PDFZilla – Unregistered

PDFZilla - Unregistered

PDFZilla - Unregistered

مجـــــلة آداب_ جامعة ذي قا ر

العدد ٢٨ القسم الثاني

لسنة ٢٠١٨م

Journal

Of Thi Qar Arts

No.28, Section 2

for the year 2018

مجلة كلية الآداب فصلية علمية محكمة

الترقيم الدولي : ISSN 2073-6584

العدد ٢٨ / القسم الثاني / لسنة ٢٠١٨م

جمهورية العراق - ذي قار - جامعة ذي قار - كلية الآداب

موبايل : ٠٧٨١٦١٨٨٧٩٢

البريد الألكتروني : ARTS.Ma@yahoo.com

جميع الحقوق محفوظة : كلية الآداب - جامعة ذي قار


جامعة ذي قار
كلية الاداب
1999
1420
University Of Thi- Qar
College Of Arts
وقل رب زدني علماً

دعوة

تدعو مجلة آداب – ذي قار العلمية المحكمة

الباحثين إلى الكتابة في

محور سيمياء الأهواء

وتتكفل المجلة بأجور النشر للباحثين المشاركين وعرض البحوث على الخبراء واصدارها في كتاب ترسل البحوث على البريد الألكتروني:

ARTS.Ma@yahoo.com

ا.د.عواد كاظم الغزي

تعليمات النشر

ترحب هيأة تحرير مجلة آداب ذي قار بإسهامات الباحثين داخل البلد وخارجه، وهي تستقبل البحوث العلمية الإنسانية ، ويتم النشر فيها بعد تقويم البحث علمياً من هيأة التحرير وخبراء معتمدين مشهود لهم بالكفاءة العلمية وتعتذر المجلة عن استقبال البحوث التي لا تخضع للضوابط الآتية :.

١. يثبت عنوان البحث في الصفحة الأولى ،وأسم الباحث ومكان عمله .

٢. يطبع البحث على وجه واحد من كل ورقة حجم (A4) ولا تتجاوز الصفحات (٢٠صفحة)

٣. تجمع هوامش البحث في نهايته مثل المصادر والمراجع.

٤. تسلم المجلة ثلاث نسخ ورقية ويكون قياس الصفحة (١٨×٢٤.٥) مع قرص مرن.

٥. تنقل الجداول والمخططات والرسوم والخرائط والصور إلى نهاية البحث قبل الهوامش وتثبت على شكل ملاحق ويشار إليها في المتن.

٦. ينبغي أن لا يكون البحث قد نشر سابقاً.

٧. يتم إعلام الباحث بقرار هيأة التحرير بقبول النشر خلال مدة (٢٠ يوماً).

٨. البحوث المنشورة لا يجوز إعادة نشرها إلا بموافقة خطية من رئيس التحرير.

٩. البحوث لاتعاد إلى الباحثين سواء نشرت أم لم تنشر.

١٠.يتحمل الباحث المسؤولية القانونية والاعتبارية في حال ظهور نقل أو اقتباس لم يشر إليه.

١١.تنشر البحوث وفقاً لرأي هيأة التحرير.

١٢.تعاد البحوث إلى أصحابها لإجراء التعديلات المقترحة.

١٣.أجور نشر البحث تخضع للضوابط الوزارية وحسب المرتبة العلمية للمدرس المساعد والمدرس (٧٠٠٠٠) ألف دينار عراقي وللأستاذ المساعد (٩٠٠٠٠) دينار عراقي و للأستاذ(١٠٠٠٠٠) دينار عراقي وللباحثين العرب (١٠٠) دولار لكل الدرجات العلمية .

الهيئة الاستشارية:

١. د. مهند طالب الحمدي
أمريكا

٢. د. كاظم جهاد
فرنسا

٣. د. أسماء غريب
ايطاليا

٤. د. إحسان الديك
فلسطين

٥. د. عمارية حاكم شريف
الجزائر

٦. د. هداية تاج الاصفياء حسن البصري
سودان

٧. د. منتهى طه الحراشة
عُمان

٨. د. رقية رستم بور
ايران

٩. د. بشرى موسى صالح
العراق

١٠. د. لؤي حمزة عباس
العراق

١١. د. حياة خياري
تونس

١٢. د. محمد أحمد الرقيبات
الاردن

١٣. د. زكية بنت محمد العتيبي
السعودية

١٤. د. فايز عارف سليمان القرعان
الاردن

١٥. د. شريف الجيار
مصر

١٦. د. محمود بن سليمان الريامي
عمان

١٧. د. نزار محمد عبشي
سوريا

١٨. انيسة أبو القاسم خزعلي
ايران

١٩. د.عبدالله بريمي
المغرب

٢٠. د. دينا هاني المولى
لبنان

هيأة التحرير:

١. أ. د .كـــــاظم عبـــد نتيش	رئيس هيأة التحرير
٢. أ.د .عـــواد كاظـــــم لفتــة	مدير التحرير
٣. أ.د .عبد الحسن علي هلهل	عضواً
٤. أ.د .علــي حســـين نمـــــر	عضواً
٥. أ. د .مـــــجيد مطـشر عامر	عضواً
٦. أ. م.د. حسين خضير عباس	عضواً
٧. أ.د. رحـــيم حـــــميد عـــبد	عضواً
٨. أ. د .حســين لفتـــة حافـظ	عضواً
٩. أ.د .كاظـــــم فاخـــر حاجـــم	عضواً
المصحح اللغوي للعـــربية :	أ. م. د. حميد فرج السعداوي
المصحح اللغوي للإنكليزية :	أ . د خـــــالد شـــاكر
التنـــضيد والمـــتابـــــعة :	م. م شيماء زاحم حسوني

كلمة العدد

يشكل عام ٢٠١٧م انعطافة مهمة في مسيرة مجلة آداب _ ذي قار،إذ تمكنت المجلة من استقطاب باحثين كبار في مجال العلوم الإنسانية تقاسموا الكتابة فيها أو الإشراف على مسيرتها العلمية بوساطة وجودهم في الهيأة الاستشارية ، وإذ إمتد فضاء الهيأة الاستشارية إلى مختلف الجامعات العالمية، ويوازي هذا الإنتشار العلمي جودة في البحوث المنشورة وجمالية في التنضيد والطباعة والإخراج، فضلاً عن سعي هيأة التحرير إلى استصدار كتاب سنوي يتضمن البحوث التي فيها ابتكار و جودة ومواكبة للقضايا الآنية وتحاول هيأة التحرير اجتراح محاور تخصصية للكتابة فيها وتشجيع الباحثين على الانخراط في مواكبة الحداثة واستيعاب تطوراتها، ولم يكن هذا لولا دعم عمادة كلية الآداب ممثلة بشخص عميدها الدكتور جابر محسن عليوي ومن الله التوفيق.

مدير التحرير

أ.د.عواد كاظم الغزي

ت	عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
محاور متفرقة			
١.	أحكام صاحب الحق كنظرية ضمن تطبيقات المذاهب الفقهية دراسة مقارنة	أ.م .د. هيثم حميد عبد الامير	١
٢.	الإرهاب وأثره على حق الدفاع عن النفس	م.م فاضل عبدعلي حسن الشويلي	٤٢
٣.	ملامح من تاريخ الأندلس الاجتماعي والحضاري من خلال كتاب طوق الحمامة لابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ/١٠٦٣م)	م.د قاسم عبد سعدون	١٠٦
٤.	العقبات التي تواجه واقع المرأة العاملة الاجتماعي والاقتصادي وسبل تذليلها دراسة تطبيقية قانونية على ضوء قانون العمل العراقي رقم (٣٧) لسنة ٢٠١٥	م. م عبد الحسين خيون مطلك	١٨٨
٥.	العامل الخُلقي في الاقتصاد الإسلامي دراسة في كتاب اقتصادنا للسيد محمد باقر الصدر (رضوان الله عليه)	أ.د. حميد سراج جابر الاسدي م.د. نضال محمد قمبر	٢٤٠
٦.	دور الدولة في التخفيف من الفقر في العراق في ضوء سياسة الإمام علي (ع)	م. د سلطان جاسم سلطان النصراوي م. م حسين علي عبد الكرعاوي	٢٨١

٧.	الركن الضامن لقيادة المجتمع في الفكر السياسي الإمامي بين نظريتي العصمة والعدالة	م. د. محمد علي محمد رضا الحكيم	٣٤٣
٨.	الالتفات العددي في القصص القرآني رؤية جديدة (دراسة في تعدد احتمالات المعنى)	م. د. نوال جاسم محمد المنصور	٣٩٨

محور الدراسات المتفرقة

أحكام صاحب الحق كنظرية ضمن تطبيقات المذاهب الفقهية

دراسة مقارنة

أ.م .د. هيثم حميد عبد الامير

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على رسولنا الأمين سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وعنا معهم بعفوه ومنه وكرمه، فإن العدل واعطاء الحق في الفقه الإسلامي العظيم هو اساس روح الإسلام المتين وشرع الله الحكيم، والذي به صاغ المسلمون حقوقهم وبه حققوا الاستمرار ديمومة حياتهم في ضوء النصوص الشرعية، فتوحدوا في العبادة والمعاملة والسلوك، هذا الحق هو المنطلق الحضاري الرائع للأمة؛ لأنه يبني لها بناء مجتمعاتها، وقوام حياتها، ويضع لها مخطط عملها في المستقبل. يعتبر الحق او نظرية الحق كمصطلح من المصطلحات المعاصرة والتي لها اساس في الشريعة على اعتبار ان الحقوق مقسمة كاستحقاق مبين في القرآن والسنة النبوية وهي اما حق لله تعالى او حق للبشر او حق مشترك وكل هذه الحقوق لها احكام تستلزم كيفية ادائها بالشروط والضوابط التي هي معهودة لها ،ويعتبر تقرير الحقوق وفرض الواجبات المقابلة لها هي وسيلة لضوابط في تنظيم علاقات الافراد في الجماعة ويمكن القول ان تقرير الحقوق وادائها اذ بين ما يتمتع به الافراد من حقوق وما يفرض على الغير من واجبات عامة تستلزم حتمية الاحترام ،وعليه ان تعتبر دراسة نظرية الحق او محور البحث هنا حق العبد ،ان المكلفين متباينون في الاستجابة والاداء

وهذا هو من نعم الله تعالى على عباده قال تعالى:(قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدى سَبِيلاً) الاسراء (٨٤) ولو كان الناس على قدر واحد من الفهم والمسؤولية والتحكم في الافعال والتطلعات لحدث هناك خلل وتعطيل لديمومة الحياة وسرها قائم على التباين قال تعالى: (يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) الحجرات (١٣) وبعد هذه المقدمة لابد من ان ابين ماهية بحثي هذا ابتدأتها بالتعريف بماهية النظرية ثم تعريف الحق لغة واصطلاحا واقوال الفقهاء في واتجاهاتهم في تعريف الحق ثم بيان اركان الحق وخصوصا صاحب الحق ببيان الاحكام المتعلقة به سواء الله سبحانه وتعالى او العبد ثم الدخول مباشرة في حق العبد وبيان ان العبد قد يلجا الى حيل ومخارج شرعية من خلالها يتمكن بصورة غير مباشرة من اداء الحق لله تعالى ، وبالرغم من وجود هذه الحيل فمنها محرم ومنها مباح على تفاوت مستمر تبعا لتغير الزمان والمكان ومن المعلوم ان الفقه المعاصر اخذ في دخول مسائل فقهية ونوازل يمكن ان تضع صاحب الحق وهو الانسان امام ضوابط معينة تحددها الفطرة وقوانين المجتمع والذي هو مترابط رغم تفاوت المكلفين .

المسألة الاولى: ماهية الحق:

النظرية: هي قضية تثبت ببرهان ،وفي الفلسفة هي طائفة من الآراء تفسر بها بعض الوقائع العلمية او الفنية فمثلا (نظرية المعرفة)تعني البحث في المشكلات القائمة على العلاقة بين الشخص والموضوع او بين العارف والمعروف وفي وسائل المعرفة هي فطرية او مكتسبة وهي بمثابة القضية

كما يقول الجرجاني :قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فيه وأضاف الزحيلي: هي المفهوم العام الذي يؤلف نظاما حقوقيا موضوعيا تنطوي تحته جزئيات موزعة في ابواب الفقه [1]ومن المعروف ان فقهاء المسلمين لم يضعوا ويقرروا احكام المسائل الفقهية على اساس النظريات العامة وبيان المسائل المتفرعة عنها وفق المنهج القانوني الحديث وانما يتبعون احكام المسائل والجزئيات والفروع مع ملاحظة ما تقتضيه النظرية او المبدأ العام .[2]الحق في اللغة العربية له معان مختلفة تدور حول معنى الثبوت والوجوب مثل قوله تعالى: {لقد حق القول على أكثرهم، فهم لا يؤمنون} [يس:٧/ ٣٦] أي ثبت ووجب. وقوله سبحانه: {ليحق الحق ويبطل الباطل } [الأنفال:٨/ ٨] أي يثبت ويظهر. وقوله عز وجل: {جاء الحق وزهق الباطل} [الإسراء:٨١/ ١٧] أي الأمر الموجود الثابت. وقوله تعالى: {وللمطلقات متاعٌ بالمعروف حقا على المتقين} [البقرة:٢٤١/ ٢] أي واجبا عليهم. والحق هو نقيض الباطل وجمعه حقوق وهو ما كان ثابتا واجبا له وفي حديث التلبية لبيك حقا حقا اي غير باطل وهو مصدر مؤكد لغيره اي انه اكد به معنى الزم طاعتك الذي دل عليه لبيك فتقول هذا عبدالله حقا فتؤكد به وتكرره لزيادة التأكيد وتطلق كلمة الحق على النصيب المحدد لمثل قوله تعالى: {والذين في أموالهم حقٌ معلومٌ، للسائل والمحروم} [المعارج:٢٤/ ٧٠ – ٢٥]،كما تطلق على العدل في مقابلة الظلم مثل قوله تعالى: {والله يقضي بالحق} [غافر:٢٠/ ٤٠]. الحق في اللغة خلاف الباطل، وهو مصدر، حق الشيء يحق إذا ثبت ووجب. وجاء في القاموس أن الحق يطلق على المال والملك والموجود الثابت. ومعنى حق الأمر وجب ووقع بلا شك، وعرفه الجرجاني بأنه

الثابت الذي لا يسوغ إنكاره. والحق اسم من أسماء الله تعالى، وقيل من صفاته .ومن معاني الحق في اللغة: النصيب، والواجب، واليقين، وحقوق العقار مرافقه[٣]

وأما عند الفقهاء فقد ورد تعريف للحق عند بعض المتأخرين فقال: الحق: هو الحكم الثابت شرعا [٤]. ولكنه تعريف غير جامع ولا شامل لكل ما يطلق عليه لفظ الحق عند الفقهاء. فقد يطلق الحق على المال المملوك وهو ليس حكما، ويطلق على الملك نفسه، وعلى الوصف الشرعي كحق الولاية والحضانة والخيار، ويطلق على مرافق العقار كحق الطريق والمسيل والمجرى. ويطلق على الآثار المترتبة على العقود كالالتزام بتسليم المبيع أو الثمن.وعرفه بعض الأساتذة المعاصرين، فقال أستاذنا الشيخ علي الخفيف: الحق: هو مصلحة مستحقة شرعا [٥]. لكنه تعريف بالغاية المقصودة من الحق، لا بذاتيته وحقيقته، فإن الحق: هو علاقة اختصاصية بين صاحب الحق والمصلحة التي يستفيدها منه. وقال الأستاذ مصطفى الزرقاء: الحق: هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا [٦]. وهو تعريف جيد؛ لأنه يشمل أنواع الحقوق الدينية كحق الله على عباده من صلاة وصيام ونحوهما، والحقوق المدنية كحق التملك، والحقوق الأدبية كحق الطاعة للوالد على ولده، وللزوج على زوجته، والحقوق العامة كحق الدولة في ولاء الرعية لها، والحقوق المالية كحق النفقة، وغير المالية كحق الولاية على النفس .ويتميز هذا التعريف بأنه أبان ذاتية الحق بأنه علاقة اختصاصية بشخص معين، كحق البائع في الثمن يختص به، فإن لم يكن هناك اختصاص بأحد، وإنما كان هناك إباحة عامة كالاصطياد والاحتطاب والتمتع بالمرافق العامة، فلا يسمى ذلك حقا، وإنما

هو رخصة عامة للناس .والسلطة: إما أن تكون على شخص كحق الحضانة والولاية على النفس، أو على شيء معين كحق الملكية. والتكليف: التزام على إنسان إما مالي كوفاء الدين، وإما لتحقيق غاية معينة كقيام الأجير بعمله. وأشار التعريف لمنشأ الحق في نظر الشريعة: وهو إرادة الشرع، فالحقوق في الإسلام منح إلهية تستند إلى المصادر التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، فلا يوجد حق شرعي من غير دليل يدل عليه، فمنشأ الحق هو الله تعالى؛ إذ لا حاكم غيره، ولا تشريع سوى ما شرعه. وليس الحق في الإسلام طبيعيا مصدره الطبيعة أو العقل البشري، إلا أنه منعا مما قد يتخوف منه القانونيون من جعل مصدر الحقوق إلهيا وبالتالي إطلاق الحرية في ممارسة الحق، منعا من هذا الخطر، قرر الإسلام سلفا تقييد الأفراد في استعمال حقوقهم بمراعاة مصلحة الغير وعدم الإضرار بمصلحة الجماعة، فليس الحق مطلقا وإنما هو مقيد بما يفيد المجتمع ويمنع الضرر عن الآخرين، والحق في الشريعة يستلزم واجبين :واجب عام على الناس باحترام حق الشخص وعدم التعرض له. وواجب خاص على صاحب الحق بأن يستعمل حقه بحيث لا يضر بالآخرين.[٧] وينبغي الاشارة المهمة الى انه عند المرور والدخول الى ابواب الفقه في اي مذهب من المذاهب لوجدنا ان مصطلح الحق تكاد ان تتفق عليه جميع المذاهب عليه لان الحق بالنسبة لله تعالى في العبادات كالصلاة مثلا متشابه وعليه فقد اثر انه اكثر من تعريف للحق عن الفقهاء والاصوليين منها:

١- ان الحق: هو حكم يثبت [٨] فقد ومن عدالة الاسلام وحفظ ممتلكات اهل الذمة او مانسميهم اصحاب الديانات الاخرى انه لا ينبغي اتلاف اموالهم المتمثلة مثلا في الخمر فيقول الغيتابي: ولنا

أن التقوم باق في حقهم، إذ الخمر لهم كالخل لنا، والخنزير لهم كالشاة لنا، ونحن أمرنا بأن نتركهم وما يدينون ، فبين أن كل حكم يثبت في حق المسلم يثبت في حق الذمي م: (فلا يجب بإتلافهما مال) ش: أي إذا كان كذلك فلا يجب بإتلاف الخمر والخنزير الذي ليسا بمتقومين مال م: (متقوم وهو الضمان) ش: أي ما يضمن به.[٩] وجاء ايضا ان الشهيد والمتوفى بغير تعظيم يسقط عنه حق التعظيم فلكل منهما حق لكن السبب هو يثبت له الحق [١٠]

وقد جاء في الشهادة على الطلاق :لا تقبل في الشهادة على الطلاق إلا الرجال لأنها شهادة على حكم يثبت في البدن مما يطلع عليه الرجال كالقتل ولا يقبل فيه شاهد ويمين، لأن ذلك مقصور على الأموال وحقوقها ولا يحلف في دعوى بمجردها [١١]

٢- وقال ابن نجيم :ما يستحقه الرجل.[١٢] وهذا التعريف غير جامع، لعدم دخول حق الله فيه، كما أنه يلزم منه الدور، فمعرفة ما يستحقه الرجل متوقفة على معرفة الحق، ومعرفة الحق متوقفة على معرفة الاستحقاق، وهكذا.

ونقل ابن نجيم عن شرح المنار للسيد نكركار: أن الحق هو الشيء الموجود من كل وجه، ولا ريب في وجوده، ومنه قوله عليه السلام: ... العين حق [١٣].ونقل ابن نجيم أيضا عن شرح البخاري للكرماني، حيث قال: الحق حقيقة هو الله تعالى بجميع صفاته؛ لأنه الموجود حقيقة بمعنى لم يسبق بعدم، ولم يلحقه عدم، وإطلاق الحق على غيره مجاز، ولذا ورد في الحديث اللهم أنت الحق، ووعدك الحق، وقولك الحق" بالتعريف في الثلاثة ثم قال: ولقاؤك حق، والجنة حق، والنار حق، والساعة حق بالتنكير [١٤]. ومن خلال استعمالات الفقهاء

لكلمة الحق نرى أنهم لم يطلقوها على معنى واحد، لأنهم أطلقوا هذا اللفظ على معان مختلفة، وكلها راجعة إلى المعنى اللغوي، ومنهم من أطلق كلمة الحق على جميع الحقوق المالية وغير المالية فيقال مثلا: حق لله تعالى وحق للعباد [١٥]، وقد يستعملون هذا اللفظ ليدل على مرافق العقارات كحق المسيل وحق الطريق، وكذلك الحقوق المتعلقة بالبنايات في العصر الحديث، كحق الصعود للطوابق العليا، ومنهم من يستعمل لفظ الحق في البدل على ما ينشأ عن العقد الصحيح من التزامات، فعقد البيع مثلا إذا تم بصورة صحيحة فينشأ عنه نقل الملكية للمشتري، وكذلك تسليم المبيع، ودفع الثمن حسب الحقوق، وكل هذه حقوق متعلقة بالعقد. [١٦] أما علماء أصول الفقه فقد اهتموا بالحق وتقسيماته في باب المحكوم به، والذي هو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشارع [١٧]، وهو عند الحنفية ينقسم باعتبار ما يضاف إليه إلى قسمين هما:

القسم الأول: حق لله تعالى، وهو ما يتعلق به النفع العام لجميع العالم، فلا يختص به واحد دون واحد، وإضافته إلى الله تعالى لعظيم خطره، وأهميته، وشمول نفعه للجميع [١٨]، وهذا أقرب ما يكون عند علماء القانون بالأمور المتعلقة بالنظام العام، غير أنه عند الحنفية شامل للمصلحة الدنيوية والأخروية، ولا يختص بالدنيوية كما هو عند علماء القانون ومن الأمثلة على ذلك حرمة الزنا التي يتعلق بها عموم النفع من سلامة الأنساب [١٩].

القسم الثاني: حقوق العباد، وهذه الحقوق هي التي تتعلق بالأفراد وليس بالنظام، بل لا دخل للنظام فيها، وهي ما يتعلق بمصلحة خاصة دنيوية، كحرمة مال الغير، وحق الدية، وحق بدل المتلفات.

وقد أضاف العلماء قسما ثالثا، وهو ما يشمل حقا لله تعالى وحقا للعباد، كحد القذف مثلا، فيرى الحنفية أن حق الله تعالى وحق العبد إذا اجتمعا في شيء، ونفذ أحدهما سقط الآخر، وقالوا: لا يجمع قطع وتغريم في السرقة [٢٠]، بينما يرى غيرهم أنه لا تنافي بين الحقين [٢١]، وإنما يعرف الفرق بين هذه الحقوق بصحة إسقاط الحق، فما كان لله تعالى فلا يجوز إسقاطه، وكل ما جاز إسقاطه فهو حق للعبد.

وقد نسب الدكتور الدريني [٢٢] – رحمه الله– لعلماء الأصول تعريفا للحق بقوله:" الحق الموجود والمراد به هنا حكم يثبت" وعلق على هذا التعريف بأمرين هما:

الأول: أنه بني عن منشأ الحق ومصدره؛ لأن الحق لا يعد حقا في نظر الشرع الإسلامي إلا إذا جاء من النصوص الشرعية ما يقرره، وتقرير الحق لا يكون إلا بحكم شرعي.

الثاني: أن الحكم إن أريد به خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين فالحق ليس هو الخطاب نفسه، وإنما هو الأثر المترتب والثابت بالخطاب، فعلاقة الحق بالحكم هي علاقة المسبب بالسبب، واستخلص الدكتور الدريني– رحمه الله – أن هذا تعريف بالأعم؛ لأن كل حق حكم، وليس كل حكم حقا' [٢٣] هذا وقد اجتهد فقهاء العصر في تحديد معنى الحق وانقسموا في ذلك إلى قسمين:

القسم الأول: وهؤلاء عرفوه بحسب الغاية منه فقالوا:" هو مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع أو لهما معا يقررها الشارع الحكيم" [٢٤]، ولكن يؤخذ على هذا التعريف أن الحق ليس مصلحة للفرد أو المجتمع، وإنما هو وسيلة يمكن أن يسلكها المكلف للوصول إلى المصلحة.

القسم الثاني: وهؤلاء عرفوا الحق حسب موضوعه، فهو عندهم:" ما ثبت للإنسان استيفاؤه" [٢٥] وأخذ الدريني- رحمه الله- على هذا التعريف أنه غير مانع؛ لأنه يشمل الرخصة والإباحة، إذ هي مما يثبت استيفاؤه شرعا كذلك، كما لا يشمل التعريف حقوق الأسرة مثل حق الولي في تأديب الصغير، وذلك لأن المصلحة عائدة على غير صاحب الحق وهو المولى عليه. [٢٦]

أو هو اختصاص مظهر فيما يقصد له شرعا [٢٧]،ثم اختار الدكتور الدريني -رحمه الله- تعريفا للحق فقال :"هو اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقا لمصلحة معينة [٢٨] "، ويمكن ترجيح هذا التعريف للأسباب الآتية:

١. يميز بين الحق وغايته، فالحق ليس هو المصلحة بل هو وسيلة للوصول لهذه المصلحة.

٢. يشمل حقوق الله تعالى وكذلك حقوق الأشخاص الطبيعية والاعتبارية.

٣. يبين مدى استعمال الحق بما ألقي عليه من قيد" تحقيقا لمصلحة معينة".

٤. يستبعد هذا التعريف المصلحة من تعريف الحق وكذلك الإرادة.

٥. يشمل هذا التعريف حقوق الأسرة وحقوق المجتمع.

٦. لم يجعل هذا التعريف الحماية الشرعية للحق عنصرا فيه، بل جعل الحماية الشرعية للحق من مستلزماته، فهي تالية من حيث وجودها لوجود الحق. [٢٩]

ومعروف أن الحقوق تثبت بالأدلة، خاصة في موضع النزاعات، كمن ادعى على غيره مالا فعليه وصف مصدره، وهل هذا الحق كان ببيع أو قرض.

وعرفه الأستاذ مصطفى الزرقا [٣٠] – رحمه الله– بقوله:" اختصاص يقر به الشرع سلطة أو تكليفا" [٣١] وذلك كحق الولي في التصرف على من تحت ولايته، فإنه سلطة لشخص على شيء.[٣٢]

المسالة الثانية: اركان الحق–

– أركان الحق هي:

أ – صاحب الحق: هو الله تعالى في الحقوق الدينية، والشخص الطبيعي (الإنسان) أو الاعتباري (كالشركات والمؤسسات) في الحقوق الأخرى، الذي يتمتع بالسلطات التي يمارسها على محل الحق. وتبدأ الشخصية الطبيعية لكل إنسان ببدء تكون الجنين، بشرط ولادته حيا ولو حياة تقديرية. ويعتبر حيا عند الحنفية بظهور أكثر المولود حيا، وتعتبر الحياة تقديرية عندهم في حالة إسقاط الجنين بجناية، كما لو ضرب شخص امرأة حبلى فأسقط جنينا ميتا، فإنه يرث ويورث[٣٢] ومن التطبيقات الفقهية لصاحب الحق والذي يكون ضمن بحثي هذا هو الانسان المكلف باعتباره الشرعي وسأتناول صاحب الحق اي المكلف من المذاهب الفقهية: فمثلا اختلف الفقهاء في حد السكر باعتبار ان صاحب الحق هو الانسان ومن حول مرتكب الفعل في حده وسأتناول ماهية السكر واختلاف الفقهاء في حده لأبين من صاحب الحق في ذلك:

السكر :التعريف:

١ – السكر في اللغة مصدر سكر فلانٌ من الشراب ونحوه، فهو ضد الصحو، والسكر – بفتحتين – لغة: كل ما يسكر من خمر وشراب، والسكر أيضا

نقيع التمر الذي لم تمسه النار، وفي التنزيل: {ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا [٣٣] } قال ابن العربي: نزلت هذه الآية قبل تحريم الخمر فتكون منسوخة [٣٤] . واختلفت عبارات الفقهاء في تعريف السكر:

فعند أبي حنيفة والمزني من الشافعية: السكر نشوةٌ تزيل العقل، فلا يعرف السماء من الأرض، ولا الرجل من المرأة، وصرح ابن الهمام بأن تعريف السكر بما مر إنما هو في السكر الموجب للحد. وأما تعريفه في غير وجوب الحد فهو عند أئمة الحنفية كلهم: اختلاط الكلام والهذيان. وقال الشافعي: السكران هو الذي اختلط كلامه المنظوم وانكشف سره المكتوم .وقيل: السكر حالةٌ تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة من الخمر ونحوه، فيتعطل معه العقل المميز بين الأمور الحسنة والقبيحة [٣٥] . وقد فصل بها ابو حنيفة فقال: السكر الذي يجب به الحد على صاحبه أن لا يعرف الرجل من المرأة، وإنما أراد به أن من شرب ما سوى الخمر من الأشربة فلا حد عليه ما لم يسكر، وحد سكره عندهما أن يختلط كلامه فلا يتميز جده من هزله؛ لأنه إذا بلغ هذا الحد يسمى في الناس سكران وإليه أشار الله عز وجل في قوله {يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون} [النساء: ٤٣] وأبو حنيفة – رحمه الله تعالى – قال ما لم يبلغ نهاية السكر لا يلزمه الحد؛ لأن في الأسباب الموجبة للحد يعتبر أقصى النهاية احتيالا لدرء الحد، وذلك في أن لا يعرف الأرض من السماء والفرو من القباء والذكر من الأنثى إلى هذا أشار في الأشربة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.[٣٦]

وقد اختلف الفقهاء في حد السكر: واما حد شرب المسكر فعلى وجهين احدها ان يشربه دون السكر

والاخر ان يشربه الى السكر فيسكر أما اذا شربه دون السكر فلا حد عليه فى قول ابي حنيفة وصاحبيه وابي عبد الله وفى قول الشافعي ومالك عليه الحد وان شرب جرعة واحدة واذا شربه الى السكر فعليه الحد متفقا الا ان فى ماهية السكر اختلاف قال ابو حنيفة هو ان لا يعرف الرجل من المرأة ولا السماء من الارض ولا الزوجة من الأم ونحوه وفي قول ابي يوسف ومحمد وابي عبد الله اذا غلب على عقله حتى خلط فى كلامه ولم يتم صلاته واستحق الاسم حتى قيل سكران فانه يحد وقال بعض العلماء يستقرأ سورة الكافرون فان لم يقدر على قراءتها فهو سكران وقال بعضهم هو ان لايقدر ان يمشي مستويا ويميل على يمينه وشماله[٣٧]

وقال المالكية قليلها وكثيرها سواء اسكر ام لم يسكر فهو حرام موجب للحد[٣٨] وهنا فائدة مهمة اشار اليها المالكية وتعتبر هي فلسفة وتاكيد لقولهم هذا ان من معاني السكر المنع والسد فكانما اغلق العقل وسد عمله انطلاقا من قوله تعالى: {إِنَّمَا سكرت أبصارنا} الْحجر ١٥ أَي منعت وغلقت، [٤٠]ولذلك يقول المالكي ان مرتكب هذا المحرم عندما يسكر او يقتني هذا الشراب بشربه ويمشي بين الناس في الاسواق فيعبث بالمارة او يشهر سيفه ويوح به او يرمي الناس بالحجارة وغيرها انه ارتكب اثم ترويع الناس واثم الشرب لذلك فقد سلب حق الناس بترويع امنهم وحق نفسه لذلك عليه كما يقول صاحب المواهب: قال مطرفٌ وكان مالكٌ يرى إذا أخذ السكران في الأسواق والجماعات قد سكر وتسلط بسكره وآذى الناس أو روعهم بسيف شهره أو حجارة رماها وإن لم يضرب أحدا أن تعظم عقوبته بضرب حد السكر ثم يضرب الخمسين وأكثر منها على قدر جرمه وقد حكي عن مطرف عن مالك في

الواضحة أنه يضرب الخمسين ومائة والمائتين ونحو ذلك ويكون الحد منهما وفيهما انتهى. فالسكر عبارة عن ستر العقل وليس زواله[٤١] من خلال المثال اعلاه ان صاحب الحق هنا هو الحق المشترك ومعناه الحق المشترك: وهو الحق الذي يجتمع فيه الحقان: حق الله وحق الشخص، لكن إما أن يغلب فيه حق الله تعالى أو حق الشخص.

مثال الأول: عدة المطلقة، فيها حق الله: وهو صيانة الأنساب عن الاختلاط، وفيها حق الشخص، وهو المحافظة على نسب أولاده، لكن حق الله غالب؛ لأن في صيانة الأنساب نفعاً عاماً للمجتمع، وهو حمايته من الفوضى والانهيار. ومثاله أيضاً: صيانة الإنسان حياته وعقله وصحته وماله، فيها حقان، لكن حق الله غالب لعموم النفع العائد للمجتمع. ومثاله عند الحنفية [٤٢] حد القذف (وهو ثمانون جلدة لمن يتهم غيره بالزنا) فيه حقان: حق للمقذوف بدفع العار عنه وإثبات شرفه وحصانته، وحق الله: وهو صيانة أعراض الناس وإخلاء العالم من الفساد، والحق الثاني أغلب[٤٣]

مثال الثاني: حق القصاص الثابت لولي المقتول، فيه حقان: حق لله وهو تطهير المجتمع عن جريمة القتل النكراء، وحق للشخص: وهو شفاء غيظه وتطييب نفسه بقتل القاتل، وهذا الحق هو الغالب؛ لأن مبنى القصاص على المماثلة، بقوله تعالى: {وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس} [المائدة:٤٥/ ٥] والمماثلة ترجح حق الشخص.

وحكمه أنه يلحق بالقسم الثاني: وهو حق الشخص في جميع أحكامه، فيجوز لولي المقتول العفو عن القاتل، والصلح معه على مال، بل ندب الله تعالى إلى العفو والصلح، فقال: {فمن عفي له من أخيه شيء، فاتباع بالمعروف، وأداء إليه بإحسان، ذلك

تخفيف من ربكم ورحمة} [البقرة:١٧٨/ ٢]. وقال عز وجل: {ومن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل، إنه كان منصوراً} [الإسراء:٣٣/ ١٧].(٤٤)

المسالة الثالثة: احكام صاحب الحق:

١- استيفاء حق الله :

يكون استيفاء حق الله تعالى في العبادة بأدائها على الوجه الذى رسمة الله تعالى للعبادة ، سواء في الاحوال العادية أو الأحوال الاستثنائية . كالقصر في الصلاة ، وإباحة الفطر في رمضان . فإن امتنع الشخص عن اداء العبادة ، فإن كان الحق ماليا كالزكاة ،أخذة الحاكم جبرا عنه وصرفة في مصارفة الشرعية ، وإن كان الحق غير مالي حمله الحاكم على فعله بما يملك من وسائل ، وإلا عاقبه الله في الدنيا بالمحن والالام ، وفى الاخرة بالعذاب الأليم .

تنقسم الحقوق من حيث استيفاؤها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما لا بد فيه من الرفع إلى القضاء، باتفاق الفقهاء، كتحصيل العقوبات وما يخاف من استيفائه الفتنة، كالحقوق المتعلقة بالنكاح واللعان والطلاق بالإعسار والإضرار وذلك لخطرها (٤٥) وكذلك ما كان من الحقوق مختلفا في أصل ثبوته.

الثاني: ما لا يحتاج إلى القضاء باتفاق الفقهاء، لتحصيل الأعيان المستحقة، وتحصيل نفقة الزوجة والأولاد. (٤٦)

الثالث: ما اختلف في جواز تحصيله من غير قضاء، كاستيفاء الديون. (٤٧) وانظر مصطلح (استيفاءٌ)

واذا نظرنا الى حق الله تعالى في قسم من العبادات صحيح هو حق خالص لله لكن اثاره تقع على العبد من الناحية الايجابية عند الاداء فمثلا في تقديم

النذر او القرابين اذا تعبير في بعض المصادر الى الله تعالى لينال العبد الاجر والثواب قال تعالى: {لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ} [الحج:٣٧].

كانوا في الجاهلية يضحون ويقدمون الهدي، ويأتون بالدم فيلطخون به الكعبة ويوسخونها، ويقتطعون من البدن ومن الضحايا لحوماً ويعلقونها على الكعبة؛ يزعمون بذلك القربى إلى الله باللحوم والدماء، فقال تعالى: {لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا} [الحج:٣٧] أي: لا يصل ذلك إلى الله، والله لا يريد لحماً ولا دماً، وهو غني عن ذلك، ولا يليق ذلك بألوهيته، ولكن يناله التقوى منكم، ومعنى التقوى: الامتثال، والامتثال هنا هو الأمر بهذه الهدايا منه لنأكل نحن منها، فيأكل منها القانع والمعتر والبائس الفقير.[٤٨]

ومثاله ايضا: سراية القود: سراية القود أو القصاص وهي أن يقتص فلان ممن قطع أصبعه فيقطع إصبعه فيسري أثر القطع إلى أصبع أخرى

– سراية القود غير مضمونة عند جمهور الفقهاء، فإذا قطع طرفا يجب القود فيه فاستوفى منه المجني عليه ثم مات الجاني بسراية الاستيفاء لم يلزم المستوفي شيءٌ، وإلى هذا ذهب الشافعية وأحمد وأبو يوسف ومحمدٌ، وروي عن أبي بكر وعمر وعلي رضي الله عنهم، وقالوا: لأنه قطعٌ مستحقٌ مقدرٌ فلا تضمن سرايته كقطع السارق، ولا يمكن التقييد بسلامة العاقبة لما فيه سد باب استيفاء الحق بالقصاص، والاحتراز عن السراية ليس في وسعه.

وقال أبو حنيفة: يضمن دية النفس؛ لأنه قتلٌ بغير حق لأن حقه في القطع وهو وقع قتلا، ولو وقع هذا القطع ظلما في غير قصاص وسرى إلى النفس،

كان قتلا موجبا للقصاص أو الدية؛ ولأنه جرحٌ أفضى إلى فوات الحياة في مجرى العادة، وهو مسمى القتل إلا أن القصاص سقط للشبهة فوجب المال [٤٩] . ونفس المسالة عند استيفاء القصاص من الجاني .لذلك قال ابن قدامة: حقوق الآدميين وحقوق الله التي لا تدرأ بالشبهات كالزكاة والكفارات لا يقبل رجوعه عن إقراره بها. لا نعلم في هذا خلافا [٥٠] . فمن كان عليه دين لله ودين للعباد مسالة فقهية في الاستيفاء ايهما يقدم: وَقَدِ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي أي الدينين يؤدى أولا إذا ضاقت التركة عنهما. فذهب الحنفية إلى: أن ديون الله تعالى تسقط بالموت إلا إذا أوصى بها وذهب المالكية إلى أن حق العبد يقدم على حق الله تعالى؛ لأن حقوق الله تعالى مبنيةٌ على المسامحة، وحقوق العباد مبنيةٌ على المشاحة، أو لاستغناء الله وحاجة الناس.

وذهب الشافعية إلى تقديم حقوق الله تعالى أو ديونه على حقوق الآدمي إذا ضاقت التركة عنهما، واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم: دين الله أحق أن يقضى [٥١] وقوله: اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء. [٥٢] وأما الحنابلة فإنهم يقدمون وفاء الدين المتعلق بعين التركة أو ببعضها، كالدين المرهون به شيءٌ منها، ثم بعدها الدين المطلقة المتعلقة بذمة المتوفى، ولا فرق في التقديم بين حق الله أو حق العبد. [٥٣]

ب – استيفاء حق العبد :

يتحقق بأخذ حقه من المكلف به باختياره ورضاه ، فإن امتنع من تسليمه ، أخذ منه قهرا عن طريق صاحب الحق ، أو عن طريق القضاء . حق العبد بالنسبة للإسقاط وعدمه يشمل الأعيان والمنافع والديون والحقوق المطلقة وهي التي ليست عينا ولا

دينا ولا منفعة. [٥٤] والأصل أن كل صاحب حق لا يمنع من إسقاط حقه إذا كان جائز التصرف – بأن لم يكن محجورا عليه – وكان المحل قابلا للإسقاط – بأن لم يكن عينا أو شيئا محرما – ولم يكن هناك مانعٌ كتعلق حق الغير به. [٥٥] وبوضوح تكمن هذه المسالة فيمن يتقدم لخطبة امرأة ويجري العقد ويقدم المهر وتستلمه المرأة ثم بعد ذلك يريد الرجل العاقد او الزوج الرجوع وفض العقد وانهائه في النهاية الفسخ حدث قبل الدخول لها نصف المهر قال(وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصيرٌ)البقرة (٢٣٧)

هذه الامثلة واضحة وتميز بين حق الله وحق العبد ولكن قد تعرض مسائل شرعية لها حكم ولم يستطع التوصل اليها المكلف او بالأحرى الفقيه فكيف يكون الحكم بالنسبة لحق العبد وفي الحقيقة هذه المسالة قد تناولها ابن تيمية : أن السالك قد يخفى عليه الأمر والنهي بحيث لا يدري هل ذلك الفعل مأمور به شرعا أو منهي عنه شرعا؛ فيبقى هواه لئلا يكون له هوى فيه ثم يسلم فيه للقدر، وهو فعل الرب لعدم معرفته برضا الرب وأمره وحبه في ذلك الفعل.

وهذا يعرض لكثير من أئمة العباد وأئمة العلماء فإنه قد تكون عندهم أفعال وأقوال لا يعرفون حكم الله الشرعي فيها بل قد تعارضت عندهم فيها الأدلة أو خفيت الأدلة بالكلية فيكونون معذورين لخفاء الشرع عليهم.

وحكم الشرع إنما يثبت في **حق العبد** إذا تمكن من معرفته فأما ما لم يبلغه ولم يتمكن من معرفته فلا يطالب به وإنما عليه أن يتقي الله ما استطاع. وهذا

خطأ في العلم وليس خطأ في العمل وهو كالمجتهد المخطئ له أجر على قصده واجتهاده، وخطؤه مرفوع عنه .فإن قيل: فإذا كان الأمر هكذا. فالواجب على العبد أن يتوقف في مثل هذه الحال إذا لم يتبين له أن ذلك الفعل مأمور به أو منهي عنه وهو لا يريد أن يفعل شيئا لا مدح فيه ولا ذم فيقف لا يستسلم للقدر ويصير محلا لما يستعمل فيه من الأفعال اللهم إلا إذا فعل غيره فعلا فهو لا يمدحه ولا يذمه ولا يرضاه ولا يسخطه؛ إذا لم يتبين له حكمه.(٥٦) وهذا من رحمة الله تعالى {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا} [البقرة: ٢٨٦] عن ابن عباس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: " إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه "(٥٧)

المسالة الرابعة: الحيل والمخارج الشرعية في استيفاء الحق- الحيلة لغة: الحذق في تدبير الأمور، وهو تقليب الفكر حتى يهتدي إلى المقصود، وأصل الياء واو، (٥٨) وهي ما يتوصل به إلى حالة ما، في خفية.

وأكثر استعمالها فيما في تعاطيه خبث. وقد تستعمل فيما فيه حكمة. (٥٩)

وأصلها من الحول، وهو التحول من حال إلى حال بنوع تدبير ولطف يحيل به الشيء عن ظاهره، أو من الحول بمعنى القوة. وتجمع الحيلة على الحيل. (٦٠) والمخارج في اللغة: جمع مخرج، وهو موضع الخروج، ويراد به النفاذ من الشيء والخلوص منه(٦١)أما في الاصطلاح فيستعمل الفقهاء الحيلة بمعنى أخص من معناها في اللغة، فهي نوع مخصوص من العمل الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب استعمالها عرفا في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل به إلى حصول الغرض،

بحيث لا يتفطن لها إلا بنوع من الذكاء والفطنة [٦٢] وعليه قد يعجز الفرد في كيفية استيفاء حقه فيلجا الى حيل متنوعة للحصول على حقه ولكن هناك حيل مباحة مشروعة وحيل محرمة محذورة لا ينبغي اقترافها وهي كالاتي:

الحيل المشروعة:

– وهي الحيل التي تتخذ للتخلص من المآثم للتوصل إلى الحلال، أو إلى الحقوق، أو إلى دفع باطل، وهي الحيل التي لا تهدم أصلا مشروعا ولا تناقض مصلحة شرعية.

وهي ثلاثة أنواع:

أ – أن تكون الحيلة محرمة ويقصد بها الوصول إلى المشروع، مثل أن يكون له على رجل حق فيجحده ولا بينة له، فيقيم صاحب الحق شاهدي زور يشهدان به ولا يعلمان ثبوت هذا الحق.

ومتخذ هذا القسم من الحيل يأثم على الوسيلة دون القصد.

ويجيز هذا من يجيز مسألة الظفر بالحق، فيجوز في بعض الصور دون بعض.

ب – أن تكون الحيلة مشروعة وتفضي إلى مشروع.

ومثالها الأسباب التي نصبها الشارع مفضيه إلى مسبباتها، كالبيع، والإجارة وأنواع العقود الأخرى، ويدخل فيه التحيل على جلب المنافع ودفع المضار.

ج – أن تكون الحيلة لم توضع وسيلة إلى المشروع فيتخذها المتحيل وسيلة إلى ذلك، ومثاله المعاريض الجائزة في الكلام. [٦٣]

الحيل المحرمة:

– وهي الحيل التي تتخذ للتوصل بها إلى محرم، أو إلى إبطال الحقوق، أو لتمويه الباطل أو إدخال الشبه فيه. وهي الحيل التي تهدم أصلا شرعيا أو تناقض مصلحة شرعية. والحيل المحرمة منها ما لا خلاف في تحريمه ومنها ما هو محل تردد وخلاف.

والحيل المحرمة ثلاثة أنواع وهي:

أ – أن تكون الحيلة محرمة ويقصد بها محرم:

ومثاله من طلق زوجته ثلاثا وأراد التخلص من عار التحليل، فإنه يحال لذلك بالقدح في صحة النكاح بفسق الولي، أو الشهود فلا يصح الطلاق في النكاح الفاسد.

ب – أن تكون الحيلة مباحة في نفسها ويقصد بها محرم.

كما يسافر لقطع الطريق، أو قتل النفس المعصومة.

ج – أن تكون الحيلة لم توضع وسيلة إلى المحرم بل إلى المشروع، فيتخذها المحتال وسيلة إلى المحرم.

كمن يريد أن يوصي لوارثه، فيحتال لذلك بأن يقر له، فيتخذ الإقرار وسيلة للوصية للوارث [٦٤] .

أدلة مشروعية الحيل المباحة:

– تقدم التعريف بالحيل المشروعة وهذا بيان لأدلة مشروعيتها:

أ – قوله سبحانه وتعالى: {إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا}سورة النساء / ٩٨. ، أراد بالحيلة التحيل على التخلص من الكفار، وهذه حيلة محمودة يثاب عليها من عملها.

ب – مباشرة الأسباب المشروعة حيلة على حصول مسبباتها، كالأكل، والشرب، واللبس والسفر الواجب، وكذلك العقود الشرعية واجبها ومستحبها ومباحها كلها حيلة على حصول المعقود عليه، فإذا كانت الحيلة سببا مشروعا وما تفضي إليه مشروع فلا معنى لمنعها.

ج – إن العاجز الذي لا حيلة عنده لجهله بطرق تحصيل مصالحه مذموم، لأنه لا خبرة له بطرق الخير والشر خفيها وظاهرها، فيحسن التوصل إلى مقاصده المحمودة التي يحبها الله ورسوله بأنواع الحيل، ويعرف طرق الشر الظاهرة والخفية التي يتوصل بها إلى خداعه والمكر به فيحترز منها. وقد كان حذيفة بن اليمان – رضي الله عنه – أعلم الناس بالشر والفتن، وكان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكان هو يسأله عن الشر مخافة أن يدركه. [٦٥]

د – إن المعنى الذي من أجله حرمت الحيل هو أنها تهدم الأصول الشرعية، وتناقض المصالح الشرعية، فإذا انتفى هذا المعنى وكانت الحيل مما لا يناقض الأصول الشرعية فلا معنى لمنعها بل كانت من المشروع.

هـ – أجازت الشريعة للمكره على الكفر أن يتلفظ بكلمة الكفر إحرازا لدمه، وفي هذا تحيل على إحراز الدم، والتحيل هنا كالتحيل بكلمة الإسلام إحرازا للدم، كذلك كما في قوله: صلى الله عليه وسلم فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها (٦٦) فكل من الحالتين نطق بكلمة من غير اعتقاد معناها توصلا إلى غرض دنيوي، وهو إحراز الدم، فأجريت عليهما أحكام الإسلام في الظاهر.

و إن الخروج من الحرام إلى الحلال والتخلص من المآثم أمر واجب شرعا، والتحيل له باتخاذ الوسائل

والأسباب المؤدية إليه أمر مطلوب شرعا كذلك، ولا تخرج الحيل المباحة عن هذا.

من ذلك قوله تعالى: {وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث} سورة ص / ٤٤. وهي حيلة للخروج من الحنث، وقد عمل به النبي صلى الله عليه وسلم في حق الضعيف الذي زنى، وهو من حديث أبي أمامة بن سهل في السنن، حيث إنه أخبره بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأنصار أنه اشتكى رجل منهم حتى أضنى، فعاد جلدة على عظم، فدخلت عليه جارية لبعضهم، فهش لها فوقع عليها، فلما دخل عليه رجال قومه يعودونه أخبرهم بذلك، وقال: استفتوا لي رسول الله صلى الله عليه وسلم فإني قد وقعت على جارية دخلت علي، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: ما رأينا بأحد من الناس من الضر مثل الذي هو به، لو حملناه إليك لتفسخت عظامه، ما هو إلاجِلْدٌ على عظم، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذوا له مائة شمراخ، فيضربوه بها ضربة واحدة [٦٧] . ومن ذلك حديث أبي سعيد أن الرسول صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خيبر، فجاءه بتمر جنيب فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكل تمر خيبر هكذا؟ فقال: لا والله يا رسول الله إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفعل بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبا [٦٨] .

وفي أمره صلى الله عليه وسلم بأن يشتري بالدراهم تمرا، ونهيه أن يشتريه بمثله خروج مما لا يحل لما فيه من الربا إلى ما يحل وهو البيع، وهو خروج من الإثم [٦٩] .

أدلة تحريم الحيل المحرمة:

١٢ – إن الحيل المحرمة تقوم على المخادعة والتلبيس والتدليس، وعلى اتخاذ الوسائل المشروعة، وغير المشروعة، للوصول إلى الحرام [٧٠] ومن أمثلة ذلك: ١ – قوله صلى الله عليه وسلم: لعن رسول الله المحلل والمحلل له [٧١] .

لأن فيه استحلال الزنى باسم النكاح، فإن قول المحلل تزوجت هذه المرأة، أو قبلت هذا النكاح، وهو غير مبطن لحقيقة النكاح ولا يقصد أن تكون زوجة له، ولا هي مريدة لذلك ولا الولي، فقد توسل باللفظ الشرعي إلى ما ينافي مقصود العقد، أو إلى أمر خارج عن أحكام العقد، وهو عود المرأة إلى زوجها المطلق.

وقد ورد من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل في نكاح المحلل فقال: لا، إلا نكاح رغبة، لا نكاح دلسة، ولا استهزاء بكتاب الله، ثم يذوق عسيلتها [٧٢] .

٢ – قوله صلى الله عليه وسلم: قاتل الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها [٧٣] فاحتالوا على تحريم أكل الشحوم بأكل أثمانها. [٧٤]

٣ – قول المرابي بعتك هذه السلعة بكذا كما في بيع العينة عند الجمهور على أن يستردها منه بأقل مما باعها، ولم يكن مريدا لحقيقة البيع، وليس لأحد من البائع والمشتري غرض في السلعة بوجه من الوجوه، وإنما قصد البائع عود السلعة إليه بأكثر من ذلك الثمن.

وصح عن أنس وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنهما سئلا عن العينة، فقالا إن الله لا يخدع هذا مما حرم الله ورسوله، فسميا ذلك خداعا. [٧٥]

٤ – لقد ذم الله سبحانه وتعالى اليهود على تحايلهم على الحرام فقال تعالى: {ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين}سورة البقرة / ٦٥. ، فلقد حرم على اليهود أن يعملوا في السبت شيئا، فكان بعضهم يحفر الحفيرة، ويجعل لها نهرا إلى البحر فإذا كان يوم السبت فتح النهر فأقبل الموج بالحيتان يضربها حتى يلقيها في الحفيرة، فإذا كان يوم الأحد، جاءوا فأخذوا ما تجمع في الحفيرة من حيتان وقالوا: إنما صدناه يوم الأحد، فعوقبوا بالمسخ قردة لأنهم استحلوا الحرام بالحيلة .[٧٦]

ولقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم من ارتكاب الحيل، كما فعلته بنو إسرائيل فقال صلى الله عليه وسلم: لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل. [٧٧]

ومعنى أدنى الحيل، أي أسهلها وأقربها، كما في المطلق ثلاثا، فمن السهل عليه أن يعطي مالا لمن ينكح مطلقته ليحلها له، بخلاف الطريق الشرعي التي هي نكاح الرغبة، فإنها يصعب معها عودها إليه. وكذلك من أراد أن يقرض ألفا بألف وخمسمائة، فمن أدنى الحيل أن يعطيه ألفا إلا درهما باسم القرض، ويبيعه خرقة تساوي درهما بخمسمائة درهم ودرهم، فإنها من أدنى الحيل إلى الربا وأسهلها، كما فعلت اليهود في الاعتداء يوم السبت. [٧٨]

٥ – قوله صلى الله عليه وسلم: إنما الأعمال بالنيات[٧٩] يدل على أن الأعمال تابعة لمقاصدها ونياتها، وأنه ليس للعبد من ظاهر قوله وعمله إلا ما نواه وأبطنه لا ما أعلنه وأظهره، فمن نوى الربا بعقد البيع في الربويات وأدى إلى الربا كان مرابيا، وكل

عمل قصد به التوصل إلى تفويت حق كان محرما. [٨٠] .

الخاتمة

- **ان نظرية الحق من النظريات المتعلقة بحياة المكلف بصورة مباشرة كونها تطلعاته.**
- **على ضوء ما تقدم، فإنه يتضح مدى صعوبة وضع تعريف للحق يأخذ في الاعتبار الجوانب المختلفة. لان الفقهاء قد تباينوا تجاهها.**
- **ان الشريعة الاسلامية عندما تتجه الى ضبط العلاقة بين العبد وربه انما تضبط علاقة الافراد بعضهم مع البعض الاخر.**
- **ان التراث الفقهي العظيم بين ان الحقوق سواء للفرد او مع الله تعالى قد حددتها الشريعة.**
- **ان الخلاف الذي وقع بين الفقهاء في كيفية استيفاء الحق وايهما يقدم بين الله تعالى وبين العباد راجع الى فلسفة كلامية عندهم وليس دليل.**
- **الشرع إنما يثبت في حق العبد إذا تمكن من معرفته فأما ما لم يبلغه ولم يتمكن من معرفته فلا يطالب به وإنما عليه أن يتقي الله ما استطاع.**
- **ان الحيل الشرعية التي ورد النص بحقها هي التي لا تعارض نصا شرعيا ولا تهدم ركنا ولكن الناس تمادوا فيها حتى وقعوا في المحظور.**

هوامش البحث:

١. المعجم الوسيط ٢/ ٩٣٢ ،التعريفات ١٥٤، الفقه الاسلامي وادلته ٤/ ٣٦٤

٢. المصدر نفسه

٣. لسان العرب ٤٩/١٠، القاموس المحيط ٢/ ٤٥٣، المصباح المنير ٢/ ٤٢٧، مختار الصحاح ١/ ٧١، المحكم والمحيط الاعظم ١/ ٣٧٠، المعجم الوسيط ١٨٨، تاج العروس ١/ ٦٢٥٨

٤. حاشية قمر الأقمار على شرح المنار للشيخ عبد الحليم اللكنوي ٢١٦/٢

٥. مذكرات الحق والذمة: ص ٣٦.

٦. المدخل إلى نظرية الالتزام في الفقه: ف ٣ ص ١٠ ومابعدها.

٧. الفقه الإسلامي وأدلته أ. د. وهبة بن مصطفى الزحيلي ٢٨٤٠/٤

٨. حاشية قمر الاقمار على شرح المنار ٢١٦/٢

٩. البناية شرح الهداية ٢٥٣/١١

١٠. التجريد للقدوري ٣/ ١٠٨٤

١١. المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس» ٨٦٣

١٢. البحر الرائق ٦/ ١٤٨ ، البناية شرح الهداية ٨/ ٣٠١، رد المحتار على الدر المختار ٥/ ١٨٧،

١٣. البحر الرائق (٦/ ١٤٨).

١٤. المصدر نفسه

١٥. ابن ملك، شرح المنار وحواشيه، ص٨٨٦.

١٦. مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي السنهوري، عبد الرزاق، ج١، ص١٤، بدون رقم طبعة، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، لبنان

١٧. شرح المنار وحواشيه، ص ٨٨٦. ابن ملك ص ٨٨٦

١٨. الفروق وأنوار البروق في أنواء الفروق، القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي ج١، ص٢٥٦، ط١، ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٩. تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود، بدران، بدران أبو العينين ص٢٩٧، بدون رقم طبعة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.

٢٠. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصارابن عابدين، محمد أمين، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض، ج٦، ص١٧٩، ط١، ١٩٩٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، تحقيق محمد محمد تامر وحافظ عاشور حافظ، ج٢، ص٨٠١، ط١، ٢٠٠٠م، دار السلام، القاهرة، مصر.

٢١. (٢) يرى الشاطبي– رحمه الله– أن حق الله تعالى وحق العباد ثابتان في كل حكم. الشاطبي، إبراهيم ابن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج٢، ص٣١٥، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، بدون رقم طبعة، دار الحديث، القاهرة، مصر.

٢٢. محمد فتحي الدريني (فلسطيني الأصل) ، لقب بشاطبي العصر، لإحيائه الاجتهاد المقاصدي. له من المؤهلات العلمية دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله، كلية القانون والشريعة في الأزهر، درس لعقود طويلة في مصر والجزائر ودمشق لمدة طويلة ثم كان آخر مستقره في الجامعة الأردنية، توفي عام ٢٠٠٨م. http://www.ahlalhdeeth.com

٢٣. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، الدريني ص ١٨٨.

٢٤. المصدر نفسه، ص١٨٩.

٢٥. المصدر نفسه ص١٩٠.

٢٦. المرجع نفسه، ص ١٩٠.

٢٧. حقوق الإنسان في ضوء الكتاب والسنة، السيد محمدص ٩١.

٢٨. المصدر نفسه ص٢٦٠.

٢٩. المصدر نفسه، ص٢٦٢.

٣٠. ولد الشيخ مصطفى الزرقا بمدينة حلب في سورية، عام ١٣٢٢هـ الموافق ١٩٠٤م، والده الشيخ أحمد الزرقا مؤلف (شرح القواعد الفقهية)، وجده العلامة الكبير الشيخ محمد الزرقا، وكلاهما من كبار علماء مذهب الحنفية، حفظ القرآن منذ صغره، قال الشيخ يوسف القرضاوي:" علماء الشام الكبار أربعة: مصطفى السباعي، ومصطفى الزرقا، ومحمد المبارك، ومعروف الدواليبي"،حصل على جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية عام ١٤٠٤هـ تقديرا لإسهاماته المميزة في مجال الدراسات الفقهية، وخاصة كتابه: "المدخل إلى نظرية

الالتزام في الفقه الإسلامي " توفي عام ١٤٢٠هـ الموافق ١٩٩٨م. http://eftaa-aleppo.com/index.jsp?inc=52&count=

٣١. المدخل إلى نظرية الالتزام في الفقه الإسلامي، الزرقا، مصطفى ص ١٩،ط١، ١٩٩٩م، دار القلم، دمشق، سوريا.

٣٢. واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية مقارنة مع قانون العمل الفلسطيني، سمير محمد جمعة العواودة ٦/١

٣٣. سورة النحل / ٦٧.

٣٤. مختار الصحاح للشيخ محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي . الناشر دار الحديث . القاهرة. لسان العرب مادة (سكر) والمعجم الوسيط، وتفسير القرطبي ١٠ / ١٢٨.

٣٥. حاشية ابن عابدين ٢ / ٤٢٣، وكشف الأسرار ٤ / ٢٦٣، والفروق للقرافي ١ / ٢١٧، الفرق ٤٠، ورحمة الأمة في اختلاف الأئمة ص ٢٨٧،حاشية عميرة والقليوبي ٣ / ٣٣، والأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢١٧.

٣٦. المبسوط ١٠٥/٩

٣٧. النتف في الفتاوى ٦٤٥/٢

٣٨. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢٢٧/٤

٣٩. الذخيرة ١١٥/٤

٤٠. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ٦/ ٣١٧

٤١. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ١/١١٥، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٥٢٢

٤٢. فتح القدير: ١٩٤/ ٤، البدائع: ٥٦/ ٧، المبسوط: ١١٣/ ٩، رد المحتار والدر المختار: ١٨٩/ ٤.

٤٣. وقال الشافعية والحنابلة وفي قول لمالك هو الأظهر عند ابن رشد: حد القذف حق خالص للمقذوف، لأن القذف جناية على عرضه، وعرضه حقه فالعقاب حقه.

٤٤. الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ ٤/٢٨٤٧

٤٥. البحر الرائق ٧ / ١٩٢ وتهذيب الفروق ٤ / ١٢٣، ١٢٤، وقليوبي وعميرة ٤ / ٣٣٤.

٤٦. المصدر نفسه، المصدر نفسه ، ومنح الجليل ٤ / ٣٢١، وتحفة المحتاج ١٠ / ٢٨٦، وكشاف القناع ٤ / ٢١١.

٤٧. البحر الرائق ٧ / ١٩٢ – ١٩٣، والمغني ١٢ / ٢٣٠ ط المنار: ١٨٤٨ والأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام ص ٢٧، ومنح الجليل ٤ / ٣٢١، وتهذيب الفروق ٤ / ١٢٥، وتحفة المحتاج ١٠ / ٢٨٨، ومغني المحتاج ٤ / ٤٦٢، والمهذب ٢ / ٣١٩.

٤٨. تفسير القرآن الكريم: محمد المنتصر بالله بن محمد الزمزمي الكتاني الإدريسي الحسني (المتوفى: ١٤١٩هـ) ٥/٧٤

٤٩. المغني ٧ / ٧٢٧، المحلي على القليوبي ٤ / ١٢٥، البناية في شرح الهداية ١٠ / ١٠٤، ابن عابدين ٥ / ٣٦٢.

٥٠. المغني لابن قدامة ٥ / ١٥١ ط ثالثة.

٥١. حديث: " دين الله أحق أن يقضى ". أخرجه البخاري (الفتح ٤ / ١٩٢ ط السلفية) ومسلم (٢ / ٨٠٤ ط الحلبي) .

٥٢. حديث: " اقضوا الله فالله أحق بالوفاء " أخرجه البخاري (الفتح ٣ / ٦٤ – ط السلفية) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

٥٣. شرح السراجية للجرجاني بحاشية السجاوندي ص ٥ وما بعدها، وحاشية الدسوقي ٤ / ٤٠٨ ط دار الفكر، ونهاية المحتاج ٦ / ٧٦ وما بعدها، والعذب الفائض ١ / ١٣

٥٤. البدائع ٦ / ٤٢ – ٤٨، ٧ / ٢٢٣ والدسوقي ٣ / ٣٠٩ – ٣١٠، ٤١١، والمنثور ٢ / ٦٧ وكشاف القناع ٣ / ٣٩٠ إلى ٤٠٠ والمغني ٩ / ٢٣٧ – ٢٣٨.

٥٥. البدائع ٦ / ٢٦٣ – ٢٦٤ والفروق ١ / ١٩٥ وشرح منتهى الإرادات ٢ / ٢٦٠ والمنثور ٣ / ٣٩٣.

٥٦. جامع الرسائل ١٧٣/٢

٥٧. سنن ابن ماجه ٦٥٩/١، سنن الدارقطني ٥/ ٣٠٠

٥٨. لسان العرب، لابن منظور ١١ / ١٨٥.،المصباح المنير مادة: " حول ".

٥٩. مفردات الراغب مادة: " حول " والأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٤٠٥.

٦٠. اللسان. ١٨٨/١١

٦١. انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس ٢/ ١٧٥، لسان العرب، لابن منظور ٣/ ٥١٥.

٦٢. أعلام الموقعين ٣ / ٢٤٠.

٦٣. نفس المصدر ٣ / ٣٣٤.

٦٤. المصدر نفسه ٣ / ٣٣٥.

٦٥. حديث سؤال حذيفة الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشر أخرجه البخاري (الفتح ١٢ / ٣٥ – ط السلفية)

٦٦. حديث: " فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماءهم. . . " أخرجه مسلم (١ / ٥٣ – ط الحلبي) من حديث جابر.

٦٧.) حديث أبي أمامة بن سهل أنه أخبر بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. . . " أخرجه أبو داود (٤ / ٦١٥ – ٦١٧ – تحقيق عزت عبيد دعاس) وإسناده صحيح.

٦٨. حديث: " أكل تمر خيبر هكذا. . . " أخرجه البخاري (الفتح ٤ / ٣٩٩ – ٤٠٠ – ط السلفية) .

٦٩. إعلام الموقعين ٣ / ٢٤٠ – ٢٤٢، كتاب الحيل ص ٤، وفتح الباري ١٢ / ٣٢٦.

٧٠. إعلام الموقعين ٣ / ١٦٠.

٧١. حديث: " لعن رسول الله المحلل والمحلل له. . . " أخرجه الترمذي (٣ / ٤١٩ – ط الحلبي) من حديث عبد الله بن مسعود، وقال الترمذي: " حسن صحيح ".

٧٢. إعلام الموقعين ٣ / ١٦١ والموفقات ٢ / ٣٨٣ وحديث ابن عباس أخرجه الجوزجاني كما في تفسير ابن كثير (١ / ٤٩٦ – ط دار الأندلس) وفي إسناده ضعف، وقواه ابن كثير بشواهده.

٧٣. حديث: " قاتل الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم. . . " أخرجه البخاري (الفتح ٤ / ٤١٤ – ط السلفية) ، ومسلم (٣ / ١٢٠٧ – ط الحلبي) من حديث عبد الله بن عباس.

٧٤. الموفقات ٢ / ٣٨٠ وإعلام الموقعين ٣ / ١٦١.

٧٥. إعلام الموقعين ٣ / ١٦٠ – ١٦١.

٧٦. إعلام الموقعين ٣ / ١٦٢ والموافقات ٢ / ٣٨١ وتفسير ابن كثير ١ / ١٠٦.

٧٧. حديث: " لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا. . . ". أخرجه ابن بطة العكبري في جزء إبطال الحيل (ص ٢٤ – ط أنصار السنة في مصر) وجود إسناده ابن كثير في تفسيره (٢ / ٢٥٧ ط الحلبي)

٧٨. إعلام الموقعين ٣ / ١٦٥ والموافقات ٢ / ٣٨٢.

٧٩. حديث: " إنما الأعمال بالنيات " أخرجه البخاري (الفتح ١ / ٩ – ط السلفية) . ومسلم (٣ / ١٥١٥ – ط الحلبي) من حديث عمر بن الخطاب، واللفظ للبخاري.

٨٠. فتح الباري ١٢ / ٣٢٨.

فهرس المصادر والمراجع:

١. القران الكريم

٢. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤ هـ): دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان: الثانية، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٥ م

٣. الأشباه والنظائر: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ): دار الكتب العلمية: الأولى، ١٤١١هـ – ١٩٩٠م

٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ): دار الكتب العلمية – بيروت: الأولى، ١٤١١هـ –

٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨ هـ)وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين: دار الكتاب الإسلامي

٦. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ): دار الحديث – القاهرةالنشر: ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤ م

٧. البناية شرح الهداية: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (المتوفى: ٨٥٥هـ): دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان: الأولى، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م

٨. تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ): مجموعة من المحققين: دار الهداية

٩. تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود، بدران، بدران أبو العينين ص٢٩٧، بدون رقم طبعة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.

١٠. التجريد للقدوري: أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري (المتوفى: ٤٢٨ هـ المحقق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية أ. د محمد أحمد سراج ... أ. د علي جمعة محمد: دار السلام – القاهرة: الثانية، ١٤٢٧ هـ – ٢٠٠٦ م

١١. تحفة المحتاج في شرح المنهاج: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمدعام النشر: ١٣٥٧ هـ – ١٩٨٣ م

١٢. التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ): دار الكتب العلمية بيروت –لبنان: الأولى ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م

١٣. تفسير القرآن الكريم: محمد المنتصر بالله بن محمد الزمزمي الكتاني الإدريسي الحسني (المتوفى: ١٤١٩هـ)

١٤. جامع الرسائل : تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى : ٧٢٨هـ) : دار العطاء – الرياض : الأولى ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م

١٥. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: ١٢٣٠هـ): دار الفكر

١٦. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (المتوفى: ١٢٥٠هـ): دار الكتب العلمية

١٧. حاشيتا قليوبي وعميرة: أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة: دار الفكر – بيروت: بدون طبعة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م

١٨. الحق والذمة وتأثير الموت فيهما وبحوث أخرى: علي الخفيف الناشر: دار الفكر العربي سنة النشر: ١٤٣١ – ٢٠١٠

١٩. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ، د. فتحي الدريني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٣ ، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م ،

٢٠. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى (المتوفى: ١٠٥١هـ): عالم الكتب: الأولى، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م

٢١. الذخيرة: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ): دار الغرب الإسلامي– بيروت: الأولى، ١٩٩٤ م

٢٢. رحمة الأمة في اختلاف الأئمة أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني الشافعي النوع: كتب الخلاف الفقهي

٢٣. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصارابن عابدين، محمد أمين، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض، ج٦، ص١٧٩، ط١، ١٩٩٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. المرغيناني، علي بن أبي بكر،

٢٤. سنن ابن ماجه: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: ٢٧٣هـ): دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي

٢٥. سنن الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ): مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان: الأولى، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤ م

٢٦. شرح السراجية تأليف: السيد الشريف علي بن محمد الجُرجَانِيّ ، المتوفى سنة ٨١٤هـ

٢٧. صحيح البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر: دار طوق النجاة الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ

٢٨. فتح القدير: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ): دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت: الأولى – ١٤١٤ هـ

٢٩. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: ٤٢٩هـ): دار الآفاق الجديدة – بيروت الطبعة: الثانية، ١٩٧٧

٣٠. الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ): عالم الكتب

٣١. فصول البدائع في أصول الشرائع: محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري (أو الفَنَري) الرومي (المتوفى: ٨٣٤هـ): دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان: الأولى، ٢٠٠٦ م – ١٤٢٧ هـ

٣٢. الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها): أ. د. وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلاميّ وأصوله بجامعة دمشق – كلّيَّة الشَّريعة: دار الفكر – سوريَّة – دمشق: الرَّابعة المنقَّحة المعدَّلة بالنِّسبة لما سبقها (وهي الطبعة الثانية عشرة لما تقدمها من طبعات مصورة)

٣٣. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (المتوفى: ١١٢٦هـ): دار الفكر النشر: ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م

٣٤. القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: ٨١٧هـ)تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان: الثامنة، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م

٣٥. كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى (المتوفى: ١٠٥١هـ): دار الكتب العلمية

٣٦. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: ٧٣٠هـ): دار الكتاب الإسلامي

٣٧. لسان العرب: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ): دار صادر – بيروت الثالثة – ١٤١٤ هـ

٣٨. المبسوط: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ): دار المعرفة – بيروت النشر: ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م

٣٩. المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: ٤٥٨هـ]المحقق: عبد الحميد هنداوي: دار الكتب العلمية – بيروت: الأولى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠ م

٤٠. مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)المحقق: يوسف الشيخ محمد: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م

٤١. مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي السنهوري، عبد الرزاق، ج١، ص١٤، بدون رقم طبعة، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، لبنان

٤٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ): المكتبة العلمية – بيروت

٤٣. المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة(إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)الناشر: دار الدعوة

٤٤. المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»: أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (المتوفى: ٤٢٢هـ)المحقق: حميش عبد الحقّ: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز – مكة المكرمة

٤٥. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ): دار الكتب العلمية: الأولى، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م

٤٦. المغني لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ): مكتبة القاهرة

٤٧. المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (المتوفى: ٥٠٢هـ)الناشر: دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت: الأولى – ١٤١٢ هـ

٤٨. المهذب في فقة الإمام الشافعي: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ): دار الكتب العلمية

٤٩. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (المتوفى: ٩٥٤هـ): دار الفكر: الثالثة، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م

٥٠. النتف في الفتاوى: أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد السُّغْدي، حنفي (المتوفى: ٤٦١هـ): دار الفرقان / مؤسسة الرسالة – عمان الأردن / بيروت لبنان

٥١. نور الانوار في شرح المنار – حاشية : قمر الاقمار – محمد عبد الحليم اللكهنوي

٥٢. الهداية شرح بداية المبتدي، تحقيق محمد محمد تامر وحافظ عاشور حافظ،

٥٣. واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية مقارنة مع قانون العمل الفلسطيني إعداد: سمير محمد جمعة العواودة الناشر: جامعة القدس عام النشر: ١٤٣١ هـ – ٢٠١٠ م

الإرهاب وأثره

على حق الدفاع عن النفس

م.م فاضل عبدعلي حسن الشويلي

مقدمة

يعتبر الارهاب في عالم اليوم آفة خطيرة تهدد البشرية بكافة تنظيماتها ومؤسساتها وتجمعاتها، ذلك لان الارهاب وما يحويه في اغلب الأحيان من تطرف يدفع بالذات البشرية الىٰ وأد كل قيمة جمليه يانعة في الحياة من أجل تحقيق الهدف الأناني دون ضوابط تتبع من الفطرة السوية والقيم الانسانية، فأصبحت ظاهرة الإرهاب تؤثر علىٰ المقاومة وحق الدفاع الشرعي النفس، لاسيما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وذلك بسبب التشابه باستخدام وسائل العنف من قبل المقاومة والإرهاب، فضلاً عن عدم ايجاد تعريفاً موحداً للإرهاب، وبالتالي من السهولة بمكان تحديد أعمال المقاومة ونعتها بالارهاب، وهنالك أيضا رغبة لدىٰ الدول الكبرىٰ وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية في إجهاض دور المقاومة وتحجيمها والقضاء عليها تحت ذريعة مكافحة الارهاب، ومن ثم فرض سيطرتها وهيمنتها علىٰ العالم، والقيام بدور براغماتي علىٰ حساب الدول الأخرىٰ.

فمفهوم المقاومة يعاني اليوم من أزمة اعتراف على مستوى العلاقات الدولية، نتيجة وجود أعمال إرهابية تستخدم العنف ووسائله من أجل غايات وأهداف آيديولوجية معينة، ومن هنا ترتسم في الأفق علامات

الاستفهام، فهل أن الأعمال الارهابية وسيلة من وسائل عمل المقاومة للوصول الىٰ أهدافها؟! فالمفهومان يفترقان من حيث المفاهيم والمبادئ، بما يحمل كل من المفهومين من عمق فكري وآيديولوجي، فالمقاومة لها أهداف وغايات تسعىٰ الىٰ تحقيقها من خلال إستخدامها لكافة الوسائل المتاحة لها والمشروعة دولياً بما فيها وسائل العنف والقوه العسكرية لإخراج المحتل وتقرير مصيرها، كذلك فالارهاب له نفس الأهداف التي يعتقد بها، وبالتالي يسعىٰ الىٰ تحقيقها من خلال استخدامه أيضاً لوسائل العنف والقوه العسكرية وتكون هذهِ الوسائل مشابهة لتلك التي تستخدمها المقاومة، بهدف التأثير علىٰ السلطة ضمن أهداف سياسية تخريبية لا تشكل قضية أساسية عادلة وعامة.

ومن هنا تنشأ الاشكالية في الموضوع من خلال التشابه في الوسائل والتقنيات المستخدمة في كلا المفهومين، إلا أن الأهداف والقضايا العادلة التي تعتنقها المقاومة وتؤمن بها والتي تتأتىٰ عن مفهوم الارهاب تظهر للمتابع والمراقب بأن هنالك مسافة واضحة كبيره ما بين الارهاب والمقاومة بعيداً عن الالتباس والتشابك.

وإنطلاقاً من كل هذا، نرىٰ أن الولايات المتحدة الأمريكية في حربها المفترضة على الارهاب، تبحث عن عدو جديد تُقنع به الرأي العام العالمي، وذلك من أجل زيادة الانفاق العسكري والذي وصل في العام ٢٠٠١ الىٰ ضعفي إنفاق روسيا والصين وكل أوروبا مجتمعه، فكيف تبرر ذلك اذا لم يكن هناك عدو خاصةً بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وقد جاء التبرير أن العدو المفترض هو الاسلام، ولماذا الاسلام؟! لأن هنالك إدعاءات بأن ثمة صراعاً محتماً بين الحضارات مثلما نظر لها صموئيل همنتغتون في كتابة صراع

الحضارات، فأحدثت قضية ١١ سبتمبر تحولاً في التوازن الاستراتيجي العالمي فقط بمقدار ما دفع القوة الأمريكية البالغة العظمة الىٰ إعادة تعريف التهديد وبالتالي تحديد استراتيجيتها المستقبلية.

المبحث الأول

الارهاب والعنف

ليس هناك اتفاق واضح ومحدد فيما بين المختصين حول مفهوم الارهاب، فقد يعتبره البعض ارهاباً، وينظر إليه البعض الآخر على انه عمل مشروع، فيما يرى آخرون(١) بأن الارهاب يعني استخدام العنف غير القانوني أو التهديد به بأشكاله المختلفة كالاغتيال والتشويه والتعذيب والنسف بغية تحقيق هدف سياسي معين (٢).

ويعتبر الإرهاب صورة من صور العنف، فقد يستخدم الإرهابي العنف؛ وذلك من أجل تحقيق أهداف ومصالح سياسية، وكذلك إشاعة الرعب في المجتمع، فإذا كان الهدف من استخدام العنف هدفاً سياسياً فيعتبر العنف إرهاباً، فالإرهاب يعتمد العنف وسيلة للتعبير عما يعتقده ولا يعتمد الوسائل السلمية والحوار في طرح ما يعتقد، وإذا تجرد العنف من الدوافع السياسية فانه يصبح عنفاً عادياً كأن يكون عنف من أجل السرقة أي حاجة اقتصادية أو قد يكون من أجل حاجة اجتماعية كالعنف الأسري أو ما شابه ذلك، وقد يمارس العنف بدون تأثير فكر آيديولوجي أو معتقد معين، بل يمارس بشكل منفرد أو مجموعات معينة من أجل تحقيق غايات شخصية بعيدة عن التأثير السياسي، أما الإرهاب فانه يمارس العنف علىٰ الفرد والمجتمع من خلال التأثير الفكري أو الآيديولوجي علىٰ الإرهابي نفسه والمعتقد الذي

يحملهُ من خلال الانخراط بين جماعات أو تنظيمات سياسية أو عقائديه ([٣]).

والعنف ظاهرة كونية ملازمة للوجود وسلوك فطري للمخلوق البشري، فضلاً عن معظم المخلوقات غير العاقلة التي تعيش الى جانب الانسان على سطح الأرض وقد عرفته جميع المجتمعات الانسانية وموروس في مناهل مختلفة من نشاط الكون والانسان ([٤]).

المطلب الأول

تعريف الارهاب (٥)

لا يمكن وضع تعريف جامع مانع للارهاب، وذلك لاختلاف المنطلقات الفكرية، ولكن قواعد القانون الدولي النافذة والمعاهدات والاتفاقيات الدولية الشارعة توفر أسساً يمكن الاعتماد عليها في تعريف الارهاب، اذا ما توفرت الارادة السياسية للمجتمع الدولي، وبخاصة لدى القوى المتنفذة للوصول الى تعريف يشمل جميع الأعمال الارهابية أو التي تؤدي اليها، سواء كانت فردية ام جماعية، خصوصاً بالتفريق بين الارهاب والمقاومة ([٦]).

وان صعوبة وضع تعريف محدد للارهاب الدولي، تكمن في الانقسام العميق في المجتمع الدولي حول صيغة اتفاقية للتعريف، رغم ما تسببه الأعمال الارهابية من تهديد خطير لسلم وأمن واستقرار العالم اجمع، ناهيكم عن كونها تشكل استفزازاً خطيراً للضمير الانساني وللمشاعر الآدمية لبني البشر جميعاً([٧])، ولقد أثبتت الدراسات اللغوية أن اللغة أداة عاكسة للفكر فاللغة إذن وظيفة اجتماعية، وهذا يعني أن هنالك صلة وثيقة بين الإنسان والألفاظ ودلالاتها، من هنا ارتأى الباحث أن يحدد الارهاب لغةً، لمعرفة جذور هذا المصطلح .

اولاً: الارهاب لغةً :- مأخوذة من رهب بالكسر، يرهب، رهبةً رهباً أو رهبا، وهو بمعنى خاف مع تحرز او اضطراب، والاسم: الرهب، والرهبي، الرهبوت، والرهبوتي، ومن ذلك قول العرب (رهبوت خير من رحموت، أي لأن ترهب خير من أن ترحم، وترهبه توعده، ارهبه، ورهبه، واسترهبه، اخافه وفزعه، والارهاب بفتح الهمزة ما لا يصيد من الطير، والارهاب بكسر الهمزة بمعني الازعاج والاخافة، ولها معنى آخر وهو قدع الإبل عن الحوض وذيادها([٨]).

ثانياً: الارهاب اصطلاحاً :- الارهاب هو انعكاس لواقع يشكو الانفصام بين قيم الخير والشر، وبين الاستواء والانحراف في الذات الفردية والجماعية، لذا فان تحديد ماهية الارهاب يعد عملية شائكة وصعبة لصدورها عن اسس نفسية تابعة لذات فاعلها، لذا لا نجد اتفاقاً بين الافراد والجماعات على تحديد حقيقية الارهاب وهذه حالة بديهية لاختلاف الناس في فهمهم للأشياء وتفسيرها من ناحية، وتبعاً لأنظمة المجتمعات وقوانينها من جهة اخرى، وهذا ما جعل الاتفاق في تحديد الارهاب يشكو الاتفاق الدقيق ([٩]).

وهنالك جملة من الأسباب التي تحول دون ايجاد تعريف محدد ومتفق عليه للارهاب وهي :

١) غياب الاتفاق الواضح والمحدد بين المتخصصين حول مفهوم الارهاب، فقد تراه طائفة عملاً ارهابياً، وتراه طائفة أخرى عملاً بطولياً.

٢) تداخل مفهوم الارهاب مع مفاهيم أخرى شبيهة له في الفعل، ما أدى الى اختلاط مفهوم الارهاب مع غيره من المفاهيم الأخرى.

٣) ان مفهوم الارهاب متحرك ومتطور وديناميكي تختلف صوره وأشكاله وأنماطه ودوافعه اختلافاً زمانياً ومكانياً.

٤) عدم وجود نظرية علمية متكاملة تفسر هذه الظاهرة، وهذا يعود الى اختلاف المعارف والثقافات الانسانية، فضلاً عن تسييس المفهوم الذي لعب دوراً في عدم ايجاد نظرية علمية واضحة لهذه الظاهرة.

٥) دور الإعلام الغربي وما يثيره من حملة تحت اسم مكافحة الارهاب والتي لا تميز بين الارهاب المشروع وغير المشروع (١٠).

وتتجاوز أهداف العمل الإرهابي أهداف أعمال العنف الإجرامية العادية كالسرقة والقتل الىٰ النطاق الأوسع الذي يهدد أمن المجتمع وسلامته من الناحية السياسية والأمنية وبما يثير رعب وفزع في المجتمع، وبينما توجد علاقة مباشرة بين الفاعل والمجني عليه في جرائم العنف فغالباً ما تكون هذهِ العلاقة مفقودة بين الإرهابي وضحاياه في الجرائم الإرهابية (١١) .

وفي ضوء ما تقدم، نجد أن العنف ينشأ مع الإنسان منذ طفولته بالتنشئة الاجتماعية، بل هنالك من يرى بأن الإنسان مهيأ وراثياً لسلوك عنيف، وعلية فأن تاريخ العنف يبدأ حيث ظهر الخلاف والنزاع بين البشر ولعل أبلغ صوره لذلك تتمثل بقتل قابيل أخيه هابيل وهما أبناء النبي آدم علية السلام والتي وردت الإشارة إليها في القرآن الكريم في سورة المائدة.

المطلب الثاني

سايكولوجيا العنف

كثيراً ما نرىٰ ممارسات تبتعد عن الإنسانية وعن الفلسفة الإلهية لهذه الحياة، وقد تتخذ هذهِ الممارسات أشكالاً مختلفة حسب طبيعتها وطبيعة توجهها، ومنها من فتكت بالانسانية ومارست الإبادة الجماعية والإقصاء نحو الطرف الآخر، ومن بينها العنف والإرهاب .

فالعنف هو الإكراه المادي الواقع علىٰ شخص أو جماعة لإجباره أو إجبارها علىٰ سلوك ما، أو بهدف التصفية الجسدية، أو للاستيلاء علىٰ الأموال العامة عمداً عن طريق القوة أو بهدف الانتقام كتدمير بعض المنشآت أو حرقها، بينما تتجاوز أهداف العمل الإرهابي أهداف أعمال العنف الإجرامية العادية كالسرقة والقتل الىٰ النطاق الأوسع الذي يهدد أمن المجتمع وسلامته من الناحية السياسية والأمنية وبما يثير رعب وفزع في المجتمع، وبينما توجد علاقة مباشرة بين الفاعل والمجني عليه في جرائم العنف فغالباً ما تكون هذهِ العلاقة مفقودة بين الإرهابي وضحاياه في الجرائم الإرهابية ([١٢]).

ونلاحظ تزايد ظاهرة العنف وانتشارها في مختلف دول العالم دون اي فارق في الأنظمة السياسية او المنطلقات الايديولوجية او المعطيات الحضارية، حتى وقد بدأ العنف وكأنه لغة الانتقال الى القرن الواحد والعشرين، ويتغلل الفعل العنفي، عبر نماذج مختلفة، في ميادين الحياة الخاصة والمجتمعية والدولية، وتنطلق اشكالية البحث من الحدود التي تفصل بين أشكال العنف والنتائج الحقيقية التي يوفّرها تداخل تلك الحدود علىٰ مستوىٰ التبعات والمسؤولية ومعالجة التداعيات الناجمة عن إنتشار وتغلغل العنف، وهنا يتم التمييز بين ثلاث مستويات من ظاهرات التمرد والرفض بسلوك عنفي تتفاوت وتختلف من حيث منشأها ودوافعها، فهنالك

عنف ناجم عن اختلال مرضي في قوىٰ ونوازع الفرد تبلورت خلال تاريخه الشخصي، وهنالك عنف متشكل كردة فعل حيال المجتمع ومؤسساته تصادمت فيها قناعات ورغبات ومصالح الفرد الذاتية مع إتجاهات المجتمع وسياساته فهي تمثل التقاطع النفسي الخاص مع المجتمع العام، وهنالك أيضا العنف الممارس لمواجهة مخططات وسياسات تهدف الىٰ السيطرة علىٰ العالم والتحكم بالعلاقات الدولية (١٣) .

اولاً : سيكولوجية العنف

فمثلا يرجع البعض أعمال العنف والميل الىٰ العدوان، الىٰ غريزة فطرية في الطبيعة البشرية وتقوىٰ فيهم الرغبة في السيطرة علىٰ الآخرين، كما ويعزي البعض الآخر العنف الىٰ أسباب نفسيه (سايكولوجيا) كامنة في الكيان الذاتي الداخلي للفرد دون أن يعيروا إهتماماً يذكر الىٰ الظروف والأوضاع المحيطة بذلك الفرد وعلية فان موضوع العنف هو موضوع نفسي لا موضوع إجتماعي، وفي هذا المضمار يذهب فرويد الى القول بأن الحالة النفسية للانسان هي أساس كل عملة (١٤).

فإن الدافع الذاتي مهم في الفعل الارهابي العنيف، فمن يملك غريزة عدوانية في ذاته يكون اقرب الى العمل الارهابي ولديه الاستعداد للانخراط في صفوف المنظمات الارهابية، فهذه الرغبة تجعل الفرد أكثر ميلاً الى العنف وتقوي الرغبة لديه في السيطرة على الآخرين، وان العنف دافعه نفسي ويرغب الفرد في الحاق الأذى أو خسارة في الآخرين، واذا ما تم صقل الغريزة العدوانية وتحويلها الى سلوك ثوري فان الفرد يصبح عضواً مؤثراً في منظمات التحرر ومقاومة الاستعمار(١٥)، ولكن الدافع القوي للعنف والارهاب هو ذلك

الاختلال البنيوي في العالم ([١٦])، وترى انه اذا قام شخص ما بسلوك عدواني ضد شخص آخر فلابد أن تكون النتيجة سلوكاً عدوانياً مماثلاً، ويمكن أن يوجه العنف ضد المؤسسة الاجتماعية سواء كانت أسرة أو مدرسة أو مؤسسة اقتصادية أو اجتماعية([١٧]).

ويطلق عليها نظرية العدوان الفطري ومن ابرز روادها (فرويد ومكدوكل Frued & Macdocil)، وكانت وجهة نظرها تنبثق من رؤيا مفادها أن الانسان كالحيوان تسيطر عليه بعض الغرائز الفطرية كغريزة العدوان ولكي يشبع هذه الغرائز فهو يسلك سلوكاً عدوانياً فهذه الغريزة هي التي تدفعه الى العدوان والمقاتلة ([١٨]).

ثانياً : أسباب العنف المؤدية الى الارهاب

تتعدد أسباب العنف وتتنوع مصادره ومثيراته وتتعدد بالتالي أشكاله وصوره وتتباين وتتفاوت في المدىٰ والنطاق والآثار التي تنجم عن كل منها، ويعزي ذلك التعدد الىٰ الاختلاف في الرؤية العلمية للظاهرة فعلىٰ حين يرجح البعض العنف الىٰ أسباب نفسية سيكولوجية تتعلق بطبيعة الانسان وتكوينه وطبيعته وثقافته وفلسفته في الحياة ورؤيته للآخر، ويرىٰ البعض الآخر أن العنف مرده الىٰ مورثات المملكة الحيوانية التي لم يتخلص الإنسان بعد من إسارها، بينما يذهب فريق ثالث الىٰ تحميل العوامل الادراكية مسؤولية العنف، وهنالك أسباب عديدة نحاول الإشارة إليها هنا ومن بينها:

١- **الدوافع الشخصية والإعلامية** : ومن خلالها يمكن تحقيق الأهداف الشخصية من خلال القيام بالعمليات الإرهابية، فضلاً عن نشر القضية أمام الرأي العام المحلي والإقليمي والعالمي، فبعض

الحركات الثورية تمارس العمل الارهابي للفت أنظار الرأي العام الى قضيتهم ما يترتب عليها محاولة حلها بالطرق المتاحة، وذلك من خلال نشر الرعب والذعر للضغط على الطرف الآخر(١٩).

٢- **الدوافع السياسية والآيديولوجية** : وهذه الدوافع تكمن في تحقيق أهداف سياسية بضغط العمليات الارهابية، كالضغط على حكومة معينة لتغيير سياستها، وقد تمارس الحكومة ذاتها الأعمال الارهابية ضد الشعب من اجل السيطرة عليه والخضوع والخنوع لها، فالعمليات الارهابية ذات الدافع السياسي هدفها في النهاية هو الوصول الى قرار سياسي وما كان هذا القرار يتخذ إلا بضغط العمليات الارهابية(٢٠) .

٣- **الأسباب الاقتصادية والاجتماعية** : وهي كل ما يتعلق بانعدام العدالة وعدم المساواة في توزيع الثروة والحصول على فرص عمل وتفشي البطالة واستئثار فئة معينة بخيرات البلد وتعثر عملية التنمية، الأمر الذي يؤدي الى ظهور عصابات السطو والسرقة والخطف مستغلةً الوضع المتدهور للحصول على ثروات طائلة تمكنها من الصمود بوجه السلطة القائمة لفترة طويلة، ما يجعل المواطن يعيش في فوبيا مستمرة وتوجس على نفسه وذويه (٢١)، ومن الجدير بالذكر فإن التنشئة الاجتماعية(٢٢)، للفرد تنعكس سلباً أو ايجاباً في أثرها على المجتمع، ولاسيما التنشئة الدينية البعيدة كل البعد عن روح وتعاليم الأديان السماوية، فضلاً التنشئة الآيديولوجية ذات البعد الانتهازي البراغماتي، وهذا ما يشير له المفكر عزيز السيد جاسم في كتابه الوصولية(٢٣)، الأمر الذي ينعكس سلباً على التعايش السلمي ما بين المكونات الديموغرافية في المجتمع حينما تتأثر مصالحهم

وتتعارض ميولهم وأفكارهم مع الطرف الآخر، وهذا غالباً ما يحدث في المجتمعات ذات المكونات المتقاربة في النسبة السكانية والمختلفة في التوجهات والأديان والمذاهب، ما يجعل مسألة العيش تحت سماء واحدة أمر في غاية الصعوبة، بالتالي ستفرز هذه المعطيات عصابات اجرامية بمراكز تمويل داخلية وخارجية لا تكترث بما يراق من دماء وما ينتهك من الاعراض، كل هذه الأمور مجتمعةً كفيلة بأن تخلق بيئة ملائمة لتنامي ظاهرة العنف والتطرف.

٤- **غياب العدالة الاجتماعية** : يعتبر هذا المفهوم من بين الأسباب الرئيسة في ظهور حالات العنف والارهاب، فهناك عدم وجود عدالة في توزيع الثروات والدخول وتوزيع المرافق والخدمات العامة ما بين الريف والمدينة، بل بين أحياء المدينة الواحدة، حيث تتجاور الأحياء العشوائية مع الأحياء الراقية في المدن، فضلاً عن غياب تكافؤ الفرص ووجود تفاوت صارخ في أنماط المعيشة، حيث يتزامن الثراء الفاحش مع الفقر المدقع، والارتفاع المستمر في أسعار السلع والخدمات وتدهور مستوى معيشة قطاعات عريضة من المواطنين، الأمر الذي يؤدي الى انخراط أبناء تلك الفئات بالحركات المتطرفة لاستعادة حقوقها (٢٤)، وتشير إحدى نظريات الاجتماع السياسي بأنه " المستوى الاقتصادي للفرد يحدد سلوكه السياسي "، وبسبب سوء الادارة وتعثر عملية التنمية وتخبط سياسات الحكومات لعدم وجود رؤى تنموية متكاملة وعدم وضوح الأولويات في تنفيذ السياسات والخطط واستشراء الفساد السياسي والاداري، ما أدى الى تقسيم المجتمع طبقياً وظهور حالة الطبقية، ويتضح جلياً الفساد الاداري والسياسي من خلال تفشي ظاهرة الرشوة والمحسوبية ونهب المال

العام من خلال استغلال المنصب والوظيفة لتحقيق مصالح فئوية وشخصية، فضلاً عن تزوير الانتخابات واصدار قوانين وتشريعات تخدم فئات محددة ضيقة، وتدخل السلطة التنفيذية في عمل السلطة القضائية بما يحد من استقلالية القضاء وعدم تنفيذ الأحكام القضائية الموجه ضد الحكومة أو التحايل عليها بأساليب مختلفة، وكل ذلك يؤدي الى تآكل شرعية النظم الحاكمة، ما يدفعها الى ممارسة العنف من اجل ضمان استمرارها في السلطة، ويسوغ في الوقت ذاته الى ممارسة العنف ضدها ([٣٥]).

٥- **سوء إدارة الدولة مسألة الأقليات :** تؤكد خبرات وتجارب العديد من الدول ان التعددية المجتمعية لا تمثل في حد ذاتها مصدراً للعنف السياسي وعدم الاستقرار، بل على العكس من ذلك فقد نجحت بلدان عديدة في بلورة صيغ ملائمة بهذا الخصوص، ما جعل تعدديتها مصدر قوة واثراء، وهنالك بلدان أخرى أخفقت في الحفاظ وفي ادارة هذه التعددية، الأمر الذي جعل تلك التعددية في ظل تسييسها مصدراً للعنف والارهاب، وبالتالي فإن إخفاق النظم الحاكمة في التعامل مع مطالب الأقليات، ضمن أسس قانونية ودستورية وتحقيق الاندماج الوطني في ظل دولة المؤسسات، أدى الى التهميش لتلك الأقليات والتمييز الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ما جعل تلك الأقليات تسلك طريق التطرف والانخراط في أعمال العنف والارهاب، وكل ذلك أدى الى التدخل الخارجي في الشؤون الداخلية ([٣٦])، ومما لاشك فيه فإن عجز المؤسسات السياسية القائمة عن استيعاب القوى الاجتماعية والسياسية الراغبة في المشاركة السياسية غالباً ما يدفع الأخير الى الانخراط في أعمال الاحتجاج الجماعي والعنف السياسي

للحصول على تمثيل مناسب أو لتحقيق التغيير السياسي.

ومن الجدير بالذكر فإن شرعية الدولة ذاتها عندما تصبح في موضع تساؤل ورفض من قبل بعض القوى والجماعات في الداخل فإن ذلك يفتح الباب أمام اندلاع أعمال العنف، لأن الدولة تكون في هذه الحالة قد فقدت احد أهم خصائصها كدولة وهو حق الاستخدام المشروع للقوة، كما أن التنظيمات الارهابية التي تمارس الارهاب العابر للحدود مثل تنظيم القاعدة، باتت تجد في الدول الضعيفة والمنهارة أماكن آمنة لتمديد أدوارها وتعزيز أنشطتها ([٢٧]).

المبحث الثاني

الارهاب والقانون الدولي

يميز القانون الدولي بين الارهاب الذي هو استخدام غير شرعي للقوه أو العنف بقصد الحصول علىٰ أهداف معينه سياسية أو غير سياسية، وبين المقاومة الوطنية بما هي أداة لممارسة الحق في تقرير المصير أو في التحرر من قوة احتلال لا تراعي القانون الانساني الدولي([٢٨])، ونظراً لتشابك العلاقات الدولية وتضارب المصالح والنزاعات في سبيل الهيمنة والسيطرة الخارجية انتشرت أعمال العنف وتخطت النطاق المحلي لتأخذ شكل الحروب والكفاح المسلح، ورغم ذلك وحتىٰ القرن العشرين لم تقم محاولات جادة علىٰ صعيد التعاون الدولي لمعالجة قضية العنف بصورة عامة والارهاب بصورة خاصة، لان الدول الامبريالية القوية هي التي كانت تمارسه ولم يكن باستطاعة الأفراد مقاومته ولا توجد مؤسسات تردعه وتدينه ([٢٩]).

ثم كانت تجربة عصبة الأمم التي جاءت الىٰ الوجود نتيجة الحرب العالمية الأولىٰ وفي عهد هذهِ المنطقة وفي أثر اغتيال ملك يوغسلافيا الكسندر الأول ووزير خارجية فرنسا في تشرين الاول – اكتوبر في مرسيليا دعت عصبة الأمم الىٰ عقد مؤتمر دولي سنة ١٩٢٧ لمعالجة مسألة الارهاب. وقد منع هذا المؤتمر وأدان الارهاب الذي يتناول رؤساء الدول، بيد أنه لم يدخل حيز التنفيذ لنشوب الحرب العالمية الثانية، ولفشل العصبة في حفظ السلم والأمن الدوليين، فكانت الحرب العالمية الثانية التي خلفت ملايين القتلىٰ والدمار، فما كان علىٰ القانون الدولي إلا أن يتصدىٰ لآثار الحرب وهكذا كان ميثاق الأمم المتحدة الذي اهتم بالدرجة الأولىٰ بوسائل الأمن والسلم وحظر الحروب ومنع احتلال الأراضي بالقوة واحترام سيادة واستقلال الدول (٣٠).

ومن الآثار الناجمة عن الحرب العالمية الثانية هو إنقسام المجتمع الدولي الىٰ قسمين أو معسكرين المعسكر الرأسمالي الامبريالي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية والمعسكر الاشتراكي بقياد الاتحاد السوفياتي، فكانت هنالك شعوب تحارب وتناضل من أجل استقلالها وبدأت تخوض الحروب من أجل استقلالها، ما جعل الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي ومعسكريهما التدخل بهذهِ الحروب رغم اختلاف الآيديولوجيات، الأمر الذي أدى الى ارباك في علاقتهما، أفضىٰ هذا الارباك الىٰ الحرب الباردة وبعد أن تضاعفت أعمال العنف والارهاب منذ الستينات وطالت دولاً متعددة وخصوصاً دبلوماسييها وقناصلها، عقد في فينا سنة ١٩٦١ مؤتمر حول العلاقات الدبلوماسية وحماية الدبلوماسيين وتبعه مؤتمر آخر(٣١) .

وقد تحركت الدول التي كانت هدفاً لأعمال العنف نحو مكافحة تلك الأعمال وعقدت فيما بينها إتفاقيات لمكافحة الارهاب والقضاء عليه، وقد توصلت بعض الدول الأوربية الىٰ لجم وتحجيم موجة الارهاب التي ضربت بلدانها لأن تلك الموجة لم تكن تستند الىٰ آيديولوجية واضحة ولم ترتكز علىٰ قاعدة شعبيه متينة وقد أخفقت بعض الدول في مقاومة الارهاب وخصوصاً ذلك الذي يتخذ صفة النضال الثوري، من الممكن القضاء علىٰ هذا النوع من أعمال العنف، ولكن كيف يمكن القضاء علىٰ الارهاب الرسمي الذي تقوم به دول ذات قوه وبأس كالولايات المتحدة الأمريكية واسرائيل وبريطانيا وفرنسا والاتحاد السوفياتي؟ ومن سيردع تلك الدول؟ فمجلس الأمن عاجز على القيام بتلك المهمة رغم أن ميثاق الأمم المتحدة يجعل حفظ الأمن والسلم والأمن الجماعي من صلاحيات مجلس الأمن أساساً والجمعية العامة استثناءاً (٣٢).

المطلب الأول

دور الأمم المتحدة في مكافحة الارهاب و حفظ السلم والأمن الدوليين

وبالرغم من ذلك فإن الأمم المتحدة حاولت إيجاد تعريف للارهاب وذلك من أجل التوصل إلى السبل المناسبة لمعالجته، إلا ان من أصعب المهمات التي واجهتها الأمم المتحدة هو إيجاد تعريف موحد للارهاب لا سيما أمام تزايد موجات العنف في العالم وقضية الارهاب الرسمي وما يترتب عليه من نتائج، هذا ما دفع الأمين العام للأمم المتحدة كورت فالدهايم في ٨ سبتمر ١٩٧٨ بأن يقدم تقرير حول هذا الموضوع مشيراً الىٰ انه "يستحسن عدم البحث عن هذهِ الظاهرة المعقدة من

دون أن نأخذ بنظر الاعتبار الخلفيات المسببة للارهاب والعنف في أنحاء عديدة من العالم" وقد حمل الأمين العام الدول الكبرىٰ القسط الأكبر من مسؤولية تفشي ظاهرة الارهاب لأسباب منها :

١- ممارسة حق النقض في مجلس الأمن الدولي وتهاون الدول الكبرىٰ عن القيام بواجباتها التي ينص عليها ميثاق الأمم المتحدة.

٢- تواطؤ الدول الكبرىٰ وتحيزها أدّيا الىٰ الفشل في المنظمة الدولية لتحقيق التعاون الدولي وحل المشاكل.

٣- اغتصاب الشعوب المستضعفة الحق بها ظلماً وحرماناً أخفقت الأمم المتحدة في التعويض عنه (٣٣).

فالقانون الدولي يدين الارهاب الصادر عن الأفراد أو عن الأنظمة، ويدعوا الدول الىٰ الامتناع عن تأييد النشاطات الارهابية ومساعدتها بل انه يدعو الىٰ مكافحة هذهِ الأعمال بكل الوسائل، ويحدد العقوبات في نشأتها، سواء أكان مرتكبوها أفراداً أو منظمات سياسية أو دولاً، وقد أعدّ المجتمع الدولي حتىٰ العام ٢٠٠١ عدداً كبيراً من الاتفاقيات الدولية وصلت الىٰ ١٢ إتفاقية دولية والتي تتضمن تعريفاً للأفعال التي تشكل جرائم إرهابية وتتضمن أحكاماً تتعلق بالتزام الدول الموقعة باتخاذ الاجراءات التشريعية المناسبة التي تعاقب علىٰ هذهِ الأفعال ومنها :

اتفاق منع إبادة الجنس البشري، واتفاق منع الجرائم المرتكبة ضد المتمتعين بحماية بما فيهم الموظفون الدبلوماسيون الموقعة بتأريخ ١٤/ديسمبر/١٩٧٤، واتفاق ادانة إحتجاز الرهائن الموقعة بتأريخ ١٩٧٩/١٢/١٨ والاتفاقية العربية لمكافحة الارهاب الموقعة في القاهرة بتأريخ

١٩٩٨/٤/٢٢، بالاضافة الىٰ العديد من البيانات الصادرة عن الهيئات الدولية أو القرارات المتعلقة بالموضوع، ومن كل ذلك يتضح أن القانون الدولي شمل، في أحكامه، إرهاب الفرد وإرهاب الدولة، وأكد وجوب إنزال العقوبة بالاثنين معاً، وحرص علىٰ أن يخطر علىٰ الدولة القيام بأي عمل من أعمال الأرهاب أو القيام بما يخالف القانون الانساني الدولي ولاسيما إتفاقيات جنيف لعام (١٩٤٩) (٣٤).

اذاً فالقانون الدولي، أدان وبوضوح، الأرهاب ومرتكبيه، إضافة الىٰ الاتفاقات والمواثيق العالمية التي عقدت لهذا الشأن، وذلك لتحديد المسؤولية الدولية عن هذهِ الأعمال التي تهدد السلم والأمن الدوليين كما شدد علىٰ الدول اعتماد الدبلوماسية والحوار في حل خلافاتها تحت سقف القانون الدولي والمبادئ التي تقوم عليها الأمم المتحدة (٣٥).

وكان قد سبق للأمم المتحدة بعد تأسيسها عام ١٩٤٥، أن قامت بدراسة ظاهرة الارهاب وعبر سلسلة من الإجراءات بينها القرار الذي أصدرته الجمعية العامة عام ١٩٤٦ تحت اسم (مبادئ الحقوق الدولية)، والذي إستهدف تطويق ظاهرة الارهاب الدولي من خلال تحميل المسؤولين في الدول والذين يحولون الدولة إلىٰ أداة لتنظيم الجرائم الدولية، مسؤولية أعمالهم وتصرفاتهم وبالتالي إمكانية محاكمتهم وتقديمهم الىٰ المحاكم الدولية المختصة، وإستمر نشاط هيأة الأمم المتحدة حتىٰ الخمسينات وتجسد ذلك في مشروع قانون تبنته لجنه القانون الدولي العام ١٩٤٥ تحت عنوان (مشروع قانون الجرائم التي تهدد السلام والأمن).

وقد وجهت الأمم المتحدة إصبع الاتهام الىٰ الدول الكبرىٰ في تفشي ظاهرة الارهاب الخطيرة، ولعل أول قرار صدر عن الأمم المتحدة بشأن معالجة الإرهاب هو القرار ٣٠٣٤ تاريخ ١٨/ديسمبر/١٩٧٢، ومن ثم اتخذت الجمعية العامة في بداية ١٩٧٣ القرار ٢١٩٧ الذي نص علىٰ وجوب اتخاذ الاجراءات لمنع الارهاب الدولي ودراسة الأسباب الكامنة وراء تلك الأشكال من الارهاب (٣٦) .

فالقانون الدولي اصدر مثل هذهِ القرارات وقام بالكثير من الاجراءات لمنع إنتشار الارهاب بهدف لجم الأوضاع الأمنية المتدهورة التي تهدد البشرية جمعاء، وأن الأمم المتحدة تسعىٰ الىٰ منع الجرائم الدولية والأعمال العنيفة المهددة للسلام وهي تشجب الارهاب بكل أنواعه وأساليبه وممارسته، بغض النظر عن الفاعل أو الفاعلين، أو النطاق الإقليمي الذي تشمله الجريمة، إذا كان العمل موضع البحث يهدد أرواح البشر الأبرياء أو يعرض للخطر علاقات الصداقة بين الدول (٣٧).

ومن هنا نرىٰ بأن القانون الدولي ومن ورائه المجتمع الدولي حرص حرصاً شديداً وعمل بشكل متواصل ودائم من خلال اطلاق مواقف متشددة من ظاهرة الارهاب والأسباب المؤدية لها، من أجل دراستها ومعالجتها وكي لا تتفاقم وتتوسع رقعة التهديدات التي تنجم عن هذهِ الأعمال الارهابية، هذا وتجرم القواعد القانونية الدولية الاتفاقية والمبادئ العامة للقانون الدولي العمليات الارهابية وتدينها، ويتجه الفقه الدولي الىٰ تضييق الخناق حول العمليات الارهابية عن طريق العمل أو السعي نحو ايجاد قواعد قانونية واضحة وصريحة لمكافحة العمليات الارهابية والاتفاق علىٰ تدابير ملموسة ورادعة لكافة صور الارهاب وأشكاله بل

الدعوة الىٰ إقامة محكمه جنائية دوليه للنظر في الحوادث الارهابية وتوقيع العقوبات الرادعة بخصوصها (٣٨).

الفقرة الأولى: مجلس الأمن

من المعروف بأن معالجة الأعمال الارهابية قد استحوذت عليها الجمعية العامة في الأمم المتحدة، واعتبرتها تهديداً للسلم والأمن الدوليين، اما مجلس الأمن فقد أسهم هو الآخر في تعزيز الحملة الدولية لمكافحة الارهاب، فقد عالج مجلس الأمن مسألة الارهاب الدولي بصورة مركزة منذ نهاية عقد الثمانينات وبداية التسعينات عبر عدة قرارات وبيانات رئاسية، اي ان معالجة مجلس الأمن مسألة لم تترافق زمنياً مع الجمعية العامة التي باشرت النظر فيها منذ عام ١٩٧٢، وتوزعت معالجة مجلس الأمن لمسألة الارهاب الدولي في قرارات تناولت حالات وأوضاع بلدان محددة وقرارات استهدفت القضاء على الارهاب بصورة شاملة (٣٩).

ويعود اهتمام المجتمع الدولي بمشكلة الارهاب الى عام ١٩٣٤حين تقدمت فرنسا بطلب الى سكرتير عصبة الأمم المتحدة دعت فيه الى اتفاق دولي لمعاقبة الجرائم التي ترتكب بغرض الارهاب السياسي أثر مقتل الملك (الكسندر الاول) ملك يوغسلافيا ومعه وزير خارجية فرنسا (لوسي بارتو) الذي كان يصاحبه في مرسيليا يوم ٩/ ١/ ١٩٣٤، وقد فر الجانيان الى ايطاليا ورفضت الحكومة تسليمهما بحجة أنهما ارتكبا جريمة سياسية، وقد شكلت عصبة الأمم المتحدة لجنة لدراسة قواعد القانون الدولي المتعلقة بالعقاب عن النشاط الارهابي، ووضعت اللجنة عام ١٩٣٥ مشروع معاهدة للعقاب عن الارهاب، واقترحت إنشاء

محكمة دولية جنائية خاصة بالجرائم الارهابية، وقد اقر مؤتمر دبلوماسي عقد في جنيف المشروعين عام ١٩٣٧(٤٠).

إن الأعمال الارهابية التي تشمل الأفعال الاجرامية الموجهة ضد دولة عندما يكون هدفها احداث رعب عند أشخاص أو جماعات معينة او عند الجمهور هي أعمال ارهابية، ولا بد أن يتوفر الركنان المادي والمعنوي، ووضحت أن الأعمال الارهابية تشمل الأفعال العمدية الموجه ضد حياة رؤساء الدول وسلامتهم وحريتهم وضد من يتمتعون بامتيازات رئيس الدولة ومن يخلفهم بالوراثة أو التعيين وأزواجهم وكذلك الأفعال الموجهة ضد الأشخاص القائمين بوظائف أو خدمات عامة كما يشمل التخريب العمدي وإلحاق الضرر بالأموال العامة وإحداث خطر عام عمداً من شأنه أن يعرض حياة الانسانية للخطر مثل استعمال المتفجرات والمواد الحارقة ونشر الأمراض الوبائية وتسمم مياه الشرب والأغذية، وكلها يتوفر فيها شرط الركن المادي للارهاب (٤١) .

وجرمت اتفاقية جنيف الأعمال التحضيرية التي تتميز وتداول بقصد تنفيذ جريمة من الجرائم سواء أتم ارتكاب الفعل أم بمجرد التخطيط له، وحرصت الاتفاقية على تحصين الدولة من الأعمال الموجهة إليها واعتبارها أعمال ارهابية، في حين أغفلت الاتفاقية الأعمال الارهابية التي تقوم بها الدولة ضد الأفراد والجماعات، كما انها عدت أعمال الكفاح المسلح ضد الأنظمة العنصرية والاستبدادية وضد الاستعمار من أعمال الارهاب، وظهرت محاولات أخرى لتجريم الارهاب دولياً وإقليميا وعقدت منذ عام ١٩٣٠ عدة مؤتمرات ناقشت الأفعال التي تتضمن استعمالاً عمدياً لوسائل من شأنها أحداث خطر عام أو تهديد

الحياة والسلامة البدنية أو الملكية أو الاعتداء على الحياة وسلامة رؤساء الدول وأعضاء الحكومات وأوصت تلك المؤتمرات بضرورة التحري عن أسباب الارهاب قبل البحث عن وسائل لمكافحته والتنبيه الى أهمية تحسين أحوال من يعانون من الاستعمار والتفرقة العنصرية بما يكفل احترام مكانة الشعوب، كما ركزت المؤتمرات على أنواع وأنماط الإرهاب وبالذات خطف الطائرات والاعتداء على حياة الدبلوماسيين والخطف عموماً وقد حظي موضوع اختطاف الأشخاص وابتزازهم بعناية المنظمات الدولية، ووقعت منظمة الدول الأمريكية ١٩٧١ اتفاقية لمقاومة ومعاقبة أعمال الارهاب التي تأخذ شكل جرائم ضد الأشخاص ما يتعلق بعمليات الابتزاز المالي، كما رفضت الاتفاقية الاعمال الاجرامية التي ترتكب لأهداف سياسية وايديولوجية واعتبارها خرقاً لحقوق الانسان الأساسية([٤٢]).

وقد أدرج موضوع الارهاب في مناقشات الأمم المتحدة بطلب من مندوبي الولايات المتحدة الامريكية والكيان الصهيوني اثر عملية ميونخ وقام (كورت فالدهايم) الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة بإدراج بند من جدول أعمال الجمعية العامة في دورتها السابعة والعشرين يتعلق بالارهاب، وقد واجهت مجموعة الدول العربية هذا الطلب بالرفض واقترحت ومعها دول المجموعة الأفريقية احالة البند الى اللجنة القانونية وبعد مناقشات حادة من اللجنة وافقت المجموعات على إدانة الارهاب وضرورة الوقاية منه ومقاومته، وعرضت مجموعة الدول الشيوعية في حينه ومعها مجموعة العالم الثالث ضرورة تحديث مفهوم الارهاب قبل التعرض الى الكفاح المسلح الذي

تخوضه حركات التحرر الوطني من اجل الاستقلال لأنه يقع ضمن مواثيق المنظمة الدولية، فيما أصرت الدول العربية على أن يشمل مفهوم الارهاب أعمال حركات التحرر واعتبارها إنموذجاً للعمل الارهابي، وذلك ارضاءاً للكيان الصهيوني(٤٣).

ووقفت الدول الغربية موقفاً قاطعاً ضد كل أشكال وأنواع ما عدته من الارهاب، وعملت على اقتراح اتفاقيات ومعاهدات دولية لمقاومة االارهاب والقضاء عليه واعتبرته مخالفاً لجميع القوانين والقواعد والأعراف التي تحكم المجتمع والحياة الجماعية وينال من القيم الانسانية، وقد أعدت الأمم المتحدة بتأثير الدول الغربية مجموعة من الاتفاقيات الدولية الخاصة بمقاومة الارهاب أو الحد منه في اقل تقدير وبلغ عددها (١١) اتفاقية، وعول بطرس بطرس غالي الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة في مكافحة الارهاب على فكرة التعاون الدولي والإقليمي في الجوانب الفنية بالاستناد الى الاتفاقيات الدولية الموقعة عليها من قبل الدول وتجاوز الصعوبات الفنية التي تعترض تعاون الدول في هذا المجال، وتوسيع نطاق الاتفاقيات الملزمة قانوناً وشدد غالي على ضرورة ضمان آلية مكافحة الارهاب من حيث الرصد والتنفيذ بدعوى ان بعض الدول تبدي تردداً في التنفيذ والتعاون لأسباب تتعلق بالأمن القومي، ويرى أن اختلاف القوانين في الدول يعترض تنفيذ مكافحة الارهاب، فبعض القوانين تمنح الارهابيين وضع لاجئ سياسي وبعضها لا يسمح بتسليمهم(٤٤).

ومن الواضح ان بطرس غالي أجهد نفسه في ايجاد آليات عملية لتنفيذ الاتفاقيات الخاصة بالارهاب، وقد انصب نركيزه على توافق القوانين

بين الدول لتسهيل مهمتها في مكافحة الارهاب، ولكنه لم يعر اهتماماً الى ايديولوجيات من يقومون بالارهاب ولا أهدافهم الانسانية ولا دوافعهم المتعددة بل شمل كل أنواع العنف والارهاب بمقياس واحد هو الادانة وضرورة المكافحة (٤٥).

ومن الجدير بالذكر فان المجتمع الدولي ومن خلال ميثاق الأمم المتحدة قد فوض مجلس الأمن بالحفاظ على السلم والأمن الدوليين، وكانت هذه هي المهمة الأساسية التي أنيطت بالمجلس، وهذا يتضح جلياً من خلال (المادة ٢٤ و٢٥) (٤٦)، من الميثاق الأممي، فضلاً عن الفصول الأخرى في الميثاق ولاسيما الفصل السابع والذي تعد قراراته وتطبيقاتها هي استثناءاً لمبدأ عدم التدخل.

ونود الاشارة هنا بأن مجلس الأمن قد اتخذ قرارات تتعلق بمسألة مكافحة الارهاب في مواضع عديدة، وكانت اغلبها تحت طائلة الفصل السابع، ولاسيما بعد ٢٠٠١ والتحول الذي حصل في العلاقات الدولية والمجتمع الدولي، وهي الفترة التي أعقبت نهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفيتي، والتحول الدولي من القطبية الثنائية الى القطبية الأحادية، والذي أسفر عن تبلور الهيمنة الأمريكية على القرارات الدولية والأمم المتحدة، والبحث عن عدو مفترض جديد بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، وهو العالم الاسلامي تحت ذريعة الحرب على الارهاب، وتطبيق مشروع الشرق الأوسط الكبير.

الفقرة الثانية: الجمعية العامة

كما أن لمجلس الأمن دور وجهود في مكافحة الارهاب، فللجمعية العامة دور أيضا في التصدي للارهاب والعنف، وقد ادانت الجمعية العامة للأمم

المتحدة وعبرت عن استيائها الشديد ازاء تزايد عدد الأبرياء الذين يسقطون بسبب العمليات الارهابية وأعمال العنف.

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية كلفت الجمعية العامة لجنة القانون الدولي بصياغة مبادئ القانون الدولي المعترف بها في النظام الأساسي لمحكمة نورمبرغ وفي حكم هذه المحكمة وبإعداد مشروع قانون الجرائم المخلة بسلم الانسانية وأمنها، وقد قدمت اللجنة مشروعها الأول الى الجمعية العامة عام ١٩٥٤ حيث اعتبرت ضمن هذه الجرائم الارهاب، ومن جهة اخرى ولمواجهة العنف المتزايد ضد قادة الدول والمبعوثين الدبلوماسيين والمسافرين عبر الدول وغيرهم من المدنيين غير االابرياء، طلب الامين العام للأمم المتحدة من الجمعية العامة ان تدرج في جدول اعمال دورتها عام ١٩٧٢ موضوع الارهاب بغية دراسة الاجراءات والتدابير لمنع هذه الظاهرة وكافة أشكال العنف الأخرى ([٤٧]) .

ما جعل الجمعية العامة أن تضع قراراً يتكفل بوضع تعريفاً للعدوان بتاريخ ١٩٧٤/١٢/١٤، فعرفت المادة الأولى منه العدوان بأنه (استعمال القوة المسلحة من قبل دولة ما ضد سيادة دولة أخرى، أو ضد سلامتها الإقليمية أو ضد استقلالها السياسي) أما المادة الثالثة فحددت الأعمال التي تشكل عدواناً ومنها الاجتياح والاحتلال الحربي وقصف الإقليم وحصار المرافئ والسواحل، ونصت المادة الرابعة على انه ليس في هذا التعريف ما يمكن أن يمس حق الشعوب التي ترزح تحت النير الاستعماري أو تلك التي تحكمها أنظمة عنصرية أو تخضع لغير ذلك من مظاهر التسلط الأجنبي في أن تقاوم ذلك بكل الوسائل الممكنة بما في ذلك القوة المسلحة نفسها، والعدوان وفقاً للمادة الخامسة

لا يمكن أن يبرر بأي اعتبار سواء كان سياسياً أم اقتصاديا أم عسكرياً لأن حرب العدوان جريمة ضد السلام العالمي تترتب عليها مسؤولية دولية، وكل المكاسب والمزايا الناتجة عن العدوان لا يمكن ان تعتبر مشروعة ولا يمكن الاعتراف بآثارها (٤٨) .

ومن الجدير بالذكر فقد أعطى المجتمع الدولي من خلال ميثاق الأمم المتحدة وفي (المادة١٠) (٤٩) منه الى الجمعية العامة صلاحيات لاتخاذ قرارات دولية على مستوى الفصل السابع، والتي هي أساسا من صلاحيات مجلس الأمن، ولكنها تفوض الجمعية العامة في حال إخفاق مجلس الأمن في اتخاذه للتدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدوليين (٥٠) .

من هنا نجد بأن الجمعية العامة قد اتخذت قراراً تحت طائلة الفصل السابع في المسألة الكورية في عام ١٩٥٠، وسمي حينها هذا الاتحاد هو الاتحاد من اجل السلام .

المطلب الثاني :

الأمم المتحدة والمجتمع الدولي وسياسة الاملاءات

ولد ميثاق الأمم المتحدة في لحظة فريدة أو استثنائية من تاريخ النظام الدولي، فرضتها تفاعلات وتحالفات الحرب العالمية الثانية، واحتوى من المبادئ السامية ومن القواعد العامة والآليات ما يكفي لتحقيق أمن العالم واستقراره ورفاهيته، غير أن قدرة هذه الآليات على العمل بفاعلية توقفت على صمود التحالف الدولي الذي تشكل وانتصر في الحرب العالمية الثانية، وهو ما لم يتحقق، فسرعان ما انقسم الى معسكرين متصارعين رأسمالي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية واشتراكي يقوده الاتحاد السوفيتي، ولأن مجلس الأمن وهو

أهم أجهزة الأمم المتحدة لا يستطيع ان يقوم بدوره بطريقة فاعلة إلا في ظل توافق واجماع الدول دائمة العضوية فيه، فقد كان من الطبيعي ان ينعكس هذا الانقسام على أداء الأمم المتحدة وأسلوبها في أداء الوظائف المنوطة بها (٥١).

الفقرة الأولى: الأمم المتحدة والهيمنة الأمريكية

ما بين النزوع الى السيطرة والهيمنة والبحث عن العدالة والمساواة في العالم اتجه المجتمع الدولي الى التنظيم الدولي، الذي تتبوأ فيه الأمم المتحدة الصدارة بوصفها الصرح والملاذ الأخير الذي أرادت مختلف الدول وحكومات العالم أن تترجم فيه نواياها وآمالها في سبيل تحقيق التعاون والرفاه وتجسيد الأمن والسلم، بعدما اكتوت بنيران ومآسي الحرب العالمية الثانية التي أسفرت عن ظهور نظام دولي قدر له ان يسود ويستمر لغاية التسعينات من القرن العشرين (٥٢) .

ومما لاشك فيه فإن مسيرة الأمم المتحدة في التطور والتقدم تعثرت، بسبب انهيار الكتلة الاشتراكية عام ١٩٩١، اذ بسطت الولايات المتحدة الأميركية هيمنتها على المنطقة الدولية وأصدرت العديد من القرارات كان بعضها متناقضاً وميثاق الأمم المتحدة، وصارت الأمم المتحدة وسيلة بشن الحروب والحصار على العديد من شعوب العالم.

وتجدر الإشارة إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية احد القطبين ما بعد الحرب العالمية الثانية سعت الى حسم كل شيء لصالحها قبل نهاية القرن العشرين، ولهذا سعت الى سحق عدوها الاتحاد السوفيتي تدريجياً، مستخدمةً كل الوسائل

المباشرة وغير المباشرة، حتى تمكنت أخيرا من تفكيكه وإضعافه والقضاء عليه كدولة عظمى ([٥٣]).

كما انه بزوال الاتحاد السوفيتي عن الخريطة السياسية الدولية، باتت الولايات المتحدة الدولة الأقوى في العالم، وبدت في أوائل التسعينات بوضع مشابه تماماً لما كانت عليه عام ١٩٤٥ كأكبر قوة دولية في العالم عسكرياً واقتصادياً وسياسياً، وهذا التحول في النظام العالمي بدا واضحاً في سلوك الاتحاد السوفيتي في آخر أيامه، من خلال موقفه المتطابق لموقف الولايات المتحدة الأمريكية بالنسبة لاجتياح الكويت عام ١٩٩٠ وضرورة انسحاب العراق منها دون قيد أو شرط، وتفاؤل العالم آنذاك بأن الأمم المتحدة ستكون قادرة على ان تمارس دورها الحقيقي في حفظ السلم والأمن الدوليين، خاصةً عندما اتفق زعماء الدول الكبرى، وان الأمم المتحدة لها دور أساسي تلعبه في النظام العالمي الجديد ([٥٤]) .

وتكمن الهيمنة الأمريكية على المجتمع الدولي من خلال اتخاذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدوليين، وهذا يتضح جلياً من خلال تفويض (المادة ٣٩) ([٥٥]) من ميثاق الأمم المتحدة الى مجلس الأمن، في حال فشل توصياته في تسوية النزاع سلمياً، حينها يعمد الى التدخل المباشر ليقرر العلاج الذي يراه مناسباً، تحت ذريعة الأمن الجماعي، من خلال فحص النزاع وان ما وقع هل هو تهديد للسلم الدولي أو إخلال به ام هو عمل من أعمال العدوان، ويخول هذا النص مجلس الأمن سلطة تقديرية واسعة فيجعل منه صاحب الاختصاص المطلق قي تكييف ما يعرض عليه من وقائع، فاذا ما اعتبرها مهددة للسلام او مخلة به او تشكل عملاً عدوانياً

اتخذ في شأنها التدابير اللازمة، وفقاً لظروف الوضع وحجم الأخطار، وهنالك ثلاثة أنواع من التدابير :-

١. تدابير مؤقتة كطلب وقف اطلاق النار الى خطوة معينة أو التوصية بعقد اتفاقية هدنة بين الأطراف.

٢. تدابير غير عسكرية كوقف العلاقات الاقتصادية والمواصلات الحديدية والبحرية والجوية والبريدية والبرقية واللاسلكية، وغيرها من وسائل المواصلات، وكذلك قطع العلاقات الدبلوماسية.

٣. تدابير عسكرية كاستخدام القوة العسكرية التي تشكلها الأمم المتحدة لإنزال العقوبة بالدول التي أخلّت بالسلام (٥٦) .

من هنا يمكننا القول بأن الولايات المتحدة الأمريكية استطاعت أن تفرض سيطرتها على المجتمع الدولي، وذلك من خلال استغلالها لتلك المادة التوصيفية والفاحصة، الأمر الذي أعطى الولايات المتحدة الأمريكية حرية كاملة من إعلان الحرب على الدول التي لا تدور في فلكها، بمجرد ان تطبق عليها تلك المادة، وهذا ما استخدمته في حربها على الارهاب ، فضلاً عن استصدار قرارات تتماشي والمصلحة السياسية الأمريكية، كالقرار ١٣٧٣ تحت الفصل السابع والذي يعد استثناءاً لمبدأ عدم التدخل، إثر الضربة الارهابية الى برجي التجارة العالمي والبنتاغون، والذي جعل المهمة الأمريكية سهلة في حربها ضد الارهاب، لأنه أباح لها الدخول الى كل البلدان التي تتعارض مع المصلحة الأمريكية تحت ذريعة الحرب على الارهاب، وهذا ما حدث في افغانستان والعراق، وهو ما سوف نسلط الضوء عليه في الفقرة التالية من هذا المطلب.

الفقرة الثانية : أحداث ١١ سبتمبر و الحرب على الارهاب

لقد شهد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، أحداثا مؤلمة هزت الولايات المتحدة الأمريكية والعالم، إلا أن ما حدث في ذلك اليوم، لم يأت من فراغ بل كان انعكاساً لأحداث سابقة ضخمة، أهمها الجهود الأمريكية الكثيفة لتغذية جماعات دينية واستنفار طاقاتها، وفي مقدمتها أسامة بن لادن، بهدف مناهضة نفوذ الاتحاد السوفيتي في ذلك الحين، مستغلةً المشاعر الدينية عالمياً ضد الأنظمة الشيوعية والاشتراكية والمشاعر القومية المعادية للاستعمار في دول العالم الثالث (٥٧).

وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي أصبحت الولايات المتحدة بحاجة الى عدو جديد ليبرروا تدخلاتها في شؤون الأمم الأخرى، تسهيلاً للغطرسة الأمريكية في الميادين كافة، فكان هذا العدو الجديد هو الارهاب الذي التصق اسمه بالأصوليين الاسلاميين في العالم (٥٨).

ويعتقد صموئيل هنتنغتون وفوكوياما (٥٩) بأن الخطر سيأتي من الاسلام بعد ظفر الليبرالية السياسية والاقتصادية وبعد انتهاء الحرب الباردة الاولى، ولذلك لابد من التصدي لمثل هذا الخطر ومنازلة العدو بكل الامكانات، وتلك هي سمة الحرب الباردة الثانية، وقد اتسعت ونشطت هذه الفكرة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠١١، متخذة من الثأرية والكيدية والانتقام مبرراً لها، وهو ما حصل في افغانستان وبخاصة في قلعة جانكي.

ولقد شكلت أحداث ١١سبتمبر ٢٠٠١ نقلة نوعية مهمة في تطور ظاهرة الارهاب، وبدت اقرب الى ما يعرف بظاهرة الارهاب الجديد اكثر من

كونها شكلاً من أشكال الارهاب التقليدي القديم، وهذا الاختلاف يبدو اكثر وضوحاً من ناحية شكله وادواته وتقنياته وضحاياه الذين يفوق عددهم في بعض الأحيان عدد الضحايا في الكثير من الحروب التقليدية، وان أحداث الحادي عشر من سبتمبر شكلت نقطة تحول في النظام الدولي حيث أصبح الارهاب الجديد واحداً من الأشكال الرئيسة ان لم يكن الشكل الرئيس للصراع المسلح على الساحة الدولية([٦٠]).

وفي السياق ذاته يرى المفكر الأمريكي هنري كيسينجر إن أحداث ١١ سبتمبر مثلت نقطة تحول فاصلة في صياغة النظام العالمي للقرن الحادي والعشرين، حيث أنها أدت بصورة واضحة الى تعزيز المكانة العالمية للولايات المتحدة الأمريكية، ودفعت القوى المنافسة كأوروبا واليابان وروسيا الاتحادية والصين والهند الى التعاون بصورة وثيقة مع الولايات المتحدة وهي مسألة لم تكن متوقعة قبل تلك الهجمات بسبب الخلافات السياسية التي كانت قائمة، ما أدى الى بناء علاقات جديدة قائمة على التعاون ضد الخطر المشترك ([٦١]) .

من هنا يمكننا القول، بما ان الحرب على الارهاب أدت الى صياغة نظام دولي جديد، إلا أنها في الوقت ذاته أدت الى اعتراف متزايد للولايات المتحدة الأمريكية بها كقوة عظمى وحيدة في العالم، بالتالي فان هذه الصياغة جاءت لصالح الولايات المتحدة الأمريكية، على مستوى السياسة الدولية.

ولم تؤد أحداث الحادي عشر من سبتمبر الى تهميش دور الأمم المتحدة في مكافحة الارهاب، وتولي الولايات المتحدة الأمريكية منفردة أو مع حلفائها القيام بهذا الدور فحسب، بل تعدت ذلك

الى تجاوز الولايات المتحدة للمنظمة وللشرعية الدولية في حروبها الاستباقية التي شنتها باسم الحرب على الارهاب، كالحرب على العراق وافغانستان (٦٢) .

ومن الجدير بالذكر انه رغم الادانة الصريحة والسريعة لمجلس الأمن بقراريه ١٣٦٨ و ١٣٧٣ اللذين أدان فيهما الهجمات واعتبرهما أعمالا ارهابية، فأن الولايات المتحدة الأمريكية قد شنت حربها ضد افغانستان من دون قرار من مجلس الأمن يجيز لها ذلك، حيث فضلت ان تبقي لنفسها قدراً من حرية التصرف في ردها، متذرعةً بأن استخدام القوة العسكرية كان مبرراً باعتباره عملاً من أعمال الدفاع عن النفس بمقتضى (المادة ٥١) من الميثاق الأممي .

والواقع أن هنالك شعوراً بالرعب يسود العديد من الأوساط في العالم اليوم تجاه رؤية الولايات المتحدة بشأن الحرب على الارهاب، بل أن هنالك انطباعاً قوياً أن الولايات المتحدة أصبحت في ظل الإدارة المتطرفة الحالية تشكل خطراً على القانون الدولي والتنظيم الدولي أكثر من خطر الارهاب نفسه !! وهذا ما يستوجب التحرك بسرعة وبقوة لتفعيل العمل الجماعي الدولي من خلال اصلاح الأمم المتحدة وتعزيزها والانتقال بمحاولات الإصلاح من مرحلة التنظير الى مرحلة التجسيد على ارض الواقع (٦٣) .

ويظهر مما تقدم، فان القرار ١٣٧٣ يعتبر من بين أهم القرارات الدولية التي اتخذها مجلس الأمن تحت طائلة الفصل السابع حيال العمليات الارهابية في ١١سبتمبر والتي طالت الولايات المتحدة الأمريكية، والقرار ١٣٧٣ والذي يعطي

ويبيح للولايات المتحدة التدخل في الشؤون الداخلية للدول التي تعتبر مصدراً للارهاب تحت ذريعة مكافحة الارهاب، وهذا القرار قد اباح ملاحقة الحسابات المالية والشركات والجمعيات، وذلك من اجل تعقب أموال الارهابيين واغلاق حساباتهم، من اجل تجفيف منابع الارهاب .

وتجدر الإشارة بأن القرار ١٣٧٣ قد ادخل خيارات ومعطيات جديدة لم تكن موجودة في القرارات السابقة قبل أحداث ١١ سبتمبر، ومن جديد هذا القرار انه :-

١. يعطي الحق للدولة في إعلان الحرب متى تشاء وضد من تشاء، اذا اشتبهت او تأكدت بأن الطرف الآخر يمارس أو يخطط للارهاب، أو إن ما ستقوم به هو عمل ارهابي وذلك دون اعتماد أية مرجعية أخرى مثل مجلس الأمن.

٢. إن القرار جاء متخطياً في بعض نصوصه لميثاق الأمم المتحدة ومبادئ أساسية في القانون الدولي المعاصر والعديد من الاتفاقيات والمعاهدات الدولية الجماعية الشارعة أي المنشئة أو المثبتة لقواعد قانونية دولية جديدة أو قائمة.

٣. إن هذا القرار قد تجاوز على نص (المادة ٥١) التي تجيز للدول فرادى او جماعات حق الدفاع عن النفس، الى أن تتم دعوة مجلس الأمن للانعقاد لمعالجة الموقف واتخاذ التدابير الكفيلة بردع العدوان والحفاظ على السلم والأمن الدوليين، لكن القرار المذكور يمضي قدماً حين يقرر الحق في إعلان الحرب ضد أي عمل أو أمر وشيك الوقوع أو لمجرد الشبهات ضد دولة أو جهة تصنف بأنها ارهابية.

٤. لم يذكر القرار ١٣٧٣ الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية الكامنة وراء ظاهرة الارهاب الدولي وكذلك وراء قضايا التطرف والتعصب والعنف.

٥. اغفل القرار ١٣٧٣ مبدأ حق تقرير المصير والحق في المقاومة عند الحديث عن ظاهرة الارهاب الدولي، ويذهب الفقه الدولي اليوم الى اعتبار حق تقرير المصير قاعدة أساسية مثل قاعدة حق الدفاع عن النفس، وقد أكد القرار ١٣٦٨ الصادر في ١٢سبتمبر على حق الدفاع عن النفس.

٦. على الرغم من أن هذا القرار استند على القرار ٢٦٢٥ الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة قي ١٩٧٠/١٠/١٤، إلا انه يخالف في بعض توجيهاته ذلك القرار والمعروف باسم التعايش السلمي أو علاقات الصداقة والتعاون في أطار العلاقات الدولية .

٧. إن القرار ١٣٧٣ لا يوفر الأرضية لإجتثاث ظاهرة الارهاب ولن يكون بإمكانه وضع حد لهذه الظاهرة خصوصاً باجازته استخدام الوسائل العسكرية في اطار اختلال شديد لتوازن القوى على المستوى الدولي، وقد يقود تطبيقه في ظل ردود الفعل الكيدية والثأرية الى خلق حالة من عدم الاستقرار والفوضى وأعمال العنف، خصوصاً وان الولايات المتحدة الأمريكية تحاول توظيفه سياسياً سواءاً باستخدام القوة العسكرية او للابتزاز السياسي والاقتصادي واملاء الإرادة.

٨. لقد صدر هذا القرار ضد مجهول رغم انه ذكر حكومة طالبان أو تنظيم القاعدة أو غيرها، لكنه ظل قراراً ضد مجهول وليس ضد جهة محددة

تجاوزت على قواعد القانون الدولي او مارست عملاً من أعمال الارهاب الدولي ([٦٤]).

ومن خلا ل ما تقدم، يمكن أن نصل الى نتيجة مفادها بأن الولايات المتحدة الأمريكية وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي وزواله كدولة عظمى وانهيار القطبية الثنائية وانتهاء الحرب الباردة في نهاية الثمانينات، وبقاء أمريكا كدولة أحادية في عالم القطب الواحد، ارتأى الجانب الأمريكي البحث عن عدو جديد من خلال تطبيق نظام الشرق الأوسط الكبير، بذريعة مكافحة الارهاب، واستغلال الفراغ العالمي والتفرد القطبي، والسيطرة على منظمة الأمم المتحدة واستصدار قرارات بمستوى الفصل السابع لتصفية كل خصومها، فضلاً عن الدول التي تهدد المصالح الأمريكية، **ومن الجدير بالذكر** فان قرارات الفصل السابع والتي تعتبر استثناء لمبدأ عدم التدخل، تم استصدارها بشكل كبير وملفت للنظر ما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ قياساً بالفترة التي سبقت ذلك التاريخ، والسبب يعود الى غياب استخدام حق النقض (الفيتو) والذي كان يستخدم من قبل الأطراف المناوئة في داخل مجموعة الخمسة الكبار الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن، في حال لا تتماشي قرارات الفصل السابع مع مصالحهم الخاصة، **ويذكر بأن** قرار الفصل السابع يتطلب موافقة ٩ من أعضاء مجلس الأمن ومن بينهم الخمسة الكبار متفقين، **من هنا نرى** بأن انخفاض استصدر قرارات الفصل السابع في عهد القطبية الثنائية، وارتفاعها نسبتها في عهد القطب الواحد .

المبحث الثالث

المقاومة وحق الدفاع عن النفس

المقاومة حق مشروع ومكفول للشعوب للتحرر من نير الاحتلال والتبعية والإستغلال، أقرته كل أحكام ومبادئ القانون الدولي العام المعاصر وجميع الأديان السماوية والأعراف، والتأكيد على حق الشعوب في تقرير مصيرها ومحاربة المحتل بشتى أنواع الوسائل والإمكانات الموجودة لدى الشعوب، وأعطى الفقه الدولي تفسيراً كبيراً إلى الشعب المقاوم أي الشعب الذي حمل السلاح ضد العدو، فليس المقصود بالشعب وفقاً لهذا التفسير الواسع الأفراد الذين يرتبطون بروابط سياسية أو قانونية بالدولة، فالمقاومة الشعبية قد تجري دون أن تكون هناك دولة، أو قد تجري من أجل إنشاء دولة، فضلاً عن أن وجود الشعب سابق لوجود الدولة، بل المقصود بالشعب هنا الذين ينتمون إلى وطن واحد، سواء أكانوا مقيمين فيه أو غير مقيمين، والذين تجمعهم روابط مشتركة من اللغة أو التاريخ أو التراث أو غير ذلك من العوامل القومية، وأن الدولة هي مجموع السلطة والشعب والأرض والمجال الجوي المحدد والمياه الدولية المعترف بها من جميع الدول في إطار وطن واحد [٦٥].

ومن حق المقاومة وفق المعايير الدولية استخدام العنف والقوة لمواجهة المحتل، والعنف الذي يستخدم في المقاومة هو عنف مشروع ولم يكن عنفاً مداناً، والشعوب التي تعيش تحت وطأة الاحتلال فلها الحق في الثورة ضد الاحتلال بل من واجبها الوطني والقومي والإنساني الجنوح إلى المقاومة، فلا سبيل للتحرير غير المقاومة والكثير من البلدان نالت استقلالها عن طريق الكفاح المسلح، ومن الواضح جداً بأن هنالك خلط وتداخل ما بين الإرهاب والمقاومة فقد يكون مقصوداً في أغلب الأحيان لمصلحة سياسية أو

لإرادة دولية، أو قد يكون خلطاً في المفاهيم في أحيان أخرى ([٦٦]).

ومن خلال الحديث عن المعايير التي تميز المقاومة عن الإرهاب، لابد من التأكيد على أهمية التمييز بين المفهومين من أجل تثبيت تلك المعايير والعمل على تطبيقها بما لا يتعارض مع مفهوم المقاومة والتأكيد على عدم الخلط مع ظاهرة الإرهاب، فكيف نميز بين أعمال المقاومة وأعمال الإرهاب ([٦٧]).

المطلب الأول

المقاومة وإشكالية المصطلح

هنالك جدلية معينه في مسألة مشروعية العنف وإدانته، فهنالك من يرىٰ بأن العنف الذي يستخدم في مقاومة المحتل عنف مشرع بل وهو حق مكفول من قبل الشرائع السماوية، والبعض الآخر يرىٰ عكس ذلك بل ويوصفه بالارهاب جزافاً، ويفسرون العنف الذي تستخدمه الولايات المتحدة في العراق وافغانستان وما تفعله اسرائيل في فلسطين بأنه عنف مشرع بحجة مكافحة الارهاب، وعليه سنوضح ما هو العنف المشروع وما هو العنف المدان، وضرورة التمييز بينهما.

الفقرة الاولى : العنف المشرع والعنف المدان

والعنف لهُ عدة أشكال، العنف المادي الذي يلحق الضرر في الموضوع الذي يمارس عليه فيزيائياً في البدن والحقوق والمصالح والأمن، والعنف الرمزي الذي يلحق الضرر بالموضوع سيكولوجياً في الشعور الذاتي بالأمن والطمأنينة والكرامة والاعتبار والتوازن، وهنالك العنف المشرع والعنف المدان، **الأول** هو استخدام أي نوع من القوة لانتزاع الحقوق أو لإقرارها علىٰ النحو الذي

يرفع الظلم كطرد الاحتلال واستعادة الأرض وكف الظلم الاجتماعي والدفاع المشروع عن النفس، وهو اسلوب لا مناص منه إذا تعذر تحصيل الحقوق بشكل سلمي([٦٨]) .

أما العنف المؤدي الىٰ الفساد سواء إتخذ صورة الظلم أو الطغيان أو البأس أو البطش أو الاعتداء فهو العنف غير المشروع، وهو كل استعمال للقوة للاحتفاظ بحق مزعوم أو لانتزاع حق يمكن الحصول عليه دون عنف، وفي جملة ما تمارسه الدولة التسلطية ضد معارضيها أو ما تقوم به القوىٰ المعارضة من عنف مسلح ضد الدولة أو المجتمع، وذلك ما يطلق علية اسم الارهاب، سواء صدر من الدولة وهو ما يسمىٰ بإرهاب الدولة، كالذي يمارسه الكيان الصهيوني أو الولايات المتحدة، أو يصدر من القوىٰ السياسية أو الأفراد وكلها أشكال عنف ومظهر من المظاهر الماسة بحقوق الانسان، كما يمكن ان يقسم الارهاب الىٰ ارهاب خارجي يمارس ضد دولة أو شعب من قبل قوىٰ خارجية، والىٰ ارهاب داخلي تمارسه السلطة ضد معارضيها أو قوىٰ وأفراد ضد بعضهم البعض([٦٩]) .

ويرىٰ الدكتور طارق الحطيب بأن مشكلة الشخصَ الذي يمارس العنف الارهابي هي مشكلة فكرية وليست نفسية، فلو كانت مشكلة نفسيه لكان علاجها بسيط ولكن المشكلة الفكرية صعبة العلاج، فضلاً عن أن التطرف هو موضوع تربوي وليس ديني، أي أن المتطرف يتغذىٰ على التطرف بالتنشئة الاجتماعية ([٧٠]).

ومن خلال ما تقدم نرى بأن هنالك بعض الجهات أخذت تؤطر الارهاب بالدين متخذتاً الدين وسيلة تشرعن من خلاله تطرفها الديني والارهابي

وإضفاء المشروعية علىٰ أعمالهم، مستغلةً ذوي العقول البسيطة والذين تنطلي عليهم التفاسير السطحية للكتب المقدسة، وما بالك بمن يفجر نفسه وسط المدنيين في الأسواق مخلف وراءه مئات الضحايا لتنفيذ أجندات دولية مخابرا تيه وهذا ما جرىٰ في العراق بعد ٢٠٠٣، وبالتالي فأن سايكولوجيا الإزاحة التي لا يستطيع ممارستها الارهابي فأنه يمارسها بهذهِ الطريقة، للانتقام من الذين يراهم في نظره مرتدون وكفره، تحت وطأة جرعات الأفيون الديني أو الآيديولوجي.

الفقرة الثانية : ضرورة التمييز ما بين الارهاب والمقاومة

لكي لا يتم خلط الأوراق، فلابد من التمييز بين الارهاب والمقاومة، وهو المطلب الذي يتمسك به العرب والمسلمون وينبغي أن يتمسكوا به الى النهاية لأنه مشروع وعادل وقانوني([٧١]) .

وإن من الأهمية بمكان الحديث عن التمييز بين مفهومي المقاومة والإرهاب وإبداء التأييد أو الرفض والمساندة أو المحاربة، ومن المؤسف أن تختلط التصنيفات المتعلقة بهذين المفهومين ولا يصار إلى تحديد واضح أو تعريف يميز الواحد عن الآخر من الناحية القانونية، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال، هل من الممكن أن يتحدد الخط الفاصل بين الإرهاب ومقاومة الاحتلال؟ [٧٢].

والتمييز القانوني بين الإرهاب الدولي والمقاومة الوطنية ضروري جداً لأكثر من سبب أبرزها:

١- ضرورة التعرف على الأحكام القانونية الدولية التي حرصت منذ الأربعينات على الأقل، على تشريع المقاومة الوطنية كأداة فاعلة لممارسة الحق في تقرير المصير ومكافحة الاستعمار بكل أصنافه ومستوياته وأساليبه.

٢- السماح بالمقاومة كأداة فاعلة في بعض الحالات لتعميم علاقات الصداقة بين الشعوب على قاعدة حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية الدولية والحفاظ على الوحدة الإقليمية والاستقلال السياسي للدول.

٣- التنبه إلى إرهاب الأفراد وإرهاب الدولة وضرورة بذل الجهود الدولية من أجل إدانة إرهاب الدولة وليس إرهاب الأفراد فحسب، بما يعني ذلك ضرورة التركيز على الإرهاب المنظم الذي ترعاه إسرائيل أو تديره بشكل أو بآخر(٧٣).

ونلاحظ أن المقاومة تتمتع بدافع وطني وتؤمن بقضيته، وهذا الدافع الوطني هو نقطة الإرتكاز أو القاسم المشترك الذي تلتقي فيه كل أنواع حركات المقاومة الشعبية المسلحة، أما هذا الدافع فلا وجود له في الحركات الإرهابية، سيما هذه الحركات الإرهابية والتي يكون هدفها هم الأبرياء من المدنيين والعزل، فضلاً عن ان العمليات التي تقوم بها المقاومة هي ضد المحتل والذي فرض وجوده بالقوة العسكرية على أرض الوطن، أما الأنشطة الإرهابية فإنها توجه عادة إلى أهداف داخل المجتمع أو خارجه لغايات ومصالح آيديولوجية إقليمية أو دولية بعيدة كل البعد عن المبادئ والمصلحة العامة (٧٤).

وهنالك مشروعية إلى عمل المقاومة ونشاطها ضد الاحتلال من قبل الشرائع السماوية والأعراف والقانون الدولي، وما صدرت عن المنظمات الدولية

من قرارات وتوصيات بهذا الشأن، في حين أن النشاطات الإرهابية لم تكن لديها أية مشروعية سواء كانت شرائع سماوية أم منظمات دولية أو قانون دولي أو أعراف، والإرهاب يعتمد على العنف غير المشروع لتحقيق أهدافه وغاياته دون مراعاة حقوق الإنسان والشرعية الدولية، أما المقاومة فهي تقوم على العنف المشرع والكفاح المسلح والاستخدام الأمثل للقوة من أجل تحقيق السيادة وتتكئ المقاومة في استخدامها للعنف المشرع على مراعاة حقوق الإنسان والمشروعية الدولية، والى اليوم لم تجد ظاهرة الإرهاب من ينظر لها أو يسوقها، في حين أن المقاومة تحتضنها الكتب السماوية والقوانين الوضعية والأعراف من باب رفع الظلم والحيف عن الشعوب وحقها في تقرير مصيرها (٧٥).

والقانون الدولي الذي يميز بين الإرهاب والمقاومة قد أعطى السكان المدنيين حق الثورة على الاحتلال إلى درجة العصيان المدني الشامل واللجوء إلى السلاح، وإذا ثار السكان المدنيون ضد المحتل واستطاعوا أن يطردوه بالقوة من أرضهم فإن هذا الاحتلال يعتبر منتهياً باعتراف القانون الدولي(٧٦) .

المطلب الثاني:

حدود حق الدفاع عن النفس.

حق الدفاع عن النفس في القانون الداخلي هو الحق الذي يجيز لكل فرد أن يدافع عن نفسه وماله ضد كل اعتداء يقع عليها، وهذا الحق مكفول للفرد أيضاً في القانون الدولي تأسيساً على ما وصلت إليه الجهود العلمية الرسمية وغير الرسمية وما حدث من تطورات بعد سابقة نورمبرج من الإعتراف

للفرد بالشخصية الدولية أي باعتباره محلاً للحقوق والواجبات الدولية، وإن استقرار مبدأ مسؤولية الفرد الدولية في القانون الدولي في حالات الخروج على أحكام هذا القانون يقتضي بالتبعية أن يستفيد الفرد بأسباب الإباحة المعترف بها دولياً ويقع حق الدفاع عن النفس في هذا الإطار، هذا وقد أيدت المواثيق والعمل الدولي حق كل شعب في الدفاع عن نفسه والعمل على الحفاظ على أمنه واستقلال كيانه السياسي، غير أنه لكي يتمتع الفرد بهذا الحق ينبغي أن تتوافر شروط موضوعية تبيح له استعماله وهذه الشروط هي:

١- أن يكون الاعتداء الذي ينشئ الحق في الدفاع عن النفس على درجة من الجسامة.

٢- ألا تكون هناك وسيلة لدفع الاعتداء إلى اللجوء إلى القوة فإذا لم تكن القوة هي الطريق الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه فإن حق الدفاع عن النفس لا ينشأ[٧٧].

الفقرة الأولى : القانون الدولي ومشروعية المقاومة

ومن الملاحظ فإن القانون الدولي وما أكد عليه ميثاق الأمم المتحدة، وكذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، على قضايا تتعلق بالإنسان وحقوقه الأساسية التي شرعتها له الكتب السماوية والقوانين الوضعية ليمارس حقه ويعيش على هذه المعمورة بكرامة، ومن بين هذه الحقوق هو حق تقرير المصير في (المادة ١)([٧٨]) و(المادة ٥١) ([٧٩])، من ميثاق الأمم المتحدة، وحق الدفاع الشرعي عن النفس في (المادة٥٥)([٨٠])، من الميثاق.

وبالتالي فإن استخدام العنف من قبل المقاومة في الدفاع عن نفسها وأرضها يعتبر حق

مقدس وفق هذه المعايير الدولية التي شرعت له ذلك وفي هذه الحالة فإن اللجوء إلى القوة والعنف لا يعتبر مخالفاً للأعراف والقوانين الدولية، وإن من المنطقي جداً إذا ما تعرضت دولة ما إلى عدوان خارجي، فإن من حقها الدفاع عن نفسها وجاء ذلك في (المادة ٥١) من ميثاق الأمم المتحدة، سيما وأننا اليوم نلاحظ بروز الدولة القومية في العالم.

ومن الملاحظ أن هذه (المادة ٥١) من الميثاق قد شرعت الحق للشعوب في حق الدفاع عن نفسها واستخدام كافة الوسائل في المقاومة والدفاع بما في ذلك استخدام القوة، وأن أغلب فقهاء القانون الدولي قد فسروا هذه المادة تفسيراً واضحاً، واعتبروا بأن الدول مهما كانت صغيرة أو كبيرة لها الحق في أن تدافع عن نفسها عن طريق المقاومة الشعبية والوطنية المسلحة .

وعلى الرغم من هذا الإنجاز الكبير، فقد أصرت الدول الاستعمارية على تفسير حق الدفاع عن النفس بشكل مغالط للواقع، فأودعت أنه يقتصر على الدول فقط دون الشعوب، ورفضت بالتالي مبدأ حروب التحرير، وحروب العصابات، حركات المقاومة الشعبية. ومع أن الحرب العالمية الثانية قد أعطت لنا إنموذجاً مختلفاً لذاك الإصرار من جانب الدول الكبرى (٨١).

فعندما انهارت الأنظمة الحاكمة أمام الاجتياح النازي، نهض الشعب أو قسم منه وحل محل الحكومات في ممارسة حق الدفاع عن الأرض والاستقلال، وكانت المقاومة الشعبية هي الشكل المعتمد والسائد، واعترفت الدول الكبرى بشرعية المقاومة وتعاملت معها كممثل شرعي لشعوبها، وأمدتها بالمال والسلاح، وسمحت لها

بافتتاح مكاتب رسمية ومراكز تدريب في أراضيها[٨٢].

يضاف إلى ذلك فإن ميثاق الأمم المتحدة حرم اللجوء إلى الحروب، لأنه يعتبر بأن كل الحروب العدوانية مهما كانت أنواعها هي حروب عدوانية غير مبررة، إلا في حالة الدفاع عن النفس والتي تنطوي تحت لائحة الدفاع عن الأرض والكرامة وهذا ما أكدت عليه (المادة ٥١) من الميثاق، بالإضافة إلى المواد الأخرى في الميثاق والتي نصت على ضرورة الاهتمام بحقوق الإنسان (٨٣).

ويظهر مما تقدم، بأن كل المواثيق الدولية المبرمة والقانون الدولي، تعطي الشرعية للمقاومة لممارسة دورها الطبيعي في حال تعرضها إلى عدوان خارجي يروم احتلال أراضيها واغتصابها، وهذا ما كفلته القوانين الدولية والشرائع السماوية، وذلك للتخلص من حالة الاضطهاد والإقصاء التي يتعرض لها الإنسان، وليعيش الإنسان كما يشاء دون التعدي على حقوقه.

ومن هنا يمكننا القول، بأن التداخل الواضح مابين مفهومي الارهاب والمقاومة، ادخل المختصين في إشكالية كبيرة، وابعد الأعمال الدفاعية عن قيمتها الحقيقية، فضلاً عن ضياع حقوق كثيرة لشعوب ترزح تحت نير الاحتلال، الأمر الذي أدى الى تفشي ظاهرة الارهاب تحت مختلف العناوين.

الفقرة الثانية : المقاومة وحق تقرير المصير

في الكثير من المناسبات تم التأكيد على قضية المقاومة وحق تقرير المصير، وأن مبدأ حقق تقرير المصير، هو مبدأ عالمي عرف منذ الثورتين الأميركية والفرنسية، وتأصل في مفاهيم الشعوب

الغربية كما تأصل في مبدأ مونروا ١٨٢٣ ثم في إعلان الرئيس ويسلن ١٩١٨ وفي إعلان الثورة البلشفية إبان الحرب العالمية الأولى كما جعل ميثاق الأمم المتحدة من هذا الحق أحد الأهداف الأساسية لمنظمة الأمم المتحدة، كما نص على هذا الحق في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي المادة الأولى لكل من مشروعي الاتفاقيتين الخاصتين بالحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان وفي الإعلان الخاص بتصفية الاستعمار الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٦٠ كما تأكد هذا الحق في مؤتمر فينا ١٩٦٩ الخاص بقانون المعاهدات تأكد على أساس كونه من القواعد الآمرة المشكلة للهيكل العام للقانون الدولي[٨٤].

وهذا الحق الثابت والمستقر في القانون الدولي العام يرتب التزامات تقع على عاتق أعضاء المجتمع الدولي بضرورة احترام حق الشعوب ورغباتها في تقرير مصيرها والإمتناع عن كل ما من شأنه الانتقاص من ذلك الحق كما يولد حقوقاً بالنسبة للشعوب الخاضعة فهو يتيح لها حق المقاومة ومعارضة كل مساس بحقهم الأصلي في الحرية وتقرير المصير ([٨٥]).

ومع نهاية الحرب العالمية الأولى أخذ مفهوم حق تقرير المصير يتنامى ويتكرس وبخاصة مع إعلان رئيس الولايات المتحدة الأميركية ولسون في خطابه إلى الكونغرس الأميركي مما يعرف (بمبادئ ولسون) الأربعة عشر التي تضمنت مبدأ حق تقرير المصير، وجاء في خطابه "إنه يجب حتماً رعاية مصالح السكان ورغباتهم عند الفصل في الطلبات الخاصة بالسيادة وبتبعية الأراضي"[٨٦].

وإن ميثاق الأمم المتحدة شرع حالة المقاومة وشدد على الحق في تقرير المصير من دون أي عائق أو مانع، وحق تقرير المصير في تطوره الأخير استتبع الإقرار ببعض القواعد الرديفة في القانون الدولي ومنها:

١- إن التدخل ضد حركة التحرير غالباً ما يكون غير قانوني في حين أن مساعدة هذه الحركة من أجل إيصالها إلى ممارسة هذا الحق يمكن أن يكون قانونياً في معظم الأحيان.

٢- إن الشعب وممارسته لإدارته هما المعيار الأساسي، وأن التنظيم السياسي ليس أكثر من نتيجة تلقائية لقرار الشعب.

وإن استخدام القوة في معرض ممارسة تقرير المصير يكون في بعض الحالات مبرراً في القانون الدولي أكثر من استخدامها في أي حال أخرى(٨٧).

وقد نال حق المقاومة وتقرير المصير حيزاً هاماً في الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، حيث جاء في المادة (٢٠) من هذا الميثاق:

أ- لكل شعب الحق في الوجود ولكل شعب حق مطلق وثابت في تقرير مصيره وله أن يجدد بحرية وضعه السياسي وأن يكفل تنميته الاقتصادية والاجتماعية على النحو الذي يختاره بمحض إرادته.

ب-للشعوب المستعمرة المقهورة الحق في أن تحرر نفسها من انحلال السيطرة واللجوء إلى كافة الوسائل التي يعترف بها المجتمع.

ت-لجميع الشعوب الحق في الحصول على المساعدات من الدول الأطراف في هذا الميثاق في نضالها التحرري ضد السيطرة الأجنبية سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم ثقافية(٨٨).

وأمام هذا العرض الوجيز للنصوص والقرارات المؤكدة على حق تقرير المصير، فإن "حق تقرير المصير الذي تكرس أخيراً في القانون الدولي قد مر بمخاض عسير وخضع لتأويلات شتى تتعمق وتتطور شكلاً ومضموناً على مستوى السياسة الدولية والقانون الدولي، فقد عرفت المجتمعات الإنسانية منذ وقت طويل القتال والغزو، وكانت القوة هي العامل الأساسي الذي يحدد حدود الإمبراطوريات والممالك، وكأنه من الطبيعي أن يسيطر القوي على الضعيف وأن يكون الحق للقوة، وفي المقابل يمارس الضعفاء أو المعتدي عليهم حق الدفاع عن النفس وعما يملكون بأقل الوسائل الممكنة، وقد سمحت بذلك، بل حضت عليه الشرائع السماوية التي تصدت لمعالجة العلاقات بين المجتمعات والأفراد وبما ينظم هذه العلاقات ويجنبها ويلات القتال والحروب[٨٩].

من هنا يمكننا القول بأنه لا يمكن الدمج والخلط ما بين الارهاب وحق الدفاع عن النفس، بل من الضرورة بمكان أن يتم الفصل بين هاتين العمليتين، وفك الإشكالية القائمة بينهم ووضع محددات ومسارات لكل منهم، لكي لا يحرم المقاوم في الدفاع عن نفسه او عن أرضه، بل وحتى على مستوى الثورات الراديكالية والتي تؤمن بالتغيير الجذري من اجل استعادة الحقوق المغتصبة في المجتمع، بالتالي لا يمكن ان تدرج تحت طائلة الارهاب، ومن الممكن أن نعتبره عنف إلا أنه عنف مبرر ومشروع، لأن الثورة تهدف إلى تغيير الأسس الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمع، وتسعى إلى خلق فكرة قانونية جديدة، بدل الفكرة القانونية القديمة المتهرئة، التي

لم تعد تنسجم مع الأوضاع الحالية، فالثورة لا تحسب خروجا على القانون، وإنما هي عمل قانوني، والثورة الاجتماعية هي عنف مبرر تاريخيا.

الخاتمة

من خلال تسليط الضوء علىٰ قضية الارهاب ومدىٰ تأثيره علىٰ حق المقاومة والدفاع عن النفس، في ضوء تطور العلاقات الدولية، وجدلية العلاقة ما بين الارهاب والمقاومة، ونقاط الالتقاء والاختلاف فيما بينهما، بما فيها التشابه في استخدام وسائل العنف، ومدىٰ شرعية كل منهما في استخدام هذهِ الوسائل وفق القانون الدولي والشرائع السماوية والأعراف.

اولاً : الاستنتاجات :-

ومن خلال ما تقدم ونظراً لأهمية الموضوع، تبين لنا بأن هنالك إرادة دولية تحاول تسويف قضية المقاومة ونعتها بالارهاب، واضفاء الشرعية علىٰ الأعمال اللانسانية التي تقوم بها بعض الدول من خلال استخدام العنف المفرط والذي لا يستند الىٰ أي شرعية بحجة مكافحة الارهاب لاسيمّا بعد أحداث ١١ سبتمبر.

وبالتالي فأن السياسة الدولية في مكافحة الارهاب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية تحاول أن تكرس منطقها في تدويل ثقافاتها وعولمتها بعيداً عن منطق العدالة الانسانية وحقوق الانسان وحرياته الأساسية، ووفق هذا التوجه البراغماتي ضاعت القيمة الحقيقية للمقاومة والدفاع الشرعي عن النفس، واختلطت معانيها مع قيم الارهاب وفق الآيديولوجية الأمريكية، سيمّا وإنها غضت البصر عن الارهاب الحقيقي الذي تمارسه اسرائيل حيال

الدولة الفلسطينية، فالولايات المتحدة الأمريكية اليوم حذرة جداً حيال تحركات القاعدة لاسيما بأن القاعدة تحاول إعادة وبناء نفسها من خلال مركز آمن.

ثانياً : **الاقتراحات والتوصيات:**

من خلال ما تقدم إتضح لنا من تغييب لدور المقاومة ونعتها بالإرهاب، وأثر الارهاب علىٰ حق الدفاع عن النفس، نؤكد ونوجز بعض القضايا والأمور التي نعتقد بأنها مهمة من أجل التأكيد علىٰ المقاومة وحق الدفاع الشرعي عن النفس، ومنها، يجب التمييز بين الارهاب والمقاومة علىٰ الرغم من صعوبة عملية التمييز تبعاً لتناقض العلاقات الدولية وتعقيداتها، وهذا ما يشكل أهم تحديات المقاومة الحقة في الظروف الراهنة، ولا يمكن التخلص من هذهِ التحديات إلا إذا تم التحديد الدقيق والتعريف القانوني المطلوب لمصطلح المقاومة، والعمل علىٰ الفصل الضروري بينه وبين مصطلح الارهاب، وان تكون عملية التمييز بينهما علىٰ أسس قانونيه شاملة وليست سياسية ضيقة ومتحركة، والمقاومة حق سياسي وقانوني وواجب وطني وانساني يجب علىٰ كل الدول والشعوب أن تتمسك بها لأنها تشكل خشبة خلاص وخيار لا بد من ممارسته إذا ما تعرضت لاحتلال أرض وإذلال كرامة، ويجب علىٰ المقاومة استخدام وسائل العنف المشروعة دولياً لكي تبقىٰ في أطار الدفاع عن النفس، وإلا خرجت عن هذا الاطار ودخلت في حلقة الارهاب، وبالتالي تتخلىٰ عن مشروعها الوطني في الدفاع الشرعي عن النفس.

أما فيما يخص الارهاب فعلىٰ المجتمع الدولي العمل بشكل جدي ومدروس، لوضع أسس ومعايير وتعريفات تحدد فيها الارهاب بمعزل عن الخلفيات السياسية والعقائدية، وأن تعقد لأجله

مؤتمرات المعالجة لحقيقة أسبابة وبواعثه فضلاً عن نتائجه وغاياته، وان التعريف المحدد للارهاب سوف تلتزم بة جميع الدول، وسيسهم ذلك في حد أعمال المقاومة وتمييزها عن الارهاب بعيداً عن الغايات السياسية والاستراتيجيات العسكرية دون سواها من المجتمع الدولي وقواه السياسية والاقتصادية.

وان الارهاب والتعصب كظاهرة انسانية لا يمكن القضاء عليها نهائياً في المجتمعات البشرية لأنها قد تظهر بين فترة وأخرىٰ نتيجة لعوامل مختلفة ومتباينة تبعاً للتطور والرقي أو التخلف أو التراجع في مسيرة الحضارة والتمدن الانساني ولكن يمكن الحد منها، وإن تجفيف منابع الارهاب يتطلب جهد كبير في البحث عن أسبابه ودوافعه، فتجارب الدول تؤكد ان اقتصاد السوق لا يعمل بكفاءة عالية إلا في اطار دولة قوية وليست تسلطية، فالدولة القوية هي القادرة على حفظ الأمن والنظام وتحقيق سيادة القانون ومنع الاحتكار وضمان حرية المنافسة، فضلاً عن دورها في معالجة سلبيات اقتصاد السوق وبخاصة فيما يتعلق بالفئات الفقيرة والمتضررة من سياسات التحرر الاقتصادي الليبرالي، الأمر الذي يؤدي الى تقليص العنف والارهاب والاستقرار السياسي.

الهوامش:-

١) عبدالناصر حريز، الارهاب السياسي دراسة تحليلية، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦، ص٢١.

٢) ينظر: د. عبدالوهاب الكًيالي وآخرون، موسوعة السياسة، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت١٩٨٥، ص١٥٣. ينظر كذلك: د. شفيق المصري، مكافحة الارهاب في القانون الدولي، مجلة شؤون الاوسط، مركز الدراسات التركية، العدد٧٤، بيروت يوليو ١٩٩٨، ص١٥.

٣) د. خليل حسين – قضايا دولية معاصره – دار المنهل اللبناني – بيروت – ٢٠٠٧، ص٩.

٤) رائد قاسم، الارهاب والتعصب عبر التاريخ دراسة تحليلية، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٨ ، ص٣٤٢.

٥) والإرهاب Terrorism هو استخدام العنف غير القانوني أو التهديد به بأشكاله المختلفة كالاغتيال والتشويه والتعذيب والتخريب والنسف، بغية تحقيق هدف سياسي معين مثل كسر روح المقاومة والالتزام عند الافراد وهدم المعنويات عند الهيئات والمؤسسات او كوسيلة من وسائل الحصول على معلومات او مال وبشكل عام استخدام الإكراه لإخضاع طرف مناوئ لمشيئة الجهة الإرهابية، والارهاب وسيلة تلجأ اليها بعض الحركات الثورية كما تلجأ اليها بعض حركات الثورة المضادة كما تستخدمها بعض الحكومات وهيئات المعارضة على حدِ سواء، وكثيراً ما يكون اللجوء اله كطريقة من طرق خرق الحصار

المضروب من قبل الطبقات الحاكمة واحتكارها للعنف القانوني حول الحركات الثورية كما يكون نتيجة لليأس من اسلوب التدرج والاصلاح والاقناع وابتعاداً لاختصار الزمن وصولاً الى الاهداف التي يرى الثوريون انها تحظى في نهاية المطاف برضي الجماهير، اما ارهاب الثورة المضادة فيكون بهدف اكراه العناصر الثورية المناوئة لها على العدول عن خطها ونشاطها وايمانها الثوري ولفرض مشيئة القلة على الكثرة بالقوة والتخويف، ويعود استخدام الارهاب كوسيلة سياسية الى الازمنة الغابرة الا ان الدعوة الى الارهاب الثوري والدفاع الفلسفي عنه شاع في السنوات الاولى للثورة الفرنسية وفي كتابات بعض المنظرين الثوريين والفوضويين في القرن التاسع عشر ولا سيما في روسيا واوروبا الغربية، وقامت على اساس افكار باكونين وسواه من منظري العنف الثوري منظمات مثل ارادة الشعب والاشتراكيون الثوريون في روسيا وجماعات الفهد والانتقام والمرعبون والديناميت في فرنسا ومثل الاتحاد الباكونيني الايطالي ولجنة الثورة الاجتماعية في بلدان مختلفة من اوروبا الغربية، وقد اغتيل نتيجة ذلك كله العديد من ملوك اوروبا وقادة طبقاتها الحاكمة وكانت شرارة الحرب العالمية الاولى مقتل ارشدوق النمسا على يد احد الثوريين في سراييفو، كما استخدم هذ الاسلوب العديد من حركات المقاومة الثورية مثل الثورة الايرلندية والثورة الجزائرية ضد الاعداء المحتلين وضد العناصر المتعاونة معهم من ابناء الوطن، كذلك فأن الامثلة على استخدام عناصر الثورة المضادة لهذا الاسلوب كثيرة ولعل اهمها هو استخدام الحركات الفاشية في ايطاليا والحركات النازية في المانيا له قبل الوصول الى سدة الحكم وبعده، وكذلك فان المخابرات المركزية الأمريكية تستخدم اساليب الاغتيال والتخويف لتصفية خصومها وتتآمر مع جماعات المافيا

والجماعات المرتزقة للقيام بمثل هذه المهمات بشكل سري، وقد شهد العقد الاخير بروز العديد من الحركات الارهابية الثورية مثل الالوية الحمراء وجماعة بادر مايتهوف والجيش الاحمر الياباني وايلول الاسود وبعض الجماعات المنفصلة عن الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين فمارست اختطاف الطائرات والعمليات المسلحة ضد مناوئيها، اما ابرز الامثلة على الارهاب الرسمي فهو الارهاب الصهيوني وارهاب حكومة جنوب افريقيا العنصرية وبالطبع فان الارهاب الرسمي الصهيوني وسواه يستجلب رداً مماثلاً في كثير من الاحيان، والارهاب ليس وسيلة متفقاً على استخدامها في التيارات السياسية الرئيسة ولا تقره معظم الحركات السياسية، وتنظر الحركات التحريرية والثورية الرئيسة في العالم الى الكفاح الشعبي المسلح ضد الاستعمار والاحتلال الاجنبي على اساس انه وسيلة مشروعة وسليمة لمفاومة العدوان وتحقيق مبدأ تقرير المصير الذي أقره القانون الدولي ونص عيه ميثاق الأمم المتحدة. للمزيد من التفاصيل ينظر : د. عبدالوهاب الكًيالي وماجد نعمة وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٥، بيروت٢٠٠٩، ص١٥٢. ينظر كذلك: د. صباح محمد نجيب البرزنجي، ظاهرة الارهاب وضرورة الحد منها، منشورات المعهد الكردي للانتخابات،٢٠٠٤، ص١٢. وفي السياق ذاته ينظر احمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، ط٣، القاهرة ١٩٦٨، ص٤٥.

٦)د. عبدالحسين شعبان، الاسلام والارهاب الدولي ثلاثية الثلاثاء الدامي الدين والقانون والسياسة، دار الحكمة، لندن، ٢٠٠٢، ص ٦٥.

٧) المصدر نفسه، ص ٦٥. ينظر: د. نديم عيسى الجابري، جدلية الارهاب بين الطروحات الغربية والاسلامية، بحث منشور في مجلة العلوم السياسية، العدد٢٦، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد ٢٠٠٢، ص ١٥٩.

٨) د. هيثم عبدالسلام محمد، الارهاب والشريعة الاسلامية، بحث منشور في مجلة الحكمة، بيت الحكمة، العدد٢١، بغداد ٢٠٠١،ص٥٢. ينظر كذلك: ابي الفضل ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ج١، ط٣، بيروت بدون سنة، ص ٤٣٦-٤٣٧. ينظر كذلك: د. عبدالحسين شعبان، مصدر سابق، ص ٦٩.

٩) د. هيثم عبدالسلام محمد، المصدر نفسه، ،ص٥٢ .

١٠) المصدر نفسه، ص٥٢. ولمزيد من التفاصيل ينظر: د. نديم عيسى الجابري، مصدر سابق، ص١٦١.

١١) د. خليل حسين، مصدر سابق، ص٩.

١٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

١٣) رجاء مكي، سامي عجم ، اشكالية العنف، دار المجد الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠٠٩، ص٧.

١٤) عبد الناصر حريز، الارهاب السياسي، مصدر سابق، ص٤٩-٤٧.

١٥) د. حسن طوالبة، مقاربة بين العنف والارهاب، بحث منشور في مجلة الحكمة، بيت الحكمة، العدد ٢١، بغداد ٢٠٠١، ص٧٩.

١٦) الاختلال البنيوي سواءاً كان في ظهور القطب الواحد او الهيمنة الاقتصادية لنظام السوق او سيطرة الشركات المتعددة الجنسيات او العابرة للقومية او صندوق النقد الدولي .

١٧) دور البيئة المدرسية في سلوك العنف، زينب عبد الله محمّد، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة الى مجلس كلية الآداب جامعة بغداد ٢٠٠٥، ص٥٣.

١٨) المصدر نفسه، ص٥٩.

١٩) رائد قاسم، مصدر سابق، ص٣٣.

٢٠) المصدر نفسه، ص٣٢. ينظر كذلك : صباح محمد نجيب البرزنجي، مصدر سابق، ص٢٦.

٢١) صباح محمد نجيب البرزنجي، المصدر نفسه،ص٢٨.

٢٢) للمزيد من التفاصيل ينظر : د. احسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، بيروت ١٩٩٩، ص٢٩ .

٢٣) عزيز السيد جاسم، الوصولية، سلسلة دفاتر الفكر السياسي، مكتبة دار النهضة، بغداد، دون تاريخ.

٢٤) د. حسنين توفيق ابراهيم، العنف السياسي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، اوراق عربية، بيروت ٢٠١٢، ص٢٦ .

٢٥) المصدر نفسه، ص٢٦-٢٧.

٢٦) المصدر نفسه، ص٢٧ .

٢٧) المصدر نفسه، ص٢٤. ينظر: د. رياض هادي عزيز، حقوق الانسان والعنف والارهاب، بحث منشور في مجلة العلوم السياسية، العدد٢٦، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد٢٠٠٢، ص١٤٥.

٢٨) علي بيضون، مقاومة الاحتلال واشكالية المصطلح في العلاقات الدولية، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة الى كلية الحقوق والعلوم السياسية، الجامعة الاسلامية، لبنان ٢٠٠٤، ص ٥٩.

٢٩) اسماعيل الغزال، الارهاب والقانون الدولي، مؤسسَة المجد الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٠ ص٤٩.

٣٠) المصدر نفسه، ص٥١.

٣١) ينظر : ناتاشا لطفي، هيئة الأمم المتحدة وعصر الانهيارات والتفرد القطبي، دار رشاد يرس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠١٠،ص ٩٦.

٣٢) المصدر نفسه، ص٥١. ينظر : د. حسن طوالبة، مصدر سابق، ص٨١.

٣٣) اسماعيل الغزال، مصدر سابق، ص ٥٢ .

٣٤) علي بيضون ، مصدر سابق ص٦٠-٦١.

٣٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٣٦) علي بيضون مصدر سابق، ص ٦٢ .

٣٧) محمد عزيز شكري، الارهاب الدولي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١ : (كما ورد عن علي بيضون، مصدر سابق، ص٦).

٣٨) عبد الناصر حريز، مصدر سابق ص٢٢.

٣٩) من المعروف بأن ميثاق الأمم المتحدة قد اجاز للجمعية العامة اتخاذ قرارات لها قوة الالزام، وهذا يتضح جلياً في المادة (١٠) منه، على الرغم من ان الجمعية العامة لها حق اصدار التوصيات فقط، ولكن المياثاق اباح للجمعية اتخاذها للقرارات الملزمة في حال اخفاق مجلس الأمن في اتخاذ التدابير اللازمة في

معالجة نزاع دولي معين او أي قضية اخرى تهدد السلم والأمن الدوليين، وتكون اغلب القرارات تحت طائلة الفصل السابع، ومثال على ذلك المسألة الكورية في عام ١٩٥٠ .

٤٠) ينظر : د. حسن طوالبة، مصدر سابق، ص٨١.

٤١) عبد الناصر حريز، مصدر سابق ص ٨٨-٨٩.

٤٢) ينظر : د. حسن طوالبة، مصدر سابق، ص٨١ .

٤٣) المصدر نفسه، ص٨٢.

٤٤) ينظر : د. بطرس بطرس غالي، الأمم المتحدة ومواجهة الارهاب، مجلة السياسة الدولية، مركز الاهرام، العدد ١٢٧، السنة ٣٣، القاهرة، كانون الثاني ١٩٧، ص١٠- ١٢ .

٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠-١٢ .

٤٦) تنص المادة ٢٤ من ميثاق الأمم المتحدة على (١- رغبة في ان يكون العمل الذي تقوم به الأمم المتحدة سريعاً وفعالاً، يعهد اعضاء تلك الهيئة الى مجلس الأمن بالتبعات الرئيسة في أمر حفظ السلم والأمن الدوليين ويوافقون على ان هذا المجلس يعمل نائباً عنهم في قيامه بواجباته التي تفرضها عليه هذه التبعات. ٢- يعمل مجلس الأمن في اداء هذه الواجبات وفقاً لمقاصد الأمم المتحدة ومبادئها والسلطات الخاصة المخولة لمجلس الأمن لتمكينه من القيام بهذه الواجبات مبينة في الفصول السادس والسابع

والثامن والثاني عشر . ٣- يرفع مجلس الأمن تقارير سنوية واخرى خاصة اذا اقتضت الحال الى الجمعية العامة لتنظر فيها) اما المادة ٢٥ فقد نصت على ان (يتعهد اعضاء الأمم المتحدة بقبول قرارات مجلس الأمن وتنفيذها وفق هذا الميثاق).

٤٧) د. كمال حماد، الارهاب والمقاومة في ضوء القانون الدولي العام، مؤسسة المجد الجامعية للدراسات وللنشر والتوزيع، بيروت ٢٠٠٣، ص ٤٦-٤٧.

٤٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

٤٩) تنص (المادة ١٠) من ميثاق الأمم المتحدة على (للجمعية العامة ان تناقش أية مسألة او أمر يدخل في نطاق هذا الميثاق أو يتصل بسلطات فرع من الفروع المنصوص عليها فيه أو وظائفه، كما ان لها فيما ما نص عليه في المادة ١٢ ان توصي اعضاء الهيئة او مجلس الأمن او كليهما بما تراه في تلك المسائل والأمور).

٥٠) وهذا يتضح جلياً من خلال الأزمة الكورية في عام ١٩٥٠ حين اجتازت قوات كوريا الشمالية خط عرض (٥٣٨) الفاصل بينها وبين كوريا الجنوبية، وكانت هذه العملية العسكرية الواسعة ايذاناً ببدء الحرب الكورية والتي استمرت نحو ثلاثة سنوات وكادت ان تنفجر بسببها حرب عالمية ثالثة، وكانت ايضاً إيذاناً بفشل مجلس الأمن في صيانة السلم والامن الدوليين في اول مواجهه عسكرية تصادفه منذ تأسيسه في عام ١٩٤٥، وبسبب هذا التدهور بين الشرق المتمثل المعسكر الاشتراكي والذي ساند كوريا الشمالية وبين

الغرب المتمثل بالمعسكر الرأسمالي والذي يساند كوريا الجنوبية، وهنا اخفق مجلس الأمن في معالجة الحرب من خلال استخدام الاتحاد السوفيتي المتكرر لحق النقض (الفيتو)، بينما في المقابل ازدهرت اعمال الجمعية العامة بسبب سيطرة عددية لأكثرية الدول الموالية للغرب، ومن جهة اخرى بسبب اعطائها صلاحيات هي اصلاً من صميم صلاحيات مجلس الأمن وخاصةً فيما يتعلق بالسلم والأمن الدوليين، ومن هنا كان اصدار القرار الذي شرع الحرب الدولية تحت مظلة الأمم المتحدة ضد كوريا الشمالية . للمزيد من التفاصيل : ينظر : د. كما حماد، الارهاب والمقاومة في ضوء القانون الدولي، المصدر السابق، ص١٣. ينظر كذلك: د. محمد المجذوب، مصدر سابق، ص ٦٩٦.

٥١) نصر الربيعي، دور الهيمنة الامريكية في العلاقات الدولية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ٢٠١٣، ص٢٨٢. ينظر كذلك : ناتاشا لطفي، مصدر سابق، ص ١٢٢.

٥٢) نصار الربيعي المصدر نفسه، ٢٨٤. ينظر ايضاً : د. فتحية ليتيم، نحو اصلاح منظمة الأمم المتحدة لحفظ السلم والأمن الدوليين، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة اطروحات الدكتوراه (٩٥)، بيروت ابريل ٢٠١١، ص ٥٨. ينظر كذلك : ناتاشا لطفي سعد، مصدر سابق، ص ١٨٩.

٥٣) ناتاشا لطفي، مصدر سابق ، ص١٢٨. ينظر : د. حسن طواله، مصدر سابق، ٧٩.

٥٤) ناتاشا لطفي، المصدر نفسه، ص ١٣٠-١٣١. ينظر : د. هيثم عبدالسلام محمد، مصدر سابق، ص٥٨.

٥٥) تنص (المادة ٣٩) من الميثاق الأمم المتحدة على (يقرر مجلس الأمن ما اذا كان قد وقع تهديد للسلم او اخلال به، او كان ما وقع عملاً من اعمال العدوان ويقدم في ذلك توصياته او يقر ما يجب اتخاذه من التدابير طبقاً لأحكام المادتين ٤١ و٤٢ لحفظ السلم والأمن الدولي او اعادته الى نصابه).

٥٦) ينظر : د. محمد المجذوب، الوسيط في القانون الدولي، مؤسسة دار المجد الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٩، ص ٧٠١-٧٠٢ .

٥٧) ناتاشا لطفي، مصدر سابق، ص ١٦١. ينظر : د. خليل اسماعيل الحديثي، الارهاب الدولي مدان قانوناً ام سياسة،بحث منشور في مجلة العلوم السياسية، العدد ٢٦، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد ٢٠٠٢،ص ١٥٥.

٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

٥٩) في ظل نظريات صدام الحضارات ونهاية التاريخ، تعززت فكرة الإسلامفوبيا أي معاداة المسلمين والتي تعني كراهية المسلمين، وهو ما يعود بنا الى هنتغنتون الذي اعتبر الصراع ينشأ على امتداد خطوط مجابهة قائمة تاريخياً، ويرى أيضا بخطر الاسلام والاصولية الاسلامية على اوروبا المسيحية، من خلال نظريته صدام الحضارات، اما فوكويما فانه يرى العالم ينقسم الى قسمين عالم التاريخ وعالم ما بعد التاريخ، والأخير هو عالم الدول الصناعية المتقدمة، وان اللاجئين الذين ينتقلون من عالم التاريخ وهي الدول

المتخلفة الى عالم ما بعد التاريخ وهي الدول المتقدمة، هو انتقال من الجنوب الفقير الى الشمال الغني ومعه (فايروس) الإرهاب، ويعتقد فوكوياما ان عالم ما بعد التاريخ هو الذي يحقق العدالة والانسانية بفضل قوته الصناعية وتقدمه، وما على الآخرين إلا التسليم لهذا العالم .

٦٠) احمد ابراهيم محمود، الارهاب الجديد: الشكل الرئيس للصراع المسلح في الساحة الدولية، مجلة السياسة الدولية، مركز الاهرام للدراسات، السنة ٣٨، العدد ١٤٧، يناير ٢٠٠٢، ص٤٤.

٦١) المصدر نفسه، ص٦٩.

٦٢) د. فتحية ليتيم، مصدر سابق، ص ٧٠ .

٦٣) المصدر نفسه، ص٧١. ينظر كذلك : نصار الربيعي، مصدر سابق، ص ٢٩٢.

٦٤) لمزيد من التفاصيل يراجع د . عبدالحسين شعبان، مصدر سابق، ص ٤٤-٤٥.

٦٥) علي بيضون، مصدر سابق ص ٣٣. ينظر : د. عبدالهادي خلف،المقاومة المدنية مدارس العمل الجماهيري وأشكاله، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت ١٩٨٨، ص ٩١.

٦٦) علي بيضون المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٦٧) ينظر : د. كمال حماد، مصدر سابق، ص ٦١.

٦٨) رياض هادي عزيز، مصدر سابق، ص ١٤٤-١٤٥ .

٦٩) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٧٠) طارق الحطيب، لقاء في برنامج اضاءات، قناة العربية الفضائية، الجمعة مساءاً ١٣/مارس/٢٠٠٩ الساعة التاسعة.

٧١) ينظر : د. عبدالحسين شعبان، مصدر سابق، ١٠٦.

٧٢) عدنان السيد حسين، العرب في دائرة النزاعات الدولية، مطبعة سيكو، بيروت ٢٠٠١، (كما ورد عن علي بيضون، مصدر سابق، ص ٧١).

٧٣) د. كمال حماد، مصدر سابق ، ص ٦١-٦٢.

٧٤) ينظر : د. عبدالحسين شعبان، مصدر سابق، ١٠٨.

٧٥) علي بيضون مصدر سابق، ص ٧٣. لمزيد من التفاصيل يراجع: د. عبدالحسين شعبان، مصدر السابق، ص١٠٧.

٧٦) المصدر نفسه، ص ٧٣ .

٧٧) عبدالناصر حريز، مصدر سابق، ص ١٢٣.

٧٨) تنص الفقرة الثانية من المادة (١) من الميثاق الأممي على انه (إنماء العلاقات الودية بين الأمم على اساس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها، وكذلك اتخاذ التدابير الأخرى الملائمة لتعزيز السلم العام.

٧٩) تنص المادة (٥١) من ميثاق الأمم المتحدة على انه (ليس في هذا المثثاق ما يضعف أو ينقص الحق الطبيعي للدول فرادى أو جماعات في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة مسلحة على أحد أعضاء "الأمم المتحدة" وذلك إلى أن يتخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدوليين، والتدابير التي اتخذها الأعضاء استعمالاً لحق الدفاع عن النفس تبلغ إلى المجلس فوراً، ولا تؤثر تلك التدابير بأي حال فيما للمجلس – بمقتضى سلطته ومسؤولياته المستمرة من أحكام هذا الميثاق– من الحق في أن يتخذ في أي وقت ما يرى ضرورة لاتخاذه من الأعمال لحفظ السلم والأمن الدولي أو إعادته إلى نصابه).

٨٠) تنص المادة (٥٥) من الميثاق على انه (رغبة في تهيئة دواعي الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سليمة ودية بين الأمم مؤسسة على احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوبوبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها .....).

٨١) د.كمال حماد، مصدر سابق، ص ٦٧.

٨٢) د. كمال حماد، المصدر نفسه، الصفحة نفسها. ينظر كذلك: د. خليلي اسماعيل الحديثي، مصدر سابق، ص ١٥٢.

٨٣) ينظر : نص المادة (٥١) من ميثاق الأمم المتحدة.

٨٤) عبد الناصر حريز، الإرهاب السياسي، مصدر سابق، ص ١٢٢.

٨٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٨٦) أحمد عطية الله، القاموس السياسي، مصدر سابق، ص ٣١٩.

٨٧) شفيق المصري، الارهاب في القانون الدولي، مجلة شؤون الأوسط، مركز الدراسات الاستراتيجية التركية، بيروت ٢٠٠٢،ص ٤٦.

٨٨) هيثم مناع، حق المقاومة من حقوق الإنسان، شبكة الإنترنت (Google) http://www.haythammanna.net/ تاريخ المشاهدة ٢٠١٤/٦/٦.

٨٩) علي بيضون ، مصدر سابق، ص ٤٦.

ملامح من تاريخ الأندلس الاجتماعي والحضاري من خلال كتاب طوق الحمامة

لابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ/١٠٦٣م)

م .د قاسم عبد سعدون

المقدمة

تُعد الكتابة في التاريخ الاجتماعي للأندلس من أمتع مجالات الدراسات الأندلسية ، ذلك أنها تكشف عن منظومة اجتماعية كانت ملتقى لحضارات وثقافات واثنيات متعددة تناغمت في إطار واحد يكمل بعضها الآخر لترسم معالم الحضارة الأندلسية في لوحة فريدة في باباها، على أنَّ الكتابة في التاريخ الاجتماعي بصورة عامة والتاريخ الأندلسي بصورة خاصة مهمة تكتنفها صعوبة قلة المعلومات، أو ندرتها فالتاريخ السياسي هو ما حاول المؤرخون رصدهِ وتقصي أحداثهِ ، فهو تاريخ الحكام والنخب السياسية والدينية والمعارك وقيام الدول وسقوطها ، وغير ذلك مما كان ملئ السمع والبصر عبر التاريخ ، أما تاريخ العامة وتفاصيل حياتهم اليومية فقد بقي يدور في فلك السياسة ويتوارى خلف شخوصها ، ولا يأتِ الحديث عنهُ إلا عرضاً في إطار التاريخ السياسي . يبرز كتاب طوق الحمامة لابن حزم الأندلسي كمصدر مهم من مصادر التاريخ الاجتماعي للأندلس إبان عصر الخلافة الأموية وبداية عصر الفتنة البربرية (٣١٦-٣٩٩هـ/ ٩٢٨-١٠٠٨م)، ومما يزيد

من أهمية الكتاب أنَّ مؤلفهِ يتحدث عن أحداثٍ عاشها وشهدها بنفسهِ ، فهو شاهد عيان لما ينقل من أحداث ، كان أميناً في نقلها دقيقاً في تصويرها ، وأنَّ البحث الذي بين أيدينا يحاول رصد أهم الإشارات الاجتماعية والحضارية التي تضمنها كتاب طوق الحمامة لفهم جوانب من التاريخ الاجتماعي في الأندلس ، وقد اعتمد الباحث المنهج التحليلي في معالجة النصوص ، ومحاولة استنطاقها من أجل الوصول إلى رؤية واضحة حول الروايات الواردة في كتاب الطوق ، بعد ربطها وتكميلها بروايات وردت في مصادر أندلسية أخرى ، وقد اقتضت طبيعة الدراسة تقسيمها على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة ، تناول المبحث الأول حياة المؤلف وعصرهِ وما عاشتهُ الأندلس في تلك الفترة من أحداث سياسية عصيبة شكلت انعطافة كبيرة في تاريخ الأندلس ، أما المبحث الثاني فقد تناول أهم الملامح الاجتماعية في كتاب طوق الحمامة والتي تعُد رواياته روايات ثمينة قد لا نجد مثيلاً لها إلا في هذا الكتاب ، أما المبحث الثالث فقد ركز على رصد أهم الروايات التي تخص الجوانب الحضارية عند ابن حزم ، ومحاولة تكوين صورة عن مدينة قرطبة ، وأهم معالم تخطيطها العمراني في نهاية عصر الخلافة الأموية في الأندلس ، وما حلَّ بها من دمار وخراب أثرَ الفتنة البربرية التي عصفت بالبلاد ونكبتها .

المبحث الأول

ابن حزم الأندلسي : عصرهُ .

يُعد عصر الخليفة الحكم المستنصر (٣٥٠-٣٦٦هـ/ ٩٦١-٩٧٦م)[١]، امتداداً لعصر والدهِ الخليفة عبد الرحمن الناصر (٣٠٠-٣٥٠هـ / ٩١٢-٩٦١م) [٢]، فعلى الصعيد السياسي

والعسكري تراجعت حركة الاسترداد الاسبانية[٣] تراجعاً كبيراً ، واتخذ النصارى موقف الدفاع بدلاً من الهجوم واكتفوا بالحفاظ على ما بأيديهم من الأراضي ، وعبثاً حاولت الممالك النصرانية التحالف فيما بينها للاعتداء على حدود الدولة الإسلامية والتمرد على الاتفاقيات المعقودة بين الطرفين فكانت تلك السياسة العدائية من قبل الممالك النصرانية فرصة لتأديبها ، وإعادة التوازن إلى العلاقات بين الطرفين والتي حدد مسارها التفوق العسكري بين طرفي النزاع[٤] .

لم يقتصر فرض هيبة المسلمين في الأندلس على مناطق الشمال النصراني ، بل توسع إطار نفوذها إلى بلاد المغرب فكانت المدن الساحلية لشواطئ المغرب ضمن ممتلكات دولة المسلمين في الأندلس وهي سياسة حرص عليها الخلفاء الأمويون دائماً[٥].

أما على صعيد الحياة الاجتماعية والثقافية ، فأن الأندلس خطت خطوات واسعة وسريعة إذ أصبحت قرطبة *Cordova*[٦] عاصمة للثقافة والعلوم والآداب وسعى الخليفة الحكم المستنصر جاهداً لمنافسة البلاط العباسي باستقطاب شخصيات علمية وأدبية كان لها وزنها من الأندلسيين والمشارقة حرصاً منهُ على بلورة الشخصية الثقافية الأندلسية ، والتأكيد على عمق الإضافة والتجديد الذي أضفتهُ على أصولها المشرقية مما منحها استقلاليتها وهويتها الأندلسية[٧] ، وقد كان الحكم المستنصر منذُ أيام أبيه الناصر منصرفاً للعناية بالعلوم وجمع المصنفات الغربية في العلوم القديمة والحديثة وقد جمعها منذ أيام أبيهِ ، ثم مدة ملكه من بعدهِ ، وصار يضاهي ما جمعتهُ خلفاء بني العباس ، فأزدهر العلم وتطور الأدب في مجالاتهِ المختلفة[٨] . وقد حفلَ بلاطهِ

بشخصيات علمية تركت بصمتها في تاريخ العلوم في الأندلس في اختصاصات علمية مختلفة أشار ابن صاعد الأندلسي إلى أشهرهم[٩] ، كما ذكرت المصادر الأندلسية الأخرى كثيراً منهم في مجالات العلوم الدينية واللغوية والعقلية[١٠] .

بدأ المجتمع الأندلسي في هذهِ الفترة أكثر ترفاً وتساهلاً في الحدود الدينية – على الرغم من تشدد الفقهاء المالكيين– إذ امتزجت عناصرهِ امتزاجاً ذابت أو كادت تذوب فيهِ الفوارق العرقية ، إذ كان الزواج بين المسلمين وغيرهم من المستعربين[١١] ، واحداً من أهم عوامل ذلك الامتزاج ، وأدى ارتفاع نسبة الدخل وزيادة الموارد الاقتصادية للدولة إلى تحسين مستوى المعيشة في المجتمع ، وأن بدت طبقة الارستقراطية أكثر ثراءٍ وترفاً من غيرها من الطبقات الأخرى وقد أدى ذلك إلى العناية بتفاصيل الحياة الباذخة ومتطلباتها[١٢] .

تُعد حقبة حكم هشام المؤيد[١٣]، والحجابة العامرية (٣٦٦-٣٩٩هـ/٩٧٦-١٠٠٨م) حصيلة اجتمعت فيها جهود عقود طويلة من إنجازات الخليفتين الناصر والمستنصر (٣٠٠-٣٦٦هـ/ ٩١٢-٩٧٦م) ،ووصلت فيها الدولة الأموية إلى مرحلة متقدمة من القوة والتنمية والازدهار[١٤]، على الرغم من ضعف مؤسسة الخلافة وسيطرة محمد بن أبي عامر الملقب بالمنصور[١٥] على سلطات الخليفة والحجر عليهِ ، والانفراد بإدارة الدولة من الناحية الفعلية ، ولقد كان لهذهِ السياسة أثرها الواضح على مستقبل البلاد ومصير وحدتها ، فعلى الرغم مما حققه الحاجب المنصور من إنجازات على الصعيد الداخلي والخارجي[١٦]، إلا أنَّ ثمرة تلك الجهود ضاعت مع نهاية حكم ولده عبد الملك المظفر سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م ، وذلك لاستئثار العامريين بالسلطة وتغييب دور الخليفة

هشام المؤيد الذي لم يبق له من السلطة إلا الاسم فقط[١٧]، مما اوجد صراعاً بينهم وبين الحزب الأموي أيدتهُ قوى أندلسية كانت ترى في الحجابة العامرية نظاماً لابد من إنهائهِ وإعادة الحكم إلى الأسرة الأموية بعد سنوات من اغتصاب أرث الخلافة وتحجيم سلطة الخليفة ، ولم تفلح المؤامرات السياسية في القضاء على الحاجب المنصور أو ولدهِ عبد الملك المظفر[١٨] التي كُشفت خيوطها وأُعدم مدبروها[١٩] .

توفي عبد الملك المظفر سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م ، وتولى من بعده أخوه عبد الرحمن شنجول[٢٠]، فكانت ولايتهُ وبالاً على الأندلس ومبعث تفرقتها وشتاتها ، إذ لم يكن شنجول رجل المرحلة ولا اهلاً لقيادة البلاد ، ولقد أساء التدبير وأسرف في استخدام ما كان لهث من سلطة حتى أُجبر الخليفة هشام المؤيد (٣٦٦-٤٠٣هـ/٩٧٦-١٠١٢م) على منحهِ ألقاباً لم يكن يستحقها كما اجبرهُ فيما بعد على التنازل لهُ عن ولاية العهد وهي خطوة لم يتخذها الحاجب المنصور نفسهُ على الرغم من كل ما كان يتمتع بهِ من سلطات قوية ، كذلك لم يقدم عليها ولدهِ من بعدهِ عبد الملك المظفر ، ذلك أنَّ الحجاب العامريون كانوا يستخدمون شرعيتهم من وجود الخليفة الأموي باعتبارهِ رمزاً للخلافة في بلاد جُبلَ أهلها على الولاء للبيت الأموي لأكثر من قرنين ونصف من وجودهم حكاماً لبلاد الأندلس[٢١] .

استطاع أحد أبناء البيت الأموي وهو محمد بن هشام الملقب بالمهدي[٢٢] أنَّ يقود انقلاباً أنهى فيهِ حكم العامريين وخلع الخليفة هشام المؤيد وأعدم عبد الرحمن شنجول سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م ، ومنذ ذلك التاريخ ستدخل الأندلس مرحلة سياسية جديدة احتدم فيها الصراع بين فئات المجتمع

الأندلسي وأحزابهِ وأصبحت السلطة نهباً يتداولها المتغلبون في معترك تهافتت فيهِ الأراذل والسوقة وسفلة الناس لتغليب مصالحهم دون الاكتراث لما عانته البلاد من أوضاع في ظل الحرب الأهلية التي أججتها سياسة محمد المهدي التي أوجدت صراعاً بين عناصر المجتمع الأندلسي[٢٣] .

كانت الفوضى التي عصفت بالبلاد وأرهقتها طيلة ثلاث وعشرين سنة قد أتت على بهاء عاصمة الخلافة واستنزفتها وقد كانت مدينة قرطبة *Cordova* الأوفر حظاً بين كل مدن الأندلس خراباً وأنتهاباً وعسفاً إذ دُمرت بُناها التحتية ومنشآتها العمرانية بأيدي العامة والسوقة ، وقد وصف ابن عذاري[٢٤] دخول القائمين مع المهدي إلى قصره الزاهرة[٢٥] في مشهد ينبئ عن عنف ما تعرضت له المدينة من اعتداء فما أنّ قتلَ العامة صاحب مدينة قرطبة حتى انثالوا نحو قصر الزاهرة وكسروا باب المدينة ودخلوا إليها وفيهم من ((العنازين والجزارين والسفلة وسائر غوغاء الأسواق ما لا يحصيهم إلا الله ...))[٢٦]، ولم يكتفِ المهدي بل أرسل من كسر سجن العامة فانطلق جميع من كان فيهِ من اللصوص والذعار وأصحاب الجرائم ، وسارعوا بالانضمام إلى محمد المهدي وأنصارهِ ، ولنا أنّ نتصور كيف أضحت البلاد رهينة بين أيدي أولئك الذين أتخذ المهدي منهم من وزراء وإداريين وعسكريين ((عورض بها أجناد السلطان أهل الدربة والتجربة ونكوب وزراء جلة ونصب أضدادهم تقتحمهم العين هجنة وقماءة ....، من أراذل العامة حجامين وخرازين وكنافين وزبالين ...))[٢٧] . إذ أنَّ أول عمل قامَ بهِ هو تسريح سبعة آلاف جندي من الخدمة كان جُلهم من البربر[٢٨]، الذين أعتمد عليهم العامريون أبان حكمهم اعتماداً كبيراً[٢٩] ، واستقدم منهم محمد بن أبي عامر إعداداً

كبيرة من المغرب شكلوا قوام الجيش الأندلسي والحرس العامري الذي أحكم العامريون به قبضتهم على البلاد[٣٠] ، ثم جاءت الخطوة الثانية التي كانت بمثابة الشرارة التي انبعثت منها نار الحرب الأهلية فأحرقت البلاد واتت على وحدتها إذ أمعن محمد المهدي في إهانة زعماء البربر والإساءة لهم والحط من أقدارهم واستفزازهم ، إذ لم يستطع المهدي إخفاء بغضه للبربر لأنهم كانوا دعامة الدولة العامرية الذاهبة التي أخملت سلطان قومهِ وسلبتهم دولتهم وقد شاطرهُ في هذا الشعور عامة أهل قرطبة من الأندلسيين[٣١]، وقد أفرزت هذهِ السياسة ردود فعل قوية لدى البربر إذ اجتمعوا حول شخصية أموية أخرى وبايعوه خليفة عليهم وهو هشام بن سليمان الذي لقب بالرشيد[٣٢] ، ولم يطل الوقت حتى استطاع المهدي أنّ يقبض عليهِ ويقتله ، فكان ذلك وبالاً على البربر من سكان قرطبة ، إذ تداعت عامة المدينة إلى قتلهم ونهب دورهم ((واشتعلت الفتنة بقرطبة بين البربر والعامة وأمر أبن عبد الجبار أنّ يُنادى في الناس من أتى برأس بربري فلهُ كذا فتنازع أهل قرطبة في قتل من قدروا عليهِ ...))[٣٣]، وقد قُتل في هذهِ الموجة من أعمال العنف شخصيات بربرية كان لها وزنها في المجتمع الأندلسي سياسياً ودينياً واجتماعياً ، كان منهم من ذُبح على فراشهِ أو أمام أعُين أهله ، كما هُتكت حريمهم وسُبي نساؤهم وباعوهن في دار البنات وقتلوا النساء الحوامل إلى غير ذلك مما ارتكب من الفضائع بحق البربر[٣٤] . كانت الحرب سجالاً بين عامة أهل قرطبة *Cordova* وخليفتهم المهدي من جهة والبربر وخليفتهم سليمان المستعين[٣٥] – الذي اختاروه بعد الرشيد– من جهة أخرى ، فقد تعرض عامة القرطبيين إلى أعمال قتل وتنكيل من قبل البربر الذين اجتاحوا المدينة عقبَ

هزيمة قوات محمد المهدي سنة ٤٠٠هـ/١٠٠٩م ، إذ ((وضع البربر السيف على أهل قرطبة فقتلوا منهم خلقاً عظيماً وغرق كثير منهم في الوادي وهلكوا وفُني الجميع بسقوط بعضهم على بعض ، ودخل البربر ارباض قرطبة ، وبات الناس على سطوح دورهم في وجل وخوف ...))[٣٦] .

استطاع محمد المهدي استرداد سلطانهِ من جديد بمساعدة النصارى الأسبان وعاد إلى قرطبة بعد هزيمة قوات المستعين في العام نفسهِ ليدخلها مُعلناً نفسه خليفة للمرة الثانية ، ثم ما لبث أنّ قُتل بتدبير من الفتى واضح الصقلبي[٣٧] ، الذي دبر حيلة لإعادة الخليفة هشام المؤيد المخلوع إلى السلطة سنة ٤٠٠هـ/١٠٠٩م ، ودعا واضح البربر وخليفتهم سليمان إلى الرجوع إلى طاعة هشام المؤيد ونبذ الخلاف والدخول فيما دخل فيهِ الناس لقطع دابر الفتنة ، إلا أنَّ البربر رفضوا ذلك وأصروا على مواصلة القتال فكانوا يغيرون على أحواز المدن والعاصمة قرطبة *Cordova* فيقتلون ويأسرون وينهبون مما اضطر هشام المؤيد ومدبر دولتهِ واضح الصقلبي إلى الاستنجاد بالنصارى الأسبان للتخلص من خطر المستعين وجيشهِ ، وفي هذهِ الأثناء عزمَ واضح الصقلبي على الهروب بعدما رأى أنّ لا جدوى من مواصلة وجودهِ إلى جانب هشام المؤيد وسط تلك الأحداث المعقدة إلا أنَّ أمره أُكتشفَ وقُتلَ على يد جماعة من إتباعهِ الصقالبة[٣٨] ، لم يلبث أنّ تمكن سليمان المستعين من دخول قرطبة سنة ٤٠٣هـ/١٠١٢م ، وإعلان نفسهُ خليفة للمرة الثانية ، وقتل هشام المؤيد[٣٩]، وقد وصف ابن حيان عهد الخليفة المستعين قائلاً ((فملك سليمان قرطبة في دولتيه ست سنين وعشرة أشهر ، وكانت كُلها ... شداداً نكدات صعاباً مشؤومات كريهات المبدأ والفاتحة ، قبيحة المنتهى

والخاتمة ، لم يُعدم فيها حيف ولا فورق فيها خوف ، ولا تم سرور ، ولا فقد محذور مع تغير السيرة وخرق الهيبة ، واشتعال الفتنة ...))[٤٠] .

كانت سياسة محمد المهدي تجاه بني حمود الأدارسة قد أطمعتهم في الاستيلاء على السلطة ، ذلك أنَّهُ منح علي بن حمود[٤١]، مدينة سبته *Ceuta* [٤٢] ،و القاسم بن حمود[٤٣] الخضراء *Algecira* [٤٤] ، فلم يلبث علي بن حمود أنّ نازع المستعين خلافته حتى استطاع دخول مدينة قرطبة *Cordova* وإنهاء حكم المستعين وإعلان نفسهِ خليفة سنة ٤٠٧هـ/١٠١٦م ، لكنهُ قُتل بعد سنة واحدة وتسعة أشهر من خلافتهِ ، ليتولى من بعدهِ أخيهِ القاسم بن حمود ، ثم ما لبث أنّ خُلع من منصبهِ ، وفي خضم هذا الصراع كان أحد أبناء البيت الأموي قد دعا لنفسهِ بشرق الأندلس وهو عبد الرحمن بن محمد المرتضى[٤٥]، الذي أجتمع حوله الموالي العامريون وغيرهم ممن رفض خلافة الحموديين ، إلا أنَّ البربر استطاعوا هزيمته هزيمة منكرة سنة ٤٠٩هـ/١٠١٨م[٤٦] في مدينة غرناطة *Granada* [٤٧] . ثم عادت الخلافة من جديد في الأسرة الأموية وتولاها عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار الملقب بالمستظهر[٤٨]، ثم أعقبهُ محمد بن عبد الرحمن المستكفي[٤٩] ، ثم عادت الخلافة من جديد في الأسرة الحمودية وتولاها يحيى بن حمود للمرة الثانية[٥٠] ، ثم خلع لتعود من جديد في الأسرة الأموية وكان آخر خلفائهم[٥١] هشام الثالث المعتد بالله[٥٢] ،الذي قرر وجهاء قرطبة *Cordova* وكبار رجالاتها وعلى رأسهم أبي الحزم بن جهور[٥٣] إعلان إنهاء خلافتهِ وإلغاء مؤسسة الخلافة برمته سنة ٤٢٢هـ/١٠٣٠م ، بعد أنّ مل الشعب

الأندلسي تعاقب تلك الشخصيات التي لم تقدم قيادتها للأندلس أي نفع بل زادت من حدة الصراع واتساع الهوة بين فئات المجتمع الأندلسي حتى أنهكهُ مُعترك الحرب الأهلية[٥٤] والانقلابات الدموية التي تنبئ عن مدى ما وصلت إليهِ الأوضاع من تردٍ وانحلال إذ أنّ عدد من حكم الأندلس من خلفاء بني أمية في الحقبة الزمنية الممتدة بين سنتي (٣٩٩-٤٢٢هـ/١٠٠٨-١٠٣٠م) ، كان عشرون خليفة منهم من حكم لمرتين وهو ما يعادل عدد من حكم منهم طيلة ٢٦١سنة وهي حقبة عصري الإمارة والخلافة منذُ سنة ١٣٨هـ/٧٥٥م وحتى سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م[٥٥]، وقد استنزفت أبان ذلك الصراع أكثر إمكانيات البلاد ومقدراتها المادية والبشرية واحتدمت فيها مشاعر البغض والعنصرية والتعصب العرقي بين أجناس المجتمع الأندلسي الذي تعددت فيهِ الأعراق[٥٦] ، فكان أقواها وأكثرها تأثيراً التعصب بين البربر وباقي فئات الشعب الأندلسي من العناصر الأخرى[٥٧] .

تفرقت الأندلس بعد إلغاء الخلافة إلى دويلات متفرقة يحكم كل واحد منها حاكم تمتع بموقع سياسي أو ديني أو اجتماعي سابق التفَ حوله جمع من أنصارهِ ومؤيديهِ ، وقد انقسمت الأندلس عقب الفتنة من الناحية الإقليمية إلى ست مناطق رئيسة : الأولى منطقة العاصمة القديمة قرطبة وما إليها من المدن والأراضي الوسطى ، والثانية منطقة طليطلة *Toledo* [٥٨]والثغر الأوسط والثالثه أشبيلية *Sevilla*[٥٩] وغربي الأندلس وما إليها من الأراضي حتى المحيط الأطلسي ، والرابعة غرناطة وريه [٦٠] ، والخامسة منطقة شرق الأندلس أو منطقة بلنسية *Valencia* [٦١]، وما إليها شمالاً وجنوباً والسادسة منطقة سرقسطة *Zaragoza* [٦٢]، والثغر الأعلى بالإضافة إلى عدد

كبير من المدن والقواعد الأندلسية التي استقلت ثم احتفظت تباعاً بالانضمام أو الخضوع إلى أحدى الإمارات الأخرى[٦٣] .

حياته : اسمهُ ونسبهُ .

هو أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي، مولى يزيد بن أبي سفيان[٦٤] ، ولد أبو محمد في مدينة قرطبة *Cordova* سنة ٣٨٤هـ/٩٥٩م[٦٥] ، وجدهُ يزيد أول من اسلم من أجدادهِ واصلهُ من فارس ، وجده خلف أول من دخل الأندلس من آبائهِ[٦٦] ، وقد أثبت ابن حزم تاريخ ولادتهِ في الساعة واليوم والشهر الشمسي والقمري في رسالة بعث بها إلى ابن صاعد الأندلسي بقولهِ : ((ولدت بقرطبة في الجانب الشرقي في ربض منية المغيرة قبل طلوع الشمس ، وبعد سلام الإمام من صلاة الصبح ، آخر ليلة الأربعاء من شهر رمضان المعظم ، وهو اليوم السابع من نوفمبر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة بطالع العقرب ...))[٦٧] ، وهذا أمر قلما يتهيأ لأحد في تلك الأزمنة أنّ يحدد تاريخ ميلادهِ بهذهِ الدقة حتى الكثير من العظماء مما يدل على عناية أسرة ابن حزم بتواريخ ميلاد أبنائها ، وهو نوع من الرقي الفكري والعناية بالتاريخ[٦٨] ، أما مستقر أسرتهِ وبلدهم في أحدى قرى لبلة *Niebla*[٦٩] في غرب الأندلس وولاؤه وولاء أسرتهِ لبني أمية[٧٠] .

شكك معاصر ابن حزم المؤرخ ابن حيان[٧١] ، في نسب ابن حزم لفارس وقال أن ادعاءه جاء بعد حقبة من الدهر عُرف فيها آل حزم بأنهم أسرة من المولدين من عجم لبلة *Niebla* وجدهم حديث عهد بالإسلام ، وأنَّ هذا الادعاء جاء بعد أنّ تولى أبوه أحمد بن حزم[٧٢]، منصب الوزارة أيام الدولة

العامرية ليتفاخر ويعتز بهِ ، ولكننا مع وضوح نص ابن حيان لا نستطيع أنّ نجزم بأن ابن حزم لم يكن من أصل فارسي وأنَّ أصله من عجم الذمة ، ذلك أنَّ الأندلس كانت موطناً لكثير من موالي بني أمية الذين دخلوا الأندلس مع بدايات الفتح واستقروا بها وتناسل أعقابهم ، وكانت منهم أسر مشهورة وبيوتات معروفة[٧٣] ، وهم من أصول رومية وفارسية على الأكثر[٧٤] ، فضلاً عن أنَّ هذا التشكيك لم يأتِ إلا من ابن حيان، وأنَّ من أشار إليهِ من المؤرخين قد نقلَ عنهُ في حين لم يشكك بنسبه لفارس مؤرخون آخرون ترجموا لهُ وعاصروه أيضاً ومنهم تلميذهُ الحميدي[٧٥] الذي عرفهُ عن قرب ، وابن صاعد الأندلسي[٧٦] وإضافة إلى هذا وذاك لم يكن ابن حزم وهو الأعلم بالأنساب ليضع نفسه موضع التهمة حين ارجع نسبه لفارس وهو في غنى عن مثل هذا الادعاء لم يكن ذلك حقيقياً[٧٧].

نشأ ابن حزم في أسرة أندلسية موسرة ، وتقلب في نعيم الغنى والرفاه وحياة القصور الباذخة للطبقة الارستقراطية ونستطيع أنّ نكون صورة عن تلك الحياة الرغيدة التي عاشها في كنف والدهِ الوزير وفي قصر عائلتهِ في مدينة الزاهرة ، وقد تحدث ابن حزم عن بهاء ذلك القصر وكيف أنَّهُ نشأ محاطاً بالخدم والجواري ، وكغيرهِ من أبناء الأغنياء لنا أنّ نتصور كيف كانت تربيته والعناية بهِ في حجور جواري القصر اللواتي علمنهُ القرآن وروينهُ كثيراً من الأشعار ودربنهُ في الخط ، وكان هذا أول ما تلقاهُ من معارف في سنوات طفولتهِ[٧٨] .

أنَّ أكثر ما نعرفهُ عن أسرة ابن حزم وحياتهِ الشخصية ما ذكره هو ، وفي كتاب طوق الحمامة أشارات مهمة عن ذلك اقترنت سنوات صباه ومطلع شبابهِ بتجربة حب تركت أثرها في نفس ابن حزم ، وتحدث عن ذكرياتهِ معها ، وقد

كان ذلك في حدود سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م ، كان لهُ من العمر يومها خمسة عشر سنة أو أكثر ، وقد وافق ذلك سقوط الدولة العامرية وبداية تدهور أوضاع البلاد ونشوب الحرب الأهلية وما شهدتهُ حياة ابن حزم ، وحياة عائلتهِ من تبدل الأحوال وانتقالهِ مع عائلتهِ من قصورهم بالجانب الشرقي من قرطبة إلى الجانب الغربي منها ببلاط مغيث[٧٩]، مغيث[٧٩]، وقد أوجب ذلك أنّ يفارق ابن حزم الفتاة التي أحبها لسنوات أنشغل خلالها بما أصابه من محن وخطوب الفتنة والحرب التي أنهكت البلاد العباد[٨٠] ، ويخبرنا ابن حزم أيضاً عن امرأة أخرى في حياتهِ وهي جاريتهُ نُعم التي أحبها كثيراً ، وتعلق بها ولم يكمل العشرين سنة من عمرهِ ، إلا أنَّ الأقدار شاءت أنّ يفارقها لا بالرحيل عنها هذهِ المرة ، ولكن بموتها ، إذ كانت تلك الحادثة أكثر قسوة وإيلاماً لهُ من كل ما مر بهِ من أحداث ومحن ، وقد وصف لنا حاله بعد موتها قائلاً : ((فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابي ولاتفترُ لي دمعة على جمود عيني وقلة إسعادها ، وعلى ذلك فو الله ما سلوت حتى الآن ... وماطاب لي عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ... ولقد عفى حبي لها على كل ما قبلهُ وحرم ما كان بعده ...))[٨١]. ولم يذكر ابن حزم شيئاً آخر عن زواجهِ من امرأة أخرى ولا نعلم أنّ كانت نُعم هذهِ هي أم ولدهِ الفضل المكنى بأبي الربيع الذي ينقل شيئاً عن أخبار والدهِ [٨٢] .

كان لابن حزم أخ كبير يدعى أبو بكر كان متزوجاً من إحدى بنات رجل من رجال المنصور بن أبي عامر، وقد توفي سنة ٤٠٢هـ/١٠١١م ، في طاعون قرطبة *Cordova* ولا نعلم أنّ كان له أخوة آخرين أو أخوات ، ولعلَّ ذكره لوفاة أخيهِ أبي بكر هو الحدث الذي دلنا على

وجوده[٨٣]، أما والدة ابن حزم فلا نعلم شيئاً عنها ويرجح أحد الباحثين[٨٤]، أنَّ والدته قد توفيت في سن مبكرة من عمره لعدم ذكرها فيما ساقه من تفاصيل كثيرة عن حياتهِ ، لكنهُ يشير إلى شخصية يدعوها سيدة القصر يبدو أنها كانت أحد زوجات أبيهِ .

علمهُ ومذهبه ومؤلفاتهِ .

كان ابن حزم عالماً موسوعياً ألَمَ بجملة من علوم عصرهِ ، وقد اجمع المؤرخون[٨٥] على أنَّهُ كان متضلعاً بعلوم الحديث وفقههِ ، إذ كان فقيهاً مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة ، وإلى جانب هذهِ العلوم الدينية فقد كان متعمقاً في علم اللسان ووفور حظهِ من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار[٨٦] ، وقد جمع ابن حزم بين علم الفقه وعلم الفلسفة ، فهو فقيه وفيلسوف وقلما نرى عالماً جمع بينهما ، لما كان بين الفلاسفة والفقهاء من خلاف وصلَ حد التكفير والوسم بالإلحاد والزندقة ، ولقد كان علم الفلسفة علماً محظوراً في بلاد الأندلس ممقوتاً من العامة والخاصة إلا ما ندر مما تداوله الناس بالخفاء[٨٧]، ونقلت لنا الروايات طرفاً من أخبار الفلاسفة الذين تآلب عليهم الفقهاء وتحالفوا للنيل منهم لو لا مواقف بعض الحكام ، كما حدث أيام الحكم المستنصر ، ولكن الأمور كانت أكثر سوءاً أيام الحاجب المنصور بن أبي عامر الذي أحرق كتب الفلسفة والمنطق وما يرتبط بمثل هذهِ الاختصاصات ، حتى أفرغ مكتبة قصر الزهراء منها ، وكان ذلك سعياً منهُ في إرضاء فقهاء عصره[٨٨] . ولموقف الفقهاء من الفلسفة نرى الذهبي[٨٩] ترجم لابن حزم وتحدث عن إلمامهِ بعلم الفلسفة والمنطق قائلاً :((قد مهر أولاً في الأدب والأخبار والشعر وفي المنطق وأجزاء الفلسفة فأثرت فيهِ تأثيراً ليتهُ لسلم من ذلك ، ولقد وقفت له

على تأليف يخص فيهِ الاعتناء بالمنطق ، ويقدمه على العلوم فتألمت له ، فأنهُ رأس في علوم الإسلام ...)) ، وقد أثرت دراسة ابن حزم للمنطق في منهجه ودراسته للعلوم التي أخذها فنحن نجد لديهِ عقلية منطقية مرتبة ، تحسن تقديم المقدمات وإنتاج النتائج ، وتنفر من الحشو واللغو والاستطراد وتعرفَ كيف تسير في عرض موضوعها بطريقة منهجية منظمة[٩٠] .

مذهبهُ

بذل ابن حزم الأندلسي جهداً هائلاً في تنقيح مذهب أبي سليمان داود بن خلف[٩١]، إمام أهل الظاهر وجادل عن هذا المذهب جدالاً عنيفاً ، ووضع الكثير من الكتب والرسائل في شرحهِ وتفسيرهِ[٩٢]، إذ اختار ابن حزم الظاهرية بتأثير ظروف فكرية وتاريخية أوجبت لديهِ ذلك ففي العصر الذي ساد فيهِ الانحلال والفوضى الأخلاقية والاجتماعية أصبح الفقهاء أكبر عضد لأمراء الطوائف في تبرير طغيانهم وظلمهم وانحرافهم ابتزازاً للأموال وسعياً وراء المناصب ، وقد أتيح لابن حزم أنّ يقرأ الفقه المالكي وغيره من المذاهب ، وأنّ يمعن النظر في الأحكام التشريعية التي جاءت بها أو دونتها ، وقد رأى أنَّ أسباب الخلاف الشديد بينها أنَّ القياس وما إليهِ من الاستحسان قد أصبح مركباً ذلولاً استطاع بهِ جماعة من الفقهاء أنّ يوافقوا بين إحكامهم وفتاويهم وبين مقتضيات الحياة القاسية التي عاشوها ، ولهذا كان الفقه من مصادره الأساسية وفي إطار دوره الاجتماعي والاقتصادي الإيجابي ميداناً لجأ إليهِ ابن حزم ليصلحُ من خلالهِ أوضاع المجتمع الفاسدة[٩٣] .

تدرج ابن حزم من المذهب المالكي الذي كان سائداً في الأندلس إلى المذهب الشافعي ثم انتهى بهِ الأمر إلى المذهب الظاهري ، لكنهُ لم

يكن فيهِ كشأن تابعي المذاهب وإنما خالف فيهِ أبي داود في كثير من المسائل الأساسية بحيث يمكن القول أنَّ ظاهريته منهجية لا مذهبية وبأنَّ لابن حزم نظراته الخاصة التي جعلت كثيرين يسمون اجتهاده الفقهي بالمذهب الحزمي أو الحزمية[٩٤] ، إذ كان منهجهُ في دراسته للمنقول أو النصوص الاعتماد على ما يؤخذ من ظاهر ألفاظها فهو لا يحاول تأوليها أو تعليلها بتعريف العلة التي قام عليها الحكم والقياس عليها ، وهو يطبق الأخذ بظواهر الألفاظ في كل الموضوعات التي وردت فيها نصوص[٩٥] .

شيوخه وتلاميذه .

ذكرنا أنَّ ابن حزم تلقى تعليمه الأولي طفلاً في قصر والدهِ وعلى يد جواري ذلك القصر ، وأنَّهُ تعلم القراءة والكتابة والخط ، كما حفظَ القرآن وكثيراً من الأشعار[٩٦]، لكن أول سماعهِ من شيوخ عصرهِ سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م ، وكان أول من سمع من شيوخهِ هو الشيخ أحمد بن الجسور[٩٧]، كما سمع من أبي الوليد بن الفرضي[٩٨] ، والقاضي أبا عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن جحاف المعافري[٩٩]، وعبد الرحمن الهمذاني[١٠٠] ، وحمام بن أحمد[١٠١]، كما روى عن القاضي يونس بن عبد الله[١٠٢] ، وأبي محمد بن بتوش القاضي[١٠٣] وغيرهم[١٠٤] ، ونقل في كتابه طوق الحمامة أسماء كثير من أساتذتهِ من خلال إيرادهِ للأحاديث النبوية والآثار التي نقلها عنهم[١٠٥] ، أما تلاميذه فكان من أبرزهم أبي عبد الله الحميدي[١٠٦] وآخر من روى عنه بالأجازة أبي الحسن شريح بن محمد[١٠٧] .

مؤلفاتهِ .

صنفَ ابن حزم في أكثر من علم من علوم عصرهِ ، وقد عُرف بغزارة نتاجهِ العلمي فقد روى أبنه أبي رافع الفضل أنَّهُ ((اجتمع عنده بخط أبيهِ

من تأليفهِ نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة ...))[١٠٨] ، كما ذكر الحموي[١٠٩] جملة من مؤلفاته منها : الفصل بين أهل الآراء والنحل وكتاب الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالتقليد ، كتاب شرح حديث الموطأ ، الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحها واجتلاب أكمل ألفاظها وأصح معانيها ، وكتاب منتقى الإجماع، كذلك كتاب الإيصال إلى فهم كتاب الخصال وكتاب الخصال الحافظ لجمل شرائع الإسلام ، وكتاب المحلى في الفقه ، وكتاب المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار ، وكتاب حجة الوداع[١١٠] وغيرها كثير[١١١] .

المبحث الثاني

الحياة الاجتماعية في الأندلس من خلال كتاب طوق الحمامة

خصَ ابن حزم الأندلسي في كتابه طوق الحمامة المجتمع الأندلسي ، وذلك بحديثهِ في جميع الشواهد التي جاء بها ، والأمثلة التي أوردها ، وعلى الرغم من أنَّهُ كان مطلعاً على الكثير مما كُتب في بلاد المشرق الإسلامي ، لكنهُ أراد لكتابهِ أنّ يكون صورة صادقة للمجتمع الأندلسي في عصرهِ ، وقد كتبَ إلى صديقهِ الذي ألفَ لهُ كتابه هذا بطلب منهُ قائلاً : ((ودعني من أخبار الأعراب المتقدمين، فسبيلهم غير سبيلنا وقد كثرة الأخبار عنهم ، وما مذهبي أنّ أُنضي مطية سواي ، ولا أتحلى بحلي مستعار ...))[١١٢] ، ولا شك أنَّهُ كان يعني بالأعراب مشاهير متيمي العرب وعشاقهم المشارقة الذين احتضنت البادية ورمال مفاوزها أجمل قصص حبهم وأشجاها ، وقد نقلت كتب التاريخ أخبارهم ونقصت آثارهم وأشعارهم[١١٣]، التي وصلت الأندلس وتداولها الأندلسيون ، وقد

رأى ابن حزم أنَّ ما روي عن أولئك كثير ، وأنّ الحديث عنهم تكرار لا طائل منه ، وهو في كتابهِ إنما يقدم نسخته الأندلسية الفريدة ، والتي لم يسبقهُ إليها أحد على حد إطلاعي المتواضع .

ذكر ابن حزم في كتابه طوق الحمامة قصصاً عن عشاق أندلسيين شخصهم واسماهم بأسمائهم ، ولكنهُ استخدم أسلوب الكناية عن بعض من لم يشأ ذكر أسمائهم وتشخيصهم ، وقد أوضح أسباب ذلك بقولهِ : ((أما عورة لا نستجير كشفها ، وأما نحافظ في ذلك صديقاً ودوداً ورجلاً جليلاً ، وبحسبي أنّ أسمي من لا ضرر من تسميتهِ ... أما لاشتهار لا يغني عنه الطي وترك التبيين ، وأما لرضى المخير عنهُ بظهور خبره ...))[١١٤]، نحنُ نجد في كتابهِ أحداثاً وشخصيات لم يذكرها غيره ولا نجدها إلا في كتابهِ ، وهذا مايزيد من قيمة الكتاب وأهميته ، وقد ألف ابن حزم كتابهُ هذا عندما كان مقيماً في شاطبه *Jativa*[١١٥] ، وأنَّ ذلك كان في حدود السنوات (٤١٧-٤٢٠هـ/١٠٢٦-١٠٢٩م) ، وهو في حدود الرابعة والثلاثين من عمره أو يزيد ، وقد صقلتهُ الأحداث وأنضجتهُ التجارب واتسعت معارفه وتنوعت في ضروب مختلفة مما ترك أثره في كتاباتهِ[١١٦].

الفتنة البربرية وأثرها على الحياة الاجتماعية .

لاشك أنَّ الأحداث السياسية التي عصفت الأندلس بعد سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م ، قد تركت آثارها على المجتمع الأندلسي وأرهقته بتداعياتها المتوالية ، وقد أشار ابن حزم في أكثر من موضع عن أحداث وقعت لهُ ولغيره كانت مما جرتهُ أحداث الحرب وخطوبها ، ولعلَّ من أبرزها أجلاء كثير من الأسر الأندلسية عن مدينة قرطبة

Cordova بعد دخول البربر إليها ، ومن تلك الأسر أسرة ابن حزم التي غادرت مساكنها في ربض قرطبة الشرقي والانتقال إلى الجانب الغربي ببلاط مغيث ، ولم ينتقلوا جميعاً بل بقيَ بعضهم في قرطبة لأسباب أوجبت عدم رحيلهم ، ويبدو أنَّ كثيراً من العائلات الأندلسية قد تفرق شملها ، وغادرت ديارها وأنَّ الفراق بين أفرادها طال لسنوات ، أو أنَّ الموت لم يأذن لبعضهم باللقاء مجدداً، فقد طحنت الحرب كثيراً من أبناء الشعب الأندلسي ، وكان القرطبيون الأوفر حظاً في ذلك ، إذ أنهم دفنوا عشرة آلاف من موتاهم في يوم واحد ، وذلك بعد دخول سليمان المستعين إلى مدينة قرطبة *Cordova* وهو دخوله الثاني سنة ٤٠٠هـ/١٠٠٩م[١١٧] .

نقلَ ابن حزم قصة لأحد أصدقائهِ الذي كان مقيماً في مدينة المرية *Almeria*[١١٨]، أنَّهُ سافرَ إلى شاطبه *Jativa* [١١٩] لقضاء حاجة عّنتْ له ، ولكن الحرب بين مجاهد العامري[١٢٠] وخيران الصقلبي حالت بينه وبين الرجوع إلى مدينتهِ ، ((فانقطعت الطرق بسبب هذهِ الحرب وتحوميت السبل وأحترس البحر بالأساطيل ...))[١٢١]، ولم يجد صاحبه سبيلاً الرجوع إلى جارتيهِ التي تركها في المرية *Almeria* ، فكان ذلك مما زاد في كربهِ وقلقهِ عليها ، وكم لهذا الرجل من نظير فكثر بين الأندلسيين حالت الحرب بينهم وبين الرجوع إلى ذويهم مدة من الزمن .

كانت بعض الشخصيات السياسية التي ارتبطت بإطراف الصراع على السلطة قد تعرضت للمحنة والتنكيل ، وأنَّ بعض البيوتات الأندلسية المعروفة بولائها لجهة سياسية دون أخرى توالت عليها آثار التغيرات السياسية ومنهم أسرة ابن حزم نفسهُ التي نالها ما نالها على يد الخليفة هشام

المؤيد ، الذي أُعيد إلى السلطة[١٢٢]بعد مقتل الخليفة محمد المهدي مرة أخرى سنة ٤٠٠هـ/١٠٠٩م ، ويصور لنا ابن حزم[١٢٣] تلك المحنة بقولهِ :((ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولتهِ وامتحنا بالاعتقال والترقيب والاغرام الفادح والاستتار وأرزمت الفتنة وألقت باعها ، وعمت الناس وخصتنا ...)) ، ولم يطلْ الوقت حتى توفي والد ابن حزم الوزير أحمد ، كما تعرض ابن حزم نفسه إلى الملاحقة والاعتقال بسبب الوشاية التي نقلت عنه إلى خيران الصقلبي ، بأنهُ (أي ابن حزم) يسعى للدعوة إلى الدولة الأموية ، وكان ذلك بسبب ولاء ابن حزم وإخلاصه للأمويين ، وذلك في حدود سنة ٤٠٧هـ/١٠١٦م[١٢٤] .

أنَّ الروابط العائلية والاجتماعية التي ربطت بعض الشخصيات السياسية بعائلاتهم ومواليهم ، ربما كانت سبباً في هلاكهم بأيدي خصومهم السياسيين ، إذ كان خلف مولى يوسف بن قمقام[١٢٥]، أحد القائمين مع هشام بن سليمان ، فلما أُسر هشام وقُتل وهرب الذين آزروه ، فرَ خلف في جملتهم ونجا ، لكنهُ لم يطقْ الصبر عن جارية كانت له بقرطبة ، فكر راجعاً لرؤيتها فظفرَ به الخليفة محمد المهدي وأمر بصلبهِ[١٢٦] . كذلك كان أبي بكر محمد بن الوزير عبد الرحمن بن الليث[١٢٧] ، كان قد انتقل إلى محلة البربر للبحث عن جاريته التي كان يحبها ، وقد وقعت في الأسر وصارت في ملك احدهم ، وأنّهُ كاد يهلك بسبب ذلك[١٢٨] ، وربما تكررت هذهِ المشاهد كثيراً في زمن الحرب والقتل والسبي الذي عم البلاد في مثل تلك الظروف السياسية التي ألقت بظلالها على المجتمع وأثرت فيهِ ، وقد أثرت تلك الفتنة في فقدان بعض الأسر الارستقراطية ثرواتها أو جزءاً منها بسبب ما

وقع من نهب للأموال وتخريب للدور والأراضي الزراعية ، كما أنَّ الهجرة أجبرت الكثيرين على ترك مدنهم مما سبب تعطل إدارة ممتلكاتهم ورعاية مصالحهم ، وقد أدى ذلك إلى تغير مستويات معيشتهم وسيرة حياتهم التي ألفوها ، وهذا ما ترك أثره على حياتهم الاجتماعية أيضاً ، أما بالنسبة لمتوسطي الدخل والفقراء فأن الأمر كان أكثر صعوبة إذ زادت ظروف الحرب الأهلية من إفقارهم وسوء أحوالهم المعيشية بزيادة الضرائب وعموم الغلاء وانتشار المجاعة التي كانت أثراً من آثار الحصار وتدمير الأراضي ونقص الغلال[١٢٩]، ونستطيع أنّ نتصور كيف ساءت الأحوال من خلال رسالة بعث بها ابن حزم[١٣٠] إلى احد أصدقائهِ يوضح فيها حالهِ وحال أمثالهِ ممن أرهقتهم الحرب وعضتهم الفتنة قائلاً : ((فأنت تعلم أنَّ ذهني متقلب وبالي مهصر بما نحن فيهِ من نبو الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغير الزمان ، ونكبات السلطان ... وذهاب الوفر والخروج عن الطارف والتالد واقتطاع مكاسب الإباء والأجداد والغربة في البلاد ، وذهاب المال والجاه والفكر في صيانة الأهل والولد...)) .

كان من الآثار الصحية التي خلفتها الفتنة البربرية على المجتمع الأندلسي ، انتشار مرض الطاعون سنة ٤٠٢هـ/١٠١١م ، ونستطيع أنّ نتعرف على أسباب انتشار ذلك المرض من خلال معرفتنا لأوضاع الحرب وماتركتهُ من آثار مدمرة ، إذ انتشرت جثث الموتى وضحايا الحرب في قرطبة *Cordova* ، إذ لم يتسنى للناس دفن جثث موتاهم حين وفاتها وإنما قد يتأخر ذلك لأيام أو أسابيع تبعاً لما تقتضيهِ الظروف حتى يتم دفنها ، ا وانَّ بعض الجثث تلقى في مياه الأنهار وقنواتها ، وقد أدى ذلك إلى تلوثها وانتشار الأمراض ، وقد اخبر

ابن حزم أنَّهُ فقد أخاه الأكبر أبا بكر في طاعون قرطبة ، ولم يكن قد تجاوز اثنتين وعشرين سنة من عمرهِ[١٣١] .

الأوضاع الاجتماعية للمرأة الأندلسية من خلال كتاب طوق الحمامة .

نستطيع أنّ نتعرف من خلال كتاب طوق الحمامة على بعض من جزئيات الحياة الاجتماعية للمرأة الأندلسية ، إذ أنَّ ابن حزم وبحكم انتمائهِ للطبقة الارستقراطية فهو في أغلب ما ينقله من أحوال النساء في عصرهِ ، إنما ينقل أوضاعهنَ في البيئة التي نشأ فيها ، وفي مثل هذهِ البيئة تستطيع المرأة أنَّ تنال حظاً من التعليم والثقافة ، وأنَّ ذلك يعتمد على مدى رغبتها واهتمامها للاستزادة من علوم عصرها ، ولقد نشأ ابن حزم في قصر كان فيهِ من الجواري من أخذ عنهنَّ تعليمه الأولي[١٣٢]، ونحن نجد عند ابن بشكوال[١٣٣] أسماء لنساء اشتهرنَّ بعلمهنَّ وثقافتهنَّ الواسعة ، وأنَّ بعضهنَّ من عملت في قصور الأمراء .

نقرأ عن بعض النساء اللواتي كان لهنَّ بعض الأعمال الخيرية التي يهدفنَّ من خلالها إلى مساعدة بعض فتيات الفقراء اللواتي يسعى أهلهنَّ إلى تزويجهنَّ ، وأنَّ تلك المساعدة لاتقتصرُ على الجانب المادي بل تتعداه إلى جوانب معنوية تتعلق بكتم أسرار العشاق ، ومحاولة الجمع بينهم ومساعدتهم ، وقد حاول ابن حزم بوصفهِ كفيلسوف أنّ يجد لكل شيء علة ، وقد أرجع سبب ذلك إلى وازع نفسي ، ذلك لأن النساء العجائز قد يئسنَّ من أنفسهنَّ فأنصرف الإشفاق محضياً إلى غيرهنَ ولذلك ((أنك لترى المرأة الصالحة المسنة المنقطعة الرجاء من الرجال وأحب أعمالها إليها وأرجاها للقبول عندها سعيها في تزويج يتيمة وإعارة ثيابها وحليها لعروس مقلة...))[١٣٤] .

كانت نساء الطبقة المترفة ينعمنَ بما حفلت بهِ حياة القصور من رخاء ونعيم ، وقد يجتمعنَ في بعض الحفلات الباذخة التي تقام في مناسبات كالأعياد وحفلات الختان والزواج وغيرها ، ذلك وفي هذهِ الأجواء تقام الولائم وتجتمع النساء الأحرار ووصيفاتهنَ من الجواري ، ويصف ابن حزم[١٣٥] واحدة من تلك المناسبات وهو يقول : ((فلعهدي بمصطنع كان في دارنا لبعض ما يصطنع له دور الرؤساء ، تجمعت فيهِ دخلتنا ودخلت أخي رحمهُ الله من النساء ونساء فتياننا ومن لاث بنا من خدمتنا...)).

في تلك القصور ولكثرة عدد الجواري على اختلاف أعمارهنَ وأقدارهنَ كُنَّ يخضعنَّ لرقابة مشددة ، وكانت الجارية التي تتولى هذهِ المهمة تدعى ب(قيافة النساء) ، ويظهر أنها كانت تتولى إدارة أمورهنَّ والأشراف عليهنَّ ، وهي وظيفة تشبه إلى حد ما وظيفة القهرمانة[١٣٦] ، التي عُرفت في بلاد المشرق ، ويصف ابن حزم[١٣٧]، قيافة النساء في قصرهم بأنها كانت أنفذ من قيافة مدلج[١٣٨] .

لم تكن الرقابة على النساء واحتجابهنَّ ، وماكان من حدود بينهنَّ وبين الرجال تمنع من وجود الاختلاط بينهم ، ونحن نجد فيما ينقلهُ ابن حزم عن ما كان يقع في القصور من قصص الحب نوعاً من التساهل في رفض القيود حتى أنَّ ابن حزم نفسهُ يبيت ثلاث ليال عند أحد النساء من معارفهِ كانت مشهورة بالخير والصلاح ولها جارية من قراباتها ، أعُجب بها ابن حزم كثيراً ، وأفاض في وصفها والحديث عن جمالها ورقتها ، وقد طال المقام بهِ ثلاث ليالٍ دون أنّ تحتجب عنهُ[١٣٩] ، وفي القصص التي ينقلها هو عن من عاصرهم ، وأطلع على أحوالهم ما هو نظير لما ذكرهُ على أنَّ

ذلك كان يُعد استثناءاً عما كان متعارفاً عليهِ من وجود حدود اجتماعية بين النساء والرجال[١٤٠].

كان بعض نساء الطبقة العامة يمارسنَّ أعمالاً توفر لهنَّ دخلاً يساعد على رفع مستوى المعيشة لهنَّ ولعائلاتهنَّ ، ويبدو أنَّ المرأة الأندلسية كان لها الحرية في العمل وممارسة بعض المهن التي تناسب طبيعتها وميولها وطبقتها الاجتماعية ، فكانَ منهنَّ الطبيبة والحجامة ،السرافة[١٤١]، الدلالة ،الماشطة ،النائحة ،المغنية ،الكاهنة ، المعلمة ، المستخدمة والصنَّاع في المغزل والنسيج وما أشبه ، ومثل هؤلاء النسوة يدخلنَّ بيوت الأغنياء ولهنَّ علاقات بنساء الطبقة النبيلة ، ولهذا كان يُحذر من أنّ يصبحنَّ حلقة وصل بين العشاق[١٤٢] .

معاملة الجواري .

اختلفت أوضاع الجواري باختلاف من يمتلكهنَّ فبعضهنَّ تمتعنَّ بشيء من الحرية والمعاملة الحسنة ، لكن البعض الآخر لم يكنَّ لهُنَّ حظ من ذلك إذ لقينَّ معاملة سيئة وأساليب قاسية في العقوبة ، منها التعذيب أو البيع وقد وصلَّ الأمر إلى حد القتل أحياناً ، كما فعل الحاجب المنصور بن أبي عامر بجارية أدخلت عليهِ وغنت شعراً قاله أحد شعراء قرطبة يتغزل فيهِ[١٤٣] بصبح البشكنسية[١٤٤] .

أزياء أندلسية .

يطلعنا ابن حزم[١٤٥] في حديثه في باب السفير من كتابه على زي أندلسي كانت النساء الأندلسيات يرتدينهُ وهو مختص بذوات السن الكبيرة اللواتي يحذر من أنْ يكُنَّ ساعيات للوصل بين العشاق ، ولا سيما ذوات العكاكيز والتسابيح والثوبين الأحمرين ، إذ من الغريب أن تعمد النساء الكبيرات في السن إلى لبس اللون الأحمر ، وأنَّ يعرضن بهِ .

عادات العشاق .

في كتاب مثل طوق الحمامة الذي يتحدث عن الحب والمحبين ، لابد أنّ نرى إشارة إلى بعض ما كان متعارفاً ومتداولاً من عادات العشاق في الأندلس ، وهو أنّ يتهادى بعضهم خصل الشعر منجرة بالعنبر مرشوشة بماء الورد ، أو أنّ تكون الهدية مساويك بعد مضغها ، ولكن من المستغرب أنّ لا يشير ابن حزم إلى وجود الورد كنوع من أنواع الهدايا بين العشاق ونحن نلمح في كثير من الروايات أنَّهُ كان حاضراً حضوراً قوياً في الهدايا بين الأندلسيين[١٤٦] ، وتختلف طبيعة الحياة الاجتماعية في الأندلس كما في بلاد المشرق ، ولا سيما بين أهل الحضر والبادية وتبعاً لذلك قد تختلف بعض العادات والتقاليد ، فما يبدو مستهجناً في مجتمع المدينة الأندلسية قد يكون مرغوباً أو طبيعياً عند أهل البادية ، وهذا ما نستشفهُ من رواية ابن حزم التي يقول فيها أنَّ نساء الأعراب لا يقنعنَّ ولا يصدقنَّ عشق عاشق لُهنَّ حتى يشتهر ويكشف حبه ويجاهر ويعلن وينوه بذكرهنَّ ، ثم يعلق ابن حزم[١٤٧] على ذلك بالقول : ((ولا أدري ما معنى هذا إلا أنَّهُ يذكر عنهنَّ العفاف وأي عفاف مع امرأة أقصى مناها وسرورها الشهرة في هذا المعنى)) .

الحياة الشخصية لبعض أبناء الأسرة الأموية ورجال الدولة في الأندلس .

كثيراً ما تنقل كتب التاريخ أخباراً تخص جوانب عن الحياة السياسية والعسكرية للطبقة الحاكمة ، ويركز المؤرخون على هذهِ الجوانب لأهميتها في الوعي التاريخي ، فالحاكم هو رمز من رموز الأمة وكل تلك الجوانب هي جزء من تاريخها العام ، أما الحياة الخاصة لهُ فهي ملكهُ

وملك أسرته ، وقد يكون فيها من تفاصيل وأسرار لا يطلع عليها إلا الخاصة والمقربون من الخدم والأقارب والأصدقاء ، ابن حزم وبحكم ما كان بين أسرتهِ والأسرة العامرية من علاقة وتقارب استطاع أنَّ يتعرف على بعض جزئيات تخص الجانب الشخصي والاجتماعي للأسرة الأموية والعامرية ، وهو بمثابة شاهد عيان فيما ينقل إذ يقول :((ولو لا أنَّ حقوقهم على المسلمين واجبة –أي بني أمية–، وإنما يجب أنَّ يذكر من أخبارهم ما فيهِ الحزم وأحياء الدين ، وإنما هو شيء كانوا ينفردون بهِ في قصورهم مع عيالهم ، فلا ينبغي الأخبار بهِ عنهم ،لأوردت من أخبارهم في هذا الشأن غير قليل...))[١٤٨] .

كان لأمراء وخلفاء بني أمية الكثير من الزوجات والجواري ، إلا أنَّ بعضهن قد تميزنَ على غيرهنَّ ، وكانت لهُنَّ حظوة ومكانة ، حتى تناقلَ الناس أخبار حب سادتهنَّ لُهنَّ ، ومن ذلك حُب عبد الرحمن بن معاوية الملقب ب(الداخل) (١١٣–١٧٢هـ/٧٣١–٧٨٨م)[١٤٩]،لجاريته دعجاء[١٥٠] ، أما الحكم بن هشام (١٨٠–٢٠٦هـ/ ٧٩٦–٨٢١). [١٥١] فقد أشار ابن حزم أنَّهُ أحب من جواريهِ ، ولكنهُ لم يشخص ولم يشر إلى واحدة بعينها ، وعبد الرحمن بن الحكم (٢٠٦–٢٣٨هـ/٨٢١–٨٥٢م) [١٥٢] وشغفه بطروب[١٥٣] ، ومحمد بن عبد الرحمن(٢٣٨– ٢٧٣هـ/ ٨٥٢–٨٨٦م) [١٥٤] وأمره مع غزلان[١٥٥]، والحكم المستنصر وحبه لصبح البشكنسية [١٥٦].

ولعَ الحكام الأمويون في الأندلس بالنساء الشقراوات وبخاصة أبناء الناصر ، وبسبب ذلك غلبت عليهم الشقرة ((نزاعاً إلى أمهاتهم ، حتى صار ذلك فيهم خلقة ...)) ، كالناصر والحكم

المستنصر الذين أدركهما الوزير أحمد بن حزم ، وكانا أشقرين أشهلين ، وهشام المؤيد ومحمد المهدي كانا أيضاً أشقرين ، أما سليمان الظافر (المستعين) فلم يكن كذلك بل كان أسود اللّمة وأسود اللحية ، وقد رآهم ابن حزم ودخل عليهم مراراً ، وقد تساءل في معرض حديثه عن سر إعجاب بنو مروان بالنساء الشقراوات ، وهل أنَّهُ أمرٌ ركب في تكوينهم أم أنَّهُ جاء لرواية كانت عند أسلافهم في ذلك فجروا عليها؟ ، ولكنه يترك السؤال مفتوحاً دون ترجيح لإجابة معينة[١٥٧]، يبدو أنَّ السبب لم يكن يتعلق برواية تخص ذلك أو تكوين في خلقتهم ، بقدر ما كان ذوقاً ألفهُ المراونيون ، لكثرة الجواري الاسبانيات والصقلبيات ذوات الأصول الآرية اللواتي اشتهرن بجمالهنَّ ، وقد أوردَ ابن حزم[١٥٨]، رواية تتعلق بأميرة أموية لا يشير إلى أسمها بل يصفها بأنها من بنات الخلفاء ، وأنَّ أحمد بن مغيث[١٥٩] قال أبياتاً تغزل فيها بتلك الأميرة ، وأنَّ ذلك كان سبباً في قتلهِ ، واستئصال أهل بيتهِ والتسجيل عليهم بأنَّ لا يستخدم منهم أحد أبداً حتى كان ذلك سبباً لهلاكهم ، وانقراض بيتهم فلم يبق منهم إلا الشريد الضال .

أخبار البيت العامري .

كثيراً ما ترددت أخبار الحاجب المنصور بن أبي عامر في روايات المؤرخين الأندلسيين ، تتحدث عن صفاتهِ وحروبهِ وآثاره ، لكن الرواية التي ينقلها ابن حزم تبين جانباً شخصياً من جوانب حياة المنصور تبدو أكثر طرافة وإثارة من غيرها ، إذ لا تتحدث الرواية عن علاقتهِ بنسائهِ أو جواريهِ فحسب ، بل تبين صفة غلبت عليهِ وأثرت في علاقاتهِ النسائية والاجتماعية عموماً ، فقد كان المنصور ملولاً محباً للتغيير في كل شيء ، ولا يأنس امرأة ولا صديق ولا حال إلا ملهُ وأنقلب حبه

لهُ كرهاً ونفوراً ، وقد كان يرى الجارية فلا يصبر عنها ويحيق بهِ من الاغتمام والهم ما يكاد أنّ يأتي عليهِ ، حتى يملكها وانّ غلا ثمنها وصعبَ منالها ، فإذا صارت إليهِ زهدَ فيها ونفر منها حتى يبيعها باوكس الأثمان ، وقد اتلف في هذا الأمر مالاً كثيراً ، كما أبتلى بحبه جوارٍ كثيرات لم يفِ لهنَّ كان منهنَّ جاريته عفراء ، التي أحبتهُ كثيراً ولكنهُ باعها إلى أحد رجالهِ[١٦٠] ، وقد أخبر الحاجب ابن أبي عامر ابن حزم ((أنَّهُ يمل أسمهُ فضلاً عن غير ذلك ، وأما أخوانه فأنهُ تبدل بهم في عمره على قصره مراراً ، وكان لا يثبت على زي واحد كأبي براقش[١٦١]، حيناً يكون في ملابس الملوك وحيناً في ملابس الفتاك...))[١٦٢] .

أما ولدهِ الحاجب عبد الملك المظفر فقد عُرفَ بحبهِ لامرأة تدعى واجد ولم تكن تلك المرأة من أسرة نبيلة ، بل كانت من بنات الجنانين ، ولكنهُ تزوجها لشدة حبه لها ، ثم صارت بعدهُ إلى أحد رؤساء البربر بعد سقوط الدولة العامرية ، كذلك كان للمظفر جارية تدعى ضنى العامرية ، ويبدو من كلام ابن حزم أنها كانت مغنية تنشد الشعر[١٦٣] . وما أكثر الجواري المغنيات في قصور الأمراء والرؤساء .

شخصيات أندلسية

تكشف قصص الطوق عن أحوال بعض الشخصيات القرطبية المشهورة من رجال العلم والدين والسياسة ، فيما يتعلق بمعلومات على حياتهم الخاصة ، ونستطيع من خلالها معرفة ما كان سائداً من مظاهر اجتماعية مألوفة أو مرفوضة ، ومما يزيد في قيمة الكتاب أنَّ قصصهِ من واقع الحياة ينقلها شاهد عيان عاصر أصحابها والتقى بهم ، أو كان قريباً جداً من عصرهم ، فهو صورة حية ووثيقة صادقة عن المجتمع الأندلسي .

عشق الغلمان .

انتشرت ظاهرة عشق الغلمان في الأندلس ، وتكثر الروايات في المصادر الأندلسية حول هذا الموضوع ومن خلالها نستشف أنَّ الحديث عنها يبدو مألوفاً ، ولا يتحرج المؤرخ حين يتحدث عن شخصية تمثل رمزاً دينياً أو علمياً أو سياسياً في قولهِ من أنَّهُ كان يعشق فتى من الفتيان وقد نلمس في كلامهِ أنَّ الأمر يبدو معروفاً ومتداولاً ولا خجل فيهِ !!! .

يبدو أنَّ وجود العبيد الصقالبة الذين اشتهروا بجمالهم وكثرة عددهم في الأندلس حتى شكلوا طبقة اجتماعية كان لها وزنها[١٦٤]، كان واحداً من أهم الأسباب التي أدت إلى تفشي هذهِ الظاهرة ، وانتشارها بشكل أصبحت فيهِ مألوفة ومعروفة[١٦٥] .

نجد خبر يخص احد رجال عبد الملك المظفر وهو مقدم بن الأصفر[١٦٦] الذي عشق فتى يدعى عجيب، وكان مقدم هذا اضجر الفتى عجيب لكثرة ملاحقتهِ له ، فقد كان يطيل الجلوس أمام المسجد الذي كان يصلي فيهِ الفتى لأجل أنّ يراه ، وكان عجيب إذ ملَّ من ملاحقته ، قام إليهِ فيضربهُ ضرباً موجعاً فلا يزيده ذلك إلا تعلقاً بهِ وحباً لهُ[١٦٧] .

كانت وفاة الكاتب للعالم النحوي أحمد بن كليب (ابن قزمان) [١٦٨] ، بسبب عشقهِ لأسلم بن احمد بن سعيد وكان أجمل من رأتهُ العيون[١٦٩] ،وكان كثير الزيارة لأبن قزمان وهو لا يعلم بما إلمَ بهِ من عشقهِ الذي كان سبباً بمرضهِ وموتهِ[١٧٠] ، كذلك مات أبو عبد الله محمد بن يحيى الضبي بسبب عشقه لأحد الفتيان ، ولم يكن أمر عبد الله قد رأى هذا الفتى إلا مرة واحدة فغلب على عشقهِ

وهام بهِ ، وكان يقول : ((لا فارقني حبه ، أو يوردني رمسي فكان ذلك ...))[١٧١] . كذلك عشقَ عبيد الله بن يحيى الجزيري[١٧٢] فتى رضيَ معه بإهمال داره وإباحة حريمه ، والتعريض بأهلهِ طمعاً بالحصول على بغيتهِ من ذلك الفتى حتى تناقلت السن الناس أخباره وصار حديث مجالسهم[١٧٣] .

أما قصص الجواري فأن بعضها أرتبط بشخصيات معروفة أو أبناء لعائلات وبيوتات أندلسية مشهورة ، إذ كان منذر بن سعيد[١٧٤] ، صاحب الصلاة في جامع قرطبة أيام الحكم المستنصر كانت لهُ جارية يحبها حباً شديداً ، فعرض عليها أنّ يعتقها ويتزوجها ، فقالت لهُ ساخرة بهِ أنَّي استبشع عِظم لحيتك ، فعمد إليها وحذقها ، ثم دعا بالشهود فأشهدهم على عتقها ، لكنهُ عندما خطبها لم ترضَ بهِ ، وكان أخوه حكم بن سعيد[١٧٥] ، قد حضرَ في جملة الشهود فبادر إلى خطبتها ، فرضيت بهِ وكان هذا كما يقول ابن حزم[١٧٦] : ((عاراً فادحاً رضيَ به حكم لنفسهِ)) .

كذلك يبدو أنَّ هناك من الرجال من جُنَّ بسبب حبه لجارية كالذي حدثَ لمروان بن يحيى بن أحمد بن حدير[١٧٧]، الذي أحبَ جارية أخيهِ فمنعهُ عنها وباعها لغيره ، وكان ذلك سبباً في ذهاب عقلهِ ، ثم أنَّهُ قُتلَ بضربة مخطئة يوم دخول البربر إلى قرطبة *Cordova* وانتهابهم لها[١٧٨] ، كذلك أصيب يحيى بن محمد بن عباس بن أبي عبدة[١٧٩] ، ذلك أنَّ أمهُ باعت جارية له كان يحبها وأرادت تزويجه من أحدى بنات العامريين ، وقد كان يحيى هذا زميلاً لابن حزم في دراسة الفقه وقد رآه قبل أنّ يصيبهُ الجنون وهو يقول فيهِ : ((وكان يحيى لعمري حُلواً من الفتيان نبيلاً...))[١٨٠] .

أورد ابن حزم شيئاً عن أخبار نساء أندلسيات اشتهرنَ بالوفاء والغيرة الشديدة ، وشاعت

أخبارهنَ منهن : عاتكة زوجة أخيهِ أبي بكر الذي ماتَ في طاعون قرطبة *Cordova* ، فما انفكت منذ رحيله حزينة سقيمة ذابلة على الرغم من أنهما كانا في تعاتب وتعاضب طيلة ثمانية أعوام ، وهو عمر زواجهما بسبب غيرتها الشديدة وقد نقل أنها كانت تقول بعد موته : ((ما يقوي صبري ويمسك رمقي في الدنيا ساعة واحدة بعد وفاتهِ ، إلا سروري وتيقني أنَّهُ لا يضمهُ وامرأة مضجعٌ أبداً ، فقد أمنت هذا ... وأعظم أمالي اليوم اللحاق بهِ ...)) [١٨١]. أدرك ابن حزم ابنة زكريا المعروف بابن برطال[١٨٢] ، ولم يذكر اسمها وقد مات زوجها ، وبلغ من أسفها عليهِ أنّ باتت معهُ في دثار واحد ليلة مات وجعلتهُ آخر العهد بهِ ، ويوصله ثم لم يفارقها الأسف بعده إلى حين موتها[١٨٣] .

المبحث الثالث

ملامح حضارية أندلسية في كتاب طوق الحمامة.

بلغت مدينة قرطبة *Cordova* أوج عظمتها في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر من مكتبات ومدارس ومنشآت عمرانية أخرى منافسة جميع الحواضر الإسلامية المعاصرة لها[١٨٤]، ولطالما تحدثت المصادر الأندلسية عن بهاء قرطبة *Cordova* ، وعظمة منشآتها واتصال عمرانها وكثرة مساجدها وحماماتها حتى قيل أنَّ عدد مساجد وحمامات قرطبة في مدة الحاجب المنصور بن أبي عامر بلغت ألف وستمائة مسجد ، وتسعمائة حمام[١٨٥] ، أما عدد دور قرطبة كلها ((ثلاثة وثلاثون ألف ذراع ، وعدد أبوابها سبعة ، وعدد أبراجها المنتظمة بدور المسور من جوانبها الأربعة مائتان واثنان وسبعة أبراج ، وعدد ارباضها المحيطة من جميع نواحيها عشرون ربضاً ، ويدور بجميع هذهِ الأرباض الخندق المشهور ... وهو المحيط بجميع ارباض قرطبة ومساكنها...))[١٨٦] .

نستطيع أنَّ نتعرف على بعض معالم مدينة قرطبة *Cordova* من خلال الإشارات التي وردت عند ابن حزم إلى مناطق وأحياء وأبواب ومساجد وشوارع وقصور كانت موجودة في المدينة ، وقد أكدت وجودها مصادر أخرى ، وأنَّ أشارات ابن حزم تُعد أصدق وثيقة على وجود تلك المعالم حتى زمنهِ ، كما أنَّهُ يُقدم معلومات قيمة عن الأثر المدمر لفتنة البربر على الجانب العمراني للمدينة ، وكيف تحولت عِقبَ الفتنة وانعدام الأمن فيها وتحولها إلى مدينة أشباح خالية من اللصوص والقتلة[١٨٧] .

تردد لأكثر من مرة ذكر الجانب الشرقي والجانب الغربي من مدينة قرطبة *Cordova* في أحاديث ابن حزم ، فما الذي كان يعنيهِ بهذا التقسيم ؟ منذُ عصر الإمارات بدأت مدينة قرطبة بالتوسع ، والخروج من الإطار الضيق الذي عاشت فيهِ منذُ العصر الروماني ، وقد اخذ النمو العمراني يمتد ليس فقط على الجانب الآخر للجسر الذي يمتد على نهر الوادي الكبير، بل تعداه إلى أنشاء أحياء جديدة تقع بين الشاطئ الأيمن للنهر والطريق القديم الذي كان ينطلق من بوابة عبد الجبار ، ويؤدي إلى مدينة القليعة[١٨٨]، وقد أطلق على هذا الامتداد الجانبي للرقعة العمرانية الذي كان يسمى حتى شرق المدينة العتيقة اسم الجانب الشرقي[١٨٩]، وكان لهُ سبعة ارباض وهي : ربض شبلار، ربض فرن برّيل ، ربض البرج ، ربض منية عبد الله، ربض منية المغيرة، ربض الزاهرة، وربض المدينة العتيقة[١٩٠].

أما الجانب الغربي فيُعتبر الامتداد الجانبي الأكثر اتساعاً وكثافة سكانية ، إذ كان في الطريق الموصل إلى مدينة الزهراء[١٩١] ، وكان فيهِ تسعة ارباض : ربض حوانيت الريحان ،ربض الرقّاقين،

ربض مسجد الكهف، ربض بلاط مغيث، ربض مسجد الشّفاء، ربض حمّم الإلبيري ، ربض مسجد المسرور، ربض مسجد الرّوضة وربض السّجن القديم[١٩٢] .

ويتضح مما سبق أنَّ الجانب الغربي هو الجزء القديم من المدينة ، وأنَّ ربض بلاط مغيث هو أقدم ربض فيهِ ، ونستطيع أنّ نستشف ذلك من بعض الروايات التي أكدت أنَّ بلاط مغيث هو القصر الذي وهبهُ موسى بن نصير[١٩٣] لمغيث الرومي[١٩٤] ، الذي بعثهُ الوليد بن عبد الملك (٨٦-٩٦هـ/ ٧٠٥-٧١٥م) ، لموسى ليستعجلهُ بالذهاب لقرطبة ، ولكن موسى كانَ ماضياً في إتمام مابدأ بهِ من فتوحات فاستمهلهُ في الرجوع معهُ[١٩٥] .

وفي الجانب الغربي من قرطبة *Cordova* ، كانت تقع المدينة الملكية التي بناها الخليفة عبد الرحمن الناصر المعروفة بمدينة الزهراء ، وفيها قصور الخلفاء ووزرائهم وحاشيتهم ودواوين الدولة ومخازن الأسلحة والأموال وغير ذلك[١٩٦] ، وقد أهملت هذهِ المدينة وخبا صيتها عندما بنا المنصور بن أبي عامر مدينة الزهراء التي أصبحت مقراً لهُ ولابنائهِ ، وانتقلت إليها رسوم الملك وأبهة السلطان ، إذ كان بناؤها في الجانب الشرقي من قرطبة سنة ٣٦٨هـ/٩٧٨م ، وقد تحدث ابن عذاري[١٩٧] عن عظمة بنائها وعمرانها وإنها كانت ((بطرف البلد على نهر قرطبة الأعظم ، ونسق فيها كل اقتدار معجز ... وحشد إليها الصناع والفعلة وجلب إليها آلالات الجليلة ... وتوسع في اختطاطها ... وبالغ في رفع أسوارها وثابر على تسوية إنجادها وأغوارها فاتسعت هذهِ المدينة في المدة القريبة ...)) ، وفي هذهِ المدينة ولد ابن حزم في قصر أسرتهِ ، وقد كتبَ يصف ذلك المكان الذي كان قريباً من قصر المنصور بن

أبي عامر قائلاً : ((أنَّهُ كان في الشارع الآخذ من النهر الصغير على باب دارنا في الجانب الشرقي بقرطبة إلى الدرب المتصل بقصر الزاهرة ، وفي هذا الدرب كانت دارهُ – أي المنصور بن أبي عامر – رحمه الله ملاصقة لنا ...))[١٩٨] .

يرد ذكر ربضين من ارباض قرطبة *Cordova* في كتاب طوق الحمامة هما : ربض قرطبة ، وقد ورد ذكره في المصادر الأندلسية مرتبطاً ببعض الأحداث التاريخية وهو يقع في جنوب قرطبة بعدوة النهر حيال رأس القنطرة ، ويبدو أنَّ ربض شقندة هو الاسم الآخر لربض قرطبة أو أنَّ منطقة شقندة هي أهم وأقدم مناطق ربض قرطبة وأكبرها حتى أنَّ أسمهُ كان يطلق على اسم ربض قرطبة أحياناً من باب تسمية الكل بالجزء[١٩٩] ، وكانت منطقة شقندة قد تحولت بعد فشل ثورة أهل الربض في عهد الحكم الربضي (١٨٠-٢٠٦هـ/٧٩٦-٨٢١م) [٢٠٠] إلى منطقة مهجورة إذ أمر الحكم بأخلائها ونفي أهلها وحرثها[٢٠١] .

أما ربض الزاهرة فيبدو أنَّهُ قد استُحدث بسبب التوسع الذي طرأ على مدينة الزاهرة ، وما أُقيم حول قصبتها من دور الخاصة والعامة من وزراء وكتاب وقواد وحُجاب الذين ((اقتنوا بأكنافها كبار الدولة وجليلات القصور ، واتخذوا خلالها المستغلات المقيدة والمنازه المشيدة وقامت بها الأسواق وكثرت فيها الإرفاق وتنافس الناس في النزول بأكنافها والحلول بإطرافها ...))[٢٠٢] . هكذا اتسقت مدينة قرطبة وتناما عمرانها إذ وصلت في أيام ابن حزم ، وقبل ثورة البربر إلى أوج عظمتها[٢٠٣]

نجد إشارات لبعض ملامح قصر بني حزم الذي كان يمثل أحد قصور الطبقة النبيلة ، إذ

كانت تلك القصور تمثل جزءاً من معالم مدينة الزهراء الملكية ، وفي وصف ابن حزم ما يرسم صورة أجمالية لذلك القصر الذي بني وسط بستان أحاطت بهِ أنواع الأشجار المثمرة والزهور التي تشكلت وتناسقت أنواعها وهندسة أماكنها بما يليق ومكانة أصحابها[٢٠٤] ، توسط ذلك البستان قصبة يطلع منها على جميع إنحاء قرطبة وفحوصها ، وقد تعددت أبواب القصر واتسعت مساحتهِ فهناك قسم خاص بالنساء وآخر للرجال ، وكانت النساء المحتجبات وراء أبواب تلك القصور يستطعنَّ مراقبة ما يحدث خارجها من خلال الشراجيب أو المشربيات[٢٠٥]، التي كانت جزءاً من طراز البيوت والقصور الأندلسية[٢٠٦]، الذي يبدو أنها أثر من آثار العمارة المشرقية التي انتقلت إلى الأندلس[٢٠٧] .

أشارَ ابن حزم إلى اثنين من أبواب قرطبة *Cordova* هما : باب العطارين وباب عامر ، وينقل لنا المقري[٢٠٨] نصاً ثميناً عن ابن بشكوال يعدد فيهِ أبواب مدينة قرطبة *Cordova* بأسمائها ، وتحديد مواقعها وهي سبعة أبواب : ((باب القنطرة إلى جهة القبلة (الجنوب) ويعرف بباب الوادي وبباب الجزيرة الخضراء وهو على النهر، باب الحديد ويعرف بباب سرقسطة، باب ابن عبد الجبّار وهو باب طليطلة، باب رومية وفيه تجتمع الثلاثة الرّصف التي تشق دائرة الأرض من جزيرة قادس إلى قرمونة إلى قرطبة إلى سرقسطة إلى طرّكونة إلى أربونة مارّة في الأرض الكبيرة، ثم باب طلبيرة وهو أيضاً باب ليون، ثم باب عامر القرشي وقدّامه المقبرة المنسوبة إليه، ثم باب الجوز، ويعرف بباب بطليوس، ثم باب العطّارين، وهو باب إشبيلية)) ، يقدم ابن حزم معلومة مهمة عن باب العطارين إذ كان هذا الموضع مجتمع النساء في وقتهِ ، ولكنهُ لا يقدم أي تفصيل حول هذا

الموضوع ، وربما كان هناك متنزه أو سوق تجتمع فيهِ النساء حتى أصبحنَ بمرور الوقت مكاناً خاصاً بهنَ ، ومكاناً يلتقي فيهِ العشاق[٢٠٩] .

أما باب عامر فقد ذكرهُ ابن حزم في سياق ذكره للمقبرة التي كانت تقابله ، والتي تقع على طريق الطلبة إلى منطقة رصافة قرطبة[٢١٠] التي تُعد تُعد من أجمل وأقدم مناطق المدينة ، وقد أشارَ ابن حزم إلى مقبرة أخرى كانت تسمى مقبرة الربض ، ويبدو أنَّ أطلاق اسم الربض مجرداً على المقبرة من دون اسم مضاف لها كان يعني ربض مدينة الزهراء ، إذ كانت هذهِ المقبرة تقع خلف النهر ، وتضم قبور بني مروان وقد بُنيت عليها حدائق عرفت برباض بني مروان ، كما أشار إلى مقبرة أخرى هي مقبرة قريش التي تقع في قرطبة ، وكان يقع إلى الشرق منها مسجد لم يشر إلى أسمه ، ويبدو من خلال أشارات ابن حزم أنَّ هذهِ المقبرة كانت تقع في المدينة القديمة[٢١١] . كذلك كان في قرطبة *Cordova* مقابر أخرى منها : مقبرة أم سلمة ، ابن عباس ، الربض العتيقة والجديدة ، روضة الصلحاء ، متعة ، مؤصرة و مقبرة حلال وغيرها وعادتاً ما كانت تقام المقابر خارج المدينة أو خارج أسوارها بجوار أحد أبوابها[٢١٢] .

أما ما يخص المساجد فقد ذكر ابن حزم ثلاث مساجد من مساجد قرطبة *Cordova* التي كانت تضم – حسب رواية ابن حيان– في مدة الحاجب المنصور بن أبي عامر ألف وستمائة مسجد[٢١٣] ، ولكن رواية البكري[٢١٤] أكدت أنَّ عددها أربعمائة وواحد وتسعون مسجداً ، ويمكننا أن نوفق بين الروايتين بأن رواية ابن حيان ذكر فيها عدد مساجد قرطبة *Cordova* وأقاليمها ونواحيها وقراها ، أما رواية البكري فأنه ذكر فيها عدد مساجد حاضرة قرطبة *Cordova* وحدها [٢١٥] .

يرد ذكر مسجد المسرور في سياق حديث ابن حزم عن احد الشخصيات التي اشتهرت بعشق الغلمان ، في إحدى رواياتهِ ويرتبط بأحد ارباض قرطبة في الجانب الغربي ، الذي أخذ اسمهُ من اسم المسجد وهو ربض مسجد المسرور ، ربما كان لكل ربض أكثر من مسجد ولكن يبقى هناك مسجد يحمل صفة رسمية يختص بالربض الذي يقع فيهِ ، ومما ذكرهُ ابن حزم مسجد العمري وهو يقع في الجانب الغربي من قرطبة *Cordova* ، وقد تلقى فيهِ ابن حزم جزءاً من دروسهِ في علم الحديث سنة ٤٠١هـ/١٠١٠م[٢١٦] .

أما مسجد قرطبة فقد تردد ذكرهُ عند ابن حزم أكثر من مرة في سياق حديثهِ عن بعض الأحداث ، وقد تلقى ابن حزم بعض دروسه في علم الحديث في هذا المسجد[٢١٧]، نجد وصفاً مستفيضاً لمسجد قرطبة في المصادر الأندلسية[٢١٨]، وقد نقل البكري[٢١٩] نصاً مفصلاً في وصفهِ وقال : ((إنَّ المنصور بن أبي عامر زاد في عرض المسجد بأمر من هشام المؤيد ثمانين ذراعاً فتم العرض مائتين وثلاثين ذراعاً ...)) ، وقد زادت مساحة المسجدوأدخلت عليهِ الكثير من التعديلات بتوالي عهود الأمراء والخلفاء الأمويين[٢٢٠].

ذكرَ في كتاب طوق الحمامة لمحلة تدعى (محلة البربر) ، ويبدو أنَّ هذهِ المنطقة كانت تضم أغلبية من البربر ، وأنها أصبحت بعد سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م ، مكاناً خطراً بالنسبة للأندلسيين الذين ينحدرون من أصول غير بربرية ، وربما استحدثت هذهِ المحلة بعد الأحداث السياسية التي ألمت بالأندلس أثناء ثورة البربر وأنهم اجتمعوا في ذلك الجزء من قرطبة *Cordova* مع الخليفة سليمان الظافر (المستعين) بعد اختيارهم لهُ في مواجهة الخليفة المهدي الذي أساء معاملتهم[٢٢١] .

عانت مدينة قرطبة *Cordova* بعد سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م ، من آثار الحرب المدمرة التي قضت على اغلب معالم المدينة ومنشآتها العمرانية ، ونستطيع من خلال بعض الإشارات التي أوردها ابن حزم معرفة بعض الجزئيات عن نهب وخراب قرطبة ، بعد سقوط الدولة العامرية سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م[٢٢٢]، إذ كانت مدينة الزهراء التي تقع شرق قرطبة قد دمرت تماماً على يد إتباع محمد المهدي ، وقد صبت العامة الجام غضبها عليها باعتبارها مقر الحكم العامري ، فهدمت قصورها وأنتهب ما فيها من أموال وذخائر ، وقد أباح المهدي ((لإتباعهِ تخريبها وسوغهم ما افتعلوه من أمرها وأنقاض قصورها ودورها ، فبلغوا من تدميرها في أيام قلائل ما لم يقدر أنَّهُ يُبلغ في مدة طويلة وعفا رسمها فأصبحت بلقعاً...))[٢٢٣] .

غادرَ ابن حزم وعائلتهِ مدينة الزهراء بعد ثلاثة أيام من قيام محمد المهدي ، وانتقلوا إلى دورهم في بلاط مغيث في الجانب الغربي من قرطبة ، بحثاً عن مكان أقل خطراً ، لكنَّ الأوضاع في قرطبة كانت تسير من سيء إلى أسوء إذ تدهورت الأحوال أكثر بعد ثورة البربر وأجلت كثير من العائلات عن قرطبة بأكملها وكان ابن حزم قد غادر المدينة نهائياً أول المحرم سنة أربع وأربعمائة [٢٢٤] ، إلى مدينة المرية *Almeria* ، لانعدام الأمن واعتداء البربر على السكان حتى طلب بعض أهل مساجد الجانب الشرقي بقرطبة أيام تغلب البربر عليها من فقهاء المالكيين تعجيل الغمة لهم قبل وقتها خوف القتل ، ذلك أنَّ متلصلصة البربر كانوا يقفون لهم في الظلام على طرق المسجد فإذا رأوهم قتلوهم ، أو اختطفوهم أو نهبوا ما عندهم من مال[٢٢٥] ، وقد نقل ابن الخطيب[٢٢٦] نصاً مهماً

يصف فيهِ ابن حزم ما آلت أحوال مدينة قرطبة بعد عودتهِ إليها ربما كان ذلك في عودتهِ الثانية سنة ٤٠٩هـ/١٠١٨م ، وقد وقف على أطلال منازل أسرتهِ في حومة بلاط مغيث من الارباض الغربية ومنازل البربر المستباحة ((وقد محت رسومها وطمست أعلامها وخفيت معاهدها وغيرها البلى ، فصارت صحاري مجذية بعد العمران وفيافي موحشة بعد الأنُس وآكاماً مشوهة بعد الحُسن وخرائب مفزعة بعد الأمن ... مكامن للوحوش ومخابى للصوص ...)) ، هكذا أضحت مدينة قرطبة بعد انّ كانت عاصمة الغرب الإسلامي وأم مدائنها .

الخاتمة

أظهرت الدراسة جملة من النتائج المهمة تتمثل بما يلي :-

١- أهمية كتاب طوق الحمامة في دراسة الجوانب الاجتماعية من تاريخ الأندلس .

٢- تركَ الواقع السياسي المتأزم أثرهُ على الحياة الاجتماعية في الأندلس ، وغيرَ كثيراً من معالم النسيج الاجتماعي المتماسك لقرون طويلة مما أحدث تغييراً كبيراً على الحياة الاجتماعية .

٣- بينت الدراسة جوانب مهمة عن الحياة الشخصية لبعض الشخصيات التاريخية الأندلسية ، ولعلَّ بعض تلك الشخصيات لم تذكرها مصادر أندلسية أخرى ، أو أنَّ تلك المصادر أهملت الجانب الشخصي من حياتها .

٤- بينت الدراسة محاولة ابن حزم التركيز على خصوصية الأندلس ، ومحاولة إبراز الشخصية الأندلسية المستقلة عن المشرق حتى في موضوع كالحب الذي يُعد شعوراً إنسانياً يشترك فيهِ جميع الناس .

٥- أظهرت الدراسة وجود بعض معالم مدينة قرطبة التي أشارت لها بعض المصادر الأندلسية الأخرى وأكدت بقاء تلك المعالم حتى زمن ابن حزم .

٦- بينت الدراسة حجم الدمار والسلب والنهب الذي تعرضت لهُ مدينة قرطبة وما آلت إليهِ أحوالها بسبب الفتنة البربرية.

الهوامش والمصادر

[١] الحكم المستنصر : هو الحكم بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية الأموي كنيته أبو المطرف أو أبو العاص لقبه المستنصر بالله وقيل ان الخليفة الناصر هو الذي لقبه بهذا اللقب منذ صغره . ولد في الرابع والعشرين من شهر جمادي الاخرة سنة ٣٠٢هـ/التاسع من كانون الثاني سنة ٩٢٤م . ابن حيان، المقتبس (تحقيق شالميتا)، ١٠١/٥؛ الحميدي،جذوة المقتبس ،ص١٣-١٧؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ص٣٥٨ ؛ أبو الفداء، المختصر، ١١٧/٢؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص١٤؛ مجهول، تاريخ عبد الرحمن الناصر ، ص٣٢ .

[٢] عبد الرحمن الناصر : هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن الحكم الربضي بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان الأموي ويلقب بالناصر لدين الله ويكنى بابي المطرف كما يلقب بعبد الرحمن الثالث تمييزاً له من سلفيه عبد الرحمن الأول (الداخل) وعبد الرحمن الثاني (الاوسط). ولد في سنة ٢٧٧هـ/ ٨٩١م ونشأ في بلاط الإمارة وبرعاية جده الأمير عبد الله.ينظر : ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس١/٧، ابن الابار ، الحلة السيراء، ١٩٧/١، الذهبي، تاريخ الإسلام ، ص٣٥٩ ؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام ، ص٢٨.

[٣] حركة الاسترداد الاسبانية : وهي تسمية أطلقها المؤرخون الأسبان في وصفهم للفترة الوطنية والقومية التي دافع فيها الأسبان عن وجودهم، وأراضيهم ضد الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الأيبيرية ، ومن نافلة القول

أن هذا المصطلح لا يرد في المصادر العربية بتاتاً، ولا نعثر على ما يقابله أو يقوم مقامه، أو يشابهه في دلالاته ، علماً أنها كانت مشروعاً مشتركاً بين مكونات المجتمع الأسباني ، تمخض عنه نضالاً ساهم في ولادة اسبانيا الجديدة ، بعد أن خاض رواد هذه الحركة حروباً مقدسة بالنسبة لهم سعوا من خلالها الدفاع عن سلامة ، وأراضي اسبانيا وتخليصها من سلطان المسلمين.وحول مفهوم هذهِ الحركة ينظر : مؤنس ، فجر الأندلس ، ص٣١٠ .

[٤] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٢/٢٣٥-٢٣٦ ؛ السامرائي وآخرون ، تاريخ العرب ، ص١٨٤ .

[٥] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٢/٢٤٢ومابعدها ؛ سالم ، تاريخ المسلمين ، ص٢٨٧ ؛ مؤنس ، معالم تاريخ المغرب ، ص٣٨٥ .

[٦] قرطبة : قاعدة بالأندلس وأهم مدائنها ومستقر خلافة الأمويين بها ، وآثارهم بها ظاهرة، وفضائل قرطبة ومناقب خلفائها أشهر من أن تذكر . ينظر: الحموي ، معجم البلدان ، ٧/ ٥٣-٥٤؛ الحميري، الروض المعطار، ص٤٥٦ .

[٧] المقري ، نفح الطيب ، ٣/١١١ ؛ مؤنس ، معالم تاريخ المغرب ، ص٣٨١-٣٨٥ .

[٨] ابن صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، ص٨٧ .

[٩] طبقات الأمم ، ص٨٩ ومابعدها .

[١٠] ابن بسام ، الذخيرة ، ١/١٤-١٥، ٣٠ ، ٧٢ ، ١٢٨ ؛ ابن أبي اصيبعة ، عيون الأنباء ، ص٤٨٢ ومابعدا ، بالنثيا ، تاريخ الفكر ، ص٨١-٨٦ ، ٢٣٩ ، ٣١٣ ، ٣٥٣.

[١١] المستعربين : هم سكان اسبانيا الأصليين من النصارى واليهود الذين بقوا على ديانتهم ولم يعتنقوا الإسلام وعاشوا في ظل الحكم الإسلامي ، وتبنوا جميع العادات والتقاليد الإسلامية وتكلموا اللغة العربية وتسموا بأسماء عربية . ينظر : مؤنس ، فجر الأندلس ، ص٣١٥ومابعدا .

[١٢] ابن خلدون ، تاريخ ابن خلدون ، ١٤٤/٤ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٣٦١/١-٣٨٢ ؛ السامرائي وآخرون ، تاريخ العرب ، ص٤٦٤ومابعدها .

[١٣] هشام المؤيد : هشام بن الحكم بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية، وهو العاشر من أمراء بني أمية بلاد الأندلس. بويع له بولاية العهد في حياة أبيه في غُرّة جمادى الأولى سنة خمس وستين وثلاثمائة. وقيل في يوم الاثنين لخمس خلون من صفر منها، وهو ابن اثنتي عشرة سنة باتفاق الوزراء. وعلموا أن معه المغيرة بن عبد الرحمن ينازعه في الأمر ، فهُجم عليه في منزله فذُبح. وكان الذي تولّى قتْله محمد بن أبي عامر المتغلب على هشام المؤيد . ينظر : النويري ، نهاية الأرب ، ٣٨٧/٦-٣٨٨ ؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص٤٣ ومابعدها المقري ، نفح الطيب ، ١/ ٣٩٩.

[١٤] المقري ، نفح الطيب ، ٣٧٩،٥٦٩/١ ؛ حتاملة ، الأندلس المحنة ، ص١٠٢ .

[١٥] هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عامر بن الوليد بن يزيد بن عبد الملك المعافرى، أمير الأندلس في دولة المؤيد بالله هشام بن الحكم المستنصر بالله، والغالب عليه. أصله من الجزيرة الخضراء، ولسلفه بها قدر ونباهة، وقدم قرطبة شاباً، فطلب بها العلم والأدب وسمع الحديث... وكانت للمنصور همة ترمى به

المرامى، ويحدث نفسه بإدراك معالي الأمور، ويزيد في ذلك حتى كان يحدث من يختص به بما يقع له من ذلك، فتم له مراده. ، ينظر: ابن بسام ، الذخيرة ، القسم الرابع، المجلد الأول، ص٥٦- ٥٧ ؛ الضبي، بغية الملتمس، ص؛١١٥ المراكشي، المعجب، ص٣٦.

[١٦] غزا الحاجب المنصور في عهدهِ نيفا وخمسين غزوة لم تنكس له راية فيها قط ، وبلغ من قوتهِ العسكرية أنَّهُ غزا مدينة شنت يعقوب وهي أبعد نقطة وصلتها الجيوش العربية وكان من الانجازات العمرانية والاقتصادية ما يشهد بقوة سلطانهِ وقبضتهِ على مقاليد الأمور بيد من حديد . ينظر : ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص٥٩-٨٣ ؛ القحطاني ، الدولة العامرية ، ص٦١ ومابعدها .

[١٧] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٢٧٦/٢ ؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص٩٠ .

[١٨] عبد الملك المظفر : هو أبو مروان المظفر بالله بن المنصور أبي عامر محمد بن أبي عامر المعافري ولي الحجابة بعد موت أبيه سنة ٣٩٢هـ/١٠٠١م ، ولقب بالمظفر وسيف الدولة ، ولما تمت له الولاية نفذت كتبهِ إلى أقطار المملكة بالأندلس والعدوة يُعلم بوفاة أبيه وتوليتهِ تدبير المملكة مكانه فاستوسق له الأمر ولم يرد أحد منهم طاعتهِ واجتمع الناس على حبهِ . ينظر : ابن عذارى ، البيان المغرب ، ٣/٣ ؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص٨٤ .

[١٩] ابن بسام ، الذخيرة ، ١٢٧/١-١٢٨ ؛ ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٢٩/٣ .

[٢٠] عبد الرحمن شنجول : قام بالأمر بعده أخيه المظفر، وتلقب بالناصر لدين الله، وقيل: بالمأمون، وجرى على سنن أبيه وأخيه في الحجر على الخليفة هشام، والاستبداد عليه والاستقلال بالملك دونه، ثمّ ثاب له رأي

في الاستئثار بما بقي من رسوم الخلافة، فطلب من هشام المؤيد أن يوليه عهده فأجابه،وأحضر لذلك أرباب الشورى وأهل الحل والعقد، فكان يوماً مشهوداً، فكتب عهده من إنشاء أبي حفص بن برد . ينظر : المقري ، نفح الطيب ، ٤٢٤/١ .

[٢١] النويري ، نهاية الأرب ، ٤٠٧/٢٣ ؛ الذهبي ، تاريخ الإسلام ، ٣٧٣/٢٧ومابعدها .

[٢٢] محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر الملقب بالمهدي ، باعث الفتنة بالأندلس، وموقد نارها الخامدة، وشاهر سيفها المغمد وكان حاقداً على العامريين قتلهم أباه هشاماً في دولة المظفر عبد الملك ابن المنصور محمد بن أبي عامر، لاتهامهم إياه بمبالاة الوزير عيسى بن سعيد القطّاع قتيل عبد الملك، فقام على هشام المؤيد في جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وخلعه وحبسه عند وزيره الحسين بن حي، وقتل عبد الرحمن بن محمد بن أبي عامر– وهو الملقب بالناصر – وصلبه، وأدرك به ثأره. ينظر: الظبي، بغية الملتمس، ٢٢–٢٣؛ ابن الأبار، الحلة السيراء ، ٥/٢–٦ .

[٢٣] ابن بسام / الذخيرة ، ٤٤/١ ؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٠٩ومابعدها .

[٢٤] البيان المغرب ، ٥٦/٣ .

[٢٥] الزاهرة : مدينة متصلة بقرطبة من البلاد الأندلسية، بناها المنصور بن أبي عامر لما استولى على دولة خليفته هشام، وقد وقف الخليفة الحكم وقف من الأثر على البقعة التي بنيت فيها الزاهرة، وكانت ملوك المروانية قبله تتخوف ذلك، وكان ألهجهم بشأنها الحكم،فنظر فيها وقاس على مجالها البقعة المدعوة بألش. ينظر: الحميري،الروض المعطار، ص٢٨٣

[٢٦] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٥٦/٣ .

[٢٧] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٧٤/٣ .

[٢٨] البربر : هم السكان الذين سكنوا شمال إفريقيا ، استطاعوا العيش مع العرب وخالطوهم ، وانتقل الكثير منهم إلى بلاد الأندلس بعد وصول المسلمين أليها ، واشتركوا في حملة طارق بن زياد التي توجهت إلى بلاد الأندلس واستقروا في مواطن متعددة من أراضي شبه الجزيرة الأيبيرية ، أغلبها كانت قاحلة لهذا ما لبثوا أن اخلوا تلك المناطق ونزحوا جنوباً نحو المناطق الخصبة . ينظر : الكعاك ، موجز التاريخ العام ، ص٢٣ .

[٢٩] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٧٨/٣ ؛ ابن الخطيب ، أعمال العلام ، ص١١٢-١١٣ .

[٣٠] ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٠٢ ، مؤنس ، معالم تاريخ المغرب ، ص٣٩٣ومابعدها .

[٣١] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٨٧/٣ .

[٣٢] هشام بن سليمان :هشام بن سليمان بن الناصر الملقب بالرشيد ، تزعم ثورة كبرى سنة ٣٩٩هـ ،قام بها ضد محمد بن هشام بن عبد الجبار الملقب بالمهدي ، فتعصبت العامة للمهدي ووقفوا ضد هشام ومن آزره من البربر ، فكان مصيره القتل وانتهبت دورهِ ودور البربر . ينظر : ابن الابار ، الحلة السيراء ، ٢/ ٥-٦؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١١٢-١١٣ .

[٣٣] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٨٣/٣ .

[٣٤] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٨١/٣ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٤٢٧/١ .

[٣٥] سليمان المستعين : سليمان بن الحكم بن سليمان بن عبد الرحمن الناصر (أبو أيوب) ، كان من أهل العلم والفهم، أديباً فصيحاً شاعراً، له رسائل وأشعار بديعة، أستعان بالبربر في الفتنة ، وحينما فتح قرطبة بويع بالخلافة وتلقب بالظافر بحول الله وظفر بأهلها وأمعن بالقتل والسبي .ينظر : ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٣/٥٠-٥٢ ؛ ابن الابار ، الحلة السيراء ، ١/٥ ومابعدها .

[٣٦] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٣/٨٩ .

[٣٧] واضح الصقلبي : من الصقالبة وهو من موالي المنصور بن أبي عامر صاحب مدينة سالم ، ومن كبار الفتيان وممن كان لهم شأن في الفتنة البربرية إذ قام بأمر محمد المهدي بعد خلعهِ لهشام المؤيد سنة ٣٩٩هـ ، ووقف معه في حربهِ ضد سليمان المستعين لكنه فيما بعد قتل محمد المهدي ، وقام بتجديد البيعة لهشام المؤيد، هو وأنصاره، وتولى حجابته ثم قتل بعد ذلك على يد مجموعة من الفتيان الذين تآمروا عليه حين علموا برغبتهِ في الهروب . ينظر : ابن الأبار ، الحلة السيراء ، ٢/٧ ؛ أبو الفداء ، المختصر في أخبار البشر ، ٢/١٣٩؛ النويري ، نهاية الأرب ، ٢٣/٤٢٠ .

[٣٨] الصقالبة : أطلق الجغرافيون العرب كلمة الصقالبة على الرقيق الذين كانوا يجلبون إلى البلاد الإسلامية من شتى أنحاء أوروبا ، ولاسيما من بلغاريا العظمى التي امتدت أراضيها من بحر قزوين إلى البحر الادرياني ، وكلمة صقلَب أو صقلاب تعني الرجل الأبيض ، وقيل الرجل الأحمر على التشبيه بألوان الصقالبة ، وقد استعمل الجغرافيون العرب مفردات عدة تخص الصقالبة ، فقالوا: صقلب أو صقلابي أو سقلبي بالسين بدلاً

عن الصاد . ينظر : ابن حوقل ، صورة الأرض ، ص١١٠ ؛ العبادي، احمد مختار، الصقالبة في اسبانيا ، ص٨ .

[٣٩] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٨٧/٣ومابعدها .

[٤٠] ابن بسام (برواية ابن حيان) ، الذخيرة ، المجلد الأول ، القسم الأول ، ص٣٦ .

[٤١] علي بن حمود : علي بن حمود بن ميمون بن حمود بن علي بن عبد الله بن أدريس بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام ، وهو أول خلفاء بني هاشم بالأندلس ، تلقب بالناصر لدين لله وكنيتهِ أبو الحسن ، لحق بالعدوة المغربية وتغلب على سبته ، ثم عاد إلى الأندلس لما أستوسق الأمر لسليمان ، مات مقتولاً على يد الصقالبة سنة ٤٠٨هـ. ينظر: ابن الابار،الحلة السيراء، ٧/٢، ١٨، ؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٢٨-١٢٩

[٤٢] سبتة : مدينة عظيمة على الخليج الرومي المعروف بالزقاق ، وهو أول البحر الشامي المنتهي إلى مدينة صور من ارض الشام ، وهي تقابل الجزيرة الخضراء ... ، ينظر : الحميري ، الروض المعطار ، ص ٣٠٣.

[٤٣] القاسم بن حمود : تقدم نسبه في تعريف أخوه علي بن حمود ، تولى الخلافة بعد مقتل أخيهِ علي بن حمود سنة ٤٠٨هـ ، وتلقب بالمأمون ، وكنيتهُ أبي محمد ، وكان وادعاً أمن الناس معه، ويذكر عنه أنه يتشيع، ولكنه لم يظهر ذلك، ولا غير للناس عادة ولا مذهبا، وكذلك سائر من ولى منهم بالأندلس، فبقى القاسم كذلك إلى قام عليه ابن أخيه يحيى بن علي بن حمود بمالقة، فهرب القاسم عن قرطبة بلا قتال، وصار بإشبيلية، وزحف ابن أخيه المذكور من مالقه بالعساكر، فدخل دون مانع، وتسمى بالخلافة، وتلقب بالمعتلى، فبقي كذلك

إلى أن اجتمع للقاسم أمره، واستمال البربر، وزحف بهم إلى قرطبة، فدخلها في سنة ٤١٣هـ، ثم غلب عليهِ رؤساء البرابرة المستولون على الكور والفتيان العامريون، واتفقوا على إعادة الدولة الأموية ، ومات القاسم بن حمود سنة ٤٣١هـ وله من العمر ثمانون سنة . ينظر : الظبي ، بغية الملتمس ، ص٢٨-٢٩ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ١/ ٤٥٨-٤٥٦ .

[٤٤] الجزيرة الخضراء ، ويقال لها جزيرة أم حكيم وبينها وبين قلشانه أربعة وستون ميلاً ، وهي على ربوة مشرفة على البحر سورها متصل به . ينظر : الحميري ، الروض المعطار ، ص٢٢٣ .

[٤٥] عبد الرحمن بن محمد المرتضى : هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر ، لقبَ بالمرتضى ، رجلاً صالحاً مائلاً إلى الفقه ، حاول انتزاع المُلك من بني حمود إلا انه لم يستطع ذلك ، وقتل على يد زاوي بن زيري سنة ٤٠٩هـ . ينظر : ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٣٠، ١٣٨ .

[٤٦] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٣/١٢١ ، ١٢٥ومابعدها ؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٣٠-١٣٢.

[٤٧] غرناطة : مدينة بالأندلس بينها وادي آش أربعون ميلاً وهي من مدن البيرة ، وهي محدثة من أيام الثوار بالأندلس وإنما كانت المدينة المقصودة إلبيرة فخلت وانتقل أهلها إلى غرناطة ... ، ينظر : الحموي ، معجم البلدان ، ٢/ ٣٧١-٣٧٢ ؛ الحميري ، الروض المعطار ، ص٤٥ .

[٤٨] عبد الرحمن بن هشام : عبد الرحمن بن عبد الجبار ابن عبد الرحمن الناصر، أبو المطرف المستظهر بالله أخو أبي الوليد محمد بن هشام المهدي، بويع له بالخلافة بقرطبة في رمضان سنة ٤١٤هـ، بعد ذهاب دولة

بني حمود وانقراضها من قرطبة، وهو ابن ثلاث – أو اثنتين –وعشرين سنة. ثم ثار عليه ابن عمه المستكفي في طائفة من أراذل العوام، فقتل المستظهر لثلاث بقين من ذي القعدة من السنة، فكانت خلافته سبعة وأربعين يوماً؛ ولم يعقّب. ينظر : ابن الابار ، الحلة السيراء ، ١٢/٢ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٤٣٦/١ .

[٤٩] محمد بن عبد الرحمن المستكفي : محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله بن الناصر عبد الرحمن بن محمد ، ثار على على ابن عمهِ عبد الرحمن بن هشام ، فقتله ، وبويع بالخلافة ، وتلقب بالمستكفي ، واستقلّ بأمر قرطبة، وهو والد الأديبة الشهيرة ولاّدة، ثم بعد ستة عشر شهراً من بيعة المستكفي رجع الأمر إلى المعتلي يحيى بن عليّ بن حمّود سنة ٤١٦هـ، وخلع أهل قرطبة المستكفي، وولى عليهم لمعتلي من قبله، وفرّ المستكفي إلى ناحية الثغر، ومات في مفرّه . ينظر : المقري ، نفح الطيب ، ١/ ٤٣٧–٤٣٨ .

[٥٠] يحيى بن حمود : هو يحيى بن علي الحمودي الحسني ، بويع للخلافة بقرطبة سنة ٤١٢هـ وتلقب بالمعتلي ، واجتمع عليهِ البربر والأندلسيين ، وكان شريف النسب كريم الولادة ، ، ثارَ بقرطبة على مظالم المستكفي فخلعه أهل قرطبة وولوا عليهم المعتلي ، وكان ذلك سنة ٤١٦هـ . ينظر : ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٣٢ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٤٣٧/١–٤٣٨ .

[٥١] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ١١٧/٣ ومابعدها ؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٢٨ومابعدها .

[٥٢] هشام المعتد بالله : هشام بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن الناصر ، أمهُ أم ولد اسمها عاتب ، بويع بالخلافة سنة ٤١٨هـ ، وتلقب بالمعتد بالله ، ولم يبق إلا أربع سنين وسبعة أشهر وسبعة عشر يوماً حتى قامت عليهِ فرقة من الجند فخُلعَ ، وانقطعت أمر الدولة الأموية في الأندلس ، واستولى على قرطبة أبو الحزم

بن جهور ، توفي هشام المعتد سنة ٤٢٧هـ دون عقب له فانقطعت دولة بني مروان . ينظر : الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص٢٧ ومابعدها ؛ الظبي ، بغية الملتمس ، ص٣٤-٣٦ ؛ ابن عذاري ، البيان ٣/ ١٤٥-١٤٨ .

[٥٣] أبي الحزم بن جهور : الوزير الأجلّ جهور بن محمد بن جهور، [وبنو جهور] أهل بيت وزارة، وأبو الحزم أمجدهم في المكرمات، وانجدهم في الملمّات، ركب متون الفتون فراضها، ووقع في بحور المحن فخاضا غمارها ، فلمّا انقرضت وانتهت الفتن واعترضت، تحيز عن التدبير مدّتها، وخلّى لخلافه أعباء الخلافة وشدّتها، وجعل يقبل مع أولئك الوزراء ويدبر، وينهل الأمر معهم ويدبّر، غير متصرّف في ميدان ذلك الطّراد، إلى أن بلغت الفتنة مداها، وسوّغت ما شاءت رداها، وذهب من كان يجد في الرياسة ، ويسعى في الفتنة ينظر : ابن الابار ، الحلة السيراء ، ٣٠/٢ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٣٠٢/١-٣٠٣ .

[٥٤] ابن بسام ، الذخيرة ، المجلد الأول ، القسم الأول ، ص٦٠٢ ؛ ابن عذاري ، البيان المغرب ، ١٤٥/٣ومابعدها ؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٣٨ ومابعدها .

[٥٥] عويس ، ابن حزم ، ص٢١ .

[٥٦] توفيق ، صورة المجتمع الأندلسي ، ص٩١-٩٤ ؛ دويدار ، المجتمع الأندلسي ، ص٨ومابعدها .

[٥٧] مؤنس ، معالم تاريخ المغرب ، ص٤٠٨ .

[٥٨] طليطلة : مدينة بالأندلس بينها وبين البرج المعروف بوادي الحجارة خمسة وستون ميلاً ، وهي مركز لجميع بلاد الأندلس لأن منها إلى قرطبة تسع مراحل، ومنها إلى بلنسية تسع مراحل أيضاً ومنها إلى المرية في البحر الشامي تسع مراحل أيضاً . ينظر الحميري ، الروض المعطار ، ص٣٩٣ .

[٥٩] أشبيلية : مدينة بالأندلس جليلة بينها وبين قرطبة مسيرة ثمانية أيام ومن الأميال ثمانون، وهي مدينة قديمة أزلية يذكر أهل العلم باللسان اللطيني أن أصل تسميتها أشبالي معناه – المدينة المنبسطة – ويقال إن الذي بناها يوليوس القيصر وإنه أول من تسمى قيصر .ينظر :الحميري ، الروض المعطار ، ص٥٨ .

[٦٠] ريه : كورة من كور الأندلس في قبلي قرطبة نزلها جند الأردن من العرب، وهي كثيرة الخيرات. ينظر : الروض المعطار ، ص٢٧٩-٢٨٠ .

[٦١] بلنسية : مدينة تقع في شرقي الأندلس ، بينها وبين قرطبة على طريق بجانة ستة عشر يوماً وعلى الجادة ثلاثة عشر يوماً ، وهي مدينة سهلية وقاعدة من قواعد الأندلس في مستوِ من الأرض عامرة القطر كثيرة التجارات وبها أسواق وحط وقلاع . ينظر الحموي ، معجم البلدان ، ٢/ ٢٧٩ ؛ الحميري ، الروض المعطار ، ص٩٧ .

[٦٢] سرقسطة : مدينة في شرق الأندلس وهي قاعدة من قواعد الأندلس، كبيرة القطر آهلة ممتدة الأطناب واسعة الشوارع، حسنة الديار والمساكن متصلة الجنات والبساتين ، وهي على ضفة نهر كبير يأتي بعضه من بلاد الروم من جبل قلعة أيوب ومن غير ذلك ، فتجتمع هذه الأنهار كلها فوق مدينة تطيلة . ينظر: الحموي ، معجم البلدان ، ٥/ ٧١؛ الحميري ، الروض المعطار ص٣١٧.

[٦٣] عنان ، دولة الإسلام ، (دول الطوائف) ، ص١٧ .

[٦٤] ابن صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، ص٩٧ .

[٦٥] الحميدي، جذوة المقتبس، ص٢٧٨؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ، ١٨٤/١٨.

[٦٦] ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٣٢٥/٣ .

[٦٧] ابن بشكول ، الصلة ، ٤١٥/٢-٤١٦ ؛ وينظر أيضاً : الحموي ، معجم الأدباء ، ٢٣٥/١٢ .

[٦٨] أبو زهرة ، تاريخ المذاهب ، ص٥١٥ .

[٦٩] لبلة : مدينة قديمة تقع في غرب الأندلس ، بها ثلاث عيون إحدها عين تهشر وهي أغزرها ، والثانية عين تنبعث بالشب ، والثالثة عين تنبعث بالزج ومن إشبيلية طلياطة مرحلة عشرين ميلاً ومن طلياطة إلى لبلة مرحلة مثلها ... ينظر الحميري ، الروض المعطار ، ص٥١١-٥١٢ .

[٧٠] ابن صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، ص٩٨ ؛ الحموي ، معجم الأدباء ، ٢٣٥/١٢ .

[٧١] الحموي (برواية ابن حيان)، معجم الأدباء، ٢٥٠/١٢؛ ابن سعيد ، المغرب ، ٣٥٥/١ ؛ عويس، ابن حزم، ص٥١

[٧٢] أحمد بن حزم : الوزير أبو عمر أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الأندلسي ، وزرَ للمنصور بن أبي عامر ، ومدبر دولة هشام المؤيد ، وهو كاتب وشاعر ، توفي سنة ٤٠٢هـ . ينظر : الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص١٢٦ ؛ ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٥١/١-٢٥٢ ؛ ابن بسام ، الذخيرة ، المجلد الأول ، القسم الأول ، ص١٦٧-١٧٠ ، الحموي ، معجم الأدباء ، ٢٥٠/١٢ .

[٧٣] الحميداوي ، الأحوال الاجتماعية ، ص٤٨-٤٩ .

[٧٤] ابن القوطية ، تاريخ ، ص٤٤-٤٥ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٥١/٣ ، ١٢١ .

[٧٥] جذوة المقتبس ، ص٢٧٢ومابعدها .

[٧٦] طبقات الأمم ، ص٩٧ومابعدها .

[٧٧] عويس ، ابن حزم ، ٤٥-٤٧ .

[٧٨] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٦٦/١ ، ٢٤٩ ، ٢٥١ .

[٧٩] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٥٢/١ .

[٨٠] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٥٠/٣ ومابعدها ؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٠٩ومابعدها .

[٨١] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٢٤/١ .

[٨٢] الحموي ، معجم الأدباء ، ٢٣٨/١٢ ؛ ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٣٢٦/٣ ؛ الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ١٨٦/١٨ .

[٨٣] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٥٩/١ .

[٨٤] عويس ، ابن حزم ، ص٥٦

[٨٥] ابن صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، ص٨٩ومابعدها ؛ الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص٢٧٧-٢٧٩ ؛ ابن بسام ، الذخيرة ، المجلد الأول ، القسم الأول ، ص١٦٧-١٧٠ ؛ الحموي ، معجم الأدباء ، ٢٣٥/١٢ ؛ ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٣٢٥/٣ ؛ الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ١٨٤/١٨ .

[٨٦] ابن بشكوال ، الصلة ، ٤١٦/٢.

[٨٧] ابن صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، ص٨٧ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٢٢١/١ .

[٨٨] ابن صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، ص٨٧ .

[٨٩] سير أعلام النبلاء ، ١٨٤/١٨ .

[٩٠] إبراهيم ، ابن حزم الأندلسي ، ص٥٧ .

[٩١] أبي سليمان داود بن خلف بن علي بن خلف الأصفهاني الملقب بالظاهري ، أحد أئمة الفقه والاجتهاد في الإسلام، وتنسب الفرقة الظاهرية أو الداوودية إليهِ ، وقد اعرض في منهجهِ الفقهي عن التأويل والرأي والقياس مكتفياً بظاهر القرآن وبالنسبة إلى الإجماع ، فقد قال بإجماع صحابة النبي (ص) ، أو إجماع جميع علماء الأمة . توفي سنة ٢٧٠هـ . ينظر : مشكور ، موسوعة الفرق الإسلامية ، ص٢٤٣-٢٤٤ .

[٩٢] إبراهيم ، ابن حزم الأندلسي ، ص١٨٠ .

[٩٣] عويس ، ابن حزم ، ص٨٥ ومابعدها .

[٩٤] عويس ، ابن حزم ، ص٨٩ ؛ أبو زهرة ، تاريخ المذاهب ، ص٥٣٨ .

[٩٥] الزغبي ، ظاهرية ابن حزم ، ص١٢٣ .

[٩٦] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٦٦/١ .

[٩٧] أحمد بن الجسور : أحمد بن محمد بن أحمد بن سعيد أبو عمر، يعرف بابن الجسور الأموي، مولى لهم محدث مكثر من أهل قرطبة يكنى أبا عمر ، وكناه ابن شنطير أبا عميرة ، حدث عنه أبو عمر بن عبد البر ،

وأبو عبد الله الخولاني ، كان من أهل العلم ومتقدماً في الفهم يعقد الوثائق لمن قصده وفي المحافل لمن أنذره حافظاً للحديث والرأي عارفاً بأسماء الرجال ، توفي في بيته في بلاط مغيث بقرطبة سنة ٤٠١هـ . ينظر : ابن بشكوال ، الصلة ، ١/٢٣-٢٤ .

[٩٨] أبي الوليد بن الفرضي : عبد الله بن محمد بن يوسف المعروف بابن الفرضي ، أبو الوليد القاضي ، كان حافظاً متقناً عالماً ذا حظٍ من الأدب وافرٍ ، سمع بالأندلس من جماعة من العلماء . ينظر : الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص٢٥٤ومابعدها .

[٩٩] أبا عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن جحاف المعافري : قاضي بلنسه يكنى أبا عبد الرحمن ويلقب بحيدرة فقيه محدث من أهل بيت قضاء وعلم وجلالة، ومنازلهم ببلنسية من أعمال شرق الأندلس، ذكره أبو محمد علي بن أحد وروى عنه الحديث وقال: هو أفضل قاض رأيته ديناً وعقلاً وتصاوناً مع حظه الوافر من العلم، مات قريباً من الأربع مائة. ينظر : الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص٢٦٢ ؛ ابن بشكوال ، الصلة ، ١/٢٦٢-٢٦٣ .

[١٠٠] عبد الرحمن الهمذاني : عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد الهمداني الوهراني ، نسبة إلى بلد بالمغرب يقال له وهران ، من أهل الحديث والرواية ، رحل إلى العراق ، وسمع أبا بكر أحمد بن جعفر بن مالك بن حمدان القطيعي ، وأبا إسحاق البلخي ، وأبا بكر محمد بن صالح الأبهري وغيرهم . .. ينظر : الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص٢٧٥ .

[١٠١] حمام بن أحمد : محدث قرطبي، يروى عن عبد الله بن محمد التاجي. حدثنا عنه أبو محمد على بن أحمد بن حمدون بن عمر القيسى أبو شاكر، قرطبي فقيه، له حظ من الأدب والشعر، يروى عن عبد الرحمن بن مروان القنازعى القرطبي، قرأنا عليه. ينظر: الحميدي،جذوة المقتبس،ص١٩٩؛ابن بشكوال، الصلة ، ٣١٧/١؛ الظبي ، بغية الملتمس ، ص٢٧٥

[١٠٢] يونس بن عبد الله : يونس بن محمد بن مغيث أبو الوليد، قاضي الجماعة بقرطبة، يعرف بابن الصفار، من أعيان أهل العلم وكان زاهداً، فاضلاً سمع أبا بكر محمد بن معاوية القرشي، المعروف بابن الأحمر، ومحمد بن يبقي بن زرب، والعباس بن عمرو وغيرهم، روى عنه أبو عمر بن عبد النمري، وأبو محمد بن حزم الحافظان، ، يميل إلى التحقيق في التصوف، وله فيه مصنفات. ومن كتبه: كتاب المنقطعين إلى الله عز وجل وكتاب المتهجدين وكتاب التسيب والتقريب وله أشعار في هذا المعنى وفي الرقائق والزهد . ينظر : الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص٣٨٤-٣٨٥؛ الظبي ، بغية الملتمس ، ص٥١٢ .

[١٠٣] لم أجد له ترجمة في كتب التراجم والطبقات .

[١٠٤] الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ١٨٥/١٨ ؛ عويس ، ابن حزم ، ص٦٦ .

[١٠٥] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٨٦/١ ، ١٩٦ ، ٢٦٢ ،٢٧٢ ،٢٨٦ .

[١٠٦] أبي عبد الله الحميدي : أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح ابن عبد الله بن حميد بن يصل الأزدي الحميدي الأندلسي الميورقي ، نسبة لجده حميد الأندلسي، ؛ أصله من قرطبة من ربض الرصافة، وهو من أهل جزيرة ميورقة، حافظ مشهور، كان يحمل على الكتف للسماع، روى عن أبي محمد علي بمن حزام

الظاهري واختص به، وأكثر من الأخذ عنه وشهر بصحبته، ينظر : الظبي ، بغية الملتمس ، ١٢٣-١٢٤؛ ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٢٨٢/٤ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ١١٢/٢-١١٣.

[١٠٧] أبي الحسن شريح بن محمد : شريح بن محمد بن أحمد بن شريح الرعيني الاشبيلي خطيب إشبيلية ، ولد فيها سنة ٤٥١هـ ،وهو محدث وأديب مشهور يروى عن أبيهِ محمد ، وأبي عبد الله بن منظور وغيرهم ، سمع منه ابن حزم بن جهور وروى عنه الحديث على العامة وطلبة العلم ، توفي سنة ٥٣٧هـ، ، ينظر : الظبي ، بغية الملتمس ، ص٣١٨ ؛ المقري ، نفح الطيب ،١٦٢/٢ .

[١٠٨] ابن بشكول، الصلة، ٤١٥/٢ ومابعدها؛ الحموي ، معجم الأدباء، ٢٣٨/١٢ومابعدها؛المقري،نفح الطيب، ٢/ ٨٣

[١٠٩] معجم الأدباء ، ٢٥١/١٢ .

[١١٠] الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ١٩٣/١٨ .

[١١١] للمزيد حول مؤلفات ابن حزم الموجودة والمفقودة والمطبوعة والمخطوطة . ينظر : ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١/ مقدمة المحقق ، ص٦-١٥ ؛ عويس ، ابن حزم ، ص٩٧-١٠٩ .

[١١٢] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٨٧/١ .

[١١٣] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣٦٦/١ ، ١١/٤؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، ٥٤/٩ .

[١١٤] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٨٧/١ .

[١١٥] شاطبة : مدينة جليلة متقنة حصينة لها قصبتان ممتنعتان، وهي كريمة البقعة كثيرة الثمرة عظيمة الفائدة طيبة الهواء، وهي قريبة من جزيرة شقر، ويعمل بها كاغد لا نظير له بمعمور الأرض... ينظر : الحميري ، الروض المعطار ، ص٣٣٧

[١١٦] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١/ مقدمة المحقق ، ٣٨-٣٩ .

[١١٧] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٤٣/١ ؛ ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٩٠/٣ .

[١١٨] المرية : بالأندلس، مدينة محدثة أمر ببنائها أمير المؤمنين الناصر لدين الله عبد الرحمن بن محمد سنة أربع وأربعين وثلثمائة، ريح وكان المجوس لما قدموا المرية وتطوفوا بساحل الأندلس والعدوة، فاتخذها العرب مرابطاً وابتنت بها محارس، وكان الناس ينتجعونها ويرابطون فيها، وهي اليوم أشهر مراسي الأندلس وأعمرها، ومن أجل أمصارها وأشهرها، وعليها سور حصين منيع بناه أمير المؤمنين . ينظر : الحميري ، الروض المعطار ، ص٥٣٧ .

[١١٩] شاطبة : مدينة جليلة متقنة حصينة لها قصبتان ممتنعتان، وهي كريمة البقعة كثيرة الثمرة عظيمة الفائدة طيبة الهواء، وهي قريبة من جزيرة شقر، ويعمل بها كاغد لا نظير له بمعمور الأرض... ينظر : الحميري ، الروض المعطار ، ص٣٣٧

[١٢٠] مجاهد العامري : مجاهد بن عبد الله العامري ، أبو الجيش مولى عبد الرحمن الناصر ، من أهل الأدب والشجاعة ، ولما حدثت الفتنة وتغلبت العساكر على النواحي ، سيطرَ مجاهد على الجزائر التي تقع في شرق

الأندلس ، وهي جزائر كثيرة الخيرات وكان ذلك سنة ٤٠٦هـ، وقيل سنة ٤٠٧هـ . ينظر : الظبي ، بغية الملتمس ، ص٤٧٢ ؛ ابن عذاري ، البيان المغرب ، ١٥٥/٣؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ٢١٧-٢١٨.

[١٢١] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢١٦/١-٢١٧ .

[١٢٢] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ١٠٠/٣ .

[١٢٣] طوق الحمامة ، ٢٥١/١ .

[١٢٤] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٥١-٢٥٢ .

[١٢٥] خلف مولى يوسف بن قمقام : لم أجد لهُ ترجمة في كتب التراجم والطبقات .

[١٢٦] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٨٤/١ .

[١٢٧] أبي بكر محمد بن الوزير عبد الرحمن بن الليث : لم أجد له ترجمة في كتب التراجم والطبقات .

[١٢٨] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٨٤/١ .

[١٢٩] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٨٦/٣ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ .

[١٣٠] طوق الحمامة ، ٣٠٩/١ .

[١٣١] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٥٩/١ .

[١٣٢] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٦٦/١ .

[١٣٣] الصلة ، ٦٩١/٢ومابعدها .

[١٣٤] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٦٤/١-١٦٥ .

[١٣٥] طوق الحمامة ، ٢٤٩/١ .

[١٣٦] القهرمانة : (قهرم) القهرمان هو المسيطر الحفيظ على من تحت يديه قال مجداً وعزاً قهرماناً . ينظر : ابن منظور ، لسان العرب ، ٤٩٦/١٢ .

[١٣٧] طوق الحمامة ، ٢٥٠/١ .

[١٣٨] مدلج : رجل من كنانة كان مشهوراً بالقيافة أي قص الأثر . ينظر : ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٥٠/١.

[١٣٩] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٧٤/١ .

[١٤٠] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٨٢/١ ، ١٨٣ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨– ١٨٩ .

[١٤١] السرافة : في قراءة أخرى السواقة ، كأنها مأخوذة من العمل في السوق . ينظر : ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١/هامش رقم (١) ، ص١٤٢ .

[١٤٢] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٤٢/١ .

[١٤٣] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٤٧/١ .

[١٤٤] صبح البشكنسية : جارية نافارية تحترف الغناء ، ولا تذكر أن كانت قد استرقت بالأسر في بعض المواقع، أم كانت رقيقاً بالملك والتداول، ولكنها كانت تصفها بالجارية والحضية ، وصبح أو صبيحة هي ترجمة لكلمة Aurora الفرنجية ، ومعناها الفجر أو الصبح الباكر وهو الاسم النصراني الذي كانت تحمله صبح فيما يظهر .ينظر :ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١/ هامش رقم (٧) ، ص٩١–٩٢؛ ابن عذاري ، البيان المغرب ٢٥٢/٢.

[١٤٥] طوق الحمامة ، ١٤٢/١ .

[١٤٦] ابن بسام ، الذخيرة ، المجلد الأول ، القسم الثاني ، ١٠٧ ، ١٣٢ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٥٨٣/٣ ، ٧/ ١١٤ .

[١٤٧] طوق الحمامة ، ١٥٢/١ .

[١٤٨] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٩٢/١

[١٤٩] عبد الرحمن الداخل : هو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان الأموي ، يكنى أبو المطرف ، وهو الأشهر في كنيته ، أمه أم ولد بربرية من سبي المغرب أسمها راح أو رداح ، نشأ يتيماً فكفله جده هشام بن عبد الملك ، وخصه برعايته وهو أول من ملك الأندلس من بني أمية سنة ١٣٨هـ/ ٧٥٥م . ينظر : ابن القوطية ، تاريخ افتتاح ، ص٤٥ ؛ ابن حزم ، جمهرة أنساب العرب ، ص٨٥ ؛ ابن الأبار ، الحلة السيراء ، ٣٥/١ ؛ القلقشندي ، صبح الأعشى ، ٥/ ٢٤٤ .

[١٥٠] دعجاء : لم أجد ترجمة لها في كتب التراجم والطبقات ، علماً أن ابن حزم قد أوردها خطأ باسم دعجاء والأصح هو عجفاء . ينظر : الدرويش ، أعلام نساء ، ص٢١٩ .

[١٥١] الحكم بن هشام : المعروف بالربضي، أبو العاص ولي بعد أبيه يوم الجمعة لأربع عشرة خلت من صفر سنة ثمانين ومائة. وكان شجاعاً باسلاً، أديباً مفتناً، خطيباً مفوهاً، وشاعراً مجوداً، تحذر صولاته، وتستندر أبياته.وهو الذي أوقع بأهل الربض فنسب إليه، وأمر بهدمه وتعطيله، وصير ذلك وصية فيمن خلفه وعهداً على بنيه ما كان لهم سلطان بالأندلس. فلم يعمر ولا اختطت فيه دار إلى آخر دولتهم، ثم بعدها إلى أن ملك الروم قرطبة يوم الأحد الثالث والعشرين من شوال سنة ثلاث وثلاثين وستمائة، وأقام على ذلك نحواً من

أربعمائة سنة وثلاثين سنة. ينظر : الضبي ، بغية الملتمس ، ص١٤؛ ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٢/٦٨-٦٩؛ الحلة السيراء ، ١/٤٣-٤٤ .

[١٥٢] عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، أبو المطرف وهو الرابع من خلفاء بني أمية بالأندلس. بويع له يوم وفاة أبيه الحكم سنة ٢٠٦هـ/٨٢١م، وكانت خلافته إحدى وثلاثين سنة وثلاثة أشهر وستة أيام. وكان فصيحاً مفوهاً شاعراً، مع سعة العلم والحلم وقلة القبول للبغى والسعايات. وهو الذي أستكمل فخامة الملك بالأندلس، وكسا الخلافة أبهة الجلالة. وظهر في أيامه الوزراء والقواد وأهل الكور... ينظر: ابن الأبار ، الحلة السيراء ، ١/١١٣ ؛ ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٢/٨٠-٨١ .

[١٥٣] طروب : جارية عبد الرحمن الأوسط المحببة إليهِ ، وأكبر جواريه سلطاناً وحظوة عنده ، وكلف بها كلفاً شديداً، وهي التي بنى عليها الباب ببدر المال ، رغم أنها كانت أقلهنَّ وفاءً له ، وقد أنجبت منهُ أبناً سُمي عبد الله ، وسعت لأن تكون ولاية العهد له ، وبذلت جهوداً كبيرة من أجل ذلك ، لكنها فشلت في تحقيق مبتغاها ، فلجأت إلى تدبير اغتيال الأمير عبد الرحمن وأبنه محمد ليخلو الجو لابنها ، واشترك في تدبير الاغتيال الفتى نصر كبير فتيان القصر . ينظر : مجهول ، تاريخ الاندلس ، ص١٨٤؛ ابن الابار ، الحلة السيراء ، ١/١١٤ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ١/ ٣٤٩.

[١٥٤] الأمير محمد : هو الأمير محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام ، كنيته أبو عبد الله وأمه تدعى بُهير ولد سنة ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م ، تولى الإمارة الأموية بعد وفاة أبيهِ مباشرة ، إذ بويع وأُعلن أميراً في وقت كان أبوه

مايزال مسجى على فراش الموت ، وأن أولو العقل كانوا يميلون إليه لرجاحة عقلهِ ، وحُسن سيرتهِ فبايعهُ الناس ونبذوا بيعة أخيهِ الأكبر عبد الله . توفي سنة ٢٧٣هـ/٨٨٦م . ينظر : ابن سعيد ، المغرب في حلي المغرب ، ٥١/١-٥٣ ؛ الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص١٧ ؛ ابن الابار ، الحلة السيراء ، ١١٩/١ .

[١٥٥] غزلان : جارية كانت أول أمرها مع زرياب ، إذ لم تشر المصادر إلى أنها جاءت من المشرق أم أندلسية ، لزمت زرياب وتعلمت منه الغناء والضرب على العود حتى أصبحت مغنية بديعة فأحبها الأمير عبد الرحمن الأوسط واتخذها زوجة لهُ فولدت لهُ عدداً من البنين والبنات . ينظر : المقري ، نفح الطيب ، ١٢٦/٣ ، ٥٨١ وينظر أيضاً : الدرويش ، أعلام نساء ، ص٢٤٠ .

[١٥٦] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٩١/١.

[١٥٧] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١/ ١٣١ .

[١٥٨] طوق الحمامة ، ١٤٧/١ .

[١٥٩] أحمد بن مغيث : لم أجد لهُ ترجمة في كتب التراجم والطبقان . لكنهُ ينتمي إلى بيت آل مغيث الذي كان مع طارق بن زياد ، وفتح قرطبة فاستقرَ فيها وذاعت شهرته وتكونت أسرة آل المغيث وتفرعت في الأندلس وتبوءوا مناصب سياسية كثيرة . ينظر : ابن الابار ، الحلة السيراء ، ١٣٥/١ .

[١٦٠] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٠٠/١ .

[١٦١] أبي براقش : طائر طائر متلون في أكثر من لون ، ويتلون في اليوم الواحد ألواناً متعددة ، ويضرب بهِ المثل للمتلون . ينظر : ابن حزم ، طوق الحمامة ،١/ هامش رقم (٢) ، ص٢٠٠ .

[١٦٢] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٠٠/١ .

[١٦٣] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٩٢/١ ، ٢٧٥ .

[١٦٤] ابن الفقيه الهمذاني ، البلدان ، ص٦٢، ٣٣٠ .

[١٦٥] دندش ، الأندلس في عهد المرابطين ، ص٣٤٠ .

[١٦٦] مقدم بن الأصفر : لم أجد لهُ ترجمة في كتب التراجم والطبقات .

[١٦٧] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٥٦/١ .

[١٦٨] أحمد بن كليب : أديب وشاعر مشهور بالشعر ، ولاسيما شعره في أسلم ، وكان قد أفرط في حبهِ حتى أداه ذلك إلى موتهِ . ينظر : الحميدي ، جذوة المقتبس ، ١٤٣/١ .

[١٦٩] أسلم بن احمد : هو أسلم بن احمد بن سعيد بن قاضي الجماعة أسلم بن عبد العزيز ، شاعر جليل وأديب كبير عرف بجماله وحسن وجههِ ، ينحدر من بيت جليل القدر ، وهو صاحب الكتاب المشهور في أغاني زرياب . ينظر : الحميدي ، جذوة المقتبس ، ١٤٦ .

[١٧٠] الحميدي ، جذوة المقتبس ، ١٤٦ .

[١٧١] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٦٣/١ .

[١٧٢] عبيد الله بن يحيى الجزيري : لم أجد له ترجمة في كتب التراجم والطبقات .

[١٧٣] ابن حزم، طوق الحمامة، ٢٧٩/١. نلاحظ أن ابن حزم عاب عليهِ عشقه للفتى بقدر ما لم يعب عليهِ تعريضهُ بنسائهِ وأهله .

[١٧٤] منذر بن سعيد : هو منذر بن سعيد القاضي أبو الحكم المعروف بالبلوطي ، ينسب الى موضع في قرطبة يقال له فحص البلوط من أبرز فقهاء عصرهِ ، كثير الميل إلى المذهب الظاهري ، تولى قضاء الجماعة في قرطبة في حياة الحكم المستنصر بالله، وكان عالماً وفقيهاً ، وله مؤلفات في الفقه والقرآن والرد ، توفي سنة ٣٥٥هـ . ينظر : الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص٣٤٨ ؛ الضبي ، بغية الملتمس ، ص٤٦٥ .

[١٧٥] حكم بن سعيد : لم أجد لهُ ترجمة في كتب التراجم والطبقات .

[١٧٦] طوق الحمامة ، ١٥٧/١ .

[١٧٧] مروان بن يحيى بن أحمد بن حدير : لم أجد لهُ ترجمة في كتب التراجم والطبقات . ولكنهُ من أسرة بني حيدر وهي من الاسر الكبيرة في الاندلس ، وكان منهم موسى بن محمد بن حدير الحاجب ، رئيس كان في أيام عبد الرحمن الناصر . ينظر : الظبي ، بغية الملتمس ، ص٤٥٥؛ المقري ، نفح الطيب ، ١٧٦/٣ .

[١٧٨] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٧١/١-١٧٢ .

[١٧٩] يحيى بن محمد بن عباس بن أبي عبدة : لم أجد له ترجمة في كتب التراجم والطبقات . ولكنهُ من أسرة بني عبدة أحدى الأسر الأندلسية العريقة ، وقد كان عيسى بن احمد بن أبي عبدة وزيراً في أيام حكم الأمير عبد الله ، وتبوأ رجال هذهِ الأسرة مناصب رفيعة في الدولة . ينظر : ابن الابار ، الحلة السيراء ، ١٢٠/١-١٢١ .

[١٨٠] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٤٣/١ .

[١٨١] طوق الحمامة ، ٢٦٠/١ .

[١٨٢] ابن برطال : زكريا بن يحيى بن زكريا التميمي المعروف بابن برطال ، كان فقيهاً نبيلاً في الفتيا ، وأخته بريهة أم المنصور بن أبي عامر، تولى مهمة القضاء في بطليوس وباجه خلال حقبة حكم الخليفة عبد الرحمن الناصر والحكم المستنصر ، توفي سنة ٣٥٩هـ . ينظر : ابن الفرضي ، تاريخ ، ١٧٨/١ ؛ ابن الابار ، الحلة السيراء ، ٢٧٥/١ .

[١٨٣] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٨٨/١ .

[١٨٤] هيلنبراند ، قرطبة ، ١٨٩/٢ ؛ بروفنسال ، تاريخ اسبانيا ، مجلد الثاني ، القسم الأول ، ٣٠٤ ومابعدها .

[١٨٥] المقري ، نفح الطيب ، ٥٤٠/١ .

[١٨٦] ابن غالب ، فرحة الأنفس ، ص٢٧ .

[١٨٧] ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٠٦-١٠٧ .

[١٨٨] لم أجد تعريفاً لها في كتب البلدان .

[١٨٩] بروفنسال ، تاريخ اسبانيا ، المجلد الثاني ، القسم الأول ، ٣١٢/١ .

[١٩٠] المقري ، نفح الطيب / ٤٦٦/١ .

[١٩١] الزهراء : مدينة صغيرةَ قرب قرطبة بالأندلس اختطها عبد الرحمن الناصر وهو يومئذ سلطان تلك البلاد في سنة ٣٢٥هـ، وعملها متنزهاً له وأنفق في عمارتها من الأموال ما تجاوز فيه عن حد الإسراف وجلب إليها الرخام من أقطار البلاد وأهدى إليه ملوك بلاده من آلانها مالا يقدر قدره وكان الناصر هذا قد قسم جباية بلاده أثلاثاً ثلث لجنده وثلث لبيت ماله وثلث لنفقة الزهراء وعمارتها وذكر بعضهم أن مبلغ النفقة عليها من الدراهم

القاسمية منسوبة إلى عامل دار ضربها وكانت فضة خالصة بالكيل القرطبي . الحموي ، معجم البلدان ، ٤١٠/٢ .

[١٩٢] المقري ، نفح الطيب ، ٤٦٥/١-٤٦٦ .

[١٩٣] موسى بن نصير : يكنى أبو عبد الرحمن صاحب فتح الأندلس ، وكان أمير أفريقيا والمغرب ووالياها في سنة ٧٩هـ ، وكانت الولاة في ذلك الوقت تعين من قبلهِ، يقال أنَّهُ مولى لخم وهو من التابعين توفي سنة ٩٧هـ وقيل سنة ٩٩هـ ينظر :الحميدي ، جذوة المقتبس ، رقم ٧٩٣ ، ص٣٣٨ ؛ الضبي ، بغية الملتمس ، ص٤٥٧ .

[١٩٤] مغيث الرومي : هو عبد الكريم بن عبد الواحد بن مغيث الرومي المتوفى سنة ٢٠٩هـ / ٨٢٤م ، كان أحد قواد طارق بن زياد فتح قرطبة ، وقد بعثاه طارق وموسى إلى الخليفة الوليد بن عبد الملك يخبره بالانتصارات التي حققاها ، فعاد مغيثاً فوراً ليخبر موسى وطارقاً بالعودة الى دمشق . ينظر : النباهي ، المرقبة العليا ، ص٥٤ .

[١٩٥] المقري ، نفح الطيب ، ٤٦٦/١ . توهم ليفي بروفنسال حين ذكر أن المقري يقول أنَّ عدد ارباض الجانب الغربي سبعة أبواب فقط في حين أنَّ المقري يذكر أنها تسعة . ينظر : بروفنسال ، تاريخ اسبانيا ، المجلد الثاني ، القسم الأول ، ص٣١٤ .

[١٩٦] ابن غالب ، فرحة النفس ، ص٣١ ومابعدها ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٤/ ٣٥٧ .

[١٩٧] البيان المغرب ، ٢٧٥/٢ .

[١٩٨] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٩٩/١ .

[١٩٩] المقري ، نفح الطيب ، ٦٣٩/٢ ، ١٩/٣ .

[٢٠٠] الحكم الربضي : الحكم بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية تولى الحكم بعد وفاة ابيهِ سنة ١٨٠هـ، وله اثنتان وعشرون سنة، يكنى أبا العاص، أمه أم ولد اسمها زخرف؛ وكان طاغياً مسرفاً، وله آثار سوء قبيحة، وهو الذي أوقع بأهل الربض الوقعة المشهورة فقتلهم، وهدم ديارهم ومساجدهم؛ وكان الربض محلة متصلة بقصره، فاتهمهم في بعض أمره، ففعل بهم ذلك، فسمى الحكم الربضى لذلك؛ واتصلت ولايته إلى أن مات في آخر ذي الحجة سنة ٢٠٦هـ . ينظر : الظبي ، بغية الملتمس ، ص١٤؛ ابن الابار، الحلة السيراء ، ١/ ٤٣ومابعدها؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٤-١٨.

[٢٠١] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٧٧/٢ ؛ ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ص١٥-١٦ .

[٢٠٢] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٢٧٥/٢-٢٧٦ .

[٢٠٣] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٥١/١ .

[٢٠٤] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ٢٥٠/١ ؛ دكي ، الحديقة الأندلسية ، ١٤١٥/٢ .

[٢٠٥] الشراجيب : الشبابيك أو الطاقات ، ويكون الشباك مشرجباً إذا كان من خشب بهيئة مربعات . ينظر : ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١/ هامش رقم (١) ، ص٢٥٠ .

[٢٠٦] أشار الفتح بن خاقان في كتابهِ القلائد إلى قصر في إشبيلية كان يعرف بقصر الشراجيب ، ويبدو أنَّ القصر تميز بكثرة الشراجيب فيهِ وروعة تصاميمها . ينظر : ابن خاقان ، قلائد العقيان ، ص١١٢-١١٣ .

[٢٠٧] بلياس : الأبنية الاسبانية ، ص١٢٦-١٢٨ .

[٢٠٨] نفح الطيب ، ٤٦٥/١ .

[٢٠٩] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٢١/١ .

[٢١٠] رصافة قرطبة : وهي مدينة أنشاها عبد الرحمن الداخل بعد أنّ ملك الأندلس تشبيهاً لها برصافة جدهِ هشام بن عبد الملك بدمشق التي كان يحنُ إليها . ينظر : الحموي ، معجم البلدان ، ٤٨/٣ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٤٦٧/١ .

[٢١١] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٢١/١ ، ١٥٥ .

[٢١٢] دندش ، من مظاهر الحياة الاجتماعية ، ص١٠٦ .

[٢١٣] المقري ، نفح الطيب (برواية ابن حيان) ، ٥٤٠/١ .

[٢١٤] المسالك والممالك ، ٣٨٩/٢ . علماً أنَّ هنالك مصادر ذكرت المساجد في مدينة قرطبة بإعداد متفاوته ومختلفة . ينظر : ابن غالب ، فرحة الأنفس ، ص٢٧ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٥٤٠/١ .

[٢١٥] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٥٦/١ ، ٢٨٦ .

[٢١٦] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١٥٦/١

[٢١٧] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١/ ١٥٧ ، ١٩٤ ، ٢٨٠ ، ٢٨٧ .

[٢١٨] ابن غالب ، فرحة الأنفس ، ص٢٨ ؛ ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٢٢٩/٢ ؛ المقري ، نفح الطيب ، ٥٤٥/١ .

[٢١٩] المسالك والممالك ، ٣٨٨/٢ .

[٢٢٠] ابن غالب ، فرحة النفس ، ص٢٨ .

[٢٢١] ابن حزم ، فرحة الأنفس ، ٢٨٤/١ .

[٢٢٢] ابن حزم ، التلخيص ، ص٦-١٠ .

[٢٢٣] ابن عذاري ، البيان المغرب ، ٦٤/٣ .

[٢٢٤] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ١/ ٢٥٢ .

[٢٢٥] ابن حزم ، الأحكام ، ٣١٣/٣ .

[٢٢٦] أعمال الأعلام ، ص١٠٦ .

قائمة المصادر والمراجع العربية

المصادر العربية

ابن الأبار ، أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن ابي بكر القضاعي ،(ت ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م) .

١-__الحلة السيراء ، حققه وضبط حواشيه ، حسين مؤنس ، ط٢، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥

ابن الأثير ، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني ، (ت٦٣٠هـ / ١٢٣٢م) .

٢- الكامل في التاريخ ، راجعه وحققه محمد يوسف الدقاق ، ط٤ ، درا الكتب العلمية ، منشورات محمد علي بيضون ، ٢٠٠٣ .

ابن بسام ، أبي الحسن علي بن بسام الشنتريني ، (ت٥٤٢هـ /١١٤٧م) .

٣- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٩٧ .

ابن بشكوال ، أبي القاسم خلف بن عبد الملك ، (ت٥٧٨هـ / ١١٨٣م) .

٤- كتاب الصلة ، القسم الأول والثاني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٨ .

البكري ، أبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز ، (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م) .

٥-كتاب المسالك والممالك ، حققه وقدم لها أدريان فان و اندري فيري ، دار الغرب الإسلامي ، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات ، بيت الحكمة ، ١٩٩٢ .

ابن حزم ، أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد ، (ت٤٥٦هـ / ١٠٦٣م) .

٦- الأحكام في أصول الأحكام ،أشراف أحمد شاكر ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ، د.ن .

٧- ___ ، التلخيص لوجوه التخليص ، حققه وعلق عليه عبد الحق التركماني ، مركز البحوث الإسلامية ، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٣ .

٨- ___ ، جمهرة أنساب العرب ، تحقيق إ.ليفي بروفنسال ، دار المعارف ، ١٩٤٨ .

٩- طوق الحمامة في الألفة والألاف ، ط٢، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٧ .

الحموي ، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي ، (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٨م) .

١٠- معجم الأدباء ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٠هـ .

١١- معجم البلدان ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٧٧ .

الحميدي ، أبي محمد عبدالله بن أبي نصر فتوح بن عبدالله الازدي ، (ت٤٨٨هـ /١٠٩٥م) .

١٢- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦ .

الحميري ، محمد بن عبد المنعم ، (ت حوالي ٧١٠هـ/ ١٣١٠م) .

١٣- الروض المعطار في خبر الأقطار ، ط٢ ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، ١٩٨٤ .

١٤- **ابن حوقل ، أبي القاسم محمد بن حوقل البغدادي ، (ت٣٥٦هـ/٩٦٦م) .**

١٥- صورة الأرض ، دار ومكتبة الحياة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٢ .

ابن حيان القرطبي ، أبي مروان حيان بن خلف ،(٤٦٩هـ/١٠٧٦م) .

١٦- المقتبس في أخبار بلد الأندلس ، نشر ب .شالميتا بالتعاون لضبطهِ وتحقيقه مع ف.كورنيطي و م . صبح وغيرهما ، المعهد الأسباني العربي للثقافة العربية ، كلية الآداب ، مدريد ، ١٩٧٩ .

ابن خاقان ، أبي نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الأشبيلي ، (ت٥٢٩هـ/١١٣٤م)

١٧- قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ، تحقيق ، حسين يوسف طربوش ، ط١ ، مكتبة المنارة ، عمان ، ١٩٨٩ .

ابن الخطيب ،لسان الدين أبي عبد الله محمد بن الخطيب السلماني ، (ت٧٧٦هـ/١٣٧٤م)

١٨- تاريخ اسبانيا النصرانية أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام ، تحقيق وتعليق إ. ليفي بروفنسال ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ٢٠٠٦ .

ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، (٨٠٨هـ/١٤٠٦م) .

١٩- تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس ، خليل شحادة ، راجعهُ سهيل زكار ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان ، ٢٠٠٠ .

ابن خلكان ، شمس الدين أبي العباس أحمد بن محمد ، (ت٦٨١هـ / ١٢٨٢م).

٢٠- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت، د.ت.

الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد ، (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)

٢١- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، تحقيق عبد السلام تدمري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨٩ .

٢٢- ___ ،سير أعلام النبلاء ، تحقيق شعيب الأرنوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٩٣ .

ابن سعيد ، أبي الحسن على بن موسى ، (ت٦٨٥هـ /١٢٨٦م) .

٢٣- المغرب في حُلى المغرب، حققه وعلق عليهِ شوقي ضيف، ط٤، دار المعارف ، القاهرة، د.ت .

ابن الشباط ، محمد بن علي بن الشباط المصري التوزري ، (ت٦٨١هـ / ١٢٨٢م) .

٢٤- وصف الأندلس وصقلية وهو قطعة من كتاب صلة السمط وسمة المرط في شرح الهدى الفخر المحمدي ، تحقيق أحمد مختار العبادي ، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد ، المجلد الرابع عشر ، مدريد ، ١٩٦٧ .

ابن صاعد ، أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي ، (ت٤٦٢هـ/١٠٦٩م) .

٢٥- طبقات الأمم ، تقديم محمد بحر العلوم ، المكتبة الحيدرية ، النجف ، ١٩٦٧ .

الضبي ، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة ، (ت٥٩٩هـ /١٢٠٢م) .

٢٦- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٨ .

ابن عذاري ، أبي العباس أحمد بن محمد المراكشي ، (ت بعد سنة ٧١٢هـ / ١٣١٢م) .

٢٧- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج٢وج٣، تحقيق ج.س كولان وإ ليفي بروفنسال ، ط٢ . بيروت ، دار الثقافة . ١٩٨٠م .

ابن غالب ، محمد بن أيوب الغرناطي ، (من أهل القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي) .

٢٨- قطعة من كتاب فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس ، تحقيق لطفي عبد البديع ،فصل من مجلة معهد المخطوطات ، المجلد٢، مصر ، ١٩٥٦م .

أبي الفداء ، عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر ، (ت ٧٣٢هـ/١٣١٣م)

٢٩- المختصر في أخبار البشر ، المطبعة الحسينية ، مصر . د.ت .

ابن الفرضي ، أبي الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصير الأزدي ، (٤٠٣هـ/١٠١٢م) .

٣٠- تاريخ علماء الأندلس ، تحقيق إبراهيم الأبياري ، ط١ ، الناشرون دار الكتاب العربي ، القاهرة و دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٣ .

ابن الفقيه الهمذاني، أبو بكر احمد بن علي، (ت حدود القرن الثالث الهجري)،

٣١- كتاب البلدان ، تحقيق يوسف الهادي ، الناشر عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٩٦ .

ابن قتيبة الدنيوري ، أبي محمد عبد الله بن مسلم ، (ت ٢٧٦هـ / ٨٨٩م) .

٣٢- الشعر والشعراء ، تحقيق احمد محمد شاكر ، دار الحديث ، القاهرة ، ٢٠٠٦ .

القلقشندي ، أبي العباس أحمد بن علي ، (ت٨٢١هـ / ١٤١٨م) .

٣٣- صبح الاعشى في صناعة الانشا ، طبع المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩١٥ .

ابن القوطية ، أبي بكر محمد بن عمر القرطبي ، (ت ٣٦٧هـ /٩٧٧م) .

٣٤- تاريخ افتتاح الأندلس ، تحقيق ، إبراهيم الابياري ، ط٢ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ،١٩٨٩م .

ابن كثير ، الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ، (ت ٧٧٤هـ/١٣٧٢م) .

٣٥- البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والأعلان ، ١٩٨٨

مجهول ، مؤلف ، (كان حياً في القرن الرابع الهجري / العشر الميلادي)

٣٦- تاريخ عبد الرحمن الناصر ، قدم له عدنان محمد آل طعمة ، دار سعد الدين ، دمشق ، ١٩٩٢ .

مجهول ، مؤلف أندلسي، (ت بعد سنة ٧١٧هـ/١٣١٧م) .

٣٧- تاريخ الأندلس ، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠٠٩ .

المراكشي ، عبد الواحد ، (ت٦٤٧هـ/١٢٤٩م) .

٣٨- المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تقديم وتحقيق محمد زينهم محمد عرب ، دار الفرجاني للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٤ .

المقري ، أحمد بن محمد المقري التلمساني ، (ت ١٠٤١هـ/١٦٣١م) .

٣٩- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٨٨.

ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري ، (ت٧١١هـ /١٣١١م)

٤٠- لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، د.ت .

النباهي ، أبي الحسن بن الفقيه أبي محمد بن عبدالله بن الحسين ،(ت ٧٩٣هـ / ١٣٩٠م) .

٤١- تاريخ قضاة الأندلس المسمى كتاب المرقبة العليا في من يستحق القضاء والفتيا ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ، ط٥، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٣ .

النويري ، شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب ، (٧٣٣هـ/١٣٣٢م)

٤٢- نهاية الأرب في فنون الأدب ، المؤسسة المصرية العامة ، مطابع كوستاتسوماس وشركاؤه ، القاهرة ، د.ت .

المراجع العربية

إبراهيم ، زكريا

٤٣- ابن حزم الأندلسي الفكر الظاهري الموسوعي ، مكتبة مصر ، القاهرة ، د.ت .

توفيق ، عمر إبراهيم

٤٤- صورة المجتمع في القرن الخامس الهجري (سياسياً واجتماعياً وثقافياً) الطبعة الأولى ، دار عيداء ، ٢٠١١ .

حتاملة ، محمد عبدة

٤٥- الأندلس التاريخ والحضارة والمحنة ، طباعة مطابع الدستور التجارية ، عمان ، ٢٠٠٠ .

الحميداوي ، صباح خابط

٤٦- الأحوال الاجتماعية والاقتصادية لأعيان الأندلس في عهد الإمارة والخلافة (١٣٨-٤٢٢هـ/ ٧٥٥-١٠٣٠م) ، الطبعة الأولى ، دار ومكتبة عدنان ، ٢٠١٤ .

الدرويش ، جاسم ياسين

٤٧- أعلام نساء الأندلس ، دار الكتب العلمية ، منشورات محمد علي بيضون ، بيروت ، ٢٠١٧ .

دندش ، عصمت عبد اللطيف

٤٨- الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني ٥١٠-٥٤٦هـ/ ١١١٦-١١٥١م تاريخ سياسي وحضاري ، دار الغرب الإسلامي ، ط١ ، بيروت ، ١٩٨٨ .

دكي ، جيمس

٤٩ - الحديقة الأندلسية . دراسة في مدلولاتها الرمزية . بحث ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس ، تحرير سلمى الجيوسي الخضري ، الطبعة الثانية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٩ .

دويدار ، حسين يوسف

٥٠- المجتمع الندلسي في العصر الأموي ١٣٨-٤٢٢هـ/٧٥٥-١٠٣٠م ، الطبعة الأولى ، مطبعة الحسين الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٩٤ .

أبو زهرة ، محمد

٥١- تاريخ المذاهب الإسلامية في السيلسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر ، القاهرة ، د.ت

سالم ، السيد عبد العزيز

٥٢- تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة ، ط٢ ، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٦ .

السامرائي وآخرون

٥٣- تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ط١، المؤسسة اللبنانية للكتاب الأكاديمي بيروت ، ٢٠١٤

العبادي ، أحمد مختار

٥٤- الصقالبة في اسبانيا، مدريد، ١٩٥٣م .

عنان ، محمد عبد الله

٥٥- دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي ،ط٢ ، الناشر مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

عويس ، عبد الحليم

٥٦- ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري ، الصحوة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠١٠

الكعاك ، عثمان

٥٧- موجز التاريخ العام للجزائر ، ط١ ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ٢٠٠٣ .

مشكور ، محمد جواد

٥٨- موسوعة الفرق الإسلامية ، ، مجمع البحوث الإسلامية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٥ .

مؤنس ، حسين

٥٩- فجر الأندلس دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية ٧١١-٧٥٦م ، العصر الحديث للنشر والتوزيع ودار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٥٩

٦٠ -___ ، معالم تاريخ المغرب والأندلس ، دار الرشاد ، مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٤ .

هيلنبراد ، اوبرت

٦١- قرطبة (زينة الدنيا) القروسطية مركزاً ثقافياً عالمياً ، بحث ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس ، تحرير سلمى الجيوسي الخضري ، الطبعة الثانية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٩ .

المراجع الأجنبية المترجمة

بالنثيا ، أنجل جونثالث

٦٢- تاريخ الفكر الأندلسي ، نقله عن الاسبانية حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، د.ت .

بروفنسال ، إ ليفي

٦٣- تاريخ اسبانيا الإسلامية من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية (٧١١-١٠٣١م) ، ترجمة عبد الرؤوف البمبي وآخرون ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، ٢٠٠٠ .

البحوث المنشورة

دندش ، عصمت

٦٤- من مظاهر الحياة الاجتماعية بالأندلس (طقوس الجنائز) ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، العدد التاسع عشر ، جامعة محمد الخامس ، الرباط ، ١٩٩٤ .

العقبات التي تواجه واقع المرأة العاملة الاجتماعي والاقتصادي وسبل تذليلها

دراسة تطبيقية قانونية على ضوء قانون العمل العراقي رقم (٣٧) لسنة ٢٠١٥

م. م عبد الحسين خيون مطلك

المقدمة

لكي يبنى المجتمع بناءً سليما مبنى على أسس صحيحة يجب الاهتمام بالمرأة ليس كأم فقط بل لكونها نصف المجتمع وكإنسان فعال وشريك أساسي في بناء المجتمع والنهوض بالأوطان، أذ ولى الزمن الذي تكون فيه المرأة حبيسة المنزل ، بل خرجت لتتثبت وجودها لتكون رقم مؤثر في كل مجالات الحياة ومن أهمها مجال العمل ،لاسيما بعد أن أثبتت نجاحها الفائق فيه، لتنافس الرجل في أعمال عدة بل نجدها تفردت بإتقان أعمال معينة وهذا يعود لمميزات فيها كالصبر والتأني والدقة لذا نجد أن عددها يضاهي عدد الرجال بأعمال تحتاج إلى مميزاتها وذوقها ومهاراتها. ولكي تبدع المرأة أكثر يجب أن يزاح ما وضع في طريقها في أزمنة التخلف من عقبات وتراكمات مثبطة لها، لتأخذ فرصتها و تتمكن من ترجمة أبداعها إلى إسهامات خلاقة في العمل والبناء وللنهوض بالبلاد بكل المجالات وفي مقدمتها الصناعة خاصة الصناعات العملاقة ، ويتم ذلك من

خلال استنفار كل الجهود المبدعة ومنها التشريعات القانونية التي تقف كقاعدة أساسية في رسم طريق تنظيم كافة العلاقات القانونية ومنها سن قانون العمل الذي ينضم تلك العلاقات وخاصة بتشغيل النساء لكي يضع علاقة عمل متوازنة بينها وبين صاحب العمل خاصة بعد حقب من اختلال هذه العلاقة نضرا لقوة مركز الأخير على حساب تراجع وانحسار موقفها المتردي بسبب الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية آنذاك والتي رمت بضلالها على المرأة بشكل عام والعاملة بشكل خاص ، ليتمكن قانون العمل خاصة في الدول المتقدمة صناعيا وكذا الدول العربية التي تحاول جاهدتا الحاق بركبها من إزاحة الظلم والاستغلال الذي تعرضت له في أزمنة طويلة ،فقد منعت النصوص القانونية عمل المرأة في الأعمال الشاقة والصعبة التي تتعارض مع طبيعتها وقدراتها ووضعها الجسدي والنفسي كما التفت المشرع لدور المرأة الأسري وأن راحتها واستقراها وكرامتها دور كبير في الاستقرار وخلق الطمأنينة الأسرية لذا حضر عملها ليلا وكذا في الأعمال المنافية للأخلاق والنظام العام ، ولم يقف قانون العمل عند حماية المرأة فقط بل فرض تقديم خدمات متنوعة لها وأن كان لا يحبذ الأفراط فيها خوفا من إرهاق كاهل صاحب العمل مما يسبب في هذه الحالة عزوفا من قبل الأخير في تشغيلها لهذا يجب الالتفات لهذا الأمر خوفا من أن تكون النتائج عكسية. كما كان للجمعيات والهيئات والنقابات دور فعال ومؤثر في حماية المرأة والحث على تشغيلها من خلال التوعية القانونية والتثقيف ،حتى تتمكن من أخذ دورها الحقيقي ، كما وأصرت هذه الجمعيات والهيئات على أن تقدم للمرأة العاملة الخدمات الأساسية والرعاية إلى جانب التطوير

والتدريب لكي تتمكن من الأبداع والعطاء ولتسهم في بناء البلدان .

لهذه الأسباب وغيرها ارتأينا أن نبحث بعمل المرأة ونبتدئه بواقعها الاجتماعي والاقتصادي والعقبات التي تواجه عملها وسبل تذليلها، لتكون هذه الدراسة باكورة لدراسات أخرى بهذا المجال بعونه تعالى وما التوفيق ألا من عند الله.

أهمية البحث

لموضوع البحث أهمية لا يستهان بها وذلك عند تناوله بالدراسة والبحث والتحليل لأهم العقبات الاجتماعية والاقتصادية التي تواجه عمل المرأة باعتبارها الشريك الأساسي في البناء والعمل ، لهذا يتطلب تسليط الضوء على هذه العقبات التي تواجهها بدراسة قانونية تطبيقية وكذا كيفية تذليلها، عن طريق دراسة تناول هذا الواقع ومدى تنظيم قانون العمل لتشغيل النساء حتى تتمكن المرأة من توظيف قدراتها ومهاراتها وما امتلكته من العلم والتقنية في العمل لتبني وتشارك في بناء الحياة كالرجل، وذلك من خلال التوازن العقدي بينها وبين أرباب العمل وأيضا توفير الحماية والخدمات والإجازات.

لذا أقدمنا على بحثنا هذا بعد التوكل على الله بهذه الدراسة للوصول إلى نتائج طيبة تدفع بالمرأة قدما بالنجاح في العمل والأسرة معا ، وللمساهمة في تذليل أهم العقبات ، وذلك من خلال التحليل بالنصوص القانونية التي شرعت لحمايتها ، وكذلك مساعي المنضمات والنقابات بهذا الخصوص.

إشكالية البحث

يتطلب بحثنا الوقوف على عدة إشكاليات والتي نطرحها كالآتي :-

- ما مدى تأثيرات الأسباب الاجتماعية والاقتصادية أن تكون دافعا للمرأة بعملها أحيانا أو عائقا لها أحيانا أخرى ؟
- ماهي أهم المعوقات التي تعيق عمل المرأة ، وما السبل في تذليلها ؟
- ما مدى التأثيرات التي تقع على الأسرة و الطفل والمرأة بحالة تشغيلها ليلا أوفي أعمال شاقة وصعبه وخلافا للقانون؟
- ما مدى تنظيم النصوص القانونية في عمل المرأة وتأثير العقوبات بالحد من انتهاكات ضوابط تشغيلها؟
- ما هو دور قانون العمل بشكل عام في تنظيم عمل النساء ،ومدى ما حقق قانون العمل العراقي الجديد، وما هو الجديد الذي جاء فيه في حفض حقوق العاملة وما حقق من مكاسب جديدة لها .ومدى فعالية العقوبات المقررة في حالة انتهاك الالتزامات التي نص عليها عند تشغيل النساء ،
- هل تكون للخدمات المقدمة للمرأة دورا إيجابيا فقط أم هنالك تأثير معاكس عند زيادتها عن الحد المطلوب؟
- ما أهمية الدور الذي تلعبه الجمعيات والمنظمات في حماية المرأة العاملة وسعيها في تقديم خدمات تحفظ سلامتها وسلامة أطفالها و استقرار أسرتها

كل هذه الإشكاليات وغيرها ما سيتم التطرق لها بالبحث والدراسة والتحليل ضمن طيات بحثنا

خطة البحث

لقد قسمنا البحث وفقا للخطة الأتية:-

المبحث الأول:- واقع المرأة العاملة الاجتماعي والاقتصادي.

المطلب الأول:- الواقع الاجتماعي.

الفرع الأول: تطور عمل المرأة.

الفرع الثاني: أسباب ودوافع عمل المرأة

المطلب الثاني: الواقع الاقتصادي.

الفرع الأول: أثر التطور العلمي والتكنلوجي:

الفرع الثاني: الحاجة إلى الأجر.

المبحث الثاني: العقبات التي تواجه عمل المرأة وسبل تذليلها.

المطلب الأول: العقبات التي تواجه عمل المرأة.

الفرع الأول : تهميش دور المرأة.

الفرع الثاني : عدم تكافئ الفرص أمام المرأة.

المطلب الثاني : سبل تذليل العقبات التي تواجه المرأة العاملة.

فرع أول : دور الجمعيات والنقابات .

الفرع الثاني : تقديم خدمات اجتماعية وإنسانية.

المبحث الأول: المرأة العاملة في الواقع الاجتماعي والاقتصادي

لم يكن زج المرأة في معترك الحياة ودخولها في مجال العمل مجرد صدفة بحتة، بل أتى ذلك نتيجة لأسباب كثيرة دفعت بها نحو العمل وفي مقدمتها التطور العلمي والصناعي وانعكاسه على الواقع الاجتماعي والاقتصادي، حيث إن النهوض بالثورة الصناعية يحتاج إلى أيدٍ لإدارتها واستمرارها، لهذا اصبح الاحتياج باضطراد دائم إلى الأيدي العاملة وهذا الوضع يعد فرصة جيدة لتأخذ المرأة دور أكبر في العمل خاصة بعد تحقيقها تقدم واضح

في هذه المجال ولا يمكننا إغفال الدور الاقتصادي وما تشكل دوافعه تحت تأثير التطور وزيادة مطالب الحياة ولتخفيف الوطأة على أسرتها دخلت المرأة رديف قوي في مواجهة مصاعب الحياة وتحسين الدخل ومساعدة الأسرة ومما لا شك فيه أن انعكاسات الواقع الاجتماعي والاقتصادي على المرأة بشكل عام له انعكاسا إيجابيا وسلبيا بنفس الوقت ، فليس للمرأة العاملة تأثير بسيط أو محدودا بل كان كبيرا ومؤثرا فما كان أمامها مفر إلا أن تواجه التطورات والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية ولتهيئ لنفسها مكانة محترمة وتقف موقف يتناسب وحجم المسؤوليات الكبيرة الملقاة على عاتقها.

إذ أن لنمو الصناعة وازدياد النشاط الاقتصادي والصناعي في العالم بشكل عام والعالم العربي أيضا عاملا مضافا لكل العوامل الأخرى المساعدة في عمل المرأة لتدخل في هذا العالم الرحب من العطاء ولتصبح رقم مؤثر في المعادلة الاجتماعية و الاقتصادية والتقدم العلمي والتكنلوجي . ولكي نغني البحث سوف نتناول هذا المبحث في مطلبين وكالآتي :

المطلب الأول: المرأة العاملة في الواقع الاجتماعي

المطلب الثاني: المرأة العاملة في الواقع الاقتصادي

المطلب الأول: المرأة العاملة في الواقع الاجتماعي

نتيجة للظروف الاجتماعية وعمق آثارها وتأثيرها المباشر على المرأة نجدها تسعى وبجد لمواجهة التطورات الاجتماعية لتذليل صعوبة الحياة وتخطي المشاكل للحصول على مستوى اجتماعي لائق من خلال النجاح في عملها، وكذلك للحصول على دخل مالي مناسب قد يكون الوحيد أو الأساسي في

معيشتها وأسرتها، وهذا ما يجعل لقانون العمل أهمية كبيرة في تنظيم عملها[١] لأنه ينضم كل ما يتعلق بوضعها وضرفها وطبيعتها الخاصة ومن خلال ما سنه المشرع في تنظيم العلاقة بين أرباب العمل والعمال من رجال ونساء.

لهذا سوف نقسم هذا المطلب إلى فرعين حيث سنبحث في الفرع الأول تطور المرأة وازدياد دورها في ميدان العمل وفي الفرع الثاني سنتناول أسباب و دوافع عمل المرأة وكالاتي:

الفرع الأول: تطور عمل المرأة وازدياد دورها في ميدان العمل.

نتيجة لتطور الحياة وازدياد تعقيداتها، برز دور المشرع لكي يأخذ دورة المهم في مختلف مجالات الحياة و يعمل على تنظيمها وفي مقدمتها ما يدخل في مجال العمل حيث شرع قانون العمل الذي تأخذ المرأة فيه مجالا واهتماما كبيرا قد لا يصل إلى مستوى الطموح في دول عربية عديدة ،لكن من المؤكد أنه يحقق الحد المطلوب من التنظيم في تشريعات هذه الدول .

إذ أن قانون العمل يهتم بتحسين شروط العمل وتوفير مستلزمات السلامة في أماكن العمل ويضع تنظيما خاصا لعمل الأحداث والنساء ويراعي فيه ضعفهم الجسدي وحاجتهم الخاصة للرعاية. كما يضع تنظيما آخر لطوارئ العمل الذي يحفظ للعامل المصاب حقه بالتعويض مجرد حصول الضرر ومن ابرزها التقيد بقواعد المسؤولية التقصيرية [٢] ، ليعطي هذا التنظيم دافعا اكبر للمرأة نحو التوجه لحقول العمل والعطاء والمشاركة في الحياة بشكل أساسي لا ثانوي.

كما إن رعاية قانون العمل للمرأة العاملة بهذا النحو وأثره اليومي في حياتها الفردية والعائلية يكشف عن مدى أهمية هذا القانون بالنسبة للأمن الجماعي (La pall sociale) وإشاعة الانسجام والوئام داخل الجماعة والتنظيم المتزايد والاهتمام بعمل المرأة ورعايتها جسديا ونفسيا لينعكس على حياتها الاجتماعية والأسرية بشكل افضل. ويقضي على أسباب انزواء المرأة في ضلال الجهل . ويجعل لها كلمة مؤثرة في المجتمع ، فالقانون بشكل عام هو الضابط الذي ينظم علاقات العمل وكذلك العلاقات الاجتماعية أيظآ وهذا ما أكدت علية الشريعة الإسلامية السمحاء[٣] كما إن التنظيم القانوني يقيم توازن مناسب بين مصالح المرأة العاملة ومصالح أصحاب العمل، فيشيع بذلك الأمن في الحياة الاجتماعية. ويقضي على أسباب القلق والاضطراب في ساحات العمل، وهذا يبدو واضحا في الدول التي بلغت قوانين العمل فيها مستويات متقدمة، ومنها إلى حد ما الدول العربية التي شرعت رعاية العمال وحمايتهم وتحسين ظروفهم و دخلهم ليتمكنوا من سد حاجتهم والمساهمة في النهوض بأحوالهم من جميع النواحي[٤]. كما اهتم المشرع بوضع المرأة الاستثنائي بحيث لم يغفل عن حاجاتها الأساسية والضرورية سوى على المستوى الشخصي أو الاجتماعي والأخذ بنظر الاعتبار تكوينها الجسدي والبيولوجي ليعطيها دافع اكبر نحو العمل حيث أعطى القانون الحق للعاملة في الإجازة لمختلف الأسباب الصحية والاجتماعية، وذلك رعايتا لظرفها الخاص، وترجيحا لمصلحة الأسرة وتمكين الأم من القيام بواجباتها المنزلية والأسرية. كما أعطى المشرع للمرأة الحق بترك العمل لمختلف الأسباب ومنها زواجها مع الاحتفاظ

بحقها في تعويض مناسب اذا كان لها الخدمة اكثر من سنة بشرط أن تخطر رب العمل برغبتها في إنهاء العقد بسبب الزواج[٥] أو لرعاية أطفالها الصغار[٦] ، ليشكل ما تحصل عليه عند تركها للعمل لأسباب مسوغة تعويض مناسب يساعدها في بناء الحياة الزوجية. إضافة لذلك هناك دوافع أخرى لعمل المرأة في مقدمتها أنها تسعى لتحقيق شعورها بالاستقلال الشخصي في العمل الذي تزاوله، و للحصول على متطلباتها واحتياجاتها الأساسية في الحياة . وقد لا يكون الدافع لعملها ماديا بحتا، بل لان شعورها بانها هي و عائلتها والمحيطون بها يتوقعون منها ممارسة اختصاصها ويتوقون لنجاحها فيه، وخاصة أنها تمتلك حماسا كبيرا ودافعا في العمل خاصة بعد حصولها على شهادة جامعية أولية أو عليا لكي تطبق ما تعلمته بدراستها الأكاديمية من علم في ساحات العمل والإبداع ولتجني ثمار تعبها ولكي تشعر أن جهدها عبر سنين طويلة في الدراسة لم يذهب سدى، وان شهادتها لم تحصل عليها لكي تعلق على الجدار بل لتمكنها من دخول معترك الحياة وتثبت جدارتها ولتؤكد نجاحها في مجال العمل.

كما يشكل الفراغ الذي تعيشه الكثير من النساء دافع نحو العمل خاصة عندما يكبر أطفالهن ويشعرن بثقل الفراغ، فيلتحقن بأي عمل خاصة بالأعمال التي يمتلكن بها خبرة. كما ان الحرية التي تحققت للمرأة ضمن الإيقاع المتسارع في التقدم الحاصل على كل المستويات دور مهم لمشاركتها بالعمل ولاستمرارها فيه.

ويلاحظ أن المرأة العربية لم تصل لهذا الحد من المساهمة في العمل، إلا بعد جهد ونضال كبيرين. حيث كانت المرأة العربية لفترة طويلة

متعلقة بالمنزل. واذا عملت فلانها مضطرة لذلك. وأنها تقع تحت تأثير تلك العقلية المسيطرة في المجتمع والتي تعتبر الفقر مذلة وتعد العمل مهانة ، وهذا ما جعل المرأة تحتقر فقرها وتكره عملها.

أما في الريف فأن المرأة فيه لم تكن أوفر حظا بل أن دورها محدود جدا وينحصر دائما في العمل الزراعي[٧] فقط ، كما كان للتقاليد والعادات البالية آثار وخيمة عليها وعلى وضعها الاجتماعي وعلى حياتها حيث كان يستعر منها وينظر إليها بانها اقل مكانة وأهمية من الرجل وكانت تخضع ومنذ القدم لنفوذة وتقع تحت سيطرة السلطة الأبوية[٨]

ويمكن أجمال المعوقات التي تقف عائقا بعدم إقبال المرأة على العمل في الدول العربية إلى أسباب عديدة منها:

- دور الاستعمار السلبي بالوقوف بوجه التنمية الصناعية والتقدم مما أدى إلى انعدام الحاجة إلى العنصر النسائي
- عدم اختلاط المرأة بالرجل والنظرة السائدة بالمجتمعات العربية بأن دخولها ميدان العمل امر مرفوض اجتماعيا ناهيك عن الرفض القاطع للاختلاط.
- كما أن لزواج المرأة اثر كبير في ترك العمل بناءً على رغبة زوجها أو نتيجة لقيامها بأعباء الخدمة المنزلية ورعاية الأطفال.

لكن يلاحظ ومنذ بدايات القرن العشرين اخذ الاهتمام يكبر بالمرأة في البلاد العربية ليزداد عدد

المثقفات والمتعلمات في مختلف ميادين العلم والثقافة، وقد نزلت المرأة لسوح العمل سواء الحكومي أو الأهلي لتقدم خدماتها الجليلة للمجتمع العربي الناهض.

كما شكل الأجر دافع اكبر نحو تشغيل المرأة رغم أنها ولأسباب عدة تقبل بالأجر القليل، مما حدا بالمشرع أن يرعى مصالح المرأة العاملة وتنظيم علاقاتها برب العمل. فنظمت التشريعات القانونية تشغيل النساء بفصول خاصة نصت على تشغيل النساء فيها على سبيل المثال لا الحصر منعها من العمل بالأعمال المحضورة والشاقة والأعمال المنافية للنظام العام[٩] ، والاهتمام بحفظ حقوقهن [١٠]الأساسية وحفظ كرامتهن والنص على عدم التحرش بهن[١١] والمعاقبة على مخالفة ذلك[١٢] ومنحهن حقوقهن كاملة بمافيها[١٣] الأجر[١٤] المناسب لما يقدمن من جهد في العمل وتوفير خدمات لهن وتهيئة ظرفا افضل تتناسب مع طبيعتهن [١٥]. لذلك اخذ عدد النساء العاملات يتزايد يوما بعد يوم، سوى على الصعيد العالمي أو العربي ،إذ نجد أن نسبة العاملات من النساء تصل الى ٢٧ بالمائة دوليا ، كما يتكون ثلث القوى العاملة في العالم من النساء[١٦]. وهذا يسهم في التقدم والتطور والاستقرار الاجتماعي ، ونتيجة لدور قانون العمل في كل تلك المجالات فقد أطلق علية تسمية القانون الاجتماعي (proit social) لأنه يهدف الى تحقيق الأمن الاجتماعي (paix social) وتوفير العدالة الاجتماعية وإعطاء المرأة دورها ومكانتها وحمايتها من خلال تنظيم العلاقات بينها وبين أرباب العمل [١٧].

الفرع الثاني: أسباب ودوافع عمل المرأة.

لم يكن اندفاع المرأة نحو العمل نزوة تأتي من فراغ أو عمل عبثي لا طائل منه. بل هي خطوة جبارة تعبر عن قدرات المرأة الهائلة ودورها المؤثر في التطور الحضاري و الثقافي وفي كل المجالات.

إذ نجد أن هنالك أسباب ودوافع ومسوغات ورغبات كان من شأنها ان تكون سببا قويا لزج المرأة في سوح العمل، خاصة بعد ما عانته المرأة من إهمال وتحجيم للدور الذي يفترض أن تلعبه في العصور الغابرة، لتكون عبارة عن أداة للخدمة والتناسل والإنجاب.[١٨]

ومع التطور العلمي والتكنولوجي وحدوث ثورات عظيمة في مجال العلم والصناعة والتكنلوجيا، خاصة في الدول الغربية، وأيضا إلى حد ما في الدول العربية التي تسعى للحاق بركب العلم والتطور وتقليل الهوة الشاسعة مع الدول المتقدمة، ليشكل سببا أساسيا لتحفيز المرأة نحو العمل، ورغم ذلك لا يمكننا إغفال الأسباب الأخرى التي لا تقل شأنا في دفع المرأة نحو العمل، إذ ان التطور الذي حصل في التكنولوجيا والصناعة ، يحتاج إلى مواكبة في التشريعات القانونية، لاسيما ان هذه التشريعات تمثل الضابط والمنظم لانتشار العلم والتكنولوجيا وتنظيم استخداماته بالشكل الأسلم ووضع الأسس القانونية للتعامل مع تأثيرات وانعكاسات هذا العلم في الدولة والمجتمع و لتجنب حدوث ارباك أو خلل في العلاقات القانونية المتعلقة باستخدامه، أو إساءة لهذا الاستعمال بما يشكل خطرا يهدد بيئة العمل[١٩] أو ضررا يصيب المجتمع بالتلوث البيئي [٢٠] أوعندما تؤثر هذة النشاطات على النظم البيئية المتعددة[٢١]، وتعد التشريعات العربية من ضمن التشريعات العالمية

التي نظمت عمل العمال وعلاقتهم برب العمل ووضع الأسس الصحيحة والبناءة في هذا المجال وخاصة في تنظيم عمل المرأة لكونها تحتاج إلى تشريع خاص وذلك نظرا لطبيعتها البيولوجية والجسدية ،حيث حصلت المرأة في هذه التشريعات على حقوقها وكما حظيت بمكانة جيدة مكنتها من السير بخطى راسخة نحو الإبداع والمشاركة بالعمل[٢٢]، فنص القانون على حمايتها في كل مجالات العمل المختلفة من خلال النص على حظر عملها في بعض الأعمال ، كالأعمال الشاقة والصعبة والليلية وغير اللائقة، والتي لا تطيقها المرأة لأسباب تعود لتكوينها الجسدي والبايلوجي [٢٣]. كما تضمنت هذه التشريعات استثناءات تسمح للمرأة بالعمل بهذه المجال[٢٤] عندما يكون هنالك سبب مقنع ومقبول أو أن تكون هنالك قوة قاهرة قد حدثت لا يمكن دفعها أو تجنبها[٢٥] .

إن هذه التشريعات كانت ولم تزل سببا قويا لدفع المرأة نحو العمل لأنها ساهمت بشكل مباشر وفعال بحفظ كرامتها ومساواتها مع الرجل حيث وضعت الأسس والضوابط في حماية المرأة العاملة والسعي لسلامتها[٢٦] وتحمل صاحب العمل للمسؤولية التي تنتج عن الأخلال بهذا الالتزام وأن كان نتيجة لعدم التزام العمال بمعايير السلامة المهنية[٢٧].

ونجد أن قانون العمل العراقي الجديد قد أعفى في الفقرة ثالثا من المادة ١٢٠ العمال من تكاليف توفر بيئة العمل الصحية والأمنية والطبية وتكاليف الأدوية الموصوفة ، وبهذا فأن المشرع قد ألقى بعبء التبعات المالية الناتجة عن ذلك على عاتق

صاحب العمل ومن ضمنها أيضا الفحوصات الدورية والمختبرية والأشعة والفحوصات الأخرى ،وكما يتحمل صاحب العمل تكاليف تهيئة الأجواء المناسبة لعمل المرأة وألزمه القانون بتوفير الخدمات[٢٨] الصحية والطبية في مكان العمل [٢٩] وذلك للوقاية وتجنبا للضرر المهني . وأيضا أخذت هذه التشريعات على عاتقها بوجوب الاهتمام بالأمومة إذ أنها أعطت المرأة الفرصة للقيام بدورها الأسري وركزت على الالتزام بمنحها إجازات الأمومة والحمل والوضع[٣٠] والسماح لها برضاعة جنينها[٣١] وتعد إناطة منحها إجازة أمومة [٣٢]بموافقة صاحب العمل لرعاية طفلها بدون أجر ولمدة سنة أمرا حسنا لأنه لم يقف عند مصلحة العاملة بل نجدة قد أخذ بعين الاعتبار مصلحة العمل أيضا ، وكما أجاز لها القانون ترك العمل عند زواجها مع الاحتفاظ بحقها بتعويض مناسب[٣٣]

ولم يقف المشرع عند هذا الحد بل ألزم بتقليل ساعات عمل المرأة لتكون اقل من ساعات عمل الرجل ناهيك عن احتفاظها بحقها بأن تأخذ اجر مناسب لا يقل عما يأخذه الرجل في نفس العمل والاختصاص والخدمة. مما أدى إلى ان تشعر المرأة بقيمتها الإنسانية والرسالية والاجتماعية لتحصل على زخم إضافي يدفعها للمشاركة والاندفاع نحو العمل ، ولهذا لا يمكن إخفاء الدور الكبير لكل هذه التشريعات التي دعمت المرأة العاملة ورسخت الاتجاه السائد في كل العالم وخاصة في القانون ونجد أن قانون العمل في العراق والدول العربية يؤكد على احترام وتقدير المرأة العاملة ولأخذ بنظر الاعتبار طبيعتها

الخاصة و تكوينها البايلوجي الذي يحتاج إلى الاهتمام والرعاية ومعاملتها معاملة إنسانية[٣٤].

كما انه من الأسباب التي دفعت المرأة للعمل الحاجة للمال ولكي تتمكن من مواجهة غلاء المعيشة وازدياد مطالب الحياة يتطلب ذلك حتما مساعي حثيثة للحصول على عمل مناسب تحقق من خلاله دخلا معقولا يمكنها من العيش بهدوء وأمان و يحفظ لها كرامتها بعيدا عن الحاجة ومذلة السؤال ،ليشكل هذا الدخل تأثيرا نفسيا ودافعا للمرأة نحو النجاح بالعمل و تحقيق طموحها واحتياجاتها. بل نجد أن الأمر ترك تأثيرآ حسنا أنعكس على اختصاصها المهني والأبداع فيه ، لثبتت أن الحصول على المال ليس هو الدافع الوحيد ، بل أن هنالك أمرآ أخر يضاهية في الأهمية هو البحث عن تحقيق الذات وإثبات الوجود والإبداع وتحقيق أنجازات تخدم فيها المجتمع وللحصول على مكانة مرموقة تستحقها بجدارة لتكون ندا قويا للرجل في المنافسة بالأبداع بالعمل ولا غرابة أن تصل إلى حد المساواة معه ، ليشكل كل هذا دافعا قويا يمكنها من الوقوف إلى جانبه في دفع عجلة التطور والنماء.

كما شكل اهتمام المشرع بعمل المرأة وأنصافها من خلال التوازن في عقد العمل أمام أرباب العمل لكونها الطرف الضعيف فيه دافعا أخر للعمل ، إذ منع القانون صاحب العمل من إنهاء عقد المعاملة من طرف واحد بل نص على المعاقبة في حالة التعسف بالإنهاء. يضاف لذلك الدور الفعال للضمان الاجتماعي الذي كفلتة التشريعات القانونية ذات العلاقة والذي يضمن مستقبلها عند نهاية الخدمة[٣٥]

وكم هي التفاتة صائبة تلك التي توجه بها المشرع العراقي نحو السعي الجاد بتشغيل العاطلين عن العمل من خلال تأهيلهم ورفع كفاءتهم لأبعاد شبح البطالة[٣٦] وإيجاد فرص عمل للعاطلين[٣٧] ، بحيث تم إنشاء مكاتب تهتم بشؤون العاطلين[٣٨]، ولا يقل أهمية عن ذلك التوجه الرائد نحو تشغيل العمال المعاقين[٣٩].

ومما لاشك فيه أن المشرع قد شمل المرأة العاملة في سعي هذه المكاتب في تشغيل المرأة العاطلة عن العمل وإيجاد عمل مناسب لها. ويحسب للمشرع دوره بأن ألقى على دائرة التدريب المهني مسؤولية دفع اشتراكات التدريب عن العمال المتدربين [٤٠] . ونحن نرى بضرورة وحتمية السعي بجد في هذين المجالين لما لهما من دور إنساني في إيجاد فرصة عمل ملائمة لقدرات وإمكانيات المرأة العاطلة لكي تستطيع أن تشق طريقها بسلام وهدوء في الحياة.

كما تعد محاولة تشغيل المرأة المعاقة وإيجاد فرصة عمل تناسب وضعها خطة رائدة ، لان بهذه الحالة سوف تنتشل المرأة المعاقة من وضعها النفسي المتأزم كما ينمي إحساسها بكيانها وكذلك لكي تنفق على نفسها وعلاجها واحتياجاتها وتستغني عن مذلة السؤال والابتعاد عن الحرمان والألم.

كذلك نرى انه من الضروري ان يخضع ربّ العمل الذي يشغل المرأة المعاقة لحسومات ضريبية، كما يخضع أيضا إلى نفس الحسومات كل من يقوم بتشغيل العاطلين عن العمل من النساء والرجال في مشاريعه بل يفضل أن تقدم له مساعدات وقروض مالية لتكون عامل مساعد في

تشغيل المعاقين والعاطلين وتنمية للمشاريع الصناعية المختلفة بنفس الوقت .

المطلب الثاني: المرأة العاملة في الواقع الاقتصادي

للاطلاع على وضع المرأة العاملة في الوضع الاقتصادي سوف نقسم المطلب إلى فرعين وحسب الآتي:.

الفرع الأول: التطور العلمي والتكنولوجي

لم يكن التطور الصناعي والثورة الصناعية الكبرى في العالم الغربي حدثا عابرا لا تأثير له. بل إنها قلبت كل الموازين وأدخلت عدة تأثيرات وبشكل مباشرة على كل شيء بحيث انعكست على الواقع الاقتصادي والحضاري، لتتغير ظروف الحياة على كل الأصعدة في جميع أنحاء العالم، بما فيها المنطقة العربية إذ إن من اهم التغيرات التي دخلت انها فتحت الأبواب على مصراعيها للمرأة لكي تدخل في مجال العمل والصناعة والتكنولوجيا، خاصة بعد تغير الإنتاج من يدوي إلى ميكانيكي.

أذ أن التطور الصناعي وظهور صناعات كبيرة وعملاقة له دور كبير جدا في جذب العنصر النسائي إلى العمل. لكن هذا التطور العلمي والتقني له تأثير سلبي أيضا على الطبقة العاملة نفسها إذ ان هذه المكائن والآلات الحديثة قللت من الحاجة إلى العمال في المصانع ، ومع ازدياد التقنيات الحديثة يقابلها انخفاض الحاجة إلى الأيدي العاملة ، وذلك لأن المكائن الحديثة تختصر العمل وتقوم بإنتاج ما يقوم به عدد كبير من العمال لذا قد يؤول هذا الأمر إلى الاستغناء عن خدمات الكثير منهم وهذا له اثر في زيادة البطالة.

لكن في نفس الوقت أن للتطور الصناعي وللزيادة في عدد المصانع وتضاعف الإنتاج والكشف عن اختراعات علمية وتقنية مذهلة، من المؤكد ان هذا سوف يضاعف الحاجة إلى عمال وعاملات للقيام بكل هذا العمل على المكائن وتشغيلها وصيانتها والعمل في مختلف مراحل الإنتاج لتزداد بهذه الحالة فرص العمل للمرأة والرجل معا .

كذلك كان للحاجة المادية دور[٤١] لا ينكر بدفع المرأة للعمل ولو بأجور منخفضة تحت وطأة العوز والفاقة خاصة في أزمنة الأزمات السياسية و الاقتصادية، لكن بمرور الوقت لم تعد هذه الأجور التي هي أصلا قليلة ان تسد النزر اليسير من احتياجات المرأة العاملة ومتطلباتها المنزلية والأسرية التي تضاعفت هي أيضا مع التطور الحضاري والصناعي . ومن الجدير بالذكر أن سعي رب العمل بتشغيله للمرأة ومحاولة جذب العنصر النسوي في مشاريعه أحيانا قد يكون من منطلق الحصول على أيدي عاملة رخيصة تحقق له ربح اكثر وليس من منطلق أنساني أو تحرر فكري.

أما أثر الحروب ولاسيما الحربين الكونيتين الأولى والثانية وغيرها من الحروب الإقليمية والأزمات فقد لعبت دورا كبيرا ومباشرا في دفع المرأة للعمل بل أصبحت ساحة العمل فارغة تحتاج إلى أيدي عاملة كثيرة لسد الفراغ الذي حصل في مجال الصناعة خاصة في مجال الصناعات الحربية التي تعتبر السبب الرئيسي في صمود الدول المتحاربة وتحقيق النصر. فشكلت المرأة عامل رئيسي وكاد ان يكون الوحيد للدخول في مجال العمل والصناعة بتلك الفترات العصيبة ، وذلك لأن الرجل قد زج في ساحات المعارك لتصبح ساحة العمل مفتوحة للمرأة ليحقق هذا

الظرف الاستثنائي دافعا لها نحو العمل. ومن المؤكد ان دخول المرأة الواسع في مجال الصناعة أثناء الحرب لا يمكن أعادتها للمنزل بعد ان وضعت الحرب أوزارها، فليس من المعقول ان تعمل المرأة في وقت الحرب خاصة بعد تحقيقها إنجازات مهمة في مجال الصناعة، لتعيد إدراجها للمنزل في السلم. لكن ليس غريبآ عليها أن تتمسك بقوة بهذا الإنجاز الذي حققته في ظروف الحرب لتطوره في ظروف السلم[٤٢] لتقوم بأنجاز مذهل تدهش بة كل العالم .

ليصبح عمل المرأة أمرا واقعا بل ضروريا ومطلوبا حيث وجدت المرأة التخصص الملائم لقدراتها وقسم العمل إلى جزئيات بسيطة يسهل عليها إتقانها له. ومن ثم وجدت المرأة فرصا كثيرة وجديدة بالصناعة، ليصبح للنساء دور تلعبه بإتقان في المصانع خاصة بعد نجاحها بل تفوقها في أعمال معينة حققت بها إنجازات رائعة وقد يعود ذلك إلى توافقه مع طبيعتهن وقدراتهن ومميزاتهن الجسدية والبيولوجية ونتيجة لما تتحلى به المرأة من دقة وصبر وتأني وهدوء[٤٣] ولمواجهة هذا الواقع الجديد لابد من إيجاد تشريعات قانونية لتنظيم العمل بشكل عام وتنظيم عمل المرأة بشكل خاص، حيث تعطي هذه التشريعات مجالا واهتماما واسعا في حماية المرأة العاملة، خاصة في مجال الأمومة والوضع والرضاعة[٤٤] وكذلك سعت هذه التشريعات لتقليل ساعات العمل[٤٥] وأيضا استثناءها من الأعمال الشاقة[٤٦] وفرضت على ربّ العمل ان يقدم لها خدمات تساعدها في العمل[٤٧].

بل اصدر المشرع عقوبات على صاحب العمل عند مخالفته لهذه التشريعات أو عدم تطبيقها بشكل صحيح أو الإساءة للمرأة العاملة في مجال

عملها[٤٨] أو في حال تعرضها للغبن في الاستحقاق

المالي من أجر أو مكافئات[٤٩] أو عدم الالتفات بما يتعلق برعاية أطفالها أو التلكؤ بمنحها إجازة أمومة[٥٠]

كما لم تحرم العاملة من الضمان الصحي والوقائي، لان من شأن ذلك حماية المرأة العاملة من الأمراض المهنية والاهتمام بصحتها في كل النواحي المتعلقة بالعمل وضمان سلامتها المهنية [٥١]ا ، أن منحها الضمان الاجتماعي سوف يؤدي إلى أداء عملها بشكل افضل وبدون حوادث أو معرقلات ،وبالتالي ينعكس على زيادة الإنتاج والنمو الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي[٥٢].

كما أتضح من دخول المرأة في ساحات العمل أنها بحاجة لتطور مستمر لمهاراتها وضرورة زيادة اطلاعها على التطورات في مجال عملها ويتم ذلك من خلال زجها في دورات تخصص في عملها تمكنها من الدقة وتكسبها المهارة كما أن إدخالها في مدارس ومعاهد مهنية يؤدى إلى إتقانها للعمل في المصنع ورفع مستوى قدراتها وخبرتها وبالتالي زيادة إنتاجها. حيث أكدت التشريعات المنظمة للتدريب المهني على ضرورة دخولها في سوق العمل عن طريق زج الأيدي العاملة في مناطق الإنتاج في معاهد تطويرية متخصصة لتنمية قدراتهم في العمل ، كذلك يلاحظ أن السعي إلى رفع أجور العاملات سيشكل حافزا كبيرا لهن في الأبداع بالعمل وبالتالي تحقيق الاستقرار الاجتماعي والنمو الاقتصادي ، ويظهر ذلك متزامنا مع النجاحات المتواصلة للمرأة في عملها وقد حققت مكانة محترمة في المجتمع من خلال

دورها البارز في المجال الاقتصادي متمثلا بتميزها في مجال العمل والتنمية والتطور الصناعي.

ولم تقف المرأة على الماكنة أو الآلة فقط بل تجاوزت هذا الأمر كثيرا إذ أصبحت فنية ومهندسة ورئيسة مهندسين ومديرة مصنع، بل ومخترعة ومخططة استراتيجية في مجال النمو التكنلوجي والاقتصادي وساهمت في المشاريع العملاقة التي تشكل البنية الأساسية في صناعة واقتصاد البلد

وبهذا يمكن لوضع المرأة أن يتحسن باستمرار اقتصاديا واجتماعيا ولكي تتمكن من مواكبة التقدم الهائل في مجال الصناعات العملاقة والتكنولوجيا والتقنيات الطبية والرقمية وتضاعف دورها فيه ليقضى على الاتجاه الفكري القائل بان مركز المرأة هو البيت فقط، بل لتثبت وبالدليل أن دورها أصبح في البيت والمصنع معا [٥٣].

الفرع الثاني: الحاجة إلى الأجر.

إن دافع المرأة نحو العمل كان لعدة أسباب وفي مقدمتها وكما ذكرنا سابقا التطور العلمي والصناعي والحضاري والاقتصادي والاجتماعي، وهذا التطور قد حدث بنسب متفاوتة على المستوى الدولي لكن يلاحظ أن المرأة أخذت بالتطور في دول العالم ومنها العربية أيضا.

لتجد المرأة نفسها قادرة على العطاء والإنتاج والمساهمة الفعالة في مجال العمل ، ويضاف إلى ذلك أيضا السبب أو الدافع المالي أي الحاجة إلى الأجر والذي لا يقل شأنا عن غيره من الدوافع المؤثرة في خروج المرأة إلى العمل سواء لتساعد زوجها في نفقات المعيشة أو لإعالة نفسها وعائلتها عندما لا يكون أمامها للكسب من سبيل سوى

العمل ، ولكي تستمر المرأة بالعمل دون مشاكل أو عقبات اخذ المشرع إصدار تشريعات قانونية لتكون سندا في حمايتها من الاستغلال أو رعايتها وللحصول على حقها المشروع في العمل من خلال تشريعات سنت لتنضم عمل النساء، لتضعها في مكانها المناسب ولتحقق لها الاطمئنان من خلال تنظيم ساعات العمل وتقديم خدمات صحية أو رعاية الأمومة أو الإجازات الحمل والوضع والمرضية أيضا ومن اهم أولويات هذه التشريعات الأجر والذي عرفة قانون العمل العراقي الجديد في المادة ١٤ بأنه (كل ما يستحق للعامل على صاحب العمل نقدا أو عينا لقاء عمل أيا كان نوعه،...) فالأجر يشكل أهمية قصوى للعاملة لأنه يحفظ كرامتها ويحققها العيش الكريم ومن المهم أن يكون مناسبا لقاء لما تقدمه من عمل آيا كان نوعه ولم يحدد القانون أن يكون الأجر نقدا بل سمح لان يكون عينا.

ومن دون شك أن الهدف الأول والمهم لعمل المرأة هو حاجتها للأجر. حيث يشكل الأجر للمرأة أهمية بالغة كوسيلة للعيش الكريم إذ انه الأداة التي تبعد عنها شبح الفقر والعوز ولتحقق من خلاله احتياجاتها الأساسية والكمالية والمنزلية ولتساهم في الدخل المالي لعائلتها ملبية لمتطلبات الحياة . ولكي تحصل المرأة على الأجر العادل والمناسب وبدون غبن أو استغلال نظم المشرع اجر المرأة وتحديده بما يتناسب وإعطاؤها وزيادته مع زيادة الإنتاج والخدمة والمكافآت والعلاوات أو في مجال حقها في الأجر نجد أن الإسلام وقبل قرون على التشريعات اكد على دفع الأجر عند استحقاقه حيث قال رسول الله (ص) "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه" وقد تناغمت التشريعات القانونية مع

هذا المبدأ حيث أكدت على دفع الأجر. ومن المهم الإشارة إلى أن المخصصات مهما كان نوعها وكذلك الأجور المستحقة من العمل الإضافي وغيرها تعد من متممات الأجر[٥٤]. وكما أكدت هذه التشريعات القانونية على أن يكون الأجر مجزيا متناسبا بما تقوم به من عمل ويجب أن يكون محددا حيث حدد المشرع حد ادنى للأجر أما عن طريق الاتفاق أو عن طريق المحكمة أو بواسطة المشرع[٥٥] ليقطع الطريق بوجه من يروم استغلال المرأة أو غبنها في الأجر، ليتضح من كل هذا أن الأجر خط أحمر بالنسبة للعامل لايحق لصاحب العمل التلاعب فية تحت أي ظرف خلافآ للقانون[٥٦] .

المبحث الثاني: العقبات التي تواجه عمل المرأة وسبل تذليلها

لم تصل المرأة بشكل عام والعاملة بشكل خاص إلى ما وصلت إليه من دون تعب وعناء ونضال وحتى تضحيات ، فأنها منذ العصور القديمة والى اليوم ساهمت بدور فاعل في بناء الأسرة والمجتمع . ورغم التهميش وسلب الحقوق تمكنت من مواكبة التطور وأخذت دورا حضاريا وإنسانيا في بناء المجتمعات ولأوطان كما قدمت خدمات جليلة في كل الحضارات والحقب ،ولكنها وعبر كل مراحل التطور والى اليوم واجهت وتواجه صعوبات كثيرة في العمل لأنها اعتبرت شيء ثانوي وصل لحد التهميش في مجالات الحياة خاصة في مجال العمال، وبالتالي انعكس هذا الأمر سلبا على تطلعاتها للمستقبل وبحثها عن فرص مناسبة كما كان أثر عدم تكافؤ الفرص عائقا كبيرا أيضا ، خاصة بما يتعلق بطبيعة العمل وظروفه وعلاقتها المتوترة غالبا برب العمل الساعي لاستغلالها في

نوع العمل وساعات العمل والأجر وكل هذه يستلزم تذليل هذه العقبات والصعاب بعدة طرق مثل دور الجمعيات والنقابات واللجان النسائية وتطوير عمل المرأة أو بإنشاء مؤسسات خاصة لمساعدة المرأة العاملة وهذا ما سنشير إليه في مطلبين وهما

المطلب الأول: العقبات التي تواجه عمل المرأة

المطلب الثاني: إجراءات تذليل عقبات عمل المرأة

المطلب الأول: العقبات التي تواجه المرأة العاملة

تعاني المرأة من تهميش واضح نتيجة لما أفرزته التراكمات التاريخية لتصبح شيء ثانوي واحيانا أقل من ذلك في التركيبة الاجتماعية على طول الحقب التاريخية المنصرمة ، وقد أدى هذا إلى أفرز عراقيل كبيره في طريق وجودها كامرأة بشكل عام أو عاملة بشكل خاص، إذ لعبت سيطرة الرجل والتفرقة بينها وبينه درا كبيرا بأبعادها عن دائرة التأثير وعدم إعطائها فرصة مناسبة[٥٧]

كما أن لتكوين المرأة الجسدي والبايلوجي وطبيعتها الخاصة [٥٨]وضعفها البنيوي قياسا بالرجل قد أدى إلى عزوف أرباب العمل عن تشغيلهن ،إما لصعوبة الأعمال أو لزيادة احتياجاتهن أولكثرة الخدمات التي يجب تقديمها لهن والتي تكلف أموال طائلة ترهق كاهل أصحاب العمل ، وللوقوف على كل هذا سوف نبحث هذه المعطيات بفرعين وحسب الآتي:

الفرع الأول: تهميش دور المرأة العاملة

من المؤكد أن للتراكمات والأحدلات عبر العصور لها انعكاس سلبي على المرأة بسبب وضع المرأة البيولوجي وطبيعتها وبنيتها الضعيفة وكما أسلفنا في سياق البحث قد جعل منها في زمن القوة

والصراع أن تكن أداة بيد الرجل لتصبح المرأة في وضع لا تحسد عليه. إذ تبلورت نظرة سائدة في المجتمع بان المرأة قليلة الأهمية فحكم عليها بان ليس لديها القدرة على خوض غمار الحياة والعمل لهذا لم تعطي فرصة لإثبات قدراتها .

ليتحتم عليها العيش دائما تحت سيطرة الرجل وحمايته ليفرض عليها أحكامه الجائرة التي لم تتخلص من بعضها إلى يومنا هذ خاصة في بعض الدول المتخلفة حيث لم تزل المرأة بها مكبلة بقيود السيطرة والبؤس وربما لأنها كانت اضعف من الرجل جسديا فوجدت نفسها بعيدة عن ساحات البناء أو إدارة البلاد حيث بقيت حبيسة المنزل لا تقوم إلا بالخدمة وبعض الأعمال البسيطة كالرعي والزراعة[٥٩]. لتخلي الساحة تماما للرجل ليكون سيد الموقف وتبقى هي خادمة مطيعة تنفذ أوامره كل هذه الظروف والعوامل هيأت وأنشأت صعاب ومعوقات كبيرة في مسيرة المرأة خاصة في مجال العمل.

ورغم ما حصلت عليه من مكانة جيدة في الأديان السماوية وخاصة الدين الإسلامي الحنيف ورفع شأنها وأعطاها مكانة ممتازة بل سمح لها بالعمل وأجاز لها الاشتراك بالقضاء[٦٠] لكن هذه المكانة سرعان ما تبخرت في البلاد العربية نتيجة ما مرت به هذه الدول من تخلف واحتلال وظلمة كبيرة عكس ماحصلت عليه المرأة في الغرب إبان عصر النهضة حيث ظهور الشركات الصناعية الكبيرة وما يترتب على ذلك من احتياجها للأيدي العاملة، وخاصة الرخيصة ليصبح للمرأة فرصة كبيرة للاشتراك والمساهمة بالعمل إلى حد ما ، ورغم دخولها في هذا المضمار وتحقيقها مكاسب مهمة ولكنها لم تحصل على هذه الفرصة بسرعة أو سهولة أبدا بل اصطدمت أيضا بصعاب كبيرة

منها النظرة السلبية التي تكونت عنها عبر الزمن لكن هذا لم يقف عائقا أمامها إذ سرعان ما استطاعت أن تمزق هذه الصورة ولتتمكن من رسم صورة جديدة تعبر عن قدراتها الحقيقة . ومما لاشك فيه أن ظرف المرأة في البلاد العربية اصعب بكثير من مثيلاتها في الدول المتقدمة بتلك الفترة وما بعدها . إذ إن هذه الظروف والصعاب والعقبات التي ظهرت نتيجة للتراكمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية في الدول العربية قد أدت إلى النظر للمرأة في هذه الدول كشيء ثانوي ولا تعتبر أنها عنصر مهم يعيد التوازن في اقتصاد الأسرة أو المجتمع ولا تعد شريك أساسي في بناء الوطن ،علا خلاف الدول الغربية التي تعتبر المرأة جزءا دائما في القوى العاملة وهذا ما أدى إلى أن توضع المرأة العربية في ميزان التفرقة سوى اجتماعيا أوفي سوق العمل حيث إن هذه التفرقة و التحكم بالتوزيع الغير عادل للنساء العاملات في سوح العمل أو في الأنشطة المهنية ، قد أنتجت عقبات كثيرة في الدول العربية أدت إلى حصر المرأة في نطاق ضيق من العمل وجعل مجال عملها منحصرا بتلك الأعمال المتصلة بالأسرة فقط[٦١].

كذلك هناك عوامل أخرى كثيرة عملت على تهميش دور المرأة العاملة ومنها عزوف أرباب العمل عن تشغيل المرأة وذلك أما لطبيعتها الجسدية وعدم قيامها بالأعمال الصعبة أو مرورها بظروف صحية استثنائية كالحمل والوضع، مما يستلزم توفير خدمات أو مساعدات أو إجازات طويلة من العمل أو احتياجها وسائل راحة تكلف رب العمل الكثير وتؤثر سلبا على قدراته المالية.

كذلك إن التشريعات القانونية التي قننت عمل المرأة قد أدت إلى خلق مخاوف عند رب العمل والشك في قدراته التي قد لن تمكنه من الالتزام بهذه القوانين خاصة أنها ترتب عقوبات [٦٢] عند مخالفتها ، لذا يتحتم عليه عند تشغيل النساء الالتزام التام بهذه التشريعات ، فقد يكلفه تشغيل المرأة مبالغ إضافية نتيجة لتقديمة الخدمات التي نص عليها قانون العمل [٦٣] مراعاةً لوضعها الاستثنائي الذي يتطلب ضرورة إعطائها إجازات كثيرة عند الحمل والوضع [٦٤] وهذا يؤدي لأن يوضع رب العمل في موقف حرج يتأرجح ما بين مخالفة التشريعات القانونية وبالتالي تحمله للتبعات القانونية المترتبة على مخالفة هذة الالتزامات [٦٥] أو بالقبول بتحمل تكاليف الخدمات التي ترهق كاهله المادي وقد تعود علية بالخسائر المادية بسبب هذه الخدمات ، وكذلك من الأمور التي يتوجس منها رب العمل انه يجد صعوبة كبيرة في إنهاء عقد العمل وصعوبة أتخاذه قرارا ينفرد به بفسخ العمل إلا بخطوات أخرى كثيرة منها الإنذار[٦٦] لأن القانون يحضر ذلك ويرتب على مخالفته أثار عدة [٦٧]

كذلك من العقبات الأخرى رغبة رب العمل بتشغيل الرجال اكثر من النساء لان الرجل يعمل لساعات أطول وقدرته على التحمل اكبر وكذلك عدم تركه للعمل لأسباب أسرية واجتماعية ولقلة إجازاته خلاف المرأة التي تحتاج إلى الراحة اكبر وإجازات اكثر كإجازات الحمل والوضع، أو قد تترك العمل عند زواجها [٦٨] وكل هذه العوامل أدت إلى عزوف أرباب العمل عن تشغيل النساء لذلك تجد المرأة صعوبات كثيرة شكلت عائقا كبيرا في وجهها جعلها في موقف صعب سوى في إيجاد العمل المناسب أو الاستمرار به.

الفرع الثاني: عدم تكافؤ الفرص

على الرغم من معظم التشريعات العمالية في الدول العربية قد أعطت للمرأة الحرية في العمل وساوت بين الرجل ولم تحددها بعمل محدد بذاته إلا بعض الأعمال التي لا تتناسب مع طبيعتها الخاصة وتكوينها الجسدي، إلا انه لا تزال هناك مجالات لم تدخلها المرأة وتكاد ان تكون مقصورة على الرجال إذ تتركز عمل اغلب النساء العاملات سابقا في مجالات الزراعة ولم يكن لها حضورا جيدا في الميدان الصناعي تاركتا إياه مفتوحا أمام الرجل بلا منافسة.

لكن مع التطور الاجتماعي والتقدم الصناعي ازدادت مساهمتها في الميدان الصناعي إلى حد ما رغم ان كان محصورا في المهن غير الفنية أو التي لا تتطلب مهارات عالية[٦٩]

إن الفرق جليا في عدم تكافؤ الفرص بين المرأة والرجل ولم يكن وليد الحظة بل هو حصيلة تراكمات وإفرازات على مر الزمن لذلك أن الأمر يحتاج إلى تنظيم قانوني ،مما حدا بتدخل المشرع ليحسم هذا الأمر من خلال التشريعات التي تؤكد على المساواة حيث أكدت المادة ١٤١\ أولا من البند (ن) من قانون العمل العراقي الجديد رقم ٣٧ لسنة ٢٠١٥ على وجوب ضمان المساواة في المعاملة بين جميع العاملين من ذات المهنة ونفس ظروف العمل وعلى كافة الأصعدة في الأجر والمخصصات والعلاوات أو المكافئات بل يجب المساوات أيضا بفرص التدريب المهني وكذلك فرص التقدم الوظيفي

وبموجب هذا النص يجب أن تتكافأ أجور العاملات مع أجور العمال عندما يكون العمل متماثلا وبنفس الضرف ، كما يجب أن يطبق على

المرأة العاملة كافة الأحكام والتشريعات والقرارات القانونية لمتعلقة بالعمل دون تميز للرجل عليها لغرض إعدادها إعداد جيد[٧٠] .كما يجب أن يطبق على المرأة كافة الأحكام القانونية المتعلقة بالعمل من خلال تطبيق قانون العمل على الرجل و المرأة على حد سواء دون تميز بينهما ، باستثناء تميزها بتكوين جسدي وبايلوجي ولطبيعتها الخاصة التي تتطلب أخذها بنظر الاعتبار والتي حظيت باهتمام خاص في تشريعات كل الدول التي ألتفت فيها المشرع إلى كل ذلك ومنحها حماية خاصة تتناسب مع تكوينها كأنثى كما حضر عملها بالأعمال الشاقة والغير لائقة إلا باستثناءات حددها القانون.

لهذا فقد وضعت الدول العربية تشريعات قانونية تنظم عمل المرأة وفتحت لها المجال ممارسة العمل المناسب مع الأخذ بنضر الاعتبار الأعمال التي لا تتناسب مع طبيعة التكوينية والجسدية والبيولوجية والتي منعت من العمل بها حماية المرأة لها لميزة فيها وليس لمثلبة لأنها أم وما يترتب على ذلك من مكانة عظيمة منحها الله لها ، يجب على المجتمع أن لا ينكرها ولكي يعطيها امتيازات واهتمام كبير وأن يأخذ بذلك على مستوى العمل أيضا وفعلا فقد ألزم القانون رب العمل بتوفير خدمات تتناسب مع وضعها الاستثنائي لكونها تقوم بعمل مزدوج ، ففي المنزل تؤدي رسالة عظيمة كونها أم ومربية وفي المصنع كونها عاملة ([٧١]) تساهم في دعم أسرتها وبناء وطنها.

ومع ذلك تحتاج المرأة في الدول العربية إلى تطوير في مهاراتها ورفع لمستواها الفني الذي يجب أن يتناسب مع التطوير الصناعي . لكنها لم تزل بعيدة من الناحية العملية عن المناصب القيادية في

المجال الصناعي إذ يظهر عملها في الأعمال المتواضعة الذي يعتمد على الجهد العضلي والفكري إلى حد ما ، لكن هذا لا يخفي أن ما وصلت إليه من مراكز كفنية أو مهندسيه أو رئيسة مهندسين يؤكد نجاحها وتفوقها بالأعمال الفنية .ومع ذلك تبقى المرأة بحاجة إلى رعاية أكثر وعلى كافة الأصعدة لكي تأخذ دورها الذي تستحق ، والعمل على زجها بدورات فنية وهندسية تمكنها من كسب الخبرة والمهارة وأداء العمل بشكل متطور ولكي تتمكن من مواكبة التطور العملي والعلمي والتكنلوجي واستخدامه في تطوير نفسها والعمل على حد سواء . إذ تحتاج المرأة تماما كالرجل أن تدخل في مجال الأعداد والتدريب المهني[٧٢] لكي تتمكن من ولوج الأعمال الكبيرة والمهمة وعدم حصرها في مجال الأعمال التقليدية والأعمال قليلة الأهمية والثانوية فقط .[٧٣]

المطلب الثاني : سبل تذليل العقبات

كما أهتمت الدول العربية على مستوى التشريع القانوني بمعالجة أوضاع المرأة من خلال النص على حمايتها وتبعا لظروفها هي ووضعها التكويني والأخذ بعين الاعتبار كل ظروف العمل ومعالجة ما يعيق عملها وتقديم الخدمات في سبيل النجاح فيه ، كذلك حظيت المرأة باهتمام وتضافر كل الجهود المبذولة من قبل المؤسسات الرسمية وغير الرسمية من اجل تذليل الصعاب والعقبات التي تواجه المرأة العاملة وخفض مستوى التحديات التي تواجهها وتذليل لصعاب التي تعيق طريقها في مجال العمل وتساعد على انطلاقها في فضاءاته.

لذلك سوف نبحث هذه الإجراءات بفرعين وكما يلي:-

الفرع الأول : دور الجمعيات والنقابات والهيئات العمالية والإنسانية في تطوير عمل المرأة .

في جميع الدول وفي كل مراحل التنمية تظهر مشاكل تواجه عمل المرأة وقد وضعت لها حلول ضمن الاطار العام للعمال ، لكن الأمر في هذه الدول بحاجه إلى تقديم حلول مقبولة لهذه المشاكل ويتم ذلك من خلال السعي إلى تحقيق غايات مهمة منها:

- رفع المستوى الفني للعاملات وتحسين ظروف العمل وذلك التحقيق تكافئ بالفرص بالنسبة لهن في مجال العمل والاستخدام .
- يجب أن تكون مشاركتهن بالعمل لا تؤدي إلى ضرر بصحتهن كمربيات أو أمهات. ولهذا اتجهت أغلب دول العالم لدراسة واقع المرأة العاملة على كافة المستويات[٧٤] كالمنظمات والهيئات وغيرها لكي تتضافر كل هذه الجهود وتعمل على تحديد مشاكل واحتياجات المرأة العاملة ونتيجة للتطورات في كل مجالات العمل ولضرورة مواجهة هذه المستجدات برزت مؤسسات أو نقابات لمعالجة كل مستجد أو تحدي يواجه عمل المرأة ، وهي عبارة عن تنظيمات جماعية أو نقابية[٧٥] يقوم العمال بتأسيسها ويحق لكل عامل أو عاملة الانتماء لها وتهدف هذه النقابات لحمايتهم وللدفاع عن حقوقهم وللنهوض بواقعهم المهني وتحسين ظروفهم وحماية مكتسباتهم وصيانة مصالحهم[٧٦] وبما أن المرأة العاملة مكون أساسي ضمن الطبقة العاملة فمن المؤكد انه هذه النقابات تحميها وتدافع عن مصالحها وحقوقها الإنسانية المهنية والقانونية كما يحق للمرأة العاملة الانتماء لنقابة العمال بحالة انطباق شروط الانتساب عليها[٧٧].

كما لها الحق الاشتراك في كافة الأعمال التي تقوم بها نقابة العمال في سبيل حماية العمال والدفاع عن حقوقهم في حالة تعرضهم إلى انتهاك، وللنساء العاملات بعد التنسيق مع نقابة العمال أتباع كل الأساليب المشروعة في سبيل ذلك ومنها الإضراب الذي يجب أن يكون سلميا[٧٨] والذي تقم به في حالة عدم تحقيق مطالبها وعدم رفع الحيف الذي وقع على شريحة من العاملات أو العمال بعد تعثر المفاوضات أو وصولها لطريق مسدود[٧٩] لذلك أجاز لها القانون القيام بالأضراب لأجل الضغط على الجهات ذات العلاقة حتى تستجاب لمطالب العمال المشروعة ، ويعتبر الأضراب حق تقدم علية النقابات العمالية لغرض حل مشكلة أستعصي حلها ولم تحل بالتفاوض بين العمال وأصحاب العمل وهو حق منصوص عليه في قانون العمل من اجل الدفاع عن مكاسب وامتيازات العمال وللحصول على حقوقهم المشروعة بشرط مراعاة ما نص علية القانون[٨٠] من شروط بما يتعلق بشروط الإضراب وكيف ومتى القيام به في خصوص ذلك ويجب أن لا يكون القصد منة الأضرار بالممتلكات أو أحداث بلبلة أمنية أو لأسباب سياسية وهذا ما أكدت علية محكمة التمييز المدنية اللبنانية[٨١].

ولم يقتصر حق تكوين النقابات العمالية وحرية الانتساب لها وكذلك الانسحاب والاستقالة منها[٨٢] ، على التشريعات الوطنية بل أكدت الاتفاقيات الدولية والمنظمات العالمية على ذلك .

إن من ضمن أولويات النقابة واجب الدفاع عن حقوق المرأة العاملة وتنظيم الجهود لتحسين ظروفها وتذليل الصعاب التي تواجهها وضرره مشاركتها في هذا الجهود والنضال إلى جانب الرجل لتلبية مطالب الطبقة العاملة بشكل عام

والمرأة بشكل خاص حيث من اهم الواجبات مساعدة المرأة العاملة للتغلب على المعوقات وتحسين ظروف عملها[٨٣]. وأن لنقابة العمل حق التقاضي والدفاع عن مصالح العمال بشكل عام وهذا ما أكدته اللجنة التحكيمية في لبنان[٨٤]. حيث تسعى وتناضل هذه النقابات لتصبح المرأة في خط متوازن مع الرجل من خلال إعدادها لبرامج وندوات وورش توعية متنوعه تتناسب كل فئة من العاملات بهدف توعيتهن بواجباتهن وحقوقهن وكيفية مواجهة التحديات المختلفة التي تتعرض لها المرأة في العمل .

ومن أجل تحقيق مطالبها ورفع سقف هذه المطالب يحق لها الاشتراك بالإضراب الذي نص علية القانون و الذي يعد مظهر من مظاهر الحريات العامة بالرغم من القيود القانونية التي أحاطها به المشرع وحسنا فعل وذلك خشيتا من استغلاله أو تسيسه أو يوظف لأهداف غير الأهداف التي شرع لأجلها .

كما لعبت الجمعيات والهيئات النسائية و النقابات[٨٥] العمالية دور بارز بالعمل على تحسين ظروف العمل للمرأة ، وتحقيق المزيد من الضمانات الاجتماعية لها . ولكي تحقق المرأة طموحاتها المشروعة يتعين على كافة الجمعيات والهيئات النسائية العاملة في هذا الاتجاه ان تضاعف جهودها في مجال توعية المرأة بحقوقها وكذلك على ضرورة التزامها بالواجبات[٨٦] الملقاة على عاتقها وضرورة أداءها بصورة جيدة لكي تستحق وتتمكن من الحصول على حقوقها المشروعة في العمل وتحسين الخدمات المقدمة لها، وتهيئة أجواء صحية وصحيحة في مكان العمل وبضرورة التمسك بإنجازاتها في ميدان العمل مثل الضمان الاجتماعي والصحي ورعاية

الأمومة وكذلك حقها في المنافع الأخرى لذلك يتطلب من كافة الأجهزة والهيئات التي تعمل لمساعدتها أن تبذل مزيد من الجهود لحماية تلك الحقوق التي حصلت عليها المرأة العاملة لأنها ربة آسرة وبنفس الوقت تحمل جهد إضافي في ميدان العمل تستحق عنه كل احترام وإجلال[٨٧] .

الفرع الثاني : تقديم خدمات اجتماعية ....

من اجل زيادة مساهمة المرأة في العمل فمن الضروري جدا حمايتها ومعاملتها يقدم المساواة مع الرجل . حيث تدخل المشرع على الصعيد المحلي والدولي لحماية المرأة العاملة وكذلك حذت بنفس الاتجاه الجمعيات والنقابات والهيئات النسائية التي تقوم بحملات مكثفه وجادة لإزالة ما علق بالأذهان من أفكار ومعاملة خاطئة بحق المرأة العاملة وتعمل بالدفاع عن حقوقها ومساعدتها في حل المشاكل التي تعترضها ، والسعي الحثيث برعايتها كعاملة وكأم أيضا وذلك لحماية المجتمع من خلال حماية الأمومة ويتم ذلك من خلال الحث على تقديم الخدمات الضرورية في عملها و يجب الالتفات إلى أن هنالك الكثير من الخدمات الاجتماعية التي بتوفرها تستطيع المرأة في التغلب على كثير من المشاكل التي تواجهها ومنها :-

١- العمل على جعل أيام العمل خمسة أيام في الأسبوع في الدول التي يكون العمل فيها ستة أيام ، وكذلك تقليل ساعات العمل .

٢- كذلك منح العاملة أضافة للإجازات التي نص عليها القانون إجازة عند إصابة طفلها أو مرض احد أفراد أسرتها وأن كان بدون راتب عند الضرورة لكي لا تنقطع عن العمل ويفضل حصولها على إجازة طويلة بدون راتب لإتاحة المجال لها في رعاية طفلها الرضيع[٨٨] لكن يفضل

منحها بنسبة معينة من الراتب تمكنها من أعالة نفسها وطفلها

٣- حصولها على سلف أو منح تساعدها في مواجهة متطلبات الحياة المتزايدة أو في حالة تعرضها لحادث أو مرض سوى هي أو احد أفراد أسرتها.

٤- ومن الخدمات الاجتماعية المهمة هي ضرورة إنشاء مطاعم وغيرها من خدمات التغذية في مختلف المنشآت حيث من شأن ذلك تعديل العادات الاجتماعية وتطويرها بفضل استخدام هذه المطاعم كما أن القيمة الغذائية والتي تعطي كميات كافية من السعرات الحرارية التي تعمل على الحفاظ على صحة ونشاط العاملة وقدرتها على المواصلة في العمل[٨٩]. حيث أصدرت بعض الدول تشريعات تلزم المنشآت الصناعية بإنشاء مطاعم توفر الوجبات الغذائية سواء للعاملات أو للأطفال في المدارس حيث من شأن ذلك توفير الوقت ولجهد للعاملة والذي يضيع بالتسوق والطهي.

٥- ومن الخدمات الاجتماعية المهمة التي يجب توفرها هي أنشاء دور للحضانة لرعاية الأطفال ، فنجد أن مصر من الدول التي أقدمت إنشاء دور حضانة للأطفال قد نصت المادة ١٥٨ من قانون العمل المصري على ضرورة يقوم كل صاحب عمل يستخدم مائة عاملة فأكثر في مكان واحد أن ينشئ أو يعهد إلى دار الحضانة بإيواء أطفال العاملات الذين لا يبلغون السنة السادسة[٩٠]. وكذلك نصت الفقرة ٤ من نفس المادة السابقة على ضرورة التزام المنشآت التي تستخدم أقل من مائة عاملة في منطقة لا يزيد نصف قطرها عن ٥٠٠ متر تشترك بإنشاء دار للحضانة لإيواء أطفال العاملات بهذه المنشأة أو أن تتعهد بذلك إلي دار حضانة قائمة وذلك بالشروط الواردة

في هذا القرار وتهدف دور الحضانة لرعاية الأطفال وتنمية مواهبهم ونشر الوعي بين الدار وأمهات الأطفال اللواتي أصبحن بعد هذه الخطوة يمتلكن وقت اكبر ومجال أوسع للتفرغ للعمل الصناعي . ومن هنا برز بوضوح أهمية تدخل المشرع[٩١] بوجوب تقديم هذه الخدمات الاجتماعية لمساعدة المرأة في عملها.

٦- كما يعد من الضروري قيام رب العمل بإنشاء دور سكينة قرب مكان العمل ، على أن تقدم المرأة العاملة التي ترغب بالانتفاع بخدمات الدار اشتراكا شهريا يتناسب مع عدد أفراد أسرتها .

٧- كما أقدمت بعض البلدان وبهدف مساعدة المرأة في عملها بإصدار تشريعات تنص على توفير وتدريب راعيات أو مدبرات منازل يقمن بمعاونة العاملات بتدبير شؤون المنزل في حالة الأمومة والمرض أو عند مرض الطفل والواقع ان هذه الخدمة هي خدمة جليلة وإنسانية كذلك يمكن تقديم خدمات للمرأة العاملة في أعمال خاصة مثل إصلاح الملابس أو الخدمات الخاصة بالغسيل ويمكن الاستفادة من هذه الخدمات بتوفير فرص عمل لتشغيل النساء العاطلات عن العمل.

٨- وكذلك إنشاء مراكز للتسوق وتقديم خدمات توصيل طلبات للعاملات ، وهذه تعد من الخدمات الاجتماعية الهامة التي تتيح للعاملة توفير الطلبات دون تحملها مشقة الانتقال إلى المتاجر[٩٢] كل هذه الخدمات المهمة وأخرى غيرها تساعد المرأة العاملة للتفرغ للعمل في المصنع وكذلك توفر الوقت والجهد لهذه الأعمال ناهيك ان هذه الخدمات توفر فرص عمل أخرى .

الخاتمة

من خلال فقرات البحث فقد توصلنا إلى عدة نتائج وتوصيات نجملها بالآتي :-

النتائج :-

١- إن للتراكمات والعادات والتقاليد الاجتماعية ذات أثر سلبي وعائق بوجه المرأة العاملة والذي عانت بسببه الأمرين ، ولكن رغم زواله في الدول المتقدمة ألا أننا لم نزل نتلمس أثارة في الدول العربية

٢- إن الوضع الاقتصادي المتردي في زمن التخلف وتحت وطأة الحاجة إلى المال قد دفع المرأة للعمل تحت ظروف قاسية وأدى بها أن تكون ضحية للاستغلال في الجهد والأجر من قبل أصحاب العمل

٣- إن التطور العلمي والتكنلوجي والحاجة للأيدي العاملة وكذلك الأزمات والحروب دفع بالمرأة لدخول ساحات العمل بفاعلية وقد حققت نجاح كبير دعم موقفها بالتمسك بما حققت ، ولم تتخلى في وقت السلام عن شموخها الذي حققته في زمن الأزمات والحروب

٤- إن التشريعات القانونية تضمنت فصول خاصة بتشغيل النساء نصت علية في قانون العمل بالدول العربية محتذيتآ بذلك بالدول الصناعية المتقدمة، أذ حضرت عمل المرأة بالأعمال الشاقة والصعبة والمخالفة للنظام العام وذلك لاعتبارات جسدية وبايلوجية ونفسية وأسرية وألزمت بعدم مخالفة هذا الحضر وبخلافة يترتب على ذلك عقوبات جزائية، ولنفس الاعتبارات منحت المرأة العاملة إجازات حمل ووضع وأمومة واستراحة للعناية وإرضاع طفلها كما نصت على عقوبات محددة بقانون العمل عند انتهاك النصوص القانونية المتعلقة في تشغيل النساء

٥- لقد ساهمت الهيئات والنقابات بشكل فعال في حماية المرأة العاملة ،وعدم تشغيلها بظروف وأحوال صعبة كما حثت على تقديم الخدمات الضرورية لها لكي تتمكن من أداء عملها و الحفاظ على دورها الأسري

التوصيات

لكي تأخذ المرأة العاملة دورها الفعال في العمل لابد من الأخذ بعين الاعتبار بما يلي:-

- أن ما نص علية قانون العمل من تنظيم لعمل المرأة من أحكام أعطت حماية كبيرة لها ومنعت كل أشكال الاستغلال والإلزام على توفير الخدمات الضرورية والأساسية يعد خطوة متقدمة في هذا المجال ،، لكن يفضل دراستها دراسة تطبيقية وقانونية للوقف على مدى ملائمتها لعمل المرأة وقدرتها في مواجهة المستجدات والتطورات العلمية والصناعية الاجتماعية والاقتصادية لكي تزيد من فعالية قانون العمل وسد مايعترية من الثغرات.
- ضرورة الانتباه للاستثناءات التي فرضها قانون العمل على الحضر المفروض على المرأة في منع تشغيلها ببعض الأعمال الخطرة ، لان هذا الحضر قد يخرق من خلال هذه الاستثناءات.
- التغليظ في العقوبات التي يفرضها قانون العمل عند مخالفة تشغيل النساء
- الحث على تطوير عمل المرأة من خلال تطوير مهاراتها وإدخالها بدورات فنية وتكون أما مجانية من قبل الدولة أو تستقطع أجورها من أرباب العمل أو من خلال المساعدات أو الجهود المبذولة من قبل الهيئات والنقابات العمالية وغيرها
- إعطاء دور أكبر للجهود المبذولة من قبل الهيئات والمنظمات في حماية المرأة العاملة وتقديم خدمات لها.

- منح قروض أو مساعدات لأرباب العمل الذين يشغلون النساء .وتشجيعهم ماديا و معنويا لحثهم على تقديم خدمات لها

- عدم اقتصار الاهتمام على المرأة العاملة فقط بل أيضا الاهتمام بها معنويا واجتماعيا وأسريا ومنحها قورض ومساعدات مالية وعينية تخفف عنها معاناة الحياة .

- تقديم خدمات مثل دور حضانة لأطفال العاملة وفتح مطاعم في أماكن عملها وبذلك قد وفر على العاملة الوقت والجهد وتحققت فرص عمل أخرى من خلال فتح هذه المشاريع.

- تقديم برامج ترفيهية للتخفيف عنها كل أنواع الضغط الجسدي والنفسي الناتج من تعب العمل وعبء الحياة والمسؤوليات

- ضرورة اطلاع العاملة على التطورات العلمية والتقنية وغيرها من الابتكارات الحاصلة بالصناعة سيما تلك التي تقام بداخل أو خارج البلد، وذلك من خلال زيارات ميدانية تقوم بها من خلال فرص تمنحها الدولة أو المنضمات أو الدول المصنعة للأجهزة والتي تسعى لترويج صناعاتها حتى تتمكن من بيعها وتصديرها خاصة أذا كانت متطورة بالإنتاج ومريحة بالعمل.

- تشجيع المرأة على الابتكار والاختراع من خلال المكافئات المادية والمعنوية.

- إعطاء نسبة من الأرباح المتحققة في المشروع للعاملات وحسب نسبة معقولة.

الهوامش

١ – القاضي حسين عبداللطيف حمدان، قانون العمل، ط١، منشورات الحلبي، بيروت ٢٠٠٩، ص٣٤.

٢ – القاضي حسين عبداللطيف حمدان، المصدر نفسه ، ص٣٤،

٣ – د. مصطفى الزلمي ، د عبد الباقي البكري ، المدخل لدراسة الشريعة الأسلامية ، المكتبة القانونية ، بغداد ، ص٩ ، د أياد مطشر صيهود ، المدخل القانوني ألى دراسة الشريعة الأسلامية ، مكتبة السنهوري ، بغداد ، ٢٠١٥ ، ص١٣ .

٤ – د. عماد حسن سلمان ، شرح قانون العمل الجديد، مكتبة السنهوري ، ط١ ،٢٠١٧،بغداد،ص٥

٥– القاضي حسين عبد الطيف حمدان ، قانون العمل ، مصدر سابق ، ص٤٨٢

٦ – نصت المادة (٩١ثانيا) من قانون العمل العراقي الجديد رقم ٣٧ لسنة ٢٠١٥ على (تعفى من العمل .....من لها طفل أو أكثر دون السادسة من عمرة إذ احتاج..... إلى رعاية....)

٧ – د . سعد الدين مسعد الهلالي ، المهنة وأخلاقها ، الدار الجامعية للنشر ، مصر ، ٢٠٠٦ ، ص٧٧.

٨ – د . هاشم حافض ، د . أدم وهيب النداوي ، تاريخ القانون ، المكتبة القانونية ، بغداد ، بدون ذكر السنة ، ص ١٧ .

٩ – المادة (٨٤ \ أولا) من قانون العمل العراقي الجديد .

١٠ – المادة (١٤٢أولا) من قانون العمل العراقي الجديد

١١- نصت المادة (١٠ \اولا) من قانون العمل العراقي الجديد على مايلي (يحضر هذا القانون التحرش الجنسي في الأستخدام والمهنة سواء كان على صعيد البحث عن العمل أو التدريب المهني أو التشغيل أو شروط أو ظروف العمل)

١٢ - نصت المادة (١١ \ثانياً) من قانون العمل العراقي الجديد على مايلي (يعاقب بالحبس مدة لاتزيد على ستة أشهر وبغرامة لاتزيد على مليون دينار أو بأحدى هاتين العقوبتين كل من خالف أحكام المواد الواردة في هذا الفصل والمتعلقة في ال...التحرش الجنسي)

١٣- المادة (١٤) من قانون العمل العراقي الجديد

١٤ - المادة (١ \١٤) من قانون العمل العراقي الجديد.

١٥ - نص المادة (٩٢ \ أولا وثانيا) من قانون العمل العراقي الجديد

١٦- د. وسام حسين غياض، الوجيز في قانون العمل اللبناني، ط١، دار المواسم للنشر، ٢٠٠٦، ص٢٦.

١٧- د. أحمد زكي بدوي، الأحكام المنظمة لتشغيل المرأة في تشريعات العمل العربي ، ط٥، مصر، ١٩٨٣،ص٢١.

١٨ - د. هاشم حافظ ، د. أدم وهيب النداوي ، مصدر سابق ، ص٧٥.

١٩ – د. يوسف الفيصل ، الأنسان والبيئة ، ط١ ، مؤسسة المعارف بيروت ، ٢٠٠٤ ، ص٤٣ . د نوار ادهام مطر الزبيدي . الحماية الجنائية للبيئة ، ط١ ، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، ٢٠١٤ ، ص٢٣٦ ،

٢٠ – د. راتب سلامة سعود . الأنسان والبيئة ، ط٦ ،و دار الثقافة ، الأردن ، ٢٠١٤ ، ص١٣٢ ، محمد خالد جاسم رستم ، التنظيم القانوني للبيئة في العالم ، ط١ ، منشورات الحلبي الحقوقية و بيروت ، ٢٠٠٨ ، ص ١٥.

٢١ – نصت المادة (٢ ١٥) من قانون حماية وتحسين البيئة العراقي رقم ٢٧ لسنة ٢٠٠٩ على مايلي (البية : المحيط بجميع عناصرة الذي تعيش فية الكائنات الحية والتأثيرات الناجمة عن نشاطات الأنسان الأقتصادية والأجتماعية والثقافية)

٢٢ – د .عماد حسن سلمان ، مصدر سابق ، ٢٤٣.

٢٣– د. رمضان أبو السعود، الوسيط في شرح قانون العمل،الدار الجامعية للنشر، القاهرة،١٩٨٣،ص٥٤،د.عماد حسن سلمان مصدر سابق،ص ٢٤٣ . د.وسام حسين غياض،الوجيز في قانون العمل اللبناني، ط١،دار المواسم للنشر،لبنان،٢٠٠٦،ص٢٦. د. عباس العبودي ،تاريخ القانون، ط٢، المكتبة القانونية ،بغداد،ص١٤

٢٤- نصت المادة (٨٦\أولا) من قانون العمل العراقي الجديد رقم ٣٧ لسنة ٢٠١٥ على ما يلي (لايجوز تشغيل المرأة العاملة بعمل ليلي ألا أذا كان العمل ضرورياً أو بسبب قوة قاهرة.....)

[٢٥] –د.محمد سعيد عبد الرحمن، القوة القاهرة ،ط١،منشرات الحلبي الحقوقية ،بيروت ،ص٨١.

[٢٦] – نصت المادة (١٢٠\أولا) من قانن العمل العراقي رقم ٣٧ لسنة ٢٠١٥ على مايلي (على صاحب العمل أن يضمن السلامة المهنية والصحية للعمال.)

[٢٧] – نصت المادة(١٢٠\ثانيا) لايشكل عدم ألتزام العمال للمعايير القانونية للسلامة المهنية سبباً لاعقاء صاحب العمل من الالتزامات المحددة في هذا المجال)

[٢٨] – نصت المادة (٩٢\أولا) من قانون العمل العراقي الجديد رقم ٣٧ لسنة ٢٠١٥ على ما يلي (على صاحب العمل .....توفير أماكن لراحتهن حسب متطلبات العمل).

[٢٩] – نصت المادة (١١٨\أولا) في البند ج على ما يلي (على صاحب العمل أن يوفر للعمال وسائل الإسعافات الطبية الأولية...)

[٣٠] – نصت المادة(٨٧\أولا) من قانون العمل العراقي الجديد على (تستحق العاملة إجازة خاصة بالحمل والوضع بأجر تام لمدة لا تقل عن١٤ أربعة عشر أسبوعا)

[٣١] –نصت المادة (٩١\أولا) على (يسمح للعاملة المرضع بفترتي إرضاع أثناء يوم العمل لا تزيد على ساعة واحدة وتعد فترة الإرضاع من وقت العمل)

[٣٢] – المادة (٨٩) من قانون العمل العراقي الجديد.

[٣٣] – د .محمد حسين منصور ،قانون العمل ،ط١، منشورات الحلبي الحقوقية ،لبنان، ٢٠١٠ ، ص٣٨٠

[٣٤] – د. عدنان العابد، د. يوسف الياس . مصدر سابق، ص٢٤٣.[٣٤] – د. رمضان ابو السعود، مصدر سابق، ص ٤١١. د. عماد حسن سلمان ، مصدر سابق ، ص٢٤٤ .

٣٥–د. عدنان العابد، د. يوسف الياس، مصدر سابق، ص١٠٩، محمد حسين منصور، مصدر سابق ص٣٨٨. د.عماد حسن ، مصدر سابق ص٢٤٣.

[٣٦] – نصت المادة (٢٥\أولا) في القرة (ب) منها على (اعادة تدريب العمال العاطلين عن العمل ...و المعرضين للبطالة....)

[٣٧] – نصت المادة (٢٦\ثانياً) على (تؤدي برامج التدريب .....ألى تهيئة كفاءات مهنية ....لإضافة مهن جديدة .....لتقديم النصح والتوجيه للعاطلين)

[٣٨] – نصت المادة (٢٦|أولا) على (تقدم مراكز التدريب المهني العامة و الخاصة برامج التدريب المهني...)

[٣٩] – القاضي حسين عبداللطيف حمدان، مصدر سابق ص٣٣٥. د.عماد حسن سلمان، مصدر سابق،ص٢٣٠.

[٤٠] –نصت المادة (٢٧/ ثانيا.) من قانون العمل العرقي رقم ٣٧ لسنة ٢٠١٥ على ما يلي (تكون دائرة التدريب المهني مسؤولية عن دفع الاشتراكات المقررة في قانون التقاعد والضمان الاجتماعي للعمال خلال فترة التدريب...)

[٤١] – د. سعد الدين مسعد الهلالي ، مصدر سابق ، ص٧٧ .

[٤٢] – د .أحمد زكي بدوي، مصدر سابق ، ص١٤ ،د وسام حسين غياض مصدر سابق ، ص٢٧٧.

[٤٣] – د. أحمد زكي بدوي ،مصدر سابق ، ص٢٠.

[٤٤] – لمادة (٨٧\أولا) من قانون العمل العراقي الجديد على (تستحق العاملة إجازة خاصة بالحمل والوضع بأجر تام)

[٤٥] – المادة (٨٦) من قانون العمل الجديد .

[٤٦] –نصت المادة(٨٤\ثانيا) على ما يلي (يحظر تشغيل المرأة العاملة في الأعمال المرهقة والضارة بالصحة...)

[٤٧] – نصت المادة(٩٢\اولا) على ما يلي (على صاحب العمل الذي يستخدم نساء توفير أماكن لراحتهن حسب متطلبات العمل)

[٤٨] –نصت المادة (٩٤) من قانون العمل العراقي النافذ رقم ٣٧ لسنة ٢٠١٥ على ما يلي(يعاقب كل صاب عمل يخالف احكام هذا الفصل...)

[٤٩] – نصت المادة (٦٤) من قانون العمل الجديد على أنه (يعاقب بغرامة....كل من خالف الأحكام المتعلقة بالأجور المنصوص عليها في هذا القانون...)

[٥٠] – نصت المادة ٨٩ من قانون العمل العراقي رقم ٣٧ لسنة ٢٠١٥ على مايلي (للام العاملة وبموافقة صاحب العمل التمتع بإجازة امومة)

[٥١] – المادة(١٢٠\أولا) من قانون العمل العراقي الجديد

[٥٢] – د. محمد حسين منصور ، مصدر سابق، ص٢٠

[٥٣] – د. أحمد زكي بدوي ، مصدر سابق،١٥.

[٥٤] – المادة ١٤ من قانون العمل العراقي الجديد.

[٥٥] – د. محمد حسين منصور . مصدر سابق. ص١٨٩.

[٥٦] – مجلة العدل ،و العدد ٢ ، لسنة ٢٠٠٨ ، قرار رقم ٧٣ ، في ١٥ \٧ \ ٢٠٠٧ \مجلة العدل المصرية لسنة ٢٠٠٨ ص٦٥٨

[٥٧] – د . عباس العبودي ،مصدر سابق ، ض٤٤.

[٥٨] – د . عماد حسن سلمان ، مصدر سابق ، ص٢٤٤ .

[٥٩] – د. عباس العبودي، تاريخ القانون ، ص٢١١.

[٦٠] – د.عباس العبودي ، نفس المصدر ،ص٢١٤

[٦١] – د. احمد زكي بدوري ،مصدر ،سابق ، ص٢٥ وما بعدها

[٦٢] – نصت المادة(٩٤) من قانون العمل الجديد على (يعاقب كل صاحب عمل يخالف أحكام هذا النص بغرامة.....)

[٦٣] – د. علي عوض، مصدر سابق، ص٧٨٨.

[٦٤] – د. عدنان العابد ، و د. يوسف إلياس ، مصدر سابق ص٣١٧ ، د .عماد حسن ، مصدر سابق ،ص٢٤٨.

[٦٥] – د. علي عوض، مصدر سابق ص٧٩١، د. وسام غياض، مصدر سابق، ص٢٨٨

[٦٦] – د. محمد حسين منصور مصدر سابق ص٤١٢. د. وسام غياض مصدر سابق ص١١١.

[٦٧] – د. عدنان العابد د. يوسف إلياس ، مصدر سابق ص١٠٥. د. عماد حسن مصدر سابق ص٢٥٠.

[٦٨] – د. وسام حسين غياض مصدر سابق ص ٢٩١.

[٦٩] –د. احمد زكي بدوي ، مصدر سابق ص٢٦.

[٧٠] –القاضي حسين عبد اللطيف حمدان ، مصدر سابق ، ص٣٣٢ ، د. عدنان العابد د. يوسف إلياس ، مصدر سابق ، ص٣٦ . موسوعة تشريعات الصحة والسلامة المطبقة في الدول العربية ، مكتب العمل العربي ، منظمة العمل العربية ، الجزء ٢ ، ١٩٩٣ ،ص١٥٥ وما بعدها.

[٧١] – د. عماد حسن ، مصدر سابق ، ص٢٤٣ ، د. يحيى عبد الصبور ، قانون الضمان الأجتماعي ، ط٣ ، الدار الجامعية للنشر ، مصر ، ٢٠٠٥ ، ص٢٠٦ ، د. ناجي . م. شوفاني ، قانون الضمان الأجتماعي ط٣ ، دون ذكر دار النشر ، ، بيروت ٢٠٠٥ ، ص ٢٤.

[٧٢] – نصت المادة(١٢٥\أولا) البند أ/ من قانون العمل الجديد، على (تدريب من هم في سن ما قبل التشغيل وتزويدهم بالخبرات الفنية لجميع أنواع العمل بغية أمداد قطاعات العمل المختلفة بما تحتاج ألية من مهارات فنية ذات اختصاص)

[٧٣] – د .أحمد زكي بدوي ،مصدر سابق ، ص٢٧

[٧٤] – د. احمد زكي بدوي ، مصدر سابق ، ص٢٩.

[٧٥] – نصت المادة(١٤٢\أولا) من قانون العمل الجديد بند ك على (يتمتع العامل بحرية تأسيس النقابات والأنتماء أليها)

[٧٦] – د. محمد حسين منصور ، مصدر سابق ، ص٩٢.

[٧٧] – د. محمد حسين منصور ، مصدر سابق ، ص٩٧.

[٧٨] – المادة(١٦٢\خامسا) من قانون العمل العراقي الجديد

[٧٩] – المادة(١٦٢\أولا) من قانون العمل العراقي الجديد.

[٨٠] – المادة(١٦٢\ثانيا\ثالثا\رابعا\ خامسا\سادسا\سابعا\ثامنا) من قانون العمل العراقي الجديد

[٨١] – قرار رقم ١٢ في ٢٠٠٤/١/٢٩،العدد٢ لسنة ٢٠٠٥، ص٤٤٩.

[٨٢] – القاضي حسين عبد اللطيف حمدان، قانون العمل ، مصدر سابق ، ص٤٢٥.

[٨٣] – د. وسام حسين غياض ، مصدر سابق ، ص١٣٠.

[٨٤] – قرار رقم ١في ١٩٩٣/٩/١، العدد١ لسنة١٩٩٤، ص٤٢٥.

[٨٥] – المادة (٤٢أولآ البند ، ط ، ي ، ك) من قانون العمل العراقي الجديد .

[٨٦] – المادة(٤١أولا) من قانون العمل العراقي الجديد.

[٨٧] – د. احمد زكي بدوي ، مصدر سابق ، ص٢٩ وما بعدها.

[٨٨] – د. لورا مغيزل ، مصدر سابق ، ص١٣.

[٨٩] – د. احمد زكي بدوي ، مصدر سابق ، ص٢٩وما بعدها.

[٩٠] –د. علي عوض حسن ، مصدر سابق ، ص ٧٩٩.

[٩١] – د. علي عوض حسن ، نفس المصدر ، ص٧٩٩.

[٩٢] – د. احمد زكي بدوي ، مصدر سابق ، ص٣٦ وما بعدها.

المصادر

أولا : – الكتب

١ – د. سعد الدين مسعد الهلالي ، المهنة وأخلاقها ، ، الدار الجامعية ، مصر ، ٢٠٠٦ .

٢ – القاضي حسين عبداللطيف حمدان ، قانون العمل ، ط١ ، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، ٢٠٠٧ .

٣ – د. عماد حسن سلمان ، شرح قانون العمل الجديد ، ط١ ، مكتبة السنهوري ، بغداد ، ٢٠١٧ .

٤– د. وسام حسين غياض ، الوجيز في قانون العمل اللبناني ، ط٢ ، دار المواسم للنشر ، بيروت ، ٢٠٠٦

٥ – أحمد زكي بدوي ، الاحكام المنظمة لتشغيل المرأة في تشريعات العمل العربية والدولية ، ط٥ ، ١٩٨٣.

٦ –د. رمضان أبو السعود ، الوسيط في شرح قانون العمل ، الدار الجامعية للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٣

٧ – د. محمد سعيد عبد الرحمن ، القوة القاهرة ، ط١ ، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، ٢٠١٠ .

٨ – د.محمد حسين منصور، قانون العمل ، ط١، منشرات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، ٢٠١٠.

٩ – د. عدنان العابد، د.يوسف الياس ، قانون العمل ، ط٢ ،مكتبة السنهوري ، بغداد ، ١٩٨٩.

١٠ – د عباس العبودي ، تاريخ القانون ، ط٢ ، المكتبة القانونية ، بغداد ، لم تذكر السنة

١١ – د. علي عوض حسن ، الوجيز في شرح قانون العمل ، المطبوعات الجامعية ، مصر ، ١٩٩٦.

١٢ – د.لورا مغيزل ، أعرف حقوقك ، الحماية اللبنانية لحقوق الأنسان ، ط٢ ، منشورات الحلبي الحقوقية ، ٢٠٠٦ .

١٣ – د. يحيى عبدالصبور،، قانون الضمان الأجتماعي ، ط٣ ، الدار الجامعية ، مصر ، ٢٠٠٠٦.

١٤ – د . ناجي . م. شوفاني ، قانون الضمان الأجتماعي ، ط٣ لم تذكر دار النشر ، بيروت ، ٢٠٠٥.

١٥ – د هاشم حافظ ، د .أدم وهيب النداوي ، تاريخ القانون ، المكتبة القانونية ، بغداد ، دون ذكر سنة.

١٦ – د . مصطفى الزلمي د. عبدالباقي البكري ، المدخل لدراسة الشريعة الأسلامية مكتبة السنهوري ، بغداد ، بدون ذكر السنة .

١٧ – د . أياد مطشر صيهود ، المدخل القانوني ألى دراسة الشريعة الأسلامية و مكتبة السنهوري ، بغداد ، ٢٠١٦.

١٨ – د. يوسف الفيصل ، الانسان البيئة ، ط١ ، مؤسسة المعارف ، بيروت ، ٢٠٠٤

١٩ – د راتب سلامة سعود ،ألأنسان والبيئة ، ط٦ ، دار الثقافة ، الأردن ، ٢٠١٤.

٢٠ – محمد خالد جاسم رستم ، التنظيم القانوني للبيئة في العالم ، ط١ ، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، ٢٠٠٨.

ثانيا : – المجلات والدوريات

١ – موسوعة تشريعات الصحة والسلامة المطبقة في الدول العربية ، مكتب العمل العربي ، منظمة العمل العربي ، الجزء الثاني ، ١٩٩٣.

٢ – مجلة العدل ، تصدر عن نقابة المحامين في بيروت ، لبنان ، العدد ١ لسنة ١٩٩٤.

٣ – مجلة العدل ، تصدر عن نقابة المحامين في بيروت ، لبنان ، العدد ٢ لسنة ٢٠٠٥

٤ – مجلة العدل ، تصدر عن نقابة المحامين في بيروت ، لبنان ، العدد ٢ لسنة ٢٠٠٨.

القوانين

١ – قانون العمل العراقي رقم ٧١ لسنة ١٩٨٧.

٢ – قانون العمل العراقي النافذ رقم ٣٧ لسنة ٢٠١٥.

٣ – قانون العمل اللبناني الصادر في ٢٣ \ ٩ \ ١٩٤٦ .

٤ – قانون الضمان الأجتماعي العراقي رقم ٣٩ لسنة ١٩٧١.

٥ – قانون حماية وتحسين البيئة العراقي رقم ٢٧ لسنة ٢٠٠٩.

٦– قانون حماية البيئة اللبناني رقم ٢٢٢ لسنة ٢٠٠٢.

العامل الخُلقي في الاقتصاد الإسلامي

دراسة في كتاب اقتصادنا للسيد محمد باقر الصدر

(رضوان الله عليه)

أ.د. حميد سراج جابر الاسدي

م.د. نضال محمد قمبر

جامعة البصرة

المقدمة

مثلت الدراسات الفكرية النموذج الحي للبحث العلمي بأطره المتعددة ، إلا أن هذه الدراسات تختلف باحتلاف العينات والصور المدروسة فميدان الفكر يحتل الجزء المعنوي والجزء المتحرك من تلك العينة ، وهو الامر الذي يفسر أختيارنا للاقتصاد الاسلامي كمنطلق للدراسة الواعية التي تختص بالخوض في الإطار المعنوي والبعد الخُلقي فيه ، إذ يقوم هذا الاقتصاد بجميع تشريعاته على فلسفة خُلُقية هادفة تحتاج الى التعمق في حيثياتها ورموزها ، وهو الامر الذي أخذنا على عاتقنا توضيحه وبيان معالمه الرئيسية .

وطالما أننا أخترنا هذا المجال ، كان علينا إيجاد أدق أرصن وأعمق فهم للاقتصاد الاسلامي حتى لانخرج من حيث لا نشعر عن المقاصد الحقيقية والمفاهيم المعنوية له ، لذا ليس من الغرابة أن نختار كتاب

(اقتصادنا) للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (رضوان الله عليه) ، لانه يكاد يمثل الفهم الاسلامي الوحيد في عصورنا المتأخرة للاقتصاد الاسلامي النامي ، هذا إذا ما قلنا يتعدى ذلك الفهم حدود الزمن السابق لعصورنا انفاً .

ترتكز الدراسة على استقراء مفاهيم التشريعات الاقتصادية بما يعكس فلسفتها الحقيقية وهي فلسفة أقل ما يقال عنها إنها أخلاقية قائمة على أبعاد تكافلية وتنموية في الوقت نفسه .

ويمكن فهم الاطار العام لكتاب (اقتصادنا) بما يحقق المقدار المناسب لاثبات ذلكَ البعد الخُلُقي ، فما طرحه السيد محمد باقر الصدر (رضوان الله عليه) عن الانظمة الوضعية وفلسفاتها الناقصة إنما هو يقع في موازاة الفكر المنتج للفلسفة الاقتصادية الاسلامية وغاياتها الخُلُقية .

المبحث الأول

المفهوم النامي للاقتصاد الإسلامي وحيز المسؤولية العامة

اولا:- المفهوم والاقتصاد الإسلامي وإطاره التنموي

تمثل المصدرية الالهية للمفهوم والتشريع الاقتصادي الاسلامي القاعدة الرئيسية التي يستند عليها فتميز هذا الاقتصاد عن المفاهيم والاطر والمذاهب الاقتصادية الاخرى والتي سميناها المذاهب الاقتصادية الوضعية .

لقد ضمن التدخل الالهي في التشريع الاقتصادي الاسلامي مقدمات لنجاح وتحقيق المصالح الاجتماعية للناس [١] ، وذلك لارتباط تلك التشريعات بالعدالة الالهية التي تضمن وضع الامور في مولضعها الحقيقية ، وقد انطلق المفهوم الاقتصادي الاسلامي كما يراه السيد الصدر [٢] من ذلك التميز لاسيما في موضوع الملكية وحدودها

المزدوجة وكذلك في موضوع الحرية الاقتصادية وموضوع العدالة الاجتماعية .

مبدأ العدالة الاجتماعية

إن الخوض في العامل الخُلُقي في الاقتصاد الاسلامي يضعنا امام مقدماته التي تمثلها العدالة الاجتماعية، إذ أن الصورة الإسلامية لها تحتوي على مبدأين عامين ، لكل منهما خطوطه وتفصيلاته : أحدهما مبدأ التكافل العام ، والآخر مبدأ التوازن الاجتماعي ، وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الإسلامي ، تتحقق القيم الاجتماعية العادلة [٣] .

ولقد برزت صورة عدة لذلك المبدأ وتلك العدالة ولا ريب أن الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) كان المصداق الاول المجسد لها على أرض الواقع من الناحية المادية والمعنوية ، ولعل اجراءاته (صلى الله عليه واله وسلم) في تنظيم علاقة التكافل بين المهاجرين والانصار [٤]، هي خير شاهد على ذلك ، فضلاً عن كفالة الايتام [٥] ، والتي برزت في سلوك الامام علي (عليه السلام) [٦] ، الذي وضع دستوراً ومنهاجاً في كيفية التعامل مع اليتامى وأصحاب الحاجة وهذا ما كان يوصي به عماله وولاته حينما يرسلهم الى مقار عملهم الجديد[٧] .

لقد بين السيد الصدر ان للاقتصاد الاسلامي صفتان أساسيتان ، تشعان في مختلف خطوطه وتفاصيله ، وهما : الواقعية ، والأخلاقية ، إذ أنه اقتصاد واقعي وأخلاقي معاً في غاياته التي يرمي إلى تحقيقها ، وفي الطريقة التي يتخذها لذلك [٨] .

وما يعنينا هو الصفة الأخلاقية فهي تعني من ناحية الغاية :- أن الإسلام لا يستمد غاياته التي يسعى لتحقيقها في حياة المجتمع الاقتصادية ، من ظروف مادية وشروط طبيعية مستقلة عن الإنسان

نفسه ، كما تستوحي الماركسية غايتها من وضع القوى المنتجة وظروفها ، وإنما ينظر لتلك الغايات ، بوصفها معبرة عن قيم عملية ضرورية التحقيق من ناحية خلقية ، فحين يقرر ضمان حياة العامل مثلاً ، لا يؤمن بأن هذا الضمان الاجتماعي الذي وضعه ، نابع من الظروف المادية للإنتاج مثلاً ، وإنما يعتبره ممثلاً لقيمة عملية يجب تحقيقها[٩] .

فمن القواعد الإسلامية التي نظمت سير العمل والعمالة وضمان حق الصناع وجلب المنفعة لهم دون الإضرار بحقوقهم ، ما يوحي على العناية الجوانب الخلقية دون سواها ، فمن حقوق الأجير " لا يجوز حبس الأجير عن الصلاة ولا الجمعة ولا العيدين ولا صلاة الكسوف ولا الجنازة المتعينة " [١٠] ، وثمة تحذيرات على عدم أيفاء الأجير حقه في الأجرة ، فروي عن النبي صلى الله عليه وآله قال : " ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل باع حراً فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً واستوفى منه ولم يوفه أجره ، ورجل أعطاني صفقته ثم غدر[١١].

ويزاوج السيد الصدر في طرح العامل الخُلُقي للاقتصاد الاسلامي بين تحقيق هذا العامل وبين توجيه الاطار العلمي المنتج لاكمال هذا التحقيق فيرى ان تكافل بين الطريقة وبين الصفة او العامل ، ولتحقيق هذا العامل لابد أن تكون الوسيلة من نفس الجنس ، إذ أن الصفة الخلقية من ناحية الطريقة تعني أن الإسلام يهتم بالعامل النفسي ، خلال الطريقة التي يضعها لتحقيق أهدافه وغاياته ، فهو في الطريقة التي يضعها لذلك لا يهتم بالجانب الموضوعي فحسب وهو أن تحقق تلك الغايات ، ولكن هذا ليس هو كل المسألة في حساب الإسلام ، بل هناك الطريقة التي تم بها تحقيق ضريبة من الأغنياء لكفالة الفقراء ، وهذا وإن كفى في تحقيق الجانب الموضوعي من

المسألة أي إشباع الفقير [١٢] ، قال تعالى ((وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ)) [١٣] ، ولكن الإسلام لا يقر ذلك ما دامت طريقة تحقيق التكافل مجردة عن الدافع الخلقي ، والعامل الخير في نفس الغني ، ولأجل ذلك تدخل الإسلام ، وجعل من الفرائض المالية التي استهدف منها إيجاد التكافل عبادات شرعية ، يجب أن تنبع عن دافع نفسي نيّر [١٤] ، فوصف الصدقة بانها تزكية وطهارة للنفس البشرية قال تعالى ((خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)) [١٥] .

واشترط في الإنفاق ان لا يتبعه من ورياء وأذى للآخر قال تعالى ((الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)) [١٦] (٢٦٢) سورة البقرة ، وقال تعالى ((وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا)) [١٧] .

بل أن السيد الصدر يرى بأن عدم مراعاة ذلك المبدأ وتلك الطريقة هو السبب المباشر في نكوص الاقتصاد الوضعي بين أونة وآخرى ، ومن هنا فقد عد اهنمام الاسلام بالجانب النفسي كأساس في درء المخاطر والأزمات ، بل أنه يؤثر على منحني العرض والطلب وفي الكفاية الإنتاجية للعامل إلى غير ذلك من عناصر الاقتصاد [١٨] .

ومن ذلك ما جاء من ضمن أحكام الاسلام في الوصية انه أجاز التوريث والصدقة لأهل الضلال من ذوي الأرحام ، من باب استمرار صله الرحم "... فإن تصدق بماله على كافر، وكان من ذوي أرحامه ، مضت صدقته لما يجب من صلة الرحم" [١٩] ، ومن ذلك يبدو الأسلام الأكثر

استقطاباً في إدامته لمعاني الإنسانية وتعزيز روابطها ، فغايته نفع الإنسان سواء كان مسلما ام غير مسلم .

ومن ذلك أيضاً نظرة الإسلام في توزيع الثروات أتت متناسقة مع مبدأ التكافل الاجتماعي وإلغاء الطبقية لقوله تعالى ((مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)) [٢٠] ، فالآية فيها توزيع للفيء على طبقات شتى من المجتمع غايتها أن لا تنحصر هذه الثروة بيد فئة لتشكل طبقة من الأغنياء .

ثانياً :- المسؤولية العامة وعلاقتها بالعامل الخُلُقي

حدد السيد الصدر طبيعة العلاقة التكافلية بين الدولة والنظام الاقتصادي بما يحقق الاطار الخُلُقي فتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية يعتبر من المبادئ المهمة في الإقتصاد الإسلامي ، التي تمنحه القدرة على الاستيعاب والشمول ، ولا يقتصر تدخلها على تطبيق الاحكام الثابتة في الشريعة ، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع ، فهي تحرص من ناحية على تطبق العناصر الثابتة من التشريع ، وتضع من ناحية أخرى العناصر المتحركة وفقاً للظروف [٢١] .

ولقد ركز السيد الصدر في ذلك التكافل الذي ينشأ وينطلق من الدولة على الضمان والتوازن الاجتماعي ، فضلاً عن تدخل الدولة ولكن وفق الاطر المنتجة التي اشرنا إليها .

لقد فرض الإسلام على الدولة ضمان معيشة أفراد المجتمع الإسلامي ضماناً كاملاً عِبْرَ

مرحلتين ففي الأولى تهيئ الدولة فرص العمل ليعيش الفرد على أساس عمله وجهده ، وفي حال عجز الفرد عن العمل وكسب معيشته بنفسه كسباً كاملاً ، أو كانت الدولة في ظرف استثنائي لا يمكنها منحه فرصة العمل ، جاء دور المرحل الثانية ، التي تمارس فيها الدولة تطبيق مبدأ الضمان ، عن طريق تهيئة المال الكافي لسد حاجات الفرد[٢٢] .

ففي ظل دولة امير المؤمنين عليه السلام ((عليه السلام)) اولى عناية بهذه الفئة المتضررة من المجتمع[٢٣].

وهو ذات الامر الذي حدده الامام الصادق ((عليه السلام)) في ضرورة تحقيق العدالة وعدم صرف الاموال في غير وجوهها الصحيحة [٢٤] .

ومن ذلك كله أوضح السيد الصدر مرتكزات المذهب الاقتصادي للإسلام وهو مبني على أساسين ، ويستمد مبرراته المذهبية منهما : أحدهما التكافل العام ، والآخر حق الجماعة في موارد الدولة العامة [٢٥] .

والتكافل العام هو المبدأ الذي يفرض فيه الإسلام على المسلمين كفالة بعضهم لبعض ويجعل من هذه الكفالة فريضة على المسلم في حدود ظروفه وإمكاناته [٢٦] ، وهنا تظهر مسؤولية المجتمع ذاته لاسيما طبقة الاغنياء تجاه الطبقات الاخرى المحتاجة ، اذ لا يعذر الاسلام الميسورين في تركهم مد يد العون لاخوانهم من المحتاجين ، فمن اشهر اقوال سيد المرسلين ابي القاسم محمد ((صلى الله عليه واله وسلم)) " ما آمن بي من بات شبعاناً وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم به "[٢٧].

واكد السيد الصدر أيضاً على ان هناك ثمة ارتباط في الإسلام مابين هذا الكفالة ومبدأ الأخوة العامة

بين المسلمين ليدلل على أنها ليست ضريبة التفوق في الدخل فحسب ، وإنما هي التعبير العملي عن الأخوة العامة سيراً منه على طريقته في إعطاء الأحكام إطاراً خلقياً يتفق مع مفاهيمه وقيمه [٢٨] ، فالايات القرانية والاحاديث النبوية وسيرة ائمة اهل البيت عليهم السلام تحوي من البراهين والشواهد ما يدلل على اهمية الروابط والاواصر الاجتماعية تحت مسمى الاخوة الانسانية ، قال تعالى في محكم كتابه ((نَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)) [٢٩] ، وقوله تعالى ((وَالَّذِينَ فِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ، لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ)) [٣٠] ، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله ((المؤمنون اخوة يقضي بعضهم حوائج بعض ، فبقضاء بعضهم حوائج بعض ، يقضي الله حوائجهم يوم القيامة " [٣١] ، حتى ان قضاء حوائج المؤمنين مقدمة على سائر اعمال البر عن الامام الصادق عليه السلام قائلاً ((قضاء حاجة المؤمن خير من عتق ألف رقبة ، وخير من حملان ألف فرس في سبيل الله)) [٣٢] .

ويرى السيد الصدر أيضاً أن الضمان الاجتماعي الذي تمارسه الدولة على أساس هذا المبدأ للتكافل العام بين المسلمين ، يعبر في الحقيقة عن دورها في إلزام رعاياها بامتثال ما يكلفون به شرعاً ، ورعايتها لتطبيق المسلمين أحكام الإسلام على أنفسهم [٣٣] ، وذلك من خلال اخذ جميع المستحقات والضرائب من الاغنياء وتوزيعها على اصناف الناس المستحقين لها ، ومثال على ذلك الدولة مسؤولة عن جباية اموال الصدقات والزكاة والخمس وغيرها مما يمثل موردا لبيت مال المسلمين وهي ايضا مسؤولة في تخصيص هذا المال وصرفه للمستحقين ومنهم ذوي الحاجة والتي تقع ضمن الحقوق المالية .

وفيما يخص الأساس الثاني للضمان الاجتماعي الذي تحدث عنه سماحة السيد فهو يرى فيه ان الدولة لا تستمد مبررات الضمان الاجتماعي الذي تمارسه من مبدأ التكافل العام فحسب ، بل قد يمكن ابراز أساس آخر للضمان الاجتماعي ، وهو حق الجماعة في مصادر الثروة ، وعلى أساسه تكون الدولة مسؤولة بصورة مباشرة عن ضمان معيشة المعوزين والعاجزين ، بقطع النظر عن الكفالة الواجبة على أفراد المسلمين أنفسهم [٣٤].

فالدولة من منظور سماحته تعد المسؤول الأول والمباشر ، وصفة هذه المسؤولية غير محدودة بسد الحاجات الحياتية للفرد ، بل تفرض عليها ان تضمن للفرد مستوى الكفاية من المعيشة الذي يحياه افراد المجتمع الإسلامي [٣٥] .

ان المنطق االعلمي لهذه الاجراءات ينطلق من الاساس الاخلاقي البحت الذي تبنى عليه تكاليف الدولة تجاه الفرد فطبيعة هذه الاجراءات هي بلا شك مصدر لمحاربة الطبقية وضمان الحد الذي يؤمن الكرامة الانسانية وهو ما يميو الاقتصاد الاسلامي .

فمثلاً قضاء الدين من واجبات الحاكم وثمة أحاديث نبوية في هذا الجانب فعنه "صلى الله عليه واله وسلم " ((ما من غريم ذهب بغريمه إلى وال من ولاة المسلمين واستبان للوالي عسرته الا برئ هذا المعسر من دينه وصار دينه على والي المسلمين فيما في يديه من أموال المسلمين)) [٣٦] .

وذهب السيد الصدر إلى بيان حق الجماعة كلها في موارد الثروة كونها أوجِدَتْ للجماعة لا صالح فئة دون اخرى ، وهو حق لكل فرد في الانتفاع

منها ، فيما يقع على عاتق الدولة تهيئة فرص العمل لافرادها ، وفي حال عجزها عن ذلك فانه يفرض عليها تخصيص جزء من ثرواتها لكفالة الفرد [٣٧] .

وعد سماحة السيد القطاع العام الذي أنشأه الاقتصاد الاسلامي والمكون من موارد الملكية العامة وملكية الدولة والى جانبها فريضة الزكاة ، الطريقة المذهبية المثلى كونها ضماناً لحق الضعفاء وحائلاً دون احتكار الأغنياء للثروة كلها ورصيداً للدولة يمدها بالنفقات اللازمة لممارسة الضمان الاجتماعي ، مستندا في ذلك على نصوص وآيات قرانية [٣٨] .

وقد مثل التوازن الاجتماعي احد الاهداف الاخلاقية التي ابتغاها المشرع الاسلامي ، إذ اشار السيد الصدر إلى أن التوازن الاجتماعي هو التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة لا في مستوى الدخل ، وقد قام الإسلام من ناحيته بالعمل لتحقيق هذا الهدف ، بضغط مستوى المعيشة من أعلى بتحريم الإسراف ، وبضغط المستوى من أسفل ، بالارتفاع بمستوى الأفراد الذين يحيون مستوى منخفضاً من المعيشة إلى مستوى أرفع وبذلك تتقارب المستويات حتى تندمج أخيراً في مستوى واحد ، قد يضم درجات ولكنه لا يحتوي على التناقضات الرأسمالية [٣٩] .

ومن ذلك يخلق التوازن بين ابناء المجتمع فيتحقق العيش ضمن مستوى واحد مع اختلاف في الدرجة ، فالغرض الاخلاقي للنظام المذهبي في الاقتصاد الاسلامي هو تحقيق التكافؤ والتوازن المادي الاجتماعي .

ومن الجدير بالذكر ان التوازن لا يعني باي حال من الاحوال لبتعدي على خصوصيات الاخرين وجهودهم بل هو مقدمة لسيادة الاخلاق وتحقيق

العدالة الاقتصادية وتنمية الاطر النامية وفق عناصر تعطي لكل ذي حق حقه .

المبحث الثاني

الابعاد الخُلُقية في التشريعات الاقتصادية

١- الفلسفة الخُلُقية في التعامل مع الملكية

لقد عالج الاسلام الملكية من منظور معنوي ورسم دورها وأهدافها ، والعمل لإشاعتها بين الأفراد لتصبح قوى موجهة لتصرفاتهم التي تتصل بملكياتهم وحقوقهم الخاصة ، وأساسها مفهوم الخلافة فالمال مال الله وهو المالك الحقيقي ، والناس خلفاؤه في الأرض وأمناؤه عليها وعلى ما فيها من أموال وثروات [٤٠] لقوله تعالى : ((هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرض فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا)) [٤١] .

وطبيعة الخلافة تفرض على الإنسان أن يتلقى تعليماته بشأن الثروة المستخلف عليها ممن منحه تلك الخلافة ، وأن يكون الإنسان مسؤولاً بين يدي من استخلفه خاضعاً لرقابته في كل تصرفاته وأعماله ، ونجد ذلك بوضوح في كتاب للإمام عليه السلام إلى الأشعث بن قيس عامله على أذربيجان ((وإن عملك ليس لك بطمعة ولكنه في عنقك أمانة ، وأنت مسترعى لمن فوقك ، ليس لك أن تفتات في رعية ولا تخاطر إلا بوثيقة ، وفي يديك مال من مال الله عز وجل وأنت من خزانه حتى تسلمه إلي)) [٤٢] .

ان الهدف من الرجوع للمستخلف في امور الملكية هدفه اخلاقي ايضاً لان الل تعالى (المستخلف) في كل احكامه التي تتعلق بهذا الجانب انما جعلها قاعدة وميدان لحماية الاخرين

وضمان عدم الظلم والاثراء الفاحش ، فالاحكام الالهية هي احكام ذات فلسفة اخلاقية بحتة .

والخلافة في الأصل هي للجماعة كلها لذا قال تعالى ((هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرض جَمِيعًا))[٤٣] ، وفي الحديث المشهور عن الرسول صلى الله عليه واله ووسلم ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)) [٤٤] .

ولما كانت الخلافة في الأصل للجماعة ، وكانت الملكية الخاصة أسلوباً لإنجاز الجماعة أهداف الخلافة ورسالتها ، فلا تنقطع صلة الجماعة ولا تزول مسؤوليتها عن المال لمجرد تملك الفرد له ، بل يجب على الجماعة أن تحمي المال من سفه المالك إذا لم يكن رشيداً لأن السفيه لا يستطيع أن يقوم بدور صالح في الخلافة [٤٥]، قال الله تعالى ((وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا))[٤٦]، ومن هذا المنطلق جاءت الثورة الحسينية للإصلاح في منظومة الخلافة الفاسدة التي تراسها يزيد بن معاوية ، وظاهر ذلك في وصية الأمام الحسين عليه السلام لأخيه محمد بن الحنفية قائلاً ((وأني لم أخرج أشرا ولا بطرا ولا مفسدا ولا ظالما وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي صلى الله عليه وآله أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر ، وأسير بسيرة جدي وأبي علي ابن أبي طالب عليه السلام)) [٤٧] .

وبهذا تحولت الملكية في الإسلام إلى أداة لا غاية ، فقاوم النظرة الغائية إلى الملكية ، وبشر المسلم بمكاسب من نوع آخر أكثر بقاءً وأعظم نفعاً لمن آمن بها ، وعلى أساس تلك المكاسب الأخروية الباقية قد تصبح الملكية الخاصة أحياناً حرماناً وخسارة إذا حالت دون الظفر بتلك المكاسب ، وواضح أن الإيمان بهذا التعويض يقوم بدور

إيجابي كبير في إطفاء البواعث الأنانية للملكية وتطوير النظرة الغائية إلى نظرة طريقية[٤٨] .

وقد قارن القرآن الكريم بين النظرة المنفتحة للأرباح والخسائر التي لا تقيسها بمقاييس الحس العاجل فحسب ، وبين النظرة الرأسمالية الضيقة التي لا تملك سوى هذه المقاييس فيتهددها شبح الفقر دائماً وتفزع بمجرد التفكير في تسخير الملكية الخاصة لأغراض أعم وأوسع من دوافع الشره والأنانية ، لأن شبح الفقر المرعب والخسارة يبدو لها من وراء هذا اللون من التفكير [٤٩] .

لذا نجد ان الاسلام قد وضع شروطاً في التعامل مع الملكية فمثلاً شجع على الاستثمار وتدوير الاموال الذي يخلق حلقات انتاجية واستهلاكية اخرى وبدوره يعزز الاقتصاد ويؤدي الى ازدهار هذا من جانب ، كما ان ذلك الازدهار يبعد عن المجتمع ويلات الفقر والحرمان والبطالة وغيرها من الازمات الاجتماعية المتاتية من المشاكل الاقتصادية هذا من جانب آخر .

٢- الاطار الخُلُقي في الاساليب التنموية

لعله ثمة اتفاق يجمع مابين المذاهب الإسلامية والرأسمالية والماركسية على الصعيد المذهبي هي تنمية الإنتاج والاستفادة من الطبيعة إلى أقصى حد ضمن الإطار العام للمذهب ، فكل هذه المذاهب تجمع على أهمية هذا الهدف وضرورة تحقيقه بجميع الأساليب والطرق التي تنسجم مع الإطار العام للمذهب ، كما أنها ترفض ما لا يتفق مع إطارها المذهبي ، فالإسلام يرفض من تلك الأساليب ما لا يتفق مع نظرياته في التوزيع ومثله في العدالة ، وسوف ننطلق في دارسة النظرية الإسلامية للإنتاج ، من مبدأ تنمية الإنتاج الذي آمن به الإسلام ، وفرض على المجتمع الإسلامي السير وفقاً له ، ويضع في

ضوئه سياسته الاقتصادية ، التي يحددها الإطار المذهبي العام من ناحية ، والظروف والشروط الموضوعية للمجتمع من ناحية أخرى ، وتمارس الدولة تنفيذها ضمن تلك الحدود [٥٠] .

ولكن ينبغي ان نعرف ان ما يميز الفكر التنموي الاسلامي انه ينظر الى التنمية لا على اساس المادية فحسب وانما على اساس تشييد وتاصيل الاطر الاخلاقية فيها وسمو ذلك النمو بما يميز الطريق الاسلامي عن بقية الافكار التي قد تطرح نفسها للمنافسة المادية ولكن على حساب العامل الخُلُقي .

وبالنسبة لوسائل الإسلام في تنمية الإنتاج فهي على نوعين وسائل مذهبية من وظيفة المذهب الاجتماعي إيجادها وضمانها ، ووسائل تطبيقية بحتة تمارسها الدولة التي تتبنى ذلك المذهب الاجتماعي ، يرسم سياسة عملية تواكب الاتجاه المذهب العام [٥١].

أ – القصدية والمنطق المبدأي في الاتجاه الفكري –:

تميزت هذه الوسائل بحرصها على تحقيق جملة أمور ترسم الجانب الاخلاقس وترعى الانسان من الناجية المعنوية ، وابرزها تأكيدها على كرامة الإنسان وهذا ما أكده السيد الصدر حينما أشار إلى –: [٥٢]

- حث الإسلام على العمل والإنتاج ، وقيّمه بقيمة كبيرة ، وربط به كرامة الانسان وشأنه عند الله وحتى عقله ، وبذلك خلق الأرضية البشرية الصالحة لدفع الإنتاج وتنمية الثروة [٥٣] .

فالاسلام وفق هذا المفهوم هو ماوكب ووافق السمو بالانسان والحفاظ عليه ، بل ان الاسلام في اشاره لحفظ الكرامة وهذا لا يتم الا بمقاومته

لتعطيل بعض ثروات الطبيعة ، وتجميد بعض الأموال ، وسحبها عن مجال الانتفاع والاستثمار والتاكيد أيضاً على تحقيق القدر الكافي من الانتاج فقد فضل الإسلام الانفاق الإنتاجي ، على الانفاق الاستهلاكي ، حرصاً منه على تنمية الإنتاج ، وزيادة الثروة [٥٤] .

ب – تحقيق الهدف بالاسلوب التطبيقي :

لقد حرص الاسلام في تشريعاته الاقتصادية (التطبيقية) على تحقيق اهدافه ومقاصده واستعرض السيد الصدر تلك التشريعات والاحكام التي نستفيد منها في بيان المطلب ، واولها ضمان تحقيق الجانب العملي التطبيقي فقد حكم الاسلام بانتزاع الأرض من صاحبها ، إذا عطلها وأهملها حتى خربت ، وامتنع عن إعمارها ، وعلى هذا الأساس يستولي ولي الأمر في هذه الحالة على الأرض ، ويستثمرها بالأسلوب الذي يختاره [٥٥] .

والهدف الاخلاقي من ذلك هو ضمن استغلال أكبر قدر من الثروة في سبيل منع الطبقية وتحقيق القدر الذي يضمن كرامة وحياة الانسان الكريمة .

ويشابه ذلك منع الإسلام عن الحمى وهو : السيطرة على مساحة الأرض العامرة وحمايتها بالقوة دون ممارسة عمل في احيائها واستثمارها ، وربط الحق في الأرض بعملية الاحياء وما إليها [٥٦] ، وهذا يشبه الاتجاه الاول ويؤكد عليه بل ان الاسلام لتحقيق تلك الاهداف الاخلاقية لم يعط للأفراد الذين يبدأون عملية احياء المصادر الطبيعية الحق في تجميد تلك المصادر وتعطيل العمل لاحيائها ، ولم يسمح لهم بالاحتفاظ بها في حالة توقفهم عن مواصلة العمل في هذا السبيل ، واراد الاسلام ايضاً إبعاد عن العبث بالمقدرات العامة فلم يسمح لولي الأمر باقطاع الفرد شيئاً من

مصادر الطبيعة إلا بالقدر الذي يتمكن الفرد من استثماره والعمل فيه[٥٧] .

ولم يقتصر الامر على ذلك الجانب العملي دون بقية المقدمات إذ نجد ان الاسلام أشترط العمل المباشر في الارض وليس تحصيل الارباح على درجة العموم فقط كايجار الارض دون عمل ، إذ اشار السيد الصدر ان حرم الإسلام الكسب بدون عمل ، عن طريق استئجار الفرد أرضاً بأجرة وإيجارها بأجرة أكبر للحصول على التفاوت بين الأجرتين [٥٨].

ومن الواضح أن إلغاء دور هذا الوسيط بين مالك الأرض والفلاح المباشر لزراعتها ، يوفر على الإنتاج ، لأن هذا الوسيط لا يقوم بأي دور إيجابي للإنتاج ، وإنما يعيش على حساب الإنتاج بدون خدمة يقدمها اليه ، وهذا يعني ايضاً زيادة المكسب على حساب المستهلك ، وهذا هو سر تحريم الاسلام للفائدة بل ألغى رأس المال الربوي ، وبذلك ضمن تحول رأس المال هذا في المجتمع الإسلامي إلى رأس مال منتج يساهم في المشاريع الصناعية والتجارية .

وهذا التحول يحقق مكسبين للإنتاج :

أحدهما القضاء على التناقض المرير بين مصالح التجارة ، والصناعة ، ومصالح رأس المال الربوي ، ومن الواضح أن الغاء الفائدة يضع حداً لهذا التناقض ، الذي تعيشه طبقة المرابين ، وطبقة التجار في المجتمع الرأسمالي ، لأن إلغاء الفائدة سوف يؤدي بطبيعة الحال إلى تحويل الرأسماليين الذي كانوا يقرضون أموالهم بفائدة ، إلى مضاربين يساهمون في مشاريع صناعية ، وتجارية ، على أساس الاشتراك في الأرباح ، وبذلك يتحد الموقف ويصبح رأس المال في خدمة التجارة والصناعية يلبي حاجاتها ويواكب نشاطها [٥٩] .

أما المكسب الآخر للإنتاج ، فهو أن تلك الأموال التي حولت إلى ميادين الصناعة والتجارة ، سوف تستخدم بعزم وطمأنينة في مشاريع ضخمة وأعمال طويلة الأمد ، لأن صاحب المال سوف لن يبقى أمامه بعد إلغاء الفائدة إلا امل الربح ، وهو يحركه نحو اقتحام تلك المشاريع الضخمة المغرية بأرباحها ونتائجها خلافاً لحاله في مجتمع يسطر عليه نظام الفائدة الإنتاج والتجارة ، وبذلك يتم انفاق الناتج كله انفاقاً استهلاكياً وإنتاجياً ، بدلاً من تجميد جزء منه في جيوب المرابين بالرغم من انفاقه [٦٠] .

ان الهدف الاخلاقي من تحريم الربا والذي يراد به حماية الاخرين هو نفسه الذي حرم الإسلام بعض الأعمال العقيمة من الناحية الإنتاجية ، كالمقامرة والسحر والشعوذة [٦١] ، وكذلك الامر ينطبق على منع الإسلام من اكتناز النقود ، وسحبها عن مجال التداول وتجميدها ، وذلك عن طريق فرض ضريبة على ما يكتنز من النقود الذهبية والفضية ، التي كانت الدولة الإسلامية تجري على أساسها ، وهي : ضريبة الزكاة التي تستنفذ المال المدخر على مر الزمن لأنها تتكرر في كل عام وتقطع كل مرة ربع العشر من المال المدخر ، ولا تتركه الضريبة حتى تنخفض به إلى عشرين ديناراً ، ولأجل هذا تعتبر الزكاة مصادرة تدريجية للمال الذي يكنز ويجمد عن العمل ، وبالقضاء على الاكتناز هذا ، تندفع جميع الأموال إلى حقول النشاط الاقتصادي وتمارس دوراً إيجابياً في الحياة الاقتصادية ، وبذلك يكسب الإنتاج كثيراً من تلك الأموال التي كانت تؤثر بطبيعتها ، لولا ضريبة المال المال المكتنز ، أن تختفي في جيوب أصحابها بدلاً عن المساهمة في المشاريع الصناعية والزراعية وما إليها [٦٢] .

ولقد حرص الاسلام على ابقاء الحركية الانتاجية للمال بعد موت المالك الخاص رغبة من المشرع الاسلامي في استمرارية الانتاج والعمل بالنسبة للاخرين فقد منح الإسلام ملكية المال بعد موت المالك إلى أقربائه ، وهذا هو الجانب الإيجابي من أحكام الإرث ، الذي يمكن اعتباره في القطاع الخاص عاملاً دافعاً للانسان نحو العمل وممارسته ألوان النشاط الاقتصادي ، بل عاملاً أساسياً في الأشواط الأخيرة من حياة الانسان التي تتضاءل فيها فكرة المستقبل عنده وتحتل موضعها فكرة الأبناء والقربى ، فيجد في أحكام الإرث التي توزع أمواله بعده بين أقربائه الأدنين ما يغريه بالعمل ويدفعه إلى تنمية الثروة حرصاً على مصالح أهليه بوصفهم امتداداً لوجوده [٦٣] ، وهذا ما يفسر لنا ذلك الحرص على مسالة ضمان العمل ، أو مقابل ذلك الضمان الاجتماعي [٦٤] ، ولكن بشرطه وشروطه فقد حرم الإسلام القادرين على العمل والنشاط الاقتصادي من الضمان الاجتماعي ، ومنعهم من الاستجداء ، وبذلك سد عليهم منافذ التهرب من العمل المثمر ، وهذا يؤدي بطبيعته إلى تجنيد طاقاتهم للإنتاج والاستثمار [٦٥] .

بل ان الاسلام لضمان اشراك الاكثرية في العمل والانتاج منح الدولة القدرة على تجميع عدد كبير من القوى البشرية العاملة ، والاستفادة منها في مجالات القطاع العام ، وبذلك يمكن للدولة أن تحول دون تبديد الفائض عن حاجة القطاع الخاص من تلك القوة البشرية وتضمن مساهمة جميع الطاقات في حركة الإنتاج الكلي ، وأعطيت الدولة على أساس أحكام معينة الحق في الاشراف على الإنتاج ، وتخطيطه مركزياً ، لتفادي الفوضى التي تؤدي إلى شل حركة الإنتاج ، وتعصف بالحياة الاقتصادية [٦٦] .

يستخلص مما سبق ذكره التأكيد على الجانب الأخلاقي الذي من شأنه أن يحقق إزدهاراً في العملية الانتاج، كونه يراعي الظروف الإنسانية بجعل الإنسان غايته وهدفه دون غيره ، والنظام الاسلامي حين يراعي الجوانب الإنسانية يخرج بذلك من الهفوات والأخطاء التي وقعت فيها الرأسمالية والاشتراكية التي تسببت بأزمات ومشاكل اقتصادية تكبدت الانسانية ومجتمعاتها من ورائها الكثير من اللحظات والفترات العصيبة ، أوصلتها في أحيان كثر الى حروب دامية ، بينما نجد عكس ذلك أن النظام الاسلامي ولأن هدفه خدمة الانسانية جمعاء ، راعى في قوانينه عبر تشريعاته الأنسان على وجه الخصوص اذ جعل كل الطاقات والثروات ووسائل التنمية مسخرة لخدمته ، واضعاً شروطاً للتعامل معها بما يعود اليه بالخير الوفير .

٣- المضامين الخُلُقية في التعامل مع الثروة

حرص الاسلام على استخدام الثروة لتحقيق الاهداف الاخلاقية في المنظومة الاقتصادية الاسلامية فقد بين الاسلام ان الثروة مصنفة إلى فئتين متناقضتين ، الفئة الاولى ترى الدنيا والثروة والغنى نعم العون على الآخرة ، بينما هي رأس كل خطيئة في الفئة الثانية ، ولكن هذا التناقض يمكن حله بعملية تركيب، فالثروة وتنميتها نعم العون على الآخرة وهي رأس كل خطيئة لأنها ذات حدين ، وإطارها النفسي هو الذي يبرز هذا الحد أو ذاك، فالثروة في رأس الإسلام وتنميتها هدف من الأهداف المهمة ولكنه هدف طريق لا هدف غاية ، فالثروة وسيلة تستخدم في سبيل تنمية جميع الطاقات الإسلامية، وتستخدم أيضاً في مجالاتها المعنوية والمادية ، فتنمية الثروة والإنتاج لتحقيق الهدف الأساسي من خلافة الانسان في الأرض هي نعم العون على الآخرة ولا خير فيمن لا يسعى إليها ، واما تنمية الثروة والإنتاج لأجل الثروة بذاتها

، وبوصفها المجال الأساسي الذي يمارس الانسان في حياته ويغرق فيه فهي رأس كل خطيئة وتبعد الانسان عن ربه [٦٧] .

فمن ذلك يتضح البعد الاخلاقي الذي يبتغيه الاسلام في تنميات الثروات والتي من نتائجها الخروج من الازمات الاقتصادية وتحقيق وضع اقتصادي جيد للجميع خارج عن حدود الغائية والانانية البشرية ، إذ ان الثروة مسخرة لخدمة بني البشر جميعاً .

والإسلام يريد من الانسان الإسلامي أن ينمي الثروة ليسطر عليها ، وينتفع بها في تنمية وجوده ككل لا لتسيطر عليه الثروة ، وتستلم منه زمام القيادة ، وتفسح المجال أمام كل مواهبه وطاقته للنمو والتكامل ، وتساعد على تحقيق مثله في العدالة والأخوة والكرامة هي الهدف الذي يضعه الإسلام أمام الانسان الإسلامي ، ويدفعه نحوه [٦٨] .

٤ – السياسة التداولية وابعادها الخُلُقية

ان التداول في نظر الإسلام من حيث المبدأ شعبة من الإنتاج ، ولا ينبغي أن ينفصل عن مجاله العام ، وهذا المفهوم الذي نلمحه في عدة نصوص وأحكام اسلامية تتفق تماماً مع قصة التداول تاريخياً ونشوءه والحاجات الموضوعية التي ولدته ، فالتداول في أكبر الظن لم يكن موجوداً على نطاق واسع في المجتمعات التي كان كل فرد فيها يكتفي عادة بما ينتجه مباشرة في إشباع حاجاته البسيطة ، لأن الانسان الذي يعيش هذا الاكتفاء الذاتي لا يشعر بحاجة غالباً ، إلى الحصول على منتجات فرد آخر ليمارس مع ذلك الفرد لوناً من ألوان التداول والتبادل ، وإنما نشأ التداول في حياة الانسان نتيجة لتقسيم العمل ،

الذي أصبح كل فرد بموجبه يمارس فرعاً خاصاً من فروع الإنتاج ، وينتج في ذلك الفرع كمية أكبر من حاجته ويحصل على سائر السلع التي يحتاجها من منتجي تلك السلع عن طريق التبادل ، وإعطائهم حاجتهم من منتوجه لقاء الحصول على منتوجاتهم فان تنوع الحاجات وكثرتها فرض تقسيم العمل بهذا الشكل وبالتالي أدى إلى انتشار التداول [٦٩] .

وتطور التداول بعد ذلك فوجد الوسيط بين المنتج والمستهلك ، فأخذ شخص ثالث يقوم بدور الوساطة بينهما ، ومن هنا نشأت عمليات التجارة ، وأصبح الوسيط يوفر كثيراً من الوقت والجهد على المنتجين والمستهلكين [٧٠] ، لكن سيطرة الدوافع الأنانية على التجارة أدت إلى انحرافها عن وضعها الطبيعي ، وأصبح نقل الملكية عملية تقصد لذاتها دون أن يسبقها أي عمل إنتاجي من الناقل وتمارس لأجل الحصول على فوائد وأرباح[٧١] .

ومن الطبيعي أن يرفض الإسلام هذه الانجراف الرأسمالي في عمليات التداول ، لأنه يتعارض مع مفهومه عن المبادلة نظرته إليها بوصفها جزءاً من الإنتاج ، ولهذا هو يعالج قضايا التداول وينظّمها دائماً في ضوء نظريته الخاصة اليه ، ويتجه إلى عدم فصل التداول تشريعياً ، في التنظيمات القانونية لعقود المقايضة عن الإنتاج فصلا حاسماً [٧٢].

وقد حدد ائمة اهل البيت (عليهم السلام) ذلك المفهوم وبينوا أطره العامة التي تأخذ على عاتقها خدمة البشرية والابعاد عن الانانية فقد جاء في كتاب علي عليه السلام إلى واليه على مصر ، مالك الأشتر ، وهو يضع له برنامج العمل ، ويحدد له مفاهيم الإسلام ((واعلم أن الرعية طبقات

لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض ، فمنها جنود الله . ومنها كتاب العامة والخاصة ، ومنها قضاة العدل ، ومنها عمال الانصاف والرفق ، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس ، ومنها التجار وأهل الصناعات ، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة وكلا قد سمى الله سهمه ، ووضع على حده فريضته في كتابه أو سنة نبيه صلى الله عليه وآله عهدا منه عندنا محفوظاً ... ولا قوام لهم جميعاً إلا بالتجار وذوي الصناعات فيما يجتمعون عليه من مرافقهم ، ويقيمونه من أسواقهم ، ويكفونهم من الترفق بأيديهم ما لا يبلغه رفق غيرهم))[٧٣] ، فلقد جعلت فئة التجار في صف واحد مع ذوي الصناعات أي المنتجين ، وأطلق عليهم جميعاً أنهم مواد المنافع ، فالتجارة في نظر الإسلام نوع من الإنتاج والعمل المثمر .

وهذا المفهوم الإسلامي عن التداول ليس مجرد تصور نظري فحسب ، وإنما يعبر عن اتجاه عملي عام لأنه يقدم الأساس الذي تملأ الدولة على ضوئه الفراغ المتروك لها في حدود صلاحياتها .

وأما الأحكام والتشريعات التي تعكس المفهوم الإسلامي في التداول ، فيمكننا أن نجدها في عدد من النصوص التشريعية ، والآراء الفقهية التي تستوضح طرق التعامل في التجارة والبيع والشراء والتداول والتي تعنى بالجوانب الاخلاقية والانسانية التي من شانها ان تحقق ارباحاً لمختلف الجهات والفئات ، والتي تعين على الخروج من الازمات بتلافي مسبباتها .

فمن امثلة ذلك ما جاء من نصوص نبوية في باب ما نهى عنه من البيوع : ((حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي (عليهم السلام) قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن شرطين

في بيع وعن سلف وبيع وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن وبيع ما لم يقبض وعن بيع الملامسة وعن بيع المنابذة وطرح الحصاة وعن بيع الغرر وعن بيع الآبق حتى يقبض)) [٧٤] .

ومثال على اراء الفقهاء ما جاء عن الشافعي عن الرجل يأتي بذهب إلى دار الضرب فيعطيها الضراب بدنانير مضروبة ويزيده على وزنها ، قال هذا الربا بعينه المعجل قلت وما الحجة ؟ قال أخبرنا مالك عن موسى بن أبي تميم عن سعيد بن يسار عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما) [٧٥] .

فالنهي عن تلك الممارسات اللاخلاقية في البيع لها مردود ايجابي من الناحيتين الانسانية والاقتصادية فمن الناحية الانسانية يخلق هذا لنوع من التعامل في البيع الضغينة وتتولد الكراهية بين ابناء المجتمع وسيادة الانانية وبذلك يؤثر على الناحية الاخرى الا وهي الاقتصادية حيث يصبح الربح هو الغاية الاساسية فتسود الانانية ومن ثم يولد ذلك الكثير من الازمات الاقتصادية.

ومن ذلك يفهم ان غياب الطرح الأخلاقي يساهم الى حد كبير في خلق الازمات ويخلق الكثير من المشاكل في عملية التداول ، ومن ذلك كانت عناية النظام الاقتصادي الاسلامي في نصوصه التشريعية بتثبيت قواعد وسياقات تستند الى الاخلاق من شانها ان تنظم عملية التداول ، وفيما ياتي لخص سماحة السيد النقاط الرئيسية في الموقف الإسلامي من مشاكل التداول في بالاتي [٧٦] :

أولاً : منع الإسلام من اكتناز النقد ، وذلك عن طريق فرض ضريبة الزكاة على النقد المجمد بصورة تتكرر في كل عام ، حتى تستوعب النقد

المكتنز كله تقريباً إذا طال اكتنازه عدة سنين وبذلك ضمن الإسلام بقاء المال في مجالات الإنتاج والتبادل والاستهلاك ، وحال دون تسلله إلى صناديق الاكتناز والادخار .

ثانياً : حرم الإسلام الربا تحريماً قاطعاً، وبذلك قضي على الفائدة ونتائجها الخطيرة في مجال التوزيع ، وما تؤدي اليه من إخلال بالتوازن الاقتصادي العام ، وانتزع من النقد دوره بوصفه أداة تنمية للملك مستقلة بذاتها ، ورده إلى دوره الطبيعي الذي يباشره بوصفه وكيلاً عاماً عن السلع ، وأداة لقياس قيمتها وتسهيلا تداولها .

ثالثاً : أعطى لولي الأمر صلاحيات تجعل له الحق في الرقابة الكاملة على سير التداول والإشراف على الأسواق ، للحيلولة دون أي تصرف يؤدي إلى الضرر وزعزعة الحياة الاقتصادية، أو يمهد للتحكم الفردي غير المشروع في السوق وفي مجال التداول.

المبحث الثالث

المشكلة الاقتصادية وسبل معالجتها من منظور اخلاقي

تتفق التيارات الفكرية في الحقل الاقتصادي جميعاً على أن في الحياة الاقتصادية مشكلة يجب أن تعالج ، إلا أن الإسلام لا يتفق مع الرأسمالية والاشتراكية في ان المشكلة الاقتصادية هي في الطبيعة وفي أشكال الإنتاج ، وإنما المشكلة هي مشكلة الإنسان نفسه [٧٧] ، وهذا ما أقره الإسلام في الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ومرويات اهل البيت (عليهم السلام) .

قال تعالى ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ

الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٧٨) .

وقال تعالى ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ۞ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۞ وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ۞ ﴾ (٧٩) .

وقال تعالى ﴿ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۞ ﴾ (٨٠) كذلك الكفر بالله يؤدي الى الفقر والعوز .

فهذه الآيات الكريمة تقرر بوضوح : أن الله تعالى قد حشد للإنسان في هذا الكون الفسيح كل مصالحه ومنافعه ، ووفر له الموارد الكافية لإمداده بحياته وحاجاته المادية ، ولكن الإنسان هو الذي ضيع على نفسه هذه الفرصة التي منحها الله له بظلمه وكفرانه ، ويتجسد هذا الظلم على الصعيد الاقتصادي في سوء التوزيع ، ويتجسد كفرانه للنعمة في إهماله لاستثمار الطبيعة وموقفه السلبي منها فحين يمّحي الظلم من العلاقات الاجتماعية للتوزيع ، وتجند طاقات الانسان للاستفادة من الطبيعة واستثمارها ، تزول المشكلة الحقيقية على الصعيد الاقتصادي (٨١).

ويتلخص علاج النظام الاقتصادي الإسلامي للمشاكل الاقتصادية من منظور اخلاقي بجملة امور ابرزها فرض الزكاة إذ منع الإسلام من اكتناز النقد عن طريق فرض ضريبة الزكاة على النقد المجمد بصورة تتكرر في كل عام ، حتى تستوعب النقد المكتنز كله تقريباً إذا طال اكتنازه عدة سنين

، لأن هذه الضريبة لدى أدائها لا تفسح مجالاً أمام النقد للتجمع والاكتناز، فلا غرو إذا هدد القرآن الذين يكنزون الذهب والفضة وتوعدهم بالنار[٨٢] قائلاً : ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ۝ ﴾[٨٣].

وكذلك من الامور الاخرى العلاجية تحريم الربا إذ حرم الإسلام الربا تحريماً قاطعاً ، وبذلك قضي على الفائدة ونتائجها الخطيرة في مجال التوزيع ، وما تؤدي اليه من إخلال بالتوازن الاقتصادي العام[٨٤] .

فالاسلام يفرق بين البيع والربا ، ويدعوا الى التصدق لتزكية المال وتطهيره ونموه ، قال جل وعلى ((يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ۝)) [٨٥]

والاسلام حين يحرم الربا وذلك لاضراره الخطيرة والمتمثلة بالجوانب الاقتصادية وكذلك الاخلاقية في المجتمع ، ومن تلك الاضرار انه يخل بالتوازن الاقتصادي في المجتمع ، ويؤدي إلى تراكم الثروة لدى فئة قليلة ، وهو يشكل اليوم أهم عوامل اتساع الهوة المستمر بين الدول الغنية والدول الفقيرة ، وما يعقب ذلك من حروب دموية طاحنة ، وهو يضعف العلائق العاطفية ، ويغرس روح الحقد في القلوب ، ذلك لأنه يقوم في الواقع على أساس أن المرابي لا ينظر إلا إلى أرباحه ، ولا يهمه الضرر الذي يصيب المدين ، في مثل هذه الحالة الهائجة تتركب عشرات الجرائم المرعبة ، فقد يقدم المدين على الانتحار أو قتل المرابي شر قتلة ، وقد ينفجر الشعب لمضطهد انفجارا

عاما في ثورة عارمة ، وهذا هو الذي يحدونا إلى القول بأن للربا أثرا أخلاقيا سيئا جدا في نفسية المدين ويثير في قلبه الكره والضغينة ، ويفصم عرى التعاون الاجتماعي بين الأفراد والملل [٨٦] .

كذلك حرّم الرّبا من حيث إنّه يمنع النّاس عن الاشتغال بالمكاسب ، لان صاحب الدّرهم إذا تمكّن بواسطة عقد الرّبا من تحصيل الدّرهم الزائد نقدا كان أو نسية خفّ عليه اكتساب وجه المعيشة ، فلا يكاد يتحمّل مشقّة الكسب والتّجارة والصّناعات الشّاقة ، وذلك يفضى إلى انقطاع منافع الخلق ومن المعلوم أنّ مصالح العالم لا تنتظم إلّا بالتجارات والحرف والصّناعات والعمارات [٨٧] ، وظاهر ذلك ما نقله هشام بن الحكم عن الامام الصادق "عليه السلام" قائلاً " سألت أبا عبد الله عليه السلام عن علة تحريم الربا ، قال : إنه لو كان الربا حلالا لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه فحرم الله الربا لنفر الناس عن الحرام إلى التجارات وإلى البيع والشراء فيفضل ذلك بينهم في القرض" [٨٨] .

ففي المرويات عن اهل البيت "عليهم" إشارة إلى آثار الربا الأخلاقية السيئة وردت في جمل عميقة المعنى عن علة تحريم الربا عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال : " إنما حرم الله عز وجل الربا لكي لا يمتنع الناس عن اصطناع المعروف " [٨٩] ، وذلك من اسباب تحريم عقد الرّبا إنّه يفضى إلى انقطاع المعروف بين النّاس من القرض ، لأنّ الرّبا إذا حرم طابت النّفوس بقرض الدّرهم واسترجاع مثله ، ولو حلّ الرّبا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدّرهم بدرهمين ، فيفضى ذلك إلى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان [٩٠] .

ومن الامور الاخرى ايضاً الرقابة الكاملة لولي الامر ، فقد أعطى لولي الأمر صلاحيات تجعل له الحق في الرقابة الكاملة على سير التداول والإشراف على الأسواق ، للحيلولة دون أي تصرف يؤدي إلى الضرر وزعزعة الحياة الاقتصادية ، أو يمهد للتحكم الفردي غير المشروع في السوق وفي مجال التداول [٩١] ، وإحياء الأرض ، واستخراج المعادن ، وشق الأنهار ، وغير ذلك من ألوان النشاط والاتجار .

ومن أمثلة ذلك منع تعطيل الأرض لما لها من آثار سلبية في تجميد الثروات والاستثمار لا يجوز تعطيلها ، لأن غرض الشارع عمارة الأراضي فهي ليست كسائر الأملاك كالكتب ونحوها حتى يفعل مالكها فيها ما يشاء ، ولو عطلها خمسين سنة ، بل في بعض الروايات : لا يجوز تعطيل الأرض أزيد من ثلاث سنوات ، فإن طبع الأرض تقتضي أن تعطل سنة أو سنتين أو ثلاث سنوات للتقوية ، وأما إذا صار أكثر فيبتني ذلك بالمسامحة وبتعطيل مال الإمام (عليه السلام) وما هو وقف للعباد [٩٢]

ان الإسلام يرى أن المشكلة الاقتصادية القائمة على أساس تصور واقعي للأمور لم تنشأ من ندرة موارد الإنتاج وبخل الطبيعة ، صحيح ان موارد الإنتاج في الطبيعة محدودة ، وحاجات البشر كثيرة ومتنوعة ، فلابد من وضع نظام اقتصادي ينسق تلك الحاجات ويحدد ما يجب إشباعه منها ، إن الإسلام ينظر إلى المشكلة من ناحيتها الواقعية القابلة للحل كما نجد ذلك في قوله تعالى استعراض لمصادر الثروة التي أنعم الله تعالى بها على الانسان وبأنها كافية لإشباع الانسان وتحقيق سؤله (وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ) فالمشكلة الواقعية لم تنشأ عن بخل الطبيعة ، وإنما

نشأت من الانسان نفسه كما تقرره الآية الأخيرة (إن الانسان لظلوم كفار) ، فظلم الانسان في توزيع الثروة وكفرانه للنعمة بعدم استغلال جميع المصادر التي تفضل الله بها عليه استغلالاً تاماً هما السببان المزدوجان للمشكلة التي يعيشها الانسان البائس منذ أبعد عصور التاريخ ، وبمجرد تفسير المشكلة على أساس انساني يصبح بالامكان التغلب عليها ، والقضاء على الظلم وكفران النعمة بإيجاد علاقات توزيع عادلة ، وتعبئة كل القوة المادية لاستثمار الطبيعة ، واستكشاف كل كنوزها [٩٣] .

ان سيادة النظام الاخلاقي هي سيادة للانتاج على الاستهلاك وهي تنظيم مبدأي يخلق جو من الالفة والقواعد الرصينة التي تقوم عليها الانظمة المعتمدة على النطاق الاقتصادي وغيره .

هوامش البحث

١ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٣٠٣

٢ – اقتصادنا ، ٢٨١ .

٣ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٢٨٩ .

٤ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٢٨٩ .

٥ – ابن المبارك ، مسند ابن المبارك ، ١٦٧ ، ١٦٩ ؛ البخاري ، صحيح البخاري ، ١٨٩/٦ ؛ النسائي ، سنن النسائي ، ٨٧/٥ ؛ الضحاك ، الاحاد والمثاني ، ١٢٧/٢ ؛ البيهقي ، السنن الكبرى ، ٢٨٣/٦ .

٦ – الليثي الواسطي ، عيون الحكم ، ٤٢٩ ؛ البروجردي ، جامع احاديث الشيعة ٤١٨/١٣ .

٧ – ابن ميثم البحراني ، شرح نهج البلاغة ، ٥/ ١٥٦ –١٥٧ .

٨ – اقتصادنا ، ٢٩٠ .

٩ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٢٩١.

١٠ – ابو الصلاح الحلبي ،الكافي في الفقهه ، ٣٤٧ .

١١ – الطوسي ، الخلاف، ٤٨٦/٣ .

١٢ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٢٩١ .

١٣ – سورة الذاريات ، الآية ١٩ .

١٤ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٢٩١ .

١٥ – سورة التوبة ، الآية ١٠٣ .

١٦ – سورة البقرة ، الآية ٢٦٢ .

١٧ – سورة النساء ، الآية ٣٨ .

١٨ – اقتصادنا ، ٢٩٢ .

١٩ – الشيخ المفيد ، المقنعة ، ٦٧١؛ العلامة الحلي ، مختلف الشيعة ، ٦/٣٤٤ .

٢٠ – سورة الحشر ، الاية ٧ .

٢١ – اقتصادنا ، ٦٨٥ .

٢٢ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٦١ .

٢٣ – الامام علي (ع) ، خطب نهج البلاغة ، ٣/٨٩– ٩١

٢٤ – الحر العاملي ، وسائل الشيعة ، ١٧/٢٠٨–٢١٢ ؛ المجلسي ، بحار الانوار ، ٧٤ / ١٩٠ .

٢٥ – اقتصادنا ، ٦٦١ .

٢٦ – الصدر ، اقتصادنا ، ٦٦٢ .

٢٧ – الطبراني ، المعجم الكبير ، ١/٢٥٩ ؛ ابن حجر ، القول المسدد ، ٣٥ .

٢٨ – اقتصادنا ، ٦٦٢ .

٢٩ – سورة الحجرات ، اية ١٠ .

٣٠ – سورة المعارج ، اية ٢٤،٢٥ .

٣١ – الشيخ المفيد ، الامالي ، ١٥١ .

٣٢ – الكليني ، الكافي ، ١٩٣/٢ ؛ الحر العاملي ، وسائل الشيعة ،١٦ / ٣٦٣ .

٣٣ – اقتصادنا ، ٦٦٢ .

٣٤ – اقتصادنا ، ٦٦٤ .

٣٥ – اقتصادنا ، ٦٦٥ .

٣٦ – القمي ، تفسير القمي ، ٩٤/١ ؛ الطبرسي ، مستدرك الوسائل ، ٤٠٠/١٣ .

٣٧ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٦٧ .

٣٨ – السيد الصدر ، اقتصادنا ،٦٦٧–٦٦٨ .

٣٩ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٧٣ .

٤٠ – السيد الصدر اقتصادنا ، ٥٣٦ .

٤١ – سورة فاطر ، الاية ٣٩ .

٤٢ – الامام علي ، نهج البلاغة ، ٦/٣ ؛

٤٣ – سورة البقرة ، الآية ٢٩ .

٤٤ – السرخسي ، المبسوط ، ٥/ ٢١٧ ؛ ابن قدامة ، المغني ، ٤١٢/٢ .

٤٥ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٥٣٨ .

٤٦ – سورة النساء ، الآية ٥ .

٤٧ – المجلسي ، بحار الانوار ، ٣٣٠/٤٤ .

٤٨ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٥٤٢ .

٤٩ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٥٤٢ .

٥٠ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦١٥ .

٥١ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦١٧

٥٢ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦١٨ –٦٢٠ .

٥٣ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦١٨ .

٥٤ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٢٠ .

٥٥ – اقتصادنا ، ٦٢١ .

[٥٦] – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٢١ .

[٥٧] – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٢١ .

[٥٨] – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٢٢ . .

[٥٩] – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٢٢ . .

[٦٠] – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٢٣ .

[٦١] – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٢٤ .

[٦٢] – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٢٤ .

[٦٣] – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٢٩ .

[٦٤] – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٢٩ .

[٦٥] – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٣٠ .

[٦٦] – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٣١ .

٦٧ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ .

٦٨ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ .

٦٩ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٤٦ .

٧٠ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٤٧ .

٧١ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٤٨ .

٧٢ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٤٨ .

[٧٣] – الامام علي ، نهج البلاغة ، ٩٠–٩١ .

[٧٤] – زيد بن علي ، مسند زيد بن علي ، ٢٥٩–٢٦٠ ؛ بيع الغرر : الغرر : ما لا يمكن ضبطه وتحصيله بالمقدار ، أو لا يؤمن فيه التلف قبل التسليم ؛ ينظر : ابن حمزة الطوسي ، الوسيلة ، ٢٤٥ ؛ بيع الابق : أبق العبد يأبق ويأبق إباقا ، أي هرب ينظر: الجوهري ، الصحاح ، ١٤٤٥/٤ .

[٧٥] – الشافعي ، الام ، ٢٣١/٧ .

٧٦ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٣٥٤–٣٥٥ .

٧٧- السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٣٣٢ .

٧٨ – سورة البقرة ، الآية ٢٢ .

٧٩ – سورة ابراهيم ، الآية ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ .

٨٠ – سورة العنكبوت ، الآية ١٧ .

٨١- السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٣٣٢ .

٨٢- السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٣٥٤ .

٨٣ – سورة التوبة ، الآية ٣٤ ،٣٥ .

٨٤- السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٣٥٤ – ٣٥٥ .

٨٥ – سورة البقرة ، الآية ٢٧٦ .

٨٦ – الشيرازي ، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل ، ٣٤٨ –٣٥٠ .

٨٧ – الخوئي ، منهاج البراعة ، ٣٠٣ ؛ محمد تقي الجواهري ، الربا فقهياً واقتصادياً ، ٣٣٥ .

٨٨ – الشيخ الصدوق ، علل الشرائع ، ٤٨٢/٢ ؛ الحر العاملي ، وسائل الشيعة ، ١٢٠/١٨ .

٨٩ – الكليني ، الكافي ، ١٤٦/٥ ؛ الشيخ الصدوق ، علل الشرائع ، ٤٨٢ ؛ الشيرازي ، الربا والبنك الاسلامي ، ٤٣ .

٩٠ – الخوئي ، منهاج البراعة ، ٣٠٣ .

٩١- السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٣٥٥ .

٩٢ – التبريزي ، مصباح الفقاهة في المعاملات تقرير لابحاث ، ٣/٤١٠ .

٩٣ – السيد الصدر ، اقتصادنا ، ٦٣٩ –٦٤٠ .

قائمة مصادر البحث :-

أولاً : المصادر الأولية

١- القران الكريم

- البخاري : أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزبة (ت٢٥٦هـ /٨٦٩ م) .

٢- صحيح البخاري ، دار الفكر ، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م

- البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٥م)

٣- السنن الكبرى ، دار الفكر ، د.ت .

- الجوهري : إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ/ ١٠٠٢م)

٤- تاج اللغة وصحاح العربية ، تح : أحمد عبد الغفور عطار ، ط٤ ، دار العلم للملايين – بيروت ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .

- الحلبي : ابو الصلاح (ت٤٤٧هـ/ ١٠٨٤م)

٥- الكافي في الفقه ، تح : رضا استادي ، اصفهان ، د.ت .

- ابن حجر : شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي (ت ٨٥٢ هـ/١٤٤٨م)

٦- القول المسدد ، عالم الكتب ، ط١ ، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م .

٧- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، ط٢ ، دار المعرفة ،بيروت – لبنان ، د.ت .

- الحلي : أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (ت٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م)

٨- مختلف الشيعة ، ، تح : مؤسسة النشر الإسلامي ،ط١، قم ، ١٤١٢ هـ .

- ابن حمزة الطوسي : جعفر محمد بن علي(ت ٥٦٠ هـ / ١١٦٤م)

٩- الوسيلة إلى نيل الفضيلة ، تح : الشيخ محمد الحسون ، مطبعة الخيام – قم ، ١٤٠٨ هـ ق .

- زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب (ت١٢٢هـ / ٧٣٩م)

١٠- مسند زيد بن علي ، بيروت – لبنان ، د.ت.

- السرخسي : أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م)

١١- المبسوط ، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ، ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٦ م.

- الشافعي : ابو عبد الله محمد بن ادريس (٢٠٤ هـ / ٨١٩م)

١٢- الام ، ط٢ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

- الصدوق ، أبو جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ/ ٩٩١م) .

١٣- علل الشرائع ، تح : محمد صادق بحر العلوم ، المكتبة الحيدرية ومطبعتها – النجف ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٦ م .

- الضحاك ابن ابي عاصم : أبو بكر عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني (ت ٢٨٧ هـ/٩٠٠م)

١٤- الاحاد والمثاني ، تح : باسم فيصل أحمد الجوابرة ، ط١ ، دار الدراية ، السعودية ، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

- الطبراني : أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت٣٦٠هـ / ٩٧٠م)

١٥- المعجم الكبير ، حمدي عبد المجيد السلفي ، ط٢ ، دار احياء التراث العربي ، د.ت .

- الطوسي : أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ /١٠٦٧م)

١٦- تهذيب الاحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد ، تح : السيد حسن الموسوي الخرسان ،ط٣ ، دار الكتب الاسلامية – طهران ، ١٣٦٤ ش .

١٧- الخلاف ، مؤسسة النشر الإسلامي- قم ، ١٤٠٧ هـ .

- الامام علي بن ابي طالب (عليه السلام)

١٨- نهج البلاغة ، تح : محمد عبدة ، ط ١، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ، ١٤١٢ م .

- ابن قدامة : أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد (ت ٦٢٠هـ / ١٢٢٣م)

١٩- المغني ، دار الكتاب العربي ، د.ت .

- القمي : أبو الحسن علي بن إبراهيم (ت ٣٢٩هـ/ ٩٤٠م)

٢٠- تفسير القمي ، تح : السيد طيب الموسوي الجزائري ، ط٣ ، قم – ايران ، ١٤٠٤هـ .

- الكليني : أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ / ٩٤٠م)

٢١- الاصول من الكافي ،علي اكبر غفاري ، ط٣ ، طهران ، ١٣٨٨ هـ .

- الليثي الواسطي : أبو الحسن علي بن محمد الليثي الواسطي (ق٦ هـ / ١٢م)

٢٢- عيون الحكم والمواعظ ، تح : حسين الحسني البيرجندي ، ط١ ، دار الحديث.

- النسائي : أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب (ت٣٠٣هـ/٩١٥م) .

٢٣- السنن الكبرى ، تح : عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان الطبعة ، ١٤١١ هـ /١٩٩١ م .

- المفيد : محمد بن محمد النعمان ابن المعلم أبي عبد الله العكبري البغدادي(ت ٤١٣هـ/١٠٢٢م) .

٢٤- الامالي ، تح : الحسين أستاد ولي وعلي أكبر الغفاري ، ط٢ ، قم ، ١٤١٤هـ/١٩٩٣ م.

٢٥- المقنعة ، تح : مؤسسة النشر الاسلامي ، ط٢ ، قم ، ١٤١٠ هـ .

- ابن ميثم البحراني : ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت٦٧٩هـ / ١٢٨٠م)

٢٦- شرح نهج البلاغة ، ط١ ، قم ، د.ت .

ثانياً :- المراجع الثانوية

- البروجردي : حسين الطباطبائي البروجردي (ت ١٣٨٣ هـ/ ١٩٦٣م)

٢٧- جامع احاديث الشيعة ، ط٢، المكتبة العلمية – قم ، ١٣٩٩ .

- التبريزي : ميرزا محمد علي التوحيدي

- مصباح الفقاهة في المعاملات تقريرا لأبحاث آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ، ط١ ، مؤسسة احياء اثار الامام الخوئي ، ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م .
- الخوئي ، حبيب الله الهاشمي (ت ١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م)

٢٨- منهاج البراعة ، تح : السيد ابراهيم الميانجي ، المطبعة الاسلامية – ايران ، د.ت .

- الجواهري : حسن محمد تقي

٢٩- الربا فقهياً واقتصادياً ، مطبعة الخيام – قم ، ١٤٠٥هـ .

- الحر العاملي : محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ/١٥٩٥ م)

٣٠- وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ط٥ ، طار احياء التراث العربي ، بيروت – لبنات ، ١٤٠٣ / ١٩٨٣م .

- الشيرازي : ناصر مكارم .

٣١- الامثل في تفسير كتاب الله المنزل ، د.م ، د.ت .

٣٢- الربا والبنك الاسلامي ، تح : أبو القاسم عليان نژادي ، ط١ ، مطبعة امير المؤمنين ، ايران ، ١٤٢٢ .

- الطبرسي ، الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠ هـ / ١٩٠٢م)

٣٣- مستدرك الوسائل ومستنبط الوسائل ، تح : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط١ ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ /١٩٨٧ م .

- المجلسي : محمد باقر (ت ١١١١هـ / ١٦٩٩م)

٣٤- بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمةأطهار ، ط٢ ، مؤسسة الوفاء ، بيروت – لبنان ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

- محمد الحسين المظفر

٣٥- الامام الصادق (عليه السلام ، ط٣ ، دار الزهراء ، بيروت – لبنان ، ١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٨ م .

دور الدولة في التخفيف من الفقر

في العراق في ضوء سياسة الإمام علي (ع)

م. د سلطان جاسم سلطان النصراوي

م. م حسين علي عبد الكرعاوي

المقدمة:

مر دور الدولة في الاقتصاد بأدوار مختلفة ومتعاقبة، وقد تصارعت المدارس الفكرية الاقتصادية بمختلف انتماءاتها منذ بداية ظهورها ولغاية يومنا الحاضر حول موضوع هل تتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي أم لا؟ وقد كانت هناك أفكار تدعو تارةً إلى تدخل الدولة وتارة إلى عدم تدخل الدولة وتارةً أخرى إلى تدخل بشكل أو بآخر للدولة في النشاط الاقتصادي.

وبالرغم من التطور الهائل الذي حصل على دور الدولة عبر التاريخ وعلى مختلف الأصعدة، إلا إن الملاحظ إن الدولة لم تستطع تلبية حاجات مجتمعاتها بالشكل الأمثل وبقيت تعاني من مشاكل الفقر والحرمان والعوز، إلى جانب زيادة حدة عدم المساواة في توزيع الدخول، الأمر الذي أدى بشكل أو بآخر إلى زيادة المشكلات الاقتصادية التي تعاني منها الدول النامية والمتقدمة على حد سواء.

ففي النظام الرأسمالي مر دور الدولة بأشكال مختلفة وظهرت تيارات فكرية رأسمالية تنادي مرة بضرورة تدخل الدولة بشكل أو بأخر في النشاط الاقتصادي مثل المدرسة التجارية " الماركنتيلية" والمدرسة الكنزية وغيرهما، ومرة أخرى تنادي بضرورة عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي إلا في نطاق ضيق ومحدود جداً وتطبيق مقولة دعه يعمل دعه يمر مثل أفكار الطبيعيين " الفيزو قراط" وأفكار الكلاسيك الأوائل والنيوكلاسيك والى جانب أفكار النيوكلاسيك المحدثين والأكثر حداثة.

وبالرغم من ذلك، ولم ينجح النظام الرأسمالي في مواجهة مشاكل الفقر والحرمان التي تعاني منها مجتمعاتهم، إلى جانب انعدام المساواة في توزيع الدخول الأمر الذي ترتب علية انقسام المجتمع إلى طبقات، وظهور طبقة تعاني من مشاكل الفقر فيها.

أما في النظام الاشتراكي، فقد تميزت أفكار المدرسة الاشتراكية (لاسيما كارل ماركس) على تحليل ونقد النظام الرأسمالي والتنبؤ بمستقبله أكثر من توضيح الأسس النظرية للنظام الاشتراكي، ولم تقدم هذه المدرسة أي حلول لمواجهة الفقر والقضاء عليه، وقد دعت إلى ضرورة سيطرة الدولة على كل مفاصل الاقتصاد، ومع ذلك لم تنجح في السيطرة على زمام الأمور وتسير شؤون الاقتصاد بالشكل المطلوب، وكانت النهاية انهيار الأفكار الاشتراكية بشكل كامل تقريباً. بالمقابل نجد إن دور الدولة في الاقتصاد طبقاً لمفاهيم الدين الإسلامي الحنيف لم تحظى بالفرصة الكافية ولم يجرى تطبيقها إلا في نطاق ضيق جداً ومحدود.

فالدولة في ظل النظام الإسلامي تسعى إلى تطبيق الأحكام الشرعية المنصوص عليها في الجانب الاقتصادي كمنع الربا ومنع الاستغلال والسلع

المحرمة وغيرها، وهي تسعى إلى أن تلعب دوراً مهماً في عملية التنمية الاقتصادية.

وتتجه الدولة في ظل الاقتصاد الإسلامي إلى إعادة النقد إلى دوره الطبيعي كأداة للتبادل لا أداة لتنمية المال والربا والادخار، ومقاومة الاحتكار، وتسعى كذلك إلى تحويل النظام المصرفي من كونه وسيلة للتنمية الرأسمالية إلى كونه وسيلى لإثراء الأمة ككل وتجميع أموالها في مصب واحد لإسهام اكبر عدد من المواطنين في عملية الادخار، واستثمار ما يُدخر في مشاريع إنتاجية مفيدة تخطط لها الدولة على أساس قواعد المضاربة بين العامل والمالك.

مما سبق يتضح، إن الدولة في النظام الإسلامي تتدخل في النشاط الاقتصادي لضمان توفير الحياة الكريمة للأفراد، وتوفير مستوى ملائم من المعيشة لكل فرد، فهي تتدخل لتحقق مصلحة المجتمع الإسلامي. هذا إلى جانب تحقيق العدالة في توزيع الثروات وإعادة توزيعها كلما وقع اختلال فيها، لضمان تكافؤاً في الفرص.

وفي العراق، وعلى الرغم من إن الدستور العراقي نص على إن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، إلا انه نجد إن تعاليم الدين الإسلامي الحنيف في الجانب الاقتصادي لم يجرى تطبيقها، فالمصارف تتعامل بالربا والفائدة، والفقر وصل "لا سيما خلال السنوات الأخيرة" إلى مستويات قياسية جداً لا يمكن تحملها، وأوضاع الاقتصاد العراقي في تراجع مستمر في ظل الانخفاض المستمر لأسعار النفط، والاقتصاد العراقي يعتمد على النفط فقط، إلى جانب الفساد المالي والإداري، فضلاً عن التوزيع غير العادل للثروات، ناهيك من مسألة عدم استخدام الموارد والخيرات الأخرى التي وهبها الله لهذا البلد،

وهذه جميعها تتنافى مع تعاليم الدين الإسلامي الحنيف.

تأسيساً على ما تقدم، **جاء هذا البحث ليقف** على مقولة دور الدولة في مواجهة الفقر في ضوء مفاهيم وفلسفة الأمام علي (ع)، وذلك من أجل التخلص المشاكل الاقتصادية التي يعاني منها البلد، وبناء مجتمع خالي من الفقر.

مشكلة البحث في إن الفقر والحرمان من شأنه أن يؤدي إلى تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي يعاني منها العراق.

فرضية البحث مفادها إن عدم قيام الدولة باستخدام تعاليم الدين الإسلامي الاقتصادية المتجسدة في منهج الأمام علي (ع) في معالجة أوضاع الفقر في العراق سوف يؤدي إلى زيادة مشاكل الفقر وتفاقمها، الأمر الذي يؤثر بشكل سلبي على اقتصاد العراق.

ويهدف البحث إلى بلورة وصياغة فلسفة جديدة لمواجه الفقر في العراق بعيداً عن تلك التي تم تبنيها سابقاً والمتمثلة بالنظم الوضعية، من أجل التخفيف من حدة الفقر في العراق ومحاولة القضاء عليه.

خطة البحث: في ضوء مشكلة البحث ولإثبات صحة الفرضية تم تقسيم البحث الى ثلاثة محاور رئيسة، تناول الأول منها تحليل مقارن بين الأنظمة الاقتصادية لمواجهة الفقر، وانصرف المحور الثاني لدراسة أوضاع الفقر في العراق، وجاء المحور الثالث ليتناول سبل مواجهة الفقر في العراق بضوء سياسة ومنهج الامام علي (ع).

أولاً: الإطار النظري لدور الدولة في مواجهة الفقر: تحليل مقارن للأنظمة الوضعية والنظام الإسلامي.

مر دور الدولة في الاقتصاد بأدوار مختلفة ومتعاقبة، وقد تصارعت المدارس الفكرية بمختلف

انتماءاتها منذ بداية ظهورها وحتى الآن حول موضوع تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي من أجل مواجهة الفقر والتقليل منه، وظهرت أفكار تارة تدعو إلى تدخل الدولة بشكل قوي وتارة إلى عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وتارة أخرى تدعو إلى تدخل بشكل أو بآخر للدولة في النشاط الاقتصادي.

فمع الانقسام الطبقي الأول في المجتمع في النظام العبودي ظهرت الدولة كجهاز عنف لحماية وتثبيت المجتمع الطبقي ضد الأخطار التي تهددهُ من الداخل والخارج، وهكذا فقد كان من أهم مخلفات النظام العبودي تاريخياً هي مؤسسة الدولة، والمقصود بالدولة هنا ليس الجوانب التنظيمية فيها بل الجوانب القمعية التي تنبثق ضرورتها من الطابع الاستثماري (الاستغلالي للمجتمع)، وقدد حدد لينين العلاقة العضوية بين ظهور الدولة والطابع القمعي لنظام العبودية بالقول "عندما ظهر الشكل الأول لانقسام المجتمع إلى طبقات، أي عندما ظهر نظام العبودية، وعندما استطاعت طبقة من الناس كرست نفسها لأقسى أنواع العمل الزراعي أن تنتج بعض الفائض، وعندما استولى مالك العبيد على هذا الفائض الذي ما كان يمكن الاستغناء عنه قط لمعيشة العبد البائسة، وعندما رسخ على هذه الصورة وجود هذه الطبقة من ملاكي العبيد، ولكي تستطيع هذه الطبقة أن تثبت أقدامها، عند ذلك ومن أجل ذلك أصبح لزاماً أن تظهر الدولة إلى الوجود"[١].

وبعد أن تميزت العصور الوسطى بسيطرة مثل عليا مثل الدين والأخلاق، بدأت في القرن الثامن عشر ظهور الاهتمام باعتبارات السياسة والاقتصاد، فظهرت الدولة كوحدة سياسية، وقد ساعدت هذه الوحدات السياسية الجديدة الراغبة في النمو والتوسع

على نشوء اتجاهات فكرية جديدة تتفق مع متطلبات الوضع القائم واحتياجاته قبل كل شيء[٢]. وفي سياق هذه التطورات، بدأت الدولة بالتوسع والتطور، وبدأت الأنظمة الاقتصادية بالتشكل، وظهرت تيارات فكرية مختلفة.

١- النظام الرأسمالي والفقر: تناقض في الادوار

مر تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي بالنظام الرأسمالي بأشكال مختلفة، وظهرت أفكار اقتصادية تنادي مرة بضرورة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي مثل المدرسة التجارية "الماركنتيلية" والمدرسة الكنزية وغيرهما، ومرة تنادي بضرورة عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي إلا في حدود توفير الأمن والحماية فقط كالمدرسة الطبيعية "الفيزوقراط" والكلاسيك الأوائل (آدم سميث وريكاردو ومالثوس) والمدرسة النيوكلاسيكة المحدثة Neo Classical (المدرسة النقدية).

ففي منتصف القرن الثامن عشر ظهرت أفكار المدرسة التجارية والتي كانت تدعو وبقوة لتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ليس من أجل مواجهة الفقر ومساعدة الفقراء بل من أجل تحقيق القوة للدولة والتي تأتي من نهب ثروات البلاد الأخرى والسيطرة عليها وإفقارها إلى جانب حماية طبقة التجار الذين كانوا يقومون بصياغة السياسات الاقتصادية للبلد.

وفي منتصف القرن الثامن عشر ظهرت أفكار المدرسة الطبيعية والذين نادوا بالحرية الاقتصادية وعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وساد شعار "دعهَ يعمل دعهَ يمر" وكان المقصود منها هو عدم وضع القيود المتمثلة بتدخل الدولة في

الاقتصاد، فالحكمة (بحسب راي أصحاب هذه المدرسة) تقتضي بترك الأمور تسير وفقاً للبواعث والقيود الطبيعية دون تدخل[٣]، وهذه المقولة يمكن وصفها على إنها ضد أي تدخل للدولة في النشاط الاقتصادي وبأي شكل من الأشكال.

وخلال الربع الأخير من القرن الثامن عشر ظهرت أفكار الرواد الأوائل للمدرسة الكلاسيكية (آدم سميث وريكاردو ومالثوس) الذين استندوا على مبدأ التناغم القائم بين المصلحة الفردية ومصلحة المجتمع، إلى جانب ضرورة عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، وأيمانهم العميق بقانون ساي للأسواق" العرض يخلق الطلب المساوي له" وعدم وجود بطالة في الاقتصاد، فقط دع الأمور كما هي فهناك يد خفية تعمل باتجاه تحقيق مصالح المجتمع من خلال آلية السوق (اليد الخفية).

وفيما يتعلق بسيرورة الفقر والأسس التي قامت عليها أفكار هؤلاء المفكرين، فيمكن الاستدلال عليها من خلال نظريتهم في الأجور والتي سميت بأجر الكفاف أو كما أطلق عليها ريكاردو "نظرية الأجر الحديدي" والتي ترى ضرورة أن يكون أجر العامل عند المستوى الضروري للبقاء على قيد الحياة لا أكثر.

فريكاردو يرى أن الأجور هي الثمن اللازم لتمكين الفقراء والكادحين من البقاء دونما زيادة أو نقصان، وهو يقرر إن من يعملون سيكونون فقراء، وانهم لن ينقذوا من الفقر على يد دولة رحيمة، أو صاحب عمل رحيم، أو من خلال نقابات العمال، أو من خلال عمل آخر يقومون به، وإن الأجور شأنها شأن كل العقود يجب أن تترك للمنافسة الحرة في السوق، وأن لا تكون محكومة قط بتشريع، فالبؤس لا مفر منه والقانون الاقتصادي الذي يفرضهُ لا

يمكن الخروج عليه[٤]، تلك هي الرأسمالية كما يؤمن بها ريكاردو.

في حين ربط مالثوس بين نظريته في السكان وتأثيراتها في الأجور، بل ذهب إلى ابعد من ذلك، عندما نادى بضرورة إلغاء إعانة الفقراء وعارض مشروعات إسكان الطبقات العاملة، وعلى الرغم من هذا الموقف السلبي تجاه العمال إلا انه يدعي حرصهُ على مصالح الطبقات الفقيرة، وقد فسر أصحاب النظريات الاجتماعية المعاصرين ممن افترضوا بلطف بأن يترك الفقراء كي يموتوا بسلام في الشوارع[٥].

هذه الحلقة المفرغة والمعقدة والمبالغ في تعقيدات أسبابها ونتائجها، كان السبب الكامن وراءها هو زيادة التراكم وإعادة استثماره لدى الرأسماليين، ومن ثمَ الإبقاء على حالة الفقر عند حد الكفاف لكبح أي زيادة في الطلب الداخلي، وبذلك بشر كلُ من ريكاردو ومالثوس كلٌ بحسب تفسيرهُ لأسباب المشكلة ونتائجها، بحتمية الصراع الذي يمزق المجتمع عبر التطورات المتلاحقة في الحياة الاقتصادية وتناقض فعالياتها عبر تناقض المصالح[٦].

وخلال عقدي العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي أخفقت آلية السوق في تحقيق الاستقرار الاقتصادي على إثر أزمة الكساد العظيم ١٩٢٩-١٩٣٢، ونتيجة لانتشار الفقر وتزايد نسبته، قوضت الركائز الأساسية التي استند عليها هذا النظام والتي كانت تؤمن بالتصحيح التلقائي لأوضاع السوق، ظهرت أفكار الاقتصادي جون مايناردِ كينز والذي كان يرى بضرورة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي عند الضرورة لتوفير فرص العمل والتخفيف عن كاهل الفقراء ومساعدتهم.

وقد أكد كينز على إن الرخاء الذي يحققه النظام الرأسمالي يحمل في طياته بذور تراجع معدلات النمو الاقتصادي، وانتشار البطالة بنحو مزمن، ومن ثم زيادة معدلات الفقر، وتبعاً لذلك، سادت خلال هذه الحقبة قناعة قوية بين المفكرين الاقتصاديين بل وحتى السياسيين بضرورة سيطرة الدولة على الشؤون الاقتصادية ومعالجة أوضاع الفقر والبطالة عن طريق برامج الإعانات والتوظيف وغيرها.

وفي سبعينات القرن الماضي ونتيجة لتعرض الاقتصاد العالمي لمشاكل جمة لعل أبرزها ظاهرة التضخم الركودي، ظهرت أفكار المدرسة النيوكلاسيكة المحدثة "مدرسة النقوديون" بزعامة ميلتون فريدمان والذي أعاد إحياء أفكار المدرسة الكلاسيكية التي كانت ترى بضرورة عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وان تدخلها يؤدي إلى تشويه الاقتصاد وعرقلته، إلى جانب كونه يمثل تهديد للحرية الاقتصادية.

ويقول فريدمان إن البرامج الموَجه نحو التخفيف من الفقر تبدد قدراً من المال اكثر مما يمكن تبريره بأنها تخفف حدة الفقر، فهي تؤسس نظاماً تفرض بموجبه ضرائب على البعض لدفع إعانات مالية للآخرين، وهناك خطر أن يتحول النظام الذي تفرض فيه الغالبية ضرائب على نفسها بمحض إرادتها لمساعدة الأقلية البائسة إلى نظام تفرض فيه الأغلبية ضرائب لمصلحتها الخاصة على أقلية غير راغبة[٧]، من جانب آخر، يرى فريدمان إن البرامج الهادفة لمساعدة الفقراء وإعادة توزيع الدخل بما يحقق توزيعاً عادلاً يشمل كافة طبقات المجتمع لاسيما الفقراء منهم مثل ضريبة الدخل والإصلاحات النقدية والبرامج الزراعية الهادفة إلى مساعدة المزارعين المعدمين وبرامج الإسكان وإجراءات الضمان

الاجتماعي قد أهدرت المال العام وشوهت استخدام الموارد وفرضت ضوابط ثقيلة على الدولة[٨].

لقد طورت الرأسمالية القوى المنتجة بوتيرة واتساع لا مثيل لهما في التاريخ، ولكنها حفرت هوةً بين ما يمكن أن يسمح به هذا التطور وبين الاستخدام الفعلي لنتائجه، وهي هوَة لم يعرفها أي نظام سابق في التاريخ، كما إن منطق تحويل الوسيلة إلى غاية بحد ذاتها (الربح والتراكم) قد انتج فوراق هائلة في القدرة على التنعم بالخيرات التي أنتجها، وان استمرار منطقها بهذه الطريقة ينتج مزيداً من الفقر واللا مساواة، وبهذا المعنى يتحقق قانون الإفقار الذي ينتجهً التراكم الرأسمالي[٩]، لقد كان التقدم الذي حققته وتحققهً الليبرالية مصحوباً بنمو متفجر للتفاوت في توزيع الدخول وزيادة في معدلات الفقر والبطالة.

بشكل عام، يتضح إن النظام الرأسمالي يتميز بغياب الأرضية المشتركة لتياراته الفكرية المختلفة وضعف الأسس المنطقية لها، إلى جانب التقلبات الحادة في السياسات الاقتصادية المتبعة والتي كانت تعكس المصالح الآنية لكل مرحلة، مما يجعل من الصعوبة بمكان الحديث عن نظرية اقتصادية متكاملة لمواجهة الفقر فيها[١٠].

وفي هذا الاطار، ويرى البعض من الاقتصاديين إن تفاقم التفاوت في توزيع الدخل يُعد من الخصائص الرئيسة للنظام الرأسمالي، ومن ثمَ لا يمكن الحد من هذا التفاقم إلا اذا كانت هناك قوى عكسية تخفف من وطأته وتُجسد هذه القوى من خلال تدخل الدولة لمصلحة الرعاية الاجتماعية من خلال ما تقوم به النقابات العمالية[١١].

٢- النظام الاشتراكي والفقر: توجهات خاطئة وفقر مستمر

على الرغم من الجذور الضاربة في القدم للأفكار الاشتراكية (منذ عهد أفلاطون)، إلا أن تحليلاته الاقتصادية تبلورت خلال النصف الأول من القرن العشرين، فقد جاءت بعد بروز ظاهرتين هما، ظهور طبقة العمال من ناحية وتعدد الأزمات الاقتصادية من ناحية أخرى، وما ترتب عليه من بؤس للعمال، وعليه قام تيار فكري قوي لمعارضة ونقد النظام الرأسمالي[١٢].

بشكل عام، تسعى الاشتراكية إلى إلغاء الملكية الخاصة لتحل بدلاً عنها الملكية العامة لوسائل الإنتاج وتصبح الدولة هي مالكة وسائل الإنتاج، وإلغاء الطبقية في المجتمع، إلى جانب مبدأ "من كل حسب طاقتهُ ولكل حسب عملهُ". وقد ظهرت ثلاثة تيارات رئيسة للاشتراكية وهي، الاشتراكية الديمقراطية، واشتراكية السوق، والاشتراكية الماركسية.

فالاشتراكية الديمقراطية بخلاف الماركسية لا تؤمن باستخدام العنف والقوة وبالانهيار المحتم للرأسمالية، بل تؤمن بوصفها مثلاً اعلى لا تنفصل عن الديمقراطية وانه ينبغي تحقيقها سلمياً وتدريجياً من خلال العمليات بالموافقة الحرة للمحكومين وبدون ثورة، وان ملكية الدولة الكاملة لوسائل الإنتاج والتخطيط المركزي أمران أساسيين لتحقيق الأهداف الاشتراكية[١٣]، انتشرت الاشتراكية الديمقراطية عقب الحرب العالمية في معظم أنحاء أوروبا الغربية، وكانت تدعو إلى التخلي عن الصراع الطبقي والمبادئ الماركسية الأخرى، والى ضرورة مشاركة كل فئات الشعب في قيادة السلطة السياسية والاقتصادية، وتكوين مجتمع يعمل فيه جميع الناس

متساوين، وقد تبنت إجراءات اقتصادية واجتماعية عدة مثل، تأميم بعض أجزاء الصناعات الثقيلة والمناجم والمؤسسات المالية، واعتماد إجراءات واسعة النطاق في الرقابة الحكومية على الاقتصاد، إلى جانب تحقيق إصلاحات بنيوية في حقل الضمان الاجتماعي(١٤).

وبالرغم من تحول هذا التيار إلى حركة إصلاحية تنادي ببناء مجتمع الرفاه واقتصاد الرفاه، وعلى الرغم من تأكيدها على أهمية تدخل الدولة في كل مفاصل الاقتصاد إلا إنها لم تفلح في معالجة أوضاع الفقر في اغلب البلدان التي طبقت أفكار الاشتراكية الديمقراطية.

أما بالنسبة لاشتراكية السوق والذي طورها أوسكار لانجة كان هدفها الأساسي تحقيق لا مركزية في اتخاذ القرارات الاقتصادية، وذلك بإتاحة دوراً كبيراً في تخصيص الموارد وتوزيعها، وقد حاولت مجموعة من الدول مثل (يوغوسلافيا وهنغاريا وبولندا والصين وألمانيا الشرقية ورومانيا وبلغاريا وتشكوسلوفاكيا) تطبيق ألللا مركزية في صنع القرار الاقتصادي من خلال منح مؤسسات الدولة مزيداً من الاستقلال، وتسعير المنتجات، وقطع الإعانات بغية تخفيض العجز في الموازنة(١٥).

لم يستطع هذا التيار هو الآخر من معالجة المشاكل التي تعاني منها الدول التي حاولت تطبيق هذه الأفكار وظل الفقر والبؤس وانعدام المساواة والبطالة والتضخم وارتفاع الديون العامة السمة البارزة لهذه المجتمعات.

وفيما يتعلق بالاشتراكية الماركسية والتي تؤمن بالتفسير المادي للتاريخ، وبفلسفة هيجل فركزت على تحليل ونقد النظام الرأسمالي والتنبؤ بمستقبله،

ولم تركز على توضيح النظريات التي تفسر النظام الاشتراكي وبكيفية إدارة الاقتصاد.

وفيما يتعلق بموضوعة الفقر فقد انتهى ماركس إلى النتيجة نفسها التي توصل من قبله الكلاسيك الأوائل وهو بقاء العمال عند مستوى الكفاف، وذلك بسبب استخدام الآلات والمكائن لتحل محل الأنسان، مما يؤدي إلى الاستغناء عن عدد كبير من العمال، مما يؤدي إلى من زيادة عرض جيش العمال الاحتياطي وينمو تبعاً له البؤس والفقر والفاقة[١٦]، ومن هنا يبدأ الصراع الطبقي بين نمو القوى المنتجة وعلاقات الملكية السائدة حتى تصبح معيقة له بالكامل، ومن ثمَّ هناك طبقة من المجتمع تخوض المعركة لحساب القوى المنتجة ضد طبقة أخرى لحسابات العلاقات القائمة، وهكذا يستمر التناقض لتنتج أوضاع اقتصادية جديدة تنسجم مع مرحلتها[١٧].

إجمالاً، لم تفلح المدرسة الاشتراكية بمختلف تياراتها الفكرية من تحقيق الأهداف المنشودة منها، ولم تستطع معالجة المشاكل التي كانت تعتقد بأنها السمة المميزة للنظام الرأسمالي، مثل البطالة والفقر وانعدام المساواة وازدياد حدة التفاوت الطبقي في المجتمعات.

ولم تمتلك النظرية الاشتراكية (لاسيما الماركسية) استراتيجية مصممة بشكل مناسب لتحقيق أهداف مواجهة الفقر والتخفيف منه، أو إعادة توزيع الدخول بنحو عادل بين طبقات المجتمع، بل كان هدفها الأساس هو توجيه النقد اللاذع للنظام الرأسمالي، وهكذا بقي الفقر والفقراء يعانون معاناة كبيرة في المجتمعات الاشتراكية وكانت المحصلة النهائية هو انهيار هذا النظام وتفكك الدول وتحولها إلى اعتناق المذهب الرأسمالي كما هو الحال في الاتحاد السوفييتي السابق ودول شرق أوروبا.

٣- النظام الاقتصادي الإسلامي: تدخل الدولة التزام اخلاقي

أما بالنسبة للنظام الاقتصادي الإسلامي فيتميز عن سائر المذاهب الاقتصادية الأخرى في خطوطه العريضة، فهو يتألف من ثلاثة أركان رئيسة هي[١٨]:

١- الملكية المزدوجة (الملكية ذات الأشكال المتنوعة): فهو يؤمن بالملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة ويخصص لكل واحد من هذه الأشكال حقلاً خاصاً تعمل فيه.

٢- الحرية الاقتصادية في نطاق محدود: من خلال السماح للأفراد على الصعيد الاقتصادي بحرية محدودة بحدود القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الإسلام، فهو يسمح للأفراد بممارسة حرياتهم ضمن نطاق القيم والمثل التي تهذب الحرية وتصقلها وتجعل منها أداة خير للإنسانية كلها.

٣- العدالة الاجتماعية: والتي جسدها فيما زود به نظام توزيع الثروة في المجتمع الإسلامي من عناصر وضمانات، تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة الإسلامية وانسجامه مع القيم التي يرتكز عليها. وقدد حدد الإسلام هذا المفهوم وبلورهُ في مخطط اجتماعي، وجسدهُ في واقع اجتماعي حي تنبض جميع شراييه وأوردتهُ بالمفهوم الإسلامي للعدالة. والصورة الإسلامية للعدالة تحتوي على مبدأين هما، مبدأ التكافل العام، ومبدأ التوازن الاجتماعي، وبهاذين المبدأين تحقق القيم الاجتماعية العادلة.

في ضوء ذلك، وضعت الشريعة الإسلامية مبدأ تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي من اجل حماية

مصالح الأفراد على أساس إن الاقتصاد جزء من كل المذهب الإسلامي وليس بمعزل عنه، والأصل التشريعي لهذا التدخل هو في القران الكريم في قوله تعالى ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً))[١٩].

لقد تعرض الإسلام لمشكلة الفقر قبل أن تصبح المشكلة الأبرز التي تعاني منها المجتمعات المتقدمة والنامية على حد سواء، فالفقر من وجهة نظر إسلامية يمثل خطر على الإنسان وخطر على الأخلاق وخطر على المجتمع، وقد حارب الإسلام الفقر وبكل قوة من اجل أن يحيا الإنسان حياة كريمة.

فالإسلام يدعو إلى تحقيق حياة معيشية رغدة للإنسان ويحارب الفقر ويطاردهُ بشتى الوسائل، ووضع الإسلام الحلول الناجعة لمواجهة الفقر، فقد حث الإسلام على تدخل الدولة من أجل توفير فرص العمل، كما استخدم النقود بالشكل الصحيح وحرم استخدامها كوسيلة للكسب الحرام، كما فرض تدخل الدولة من أجل توفير العيش الكريم للأفراد، كما عالج موضوع التوزيع غير العادل للدخل والثروة من اجل القضاء على التفاوت الطبقي في المجتمع.

فالاقتصاد الإسلامي يؤمن بأن مصادر الثروة الطبيعية كلها لله سبحانه وتعالى وإن اكتساب حق خاص في الانتفاع لا يقوم إلا على أساس الجهد والعمل، إذ يقول في محكم كتابه الكريم((اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الأَنهَارَ (٣٢)

وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (٣٣) وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ))[٢٠]. ويؤمن بأن أي إنتاج بشري للثروة الطبيعية لا يعطي حقاً في الثروة المنتجة إلا للعامل المنتج نفسهُ وليست الطبيعة أو وسائل الإنتاج إلا أدوات لخدمة الإنسان[٢١].

لقد مجد الإسلام العمل وحث عليه وفرض على ولي الأمر أو الدولة التدخل في مجالات عدة في ميدان العمل لعل من ابرزها[٢٢]:

١- تسهيل أسباب الحياة الطبيعية للعاملين، حتى إن الإسلام يعمل على تزويد العاملين الذين لا يستطيعون مئونة الزواج ويسكنهم في مساكن تليق بهم.

٢- كما إن مسؤولية الدولة تنصرف إلى القيام بالأعمال الضرورية، فإنها تنصرف كذلك لمكافحة الأعمال السيئة، وعليه فإن الدولة تمنع العمل بالأعمال المحرمة طبقاً للشريعة الإسلامية.

٣- المراقبة الشاملة لجميع الأعمال من خلال الشرطة المدنية المسؤولة عن الأسواق.

٤- إن للدولة الحق في الإشراف والرقابة والاستمرار، مثلاً أن تجبر الناس للقيام ببعض الأعمال الضرورية التي لا تتم مصلحة الناس إلا بها.

٥- كما يمكن أن تتدخل الدولة لتحديد قيمة الأجر العادل للعامل يمنع الظلم الذي تتعرض له فئة معينة بسبب ضعف موقفها من اجل إقامة العدل والتوازن الاجتماعي بين أفراد المجتمع.

كما تتجه الدولة في ظل الصورة الكاملة للاقتصاد الإسلامي إلى إعادة النقد إلى دوره الطبيعي كأداة للتبادل لا كأداة لتنمية المال بالربا والادخار ووضع ضريبة على الادخار والتجميد، وحذف ما يمكن حذفه من العمليات الرأسمالية التي تتخلل بين إنتاج السلعة ووصولها إلى المستهلك ومقاومة الاحتكار، أي كل عملية تستهدف إيجاد حالة ندرة مصطنعة للسلعة بقصد رفع ثمنها، وكذلك يسعى النظام الإسلامي إلى تحويل دور النظام المصرفي من كونه وسيلة للتنمية الرأسمالية إلى كونه وسيلة لإثراء الأمة ككل، وتجميع أموالها المتفرقة في مصب واحد لإسهام اكبر عدد من المواطنين في عملية الادخار والاستثمار[٢٣].

ويسعى النظام الإسلامي من خلال تدخل الدولة إلى توفير مستوى ملائم من المعيشة لكل فرد وليس فقط لتوفير حاجات الأنسان من مأكل وملبس ومسكن التي تمثل الحاجات الأساسية أو حد الكفاف (كما في النظام الرأسمالي) بل يتعداها إلى ما تستقيم به حياته ويصلح له أمرهُ، ويجعله يعيش في مستوى المعيشة السائد والذي يُسمى "حد الكفاية" والذي يستطيع الفرد العيش بالمستوى اللائق والكريم بحدود إمكانات الدولة وظروفها المادية والتي لا تصل إلى حد الإسراف والترف.

من جانب آخر، فقد شدد الإسلام على موضوع التوزيع العادل للدخل والثروة بين أفراد المجتمع، بوصفها أداة ضرورية لضمان تحقيق العدالة الاجتماعية، إذ قال الله تعالى ((مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ))[٢٤].

وقد وضع برامج فعالة من اجل تقليص حالات عدم المساواة بين الأفراد بالمجتمع مثل الزكاة وغيرها. وقد وردت كلمة زكاة في القرآن الكريم اكثر من ٣٢ مرة لما لها من أهمية في الاقتصاد الإسلامي، ويقول جل في علاه ((لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُتَّقُونَ))[٢٥].

تأسيساً على ما تقدم، يتضح إن دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي ليس ذات طابع رأسمالي يتمثل بفكرة عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، كما انه ليس شموليا وقسرياً يقمع الحرية ويقتل روح المبادرة والمغامرة لدى الفرد، وهو أيضاً ليس له طابع دولة الرفاهية العلمانية التي تكثف الطلبات على الموارد بسبب عزوفها عن الأحكام القيمية، وتؤدي إلى حالات اختلال في الاقتصاد الكلي، بل إن دور الدولة هو دور إيجابي وهو عبارة عن التزام أخلاقي بالمساعدة على تحقيق رفاهية الجميع من خلال ضمان التوازن بين المصلحتين الخاصة والاجتماعية وحفظ القطار الاقتصادي على السكة المتفق عليها ومنع تحويلهُ من جانب المصالح المتأصلة القوية، على أن يكون محكوماً ومحصوراً ضمن القيود الذي وضعتها الشريعة الإسلامية[٢٦].

ثانياً: واقع الفقر في العراق

عند تصفح أوراق التاريخ الحديث في العراق نجد إن فيه الكثير من المتغيرات السياسية والاقتصادية قد القت بظلالها على واقعه ومستقبله، وأثرت بشكل

مباشر على الحياة ونوعها، فقد أضحت الحروب التي خاضها العراق أحد أسباب الفقر (حرب الشمال، الحرب العراقية– الإيرانية، حرب الخليج الأولى ١٩٩١، العقوبات الاقتصادية ١٩٩١–٢٠٠٣، حرب الخليج الثانية ٢٠٠٣)، فضلاً عن طبيعة النظام السياسي الحاكم في العراق منذ تأسيس الدولة العراقية وأساليب تعامله مع المجتمع وسوء التصرف بالثروة التي يمتاز بها العراق و عوامل كثيرة تداخلت فيما بينها كنتاج لهذين السببين الرئيسيين ، أفضت إلى أن يكون العراق وشعبه يرزح تحت طائلة الفقر والعوز في حين كان يجب أن يكون في مقدمة البلدان في التقدم الاقتصادي والعلمي والاجتماعي في المنطقة، ولم يتحسن الحال كثيرا بعد العام ٢٠٠٣ رغم الجهود التي بذلتها الحكومات المتعاقبة نتيجة التركة الثقيلة التي ورثها العراق من الحقب السابقة فضلا عن الدمار الذي لحق بالبنية التحتية نتيجة الحرب الأخيرة، فضلاً عن آفة الإرهاب التي باتت عاملا مهماً في تردي الأوضاع في العراق.

١– نظرة تاريخية عن الفقر في العراق.

لقد أدت حرب الثمان سنوات العراقية–الإيرانية إلى تدهور أوضاع السكان وبخاصة مناطق التماس مع الحدود الإيرانية في وسط و جنوب العراق، إذ نزح سكان المحافظات الجنوبية من البصرة وميسان إلى المدن الأبعد عن وقائع الحرب، مما أدى إلى تدهور أوضاع هذه العوائل وإفقارها، كما إن سنوات الحرب وأوضاعها قد زعزعت الأسس التي بنيت عليها الدولة وأدت إلى بروز ظواهر جديدة كنتاج أفرزته هذه الحرب، فقد تمت عسكرة المجتمع بصورة مكثفة، وألغيت الحريات بصورة كاملة، وأصبح الفقر والحاجة السمتين الأساسيتين للعوائل والأفراد

العراقيين[٢٧]، فبعد أن ارتفع نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي نتيجة ارتفاع أسعار النفط في عقد السبعينيات، إذ تضاعف نصيب الفرد (١٠) مرات خلال المدة (١٩٧٠-١٩٨٠) وبلغ (٣٨٦٤ دولار) ثم انخفض إلى (٣١٧٦ دولار) عام ١٩٨٨، إلا إن هذه الحصة قد بدأت بالتآكل نتيجة التضخم الذي ارتفع من ٥% بداية عقد السبعينات وصل إلى ٦٨% نهاية العقد، وبسبب الزيادة في الإنفاق الحكومي لإدامة آلة الحرب اخذ معدل التضخم بالتزايد المستمر إلى أن وصل ٣٦٩% عام ١٩٨٨، وبذلك فإن الجزء الأعظم من حصة الفرد من الناتج المحلي الإجمالي قد ضاعت أو تبددت[٢٨].

لقد تراجع الناتج المحلي الإجمالي من ١٥,٩ مليار دينار عام ١٩٨٨ إلى ٣,٥ مليار دينار عام ١٩٤٤ (بأسعار ١٩٨٠) وبذلك بلغت نسبة التدهور نحو ٧٧,٩% ما قبل حرب الخليج الثانية مقارنة بما بعدها (١٩٨٨-١٩٩٤) وترتب على ذلك تقلبات واسعة في متوسط حصة الفرد من إجمالي الناتج المحلي، فقد بلغ نحو ٥٦٤ دولار في مطلع عقد السبعينات، وأقصاه نحو ١٥٨٦ دولار في مطلع عقد الثمانينات ثم اخذ بالتراجع إلى نحو ١٦١ دولار في منتصف عقد التسعينات، بعبارة أخرى تناقص متوسط حصة الفرد من الناتج المحلي الإجمالي والتي يصعب التخلي عنها بالنسبة إلى كافة فئات الدخل[٢٩].

في العام ١٩٩٠ فرضت العقوبات الاقتصادية ثم الحرب على العراق بعد اجتياحه للكويت، فتراجع في اثرهما مستوى المعيشة، إذ انخفض مستوى نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي إلى ١٨٠ دولار عام ١٩٩٤، ثم بدأ يشهد ارتفاعاً متدرجاً حيث وصل إلى ٧٧٠ دولار عام ٢٠٠٢، بسبب تطبيق

برنامج الأمم المتحدة (الغذاء مقابل النفط) بعد عام ١٩٩٥، لقد عكست سنوات العقوبات الاقتصادية تدني حصة الفرد من الناتج المحلي الإجمالي وقد القت هذه العقوبات ثقلها الأكبر على الأفراد والأسر من فئات الدخل الضعيفة و المتوسطة، وطبقا لتقديرات منظمة الغذاء و الزراعة لعام ١٩٩٥، فان ثلثي العراقيين تعرضت مستويات معيشتهم لانتكاسة خطيرة، انخفض الدخل الأسري إلى ثلث ما كان عليه عام ١٩٨٨، وإزاء هذا المستوى المتذبذب من القدرة الدخلية وظلت أنماط الاستهلاك الأسري تميل لصالح إشباع الحاجات الأساسية ومنها بشكل خاص مجموعة المواد الغذائية، ومن الطبيعي أن تنخفض نتيجة لذلك نسب الإشباع من أوجه الإنفاق الأخرى الضرورية منها و الكمالية، فأهتمت الأسر بتأمين غذائها حتى صارت تنفق ٦٢% من إجمالي إنفاقها خلال تلك الفقرة على الغذاء لتضحي بالكثير من السلع والخدمات تحقيقاً للحد المطلوب من الأمن الغذائي(٣٠).

وقد عبر تون ميات (Tun Myat) منسق الأمم المتحدة في العراق عن الحالة التي عاشها الشعب العراقي في فترة الحصار " إن الشعب اصبح فقيرا في بعض الحالات إلى حد إن الناس لا قبل لهم بتناول الطعام الذي يعطى لهم لان حصة الطعام بالنسبة إلى كثيرين منهم تمثل الجزء الأكبر من دخلهم، فيتعين عليهم أن يبيعوا الطعام لكي يشتروا ثيابا أو أحذية أو زيا مما يحتاجون"، وطبقا لتقرير الأمين العام للام المتحدة عن الوضع الإنساني في العراق "إن الشرائح الأشد فقرا في المجتمع مجبرة غالبا على مقايضة ما تحصل عليه من سلة الطعام لكي تستطيع أن تشتري ضرورات أخرى... فالقوة الشرائية قد انحدرت باطراد، وبينما المواد الغذائية متاحة بسهولة للأسواق، فإنها غير ممكنة الشراء

للمواطن العراقي المتوسط... وحتى على الرغم من إن لدى العراق وفرة في الخضراوات و الفواكه و المنتجات الحيوانية، فان غالبية العراقيين لا يستطيعون شرائها"[٣١].

٢- حال الفقر في العراق بعد ٢٠٠٣.

بدأ العراق بعد العام ٢٠٠٣ بالإصلاح الاقتصادي للاختلالات الموروثة نتيجة الممارسات غير الصحيحة للحكومة السابقة، وفي ظل ذلك تم البدء بالتحول نحو اقتصاد السوق ووضعت لأجل ذلك برامج إصلاحية تضمنت تحرير التجارة وإصلاح النظام الضريبي وتشريع قانون للبنك المركزي ضَمِنَ استقلاله، فضلاً عن الإصلاحات في السياستين المالية والنقدية.

إلا إن الإصلاح لم يجرِ بسلاسة فقد واجه مشاكل جمة في مقدمتها أُحادية الاقتصاد العراقي المعتمد على المورد النفطي وبروز ظاهرة الفساد المالي والإداري، فضلاً عن تردي الوضع الأمني بشكل أدى إلى تعثر جهود الإصلاح.

فقد أقرت الدولة الابتعاد عن التدخل في الحياة الاقتصادية وتعزز هذا التوجه بموجب الالتزامات الاقتصادية والمالية المترتبة على العراق في اطار اتفاقية الاستعداد للأخذ ببرنامج الإصلاح الاقتصادي والترتيبات المساندة كجزء من متطلبات اتفاقية نادي باريس (٢٠٠٤) لخفض ديون العراق التي تقدر بحوالي ٣٦.٨ مليار دولار بنسبة ٨٠% على ثلاث مراحل، من ضمن هذه الإصلاحات (خصخصة شركات القطاع العام، تقليص دور الدولة في النشاط الاقتصادي، إزاله التشوهات في نظام الأسعار من خلال إزاله القيود التي تحدد الأسعار)، وقد أحدثت بعض هذه الإجراءات آثاراً سلبية على الفقراء، فقد أدت سياسة تخفيض الدعم

الحكومي على المشتقات النفطية إلى ارتفاع مستوى الإنفاق الأسرى الشهري على مجموعة السكن والمياه والوقود من ١٣% عام ١٩٩٣ إلى ٢٩% عام ٢٠٠٧، والى مضاعفة الإنفاق الأسرى الشهري على النقل إذ ارتفع من ٥% إلى اكثر من ١٠% للأعوام ١٩٩٣ و٢٠٠٧ على التوالي[٣٢].

ولغرض الوقوف على حالة الفقر في العراق خلال مدة البحث قسم على ثلاث مدد وكما يلي:

٣- الدولة الجديدة.. أوضاع مضطربة ٢٠٠٤-٢٠٠٧.

للوقوف على حال الفقر في العراق في هذه المدة سيتم تحليل الفقر حسب التحليل المكاني، عموماً يرتبط مستوى المعيشة في العراق إلى حد كبير مع درجة التحضر، فبوجه عام تعاني المناطق الريفية من أعلى درجات الحرمان، ويتجه الحرمان للانخفاض كلما كبر حجم التجمع السكاني ليصل أدنى مستوياته في المدن الكبيرة مما شكل دافعا مهما للهجرة الداخلية في العراق باتجاه المدن الكبيرة وخاصة خلال عقدي الخمسينات والستينات من القرن الماضي، وقد أسهمت عوامل عديدة في خلق هذا التباين ما بين الريف والحضر منها تحيز الدولة في توفير الخدمات لصالح المدن الكبيرة على حساب المدن الصغيرة والريف، وقلة فرص العمل في المناطق الريفية، وانخفاض الأسعار النسبية للمنتجات الزراعية، إلا أن زيادة الاهتمام بالريف منذ بدء السبعينات وارتفاع الأسعار الحقيقية للمنتجات الزراعية، وخاصة بعد فرض الحصار الاقتصادي بداية التسعينات من القرن الماضي، أسهم في تخفيض الفجوة بين الحضر والريف فانخفضت معدلات الهجرة الداخلية من الريف إلى الحضر وتغير نمط الهجرة من هجرة داخلية ضمن

العراق إلى هجرة خارجية، وخاصة من المدن الكبيرة، إلى خارج العراق[٣٣]، كما يرتبط الفقر في العراق بحجم الأسرة وتكوينها (عادةً ما يرتبط الفقر بالأسر الأكبر حجماً) من جهة، والتعليم وقطاع العمل لرب الأسرة المسئول عن إعالتها من جهة أخرى، وفي الوقت الذي ترتبط فيه وظائف القطاع العام باحتمال أن تكون أقل فقراً، فإن الأسر التي تعتمد على الزراعة والبناء من المرجح أن تكون ضعيفة الدخل مقارنة بالأسر الأخرى[٣٤].

وفي الريف تأثر مستوى المعيشة بعوامل عدة بعد عام ٢٠٠٣، فمن ناحية تسبب اطلاق استيراد المواد الغذائية وانخفاض منسوب المياه في نهري دجلة والفرات في تخفيض دخل الأسرة الزراعية مما أثر سلباً في مستويات المعيشة في الريف، ومن ناحية أخرى أسهم التوسع في حجم قوات الشرطة وبقية القوات المسلحة في خلق فرص عمالة ذات أجور جيدة نسبياً[٣٥].

ينظر جدول (١)

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على: -

- **خارطة الحرمان ومستويات المعيشة في العراق ٢٠٠٦، وزارة التخطيط والتعاون الإنمائي، الجهاز المركزي للإحصاء وتكنلوجيا المعلومات، برنامج الأمم المتحدة الانمائي،٢٠٠٦، ص٢٠، الجدول (١-١٤).**
- **خارطة الحرمان ومستويات المعيشة في العراق ٢٠١١، وزارة التخطيط والتعاون الإنمائي، الجهاز المركزي للإحصاء وتكنلوجيا المعلومات، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٢٠١١، ص٧٤، الجدول (٢-٦).**

يبين الجدول (١) مقارنة بين الريف و الحضر في مستويات المعيشة، ويشير إلى إن هناك تباين كبير في مستويات الحرمان، ويتضح هذا التباين في دليل مستوى المعيشة، إذ تبلغ نسبة الحرمان في الريف ثلاثة أمثال النسبة المقابلة في الحضر ما بين ٢٠٠٤-٢٠٠٧، أما على مستوى الميادين المنفردة فيظهر هذا التباين في ميادين التعليم و الصحة و المسكن، إذ إن نسبة الأسر المحرومة فيها ضمن المناطق الريفية تبلغ ما يقارب ثلاثة أمثال النسب المقابلة في المناطق الحضرية في عام ٢٠٠٤، بينما سجلت هذه الميادين انخفاضاً في العام ٢٠٠٧ رغم إنها بقيت مرتفعة عموماً، إذ أصبحت نسب الأسر المحرومة تزيد عن ضعف النسبة المقابلة في المناطق الحضرية.

في حين كان مستوى الحرمان في ميدان البنى التحتية أكثر من الضعف في المناطق الريفية في عام ٢٠٠٤، بينما ارتفع في عام ٢٠٠٧ إذ بلغ ٩٣% في الريف مقارنة بـ ٣٨% في الحضر.

وبشكل عام، إن هذه المؤشرات تشير إلى إن ليس الفقر ليس اكثر انتشارا في الريف مما هو عليه في الحضر فحسب، بل هو اكثر عمقاً، إذ بلغ متوسط قيمة دليل مستوى المعيشة للأسر المحرومة في الريف ٠.٨٢ مقارنة بـ ٠.٨٩ في الحضر لعام ٢٠٠٤، وبلغ متوسط قيمة الدليل ذاته في العام ٢٠٠٧ للأسر المحرومة ٠.٨٥ في الريف مقارنة بـ ٠.٩٢ في الحضر[٣٦].

ينظر جدول (٢) مقارنة الفقر بين الريف والحضر

Source: Poverty Estimates and Trends in Iraq: 2007-2012, p21.

٤- أوضاع مستقرة نسبياً: تحسن في مستويات المعيشة ٢٠٠٧-٢٠١٢.

بين عامي ٢٠٠٧ و ٢٠١٢ نما الناتج المحلي الإجمالي في العراق بمعدل تراكمي يزيد

على ٦٤%، وبلغ معدل نمو نصيب الفر من الناتج المحلي الإجمالي ٧,٦%، ورافق ذلك معدل نمو سكاني بلغ نسبة ٢.٥% إلى ٣,٠ سنوياً، وادى النمو الاقتصادي المتسارع إلى تحسن مماثل في مستوى المعيشة، إذ ارتفع الاستهلاك الخاص بنسبة ٩.٤% سنويا للمدة المذكورة[٣٧]، وتبعاً لذلك انخفضت معدلات الفقر انخفاضاً طفيفاً من ٢٣,٦% إلى ١٩,٨% في ٢٠١٢، كما في الجدول (٢)، في حين لم يحدث تغيير يذكر في فجوة الفقر وحدته، وبعبارة أخرى فإن أولئك الذين كانوا دون خط الفقر في عام ٢٠٠٧ قد اقتربوا في المتوسط من خط الفقر في عام ٢٠١٢.

لقد كان الانخفاض النسبي في معدل الفقر بين الأعوام ٢٠٠٧ و٢٠١٢ نتيجة الزيادة في الإيراد النفطي بدلاً من زيادة العمالة في القطاع الخاص الذي يعمل فيه اغلب الفقراء، إذ إن قطاع النفط الذي يمثل اكثر من نصف الناتج المحلي الإجمالي للعراق وجميع صادراته تقريباً لا يمثل سوى (١%) من العمالة في البلد، في حين إن القطاعات الأخرى لم توفر فرص عمل كافية لاستيعاب قوى العمل المتنامية، باستثناء القطاع العام المتضخم نتيجة التوسع في الوظائف مدعماً بالإيراد النفطي.

لم يكن التخفيف من الفقر متساوياً من حيث المناطق الجغرافية، فقد تباينت معدلات الفقر بين الريف والحضر في العامين ٢٠٠٧ و٢٠١٢، إذ انخفضت معدلات الفقر في المناطق الريفية من نسبة مقدارها ٣٨,٩% عام ٢٠٠٧ إلى ٣٠,٦% عام ٢٠١٢، أي بمقدار ٨,٣% مقارنة بالانخفاض

في المناطق الحضرية إذ بلغت نسبة التغير ٢,٥%.

لقد كان هناك تحسن قليل في حجم الفقر في محافظات بغداد و كردستان في حين انخفضت معدلات الفقر بشكل ملحوظ في المحافظات الـ ١٤ المتبقية وتعيش في هذه المحافظات افقر ٤٠% من السكان أي ما يعادل ٧٠% من نسبة السكان وبغداد تمثل ٢٠% الأخرى، في عام ٢٠٠٧ عاش نصف الفقراء في خمس محافظات (البصرة، بغداد، نينوى، بابل، ذي قار)، وبحلول عام ٢٠١٢ ضلت نسبة الفقراء في بغداد بلا تغيير عند ١٩%، بينما تضاعفت النسبة تقريباً في نينوى لتصل إلى ١٥,٧%، في حين تركز الفقر في ثلاث محافظات جنوبية هي (ذي قار، ميسان، القادسية) إذ تمثل ما يقارب ربع الفقراء في البلد[٣٨].

٥- الأزمة المزدوجة (الصدمة الثنائية): انخفاض أسعار النفط وداعش الإرهابي.

لقد أدى الصراع الذي اقترن بالقيود الاقتصادية في السنوات الأخيرة إلى عكس المكاسب التي تحققت في الحد من الفقر بين عامي ٢٠٠٧ و٢٠١٢، فقد انخفض معدل الفقر في العراق إلى (١٩.٨%) في عام ٢٠١٢ بعد إن كان (٢٣.٦%) في عام ٢٠٠٧، الجدول (٢)، إلا إن هذا الانخفاض في معدلات الفقر قد تم عكسه بحلول عام ٢٠١٤، إذ يقدر معدل الفقر في عدد السكان في ذات العام نحو (٢٢.٥%)، الجدول (٣) وهو ما يقارب المستوى المسجل في العام ٢٠٠٧ ويشير ذلك إلى إن الفقر يتناسب طردياً مع فقدان الأمن والنزاع والعنف، وكذلك انخفاض أسعار النفط أو النقصان في الإيراد النفطي نتيجة الاعتماد المطلق على وارداته.

لقد تبين الأثر السلبي للازمة المزدوجة في العراق على جميع مناطق العراق، إلا إن شدتها تباينت بين منطقة وأخرى، فقد كان التأثير أشد حدة في المناطق المتضررة من إرهاب داعش وكردستان من المناطق الأخرى، إذ يقدر إن مستويات الفقر قد تضاعفت اربع مرات في تلك المناطق عما كانت عليه قبل الأزمة، في حين زاد بالمركز بمقدار ٦%، وكانت الزيادة في الفقر في بقية الشمال والجنوب مقارب لما في المركز، وكان التدهور في مستويات الرفاه للفقراء في جميع المناطق وفقاً لفجوة الفقر وحدته كبيراً، التي يبينها الجدول (٣)، إذ يتضح إن فجوة الفقر قد ازدادت بعد الأزمة إلى ١٤,٢% عام ٢٠١٤ بعد أن كانت ٥,٣% عام ٢٠١٢، وكذلك الحال بالنسبة لشدة الفقر فقد ارتفعت مؤشراته بعد الأزمة ليبلغ ٧.٣% بعد أن كانت ٢.٢% للأعوام ذاتها على التوالي.

من جانب آخر، أدت هذه الأزمة أدت إلى القضاء على التحسن الذي حصل في مستويات الفقر بين عامي ٢٠٠٧ و٢٠١٢، مما أدى إلى رفع حجم الفقر إلى ٢٢.٥% عام ٢٠١٤، ودفع ثلاثة ملايين شخص آخرين إلى الفقر[٣٩]. يلحظ من الجدول (٣) إن آثار فجوة الفقر وشدته كانت في الجنوب أكثر منها في باقي المناطق الأخرى، ويشير ذلك إلى إن النسبة الأكبر يعيشون بالقرب من خط الفقر قبل عام ٢٠١٤.

ينظرجدول (٣)

كما يتجلى أثر الأزمة في زيادة الفقر بكونه سبب زيادة في معدلات البطالة مقارنة بما قبل الأزمة، فالهجرة الداخلية جعلت البعض عاطلا عن العمل أو يعمل بأجور اقل وهو ما أدى إلى انخفاض دخل العمالة بنسبة ٢٠% عام ٢٠١٤ أي ما يعادل

١٤% في إجمالي دخل الأسرة، كما يتضح من الجدول (٤)، وكذلك إن إجمالي الدخل قد انخفض إلى النصف تقريبا في المناطق المتضررة من داعش، كما إن الزيادة في معدلات البطالة تؤدي إلى تقليل دخل الأيدي العاملة والذي يؤدي بدوره إلى انخفاض نصيب الفر من الاستهلاك.

ينظر جدول (٤)

التأثير على مكونات دخل الفرد ومعيشة الأسر، الأزمة مقابل الأعمال المعتادة

إن أثر الأزمة على "الفقراء الجدد" – أي الأسر التي أصبحت فقيرة نتيجة الأزمة المزدوجة، أكثر عمقاً بأربعة أضعاف من بقية السكان قياساً بنصيب الفرد من الاستهلاك والدخل، ويُعزى الأثر الكبير في انخفاض دخل الفرد ومستوى نصيبه من الاستهلاك إلى انخفاض دخل العمالة فقد هبط نصيب الفرد من الاستهلاك للفقراء الجدد بنسبة ٤٤% وانخفض الدخل الفردي بنسبة ٥١% وانخفض دخل العمالة بنسبة ٦٠% نتيجة الأزمة.

وبدءاً من حزيران ٢٠١٤ وبعد هجوم داعش الإرهابي على محافظات العراق الشمالية و الغربية نتج عنه (٣٥٤٠٠٠) أسرة نزحو داخلياً خلال ستة اشهر من العام ٢٠١٤، ويمثل ذلك حوالي ٢,١ مليون شخص*، وبحلول نهاية عام ٢٠١٥ كان حوالي ٤,٢ مليون شخص في العراق قد نزحو داخلياً[٤٠].

ثالثاً سبل مواجهة الفقر في ضوء فلسفة الأمام علي (ع)

للفقر آثار اقتصادية واجتماعية سلبية مؤلمة ومعقدة على الأنسان وعلى المجتمعات، فهو متعدد الأبعاد، لا ينحصر في الجانب المادي الذي يشمل المأكل

والملبس والسكن فحسب، بل يشمل فقر التعليم، الحرمان من الرعاية الصحية، الحرمان من الحقوق...الخ.

وعلى الرغم من كل ما تحقق من إنجازات على صعيد مواجهة الفقر، والشعارات التي ترفعها الدول المتقدمة لمحاربة الفقر، لا يزال الفقر يشكل ظاهرة خطرة لا سيما في ظل انتشار ظاهرة العولمة وتسارع خطاها بشكل لافت للنظر، إلى جانب ظاهرة الإصلاحات التي يرعاها صندوق النقد الدولي أو ما يسمى" إجماع واشنطن"* والذي كانت له نتائج مؤلمة على الطبقات الفقيرة.

فعولمة الفقر في أواخر القرن العشرين لم يسبق لها مثيل في التاريخ الاقتصادي العالمي[٤١]. غير إن هذا الفقر ليس نتيجة ندرة الموارد البشرية والمادية كما يرى النظام الرأسمالي، كما إنه ليس نتيجة التناقض بين علاقات الإنتاج كما يرى النظام الاشتراكي، بل هو في سوء الاستخدام الإنسان للموارد بحسب وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي وهو نتيجة منطقية للفلسفة التي تكمن وراءهُ.

وان الباحث عن آليات معالجة الفقر والقضاء عليه سرعان ما يجد مصدرها الأصيل، فبالتأكيد ليس في ثنايا النظرية الرأسمالية، ولا في مضامين النظرية الاشتراكية بكل ألوانها، بل سيجدها في الاقتصاد الإسلامي الذي يستند في جوهرة على القران الكريم والسنة النبوية وأحاديث الأئمة الأطهار عليهم السلام.

وفي هذا الإطار، عالج الاقتصاد الإسلامي بوصفهُ جزء من الدين الإسلامي موضوع الفقر بشكل دقيق من خلال وضع التشريعات اللازمة للقضاء عليه،

بالتركيز على الفرد بوصفه المسؤول الأول عن هذه الظاهرة.

وبهذا المعنى، فقد حرص الإسلام على تربية الفرد المسلم من الداخل من خلال التقييد بالمبادئ والقيم والتشريعات الموجودة في القرآن الكريم. وقد أجاز القران الكريم للدولة أو الحاكم والمسؤول بالتدخل في النشاط الاقتصادي، وذلك من أجل تصحيح الأسواق، وتحقيق التنمية، ومواجهة كل وسائل الظلم والاستغلال، ليحيا الأنسان حياة كريمة وبما يتناسب مع الأهداف السامية التي وضعتها الشريعة السمحاء.

ومن هنا ننطلق للتعرف على حل مشكلة الفقر في ضوء تعاليم القران الكريم والسنة النبوية الشريفة والتي استند عليهما أمير المؤمنين (عليه السلام) في فلسفته لمواجهة الفقر.

١- الدولة والفقر في منهج وفلسفة الأمام علي (عليه السلام)

تُعد حقبة خلافة الأمام علي(عليه السلام) بالرغم من إنها لم تتجاوز الخمس سنوات مناراً ومثالاً يُحتذى بها، لما حققهُ من استقرار سياسي واجتماعي فضلاً عن الاستقرار الاقتصادي.

فقد كان للدولة دور كبير في الحياة الاقتصادية، وكان يوصي العاملين في الدولة بتقوى الله فيما انتم عنه مسؤولين واليه تصيرون، فأن الله تعالى يقول { كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ}[٤٢] وفي آيات أخرى يقول تعالى{ فَوَرَبِّكَ لَنسأَلنَهم أجمعين(٩١) عما كانوا يعلمون}[٤٣]

لقد كان (عليه السلام) يحارب الفقر بشتى أنواعهُ، فقد كان يمثل له عدو خطر إذ يقول(عليه السلام): "لو تمثل لي الفقر رجلاً لقتلته" وتوضح هذه المقولة مدى اهتمام

أمير المؤمنين (عليه السلام) بموضوع الفقر، وقد استطاع بالفعل محاربته ومواجهتهُ حتى أصبحت دولته خالية من أوجاع الفقر وآلامه.

وفي هذا السياق، وخلال مدة خلافته (عليه السلام) ارسل الكثير من العهود والكتب إلى عامليه في الولايات الإسلامية يحثهم فيها على الالتزام بما انزله الله سبحانه وتعالى بالقران الكريم من تعاليم وقوانين في التعامل مع الأفراد.

ويعكس عهد الإمام علي (عليه السلام) إلى مالك الأشتر عندما ولاهُ على مصر جانباً مبتكراً ومهماً في محاربة الفقر، أذ تضمنت وثيقته مجموعة من المبادئ التي من شأنها محاربة الفقر قبل وبعد حدوثه.

فهو يوصي عاملهُ بضرورة تقوى الله ومنع الاحتكار وعاقبة المحتكر والعمل الصالح والعدل والأنصاف ومراعاة المستضعفين بين الناس ومتابعة موضوع الضرائب وأعمار البنى التحتية وتوفير الخدمات ورعاية الأيتام والمسنين، ومراعاة طبقة الكسبة والتجار، وهي جميعاً تمثل أرضية خصبة للفقر اذا لم يتم معالجتها بالشكل الصحيح.

ففيما يتعلق بالعمل الصالح والذي يمثل المرتكز الأساسي لمعالجة أوضاع الفقر، كتب يقول له ((ليكن أحب الأعمال إليك ذخيرة العمل الصالح، وابتعد عما هو لا يحل لك، واشعر بقلبك الرحمة للرعية..... ثم يقول الناس صنفان أما أخٍ لك في الدين أو نظير لك في الخلق.....الخ).

أما بالنسبة للعدل والإنصاف فكتب يقول (أنصف الله وأنصف الناس في نفسك ومن خاصة اهلك من رعيتك، فإنك إلا تفعل تَظلم، ومن ظلم عباد الله كان

الله خصمهُ، .... إن الله سميع دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد)[٤٤].

إن من اهم الصفات التي يتصف الاقتصاد الإسلامي هو الصفة الأخلاقية المتمثلة بالعمل الصالح والعدل والإنصاف النابعة من داخل الأنسان، ولذلك يجب أن يؤدي الحاكم أو الوالي أو المسؤول عمله بشكل صحيح لكي لا يكون هناك ظلم على العباد، وبهذا المعنى يقول الله سبحانه وتعالى في محكم كتابة الكريم (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ)[٤٥]. أن تحقيق العدل والإنصاف من الحاكم من شأنه أن يؤدي إلى محاربة الفقر من خلال التوزيع العادل لكل ثروات البلاد على طبقات المجتمع كافة، وتختفي الطبقية في المجتمع.

أما بالنسبة لمراعاة المستضعفين فكتب يقول (ثم الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحق رفدهم (مساعدتهم وصلتهم) ومعونتهم وفي الله لكل سِعة، ولكل على الوالي حق ما يُصلحهُ، وليس يخرج الوالي من حقيقة ما ألزمهُ الله من ذلك إلا الاهتمام والاستعانة بالله وتوطين نفسهُ على لزوم الحق والصبر عليه فيما خف فيه أو ثقل)[٤٦].

وفي منع الاحتكار وعاقبة المحتكر كتب يقول (واعلم مع ذلك، أن في كثيراً منهم ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرة العامة، وعيبٌ على الولاة، فأمنع من الاحتكار، فإن رسول الله منع منهُ، وليكن البيع بيعٌ سمحاً، بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمشتري، فمن احتكر بعد نهيك فعاقبهُ، وعاقب في غير إسراف من تجاوز حد العدل)[٤٧].

إن للاحتكار آثار سلبية تتمثل في سيطرة منتج واحد أو مجموعة قليلة من المنتجين على سعر السلعة، ومن ثم يفرض السلع الذي يحقق اعلى الأرباح وهذا لا يتفق مع المبادئ الإسلامية التي تمنع الأنسان من استغلال أخيه الأنسان.

وفي موضع آخر كتب يوصي بأصحاب المهن من التجار والصناع والكسبة خيراً، أذ يوصي مالك الأشتر (رضوان الله عليه) (ثم استوصي بالتجار وذوي الصناعات، وأوصِ بهم خيرا، المقيم منهم، والمضطرب بمالهُ، والمرتفق (المكتسب) ببدنهُ، فإنهُ مواد المنافع، وأسباب المرافق وجلابها من المعابد والمطارح (الأماكن البعيدة)، في برَك وبحرَك وسهلك وجبلك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها، ولا يجترئون عليها، فإنهم سِلمٌ لا تخاف بائقتهُ (دهاؤهُ)، وصلحٌ لا تخشى غائلتهُ، وتفقَد أمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك).

وفي مورد آخر كتب حول متابعة الضرائب وإعمار البنى التحتية (تفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحهُ وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم، لأن الناس كلهم عِيالُ على الخراج وأهله، وليكن في نظرك في عمارة الأرض ابلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يدرك بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة اخرب البلاد واهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً)[٤٨].

أما بالنسبة لتوفير الخدمات أولاً ثم الضرائب فهو يوصي مالك الأشتر بضرورة توفير الخدمات للناس والتخفيف عنهم بما فيه صلاح لأمرهم، فأنهم (أي الناس) ذخراً يعودون عليك به عليك في عمارة بلادك وتزين ولايتك ويوصيه بأن خراب الأرض يأتي من أعواز الفقر والحاجة[٤٩].

وهنا نجد اهتمام الأمام (عليه السلام) بموضوع الضرائب، إذ وصى واليهُ في اكثر من موضع على مسألة الضرائب لما لها أهمية كبيرة في توفير الموارد المالية اللازمة لخزينة الدولة، وإعادة توزيعها على الفقراء، فالضرائب أداة مهمة لإعادة توزيع الدخول وتقليل الفوارق الطبقية في المجتمع.

وفي مراعاة الأيتام والمسنين كتب ((وتعهد أهل اليتيم وذوي الرقة في السن (المتقدمون فيه) ممن لا حيله له، ولا يُنصب للمسألة نفسه، وذلك على الولاة ثقيل، والحق كلهُ ثقيل، وقد يخففهُ الله على أقوام طلبوا العاقبة فصبروا انفسهم، ووثقوا بصدقٍ موعود الله لهم))[٥٠].

ويستند في مفهومه إلى الأيتام إلى كتاب الله الكريم إذ يقول جل في علاه (وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنْ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)[٥١].

لقد أولى أمير المؤمنين (عليه السلام) عناية خاصة وفائقة بالأيتام والمسنين، فقد كان شديد الحرص على متابعة شؤونهم وتوفير المستلزمات الأساسية لهم، فهو يلقب أبو الفقراء والمساكين.

مما سبق يتضح، إن أمير المؤمنين (عليه السلام) قدم وصفة إسلامية كاملة لمعالجة أوضاع الفقراء، وهي تقوم على المبادئ الإسلامية التي أوصى بها الله سبحانه وتعالى، وهذه الوصفة تختلف عن الوصفات التي تقدمها المؤسسات الدولية (صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وغيرهما) لعلاج الفقر في كونها تستند على مبادئ وضعية مرتكزها الأساسي حرية الأسواق بدون ادنى ضوابط أو أخلاقيات.

تأسيساً على ما تقدم، وبالنظر لما اكتسبتهُ ظاهرة الفقر في العراق أهمية كبيرة في ظل تنامي أعداد الفقراء، خلال العقود الثلاثة الماضية، بعدما كان يُعد من الدول ذات الدخل المتوسط خلال عقد السبعينات (كما تمت الإشارة إليه في المبحث الثاني).

كما إن السياسات الاقتصادية المتبعة بعد عام ٢٠٠٣ والتحول نحو اقتصاد السوق واعتناق الفلسفة الرأسمالية أوقعت البلد في فخ الفقر وانعدام المساواة، مما ترتب عليه ظهور طبقة غنية تمثل فئة قليلة في المجتمع، وطبقة أخرى فقيرة تمثل فئة كبيرة بالمجتمع.

ولذا ومن أجل النهوض بالاقتصاد العراقي ومعالجة آفة الفقر فيه، ومن أجل التخلص من مساوئ التوزيع غير العادل للثروة، نقترح خطوطاً استرشاديه وفق رؤية إسلامية تستند إلى فلسفة ومنهج الأمام علي (ع) في معالجة الفقر والتقليل منه.

٢- فلسفة الإمام علي (ع) في محاربة الفقر:

الدروس المستفادة

انطلاقاً من فلسفة الإمام علي(ع) ونهجه في إدارة أمور الدولة بخاصة الاقتصادية منها، واسترشاداً بمنهجه الذي لم يهمل فئة أو شريحة اجتماعية إلا وأوضح واجباتها وحقوقها، فإننا نحاول أن نضع خطوطاً استرشاديه تنبع من نهل فلسفته في محاربة الفقر والحد من مخاطرة.

١- محاربة الفقر من خلال التعليم:

قال الإمام علي (عليه السلام) "تعلموا العلم، فإنه زين للغني، وعون للفقير"، كما قال (عليه السلام) "والعلم حاكم و المال محكوم عليه" فالمال بحاجة إلى العلم في الاستثمار وفي التوزيع، وبه ينمو المال إلى

أضعاف مضاعفة، فالعلم أداة الفقير لإزالة الفقر، فيتعلم كيف يزرع، وكيف يصنع، وكيف يدير باقي أموره، أن اكثر أسباب الفقر ناشئ من الجهل والأمية، فالزراعة بحاجة إلى العلم، والصناعة كذلك لا تستغني عن العلم، فكل ما يريد الإنسان صنعه لا بد له من العلم، واليوم استطاع العلم أن يطور مجالات الصناعة بشكل واسع بحيث اصبح الإنتاج يضاهي إنتاج الأمس بآلاف المرات، وعموما فإن الدول الفقيرة لا ينقصها في اللحاق بركب الدول الصناعية الكبرى سوى العلم وتوابعه، فبلاد أوروبا كانت حتى قبل ستة قرون تعتمد على العالم الثالث في طعامها وما شابه، ولم تتطور دول أوروبا إلا بالنهضة العلمية التي انطلقت في القرن السابع الميلادي، وبذلك فقد اهتم الإسلام بالعلم و العلماء، فالعلم عامل مؤثر في حياة الناس وبه يكفل تخليص المجتمع من الفقر والفاقة[٥٢].

وتأسيساً على ما سبق، يجب توفير التعليم لكافة أفراد المجتمع، ولابد من استهداف الفقراء في ذلك ورفع مستوى تعليمهم، فقد تبين إن قلة التعليم والفقر يرتبطان بشكل مباشر.

٢- الضمان الاجتماعي:

فرض الإسلام على الدولة حماية أفراد المجتمع الإسلامي من الفقر والعوز، فهي ضامنة لمعيشة أفراد المجتمع ضماناً كاملاً، من خلال تهيئة وسائل العمل للفرد وفرص المساهمة الكريمة في النشاط الاقتصادي المثمر ليعيش على أساس عمله وجهده، وفي حالة عجز الفرد عن العمل وكسب عيشه لأي سبب، تمارس الدولة مبدأ الضمان الاجتماعي من خلال تهيئة المال الكافي لسد حاجات الفرد وتوفير حد خاص من المعيشة الكريمة له، وفي هذا السياق فإن الإمام علي (عليه السلام) هو رائد فكرة الضمان

الاجتماعي الذي تتسع دائرته لتشمل حتى غير المسلم، من خلال الحادثة المشهورة حين اجرى راتباً من بيت المال لذلك الشيخ المسيحي الذي فقد فرصة العمل(٥٣).

تتبلور استراتيجية الحماية الاجتماعية ببرامج الدعم والمساعدات المقدمة للأفراد والعوائل نتيجة التعرض للصدمات والكوارث الطبيعية والأمراض والأزمات الاقتصادية من خلال تطوير شبكات الأمان الاجتماعي (كبرامج التقاعد وإعانات اللاجئين والضمان الاجتماعي)، فضلاً عن مخاطر البطالة والعجز أو العوق بسبب كبر السن أو إصابة العمل، إلا إن شبكات الضمان الاجتماعي لم تلقى حظاً وفيراً ولم تثبت فعاليتها في أغلب الدول النامية وخصوصاً إنها تبقى عاجزة في الأمد الطويل(٥٤).

ويعاني النظام الاجتماعي في العراق تحديات خطيرة تتمثل في انخفاض عدد المشمولين واشتراكهم، وتدهور المركز المالي لصندوق الضمان الاجتماعي، فضلاً عن عدم جدية الدولة ومؤسسات القطاع الخاص بتطبيق أحكام القانون النافذة، فضلاً عن عدم التفات العمال انفسهم حول القانون والضغط من أجل تنفيذه بالكامل(٥٥).

٣- رعاية ذوي الحاجات الخاصة:

لقد أشار الأمام علي (عليه السلام) إلى فئة رئيسة من فئات المجتمع ألا وهي فئة أو طبقة العمال ومن الذين لا يستطيعون العمل أما بسبب عاهة تمنعهم من ذلك، أو بسبب صغر سنهم، أو بسبب كبر سنهم، أو بسبب المرض الذي يحول بينهم و بين العمل، والفقراء والمحتاجون والقانع والمعتر، وكذلك أشار إلى فئة اليتامى، وقد أوضح الإمام علي

(عليه السلام) في عهده إلى مالك الأشتر وسائل رعاية هؤلاء ومصادر الإنفاق عليهم بوصفهم مواطنين في الدولة ولهم حق العيش، وعليها توفير مستلزمات معيشتهم بقوله: "واجعل لهم قسما من بيت المال، وقسما من غلات المحاصيل الزراعية وصوافي الإسلام في كل بلد"[٥٦]، وتُعد هذه الإجراءات من الأهمية بمكان وبخاصة في ظروف العراق الحالية وما يمر به من نتاج الإرهاب ومقارعته، الذي افرز الأعداد الكبيرة من الأرامل والأيتام الذين هم بحاجة إلى التفاتة الدولة ورعايتهم وتولي أمور معيشتهم و حفظ كرامتهم وضمان العيش الكريم لهم.

وفي المجال الزراعي فإن الإمام (عليه السلام) يوجه بضرورة تقديم المساعدات للفلاحين في وقت الأزمات كانتشار الأوبئة والأمراض الزراعية، وعند شحة مناسيب المياه في الترع والأنهار، أو قلة سقوط الأمطار، أو بسبب الفيضانات التي تؤدي إلى غمر الأراضي الزراعية بالمياه وتدمير محاصيلهم ومزروعاتهم[٥٧]، ذلك لما للقطاع الزراعي من أهمية في التخفيف من الفقر من خلال تشغيل الأيدي العاملة وتوفير مستلزمات العيش لعوائل الفلاحين التي تمتاز بكبر أعداد أفرادها، فضلا عن توفير المنتوجات الزراعية للأسواق المحلية.

٤- الرقابة على السوق: الحد من أثر التضخم

لما كان دخل الفقراء محدودا فإن زيادة الأسعار ستؤثر بشكل كبير على حياتهم فيزدادون فقراً، وهنا لابد من تدخل الدول بالإجراءات الاقتصادية التي تحد من معدلات التضخم وهي الحد من كمية السيولة، زيادة الإنتاج لمواجهة كمية السيولة الموجودة في السوق، وضبط الأسعار دون ارتفاعها، ونجد هذه المعالجات في رسالة الإمام

علي (عليه السلام) إلى واليه في مصر مالك الأشتر، إذ نجد مبدأ الترشيد، ومبدأ زيادة الإنتاج، وكذلك مبدأ التسعيرة العادلة.

قال الإمام علي (عليه السلام) " وليكن البيع سمحاً: بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع و المبتاع"، فالموازين العادلة للأسعار هي التي تأخذ بنظر الاعتبار الوقت و الجهد والمواد الأولية التي دخلت في إنتاج هذه السلعة، وهذا البيع هو الذي يقع بتراضٍ من الطرفين البائع و المشتري، ولا يتم ذلك إلا بإشراف الدولة على نظام الأسعار[٥٨].

٥- تنظيم الأسرة:

إن المجتمع الإسلامي هو مجتمع الأغنياء، والفقر فيه حالة استثنائية والتي يمكن معالجتها بحل مؤقت، فضلاً عن الفقر يظهر كحالة فردية وليس كحالة جماعية، لذا فإن الحل هو قانون تنظيم الأسرة، قال (عليه السلام) "قلة العيال احد اليسارين" ، ويعني ذلك تقدير عدد الأبناء بشكل يتناسب والدخل، فإذا زاد الدخل فالمشكلة باتت محلولة من جذورها[٥٩]، وقد دلت الدراسات على إن الفقر والعدد الكبير من أفراد الأسرة يتناسب طرديا، لذا فإن ترتيب الأمور المالية للأسرة يتضمن تنظيم عدد أفرادها بما يتناسب مهم دخولها السنوي أو الشهري.

٦- الفساد والاستئثار بالامتيازات:

وعلى هذا الصعيد ينبه الإمام علي (عليه السلام) مالك الأشتر في عهده إليه "ثم إن للوالي خاصة وبطانة، فيهم استئثار وتطاول، وقلة إنصاف في معاملة، فاحسم مادة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال"[٦٠]، ولقد لامست السياسة الأمور عند الإمام (عليه السلام) بشفافية ونقاء متناهيين، فالمال الذي يستوفى من الرعية مال الله، وشدد على من يخون من فيء

المسلمين ولو كان شيئاً صغيراً، ودعا إلى التعامل مع المكلفين بمنتهى النزاهة و الحرص على الحق، فكان يطلب ممن يستعمله على الصدقات أن يقول: " عباد الله، أرسلني إليكم ولي الله وخليفته لأخذ منكم حق الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم حق فتؤدوه إلى وليه، فإن قال قائل : لا، فلا تراجعه"[٦١]، ونجد في قوله (عليه السلام)"بلغني إنك جردت الأرض، فأخذت ما تحت قدميك، وأكلت ما تحت قدميك، فارفع إلي حسابك، واعلم إن حساب الله اعظم من حساب الناس " حرصه على أخلاقيات جباية الضرائب وظروفها ومتطلباتها الزمانية والمكانية، وأخلاقية القائمين على جبايتها وأمانتهم ونزاهتهم لانهم الأمناء على المصلحة العامة، وفي المقابل نجده (عليه السلام) يؤنب عامله على خيانته الأمانة، الذي يعكس الفساد المالي والإداري والمالي ووجوب الرقابة و المحاسبة، ولهذا تحرص الدول على ان تتضمن التشريعات الاقتصادية الكثير من الضمانات و المزايا التي تيسر تحقيق الغايات الاقتصادية وغير الاقتصادية[٦٢].

٧- الحقوق الاجتماعية: للفقراء حق في أموال الأغنياء

تقوم فلسفة الإمام علي (عليه السلام) الاجتماعية على الأيمان بان الحقوق المفروضة في أموال الأغنياء لصالح الفقراء كافية لرفع الحاجة في المجتمع، إذ يقول (عليه السلام): "إن الله سبحانه وتعالى فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقير إلا بما منع به غني، والله تعالى سائلهم عن ذلك"، وبذلك فإنه يكفي أن يدفع الأغنياء التزاماتهم الشرعية المفروضة عليهم، حتى يكتفي الفقراء، وقد خص الإسلام فئات من الناس بموارد محددة، كالزكاة التي توزع على الفقراء والمساكين، وفي سبيل عتق

الرقاب، وفك دين العاجزين عن الوفاء، وللمسافرين الذين تنقطع بهم السبل، كما إن أخماس الغنائم توزع أيضاً فيمن توزع الزكاة عليهم، وذوي القربى والمساكين وابن السبيل[٦٣].

٨- التوازن بين الريف والحضر:

كان الإمام علي (عليه السلام) أول داعية لإيجاد التوازن بين القرى والأرياف والمدن، إذ قال (عليه السلام) في عهده لمالك الأشتر " فإن للأقصى منهم مثل للأدنى وكل قد استرعيت حقه"، أي إن الحقوق الاقتصادية التي للأقصى، وهم أهل الأرياف والبوادي، هي تماماً مماثلة للحقوق التي للأدنى، وهم الحضر، "وكل استرعيت حقه" فالحاكم مسؤول عن كلا الحقين، ولا يجوز له أن يفرط بأي منهما، كما قال (عليه السلام): "وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم"، فالعناية بالريف هي سبب أساسي في الحفاض على اقتصاد سليم ومتطور[٦٤].

لقد ارتبط الفقر في الوقت الراهن بالريف بشكل كبير نتيجة اهتمام الدولة بالمدينة والحضر، وإهمالها الريف بشكلٍ واضح، مما أدى إلى أن تكون نسب الفقر في الريف اكبر بكثير عنها في المدن، وهو ما يستدعي الوقوف عند هذا الخلل ومعالجته، من خلال توفير مستلزمات نهوض الريف كالاهتمام بالصحة والتعليم ودعم القطاع الزراعي لتوفير فرص العمل لأبنائه، ليصل إلى مصاف الحضر.

٩- بنك الفقراء: تجربة بنك جرامين(*)

يتخذ بنك "جرامين" منهجية معاكسة تماماً للمنهجية البنكية التقليدية، فالبنوك التقليدية مبنية على مبدأ انه كلما زاد ما تملك، ازداد ما يمكن الحصول عليه، فاذا كنت تملك القليل أو لا تملك شيئاً فلن

تحصل على شيء، ونتيجة لذلك فإن نصف سكان المعمورة محرومون من الخدمات المالية للبنوك التقليدية، لأن البنوك التقليدية تعتمد على الضمانات الإضافية، ونظام بنك جرامين خال من الضمانات الإضافية، يبدأ بنك جرامين باعتقاد إن الائتمان يجب أن يقبل كحق من حقوق الإنسان، ومن ثم تبني نظاما على أساس إن الشخص الذي لا يملك شيئاً له الأولوية الأولى في الحصول على قرض، فمنهجية بنك جرامين لا تتأسس على تقييم الملكية الفردية للفرد، بل إنها تتأسس على الدافعية التي يمتلكها، فهذا البنك يعتقد إن كل البشر بمن فيهم الأكثر فقراً موهوبون بدافعية لا حدود لها، البنوك التقليدية يملكها الأغنياء بأغلبية الرجال، بينما جرامين تمتلكه النساء الفقيرات، ويسعى بنك جرامين إلى توفير الخدمات المالية للفقراء، خاصة من النساء[٦٥]، وبالإمكان عكس هذه التجربة في العراق من خلال تخصيص مبلغ من إيرادات النفط لتمويل هكذا بنك، وسيسهم ذلك بالتخفيف من الفقر بشكل كبير بسبب توفير فرص عمل للكثير من الفراء الذين سيبدؤون مشاريعهم الصغيرة.

إن استهداف التخفيف من الفقر يجب أن يوضع وفق استراتيجية قابلة للتطبيق، تأخذ بنظر الاعتبار الظروف التي يمر بها البلد ومنسجمة مع سياسات التنمية الاقتصادية، إذ يجب أن تُبنى على وفق معطيات ومتغيرات الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في الوقت الراهن، مما يتطلب وضع الأهداف والخطط الاستراتيجية لمعالجة أسباب الفقر واختيار الأدوات الملائمة لكلٍ منها.

الاستنتاجات والتوصيات

أولاً: الاستنتاجات

توصل البحث إلى جملة من الاستنتاجات لعل أبرزها:

١- كشف البحث على إن الاقتصاد الوضعي يعمل في أجواء الحرية غير المقيدة، ويتحرك في ضوء المصلح الفردية، وهدفه الأساس هو الحصول على الأرباح بأي شكل من الأشكال، في حين يعمل الاقتصاد الإسلامي في ظل تعاليم القران الكريم والسنة النبوية الشريفة والتي يكون هدفها آليات بناء الإنسان وتربيته بالشكل المطلوب لكي يمارس دورهُ الاقتصادي بالشكل المطلوب

٢- لم تستطع المدارس الفكرية المتنازعة على اختلاف مشاربها من معالجة أوضاع الفقر، ووضع الحلول الناجعة له، في حين استطاع الإمام علي (عليه السلام) وأثناء مدة خلافته القصيرة جداً أن يبني دولة مترامية الأطراف خالية من الفقر والفقراء.

٣- إن دور الدولة في الاقتصادي الإسلامي هو دوراً إيجابياً من أجل تحقيق المصلحة العامة، وتحقيق الرفاهية والعيش بمستوى لائق، في حين هدف الدولة في الأنظمة الوضعية هو من أجل تحقيق مصالح فئة خاصة من المجتمع دون الأخذ بنظر الاعتبار باقي فئات المجتمع.

٤- رغم التقدم والتطور الفكري الكبير الذي يتسم به الاقتصاد الإسلامي تجاه تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، وتجاه قضايا الفقر، إلا إن الملاحظ إن هذا النظام الإسلامي لم يجري تطبيقه في أغلب دول العالم حتى الإسلامية منها، وأصبحت الدول تعتمد على الأنظمة الوضعية ونظرياتهُ في مواجهة الفقر.

٥- لقد تسببت الحروب المتعاقبة التي خاضها العراق بأثر سلبي على الاقتصاد بشكل عام، وأدت

إلى تزايد وتعميق الفقر بين فئات المجتمع العراقي، إذ إن زيادة الإنفاق على الحرب العراقية- الإيرانية أدت إلى ارتفاع معدل التضخم الذي أدى إلى تآكل الجزء الأعظم من حصة الفرد من الناتج المحلي الإجمالي، وكانت نتيجة حرب الخليج الثانية عام ١٩٩٠ وما تبعها من عقوبات اقتصادية إلى تعرض مستويات المعيشة لثلثي العراقيين لانتكاسة خطيرة، إذ انخفض الدخل الأسري إلى ثلث ما كان عليه عام ١٩٨٨، وقد القت العقوبات الاقتصادية بثقلها الأكبر على الأفراد والأسر من فئات الدخل الضعيف والمتوسط.

٦- هناك تباين كبير في معدل الفقر ما بين الريف والحضر، إذ تبلغ نسبة الحرمان في الريف ثلاثة أمثال النسبة المقابلة في الحضر للأعوام ٢٠٠٤ و٢٠٠٧، وعموما فإن تحليل البيانات الخاصة بهذه الفترة يشير إلى إن الفقر أكثر انتشاراً وأكثر عمقاً في الريف مما هو عليه في الحضر.

٧- شهدت المدة بين عامي ٢٠٠٧ و ٢٠١٢ تحسناً في مستويات المعيشة، إذ ارتفع الاستهلاك الخاص بنسبة ٩.٤% سنوياً، و تبعاً لذلك انخفضت معدلات الفقر من ٢٣.٦% إلى ١٩.٨% ، لم يكن التخفيف من الفقر متساوياً من حيث المناطق الجغرافية، فقد تباينت معدلات الفقر بين الريف والحضر في العامين ٢٠٠٧ و٢٠١٢، إذ انخفضت معدلات الفقر في المناطق الريفية من نسبة مقدارها ٣٨,٩% عام ٢٠٠٧ إلى ٣٠,٦% عام ٢٠١٢، أي بمقدار ٨,٣% مقارنة بالانخفاض في المناطق الحضرية إذ بلغت نسبة التغير ٢,٥%.

٨- لقد أدى فقدان الأمن والنزاع (الحرب على داعش الإرهابي) الذي تزامن مع انخفاض أسعار

النفط (المورد الرئيسي للإيرادات في العراق) إلى عكس المكاسب التي تحققت في السنوات السابقة، إذ يقدر معدل الفقر في عدد السكان في عام ٢٠١٤ (٢٢.٥%)، وهو ما يقارب المستوى المسجل في العام ٢٠٠٧، لقد تبين الأثر السلبي للازمة المزدوجة في العراق على جميع مناطق العراق، إلا إن شدتها تباينت بين منطقة و أخرى، فقد كان التأثير اشد حدة في المناطق المتضررة من إرهاب داعش وكردستان من المناطق الأخرى، إذ يقدر إن مستويات الفقر قد تضاعفت اربع مرات في تلك المناطق عما كانت عليه قبل الأزمة، كما إن فجوة الفقر قد ازدادت بعد الأزمة إلى ١٤,٢% عام ٢٠١٤ بعد إن كانت ٥,٣% عام ٢٠١٢.

٩- بدءاً من حزيران ٢٠١٤ وبعد هجوم داعش الإرهابي على محافظات العراق الشمالية و الغربية نتج عنه (٣٥٤٠٠٠) أسرة نزحوا داخلياً خلال ستة اشهر من العام ٢٠١٤، ويمثل ذلك حوالي ٢,١ مليون شخص، وبحلول نهاية عام ٢٠١٥ كان حوالي ٤,٢ مليون شخص في العراق قد نزحو داخلياً، إن اثر الأزمة على "الفقراء الجدد" أصبحت اكثر عمقاً بأربعة أضعاف من بقية السكان قياساً بنصيب الفرد من الاستهلاك و الدخل، ويعزى الأثر الكبير في انخفاض دخل الفرد ومستوى نصيبه من الاستهلاك إلى انخفاض دخل العمالة فقد هبط نصيب الفرد من الاستهلاك للفقراء الجدد بنسبة ٤٤% وانخفض الدخل الفردي بنسبة ٥١% وانخفض دخل العمالة بنسبة ٦٠% نتيجة الأزمة.

ثانيا: التوصيات

١- ضرورة العمل على تبني سياسات اقتصادية موجهة نحو شريحة الفقراء، تتماشى مع السياسات الاقتصادية التي تتبناها الدولة في إطار التنمية

المستدامة، ووضع رؤية شاملة تبدأ بتشخيص أسباب الفقر مروراً بوضع أهداف محددة للتخفيف من الفقر، من خلال آليات قابلة للتطبيق وتمس جميع الفئات المستهدفة.

٢- العمل على بناء مؤسسات مالية تستهدف شريحة الفقراء من خلال إنشاء البنوك ومؤسسات مالية تتبع منهج الاقتصاد الإسلامي ولا تتعامل بالربا، تكون موجهة لشريحة الفقراء والشرائح الأشد فقراً وذوي الدخل المحدود.

٣- ضرورة الاستفادة من منهج وفلسفة الإمام علي (عليه السلام) في مواجهة الفقر في العراق، ووضع استراتيجية ذات مدد مختلفة تستند إلى فكر ومنهج الأمام (عليه السلام) حتى يتنسى بناء مجتمع خالي من الفقر.

٤- العمل على إنشاء صناديق خاصة للفقراء من موارد وإيرادات النفط. وبالإمكان عكس تجربة بنك جرامين (بنك الفقراء) في العراق.

٥- العمل على بناء منظومة إحصائية متكاملة لمعرفة أعداد الفقراء وتوزيعهم الجغرافي ليتسنى اتخاذ الإجراءات اللازمة، ووضع الخطط المناسبة للتخفيف منه والقضاء عليه.

٦- العمل على محاربة ومواجهة الفساد المالي والإداري، بوصفهما عناصر تزيد من مشاكل الفقراء، وضرورة تكريس وترسيخ مبدأ المساءلة والمحاسبة، ليتنسى بناء مجتمع خالي من الطبقية.

٧- إعادة النظر في النظام الضريبي في العراق وإعادة هيكلتهُ بالشكل الذي يتلاءم مع أوضاع الطبقة الفقيرة في المجتمع، بوصفها من أهم أدوات إعادة توزيع الدخل.

٨- ضرورة العمل على توفير الحماية الاجتماعية والضمان الاجتماعي للفقراء وذوي الدخول المحدودة، وتوفير المستوى المعاشي اللائق بهم، وذلك من خلال سن القوانين والتشريعات اللازمة.

الجداول:

جدول (١)

مقارنة بين الحضر والريف في توزيع الأسر حسب مستوى الحرمان من الحاجات الأساسية (%)

الميدان	حرمان عال				حرمان متوسط				حرمان منخفض				الحرمان في الريف الى الحضر ٢٠٠٤	الحرمان في الريف الى الحضر ٢٠٠٧
	٢٠٠٤		٢٠٠٧		٢٠٠٤		٢٠٠٧		٢٠٠٤		٢٠٠٧			
	حضر	ريف	حضر	ريف	حضر	ريف	حضر	ريف	حضر	ريف	حضر	ريف		
التعليم	٢٢.٥	٦٣.٤	٢٠.٦	٤٨.٣	٣٥.١	٢٤.٤	٣٢.٠	٣٢.٩	٤٢.٤	١٢.٢	٤٧.٤	١٨.٨	٢.٨	٢.٣
الصحة	١٥.٣	٣٩.٢	٢١.٥	٤١.٤	٢٢.٦	٢٩.٦	٣٦.٦	٣٥.٥	٦٢.١	٣١.٢	٤١.٨	٢٣.٢	٢.٦	١.٩
البنى التحتية	٤٩.٥	٨٩.٣	٣٨.٤	٩٣.٢	٣٠.٤	٨.٩	٣٨.٥	٦.٢	٢٠.٥	١.٨	٢٣.١	٠.٧	١.٨	٢.٤
المسكن	١٤.٤	٣٩.٦	٢٢.٣	٤٦.٧	٢٥.٩	٣١.١	٣٩.٤	٢٩.٦	٥٩.٦	٢٩.٣	٣٨.٤	٢٣.٧	٢.٧	٢.١
وضع الاسرة الاقتصادي	٥٣.٧	٥٩.٨	٢٧.٤	٤٥.٤	٢٧.٤	٢٧.٤	٣٢.٦	٣٠.٦	١٨.٩	١٢.٩	٤٠.٠	٢٤.٠	١.١	١.٧
دليل مستوى المعيشة	٢١.٢	٦٤.٩	١٧.٤	٥٧.٥	٤٩.١	٣١.١	٥٤.٩	٣٧.٩	٢٩.٧	٤.٩	٢٧.٧	٤.٢	٣.١	٣.٣

جدول (٢) مقارنة الفقر بين الريف والحضر

Source: Poverty Estimates and Trends in Iraq: 2007-2012, p21

البيان	معدل حجم الفقر			فجوة الفقر			المقياس التربيعي لفجوة الفقر		
	2007	2012	التغيير	2007	2012	االتغير	2007	2012	التغير
حضر	17.4	14.8	-2.5	3.0	2.7	-0.2	0.8	0.8	0
ريف	38.9	30.6	-8.3	9.1	7.4	-1.7	3.1	2.6	-0.6
الكلي	23.6	19.8	-3.7	4.7	4.2	-0.5	1.5	1.3	-0.1

.

جدول (٣)

تأثير الأزمة على الفقر على الصعيد الإقليمي

البيان	حجم الفقر				فجوة الفقر				الخطورة (حدة الفقر)			
	٢٠١٢	٢٠١٤		التأثير	٢٠١٢	٢٠١٤		التأثير	٢٠١٢	٢٠١٤		التأثير
		الاعتيادي	الأزمة			الاعتيادي	الأزمة			الاعتيادي	الأزمة	
العراق	١٨.٩	١٥.٠	٢٢.٥	٧.٥	٤.١	٣.٩	٦.٦	٢.٧	١.٤	١.٧	٣.٠	١.٣
كردستان	٣.٥	٣.٥	١٢.٥	٩.٠	٠.٦	٠.٦	٣.٧	٣.١	٠.٢	٠.٢	١.٧	١.٥
بغداد	١٢.٠	٨.٥	١٢.٨	٤.٤	٢.٠	٢.٣	٣.٤	١.٠	٠.٥	١.٢	١.٦	٠.٣
التأثير	٢٥.٧	٢٠.٥	٤١.٢	٢٠.٦	٥.٦	٥.٣	١٤.٢	٨.٩	١.٨	٢.٢	٧.٣	٥.٠
بقيـــــة الشمال	١٤.٩	١٢.١	١٧.٧	٥.٦	٢.٨	٢.٩	٤.٤	١.٦	٠.٨	١.٢	١.٨	٠.٦
المركز	١٥.٨	١٢.٧	١٨.٦	٥.٨	٣.١	٢.٩	٤.٦	١.٧	١.٠	١.١	١.٨	٠.٧
الجنوب	٣٣.٦	٢٦.١	٣١.٥	٥.٥	٨.٦	٦.٨	٨.٩	٢.١	٣.٢	٢.٧	٣.٧	١.٠

Source: Iraq Systematic Country Diagnostic February 3, Report No. 112333-Iq, World Bank Group, 2017, p36

جدول (٤)

التأثير على مكونات دخل الفرد ومعيشة الأسر، الأزمة مقابل الأعمال المعتادة

البيان	الفقراء الجدد			الفقر القديم			مجموع السكان		
	العادي	الأزمة	%	العادي	الأزمة	%	العادي	الأزمة	%
نصيب الفرد من الاستهلاك	١٠٨.٥	٦٠.٨	٤٣.٩ –	٥٦.١	٤٩.٢	١٢.٢ –	١٥٥.٢	١٣٧.٤	١١.٥ –
نصيب الفرد من دخل الأسرة									
الدخل الكلي	١٤٤.٠	٧١.٠	٥٠.٧ –	٨١.٤	٦٦	١٩.٠ –	١٨٢.٥	١٥٥.٣	١٤.٩ –
دخل العامل	١١٠.٦	٤٥.٨	٥٨.٦ –	٥٤.٢	٤١.٤	٢٣.٦ –	١٢٤.١	٩٩.٤	١٩.٩ –
الـــدخل غيـــر	٢٠.٠	١٢.٩	٣٥.٣	١٧.٧	١٥.٤	٢٣.٦	٢٨.٨	٢٧.٠	٦.٣

العامل			–			–			–
التحـــــــويلات العامة	١٦.١	١١	٣١.٥ –	١٤.٣	١٢.٧	١١.٢ –	٢٠.٨	١٩.٨	٤.٩ –
التحـــــــويلات الخاصة	٣.٩	١.٩	٥١.٢ –	٣.٤	٢.٧	١٩.٢ –	٨.٠	٧.٢	١٠.١ –

Source: IRAQ SYSTEMATIC COUNTRY DIAGNOSTIC February 3, Report No. 112333-IQ, World Bank Group, 2017, p39

الهوامش والمراجع:

(١) إبراهيم كبة، دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي، ج١، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٥، ص٢١٢.

(٢) حازم الببلاوي، دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥، ص٣٥-٣٦.

(٣) جون كينيث جالبريث، تاريخ الفكر الاقتصادي: الماضي صورة الحاضر، ترجمة: احمد فؤاد بلبع، سلسلة عالم المعرفة ٢٦١، الكويت، ٢٠٠٠، ص٦٤.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص٩٨-٩٩.

(٥) روبرت هيلبرونر، قادة الفكر الاقتصادي، ترجمة: راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص٩٣.

(٦) احمد إبراهيم منصور، عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية: رؤية إسلامية مقارنة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧، ص٢١٣-٢١٤.

(٧) ميلتون فريدمان، الرأسمالية والحرية، ترجمة: مروة عبد الفتاح شحاتة، ط٢، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص٢٣٧.

(٨) للمزيد يُنظر في ذلك:

- المصدر السابق نفسه، ص ٢٤٢-٢٤٧.

(٩) سمير أمين، الاقتصاد السياسي للتنمية في القرنين العشرين والواحد والعشرون، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٢، ص٩.

(١٠) عبد الرزاق الفارس، الحكومة والفقراء والإنفاق العام: دراسة لظاهرة عجز الموازنة وآثارها الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية، ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١، ص٢١.

(١١) كارل غيورك تسين، الرخاء المفقر: التبذير والبطالة والعوز، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، ٢٠٠٦، ص١٥١-١٥٢

(١٢) حازم الببلاوي، المصدر السابق، ص٧٧.

(١٣) محمد عمر شبرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ترجمة: محمد زهير السمهوري، المعهد العالي للفكر الإسلامي والمعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية، عمان، ١٩٩٦، ص١٤٥.

(١٤) حسن لطيف الزبيدي، النظم الاقتصادية المقارنة، النجف الأشرف، ٢٠١٣، ص١٦٨.

(١٥) محمد عمر شبرا، المصدر السابق، ص١٣٩-١٤٠.

(١٦) حازم الببلاوي، المصدر السابق، ص١٠١.

([١٧]) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها، ط٢، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ، ص٤٧-٤٨.

([١٨]) المصدر السابق نفسه، ص٣٠٦- ٣١٤.

([١٩]) سورة النساء، الآية ٥٩.

([٢٠]) سورة إبراهيم، الآية ٢٣-٣٤.

([٢١]) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ط٢، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ص٥١-٥٢.

([٢٢]) عبد الهادي عبد النجار، الإسلام والاقتصاد: دراسة من المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة (٦٣)، الكويت، ١٩٨٣، ص٢٥-٢٦

([٢٣]) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، المصدر السابق، ص٥٢-٥٣.

([٢٤]) سورة الحشر، الآية ٧

([٢٥]) سورة البقرة، الآية ١٧٧

([٢٦]) محمد عمر شبرا، المصدر السابق، ص٢٨٦.

([٢٧]) حسن لطيف الزبيدي، الفقر في العراق مقاربة من منظور التنمية البشرية ،مجلة بحوث اقتصادية، العدد (٣٨) العراق،٢٠٠٧،ص١٠١.

([٢٨])عباس النصراوي، الاقتصاد العراقي بين دمار التنمية و توقعات المستقبل ١٩٥٠-٢٠١٠، ترجمة: محمد سعيد عبد العزيز، دار الكنوز الأدبية ،ط١، ١٩٩٥،ص ١٢٦-١٢٧.

([٢٩]) سالم توفيق النجفي، التنمية الاقتصادية في العراق: الحاضر والمستقبل، في ندوة احتلال العراق وتداعياتها عربيا وإقليمياً ودوليا، مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠٠٤، بيروت، ص٨٦٤.

([٣٠]) التقرير الوطني لحال التنمية البشرية ٢٠٠٨، وزارة التخطيط و التعاون الإنمائي وبيت الحكمة، العراق، ٢٠٠٩، ص٤١-٤٢.

([٣١]) حسن لطيف الزبيدي، الفقر في العراق مقاربة من منظور التنمية البشرية، مصدر سابق، ص ١٠٣.

[٣٢] الاستراتيجية الوطنية للتخفيف من الفقر ٢٠٠٩، جمهورية العراق، وزارة التخطيط والتعاون الإنمائي، وزارة التخطيط /إقليم كردستان، العراق، ص٧.

([٣٣]) خارطة الحرمان ومستويات المعيشة في العراق٢٠١١،وزارة التخطيط والتعاون الانمائي، الجهاز المركزي للإحصاء وتكنلوجيا المعلومات، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٢٠١١،ص٦.

([٣٤]) Iraq the Unfulfilled Promise of Oil and Growth Poverty Inclusion and Welfare in Iraq 2007-2012,World Bank Group ,November 7, 2014,p١٩

([٣٥]) خارطة الحرمان ومستويات المعيشة في العراق ٢٠١١،مصدر سابق،ص٧٤.

([٣٦]) يُنظر في ذلك:

– خارطة الحرمان و مستويات المعيشة في العراق ٢٠٠٦،جمهورية العراق، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للإحصاء، برنامج الأمم المتحدة، العراق، ص٢٢.

- خارطة الحرمان ومستويات المعيشة في العراق ٢٠١١،مصدر سابق،ص٧٤.

(٣٧) Child Poverty in Iraq An Analysis of the Child Poverty Trends and Policy Recommendations for the National Poverty Reduction Strategy 2017-2021, United Nations Children's Fund (UNICEF), Ministry of Planning (MoP) Baghdad, Iraq, 2017,p16.

(٣٨) Iraq the Unfulfilled Promise of Oil and Growth Poverty Inclusion and Welfare in Iraq 2007-2012,World Bank Group ,November 7, 2014,p١٩.

(٣٩) Iraq Systematic Country Diagnostic February 3, Report No. 112333-Iq ,World Bank Group, 2017, p36.

* حدث الجزء الأكبر من النزوح القسري للأشخاص في المحافظات الخمس المتضررة من داعش (الأنبار، صلاح الدين، نينوى، كركوك، ديالى) وهو ما يمثل وحده ٩٠% من الأسر النازحة.

(٤٠) IRAQ SYSTEMATIC COUNTRY DIAGNOSTIC February 3,opcit, p39

* تعود قصة اتفاق واشنطن إلى اتخاذ معهد الاقتصاد الدولي في واشنطن في عام ١٩٨٩ قراراً بعقد ندوة يقدم فيها مؤلفون من عشر دول من أمريكا اللاتينية بحوثاً تشرح بالتفصيل التطورات الاقتصادية التي قادت إلى أزمة الديون في دول أمريكا اللاتينية، وكان جون ويليامسون الزميل الرئيس في معهد الاقتصاد قد شارك في بحث أورد فيه عشرة نقاط تتمثل في (الانضباط المالي، إعادة توجيه الأنفاق العام، الإصلاح الضريبي، حرية الأسواق، وتحرير قطاع التجارة مع التركيز على مبدأ القضاء على القيود الكمية كمنح التراخيص والامتيازات، تحرير تدفق الاستثمارات الأجنبية، خصخصة مؤسسات الدولة، تحرير وإلغاء اللوائح والقوانين التي تعوق دخول الأسواق أو تقيد المنافسة، سعر صرف العملة يكون مناسباً ويعكس القوة الاقتصادية)، اطلقت عليها فيما بعد " اتفاق واشنطن"، ولم يعتقد ويليامسون في يوم من الأيام إن هذه النقاط العشرة ستكون مثار نقاش بين مؤيد ومعارض لها، يُنظر في ذلك:

– أرنست فولف، صندوق النقد الدولي: قوة عظمى في الساحة العالمية، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة (٤٣٥)، ٢٠١٦، ص٦٤

(٤١) ميشيل تشوسودوفيسكي، عولمة الفقر، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، ص١٨.

(٤٢) سورة الحاقة، الآية ٣٨.

(٤٣)سورة الحجر، الآية ٩١– ٩٢

(٤٤) عهد الخليفة الأمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) إلى واليه على مصر مالك الأشتر (رضوان الله عليه) ، العتبة العلوية المقدسة– قسم الشؤون الفكرية والثقافية، ٢٠١٠،

(٤٥) سورة البقرة الآية ٣٠

(٤٦) عهد الخليفة الأمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) إلى واليه على مصر مالك الأشتر (رضوان الله عليه)، المصدر السابق.

(٤٧) المصدر السابق نفسه.

(٤٨) عهد الخليفة الأمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) إلى واليه على مصر مالك الأشتر (رضوان الله عليه)، المصدر السابق.

(٤٩) المصدر السابق نفسه.

(٥٠) المصدر السابق نفسه.

(٥١) سورة البقرة، الآية ٢٢٠

(٥٢) محسن باقر الموسوي، الفكر الاقتصادي في نهج البلاغة، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، ٢٠٠٢،ص١٤٨–١٤٩.

(٥٣) محسن باقر الموسوي، المصدر نفسه،ص١٧١.

([٥٤]) احمد فتحي عبد المجيد، اثر سياسات الاقتصاد الكلي على الفقر في دول نامية مختارة، اطروحة دكتوراه، كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة الموصل، ٢٠٠٤، ص٣٨

([٥٥]) حسن لطيف كاظم الزبيدي، نظام الحماية الاجتماعية في العراق: تحليل أصحاب المصلحة، مؤسسة فريدريش ايبرت مكتب الأردن و العراق،٢٠١٧،ص٢٨

([٥٦]) شاكر مجيد كاظم، الرؤية السياسية عند الإمام علي (ع) قراءة في عهده إلى مالك الأشتر، العتبة الحسينية المقدسة–مؤسسة علوم نهج البلاغة،ط١، ٢٠١٧، ص٩٨–٩٩

([٥٧]) المصدر نفسه، ص٩٥

(٥٨) محسن باقر الموسوي، الفكر الاقتصادي في نهج البلاغة، دار الهادي للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت لبنان، ٢٠٠٢،ص١٧٣–١٧٤.

([٥٩]) محسن باقر الموسوي، الفكر الاقتصادي في نهج البلاغة، دار الهادي للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت لبنان، ٢٠٠٢،ص١٦٢.

([٦٠]) آية الله نوري همداني، في المؤتمر الدولي للإمام علي(ع) والعدالة و الوحدة والأمن "مجموعة مقالات" المجلد الأول، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية،٢٠٠١، ص١٥

([٦١]) علي مهدي زيتون، في المؤتمر الدولي للإمام علي(ع) والعدالة و الوحدة والأمن "مجموعة مقالات" المجلد الأول، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية،٢٠٠١،ص٤٨.

([٦٢]) حيدر عبد المطلب البكاء، المنهج الاقتصادي في نهج البلاغة ((قراءة معاصرة))، مجلة آداب الكوفة، العدد١٧، المجلد ١، ٢٠١٣، ص٢١٤

([٦٣]) ضرغام خالد عبد الوهاب، العدالة الاجتماعية و السياسية في عهد الإمام علي (ع) إلى مالك الأشتر، ص٢١-٢٣ على الموقع الإلكتروني Arabic.balaghah.net

([٦٤])مرتضى الحسيني الشيرازي، استراتيجيات مكافحة الفقر في منهج وتعاليم الإمام علي ابن أبي طالب (ع)،هيئة محمد الأمين (ص)، العراق،٢٠١٢، ص٥٠

([*]) ولد بنك جرامين في قرية جوبرا عام ١٩٧٦ في بنغلادش، وتحول إلى بنك رسمي عام ١٩٨٣ في ظل قانون خاص، هذا البنك يمتلكه الفقراء المقترضون، ويعمل حصرياً من أجلهم، هذا البنك يمتلك المقترضون ٩٤% من أسهمه، وتمتلك الحكومة الـ ٦% الباقية، يبلغ مجموع المقترضين من البنك ٦.٦١ مليون مقترض، ٩٧% منهم من النساء.

([٦٥]) مجدي سعيد، تجربة بنك الفقراء، الدار العربية للعلوم-ناشرون، مركز يافا للدراسات و الابحاث،ط٢،بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ص٢٧-٢٨.

الركن الضامن لقيادة المجتمع

في الفكر السياسي الإمامي بين

نظريتي العصمة والعدالة*

م. د. محمد علي محمد رضا الحكيم

مقدمة:

من نافلة القول أن الرسول أسس مجتمعا قائما على أسس جديدة تستند إلى الدين، وأن النظام السياسي الذي صاغه لبناء الدولة كان دينيا بحتا؛ ذلك لأن الإسلام كان دينا شاملا لجميع نواحي الحياة، وبالتالي كان على المسلم أن يسترشد بالدين في أمور الدنيا. هكذا كان المسلمون يعتقدون، وهكذا اجتمعت كلمتهم –على اختلاف فرقهم– في مصنفاتهم على مدى العصور في السياسة الشرعية.

وقد عبر عن وجهة النظر هذه ابن خلدون حين استعرض الأنظمة السياسية المعروفة في عصره، إذ الملك الطبيعي أما أن يعمل بمقتضى الغضب والشهوة ويحمل الناس بالغلبة والقهر، وأما أن يعمل بمقتضى العقل فيرجع إلى قوانين يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها. والأول مذموم برأيه لأن مخالف للحكمة السياسية. أما الثاني فهو مرجوح، لأنه نظر بغير نور الله ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور؛ ومن هنا يقرر أن أفضل

ما يعمل به الملك هو أن يكون بمقتضى الشرع، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم في أمور دنياهم وآخرتهم، فيما تطلع الحكمة السياسية على المصالح الدنيوية لأن أصحابها يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا؛ لذا وجب بمقتضى الشرع حمل الكافة على أحكام الشرع في جميع شؤونهم الدينية والدنيوية، وكان الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن يخلفهم في حراسة الدين وسياسة الدنيا [١].

وعلى هذا الرأي اتفقت كلمة المسلمين بمختلف فرقهم وانتماءاتهم قبل مجيء العصر الحديث، واطلاع المسلمين على النظريات السياسية الغربية التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، وتأثر بعض المسلمين بمقولاتها، وبدأت منذ ذلك الوقت تتسلل فكرة الفصل بين الدين والسياسة، وإلا فأن المسلمين قبل هذا التأريخ وما حدث فيه من منعطفات خطيرة، كان أبرزها سقوط الدولة العثمانية وخضوع المسلمين في كثير من البقاع للاحتلال الغربي، لم يكن في ذهنهم ترجيح سوى للسياسة الشرعية [٢].

وبمراجعة مصنفات الفرق الإسلامية في السياسة الشرعية، نجد أنها تمحورت حول موضوع أساسي هو (الإمامة). ومنه دار البحث في مسائل تتعلق بكيفية تعيين الإمام أهي بالنص المقدس أم بالاختيار؟ وما هي المواصفات المطلوبة فيه؟ ثم ما طبيعة المسؤوليات التي يتوجب الاضطلاع بها؟ وممن يستمد شرعيته كآمر؟ وما إلى ذلك من مسائل.

وقد أشبع كتاب الفرق هذه المسائل بحثا وتمحيصا، وثارت حولها سجالات دقيقة وطريفة سجلت في

مصنفات موسعة ورسائل قصيرة في علم الكلام، وربما لا أتصور أن هناك مزيد عليها، على الأقل في هذا البحث. فلست بصدد ادراجه ضمن مباحث علم الكلام، ولكني أهدف من خلاله إلى اجراء مقاربة بين رؤية الشيعة الإمامية في الإمامة المعصومة ورؤية أهل السنة في طبيعة الإمامة من جهة، وبين اطروحات الفكر السياسي عموما، في سبيل تسلط الضوء على نقاط الالتقاء والافتراق، والتعرف على مدى تضمن تلك الرؤى من قيمة في معيار الفكر السياسي. ثم التطرق إلى نظريتهم في عدالة الفقيه كحالة استثنائية تتطلبها مرحلة الغيبة.

ولما كنا بصدد الفكر السياسي الشيعي عند الإمامية، فقد توزعت الدراسة على خمسة مباحث:

المبحث الأول: ركز على نشأة التشيع، كون الشيعة كاتجاه ظهرت على الساحة الإسلامية إثر الخلاف الذي نشب بين المسلمين على موضوع خلافة الرسول (ص)، حيث كشف الخلاف عن انحياز جماعة للإمام علي وتشيعهم له.

المبحث الثاني: تناول مفهوم الإمامة في الفكر الشيعي الإمامي، وبعبارة أوضح تناول طبيعة المسؤوليات المناطة بالإمام من وجهة نظر الإمامية.

المبحث الثالث: عرض لنظرية الإمامة المعصومة.

المبحث الرابع: مقاربة بين نظرية الإمامة العصمة ونظرية الخلافة وبين اطروحات الفكر السياسي الحديث في الشرعية والمشروعية والسيادة والعقد الاجتماعي.

المبحث الخامس: تطرق لنظرية عدالة الفقيه ومدى اتساقها مع نظريتهم في الإمامة المعصومة.

المبحث الأول: في التشيع

لما كان الرسول بين ظهراني المسلمين كانت السمة الغالبة هي الطاعة والالتزام بتوجيهاته وأوامره، فليس لأحد أن يخالفه وهو المسدد بالوحي قال تعالى: (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) (النجم:٣). غير أن الخلاف سرعان ما دب في وسط المسلمين بعد أن رفعت روحه الطاهرة إلى بارئها حول موضوع خلافته أو الإمامة، وهو الموضوع الأهم إذ يقول الشهرستاني: وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان[٣].

وكشف المخاض العسير الذي نال الأمة بفقده عن ظهور اتجاهين رئيسين في تفسير موضوع خلافته صلوات الله وسلامه عليه. اتجهت الفرقة الأولى إلى القول بأن الرسول (ص) قد ترك الأمر إلى خيار الأمة القائم على مبدأ الشورى، ومن ثم فأنها قبلت (عن قناعة أو استسلام) بالنتائج التي تمخضت عنها سقيفة بني ساعدة وتصدي ابو بكر للخلافة. أما الفرقة الثانية فذهبت إلى القول بالنص، بمعنى أن الإمامة منصب إلهي وليس للأمة به من خيار، وبالتالي فأن النبي قد نص على من يخلفه وبلغ به، وامتازت بأنها تشيعت لعلي بن أبي طالب (ع)، فسمو بالشيعة. وهؤلاء اتخذوا موقف المعارضة السياسية.

وقد حظيت الآراء الشيعية باهتمام بالغ من قبل المنشغلين بالفكر الإسلامي، لا لكون الموضوع مهم من حيث ذهب الشهرستاني إلى كثرة النزاع فيه، ولا لأنه أول إفراز في تصدع الأمة، وليس لكون الشيعة كثر إذا ما قورنوا بالخوارج؛ وإنما

لاستناد التشيع إلى أساس أيديولوجي أو عقائدي ديني. إذ لم يكتفي الشيعة باتخاذ موقف المعارض السلبي من الحكم القائم، وإنما لأن الشيعة قدمت أول نظرية سياسية قائمة على أصول الدين تدعم موقفها المعارض للحكم. فقد ذهب ابن النديم إلى أن أول من تكلم في مذهب الإمامة هم الشيعة، ومنهم علي بن إسماعيل بن ميثم التمار، ولعلي من الكتب: كتاب الإمامة وكتاب الاستحقاق. وكذلك هشام بن الحكم حيث فتق الكلام بالإمامة وهذب المذهب بالنظر [٤].

لقد كان هؤلاء وأضرابهم من متكلمي الشيعة هم المؤسسون للبحث السياسي في اطار الفكر الإسلامي، ووضعوا أسس المذهب وهذبوا قواعده على وفق النظر العقلي، سواء كانت الأدلة مبنية على أسس دينية أو عقلية بحتة، وهم متأخرون عن مرحلة السقيفة تاريخيا، الأمر الذي استنتج منه بعض الكتاب أن من انحاز إلى الإمام علي فيها ورجحه للخلافة، لا يمكن تسميتهم شيعة بالمفهوم المذهبي، وإنما هم أنصاره لا أكثر مع إخلاصهم له؛ وأكد على أنه من التعسف أن ينسب إلى أحد منهم عقيدة الشيعة المعروفة في الإمامة، بل من التعسف أيضا أن تلتمس بذور هذه العقيدة لدى هؤلاء النفر من المناصرين للإمام [٥].

غير أن مراجعة دقيقة للمصادر التاريخية تظهر عدم الدقة في هذه الدعوى، لأنها تكشف عن وجود العقائد في رؤوس الرجال – إن صح التعبير–، وإنها كانت تظهر من خلال المواقف والسجالات التي تجري بين الجهات المختلفة، غير أن تدوينها كما هو حال العلوم الإسلامية الأخرى قد تأخر إلى عصور لاحقة. لقد ظلت تروى مشافهة حتى نهاية

العهد الأموي، وهذا هو شأن الآراء السياسية أيضا. (فقد كانت هذه الآراء معروفة ومعلنة –كمبادئ تنادي بها الأحزاب وتتقاتل من أجلها– وكانت تعبر عنها أحيانا الأشعار أو الخطب، ويفصح عنها في المناظرات التي كثرت في العهد الأول، أو تكتب في الرسائل المتبادلة بين حزب ومخالفيه... وتقرر الحجج التي يعتد عليها للاستدلال على هذا الرأي أو غيره. ولكن التأليف أو الكتابة المنهجية المنسقة لم تبدأ إلا خلال العصر العباسي الأول، أو على وجه التحديد في عهد نهضة علم الكلام) [٦].

ولا أجد من سبب يدعو للذهاب بهذا الاتجاه سوى إبعاد هذه الدعوى عن مصدر التشريع الإسلامي، وهو النبي (ص)، وإلا فأن مجرد النظر إلى أساس دعوى التشيع القائمة على (النص) من النبي على من يخلفه، تشهد بضرورة العودة إلى مصدر التشريع واستلهام العقيدة منه وعدم الانفكاك عنه. ومما يؤيد ذلك ما ذهب إليه أحد الكتاب المعاصرين تبعا للمستشرقين المولعين بأبعاد الفكر الإسلامي عن مقاصده وإرجاعه إلى مصادر أجنبية غريبة عن موارده الإسلامية وبيئته، فكتب: وكما يقول الأستاذ (دوزي) الذي قرر ونحن نقره على رأيه لأننا نجد أن نتائج البحث تؤيده: أن الشيعة فرقة فارسية في حقيقتها وجوهرها.. إن الفارسي لم يكن يستطيع أن يتصور أن يوجد الخليفة بالانتخاب.. وإنما المبدأ الوحيد الذي يمكنه أن يفهمه هو مبدأ الوراثة. وكل الذي كان هو في حاجة إليه، وقد تغيرت بيئته واعتنق دينا جديدا، هو أن ينقل ولاءه ويحول شعوره من أفراد أسرة مقدسة إلى أخرى. فليس من المبالغة إذن في شيء.. أن يقال أن البيت النبوي وقد مثله آل

علي، قد حل في قلوب الفرس واعتبارهم محل بيت آل ساسان [٧].

والرد على هذا الرأي يكون من عدة جوانب:

أولا: إن كبار الشيعة وسابقيهم لم يكونوا من الفرس، وإنما كانوا عربا أقحاحا وسادات قومهم، من أمثال: المقداد بن الأسود، قيس بن سعد، مالك الأشتر، حجر بن عدي، هاشم المرقال وغيرهم. وهؤلاء من قبائل عربية معروفة.

ثانيا: كما إن الإمامة في الذرية سنة إلهية مثبتة في القرآن، فليس من داع بعد ذلك لالتماسها من مصدر غريب عن الثقافة الإسلامية، قال تعالى: (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين)(البقرة:١٢٤). وأيضا: (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم)(آل عمران:٣٣-٣٤) [٨].

ثالثا: ولو كان تشيع الفرس قائما على الولاء للآسر الحاكم، فكان الأقرب أن يكون ولائهم للآسرة الأموية أو العباسية التي حكمت بالفعل وليس للأسرة العلوية، التي لم تخلوا طروحاتها من الترويج لحالة التقديس. ثم أن الجذر الثيوقراطي (الديني) المشترك بين اطروحة الملوك (الساسان) ونظرية الإمامة الشيعية لا يجعلهما متطابقين؛ من حيث أن الأولى جاءت لحماية سلطة الملوك الموجودة بالفعل على أرض الواقع، وتبرر صلاحياتهم المطلقة. فيما تؤكد الثانية على ضرورة التزام الإمام بالشريعة الدينية والقانون الإسلامي، وهذا فرق جوهري بين الاثنين؛ وعليه لا وجود لشبه بينهما إلا من حيث استنادهما إلى الفكر الديني،

الذي كان طابع الفكر السياسي على العموم حتى العصر الحديث.

من هنا يتحتم علينا القول بضرورة التفريق بين منهجين، الأول يقتضي وضع العقيدة طبقا لما تستدعيه المصلحة ومتطلبات الموقف السياسي، والثاني يعتمد العقيدة أساسا ينطلق منها في تشخيص موقفه الشرعي من جميع القضايا بما فيها الجانب السياسي، وهذا هو منهج الفكر الإسلامي، إذ الاعتقاد والإيمان يسبق العمل، فكان البحث في الأصول دائما سابق على البحث في الفروع. وبالتالي ليس من المنهج البحثي الصحيح الذهاب إلى تحليل الفروقات العقدية بين الفرق جميعا إلى اختلافات في الموقف السياسي، لأن ذلك يخضع الجميع إلى مبدأ الذرائع، وهو ليس قاعدة عامة، ولست بحاجة لسرد شواهد من التاريخ الإسلامي تحدثنا عن أن كثير من الجماعات والشخصيات كانوا ضحايا لمواقفهم السياسية النابعة عن عقيدة، مع غض النظر عن تقييمنا لها، وقد واجهوا من جراء تلك المواقف الكثير من المشكلات وتحملوا أشد المعاناة [٩].

المبحث الثاني: الإمامة في الفكر الإمامي

مما تقدم يدلنا على أن الشيعة كان لهم الفضل في إبداع علم (الإمامة)، فهم من أوجده وأفرد له مكانا خاصا بين مباحث علم الكلام. فأن هذا العلم نشأ كنتيجة للجدال الذي أثاره الشيعة والمعتزلة وأهل الحديث، فكذلك مبحث الإمامة –وهي الجانب السياسي منه– إنما جاء نتيجة الجدال بين الشيعة ومخالفيهم من الخوارج والمعتزلة والأشاعرة. وهذه الحقيقة لها دلالات كبيرة، إذ ترتب على أن الشيعة هم مؤسسو هذا العلم أنهم طبعوه بطابعهم، فهم من

اختار له الاسم، وهم من وضعه موضعه من مباحث الكلام، وهم من عينوا مصطلحاته ورسموا حدوده وأبوابه. وكان على أصحاب الفرق الأخرى أن يقيموا بناءهم معتمدين على ذلك الذي أسسه الشيعة، وكانت أبحاثهم محصورة في الإجابة على الأسئلة التي يضعها الشيعة ويبدؤون بأثارتها. وبذلك شابهت صيغة الجواب صيغة السؤال، وجاء الرد مطابقا للدعوى التي أريد منه دفعها [١٠].

ولئن اتسم البحث السياسي لدى الإغريق بتناول الطبيعة الإنسانية وحاجتها إلى الاجتماع ووضع التصورات الخاصة بقواعده الأخلاقية ونظمه السياسية. فأن البحث السياسي لدى المسلمين كان له سمته الخاص، وهي البحث في قيادة المجتمع وإدارة الدولة، وكانت الإمامة هي المشكلة الكبرى التي دار عليها البحث السياسي في الإسلام خلال مراحله التاريخية المختلفة، وهذه السمة هي التي حددت النظريات الإسلامية ومنحتها الطابع الخاص بها، التي كانت عبارة عن إجابات متنوعة عن تلك المشكلة ومتعلقاتها.

ولو عدنا لحادثة السقيفة وأمعنا النظر فيها، لوجدنا أننا أمام تساؤلات يستوجب علينا أن نضع لها اجابات. إذ لماذا بقيت هذه الحادثة إلى اليوم مثار خلاف بين السنة والشيعة وقد مضى عليها أكثر من ألف عام؟ وما هو المبرر لإصرار الشيعي اليوم على أحقية الإمام علي؟ أيمكن أن يكون ذلك راجع حبا بشخصية الإمام النازعة إلى الزهد والوقوف إلى جانب الطبقة المعدمة؟

بداية يمكننا القول إن الحديث عن السياسة ونظام الحكم في الإسلام، الذي يعبر عنه بموضوعة الإمامة أو الخلافة، والتي اتفق المفكرون على أنها

من موضوعات الدين، يسلمنا فورا إلى العودة إلى الجذور، ويحتم علينا الرجوع إلى الموقف الأول الذي بلور حاجة المسلمين إلى البحث في هذا الموضوع. وهو حاجة المجتمع الإسلامي للقيادة بعد وفاة الرسول (ص)، وكانت محاولات الفكر الإسلامي فيما بعد وعلى امتداد التاريخ في الرجوع إليها للتماس قيادة تستمد شرعيتها من الدين وقيادة الرسول. من هنا أتت الحاجة إلى البحث دوما في حادثة السقيفة، والنظر في طبيعة المواقف التي برزت في التعاطي مع تلك الحادثة وما ترتب عليها من نتائج.

يجمع الشيعة على أن الله تعالى هو من يتولى نصب الإمام، وأن النبي (ص) قد صرح بهويته. لكن لماذا النص على الإمام؟ وما هي مبرراته؟ ويجيبون: ذلك لأن تنصيب الإمامة الكبرى والرئاسة العظمى (لطف في فعل الواجب والامتناع عن القبيح، فيجب أن لا يخلي الله تعالى المكلفين منها) [١١] في زمان.

إذن، يعتقد الامامية أنهم محكومون بالنص وملزمون باتباعه، فحين يكون النص لا مناص من التعبد ولا محل للنظر، وفقا للمبدأ الشائع: لا اجتهاد في مقابل النص. ومع وجود النص الإسلامي يتحتم أن ينظر بموضوعية، وأن يفهم من خلال مداليل الكلام لغة، أو من خلال القرائن الحالية أو المقالية التي أحاطت به، وبذلك يصبح موجها ومفسرا للسلوك الاجتماعي وليس العكس، حيث فرضت مدرسة تبرير الأمر الواقع نفسها على بعض المفاهيم والقت بظلالها على بعض النصوص الإسلامية؛ وذلك بتحميل النص العناصر الذاتية والميول الخاصة أو النظر إلى

الظروف السياسية والاجتماعية وتفسير النصوص من خلالها. وبذلك يصبح السلوك الاجتماعي مفسرا وموجها للنص الإسلامي، بدلا من أن يكون النص المقدس هاديا وموجها للسلوك الاجتماعي (١٢).

ووفقا لعقيدة الامامية فأن تعين الإمام لطف، وهو ما يكون العبد معه أقرب إلى فعل الواجب أو أبعد من فعل القبيح. ويشترط فيه ألا يكون جزءا من حالة التمكين كالآلة، فهي ليست لطفا، وكذلك يشترط في اللطف ألا يبلغ حد الإلجاء، لأن الإلجاء ينافي التكليف. ويقصد باللطف كفعل لله تعالى هو تهيئة كل ما من شأنه تقريب العبد وتقوية دواعيه لفعل الطاعات وإبعاده عن فعل المنكرات. ثم أن الوجوب على الله تعالى يعني أنه بمقتضى حكمته ورحمته ألا يفعل ما هو أصلح لعباده في سبيل تأديتهم ما كلفوا به، وإلا فأنه كان ناقضا لغرضه، وهذا لا يصح فعله من الحكيم (١٣).

ويستدلون عليه بأن حفظ النظام ورفع الفساد واجب، ولا يتم ذلك إلا بنصب الإمام، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، إذن نصب الإمام واجب. إذ خلق الله تعالى الإنسان وله قدرة وشهوة وغضب، فلو خلي الإنسان وطبعه لكان مبعث للفساد واختلال النظام، وهذا ما لا يحتاج إلى دليل؛ فوجب عليه سبحانه أن يبعث الأنبياء بالشرائع والقوانين التي تقوم مسيرته. ومع انتقالهم إلى الدار الآخرة تبقى الشريعة غير أنها لا تكن عاصمة للناس عن الوقوع في الفساد واختلال النظام، فوجب على الله أن يحفظهم من دون إلجاء، بل مع احتفاظهم بقدرتهم وقواهم وإرادتهم

واختيارهم. ولا يتم ذلك إلا بتعين الحافظ للشرع والعالم بنواميس الدين، وهل المصلح والحافظ غير الإمام المعصوم؟ فوجب تعيينه والنص عليه، لأنه تعالى إذا وجب عليه شيء قام به ولم يهمله. إذ كيف يجوز عليه إهمال هذا الواجب العظيم الذي به تحيا الشريعة وتستقيم الخلائق؟ مع اضطلاعه ببيان أبسط الواجبات في الدين، كأرش الخدش وقصاص الضرب، بل وبسط المندوبات في كل باب بما لا يحصى. فإذا كان سبحانه قد قطع عذر العباد بجعل تلك النواميس والعبادات، أفلا يجب عليه –من باب أولى– أن يقيم لهم المصلح الحافظ للشريعة، وهو القدير على إقامته؟ أفيخل بالواجب أو يعجز عن إيجاده؟ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا [١٤].

والحقيقة الأخرى التي يجب التسليم بها هي أن النبي كان على علم بأن أمته ستتعرض إلى الفتن والاضطراب، فقد روت كل الفرق حديثه: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة...، فهل كان يعلم أن الدهر يدخر لأمته صفحة مملوءة بالفتن والصراع، ثم يسكت (ص) عن ذلك من دون أن يقدم على مشورة تجنب أمته شر العثار؟ أم هل كانت مهمته خاصة بعصره، ليترك بعد ذلك الأمة هملا من غير راع يسوسهم أو طريقة يتبعونها في أمور دينهم ودنياهم؟ ولنفترض أن التاريخ والحديث لم يسجلا لنا أمرا يقضي فيه النبي بمن يخلفه في أمته، فهل يصح أن نصدقهما بهذا الإهمال، ونعترف بأن النبي ترك أمته في فوضى لا حد لها؟ ثم أنه لو لم يكن محمد نبيا مرسلا نزل دينه للناس كافة وفي كل زمان، وإذا لم يكن عالما عن وحي فليكن على الأقل سياسيا كسائر الساسة، الذين لا

يخفى عليهم بعض أمور رعاياهم فلا يتركونهم تحت رحمة هؤلاء واختلاف الآراء. على أنه قد عرف عنه أنه لم يترك المدينة مركز دولته من غير أن يخلف عليها، فكيف يمكن تصديق أنه أهمل أمر أمته من دون قاعدة أو خلف يرجع إليه المسلمون [١٥].

فأن قيل إنه (ص) ترك الأمر لاختيار الأمة واتفاقها، فأن تنصيب الإمام لو عاد إلى الأمة لكان أمام باتفاقها أو لا، والأول باطل لأنه من المعلوم بالضرورة امتناع الكل على اختيار شخص واحد، لامتناع معرفة الخلق كلهم لشخص واحد، ومعرفة اجتماع شرائط الإمامة فيه، واختلاف آراء المكلفين وتباعد أمكنتهم، ومثل هؤلاء يمتنع اتفاقهم على ذلك. أما الثاني فأما أن ينعقد بعدد معين أو لا، والأول باطل لعدم الدليل عليه، وأيضا لم كان قول بعض المكلفين حجة في الاختيار على غيرهم بحيث يحرم مخالفته. والثاني باطل أيضا، لأنه إذا لم يشترط العدد جاز أن ينصب شخص واحد إماما ووجب على الخلق متابعته، كما أنه لو كان كذلك، لجاز أن ينصب الإنسان نفسه إماما ويأمر الخلق بوجوب اتباع، فيسقط الاختيار والاتفاق. ولأدى ذلك إلى وقوع الفتن وقيام النزاع. علاوة على أن تنصيب الإمام لو كان باختيار الأمة فهو مناقض للغرض والحكمة؛ لأن القصد من نصبه هو امتثال الخلق إليه وانقيادهم إلى طاعته، وسكون نائرة الفتن وإزالة الهرج وإبطال التغلب، ولا يتم ذلك باختيار المكلفين؛ لأنه لو استند إليهم لأختار كل منهم من يميل إليه بطبعه، وفيه كما لا يخفى فتن عظيمة فيكون نصب الإمام مناقض للغرض من نصبه، وهو باطل [١٦].

على أنه لا بد من التأكيد هنا على المعنى المقصود من مصطلح الإمام عند الإمامية. يعرف المحقق الطوسي الإمام بأنه الإنسان الذي له الرياسة العامة في الدين والدنيا بالأصالة في دار التكليف [١٧]. وأورد المقداد السيوري تعريفا للإمامة بأنها: رياسة عامة في أمور الدنيا والدين لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي [١٨]. لقد عمم الطوسي موضوع الإمامة لتشمل إمامة بعض الأنبياء، كما ورد عن إبراهيم (ع). فيما خصص السيوري التعريف بالإمامة لخلافة نبي الإسلام (ص). أما في غير ذلك فلا اختلاف إذ هي رئاسة شخص في أمور الدين والدنيا.

ولا يذهب علماء أهل السنة بعيدا عن ذلك، ففي تعريفهم للإمامة يذكر الماوردي أنها: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا [١٩]. ويقول ابن خلدون أنها: خلافة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا [٢٠].

وفي معرض بيان الحلي للمهام المناطة بالإمام، لا نجد فارقا بينها وبين المسؤوليات التي تحملها النبي، فيما عدا الوحي كونه من مختصات النبوة، إذ يذكر أن الأئمة لدى الامامية كالأنبياء من حيث وجوب العصمة لأنهم حفظة الشرع والقوامون به، ولأن الحاجة إلى الإمام إنما هي لانتصاف المظلوم من الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن، وحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات، وإقامة الحدود والفرائض، فلو جازت عليهم المعصية لانتفت هذه الفوائد. فيما ذهب ابن رزبهان عند بسط رؤية الأشاعرة في اشتراطاتهم للإمامة ومهامها، هو أن يكون مجتهدا في الأصول والفروع ليقوم بأمر الدين، وذا بصيرة

بترتيب الجيوش وإدارة الحرب، وعدلا في تدبير الأموال وصرفها، لن يباشر الكبائر ولا يصر على الصغائر [٢١].

ففي الوقت الذي قرر فيه أهل السنة أن خلافة النبي (ص) تتحقق بالزعامة الاجتماعية والسياسية، وتتعلق بإدارة شؤون المجتمع وتطبيق الشريعة في الحكم، ولا ترتبط بالشؤون الروحية والدينية، ولذا فهي لا تتطلب أكثر المعرفة بأمور الدين على مستوى الاجتهاد، وربما لا يضر التقليد في بعضها، وعدالة تقتضي الامتناع عن الكبار وعدم الإصرار على صغائر الذنوب. في حين يؤكد الامامية أن الإمام يخلف النبي (ص) في كل شؤونه الدينية والدنيوية، ومزاولة السلطتين الروحية والزمنية معا، فكما هو مرجع الأمة الملهم في قضايا الدين، هو قائدها الأوحد في أمور الدنيا، ولذا تطلب منصب الإمامة عناية إلهية في مجال العلم والعصمة في العمل.

ولمزيد من البيان يوضح المظفر أن الإمامة كالنبوة لطف من الله، فلابد من إمام في كل عصر يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى صلاح الدارين، وله ما للنبي من الولاية العامة على الناس لتدبير مصالحهم وإقامة العدل بينهم. ولذلك فالإمامة لا تكون إلا بالنص، وليست هي بالاختيار والانتخاب من الناس، فليس لهم إذا شاءوا أن ينصبوا أحدا نصبوه، ومتى شاءوا أن يتركوا تعيينه تركوه، ويصح لهم البقاء بلا إمام، فلا يجوز أن يخلو عصر من إمام منصوب من الله، سواء أطيع أم لم يطع، وسواء كان حاضرا أم غائبا عن الأنظار، على ما ثبت عن الرسول الأعظم بالحديث المستفيض، (من مات ولم يعرف إمام

زمانه مات ميتة جاهلية)؛ ومن هنا عدت أصلا من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها التقليد، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة[٢٢].

ويصرح الحكيم بأن مصطلح الإمامة في الثقافة الإسلامية (الرسمية) يتبادر منه الولاية والحكم، وهذا الفهم يمثل تصورا تحريفيا له. ثم يستوحي من الآية الكريمة: (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين)(البقرة:١٢٥) وغيرها من الآيات مفهوما للإمامة معتمدا لدى مدرسة أهل البيت (ع). يقوم على فكرة الاصطفاء والجعل الإلهي كما هو الحال في النبوة، فكما أن الله يصطفي الأنبياء التابعين لحمل الرسالات التي جاء بها الرسل من أولي العزم، لأن عمر الرسالة أطول من عمر الرسول، فكان استمرارها من خلال الأنبياء التابعين، كذلك الحال من خلال الأئمة عند انقطاع النبوة بعد الرسالة الخاتمة، الذين كانت عليهم مسؤولية خلافة الرسول في الحكم الإسلامي أيضا، كونه قد تجسدت على يديه (ص) الرسالة كحالة اجتماعية بقيام الدولة الإسلامية. ومن أجل تحقيق الأهداف الرسالية الكبرى؛ لزم أن يكون الاصطفاء لهذا الدور ممن يتمتع بمواصفات عالية ومقامات سامية معروفة من قبل الله وخافية على الناس، وتوجب فرض تقديس وولاء وطاعة خاصة لهم على الناس [٢٣].

وبالتالي بات واضحا أن هناك خلاف بين في مفهوم الإمامة ومهام الإمام بين الفريقين، وفي هذا السياق يعلق كاشف الغطاء : إن هذا هو الأصل [الإمامة] الذي امتازت به الامامية وافترقت عن

سائر فرق المسلمين، وهو فرق جوهري أصلي وما عداه من الفروق فرعية عرضية، كالفروق بين أئمة الاجتهاد عندهم كالحنفي والشافعي وغيرهما[٢٤].

وعلى أساس هذا الفارق الجوهري في مفهوم الإمامة، نقل الإمامية مبحث الإمامة من مرحلة البحث في الفروع (الفقه) إلى مرحلة البحث الأصولي (العقائدي)، كون الإمام يتمتع بصلاحية المرجعية الدينية المطلقة غير المحدودة بزمان أو مكان، ولذا كان على المكلف البحث عنها والاعتقاد بها خارج الأطر الزمانية والمكانية. فالمسألة لدى الامامية لا تتعلق بأشخاص قد مضوا من الدنيا منذ أكثر من ألف عام؛ وإنما هي مسألة عقائدية يجب على المكلف إفراغ ذمته منها. بخلاف الإمامة عند أهل السنة التي تتمتع بصلاحيات السلطة السياسية فقط، وبالتالي كانت الإمامة من البحوث الفقهية وليس العقائدية، التي تتعلق بالتكليف في الزمان والمكان المحددين بها.

وإذ انتهى الامامية إلى أن يكون الإمام خليفة للرسول في صلاحياته، لذا تعين ضرورة أن يكون الإمام معصوما، وتبين وجوب (أن يثبت التعيين بالنص لا بالاختيار؛ لخفاء العصمة عنا لأنها من الأمور الباطنة الخفية التي لا يعلمها إلا الله تعالى)[٢٥].

المبحث الثالث: نظرية عصمة الإمام

العصمة في اللغة تعني المنع، فيقال عصم الشيء بمعنى منعه، وعصم الله فلانا من المكروه أي حفظه ووقاه. واعتصم به امسكه بيده، واعتصم إلى فلان التجأ إليه، واعتصم بالله امتنع بلطفه عن المعصية. والعصمة هي ملكة اجتناب المعاصي والخطأ [٢٦].

أما العصمة لدى متكلمي الامامية فهي، لطف خفي بفعل الله تعالى بالمكلف؛ بحيث لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك [٢٧]. واحترز بقوله مع قدرته على ذلك من أن يدخل في باب الإلجاء، فيكون مجبرا ويسقط التكليف في حقه، وكذلك الثواب والعقاب.

ففي الوقت الذي يصر فيه الامامية على قضية عصمة الإمام، إلا أنهم يؤكدون دوما على أن هذه العصمة لا تخل بقواعد التكليف واشتراطاته، فلا تجعل الشخص المعصوم مجبرا على فعل الطاعات واجتناب المعاصي؛ لأنهم يرون أن من ينظر بعين بصيرته إلى عظم الخالق وسلطانه، وما أعد لأهل طاعته من جليل الثواب ولأهل العصيان من شديد العقاب، يمنعه عقله من الإقدام على ارتكاب المعصية خوف النكال والسخط، فكيف إذا بلغت به المعرفة والقرب إلى أن يكون هو والجنة كمن قد رآها والنار كمن شاهدها، بحيث لو كشف له الغطاء ما ازداد يقينا؟ ويرى من آثار عظمة الخالق وسلطانه ما يزيد من بصيرته، أترى أن مثل هذا تغلب عليه قوة الشهوة والغضب؟ ومن ثم لا يحصل لديه الداعي للعصيان أبدا مع القدرة عليه[٢٨].

ومفهوم العصمة من المفاهيم التي احتل مكانة كبيرة في الفكر الشيعي، حيث أفردت له مباحث خاصة في مصنفاتهم العقائدية. كما أنه مما امتاز به الفكر الشيعي هو أنه انفرد بالقول بوجوب عصمة الإمام، وأصبحت وصفا ملازما له. على العكس من سائر الفرق الإسلامية الأخرى فأنها تذهب إلى إنكار القول بعصمة الإمام، وتكتفي

بصفة العدالة كشرط لتسنم الشخص منصب الإمامة أو الخلافة في الحكم الإسلامي.

ويحق لنا التساؤل لماذا كانت عقيدة العصمة أهم فضيلة في حق الإمام؟ حتى أن وصفه بأي فضيلة أخرى يتضاءل أمام ما أفاض به المتكلمون من الامامية حول عصمة الأئمة، حتى أصبحت عقيدة ملازمة للإمامة وراسخة لديهم.

بداية نقول إن العصمة كشرط من شروط تحقق الإمامة في شخص من الاشخاص، تفترض شرطا آخر كمقدمة لها هو العلم، إذ لا يتصور فعل الشخص المعصوم المطابق للحكمة الإلهية من دون العلم به، لأن العلم بالشيء سابق على العمل به، وعليه يكون شرط العلمية متضمن في شرط العصمة.

ثم أن الامامية لا يجدون كبير حرج في الانتقال من القول بعصمة النبي إلى القول بعصمة الإمام، فكل ما أوجب فرض كون النبي معصوما أوجب أن يكون الإمام كذلك. يقول المظفر: ونعتقد أن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوما من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمدا وسهوا. كما يجب أن يكون معصوما من السهو والخطأ والنسيان... حالهم في ذلك حال النبي، والدليل الذي اقتضانا أن نعتقد بعصمة الأنبياء هو نفسه يقتضينا أن نعتقد بعصمة الأئمة، بلا فرق[٢٩].

ويستدل الشيعة على عصمة الإمام، بأن الشريعة التي جاء بها نبي الإسلام لما كانت دائمة إلى يوم القيامة، وأن من يأتي بعد زمان النبي يلزمه العمل بها كما لزم أولئك الذين عاشوا في زمانه، ولكي

يتمكنوا من الالتزام بها لابد أن تبقى الشريعة محفوظة. وحفظ الشريعة لا يخلو أما أن يكون بطريق التواتر، أو الإجماع، أو الرجوع إلى أخبار الآحاد والقياس، أو عن طريق المعصوم العالم بجميع الأحكام. ولا يجوز أن تكون محفوظة بالتواتر ولا بالإجماع؛ لأن الأحكام التي يحصل العلم عن طريقهما مسائل قليلة، فضلا عن احتمال انحسار طريق التواتر في زمان، كما أن فرض حجية الإجماع لا يكون إلا مع وجود المعصوم، أما لو خلا من المعصوم فليس بحجة، لأن العقل لا يحكم به، ولا دلالة عليه من الآيات والأخبار الصحيحة، كما لا يجوز العمل بأخبار الآحاد والقياس لأنهما ليسا بحجة لدى الإمامية. فلم يبق إلا القول بوجود المعصوم الحافظ للشرع [٣٠].

كما أن الإمام هو حجة الله على العباد، أراد به سبحانه أن يخاطبهم ويكلفهم باتباع أوامره واجتناب نواهيه، وليس الإمام مقرب من الطاعات ومبعد عن المعاصي من حيث سلطته، ولا الإمامة من حيث هي مطلق الرئاسة توجب التقريب من الطاعة، فأن كثير من الرؤساء الذين ادعوا الإمامة كانوا فسقة لا يصلح الاقتداء بهم، وحينئذ جاز للمكلف العذر بعدم الثقة في قولهم ولا التيقن من صحته. فتقريب الإمام للناس من طاعة الله ليس من حيث كونه إماما، وإنما من حيث كونه معصوما، فلا يكون للناس عذر في العصيان تصديقا لقوله تعالى: (لئلا يكون للناس على الله بعد الرسل)(النساء:١٦٥)، والأئمة هم حجج الله كالرسل سواء بسواء[٣١].

ولا يسلم الشيعة أن إكمال الدين وعصمة الرسول تغنينا عن المعصوم؛ لأن الأحكام متجددة والأحوال متغيرة، وحاجة الناس للمعصوم ليست لحفظ الشرع، وإنما ليفسر الأحوال المتجددة، لأن عمر الرسالة أطول من عمر الرسول، فاحتياجهم إلى المعصوم كي يعطي أحكاما شرعية بخصوصها تتمتع بالأصالة واليقين كما لو كانت صادرة عن النبي. كما إنا نعلم بالضرورة أن الله قد أنزل القران لنعلمه ونعمل به، ولكن لا طريق لنا إليه سوى المعصوم، لأن القرآن قد تطرق إلى تفسيره الخلاف والتبديل والتحريف، فهناك من الآيات ما يبدو فيها التعارض، إذ بعضها يفيد التنزيه وبعضها الآخر يفيد التشبيه. ومنها ما يفهم منه الجبر، كالآيات الدالة على أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته، ومنها ما ليس كذلك. وقد تكلف المفسرون لرفع ما يبدو متناقضا وذهبوا في ذلك مذاهب شتى وتأويلات متعسفة. وما إلى غير ذلك من أمور تثبت ضرورة الحاجة للإمام المعصوم الذي يعرفنا أحكام ما استجد من مسائل وتفسير ما خفي علينا من آيات وحل ما أشكل علينا من معضلات [٣٢].

على أنه يحق لنا السؤال هنا: هل أن احتياج الناس للإمام المعصوم –طبقا لرؤية الامامية– منحصر في مسؤولياته الدينية، وأن السلطة الزمنية لا تتطلب مثل هذا الشرط، كما يذهب أهل السنة؟ أم أن متطلبات القيادة السياسية تقتضي العصمة كما اقتضت المرجعية الدينية لها؟

يذهب الشيخ الطوسي إلى أنه لما ثبت أن الناس غير معصومين، ويجوز عليهم ترك الواجب وارتكاب الخطأ، ومتى ما كان لهم رئيس منبسط اليد مطاع، يردع المعاند ويؤدب الجاني ويأخذ

على يد السفيه وينتصف للمظلوم من الظالم، كانوا إلى الصلاح وقلة الفساد أقرب، وإذا خلوا من رئيس بهكذا مواصفات وقع الفساد وقل الصلاح وكثر الهرج والمرج وفسدت المعايش. بذلك جرت العادة وحكم العقل ومن خالفه لا يحسن مكالمته، بل مما هو معلوم أنه مع انقباض أيدي الرؤساء وضعف سلطانهم يكثر الفساد، فكيف يمكن الخلاف فيه؟ ويؤكد الطوسي أنه لما كان احتياج الناس إلى الإمام لكونهم غير معصومين، ومن ثم فأن فرض عدم عصمة الإمام، يستلزم احتياجه إلى إمام آخر وهكذا إلى غير نهاية وهو باطل، لذا وجب أن يكون الإمام معصوما. ويضيف أنه ليس من الصحيح القول إن الصلاح الذي يحصل عند وجود الرؤساء هو من الأمور الدنيوية التي لا يجب لأجلها اللطف؛ لأن ما يحصل من الصلاح عند وجود الرؤساء من قلة الظلم ومنع التغلب والحد من الفساد، هي من الأمور التي تندرج ضمن الإطارين الديني والدنيوي معا [٣٣].

ويستعين الحلي بما قرره الفلاسفة القدماء عن الطبيعة الاجتماعية للإنسان وتحليلهم لقوى النفس لتقرير الحاجة إلى الإمام المعصوم، فكتب: ولأن الإنسان مدني بالطبع لا يستقل بأمور معاشه وحده، بل لابد من معاون فيحتاج إلى الاجتماع، وتدعو القوة الشهوية والغضبية إلى الجور على غيره، فيقع بذلك الهرج والمرج ويختل أمر الاجتماع ولا يكفي تقرير الشرايع، فأن ضعفاء العقول يستحقرون اختلال النافع لهم عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص، فيقدمون على مخالفة الشرع وإهمال الثواب واستسهال العقاب الأخروي، فنظامه وصلاحه من أهل العصمة [٣٤].

المبحث الرابع: العصمة في المنظار السياسي

ولو تحدثنا بلغة السياسة نجد أن المجتمع الذي تشكل في البداية جراء المطالب والحاجات الغريزية بوصفها ضرورات ألزمت الإنسان بالانضمام إلى الآخرين والتعاون معهم، ما لبث وتحت حكم الحاجة أيضا للحفاظ على هذا الوضع إلى التحول نحو العمل على إبراز شكل من أشكال الانتظام، يحكم حركة المجتمع. وتأتي السلطة بمثابة الراعي لعملية التنظيم الاجتماعي، فهي قوة مهمتها تأمين ديمومة المجموعة، وهي قادرة عند الحاجة على فرض الموقف الذي يفترضه هذا التنظيم [٣٥].

غير أن السلطة لا تبرر وحدها نفوذ وقدرة الحُكَّام، فالقدرة على الإكراه لا تكفي الحُكَّام للحفاظ على سلطتهم، فمن أجل ضمان استمرارية السلطة، يجب أن تحظى هذه الأخيرة بقبول المحكومين. وفي هذا الصدد يعلق مارسيل بريلو، بأن السلطة لا تنحصر فقط في القوة المادية البحتة حتى في المجتمعات البدائية، لأنه إذا كانت السلطة السياسية مؤسسة على القوة لزم أن يكون هناك شرطي وراء كل مواطن، بل شرطي وراء كل شرطي أيضا؛ وإلا فمن يحرس الشرطي نفسه؟ ولذا يجب أن يحل محل السلطة القائمة على القهر سلطة قائمة على كل من القهر والاقتناع، أي أن بها عنصراً داخلياً وآخر خارجياً. ومن الناحية النفسية تكمن السلطة في إرادة المحكومين وثقتهم بها أكثر مما تكمن في إرادة الحاكمين، وقد برهنت على ذلك الأحداث التاريخية؛ فانهيار الإمبراطوريات التي قامت على الغزو، دليل على رفض الخضوع لسلطة القهر. كما أن هاجس الحُكَّام، بضرورة إقناع الشعب بصحة السياسة التي يتبعونها

وعدالتها، هو دليل آخر على حاجة الحُكَّام إلى قبول المواطنين بسلطتهم [٣٦].

هنا يبرز مفهوم الشرعية كنتاج للمحاولات المبذولة من أجل تحديد طبيعة المواقف المتخذة من قبل الناس تجاه السلطة، وهو يعني شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر، الذي يستوجب التكليف والطاعة. ويقع هذا المفهوم ضمن مجال الفلسفة السياسية التي تتبناها الدولة، أو ما يعرف بالأيديولوجية. وانبثق عن هذا المبدأ مفهوم آخر لدى فقهاء القانون عرف ب(المشروعية)، ويراد منه معيار التزام السلطة بقواعد القانون من جهة، والأهداف والقيم العليا للمجتمع من جهة أخرى. وكلاهما يفترض أن يكون متضمنا في تلك الفلسفة أو الأيديولوجيا التي تتبناها الدولة. وعلى هذا النحو يكون للمشروعية، مضمونان أحدهما سلبي والآخر إيجابي، ويتمثل السلبي في امتناع سلطة الدولة عن اتخاذ أي قرار أو إصدار أي قانون إلا أن يكون متماشيا مع قانون الدولة، والمضمون الإيجابي يتمثل في ضرورة مراعاة تلك القرارات والقوانين للقيم العليا للدولة، التي تكون بمثابة الهدف من قانون الدولة[٣٧].

على ضوء ما تقدم، ونحن إزاء فكر ديني ومجتمع إسلامي، يعتقد بأن الشرعية تستند إلى الإرادة الإلهية؛ إذ لها وحدها حق التصرف في الخلق، ولا شرعية إلا أن تكون مستمدة من هذه الإرادة وتنتهي إليها. قال تعالى: (إن الحكم إلا لله)(يوسف:٤٠)؛ وعلى ذلك تكون فكرة الجعل الإلهي نتيجتها المنطقية التي لا تقبل الاعتراض، كون الإرادة الإلهي هي الأحق بعملية التشخيص والأقدر على

اصطفاء الأئمة من بين الخلائق. ويمثل التنصيص الإلهي على شخص الإمام تعبيرا واضحا لذلك الحق من جهة، وتجسيدا حقيقيا لأعلى درجات (الشرعية)، من حيث أن التصريح –بهوية الإمام– يمثل أصدق طريق للتعبير عن الإرادة الإلهية، منبع الشرعية الوحيد في الفلسفة الإسلامية.

علاوة على أن نظرية العصمة التي تفترض أن قول المعصوم وفعله وتقريره –حسب اصطلاح الأصوليين– مطابقا للشريعة الإسلامية، ومن ثم يتمتع بأعلى درجة من درجات (المشروعية)، من حيث أنها معيار للنظر في مدى مطابقة ما يقوم به الإمام مع دستور الإسلام من جهة، وتنسجم مع الأهداف والقيم العليا للمجتمع الإسلامي من جهة ثانية، على اعتبار أن فلسفة الدولة أو أيديولوجيتها إسلامية، لأن الإمام المعصوم هو أولى من يقوم على تحقيق تلك القيم، لأنه هو الأكثر إحاطة بها والأقدر على تحقيقها، كونه مختار من قبل الله تعالى لهذه المهمة.

وقد اعترف الكاتب المعاصر أحمد محمود صبحي بقوة نظرية الإمامة المعصومة نظريا وتماسكها المنطقي، إلا أنه أخذ عليها أنها تحلق بعيدا في أجواء المثالية. فكتب : والواقع أن استدلال الشيعة يبدو قويا متماسكا من الناحية النظرية، ولكنه حين يرتطم بالواقع الملموس تبدو عليه نواحي التهافت، ...فأن هذه تصورات عقلية للتمني، ولكنها لا تغني عن الواقع شيئا، وهكذا تبدو العقيدة الشيعية في الإمامة يتوبيا تتطلع إليها الأعناق، ولكنها تغمض العين عن الحقائق الواقعية القائمة[٣٨].

وإزاء ذلك يتوجب علينا النظر في النظرية المقابلة لنظرية الشيعة، علها تعطيني حلا إسلاميا لمشكلة

نظام الحكم في الفلسفة الإسلامية، تتسم بالترابط المنطقي وفي الوقت نفسه تكون أكثر انسجاما مع معطيات واقع المجتمع الإسلامي.

في معرض حديث الشهرستاني عن وجهات نظر علماء الإسلام في موضوع خلافة الرسول أو الإمامة، قال: تعيين الإمام هل هو ثابت بالنص أو بالإجماع...فالقائلون بالإجماع اختلفوا في أن إجماع الأمة عن بكرة أبيهم شرط في ثبوت الإمامة، أم يكتفى بجماعة أهل الحل والعقد [٣٩].

ولأجل تسليط الضوء على رأي أهل السنة لابد أن نعود إلى البداية. فحين صعدت روح الرسول الطاهرة إلى بارئها، أصبح المسلمون أمام حاجة لشغل منصب الرسول في إدارة شؤونهم، إذ كانت هذه الحاجة مما اتفقت عليها الآراء إلا من شذ. ولما لم يثبت لديهم وجود نصا (مقدسا) على من يخلفه، بادروا في اختياره إلى الطريقة العقلائية بأن يختاروا من بينهم من يقوم بهذا الدور، والتمسوا من الكتاب العزيز مفهوم المشورة، ليكون أساسا في عملية اختيار الخليفة. وهنا عرض الشهرستاني الآراء: فمنهم من قال بشرطية اجتماع الإمة قاطبة، ومنهم من اكتفى بإجماع أهل الحل والعقد.

انطلق من ذلك بعض الكتاب المعاصرين إلى التصور بأن اختيار الإمام على هذا النحو ثم البيعة له من قبل الأمة، يكون بمثابة (العقد السياسي) الذي يستوفي شروطه القانونية. وقارب بينها وبين نظرية العقد الاجتماعي التي طرحها روسو، فوجد أن العقد الذي تكلم عنه روسو كان مجرد افتراض، حيث لم يتوفر عليه برهان تاريخي، بينما كانت نظرية العقد الإسلامية تستند إلى ماض تاريخي ثابت، هو تجربة الأمة في خلال العصر

الذهبي للإسلام المتمثل بعصر (الخلافة الراشدة)[٤٠].

غير أن هذا التصور المتقدم لنظرية العقد يصطدم بعقبات جمة. منها أن قضية المشورة وإن كانت قاعدة روج لها القرآن الكريم والسنة الشريفة؛ إلا أنها كانت تعتمد في مجالات تفصيلية تتعلق بالحرب والشؤون الحياتية الأخرى، ولم يتناول القرآن ولا السنة موضوع الخلافة كإحدى القضايا التي من شأن الأمة التشاور فيها، بل على العكس، فقد كان الرسول يخلف على المدينة أشخاصا، لم يذكر التاريخ أنه (ص) تشاور في تعيينهم، وإنما كان التعيين يتم من قبله.

كما أن ما جرى في عملية اختيار الخلافة الراشدة، وهو الأساس الذي استمد منه علماء أهل السنة نظريتهم في الحكم، لم يكن على قاعدة مشتركة أو نظام موحد؛ ومن ثم فأن جماعة أهل السنة (لم يكن لديها مبدأ في الخلافة مجمع على قبوله، وليس في مؤلفات الفقهاء أنفسهم أو في سيكولوجية الإسلام السني، ما يسند الزعم بأن الإجماع على قبول مبدأ في الخلافة كان موجودا) [٤١].

فهذا شيخ أهل السنة في زمانه يصرح باستحالة إجماع أهل الحل والعقد فضلا عن إجماع الأمة كلها، بل نقل إجماع العلماء على استحالته، قال الباقلاني: أجمع أهل الاختيار على بطلان ذلك. حيث أن إجماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد، وإطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع [٤٢].

وحين عرض الماوردي لآراء العلماء في عدد أهل الحل والعقد، نجد تباينا واضحا في الآراء، حتى أننا لم نعد نلمس في بعضها جوهر الفكرة الأساس

التي بنى عليها نظريتهم في الخلافة. فكتب: فقالت طائفة: لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد، ليكون الرضا به عاما والتسليم لإمامته إجماعا. وقالت طائفة أخرى: أقل من تنعقد به خمسة كما حصل في بيعة أبي بكر، وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة. وقال آخرون من علماء أهل الكوفة: تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين، ليكونوا حاكما وشاهدين، كما صح عقد النكاح. وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد، لأن العباس قال لعلي أمدد يدك أبايعك (٤٣).

فيما انتهى ابن حزم بعد مناقشة الآراء في الإمامة إلى أن عقد الإمامة يصح بوجوه أولها وأهمها أن يعهد الإمام القائم إلى انسان يختاره إماما من بعده، كما فعل الرسول بأبي بكر، إذ يرى أنه (ص) قد نص نصا جليا على أبي بكر في حديث منسوب إلى عائشة، وهو ما فعله أبو بكر عند تعيين عمر من بعده، وما فعله أيضا سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز (٤٤).

وبهذه التفسيرات اختل المبدأ الذي قامت عليه نظريتهم في الخلافة ولم نعد نتلمس نوعا من الاتفاق، الذي يلقى نوعا من المقبولية كسيرة عقلائية في عملية اختيار الإمام، بعد أن أصبحت الإمامة تنعقد بثلاثة، وهم بمثابة الحاكم والشاهدين، أو تنعقد بواحد حتى انتهت بعهد السابق على اللاحق. وهل بعد ذلك يمكن أن نتصور (عقدا اجتماعيا) أو (اتفاقا سياسيا) على أهم منصب في الدولة؟ وأين هذا من فكرة العقد الاجتماعي التي قال بها روسو وزملاؤه في العصر الحديث؟ ثم أن هؤلاء القائلين بالعقد الاجتماعي إنما أرادوا من

وراءه أن تستمد السلطة شرعيتها من قبول المحكومين، ومشروعيتها من مدى قيامها على مصالح الناس وخيرهم. أما شرعية الإمام في الفلسفة السياسية الإسلامية فتستمد من الإرادة الإلهية، وهي التي ذمت الأكثرية في أكثر من موقف، كقوله تعالى: (وأكثرهم للحق كارهون)(الزخرف:٧٨). أما مشروعية عمل الإمام فتقاس برضا الرب، وإن كان ذلك يتضمن بالتأكيد مصالح الناس وخيرهم، إلا أن ذلك ليس بصورته المطلقة كما ذهب الغربيون في العصر الحديث، وإنما بشرط موافقتها لقانون الإسلام، فكيف نحرز هذه المواقفة مع فرض أنه غير معصوم؟ وبالتالي يصح منه الخطأ على سبيل القصد والسهو والنسيان.

ثم أن فكرة الإمامة المعصومة قد تكون فيها أبعاد غيبية يصعب على البشر القبول بها، ومن ثم قد تبدو فكرة يتوبية خيالية موجودة في أذهان الحالمين ولا صلة لها بالواقع السياسي. فلنبحث عن مقاربة بينها وبين آراء الفلاسفة السياسية، علنا نجد نوع من الصلة.

يتجلى الاتجاه العقلي عند افلاطون في موضوع السياسة في أن يكون الحكام من طبقة معينة، تتصف بأعلى درجات التعقل والمعرفة وهم الحكماء أو الفلاسفة، إذ أن شقاء النوع الإنساني لن يزول ما لم يحكم الفلاسفة. فالحاكم الأفضل كما يقرر افلاطون يجب أن يكون فيلسوفا، والطبيعة الفلسفية لديه تجعل منه ذا معرفة بالحق والفضيلة والجمال، ولا تعني المعرفة هنا مجرد الفهم على وجه الصواب أو الخطأ، بل تتضمن أيضا نوع من

الجاذبية بأن تترتب عليه وجود إرادة تناسبه. وفوق ذلك يجب أن يكون على معرفة بالخير المطلق الذي لا يعدو أن يكون الحق والفضيلة والجمال تعبيرات عنه، ويعرف الغرض من كل عمل والغاية من كل وجود، بمعنى الغاية التي في ضوئها يصبح هناك معنى للعمل الإنساني كله وللوجود كله ؛ وذلك حتى يستطيع أن يؤدي العمل المنوط به بطريقة تمكنه من تحقيق تلك الغاية[٤٥]. أما بخصوص مزاياه النفسية فيؤكد افلاطون بأنه، هجر اللذات التي محورها الجسد، وصار لديه عفة لا تدانيها طمع في شيء من حطام الدنيا، وزهد في الحياة الدنيا حتى ليجعل من الموت أمرا عاديا، وحبا حقيقيا للصدق والعدل يتضمن مقتا للكذب ونزاهة عن الظلم [٤٦].

لقد كان حرص افلاطون واضحا في وسم الحاكم الفيلسوف أهم الفضائل العقلية والمعرفية، وابراز مزاياه النفسية والخلقية، لكي يتربع عن جدارة على كرسي الحكم، ويقود بإتقان الدولة نحو العدل والخير وإبعادها عن الشر والفساد. ولو قورنت مواصفات الحاكم الفيلسوف عند افلاطون مع مواصفات الإمام المعصوم لدى الإمامية سوف نجد تقارب لا ينكر.

وشبه الفارابي المدينة الفاضلة وتعاون أفرادها على تحقيق السعادة للمجموع بالبدن الصحيح الذي يتعاون أعضاءه كلها على حفظ حياته، وهي تشبهه من جهة ثانية في مراتب عناصرها وأهميتها بالنسبة لبعض. فكما أن في البدن عضو رئيس وهو القلب تخضع له سائر الأعضاء وتختلف مراتبها بالنسبة له، كذلك أفراد المدينة فهم مختلفون

متفاضلون، ومن ثم اختلفت مراتبهم ودرجاتهم، وفيهم الرئيس وهو أكملهم ويخضع له الجميع [٤٧].

ثم يأتي على بيان أهم شرط يلزم توافره في رئيس المدينة الفاضلة، فيقرر بأنه لا يصلح للرئاسة العظمى إلا من بلغ أعلى درجات الكمال، وذلك حين يتصل بالعقل الفعال فينكشف لديه الحجاب عن طريق الإشراق واحاط علما بجميع المعقولات، وبذلك يصبح في مرتبة الأنبياء المصطفين [٤٨].

إن اتصال الإنسان بالعقل المطلق يجعل منه أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، ومثله وحده يتاح له الوقوف على السبل المؤدية إلى سعادة البشرية، وشرطا أساسيا لرئيس الدولة الفاضلة. هذا الاتصال الروحي بالعقل المطلق هو ما امتاز به الفارابي عن سابقه افلاطون الذي اغترف من معين فلسفته، وهو بهذا الابتعاد عن سلفه قد اقترب أكثر نحو فكرة الإمامة المعصومة.

ولو بقي هذا التقارب بين رؤى المدن الفاضلة وبين الإمامة المعصومة، لكان ذلك تأييدا لرأي القائلين بأنها نظرية تندرج في خانة النظريات اليوتوبية، غير أن الفيلسوف الإنجليزي لوك الذي أبدى واقعية كبيرة في تنظيم الدولة على أساس العقد الاجتماعي، وضع السلطة موضع القداسة التي تمنح الشرعية للقانون، وتحول من دون خضوع الأفراد لأي جهة أخرى غيرها. فذهب إلى أنه حين يكتمل الكيان السياسي بقيام السلطة على أساس العقد، ومتى ما خلع الشعب على السلطة صفة الشرعية تصبح مقدسة لا تتغير، وتمارس حقوق السيادة العليا في الدولة، فلا يصح قانون إلا بمصادقتها، ولا يحق لأي فرد أو هيئة أخرى

معارضتها، بأمر أو مرسوم مهما كانت الصورة التي يصاغ بها، وليس للفرد من أن يتحلل من واجب الخضوع لها لصالح سلطة غيرها سواء كانت داخلية أو خارجية، إذ الطاعة التي ينبغي على أي فرد تأديتها بناء على أقدس الروابط لابد أن تنتهي إليها وتخضع لقوانينها [٤٩].

أما روسو فأنه رأى أن الكيان السياسي لما يلتئم بالأفراد المنتظمين من خلال العقد الاجتماعي، فأن له العصمة، بوصفه الضامن دائما لمصالح الرعايا، وليس هم بعد ذلك بحاجة إلى ضامن آخر سواه، إذ هو دائما حيث يجب أن يكون. يقول روسو: أما وصاحب السيادة لا يتشكل إلا من الأشخاص الذين يألفونه، فليس له مصلحة مخالفة لمصالحهم، ولا يمكن أن تكون له تلك المصالح؛ وبالنتيجة فأن القوة السيادية لا تحتاج البتة إلى ضامن يضمنها تجاه الرعايا...إنه لا يمكنه أن يلحق الضرر بأي واحد منهم شخصا شخصا. إن صاحب السيادة بمجرد كونه موجودا ليس إلا هو دائما في تمام ما يجب أن يكون. غير أن الأمر ليس على هذا النحو من جهة علاقة الرعايا بصاحب السيادة، فرغم المصلحة المشتركة فلا شيء يضمن التزاماتهم إزاءه، ما لم يهتدي إلى وسائل ليضمن بها اخلاصهم [٥٠].

ولم يوافق هيغل على تفسير نشأة الدولة على أساس العقد، كما ذهب لوك وروسو من قبل كونه يحقق غرضا مؤقتا، في حين أن هيغل يرفض أي تفسيرات نفعية في نشأتها، فهي ليست مجرد أداة لتحقيق السلام أو توفر الحاجات الخاصة بأفرادها، ولكن الدولة حقيقة دائمة سابقة على الأفراد والمجتمع المدني كونها غاية لهما. فالأسرة تبرز

عنصر الإرادة الكلية في الفكرة الأخلاقية، والمجتمع المدني يبرز عنصر الإرادة الجزئية في الفكرة الأخلاقية، أما الدولة فتتجاوزهما وتتحقق فيها الإرادة الكلية التي تجسد الاتفاق التام بين المصلحة العامة والخاصة، إنها المعقولية الشاملة وهي مسيرة الله في العالم، التي توجه المجتمع أخلاقيا وروحيا، ويتحقق بها الخلود للروح، ومن هنا فأن أعلى واجبات الإنسان هو أن يصير فردا في دولة، وأن ما تأتي به هو عين ما يريد أن يتحمله الفرد كواجب، وهو يخضع لها كي يجد من خلالها حريته [٥١].

مما تقدم يمكننا القول إن فكرة الإمامة المعصومة ليست بعيدة تماما عن البحث السياسي، إذ وجدنا أن المفكرين السياسيين على مختلف مرجعياتهم الفكرية، سواء من كان منهم ينطلق من الرؤية المثالية أم من كان الواقع منطلقا لدراسته، أمن أثبت السلطة لحكم الفرد أم أسندها للمجموع، كلهم على حد سواء أحاط مصدر السيادة بنوع من أنواع القداسة التي تنأى به عن الشك وترفعه فوق مستوى الشبهات؛ على اعتبار أن ذلك يدعم السلطة ويأمن استقرار النظام، من حيث أن هذه الصبغة شرطا ضروريا لشرعية السلطة وقبول المحكومين بها.

وما يؤيد هذا التفسير أيضا، هو أن المنكرين على مذهب الشيعة الإمامية في عصمة الإمام من أهل السنة، لم يستطيعوا اقصاءها تماما في رؤيتهم السياسية، وإنما حولوا مسارها فقط باتجاه يلائم متبنياتهم الفكرية، فقالوا بعصمة الأمة وردوا ذلك للرسول في أحاديث منسوبة إليه (ص).

المبحث الخامس: نظرية عدالة الفقيه

قامت نظرية الإمامة المعصومة عند الشيعة الامامية على المبدأ القائل: عدم خلو الأرض من إمام معصوم معين بالنص يتصدى لسد حاجة الناس لمعرفة أحكام الدين وولاية أمرهم في الشؤون الدنيوية والسياسية. وأن هذه الإمامة امتداد لحركة الأنبياء، سواء في تشخيص هذا الحق، من حيث أنه منصب إلهي يستحقه الشخص من خلال التعيين المباشر من الله تعالى في حال النبوة، وبالواسطة كما هو الحال في تشخيص الأئمة، حيث أوصى النبي (ص) لعلي بأمر من الله، وهكذا أوصى السابق للاحق إلى بقية الأئمة الاثني عشر. أو في خصائصه الشخصية حيث يشترط فيهما –النبوة والإمامة– أعلى درجات الكمال وهي العصمة. أو في طبيعة المسؤوليات والواجبات أو الحقوق، إذ يجب عليهم إبلاغ الأحكام وتفسير الكتاب وولاية أمور الأمة، ومن جانبها فأن الأمة مأمورة بإطاعتهم ونصرتهم.

وكان عهد الإمام الثاني عشر (عج) قد شهد حدوث فارق في مسار الإمامة، حيث كان يتواصل مع شيعته من خلال نواب اصطلح عليهم اسم السفراء، فمن خلالهم كانوا الشيعة يتواصلون مع الإمام عبر الرسائل والكتب. ولم يوثق التأريخ الشيعي سوى أربعة سفراء للإمام أنتهى بعدها عصر السفارة أو الغيبة الصغرى، بوفاة علي بن محمد السمري سنة ٣٢٩هـ، الذي أعلن قبيل وفاته ابتداء عصر الغيبة الكبرى وانقطاع الصلة المعلنة والمباشرة بالإمام، وبذلك بدأت مرحلة جديدة تحمل سمات فكرية مختلفة في الفكر الشيعي، عن المراحل السابقة التي شهد تواجد المعصوم بين ظهراني الأمة [٥٢].

كانت مرحلة الغيبة الصغرى واختفاء الإمام عن مسرح الحياة العامة، واتصاله المتواصل بقواعده وشيعته عن طريق نوابه، الذين شكلوا همزة الوصل بينه وبين المؤمنين به، كان ذلك بمثابة التمهيد للغيبة الكبرى والانقطاع عن الناس؛ لأن غياب الإمام المفاجئ والشعور بالانقطاع عن القيادة الروحية والفكرية، والاحساس بفراغ دفعي هائل قد يعصف بالكيان كله ويشتت شمله، فكان لابد من تمهيد لهذه الغيبة حتى تألفها هذه القواعد، وتكيف نفسها على هذا الاساس [٥٣].

ومع انتهاء عصر النص بغيبة الإمام الكبرى ظهرت الحاجة إلى لملمت النصوص المأثورة عن أهل البيت (ع)، فكان هناك عمل واسع النطاق في جمع الحديث، ودمج المجاميع الصغيرة في موسوعات حديثية، كان نتيجته حصول الفكر الإمامي على أربع مجاميع موسعة للحديث. إلى جانب ذلك كان العمل جاريا في التصنيف في علم الأصول، نظرا للحاجة إليه في عملية استنباط الحكم الشرعي؛ على أثره ظهرت زعامات فقهية على الساحة الفكرية الإمامية كانت ترجع إليهم الناس في تحصيل الأحكام الشرعية، وهم المفيد (ت:٤١٣) وتلميذاه المرتضى (ت:٤٣٦) والطوسي (ت:٤٦٠)، الذي كان على يد هذا الأخير قد ثبتت معالم المدرسة الإمامية [٥٤].

ويبدو أن نظام الزعامة الفقهية أو المرجعية الدينية قد نشأ على يد الأئمة أنفسهم، ولعل الدور المهم والاساس في ارساء هذا النظام يرجع إلى الأئمة الثلاث المتأخرين، وهم: الجواد والهادي والعسكري الذين مارسوا دورا محدودا بسبب ضغوط حكام الجور، فبدأوا بتأسيس هذا النظام مع اتساع

قواعدهم الشعبية ونمو نشاطاتها، فكان على المرجعيات الدينية لعب دورا نسبيا حتى في زمن حضور الإمام، وليصبح نظاما متكاملا وفاعلا يمكن الاكتفاء به في زمن الغيبة [٥٥].

على أن الفكر السياسي الشيعي المرتبط بعصر الغيبة لم يكن واضحا على الاطلاق، بتلك الدرجة التي اتصف بها عصر الظهور (الإمامة المعصومة)؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى الظروف التي احاطت بالشيعة آنذاك، فقد ألم بهم ضيق شديد أبان الحكمين الاموي والعباسي، فرضت على الأئمة (ع) تجنب الحديث في المسائل السياسية الحساسة تقية. أضف إلى ذلك فأن هذه الأقلية الشيعية الواقعة تحت الضغط والحرمان، لا يمكنها من الناحية العملية الامساك بالسلطة وإقامة دولة، حيث كان ذلك بعيدا عن متناولها وفقا لمعطيات الواقع، والنتيجة أن صرفت هذه الأقلية الشيعية همتها في المحافظة على كيانها، وممارسة دور المعارضة السلبية للحكومات الغاصبة [٥٦].

علاوة على ضغط الواقع المرير الذي أبعدهم عن الطموح في تجسيد دولة تقوم على وفق النموذج الذي يعتقدونه، فقد كانوا تحت ضغط من نوع آخر، هو ضغط العقائد الشيعية نفسها، إذ قامت العقيدة الشيعية على أساسا العصمة، ومع غياب المعصوم فأن ذلك يشكل حاجزا أمام التنظير لدولة تتمتع بنوع من الشرعية ليست على رأسها معصوم. اضافة إلى رصيد كبير من الروايات المنسوبة لأهل البيت (ع)، تؤكد بصور مختلفة الرفض المطلق للخروج طلبا للسلطة وترسخ عقيدة الانتظار لدولة القائم من أهل البيت[٥٧].

على وفق تلك المعطيات ظل الفكر السياسي للشيعة الإمامية في عصر الغيبة إلى مراحل متأخرة نسبيا، يدور حول موضوعات ثانوية ومحدودة، تتعلق بصلاة الجمعة والقضاء في المخاصمات وإقامة الحدود، وتولي أمور فاقدي أهلية التصرف كالأطفال اليتامى والمجانين الذين ليس لهم والي يتولى رعايتهم، وما إلى ذلك. حيث يتفق العلماء على أن هذه الأمور من شأن الإمام المعصوم، وفي حال غيبته فأنها ترجع إلى الفقيه العادل، على فرض أنه مأذون من الإمام، مع اشتراط مراعات ظروفه وتمكنه من القيام بهذه الأدوار.

والملاحظ على هذه المرحلة، هو أن الفقهاء لم يتطرقوا في بحوثهم السياسية إلى موضوعات هامة وأساسية ترتبط بالولاية السياسية ونظام الحكم في عصر الغيبة، أضف إلى ذلك فأن الفقهاء قد نقلوا الموضوعات السياسة من مجال النظر الكلامي الشيعي حيث كان زمن حضور المعصوم، إلى مجال البحث الفقهي حين غاب المعصوم عن الساحة.

لكن الخطوة الكبيرة والمتقدمة في تطور الفكر السياسي الشيعي كانت إثر إعلان الدولة الصفوية في إيران، اعتماد المذهب الشيعي الإمامي مذهبا رسميا للدولة، ثم استدعاء الملك الصفوي (طهماسب) أحد أكابر فقهاء حوزة النجف الأشرف، وهو الشيخ علي الكركي المعروف بالمحقق الكركي، العاملي المولد والمتوفي عام ٩٤٠ هـ. وقد اسند إليه منصبا رسميا استحدث في إيران هو منصب (شيخ الإسلام)، وذلك في مرسوم ملكي أكد فيه على أن شيخ الإسلام هو صاحب الولاية

في الدولة، وأن سلطة الملك تستمد منه في إدارة الشؤون السياسية والتنفيذية في البلاد، ثم تتابع على تسلم هذا المنصب فقهاء آخرين[٥٨].

ومن جانبه صرح الشيخ الكركي ب(أن الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائب من قبل أئمة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم، في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل) [٥٩].

لقد كان الفكر الشيعي بحاجة إلى مدة من الزمن كي ينسجم مع متطلبات عصر الغيبة، وسرعان ما برز دور الفقيه كمرجعية دينية للقاعدة الشعبية بديلا عن الإمام المعصوم، وخلال هذه المدة ترسخ في الضمير الشيعي حالة من التقديس والولاء للمرجع، الذي أصبح واجهة للمجتمع الشيعي. علاوة على أن الفكر السياسي الشيعي كان بحاجة إلى نقلة، وقد جاءت على يد الملك الصفوي حين دعا الفقيه الكركي لتسلم مهام الولاية السياسية في مملكته، فكانت مواجهة الفقيه للواقع المعاش ومطالبته لتحمل مسؤولياته، قد أحدث هذه النقلة بالتنظير للولاية العامة للفقيه. وكانت خطوة الشيخ الكركي بمثابة الخطوة الأولى تبعتها خطوات من فقهاء آخرين، تطورت على أيدهم ما يعرف بنظرية (ولاية الفقيه). على أن هذه النظرية ظلت مثار خلاف بين الفقهاء، وبقي هناك تيار فكري شيعي كبير يعتقد بأن دور الفقيه لا يتعدى دور المرجعية الفقهية والروحية للمجتمع، وأن الولاية السياسية وتشكيل دولة على وفق الموازين الشرعية مرتبط بوجود الإمام المعصوم، ومع غيابه لا تتمتع الدولة بالشرعية الدينية المطلوبة، وما على القاعدة الشعبية سوى انتظار ظهوره الموعود.

تقوم نظرية ولاية الفقيه على فكرة مفادها، أن الولاية في الآصل هي لله، وأنه تعالى قد منحها للرسول والأئمة المعصومين كل في زمانه، ومع غياب المعصوم يتعين الفقيه العادل نيابة عنه، وهذا التعيين لا يتعلق بشخص كما هو الحال في تعيين الرسول والأئمة، وإنما من خلال مواصفاته وأهمها الفقاهة والعدالة [٦٠]. والفقاهة تعني القدرة على استنباط الحكم الشرعي أو تشخيص الموقف العملي عن طريق الأدلة التي وضعها الشارع أو أقرها لهذا الغرض. أما العدالة فهي الاستقامة على جادة الشرع المقدس وعدم الانحراف عنه، بأن لا يرتكب معصية بترك واجب أو فعل حرام من دون عذر شرعي، ولا فرق في المعاصي من هذه الجهة بين صغيرة وكبيرة [٦١].

ومن هنا يظهر أن صاحب الولاية في الفكر السياسي الإمامي وهو الفقيه العادل لا يتمتع بالحرية في اتخاذ قراراته وانما هو محكوم بالشرع، وأن أولى اهتماماته هو تشخيص الحكم وفق القواعد المعتبرة شرعا، ومطالب بالالتزام بها وعدم الانحراف عنها في كل قرارته. وبالتالي ليس هناك وجه شبه بين موقفه وبين موقف الملوك والسلاطين من ذوي الصلاحيات المطلقة، الذين لا يخضعون في قراراتهم لأي سلطة أخرى، وإنما هم يتمتعون بحرية كاملة في البت بها.

ويتشدد الإمامية في موضوع عدالة الولي الفقيه، إذ إن العدالة في الفقه تأتي في سياق ضوابط مجموعة من القضايا، فقد جاء التأكيد عليها في حال الشهادة عند القضاء، كما انها شرط في التقدم لصلاة الجماعة، وما إلى ذلك من موارد. إلا أن

الفقهاء يعتقدون أن العدالة في الولي يجب أن تكون بمرتبة عالية وملكة راسخة ترافقها محاسبة دقيقة، تتناسب مع الموقع الخطير والمسؤوليات الكبرى التي يضطلع بها. فقد ورد في الحديث عن الصادق (ع): قال رسول الله (ص) لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال، ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم(٦٢).

إن هذا التشدد في موضوع العدالة في الفكر السياسي الإمامي، يحقق نوع من التناسب بين العدالة في الولي وبين صفة العصمة لدى الإمام، لكي تحقق النظرية –ولاية الفقيه– الانسجام المنطقي مع نظرية الإمامة المعصومة، وتكتسب نيابة الفقيه العادل عن المعصوم الشرعية المطلوبة.

إن فلسفة ولاية الفقيه تقوم على أن وظيفة الدولة إيجاد التطابق بين أمور المسلمين وأحكام الشرع، إذ ليس من هدف الدولة في الفكر الديني إقرار الأمن والرفاه الاجتماعي كيفما اتفق، بل لابد من ضوابط وأصول تحكم حركة المجتمع؛ ومن ثم فأن أعرف الناس وأقدرهم على تطبيق حكم الشرع في حركة المجتمع هم المعصومون، ومع فقدهم فأن من يتمتع بالفقاهة والعدالة هو الأصلح، حيث يقوم الفقيه العادل بالأمر نيابة عن المعصوم، كوضع استثنائي وليس ابتدائي أو تأسيسي يتطلبه حفظ نظام المجتمع الإسلامي بمقتضى الشريعة في مرحلة غياب المعصوم. وبناء عليه تتعلق صلاحيات الولي الفقيه بتشخيص الموقف في

موارد التزاحم بين الواجبات، كالتعارض الظاهر بين واجب حفظ الناس وواجب الدفاع عن الكيان الإسلامي حينما يتعرض لهجوم. والتقنين لإدارة شؤون المجتمع في مجال الأمور الحياتية المباحة عندما تتعارض إرادات الأفراد تبعا لمصالحهم، كما في الاستفادة من الموارد الطبيعية التي تتوفر عليها الدولة. وتنفيذ الواجبات وجمع الضرائب وتوزيعها ضمن الضوابط الشرعية[٦٣].

ومع تشدد الفكر السياسي الإمامي في تحديد المواصفات المطلوبة في الولي الفقيه، بما يضمن التطبيق الدقيق والأمين للشريعة، وبما يتناسب مع المسؤوليات الكبيرة والخطيرة التي يتحملها، وفي سبيل تحقيق الضمان المطلوب – كون الفقيه فاقد للعصمة – يحرص الفقهاء على مشاركة الأمة للفقيه الولي المسؤولية في مسيره لتحقيق العدالة والرفاه الاجتماعي؛ وذلك من خلال تقديم المشورة عبر مجالس منتخبة ومؤسسات متخصصة، حول تحديد صيغ القوانين والقرارات الإدارية في شؤون الدولة المختلفة التي تتناسب مع الظروف والمصلحة العامة من جهة. ومن جهة أخرى على الإمة مسؤولية المراقبة على انسجام تلك الاجراءات مع المصلحة العامة وتحقيق العدالة والرفاه، ومدى تطابقها أو ابتعادها عن موازين الشرع[٦٤].

ولا تقف مسؤوليات الأمة عند حدود المشورة والمراقبة، فهناك مسؤولية سابقة عليها، بل وأهم وأعظم من تلك المسؤوليات، وتتعلق بتعيين الولي. فحيث كان تعيين الإمام زمن الحضور يتم بالنص المقدس، نجد أن تعيين الولي في زمن الغيبة عبر الأمة. لأن القيادة الإسلامية يتم تعيينها بالعنوان العام، وقد أشار إليها أئمة أهل البيت في المرويات

المأثورة عنهم (ع)، غير أن تطبيق تلك العناوين الكلية على المصداق الخارجي، وتشخيص تلك المواصفات في فرد، يكون من خلال الأمة في عصر الغيبة[٦٥].

يظهر من ذلك أن الأمة هي من تقوم بعملية اختيار القيادة، التي قد تستخدم فيها نفس الآليات الانتخابية المعمولة في النظم الديمقراطية الحديثة، إلا أن معايير الانتخاب مختلفة، ففي النظم الديمقراطية يكون الاختيار قائم على معيار المصلحة، في حين أن اختيار القيادة الإسلامية من خلال معايير وضعها الشارع، وعلى الناس كأفراد مسؤولية تطبيقها على الاشخاص، وهي بالتالي مسؤولية شرعية محاسب عليها كما لا يخفى.

ويمكن القول أن الفكر السياسي الإمامي اتجه إلى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائما، وحيث لا يوجد على الساحة في عصر الغيبة فرد معصوم بل فقيه عادل، ولم تكن الأمة في رؤيتها النوعية معصومة؛ فلابد من أن يشترك الفقيه العادل والأمة في ممارسة الدور الاجتماعي الرباني[٦٦].

وقد يبدو أن موقف الفكر السياسي الإمامي في عصر الغيبة متطابقا مع موقف أهل السنة بعد غياب الرسول، من حيث أن تعيين القيادة يكون عبر اختيار الأمة لمن يتمتع بالفقاهة والعدالة والكفاءة؛ ومن ثم يكون ما أنكره الشيعة على أهل السنة آنذاك قد قلدوه بعد حين، وذلك عندما واجهوا المشكلة ذاتها وهي غياب المعصوم عن الساحة؛ ولكن الحقيقة أن هناك فارقا أساسيا بين الموقفين، إذ أن موقف أهل السنة في عملية الاختيار كان

اجتهادا ليس في محله، لأن الرسول –بحسب رأي الشيعة– قد نص على خليفته، ولا اجتهاد في مقابل النص. في حين أن موقف الشيعة الإمامية في عملية اختيار القيادة في عصر الغيبة مبني على أساس النص، ولذا كان هناك تيارا فكريا رافضا الولاية السياسية للفقيه، لأنه لم يجد لها دلالة في النصوص الواردة عن أهل البيت (ع).

الخاتمة:

- حظيت الآراء الشيعية في الإمامة باهتمام بالغ، لا لكون الموضوع مهم من حيث ذهب الشهرستاني إلى كثرة النزاع فيه، ولا لأنه أول إفراز في تصدع الأمة، وليس لكون الشيعة كثر إذا ما قورنوا بالخوارج؛ وإنما لاستناد التشيع إلى أساس أيديولوجي أو عقائدي ديني. إذ لم يكتفي الشيعة باتخاذ موقف المعارض السلبي من الحكم القائم، وإنما لأن الشيعة قدمت أول نظرية سياسية قائمة على أصول الدين تدعم موقفها المعارض للحكم.

- هناك خلاف جوهري في مفهوم الإمامة بين رؤية الشيعة الإمامية وأهل السنة، وهو مما امتازت به الشيعة الإمامية عن سائر الفرق، وما عداه هي فروق عرضية لا تختلف عن الفروق الموجودة بين الفرق الإسلامية. إذ يعتقدون أن الإمامة مرجعية دينية (مطلقة) غير محدودة بالزمان والمكان؛ ومن ثم فأن على المكلف البحث عنها والاعتقاد بها خارج الأطر الزمانية والمكانية. بخلاف أهل السنة فأنهم يعتقدون أن الإمام يتمتع بصلاحيات سياسية محدودة بزمان ومكان معينين، وعلى هذا الأساس كانت بحوث الإمامة لديهم تندرج في المسائل الفقهية، على العكس من

الإمامية الذين أصروا على أنها من مباحث الأصول أو الاعتقادات.

- ثم أن الجذر الثيوقراطي المشترك بين اطروحة تقديس الملوك ونظرية الإمامة لا يجعلهما متطابقين؛ من حيث أن الأولى جاءت لحماية سلطة الملوك الموجودة بالفعل على أرض الواقع، وتبرر صلاحياتهم المطلقة. فيما تؤكد الثانية على ضرورة التزام الإمام بالشريعة الدينية والقانون الإسلامي، وهذا فرق جوهري بين الاثنين؛ وعليه لا وجود لشبه بينهما إلا من حيث استنادهما إلى الفكر الديني، الذي كان طابع الفكر السياسي على اختلاف انتماءاته حتى العصر الحديث.

- ونحن إزاء فكر ديني ومجتمع إسلامي، يعتقد بأن الشرعية تستند إلى الإرادة الإلهية؛ إذ لها وحدها حق التصرف في الخلق، ولا شرعية إلا أن تكون مستمدة من هذه الإرادة وتنتهي إليها؛ وعلى ذلك تكون فكرة الجعل الإلهي نتيجتها المنطقية التي لا تقبل الاعتراض، كون الإرادة الإلهي هي الأحق بعملية التشخيص والأقدر على اصطفاء الأئمة من بين الخلائق. ويمثل التنصيص الإلهي على شخص الإمام تعبيرا واضحا لذلك الحق من جهة، وتجسيدا حقيقيا لأعلى درجات (الشرعية)، من حيث أن التصريح –بهوية الإمام– يمثل أصدق طريق للتعبير عن الإرادة الإلهية، منبع الشرعية الوحيد في الفلسفة الإسلامية.

- علاوة على أن نظرية العصمة التي تفترض أن قول المعصوم وفعله وتقريره –حسب اصطلاح الأصوليين– مطابقا للشريعة الإسلامية، ومن ثم فأنه يتمتع بأعلى درجة من درجات (المشروعية)، من حيث أنها معيار للنظر في مدى

مطابقة ما يقوم به الإمام مع دستور الإسلام من جهة، وتنسجم مع الأهداف والقيم العليا للمجتمع الإسلامي من جهة ثانية، على اعتبار أن فلسفة الدولة أو أيديولوجيتها إسلامية، لأن الإمام المعصوم هو أولى من يقوم على تحقيق تلك القيم، لأنه هو الأكثر إحاطة بها والأقدر على تحقيقها، كونه مختار من قبل الله تعالى لهذه المهمة.

- ويمكننا القول أن فكرة الإمامة المعصومة ليست بعيدة تماما عن الفلسفة السياسية، إذ وجدنا أن المفكرين السياسيين على مختلف مرجعياتهم الفكرية، سواء من كان منهم ينطلق من الرؤية المثالية أم من كان الواقع منطلقا لدراسته، أمن أثبت السلطة لحكم الفرد أم أسندها للمجموع ، كلهم على حد سواء أحاط مصدر السيادة في الدولة بنوع من أنواع القداسة التي تنأى به عن الشك وترفعه فوق مستوى الشبهات؛ على اعتبار أن ذلك يدعم السلطة ويأمن استقرار النظام، من حيث أن هذه الصبغة شرطا ضروريا لشرعية السلطة وقبول المحكومين بها.

- وعلى وفق معطيات تاريخية وعقائدية ظل الفكر السياسي للشيعة الإمامية في عصر الغيبة إلى مراحل متأخرة نسبيا، يدور حول موضوعات سياسية ثانوية ومحدودة، تتعلق بصلاة الجمعة والقضاء وإقامة الحدود وتولي أمور فاقدي أهلية التصرف، حيث يتفق العلماء على أن هذه الأمور من شأن الإمام المعصوم، وفي حال غيبته فأنها ترجع إلى الفقيه العادل، ولم يتطرقوا في بحوثهم السياسية إلى موضوعات أساسية ترتبط بالولاية السياسية ونظام الحكم في عصر الغيبة، أضف إلى ذلك فأنهم نقلوا موضوعات السياسة من مجال

النظر الكلامي الشيعي حيث كان زمن حضور المعصوم، إلى مجال البحث الفقهي حين غاب المعصوم عن الساحة.

- لقد كان الفكر الشيعي بحاجة إلى مدة من الزمن كي ينسجم مع متطلبات عصر الغيبة، وسرعان ما برز دور الفقيه كمرجعية دينية للقاعدة الشعبية بديلا عن الإمام المعصوم، وخلال هذه المدة ترسخ في الضمير الشيعي حالة من التقديس والولاء للمرجع، الذي أصبح واجهة للمجتمع الشيعي. علاوة على أن الفكر السياسي الشيعي كان بحاجة إلى نقلة، وقد جاءت على يد الملك الصفوي حين دعا الفقيه لتسلم مهام الولاية السياسية في مملكته، فكانت مواجهة الفقيه للواقع المعاش ومطالبته لتحمل مسؤولياته، قد أحدث هذه النقلة بالتنظير للولاية العامة للفقيه. على أن هذه النظرية ظلت مثار خلاف بين الفقهاء، وبقي هناك تيار فكري شيعي كبير يعتقد بأن دور الفقيه لا يتعدى دور المرجعية الفقهية والروحية للمجتمع.

- ويمكن القول إن الفكر السياسي الإمامي اتجه إلى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائما، وحيث لا يوجد على الساحة في عصر الغيبة فرد معصوم بل فقيه عادل، ولم تكن الأمة في رؤيتها النوعية معصومة؛ فلابد من أن يشترك الفقيه العادل والأمة في ممارسة الدور الاجتماعي الرباني.

الهوامش:

(*) الضمان المقصود به الفكري المنطقي الذي يبنى على الدليل. أما النظرية: فهي مجموعة من الفروض متسقة فيما بينها، تثبت صحتها بالدليل. راجع بدوي\محمد طه\النظرية السياسية\ص٢٤٩.

(١) بن خلدون\عبد الرحمن\المقدمة\ص٨٠.

(٢) موسى\محمد يوسف\نظام الحكم في الاسلام\ص٢٢.

(٣) الشهرستاني\عبد الكريم\الملل والنحل\ج١\ص٢١-٢٢.

(٤) ابن النديم\الفهرست\ص٢٢٣.

(٥) صبحي\احمد محمود\نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية\ص٣٤.

(٦) الريس\محمد ضياء الدين\النظريات السياسية الإسلامية\ص٩١.

(٧) المصدر السابق\ص٧١.

(٨) للمزيد من البيان راجع: الحكيم\محمد باقر\الإمامة وأهل البيت\ص٤٨-٥٠.

(٩) راجع: صافي\الؤي\ العقيدة والسياسة\ص٦٥-٦٦. حيث يذهب إلى تفسير عقيدة تكفير المخالفين لدى الخوارج بأنها كانت من قبلهم وسيلة لاستباحة دماء المسلمين، كما أن تكفير القاعدين منهم شرط لتجنيد الأتباع للقتال. وبالمثل فأن عقيدة الشيعة في النص والعصمة كانت ردا على رفض الإجماع السني بمباركة خلافة أبي بكر.

(١٠) الريس\محمد ضياء الدين\\النظريات السياسية الإسلامية\ص٩٥-٩٦.

(١١) المرتضى\علي بن الحسين\\الذخيرة في علم الكلام\ص٤١٠.

(١٢) الحكيم\محمد باقر\\الإمامة وأهل البيت\ص١٩.

(١٣) الحلي \\العلامة بن المطهر\كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد\ص٣٠٣.

(١٤) الحلي\\العلامة بن المطهر\\الألفين\ص٤٢-٤٣.

(١٥) صبحي\\احمد محمود\نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية\ص١٠٠-١٠١.

(١٦) الحلي\\العلامة بن المطهر\\الألفين\ص٤٨-٥٠.

(١٧) المحقق الطوسي\نصير الدين\رسالة الإمامة\ص٤٢٦.

(١٨) السيوري \مقداد بن عبد الله\شرح الباب الحادي عشر\ص٨٨.

(١٩) الماوردي\أبو الحسن\\الأحكام السلطانية والولايات الدينية\ص٣.

(٢٠) بن خلدون\عبد الرحمن\\المقدمة\ص٨٠.

(٢١) العلامة الحلي والفضل ابن روزبهان\\احقاق الحق\ص١٩٧.

(٢٢) المظفر\محمد رضا\\عقائد الإمامية\ص٥٤-٥٥.

(٢٣) الحكيم\محم دباقر\\الإمامة وأهل البيت\ص١٩ وما بعدها.

(٢٤) كاشف الغطاء\محمد الحسين\\أصل الشيعة وأصولها\ص٩٥.

(٢٥) الحلي\العلامة بن المطهر\الألفين\ص٥٠.

(٢٦) معلوف\الويس\المنجد في اللغة\ص٥١٠.

(٢٧) السيوري\مقداد بن عبد الله\شرح الباب الحادي عشر\ص٨٠.

(٢٨) الحلي\العلامة بن المطهر\الألفين\ص٦٨.

(٢٩) المظفر\محمد رضا\عقائد الإمامية\ص٥٦.

(٣٠) الشيخ الطوسي\محمد بن الحسن\الاقتصاد\ص١٨٧-١٨٨.

(٣١) الحلي\العلامة بن المطهر\الألفين\ص٧٨-٧٩.

(٣٢) صبحي\احمد محمود\نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية\ص١١٨-١١٩.

(٣٣) الشيخ الطوسي\محمد بن الحسن\الاقتصاد\ص١٨٣-١٨٤.

(٣٤) الحلي\العلامة بن المطهر\الألفين\ص١٣٠-١٣١.

(٣٥) عبد الجليل\رعد\مفهوم السلطة السياسية – مساهمة في دراسة النظرية السياسية\ص١٣٥.

(٣٦) البحري\ حسن \ الموسوعة العربية\الموسوعة القانونية المتخصصة\المقدمة.

(٣٧) بدوي\محمد طه\النظرية السياسية\ص١٠٧

(٣٨) صبحي\احمد محمود\نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية\ص١٢٠.

(٣٩) الشهرستاني\محمد عبد الكريم\نهاية الاقدام في علم الكلام \ص٤٧٨.

(٤٠) الريس\محمد ضياء الدين\النظريات السياسية الإسلامية\ص٢١٣-٢١٤

(٤١) جب\هاملتون\في النظم والفلسفة والدين\ص١٢.

(٤٢) الباقلاني\محمد بن الطيب\التمهيد\ص١٧٨.

(٤٣) الماوردي\أبو الحسن\الأحكام السلطانية والولايات الدينية\ص٥-٦.

(٤٤) موسى\محمد يوسف\نظام الحكم في الاسلام\ص٦٤.

(٤٥) باركر\ارنست\النظرية السياسية عند اليونان\ص٢٩٢-٢٩٤.

(٤٦) المسير\محمد سيد أحمد\المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الاسلام منه\ص١٠١.

(٤٧) وافي\علي عبد الواحد\المدينة الفاضلة للفارابي\ص٣٤.

(٤٨) المصدر السابق\ص٦٠-٦١.

(٤٩) لوك\جون\في الحكم المدني\ص٢١٨-٢١٩.

(٥٠) روسو\جان جاك\في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي\ص٩٧.

(٥١) مطر\أميرة حلمي\الفلسفة السياسية\صص٩٣-٩٤.

(٥٢) الخرازي\محسن\بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية\ص١٤٤-١٤٥.

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) الصدر\محمدباقر\المعالم الجديدة للأصول\ص٦١.

(٥٥) الحكيم\محمدباقر\دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة\ص٢١٦-٢١٧.

(٥٦) الواعظي\احمد\\الدولة الدينية\ص١٩٧.

(٥٧) الكليني\\الشيخ\\الكافي\ج٨\ح٤٩٢\ص٢٩٥.

(٥٨) المطهري\مرتضى\\الإسلام وايران\ص٣٧٧.

(٥٩) الكركي\علي بن الحسين \ رسائل الكركي\ج١\ص١٤٢.

(٦٠) الصدر\محمد باقر\\الاسلام يقود الحياة\ص١٤٧.

(٦١) الحكيم\محمدباقر\دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة\ص٢١٦-٢١٩.

(٦٢) الكليني\\الشيخ\\الكافي\ج١\ح٨\ص٤٠٧.

(٦٣) الحكيم\محمدباقر\\المجتمع الإنساني في القران الكريم\ص٤١٨-٤١٩.

(٦٤) المصدر السابق\ص٤٤١-٤٤٣.

(٦٥) المصدر السابق\ص٤٣٩.

(٦٦) الصدر\محمد باقر\\الاسلام يقود الحياة\ص١٧٣.

المصادر:

١- موسى\محمد يوسف\نظام الحكم في الاسلام\تحقيق حسين يوسف\دار الفكر العربي\\القاهرة.

٢- بن خلدون\عبد الرحمن\\المقدمة\ نسخة مصورة\ الموقع الإلكتروني:

https://drive.google.com/file/d/0B1iRq9GhueEPQk1FUGlyejctemc/view

٣- الشهرستاني\عبد الكريم\الملل والنحل\ج١\هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل\مكتبة المثنى.

٤- ابن النديم\الفهرست\تحقيق رضا تجدد\اساطير\طهران\٢٠٠٣م.

٥- صبحي\احمد محمود\نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية\دار المعارف\مصر.

٦- الحكيم\محمدباقر\الإمامة وأهل البيت\المركز الإسلامي المعاصر\ط١\٢٠٠٣\بيروت.

٧- الكركي\علي بن الحسين \ رسائل الكركي\ج١\مكتبة أية الله العظمى المرعشي النجفي\قم.

٨- الكليني\الشيخ\الكافي\ج١، ج٨ \ تحقيق علي اكبر غفاري\ط١٤\١٣٦٢\الموقع الالكتروني:

http://shiaonlinelibrary.com

٩- الصدر\محمدباقر\المعالم الجديدة للأصول\دار التعارف للمطبوعات\بيروت\١٩٨٩.

١٠- المسير\محمد سيد أحمد\المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الاسلام منه\دار المعارف\ط٢\

١٩٨٩\القاهرة.

١١- باركر\ارنست\النظرية السياسية عند اليونان\ترجمة لويس اسكندر\مؤسسة سجل العرب \القاهرة\١٩٦٦.

١٢- الصدر\محمد باقر\الاسلام يقود الحياة\وزارة الارشاد الاسلامي\ط٢\١٤٠٣\طهران.

١٣- البحري\ حسن \ الموسوعة العربية\الموسوعة القانونية المتخصصة\المقدمة\الموقع الالكتروني:

http://arab-ency.com/law/detail/

١٤- روسو\جان جاك\في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي\ترجمة عبد العزيز لبيب\مركز دراسات الوحدة العربية\ط١\٢٠١١\بيروت.

١٥- لوك\جون\في الحكم المدني\ترجمة ماجد فخري\\اللجنة الدولية لترجمة الروائع\١٩٨٩ \بيروت.

١٦- الخرازي\محسن\بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية\ج٢\مؤسسة النشر الإسلامي \ط١٠\ ١٤٢٣هـ.ق\قم.

١٧- المطهري\مرتضى\\الإسلام وايران\محمد هادي اليوسفي\رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية \١٩٩٧م\ طهران.

١٨- الواعظي\احمد\\الدولة الدينية\ترجمة حيدر حب الله\مركز الغدير\ط١ \٢٠٠٢١\بيروت.

١٩- الحلي\العلامة بن المطهر\\الألفين \مكتبة الألفين\١٩٨٥م\\الكويت.

٢٠- جب\هاملتون\في النظم والفلسفة والدين\\المركز العربي للكتاب\دمشق.

٢١- الماوردي\أبو الحسن\\الأحكام السلطانية والولايات الدينية\ الموقع الإلكتروني:

https://archive.org/stream/WAQ8580/8580#page/n3/mode/2up

٢٢- الريس\محمد ضياء الدين\\النظريات السياسية الإسلامية\دار الشرق\ط٧\\القاهرة.

٢٣- المرتضى\علي بن الحسين\\الذخيرة في علم الكلام\تحقيق أحمد الحسيني\مؤسسة النشر الإسلامي\ ١٤٣١هـ.ق\قم.

٢٤- وافي\المدينة الفاضلة للفارابي\نهضة مصر\القاهرة.

٢٥- الحكيم\محمدباقر\المجتمع الإنساني في القران الكريم\مؤسسة تراث الشهيد الحكيم\ط٢ \٢٠٠٦\النجف.

٢٦- الحكيم\محمدباقر\دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة\ج١\المجمع العالمي لأهل البيت \ط٢\١٤٢٥هـ.

٢٧- السيوري\مقداد بن عبد الله\شرح الباب الحادي عشر\حققه علي النظامي\مؤسسة النشر الإسلامي\١٤٢٧هـ.ق\قم.

٢٨- مطر\أميرة حلمي\الفلسفة السياسية\دار المعارف\ط٥ \١٩٩٥\القاهرة.

٢٩- بدوي\محمد طه\النظرية السياسية\المكتب المصري الحديث\القاهرة.

٣٠- عبد الجليل\رعد\مفهوم السلطة السياسية – مساهمة في دراسة النظرية السياسية\مجلة دراسات دولية\ العدد:٣٧\ نسخة مصورة\مكتبة المرتضى الإلكترونية.

٣١- صافي\لؤي\العقيدة والسياسة\المعهد العالمي للفكر الإسلامي\ط١\١٩٩٦م\الولايات المتحدة الأمريكية.

٣٢- العلامة الحلي والفضل ابن روزبهان\احقاق الحق\مطبعة السعادة\١٣٢٦هـ\مصر.

٣٣- الحلي \العلامة بن المطهر\كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد\مؤسسة الأعلمي\ بيروت.

٣٤- كاشف الغطاء\محمد الحسين\أصل الشيعة وأصولها\المطبعة الحيدرية\ط٢\١٩٦٢\النجف.

٣٥- الطوسي\محمد بن الحسن\الاقتصاد\مكتبة جامع جهلستون\١٤٠٠هـ\طهران.

٣٦- المظفر\محمد رضا\عقائد الإمامية\ شبكة الفكر\الموقع الإلكتروني:Alfeker . net

٣٧- المحقق الطوسي\نصير الدين\رسالة الإمامة\ملحق كتاب تلخيص المحصل\دار الأضواء \ط٢\١٩٨٥\بيروت.

٣٨- معلوف\لويس\المنجد في اللغة\المطبعة الكاثوليكية\ط١٩\بيروت.

٣٩- الباقلاني\محمد بن الطيب\التمهيد\تعليق محمد أبو ريدة ومحمود الخضيري\دار الفكر العربي \ ١٩٤٧\ القاهرة.

٤٠- الشهرستاني\محمد عبد الكريم\نهاية الأقدام في علم الكلام\صححه الفرد جيوم\مكتبة المتنبي \القاهرة.

الالتفات العددي في القصص القرآني رؤية جديدة

(دراسة في تعدد احتمالات المعنى)

م. د. نوال جاسم محمد المنصور

تقديم

جعل التنوخي (٧٤٨هـ) الرجوع من مخاطبة الواحد الى مخاطبة الاثنين والى مخاطبة الجمع ومن مخاطبة الاثنين الى مخاطبة الواحد والى مخاطبة الجمع ومن مخاطبة الجمع الى مخاطبة الواحد والى مخاطبة الاثنين [١] من التوسع ، وعرف ابن الأثير (٦٣٧هـ) الالتفات بأنــه : " الرجوع من الغيبة إلى الخطاب ، ومن الخطاب إلى الغيبة ، يفعل ذلك على عادة العرب في افتنانهم في الكلام " [٢]. لكنه لم يستقر على ما ذكره في التعريف من أقسام ، وأضاف لها الرجوع من خطاب التثنية الى خطاب الجمع ومن خطاب الجمع الى خطاب الواحد [٣] ، وجعل السبكي (٧٧٣هـ) ما يسمى بالالتفات العددي أقرب شيء الى الالتفات المشهور في الضمائر ؛ لمشابهته لــه فى الانتقال من أحد أساليب ثلاثة لآخر ، وفى انقسامه إلى ستة أقسام [٤] على راي " من يجعل الالتفات نقل الكلام من حالة إلى أخرى مطلقا، " [٥] أما رأيه في الالتفات العددي انه : " مما هو قريب من الالتفات وليس منه "[٦] وجعله الزركشي(٧٩٤هـ) والسيوطي(٩١١هـ) مِمَّا يَقْرُبُ مِنَ الِالْتِفَاتِ [٧] في حين يقصر بعضهم الالتفات على الانتقال في الضمائر منهم السكاكي(٦٢٦هـ) [٨] ومنهم متأخرو علماء البلاغــة حيــث ذكــروا أن الالتفــات هــو: " التعبيــر عــن معنــى بطريــق مــن الثلاثــة

بعد التعبير عنه بآخر منها" [٩] ، " وقال التفتازاني (٧٩٢هـ) في شرحه: هذا هو المشهور عند الجمهور" [١٠] وتوسع المحدثون في الالتفات حتى قال قائلهم : " إنَّ الالتفات العددي بأنماطه المتعددة وبوصفه انحرافاً اسلوبياً عن مسار الخطاب المألوف يحقق تفعيلاً بلاغياً للخطاب بشكل عام ، والخطاب القرآني بشكل خاص ، وتنبثق منه بنى دلالية عميقة تسهم في تنشيط وعي المتلقي لأهميته البلاغية ضمن قنواته التواصلية " . [١١]

وهذا البحث يناقش ما قيل عنه انه التفات عددي في مجموعة من الآيات التي ضمَها القصص القرآني ويحاول أن يوضح أهو حقيقة أو وهم ؟

*** الالتفات العددي في القصص القرآني :**

لم يكن القرآن كتاب حديث ورواية ونقل لأخبار الأمم السابقة أو سرد قصصهم ، وإنَّما جاءت القصة القرآنية لأغراض منها تسلية الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وتذكيره بأنَّ ما أصابه قد أصاب الرسل قبله من اممهم ، ولإثبات إنَّ القرآن منزل من الله فكيف ساغ للرسول محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يعرف قصص الأنبياء واخبار الأمم البائدة لو لم يكن القرآن من الله ، والقصة في القرآن موجزة أحيانا نحو قصة أصحاب الرّسّ والاخدود ، ومفصلَة أحيانا اخر نحو قصة يوسف (عليه السلام) ، ومن القصص بين هذا وذاك نحو قصَة سليمان (عليه السلام) ، فقصَة أصحاب الرس جاءت في غاية الايجاز قال تعالى : ﴿ **وَقَوْمَ نُوحٍ لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا (٣٧) وَعَادًا وَثَمُودَ وَأَصْحَابَ الرَّسِّ وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا (٣٨)** ﴾ [الفرقان٣٧ . ٣٨] وقوله تعالى : ﴿ **كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ** ﴾ [ق: ١٢] وعلى مفسّر القرآن البحث في الأصول التاريخية للقصة

ليفسرها ، وهنا تدخل الزيادات على أصل القصة القرآنية ويبدأ الاختلاف في كلّ شيء في مشاهد القصة ، والحوار ، والموقف ، والسياق ، وتسلسل الأحداث ، والمكان ، والقوم ... الخ . وقد عمد القرآن في السّرد القصصي الى اختزال كثير من المواقف والتفصيلات ، ولجأ الى التكثيف في سرد الأحداث ، والحوار ، والكيفيات ، والمشاهد فملأت قصص القرآن بفراغات يملأها المفسر لتكتمل القصة ، وإنَّ الموقف والسياق القصصي يكون خاضعاً للتصور الفردي ولخيال المفسر في رسم صورة المشهد ، وعلى وفق هذا فالسياق في القصص القرآني لا يكون دائما عاملا مساعدا في فهم القصة وإنما قد يكون عامل غموض فيها ، فالاعتماد في تفسير القصة على السياق وتسلسله يوقع المفسر والباحث في المسائل اللغوية وغير اللغوية والبلاغية ... الخ في القرآن في الاحتمال والترجيح والفرض ، مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ **وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (٣٥) فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ (٣٦) ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ (٣٧)** ﴾ [النمل٣٥ . ٣٧] ، فعلى وفق بعض الباحثين أنَّ في النص التفاتا يتمثل في الانتقال من الجمع (المرسلون) الى ضمير المفرد في (ارجع) على فرض أنَّ الخطاب في (ارجع) موجه للمرسلين ، و عليه فإنَّ انزياحا حصل في النَّص [١٢] ، وهذا يصح على الفرض المذكور ، في حين يحتمل النَّص أن (ارجع اليهم) موجهة للهدهد والى هذا ذهب بعض العلماء [١٣] ، أمره بالرجوع لغرض ما ، أو ان (ارجع إليهم) موجهة لرئيس الوفد المرسل (وإليه ذهب بعض العلماء)[١٤] أي أنَّ جهة

الخطاب تغيرت ، ففي البداية كان الخطاب موجها للمرسلين كلّهم ، ثمَّ أفرد رئيسهم بالخطاب ومع تغير جهة الخطاب لا التفات في النّص (لا انزياح في النص) ؛ لأنَّ مخاطبة الواحد تقتضي افراد الضمير وعليه افرد الضمير في (ارجع) .

ومن هذا يظهر أنّ السرد القرآني للقصة يجعلها خاضعة للاحتمال ويعطي حرية للمتلقي بتخيل المشهد أو تصوره على وفق إدراكه.

ومثله قوله تعالى : ﴿ **وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾ [يونس :٨٧] رأى فيه بعض المحدثين التفاتا من المثنى (موسى وأخيه) الى الجمع (الضمير الواو) في (واجعلوا، واقيموا) على فرض أن الخطاب في النَّص عموما موجّه الى موسى وأخيه وعليه حصل انزياح في النَّص [١٥] ، ولا يتعين في النّص هذا الفرض ، فقد يكون الخطاب (**وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**) موجها لموسى وأخيه مع قومهم ، وتكون جهة الخطاب قد تغيرت فبعد أن كانت في بداية الآية لموسى وأخيه تحولت لموسى وأخيه وقومهما ، ومع تغيّر جهة الخطاب فلا التفات (انزياح) في النّص؛ لأن مخاطبة الجمع تقتضي ضمير الجماعة وعليه جاء الضمير في (واجعلوا ، واقيموا) ضمير جماعة والى هذا ذهب بعض العلماء [١٦].

ومما يرجح الرأي الأخير ان الله امر بإقامة الصلاة فلو كان الخطاب بـ(اقيموا) موجها لموسى وهارون (وحصل التفات الى الجمع) لأصبح موسى وهارون هما المكلفان بالصلاة من دون قومهم . لكن الواقع ان المكلفين بالصلاة موسى وهارون وقومهما.

من هذا يتضح أن تغيير جهة الخطاب يخرج النّص عن كونه من الالتفات . ومنه قوله تعالى : ﴿ **قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلَا**

يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ (٧٧) قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: ٧٧ ٧٨]. ذهب بعض الباحثين الى القول : " قد عدل فيها إلى لفظ المثنى إذ كان السياق المتوقع ان يكون (لك) على صيغة المفرد لأنه سبق بخطاب المفرد في قوله تعالى : (**أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا**) "[١٧] لكن الواضح من النّص أنَّ جهة الخطاب قد تغيرت ففرعون وملؤه خاطبوا موسى أولا ثم توجهوا بالخطاب الى موسى وهارون(عليه السلام) وهذا ما يحتمله ظاهر النّص ، وعندئذ فلا التفات ، فالمشهد القصصي يفترض وجود موسى وأخيه يقفان أمام الفرعون ويدعوانه الى عبادة الله وقدموا الآيات على ذلك قال تعالى : ﴿ **ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ**﴾ (**يونس : ٧٥**)، **فالفرعون وملؤه : ((قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ** ﴾ [يونس : ٧٦] ، فـ ﴿ **قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ** ﴾ [يونس ٧٧] ولما كان موسى المتحدث بدأوه بالخطاب ، فـ ﴿ **قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا**﴾ [يونس:٧٨] ثم غيروا جهة الخطاب الى موسى وأخيه فقالوا : ﴿ **وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ** ﴾ [يونس: ٧٨] فأين الالتفات ؟

ومنه قوله تعالى : ﴿ **قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى** ﴾ [طه :٤٩] عدّ بعض الباحثين انتقال الخطاب من المثنى في (رَبُّكُمَا) المعبر عن هارون وموسى إلى المفرد في (يا موسى) التفاتا (انزياحا) [١٨] ومن الواضح جدا أنَّ الفرعون استفهم من موسى وهارون (عليه السلام) ، ثم غير جهة الخطاب

فطلب الإجابة من موسى حصرا ، ومع تغير جهة الخطاب يخرج النص عن كونه من الالتفات [١٩] .

وفي قوله تعالى: ﴿ **فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى**﴾ [طه : ١١٧]

ذهب بعض الباحثين الى القول إنَّ : "موضع الالتفات هو في قوله تعالى: (فَتَشْقَى) بلفظ المفرد مع أنَّ الخطاب كان بلفظ التثنية في (فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا) " [٢٠] ، وهذا الرأي مبني على فرض أنَّ الله تعالى أراد التثنية (فتشقيان) ثمَّ التفت الى المفرد فتشقى، ولا أدرى كيف جزموا أنَّ هذا مراد الله مع أنَّ الآية تحتمل فروضا ووجوها أُخر، منها : .

١- لأنّ في ضمن شقاء الرجل شقاء أهله، و في ضمن سعادته سعادتهم، فاختصر الكلام بإسناده إليه دونها، أو للمحافظة على الفاصلة ، أو أريد بالشقاء التعب في طلب القوت ، وذلك معصوب برأس الرجل وهو راجع إليه. [٢١] أو " لِأَنَّ ابْتِدَاءَ الْخِطَابِ مِنَ اللَّهِ كَانَ لِآدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ فِي إِعْلَامِهِ الْعُقُوبَةَ عَلَى مَعْصِيَتِهِ إِيَّاهُ، فِيمَا نَهَاهُ عَنْهُ مِنْ أَكْلِ الشَّجَرَةِ، الْكِفَايَةَ مِنْ ذِكْرِ الْمَرْأَةِ، إِذْ كَانَ مَعْلُومًا أَنَّ حُكْمَهَا فِي ذَلِكَ حُكْمُهُ " [٢٢] . أو لأن آدم وزوجته واحد " فِي اسْتِوَاءِ الْعِلَّةِ وَاحِدٌ، وَلَمْ يَقُلْ: فَتَشْقَيَا لِأَنَّ الْمَعْنَى مَعْرُوفٌ، وَآدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ الْمُخَاطَبُ، وَهُوَ الْمَقْصُودُ. وَأَيْضًا لَمَّا كَانَ الْكَادَّ عَلَيْهَا وَالْكَاسِبَ لَهَا كَانَ بِالشَّقَاءِ أَخَصُّ. وَقِيلَ: الا خرج وَاقِعٌ عَلَيْهِمَا وَالشَّقَاوَةُ عَلَى آدَمَ وَحْدَهُ، وَهُوَ شَقَاوَةُ الْبَدَنِ " [٢٣] .

وكل هذه الفروض والاحتمالات والتأويلات تخرج الآية من الالتفات.

ومثله قوله تعالى : ﴿ **وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (٨٧) وَقَالَ**

مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ (٨٨) قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (٨٩) ﴾ [يونس : ٨٧ . ٨٩].

في هذا النّص يبدأ المشهد بمحادثة بين الله وموسى وأخيه **(وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ)** على فرض ان الله كلّم موسى تكليما من غير وسيط ، فخطاب الله منذ بدايته كان مع الاثنين موسى وهارون وابتدر ﴿ **وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ** ﴾ [يونس :٨٨]وهنا لا يحدثنا الله عما كان يفعله هارون (عليه السلام) وعلى المفسّر استنتاج الموقف من ملابسات القول وقرائنه منها قوله تعالى : ﴿ **قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا** ﴾ . وعلى وفق هذا ظهرت عدة فروض واحتمالات منها :

أ . أن في الآية التفاتا ، قال بعض الباحثين : "موضع الالتفات هو في قوله تعالى (**أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا**) مع أن الداعي هو موسى(عليه السلام) وحده . على ما هو واضح . لكنه عدل من المفرد إلى المثنى " [٢٤] على فرض ان الداعي موسى وحده وخاطبه الله بلغة المثنى (دعوتكما) وهذا الفرض من نتاج السياق وفهم المتلقي له .

ب . أن موسى كان " يدعو وهارون يؤمن على دعائه " [٢٥] والمؤمّن داع ، وهنا لا التفات ، ولا مانع من ذلك فقد تحدث هارون مع الله قال تعالى: ﴿ **اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي (٤٢) اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى(٤٣) فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى(٤٤) قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا**

نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى(٤٥) قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى(٤٦)﴾ [طه : ٤٦.٤٢]

ج . إِنَّهُ تَعَالَى حَكَى هَذَا الدُّعَاءَ عَنْ مُوسَى بِقَوْلِهِ: **﴿وقَالَ مُوسى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوالًا إِلَّا أَنَّ هَذَا لَا يُنَافِي أَنْ يَكُونَ هَارُونُ قَدْ ذَكَرَ ذَلِكَ الدُّعَاءَ أَيْضًا﴾**[٢٦]وهنا لا التفات .

د ." قَالَ أَهْلُ الْمَعَانِي: رُبَّمَا خَاطَبَتِ الْعَرَبُ الْوَاحِدَ بِخِطَابِ الِاثْنَيْنِ، قَالَ الشَّاعِرُ:

فَقُلْتُ لِصَاحِبِي لَا تُعْجِلَانَا بِنَزْعِ أُصُولِهِ فَاجْتَزَّ شِيحَا [٢٧]

وَهَذَا عَلَى أَنَّ آمِينَ لَيْسَ بِدُعَاءٍ، وَأَنَّ هَارُونَ لَمْ يَدْعُ." [٢٨]

وهنا لا التفات ومع أنَّ القرآن نزل بلغة العرب ونسج على منوال نظمهم وطرق كلامهم إلّا أَني لا أميل لهذا الرأي بقرينة (**وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ)** وقول موسى (عليه السلام) في بداية الدعاء (ربنا) وقوله تعالى: (**قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا**) فكلام الله مذ البداية كان معهما لا مع احدهما .

هـ . أهمل المفسرون حركات وإشارات موسى وهارون وهو ما يستلزم هذا الحوار بينهما والله (جل وعلا) ، فلربما كان موسى (عليه السلام) يتحدث مع الله(جل وعلا)، ويدعوه وكان هارون يرفع يديه بالدعاء أو يهز رأسه موافقاً وهو مطأطيء الرأس أو يحرك شفتيه بعد كلام أخيه أو غيره مما يدل على انه كان يشارك أخيه بالدّعاء .

وفي سورة البقرة وصف الله المنافقين فقال : ﴿ **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لا يُبْصِرُونَ﴾**[البقرة : ١٧] قال بعض الباحثين: " موضع الالتفات هو في قوله تعالى **(بِنُورِهِمْ)** حيث جاء بلفظ الجمع مع أنَّ السياق كان في المفرد بلفظ

(الَّذِي). وكان المتوقع أن يقال بنوره ، لكنه عدل إلى الجمع" . [٢٩]

إنّ تحليل الخطاب في هذه الآية يقودنا الى القول إنَّ الذي استوقد النار واحد بدليل كلمة (الذي) وكلمة (استوقد) ، والنار أضاءت (ما حوله) فما هو هذا الذي حوله أو من هذا الذي حوله ؟ وهنا يأتي البيان القرآني لكلمة (ما حوله) بقوله : ذهب الله بنورهم ، إذن ما حوله هم جماعته وصحبته ورفقته الذين أوقد النار لهم فضلا عمّا يحيط المكان من غير العاقل ، وهذا الفرض معتمد على أنَّ (ما) الموصولة عامة في الأصل ، يقول النحاة : " إذا اختلط صنف من يعقل بصنف ما لا يعقل جاز أن يعبر عن الجميع بـ...."ما"؛ لأنها عامة في الأصل نحو: ﴿ **سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** ﴾ [سورة الحديد :١] " [٣٠] وعندئذ فلا التفات ، وهناك فرض آخر ذكره علماء العربية هو ان الذي يكون للمفرد وللجميع قال الأخفش : " ومما جاء على المعنى قوله ﴿ **كَمَثَلِ الذي استوقدَ ناراً أَضاءَتْ ما حولَهُ ذهبَ الله بنورِهِم** ﴾ [١٧.....] لأن "الذي" يكون للجميع ، كما قال : ﴿ **وَالَّذِي جَآءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُوْلَائِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾ " .[٣١]

وقال الطبري :" وقد زعم بعضُ أهل العربية من أهل البصرة : أن" الذي" في قوله :"كمثل الذي اسْتَوْقَدَ نَارًا" بمعنى الذين، كما قال جل ثناؤه: ﴿ **وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾ [سورة الزمر: ٣٣] ، وكما قال الشاعر:

فَإِنَّ الَّذِي حَانَتْ بِفَلْجٍ دِمَاؤُهُمْ هُمُ الْقَوْمُ كُلُّ الْقَوْمِ يَا أُمَّ خَالِدِ[٣٢] " . [٣٣]

وذهب الزجاج الى أنَّ (الذي) تأتي بمنزلة (من) [٣٤] . وكل هذه الفروض تخرجه من الالتفات.

وفي قوله تعالى: ﴿ **أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ**

اللَّـهِ إِنْ كُنْـتُمْ صَـادِقِينَ (١٣) فَـإِلَّمْ يَسْـتَجِيبُوا لَكُـمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَـهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْـتُمْ مُسْـلِمُونَ (١٤) ﴾ [هود:١٣-١٤]. ذهب بعض الباحثين الى القول إنَّ في النَّص التفات من ضمير المفرد فاعل (قل) الى ضمير الجمع في(لكم) على فرض أنَّ ضمير في (لكم) للرسول محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) [٣٥] ، ولم ينتبهوا الى أنَّ الله (جل جلاله) خاطب الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بصيغة الجمع تعظيما على عادة العرب في كلامهم وعندئذ فلا التفات ، ومن الفروض التي تخرج هذه الآية من موضوع الالتفات :

أ – إنَّ الله ـ جل جلاله ـ خاطب الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والمؤمنين ، وعلى هذا الفرض لا التفات .

ب – إنَّ الله ـ جل جلاله ـ خاطب أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، فلا التفات .

ج – إنَّ الله ـ جل جلاله ـ في قوله تعالى : **(فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ)** خاطب المشركين على معنى فإن لمْ يستجب الذي تدعونه من دون الله (الأصنام) لكم (أيها المشركون)ويساعدكم على الاتيان بعشر سور مفتريات فاعلموا ..... وهذه نتيجة مترتبة على عجزهم .[٣٦] وهذا الرأي هو الأرجح بقرينة (**فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّـهِ وَأَنْ لا إِلَـهَ إِلَّا هُوَ**) فالرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والمؤمنون يعلمون هذا ، فلا داعي لمخاطبتهم به ، وبقرينة **(فهلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)** فالرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وصحبه مسلمون ولا داعي لخطابهم بهذا ، مما يتعين ان يكون **((فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ))** خطاب للكفار وليس للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أو المسلمين

أو الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والمسلمين. وعلى هذا الراي لا التفات أيضا.

وفي قوله تعالى : ﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ [المائدة : ٩٤]ذهب الدكتور مازن موفق الى أنَّ في النَّص التفاتا من المفرد (يد الله) الى المثنى (يداه) وكان المتوقع أن يقول يده مبسوطة . (٣٧)

قال البلاغيون: " اعلم أنَّ الالتفات نقل الكلام من أسلوب لغيره ....، وهو نقل معنوي لا لفظي فقط ، وشرطه أنْ يكون الضمير في المنتقل إليه عائدا في نفس الأمر إلى الملتفت عنه" (٣٨)

وإذا نظرنا الى هذا النّص في ضوء هذا التعريف يتضح أنَّ القائل بالالتفات لم يكن بباله أنَّ (**يد الله مغلولة**) ليس المقصود فيها العدد وإنَّما المقصود فيها الكناية عن بخل الله حاشاه ــ جل وعلا ــ، وأنَّ قول الله تعالى : (**بل يداه مبسوطتان**) لا يقصد به الحديث عن العدد وإنَّما كناية عن الغاية في الكرم ، وهنا فان ظاهر اللفظ غير مراد ، وليس هناك التفات ، وليس لله تعالى جسم حتى نتحدث عن عدد الأيدي ، منها أيدي مغلولة وأيدي مبسوطة . وقال العسكري عن اليد في هذه الآية : إنها " بمعنى النعمة، قال الله: **(بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)** وهو جواب قول اليهود: **(يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ)** أي: هو بخيل ولم يريدوا أنَّها مغلولة على الحقيقة، وهذا مثل قوله: ﴿ **وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ**﴾ بأمره عز رجل بالتوسط في النفقة والعطية ولم يرد الغل ولا البسط على الحقيقة"(٣٩) .

ومثله قوله تعالى : ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ** ﴾ [فصلت : ١١] فليس فيه التفاتا من المثنى الى الجمع في (طائعين) على ما وهم

بعضهم [٤٠] وإنَّما هو كناية عن أمر الله تعالى وقوله للشيء كن فيكون انطلاقا من قوله تعالى ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾ [يس : ٨٢] ،وهذا يخرج اللفظ عن ظاهره ومراده الظاهر . فالقائل إنَّ فيه التفاتا يدور في فلك الألفاظ لا معانيها ويظل مقيدا بظاهرها غير المراد أصلا . والالتفات نقل لفظي ومعنوي ، وإذا تقيدنا بظاهر اللفظ تحقق النقل اللفظي ولا يتحقق النقل المعنوي ؛ لأنَّ معنى اللفظ بعيد جداً عن ظاهره .

الخاتـــمة :

يعد أسلوب القرآن في القصص القرآني من الأساليب النادرة التي تحتوي على فراغات يملؤها المتلقي على وفق اطلاعه ومعرفته بحيثيات القصة وتفاصيلها ، فالمتلقي يصنع المقام التداولي للقصة ، وهذا مما أعطى حرية تعدد آراء اللغويين ، والنحويين ، والمفسرين ، والبلاغيين ..الخ ، ومنهم الذين تطرقوا للقول بالالتفات العددي في القصص القرآني ، فبعضهم على وفق ما فهمه من النّص ولما اضافه هو في فراغات القصة القرآنية ، اعتقد بوجود الالتفات العددي ، في حين أنَّ القرائن اللغوية والنَّصية قد لا تسند هذا الاعتقاد ، أو أنَّ هذا الاعتقاد بوجود الالتفات العددي مبني على فهم خاص للقصة وهو احتمال قد يكون واردا وقد لا يكون ، فهناك احتمالات أُخر تخرجه من موضوع الالتفات ، تسندها القرائن اللغوية الموجودة في السياق القرآني ، وعلى وفق هذا يتحول القول بالالتفات العددي في القصص القرآني وهم او احتمال غير راجح .

الهوامش :

(١) ينظر: الأقصى القريب في علم البيان: ٤٣، ٤٦ ، ٤٧

(٢) الجامع الكبير : ٩٨

(٣) ينظر : نفسه: ٩٨

(٤) ينظر : عروس الافراح :٢٧٢/١

(٥) نفسه :٢٧٢/١

(٦) نفسه : ٢٨٣/١

(٧) ينظر البرهان : ٣٣٤/٣ ـ٣٣٥ والاتقان ٢٩٤/٣ ـ٢٩٥ ومعترك الاقران في اعجاز القرآن : ٢٩١/١

(٨) ينظر : عروس الافراح السبكي : ٢٧٢/١ . ٢٧٥

(٩) تلوين الخطاب لابن كمال باشا : أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين (المتوفى: ٩٤٠هـ) . تحقيق

: عبد الخالق بن مساعد الزهراني ، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، السنة ٣٣ ، العدد ١١٣ ، ١٤٢١هـ :٣١٢

(١٠) نفسه :٣٢٥

(١١) الالتفات في القرآن الكريم (أطروحة) (مازن موفق) :١٤٩

(١٢) ينظر : الالتفات في القرآن الكريم (الدليمي) (أطروحة) : ٢٣٦

(١٣) تفسير الماوردي : ٤/ ٢١٠

(١٤) تفسير الطبري :٤٥٥/١٩ ، و معاني القرآن واعرابه : ١٢٠/٤ ، و تفسير الماوردي : ٤/ ٢١٠

(١٥) ينظر : الالتفات في القرآن الكريم : (أطروحة) (الدليمي) : ٢٦٦ ، والالتفات في القرآن الكريم : (أطروحة) (مازن موفق) : ١٧٣

(١٦) تفسير الزمخشري:٣٦٤/٢ وينظر : التفات العدد في نماذج من القرآن الكريم : نزيه محمد علاوي و أيمن محمد الأحمد ، مجلة دراسات ، العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ، مج٣٤، ملحق ، الجامعة الأردنية ، الأردن

، ٢٠٠٧ م . : ٧١٩

(١٧) الالتفات في القرآن الكريم : (أطروحة) (الدليمي) :١٩٨

(١٨) ينظر : الالتفات في القرآن الكريم : (أطروحة) (الدليمي) : ٢٦٠ وينظر : الالتفات في القرآن الكريم : (أطروحة) (مازن موفق) : ١٧١

(١٩) ينظر : التفات العدد في نماذج من القرآن الكريم : نزيه محمد علاوي و أيمن محمد الأحمد ، مجلة دراسات

، العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ، مج٣٤، ملحق ، الجامعة الأردنية ، الأردن ، ٢٠٠٧ م . : ٧١٩

(٢٠) ينظر : الالتفات في القرآن الكريم : (أطروحة) (الدليمي) : ٢٦٣ ، والالتفات في القرآن الكريم : (أطروحة) (مازن موفق) : ١٤٨ ، و أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية : ٩٨

(٢١) تفسير الزمخشري : ٩٢/٣

(٢٢) تفسير الطبري : ٣٨٦/١٨

(٢٣) تفسيرالقرطبي : ٢٥٣/١١

(٢٤) الالتفات في القرآن الكريم : (أطروحة) (الدليمي) : ١٩٩

(٢٥) التسهيل لعلوم التنزيل : ٣٦٢/١

(٢٦) تفسير الرازي : ٢٩٤/١٧

(٢٧) للاعشى ، نسب في تفسير الثعلبي : ١٤٥/٥ للاعشى وليس في ديوانه .

(٢٨) تفسير القرطبي : ٣٧٦/٨

(٢٩) الالتفات في القرآن الكريم :(أطروحة) (الدليمي) : ٢١١ ، وينظر:أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية: ١٧٩

(٣٠) شرح الكافية الشافية :٢٧٧/١

(٣١) معاني القرآن (الاخفش) : ٣٩/١

(٣٢) للأشهب بن رميلة : ينظر : خزانة الادب : ٢٦/٦

(٣٣) تفسير الطبري :٣٢٠/١

(٣٤) ينظر : معاني القرآن الزجاج : ٤/ ٣٥٤

(٣٥) ينظر : الالتفات في القرآن الكريم :(أطروحة) (الدليمي) :٢١٥

(٣٦) تنظر هذه الفروض في تفسير السمعاني : ٢/ ٢١٤ ، وتفسير الزمخشري: ٣٨٣/٢ و تفسير ابن الجوزي: ٣٦١/٢

(٣٧) أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية : ١٧٩ ، والالتفات في القرآن الكريم (مازن موفق) (أطروحة) : ١٦٨

(٣٨) عروس الافراح : ٢٧٧/١

(٣٩) الوجوه والنظائر لأبي هلال العسكري :٥٠٨/١ . ٥٠٩

(٤٠) أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية : ١٠١

قائمة المصادر والمراجع :-

١- الكتب

- القرآن الكريم
- الإتقان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، ١٣٩٤هـ/

١٩٧٤ م.

📖 أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية : الدكتور حسن طبل . دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٨م.

📖البرهان في علوم القرآن: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم . ط١ ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه ، مصر ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م .

📖التسهيل لعلوم التنزيل : أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ). تحقيق : الدكتور عبد الله الخالدي . ط١ ، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم ، بيروت ، ١٤١٦ هـ .

📖تفسير ابن الجوزي المسمى زاد المسير في علم التفسير : جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ) . تحقيق : عبد الرزاق المهدي . ط١ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٢٢ هـ .

📖 تفسير الثعلبي المسمى : الكشف والبيان عن تفسير القرآن: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ) .تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور ، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي . ط١ ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، لبنان ، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م .

📖 تفسير الرازي المسمى مفاتيح الغيب او التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري(المتوفى: ٦٠٦هـ)، ط٣ ، دار إحياء التراث العربي لبنان ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ .

📖تفسير الزمخشري المسمى الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل .: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ) . الكتاب مذيل بحاشية (الانتصاف

فيما تضمنه الكشاف) لابن المنير الإسكندري (ت ٦٨٣) وتخريج أحاديث الكشاف للإمام الزيلعى ، ط٣ ، دار الكتاب العربي لبنان ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ .

📖تفسير السمعاني المسمى تفسير القرآن العظيم : أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني (المتوفى: ٤٨٩هـ). تحقيق : ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم . ط١ ، دار الوطن، الرياض ، السعودية ، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م .

📖 تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن : محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ). تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م .

📖 تفسير القرطبي المسمى الجامع لأحكام القرآن : : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ) .تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش . ط٢، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م .

📖تفسير الماوردي المسمى النكت والعيون: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ) .تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، د.ت .

📖 تلوين الخطاب لابن كمال باشا : أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين (المتوفى: ٩٤٠هـ) .تحقيق : عبد الخالق بن مساعد الزهراني ، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، السنة ٣٣ ، العدد ١١٣ ، ١٤٢١هـ.

📖الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور : نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد المعروف بابن الأثير (المتوفى: ٦٣٧هـ). تحقيق : مصطفى جواد ، مطبعة المجمع العلمي ، بغداد ، ١٣٧٥هـ .

📖 خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي (المتوفى: ١٠٩٣هـ)

تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون . ط٤ ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧م.

📖 ديوان الاعشى الكبير ميمون بن قيس . شرح وتعليق الدكتور محمد محمد حسين . المطبعة النموذجية في الحلمية ، نشر مكتبة الاداب ، مصر ، د.ت .

📖 عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح : أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين السبكي (المتوفى: ٧٧٣ هـ) . تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي . ط١ ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت k لبنان، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٣ م.

📖 معانى القرآن : أبو الحسن سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط (المتوفى: ٢١٥هـ) . تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة . ط١ ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، ١٤١١ هـ – ١٩٩٠ م .

📖 معاني القرآن وإعرابــه : إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج(المتوفى: ٣١١هـ). تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي. ط١ ،عالم الكتب ، لبنان ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م.

📖 معترك الأقران في إعجاز القرآن، ويُسمَّى (إعجاز القرآن ومعترك الأقران) : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ) . ط١ ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.

📖 الوجوه والنظائر : أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو ٣٩٥هـ) . حققه وعلق عليه: محمد عثمان . ط١ ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، ١٤٢٨ هـ – ٢٠٠٧ م .

البحوث

📖 التفات العدد في نماذج من القرآن الكريم : نزيه محمد علاوي و أيمن محمد الأحمد ، مجلة دراسات ، العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ، مج٣٤، ملحق ، الجامعة الأردنية ، الأردن ،

٢٠٠٧ م .

٢- الرسائل والأطاريح

📖 الالتفات في القرآن الكريم : مازن موفق صديق ، أطروحة دكتوراه ، كلية الآداب جامعة الموصل ، بإشراف الأستاذ المساعد احمد فتحي رمضان ، ٢٠٠٦م .

📖 الالتفات في القرآن الكريم : صدام حسين علون الدليمي أطروحة ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، بإشراف الأستاذ الدكتور محمد ضاري حمادي، ١٤٣٤هـ.