جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية - قسنطينة
المكتبة

مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

رمضان 1426 / أكتوبر 2005

العدد 19

ISSN 1112-4040

جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر
أصحابها ولا تعكس رأي المجلة

مدير المجلة

أ.د/ عبد الله بوخلخال

رئيس التحرير

أ. د/ احميده عميراوي

مسؤول النشر

أ. د/ احميده عميراوي

أمانة المجلة

* محمود بن زغدة

* الآنسة منى علام

هيئة التحرير

أ.د/ أحمد صاري

أ.د/ رابح دوب

أ.د/ سامي عبد الله الكناني

أ.د/ سلمان نصر

أ.د/ عبد الله بوجلال

أ.د/ عبد الكريم بن أعراب

أ.د/ عمر لعويرة

د/ عبد القادر بخوش

د/ مولود سعادة

د/ نصير بوعلي

د/نذير حمادو

الهيئة الاستشارية

د/ إسماعيل سامعي

د/ بلقاسم شتوان

د/ جمال شوالب

د/ حسان موهوبي

د/ اسعيد عليوان

د/ صالح نعمان

د/ عبد العزيز فيلالي

د/ علاوة عمارة

د/ كمال لدرع

د/ نجيب بن خيرة

توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

* مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة – الجزائر 25000

* الهاتف / الفاكس: 98 21 92 0 31

* البريد الإلكتروني: E.Mail - usieak 25 @ Wanadoo. dz

تمّ الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ☆ عين مليلة
http://www.elhouda.com

قواعد النشر

يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر ما يلي:

1 – أن يكون الموضوع متميزا بالجدة العلمية؛ كأن يتناول قضايا:

- معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية؛ تراثا وآفاقا.
- فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي النزيه.

2 – أن يكون الموضوع مستوفى الشروط العلمية الأكاديمية من حيث سلامة اللغة والضوابط المنهجية والمادة الخبرية (المصدرية والمرجعية).

3 – أن يقدم البحث في نسختين على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مرن 3.5 أو قرص مضغوط.

4 – لا يعاد البحث إلى صاحبه.

5 – أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية (جديد في كل صفحة)

6 – أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص التأليفي، وفي ملف مستقل محفوظ في القرص المرن.

7 – ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى.

8 – تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغة الفرنسية والإنجليزية. مع ملخص بالعربية لا يتجاوز 100 كلمة.

9 – تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقويم.

فهرس الموضوعات

* كلمة مدير المجلة: الأستاذ الدكتور **بوخلخال عبد الله** .....

* كلمة رئيس التحرير: الأستاذ الدكتور **عميراوي احميده** .....

* **د. نذير حمادو:**

أسس وإجراءات تحصيل الزكاة – دراسة فقهية تأصيلية– 13

* **أ. أبو بكر كافي:**

الجهالة عند نقاد الحديث: مفهومها وأسبابها وأحكامها 37

* **د. فيصل تليلاني:**

قاعدة معارضة خبر الآحاد للحديث المشهور وأثرها في اختلاف الفقهاء..... 49

* **د. أحمد محمد خلف المومني:**

القتل المريح بدافع الشفقة بين الشريعة والقانون..... 63

* **أ. سعاد سطحي:**

عقد الوكالـــة في الفقه المالكي..... 115

* **د. مختار نصيرة، أ. حكيمة حفيظي:**

الوحدة الموضوعية لأسباب الفسق وأثرها على العدالة..... 129

* **د. الأخضر شريط:**

من مبادئ طبيعة العلاقات الدولية في القرآن..... 157

* **د. جمال قنان:**

قراءة حول نشاط الجامعة الإسلامية من خلال المراسلات الدبلوماسية الفرنسية1900-1924... 169

* أ.د. ابن أعراب عبد الكريم:

البحث العلمي والتنمية الإنسانية..... 207

* أ. ليلى جباري:

اقتراب من مفهوم الصورة في الأدب المقارن..... 217

* أ. سي يوسف زاهية حورية

التزام المنتج بضمان صلاحية المنتوج للعمل مـــدّة معيّنة 231

* Dr OUNIR BRAHIM

.....L'ISLAM EN ASIE CENTRALE 1

تقديم مدير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد: يصدر هذا العدد 19 من مجلة جامعة العلوم الإسلامية متضمنا مادة علمية راقية ومتنوعة في مجالات متخصصة؛ كالفقه والشريعة والأدب والتاريخ، ساهمت كلها وبقوة في مسيرة المجلة بهدوء علمي، هادف إلى دعم البحث العلمي النزيه وإلى خدمة الحضارة العربية الإسلامية والإنسانية؛ وهذا بمباركة من الله سبحانه وتعالى، وبجهد المشرفين على إعداد هذه المجلة، وبفضل الباحثين الذين ساهموا بموضوعاتهم، فلهم منا جزيل الشكر، وإلى اللقاء في الأعداد القادمة إن شاء الله.

والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين

الدكتور عبد الله بوخلخال

أستاذ التعليم العالي

مدير الجامعة

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

وبعد؛

إننا نشعر بالارتياح حين صدر هذا العدد من مجلة جامعة الأمير عبد القادر في وقته، وبهذا المحتوى العلمي المشرف، والحقيقة أن ثمة عوامل كثيرة تضافرت وشكلت دفعا وتحديا قويين لتخرج هذه المجلة إلى النور وتكون همزة وصل بين الباحثين والقراء في مختلف أنحاء العالم.

نشعر بالارتياح لما ستساهم به هذه المجلة في نشر المعرفة الرسالية، ولما تقوم به في تحصين العقول العالمة؛ فهي بحق صفحة مشرقة في رسالة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية.

ومن دون أن يفوتنا تقديم العذر لكثير من الباحثين الذين أرسلوا إلينا موضوعاتهم ولم نتمكن من إدراجها في هذا العدد، فأملنا كبير ووعدنا صادق كي ننشر في الأعداد القادمة إن شاء الله.

والله الموفق

الدكتور عميراوي احميده

أستاذ التعليم العالي

نائب مدير الجامعة

أسس وإجراءات تحصيل الزكاة

– دراسة فقهية تأصيلية –

الدكتور نذير حمادو

جامعة الأمير عبد القادر

الحمد لله الذي جعل الزكاة ركنا للإسلام ركينا؛ ليكون المزكي محسنا لأخيه ومعينا، ومؤازرا له في حياته وضمينا، فيتبادلون بينهم الحبَّ الصميم، ويتشاركون بالنفع العميم، ويسيرون معا على الطريق القويم، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، أسبغ نِعَمَهُ عليك، وأمرك أن تمد بالخير يديك، وقال:﴿ وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: 77]، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله،وصفيه وخليله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما دائما إلى يوم القيامة. وبعد.

نبحثي في هذا المقال حول الزكاة، وأسس وإجراءات تحصيلها، وقبل الخوض في هذا الموضوع أمهد بمقدمة أتناول فيها معنى الزكاة لغة وشرعا، والزكاة في القرآن الكريم والحكمة من مشروعية الزكاة، وعقوبة مانع الزكاة.

معنى الزكاة لغة وشرعا:

الزكاة في اللغة: الزكاة مصدر "زَكَا" الشيء إذا نَمَا وزَادَ، وزَكَا فلانٌ إذا صلح، فالزكاة هي: البركة، والنماء، والطهارة، والصلاح. و أصل الزكاة في اللغة: الطهارة، والنماء، والبركة، والمدح، وكله قد استعمل في القرآن والحديث.

1- جاءت الزكاة بمعنى الطهارة في قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾[الشمس: 9]، أي: طهرها عن الأدناس، ومثله قوله سبحانه: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ [الأعلى: 14]

2- وجاءت الزكاة بمعنى المدح في قوله تعالى:﴿ فَلاَ تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النجم: 31].

3- وجاءت الزكاة بمعنى الصلاح، يقال: رجل زَكِيٌّ، أي: زائد الخير، من قوم أزكياء، وزَكّى القاضي الشهودَ: إذا بَيَّنَ زيادتهم في الخير[1].

4- وسمي المال المخرج في الشرع زكاة؛ لأنه يزيد في المخرج منه، ويقيه الآفات، فهذا معنى البركة، والنماء، قال تعالى:﴿ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[الحج: 76]، وتتمثل هذه المعاني اللغوية في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾[التوبة: 104]

والزكاة في الشرع: تطلق على الحصة المقدرة من المال التي فرضها الله للمستحقين، كما تطلق على إخراج هذه الحصة نفسها.[2] وسميت هذه الحصة الْمُخرجَة من المال زكاة؛ لأنها تزيد في المال الذي أُخْرِجَتْ منه، وتُوَفِّرُهُ في المعنى، وتقيه الآفات، كما نقله الإمام النووي عن الواحدي[3]. وقال ابن تيمية:" نفس المتصدق تزكو، وماله يزكو؛ يطهر ويزيد في المعنى[4]. والنماء والطهارة ليسا مقصورين على المال، بل يتجاوزانه إلى نفس معطي الزكاة كما قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾[التوبة: 104]. وقال الأزهري: "إنها تنمي الفقير، وهي لفتة جميلة إلى أن الزكاة تحقق نمواً ماديا، ونفسيا للفقير أيضا، بجانب تحقيقها لنماء الغني: نفسه وماله". ونقل النووي عن صاحب

1- انظر: المصباح المنير ص 154، والكليات للكفوي، ص 486، ومعجم لغة الفقهاء، ص 233، والمعجم الوسيط 398/1.

2 - قال الزمخشري في الفائق ج536/1:" الزكاة فعلة كالصدقة، وهي من الأسماء المشتركة، تطلق على عين: وهي الطائفة من المال المزكى بها، وعلى معنى: وهو الفعل الذي هو التزكية. ومن الجهل بهذا أتى من ظلم نفسه بالطعن على قوله عز وجل:﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ ذاهبا إلى العين، وإنما المراد: المعنى الذي هو الفعل. أعني التزكية".

3- انظر: المجموع شرح المهذب للنووي 324/5.

4- انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 8/25.

الحاوي (وهو الإمام الماوردي) قال :"اعلم أن الزكاة لفظة عربية معروفة قبل ورود الشرع، مستعملة في أشعارهم، وذلك أكثر من أن يستدل له". وقال داود الظاهري: "لا أصل لهذا الاسم في اللغة، وإنما عرف بالشرع".قال صاحب الحاوي: "وهذا القول وإن كان فاسدا، فليس الخلاف فيه مؤثرا في أحكام الزكاة"[1].

الزكاة في القرآن الكريم: قد تكررت كلمة الزكاة مُعَرَّفَة[2] في القرآن الكريم ثلاثين مرة (30)، ذكرت في سبع وعشرين (27) منها مقترنة بالصلاة في آية واحدة، وفي موضع منها ذكرت في سياق واحد مع الصلاة وإن لم تكن في آيتها، وذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾، بعد آية واحدة من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: 2- 4]

والمتتبع للمواضع الثلاثين التي ذكرت فيها الزكاة يجد أن ثمانية (08) منها في السور المكية، وسائرها في السور المدنية[3]، وقد ذكر بعض المؤلفين أن الزكاة قرنت بالصلاة في اثنين وثمانين موضعا من القرآن[4]، وهو عدد مبالغ فيه، ويرده الإحصاء الذي ذكرناه، حتى لو قالوا: المراد بالزكاة: كلُّ ما يَدُلُّ عليها مثل: **الإنفاق، والماعون، وطعام المسكين** ونحو ذلك، لم يجتمع لنا هذا العدد، والظاهر أن العدد محرف من اثنين وثلاثين إلى اثنين وثمانين.

---

1 – انظر: المجموع شرح المهذب للنووي 325/5.

2– إنما قلنا "معرفة"؛ لأنها وردت منكرة في آيتين بمعنى آخر: في سورة الكهف:﴿ خَيْراً مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْماً﴾ الآية 80، وفي سورة مريم :﴿ وَحَنَاناً مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً﴾ الآية 13.

3–راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم "كلمة الزكاة" لمحمد فؤاد عبد الباقي ص 420-421

4 – كذا في "الدر المختار" و"البحر" و"النهر" وغيرها من كتب الفقه الحنفي، ونقل ابن عابدين في حاشيته "رد المختار" تصويبه باثنين وثلاثين، والواقع أن اقترانها بالصلاة في 28 موضعا فقط ... ولعل الْمُصَوِّبَ أراد عدد مرات ورودها كلها معرفة ومنكرة.

الْحِكْمَة من مشروعية الزكاة: التفاوت بين الناس في الأرزاق، وتحصيل المكاسب أمر واقع وطارئ، يحتاج في الشرع القويم إلى علاج قال تعالى:﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ [النحل: 71]، أي: أن الله فضل بعضنا على بعض في الرزق، وأوجب على الغني أن يعطي الفقير حقا واجبا مفروضا، لا تطوعا، ولا منّة، وقال سبحانه:﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج:24-25]. وفريضة الزكاة أولى الوسائل؛ لعلاج ذلك التفاوت، وتحقيق التكافل والضمان الاجتماعي في الإسلام.فهي:

أولا: تصون الْمَال، وتحصنه من تَطَلُّعِ الأعين، وامتداد أيدي الآثمين والمجرمين؛ قال رسول الله ﷺ: ﴿حَصِّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ، وَدَاوُوا مَرْضَاكُمْ بِالصَّدَقَةِ، وَأَعِدُّوا لِلْبَلاَءِ الدُّعَاءَ﴾[1].

ثانيا: عون للفقراء والمحتاجين، تأخذ بأيديهم؛ لاستئناف العمل والنشاط؛ إن كانوا قادرين، وتساعدهم على ظروف العيش الكريم؛ إن كانوا عاجزين؛ فتحمي المجتمع من آفة الفقر، والدولة من الإرهاق والضعف، والجماعة المسؤولة بالتضامن عن الفقراء وكفايتهم، فعن سيدنا علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿إِنَّ اللهَ فَرَضَ عَلَى أَغْنِيَاءِ الْمُسْلِمِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ بِقَدْرِ الَّذِي يَسَعُ فُقَرَاءَهُمْ، وَلَنْ يَجْهَدَ الْفُقَرَاءُ إِذَا جَاعُوا وَعَرُوا إِلاَّ بِمَا يَصْنَعُ أَغْنِيَاؤُهُمْ، أَلاَ وَإِنَّ اللهَ يُحَاسِبُهُمْ حِسَاباً شَدِيداً، وَيُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً أَلِيماً[2]﴾، وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿وَيْلٌ لِلأَغْنِيَاءِ مِنَ الْفُقَرَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يَقُولُونَ:رَبَّنَا ظَلَمُونَا حُقُوقَنَا الَّتِي فَرَضْتَ لَنَا عَلَيْهِمْ، فَيَقُولُ اللهُ تَعَالَى: وَعِزَّتِي وَجَلاَلِي

1- أخرجه الطبراني في الأوسط والكبير. انظر: مجمع الفوائد 63/3-64

2- أخرجه الطبراني في الصغير والأوسط. انظر: مجمع الفوائد 62/3.

لأُدْنِيَنَّكُمْ وَلأُبَاعِدَنَّهُمْ، ثُمَّ تَلاَ رَسُولُ اللهِ ﷺ:﴿ وَالذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[1].

ثالثا: تُطَهِّرُ النفس من رذيلة الشُّحِّ والبخل، وتُعَوِّدُ المؤمن البذل والسخاء، كي لا يقتصر على الزكاة وإما يُساهم بواجبه الاجتماعي في رفد الدولة بالعطاء عند الحاجة، وتجهيز جيوش المسلمين والصد للعدو، وبناء المنشآت للصالح العام، وفي إمداد الفقراء إلى حَدِّ الكفاية.

رابعا: وجبت الزكاة؛ شكرا لنعمة المال، حتى إنها تضاف إليه، فيقال: زكاة المال، والإضافة؛ للسببية كصلاة الظهر، وصوم شهر رمضان، وحج البيت.

عقوبة مانع الزكاة: لمانع الزكاة عقاب في الآخرة، وعقاب في الدنيا، اما عقاب الآخرة فهو العذاب الأليم؛ لقوله تعالى: ﴿وَالذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾[التوبة: 34-35]. ولقوله ﷺ:﴿مَنْ آتَاهُ اللهُ مَالاً فَلَمْ يُؤَدِّ زَكَاتَهُ؛ مُثِّلَ لَهُ شُجَاعاً أَقْرَعَ[2]، لَهُ زَبِيبَتَانِ[3] يُطَوَّقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ يَأْخُذُ بِلِهْزِمَتَيْهِ- يَعْنِي شِدْقَيْهِ-، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا مَالُكَ، أَنَا كَنْزُكَ، ثُمَّ تَلاَ: ﴿وَلاَ يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ

1- أخرجه الطبراني في الصغير والأوسط. انظر: مجمع الفوائد 62/3، وانظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي 367/6.

2- شُجَاعاً أَقْرَعَ، معناه: الحية الذكر، الذي ابيضَّ رأسُهُ من السُّمِّ. فتح الباري 270/3.

3- زَبِيبَتَانِ: نقطتان سَوْدَوَانِ فوق العينين، وهو أخبث الحيات. فتح الباري 270/3، وفقه الزكاة للشيخ القرضاوي 76/1.

سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [آل عمران: 180][1]

وروى مسلم عن أبي هريرة قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: ﴿مَا مِنْ صَاحِبِ ذَهَبٍ وَلاَ فِضَّةٍ، لاَ يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا، إِلاَّ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، صُفِّحَتْ لَهُ صَفَائِحُ مِنْ نَارٍ، فَأُحْمِيَ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ، فَيُكْوَى بِهِ جَنْبُهُ وَجَبِينُهُ وَظَهْرُهُ، كُلَّمَا بَرَدَتْ أُعِيدَتْ لَهُ، فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، حَتَّى يُقْضَى بَيْنَ الْعِبَادِ، فَيَرَى سَبِيلَهُ، إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ﴾.[2]

وأما العقاب الدنيوي للفرد؛ بسبب التقصير والإهمال، فهو اخذها منه، والتعزير، والتغريم المالي، وأخذ الحاكم شطر المال قهرا عنه؛ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: ﴿مَنْ أَعْطَاهَا (أي: الزكاة) مُؤْتَجِراً فَلَهُ أَجْرُهَا وَمَنْ أَبَى فَإِنَّا آخِذُوهَا وَشَطْرَ إِبِلِهِ، عَزَمَةٌ مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا، لاَ يَحِلُّ لآِلِ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنْهَا شَيْءٌ﴾.[3] فإن كان مانع الزكاة جاحداً لوجوبها؛ فقد كفر، ويُقْتَلُ كما يُقْتَلُ المرتد؛ لأن وجوب الزكاة معلوم من دين الله عز وجل ضرورة (بداهة)؛ فمن جحد وجوبها فقد كَذَّبَ اللهَ تعالى، وكَذَّبَ رسوله الكريم ﷺ؛ فيحكم بكفره.

وتُقَاتَلُ الجماعةُ مانعة الزكاة جحوداً؛ كما فعل الصحابة الكرام رضي الله عنهم في عهد الخليفة الراشد سيدنا أبي بكر رضي الله عنه؛ قال سيدنا أبو بكر رضي الله عنه:"

1- رواه الإمام البخاري في كتاب الزكاة، باب: إثم مانع الزكاة. انظر: فتح الباري 268/3.

2- رواه الإمام مسلم في كتاب الزكاة، باب: إثم مانع الزكاة 680/2.

3- رواه الإمام النسائي في كتاب الزكاة، باب: عقوبة مانع الزكاة 15/5-17.

وَاللهِ لأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ؛ فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقاً[1] كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ على منعها"[2]، وفي رواية: "لَوْ مَنَعُونِي عِقَالاً كَانُوا يُؤَدُّونَهُ"؛ وبناء عليه قال الفقهاء بالاتفاق: إذا منع واحدٌ أو جَمْعٌ الزكاةَ وامتنعوا بالقتال، وجب على إمام المسلمين قتالهم، وإن منعها جهلاً بوجوبها، أو بُخْلاً بها لم يكفر[3]

أسس وإجراءات تحصيل الزكاة.

أَوَّلاً: الجهات المكلفة بالتحصيل: إن الزكاة –كما تَبَيَّنَ لنا– حق ثابت مقرر بنص الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ **فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ** وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[التوبة: 60]، وليس حقاً مَوْكُولاً للأفراد يؤديه منهم من يرجو الله والدار الآخرة، ويدعه من ضعف يقينه بالآخرة، وقَلَّ نصيبه من خشية الله، كَلاَّ، ثُمَّ كَلاَّ، إنها ليست إحسانا فرديا، وإنما هي تنظيمٌ اجتماعي تشرف عليه الدولة، ويتولاه جهاز إداري منظم يقوم على هذه الفريضة الفَذَّة جباية ممن تجب عليهم، وصرفاً إلى من تجب لهم؛ إذن الأصل في الجهة المكلفة بتحصيل الزكاة هي الدولة، وهذه مسؤولية، مقررة بالقرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وفتاوى الصحابة رضي الله عنهم.

أولا: القرآن الكريم: أبرز دليل على ذلك أن الله تعالى ذكر هؤلاء القائمين على أمر الزكاة جَمْعاً وتفريقاً، وسَمَّاهم "العاملين عليها"، وجعل لهم سهماً في أموال الزكاة

1– هو الأنثى من أولاد المعز، وفي الرواية الأخرى: عِقَالاً، والمراد بالعقال عند جماعة هو: زكاة عام؛ إذ لا يجوز القتال على الْحَبْلِ الذي يعقل به البعير،وقال كثر من المحققين: المراد به الْحَبْلُ الذي يعقل به البعير على سبيل المبالغة. انظر:الفقه الإسلامي وأدلته 735/2.

2– رواه الإمام البخاري في كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة. انظر: فتح الباري 262/3.

3– انظر:الفقه الإسلامي وأدلته 735/2، وفقه الزكاة للشيخ القرضاوي78/1 فما بعدها.

نفسها، و لم يحوجهم إلى أخذ رواتبهم من باب آخر؛ تأميناً لمعاشهم، وضماناً لحسن قيامهم بعملهم قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[التوبة: 60]، وليس بعد هذا النص القرآني الصريح، مجال لِتَرَخُّصٍ مُتَرَخِّصٍ، أو تَأْوِيلِ مُتَأَوِّلٍ، أو زَعْمِ زَاعِمٍ؛ وخاصة بعد أن جعلت الآية الكريمة هذه الأصناف وتحديدها: ﴿**فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ**﴾ ومن ذا الذي يجرؤ على تعطيل فريضة فرضها الله سبحانه وتعالى؟ ولأن الله سبحانه وتعالى خاطب الرسول ﷺ بصفته رئيس الدولة في السورة نفسها بقوله عز وجل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾[التوبة: 104]. وهذا الخطاب ليس خاصا بالنبي ﷺ كما يقول بعض مَنْ لا علم لهم، واحتج به مانعوا الزكاة في عهد سيدنا أبي بكر رضي الله عنه، وإنما يَمْتَدُّ ليشمل ولاة أمر المسلمين في كل زمان ومكان؛ فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[النحل: 98]. وهذا ليس خاصا بالنبي ﷺ بل لكل المسلمين[1].

ثانيا: السنة النبوية الشريفة: في حديث ابن عباس رضي الله عنهما، أمر النبي ﷺ معاذا حين بعثه إلى اليمن، قال له:﴿ ...فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ، فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللهِ حِجَابٌ﴾[2]. وشاهدنا من هذا الحديث النبوي الشريف هو قوله ﷺ في تلك الصدقة المفروضة: ﴿تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ، فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ﴾، فَبَيَّنَ الحديث الشريف: أن الشأن فيها أن يَأْخُذَهَا آخِذٌ، وَيَرُدَّهَا رَادٌّ، لا أن تترك لاختيار مَنْ وَجَبَتْ عليهم. قال الحافظ ابن حجر: "استُدِلَّ به على أن الإمام هو

1- انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 245/8.

2- رواه الإمام البخاري في كتاب الزكاة، باب: أَخْذُ الصدقة من الأغنياء، وتُرَدُّ في الفقراء حيث كانوا. انظر: فتح الباري 357/3.

الذي يتولى قبض الزكاة وصرفها، إما بنفسه وإما بِنَائِبِهِ، فمن امتنع منها أُخِذَتْ منه قهراً"[1]

هذا الذي جاءت به السُّنَّةُ القولية، أكَّدته السُّنَّةُ العملية، والواقع التاريخي الذي جرى عليه العمل في عهد ول الله ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده؛ ولهذا قال الفقهاء: يجب على الإمام أن يبعث السعاة؛ لأخذ الزكاة؛ لأن النبي ﷺ والخلفاء بعده كانوا يبعثون السعاة؛ ولأن في الناس مَنْ يملك المال ولا يعرف ما يجب عليه، ومنهم من يبخل؛ فوجب أن يبعث مَنْ يأخذ.[2]

ثالثا: فتاوى الصحابة: عن سهل بن صالح عن أبيه قال :" اجتمع عندي نفقة فيها صدقة – يعني بلغت نصاب الزكاة- فسألتُ سعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وأبا هريرة، وأبا سعيد الخدري أن أقسمها أو أدفعها إلى السلطان؟ فأمروني جميعا أن أدفعها إلى السلطان ما اختلف عَلَيَّ أحدٌ" وفي رواية: "فقلتُ لهم مَا تَرَوْنَ! -كان هذا في عهد بني أُمَيَّة-، فأدفع إليهم زكاتي؟ فقالوا كلهم: نَعَمْ، فادفعها.[3]

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال:"ادفعوا صدقاتكم إلى مَنْ وَلاَّهُ اللهُ أَمْرَكُمْ، فمَنْ بَرَّ فلنفسه، ومَنْ أَثِمَ فعليها"،و في رواية:" ادْفَعُوا إِلَيْهِمْ وَإِنْ شَرِبُوا بِهَا الْخَمْرَ – يعني الأُمَرَاءِ–"[4]. وعن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أنه قال لِمَوْلى له، وهو على أمواله بالطائف:"كيف تصنع في صدقة أموالي؟ قال:منها ما أدفعها إلى السلطان، ومنها ما أتصدق بها،. قال: مَالَكَ وَمَا لِذَلِكَ؟- أنكر عليه أن يُفَرِّقَهَا بنفسه-، قال: إنهم يشترون

1– انظر: فتح الباري 360/3.

2– انظر: المجموع للإمام النووي 168/6.

3– رواه سعيد بن منصور في سننه . وذكره الإمام النووي في المجموع 162/6.

4– رواه البيهقي في سننه الكبرى، في كتاب الزكاة 115/4 بإسناد صحيح، وذكره الإمام النووي في المجموع 163/6.

بها البزوز[1]، ويَتَزَوَّجُونَ بها النساء، ويشترون بها الأرضين قال: فادفعها إليهم؛ فإن النبي ﷺ أَمَرَنَا أن ندفعها إليهم، وعليهم حسابهم".[2]

هذه النصوص الصريحة من الكتاب والسنة، والفتاوى الحاسمة عن صحابة رسول الله ﷺ تجعلنا نوقن أن الأصل في الشريعة الإسلامية أن تتولى الدولة المسلمة أمر الزكاة؛ فتجبيها من أربابها، وتسرفها على مستحقيها، وأن على الأُمَّة أن تعاون أولياء الأمر في ذلك؛ إقراراً للنظام، وإرساءً لدعائم الإسلام وتقوية لبت مال المسلمين.

وتثار هنا مسألة وهي: هل على الجهة التي تجمع الزكاة تحصيلُ كل أنواع الزكوات ؟ أم الاقتصار على بعضها، وترك إخراج زكاة الباقي للمكلَّفين كما فعل سيدنا عثمان بن عفان ﷺ في تحصيل الدولة لزكاة الأموال **الظاهرة**، وترك الأموال **الباطنة** للمُزَكِّينَ يُخرجون زكاتها بأنفسهم ؟!!

الأصل في ذلك أن يتولى الإمام (الحاكم) تحصيل زكاة جميع الأموال؛ لأن الأمر القرآني في قوله تعالى :﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾[التوبة: 104]، عام في الأموال **الظاهرة والباطنة**، وأن الرسول ﷺ كان يرسل عُمَّالَهُ؛ لتحصيل الزكاة دون تفرقة، واجتهاد سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه في هذا الأمر مقبول شرعا؛ لأنه صدر عن أسباب وظروف زمنية معينة لا تلغي الأصل، وهو مسؤولية الدولة عن إدارة الزكاة جَمْعاً وصَرْفاً؛ ولذا فإنه يجب في العصر الحاضر الأخذ بالأصل، وهو تولي الدولة الزكاة جَمْعاً وتَحْصِيلاً بالنسبة لجميع الأموال خاصة وأنه يمكن القول: إن جميع الأموال الآن ظاهرة، وإذا كانت بعض النظم الزكوية المعاصرة قامت على ترك نصف

1- البزوز: هو الثياب، أو متاع البيت من الثياب ونحوها. انظر: الكليات للكفوي ص 249، والمصباح المنير ص 34.

2- رواه البيهقي في سننه الكبرى، في كتاب الزكاة 115/4، وذكره الإمام النووي في المجموع 164:6.

قيمة الزكاة يخرجها الْمُزَكُّونَ بمعرفتهم للأهل، والجيران، والمعارف المستحقين لها؛ فإنها عدلت عن ذلك، وفي الوقت الحاضر، فإن بعض الحكومات تقوم بواجبها في تولي أمور الزكاة، وهذا ما يتفق مع أحكام الشرع وتوجيهاته، وإلى جانب ذلك توجد بعض الحكومات لا تقوم بواجبها المقرر شرعا في تولي أمور الزكاة، وهذا لا يلغي مسؤولية المسلمين في إخراج زكواتهم بأنفسهم، وإذا وجدت بعض المنظمات الخاصة والجمعيات الخيرية التي تولي أمور الزكاة على نطاق جزئي كما هو الحال في بعض الدول العربية والإسلامية؛ فإن ذلك أمر طَيِّبٌ، ولكن يحتاج إلى التنسيق بين هذه المنظمات والجمعيات؛ لرفع كفاءتها، وَلِتُؤَدِّيَ الزكاةُ دَوْرَهَا في المجتمع.

إجراءات التحصيل: إن الغرض من تحديد أساليب، وطرق، وإجراءات التحصيل هو: رفع كفاءة الإدارة الزكوية في أعمالها الخاصة؛ بتحصيل الزكاة، ومن المعروف أنه من أكبر مشكلات التحصلات الضريبية في الفكر والتطبيق الوضعي هي مشكلة المتأخرات الضريبية، بجانب ما يحدث بين الْمُمَوِّلِينَ ومصلحة الضرائب من خلافات تؤدي إلى ضياع حق الخزينة العامة، أو ظلم الْمُمَوِّلِينَ، وتحاول وزارات المالية والعمل على علاج هذه المشكلات بشتى الطرق إلا أنها في تزايد مستمر، هذا بالإضافة إلى مظاهر العداء الواضحة بين الْمُمَوِّلِينَ ورجال مصلحة الضرائب. ومما يظهر روعة النظام الإسلامي أنه توقع ذلك، وأَعَدَّ له مجموعة من الإجراءات التي تَحُدُّ من هذه المشكلات، ومن هذه الإجراءات ما يأتي:

- التأكيد على تحسين العلاقة بين الْمُزَكِّينَ وعَامِلِ الزَّكَاةِ: ويبدأ ذلك بالتوجه إلى المزكي؛ لتحسين علاقته بعامل الزكاة، فعن جرير بن عبد الله قال:" جَاءَ نَاسٌ مِنَ الأَعْرَابِ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالُوا:إِنَّ أُنَاساً مِنَ الْمُصَدِّقِينَ[1] يَأْتُونَنَا فَيَظْلِمُونَنَا، قَالَ: قَالَ

1- الْمُصَدِّقِينَ: بتخفيف الصاد. وهم السُّعاة العاملون على الصدقات.

رَسُولُ اللهِ ﷺ: ﴿أَرْضُوا مُصَدِّقِيكُمْ﴾ [1] قال جرير:" مَا صَدَرَ عَنِّي مُصَدِّقٌ مُنْذُ سَمِعْتُ هَذَا مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، إِلاَّ وَهُوَ عَنِّي رَاضٍ."[2]

وما ورد أيضا أن أبا هريرة وأبا أسيد رضي الله عنهما قالا "إِنَّ حَقًّا عَلَى النَّاسِ إِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْمُصَدِّقُ أَن يُرحِّبُوا بِه"[3]، ثم يتوجه إلى عامل الزكاة فيأمره بالعدل، ويتجنب الجوْرَ مصداقاً لقول رَسُولِ اللهِ ﷺ:﴿الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ كَمَانِعِهَا﴾، أي: في الإثم والعصيان، وقال الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه في توقية ظلم الْمُزَكِّينَ: ﴿وَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللهِ حِجَابٌ﴾[4].

إلى جانب دعاء عامل الزكاة للمزكين استجابة لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوَاتِكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾[التوبة: 104]، ومعنى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ﴾ ادْعُ لهم، وقد روي أن النبي ﷺ دعا لرجل جاء بناقة حسناء فقال: ﴿اللَّهُمَّ بَارِكْ فِيهِ، وَفِي إِبِلِه﴾[5].

– التيسير على الْمُزَكِّين وعدم المغالاة في تقدير الزكاة والتأكد من رضاهم:

ويظهر ذلك في عدة آثار منها:

أ– ذهاب عامل الزكاة إلى محل المزكي، وعدم تكليفه الحضور إلى مصلحة الزكاة، ويظهر هذا في بعث الرسول ﷺ عُمَّالِ الزكاة إلى الْمُزَكِّينَ، وفي قوله ﷺ: ﴿لاَ جَلَبَ،

1– أَرْضُوا مُصَدِّقِيكُمْ: معناه: ببذل الواجب، وملاطفتهم، وترك مشاقهم.

2– رواه الإمام مسلم في كتاب الزكاة، باب: إرضاء السعاة 2/975-976.

3– انظر: الأموال لأبي عبيد بن سلام ص 412.

4– رواه الإمام البخاري في كتاب المغازي، باب: بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع. انظر: فتح الباري 64/8.

5رواه الإمام النسائي في كتاب الزكاة، باب: الجمع بين المتفرق والتفريق بين الجمع 30/5.

وَلاَ جَنَبَ، وَلاَ شِغَارَ فِي الإِسْلاَمِ﴾[1]، ومعنى قوله ﷺ: ﴿لاَ جَلَبَ﴾، أي: لا ينزل الساعي (عامل الزكاة) موضعاً، ويجلب أرباب الأموال إليه؛ ليأخذ زكاتهم. ومعنى قوله ﷺ: ﴿وَلاَ جَنَبَ﴾، أي: لا يجلس عامل الزكاة بأقصى محل، ويأمر بالزكاة أن تُجْنَبَ، أي: تُحْضَرَ إليه، فنهى ﷺ عن ذلك وأرشد إلى أن زكاتهم إنما تُؤْخَذُ في دُورِهِمْ، أو في مَرَاعِيهِمْ، فعامل الزكاة هو الذي يأتي إليهم إلى أماكنهم.[2]

بـ- أمر الرسول ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن بالتيسير على الناس وأن لا يأخذ كرائم أموالهم: ﴿وَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ﴾[3].

جـ- عدم أخذ أفضل أموال الْمُزَكِّي - في الزكوات العينية لقول الرسول ﷺ لعامل الزكاة ﴿ لاَ تَأْخُذْ مِنْ حَزَازَاتِ أَنْفُسِ النَّاسِ شَيْئاً﴾[4]. وما ورد أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مَرَّتْ به غنم الصدقة فرأى فيها شاة ذات ضرع ضخم، فقال :"مَا أَظُنُّ أَهْلَ هَذِهِ أَعْطَوْهَا وَهُمْ طَائِعُونَ، لاَ تَأْخُذُوا مِنْ حَزَازَاتِ الْمُسْلِمِينَ" [5].

- **حسن اختيار العاملين على الزكاة ومراقبتهم**، وهذا ما يظهر في اشتراط علماء المسلمين للعاملين على الزكاة من الأمانة، والكفاءة الفنية، يجملها قاضي القضاة أبو يوسف في قوله لهارون الرشيد: "وَمُرْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِاخْتِيَارِ رَجُلٍ أَمِينٍ عَفِيفٍ نَاصِحٍ مَأْمُونٍ عَلَيْكَ وَعَلَى رَعِيَّتِكَ فَوَلِّهِ جَمْعَ الصَّدَقَاتِ فِي الْبُلْدَانِ"[6]. وما قام به الرسول

1- رواه الإمام الترمذي في النكاح، باب: ما جاء في النهي عن نكاح الشغار. وقال:" حسن صحيح". انظر: تحفة الأحوذي 270/4.

2- انظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي 423/6-424.

3- انظر: الأموال لأبي عبيد بن سلام ص 376.

4- رواه أبو داود في سننه.

5- انظر: الأموال لأبي عبيد بن سلام ص 408.

6- انظر: الخراج لأبي يوسف ص 80.

الكريم ﷺ في محاسبته لعامله على الصدقة ابْنِ اللُّتْبِيَّه الأَزْدِيِّ، ومعرفته بأنه حصل على هدايا من الْمُزَكِّينَ فقال ﷺ كلمته التي أصبحت دستورا في تحريم هدايا العمال : ﴿مَنِ اسْتَعْمَلْنَاهُ مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ، فَكَتَمَنَا مَخِيطاً فَمَا فَوْقَهُ؛ كَانَ غُلُولاً يَأْتِي بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.[1]

توقيت تحصيل الزكاة: إن للزكاة وقت وجوب يتحدد بحدوث الواقعة المنشئة للزكاة، وهو مرور الْحَوْلِ بالنسبة لبعض الأموال مثل: زكاة الماشية، وزكاة عُرُوض التجارة والنقود، والحصول على الإيراد أو الناتج بالنسبة لزكاة الزروع والثمار، وزكاة المستغلات، والمال المستفاد. ويجب على المسلم المبادرة بإخراج زكاته عند وجوبها على الفور، ومن ثَمَّ يتفق وقت الوجوب مع وقت الأداء للزكاة، أما مسألتا تأخير الزكاة أو تعجيلها عن وقت الوجوب، فَهُمَا من المسائل الممكنة فقْهاً؛ حيث يقول أحد الفقهاء في تأخير أداء الزكاة عن وقت الوجوب:"و تَجِبُ الزَّكَاةُ عَلَى الفَوْرِ إذا تَمَكَّنَ وذلك بِحُضُورِ الْمَالِ والأَصْنَافِ"[2] أما بالنسبة لتقديم أداء الزكاة عن وقت وجوبها، وهي ما تُعْرَفُ بمسألة تعجيل الصدقات فيقول:"وَلاَ يَجُوزُ تَعْجِيلُ الزَّكَاةِ عَلَى مَالِكِ النِّصَابِ، وَيَجُوزُ قَبْلَ الْحَوْلِ ..."[3] ؛ وذلك لمَا ثبت أن الرسول الكريم ﷺ تَعَجَّلَ صَدَقَةَ عَمِّهِ العباس رضي الله عنه لِعَامَيْنِ؛ فعن سَيِّدِنَا عَلِيٍّ رضي الله عنه: "أن العباس رضي الله عنه سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ فِي تَعْجِيلِ صَدَقَتِهِ قَبْلَ أَنْ تَحِلَّ فَرَخَّصَ لَهُ فِي ذَلِكَ"[4]، وفي رواية: ﴿إِنَّا كُنَّا احْتَجْنَا فَأَسْلَفَنَا الْعَبَّاسُ صَدَقَةَ عَامَيْنِ﴾.[5]

1- رواه الإمام مسلم في كتاب الإمارة، باب: تحريم هدايا العمال 1465/3.

2- انظر: مغني المحتاج للخطيب الشربيني 413/1.

3- انظر: مغني المحتاج للخطيب الشربيني 416/1.

4- رواه الإمام أحمد في مسنده 104/1، والترمذي في سننه 63/3، والبيهقي في سننه الكبرى 111/4.

5- رواه البيهقي في سننه الكبرى 111/4.

وفي حالة التأخير تبرز مسألة تَلَفِ الْمَالِ بعد وجوب الزكاة، وقبل أدائها فيرى بعض الفقهاء: أنه يزكي ما بقي؛ على أساس أن الزكاة حق في المال الذي هو أمانة في يد المزكي؛ فإذا ضاع بدون تفريط منه فالضائع على ملكه وملك مستحقي الزكاة، ويرى بعضهم: أن الزكاة حق في الذمة ومن ثَمَّ عليه إخراج كامل الزكاة.[1]

ويتصل بمسألة التأخير جواز دفع الزكاة على أقساط حيث جاء "و يجوز تأخيرها؛ ليتروى حيث تردد في استحقاق الحاضرين، وكذا لانتظار قريب أو جار أو أحوج أو أصلح"[2] فإذا كان الأصلح للمستحق دفعها على أقساط في صورة مرتب شهري جاز التأخير، وكل ذلك إذا كان يُخْرِجُ بنفسه أما إذا كانت الدولة تتولى شؤون الزكاة – وهو أفضل– فإن نظام الزكاة بها يحدد مواعيد للأداء يجب الالتزام بها.

ضمانات منع التهرب من الزكاة.

معنى التهرب الزكوي وما في حكمه: نعني بالتهرب محاولة المزكين عدم أداء الزكاة رغم استحقاقها عليهم، أو التدليس، أو التلاعب في بيانات المال الخاضع للزكاة؛ بإخفاء بعض الأموال أو كلها.و قريب من ذلك ما يعرف في الفقه الإسلامي "بِالْحِيَلِ لِإِسْقَاطِ الزَّكَاةِ"، وما يعرف في الفكر المالي الوضعي "بِالتَّجَنُّبِ مِنَ الضَّرِيبَةِ"، مفهومه أن يتصرف الْمُمَوّل تصرفاً في المال مقبول شرعا؛ بغرض عدم خضوعه للزكاة، ومثاله وحكمه كما يقول أبو يوسف قاضي القضاة : "لاَ يَحِلُّ لِرَجُلٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ مَنْعُ الصَّدَقَةِ (يعني التهرب)، وَلاَ إِخْرَاجُهَا مِن مِلْكِه إلى ملك جماعة غيره؛ لِيُفَرِّقَهَا بِذَلِكَ؛ فَتَبْطُلُ عنه الصدقةُ (يعني التجنب) بأن يصيرَ لكلِّ واحدٍ منهم من الإبلِ، والبَقَرِ، والغنمِ ما لا تجبُ فيه الصدقةُ، ولا يَحتالُ في إبطالِ الصدقةِ بوجهٍ ولاَ سَبَبٍ"[3].

1– انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد – دار المعرفة 248/1-249.

2– انظر: معني احتاج للخطيب الشربيني 413/1.

3– انظر: الخراج لأبي يوسف ص 80.

إجراءات مكافحة التهرب من الزكاة: ومنها الآتي:

- **التوجه لزيادة الوعي بأهمية الزكاة وضرورة أدائها**؛ لأنها حق الله سبحانه وتعالى في مال الله الذي أعطاه للمسلم مصدقا لقوله تعالى: ﴿وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾[النور:33] والتأكيد على إثارة الباعث الديني الإيماني لدى المسلم، وأن الصدقة تقع في يد الرَّب قبل أن تقع في يد العبد مصداقا لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾[التوبة:105] وأن الله سبحانه وتعالى يجازي العبد خيرا عن هذه الصدقات دنيا وآخرة لقوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: 275]، كما حذر الرسول الكريم ﷺ في أحاديث كثيرة من منع الزكاة منها:

قوله ﷺ: ﴿مَنْ آتَاهُ اللهُ مَالاً فَلَمْ يُؤَدِّ زَكَاتَهُ؛ مُثِّلَ لَهُ شُجَاعاً أَقْرَعَ[1]، لَهُ زَبِيبَتَانِ[2] يُطَوَّقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ يَأْخُذُ بِلِهْزِمَتَيْهِ- يَعْنِي شِدْقَيْهِ-، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا مَالُكَ، أَنَا كَنْزُكَ، ثُمَّ تَلاَ: ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[آل عمران: 180]﴾[3]

وروى مسلم عن أبي هريرة قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: ﴿مَا مِنْ صَاحِبِ ذَهَبٍ وَلاَ فِضَّةٍ، لاَ يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا، إِلاَّ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، صُفِّحَتْ لَهُ صَفَائِحُ مِنْ نَارٍ، فَأُحْمِيَ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ، فَيُكْوَى بِهِ جَنْبُهُ وَجَبِينُهُ وَظَهْرُهُ، كُلَّمَا بَرَدَتْ أُعِيدَتْ لَهُ، فِي يَوْمٍ

1- شُجَاعاً أَقْرَعَ، معناه: الحية الذكر، الذي ابيضَّ رأسُهُ من السُّمِّ. فتح الباري 270/3.

2- زبيبتان: نقطتان سوداوان فوق العينين، وهو أخبث الحيات. فتح الباري 270/3، وفقه الزكاة للشيخ القرضاوي 76/1.

3- رواه الإمام البخاري في كتاب الزكاة، باب: إثم مانع الزكاة. انظر: فتح الباري 268/3.

كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَة، حَتَّى يُقْضَى بَيْنَ الْعِبَادِ، فَيَرَى سَبِيلَهُ، إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ﴾.[1]

إذا لم يستجب المسلم من وازعه الديني إلى الالتزام بأداء الزكاة؛ فإن على ولي الأمر مسؤولية إجباره على أدائها بكل الطرق؛ لدرجة تصل إلى قِتَالِ الْمُمْتَنِعِينَ عن أداء الزكاة لو كانوا جماعة كما فعل سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة وإبطال مبرراتهم.

– **تقرير عقوبات مالية على المتهربين** كما قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: ﴿مَنْ أَعْطَاهَا (أي: الزكاة) مُؤْتَجِراً فَلَهُ أَجْرُهَا وَمَنْ أَبَى فَإِنَّا آخِذُوهَا وَشَطْرَ إِبِلِهِ، عَزَمَةٌ مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا، لاَ يَحِلُّ لآِلِ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنْهَا شَيْءٌ﴾.[2]

والأهم من ذلك العقوبة الدنيوية من الله عز وجل لِلْمُمْتَنِعِينَ عن الزكاة بإتلاف أموالهم ونزع البركة منها كما قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: ﴿مَا تَلِفَ مَالٌ فِي بَرٍّ وَلاَ فِي بَحْرٍ إِلاَّ بِحَبْسِ الزَّكَاةِ﴾[3]، وفي حديث آخر قوله ﷺ: ﴿مَا خَالَطَتِ الصَّدَقَةُ، أَوْ قَالَ: الزَّكَاةَ مَالاً إِلاَّ أَفْسَدَتْهُ﴾[4] ، يعني أنه ما تُرِكَتِ الزكاةُ دون إخراج من المال إلا كانت سبباً في هلاكه.

– **إقرار حق التتبع والامتياز للزكاة** على أموال المزكي المتهرب منها، ومن ثَمَّ لا تسقط الزكاة بالتقادم بدليل:

1– رواه الإمام مسلم في كتاب الزكاة، باب: إثم مانع الزكاة 680/2. وانظر: الأموال لأبي عبد السلام ص 364 باب منع الصدقة والتغليظ في حسبها.

2– رواه الإمام النسائي في كتاب الزكاة، باب: عقوبة مانع الزكاة 15/5-17.

3– أخرجه الطبراني في الأوسط. انظر: مجمع الفوائد 63/3.

4– أخرجه البَزَّار. انظر: مجمع الفوائد 64/3.

1- بالنسبة لحق التتبع فيظهر في المقرر فقها؛ بعدم صحة تصرف الممتنع عن الزكاة في مال لم تخرج زكاته كما جاء:" فلو باعه أي المال بَعْدَ وجوب الزكاة، وقَبْلَ إخراجها فالأظهر بطلانه، - أي البيع في قدرها وصحته في الباقي-، وعلى رأي آخر بطلانه في الجميع"[1].

2- وأما حق الامتياز فيظهر في أنه كما يقول صاحب المهذب:"ومن وجبت عليه الزكاة وتمكن من أدائها فلم يفعل حتى مات وجب قضاء ذلك من تَرِكَتِه.." إلى أن يقول: "فإن اجتمعت الزكاة ودَيْنُ الآدمي و لم يتسع المال للجميع ففيه ثلاثة أقوال:

أولهما: يُقَدَّمُ دَيْنُ الآدمي.

والثاني: يُقَدَّمُ دَيْنُ الزكاة.

والثالث: يُقسَّمُ بينهما"[2].

وقد رجح ابن حزم تقديم دَيْنَ الزكاة، وأورد أدلة على ذلك من الكتاب والسنة.[3]

و أما عدم سقوط الزكاة بالتقادم فجاء فيه قول الإمام النووي: "إذا مَضَتْ عليه سنُون، و لم يُؤَدِّ زكاتها لزمه إخراج الزكاة عن جميعها"[4]

- **الشفافية والصدق بتوفير المعلومات** عن الزكوات المحصلة وأوجه صرفها، ونشرها دوْريًا بوسيلة مناسبة بالنشر، إما بالنشر في الجرائد اليومية إذا كانت الدولة تقوم على إدارة الزكاة، أو تعليق قوائم في مقار الجمعيات الخيرية والمساجد، والبنوك الإسلامية في حالة قيامها بأداء الزكاة. ومن شأن هذا الأسلوب أن يؤدي إلى توفير الثقة لدى الْمُزَكِّينَ بأن أموالهم التي دفعوها زكاة قد وصلت إلى مستحقيها، ومِن ثَمَّ يُقْبِلُونَ على دفع

1- انظر: مغني المحتاج للخطيب الشربيني 419/1.

2- انظر: المجموع شرح المهذب للنووي 231/6.

3- انظر: المحلى لابن حزم 89/6-91.

4- انظر: المجموع شرح المهذب للنووي 337/5.

زكواتهم إلى هذه الجهات، وعدم التَّهَرُّب من دفعها، أو دفعها بأنفسهم بشكل ربما لا يراعى فيه أحكام فقه الزكاة. وبتضافر هذه الإجراءات يتم الْحَدُّ من التَّهَرُّب الزكوي؛ حتى تصل الزكاة إلى مستحقيها بصرفها لهم وفق قواعد وإجراءات نوضحها في الآتي:

أسس وإجراءات صرف الزكاة: من حكمة الله سبحانه وتعالى وتقديره أنه تولى بنفسه توزيع الزكاة في آية الصدقات في سورة التوبة حيث قرر صرفها للأصناف الثمانية المذكورة في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60]

وسبحانه في علمه وحكمته؛ إذ دلت تجارب البشرية على أن الْحُكَّامَ والولاة على مر العصور كانوا لا يعدمون حيلة لفرض الفرائض على الناس لجمع الأموال باسم الإنفاق في المصالح العامة، ولكن ما أن تَصِلَ الأموالُ إلى أيديهم حتى يتصرفوا فيها على أهوائهم؛ لذا جاء قول رَسُولِ اللهِ ﷺ: ﴿إِنَّ اللهَ تَعَالَى لَمْ يَرْضَ بِحُكْمِ نَبِيٍّ وَلاَ غَيْرِهِ فِي الصَّدَقَاتِ حَتَّى حَكَمَ فِيهَا هُوَ فَجَزَّأَهَا ثَمَانِيَةَ أَجْزَاءٍ فَإِنْ كُنْتَ مِنْ تِلْكَ الأَجْزَاءِ أَعْطَيْتُكَ حَقَّكَ﴾[1]، و بالاستناد إلى هذه الآية الكريمة، وأفعال وأقوال الرسول ﷺ في صرف الزكاة يمكن أن نخرج ببعض الأسس والإجراءات لصرف الزكاة منها ما يأتي:

- الالتزام بصرف الزكاة إلى مستحقيها المنصوص عليهم في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ **وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ** فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[التوبة: 60].

- الالتزام بما ورد في الآية بتمليك الزكاة للأصناف الوارد ذكرهم في الآية الكريمة مسبوقين بحرف (لام التمليك) وهم ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ

1- رواه أبو داود في سننه، في كتاب الزكاة، باب: من يعطى من الصدقة، وحَدُّ الغنى ص 193.

والعاملين عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾ والتمليك يعني: إعطاؤهم الزكاة؛ لتكون لهم حرية التصرف فيها، ولا يشترى بها إن كانت نَقْداً سلَعاً وتُقدَّم لهم؛ وذلك رعاية لحريتهم في اتخاذ قراراتهم الاقتصادية بأنفسهم.

– **الالتزام بما ورد في الآية بصرف جهة الزكاة على الغرض المحدد والوارد فيه لفظ (في) قبل هؤلاء الأصناف**، وهم: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ...وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ **وَابْنِ السَّبِيلِ** فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾.

وأنه ليس كما يقول بعضهم: إن بعض هؤلاء الأصناف لا يوجدون في العصر الحاضر، فالتشريع الإسلامي دائم وثابت فصنف ﴿**وَفِي الرِّقَابِ**﴾ يتمثل في أسرى المسلمين في أيدي الأعداء في فلسطين وغيرها من بلاد الإسلام، ﴿**وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾ يتمثلون في العديد من الذين يدخلون الإسلام باستمرار، ويَتَنَكَّرُ لهم أَهْلُوهُمْ، ويُناصِبُونَهُمُ الْعَدَاءَ.

كما يمكن أن يشمل سهم ﴿**وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ مثلما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بإنفاقه في إقامة الْخَانَات؛ لنَزْلِ السائرين على الطرق بين مكة المكرمة والمدينة المنورة، أن يوجد في سفارات الدول الإسلامية إدارة؛ لإعانة المسافرين في العودة إلى بلادهم، وتسهيل إقامتهم في البلاد الأجنبية إذا نفذت أموالهم وليس لهم غيرها، أو لم يتمكنوا من الاتصال ببلادهم؛ لإحضار مالهم.

– **لقد اختلف الفقهاء في نطاق سهم ﴿وَفِي سَبِيلِ اللهِ﴾**، فمنهم من قصره على الجهاد والحج، ومنهم من توسع فيه؛ ليشمل كل أبواب الخير، وفي دراسة حديثة[1] تبين أن حوالي 90% من الفقهاء والمفسرين القدامى يأخذون بالرأي الأول، وأنه في المقابل

---

[1] مصارف الزكاة في سبيل الله للدكتور محمود الخالدي – مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي العدد الرابع ص 119، أفريل 1998.

80% من الفقهاء الْمُحْدَثِينَ يأخذون بالرأي الثاني، وفي رأينا أن الرأي الأول أولى؛ لأن باقي المصارف من وجوه الخير، وذكر ﴿وَفِي سَبِيلِ اللهِ﴾ بعدها لا يشملها، كما أن جهاد المسلمين قائم حتى الآن، مثاله: دعم الجهاد الفلسطيني ضد العدو الصهيوني.

– **لا وجه لما تفعله بعض الجهات القائمة على جمع الزكاة** الآن من إقامة موائد رمضان بمال الزكاة أو إنفاقها على جوائز حفظ القرآن، وإقامة المساجد؛ لأن هذه الأغراض ليست ضمن الأصناف المستحقة للزكاة الواردة في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60]، كما أنه يستفيد منها الفقراء، والمساكين وغيرهم، ولا يمكن منع الأغنياء أو غير مستحقي الزكاة من الاستفادة بها.

– **عدم الخلط بين أموال الزكاة والصدقات الأخرى** كما يحدث في بعض الجهات، وضرورة النِّيَّة في إخراج الزكاة بأنها زكاة، والتأكيد من صرفها في مصارفها الشرعية، ومِنْ ثَمَّ لا يعتبر من يدفع مالا إلى بعض السائلين، أو أوجه الخير الأخرى مُزَكِّياً عن ماله إلا بالنِّيَّة في أن هذا المال من الزكاة، وأن يصرفه إلى مستحقيه.

– **يجب أن لا يزيد الْمُتصرف لـ ﴿ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ عن الثمن**، ويمكن أن يحسب من هذا السهم تكاليف التحصيل الأخرى، بخلاف مكافآت العاملين عليها مثل الأدوات الكِتَابِيَّة واستهلاك الأجهزة والمعدات وإيجار المكاتب، والمخازن وسائر المصروفات الإدارية لإدارة الزكاة.

– يجب التحقق من استحقاق المتقدمين لصرف الزكاة خاصة الفقراء والمساكين وذلك بالتعرف على حالتهم بشتى الوسائل حتى لا يقع خطا في صرف الزكاة ومن هذه الأساليب كما نص الرسول الكريم ﷺ على شهادة ثلاثة من معارفهم بفقرهم أو

مسكنتهم في حديث قَبِيصَةَ بْنِ مُخَارِقٍ الْهِلاَلِيِّ: ﴿... وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُومَ ثَلاَثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ: لَقَدْ أَصَابَتْ فُلاَنًا فَاقَةٌ؛ فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ... [1]

– **في حالة الجمعيات الخيرية، والمنظمات الخاصة:** مثل البنوك الإسلامية التي تتولى إدارة الزكاة جزئيا في بعض البلاد مثل بنك البركة في الجزائر يجب التنسيق بينها في عملية صرف الزكاة من خلال شبكة كمبيوتر يسجل عليها أسماء من يصرفون لهم، وتُراجع عند تقرير صرف مبلغ لهم؛ مَنْعاً لوجود محترفين يَطُوفُونَ على كل الجهات ويأخذون منها بما يزيد عن حاجتهم.

– **وحول مسألة الاستيعاب[2] لجميع الأصناف الثمانية:** وهذا يتوقف على وجود هذه الأصناف ومن يتولى الزكاة؛ فإذا وجد الأصناف المستحقين للزكاة، وكانت الدولة تتولى شؤونها؛ فإنه يجب الصرف لهم جميعا دون استثناء صنف منهم، أما إذا كان المسلم يُخرج زكاته فإنه ليس بشرط أن يُفَرِّقَهَا في الأصناف الثمانية، وإنما يجوز أن يصرفها لبعضهم. وأما مسألة التسوية في قدر المعطى لكل شخص من المستحقين فهذا ليس بضروري، وإنما يُعطى لكل منهم حسب الحاجة وحسب المال الموجود.

– **يجب الالتزام بمبدأ مَحَلِّيَّة الزكاة:**[3] أي إنفاق الزكاة المحصلة في البلد نفسه، أو الإقليم الذي حصلت فيه، ولا تُنْقَل إلى بلد غيره إلا بعد تغطية مصارف الزكاة في البلد الذي جُمِعَتْ فيه؛ لِمَا رُوِيَ أَنَّ زِيَاداً أَوْ بَعْضَ الأُمَرَاءِ بَعَثَ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ عَلَى الصَّدَقَةِ، فَلَمَّا رَجَعَ قَالَ لِعِمْرَانَ: " أَيْنَ الْمَالُ؟. قَالَ: وَلِلْمَالِ أَرْسَلْتَنِي، أَخَذْنَاهَا مِنْ حَيْثُ كُنَّا نَأْخُذُهَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ ووَضَعْنَاهَا حَيْثُ كُنَّا نَضَعُهَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ

1– رواه الإمام مسلم في كتاب الزكاة، باب: من تحل له المسألة 722/2.

2– انظر: المجموع للنووي 185/6، والكافي لابن قدامة 146/1، والأموال لأبي عبيد بن سلام 571-575

3– انظر: الأموال لأبي عبيد بن سلام ص 587-590.

ﷺ"[1]؛ فإذا تمت التغطية جاز النقل إلى أقرب بلد إليها، وإذا فاضت يتم نقل الزكاة إلى صندوق الزكاة المركزي للزكاة إن كانت تطبق بواسطة الحكومة أو إلى بلاد أخرى فيها مستحقين للزكاة.

- تثار مسألة استثمار أموال الزكاة بإنشاء مشروعات وشركات يعمل فيها العاطلون وتوزع عوائدها على مستحقي الزكاة: والأصل في هذه المسألة: أن تُوَزَّعَ الزكاةُ على مستحقيها إن وُجِدُوا، فإن زادت على ذلك يمكن استثمارها بشروط هي:

1- أن لا يُوجد مُستحقين للزكاة.

2- أن تُستثمر في مشروعات حلال وناجحة.

3- أن يَسهل تَسْيِيلُ الأموال عند الحاجة إليها.

- يحاول قدر الإمكان أن يعطي للفقير والمسكين ما يخرجه عن الفقر والمسكنة؛ لقول سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه:" إِذَا أَعْطَيْتُمْ فَأَغنوا"[2]

- لا يعطي من الزكاة الفقير القادر على الكسب؛ لقول الرسول الكريم ﷺ: ﴿لاَ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ ولاَ لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ﴾[3] والْمِرَّةُ : الْقُوَّةُ والشِّدَّةُ، والسَّوِيِّ، أي: السَلِيمُ الأَعْضَاءِ، أما الفقير القادر على الكسب، ولكن لا يمكنه العمل؛ لوجود حالة بطالة إجبارية - كما هو حادث في أيامنا هذه؛ عند دخول الدولة في اقتصاد السوق، والتقليص من اليد العاملة؛ فيمكن إعطاؤه من الزكاة ما يعينه على العمل؛ وبذلك تساعد الزكاة في حل مشكلة البطالة.

- لا تعطى الزكاة لمن تجب على المزكي نفقتهم شرعا: وهم: الزوجة، والأبناء، والْوَالِدَيْنِ، ويفضل إعطاؤها للأقارب من غير هؤلاء؛ لقول الرسول الكريم ﷺ:

1- رواه أبو داود في سننه، في كتاب الزكاة، باب: في الزكاة هل تُحمل من بلد إلى بلد؟ ص 192.

2- الأموال لأبي عبيد بن سلام ص 560.

3- رواه أبو داود في سننه، في كتاب الزكاة، باب: مَنْ يُعطى من الصدقة، وحَدُّ الغِنَى ص 193.

﴿الصَّدَقَةُ عَلَى الْمِسْكِينِ صَدَقَةٌ وَعَلَى ذِي الرَّحِمِ صَدَقَةٌ وَصِلَةٌ﴾[1] وذلك إذا كان المزكي يخرجها بنفسه، ويمكن أن يشترط على جهة الزكاة إخراجها إليهم إن كانوا ممن تنطبق عليهم شروط الاستحقاق من الزكاة.

وهكذا نصل في النهاية إلى أن ما شرع في الإسلام، وما ظهر من تطبيق الزكاة في العصر النبوي والخلافة الراشدة، وما سَطَّرَهُ فقهاءُ وعلماءُ المسلمين قديما من أسس وإجراءات؛ لتطبيق الزكاة يسبق في وجوده، ويتميز في كيفيته، ويَتَفَوَّقُ في كفاءته على ما توصل إليه الفكر والتطبيق المالي الوضعي، الأمر الذي يوجب على علماء المسلمين عدم تغليب الأفكار الوضعية ومحاولة أسلمتها، بل يكون البدء بالأفكار الإسلامية والعمل على بيان كيفية تطبيقها في ظل الظروف المعاصرة، ولقد رأينا من خلال هذا العرض الموجز لعناصر التنظيم الفني للزكاة أن كل إجراء وأسلوب توصل إليه الفكر المالي الوضعي بعد طول تجارب سبق به الفكر والتطبيق الإسلامي للزكاة في ثبات للأسس ومرونة في الأساليب والإجراءات تواجه كافة الظروف والاحتمالات وبما يؤدي في النهاية إلى رفع كفاءة تطبيق الزكاة

1- رواه الطبراني في الكبير والأوسط. انظر: مجمع الزوائد 116/3.

الجهالة عند نقاد الحديث: مفهومها وأسبابها وأحكامها

الدكتور أبو بكر كافي

جامعة الأمير عبد القادر

تعد مسألة الجهالة من القضايا الهامة في النقد الحديثي لما يترتب عليها من أحكام تتعلق بالرواة والمرويات ،وقد تباينت فيها طرائق المحدثين ،فمن معتبر لها من أسباب الضعف الشديد إلى ملغ لأثرها ومعتد بروايات المجاهيل مطلقا،وبين هذا وذاك تصرّفات للأئمة النقاد ينبغي معرفتها والالتزام بها لحل كثير من المشكلات في تصحيح الأحاديث وتعليلها .وفيما يلي عرض لنماذج من تصرّفات هؤلاء النقاد كالإمام البخاري والإمام مالك والإمام الترمذي والإمام ابن حبان وغيرهم. وقبل الخوض في بيان مواقف هؤلاء الأئمة من الرواة المجاهيل لابد من تعريف الجهالة لغة واصطلاحاً وبيان أسبابها.

تعريف الجهالة لغة : المجهول في لغة العرب[1] هو :

1) كل شيء غير معلوم الحقيقة.

2) أو غير معلوم الوصف على وجه الدقة.

3) أو في معرفته تردد أو تشكك.

تعريف الجهالة اصطلاحاً : عرف الخطيب المجهول بقوله: " هو كل من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه، ولا عرفه العلماء به، ومن لم يعرف حديثه إلا من جهة راو واحد "[2].

(1 انظر ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ج1 ص489، الزمخشري: الأساس في البلاغة ص67 – 68، الفيروزآبادي: القاموس المحيط ج3 ص353.

(2) الكفاية ص111.

أسباب الجهالة : للجهالة سببان بينهما الحافظ ابن حجر بقوله: " أحدهما: أن الراوي: قد تكثر نعوته، من اسم أو كنية، أو لقب، أو صفة، أو حرفة، أو نسب فيشتهر بشيء منها، فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض من الأغراض فيظن أنه آخر فيحصل الجهل بحاله. والأمر الثاني: أن الراوي قد يكون مقلاً من الحديث، فلا يكثر الأخذ عنه، وقد صنفوا فيه الوحدان، وهو من لم يرو عنه إلا واحد، ولو سمي "[1].

والتعريف الذي أورده الخطيب البغدادي للمجهول، قد اعترض عليه غير واحد ممن كتب في المصطلح كابن الصلاح، والنووي، والعراقي[2]. كما أن الواقع التطبيقي عند الأئمة النقاد يخالفه، فحكم من راو حكموا عليه بالجهالة وقد روى عنه جماعة، وفيهم من حكموا عليه بالوثاقة وليس له إلا راو واحد، وكثير ممن ليس له إلا راو واحد اختلفوا في الحكم عليه بين موثق ومضعف ومجهل[3]، وعليه نستطيع القول أن الجهالة غير مرتبطة بعدد الرواة بقدر ما هي مرتبطة بالشهرة، ورواية الحفاظ. وقد سبق إلى هذا الإمام ابن رجب – رحمه الله – فقال: " وظاهر هذا أنه لا عبرة بتعدد الرواة، وإنما العبرة بالشهرة، ورواية الحفاظ "[4].

فمقدار مرويات الرجل لها دور بارز في الحكم عليه، فكلما كثرت مرويات الرجل وكانت مستقيمة حكم عليه بالوثاقة، وكلما قلّت وكانت مخالفة لروايات الثقات حكم عليه بالضعف، وإن قلّت رواياته، و لم يتداولها العلماء، فلا يمكن الحكم عليه، وبقي في حيز الجهالة.

---

(1) نخبة الفكر مع شرحها نزهة النظر ص51 – 52.

(2) انظر: مقدمة ابن الصلاح مع التقييد والإيضاح ص148 – والتقريب مع التدريب ج1 ص318 والتبصرة والتذكرة ج1 ص328.

(3) انظر: شرح العلل ص81.

(4) المصدر نفسه ص82.

وهذا الذي ذهب إليه الحافظ ابن رجب – رحمه الله – يخالف إطلاق محمد بن يحي الذهلي – الذي حكاه عنه الخطيب في الكفاية – وتبعه عليه المتأخرون من أنه لا يخرج الرجل من الجهالة إلا برواية رجلين فصاعداً عنه[1]، وإن كان الخطيب – رحمه الله – قد صرح باعتبار شهرة الراوي بالطلب، وكذلك صرح بأن أقل ما ترتفع به الجهالة أن يروي عن الرجل اثنان فصاعداً من المشهورين بالعلم كذلك[2].

ومع ذلك نجد أن كثيراً من المتأخرين لم يعتبروا الشهرة بالطلب في الراوي، لكي يرتفع عنه وصف الجهالة، وهذا النوع من الرواة الذين اشتهروا بطلب العلم وعرفوا به بين العلماء يزول عنهم وصف الجهالة ويثبت لهم بذلك وصف العدالة. وقد نبّه على هذا الحاكم النيسابوري فيما نقله عنه الحافظ ابن حجر حيث قال: "زاد الحاكم في علوم الحديث في شرط الصحيح أن يكون راوية مشهوراً وهذه الشهرة قدر زائد عن الشهرة التي تخرجه عن الجهالة. وقد استدل الحاكم على مشروطية الشهرة بالطلب بما أسنده عن عبد الله بن عون "لا يؤخذ العلم إلا ممن شهد له عندنا بالطلب "والظاهر من تصرف صاحبي الصحيح اعتبار ذلك، إلا أنهما حيث يحصل للحديث طرق كثيرة يستغنون بذلك عن اعتبار ذلك "[3]. نفهم من كلام الحاكم – رحمه الله – أن هناك نوعين من الشهرة : شهرة شخص الراوي وهذه تنفي عنه جهالة العين، وشهرته بالطلب وهذه تنتفي عنه جهالة الحال. وقد أشار الحاكم إلى أن راوي الصحيح لابد أن يكون معروفاً بطلب العلم وقد استظهر الحافظ ذلك من صنيع الإمامين البخاري ومسلم في صحيحيهما. فكل رواة الصحيحين مشهورون بطلب العلم، وقد تداول أحاديثهم الحفاظ، وحيث يكون الراوي مقلاً و لم يتداول الحفاظ

---

(1) الكفاية ص111.

(2) المصدر نفسه ص111.

(3) النكت على كتاب ابن الصلاح ص41.

حديثه، يكون ذلك الحديث الذي يرويه عنه أصحاب الصحيح قد تعددت طرقه وانتشرت فيكون ذلك قائماً مقام الشهادة بثقته وضبطه.

ومع هذا نجد بعض رواة البخاري قد وصفوا بالجهالة من طرف بعض أئمة الجرح والتعديل، فما مدى تحقق هذا الوصف في هؤلاء الرواة ؟ قال الحافظ – رحمه الله –: " أما جهالة الحال فمندفعة عن جميع من أخرج لهم في الصحيح لأن شرط الصحيح أن يكون راوية معروفاً بالعدالة، فمن زعم أن أحداً منهم مجهول، فكأنه نازع المصنف في دعواه أنه غير معروف، ولا شك أن المدعي لمعرفته مقدم على من يدعي عدم معرفته، لما مع المثبت من زيادة العلم، ومع ذلك فلا نجد في رجال الصحيح أحداً ممن يسوغ إطلاق اسم الجهالة عليه أصلاً "[1].

وفيما يلي تراجم هؤلاء الرواة :

1 – **أحمد بن عاصم البلخي** : معروف بالزهد والعبادة، له ترجمة في حلية الأولياء، وقد ذكره ابن حبان: فقال: روى عنه أهل بلده. وقال أبو حاتم الرازي: مجهول. روى عنه البخاري حديثاً واحداً في كتاب الرقاق، وهو في رواية المستملي وحده[2].

2 – **إبراهيم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي المدني** : قال ابن القطان الفاسي: لا يعرف حاله[3]. وفي ما قاله نظر فإن إبراهيم هذا قد ذكره ابن حبان في ثقات التابعين. وروى عنه أيضاً ولده إسماعيل والزهري[4] وليس له في صحيح البخاري إلا حديثاً واحداً في كتاب الأطعمة في دعائه صلى الله عليه وسلم

---

(1) هدي الساري ص403.

(2) المصدر نفسه ص406.

(3) هدي الساري ص408.

(4) فتح الباري: ج9 ص479.

في تمر جابر بالبركة حتى أوفى دينه[1] وهو حديث مشهور له طرق كثيرة عن جابر منها[2]: عامر الشعبي عن جابر من طريق زكريا بن زائدة. أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام. ومن طريق مغيرة عن الشعبي، أخرجه البخاري في كتاب البيوع. ومن طريق فراس عن الشعبي، أخرجه البخاري في كتاب الوصايا. ويرويه عن جابر أيضاً، وهب بن كيسان، أخرجه البخاري في كتاب الصلح. ويرويه عن جابر أيضاً، ابن كعب بن مالك، أخرجه البخاري في الاستقراض والهبة. ويرويه عن جابر نبيح العنزي، أخرجه الإمام أحمد.

ومما سبق يتبين أن جهالة إبراهيم بن عبد الرحمن المخزومي — على التسليم بها — لا تضر في صحة هذا الحديث لكثرة طرقه، واشتهار مخرجه، وهذا يؤيد ما نقلته عن الحافظ من أن كثرة الطرق يستغنى بها عن شهرة الراوي بالطلب عند الشيخين.

3 — **أسامة بن حفص المدني** : قال الحافظ: ضعفه الأزدي، وقال أبو القاسم اللالكائي: مجهول. له في الصحيح حديث واحد في الذبائح[3] بمتابعة أبي خالد الأحمر والطفاوي. وقرأت بخط الذهبي في ميزانه، ليس بمجهول فقد روى عنه أربعة "[4] والظاهر من حال أسامة بن حفص أنه غير مشهور بالراوية. وذلك أن الإمام البخاري لما ذكره في تاريخه لم يزد على ما في هذا الإسناد حيث قال: " أسامة بن

---

(1) الجامع الصحيح: كتاب الأطعمة، باب الرطب والتمر، حديث رقم (5343)، ج9 ص477، مع الفتح

(2) انظر: فتح الباري: ج6 ص686.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الذبائح، باب ذبيحة الأعراب ونحوهم حديث رقم (5507)، ج9 ص550 مع الفتح.

(4) هدي الساري ص408 انظر ميزان الاعتدال: ج1 ص174.

حفص المديني، عن هشام بن عروة، سمع منه محمد بن عبيد الله[1] " ولم يذكره ابن أبي حاتم في كتابه "الجرح والتعديل ".

ويظهر من صنيع الإمام البخاري أنه لم يحتج به لأنه قد أخرج هذا الحديث من رواية الطفاوي وغيره[2] ويؤخذ من صنيعه أيضاً أنه وإن اشترط في الصحيح أن يكون رواية من أهل الضبط والإتقان. أنه إن كان في الراوي قصور عن ذلك ووافقه على رواية ذلك الخبر من هو مثله انجبر ذلك القصور بذلك وصح الحديث على شرطه[3].

4 – **أسباب أبو اليسع** : قال أبو حاتم فيه: مجهول. روى له البخاري حديثاً واحداً في البيوع من روايته عن هشام الدستوائي مقروناً[4].

5–**بيان بن عمرو البخاري العابد** : شيخ البخاري اثنى عليه ابن المديني ووثقه ابن حبان وابن عدي. وقال أبو حاتم: مجهول. قال الحافظ: ليس بمجهول من روى عنه البخاري وأبو زرعة، وعبد الله بن واصل ووثقه من ذكرنا[5]. فمثل هذا لا يصح أن يطلق عليه لفظ "مجهول" لأن من عرفه وعلم حاله حجة على من لم يعرفه ويخبر حاله

6 – **الحسين بن الحسن بن يسار** : صاحب ابن عون، قال أبو حاتم: مجهول. وقال أحمد بن حنبل: كان من الثقات، احتج به مسلم والنسائي، وروى له البخاري حديثاً واحداً في الاستسقاء توبع عليه[6].

---

(1) التاريخ الكبير: ق2، ج1 ص23.

(2) فتح الباري: ج9 ص550.

(3) المصدر نفسه: ج9 ص550.

(4) هدي الساري ص408.

(5) المصدر نفسه ص413.

(6) المصدر نفسه ص417.

7 – **الحكم بن عبد الله** : قال ابن أبي حاتم عن أبيه: مجهول. قال الحافظ: "ليس بمجهول من روى عنه أربعة ثقات ووثقه الذهلي. ومع ذلك ليس له في البخاري سوى حديث واحد في الزكاة[1] أخرجه عن أبي قدامة عنه عن شعبة عن الأعمش عن أبي وائل عن أبي مسعود في نزول قوله تعالى: ﴿ الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين ... ﴾[2]، وأخرجه في التفسير من حديث غندر عن شعبة "[3].

8 – **عباس بن الحسين القنطري** : قال ابن أبي حاتم عن أبيه: مجهول. قال الحافظ: " ليس بمجهول إن أراد العين فقد روى عنه البخاري وموسى بن هارون الحمال. والحسن بن علي المعمري وغيرهم. وإن أراد الحال فقد وثقه عبد الله بن أحمد بن حنبل. قال: سألت أبي عنه فذكره بخير، وله في الصحيح حديثان قرنه في أحدهما وتوبع في الآخر "[4].

9 – **محمد بن الحسن المروزي** : من شيوخ البخاري لم يعرفه أبو حاتم فقال: إنه مجهول. قال الحافظ: "قد عرفه البخاري وروى عنه في صحيحه في موضعين. وعرفه ابن حبان فذكره في الطبقة الرابعة من الثقات "[5].

10 – **خالد بن سعد الكوفي** : مولى أبي مسعود الأنصاري، وثقة ابن معين. وقال ابن أبي عاصم: مجهول. أخرج له البخاري حديثاً واحداً في الطب[1] من روايته عن أبي عتيق عن عائشة في الحبة السوداء، وله عنده شواهد[2].

---

(1) الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب اتقوا النار ولو بشق تمرة والقليل من الصدقة رقم (1415)، ج3 ص332 مع الفتح.

(2) سورة التوبة، الآية: 79.

(3) هدي الساري ص418.

(4) المصدر نفسه ص433.

(5) المصدر نفسه ص460.

مما سبق يتضح لنا أن الإمام البخاري لم يرو في صحيحه عن مجهول قط. وذلك لأن جهالة الراوي لا يمكن معها تحقيق عدالته، التي هي شرط في صحة الحديث، أما بالنسبة للرواة غير المشهورين فالبخاري لم يعتمد على أحاديثهم، وما يرويه لهم أحاديث يسيرة جداً لها طرق وشواهد كثيرة.

ولبعض المحدثين مذهباً مرجوحاً في تضعيف أحاديث التابعيات ممن لا يعرفن بجرحٍ ولا عدالةٍ، فقد أردنا أن نناقش هذا المذهب، مع بيان أنه خلاف الراجح مما كان عليه الأئمة من تلقى أحاديثهن بالقبول والتصحيح والاحتجاج بها.

فهذا ((موطأ)) إمام الأئمة وحبـــــر الأمة مالك بن أنس، وقد قال أبو سعيد بن الأعرابي: كان يحيى بن معيـــن يـــوثق الرجل لرواية مالك عنه، سئل عن غيـــــر واحد، فقال: ثقة روى عنه مالك. وقال الأثرم: سألت أحمد بن حنبل عن عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب، فقال: يـــزين أمره عندى أن مالـــكاً روى عـــنه

وقال شعبة بن الحجاج: كان مالك بن أنس أحد المميـــــزين، ولقد سمعته يقول: ليس كل الناس يكتب عنهم، وإن كان لهم فضل في أنفسهم، إنما هى أخبار رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فلا تؤخذ إلا من أهلها.

ففي ((الموطأ)) من هؤلاء التابعيات اللاتى لا يعرفن بجرحٍ ولا عدالة جماعة، نذكر منهن :

(1) حميدة بنت عبيد بن رفاعة، تروى عن كبشة بنت كعب بن مالك، تفرد بالرواية عنها إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة. وقال الحافظ ابن حجر:((مقبولة من الخامسة))

---

(1) كتاب الطب، باب الحبة السوداء رقم (5687)، ج10 ص150 مع الفتح.

(2) هدي الساري ص420.

(2) زينب بنت كعب بن عجرة زوج أبي سعيد الخدري، تروى عن زوجها، وأخته الفريعة. روى عنها سعد بن إسحاق بن كعب. وقال الحافظ ابن حجر: ((مقبولة من الثانية))

(3) مرجانة أم علقمة، تروى عن عائشة، تفرد بالرواية عنها ابنها علقمة بن أبي علقمة. وعلّق البخاري حديثها عن عائشة في ((الحيض)). وقال الحافظ: ((مقبولة من الثالثة)).

(4) كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة، تروى عن أبي قتادة، تفردت عنها حميدة بنت عبيد بن رفاعة. وقال الحافظ: ((وزعم ابن حبان أن لها صحبة))

(5) أم محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، تروى عن عائشة، تفرد بالرواية عنها ابنها محمد. وقال الحافظ ابن حجر: ((مقبولة من الثالثة)) .

ومن حديث الأخيرة ؛ ما أخرجه يحيى بن يحيى في ((الموطأ)): عَنْ مَالِك عَنْ يَزِيدَ ابْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ قُسَيْط عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ ثَوْبَانَ عَنْ أُمِّهِ عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ أَنْ يُسْتَمْتَعَ بِجُلُودِ الْمَيْتَةِ إِذَا دُبِغَتْ [1] . قلت: هذا حديث ثابت من حديث محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، تفرد به عن أمه، ولم تسم ولم تنسب، ورواه عنه يزيد بن قسيط، وعنه رواه إمام الأئمة

---

1 -وأخرجه كذلك الشافعي ((المسند)) (ص10) و((الأم)) (9/1)، وعبد الرزاق (191/63/1)، وابن أبي شيبة (24777/162/5)، وأحمد (148/6،104،153)، وإسحاق بن راهويه ((المسند))(1031)، والدارمي (1987)، وأبو داود (4124)، والنسائي ((الكبرى)) (4578/86/3) و((المجتبى)) (176/7)، وابن ماجه (3612)، وابن حبان (1286)، والبيهقي ((الكبرى)) (17/1) من طرق عن مالك عن يزيد بن عبد الله بن قسيط عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن أمه عن عائشة به .

مالك بن أنس وأودعه في ((موطئه)) محتجاً به، ودالاً بذلك على توثيق أم محمد هذه، مع كونـــها مجهولة ولم يعرفها أحد بجرحٍ، ولا تعديلٍ !!، اللهمَّ إلا وصفها بأنها تابعية مدنية من أوساطهن .

ومن حديث زينب بنت كعب، ما أخرجه يحيى بن يحيى في ((الموطأ)): عَنْ مَالِك عَنْ سَعْدِ بْنِ إِسْحَقَ بْنِ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ عَنْ عَمَّتِه زَيْـنَبَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ أَنَّ الْفُرَيْعَةَ بِنْتَ مَالِك وَهِيَ أُخْتُ أَبِي سَعِيد الْخُدْرِيِّ أَخْبَرَتْـــهَا أَنَّهَا: جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْأَلُهُ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهَا فِي بَنِي خُدْرَةَ، فَإِنَّ زَوْجَهَا خَرَجَ فِي طَلَبِ أَعْبُدٍ لَهُ أَبَقُوا ؛ حَتَّـــى إِذَا كَانُوا بِطَرَفِ الْقَدُومِ لَحِقَهُمْ، فَقَتَلُوهُ، قَالَتْ: ((فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَرْجِعَ إِلَى أَهْلِي فِي بَنِي خُدْرَةَ، فَإِنَّ زَوْجِي لَمْ يَتْرُكْنِي فِي مَسْكَنٍ يَـمْلِكُهُ، وَلا نَفَقَةٍ، قَـالَتْ: فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ، قَالَتْ: فَانْصَرَفْتُ ؛ حَتَّى إِذَا كُنْـــتُ فِي الْحُجْرَةِ نَادَانِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ أَمَرَ بِي فَنُودِيتُ لَهُ، فَقَالَ: كَيْفَ قُلْتِ ؟، فَرَدَّدْتُ عَلَيْهِ الْقِصَّةَ الَّتِي ذَكَرْتُ لَهُ مِنْ شَأْنِ زَوْجِي، فَقَالَ: امْكُثِي فِي بَيْتِكِ ؛ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، قَالَتْ: فَاعْتَدَدْتُ فِيهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا))، قَالَتْ: فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ أَرْسَلَ إِلَيَّ، فَسَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ، فَأَخْبَرْتُهُ، فَاتَّبَعَهُ وَقَضَى بِهِ [1].

1- وأخرجه كذلك الشافعي ((المسند)) (ص241) و((الأم)) (227/5) و((الرسالة)) (ص438) والدارمي (2287)، وابن سعد ((الطبقات الكبرى)) (368/8)، وأبو داود (2300)، والترمذي (1204)، والنسائي ((الكبـــرى)) (11044/303/6)، والطحاوي ((شرح المعاني)) (78/3)، وابن حبان (4292)، والطبراني ((الكبيـــــر)) (1086/443/24)، والخطيب ((تـــــاريخ بغداد)) (203/3) و((الكفاية في عـــلم الرواية)) (27/1)، والمزي ((تهذيب الكمال))(268/35)، والذهبي ((سيـــر أعلام النبلاء)) (117:115/8) من طرق عن مالك بن أنس عن سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب بن عجرة أن الفريعة بنت مالك بن سنان وهي أخت أبي سعيد الخدري أخبرته: بنحوه.

وقَالَ أَبو عِيسَى التِّرمذي: ((هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا الْحَدِيث عِنْدَ أَكْثَـــرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَغَيْرِهِمْ ؛ لَمْ يَرَوْا لِلْمُعْتَدَّةِ أَنْ تَنْتقِلَ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا حَتَّى تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا، وَهُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ الثوْرِيِّ وَالشَّافعِيِّ وَأَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ))

قـــلت: فهذا حديث صحيح ثابت من رواية زينب بنت كعب بن عجرة، وهي وإن خرجت عن حدِّ الجهالة خلافاً لقول علي بن المديني ؛ برواية اثنين عنها: سعد بن إسحاق بن كعب ابن عجرة، وسليمان بن محمد بن كعب بن عجرة، فلربما لم يشفع لها ذكر ابن حبان إيـــاها في ((الثقات))، لكونها موصوفة عند ابن حجر بقوله ((مقبـــولة))، والذي يحمل عند الشيخ الألباني ـــ رحمه الله ـــ على التضعيف خلافاً للمعنى الصحيح لهذا المصطلح .

ولهذا ضعَّـــف الألباني هذا الحديث في ((الإرواء))[1]، فقال: ((ورجاله ثقات غير زينب هذه ؛ لم يـــرو عنها سوى اثنين، ونقل الذهبي عن ابن حزم أنه قال فيها: ((مجهولة)) وأقرَّه. ومن قبله الحافظ عبد الحق الأشبيلي كما في ((التلخيص))[2]، فإنه قال: ((وأعله عبد الحق تبعاً لابن حزم بجهالة حال زينب)). قال الحافظ: ((وتعقبه ابن القطان بأنه وثـــقها الترمذي)) !. قـــلت: وكأنه أخذ توثيـــق الترمذي إياها من تصحيحه حديثها، ولا يخفى ما فيه لما عرف عن الترمذي من التساهل في التصحيح. ولذلك رأينا الحافظ نفسه لم يوثق زينب هذه، فإنه قال عنها في ((التقريب)): ((مقبولة))، يعني عند المتابعة، فتأمل)) اهـــ

هذا داخل في معنى الجهالة عند ابن حزم، والألباني يقرُّه على ذلك خلافاً للمعتمد عند علماء الجرح والتعديل. وهناك كثيـــرات من المجهولات ؛ اللاتي لم

1- إرواء الغليل، 206/7

2- تلخيص الحبير 240/3

يعرفن بجرحٍ ولا تعديلٍ، ممن احتج بهن: مالك، والبخارى، ومسلم، والنسائى، وابن خزيمة، وابن حبان.وحديث زينب بنت كعب، هو حجة الجمهور من الفقهاء في باب المعتدة المتوفى عنها زوجها ألا تـــنتقل من بيت زوجها حتى تنقضى عدَّتـــُها.

قال أبو عمر بن عبد البر: ((وفي هذا الحديث، وهو حديث مشهور معروف عند علماء الحجاز والعراق ؛ أن المتوفى عنها زوجها عليها أن تعتد في بيتها ولا تخرج منه، وهو قول جماعة فقهاء الأمصار بالحجاز والشام والعراق ومصر، منهم مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابهم، والثوري والأوزاعي والليث بن سعد. وهو قول عمر وعثمان، وابن عمر، وابن مسعود، وغيرهم. وكان داود وأصحابه يذهبون إلى أن المتوفى عنها زوجها ليس عليها أن تعتد في بيتها، وتعتد حيث شاءت، لأن السكنى إنما ورد به القرآن في المطلقات. ومن حجته أن المسألة مسألة اختلاف، وقالوا: وهذا الحديث إنما ترويه امرأة غيـــر معروفة بحمل العلم، وإيجاب السكنى إيجاب حكم، والأحكام لا تجب إلا بنص كتاب أو سنة ثابتة أو إجماع . قال أبو عمر: أما السنة فثابتة بحمد الله، وأما الإجماع فمستغنى عنه مع السنة، لأن الاختلاف إذا نزل في مسألة كانت الحجة في قول من وافقته السنة وبالله التوفيـــق))[1]

فهذه نماذج من تعامل الأئمة النقاد مع أحاديث المجاهيل ،وهي تبرز دقة المنهج النقدي عند هؤلاء الأئمة النقدة ،كما تكشف جانبا من جوانب التباين المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين،وانطلاقا من هذه الحقيقة ندعو الباحثين والمختصين في الحديث وعلومه إلى ضرورة التروي في حكمهم على الأحاديث ،والتأني الشديد في مخالفة أحكام النقاد المتقدمين.

---

1 التمهيد :31/21

قاعدة معارضة خبر الآحاد للحديث المشهور
وأثرها في اختلاف الفقهاء

الدكتور فيصل تليلاني

جامعة الأمير عبد القادر

مقدمة:

تعتبر السنة النبوية أهم مصدر لأحكام الفقه الإسلامي، ولذلك سعى علماء الإسلام إلى وضع القواعد الأصولية لاستنباط الأحكام منها استنباطا صحيحا سليما، وسأتناول في هذا البحث قاعدة معارضة خبر الآحاد للحديث المشهور، وأثرها في اختلاف الفقهاء. ذلك أن الأخبار الواردة إلينا عن رسول الله عليه الصلاة والسلام باعتبار السند ، تنقسم عند الجمهور إلى قسمين: أخبار متواترة وأخبار آحاد[1]، وزاد الحنفية قسما ثالثا وهو الخبر المشهور[2].

---

1 – ابن جزي أبو القاسم أحمد بن محمد: تقريب الوصول إلى علم الأصول – تحقيق محمد علي فركوس – ط1 (1410هـ –1990م)دار التراث الإسلامي–الجزائر–ص119، الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي: اللمع في أصول الفقه –حققه محيي الدين ديب مستو، يوسف علي بديوي –ط1(1416هـ–1995م)–دار الكلم الطيب–دمشق، ودار ابن كثير–بيروت– ص151، ابن بدران عبد القادر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمدبن حنبل– تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي –ط3(1405هـ–1985م)مؤسسة الرسالة–بيروت لبنان–2/5-13.

2 – النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار – ط1(1406هـ–1986م) دار الكتب العلمية –بيروت لبنان: 2/5–13.

تعريف الخبر المتواتر وشروطه وحكمه:

التواتر في اللغة: التتابع، وقيل هو تتابع الأشياء وبينها فجوات وفترات [1] والخبر المتواتر اصطلاحا: عرفه شهاب الدين القرافي[2] فقال هو« خبر أقوام عن أمر محسوس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة»[3]. ثم استخرج محترزات التعريف فقال: فقولي: عن أمر محسوس، احتراز من النظريات فيجب أن يخبروا عن أمر يدرك بإحدى الحواس الخمس. وقولي: يستحيل تواطؤهم على الكذب، احتراز من أخبار الآحاد. وقولي: عادة احتراز من العقل، فإن العلم التواتري عادي لا عقلي، لأن العقل يجوّز الكذب على كل عدد وإن عظم، وإنما هذه الاستحالة عادية[4].

والتواتر نوعان: تواتر لفظي، وهو ما اتفق فيه جميع رواة الحديث في لفظه ومعناه، مثل قوله عليه الصلاة والسلام «من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار»[5].

---

1 - ابن منظور جمال الدين بن محمد: لسان العرب-275/5.

2 - هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين الصنهاجي القرافي من علماء المالكية ولد بمصر وتوفي بها سنة 684هـ-1285م، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول منها : (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام)، (شرح تنقيح الفصول)-(الأعلام للزركلي: 94/1-95).

3 - القرافي شهاب الدين: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول -تحقيق طه عبد الرءوف سعد- ط1 (1393هـ-1973م)مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، دار الفكر القاهرة ، بيروت-ص349.

4 - المصدر نفسه: ص 349-350

5 - رواه البخاري في كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي عليه الصلاة والسلام حديث رقم 107(فتح الباري: 265/1) ورواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب تغليظ الكذب على رسول الله حديث رقم 4(صحيح مسلم بشرح النووي: 27/7)، وقال الإمام السيوطي: رواه بضعة وسبعون صحابيا منهم العشرة المبشرون بالجنة (تدريب الراوي في شرح تقريب النووي للسيوطي : 104/2)

وتواتر معنوي: وهو أن ينقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة تشترك في أمر، فيتواتر ذلك القدر المشترك من أخبارهم، وذلك مثل أحاديث رفع اليدين في الدعاء، فقد ورد عنه عليه الصلاة والسلام نحو مائة حديث، فيها رفع اليدين في الدعاء وذلك في قضايا مختلفة، فكل قضية منها لم تتواتر، ولكن القدر المشترك فيها وهو الرفع عند الدعاء تواتر، باعتبار المجموع[1]. ولا يكون الخبر متواترا إلا إذا توافرت فيه الشروط الآتية:

الشرط الأول: أن يكون الرواة عالمين بما أخبروا لا ظانين ولا مجازفين .

الشرط الثاني: أن يعلموا ذلك عن مشاهدة أو سماع، أي أن يخبروا عن أمر محسوس فلا يخبروا عن أمور عقلية .

الشرط الثالث: أن يبلغ عددهم مبلغا يمنع عادة من تواطؤهم على الكذب، واختلفوا في عددهم، والصحيح المعتمد أنه ليس له حد معين بل ما حصل به العلم اليقيني، فهو العدد الكافي.

الشرط الرابع: توافر العدد المعتبر في كل الطبقات فيروي ذلك العدد عن مثله إلى أن يتصل بالخبر عنه.[2] وحكم الخبر المتواتر أنه يفيد العلم اليقيني ضرورة بمنزلة العيان

---

1 - السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: تدريب الراوي في شرح تقريب النووي – شرح ألفاظه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد –ط1(1417هـ–1996م) دار الكتب العلمية –بيروت لبنان–106/2

2 - الشوكاني: إرشاد الفحول–130/1–133، الشنقيطي محمد الأمين: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر– تحقيق أبي حفص سامي العربي– ط1(1419هـ–1999م)–دار اليقين– مصر– ص174–176.

بالسمع والبصر، ولذلك فهو قطعي الثبوت عن الرسول عليه الصلاة والسلام، ويكفر جاحده باتفاق العلماء[1].

تعريف الخبر المشهور وحكمه:

الخبر المشهور اصطلاحا: هو ما كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر في القرن الثاني بعد الصحابة فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب[2]، وذلك مثل حديث المسح على الخفين[3]، وحديث الرجم[4].

1- البخاري علاء الدين عبد العزيز بن أحمد: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي- وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر-ط1(1418هـ-1997م)-دار الكتب العلمية -بيروت لبنان-2/526-53،

الزحيلي وهبة: أصول الفقه الإسلامي-ط1(1406هـ-1986م)دار الفكر-دمشق-سوريا- 453/1.

2 - البخاري علاء الدين: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي - مصدر سابق- 534/2، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير في علم الأصول -ط1(1417هـ-1996م) بإشراف مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر -بيروت لبنان - 312/2.

3 - أحاديث المسح على الخفين أخرجها البخاري في كتاب الوضوء، عن سعد بن أبي وقاص، والمغيرة بن شعبة وجعفر بن عمرو بن أمية الضمري عن أبيه. (فتح الباري: 399-404).

وأخرجها مسلم في كتاب الطهارة عن جرير بن عبد الله وحذيفة والمغيرة بن شعبة وبلال وعلي وسليمان بن بريدة عن أبيه. (صحيح مسلم بشرح النووي : 3/156-169)

4 - أحاديث الرجم أخرجها البخاري في كتاب الحدود، عن علي وعبد الله بن أبي أوفى وأبي هريرة وعائشة وابن عمر وجابر وابن عباس وزيد بن خالد. (فتح الباري : 12/142-177).

وأخرجها مسلم في كتاب الحدود عن عبادة بن الصامت وعمر بن الخطاب وأبي هريرة وجابر بن عبد الله وجابر بن سمرة وابن عباس وأبي سعيد وسلميان بن بريدة عن أبيه وعمران بن حصين وزيد بن خالد الجهني وعبد الله بن عمر والبراء بن عازب. (صحيح مسلم بشرح النووي: 11/189-209)

وحكم الحديث المشهور عند الحنفية القائلين به، أنه ليس قطعي الثبوت عن الرسول عليه الصلاة والسلام كالحديث المتواتر، وإنما هو يفيد علم طمأنينة وظنا قريبا من اليقين، ويضلل جاحده ولا يكفر، ويقيد به مطلق الكتاب ويخصص به عامه ويجوز به الزيادة على الكتاب[1] ونسخه[2].

تعريف خبر الآحاد وحكمه:

قيل في تعريف خبر الآحاد اصطلاحا: خبر الواحد ما أفاد الظن[3]. ونوقش هذا التعريف بأنه غير مطرد، ولا منعكس[4]، أما أنه غير مطرد، فلأن القياس مفيد للظن، وليس هو خبر واحد، فقد وجد الحد ولا محدود. وأما أنه غير منعكس، فهو أن الواحد إذا أخبر بخبر، و لم يفد الظن، فإنه خبر واحد وإن لم يفد الظن، فقد وجد المحدود ولا حد[5].

---

1 – من أصول الحنفية: النص القطعي لا يخصص بالظن، فلا يخصص القرآن مثلا وهو قطعي الثبوت بخبر الواحد الظني الثبوت لأن في ذلك زيادة على النص والزيادة على النص نسخ ولا يقوى النص الظني من خبر الآحاد على نسخ النص القطعي من القرآن لأنه أقوى منه ولا ينسخ الأقوى بالأضعف. (كشف الأسرار للبخاري: 3/284-285).

2 – البخاري علاء الدين: كشف الأسرار –2/535-536، الحاج بن أمير: التقرير والتحبير– 2/314

3 – الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام–2/31، الشوكاني: إرشاد الفحول–1/134.

4 – التعريف المطرد: هو الذي كلما وجد، وجد المعرف، والمنعكس: هو الذي كلما وجد المعرف وجد التعريف (تعليق عبد الرزاق عفيفي على الإحكام للآمدي: 2/31)

5 – الآمدي علي: الإحكام في أصول الأحكام بتعليق عبد الرزاق عفيفي ط2 (1402هـ)المكتب الإسلامي–2/31.

وقيل في تعريفه كذلك: هو ما لم ينته بنفسه إلى حد التواتر[1].

وهذا التعريف الأخير هو اختيار الآمدي[2]، وهو تعريف غير مانع، إذ يشمل الحديث الضعيف الذي لا يحتج به، فهو كذلك لا ينتهي بنفسه إلى حد التواتر، وعليه فيكون تعريف خبر الواحد بأنه الحديث الذي لم ينتهي بنفسه إلى حد التواتر، ولم يقصر عن درجة الاحتجاج به[3].

وهذا التعريف يتوافق مع تقسيم الجمهور الثنائي: متواتر وآحاد، وتضاف إليه كلمة المشهور ليتوافق مع تعريف الحنفية ذي التقسيم الثلاثي: متواتر، ومشهور، وآحاد.

فيكون تعريف الحنفية[4] كالآتي: حديث الآحاد هو الذي لم ينته بنفسه إلى حد التواتر أو المشهور ولم يقصر عن درجة الاحتجاج به. وأغلب الأحاديث المنقولة إلينا عن رسول الله عليه الصلاة والسلام ، ثبتت عن طريق الآحاد[5].

---

1 - الآمدي: الإحكام-31/2، الشوكاني: إرشاد الفحول-134/1

2 - الآمدي: الإحكام-31/2

3 - الشنقيطي أحمد محمود عبد الوهاب: خبر الواحد وحجيته-ط1 (1413هـ) مركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة-ص64.

4 - تعريف الحنفية لخبر الآحاد لا يختلف عن تعريف الجمهور فهو: كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا دون المشهور أو المتواتر (كشف الأسرار للنسفي: 13/2) وإنما زادوا قيد المشهور على تعريف الجمهور، وذلك تماشيا مع أصلهم في تقسيمهم الثلاثي للأخبار.

5 - الزحيلي وهبة: أصول الفقه الإسلامي -454/1

وحكم خبر الآحاد أنه حجة يجب العمل به عند الجمهور، وشذ عن ذلك القاساني[1] والرافضة[2] وابن داود[3] فقالوا: لا يجب العمل به[4]. قال الإمام الشوكاني: وقد أجمع الصحابة والتابعون على الاستدلال بخبر الآحاد، وشاع ذلك وانتشر ولم ينكره أحد ولو أنكره منكر لنقل إلينا. ثم قال: ولم يأت من خالف في العمل بخبر الواحد بشيء يصلح للتمسك به، ومن تتبع عمل الصحابة، من الخلفاء وغيرهم، وعمل التابعين فتابعيهم بأخبار الآحاد وجد ذلك في غاية الكثرة بحيث لا يتسع له مصنف[5].

أثر معارضة خبر الآحاد للحديث المشهور في الفروع الفقهية:

وقد كان لخلاف الحنفية مع الجمهور في تقسيم الأخبار تقسيما ثلاثيا، خبر متواتر، وخبر مشهور، وخبر آحاد، أنه في حالة تعارض الخبر المشهور مع خبر الآحاد فإن

---

1 - هو أبو بكر محمد بن إسحاق القاساني، حمل العلم عن داود الظاهري إلا أنه خالفه في مسائل كثيرة (طبقات الفقهاء للشيرازي : ص 176)

2 - الرافضة: فرقة من الشيعة بايعوا زيد بن علي، ثم قالوا له: تبرأ من الشيخين أبي بكر وعمر فأبى وقال: كانا وزيري جدي فتركوه ورفضوه (القاموس المحيط للفيروز آبادي: ص 578)

3 - هو عبد الله بن سليمان بن الأشعث، الإمام العلامة الحافظ شيخ بغداد أبو بكر صاحب التصانيف ولد بسجستان سنة 203هـ، روى عن أبيه داود الظاهري، توفي سنة 316هـ. (تهذيب سير أعلام النبلاء: 521/1)

4 - الشوكاني محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول -تحقيق أحمد عزو عناية -ط1 (1419هـ-1999م) دار الكتاب العربي-بيروت -لبنان-134/1-135.

5 - المصدر نفسه: 136/1-137.

الحنفية يقدمون الخبر المشهور على خبر الآحاد قال الإمام السرخسي:[1] «وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماؤنا رحمهم الله من إنزال كل حجة منزلتها؛ فإنهم جعلوا الكتاب و السنة المشهورة أصلا ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الآحاد مما لم يشتهر فما كان منه موافقا للمشهور قبلوه، وما لم يجدوا في الكتاب و لا في السنة المشهورة له ذكرا قبلوه أيضا وأوجبوا العمل به، وما كان مخالفا لهما ردوه»[2]، أما الجمهور فلا فرق عندهم بين الخبرين إذ كل واحد منهما خبر آحاد، وإننا نلمس بعض آثار الخلاف في ذلك الأصل، في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: القضاء بشاهد ويمين: ذهب الأئمة مالك[3] والشافعي[4] وأحمد[5] وغيرهم من الفقهاء إلى أنه يُقضى باليمين مع الشاهد في قضايا الأموال. وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر[6] وابن شبرمة لا يُحكم إلا بشاهدين ولا يُقبل

1- هو محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر شمس الأئمة، قاض من كبار علماء الحنفية، له كتاب المبسوط في الفقه، وكتاب في أصول الفقه يسمى أصول السرخسي، توفي سنة 483هـ/1090م(أصول الفقه، تاريخه ورجاله لشعبان محمد إسماعيل: ص 194)

2 - السرخسي محمد أبو بكر بن أحمد: أصول السرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني -نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر باد الدكن الهند (بدون تاريخ) -368/1.

3 - ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد -تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود - ط1 (1416هـ 1996م)- دار الكتب العلمية بيروت-219/6

4 - الشافعي: الأم، بإشراف محمد زهري النجار-دار المعرفة- بيروت لبنان- 256/6

5 - ابن قدامة: المغني-دار الكتاب العربي- بيروت لبنان (1403هـ-1983م)-10/12

6 - هو زفر بن الهذيل العنبري من أصحاب أبي حنيفة توفي سنة 185هـ (طبقات الفقهاء للشيرازي: ص135)

شاهد ويمين في شيء. [1] احتج الفقهاء القائلون بجواز القضاء بالشاهد واليمين بحديث« قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين»[2]. واحتج الحنفية بقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل و امرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾[3]. ووجه الاستدلال من الآية الكريمة أنها تضمنت استشهاد الشاهدين أو الرجل و المرأتين فقد ألزم الله الحاكم الحكم بالعدد المذكور، وذلك مثل ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾[4] فلم يجز

الاقتصار على ما دون العدد المذكور، كذلك العدد المذكور للشهادة غير جائز الاقتصار فيه على ما دونه.[5] و لم يعمل الحنفية بحديث الشاهد واليمين، و أجابوا عن ذلك من عدة أوجه:

1- منها قاعدة الزيادة على النص نسخ[6] قال أبو بكر الرازي الجصاص[1]: "إذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار الآحاد، ووجه النسخ منه أن المفهوم منه الذي لا يرتاب به

---

1 - الجصاص أبو بكر: أحكام القرآن -ط1 (1415هـ- 1994م) دار الكتب العلمية -بيروت- 623/1.

2 - أخرجه مسلم في كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد-حديث رقم 4447 (صحيح مسلم بشرح النووي: 230/11)

3- سورة البقرة الآية 282

4- سورة النور: الآية 4

5 - الجصاص: أحكام القرآن-المصدر السابق-624/623/1

6 - ذهب الحنفية إلى أن النص سواء كان قرآنا أو سنة متواترة، إذا زيد عليه بحديث آحاد كان ذلك نسخا له، ولذلك فهم لا يجيزون الزيادة على النص القرآني بخبر الآحاد، لأن ذلك يعتبر نسخا له، ولا يمكن لحديث الآحاد الظني أن ينسخ نص القرآن القطعي(أنظر تفاصيل ذلك في رسالتي للدكتوراه(قواعده استنباط الأحكام من السنة وأثرها في اختلاف الفقهاء).

أحـــد من سامعي الآية، من أهل اللغة حظر قبول من شاهدين أو رجل وامرأتين، وفي استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على أقل من العدد المذكور»[2].

2- قاعدة مخالفة حديث الآحاد للسنة المشهورة، وهو قوله ﷺ:

- البينة على المدعي واليمين على من أنكر[3]- من وجهين:

أحدهما: أن في هذا الحديث بيان أن اليمين في جانب المنكر دون المدعي.

والثاني: أن فيه بيان أنه لا يجمع بين اليمين والبينة، فلا تصلح اليمين في جانب المنكر دون المدعي[4].

ويجاب عن هذا الاستدلال من الحنفية بأن الحديث النبوي الشريف إذا صح صـــار قاعـــدة بنفسه، ولا سبيل إلا رده بأية قاعدة من القواعد، وقد صح حديث القضـــاء بالشـــاهـــد، واليمين وهو في صحيح مسلم، فلا مطعن في جواز القضاء بالشـــاهد و اليمين.

المسألة الثانية: بيع الرطب بالتمر

ذهب المالكية[1] والشافعية[2] و الحنابلة[3] إلى أنه لا يجوز بيع الرطب[4] بالتـــــمر،

---

1 - هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، انتهت إليه رئاسة الحنفية لـــه«أحكـــام القـــرآن» وكتاب في أصول الفقه، وهو المعروف بأصول الجصاص، توفي سنة 917هـــ-980م(الأعلام لخـــير الدين الزركلي: 171/1)

2 - الجصاص أبو بكر: أحكام القرآن- 628/1

3 - أخرجه الترمذي في أبواب الأحكام ، باب ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه حديث رقم 1356 بلفظ« البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه» وقال هذا حديث في إسناده مقال (تحفـــــة الأحوذي: 476/4)، وأخرجه الدارقطني في كتاب الحدود والديات وغـــيره بلفظ البينة على من ادعى واليمين على من أنكر إلا في القسامة، وفي إسناده مقال، كما قال صاحب التعليق المغني على سنن الدراقطني (سنن الدراقطني مع التعليق المغني: 111/3).

4 - السرخسي أبو بكر: أصول السرخسي -مصدر سابق- 367/1

وذهب إلى جواز بيع الرطب بالتمر، أبو حنيفة وخالفه في ذلك صاحباه فقالا: بعدم جوازه كالفقهاء السابقين[5].

احتج جمهور العلماء القائلين بعدم الجواز بحديث سعد بن أبي وقاص قال: سمعت رسول الله عليه الصلاة والسلام يسأل عن اشتراء التمر بالرطب فقال رسول الله عليه الصلاة والسلا : أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم فنهى عن ذلك.[6]

حيث قالوا: نص النبي عليه الصلاة والسلام على الحكم ونبه على العلة[7]. واحتج أبو حنيفة بأنه عليه الصلاة والسلام أهدى له عامل خيبر رطبا، فقال: «أكل تمر خيبر هكذا؟»[8]. ووجه الاستدلال أنه سمى الرطب تمرا، وبيع التمر بمثله جائز.[9] ولم يعمل أبو

---

1 – ابن أنس مالك: المدونة الكبرى– دار صادر(بدون تاريخ)– 4 / 102.

2 – الشيرازي أبو إسحاق: المهذب في فقه الإمام الشافعي–دار الفكر–بيروت(1414هـ–1994م)– 381/1

3 – ابن قدامة موفق الدين: الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل– دار الفكر– بيروت لبنان(1414هـ–1994م) 47/2.

4 – الرّطَب: تمر النخل إذا أدرك ونضج قبل أن يتتمر. (المصباح المنير للفيومي: ص 121)

5 – المرغيناني برهان الدين: الهداية شرح بداية المبتدى، كلاهما له مع نصب الراية تخريج أحاديث الهداية للزيلعي (1416هـ–1996م) –دار الكتب العلمية – بيروت لبنان –78/4.

6– أخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر حديث رقم 1353(الموطأ بشرح الزرقاني: 3/344–345).

7 – ابن الجوزي سبط: إيثار الإنصاف في آثار الخلاف – تحقيق ناصر العلي– ط1 (1408هـ–1987م) دار السلام –ص 291.

8 – أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه، ولفظه «أن رسول الله استعمل رجلا على خيبر، فجاءه بتمر جنيب فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: أكل تمر خيبر هكذا.. . » (فتح الباري: 4/505).

9 – المرغيناني: الهداية مع نصب الراية –81/4.

حنيفة بحديث: أينقص الرطب إذا يبس، فقالوا: نعم، فقال: فلا إذاً، لأنه مخالف للسنة المشهورة. قال أبو بكر السرخسي: ولهذا الأصل لم يعمل أبو حنيفة بخبر سعد بن أبي وقاص ﷺ في بيع الرطب بالتمر: أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذاً، لأنه مخالف للسنة المشهورة، وهي قوله عليه الصلاة والسلام «التمر بالتمر مثل بمثل »[1] من وجهين:

-**أحدهما**: أن فيها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد، فالتقييد باشتراط المماثلة في أعدل الأحوال وهو بعد الجفوف يكون زيادة.

-**والثاني**: أنه جعل فضلا يظهر بالكيل هو الحرام في السنة المشهورة، فجعل فضل يظهر عند فوات وصف مرغوب فيه رباً حراما، يكون مخالفا لذلك الحكم[2].

المسألة الثالثة: نصاب زكاة الزروع والثمار

اختلف الفقهاء في نصاب وجوب الزكاة فيما يخرج من الأرض فذهب جمهور الفقهاء من مالكية[3] وشافعية[4] وحنابلة[5] إلى أن الزكاة لا تجب فيما يخرج من الأرض إلى أن يبلغ نصابا قدره خمسة أوسق[6] ولا تجب فيما هو أقل من ذلك.

---

1 - أخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا حديث رقم 4040(صحيح مسلم بشرح النووي: 17/11).

2 - السرخسي أبو بكر: أصول السرخسي-مصدر سابق-367/1

3 - ابن رشد: بداية المجتهد -101/3

4 - الشيرازي: المهذب-218/1

5 - ابن قدامة موفق الدين: الكافي في الفقه الإمام أحمد بن حنبل -340/1

6 - الوسق: 60 صاعا، والخمسة أوسق نصاب الزكاة 300 صاعاً أو 653كغ على رأي الجمهور. (الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي: 144/1)

وذهب أبو حنيفية رحمه الله تعالى إلى عدم اشتراط نصاب معين، فزكاة الحبوب والثمار تجب في القليل والكثير على حد سواء.[1] احتج الجمهور بحديث أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ليس فيما أقل من خمسة أوسق صدقة».[2] واحتج الحنفية بعموم حديث سالم بن عبد الله عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم "فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا[3] العشر وما سقي بالنضح[4] نصف العشر"[5] ورجحوا حديث سالم هذا على حديث أبي سعيد الخدري «ليس فيما أقل من خمسة أوسق صدقة»، لأن حديث سالم حديث مشهور، فيرجح على حديث أبي سعيد الخدري لأنه خبر آحاد[6]. هذا ولهذه المسألة أدلة وقواعد أخرى تحكمها، اكتفينا منها بالقاعدة التي تتعلق ببحثنا هذا وهي قاعدة تقديم الحديث المشهور على حديث الآحاد.

خاتمة:

للجمهور أن يصطلحوا على ما شاءوا، وللحنفية أن يصطلحوا على ما شاءوا، فإنه لا مشاحة في الاصطلاح، ولمن شاء أن يصطلح على ما شاء بعد رعاية المناسبة.

---

1 – المرغيناني برهان الدين: الهداية مع شرح فتح القدير–242/2

2 – أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة حديث رقم 1484 (فتح الباري: 441/3).

3 – العثري: هو الذي يشرب بعروقه من غير سقي (فتح الباري: 439/3)

4 – النضح: الرش (معجم لغة الفقهاء: ص482)

5 – أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري حديث رقم 1483 (فتح الباري: 437/3)

6 – الشوكاني محمد بن علي: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار– دار الكتب العلمية– بيروت– 141/4، السوسوة عبد المجيد منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي– ط2(1417هـ– 1997م) دار الذخائر– الدمام – السعودية.

وسواء كان تقسيم الحديث النبوي الشريف من حيث السند ثنائيا (متواتر، آحاد) كما ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من مالكية وشافعية وحنابلة، أو كان تقسيما ثلاثيا (متواتر، مشهور، آحاد) كما قرر الحنفية ذلك، إلا أن الراجح في المسائل الثلاث المذكورة في هذا البحث -وهي: القضاء بشاهد ويمين، وبيع الرطب بالتمر، ونصاب زكاة الزروع والثمار- لا يسعف الحنفية في ترجيح مذهبهم فيها، لأن هذه المسائل قد صحت الأحاديث النبوية الشريفة فيها، وإذا صح الحديث النبوي الشريف صار قاعدة بنفسه، ولا سبيل إلى رده بأية قاعدة من القواعد، لأن قاعدة النبي صلى الله عليه وسلم مقدمة على غيرها من قواعد العلماء المجتهدين، إذ إن قاعدة النبي صلى الله عليه وسلم مستمدة من الوحي المعصوم، وقاعدة غيره من العلماء المجتهدين مستمدة من اجتهادهم، الذي يخطيء ويصيب، وما هو معصوم مقدم على ما هو غير معصوم.

القتل المريح بدافع الشفقة بين الشريعة والقانون

الدكتور أحمد محمد خلف المومني

جامعة عمان العربية للدراسات العليا

المقدمة وأهمية البحث: بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله الذي خلق الإنسان وجعل الموت والحياة ابتلاءاً للإنسان يختبر بها مدى إيمانه وتأثير ذلك على عمله الذي سيحاسب عليه بعد موته الموتة الأولى كما قال الله سبحانه ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور﴾ **[سورة تبارك آية 2]**.

ومع تقدم العلم ومسائله المتنوعة حتى القرن الحادي والعشرين إلا أن معرفة حدّ الموت الفاصل من الحياة مسألة غير واضحة، وليست ضمن استيعاب الإنسان مع ظهور أجهزة وإجراءات علاجية واختباريه متقدمة، إلا أن ذلك كله إنما هو كشف عما يحتاجه الإنسان من تحديد وقت الموت من الحياة، وكيف الكشف عن أسرار الحياة، إلا أن الله سبحانه استأثر علمه بذلك قال تعالى ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ **[سورة الإسراء: 85]**.

وبقيت مسألة القطع بموت الإنسان مختلف عليها مع هذا التقدم في وسائل العلم المختلفة، وبقي الاختلاف فيما يراه البعض موتاً قد يراه آخرون قتلاً، فموضوع القتل بدافع الشفقة (أو من أجل الضرورة أو ما يسمى الرحيمي) يثار بشدة وخاصة بعد أن شرعت بعض الدول مثل هولندا في إنشاء مستشفى سمي بمستشفى الموت مع أنه ليس مشفى وإنما هو مقصلة للتسريع بالموت بطرق اخترعوها؛ فربما يموت أحدهم إذا أراد ذلك وهو يحتسي فنجان من القهوة أو وهو يتجرع شربه ماء أو مضغة طعام، وقد انتشر الجدل بهذا النوع من

التسريع بإنهاء الحياة في أمريكا وفرنسا وبعض الدول الغربية والشرقية على السواء، وقد ظهر الجدال بين الفئات المصرحة والمؤيدة لهذا النوع من التسريع في إنهاء الحياة وبين بعض المرجعيات التي تؤمن بالكتب السماوية كالفاتيكان والكنسية الشرقية وبعض حخامات اليهودية ومن هؤلاء من يؤيد موقف الإسلام ويمنع التسريع بالقتل ويجرمه، ومنهم من يوافق على التسريع بالقتل متسلحاً بكلفه العلاج غير المجدي، أو بشده ما يعانيه المريض، أو بالنواحي النفسية والتي سنتناولها في البحث لاحقاً.

إن مهنة الطبيب تؤدي في الأصل وظيفة معالجة المرضى وتخفيف الآلام، وليس القتل، وإنهاء الحياة أو التسريع في إنهائها، وبهذه الوظيفة العلاجية يستحق الطبيب ثقة الناس، حتى يشعر المريض بالأمان نحو طبيبه، حتى لو ثبت بالكشف والتحليل عدم فاعلية المريض للتحسن أو الشفاء من مرضه، فالطبيب يبقى مسانداً للحياة في مواجهة الأمراض والأسباب المؤدية للموت جسدياً ونفسياً، فإن تجاوز الطبيب ذلك وتذرع بأسباب يمكن مناقشة مدى فاعليتها وقانونيتها وشرعيتها خلال هذا البحث، وسارع في إنهاء حياة المريض، فلا شكل أنه يقع تحت طائلة المسؤولية ومن يساعده في عمله، وخاصة وإن اتخذ مثل هذه الأعمال المسرعة في الموت مهنة يعتاد عليها تحقق أحياناً بعض رغبات مرضى الأنفس أو الخصوم.

ومن الصعوبة بمكان تصور إنهاء الحياة عمل مشروع أو قانوني لأنه اعتداء على أهم وأقدس جزء في الإنسان، بل به تكون السعادة والحياة في الدنيا، ونيل الثواب في الآخرة يعتمد على ما يقدمه الإنسان في حياته الدنيا، فهو عدوان وإن كان الباعث الشفقة أو الرحمة على المريض، فلا يتلاءم هذا اللفظ قانونياً ولا شرعياً مع تسكين الآلام وإعطاء الحكم الشرعي وقانوني على هذا النوع من القتل المسمى بالهادئ أو المريح أو الرحيم أو الحسن أو اللطيف، أو الموت بلا ألم وعذاب، أو المرور الكبير أو الموت بدافع الشفقة، يتطلب تحديد معنى الموت، وهل يمكن لقتل عمد بفعل صاحب حرفة أو مواطن عادي أن يكون مريحاً أو

هادئاً؟ وما موقف التشريع الإسلامي والقانون الوضعي من هذا القتل والمساعدة فيه، وما الآثار المترتبة على ذلك. ومن الذي يملك هذا الحياة؟ ومعنى الضرورة التي يظن البعض أنه مسوغة لبعض الأفعال التي تؤدي على استباحة المحرم أو المحظور؟ وهل الحياة تدخل في هذه الأشياء التي يمكن استباحتها إن تحققت الضرورة وشروطها، وسنوضح هذا أو معظمه في هذا البحث، مع تكييف الأفعال شرعياً وقانونياً لمحاولة التوصل إلى قرار يخرج الإنسان من الحيرة في الحكم على القتل بدافع الشفقة، معتمداً على كتاب الله وما فيه من الآيات وعلى أحاديث رسول الله (ﷺ) وأفعال الصحابة وأقوال العلماء والأطباء وأجراء بعض المقابلات مع ذوي الاختصاص لتكون شواهد لما نتوصل إليه.

أهمية البحث: من أكثر الموضوعات الحديثة التي تتنازعها الأفكار لدى المشرعين والقانونين، وحتى المحدثين من علماء الشريعة هو حكم القتل بدافع الشفقة أو المرور السريع، من منطلق ارتباطها بالنزعات الإنسانية. وزاد من أهمية البحث في بيان هذا النوع من القتل عدم وجود حلّ قانوني أو اجتماعي في معظم التشريعات الجنائية المعاصرة، تبعاً لتعدد جوانبه النظرية والعملية، يتداخل قصد الجاني والباعث على هذا النوع من القتل، وتحديد مسؤولية ولي المريض أو الطبيب، في الإذن برفع الأجهزة العلاجية التي تبقى على حياة أنسجة المريض الميؤوس من شفائه، أو حتى المريض نفسه ومدى ملكه لحياته أن يهبها أو يتصرف بها أو رضاه في تبرير الاعتداء على حياته.

وكذلك مسألة الإجراءات الواجب إتباعها من قبل الطبيب، وكذلك مسألة تحديد المعيار الطبي في معنى اليأس من الحياة أو الشفاء، وعلامات قرب انتهاء الحياة هل هي في موت الدماغ أم في سكون القلب أم في انقطاع النفس، ومدى نسبة الأخطاء في التشخيص السريري، وفعالية العلاجات. ومسألة وجود تشريع يبيح مثل هذا القتل، وما هي الضوابط على مثل هذا النوع من القتل.

ومما يزيد هذه المسائل تعقيداً أن للرأي العام أثر عميق في فهم هذا القتل وفي الحلول المقترحة للقتل بسبب الضرورة أو بدافع الشفقة أو الإراحة كما يزعمون.

وظهر ذلك جلياً في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين الميلادي بعد أن عرض في بعض البلدان كفرنسا في تشرين الثاني 1987 استفتاء كانت نتائجه 85% من المواطنين الفرنسيين يؤيدون مثل هذا القتل بشرط طلب المريض نفسه، و46% منهم يشترط أن يكون الطبيب هو الذي يقوم بالتنفيذ وليس الغير، وقرر 76% من الفرنسيين رغبتهم في تعديل القانون الجنائي لإباحة هذا النوع من القتل[1]. كما فعلت هولندا في عام 1994

الفصل الأول: القتل بقصد الإراحة أو القتل بدافع الشفقة وتطورها تاريخياً.

المبحث الأول: تعريف القتل بقصد الإراحة "Euthanasia".

المبحث الثاني: الاستقراء التاريخي لحالات القتل بدافع الشفقة أو قتل الإراحة.

المبحث الأول: تعريف القتل بقصد الإراحة "Euthansia"

أصل كلمة القتل في الشرع: كل فعل أو امتناع عن فعل أدى إلى إنهاء الحياة، والعمد منه ما أرتكب بقصد العدوان، والخطأ منه (من القتل) ما لم يكن مقصوداً به القتل[2]. وفي

---

1 -Sonday Soffres – Lejournal de France soire – Le mercrede 18 Nov. 1987. P. 1 et 7

(2) بحث الفقهاء المسلمون تقسيم جرائم القتل بالنظر إلى قصد الجاني والآلة "الوسيلة" المستخدمة من الجاني في القتل وأحوال الجاني والمجني عليه والعلاقة السببية وقسموه إلى عمد وخطأ وشبه عمد وجار مجرى الخطأ والقتل بالتسبب، انظر، الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته دار الفكر ج6 ص 223.

القانون الوضعي الأردني وعند علماء القانون الجنائي القتل هو إزهاق الروح الإنسانية دون وجه حق[1].

أما القتل بسبب الراحة أو بدافع الشفقة: فيعود معنى الكلمة في اللاتينية إلى "Euthanasia" المشتقة من اللفظ الإغريقي "Eu" بمعنى الخير، وكلمة "Thankatos" بمعنى الموت، فتعني الكلمة كاملة الموت الخير أو الحسن، أو الموت بدون ألم. وأول من أوجد هذا اللفظ كما يقولون الفيلسوف الإنجليزي بيكون "Francis Bacon" في بداية القرن السابع عشر.

وهذا التعبير يعني الموت الطيب أو الموت الهادئ بدون ألم، أو الموت العذب الناعم، أو الموت الساكن أو المريح أو المرور الكبير، فهو إطفاء شعلة الحياة بثورة سريعة بدون ألم، بقصد وضع نهاية لازدياد وتطور الألم لشخص يكون موته أكيداً.

فالقتل الذي يطلقون عليه الرحيم أو القتل بدافع الشفقة، يطلق على مساعدة الأشخاص أو المتظاهرين بحبهم للموت بناء على طلبهم باللفظ أو الإشارة الدالة على حبهم لذلك، أو بناء على رغبة ذويهم بظروف اقتصادية أو صحية خاصة. ويمكن القول بأن الموت المسبب أو القتل بغرض تجنب عذاب مريض ميؤوس من شفائه، وقد سجلت التجارب الطبية تحويراً من جانب البشر لمعنى الشفقة، فربما امتدت إلى حالات لا يتوفر فيها إشفاق على الغير، وإنما لأطماع، أو للاستراحة من عناء خدمة مثل هؤلاء المرضى.

المبحث الثاني: الاستقراء التاريخي لحالات القتل بدافع الشفقة أو قتل الإراحة

منذ قرون مضت عرفت المجتمعات هذا الموت الحسن، أي الموت بدافع الشفقة أو للإراحة، فيرى أندر بريتون "Anker Breton" أن أجمل هدية من الحياة هي حرية أن تتركنا نخرج منها بسعادة، فالموت المريح في معناه المعاصر يوازي هذه السيطرة — سيطرة الإنسان

(1) د. أبو عامر محمد زكي. قانون العقوبات. القسم الخاص. ص225.

على الموت، أو بمعنى جميع الطرق المعدة لاختصار نزاع طويل مع مرض مؤلم جداً نهايته الموت الحتمي، إلا أنه بعكس الانتحار، لأن الموت المريح — بزعمهم- تدخلاً من شخص آخر[1].

إن مفهوم الموت السهل أو المريح يفرض حيرة وغموض، وهذا ليس غريباً على القلق الذي يحيط بمناقشته، فكلمة موت سهل تستند على تطبيقات قوية ومتنوعة أو تعني الموت الساكن أي الموت بدون معاناة، وهذا يعني تبسيط المرور من الحياة إلى الموت مع الاستبعاد الكلي أو الجزئي للمعاناة التي تصاحب هذا المرور.

وقد أحدث هذا القتل في الوقت المعاصر مجادلات كبيرة وخاصة في أمريكا والدول الأوروبية، فهو يمثل معنى معيناً ألا وهو التناقض للحماية المنهجية للصفة المقدسة للحياة. وهذه الفكرة قد تصد استحواب الإنسان البشري بطريقة مباشرة عن قيم أخلاقية قوية ومعقدة، حيث أنها أصبحت وسيلة مطالبة بالامتلاك الشخصي للموت، بمعنى أن الوسائل العلاجية المختلفة والمهديات التي تهدف إلى تخفيف ألم المريض، إذا عجزت عن تخفيف الألم: يظهر من تصورهم حق المطالبة عند ذلك بوضع نهاية لحياة مثل هذا المريض.

ويعتقد أن القتل بدافع الشفقة أول ما ظهر في مجال الحيوانات، فكان الجواد أو الكلب الذي يئن متوجعاً وينقطع الأمل في شفائه والانتفاع به يقتل لإراحته من عنائه. ثم أنتقل القتل بهذه الصورة إلى الإنسان، فكانت بعض المجتمعات البدائية تعرف حالات للقتل لا يستتبع القتل فيها ثأراً ولا انتقاماً، فكان عند بعض القبائل يستباح قتل الشيوخ والعجزة

---

(1) أندر برتون "Ander Breton" فرنسي (1896 — 0) ناقد وشاعر إنجاز للحركة الدادية، ثم أصبح من رؤساء حركة السيريالية كتب الخطوات المفقودة 192 4، وهو داعية متحمس للتعبير اللاواعي في الفن، انظر محمد شفيق غربال — الموسوعة العربية الميسرة ج1 ص365..

كعشائر الاسكيمو. وكان ذلك يحدث بفعل أشخاص من أقاربهم حتى لا يترتب على ذلك ثأر. وهو مشابه لما كان يحدث في الانتحار في بعض المجتمعات البدائية فعند شعوب الاسكيمو يحدث تحت تأثير الشعور بالألم العميق وقد روى راسموسن (Rasmusson) حالتين حدث فيهما الانتحار لهذا السبب، واتخذ التخلص من الحياة صورة تجميد الشخص نفسه عارياً حتى الموت، تتعلق أحدهما بامرأة عجوز ماتت بسبب تجمدها، فذهب ابنها عارياً وتخلص من حياته بنفس الكيفية، وتتعلق الثانية بأب قال لأبنه: وددت لو كنت ميتاً، أنت لا تستحق الطعام الذي تأكله فأعلن الفتى أنه لن يتناول الطعام بعد ذلك، وعندما أتى الليل خرج ورقد على الجليد عارياً حتى تجمد ومات وقد يلجأ الصياد الذي شعر بأنه في خطر شديد أو بأنه مشرف على الغرق على شنق حنجرته.

وفي بعض الشعوب الأفريقية يعتبرون التخلص من الأولاد واجبا لا بُد من القيام به وإلا تعرض المسؤولون منهم لمؤاخذة الرأي العام ومساءلته، وكذلك بعض القبائل في أفريقيا تبيح قتل الأطفال في حالة التوأم، إذ تعتبره نذير شؤم على القبيلة أو نذير بموت شيخ القبيلة، وكذلك الأطفال الذين يولدون بطرق شاذة، ويدخل في هؤلاء الأولاد الخناث والمشوهون.

ولعل هؤلاء تأثروا بما كتبه أفلاطون اليوناني في كتابة الجمهورية "سنضع في الدولة نظاماً وأحكاماً تكتفي بإعطاء الرعاية والعناية للمواطنين الأصحاء بدنيا وروحياً أما غير الأصحاء سوف نتركهم يموتون". وكما كتب توماس مور Thomas moore في كتابة "أوروبا" Uropia الصفحة 1516 بأن على القس أن يحث التعساء على الموت.

وكان نيتشه من أنصار القضاء على المرضى والشواذ باعتبارهم جراثيم تعيش لتعبث في المجتمع، وقد أعجب النظام النازي الألماني بهذه الفلسفة وطبقها على عدد من المصابين بعاهات جسدية أو عقلية، صوناً لصفاء العرق الأري.

وقد أصدر هتلر في تشرين 1939 أمراً بقتل المبؤس من شفائهم قتلاً هادئاً. واكتساب معاهد للموت المريح[1]. وكذلك تعود الهنود على عدم إعطاء المشرفين على الغرق في حجهم إلى نهر الجنج" وسائل مساعدة لا نقاذم من الغرق كالأصحاء. وفي عام 1947 في محكمة توريرغ الأمريكية أدين عدة أطباء بسبب الموت المريح واعتبر كأنه جريمة ضد الإنسانية. ووافق برلمان أوهايو في أمريكا الشمالية على القتل المريح لمن ولد مشوهاً أو يعاني من آلام شديدة.

وفي 1957 صرح البابا بيوس الثاني عشر الكاثوليكي بأن الطبيب ليس ملزماً أدبياً إلا بالوسائل العادية للمحافظة على الحياة والصحة والتي لا تتضمن أضراراً بصحة المريض، ثم عاد وصرح بعد ذلك في عام 1958 بما يستفاد منه موافقته على القتل بدافع الشفقة إذ قال: يجوز للطبيب إعطاء المسكنات للمريض المحتضر بعد موافقته بكمية لتخفيف آلام وتعجيلاً للموت، وهذا واضح بفتوى تحل إعطاء العقاقير للمريض بقصد التعجيل بموته.

وأول منظمة للعلاج بالمسكنات المؤدية إلى الموت تعود إلى عام 1967 في بريطانيا ساندرسيسل (منطقة ساندر) Cecily Cander في مستشفى القديس شريتفا " Saint Chriatipha". وتطور العلاج منذ هذا التاريخ في بريطانيا، حيث كانت أول دولة اعترفت بالعلاج بالمسكنات كاختصاص في الطب، ثم نمت الفكرة في دول أخرى أوروبية، مثل إيطاليا وانتشرت في أمريكا.

أما في البلاد العربية فكانت عادة قتل الإناث من المواليد والمسمى "بوأد البنات" منتشرة بين الكثيرين من رجال قريش والقبائل العربية، حتى جاء الإسلام فهذب الأخلاق وأحيا

---

(1) ارثر مادويك – الحرب والتحول الاجتماعي في القرن العشرين، ترجمة سمير الجلبي، دار فامون 1990 بغداد ص204 وما بعدها.

القتلى بأنواعه المختلفة، وعاب على الناس مثل هذه العادة بل حرقها وجعلها جريمة قتل، فأحيا نفوساً كثيرة من القتل والموت قال تعالى ﴿وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت﴾ [سورة التكوير آية 8].

إلا أن التطورات المبهرة التي مكنت الإنسان من السيطرة على المادة، وهذه النقلة العلمية في وسائل العلم لم تمكن الإنسان إلا إظهار عجزه وحاجته لمعرفة سر الحياة (الروح) الذي استأثر بعلمه الخالق سبحانه قال تعالى ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ [الإسراء أية 85].

فهل يملك الإنسان طلب الموت كما يتمتع بتملك الحق تملك الحياة، ومن أجل المحافظة عليها وصيانتها جاءت الاتفاقات والمواثيق الدولية، مؤكدة على حق الإنسان في الحياة. فهل يمكن للإنسان أن يتصور ولو نظرياً حق الإنسان في طلب القتل أو الموت إشفاقاً أو هروباً من مرض أعلن الطبيب عدم أمله في الشفاء، أو للحدّ من آلام المريض؟ هذا ما أقره مؤخراً التشريع الهولندي الصادر في 1992/12/2[1]. والذي تم بمقتضاه تعديل القانون المتعلق بإتمام المراسم الجنائزية، المادة العاشرة. وما قرره من إجراءات إعلان إنهاء حياة المريض طبيّاً بناء على طلبه، والتي يطلق عليها القتل بدافع الشفقة. وفي الأول من حزيران 1994 أصبحت اللائحة الإدارية العامة المتعلقة بإجراءات تطبيق القتل إشفاقاً نافذة في هولندا[2]

1-L'article lo dela toiare pompes funebre's in sir'e dansla toide 2 Decembne 1993 – Journal Official (Etaat sblad). No. 688

2- Le décret du 29 Avril 1994 Bulletin des loi 321 – Il aete Fixeque cebe modification de loi et la procédure fo notification besse sur celle ci entrient en vaguer le 1 er juin 1994.

الفصل الثاني: التكيف الشرعي والقانوني لحالات القتل بدافع الشفقة.

المبحث الأول: التكييف الشرعي والقانوني للقتل بفعل المجني عليه أو رضاه، الانتحار

- ❖ المطلب الأول: التكييف الشرعي للفعل.
- ❖ المطلب الثاني: العفو أو الأذن في القانون الوضعي.
- ❖ المطلب الثالث: العفو عند الفقهاء المسلمين.
- ❖ المطلب الرابع: الموت وعلاماته.
- ❖ المطلب الخامس: الضرورة وشروط تحققها والعفو والإذن بالقتل.
- ❖ المطلب السادس: هل يملك حق العفو بالقصاص.

المبحث الثاني: صور للقتل المريح أو بدافع الشفقة وأسبابه ومناقشاتها.

- ❖ المطلب الأول: صور القتل المريح وأسبابه.
- ❖ المطلب الثاني: حرمة القتل وجريمة فعل القتل.
- ❖ المطلب الثالث: معنى الحياة.
- ❖ المطلب الرابع: المصلحة العامة فقهياً وقانونياً وحق الحياة.
- ❖ المطلب الخامس: التكييف القانوني القتل المريح أو بدافع الشفقة.

المبحث الثالث: فعل الطبيب في التشريع بقتل المريض من أجل الإراحة سلبياً أو إيجابياً

- ❖ المطلب الأول: جريمة القتل من يملك حق الحياة.
- ❖ المطلب الثاني: فعل الطبيب من أجل الموت يعتبر جريمة.
- ❖ المطلب الثالث: الفعل السلبي.
- ❖ المطلب الرابع: مناقشة الأسباب الدافعة إلى التسريع بإنهاء الحياة.
- ❖ المطلب الخامس: مسؤولية الطبيب.

المبحث الأول: التكييف الشرعي والقانوني للقتل بفعل المجني عليه أو رضاه، الانتحار

تحرم الشريعة الإسلامية الانتحار كما تحرم القتل قال تعالى «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطنا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا» الإسراء آية 33، والانتحار قتل نفس وهدم للحياة قال تعالى: «ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً» النساء آية 29.

وقال النبي عليه الصلاة والسلام (من قتل نفسه بحديده فحديدته في يده يُجأُها في بطنه في نار جهنم خالداً فيها أبدا، ومن قتل نفسه بسم فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً)[1] . وقد يكون الانتحار عمداً أو بطريق الخطأ وكلاهما محرم في الشريعة الإسلامية ويأثم مرتكبه ويعاقب بنصوص الكتاب والسنة.

وإذا مات المنتحر فلا عقوبة عليه، لسقوط العقوبة بالموت، وعليه الكفارة في ماله عند الشافعية وبعض الفقهاء من مذهب أحمد إلا أنهم يرون الكفارة في مال من قتل نفسه خطأ[2] . ويترتب على تحريم الانتحار، أن يعاقب شريك المنتحر، سواء كان الاشتراك التحريض، أو الاتفاق أو المساعدة. وإذا لم يمت من حاول الانتحار، عوقب على محاولته الانتحار وعوقب معه شركاؤه في الجريمة، فيعزروا من السلطان.

وأخذت القوانين الوضعية بتحريم فعل الانتحار كالقانون الانجليزي والسوداني والايطالي وغيرها، إلا أن القانون المصري والأردني والفرنسي لم تنص على جريمة الانتحار إلا أنها حرمت التحريض عليه.

---

(1) البغوي حسن بن مسعود، شرح السنة، المكتب الإسلامي ج10 ص153 –رقم 2523.

(2) الشربيني محمد خطيب مغني المحتاج دار الفكر 1978 ج4 ص49.

وقدر المشرع عدم جدوى التهديد بالعقاب، فمن هانت عليه حياته فلن يقعده التهديد بالعقوبة عن الإقدام على الانتحار فضلاً عن أن من يحاول الانتحار وأخفق فيه لن تفيد العقوبة في إصلاحه أو تقويمه، وهو غير معاقب عليه في بعض القوانين، لأنه اشتراك في عمل لا عقاب عليه، فمن يحرض غيره على الانتحار، أو يساعده على ذلك لا عقاب عليه، تطبيقاً للقاعدة العامة في الاشتراك، والتي تطلب انصراف فعل الاشتراك إلى نشاط أصلي ذي صفة إجرامية، وهو ما لا يتوفر بالنسبة للانتحار. ومع ذلك فإن قاعدة عدم الاشتراك في الانتحار محددة بأمرين:

أولا: أن لا يتعدى سلوك الشخص دائرة الاشتراك فيرتكب فعلاً يرقى إلى مستوى البت في تنفيذ فعل القتل طبقاً للمادة 39 من قانون العقوبات.

ثانياً: أن لا يرقى دور المساهم في الانتحار إلى مستوى الفاعل المعنوي حيث يكون المنتحر أداة مسخرة في يد من حرضه على الفعل لنقص الإدراك أو الاختيار، كما لو كان طفلاً صغيراً أو مجنوناً، وحمله شخص بقصد قتله لتناول مادة سامة فبهذا سلب أفعال القتيل من حرية الإرادة، ولهذا ينسب السلوك إلى الجاني، وهو الشخص الذي حرّض القتيل على تنفيذ الجريمة، فإذا توافر القصد لديه سئل عن قتل عمد بوصفه فاعلاً معنوياً للجريمة وقد استخدم المجني عليه أداة في تنفيذ نتيجة اتجه إليها قصده.

– كذلك يحرّم الإسلام الاعتداء على رفات الميتين باعتباره شيئاً محترماً لدى الجماعة وله حرمته في نفوسهم، وإن كان الاعتداء عليه حال موته جريمة[1]، ولكن في حالة المرض المفضي إلى الذبح أو الموت له حرمة أكبر من الميت، فإذا كان يحرّم الاعتداء علي الميت بعد موته فمن باب أولى حرمة الاعتداء عليه في مرض موته.

---

(1) عبد القادر عودة. التشريع الجنائي الإسلامي، ج1، ص397، دار الكتاب العربي بيروت.

المطلب الأول: التكييف الشرعي للفعل (التشريع بإنهاء الحياة).

وكون الطبيب الذي يسرّع في إنهاء حياة المريض الميؤوس من شفائه إنما هو لا يقصد العدوان بمعنى الاعتداء على الآخرين بتفويت مصالحهم أو مكاسبهم في الحياة، وإنما يقوم بذلك وإن كان عن قصد وإنما هو بزعم تخفيف الألم وبزعم الشفقة على المريض أو التخفيف عن المريض وذويه بما يلحق ذلك في تكاليف مالية باهظة، ولكنه مع هذا ينهي حياة المريض بالوسائل المتعددة المتباينة، فهو قاتل شبه عمد فعليه الدية إن لم تتوفر من وراء التسريع بإنهاء حياة المريض مصالح ظاهرة أو خفية وبذلك ينتفي القصاص فيسقط عنه القَود ويضمن الدية المغلظة التي هي مائة من الإبل أو قيمتها منها أربعون خوالف (أي حوامل أجنتها في بطونها).. قال (ﷺ): **(ألا إن في قتيل خطأ العمد قتيل السوط والعصا والحجر مائة من الإبل)**[1]. فهو ليس عمداً لانعدام قصد الفعل العدواني. وإن رأى ولي الأمر تعزير الجاني نظر لنوع الجريمة وظروفها فله ذلك[2].

ذلك لأن مسؤولية الجاني تختلف باختلاف درجة العصيان، فإن قصد الجاني العصيان شددت العقوبة، وإن لم يقصد العصيان خففت العقوبة، وهو كذلك ما يسمى في القانون الوضعي بالقصد الجنائي[3].

وقصد العصيان هو تعمد إتيان الفعل المحرم، فالعصيان عنصر ضروري يجب توفره في كل جريمة سواء كانت الجريمة بسيطة أو جسيمة لكل الجرائم بأنواعها، فإذا لم يتوفر عنصر العصيان في الفعل فهو ليس جريمة، أما قصد العصيان فلا يجب توفره إلا في الجرائم العمدية

---

(1) النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، سنن النسائي، المكتبة العلمية – بيروت – ج8 ص40.

(2) المرجع السابق ص 407.

(3) المرجع السابق ص 409.

دون غيرها. والعصيان: هو إتيان الفعل المحرم أو الامتناع عن الفعل الواجب مع كونه يقصد العصيان.

والشريعة لم تجعل للباعث على ارتكاب الجريمة أي تأثير على تكوين الجريمة أو على العقوبة المقررة لها، فيستوي لدى الشريعة أن يكون الباعث على الجريمة شريفاً كالقتل للثأر أو الانتقام للعرض، أو أن يكون الباعث على الجريمة وضيعاً كالقتل بأجر أو القتل للسرقة، فالباعث على الجريمة ليس له علاقة بتعمد الجاني ارتكاب الجريمة، ولا يؤثر على تكوينها ولا عقوبتها شيئاً ما. فكذلك هنا الباعث على التسريع في إنهاء الحياة للمريض الميؤوس من شفائه ليس له تأثير على كون الجريمة جريمة عمد (قتل عمد) إذا كان هناك مصالح مباشرة أو غير مباشرة أو شبه عمد بموافقة المريض أو ذويه على رأي عند الشافعية كما بينا سابقاً. وكذلك الأمر في القانون الوضعي فهي لا تخلط بين الباعث على الجريمة وبين القصد الجنائي ولا تجعل (القوانين الوضعية) للباعث أثراً على تكوين الجريمة أو عقوبتها كقاعدة عامة، ولكن بالرغم من ذلك فإن للباعث من الوجهة العملية أثره على تقدير العقوبة، إذ للقاضي أن يقدر العقوبة الملائمة من بين الحدين الأدنى والأعلى للعقوبة، وله في كثير من الأحوال أن يختار إحدى عقوبتين، وهو يختار العقوبة ويقدر كمها طبقاً لما يرى أن الجاني يستحقه، ويدخل في تقديره ظروف الجريمة والمجرم، والبواعث التي دفعت لارتكاب الجريمة، فيخفف العقوبة إن رأى الجاني مستحقاً للتخفيف ويغلظها إن رآه مستحقاً للتغليظ، وهذا يكون للباعث أثره العملي على العقوبة وهذا هو طريق القانون الفرنسي والمصري[1]. والقانون النمساوي والبولوني تجعل من الباعث ظرفا مخففا أو مشدداً للعقوبة وتلزم القاضي بمراعاة هذا الباعث عند تقدير العقوبة.

(1) المرجع السابق ج1، ص 412

والشريعة لا تبيح الجريمة ولا يؤثر على المسؤولية الجنائية بسبب رضاء المجني عليه إلا إذا هدم الرضا ركنا من أركان الجريمة كالسرقة والغصب مثلاً. فإن الركن الأساسي في الجريمتين هو أخذ المال على غير رغبة المجني عليه، فإذا رضي المجني عليه بأخذ المال كان الفعل مباحاً لا جريمة. وقد فصل الفقهاء تأثير الرضا من المجني عليه على النحو التالي: يرى أبو حنيفة وأصحابه أن الإذن بالقتل لا يبيح الفعل، لأن عصمة النفس لا تباح إلا بما نص عليه الشرع، والإذن بالقتل ليس منها، فكان الإذن عدماً لا أثر له على الفعل فيبقى الفعل محرماً معاقبا عليه باعتباره قتلاً عمداً، لكنهم اختلفوا فيما بينهم على العقوبة التي توقع على الجاني، فرأى أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد أن يدرؤوا عقوبة القصاص عن الجاني وأن تكون العقوبة الدية على أساس أن الإذن بالقتل شبهة، وأن الرسول (ﷺ) يقول: **(إذ رأوا الحدود بالشبهات)**[1] والقصاص معتبر حداً، فكل شبهة تقوم في فعل مكون لجريمة عقوبتها القصاص يدرأ بها الحد عن الجاني، وللإمام أن الإذن لا يصلح أن يكون شبهة، ومن ثم فهو لا يدرأ القصاص، فوجب أن يكون القصاص هو العقوبة[2].

والرأي الراجح في مذهب مالك أن الإذن بالقتل لا يبيح الفعل ولا يسقط العقوبة، ولو أبرأ المجني عليه الجاني من دمه مقدماً، لأن ابرآه من حق لم يستحقه بعد، وعلى هذا يعتبر الجاني قاتلاً عمداً، وبعض أصحاب هذا الرأي يرى أن تكون العقوبة القصاص حيث لا يعتبر الإذن شبهة، والبعض الآخر يعتبر الإذن شبهة تدرأ القصاص ويوجب الدية بدلاً من القصاص.

أما الرأي المرجوح في مذهب مالك- وينسبه ابن عرفة لسحنون- فهو أن الإذن بالقتل لا يبيح الفعل، ولكنه يسقط عقوبتي القصاص والدية معاً، وإن كان لا يمنع التعزير، ولكن

---

(1) رواه الترمذي – باب الحدود / 3.

(2) علاء الدين الكاساني بدائع الصنائع مرجع سابق، ج7، ص236.

الرأي المعروف عن سحنون أنه يدرأ القصاص عن الجاني للشبهة ويوجب الدية[1]. ويرى أحمد وأصحابه أن الإذن بالقتل يسقط العقوبة عن الجاني، لأن من حق المجني عليه العفو عن الجاني، ولأن من حق المجني عليه العفو عن العقوبة، والإذن بالقتل يساوي العفو عن عقوبة القتل، وهذا التعليل هو ما يقول به أصحاب الرأي الأول في مذهب الشافعي[2].

ودرأ للمفاسد والأضرار التي تلحق بالحياة الكريمة للإنسان ودفعاً لأبواب الشر وحفاظاً على الأرواح واحتياطاً لدفع الشك والخطأ الذي كثير ما يحصل، والشواهد من المواقع كثيرة ومنها المرأة الاندونيسية التي أصيبت بغيبوبة في جاكرتا لمدة خمسة أشهر، وكان زوجها يسعى للحصول على إذن قانوني لتنفيذ القتل الرحيم - وبزعمهم أنه رحيم -، وقد استعادت الوعي بعد خمسة أشهر وتمكنت من الكلام واسمها- أجيات إيسفانايلي (33) عاما وقد أصيبت بغيبوبة ليست بطويلة من إجرائها جراحة لمساعدتها على الولادة في شهر حزيران 2004، وأخذ زوجها الذي اختفى منذ ذلك الوقت يسعى للحصول على موافقة بإنهاء حياتها (القتل الرحيم) حسبما أوردت جريدة جاكرتا بوست، واكتشف الأطباء بعد استعادة الوعي أن جميع أعضائها الداخلية تعمل باستثناء خلايا في مخها، وقال الأطباء: إنها في حالة جيدة وتستطيع معها مغادرة المستشفى. ذلك في 2005/1/5 [3].

إن هذه حادثة من حوادث كثيرة منها أحد المصابين في حادث في عمان من عائلة المدانات مكث في جناح القلب في المدينة الطبية العسكرية الأردنية مدة تزيد على خمس

(1) محمد الحطاب مواهب الجليل مرجع سابق، ج6، ص235 – 236. الشرح الكبير على متن المقنع عبد الرحمن بن قدامة ج4 ص213.

(2) موسى الحجاوي الاقناع ج4 ص171. ط 1 المطبعة المصرية.

(3) جريدة الرأي الأردنية السبت 2005/1/18 العدد 12528 ص 36.

شهور في غيبوبة تم بعد ذلك استعادة وعيه وخرج خلال شهر من المستشفى ذلك عام 1987م وقد شاهدت الواقعة بنفسي.

وهذا تأكيد على أن الحياة لا يقررها ولا يقدرها إلا الذي خلقها أول مرة وأن الكثير من الظواهر الخارجية ربما تكون على غير الحقيقة، وحتى لا تستشري المفاسد وحتى لا يفوت على الناس أكثر ما يملكون من حياتهم، فإنه يحرم مثل هذا القتل ومن اقترفه يعتبر حسب الظروف المحيطة قاتلاً إما عمداً وإن كان بغير قصد لمنافع تعود عليه أو على غيره مباشرة أو غير مباشرة، وعلى رأي بعض الفقهاء من الشافعية كما بينا سابقاً. فهو قتل شبه عمد وفيه الدية المغلظة. وربما رأى الحاكم إضافة التعزير كعقوبة رادعة مؤدبة للمشاركين في هذه الجريمة.

وكذلك يؤكد ما ذهبنا إليه أن التسريع في إنهاء الحياة هو قتل عمد في رأي الفقهاء في الرضا بالجرح والقطع حيث يرى أبو حنيفة وأصحابه أن الإذن بالقطع والجرح يترتب عليه منع العقوبة، لأن الأطراف عندهم يسلك بها مسلك الأموال، وعصمت المال تثبت حقاً لصاحبه، فكانت العقوبة على القطع والجرح محتملة السقوط بالإباحة والإذن، ولكنهم تباينت آراؤهم فيما إذا أدى الجرح والقطع للموت، فأبو حنيفة يرى الفعل قتلاً عمداً. لأن الإذن كان عن الجرح أو القطع فلما مات تبين أن الفعل وقع قتلاً لا جرحاً ولا قطعاً، ومن ثم فعليه عقوبة القتل العمد. ولما كان الإذن يعتبر شبهة تدفع القصاص فيتعين أن تكون العقوبة هي الدية. أما أبو يوسف ومحمد فمن رأيهما أنه إذا أدى الجرح أو القطع للموت،

فلا شيء على الجاني إلا التعزير، لأن العفو عن الجراح أو القطع عفو عما تولد منه وهو القتل[1].

وذهب المالكية إلى أن الإذن بالجرح أن القطع لا عبرة به إلا إذا استمر المجني عليه مبرئاً له بعد الجرح أو القطع، فإن لم يبرئ المجني عليه الجاني بعد الجرح أو القطع فقد وجبت العقوبة المقررة وهي القصاص أو الدية إذا امتنع القصاص لسبب شرعي، أما إذا استمر المجني عليه مبرئا للجاني، فإن العقوبة المقررة أصلاً وهي القصاص والدية تسقط ويحل محلها التعزير، هذا إذا لم يؤد الجرح أو القطع للموت فإذا أدى الجرح أو القطع للموت اعتبر الجاني قاتلاً عمداً ووجبت عليه عقوبة القتل العمد[2].

والإذن بالجرح والقطع يسقط العقاب في مذهب الشافعي، ما لم تر الجماعة عقابه تعزيراً، فإذا أدى الجرح أو القطع إلى الموت فمن فقهاء المذهب من يرى مسؤولية الجاني عن القتل العمد ولكنه يدرأ القصاص لشبهة الإذن، فتكون الدية هي العقوبة، ومن فقهاء المذهب من يرى امتناع العقاب لأن الموت تولد عن فعل مأذون فيه، والإذن يسقط العقوبة[3].

---

(1) علاء الدين الكاساني، بدائع الضائع في ترتيب الشرائع، دار إحياء التراث العربي بيروت، ج7، ص236 – 237

(2) الدردير – الشرح الكبير – ج4، ص 213 الحطاب محمد بن عبد الرحمن المغربي (90-954هـ) مواهب الجليل لمختصر خليل دار الفكر ج6، ص235

(3) نهاية المحتاج مرجع سابق، ج7، ص248، 296 النووي يحيى بن شرف (ت676) كتاب المجموع شرح المهذب دار إحياء التراث العربي بيروت ج12 ص425

الرأي الثاني عند الفقهاء أن الرضا يسقط العقوبة في الجراح والقطع:

ويرى أحمد بن حنبل أن الإذن بالجرح أو القطع كإذن بالقتل مسقط للعقوبة وإن كان الإذن لا يبيح الفعل، فالمجني عليه ألحق في إسقاط العقوبة، وقد أسقطها بإذنه[1].

وذلك لأن المجني عليه أولا لأوليائه العفو عن العقوبة في القتل والجراح، والعقوبة أصلاً هي القصاص فإذا امتنع لسبب شرعي حلت محله الدية وللمجني عليه وأوليائه أن يعفو عن القصاص إلى الدية، وأن يعفوا عن الدية والقصاص معاً، فإذا عفوا سقطت العقوبة المقررة للقتل أو الجرح و لم يبق إلا عقوبة التعزير إن رأى ولاة الأمور تقريرها في حالة العفو. فعند الحنابلة الإذن يمنع من العقاب فالإذن عندهم عفواً مقدماً ترتب عليه سقوط العقوبة.

بينما يرى جمهور الفقهاء أن العفو لا يمنع من العقاب فعندهم الإذن لا يعتبر عفواً، لأن العفو عن القتل يستدعي وجود القتل، فإذا جاء القتل بعد العفو فهو عفو غير صحيح، لأنه لم يصادف محله، ومعنى ذلك أن حق المجني عليه في العفو لا ينشأ إلا بعد وقوع الجريمة، فإذا عفا قبل وقوعها فقد وقع عفوه لغواً، لأن حقه لم يكن نشأ بعد حتى يعفوا عنه في القتل وإنما كان عفوه عن الجرح أو القطع[2].

أما حالة الجراح التي لا تؤدي إلى الموت فمن قال بإسقاط العقوبة اعتبر الإذن بالجراح أو القطع عفوا مقدما، واعتبره عفوا صحيحا، لأنه استمر حتى تم إحداث الجرح أو القطع، ومن قال بعدم سقوط العقوبة اعتبر الإذن السابق باطلاً، لأنه لم يصادف محله واشترط لإسقاط العقاب أن يبرئ المجني عليه الجاني بعد الجرح أو القطع.

---

(1) بن طاهر الحبيب، الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة المعارف بيروت 2003 المطبعة /3 ج5 ص187. وعبد ابن قدامه عبد الله المقدسي المغني، د7، ص 742.

(2) عبد القادر عودة – التشريع الجنائي الإسلامي ج1، ص444.

المطلب الثاني: **العفو أو الإذن في القانون الوضعي:** القاعدة العامة في القانون الوضعي أن رضا المجني عليه بالجريمة لا يبيح القتل ولا يرفع العقوبة إلا إذا كان الرضا يعدم ركناً من أركان الجريمة، وفي هذا تتفق القوانين مع الشريعة إلا أن القانون الوضعي يجعل الرضا ركنا في بعض الجرائم التي لا يغير الرضاء من طبيعتها شيئاً كالزنا فإن الرضاء به لا يغير من طبيعة الجريمة، ولا يحيل الفعل من عمل مناف للأخلاق خارج على المألوف إلى أمر يتفق مع الأخلاق والعادات المألوفة. ومثل ذلك اللواط، وهتك العرض، وهذا لا يتفق مع مبادئ الشريعة كما أنه خروج عن القوانين على القاعدة العامة التي ذكرناها، إذ المفروض أن يؤثر الرضاء على أركان الجريمة الطبيعية، كما هو الحال في السرقة، إذ أن الرضا يُعدم الجريمة، أما الرضاء في الزنا، فلا أثر له إطلاقاً، والفعل في حالة الرضاء وعدمه زنا لا شك فيهن في لسان العرف، والعادات والأخلاق، وآداب الجماعة. والرضاء من المجني عليه بالجرح أو القطع أو القتل لا أثر له على تكوين الجريمة في الشريعة الإسلامية كما أوضحنا، وإنما أثره قاهر على إسقاط العقوبة، لا لأن المجني عليه أو أولياؤه رضوا بالجريمة، وإنما لأن من حقهم العفو عن العقوبة.

ومع هذا فإن للعفو في القانون الوضعي أثر في العقوبة كما هو الشأن في الشريعة الإسلامية، حيث أن العقوبة في جريمة الجرح أو القطع والقتل عقوبتين ويترك للقاضي أن يختار إحداهما، كما أنها تترك للقاضي أن يستبدل بالعقوبة الأصلية عقوبات أخف منها إذا اقتضت ظروف الجاني والجناية هذا التخفيف، ولا شك في أن عفو المجني عليه وأولياؤه من أهم الظروف التي تدعو إلى تخفيف العقوبة على الجاني كما أن العفو يقتضي بطبيعته إلى إسقاط التعويض المدني، وبهذا ينتهي العفو في دائرة القوانين من الوجهة العملية إلى مثل النتائج التي يؤدي إليها العفو في الشريعة الإسلامية.

على أن بعض القوانين الوضعية كالقانون الألماني تجعل لرضاء المجني عليه في حالة القتل

والشروع فيه أثراً على العقوبة، وتفرق بين هذه الحالة وحالة القتل العمد بدون رضاء المجني عليه، وتجعل القتل برضاء المجني عليه جريمة من نوع خاص، وتعاقب عليها بعقوبة تقل عن عقوبة القتل العمد، وما هذه المبادئ إلا تطبيقاً لنظرية الشريعة الإسلامية[1].

المطلب الثالث: العفو عند الفقهاء: يرى الفقهاء أن المجني عليه إذا قال للجاني: عفوت عن القطع أو الجراحة أو الشجة أو قال: عفوت عن الجناية، فإن برئ من ذلك صح العفو، لأن العفو وقع عن ثابت وهو الجراحة أو موجبها وهو الإرش فيصح العفو ولا قصاص ولا دية، كما لو أذن في إتلاف ماله فلا ضمان بإتلافه[2].

إلا أن المالكية يرون الدية لأنها تجب للورثة ابتداءً، قال ابن رشد: قالت طائفة أخرى لا يلزمه عفوه، وللأولياء القصاص أو العفو[3]. وقال الحنابلة إن عفا المجروح عن قاتله بعد الجرح صَح، سواء كان العفو بلفظ العفو أو الوصية أو الإبراء أو غير ذلك، لأنه إسقاط للحق فصح بكل لفظ يؤدي معناه[4].

وأما في العفو عن الجناية على النفس فقد ذهب الحنفية إلى أنه إن عفا المجروح بعد الجرح قبل الموت جاز العفو استحساناً، ولا يصح قياساً، لأن العفو عن القتل يستدعي وجود القتل، والقتل لا يصير قتلاً إلا بفوات الحياة عن المحل وهو الجسد و لم يوجد بعد. فالعفو لم يصادف محله ووجه الاستحسان: أن القتل إن لم يوجد للحال فقد وُجد سبب وجوده، وهو الجرح المفضي إلى فوات الحياة والسبب المفضي إلى الشيء يُقام مقام ذلك الشيء في أصول

---

(1) عبد القادر عودة – التشريع الجنائي الإسلامي – ج1، ص446.

(2) (بدائع الضائع ج1/ 4651، شرح فتح الجليل للشيخ عليش 4/ 347 وروضة الطالبين 9/ 242، المهذب 2/ 189، وكشف القناع 246/5.

(3) القرطبي محمد بن رشد، بداية المجتمع ونهاية المقتصد، دار المعرفة ط6 ج2 ص 403.

(4) ابن قدامه. مرجع سابق ج7 ص 743.

الشرع. وقال المالكية: يجوز للمجني عليه العفو عن دمه، بعد إنفاذ مقتله وقبل زهوق روحه. وقال الشافعية: لو قطع فعفى عن قوده وأرشه فإن لم يسر فلا شيء، وإن سرى للنفس فلا قصاص في نفس ولا طرف، لأن السراية تولد في من يعفو عنه فصارت شبهة دافعة للقصاص[1]. وقال الحنابلة: إن عفا المجروح عن قاتله بعد الجرح صح، سواء كان العفو بلفظ العفو أو الوصية أو الإبراء أو غير ذلك[2].

اتفق الفقهاء على أن قاتل نفسه ارتكب كبيرة من أكبر الكبائر، وأنه يستحق بهذا الذنب العظيم عقوبة من الله تعالى بقوله: (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما. ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه ناراً وكان ذلك على الله يسيرا)[3]. ولقول النبي (ﷺ): (من قتل نفسه بحديده فحديدته في يده يُجاها في بطنه في نار جهنم خالداً فيها أبدا، ومن قتل نفسه بسم فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً)[4]

المطلب الرابع: الموت وعلاماته: يخشى معظم البشر الموت ويحاولون أن يتجنبوا التفكير فيه مع أن التفكير فيه يذكر الإنسان بالآخرة، يلجأ كثير من الناس إلى الطب وأدويته خوفاً من الموت. والموت أنواع ثلاثة: البلى الفيزيولوجي، والنخر، والموت الجسدي.

البلوى الفيزيولوجية: هو استمرار موت وتجدد الخلايا كل على حدة أثناء الحياة. فباستثناء الخلايا العصبية، فإن كل خلايا بالكائن يستمر تجددها بمعدل ثابت.

---

(1) النووي محي الدين بن شرف (676هـ) المجموع في شرح المذب، دار الفكر ج12، ص472.

(2) (الموسوعة الفقهية)- ج41 ص28 الصادرة عن الأوقاف الكويتية.

(3) تفسير القرطبي ج5، ص 156.

(4) الموسوعة العربية العالمية ج 17 ط 2 مؤسسة أعمار الموسوعة للنشر والتوزيع.

والنخر: موت الأنسجة أو حتى العضو كله، فأثناء النوبة القلبية على سبيل المثال، يوقف تجلط الدم وصوله إلى جزء من القلب، فيموت الجزء المتأثر ولكن الكائن الحي يستمر في الحياة ما لم يكن التلف شديداً.

والموت الجسدي نهاية كل عمليات الحياة في الكائن. فالشخص الذي يتوقف قلبه ورئتاه عن العمل قد يعتبر ميتاً سريرياً، ولكن الموت الجسدي ربما لا يكون قد حدث بعد، لأن الخلايا المنفردة تستمر في الحياة لعدة دقائق. وقد يعود الشخص إلى الحياة مرة أخرى إذا عاد القلب والرئتان العمل مرة ثانية، وأعطيت الخلايا حاجتها من الأكسجين. وبعد حوالي 3 دقائق تبدأ خلايا الدماغ، وهي الأكثر حساسية لنقص الأكسجين في الموت وغالباً ما يتبعها الإنسان في الحال، وتستحيل إعادة الحياة إلى جسده، وتدريجياً تبدأ خلايا الجسم الأخرى كذلك في الموت وآخر ما يموت خلايا العظم والشعر والجلد التي قد تستمر في النمو لعدة ساعات. وتحدث كثير من التغيرات بعد الموت فتنخفض درجة الحرارة للجسم ببطء لتماثل درجة الحرارة المحيطة. وتنقبض العضلات فيما يسمى بالتيبس، ويستقر الدم الذي يتوقف دوراته ويستميل إلى لون أحمر أرجواني بلون الأجزاء السفلى من الجسم، وفي النهاية تنمو البكتيريا والكائنات الحية الدقيقة الأخرى على الجثة وتسبب التحلل[1].

المطلب الخامس: الضرورة وشروط تحققها: الضرورة من الاضطرار وهو الاحتياج الشديد وعرفها الجرجاني: النازل مما لا مدفع له. وعند الفقهاء المسلمين: بلوغ الإنسان حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب كالمضطر للأكل واللبس بحيث لو بقي جائعا أو عاريا لمات. أو تلف منه عضو، فالضرورة عند التحقق من النتائج بالإهلاك للنفس أو العضو تعتبر عذراً مبيحاً.

(1) الموسوعة العربية العالمية ج24، ص 359

ومن التعريف يظهر أن اهتمام الفقهاء كان منصبا على إحياء المرضى أو المضطرين وليس العكس. فهل يعتبر التسريع في حالة الآلام الشديدة ضرورة تبيح القتل؟ أو فعل الطبيب أو ولي المريض من أجل أطماع مادية أو ظروف اجتماعية أو ادعاءات مبنية على الاحتمال أو التجربة التي لم تصل إلى درجة الحقيقة، هل يعتبر ذلك عذراً مبيحاً، مقابل قداسة الروح وأهمية المحافظة عليها وصيانتها. وقد نسي المبيحين لمثل هذا القتل، الذي اتفق العلماء وأهل القانون على تسميته قتلاً دلالة على فعل إجرامي مهما كانت المقاصد فهل يتحقق القتل من أجل الضرورة بشروط تحققها التالية[1]:

1- أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة، وتظهر هذه القاعدة في الفروع الفقهية المخلة الفادحة، فإن الصبر أولى ما لم يؤدي ذلك إلى دخلل في عقل الإنسان أو دينه وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصبر لأنه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه[2].

2- أن لا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى إلا مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية قال أبو بكر الجصاص عند تفسيره لقول الله تعالى: «وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وإن كثيراً ليضلوا بأهوائهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمعتدين» **[سورة الأنعام آية 119]**. قال: معنى الضرورة هنا خوف الضرر على نفسه أو بعض أعضائه بتركه الأكل مما هو محظور، وقد انطوى تحته معنيان: أحدهما: أن يحصل في موضع لا يجد طعاما غير الميتة.

وثانيهما: أن يكون غير الميتة موجوداً ولكنه أكره على أكلها بوعيد يخاف من تحققه تلف نفس أو تلف بعض أعضائه.

---

(1) الشاطبي محمد — الموافقات ج1، ص 336.

(2) الموسوعة الفقهية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت ج28، ص191.

3- يجب على المضطر مراعاة قدر الضرورة، لأن ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها، وتفريعا على هذا الأصل قرر جمهور الفقهاء: أن المضطر لا يأكل من الميتة إلا قدر سدّ الرمق.

4- يجب على المضطر أن يراعي عند دفع الضرورة مبدأ درء الأفسد فالأفسد والأرذل فالأرذل، فمن أكره على قتل مسلم بحيث لو امتنع منه قتل يلزمه أن يدرأ مفسدة القتل بالصبر على القتل، لأن صبره على القتل أقل مفسدة من إقدامه عليه، وإن قدر على دفع المكروه بسبب من الأسباب لزمه ذلك، لقدرته على درء المفسدة، وإنما قدم درء القتل بالصبر، لإجماع العلماء على تحريم القتل واختلافهم في الاستسلام للقتل، فوجب تقديم درء المفسدة المجمع على وجوب درئها على درء المفسدة المختلف في وجوب درئها[1].

5- أن لا يقدم المضطر على فعل لا يحتمل الرخصة بحال، قال ابن عابدين: الإكراه على المعاصي أنواع: نوع يرخص له فعله ويثاب على تركه، كإجراء كلمة الكفر وشتم النبي (ﷺ)، ونوع يحرم فعله ويأثم بإتيانه كالزنى وقتل مسلم، أو قطع عضوه، أو ضربه ضرباً متلفاً أو شتمه أو أذيته. ويظهر من هذا أن قتل النفس أو الإيذاء ولو كان بسبب الضرورة أو بسبب الإراحة أو أي دافع كما ذكرنا من صوره المتقدمة فإنه من النوع المحرم شرعاً، والمعاقب عليه الجاني أو المشارك في عملية القتل المتصف حسب زعمهم بالرحيم أو الإراحة أو بدافع الشفقة أو بأي دافع آخر خفي. مع أن الشريعة بجملتها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيح المحرم. إلا أن تقدم العلم قد رفع الحاجة الراجحة بإعطاء المريض المسكن بدل من طلبه التسريع في قتله، وليس بعد قتل الأنفس مفسدة قال تعالى: ﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم﴾ [الشورى آية 42]

---

(1) بن عبد السلام العز، قواعد الأحكام ج1، ص79.

فالحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة[1]. فحكم الشرع أنه ليس على الطبيب أن يجيب المريض إلى طلبه لأن طلب المريض إزهاق الروح معصية وحرام على كل من أمر بمعصية أن يأتمر لها، فإن فعل فهو فاسق عاص الله تعالى وليس له بذلك عذر، قال (ﷺ) (إنما الطاعة في المعروف)[2] وقال (ﷺ): [على المرء السمع والطاعة فيما أحب أو كره، إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة][3].

وقد حرم الله سبحانه طاعة لأحد في معصية الله، وقتل النفس حرام في الإسلام قال (ﷺ): (إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام). بل وجب على الطبيب حمايتها وصيانتها والعمل من أجل الحفاظ عليها، فمن أباح لآخر أن يقتله ففعل فلأولياء المقتول (المريض) القود أي القصاص قتل الفاعل الجاني أو الدية[4]، وقد أكد الظاهرية أن من يجهد على من يجود بنفسه للموت أنه ضامن فيما ذكره ابن حزم عن جابر عن الشعبي في حل قتل رجلاً قد ذهبت الروح من جسده قال يضمنه، قال علي بن حزم لا يختلف اثنان من الأمة كلها في أن من قربت نفسه من الزهوق بعلة أو بجراحة أو بجناية أو بعمد أو خطأ فمات له ميت فإنه يرثه وان كان عبداً فأعتق فإنه يرثه ورثته من الأحرار وإنه إن عاين شخص ولم يكن بينه وبين الموت إلا نفس واحد فمات من أوحى له بوصية فإنه قد استحق الوصية ويرثها عنه ورثته فصح أنه حي بعد بلا شك إذ لا يختلف اثنان من أهل الشريعة وغيرهم في أنه ليس إلا حي أو ميت ولا سبيل إلى قسم ثالث، فإذا هو كذلك وكنا على يقين من أن الله تعالى قد حرّم إعجال موته وغمه، ومنعه النَفس فيقين وضرورة ندري أن قاتله قاتل نفس بلا شك، فمن

---

(1) القارئ على مجلة الأحكام العدلية على المذهب الحنفي، تحقيق ابراهيم علي وتريكه المادة 32.

(2) ابن حزم علي بن سعيد، المحلي، ج10 ص471 دار الآفاق الجديدة بيروت.

(3) أبو داود السجستاني سليمان – سنن أبي داود ج4، ص40 رقم 4625.

(4) أبو داود السجستاني سليمان – سنن أبي داود ج4، ص41، رقم 2626.

قتله في تلك الحال عمداً فهو قاتل نفس عمداً، ومن قتله خطأ فهو قاتل نفس خطأ وعلى القاتل القَوَد أو الدية أو المفاداة، وعلى المخطئ الكفارة والدية على عاقلته، وكذلك في أعضائه القود في العمد وبالله التوفيق[1]. فهذا يؤكد على أن الذي يقدم أي نوع من الأدوية أو حتى المباشرة في ذلك بأي آلة تؤدي للقتل، أو منعه من وسائل التنفس الاصطناعية عمداً فهو عند الظاهرية قاتل عمد ولو كان الشخص يلفظ آخر أنفاسه كما هو في نص الإمام بن حزم الظاهري.

المطلب السادس: هل يملك حق العفو بالقصاص: ناقش الفقهاء المسلمون جواز عفو المجني عليه جناية يموت منها خطأ أو عمداً عن ديته وغيرها عن دمه أم لا؟ فمنهم من أجاز عفوه واستدلوا عن أبي بكر بن حفص قال: كان بين قوم بني عدي وبين حي من الأحياء قتال ورمي بالحجارة وضرب بالنعال فأصيب غلام من آل عمر فأتى على نفسه فلما كان قبل خروج نفسه قال: إني قد عفوت رجاء الثواب والإصلاح بين قومي فأجازه ابن عمر. وعن الحسن البصري قال: إذا عفا الرجل عن قاتله في العمد قبل أن يموت فهو جائز، وعن الشعبي قال: إذا قتل الرجل فعفا عن دمه فليس للورثة أن يقتلوا. وعن سفيان الثوري عن يونس بن عبيد عن الحسن فيمن يضرب بالسيف عمداً ثم يعفو عنه قبل أن يموت قال: هو جائز وليس في الثلث[2]. قال علي بن حزم وأما المتأخرون فإن أبي حنيفة وزفر قالا: إذا عفا عن الجراحة العمد أو الشجة وعما يحدث منها فهو جائز ولا شيء على القاتل، فإن عفا عن الجراحة أو القطع أو الشجة ثم مات فعليه الدية، قال أبو يوسف ومحمد: لا شيء على القاتل في كل ذلك، قالوا: فإن عفا عن ديته في الخطأ فذلك في الثلث، وقال مالك:من صالح من

---

(1) ابن حزم علي، المحلى ج10، ص518، بن مودود عبد الله بن محمود الموصلي الحنفي الاختيار لتعايل المختار ج5ن ص 33، شركة مصطفى لبابي مصر. ط2، 1951.

(2) ابن حزم علي، المحلى ج10 ص 486.

جراحة أو من قطع ثم مات بطل الصلح ووجب القود فإن عفا عن ديته في الخطأ فذلك في ثلثه، وقال سفيان الثوري: إذا عفا عن الجراحة ثم مات فلا قودَ لكن يغرم الجاني الدية بعد أن يسقط منها إرش الجراح[1]. وقال الشافعي: إذا عفى عن الجراحة وعما يحدث منها من عقل أو قود ثم مات فلا قوَد. وفي قول آخر للشافعي وأبي ثور وأحمد: لا عفو في العمد[2]. وقد استدلوا بقوله تعالى: (والجروح قصاص فمن تصدّق به فهو كفارة له)[سورة البقرة أية87]

وبقوله تعالى: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصبرين﴾ **[سورة النحل آية 126]** وكذلك من السنة عندما ذهب عروة بن مسعود الثقفي داعياً إلى قومه فرماه رجل منهم بسهم فمات فعفا عنه فدفع ذلك إلى الرسول (ﷺ) فأجار عفوة وقال هو كصاحب ياسين. فقالوا: المجني عليه أولى بنفسه.

ويرد الظاهرية على هذه الحجج بقولهم: فقالوا في قول الله تعالى: ﴿فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ فالله قال ذلك عقب قوله ﴿والعين بالعين والأنف بالأنف والسن بالسن والجروح قصاص﴾ **[البقرة آية 187]** مبتدأ بعد تمام قوله ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ **[البقرة آية 187]** فإنما جاء نص الله تعالى على الصدقة بالجروح بالأعضاء فللمجني عليه أن يتصدق بما أصيب به من ذلك فيبطل القَود جملة في ذلك، وليس في هذه الآية حكم الصدقة بالدم في النفس لأن النفس بالنفس إنما هو في التوراة بنص الآية، وليس ذلك خطابا لنا وإنما خوطبنا بما بعده إذا قرئ بالنصب فليس خطابا لنا وكلا القرائتين حق من عند الله تعالى.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿وجزؤا سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين﴾ **[سورة الشورى آية 40]** وفي قوله تعالى: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم

---

(1) ابن حزم علي، المحلي مرجع سابق ج10، ص 487.

(2) المرجع السابق والصفحة. والنووي محي الدين بن شرف، المجموع مرجع سابق، ج12، ص475.

به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾ [سورة النحل آية 126]. فهي بنصها بيان جلي بأنها إنما هي فيما دون النفس لا في النفس، لأن المخاطب فيها بأن يعاقب بمثل ما عوقب به هو الذي عوقب نفسه، هذا هو ظاهر الآية الذي لا يحصل صرفها عنه بالدعوى، وليس فيها جواز العفو عن النفس أصلاً، وإنما فيها جواز الصبر عن أن يعاقب بمثل ما عوقب به فقط، وأما قوله تعالى: ﴿وجزاؤا سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله﴾ [سورة الشورى آية 40]. فهو عموم يدخل فيه العفو عن النفس وما دونها وعفو الولي أيضاً داخل فيها، فإن وجدنا منها دليل يخص منها ما ذكروه في حجتهم وجب المصير إليه وإلا نقد صحيح قولهم.

وأما حديث عروة بن مسعود (ﷺ) فإنما قام يدعو قومه إلى الإسلام وهم كفار حربيون قد حاربهم النبي (ﷺ) ورجع عنهم وهم أطغى ما كانوا، فتوجه إليهم عروة داعياً إلى الإسلام كما في نص الحديث المذكور فرموه فقتلوه، ولا خلاف بين أحد من الأمة أنه لا قود على قاتله إذا أسلم —القاتل— ولا دية عليه، فأي معنى للعفو ههنا؟ وهذا الحديث أيضاً رواه عمران بن طبيان وليس معروف العدالة. وهو كذلك منقطع. واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً﴾ [سورة الإسراء آية 33] فتبين من الآية أن الدية واجبة في الخطأ وهي فرض تسلم إلى أهله فإذا كان ذلك كذلك فحرام على المقتول أن يبطل تسليمها إلا من أمر الله بتسليمها إليهم، وحرام على كل أحد أن ينفذ حكم المقتول في إبطال تسليم الدية إلى أهله[1].

ولم يأت قط نص من الله تعالى ولا من رسول الله (ﷺ) على أن للمقتول سلطاناً في القود في نفسه، ولا أن له خياراً في دية أو قود ولا أن له دية واجبة تبطل أن يكون له في شيء من

(1) ابن حزم علي، المحلي ج10 ص489.

ذلك حق أو رأي أو نظر أو أمر فبطل أن يكون للمقتول خطأ أو عمداً عفو أو حكم أو وصية في القود أو الدية.

وكذلك ذكر الظاهرية ما يمكن أن يكون الامتناع عن وضع الأجهزة الصناعية العلاجية على المريض فعل عقوبته الضمان، فذكروا من استسقى قوما فلم يسقوه حتى مات، قال علي بن حزم، روى أن رجلاً استسقى على باب قوم فأبوا أن يسقوه فأدركه العطش فمات فضمنهم عمر بن الخطاب ديته. تماما كمن يمنع الأدوية أو العلاج عن المريض فيموت بسبب ذلك. وقال الظاهرية إن كان مانع الماء عن الرجل إن كان يعلم أنه لا ماء له البتة إلا عندهم، ولا يمكنه إدراكه أملاً حتى مات فهم قتلوه عمداً. وعليهم القَود بأن يمنعوا الماء حتى يموتوا كثروا أو قلّوا، ولا يدخل في ذلك من لم يعلم بأمره ولا من لم يمكنه أن يسقيه، فإن كانوا لا يعلمون ذلك ويقدرون أنه سيدرك الماء فهم قتلة خطأ وعليهم الكفارة وعلى عواقلهم الدية وذلك من قوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ **[المائدة: أية 2]** [1].

وهذا يمكن أن ينطبق على الجائع والعريان والمريض وكل ذلك عدوان بفعل سلبي يعاقب على الجائع والعريان والمريض. عن أنس بن مالك قال: ما رُفع إلى رسول الله (ﷺ) شيء فيه القصاص إلا أمر فيه بالعفو[2].

ويمكن أن يقاس حالة المريض الميؤوس من شفائه بعدم القدرة على إبداء رأي سديد، تماماً كالصغير والمجنون أو الغير رشيد، وكما كان عدم جواز العفو من ولي الصغير على غير مال في القصاص لأنه تصرف لاحظ للصغير فيه، فلا يملكه الولي كهبة ماله. وكذلك لا يملك

---

(1) ابن حزم علي، المحلي مرجع سابق، ج10، ص523 .

(2) القزويني محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه ج2 ص 898 رقم 2693.

الورثة أو أولياء المريض هبة مال ولا روح المريض بتفويض الطبيب بإنهاء حياته بأي أسلوب كان[1].

المبحث الثاني: صور للقتل المريح أو بدافع الشفقة، واسبابه ومناقشتها

المطلب الأول:صور القتل المريح وأسبابه: يعطي الموت الساكن والمريح صوراً عديدة تتمثل بما يلي:

1- القتل بدافع الشفقة أو الرحمة الإيجابي: ينحصر بفعل القتل الإيجابي يرمي به الجاني إلى قتل المريض الميؤوس من شفائه، بدافع إنهاء عذابه وآلامه، وبقصد الإفلات من العذاب والمعاناة بإعطائه جرعة أو جرعات من المهدئات إلى أن تصل الجرعة إلى حد مميت، أو بحقنة بالهواء في الوريد أو بإطلاق الرصاص عليه، أو إعطائه مواد سامة أو بأية وسيلة تؤدي إلى الموت، ويكون ذلك بفعل الجاني سواء أكان من غير قاربه وغالباً يكون من أقاربه أو ورثته أو من قبل الطبيب المعالج.

2- القتل بدافع الشفقة أو الرحمة أو الامتناع "الفعل السلبي": هو ترك المريض يموت بالامتناع عن تقديم وسائل الرعاية والعلاج له، المحتمل باستخدامها إطالة الحياة، وتتحقق هذه الصورة برفع الطبيب وسائل العلاج أو الإنعاش أو الإحياء الصناعية كأجهزة التنفس أو التغذية الصناعية فهو قتل سلبي بالامتناع أو الترك.

3- القتل بدافع الشفقة أو الرحمة لإنهاء آلام المريض بطلب منه: حيث يناشد المريض ممن حوله من ورثته أو أوليائه أو طبيبه أن ينهي حياته بجرعات سريعة وهذا في الغالب يكون من

---

(1) النووي محي الدين بن شرف، المجموع، مرجع سابق ج2، ص473، وابن قدامه عبد الله، المغني مرجع سابق ج7، ص753.

شدة الألم الذي يصيبه أو هروباً من ظروف أو أحوال يخفيها ولا يريد الكشف عنها، أو بسبب حالات طارئة وتفكيره بالجنوح إلى إنهاء حياة لا يملكها هو.

4- القتل بدافع الشفقة أو الرحمة الاضطراري أو غير الاختياري: هو القتل الذي يمارس دون طلب المريض ودون رضاه، وذلك بدوافع اقتصادية كطمع لدى أحد الورثة، أو لأسباب اجتماعية يريد الجاني عدم فضحها، أو لأغراض مبنية على نشوة السلطان أو الجاه كما فعل هتلر بدعواه القتل من أجل تحسين النسل الألماني النازي[1].

5- القتل بإعطاء المريض مسكنات لها جوانب سلبية تؤدي إلى التسريع بالموت: وغالباً يكون بطلب المريض من الطبيب لإمداده بالمسكنات وقد يترتب على العديد من هذه المسكنات أو أكثرها كما دلت التجارب آثار سلبية تؤدي إلى التعجيل بالموت.

وقد بين الفقهاء أن إعطاء المجني عليه السم يوجب القود (القصاص) لأنه سبب يقتل غالباً كما لو جرحه جرحاً يقتل غالباً، وإن خلطه بطعام وتركه في بيته فدخل رجل فأكله ومات لم يجب عليه القود، كما لو حفر بئراً في داره فدخل رجل بغير إذنه فوقع فيها فمات. وإن قدّم إليه الطعام المسموم أو خلطه بطعام يملكه المجني عليه فأكله فمات ففيه عند الشافعية قولان:

الأول: لا يجب عليه القود لأنه أكله باختياره كما لو قتل نفسه بسكين.

والثاني: يجب عليه القود لما روى أبو هريرة (ﷺ) قال: كان رسول الله (ﷺ) يقبل الهدية ولا يقبل الصدقة، فأهدت إليه يهودية بخيبر شاة مصلية (مشوية) فأكل منها رسول الله (ﷺ) وأصحابه، ثم قال: ارفعوا أيديكم فإنها قد أخبرتني أنها مسمومة، فأرسل إلى اليهودية فقال ما حملك على ما صنعت قالت: قلت: إن تكن نبيا لم يضرك الذي صنعت، وإن كنت ملكا

(1) ارثر مارويك، الحرب والتحولات الاجتماعية في القرن العشرين، مرجع سابق، ص270.

أرحت الناس منك، فأكل منها بشر بن البراء بن معرور فمات، فأرسل النبي (ﷺ) إليها فقتلها فقال (ﷺ): ما زلت أجد من الأكلة التي أكلت بخيبر فهذا أوان انقطاع أبهري. ولأن تجرع السم سبب يفضي إلى القتل غالبا فصار كالقتل بالسلاح[1]. كما بينا هذه الصور هي قتل من الجاني مهما تعددت الأسباب وتنوعت.

المطلب الثاني: حرمة القتل وجريمة فعل القتل: أجمع الناس كلهم على حرمة قتل النفس الإنسانية بغير حق، وجاءت الشريعة الإسلامية تؤكد على حرمة قتل النفس بغير حق من قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا﴾ **[سورة الإسراء آية 33]**.

والقتل جريمة الجناية على النفس، وهي كل فعل يؤدي إلى قتل النفس الإنسانية[2]، وعن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله (ﷺ): (لا يحل دم إمرء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة)[3].

ولو أعطي المريض الميؤوس من شفائه أية مستحضرات طبية أدت إلى قطع النفس عنه أو موت دماغه، وتوقف القلب لمدة من الزمن كافية أو تحليل دم المريض مما يؤدي إلى الموت فهو تماماً كالجاني الذي نص عليه الفقهاء في قتل العمد بقولهم: من يجعل في عنقه أو يعلقه في شيء بحيث يقطع عنه النفس فيختنق ويموت فهذا قتل عمد سواء مات في الحال أو بقي زمنا. أو أن يخنق بيديه أو بتغطيته بمنديل أو حمل أو يغميه بوسادة أو بشيء يضعه على فيه

---

(1) النووي محي الدين بن شرف، المجموع، مرجع سابق ج12، ص385، الحديث رواه أبو داود سليمان بن الأحمد السجستاني سنن أبي داود ج4 ص175 رقم 4508 – 4512.

(2) ابن قدامة عبد الله، المغني مرجع سابق، ج7، ص135.

(3) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود ج4، ص40 ، رقم 2624.

وأنفه فيموت ففيه القصاص (القَوَد)، لأنه مات من سراية أو جراحته فهو كالميت من سراية الجراح، وإن تنفس وصح من الخنق ثم مات فلا قوَد لأن الظاهر أنه لم يمت منه فأشبه ما لو تدمل الجرح ثم مات[1].

والذي يحدث في منع أجهزة العناية الفائقة للمريض الميؤوس من شفائه، أو بإعطائه حقن تتفاعل موادها مع الدم، أو تؤثر على عمل الرئة بإيقاف عملها مباشرة، أو التأثير على خلايا الدماغ المنظمة والمسيطرة لجميع أعضاء الجسم، فهو كالقتل العمد تماما بتوفر أركانه، لأنه يعتقد جازما أنها ستؤدي إلى الموت. وإن كان هناك طرف دافع غير مقنع في تخليص المريض من آلامه أو تخفيفها، أو تقليص النفقات على ذوي المريض أو تخفيف مصاريف الورثة. وكذلك رفع الأجهزة عن المريض فعل يعاقب فاعله بالضمان ويعتبر قتل عمد كمن يجري عملية أو يقصد جرماً فيتركه دون علاج مع قدرته على ذلك فيترك مداواته[2].

وإن كان دور إعطاء الأدوية أو رفع الأجهزة التنفسية عن المريض في قطع الأكسجين عن الدم وبالتالي وقف عملية الأكسدة، فهي فعل يقصد للقتل يوجب القصاص أو القود إذا كان مثل هذه الفعل يقتل غالباً[3]. إلا أن رأي الشافعية فيمن تناول السم المخلوط مع الطعام، ثم أكل منه مختاراً بمعنى أنه رغب في ذلك (لإحدى قولي الشافعي) فلا قَود عليه لأنه أكله مختاراً فأشبه ما لو قدم له سكيناً فطعن نفسه بالسكين، واعتمد الشافعي على حديث برواية غير كاملة لليهودية التي قدمت شاة مسمومة لرسول الله (ﷺ) في خيبر فلم يقتلها النبي

---

(1) ابن قدامة عبد الله المقدسي المغني، مرجع سابق، ج7، ص640.

(2) ابن قدامة مرجع سابق ج7، ص641.

(3) ابن قدامة مرجع سابق، ج7، ص641.

(ﷺ). ورواية أخرى للحديث أن بشر بن البراء أكل من الشاة فمات متأثراً بالسم فأمر الرسول (ﷺ)، بعد اعترافها فقتلها قصاصاً[1].

المطلب الثالث: معنى الحياة: هناك تعبيران للحياة: الأول: يعني الحياة العملية الحيوية وتسمى "المتتابولية" دون أي اعتبار للوظائف البشرية أو الطاقة البشرية وهو ما يمكن تسميته الحياة البشرية البيولوجية، أو الحياة البشرية الطبيعية. والثاني: هو الحياة البشرية التقنية إذا أبقي عليها طبياً أو صناعياً. لقد ظهر مفهوم نوعية الحياة في السنوات الأخيرة وكأنه إجراء غير قابل للتعريف، بيد أنه يمثل الرغبة الحية التي تحدد للبشر في البحث والعثور عليها من جديد والحفاظ عليها وفي المجال الطبي يتضمن العلاج العادي والغير عادي وقرار معالجة بعض المرضى، وعدم معالجة البعض الآخر أساساً ما كان عليه المريض وما هو عليه الآن أو ما يمكن أن يكون فيه فيما بعد. والقرار في الاستمرار في العلاج من عدمه يعتمد على قيم ومبادئ يحافظ عليها كلا من الطبيب والمريض على أن تمثل هذه القرارات أملا معقولا لسلامة حياة أفضل بالنسبة للمريض.

وعند وجود آلام لا يتحملها المريض وعدم وجود علاجات مسكنة أو عدم القدرة على إعطاء المريض مسكنات ربما تودي بحياته عندها يكون قرار المحافظة على الحياة صعباً من المريض والطبيب، لذا قال البعض أن القيمة لحياة الإنسان تكمن في بقائه ذاته، وتصبح رخيصة في سبيل رفع مبادئ وأمجاد كساحات الوغى.

المطلب الرابع:المصلحة العامة فقهيا وقانونيا وحق الحياة: يسبغ القانون الجنائي على المصلحة حماية لتصبح قانونية. ويرتب المشرع هذه المصالح التي يعتمد أو يتوقف على حمايتها بقاء المجتمع واستمراره، وإذا كانت الجريمة سلوكاً غير مشروعاً فهي في نفس الوقت اعتداء

---

(1) المرجع السابق والصفحة.

على مصلحة من مصالح المجتمع الأساسية، ليكفل للمجتمع البقاء والنماء، والحق في الحياة هي المصلحة التي يحميها القانون ليبقى الجسم الحي مؤديا وظائفه الأساسية حتى لا تتعطل تعطيلاً أبدياً. إن لكل حياة قيمة وهذه القيمة تنصب على الحيلة البيولوجية أو حياة الإنسان الطبيعية والتقنية سواء كانت طبياً أو صناعياً.

فالحق في الحياة من أول الحقوق الواجب حمايتها طبقاً للاتفاقية الأوروبية الخاصة بالمحافظة على حقوق الإنسان. وقد اهتمت الأمم المتحدة منذ إنشائها بالحق في الحياة بوصفه مقدمة لحقوق الإنسان وأشدها وضوحا وأهمية، فنصت المادة 35 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن لكل إنسان الحق في الحياة، ونصت الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية الصادرة سنة 1966 على أن لكل كائن بشري يتمتع بحق الحياة المتأصل فيه وهذا الحق يحميه القانون ولا يحرم أي امرئ من هذا الحق بطريقة تعسفية.

إن الحق في الحياة شرط الوجود الطبيعي والاجتماعي للإنسان وشرط لوجود المجتمع، فالحق في الحياة يسيطر على كافة الحقوق الأخرى فإنسانية الإنسان دليلها مبدأ احترام الحياة، لذلك فإن جميع القواعد التي تعاقب على القتل تستهدف حماية الوجود الإنساني ذاته، أي تستهدف الحفاظ على الحق في الحياة بيد أنه يحمي بالتالي حق المجتمع بأسره في الوجود.

فلا يجوز لإنسان أن يتنازل عن حقه فيها، أو يتصرف في هذا الحق، ولا يجوز من ثم أي بعد رضاء المجني عليه بالقتل سبباً لإباحته لصدوره عن غيره لأن صفة، فإذا إتفق شخصان على أن يقتل كلا منهما الآخر، فمات أحدهما فقط سئل الثاني مسؤولية عمدية عن وفاته.

المطلب الخامس: تكييف القتل المريح أو بدافع الشفقة في القانون الوضعي: وفلسفة القتل بدافع الشفقة أو الموت المريح تقوم على أساس البحث فيما إذا كانت حياة الإنسان تمثل مالاً قابلاً للتصرف، أم أنها حق موهوب من الخالق يتمتع بها الإنسان وليس له الحق في

التصرف بها.

والقتل المريح (بدافع الشفقة) يقع بين رضاء المجني عليه من جانب والباعث على ارتكاب الجريمة من جانب آخر، ومخالفة أمر الله في عدم القتل، والمعلوم أن إرادة المجني عليه لا علاقة لها في تجريم الفعل ولا في إباحته، حيث أن (القانون الوضعي) حينما يجرم فعلاً أو يبيحه لا يهتم برضا أو عدم رضا المجني عليه، وإنما ينصب اهتمامه إلى حماية مصالح المجتمع، والنظر إلى قصد الجاني، فرضا المجني عليه ليس شرطا مانعاً من قيام الجريمة وليس سبباً لإباحتها[1].

إنما أثر رضا المجني عليه أو وليه في نوع العقوبة المترتبة على القتل أو الجراح وليس على إسقاط العقوبة ذلك في القانون الوضعي.

والدافع أو الباعث إلى ارتكاب الجريمة وهو نشاط نفسي داخلي يعبر عن رغبة تحتاج لإشباع، وهو ليس عنصراً من عناصر القصد الجنائي. فلا أهمية لكونه شريفاً أم خبيثاً، ولكن الباعث يدخل في تقدير القاضي للعقوبة، حيث يدل الباعث على خطورة أو عدم خطورة الجاني. فهل يؤدي إلى انتقاء الجريمة أو تخفيف عقوبتها إذا كان نبيلاً؟ كدافع الشفقة، أو يعتبر سبباً مبيحاً لها، هذا ما ينص عليه المشرع أحياناً في موقفه من القتل بدافع الشفقة أو الموت المريح.

---

1 -G.memeteau-la demande de mort du malade-rapport présentée au congrès mondial de droit médical Gent – Belgium213 etss.

وانظر عوض محمد عوض – القسم العام لقانون العقوبات – دار المطبوعات الجامعية الإسكندرية 1991 ص187 وما يليها.

وتأصيل القتل المريح أو بدافع الشفقة مسؤولية الطبيب منفذ القتل سواء كان تدخله بعمل إيجابي لإنهاء حياة المريض، أو بعمل سلبي بامتناعه من إعطاء العلاج اللازم في لحظة معينة بناء على طلب المريض أو أوليائه[1].

وقد قضت بعض المحاكم في أوروبا بعقوبات لمن ادعى التسريع في إنهاء حياة بعض الأشخاص وإن كانت عقوباتها لا توازي فداحة جريمة القتل إلا انه يبقى تجريماً لعملية الموت المريح أو بدافع الشفقة، كما حدث في محكمة لوسيرن في وسط وشمال سويسرا حيث حكمت بالسجن مدى الحياة على الممرض السويسري روجيه اندرومات بتهمة قتل 22 مريضاً من كبار السن في دور رعاية المسنين على مدى ست سنوات، ومعظم قتلاه من النساء تراوحت أعمارهن 66- 95 عاماً بحقنهن بمادة سامة، أو بكتم أنفاسهن بحقائب بلاستيكية في عدة دور لرعاية المسنين كان يعمل بها خلال الفترة من عام 1995 وحتى 2001

وقد اعترف أمام هيئة المحكمة أنه فعل ذلك بدافع الشفقة على ضحاياه المرضى، لأنه كان يريد إنهاء معاناتهم، ولأنه وزملائه في دور المسنين كانوا يتحملون أعباء في رعايتهن والقيام على شؤونهن فوق الطاقة، كما وأمرت المحكمة كذلك اندرمات بدفع غرامات تقدر بـ63 ألف دولار تعويضاً لعائلات أربعة من ضحاياه، وكذلك دفع أتعاب المحكمة التي بلغت 161 ألف دولار[2].

---

(1) الجوهري محمد فايق المسؤولية الطبية في قانون العقوبات – رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة 1951، ص 310 وما يليها.

(2) جريدة الرأي الأردنية 30 كانون الثاني 2005 ص54 العدد 12550 عامود حول العالم.

وهذا من نتائج تفكك الأسر في أوروبا، والبعد عن القيم الإسلامية التي تحمي الكبار وتجعلهم في مرتبة عالية من الرعاية بل تجعل أكثر الناس نجاة من عذاب الله أكثرهم خدمة ورعاية لوالديه المسنين كما هو في تعاليم الإسلام الحنيف.

والقوانين الوضعية في الدول العربية لم تتطرق إلى موضوع القتل بدافع الشفقة لا تعريفاً ولا تجريماً، إلا أن بعض الدول التي تعتمد على الإسلام مصدراً لتشريعها تستنير برأي الشرع الإسلامي في الحالات التي تعترضها.

المبحث الثالث: فعل الطبيب في التسريع بقتل المريض من أجل الإراحة سلبياً وإيجابياً.

المطلب الأول: جريمة القتل ومن يملك حق الحياة: يقف على رأس الحقوق الإنسانية حق الحياة الذي منحه الله لبني البشر فهو الحق الأساسي من حقوق الإنسان فلا يملك باقي الحقوق الأخرى إن لم يتمتع بحق الحياة. ومن هنا جاءت الشرائع بتحريم القتل ووضع العقوبات الشديدة على هذه الجريمة لتكون رادعة وزاجرة ومربية.

فقد شرعت عقوبة القصاص في القتل العمد تحقيقا لمصلحة المجتمع بتوفير الأمن للناس، وصوناً للدماء بالانزجار، وحماية للنفس فهو إحياء للآخرين قال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾ **[سورة البقرة آية 179]**. وكذلك شرعت عقوبات القتل الخطأ أو ما جرى مجراه من دية تكون رادعة للآخرين عن اقتراف مثل هذه الجريمة أو مؤدية لمن يسارع في دفع الدية من العاقلة (ذوي الجاني) إلى الجد الثالث أو الخامس وهم عصبته الذين تقع على عاتقهم أمر توجيه أبنائها وإحسان تربيتهم ومن جملتهم الجاني فالغرم بالغنم تماماً.

ونجد أن القوانين الوضعية ومنها قانون العقوبات الأردني قد قسم جريمة القتل إلى قسمين قتل مقصود والنوع الثاني الضرب المفضي إلى الموت بينما صنف المشرع الأردني القسم

الأول إلى: القتل المقصود العادي أو البسيط، والقتل المقصود المشدد والقتل المقصود المخفف تبعاً للعقوبة التي تكون من الإعدام إلى الأشغال الشاقة إلى الحبس[1].

وقد أكدت الشريعة بأنه لا يجوز لأي إنسان أن يسلب من الإنسان حق الحياة إلا بأسباب وضحها الله في كتابه وبينتها سنة رسول الله (ﷺ). وجعل الله من يقتل آخر أو ينهي حياته بغير سبب مشروع (بغير حق) كمن يقتل الناس جميعاً قال تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساداً في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾ **[سورة المائدة آية 32]**. وقال تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ **[سورة الإسراء آية 33]**. وقال (ﷺ): (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)[2].

المطلب الثاني: فعل الطبيب من أجل التسريح بالموت يعتبر جريمة: الأصل في الشريعة الإسلامية أن الأفعال المحرمة محظورة على الكافة بصفة عامة، لكن الشارع رأى استثناء من هذا الأصل أن يبيح بعض الأفعال المحرمة لمن توفرت فيهم صفات خاصة لأن ظروف الأفراد أو ظروف الجماعة تقتضي هذه الإباحة، ولأن هؤلاء الذين يباح لهم الأفعال المحرمة بأتوها في الواقع لتحقيق غرض أو أكثر من أغراض الشارع.

فالقتل بأنواعه محرم على الكافة، وعقوبة القتل العمد القصاص، أي القتل بالمثل، ولكن الشارع جعل تنفيذ هذه العقوبة من حق ولي الدم لقوله تعالى: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا﴾ **[سورة الإسراء آية 33]**.

---

(1) نصت المادة 326 وكل من قتل إنساناً قصداً عوقب بالأشغال الشاقة خمس عشرة سنة.

(2) ابو داود السجستاني – مرجع سابق، ج4 ص40 رقم 2124.

فولي الدم حين يقتل الجاني يأتي عملاً مباحاً بصفة خاصة، ولو أن هذا العمل محرم على العامة، وهو حين يأتيه يحقق غرضين من أغراض الشارع، أولهما القصاص من القاتل وثانيهما: أن يكون القصاص بيد ولي الدم.

والجرح محرم على الكافة ولكن لما كانت حياة الإنسان أو راحته قد تتوقف على عملية جراحية، فقد أبيح للطبيب بصفة خاصة جرح المريض، بإنقاذه من آلامه أو لإنقاذ حياته، لأن الضرورات تبيح المحظورات، ولأن الشريعة تحض على التداوي من المرض، وإنقاذ النفس من الهلكة.

وهكذا استوجبت طبيعة الأشياء وصالح الأفراد والجماعة وتحقيق غايات الشارع، استوجبت كل هذا أن يعطي لبعض الأفراد حق ارتكاب الأفعال المحرّمة على الكافة.

وإذا كان الفعل المحرم قد أبيح، لتحقيق مصلحة معينة فقد وجب منطقياً أن لا يؤتى الفعل المحرم إلا لتحقيق المصلحة التي أبيح من أجلها، فإن ارتكب الفعل لغرض آخر فهو جريمة، فالطبيب الذي يجرح مريضاً بقصد علاجه يؤدي واجباً كلف به فعمله مباح، ولكنه إذا جرح المريض بقصد قتله فهو قاتل وعمله جريمة[1]. قال (ﷺ): **(من تطبّب ولا يُعلم منه طب فهو ضامن)**[2]. فهذا فعل إيجابي للقتل بأي فعل يتم من قبل الفاعل أنى كان.

المطلب الثالث: الفعل السلبي: يظهر هذا الفعل عند البحث في الركن المعنوي للقتل الخطأ أو الإماتة، فلا بد من وجود تلازم بين سلوك الفاعل والقتل الخطأ، لأن القتل الخطأ لا يمكن تصوره إلا من خلال النشاط الذي يقوم به الجاني، واعتبر الفقهاء التقصير في مسلك الإنسان عند قيامه بفعل أو امتناع إرادي عن القيام بالفعل مما يترتب عليه نتائج تنطوي على

---

(1) عوده عبد القادر التشريع الجنائي الإسلامي ج1، ص470.

(2) أبو داود سليمان السجستاني، سنن أبي داود ج4، ص195، رقم الحديث 4586.

ضرر و لم يقصده الفاعل ولكن بوسعه تجنبها لو بذل ما هو واجب من الحيطة والحذر كالطبيب الذي يترك المريض حتى يترف ويموت، لانشغاله بأمر أقل أهمية ولا يتوقع موت المريض، ولكن لو تعمد عدم القيام بوظيفته التي لديه كواجب فإن ذلك يدخل في القصد فيكون الفعل إذا اكتملت الأركان الأخرى قتل عمد عند جمهور الفقهاء.

وقد رأى الفقهاء أن الفاعل (الطبيب) لو توقع النتيجة على أنها ممكنة أو محتملة الوقوع ولكن يأمل في عدم حدوث الموت، ويقدر أنها لن تتحقق في حالته الخاصة اعتماداً على قدرة المريض أو المجني عليه وبراعته أو قدرة وبراعة الفاعل، كمن يقوم بقيادة سيارة في شارع مزدحم بالناس بسرعة وقد توقع أن لا يحدث الصدم لإنسان اعتماداً على مهارته في السواقة. وقد أورد القانون الأردني صوراً تدل على مثل هذا منها:

1- الإهمال وهو صورة من صور الخطأ التي تنطوي على نشاط سلبي يتمثل بإغفال أو إهمال أو ترك ما يجب اتخاذه من احتياطات تمليها الخبرة الإنسانية وحذر الرجل المعتاد، فلو كان الجاني اتخذ مثل هذه الاحتياطات لما وقعت مثل هذه النتيجة كقيام مالك حيوان خطر بعدم اتخاذ القيود لحبسه ومنع أذاه فيتسرب إلى الشارع ويؤذي الناس.

2- عدم الاحتراز وهي صورة للخطأ الذي ينطوي عليه النشاط الإيجابي للجاني والذي يتميز بعدم التبصر بعواقب الأمور وعدم اعتبار الجاني لقواعد الخبرة العامة عند قيامه بنشاطه.

3- عدم مراعاة القوانين والأنظمة، كمن يقوم بالامتناع عن تنفيذ القوانين والأنظمة كما يتطلبها المشرع منه مما يترتب عليها ضرر في بعض الحالات. وهذا يسمى الخطأ الخاص. وجعل المشرع الأردني عقوبة القتل لمثل هذه الصور "القتل الخطأ" بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات فقط كما هو في المادة 343.

وبالنظر إلى هذه الصور فإننا نجد أن فعل الطبيب بحقن المريض بمادة تسرّع في موته أو

الامتناع عن إبقاء الأجهزة التي تؤدي إلى إبقاء الأعضاء في عملها فإن نجد أنها لا تنطبق على هذه الصور في القتل الخطأ في القانون وكذلك في الشريعة، لوجود القصد الذي هو التسريع في إنهاء حياة المريض الذي يعاني من مرض بتقدير أصحاب المهنة يصعب شفاؤه.

آراء الفقهاء في اشتراط الإذن من المريض لعلاجه من قبل الطبيب. وقد بين الفقهاء ضرورة حصول الإذن من المريض أو وليه ليؤدي الطبيب عمله تجاه المريض، وكان التباين بينهم فيما إذا أخطأ الطبيب فأدى عمله إلى إتلاف بدل إشفاء هل يضمن أم لا؟

ذهب جمهور الفقهاء (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة) أن الضمان لا يسقط عن الطبيب إن لم يأخذ إذناً في العلاج[1]. وقال الظاهرية وابن قيم الجوزية إذا كان عارفاً وحاذقاً بالطب، ولم يقع منه خطأ ولا تعد، فإنه لا يضمن وإن لم يأذن له المريض بعلاجه ودليلهم أن عمل المريض داخل في باب التعاونة على البر والتقوى، لأن غاية الطبيب في مداواته للمريض، هو الإبراء وإزالة الألم أو تخفيفه، فانتفى قصد الضرر، فلا أثر والحالة تلك من الإذن أو عدمه[2].

ويظهر مما سبق أن الطبيب برأي العلماء هو يعمل لعلاج وإشفاء المريض وليس لإماتته وبذلك لا ينطبق عليه لأنه يكون ضامن لفعله العمد في التسريع بإنهاء الحياة. وقالوا بأن تعمد الطبيب الإضرار بالمريض يُعد أمراً شاذاً أو نادر الحصول من الأطباء، لذلك تشدد الفقهاء في قبوله تهمة العمد على الطبيب لأنهم رأوها في ذلك الزمان خلاف الأصل. وأظهروا في كتاباتهم صعوبة إثبات تعمد الطبيب لضرر المريض، لأنهم لم يتوقعوا من الطبيب

---

(1) زين العابدين بن إبراهيم بن نجم (ت 970م) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مطبعة دار المعارف. بيروت ج8 عبد الباقي بن يوسف (1099)، ص33.

(2) علي ابن حزم المحلى، مرجع سابق، ج10 ص44، ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، ص 131.

ذلك بل عدوه غريباً وأن الظن به خلاف ذلك إلا أنهم أشاروا إلى ضرورة الاقتصاص من الطبيب إن تعدى على حياة أو أطراف المريض يقول الأمدي: وأما لو زاد عمداً اقتص منه لأن زيادته إنما تكون بعدما أذن فيه، فإذا طلب القصاص من الطبيب لم يوصل إليه منه، إلا بعد تقدم جرح، وقد لا يكون جرح أحداً خطأ فضلاً عن العمد فيتعذر القصاص(1). وقال ابن حجر: (أما الدواء المدنف فيقتل فاعله.. وكالدواء فيما ذكر الخياطة والكي)[2].

وقال الإمام النووي: (ولو قطع العضو المتآكل، من المستقل قاطع بغير إذن فمات، لزمه القصاص سواء فيه الإمام وغيره لأنه متعد[3]. وقال علاء الدين الطرابلسي: سئل صاحب المحيط عمن قصد نائماً، وتركه حتى مات بسيلانه، قال: يقاد منه[4]. والقود لا يكون إلا في قتل العمد أو جرح أو قطع العمد.

المطلب الرابع:مناقشة الأسباب الرافعة للتسريع في إنهاء الحياة: إن القاعدة الشرعية بأن العموميات التي هي غرائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار، فأحكام تلك الغرائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص، وإن أطلق عليها أن الأعذار خففتها فعلى المجاز على الحقيقة[5]. لذلك الصواب جريانها على الغرائم. فلو فرضنا أن العذر الذي هو تخفيف المعانات والألم، وتقليص التكاليف في الإنفاق على العلاج غير المجدي في نظر

---

(1) علي بن محمد الأمدي (ت 631) الأحكام في أصول الأحكام، ط2 (1406)، دار الكتاب العربي، بيروت

(2) أحمد بن شهاب الدين ابن حجر الهيثمي (ت974)، فتح الجواد شرح الإرشاد (1974) مطبعة السعادة مصر، ج2، ص58.

(3) يحيى بن شرف الدين النووي، روضة الطالبين ج10 ص179.

(4) علاء الدين الطرابلسي – معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، ص 204.

(5) إبي اسحاق الشاطبي، الموافقات ج3 ص235.

الطبيب أو أهل المريض الميؤوس من شفائه فإن هذه لا تعتبر رخص للتسريع في إنهاء حياة المريض بل يبقى الحكم على عمومه باحترام حياة الإنسان والعمل على عدم إزهاقها. فالفاعل يعتبر قاتل نفس «من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا» **[سورة المائدة آية 32]**.

كذلك هناك قاعدة شرعية تنص على النظر في مآلات الأفعال وهو يعتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة[1]. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين. بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب وهو ما يدعيه ولي المريض مرضاً ميؤوساً من شفائه أو الطبيب أو نفس المريض. ثم إنهم يرون أن في إنهاء حياة هذا المريض رحمة به وشفقة عليه لإراحته من معاناته أو تخفيف تكاليف علاجه عن الآخرين، متناسيين مثل هذه القاعدة فمآل عملهم إنها حياة إنسان، فلا يحكم على الأفعال إلا بالنظر إلى نتائجها، فكانت نتيجة عملهم هو الإماتة أو القتل. وهو أعظم جريمة من القتل قال تعالى: «من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا» **[سورة المائدة آية 32]**، لاسيما أنه يمكن أن يزال عنه الألم بإعطائه أدوية مخدرة أو مسكنة، وكذلك يمكن تخفيف التكاليف بالعودة إلى واجب الدولة في إعالة وعلاج من لا يستطيع العلاج من بيت مال الأمة، إضافة إلى وجود أهل الخير والمعروف الذين يبحثون في كثير من الأحيان على وجوه يمكن أن تصرف إليهم مصارف زكوات أموالهم.

وهذا يظهر إذا علمنا أن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية أو أخروية، أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل

---

(1) المرجع السابق، ج4، ص154.

الجحيم، وأما الدنيوية فإن الأعمال -إذا تأملتها- مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة الشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب.

والمآلات إما أن تكون معتبرة شرعا أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهي موافقة، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال وذلك غير صحيح، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازي أو تزيد عن المآل المتوقع. ولا تتوقع مفسدة أكبر من إنهاء الحياة التي هي منحة من الله للبشر وبانتهائها يخالف ما جاءت الشريعة من أجل تحقيقه.

ومما هو معروف أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية، لقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ **[سورة البقرة آية 21]**. وكقوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ **[سورة البقرة آية 183]**. وقوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾ **[سورة الأنعام آية 108]**. وفي هذا الأعمال كلها معتبرة بما لها ويؤكده منع رسول الله (ﷺ) من قتل من ظهر نفاقه عندما قال: (أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه). وقوله (ﷺ): (لولا أنه حديث عهدهم بكفر لأسست البيت على قواعدهم) فالعمل ربما يكون في الأصل مشروعاً لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة ومخوفا من التساهل في إزهاق الأنفس لدوافع غير ظاهرة فإنه يحرم إزهاق النفس ولو كانت بالمرض الذي لا يرجى شفاء صاحبه، لأن الشفاء من الله سبحانه وأرى أن يرخص له بالحقن المخدرة حتى يقضي الله أمراً كان مفعولا.

كذلك هناك قاعدة شرعية تبنى على ما سبق والتي هي سدّ الذرائع، فلا يجوز التعاون على

الإثم والعدوان بإطلاق، فلا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً في سب الذات الإلهية[1].

الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال. أما النفس فظاهر إنزال حفظها بمكة قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق﴾ [سورة الأنعام آية 151]. وقوله تعالى: ﴿وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت﴾ [سورة التكوير آية 8 — 9]. وقوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرّم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ [سورة الأنعام آية 119]. أي من محرمات الأكل لحفظ النفس فواجب تناوله عند ذلك.

أما العقل- فإنه وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة فآيات التحريم التي في سورة المائدة وآيات التمهيد للتحريم في النساء والبقرة وكلها مدنية.

فهو داخل في حرمة حفظ النفس، كسائر الأعضاء، ومنافعها من السمع والبصر وغيرهما وكذلك منافعها، فالعقل محفوظ شرعا في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة حيث يزيد العقل رأساً يعد مزيلاً لجزء من الإنسان، وما يزيل منفعته دواماً أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته محرمة حفظ النفس كلي يندرج فيله إجمالاً حفظ العقل نفسه، وكذلك حفظ منفعته، فما يزيل منفعته ولو لحظة منهي عنه، كمزيل منفعة أي عضو دائماً أو لحظة. قال تعالى: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر﴾ **[سورة المائدة آية 91]**.

من المعلوم أن الشريعة الإسلامية قررت مبدأ الضمان بمعنى الالتزام بتعويض الغير عما لحقه من تلف المال أو ضياع منافع أو عن الضرر الجزئي أو الكلي الحادث بالنفس الإنسانية[2].

---

(1) الشاطبي ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (أبي اسحق الشاطبي) (ب 579) دار إحياء التراث العربية ج4 ص40.

(2) د. وهبه الزحيلي — نظرية الضمان، دار الفكر المعاصر — دمشق، ص15.

وكما جاء في المجلة العدلية هو إعطاء مثل الشيء إن كان من المثليات، وقيمته إن كان من القيميات[1]. وهو تعريف الفقه الحنفي. والضمان مشروع من قول الله سبحانه: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ وقوله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئةٌ مثلها﴾ وقوله تعالى: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾ **[البقرة** آية 194، **والشعراء** آية 40، **والنحل** آية 126] ومن السنة: ما رواه أنس قال: أهدت بعض أزواج النبي (ﷺ) إليه طعاماً قصعة، فضربت عائشة القصعة بيدها، فألقت ما فيها، فقال النبي (ﷺ) طعام بطعام وإناء بإناء[2].

ويظهر مما سبق أن الطبيب يضمن بفعله الخطأ بالأضرار التي يلحقها بالمريض وذلك لتوفر ركني الضمان وهما الاعتداء أو التعدي بمعنى العدوان ومجاوزة الحق لانحراف الطبيب عن السلوك المألوف في تأدية رسالته في المهنة بمساعدة المريض للشفاء وليس لإنهاء الحياة بدون حق أو مسوغ شرعي، كما قال ابن نجيم في الأشباه: فمعيار التعدي عند الشرعيين هو في الغالب مادي موضوعي لا ذاتي[3]. ولا يختلف حكم الضمان بالتعدي، سواء أكان أمراً إيجابياً كالإحراق والإغراق والإتلاف، أم أمراً سلبياً كترك حفظ الوديعة فإنه موجب للضمان، ومن امتنع عن بذل الطعام للمضطر إليه أو عن تقديمه لسجين حتى مات، كان ذلك إعانة على القتل ومسبباً للهلاك المستوجب للضمان. وكذلك تحقق الضرر بإلحاق

---

(1) المجلة العدلية المادة رقم 416، أنظر الهداية شرح بداية المبتدئ علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الراشد في المرغناني (ت 593هـ) / ج3، ص95، مطبعة مصطفى اليالي.

(2) رواه الترمذي وصححه، قال ابن تيمية: وهو بمعناه السائد رواه الجماعة إلا مسلماً (نيل لأوطار ت ص 322 العثمانية المصرية).

(3) الدكتور عبد الرزاق الشمهوري مصدر سابق، ط 1959: ج6، ص161.

مفسدة بالآخرين. فكيف إذا كان قد تعمد الطبيب إيقاع الضرر بالمريض وهل هناك أعظم ضرراً من تفويت الحياة للإنسان أقدس ما يملكه هو حق الحياة.

المطلب الخامس: مسؤولية الطبيب: يعتبر الإسلام التطبيب واجبا وهذا يعني إن الطبيب غير مسؤول عما يؤدي إليه عمله أثناء قيامه بواجب التطيب، لأن القاعدة أن الواجب لا يتقيد بشروط السلامة.

وقد اجمع الفقهاء على عدم مسؤولية الطبيب إذا أدى عمله إلى نتائج ضارة بالمريض، وتباينت الآراء لدى الفقهاء بعلة ذلك كما يلي:

1. فأبو حنيفة يرى أن المسؤولية ترفع لسببين:

أ- الضرورة الاجتماعية إذا الحاجة ماسة إلى عمل الطبيب وهذه يقتضي تشجيعه وإباحة العمل له ورفع المسؤولية عنه حتى لا يحمله الخوف من المسؤولية الجنائية أو المدنية على عدم مباشرة مهنته. وفي هذا ضرر عظيم للجماعة.

ب- إذن المجني عليه أو وليه، فاجتماع الإذن مع الضرورة الاجتماعية أدى لرفع المسؤولية[1].

2. ويرى الشافعية أن علة رفع المسؤولية عن الطبيب أنه يأتي فعله بإذن المجني عليه, وأنه يتصل صلاح المفعول (المريض) ولا يتصل الإضرار به، فإذا اجتمع هذان الشرطان كان

(1) علاء الدين الكاساني – بدائع الصنائع مرجع سابق، ج7، ص305.

العمل مباحاً للطبيب وانتفت مسؤوليته عن العمل إذا كان ما فعله موافقاً لما يقول به أهل العلم بصناعة (مهنة) الطبيب وكذلك يرى الإمام احمد[1].

3.ويرى الإمام مالك أن سبب رفع المسؤولية هو إذن الحاكم أولاً وإذن الطبيب ثانياً، فإذن الحاكم يبيح للطبيب الاشتغال بالتطبيب، وإذن المريض تبيح للطبيب أن يفعل بالمريض ما يرى فيه صلاحه، فإذا اجتمع هذان الإذنان فلا مسؤولية على الطبيب ما لم يخالف أصول ممارسة المهنة أو يخطئ في فعله[2]. فإذا أدى الطبيب عمله بما يقضي بنفع المريض ويحسن فيه فلا مسؤولية عليه، فإذا قصد قتل المريض، أو كان سيء النية في عمله فهو مسؤول عن فعله إلى الوفاة أو أحدث عاهة، بل ولو أدى فعله إلى إصلاح المريض، لأن فعله يقع بهذه الحالة (سؤ النية أو قصد قتل المريض) فعلا محرما معاقباً عليه. قال (ﷺ) عمن يمارس المهنة (الطبية) وهو غير عالم بها أنه ضامن {من تطبب و لم يعرف الطب فهو ضامن}. فإن قصد العدوان والإضرار فهو متعمد، وان لم يقصد الإضرار بالمريض ولا العدوان فهو يخطئ على رأي أخر. والأول هو الراجح كما ذكرنا سابقاً[3].

الخاتمة : تعتبر مشكلة القتل المريح أو بدافع الشفقة مشكلة إنسانية شغلت أهل القانون وأهل التشريع، ولاسيما في السنوات الأخيرة مع تطور العلم وتطور العلم العلاجي أمام أمراض ميؤوس من شفاء أصحابها، ولب المشكلة يكمن في أن العدوان الواقع في مثل هذا القتل لا ينبعث في الغالب ـــ بهذا الوصف بالذات ـــ عن نفس عدوانية، ولا يقصد

---

(1) أبي العباس الرملي نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج8، ص3. وعبد الله بن قدامه – المغني، مرجع سابق ج10، ص349، 350.

(2) محمد الخطاب، مواهب الجليل، مرجع سابق، ج6، ص321.

(3) محمد الخطاب شرح الزرقاني على مختصر خليل ج8، ص 116، 117، مطبعة محمد أفندي مصطفى، نهاية المحتاج ج8، ص32.

العدوان، وإنما الظاهر على العكس يصدر من نفس الظاهر من تصرفاتها شغوفة على الإنسان المريض.

والذي يشغل الناس أكثر هل يمكن لأي شخص أن يهب نفسه أو أن يوكل آخرين بالقتل قصداً وان كان مريضا لا يؤمل شفاؤه ليهرب من الآم قاسية يعاني منها، لإنهاء حياته بعد أن يئس الطبيب ذو الصفات الحميدة التي تبني الثقة بين الناس وبين طبيبهم، فهو من ثقة أمين. وفي هذه الصورة وعند عدم تمكن الطبيب من إعطاء المريض المسكنات أو تمكنه من ذلك، إلا أن هذه المسكنات تؤدي تماما إلى التسريع بالقتل فما الذي يمنع تحت هذه الضوابط ورضا المريض نفسه أو أوليائه إن عجز عن التعبير لاسيما أن التكلفة لهذا الأجهزة التي يمكن بترعها، أن يفقد المريض حياته، إلا إن المانع هو سدّ الفرص إمام المغرضين، الذين تسول لهم أنفسهم إما انتقاماً أو تنفيذاً لمأرب شريرة، أو لمطمع اقتصادي أو معنوي، فالأولى منع مثل هذا القتل المعلن بدافع الشفقة، وترتيب عقوبة على جريمة إنهاء الحياة لنفس كريمة، وما وجدت التشريعات أصلاً إلا لتحقيق الحياة السعيدة التي ينتظم فيها الإنسان مع أوامر خالقه وهذا لا يمنع بظروف خاصة.

اما القانون الوضعي ومنه الأردني (قانون العقوبات الأردني رقم 16 لعام 90) لم تتحدث صراحة ولا ضمنا عن الموت الرحيم ولكن من وجه فقهية وقانونية في ظل نصوص جرائم القتل المنصوص عليها في القانون، فإن القتل يكون عادة بعد تخطيط وتفكير مسبقين وباتفاق مع الجاني والمجني عليه، لكن هذا الاتفاق لا يعتبر من الوضع القانوني الصحيح ـــ انه قتل مع سبق الإصرار لأنه يأتي بعد التدبر والتفكير وتخطيط مسبق وبأخذ حكم القتل مع سبق الإصرار[1].

---

(1) الرأي الأردني، مقال للدكتور – عميد كلية الحقوق جامعة عمان الأهلية 2005، عبد الرحمن توفيق عدد 12517، صفحة 50 تاريخ 2004/1/18.

عقد الوكالـــة في الفقه المالكي

الدكتورة سعاد سطحي

جامعة الأمير عبد القادر

إن الوكالة من العقود المهمة، التي تتضمن معنى الحفظ، والضمان، والتفويض، والقيام بالشيء، إذ الوكيل يضمن الحفظ، والقيام بما وكل به، كما أن الوكالة تتضمن معنى التفويض، لأن الموكل يعطي وكيله تفويضا عاماً، أو خاصّا فيما وكّله بالقيام به, وقد خصتها الشريعة الإسلامية بعناية كبرى, وذلك لكونها مظهرا من مظاهر النيابة في الفقه الإسلامي.

وقد أولاها فقهاء المذهب المالكي اهتماما خاصا, سابرين أغوارها ومبينين أحكامها في ثنايا كتب المذهب, ونظرا لأهميتها في حياة الأفراد والمجتمعات ارتأيت بيان أحكامها وبسطها من خلال النقاط الآتية :

ـــ تعريف الوكالة:

أ ـــ لغة: وكّلت الأمر إليه وكلا، ووكولا: فوّضته إليه، واكتفيت به، والوكيل بمعنى الفاعل هو الحافظ، ومنه قوله تعالى: ﴿حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ آل عمران: 173.

والوكالة بفتح الكاف وكسرها هي اعتمادك على غيرك في أمرك، تقول: توكّل الرجل بالأمر: ضمن القيام به، والوكالة فيه، والوكيل: من أسماء الله تعالى، إذ هو الكفيل بأرزاق عباده، الحافظ لهم.[1]

اصطلاحا: عرف علماء المذهب الوكالة بتعاريف متعددة يصب مجموعها في مصب واحد نحاول اختيار هذين التعريفين من بينها :

---

11) المصباح المنير، مادة: "وكل"، 924، ومختار الصحاح، مادة: "وكل"، 734، والمعجم الوسيط، مادة: وكـــل، 1054/2 ـــ 1055.

أولا: تعريف الدردير: "الوكالة نيابة في حق غير مشروطة بموته، ولا إمارة".[1]

ثانيا: تعريف ابن عرفة: "نيابة ذي حق غير ذي إمرة، ولا عبادة لغيره فيه غير مشروطة بموته"[2]

تحليل تعريف ابن عرفة: قوله: "ذي حق" قيد مخرج كل من ليس له في الأمر حق.

قوله: "غير ذي إمرة" قيد مخرج لمن له إمرة سواء أكانت عامة كإمام المسلمين، أو خاصة كالوالي والقاضي. قوله: "لا عبادة لغيره" قيد مخرج لجميع العبادات التي هي فروض عين، بحيث لا تجوز فيها النيابة كالوضوء، والصلاة.

قوله: "غير مشروطة بموته" قيد مخرج للوصية، لأنها نيابة بعد الممات، أما الوكالة، فهي نيابة في حياة الموكل.[3]

ـــ حكم الوكالة: الوكالة جائزة في كل ما يقبل النيابة من الحقوق المالية، وغيرها كالعقد، والفسخ[4]، وقد دل على جوازها الكتاب، والسنة والإجماع.

أولا: من القرآن الكريم: وردت آيات كثيرة تدل في مجموعها على جواز التوكيل منها:

1 ـــ قوله تعالى: ﴿فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحدا﴾ الكهف: 19. فهذه وكالة من الفتية لأحدهم بأن يشتري لهم من المدينة رزقا، ونظائر هذه الآية كثير في القرآن الكريم، ومن ذلك : قول سيدنا يوسف ـــ عليه السلام ـــ: ﴿واجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾ يوسف: 55.

2- وقوله أيضا: ﴿اذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأتي بصيرا...﴾ يوسف: 93

---

(1) أقرب المسالك، 145.

(2) شرح حدود ابن عرفة، 437/2، ومواهب الجليل، 181/6.

(3) حاشية العدوي، 68/3.

(4) أسهل المدارك، 378/2.

3 ــ وقوله تعالى في إرسال الحكمين عند وقوع الشقـــاق بين الزوجين: ﴿فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما﴾ النساء: 35، فهذا توكيل للحكمين كي يتدارسا ما وقع بين الزوجين من شقاق، ويسعيان في فضه.

ثانيا: من السنة النبوية الشريفة: هناك مرويات كثيرة على جواز التوكيل منها:

1 ــ **توكيل النبي ﷺ لأبي رافع في قضاء الدين:** إذ أخرج الجماعة سوى البخاري: عن أبي رافع قال: استلف النبي ﷺ بكرا، فجاءته إبل الصدقة، فأمرني أن أقضي الرجل بكره، فقلت: إني لم أجد في الإبل إلا جملا خيارا رباعيا، فقال: "اعطه إياه، إن من خيار الناس أحسنهم قضاء".[1]

2 ــ **توكيل صاحب الصدقة من يوصلها للإمام:** فعن ابن أبي أوفى قال: أتيت النبي ﷺ بصدقة مال أبي، فقال: "اللهم صل على آل أبي أوفى".[2]

3 ــ **التوكيل في الصدقة:** ومن ذلك قوله ﷺ: "إن الخازن المسلم الأمين، الذي يعطي ما أمر به كاملا موفرا، طيبة به نفسه، حتى يدفعه إلى الذي أمر له به أحد المتصدقين".[3]

4 ــ **توكيل الإمام من يقيم الحد على من وجب عليه:** ومن ذلك قوله ﷺ في قصة المرأة التي زنت مع أجير زوجها: "واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها".[4]

---

(1) مسلم، كتاب: المساقاة، باب: "من استلف شيئا، فقضى خيرا منه، وباب: "خيركم أحسنكم قضاء"، 1224/3.

(2) مسلم، كتاب: الزكاة، باب: "الدعاء لمن أتى بصدقته"، 756/2 ــ 757.

(3) مسلم، كتاب. الزكاة، باب: "أجر الخازن الأمين، والمرأة إذا تصدقت من بيت زوجها غير مفسدة، بإذنه الصريح، أو العرفي"، 710/2.

(4) البخاري، كتاب: الحدود، باب: "الاعتراف بالزنا"، 137/12.

5 ــ **توكيل صاحب الهدي بتقسيم جلودها وجلالها:** فعن علي بن أبي طالب ﷺ قال: "أمرني رسول الله ﷺ فقمت على البدن: فأمرني فقسمت لحومها، ثم أمرني فقسمت جلالها وجلودها".[1]

6 ــ **توكيل الإمام رجلا على حفظ زكاة الفطر:** قال أبو هريرة: "وكلني النبي ﷺ في حفظ زكاة رمضان ...".[2]

7 ــ **توكيل الإمام رجلا في قسمة الضحايا:** ومن ذلك ما رواه عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ أعطاه غنما يقسمها على أصحابه ضحايا، فبقي عتود[3]، فذكر لرسول الله ﷺ فقال: "ضح به أنت".[4]

8 ــ **توكيل الإمام عاملا على الصدقة في قبضها ودفعها:** فعن جابر، قال أردت الخروج إلى خيبر، فقال النبي ﷺ: إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقا، فإن ابتغى منك آية، فضع يدك على ترقوته".[5]

---

(1) البخاري كتاب: "الوكالة، باب: "وكالة الشريك الشريك في القسمة"، 479/4، وانظر: البيهقي، كتاب: الوكالة، باب: "التوكيل في المال وطلب الحقوق وقضائها، وذبح الهدايا، وقسمها، والبيع والشراء، والنفقة، وغير ذلك"، 80/6.

(2) البخاري، كتاب: الوكالة، باب: "إذا وكل رجلا فترك الوكيل شيئا فأجازه الموكل، فهو جائز، وإن أقرضه إلى أجل مسمّى جاز"، 487/4.

(3) قال الشوكاني: "العتود من ولد المعز، ما رعى وقوي، وأتى عليه حول". نيل الأوطـــار، 203/5.

(4) البخاري، كتاب: الوكالة، باب : "وكالة الشريك الشريك في القسمة وغيرها"، 479/4، ومسلم، كتاب: الأضاحي، باب: "سن الأضحية"، 1556/3.

(5) البيهقي، كتاب: الوكالة، باب: "التوكيل في المال وطلب الحقوق، وقضائها، وذبح الهدايا وقسمها، والبيع والشراء، والنفقة، وغير ذلك"، 80/6.

9ـــ **التوكيل من المستعير لقبض العارية:** عن يعلى بن أمية عن النبي ﷺ قال: "إذا أتتك رسلي فأعطهم ثلاثين درعا، وثلاثين بعيرا"، فقال له: "العارية مؤداة يا رسول الله"، قال "نعم"(1)قال ابن حزم: **"إنه أحسن ما ورد في هذا الباب"** (2)

ـــ **الحكمة من تشريعها:** إن الناظر في أحوال الناس وظروفهم يلحظ أنه ليس كل واحد منهم بمقدوره مباشرة أموره بنفسه، بل يحتاج إلى توكيل غيره، إذ من الناس من لا يستطيع الدفاع عن نفسه ضد خصمه، فيحتاج إلى وكيل يخاصم عنه، ومنهم من لا تليق به بعض الأعمال، كالتجارة للمرأة، وذلك لما فيها من اختلاط بالرجال، قد يؤدي للوقوع في المحظور. ومنهم من لا يحسن التصرف في أمواله، ومنهم من يكون غير متفرغ لاستثمار أمواله وتشغيلها، فهؤلاء جميعا في أمس الحاجة إلى توكيل من ينوب عنهم. ومعلوم أن شريعتنا الغراء مبناها على المصلحة التي تقوم على التيسير على الناس، ورفع الحرج والضيق عنهم، ولذا شرعت الوكالة لهذا الغرض السامي والهدف النبيل، والمتمثل في دفع ما قد يلحق الناس من ضيق وحرج.

ـــ **أركان الوكالة: لها أربعة أركان نتناولها على النحو الآتي :**

الركن الأول: الموكّل: يجوز التوكيل من الموكل الحاضر، والغائب، والمريض، والمرأة(3) المالكين لأمور أنفسهم، خلافا لأبي حنيفة في وكالة الحاضر، والمرأة، إذ قال: "لا تصح إلا أن يكون مريضا، أو امرأة غير متبرّزة".(4)

ودليل المالكية أن عليا وكل عقيلا في خلافة أبي بكر، وقيل عمر ﷺ وقال: "هذا عقيل ما قضي عليه فعليّ، وما قضي له فلي" فلم يختلف عليه أحد، ولا أنكره، ولأن كل توكيل صح مع الغيبة صح مع الحضور، كتوكيل المريض، والمرأة، ولأن كل وكالة صحت

---

(1) البيهقي، كتاب: العارية، باب: "العارية مؤداة"، 89/6.

(2) نيل الأوطار، 4/6.

(3) الإشراف، 26/2. وبداية المجتهد، 333/2، والقوانين الفقهية، 314.

(4) بداية المجتهد، 333/2. والإشراف، 26/2.

برضا الموكل عليه صحت مع عدم رضاه، كوكالة الغائب، والمرأة التي ليست متبرّزة، ولأنه توكيل فيما يصلح التوكيل فيه، فجاز مع الغيبة والحضور، كالتوكيل في الشراء والبيع.[1]

الركن الثاني: الوكيل: ويشترط فيه أن لا يكون ممنوعا بالشرع من تصرفه في الشيء الذي وكل فيـــه[2]، إذ كل من جاز له التصرف لنفسه في شيء، جاز له أن ينوب فيه عن غيره، وعليه: فلا يجوز توكيل العدو على عدوه، ولا الكافر على بيع أو شراء، أو سلم، لئلا يفعل الحرام، ولا توكيله على القبض من المسلمين لئلا يستعلي عليهم[3]، كما لا يصح توكيل الصبي، ولا المجنون، ولا المرأة في عقد النكاح إلا بواسطة الذكر عند الإمام مالك (رحمه الله تعالى).[4]

ــ أهم أحكام الوكيل :

1 ــ للوكيل أخذ الأجرة على الوكالة، إذ الوكالة تجوز بأجرة، وبغير أجرة، لأنها إن كانت بأجرة أخذت حكم الإجارة، وإن كانت بغير أجرة كانت معروفا أسداه الموكل للوكيل.[5]

2 ــ إذا اشترى الوكيل شيئا، ودفع الثمن من ماله، وقبض المبيع، وبعد ذلك تلف من يده، فإن تلفه لا يلزم الموكل من ثمنه شيئا، لأن الوكيل التزم شراءه لنفسه بماله.[6]

---

(1) الإشراف، 26/2.

(2) بداية المجتهد، 333/2.

(3) القوانين الفقهية، 314 ــ 315.

(4) بداية المجتهد، 333/2.

(5) القوانين الفقهية، 315 ــ 316.

(6) منهى المدارك، 384/2.

3 ــ إذا أعطى الموكل للوكيل وكالة في البيع لم يجز له عند مالك أن يبيع إلا بثمن مثله نقدا بنقد البلد، ولا يجوز إن باع نسيئة، أو بغير نقد البلد، أو بغير ثمن المثل، وكذلك الأمر عنده في الشراء[1]، وإن أذن له أن يبيع بما يرى، أو كيفما يرى جاز له ذلك كله.[2]

4 ــ إذا وكّل الوكيل في قبض الدين على غريم الموكل، أو دفعه لمن له حق عليه، فلا تقبل دعوى الوكيل أنه قبض، ولا دعواه في الدفع، إلا بأحد أمرين:

الأول: إمّا البيّنة التي تشهد على أنه قبض الدين وتلف.

الثاني: وإما التصديق بدفع ما وكله موكله من قضاء الدين الذي على الموكل.

فإذا انتفى هذان الأمران لزم عليه الغرم، وللغريم تحليفه أنه لم يقبض، ولم يعلم الموكل قبضه[3] **قال الدردير:** "وضمن إن قبض، ولم يشهد، أو أنكر القبض، فشهد عليه به فشهدت له بيّنة تبلغه كالمديان، وصدّق في دعوى التلف، والدفع، ولزمك غرم الثمن إلى أن يصل إلى ربّه، إلا أن تدفعه له أولا".[4]

5 ــ يجوز عند مالك للوكيل، والوصي، أن يشتريا لأنفسهما من مال الموكل، واليتيم شريطة ألا يحابيا أنفسهما.[5]

6 ــ الوكيل أمين لا ضمان عليه فيما دفع إليه، إلا ما جنت يداه، أو أوتي فيه من قبل نفسه بتضييع، أو تعمد فساد، وكذلك هو أمين لا ضمان عليه في ردّ ما دفع إليه، ولا في ثمن ما أمر ببيعه، إذا ادّعى ردّ ذلك إلى من دفعه إليه، وثمنه إلى من أمر ببيعه، ولا يمين عليه إذا لم يكن منهما، وهذا عند مالك في الأمور التي تكون بين الموكل والوكيل.(6)

---

(1) بداية المجتهد،335/2، وقريبا منه في القوانين الفقهية، 315.

(2) القوانين الفقهية، 315.

(3) الكافي، 789/2، وأسهل ا لمدارك، 382/2.

(4) أقرب المسالك، 146، وانظر بداية المجتهد، 355/2.

(5) القوانين الفقهية، 315، وبداية ا لمجتهد، 335/2.

(6) الكافي، 789/2.

7 ــ لا يقبل إقرار الوكيل على موكله، لا عند حاكم، ولا غيره، وذلك لأن التوكيل في الخصومة إذا أطلق تضمن المنع مع الإقرار، لأن ذلك ينافي المقصود من التوكيل، لأنه إذا قال له: وكلتك على أن تخاصم عني، فقد تضمن ذلك طلب الحق، وتحصيله، وإثبات البيّنة به، واستخراجه من يد الخصم، والإقرار نقيضه، إذ يسقط ذلك كله، فكان مقتضى الوكالة مانعا من ذلك، ولأنه إسقاط حق لسبب لا يملك الوكيل إسقاطه في غير مجلس الحكم، فلم يملك إسقاطه به في مجلس الحكم.(1)

8 ــ من أمر الوكيل ببيع سلعة له، ثم باعها هو بنفسه، وباعها الوكيل، فالأول من المشترين هو أولى بها، إلا أن يكون المشتري الثاني قد قبضها، فيكون أولى بها، لأنه قد ضمنها، وغيره يخالفه.(2)

9 ــ إذا تعدد الوكلاء، فإن لأحد الوكيلين الاستبداد،والاستقلال، إلا إذا اشترط الموكل اجتماعهما، فإن وكلهما على بيع، وباعا فينفذ بيع من باع منهما أولا، وإن باع هذا، وهذا فإنهما يصيران كالوليين، وإن جهل الزمن اشتركا.(3)

10 ــ للوكيل المفوض توكيل غيره، وله التصرف بالمال على وجه المصلحة، وله أن يشتري سلعة في ذمته، بإذن موكله، ثم إن تلف الثمن بيد الوكيل، فعلى الموكل خلف الثمن التالف، ولو كان ذلك مرارا، لأنه أمين، وهذا كله إذا لم يدفع الموكل الثمن للوكيل قبل الشراء، فإن دفع له الثمن قبل شرائه، وضاع فلا يلزم الموكل شيء، لأنه وكله على الشرط بمال معين، فذهب وذمة الموكل، لم تشغل بشيء من ذلك.(4)

---

(1) الإشراف: 27/2.

(2) نفسه: 789/2.

(3) شرح المسائل: 146.

(4) جواهر الإكليل: 383/2 ــ 384.

ـــ **الاختلاف بين الوكيل والموكل:** ونتصور في الاختلاف الواقع بين الوكيل والموكل الحالات الآتية[1]:

الحالة الأولى: الاختلاف في ضياع المال: فإذا وقع الاختلاف في ضياع المال، فقال الوكيل: ضاع مني، وقال الموكل: لم يضع ففي المذهب ما يأتي:

أ ـــ **القول قول الوكيل:** إن كان لم يقبضه ببينة، فإن كان المال الذي قبضه الوكيل من غريم الموكل، ولم يشهد الغريم على الدفع، لم يبرأ الغريم بإقرار الوكيل عند مالك، وغرم ثانية، وفي رجوع الغريم على الوكيل خلاف.

ب ـــ **إن كان قد قبضه ببينة برئ، ولم يلزم الوكيل شيء.**

الحالة الثانية: الاختلاف في الدفع: فإذا قال الوكيل دفعته إليك، وقال الموكل: لم تدفع، ففي المذهب ثلاثة أقوال:

أ ـــ القول قول الوكيل.

ب ـــ القول قول الموكل.

ج ـــ القول قول الوكيل إن تباعد الزمن.

الحالة الثالثة: الاختلاف في مقدار الثمن الذي أمر به في الشراء: فإذا اختلفا في مقدار الثمن الذي به أمره بالشراء، ففي المذهب تفصيل:

أ ـــ إن لم تفت السلعة، فالقول قول المشتري، وإن فاتت فالقول قول الوكيل، وبه قال ابن القاسم.

ب ـــ وقيل يتحالفان، وينفسخ البيع، ويتراجعان، وإن فاتت بالقيمة.

الحالة الرابعة: الاختلاف في مقدار الثمن الذي أمر به في البيع: فعند ابن القاسم أن القول فيه قول الموكل، لأنه جعل دفع الثمن بمنـــزلة فوات السلعة في الشراء.

---

(1) بداية المجتهد، 2/ 335 ـ 336.

الحالة الخامسة: الاختلاف في أمره بالدفع: ففي المذهب قولان: المشهور منهما أن القول قول المأمور، وفي قول آخر، أن القول قول الآمر

الحالة السادسة: الاختلاف في دعوى التوكيل وعدمه: فإذا قال الوكيل وكلتني، وقال الموكل لم أوكلك، فالقول قول الموكل[1]

الركن الثالث : الموكل فيه: ويشترط فيه أن يكون مملوكا للموكل، وأن يكون مما تقبل فيه النيابة، وعليه فلا تجوز الوكالة في العبادات البدنية المحضة كالصلاة مثلا، ولا في المعاصي كالسرقة، والاختلاس وغيرهما.

الركن الرابع : الصيغة: وتكون بكل ما يدل على الوكالة، وبالتالي فإنه لا يشترط فيها ألفاظ مخصوصة، وكما تصح باللفظ تصح بالإشارة من الأخرس.

ـــ أنواع الوكالة: الوكالة نوعان :

النوع الأول: الوكالة العامة: وتسمى وكالة تفويض، وهي وكالة في كل ما تصح فيه النيابة[2]، ولا يسمى فيها شيء دون شيء.[3]

ويستثنى من الوكالة العامة ما يأتي:

1 ـــ **طلاق الزوجة:** فإنه لا يدخل في التوكيل، حتى ولو قال له كل تصرّفك نافذ، ولو فيه ضرر، وذلك لأن طلاق الزوجة لا بدّ له عرفا من توكيل خاص بأن يقول له وكلتك على طلاق زوجتي فلانة، أو يشير إليها بأن يقول: وكلتك على طلاق هذه.

2 ـــ **تزويج البنت:** فليس للوكيل أن يزوج بنت موكله إلا بتوكيل خاص بأن يقول: وكلتك على زواج بنتي فلانة، أو هذه, مشيرا إليها.

---

(1) القوانين الفقهية، 316.

(2) القوانين الفقهية، 315، وبداية المجتهد، 334/2.

(3) بداية المجتهد، 334/2.

3 ــ **بيع داره التي يسكنها:** فلا بد له من توكيل خاص أيضا بأن يقول: وكلتك على بيع داري الفلانية، أو هذه الدار.

4ــ **بيع عبده القائم بأموره:** فإنه لا يدخل في الوكالة العامة.

فهذه الأمور الأربعة لا تدخل في الوكالة العامة، بل لا بد فيها من التوكيل الخاص.[1]

النوع الثاني: الوكالة الخاصة: وتختص بما حدده الموكل للوكيل من قبض، أو بيع أو خصام، أو غير ذلك، فمثلا إن وكله على بيع، وعين له ثمنا، لم يجز له أن يتجاوزه لغيره، ولا أن يبيع بأقل مما حدده له من الثمن.[2]

ــ **مبطلات الوكالة:** للوكالة مبطلات كثيرة منها :

1 ــ الجنون المطبق للوكيل، أو الموكل فإنه مبطل للوكالة بالاتفاق.

2ــ عزل الوكيل: إن الوكالة من العقود غير اللازمة، وعليه: فللوكيل عزل نفسه، وترك الوكالة متى شاء، ولا يشترط في ذلك حضور الموكل، ونفس الشيء بالنسبة للموكل له أن يعزله متى شاء، وهذا كله إذا كانت الوكالة في غير الخصومة.[3]

أما إذا كانت الوكالة على الخصومة، فإنه إذا ابتدأ الوكيل الخصام في مجلس، أو مجلسين، لم يكن لموكله أن يعزله، إلا بإذن خصمه.[4] كما تنبه هنا إلى أنه لا يجوز أكثر من وكيل واحد (محامي) في الخصومة إلا برضا الخصم كأن قاعده ثلاثا، إلا لعذر.(5)

فإذا قاعده ثلاثة مجالس، ولو في يوم واحد، فليس له عزل وكيله الأول، وتوكيل غيره، كما أنه ليس للوكيل عزل نفسه، لأن شأن الثلاثة مجالس انعقاد المقالات بينهما وظهور الحق وانعزال الوكيل حينئذ، وتوكيل غيره يوجب تحديد النـــزاع وتطويله.

---

(1) الفقه على المذاهب الأربعة، 180/3.

(2) القوانين الفقهية، 315/2.

(3) بداية المجتهد، 334/2.

(4) القوانين الفقهية، 315.

(5) أقرب المسالك، 145.

ولا يعزل الوكيل نفسه، إلا لعذر كالمرض، أو السفر، أو اليمين، كأن يحلف الوكيل ألا يخاصمه لكونه ألدّ الخصام، فله حينئذ عزل نفسه، وللموكل توكيل غيره.[1]

وخالف أصبغ إذ ذهب إلى أن للموكل عزل الوكيل متى شاء، بشرط أن لا يشرف على تمام الحكم[2]، كما أن وكيل الخصومة سواء أكانت الوكالة خاصة، أو وكالة تفويض، فإنه ليس له المصالحة، أو المبارأة، إلا بإذن الموكل.

أما الإقرار فإنه لا يملكه في الخصومة الخاصة، إلا إذا نص عليه في عقد التوكيل، فإن أقر لم يلزم الموكل، ويكون الوكيل في هذه الحالة شاهدا. أما في وكالة التفويض، فإن للموكل الإقرار عن موكله. ويشترط لنفاذ الإقرار على الموكل في الخصومة في حالتي الوكالة الخاصة، أو وكالة التفويض ما يأتي:

1 ــ أن يقر بشيء معقول يناسب الدعوى.

2 ــ أن يقر بما هو من نوع الخصومة كأن يوكله في دين فيقر بأنه قبض بعضه، أما إذا وكله بدين له عند خصمه، فأقر له بأنه أتلف له وديعة عنده، ونحو ذلك فإن الإقرار لا ينفذ.

3 ــ أن لا يقر لشخص بينه وبينه ما يوجب التهمة كصديقه، أو قريبه، أو نحو ذلك.[3]

4 ــ تبطل الوكالة إذا طالت مدتها نحو ستة أشهر، إلا إذا كانت مجعولة على الدوام، أو على أمر معين، فلا تبطل حتى تنقضي.[4]

5ــ قيام الموكل نفسه بالعمل الذي وكل فيه غيره، وذلك كبيع الموكل ما أمر الوكيل ببيعه

6 ــ تلف واستهلاك عين الشيء الذي وكله عليه، كأن يوكله ببيع شاة، فتهلك تلك الشاة، فهنا تبطل الوكالة وتنتهي.[5]

---

(1) أسهل المدارك، 380/2.

(2) بداية المجتهد، 334/2.

(3) الفقه على المذاهب الأربعة، 201/3.

(4) القوانين الفقهية، 315.

(5) أسهل المدارك، 383/2.

7 ــ ردّة الوكيل أو الموكّل، قال الدسوقي: "ينعزل الوكيل بردته أيام الاستتابة، وأما بعدها، فإن قتل انعزل، وإن أخر قتله لمانع كوجود حمل عند المرأة، فإن العلماء تردّدوا في العزل، وكذا ينعزل بردّة ا لموكل بعد مضي أيام الاستتابة، و لم يرجع، و لم يقتل لمانع".[1]

8 ــ الطلاق: إذا طلق الزوج زوجته ينعزل عن وكالته لها، ولا تنعزل هي على وكالتها له، إلا إذا علم منه كراهة ذلك.

9 ــ الإفلاس: وذلك إذا كانت الوكالة في أعيان مال الموكل، وأفلس هذا الأخير فإن الوكالة تنتهي، وذلك لانتقال ماله لغرمائه.[2]

10 ــ تبطل الوكالة بموت الموكل، وذلك لانتقال المال للورثة.[3]

ولكن علماء المذهب اختلفوا في بطلان الوكالة: هل يكون ذلك بمجرد موت الموكل، أو عزله للوكيل، أم لا بد في ذلك من علم الوكيل بموت موكله، أو عزله إياه؟

اختلفت أقوال علماء المذهب في الإجابة على هذا التساؤل إلى ثلاثة أقوال نوردها على النحو الآتي:

القول الأول: إن الوكالة تنفسخ في حق الجميع بالموت والعزل.

القول الثاني: إن الوكالة تنفسخ في حق كل واحد منهم بالعلم بموت الموكل، أو عزله للوكيل، فمن علم انفسخت في حقه، ومن لم يعلم لم تنفسخ في حقه.

القول الثالث: إنها تنفسخ في حق من عامل الوكيل بعلم الوكيل، وإن لم يعلم هو، ولا تنفسخ في حق الوكيل بعلم الذي عامله، إذا لم يعلم الوكيل.

وكملاحظة:

فإن دفع إليه شيء بعد العلم بعزله ضمنه، لأنه دفع إلى من يعلم أنه ليس بوكيل.[1]

---

(1) حاشية الدسوقي، 396/3.

(2) الشرح الكبير، 213/5، وحاشية الدسوقي، 396/3.

(3) القوانين الفقهية، 315، وبداية المجتهد، 334/2.

الوحدة الموضوعية لأسباب الفسق وأثرها على العدالة

الدكتور مختار نصـــيرة / جامعة الأمير عبد القادر

الأستاذة حكيمة حفيظي/ جامعة الأمير عبد القادر

مدخـــل

إن رسالة الإسلام أكمل رسالة سماوية و أتمها، فهي الرسالة الخاتمة، ورسالة البقاء والخلود، أنزلها الله تعالى لهداية البشر، فمن اهتدى بنورها فلا يضل و لا يشقى، ومن ابتغى الهداية في غيرها خاب وخسر، قال تعالى: ﴿فَمَنِ اتَّبعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَ لاَ يَشْقَى، وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُو مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يُومَ القِيَامَةِ أَعْمىَ﴾ [1]. لهذه المكانة العظيمة لشريعة الإسلام تعهد الله تعالى بحفظها من التحريف والضياع، وذلك في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُو لَحَافِظُون﴾ [2]. وسنة النبي صلى الله عليه وسلم من الوحي الذي تعهد الله بحفظه، فهي المبيّنة للقرآن الكريم، والمفصلة لجمله، والمقيدة لمطلقه. ولهذا قيض الله تعالى لها من يذودون عنها ويحمونها من الزنادقة الوضاعين، وأخطاء أهل الغفلة، فبرز من العلماء النقاد منذ القرون الأولى من يعتني بدراسة الأسانيد، والنظر في رواتها، و الشروط التي ينبغي توفرها فيهم، حتى تقبل مروياتهم....

ولما نظرنا في كتب تراجم الرواة, وقفنا على جملة من الأسباب، التي يحكم من خلالها النقاد على الراوي بالرد، و كان على رأسها تلك التي تؤثر في تقواه و مروءته.

ونحن في هذا المقال, سنركز دراستنا إن شاء الله تعالى, على الأسباب المؤدية لتفسيق الرواة، وأثرها في عدالتهم، وذلك بتحليل لفظ العدالة، وبيان إطارها الذي وضعت له عند

---

1 ــ طه: الآية 123 ــ 124

2 ــ الحجر: الآية 9

علماء الحديث، ثم تعريف الفسق، وتفصيل أسبابه: الكذب في أخبار النبي صلى الله عليه وسلم، و التهمة بالكذب، و الابتداع، و السفه، والمجون، والخلاعة، وغيرها من الأسباب المؤثرة في دين الراوي وتقواه. وفي كل ذلك نبرز نوع الوشائج التي تربط بين هذه الأسباب بعضها ببعض، وعلاقتها بالفسق؛ ثم في نهاية المقال نختتم بخلاصة نذكر فيها النتائج المتوصل إليها.

أولا ــ تعريف العدالة:

تعريف العدالة لغة: العدالة مصدر عدل، والعدل: ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور. والعدل من أسماء الله الحسنى هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم. والعَدَلة والعُدَلة : المزكّون، وعدّل الرجل: زكّاه. والعِدل: نصف الحمل، والعِدلتان: الغِراراتان[1]. ولهذا فهو يستعمل فيما يدرك بالحاسة كالموزونات، بعكس العدل يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام.[2]

تعريف العدالة اصطلاحا: تناول كثير من العلماء العدالة بالبيان و التعريف، واختلفت عباراتهم في ذلك، وتراوحت بين مجمل ومفصل، وغالبا ما عرّفوها بواسطة ذكر شروطها، و ذلك راجع لمرونة اللفظ، وعدم انضباطه بمعان محددة، حتى قال فيه الشيخ طاهر الجزائري: «من أصعب الأشياء الوقوف على رسم العدالة، فضلا عن حدها، و قد خاض العلماء في ذلك كثيرا »[3]. وفيما يلي نصوص فريق من المحققين الأصوليين والمحدثين، في تحديد معنى العدالة وشروطها: **قال الإمام الغزالي:** «...عبارة عن استقامة السيرة والدين، يرجع

---

1 ــ ابن منظور: لسان العرب المحيط، 4/704-707

2 ــ الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن،ص325

3 ــ طاهر الجزائري الدمشقي، توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر، ص80

حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس، تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه، فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعا عن الكذب، ثم لا خلاف في أنه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي. ولا يكفي أيضا اجتناب الكبائر بل من الصغائر ما يرد به, كسرقة بصلة وتطفيف في حبة قصدا. وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه إلى حد يستجرئ على الكذب بالأعراض الدنيوية.... »[1] وقال القاضي الباقلاني: « العدالة اتباع أمر الله على الجملة ومخالفة أمر الله تعالى تضاد العدالة، ثم تثبت العدالة في شيء باتباع أمر الله فيه ولا يمنع من تحققه ثبوت المخالفة في غيره».[2] وقال إمام الحرمين: « نشترط أن لا يقدم الراوي على ما إذا أقدم عليه أورث ذلك تهمة ظاهرة في روايته، ولا فرق بين أن يكون من الصغائر أو من الكبائر.

وأما الكبائر فلا شك أن الإقدام عليها يورث التهم، والصغائر على الانقسام، فرب صغيرة تورث ذلك، فإذا رأيت الرجل سرق بصلة أو باذنجانة أو ما أشبههما، أو يطفف المكيال والميزان في حبة، فهذا لا يقطع أن يكون كبيرة، وربما كان بمجاري العادات، نعلم أن من أقدم على مثل ذلك فيؤدي بقلة نزاهته ورقة أمانته، فاضبط ذلك»[3]

فضابط العدالة عند هؤلاء الأصوليين ملازمة التقوى والمروءة، وحدّها الأدنى ألا يقدم على أفعال من شأنها تستبيح الكذب...

وهذا الضابط هو الذي عليه جمهور المحدثين وأئمتهم، فقد أخرج الخطيب البغدادي بسنده إلى الحسين بن علي رضي الله تعالى عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:« من

---

1 ــ أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى في علم الأصول، 157/1

2 ــ إمام الحرمين، الجويني. كتاب التلخيص في أصول الفقه. ص353

3 ــ المصدر نفسه

عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو من كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته، وحرمت غيبته». (1) فهذا الحديث يدل على أن الصدق هو أساس العدالة، فمن كان صادقا في أقواله، أما إذا وجد ما يدل على رقة دينه الحد الذي يستجيز معه الكذب فلا يقبل منه، ولهذا روى الخطيب عن إبراهيم النخعي، قال: «العدل في المسلمين من لم يظن به ريبة». (2) وقال علي بن إبراهيم المروزي: سئل ابن المبارك عن العدل فقال:« من كان فيه خمس خصال: يشهد الجماعة، ولا يشرب هذا الشراب، ولا تكون في دينه خربة، ولا يكذب، ولا يكون في عقله شيء». (3) وقال القاضي أبو بكر: «والعدالة المطلوبة في صفة الشاهد والمخبر هي: العدالة الراجعة إلى استقامة دينه، وسلامة مذهبه، وسلامته من الفسق، وما يجرى مجراه، مما اتفق على أنه مبطل العدالة من أفعال الجوارح والقلوب المنهي عنها». (4)

فشرائط العدالة عند ابن المبارك و محمد بن الطيب، تتمثل فيما يلي: المحافظة على أداء العبادات، والانتهاء عما نهى الله تعال عنه، وسلامة معتقده، وسلامته من الكذب، وصفاء عقله. وهذه المواصفات هي ذاتها مواصفات التقوى.

وأجمل الخطيب البغدادي ما سبق تفصيله في صفات العدالة، فقال:« والواجب أن يقال في جميع صفات العدالة، أنها اتباع أوامر الله تعالى والانتهاء عن ارتكاب ما نهى عنه مما

---

1 ــ الكفاية في علم الرواية، باب الكلام في العدالة وأحكامها، ص78

2 ــ المصدر نفسه

3 ــ المصدر نفسه، ص79

4 ــ المصدر نفسه

يسقط العدالة...». [1] واستفاد ابن الصلاح من تلك التفصيلات السابقة في التدقيق أكثر في جمع صفات العدالة، في قوله:« أجمع جماهير أئمة الحديث والفقه، على أنه يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلا، ضابطا لما يرويه، وتفصيله: أن يكون مسلما، بالغا، عاقلا، سالما من أسباب الفسق وخوارم المروءة...». [2]

ولما نظر الحافظ ابن حجر إلى نصوص العلماء السابقين في تعريف العدالة، وجدها لا تخرج عن إطار التقوى والمروءة، المأمور بها شرعا، فقيد تعريفه للعدالة بها، فقال:« العدل من له ملكة تحمله على ملازمة التقوى والمروءة». [3]

فهذه النصوص تثبت ما ذكرناه سابقا أن العدالة لفظ واسع، يصعب الوقوف على مدلوله، إلا من خلال ذكر صفاته، والشيء الملاحظ من خلال غالب هذه التحقيقات هو أن العدالة لا تعني ترك جميع المعاصي والذنوب، والإتيان بكل ما هو مطلوب شرعا وهذا ما سنبينه إن شاء الله في البند الآتي.

العدالة لا تعني العصمة من جميع الذنوب: أصل التكليف الشرعي مبني على السماحة، ومراعاة الإنسان في ضعفه البشري، و قد دل على هذا الأصل القرآن الكريم في إخبار الله تعالى عن ذنوب أنبياءه السابقين، و في إخباره عن نزعه ما في صدور أهل الجنة من غل. ومن السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم:« والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله، فيغفر لهم» [4] عن عائشة قالت: قال رسول الله

---

1 ــ المصدر نفسه، ص80

2 ــ ابن الصلاح: المقدمة في علوم الحديث، ص 62

3 ــ نزهة النظر بشرح نخبة الفكر، ص55

4 ــ مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار والتوبة، 2106/4

صلى الله عليه وسلم:« من حوسب يوم القيامة عذب فقلت: أليس قد قال الله عز وجل:(فسوف يحاسب حسابا يسيرا). فقال: ليس ذاك الحساب إنما ذاك العرض.من نوقش الحساب يوم القيامة عذب». [1] والعدالة المطلوبة في الرواة لا تخرج عن هذا الحد الشرعي، فهم مكلفون قبل أن يكونوا رواة، فقد يقع منهم بعض الذنوب والمعاصي، و يستغفرون إن شعروا بذلك، ولهذا صعب على المحدثين تحديد ضوابط العدالة بدقة، فجاءت عباراتهم واسعة، ولأجل ذلك كان النظر إليها على سبيل الموازنة واالترجيح فقط، وذلك بأن تترجح كفة الطاعات و تتغلب على السيئات، فمن كان هذا حاله فهو عدل وتقبل روايته.

وهذا ما أكده سعيد بن المسيب في قوله:« ليس من شريف، ولا عالم، ولا ذي سلطان، إلا وفيه عيب لا بد، ولكن من الناس من لا تذكر عيوبه، من كان فضله أكثر من نقصه وهب نقصه لفضله». [2]

وقال الإمام الشافعي: « لا أعلم أحدا أعطي طاعة الله حتى لا يخلطها بمعصية الله؛ إلا يحي بن زكريا عليه السلام، ولا عصى الله فلم يخلط بطاعة، فإذا كان الأغلب الطاعة فهو عدل، وإذا كان الأغلب المعصية فهو المجرّح» [3] ولأجل هذا السبب، قال ابن حبان في قواعده في مقدمة كتابه المجروحين:« العدل إذا ظهرت عليه أكثر أمارات الجرح استحق الترك، كما أن من ظهرت عليه أكثر أمارات التعديل استحق العدالة». [4] إذن فالضابط-في

---

1 ــ البخاري، الصحيح، كتاب العلم، باب من سمع شيئا فراجع)51/1 ح103 . ومسلم، الصحيح، كتاب الجنة وصفة أهلها ونعيمها، باب إثبات الحساب، 4/ 2204 ح2876

2 ــ المصدر نفسه

3 ــ الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص102

4 ــ ابن حبان المجروحين، 64/1

تجديد العدل من غيره، هو غلبة الطاعات على المعاصي، وهذا أيضا لا يكفي عند كثير من المحققين، بل أضافوا بعض القيود التي من شأنها تبعد الراوي من الوقوع في المحظور، و اشترطوا ألا يقدم على فعل ما يورث التهم، و يدل على ركاكة دينه، الحد الذي يستبيح معه حرمة الكذب، فيجرّه إلى الافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم، و هذا ما أكده إمام الحرمين، والإمام أبو حامد الغزالي في نصيهما السابقين.وكل ما يدل على ضعف تدين الراوي، لا يخرج من دائرة الفسق سواء أكان من الكبائر أو من الصغائر، أومن دائرة خوارم مروءته، التي تؤثر على تقوى الراوي، فترد بذلك مروياته، وحتى لا نخرج عن إطار الخطة التي وضعناها في مدخل هذا البحث، فإننا سنكتفي بتناول أسباب الفسق وأثرها في عدالة الرواة في المطالب الآتية إن شاء الله تعالى:

ثانيا ــ أسباب الفسق: تعريف الفسق: الفِسق ــ بالكسر ــ الترك لأمر الله تعالى، والعصيان والخروج عن طريق الحق، أو هو الفجور. ومنه الفاسق لانسلاخه عن الخير. ورجل فُسَق: دائم الفِسق...والتفسيق ضد التعديل.[1]

مدار الفسق: ذكرنا سابقا أن السّلامة من أسباب الفسق هي أحد الشروط اللازمة لثبوت عدالة الراوي، و أن العدالة لا تنافي ارتكاب بعض الذنوب غير المؤثرة، فما هي الأسباب التي تخرج الراوي عن حد العدالة وترد بذلك أحاديثه؟ لما كانت المعاصي ليست في رتبة واحدة، فقد فرق العلماء بينها من حيث تأثيرها في العدالة من عدمه، و ميزوا في ذلك بين الكبائر والصغائر، على اختلاف بينهم في ذلك، نفصله فيما يلي:

ذهب الخطيب البغدادي إلى عدم الاكتفاء بارتكاب الكبائر كسبب مسقط لعدالة الراوي، وإنما ألحق به صغائر الذنوب التي تورث التهمة في دينه، فقال:« ...وليس يكفيه

---

1 ــ الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب : القاموس المحيط ،3/285-286

في ذلك اجتناب كبائر الذنوب، التي يسمى فاعلها فاسقا حتى يكون مع ذلك متوقيا لما يقول كثير من الناس أنه لا يعلم أنه كبير، بل يجوز أن يكون صغيرا، نحو الكذب الذي لا يقطع على أنه كبير، ونحو التطفيف بحبة، وسرقة باذنجان، وغش المسلمين بما لا يقطع عندهم على أنه كبير من الذنوب؛ لأجل أن القاذورات وإن لم يقطع على أنها كبائر يستحق بها العقاب، فقد اتفق على أن مقبول الخبر والشهادة إما لأنها متهمة لصاحبها ومسقطة له، ومانعة من ثقته وأمانته، أو لغير ذلك، فان العادة موضوعة على أن من احتملت أمانته سرقة بصلة، وتطفيف حبة، احتملت الكذب، وأخذ الرشا على الشهادة، ووضع الكذب في الحديث، والاكتساب به، فيجب أن تكون هذه الذنوب في إسقاطها للخبر والشهادة بمثابة ما اتفق على انه فسق يستحق به ما اضربنا عن ذكره مما لا يقطع قوم على أنه كبير، وقد اتفق على وجوب رد خبر فاعله، وشهادته فهذه سبيله في إنه يجب أن يكون الشاهد والمخبر سليما منه»[1] ورأى العز بن عبد السلام أن الإصرار على الصغائر له الأثر ذاته، الذي تطبعه الكبائر في العدالة، قال: « هو أن تكرر منه الصغيرة تكرارا يشعر بقلة مبالاته بدينه إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك... كذلك إذا اجتمعت صغائر مختلفة الأنواع بحيث سيشعر مجموعها بما يشعر به أصغر الكبائر »[2]. فالإصرار على الصغائر له أثران:

الأول ــ الإصرار مطية للوقوع في الكبائر بسبب اللامبالاة.

الثاني ــ اجتماع الصغائر المختلفة الأنواع يشعر بما يشعر به أصغر الكبائر.

فإذا تحقق أثر المعاصي الكبير بطريق تكرار المعاصي الصغيرة، أو باجتماعها، أصبحت بذلك سببا كافيا لتفسيق الراوي ورد روايته عند العز بن عبد السلام. وذهب أبو بكر

---

1 ــ الكفاية في علم الرواية، ص80

2 ــ العز بن عبد السلام: قاعد الأحكام، 24/1

الصيرفي إلى التوقف في خبر المصرّ على الصغيرة، حيث قال:« المراد بالعدل من كان مطيعا لله في نفسه، و لم تكثر منه المعاصي إلا هفوات وزلات إذ لا يعرى واحد من معصية، فكل من أتى كبيرة فاسق، أو صغيرة فليس بفاسق، لقوله تعالى:﴿ إِنْ تَجْتَنِبُواْ كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [1] ، ومن تتابعت منه الصغيرة وكثرت وقف خبره وكذا من جهل أمره » [2]

و المحدثون عمليا ينظرون إلى هذه المسألة باعتبار أثر هذه المعاصي في صدق الراوي، أكثر من الآثار الأخرى؛ لأنهم يدركون أن مدار رواية أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم على صدق الرواة و تثبتهم. فإذا كانت المعصية التي يرتكبها الراوي صغيرة لا تؤثر على صدقه، بحيث لا توقع تهمة في دينه، و يظن به ذلك، فالعمل على قبوله؛ أما لو أثرت في صدقه فإن التطبيق النقدي على رد روايته ولو كان الذنب صغيرا. فالعبرة عند المحدثين ليست الإصرار على الصغائر بقدر ما تؤثره في صدق حديث الراوي.

وهذا ما يؤكده الشيخ طاهر الجزائري، حين نقل عن بعض المتأخرين أن كثيرا من الرواة كان يصر على الصغائر، ومع ذلك قبلت أحاديثهم، وذلك في قوله:« قد نقل عن كثير من الرواة المـــأخوذ بروايتهم، الإصرار على الصغائر، من الغيبة والنميمة وهجران الأخ من غير موجب للشرع، ونحو ذلك من حسد الأقران، والبغي عليهم بل وصل الأمر ببعضهم إلى أن يدعو إلى اعتقاد ما لا يدل عليه نقل ولا عقل ونسبة من لا يقول به إلى البدعة بل إلى الكفر. والظاهر إن المعتبر في عدالة الراوي هو كونه بحيث لا يظن به الاجتراء على الافتراء على النبي صلى الله **عليه** وسلم» [3]

---

1 ــ النساء: 31

2 ــ الزركشي، البحر المحيط، نقلا، 150/6

3 ــ توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر، ص165

ولما فصّل فارس النقد من المتأخرين الحافظ ابن حجر في أسباب الطعن في الرواة، جمع بين الأسباب الموجبة للطعن في عدالة الراوي، مع الأسباب الموجبة للطعن في ضبطه، فقال: «ثم الطعن إما أن يكون لكذب الراوي أو تهمته بذلك، أو فحش غلطه، أو غفلته، أو فسقه، أو وهمه، أو مخالفته، أو جهالته، أو بدعته، أو سوء حفظه »[1].

فالحافظ جعل الفسق قسيما لأسبابه، وهذا من باب البيان والتفصيل أكثر لأنواع الطعن في الراوي، أما أن يكون الفسق قسيما للكذب والتهمة به، والبدعة، فهذه أسباب للحكم على الراوي بالفسق، و لعل هذا يدخل في إطار التفصيل الدقيق للمصطلحات الحديثية الذي اعتنى به متأخروا المحدثين كثيرا.

ولما كان الافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الخطورة, حتى اعتبر من اعظم أسباب الفسق عند المحدثين بعد الكفر بالله تعالى، فإننا سنستهل به كلامنا في بيان أسباب الفسق إن شاء الله تعالى.

1 ــ الكذب في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: اتفق المحدثون على رد رواية من جرب عليه تعمد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذهب الجمهور منهم إلى رد روايته حتى وإن تاب وحسنت توبته. قال الإمام أحمد وسئل عن محدث كذب في الحديث ثم تاب: «توبته فيما بينه وبين الله تعالى ولا نكتب حديثه أبدا »[2]. وقال الإمام ابن المبارك: «من عقوبة الكذاب أن يرد عليه صدقه »[3].

---

1 ــ نخبة الفكر مع "نزهة النظر"، ص ص40 ــ 41

2 ــ الكفاية في علم الرواية، ص145

3 ــ المصدر نفسه

ومن أهم وسائل كشف كذب الراوي, رواية المناكير التي لا تعرف، وكذا المقارنة بالتاريخ.فالراوي إذا روى خبرا منكرا غريبا وليس مما يقع في مثله الخطأ والوهم، يعتبر دليلا كافيا على تعمده الكذب.

فقد روى الخطيب البغدادي عن حسين بن حبان قال: قلت ليحي بن معين: « ما تقول في رجل حدث بأحاديث منكرة فردها عليه أصحاب الحديث إن هو رجع عنها، وقال ظننتها، فأما إذا أنكرتموها علي فقد رجعت عنها، فقال: لا يكون صدوقا أبدا. إنما ذلك الرجل يشتبه به الحديث الشاذ والشيء فيرجع عنه، فأما الأحاديث المنكرة التي لا تشتبه لأحد فلا. قلت ليحي: وما يأبه.

قال: يخرج كتابا عتيقا فيه هذه الأحاديث فإذا أخرجها في كتاب عتيق فهو صدوق، فيكون اشتبه له فيها، وأخطأ كما يخطئ الناس فرجع عنها. قلت: فإن قال: قد ذهب الأصل وهي في النسخ؟ قال: لا يقبل ذلك منه. قلت له: فإن قال: هي عندي في نسخة عتيقة وليس أجدها؟ قال: هو كذاب أبدا حتى يجيئ بكتابه العتيق، ثم قال: هذا دين لا يحل فيه غير هذا »[1]

فالأحاديث المنكرة غريبة لا يقع في مثلها الاشتباه أو التداخل حتى يحكم على الراوي بالخطأ. ولهذا حكم النقاد على الراوي الذي كثرت غرائبه ومنكراته أنه منكر الحديث، وأنه في الدركات السفلى في مراتب الجرح دون الكذب مباشرة، فرواية الخبر المنكر غير المعروف يجعل الناقد يتوقف، ويحقق في روايته، هل لها في أصوله موقع؟ فإن كان وتداخلت بغيرها عذر وإلا حكموا عليه بتعمد الكذب.

كما أن الخطأ الذي يحدث في الأحاديث المتشابهة في الأساسيد والمتون، والتي من شأنها مظنة التداخل، ويصطلحون عليه بالشذوذ. وهذا المسلك يقيد الحكم الذي أطلقه الخطيب

---

1 ــ المصدر نفسه

في قوله:« إذا قال كنت أخطأت فيما رويته و لم أتعمد الكذب فإنه ذلك يقبل منه وتجوز روايته بعد توبته»[1]

كما يقيد هذا المسلك ما أورده الخطيب عن القاضي أبي الطيب طاهر بن عبد الله الطبري، قوله:« إذا روى المحدث خبرا ثم رجع عنه، وقال: كنت أخطأت فيه وجب قبوله؛ لأن الظاهر من حال العدل الثقة الصدق في خبره فوجب أن يقبل رجوعه عنه كما تقبل روايته، وإن قال: كنت تعمدت الكذب فيه فقد ذكر أبو بكر الصيرفي في كتاب الأصول: أنه لا يعمل بذلك الخبر ولا بغيره من روايته»[2]

فصنيع النقاد يشير إلى عدم إطلاق قبول اعترافه بالخطأ؛ بل لابد من الوقوف على الأحاديث التي أعلن خطأه فيها، والنظر هل لديها طرقا متعددة حتى يقع الاشتباه، أم منفردة فتعتبر منكرة، ويحكم بتعمده الكذب. ويستدل على كذب الراوي أيضا بمعرفة تاريخ وفاة الشيخ وولادة الراوي، وهذه الوسيلة استعملها النقاد كثيرا للتبين من صدق الراوي أو كذبه إذا وقع الشك في ذلك. قال سفيان الثوري: «لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ»[3] وقال حفص بن غيّاث: «إذا اتهم الشيخ فحاسبوه بالسنين»[4] وقال عبد الله بن الزبير الحميدي:« فإن قال قائل: فما الذي لا يقبل به حديث الرجل أبدا؟ قلت: هو أن يحدث عن رجل أنه سمعه و لم يدركه، أو عن رجل أدركه ثم وجد عليه أنه لم يسمع منه، أو بأمر يبين عليه في ذلك كذب، فلا يجوز حديثه أبدا، لما أدرك عليه من الكذب فيما حدث

---

1 ــ الكفاية في علم الرواية، ص145

2 ــ المصدر نفسه، ص. 146، 147

3 ــ المصدر نفسه

4 ــ المصدر نفسه

به»[1] ومن أمثلته: ما أخرجه الخطيب بسنده إلى عفير بن معدان الكلاعي، قال قدم علينا عمر بن موسى حمص، فاجتمعنا إليه بالمسجد فجعل يقول حدثنا شيخكم الصالح، فلما أكثر قلت له: في أي سنة لقيته ؟ قال لقيته في سنة ثمان ومائة، قلت فأين لقيته ؟ قال لقيته في غزاة أرمينية، قال، فقلت : له اتق الله يا شيخ ولا تكذب . مات خالد بن معدان سنة أربع ومائة وأنت تزعم أنك لقيته بعد موته بأربع سنين، وأزيدك أخرى أنه لم يغز أرمينية قط، كان يغزو الروم»[2]

هذا كله إذا كان الراوي يتعمد الكذب في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، أما إذا كان يتعمد الكذب في أحاديث الناس فقط، فهذا ما اصطلحوا عليه" بالمتهم بالكذب، وهو من أعظم أسباب الفسق بعد الكذب في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، و فيما يلي تفصيل لذلك:

2 ــ التهمة بالكذب: اختلف العلماء في مدلول مصطلح " التهمة بالكذب " فمنهم من جعله تابعا للكذب العمد، إلا أنه دونه في الدرجة، وخصه قوم بوقوع الكذب في حديث الناس دون الأحاديث النبوية، ومنهم من جمع بين الرأي الأول والثاني. ومن الذين عدوا التهمة تابعة للكذب في النقل، الإمام عبد الرحمن المعلمي اليماني، إذ عقد القاعدة الثانية في كتابه "التنكيل" بعد الكذب مباشرة للتهمة، فقال:" تهمة الراوي بالكذب في الحديث النبوي "، وذكر في هذه القاعدة أن التهمة تقع على وجهين، وذكر في الوجه الأول:« قول المحدثين:" فلان متهم بالكذب " وتحرير ذلك أن المجتهد في أحوال الرواة قد

---

1 ــ المصدر نفسه

2 ــ الكفاية في علم الرواية، ص145

يثبت عنده بدليل يصح الاستناد إليه أن الخبر لا أصل له، وأن الحمل عنه على هذا الراوي ثم يحتاج بعد ذلك إلى النظر في هذا الراوي، أتعمد الكذب أم غلط؟

فإذا تدبر وأمعن النظر فقد يتجه له الحكم بأحد الأمرين جزما، وقد يميل ظنه إلى أحدهما إلا أنه لا يبلغ أن يجزم به، فعلى هذا الثاني إذا مال ظنه إلى أن الراوي تعمد قال فيه: " متهم بالكذب " أو نحو ذاك مما يؤدي هذا المعنى»[1] فالمعلمي جعل كل من الكذب والتهمة واقع في الأحاديث النبوية، إلا أن الكذب ما كان طريقه القطع، والتهمة ما كان طريقها رجحان الظن فقط. وابن الصلاح قيد التهمة بالكذب في حديث الناس تلميحا لا تصريحا وذلك في قوله:« التائب من الكذب في حديث الناس وغيره من أسباب الفسق تقبل روايته، إلا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فإنه لا تقبل روايته أبدا، وإن حسنت توبته »[2]

فجعل قبول الرواية مقيدا بتوبة الذي وقع منه الفسق بسبب الكذب في حديث الناس. ولعل هذا الاختلاف في الوضع الاصطلاحي للفظ هو الذي أدى بالحافظ ابن حجر إلى الجمع بين المدلولات السابقة، في تعريفه للتهمة بالكذب، فقال: « بأن لا يروي ذلك الحديث إلا من جهته ويكون مخالفا للقواعد المعلومة، وكذا من عرف بالكذب في كلامه وإن لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث النبوي، وهذا دون الأول»[3] فذكر: **أولا** ــ التفرد برواية ما يخالف القواعد المعلومة. **ثانيا** ــ الكذب في حديث الناس دون الأخبار والروايات.

---

1 ــ المعلمي : التنكيل في تأنيب الكوثري من الأباطيل،222/1

2 ــ المقدمة. ص62

3 ــ نزهة النظر بشرح نخبة الفكر، ص40

فالأول يرتبط بالأحاديث النبوية، لأن التفرد بمخالفة المعلوم بالأدلة الصحيحة أمر بعيد عن الخطأ والوهم، وقريب من دائرة الكذب، ولذلك أدرجه الحافظ ضمن دائرة التهمة، وهذا الذي عبر عنه اليماني بالتهمة بالكذب لأن طريقه الظن الراجح لا القطع.

وقول الإمام مالك: «لا تأخذ العلم من أربعة، وخذ ممن سوى ذلك ... ولا تأخذ من كذاب يكذب في حديث الناس إذا جرب عليه ذلك، وإن كان لا يتهم أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم »[1].

يعني أن الكذب في الأحاديث النبوية موجب أشد في ردّ الرواية من الكذب في أخبار الناس. والإمام مسلم أكد أن التهمة من أسباب الفسق التي تقدح في عدالة الراوي فقال:« واعلم وفقك الله تعالى أن الواجب على كل أحد عرف التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها، وثقات الناقلين لها من المتهمين، أن لا يروي منها إلا ما عرف صحة مخارجه والستارة في ناقليه، وأن يتقي منها ما كان عن أهل التهم والمعاندين من أهل البدع»[2] وسار على سنته الإمام الترمذي في قوله: «... فكل من روى عنه حديث من يتهم أو يضعف لغفلته وكثرة خطئه، ولا يعرف ذلك الحديث إلا من حديثه, فلا يحتج به»[3]. و أغرب الحافظ ابن رجب حين وجه عبارة الترمذي " فلا يحتج به" إلى الأحكام دون الترغيب والترهيب، فقال: « وإنما يروي في الترغيب والترهيب والزهد والآداب أحاديث أهل الغفلة الذين لا يتهمون بالكذب، فأما أهل التهمة فيطرح حديثهم »[4]. فعلى الجملة, التهمة

---

1 ــ الكفاية في علم الرواية، ص116

2 ــ مسلم: الصحيح "بشرح النووي"، 60/1

3 ــ ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد :شرح علل الترمذي ،ص75-76

4 ــ المصدر نفسه، ص77

بالكذب سبب كاف للحكم على الراوي بالفسق، و لرد أحاديثه سواء في الأحكام والأمور العلمية، أو في الرقائق والزهد.

3ـ الابتداع وأثره في العدالة :

تعريف البدعة لغة: البدعة: اسم هيئة من الابتداع كالرفعة من الارتفاع، و البدع: الشيء الذي يكون أولا، وفي التنزيل: (قُل مَا كُنْتُ بِدْعًا منَ الرّسلِ)، أي ما كنت أول الرسل[1]

تعريف البدعة اصطلاحا: لم يتفق العلماء على تعريف معين للبدعة، بل تعددت أنظارهم، واختلفت عباراتهم، وذلك راجع إلى اختلافهم في الصور و الأحكام التي تندرج تحت هذا الحد.

تناولها الإمام الشافعي بنوع من التوسع فقسمها إلى بدعة حسنة، وبدعة سيئة، قال حرملة بن يحيى سمعت الشافعي يقول: « البدعة بدعتان: بدعة محمودة، وبدعة مذمومة...فما وافق السنة فهو محمود، وما خالف السنة فهو مذموم »[2] وقال ابن الأثير: « البدعة بدعتان: بدعة هدى و بدعة ضلال...»[3]. وإلى هذا المعنى ذهب ابن حزم، والإمام الغزالي[4] . و أجرى عليها العز بن عبد السلام الأحكام الخمسة. فالبدعة عند من توسع في معناها هي: « فعل ما لم يعهد على عهد رسول الله صلى الله عليه

---

1 ــ ابن منظور، لسان العرب، 6/8

2 ــ ابن حجر، فتح الباري، نقلا، 10/17

3 ــ النهاية في غريب الحديث والأثر، 79/1

4 ــ انظر تفصيل ذلك في كتابه: قواعد الحكام في مصالح المنام، 173/2

وسلم» [1] وذهب قوم إلى عدم تقيدها بشيء سوى مخالفة السنة، من هؤلاء: ابن رجب الحنبلي، و ابن حجر [2]، وغيرهما. وذهب الشاطبي ــ بالإضافة إلى مخالفتها للشرع ــ إلى اعتبار نسبتها إلى الدين، و له تعريفين في ذلك، قال في الأول: البدعة: « طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى» [3] وقال في الثاني:« طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية» [4]

خطورة الجرح بالبدعة: والجرح بالبدعة من أخطر أنواع الجرح بعد الجرح بالكذب؛ لأنه أمر يتعلق بالاعتقاد، والعقيدة عليها مدار الإيمان والكفر، ولهذا كانت التهمة به عظيمة تستوجب التروي و التثبت. يقول ابن دقيق العيد: « أعراض الناس حفرة من حفر النار وقف على شفيرها طائفتان من الناس، المحدثون والحكام» [5] ولهذه الخطورة، قعّد النقاد قواعد تحقق الصواب في الحكم على هؤلاء، وتحمي أعراضهم من النيل الباطل، قال تاج الدين السبكي:« و مما ينبغي أن يتفقد عند الجرح حال العقائد، واختلافها بالنسبة إلى الجارح والمجروح، فربما خالف الجارح المجروح في العقيدة فجرحه لذلك» [6] وهذا ما أشار إليه الرافعي بقوله: « و ينبغي أن يكون المزكون برءاء من الشحناء، و العصبية في المذاهب،

---

1 ــ المصدر نفسه

2 ــ فتح الباري،156/5

3 ــ الاعتصام، 28/1

4 ــ المصدر نفسه

5 ــ الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الصحاح)، ص 61

6 ــ طبقات الشافعية، 12/2 ــ 13

خوفا من أن يحملهم ذلك جرح عدل أو تزكية فاسق »[1] و لهذا فإن المحققين من النقاد ردوا عددا من الجروح بسبب التبديع؛ لأن هؤلاء المبدَّعين ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه و هم متأولون مجتهدون، فرواية هؤلاء مقبولة ما داموا معروفين بالصدق و الضبط، و لم يكن ما بدعوا بسببه مما يكفر به صاحبه يقينا. ومثال ذلك: قال الإمام الذهبي في ترجمة "مّسعر بن كّدام":« حجة إمام، و لا عبرة بقول السليماني، كان من المرجئة، مسعر، وحماد بن أبي سليمان، والنعمان، و عمرو بن مرة، و عبد العزيز بن أبي رواد، و أبو معاوية،... وذكر نفر، ثم قال: الإرجاء مذهب لعدة من جلة العلماء لا ينبغي التحامل عل قائله»[2].

وهذا هو مسلك الشيخين البخاري ومسلم في صحيحيهما، إذ أخرجا لفريق من المبدعين، لما لمسا فيهم من صدق وأمانة. قال الشيخ جمال الدين القاسمي:« كان من أعظم من صدع بالرواية عنهم ــ أي عن المبدعِّين ــ الإمام البخاري... فخرج عن كل عالم صدوق ثبت من أي فرقة كان، حتى ولو كان داعية، كعمران بن حطان، وداود بن الحصين. وملأ مسلم صحيحه من الرواة الشيعة. فكان الشيخان ... بعملهما هذا قدوة الإنصاف، وأسوة الحق، الذي يجب الجري عليه...»[3] و هذا ما رجحه ابن دقيق العيد حين رأى عدم اعتبار الانتماءات العقائدية في الرواية، فقال: « والذي تقرر عندنا : أنه لا تعتبر المذاهب في الرواية؛ إذ لا يكفر أحد من أهل القبلة، إلا بإنكار متواتر من الشريعة. فإذا اعتقدنا ذلك، وانظم إليه التقوى و الورع والضبط والخوف من الله تعالى، فقد حصل معتمد

---

1 ــ المصدر نفسه

2 ــ ميزان الاعتدال، 99/4

3 ــ قاعدة في الجرح والتعديل، ص5 ــ 6

الرواية...». (1) ووافقه عليه الحافظ ابن حجر، فقال:« التحقيق أن لا يرد كل مكفر ببدعته؛ لأن كل طائفة تدعي أن مخالفيها مبتدعة، و قد تبالغ فتكفر مخالفيها، فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف. فالمعتمد أن ترد رواية من أنكر أمرا متواترا من الشرع معلوما من الدين بالضرورة، وكذا من اعتقد عكسه، فأما من لم يكن بهذه الصفة، وانضم إلى ذلك ضبطه لما يرويه، مع ورعه وتقواه، فلا مانع من قبوله» (2)

وهذا الضابط الذي رسمه الإمام ابن دقيق العيد، والحافظ ابن حجر هو الذي عليه العمل؛ لأن كثيرا من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم مخارجها رواة من هذه الفرق بل من الغالين فيها، ولو تركت لذهب كثير من السنن.

قال على بن المديني: قلت ليحيى بن سعيد القطان:« إن عبد الرحمن بن مهدى قال: أنا أترك من أهل الحديث كل من كان رأسا في البدعة. فضحك يحيى بن سعيد، فقال: كيف يصنع بقتادة؟ كيف يصنع بعمر بن ذر الهمذاني؟ كيف يصنع بابن أبي رواد؟ وعد يحيى قوما أمسكت عن ذكرهم، ثم قال يحيى:إن ترك عبد الرحمن هذا الضرب ترك كثيرا». (3)

وقال على بن المديني:« لو تركت أهل البصرة لحال القدر، ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي، يعني التشيع، خربت الكتب». (4)

ولا يعني هذا أنهم يروون عنهم دون النظر في أحوالهم، بل يمحّصون النظر في الرواة، ثم يحكمون عليه بعد ذلك بما يليق بحاله. ولا يفهم من هذا أيضا أن العلماء متفقون على رأي

---

1 ــ الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الصحاح، ص58

2 ــ نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص53

3 ــ الكفاية في علم الرواية، ص157

4 ــ المصدر نفسه

واحد بخصوص مرويات أهل البدع، وإنما اختلفوا، فمنهم من تعنت في الحكم عليهم ورد مروياتهم باعتبار أنهم إما كفار أو فساق، وفي مقابلهم المتساهلون الذين قبلوا أخبارهم مطلقا، و فريق ثالث توقف في الأمر، و لم يصدر حكما مطردا، بل وضع جملة من الشروط إذا توفرت في الراوي المبتدع قبلت أحاديثه، وإلا فترد. و في ما يلي تفصيل ذلك:

أ ــ القائلون بالرد مطلقا:

منعت طائفة من السلف قبول أخبار الرواة المنتمين للفرق المبتدعة، « لعلة أنهم كفار عند من ذهب إلى إكفار المتأولين، و فساق عند من لم يحكم بكفر متأول، وقال من ذهب إلى هذا المذهب أن الكافر والفاسق بالتأويل بمثابة الكافر المعاند والفاسق العامد، فيجب أن لا يقبل خبرهما ولا تثبت روايتهما». (1) وممن يروى عنه ذلك مالك بن أنس. واستدل أصحاب هذا المذهب بعدة أدلة نذكر منها ما يلي: عن نافع عن بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:"يا ابن عمر دينك دينك، إنما هو لحمك ودمك فانظر عمن تأخذ خذ عن الذين استقاموا ولا تأخذ عن الذين مالوا» (2) وعن أبي سكينة بحاشع بن قطبة قال: سمعت علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو في مسجد الكوفة، يقول:« انظروا عمن تأخذون هذا العلم فإنما هو الدين» (3) وعن ابن عون قال: قال محمد بن سيرين:« إنما هذا الحديث دين فانظروا عمن تأخذونه» (4) وعن عاصم، عن ابن سيرين، قال:« كان في زمن الأول الناس لا يسألون عن الإسناد، حتى وقعت الفتنة فلما وقعت الفتنة سألوا عن الإسناد، ليحدث حديث

---

1 ــ المصدر نفسه، ص148

2 ــ المصدر نفسه، ص. 149

3 ــ المصدر نفسه، 150

4 ــ المصدر نفسه. وابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، 15/2

أهل السنة، ويترك حديث أهل البدعة»[1] وقال على بن حرب:« من قدر أن يكتب الحديث إلا عن صاحب سنة، فإنهم يكذبون، كل صاحب هوى يكذب ولا يبالي»[2]

ب ــ القائلون بالقبول مطلقا: ذهب إلى هذا الرأي جماعة من أهل النقل والمتكلمين أخبار، وقالوا: أهل الأهواء كلها مقبولة وإن كانوا كفارا و فساقا بالتأويل. وهذا الرأي مردود، لعدم صدوره عمن هو مؤهل للنظر في أسانيد الأحاديث النبوية، والكلام في رواتها.

ج ــ القائلون بالقبول إذا عرفوا بالصدق: ذهبت طائفة من أهل العلم إلى قبول أخبار أهل الأهواء، الذين لا يعرفون منهم استحلال الكذب، والشهادة لمن وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة، وممن قال بهذا القول أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، فإنه قال: «وتقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة الشهادة بالزور لموافقيهم»[3] . وحكى أن هذا مذهب ابن أبي ليلى، وسفيان الثوري، وغيرهما.

ومعتمد هؤلاء في الاحتجاج بأخبار أهل الفرق إذا عرفوا بالصدق، ما اشتهر من قبول الصحابة أخبار الخوارج وشهاداتهم، ومن جرى مجراهم من الفساق بالتأويل، ثم استمرار عمل التابعين والخالفين بعدهم على ذلك، لما رأوا من تحريهم الصدق وتعظيمهم الكذب، وحفظهم أنفسهم عن المحظوارت من الأفعال، وإنكارهم على أهل الريب والطرائق المذمومة ورواياتهم الأحاديث التي تخالف آراءهم، ويتعلق بها مخالفوهم في الاحتجاج، فاحتجوا برواية عمران بن حطان وهو من الخوارج، وعمرو بن دينار وكان ممن يذهب إلى القدر والتشيع، وكان عكرمة إباضيا، وابن أبي نجيح وكان معتزليا، و عبد الوارث بن سعيد، وشبل بن

---

1 ــ الكفاية في علم الرواية، ص158

2 ــ المصدر نفسه

3 ــ المصدر نفسه

عباد، وسيف بن سليمان، وهشام الدستوائي، وسعيد بن أبي عروبة، وسلام بن مسكين وكانوا قدرية، و علقمة بن مرثد، وعمرو بن مرة، ومسعر بن كدام وكانوا مرجئة، وعبيد الله بن موسى، وخالد بن مخلد، وعبد الرزاق بن همام وكانوا يذهبون إلى التشيع، في خلق كثير يتسع ذكرهم دوّن أهل العلم قديما وحديثا رواياتهم، واحتجوا بأخبارهم، فصار ذلك كالإجماع منهم وهو أكبر الحجج في هذا الباب وبه يقوى الظن في مقاربة الصواب»[1]

وسئل الحسين بن إدريس محمد بن عبد الله بن حماد الموصلي عن علي بن غراب، فقال:«كان صاحب حديث بصيرا به. قلت: أليس هو ضعيف؟ قال: إنه كان يتشيع، ولست أنا بتارك الرواية عن رجل صاحب حديث يبصر الحديث بعد أن لا يكون كذوبا للتشيع، أو القدر، ولست براو عن رجل لا يبصر الحديث ولا يعقله ولو كان أفضل من فتح يعني الموصلي»[2].

وهذا ما جنح إليه ابن معين، حين ذهب إلى قبول الغلاة إذا تحقق من صدقهم.قال إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد الختلي:« سمعت يحيى بن معين ذكر حسينا الأشقر فقال كان من الشيعة الغالية الكبار قلت وكيف حديثه قال لا بأس به قلت: صدوق قال: نعم كتبت عنه عن أبي كدينة ويعقوب القمي»[3]

وقد شهد جماعة ممن نحو منحى الابتداع على أنفسهم بالوقوع في الكذب؛ لأجل الدعوة إلى ما ذهبوا إليه، من هؤلاء:ما رواه أبو عبد الرحمن المقري عن ابن لهيعة قال:« سمعت

---

1 ــ المصدر نفسه

2 ــ الكفاية في علم الرواية، ص158

3 ــ المصدر نفسه

شيخا من الخوارج وهو يقول: إن هذه الأحاديث دين فانظروا عمن تأخذون دينكم، فإنا كنا إذا هوينا أمرا صيرناه حديثا».[1]

وقال الأسود حدثني المنذر بن الجهم، و كان قد دخل في الأهواء، ثم نزع بعد ذلك وأنكره، وكان لما نزع يقول:« أحذركم أصحاب الأهواء، فإنا والله كنا نحتسب الخير في أن نروي لكم ما يضلكم ».[2]

د ــ القائلون بقبول رواية المبتدع إذا لم يكن داعية: وهذا الفريق من العلماء لم يقف عند توفر شرط الصدق فقط، بل شرطوا أن لا يكون المبتدع رأسا في مذهبه أو داعية له؛ وذلك خوفا أن تحملهم الدعوة إلى البدعة والترغيب فيها على وضع ما يحسنها. و ممن رأى ذلك:

عبد الرحمن بن مهدى في قوله:« من رأى رأيا و لم يدع إليه احتمل، ومن رأى رأيا ودعا إليه فقد استحق الترك»[3] وقال على بن الحسن بن شقيق: قلت لعبد الله يعنى ابن المبارك:« سمعت من عمرو بن عبيد؟ فقال: بيده هكذا، أي كثرة. قلت: فلم لا تسميه وأنت تسمي غيره من القدرية؟ قال: لأن هذا كان رأسا»[4] وقال عباس بن محمد: سمعت يحيى بن معين يقول:« ما كتبت عن عباد بن صهيب. وقد سمع عباد من أبي بكر بن نافع، وأبو بكر بن نافع قديم يروي عنه مالك بن أنس. قلت ليحيى: هكذا تقول في كل داعية لا يكتب حديثه، إن كان قدريا أو رافضيا ذلك من الأهواء ممن هو داعية؟ قال: لا نكتب

---

1 ــ المصدر نفسه

2 ــ المصدر نفسه

3 ــ المصدر نفسه

4 ــ المصدر نفسه

عنهم إلا أن يكونوا ممن يظن به ذلك ولا يدعو إليه، كهشام الدستوائي وغيره ممن يرى القدر ولا يدعو إليه»[1]

وقيل لأحمد بن حنبل: يا أبا عبد الله، سمعت من أبي قطن القدري ؟ قال:« لم أره داعية، ولو كان داعية لم أسمع منه»[2] قال أبو داود سليمان بن الأشعث: قلت لأحمد بن حنبل:« يكتب عن القدري؟ قال: إذا لم يكن داعيا»[3] وسئل أبو عبد الله بن الأخرم الحافظ:« لم ترك البخاري حديث أبي الطفيل عامر بن واثلة؟ قال: لأنه كان يفرط في التشيع»[4]

ورأى ابن دقيق العيد أن ما ذهب إليه أصحاب هذا المذهب رأيا سديدا، لكن ذلك متوقف على الحال التي يكون فيها الحديث الذي رواه المبتدع الذي يدعو قد ورد من طرق أخرى فيكون عليها العول، ويكون ترك الراوي من باب إهانته و إخماد بدعته، وأما إذا وقع أن تفرد بالرواية، فهنا رجح ابن دقيق مصلحة حفظ الحديث، قال:« نرى أن من كان داعية لمذهبه المبتدع، متعصبا له، متجاهرا بباطله، أن تترك الرواية عنه، إهانة له، وإخمادا لبدعته؛ فإن تعظيم المبتدع تنويه لمذهبه به. اللهم إلا أن يكون ذلك الحديث غير موجود لنا، إلا من جهته، فحينئذ تقدّم مصلحة حفظ الحديث على مصلحة إهانة المبتدع»[5].

4 ــ السّفه والمجون والخلاعة: اعتبر كثير من المحدثين السفه و المجون من أسباب الفسق التي تقدح في عدالة الراوي، وتؤثر على مروياته، وفيما يلي نماذج لذلك:

---

1 ــ المصدر نفسه

2 ــ الكفاية في علم الرواية، ص158

3 ــ المصدر نفسه

4 ــ المصدر نفسه

5 ــ الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الصحاح، ص59

قال أبو داود الطيالسي سمعت شعبة يقول:« لم يكن شيء أحب إلى من أن أرى رجلا يقدم من مكة فأسأله عن أبي الزبير، حتى قدمت مكة فسمعت منه، فبينا أنا عنده إذ جاء رجل فسأله عن شيء فافترى عليه، فقلت تفتري على رجل مسلم؟ قال: إنه غاظني، قال: قلت: يغيظك فتفتري عليه. فآليت أن لا أحدث عنه، فكان يقول: في صدري منه أربعمائة، لا والله لاحدثتكم عنه بشيء أبدا »[1].

وقال محمد بن إسماعيل البخاري، وذكر النضر بن مطرف، قال يحيى القطان: سمعته يقول:« إن لم أحدثكم فأمي زانية. قال يحيى: تركت حديثه لهذا »[2] وكان مالك بن أنس يقول:« لا تأخذ العلم من أربعة وخذ ممن سوى ذلك لا تأخذ من سفيه معلن بالسفه، وإن كان أروى الناس...»[3] قال العباس بن محمد: سمعت يحيى بن معين، وذكرت له شيخا كان يلزم سفيان بن عيينة، يقال له ابن مناذر، فقال: «أعرفه كان صاحب حديث، وكان ويغار بن عبد الوهاب الثقفي، و يقول فيه الأشعار، ويشبب بالنساء، وطردوه من البصرة، وكان يرسل العقارب في المسجد الحرام حتى تلسع الناس، وكان يصب المداد بالليل في المواضع التي يتوضأ منها حتى تسود وجوه الناس، ليس يروى عنه رجل فيه خير»[4] وقال أبو داود السجستاني:« أنا لا أحدث عن أبي الأشعث يعني أحمد بن المقدم، قلت: لم؟ قال: لأنه يعلم المجان المجون، كان مجان البصرة يصرون صرر الدراهم، ويطرحونه على الطريق ويجلسون

---

1 ــ المصدر نفسه، ص143، والذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، 148/6

2 ــ المصدر نفسه، والبخاري، التاريخ الكبير، 91/8

3 ــ الكفاية في علم الرواية، ص144، والعقيلي، الضعفاء الكبير، 13/1

4 ــ الكفاية في علم الرواية، ص188 ــ 189، ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، 268/6 . وابن معين، تاريخ ابن معين، 77/3

ناحية، فإذا مر يعنى رجل بصرة أراد أن يأخذها صاحوا ضعها ليخجل الرجل، فعلم أبو الأشعث المارة بالبصرة هيئوا صرر زجاج كصررهم فإذا مررتم بصررهم فأردتم أخذها فصاحوا بكم, فاطرحوا صرر الزجاج التي معكم وخذوا صرر الدراهم، ففعلوا ذلك فأنا لا أحدث عنه لهذا ».

والملاحظ أن السفه و المجون لا يخلوان من إيقاع رقة في دين المرء، سواء عن طريق الكذب، أو المساس بأعراض الناس و إيذائهم، أو التفوه بألفاظ تشعر، أو غيرها مما يدل على هوان الدين و فساد المسلك الأخلاقي.

ممّا سبق ومن خلال نظرنا- فيما تيسر لنا- من كتب الجرح والتعديل, وكتب مصطلح الحديث, في مبحث العدالة, وتحديدا عند كلامهم في جوارحها وهي: الفسق- ولا شك في أنه مجرح للعدالة, بل إنه مخرج عن دائرتها-,وأسباب الفسق والتي ذكرنا منها: الكذب, والتهمة بالكذب, والبدعة, والسفه والمجون والخلاعة. أنهم تناولوها وكأنها أقسام مفصولة عن بعضها البعض, وأن الفسق قسيم لها؛ ونحن نرى — والله أعلم- أن هذه الجوارح, فيما عدا الجهالة, تتسق في وحدة موضوعية متكاملة, تدور في مدار الكذب المؤدي إلى الفسق المؤدي إلى إسقاط العدالة المفضي إلى رد حديث الراوي بذلك؛ وعليه, نرى أن الفسق لا يعد قسيما لأسبابه, بل هو عنوان عام تندرج تحته أسبابه. ولهذا رأينا الكثير من المهتمين بعلم الحديث- وبخاصة منهم الطلبة في الأطوار الأولى لتعلم قواعده- يقع عندهم خلط في فهم هذه المسائل, لاعتقادهم أن لا علاقة تربط بينها؛ ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أمرين:

ـــ إما لأن الذين صنفوا في علم مصطلح الحديث فصلوا بين هذه الجوارح من أجل تقريب فهمها إلى المبتدئين بخاصة, فيكون القصور فينا نحن, بابتعادنا عن الفهم السليم لهذه المسائل.

ـــ وإما لأنهم تأثروا عند تقعيدهم لقواعد مصطلح الحديث, بمناهج المنطق التي تستلزم وضع تعاريف جامعة, شاملة, مانعة, لم يبرز فيها الواقع الحديثي التطبيقي عند الأئمة النقاد. ونسجل هنا أن هذا الأمر ليس عاما يشمل كل من كتب في علم المصطلح, بل إن منهم من دقق وتعمق في فهم هذه المسائل كالحافظ ابن حجر, والشيخ طاهر الجزائري, وغيرهما, ممن وصل بين القواعد النظرية التي جاءت في كتب المصطلح, وبين جوانبها التطبيقية عند الأئمة النقاد

خاتمـــة: بعد هذه الدراسة التي أحطنا من خلالها بأسباب الفسق، و مدى أثرها في عدالة الرواة؛ فتناولنا الكذب، والتهمة به، و البدعة، و السفه والمجون، فإننا نختمها بأهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث وهي:

1- إن صعوبة تحديد مفهوم العدالة يرجع إلى مرونة اللفظ وعدم انضباطه بمعان محددة.

2- لا يشترط في العدالة عدم ارتكاب المعاصي مطلقا.

3- يركز المحدثون النقاد على النظر عمليا في مدى تأثير المعاصي في صدق الراوي.

4- يعد الكذب من أخطر وأعظم أسباب الفسق المجرحة لعدالة الراوي.

5- أسباب الفسق كثيرة جدا، يصعب حصرها في إطار محدد، و لذلك فالعمل عند المحدثين على غلبة حال الراوي، فإن كان غالب حاله التقوى، بحيث لا يظن به الوقوع في الكذب فإنهم يقبلون مروياته.

6- الفسق ليس قسيما لأسبابه، وإنما هو لفظ عام تندرج تحته كل أسبابه.

7- الكذب العمد في أخبار النبي صلى الله عليه وسلم ترد بسببه جميع مرويات الراوي، وعند الجمهور منهم حتى و إن تاب فلن تقبل منه.

8- المتهم بالكذب ترد أخباره أيضا، ولا تصلح حتى في المتابعات والشواهد، إلا إذا تاب ورجع عن فسقه عند بعض العلماء.

9- الأصل في تعامل العلماء المحدثين مع أهل البدع غير المكفرة، النظر إلى مدى صدقهم وابتعادهم عن الكذب، فمن كان صادقا قُبل، و إلا فيرد. ورجح جمهور النقاد منهم رد أحاديث الداعية إلى بدعته، خوفا من أن يحمله ذلك على استحلال الكذب للذب عن مذهبه و الدعوة إليه.

10- السفه والمجون والخلاعة غالبا ما تشعر برقة تقوى الراوي، فإذا كان السفه كبيرا، أو تمادى فيه إن كان صغيرا أشعر بضعف تقواه، واعتبروه سببا كافيا لرد مروياته.

من مبادئ طبيعة العلاقات الدولية في القرآن

الدكتور الأخضر شريط

جامعة الجزائر

في النشأة والمفهوم.

يمكن القول أن العلاقات الدولية – وهو مصطلح يعنى بالعلاقات التي تنشئها فيما بينها الدول ذات السيادة كما يطلق المصطلح على مختلف النظريات التي تنصب على تحليل هذه العلاقات. ومن الجانب النظري فإن دراسة هذه العلاقات الدولية مستمدة من القانون ومن التاريخ[1]. – بدأت مع الإسلام في صور شتى. (مع العلم أن أوروبا بدأت بوضع قواعد لهذه العلاقات مع انعقاد مؤتمر فينا الذي انعقد من سبتمبر 1814 ودام إلى جوان 1815م)، ولكن أهم هذه الصور هي صورة العلاقات الدولية – (نشير هنا إلى أن ريمون آرون، Raymond Aron (1905-1983) من الدارسين المعاصرين لعلاقات الدول ما قبل النظام " sous-système" وبالنسبة له فإن الشعوب أو الدول هذه "تعيش تضامن قدرها وتقوم بالتمييز لما يجري بالداخل ولما يجري خارج مجالها الجغرافي والتاريخي " ولتوضيح رأيه هذا فإننا نستعين بالمثال التالي: إن دولة كالهند عاشت ابتداء من سنة 1971 إنشاء علاقات مع الإتحاد السوفياتي (سابقا) دون أن تخل بعلاقاتها مع دول عدم الانحياز[2]) – مع مجتمع ما بعد الهجرة. ففي المدينة وهي الدولة الأولى التي أقامها النبي – صلى الله عليه وسلم – كان لمجتمعي المهاجرين والأنصار اللذان شكلا مجتمعا موحدا هو الدولة التي أقامها الرسول – صلى الله عليه وسلم– أثر بليغ في إرساء قواعد التعامل الدولي، وذلك للأسباب التالية:

---

1 – أنظر:

Collection Microsoft. Encarta 2004, article Relations internationales

2– أنظر الموسوعة نفسها.

1- أن المهاجرين إلى المدينة تركوا من خلفهم من تركوا من أولي القربى وأولي الأرحام، وكان بعضهم يومئذ يموج في جاهليته، وبعضهم الآخر على دين محمد. ومن هنا طرح السؤال كيف يجب التعامل مع هؤلاء ومع أولئك.

2- أن الأنصار في المدينة كانت لهم تعاملات مع ما يعرف بيهود المدينة وتعاملات مع منافقي المدينة (وتفاصيل ذلك نجده في سورة التوبة).

3- إن حادث فتح مكة حتم أيضا تعاملا جديدا مع شتى الطوائف في هذا البلد سواء مع تلك التي كانت قد أشهرت إسلامها أو مع تلك التي بقيت تنتظر.

4- غزوات الرسول - صلى الله عليه وسلم- كانت هي الأخرى قد أملت شكلا من أشكال التعامل ولكن هذه المرة في الحرب بمعنى أنها كانت قد طرحت مسألة التعامل مع الأسرى، ومسألة التعامل مع القتلى، وكذا مسألة التعامل مع القتل الخطأ أو القتل العمدي ومسائل أخر تحتمها أو كانت قد حتمتها حالة الحرب...

غير أن الإسلام -وقبل- هذا كله كان السباق إلى إرساء قواعد التعامل الدولي، نذكر هنا ما قام به الرسول - صلى الله عليه وسلم - من إرساله للوفود إلى مختلف الأصقاع ومنها الوفد الذي بعث به إلى النجاشي ملك الحبشة، وذلك للأسباب التالية:

1- إزالة الغبن عن بعض المؤمنين من المسلمين الذين عانوا ما عانوا من كيد وبطش قريش.

2- البحث عن استراتيجية جديدة لنشر الرسالة، هذه الإستراتجية كانت قد حتمت أيضا تعاملا لكن هذه المرة تعاملا إسلاميا في دار غير دار الإسلام - حتى أن الفتنة التي كاد أن يسقط فيها الوفد (أي وفد الرسول) للحبشة حين بعث إليه وفد هذا الأخير للاستفسار عن هذا الدين الجديد وكيف تمكن هذا الوفد من التفاوض مع هذا الملك ؟ دون أن يهزم نفسه في شيء، الشيء الذي جعل هذا الملك يقف في أول الأمر حائرا من أمره، وبعد الضغط عليه أمر الجند بربط أغلال الوفد إلى حين الاستماع إليهم، ولما سمع منهم ما قاله القرءان في مريم - عليها السلام- أمر بفك أغلالهم ثانية.وقال لهم قولته المشهورة والله لا يوجد بيننا

وبينكم سوى .... وهو يعني بذلك أن دينه المسيحي ودينهم الإسلام واحد لكن المسيحية جاءت قبل الإسلام وهم في نظره أهل دين الله ومن هنا أمر بإطلاق سراحهم بل وأمر بأن تصان كرامتهم.

وبالمقابل فإن الروح العظيمة التي اتسم بها هذا الوفد من التبليغ هي التي كانت تمثل منتهى التعامل الإسلامي في حالة من مثل هذه الحالات[1]. فلقد تمكن هذا الوفد بمجاهدته القرآنية من دحض كل أنواع الزيف التي تتالت من خصومه.

3- إتباع أسلوب الصدق والصفح المبين: لقد كانت الدولة الإسلامية في أيامها الأولى وفي باقي خطها الحضاري بحاجة إلى مثل هذه الأنواع من التعاملات، حيث أن الشعوب والأمم لا تقوم لها قائمة إلا انطلاقا من صدق التعاملات فيها — حتى مع غدر الأعداء-لكن مع أيضا "لا يلدغ المؤمن من الجحر مرتين" وهو الأمر الذي عاناه الرسول - صلى الله عليه وسلم- مع يهود المدينة (ودسائسهم ومكرهم وخبثهم) لكن كان دائما يصدقهم القول، حتى أننا وجدنا الكثير ممن أسلم منهم (إن التعامل الإسلامي من القوة بمكان حتى أن هذه القوة تشكل معامل جذب للقوى المعادية (وهنا نفتح قوسا لنقول أنه مع تلك القسوة التي عرفت عند اليهود فإن التعامل الرسولي استطاع أن يأخذ ببعض أياديها [قصة إسلام كعب بن زهير و...] نحو التوجه الإسلامي وهو دليل ساطع على ما امتاز به- صلى الله عليه وسلم- من صدق التعامل حتى مع أعدائه وأعداء البشرية جمعاء. إذن إن الصدق فعل فعلته في النفوس وحتى القاسية منها. وهو الجانب المنعكس عن آية " ودوا لو تدهن فيدهنون"[2] أما عن الصفح المبين فإن التعامل في هذا الجانب له عدة، شروط ومنها:

1- فعلى الرغم من وقوف الوفد من دون سند دولي استطاع أن يحقق ما يحقق من انتصار دبلوماسي بلغة العصر والبون شاسع مع ما يجري من الدبلوماسية العربية اليوم.

2- سورة القلم،آية 9

- أن التعامل هذا يكون عندما يمكن أن يؤدي هذا لأخير إلى توسيع دائرة دار الإسلام في السلم بمعنى أن الصفح يكون متى تم التأكد من أن هذا الحكم سيترتب عنه اعتناق المصفَح عنه الإسلام دون قسر أو كره وهو الأمر الذي عايشه الصحابة رضوان الله عليهم مع الرسول حين كانوا يأمرونه بالإبقاء على خصومه في الأسر وهو يرد عليهم "إنما أنا رحمة مهداة"[1] وذلك حتى يظهره على الدين كله، وهي الغاية المثلى للرسول -صلى الله عليه وسلم-

نماذج ودراسات من قواعد المعاملات الدولية في القرآن الكريم: والآن حان الأوان لنفتح صفحة جديدة عن مدى التعامل الإسلامي مع كل ما امتاز به عالم الإسلام من تعاملات مع مختلف الطوائف. سوف نعتمد على التشريع الإسلامي الأول في تتبع جانب من التعامل هذا. سوف تقف مع بعض المباديء وبعض الأحكام كنماذج عن معاملة الإسلام مع الطوائف التالية:

أ- المنافقين غير المقيمين في المدينة.

ب- الذين يرتبطون بقوم بينهم وبين المسلمين ميثاق.

ج-المحايدين الذين تضيق صدورهم بحرب المسلمين أو حرب قومهم كذلك. وهم على دينهم

د-المتلاعبين بالعقيدة الذين يظهرون الإسلام إذا قدموا المدينة ويظهرون الكفر إذا عادوا إلى مكة

1- لما أسر أبا عزة الشاعر أول مرة استعطفه (أبو عزة)حتى أطلق صراحه على شرط ألا يقف بعد اليوم ضده، وتدور الأيام ويدخل أبو عزة ضد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيأسره مرة ثانية ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين وأمر بقتله.أنظر سعيد حوى، الرسول، شركة الشهاب الجزائر، 1990 ص138.

هـ-حالات القتل الخطأ بين المسلمين والقتل العمد على اختلاف المواطن والأقوام[1]

بخصوص النقطة الأولى أي:

المنافقين غير المقيمين في المدينة، انقسمت الآراء حولهم إلى رأيين- هناك روايتين بشأن أسباب النزول[2] وهما: الرأي الأول قال بأنه يجب معاملتهم على أنهم منافقون مثل المشركين أو أهل الكتاب-لأنهم اتخذوا من كفار قريش ومما يقرون به من حاكمية ومن ربوبية للأوثان وللأصنام التي كانوا يعبدونها- تماما كما اتخذ المشركون من أهل الكتاب كما قلنا "أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح بن مريم." - وهو ما كان يشير إليه عز وجل "فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا..."[3] باعتبار أن هؤلاء يعاملون بـــأنهم كفار تجب محاربتهم كلما سعوا للحرب، وبعبارة أخرى تنطبق عليهم التشريعات التي تسير الحروب وليس القوانين التي تسير حالة السلم.

وأما الرأي الثاني فلقد رأى بأن هؤلاء يخضعون لما يطبق على المنافقين في دار الإسلام، أن يترك (هؤلاء المنافقين) في سماحة الإسلام ويتبع معهم أسلوب المهادنة لعلهم يعودوا عن اعتقادهم، ولعل الوقت هنا عامل مهم يعامل به الإسلام هذه الفئة فيتركوا حتى تطيب أنفسهم عما هم فيه من ظلالة أو يغيروا وجهتهم وبمجرد أن يعودوا عن اعتقادهم يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم. وفي هذه الحالة فإنه لا يجوز رميهم بأنهم غير مؤمنين لمجرد

1- أنظر سيد قطب في ظلال القرآن المجلد الثاني الأجزاء 5-6 الطبعة 9 دار الشروق بيروت- القاهرة 1980ص728.

2- والحقيقة روايات في أسباب النزول ومنها روايتين الأولى: للإمام أحمدا أخرجاه في الصحيحين من حديث شعبة، والثاني رواه بن أبي حاتم.

3- سورة النساء آية 88

أن يقولوا السلام "ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة"[1].

والحقيقة أن تبريرات هذه الفئة الأخيرة لا تثبت لأن الذي ارتكس في الوثن من هؤلاء المنافقين لا هو داخل في عهد أو ميثاق هدنة ولا عهد أو ميثاق ذمة ومن هنا وجب قتالهم بدليل: أن الهجرة هنا كانت هجرة إلى المدينة وهذا كان قبل الفتح ومن هنا فإن السند التاريخي يرجح الرأي القائل بأنهم كانوا في مكة ومن ثمة وجب التعامل معهم على أنهم من دار الحرب وهي آنذاك غير دار الإسلام ومنه فإن هذه الفئة من النافقين عليها أن تخضع للشروط التي توجبها الحرب ولذلك "فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم..." أي وجب أسرهم وقتالهم وانطبقت عليهم موجبات الحرب ومعاملات الحرب وهذا حتى يحدث منهم شيء من الهجرة من دار الحرب نحو دار الإسلام من دولة الحرب نحو دولة الإسلام — آنذاك-

هذا أولا وثانيا بدليل قوله تعالى " فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من أظل الله ومن يظلل الله فلن تجد له سبيلا، ودوا لوا تكفرون كما كفرا فتكونون سواء، فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله.فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم، ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا[2]". ومن هنا فإن هذه الفئة المقيمة من المنافقين في مكة.وجب أسرها و قتالها في حالة الحرب — طبعا —إلا أن ينصاعوا للشرط الذي تحدده الآية وهو "فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله".

ب-الذين يرتبطون بقوم بينهم وبين المسلمين ميثاق: إن هذا الصنف من المنافقين "الذين يعينون أعداء المسلمين — من يلجأون إلى معسكر بينه وبين الدولة الإسلامية عهد — عهد مهادنة أو عهد ذمة — ففي هذه الحالة يأخذون حكم المعسكر الذي يلتجأون إليه،

1- سورة النساء آية94

2- سورة النساءالآيات94، 95، 96.

ويتصلون به"[1]. ولا ينطبق عليهم حكم الأسر والقتل "إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق"[2]. هذه القاعدة تبين مدى اختيار الإسلام للسلم فإن هم أي هذه الفئة على اتصال مع المعاهدين عهد مهادنة أو عهد ذمة.فهم على العهد الذي يحكم القوم الذين يرتبطون بميثاق مع المسلمين.دونما وقوف في وجه الدعوة الإسلامية. "ومن ثمة يجعل كل من يلجأ ويتصل ويعيش بين قوم معاهدين — عهد ذمة أو عهد هدنة-شأنه شأن القوم المعاهدين."[3]

وهذا بين حقيقة أخرى: هي مدى التزام الإسلام بالمواثيق فإذا كان العهد عهد هدنة فوجب احترامه وإذا كان العهد عهد ذمة فوجب احترامه أيضا. ومن هنا فإن هذه المواثيق هي في بداية أمرها تهدف إلى الصدق والالتزام به، وأن لا مواثيق إلا مع الصدق.وهو مجال آخر مفتوح من الإسلام للتعامل مع الدول في هذه الحالة في فتحها للجوء السياسي. كما يسمى اليوم في حياتنا المعاصرة. مع تفاوت وتباين في أسس التسمية.إذ أن هذا الأخير نتيجة لاضطهاد ولكن تأتي المعاملة من الإسلام على غير هذا لأنها محددة سلفا بشرطها.

ج-المحايدين الذين تضيق صدورهم بحرب المسلمين أو حرب قومهم كذلك. وهم على دينهم: والإسلام يستثني المحايدين من الأسر أو القتل "هي الأفراد أو القبائل أو المجموعات التي تريد أن تقف على الحياد، فيما بين قومهم وبين المسلمين من قتال." وهؤلاء قائمين على افتراض أول: وهو أنهم لا يقاتلون ضد المسلمين ولا مع المسلمين، فهم على الحياد و(هي ليست قاعدة من ليس معي فهو ضدي التي جاءت مع 11سبتمبر 2001 حيث أعلن رئيس أكبر دولة في العالم أنه ابتداء من هذا التاريخ فإن أي تعامل سيكون مبني على أساس هذه القاعدة، وهي قاعدة تكره المغلوبين على أمرهم للانصياع إلى سلطان القوة لا

1- سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 733.

2- النساء آية 90

3- المرجع السابق نفسه.ص733

إلى سلطان الحق والمنطق، ومن هنا فإنها قاعدة بها إكراه. الشيء الذي لا يتماشى والقاعدة القانونية في أي علاقات دولية، لأنه من شروط القاعدة القانونية الحرية وليس القسر السياسي ولا القسر الاقتصادي ولا أي نوع آخر من أنواع القسر). "...أو جاؤوكم، حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم " وهناك قاعدة أخرى تؤكد أن السلم أولى. وهي من:

الفرض الثاني: "ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم. فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم، وألقوا إليكم السلم. فما جعل الله لكم عليهم سبيلا.".وفي هذا الفرض الثاني أو الاحتمال الثاني فإنه في حالة الاعتزال وعدم مقاتلة المسلمين وإشهار أنهم يبتغون السلم فلا تجب مقاتلتهم. والملاحظ هنا أن الإسلام يختار دائما الميل إلى السلم إن أبدى العدو هذا الاختيار. وهو يفعل كل ذلك ابتغاء حقن الدماء أولا. وثانيا فإن الإسلام يبدي مدى قداسته للنفس الإنسانية مهما كانت هذه النفس، وهو يفعل ذلك إيمانا منه أن إزهاق الأرواح في الحروب إنما هو فساد في قانون الكون وفساد للسنن الكونية.

وأما الدرس الثاني الذي نستخلصه من هذا أنه مع ترجيحه (أي الإسلام) للسلم في كل الحالات فإن هذا الاختيار ليس جبنا ولا ضعفا وهو ما يصوره لنا البند الثاني من هذا التحليل. مع فئة أخرى هي فئة:

د-المتلاعبين بالعقيدة يظهرون الإسلام إذا قدموا المدينة ويظهرون الكفر إذا عادوا إلى مكة:

هذه الفئة كالفئة الأولى من المنافقين ثبت أن قوم من النافقين كانوا يأتون إلى النبي -صلى الله عليه وسلم يظهرون له الإيمان ويعودون إلى كفار مكة يرتكسون معهم في الأوثان، فأمر النبي - عليه الصلاة والسلام- بقتلهم لأنهم لم يدخلوا في عهد مهادنة أو عهد ذمة، ومن ثمة وجب قتالهم لأنهم متلاعبين بالعقيدة. والإسلام مع تسامحه الذي سبق وأن ذكرناه فإنه لا يعرض سلم الضعيف وإنما هناك حدود كان يجب التقيد بها فلا تلاعب مع العقيدة. "ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم أو يأمنوا قومهم كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها،

فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم، ويكفوا أيديهم، فخذوهم، واقتلوهم حيث ثقفتموهم، وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا"[1].

هـ–حالات القتل الخطأ بين المسلمين والقتل العمد على اختلاف المواطن والأقوام.

أولا يفرق الإسلام بين نوعين من جرائم القتل. ما هو القتل الخطأ من جهة، وما هو القتل المتعمد من جهة ثانية. فبخصوص القتل الخطأ فإنه بين فيه أيضا أنواع النماذج التي تقع عليها الجريمة أي أنواع من الضحايا ثلاث يحدد التعامل معها حتى ولو مست العلاقات الدولية. يقول صاحب الظلال: "فأما إذا وقع القتل خطأ فهناك تلك الحالات الثلاث... وأحكامها هي كالتالي:

الحالة الأولى أن يقع القتل على مؤمن أهله مؤمنون في دار الإسلام. ويجب في هذه الحالة تحرير رقبة مؤمنة، ودية تسلم إلى أهله. فأما تحرير الرقبة المؤمنة، فهو تعويض للمجتمع المسلم عن قتل نفس مؤمنة باستحياء نفس مؤمنة. وكذلك هو تحرير الرقاب في حس الإسلام.وأما الدية فتسكين لثائرة النفوس وشراء لخواطر المفجوعين، وتعويض هم عن بعض ما فقدوا من نفع المقتول.. ومع هذا يلوح الإسلام لأهل القتيل بالعفو–إذا اطمأنت نفوسهم إليه – لأنه إلى جو التعاطف والتسامح في المجتمع المسلم: وهو الذي يشير إليه قوله تعالى: "ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة، ودية مسلمة إلى أهله –إلا أن يصدقوا".

والحالة الثانية أن يقع القتل على مؤمن وأهله محاربون الإسلام في دار الحرب..وفي هذه الحالة يجب تحرير رقبة مؤمنة لتعويض النفس المؤمنة التي قتلت، وفقدها الإسلام. ولكن لا يجوز أداء الدية لقومه المحاربين يستعينون بها على قتال المسلمين. ولا مكان هنا لاسترضاء أهل القتيل وكسب مودتهم فهم محاربون وهم عدو للمسلمين.

1- سورة النساء آية 91.

والحالة الثالثة: أن يقع القتل على مؤمن قومه معاهدون – عهد هدنة أو عهد ذمة و لم ينص على كون المقتول مؤمنا في هذه الحالة. مما جعل بعض المفسرين والفقهاء يرى النص على إطلاقه. ويرى الحكم بتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله – المعاهدين – ولو لم يكن مؤمنا لأن عهدهم مع المؤمنين يجعل دماءهم مصونة كدماء المسلمين.

ولكن الذي يظهر لنا أن الكلام ابتداء منصب على قتل المؤمن."وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ "..ثم بيان للحالات المتنوعة التي يكون القتيل مؤمنا.إذا كان قد نص في الحالة الثانية فقال "وإن كان من قوم عدو لكم –وهو مؤمن فقد كان هذا الاحتراز مرة أخرى بسبب ملابسة أنه من قوم عدو .ويؤيد هذا الفهم النص على تحرير رقبة مؤمنة في هذه الحالة الثالثة. مما يوحي بأن القتيل مؤمن فأعتقت رقبة تعويضا عنه. وإلا لكفى عتق رقبة إطلاقا دون شرط الإيمان..

وقد ورد أن النبي –صلى الله عليه وسلم–ودى بعض القتلى من المعاهدين: ولكن لم يرد عتق رقاب مؤمنة بعددهم. مما يدل على أن الواجب في هذه الحالة هو الدية. وأن هذا ثبت بعمل رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لا بهذه الآية. وأن الحالات التي تتناولها كلها هي حالات وقوع القتل عل مؤمن. سواء أكان من قوم مؤمنين في دار الإسلام أو من قوم محاربين عدو للمسلمين في دار الحرب أو من قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق.. ميثاق هدنة وذمة..وهذا هو الأظهر في السياق.

ذلك القتل الخطأ. فأما القتل العمد فهو الكبيرة التي لا ترتكب مع إيمان والتي لا تكفر عنها دية ولا عتق رقبة، وإنما يوكل جزاؤها إلى عذاب لله: "ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها، وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا أليما"

إنها جريمة قتل لا لنفس وحسب –بغير حق –ولكنها قتل أيضا للوشيجة الغريزة الحبيبة الكريمة العظيمة، التي أنشأها الله بين المسلم والمسلم. إنها تنكر للإيمان ذاته وللعقيدة نفسها. ومن ثم قرنت بالشرك في مواضع كثيرة، واتجه بعضهم – ومنهم ابن عباس –إلى أنه لا توبة

منها.. ولكن البعض الآخر استند إلى قوله تعالى: "إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء"..فرجا للقاتل التائب المغفرة..وفسر الخلود بأنه الدهر الطويل.

والذين تربوا في مدرسة الإسلام الأولى، كانوا يرون قاتلي آبائهم وأبنائهم وإخوانهم، - قبل الإسلام -يمشون في الأرض -وقد دخلوا في الإسلام فيهيج في نفوس بعضهم ما يهيج من المرارة. ولكنهم لا يفكرون في قتلهم. لا يفكرون مرة واحدة ولا يخطر لهم هذا الخاطر في أشد الحالات وجدا ولذعا ومرارة. بل إنهم لم يفكروا في إنقاصهم حقا واحدا من الحقوق التي يخولها لهم الإسلام"[1]

وخلاصة القول في تعامل الإسلام مع أقوام وأوطان أخرى مبني على:

-الصدق في التعامل مع أخذ الحيطة والحذر.

-احترام كامل للعهود وللمواثيق التي تعقدها دولة الإسلام مع الدول سواء أكان ذلك في حالة الحرب أم في حالة السلم.

-يرغب الإسلام في فتح الباب أمام حالات السلم من أجل ترجيحها عن حالات الحرب.

- مبدأ التفاوض يكون مقاما على أن لا تفاوض إلا من منطلق التمييز بين ما هو مبادئ ثابتة وما هو مصالح آنية ويربط ربطا تاما بين المبادئ والمصالح مع أخذه في الحسبان أنه في حالة تصادم المبادئ مع المصالح فإنه يرجح تغليب المبدأ على المصلحة.

-احترام كامل لعهود الدولة المحاربة- حتى وإن لجأ إليها خصوم محاربون معها من دار الإسلام.

- أخيرا فإن العلاقات الدولية في الإسلام قائمة على المبادئ وليست قائمة على المصالح كما هو مرسوم لها اليوم في التعاملات الدولية.

1- سيد قطب ص735، 736.

لمحة حول نشاط الجامعة الإسلامية من خلال المراسلات الدبلوماسية الفرنسية 1900-1924 *

الأستاذ الدكتور جمال قنان

جامعة الجزائر

هناك حقيقة ثابتة أكدتها وقائع تاريخ العلاقات الأوروبية الإسلامية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين والمتمثلة في معاداة القوى الأوروبية وتصديها لكل مسعى نهضوي مرتكز على المقومات الذاتية وعلى عناصر القوى الكامنة في المجتمعات العربية الإسلامية؛ حتى وإن استرشدت بعض منها في مسعاها التحديثي بالنموذج الأوروبي ولكنها ترفض الوقوع تحت وصايتها.

لقد تعرضت الجزائر لعدوان سافر على سيادتها وعلى شعبها من طرف فرنسا، وهو العدوان الذي باركته كل الدول الأوربية وشاركت فيه مشاركة رمزية لها دلالتها لمجرد كونها رفضت أن تملي عليها قراراتها، وطالبت بأن تعالج الشؤون الدولية بعدل ومساواة بين جميع الأمم دون تمييز بين الأوروبية واغير الأوروبية. لقد دفعت من جراء هذا الموقف ثمنا باهظا لا تزال تعاني من آثاره حتى اليوم.

كما أجبرت مصر، على عهد محمد علي باشا وبالقوة، على وقف حركة التصنيع وعدم السير قدما في مجال التطور الاقتصادي مما يؤدي إلى إحداث نهضة لا تستطيع القوى الأوروبية التحكم فيها وتوجيهها لخدمة مصالحها وأهدافها. فالنتائج التي أعطتها التنظيمات التي أدخلتها الدولة العثمانية في مؤسساتها وكذلك جهود التحديث التي بذلت في مصر وبدرجة أقل في تونس أعطت نتائج عكسية مناقضة للأهداف التي أحدثت من أجلها. وأكثر

---

* - حول الجامعة الإسلامية في القرن التاسع عشر أنظر مقالنا الذي سيصدر في مجلة المصادر (الجزائرية) العدد 11

من ذلك، فقد هيئت هذه البلدان لأن تقع لقمة سائغة بين مخالب الاحتلال المباشر وبدون تكلفة تذكر أو تكاد، بالنسبة لكل من مصر وتونس، وتمديد حالة المرض المزمن الذي لا يرجى منه الشفاء بالنسبة للدولة العثمانية والذي سيؤدي حتما إلى انهيار الجسم كله في آخر المطاف. وهو ما وقع بالفعل[1].

أثارت حركة الإصلاح الإسلامي فضول القوى الأوروبية. وهو ما دفعها إلى متابعة مسيرتها وتوجهاتها عن كثب وبيقظة كبيرة. كما سعت من جهة أخرى إلى عرقلة هذا المسعى النهضوي بمختلف الوسائل وتحت مختلف الأشكال، خاصة وأنها أصبحت تحتل مكانا مؤثرا في صناعة القرار في الدولة الإسلامية في ذلك الوقت. ذلك أن أخشى ما تخشاه هذه القوى هو ميلاد وعي جديد في المجتمعات الإسلامية يدفعها إلى العمل في اتجاه إقامة تعاون وتضامن في ما بينها للتصدي للتحديات التي تواجهها. ومن هذا السياق يجب الإشارة باختصار إلى كون تاريخ العلاقات الأوروبية الإسلامية من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر يمكن تلخيصها في المراحل الثلاث الآتية:

---

1 - سجل السلطان عبد الحميد الثاني انطباعاته حول الإصلاحات التي تطلب الدول الأوروبية من الدول العثمانية إدخالها بتحفظ شديد: "مطالب الدول في الإصلاحات لا تكاد تنتهي بالرغم من أنها لا تعرف شيئا عن البناء الاجتماعي لبلادنا فإنها لا تتوانى عن تقديم التوصيات تلو التوصيات: يتصدر السفراء كراسيهم في تصورهم وكأنهم حكام البلاد. . . ليست لديهم فكرة عن التركيب الداخلي لمجتمعنا ولا يعرفون ديننا ولا يفهمونه، ومع ذلك فهم دائبون على جعلنا نقبل نصائحهم. ومن حسن الحظ أنهم لا يتفقون فيما بينهم في الآراء لكنهم متفقون في الهدف. غاية همهم من هذه الإصلاحات هو الحط من شأننا أمام أمتنا ورفع شأن النصارى وإكبارهم. إنها دسيسة كبرى اختلقوها وسموها إصلاحا. خير لنا أن يتركونا وشأننا. فالإصلاحات التي يقترحونها ليست أمرا جديرا بالاهتمام. لو أننا تصرفنا بإرادتنا الخاصة لأصبحنا في تقدم مستمر وإن كان هذا التقدم بطيئا". السلطان عبد الحميد الثاني. **المصدر نفسه**، ص 89 يلاحظ بهذا الصدد مدى التماثل في النظرة بين السلطان والشيخ جمال الدين حول الإصلاحات التي يطالب بها الأوروبيون.

المرحلة الأولى وهي مرحلة التصنت على القرار الإسلامي الذي يمكن تحديد نهايتها عند أواخر القرن الثامن عشر[1]. والمرحلة الثانية وهي مرحلة المشاركة في صياغة القرار الإسلامي تحت شعار الإصلاحات والتحديث والتقدم. والمرحلة الثالثة وهي مرحلة السيطرة على القرار في البلدان الإسلامية المتمثلة في المرحلة وهي مرحلة السيطرة على القرار في البلدان الإسلامية المتمثلة في المرحلة الاستعمارية التي بدأت حلقتها الأولى بالعدوان على الجزائر واحتلالها (1830) لتنطلق في تيار جارف أغرق مختلف بلدان العالم من بينها البلدان الإسلامية بعد سنة 1880[2].

أثارت المقاومة المستبسلة في مواجهة المد الاستعماري في كل من الجزائر والقوقاز، خلال المنتصف الأول من القرن التاسع عشر، دهشة الكتاب الأوروبيين كما أثارت فضولهم. وهو ما دفع بهم إلى محاولة اكتشاف الأسباب الكامنة وراء هذا الإصرار على المواجهة، رغم الاختلال الكبير في ميزان القوى الذي يرجح الكفة لصالح القوى المعتدية. ومع ذلك فإن هذه الشعوب المقاومة تتقبل، عن طيب خاطر، دفع المزيد من التضحية بفلذات أكبادها وبدون تردد في معركة تدرك أنها شبه يائسة. لقد اعتقد أن القوى الدافعة لهذا الاستبسال

---

1 - حققت حركة التحرر الوطني في العالم قرارها من السيطرة الاستعمارية المباشرة لتقع في المحذور بعد بضعة عقود من الزمن والمتمثل في عودة القوى الغربية إلى المشاركة في صناعة قرارها تحت مظلات مختلفة: صندوق النقد الدولي، البنك العالمي، المنظمة العالمية للتجارة. فالمستقبل وحده هو الذي سيبين فيما إذا كانت هذه السيرورة ستصل إلى المنتهى إليه في القرن التاسع عشر. وهي مرحلة السيطرة على القرار في هذه البلدان والاستعمار المباشر.

2 - ففي الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانية تغدق على الرعايا لأوروبيين بامتيازات واسعة وهي في موقع قوة، كانت بعض الدول الأوروبية المستفيدة من هذه الامتيازات تفكر وتخطط في كيفية القضاء عليها وتصفية جودها أنظر في هذا السياق **Djuvara, Cent projets de partage de la Turquie** وتعليق أ. شكيب أرسلان تحت عنوان " التعصب الأوروبي أم التعصب الإسلامي؟

وهذا الإصرار على المواجهة يكمن في الدين الإسلامي. فهذا الاعتقاد هو الذي يفسر ظاهرة الاهتمام بالإسلام من طرف الكتاب الأوروبيين، خاصة منذ منتصف القرن التاسع عشر. بعض من هذا الانشغال كان هدفه معرفة هذا الدين بتجرد وموضوعية والإطلاع على جوهر عقيدته وسلم قيمه الأخلاقية والاجتماعية ومساره التاريخي في الزمن والمكان. أي معرفة خصوصيات الحضارة العربية الإسلامية ومكانتها في المسار الحضاري للإنسانية. هذا النوع من الدراسات المتخصصة المتجردة قليلة جدا. وتأثر بها في تشكيل ذهنية الرأي العام الأوروبي حول الإسلام محدودة جدا إن لم تكن منعدمة. ذلك أن معظم الكتابات وأكثرها انتشارا هي تلك التي تناولت الإسلام بالتجريح والتشهير. وهي التي أثرت بشكل حاسم في تكوين الرأي العام الأوروبي حول الإسلام. يضاف إليها الرواسب المتبقية من الحملات الصليبية الموروثة عن القرون الوسطى المتأخرة وبدايات العصور الحديثة.

ركزت هذه الكتابات على إبراز الإسلام على أنه دين سيف وحروب وتسلط واستبداد. فهو لا يقبل التعايش سلميا مع أي طرف غير مسلم. ولا يستعمل إلا القوة ومعتنقيه لا يفهمون إلا هذه اللغة ولا يخضعون إلا لها، كما ألحقت بالإسلام تهمة ابتداعية للاسترقاق ونشر هذه الممارسة على نطاق واسع فهو المسؤول عن اعتبار الكائن البشري بضاعة تباع وتشترى كأية سلعة أخرى. كما أنه هو الذي يحول معتنقيه إلى شبه أدوات منعدمة الإرادة الذاتية. فليس للعقل عندهم أية مكانة. فجبريتهم وقدريتهم حولتهم إلى كم جامد منعدم الحركة أو يكاد. إلى جانب شدة تعصبهم الذي يمنعهم من إدراك حقائق الأمور ويضفي على سلوكهم الاندفاع وعدم التبصير. يضاف إلى هذه "النقائص"، قبول هذا الدين لتعدد الزوجات وترخيص هذه الممارسة لمعتنقيه. وهو ما يبين بشكل قاطع النزعة المعادية للإنسانية المتأصلة فيه كما هو الشأن بالنسبة للاسترقاق. وفوق هذا كله فهذا الدين قاصر وعاجز، جوهريا عن السير بمعتنقيه نحو التقدم والتطور. وهو ما يفسر حالة الانحطاط والتخلف الذي

عليه المسلمون اليوم[1]. فهذه النظرة إلى الإسلام التي تهدف إلى تقويضه من أساسه وتحويله إلى مجرد عينة أثرية مكانها في متحف الأناسة، هي السائدة لدى الشعوب الأوروبية.

قد يبدو للمتتبع لهذه الأدبيات المغرضة، أنها ما دامت قد حكمت على الدين الإسلامي بالجمود والتحجر وانعدام القابلية للتقدم والرقي فإنها تكون قد أهملت شأنه وشأن ما يحدث في محيط معتنقيه. لكن الواقع كان غير ذلك. فمنذ أن بدأت حركة الإصلاح الإسلامي في التعبير عن نفسها أرخت أوروبا أذنيها وفتحت عينيها واسعتين لتسمع وترى كل ما يجري في محيط هذا الدين. خاصة لما ظهر هناك توجه ذو منحى سياسي داخل الحركة يدعو إلى التضامن والتعاون بين المسلمين فيها اشتهر باسم الجامعة الإسلامية، التي حظيت باهتمام كبير من طرف رجال السياسة والمحللين الأوروبيين وخاصة خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر في الحرب العالمية الأولى. فهناك عدد لا يحصى من المقالات والعديد من المؤلفات التي خصصت لها في مختلف البلدان الأوروبية. كما أن الصحافة والدوريات كانت تتناول نشاطها والتعليق عليه من حين لآخر.

وعلى اعتبار كون فرنسا تحتل أقاليم إسلامية خاصة في إفريقيا وكان من البديهي أن يتولى كتابها ودبلوماسيوها أهمية خاصة لنشاط الجامعة الإسلامية منذ ظهور مؤشراتها الأولى إلى إلغاء الخلافة في سنة 1924. في دراسة نشرت من دورية لا نشرة لجنة إفريقيا الفرنسية "لسان حال الحزب الاستعماري في فرنسا- تحت عنوان " خطر الإسلام"[2]. عرفت هذه

---

1 – لوثروب ستوارد، **حاضر العالم الإسلامي** المجلد 2 ج3 ص 208 وما بعدها.

2 –Binger L. G. « Le péril de l'Islam », in **renseignements Coloniaux,** aux supp du bulletin de comite de l'Afrique française, année 1906 p. 22 et suivi.

عكس ما يوحي به عنوان هذه الدراسة، فإن المؤلف حاول أن ينصف الإسلام ويدحض عنه التهم الموجهة إليه بقدر ما سمحت به معرفته له. ففي تعليقه على تهمة التعصب الموجهة إليه كتب يقول: "وبكلمة واحدة

الجامعة الإسلامية بكونها تعمل من أجل استرداد الشرق لمجده القديم وإشعاعه الروحي والزمني، انطلاقا من مقومات القوى الكامنة في الإسلام نفسه. وكذلك العمل من أجل تقوية السلطة الزمنية في الدول الإسلامية التي لا تزال قائمة وتكوين تكتل فيما بينهما لحماية مصالحها وعقيدتها. لاحظ الكاتب بأنه على الرغم من دعوة الدين الإسلامي إلى الاتحاد والتكتل بين المسلمين ومع ذلك فإنه في وضعه الحالي لا يتوفر على قوة مركزية دافعة تستطيع لم شمل المسلمين وتوحد جهودهم في مواجهة الهيمنة الغربية. فالدولة العثمانية التي هي القوة الإسلامية الرئيسية الموجودة على الساحة الدولية هي في حالة من الضعف والوهن بحيث أصبحت هي نفسها محط أطماع الدول الغربية. فحالة الاهتراء الداخلي للدولة العثمانية وأنانية الحكام المسلمين في البلدان الأخرى يجعل من دعوة لم شتات المسلمين وإحياء مجد الخلافة الإسلامية مجرد هيكل هش وشعار أجوف لا يسند على أي أساس متين[1]

على المستوى السياسي تابعت الحكومة الفرنسية نشاط الجامعة الإسلامية من خلال المذكرات والتقارير التي يحررها دبلوماسيون مطلعون على شئون العالم الإسلامي وما تنشره الصحف والبلدان الإسلامية، أعدت في وزارة المستعمرات في شهر غشت 1906، جاء فيها أن انجلترا تعارض بشدة فكرة الخلافة وأعلنت أنها لن تكون غير مبالية ولا مكتوفة الأيدي أمام "دسائس الدعاة لقيام خلافة عالمية". لاحظت المذكرة من جهة أخرى أن العالم الإسلامي انتابته روح جديدة. فحالة الجمود التقليدي الذي كان عليه حل محل نشاط وحيوية ذو نزعة إصلاحية يقوده في بعض الأقطار علماء الدين أنفسهم مثل الذي يحدث في

فإن كل الأعمال التي يقوم بها المعلمون وخاصة تلك التي تتعارض مع سياستنا ومصالحنا تعتبرها بكونها ناجمة عن التعصب، في الوقت الذي تعتبر عندنا أعمالا وطنية تستحق كل التبجيل" . ص 25

1 - **المصدر نفسه**، ص ص 18-22.

إيران[1]. فهناك ثورة حقيقية في هذا المجال. فالمسلم الذي تعود الاعتماد في شئون دينه وشئون حياته على نصوص "تعود إلى القرن التاسع الميلادي" يدرك الآن أن ذلك لا يتماشى مع متطلبات الإسلام في العصر الحاضر. لاحظت المذكرة مردفة أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار أن بلاد فارس تميزت دائما بحيوية فكرية." وهكذا فحلم الجامعة الإسلامية الذي يداعب عبد الحميد قد لا يجد صدى في هذه البلاد التي يسودها التشيع الذي أبقاها بعيدة عن الإسلام التقليدي، والسلطان وجه جهوده نحو البلدان الإسلامية كلها ما عدا إيران"[2].

أشارت المذكرة إلى أن مبدأ الخلافة تشوبه عناصر قلقة عبرت عنها أحداث إيران من جهة ووجود اتجاه مغالى في التطرف الذي تعبر عنه الوهابية من جهة أخرى. فهذه الأخيرة حملت لواء التمرد ضد السلطة العثمانية: فسياسة التوسع الروحي للآستانة تواجه صعوبات متناقضة حسب المكان الذي تتحرك فيه.

---

1 – خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر اشتد التنافس الإنجليزي الروسي على إيران في نفس الوقت الذي ازدادت فيه قبضة الشاه وابنه مظفر الدين شدة على السكان كما ازداد تبذيره للمال العام بحيث لم تعد موارد البلاد كافية لتلبية طلباتها. فمد يده للمؤسسات المالية الأجنبية، الروسية والإنجليزية، فتم رهن التبغ وموارد الجمارك في الجنوب لصالح الإنجليز ضمانا لقروضهم ومنح حق بناء واستغلال خط سكة الحديد لروسيا في الشمال. نتيجة لهذه الأوضاع اندلعت ثورة عارمة في طهران سنة 1906 نجم عنها إعلان الدستور 1907 وقيام نظام ملكي دستوري. لكن التجربة فشلت بعد وقت قصير بسبب تدخل كل من الروس والإنجليز في الشؤون الداخلية للبلاد بعد أن تم وضع حد للتنافس بينهما بمقتضى الاتفاق المبرم، في نفس هذه السنة 1907، يقضي بتقسيم إيران إلى منطقتي نفوذ اقتصادي بينهما.

A. N. P/S. O. **Affaires politiques,** C. 923 bis doss-1

الشمال. نتيجة لهذه الأوضاع اندلعت ثورة عارمة في طهران سنة 1906 نجم عنها إعلان الدستور 1907 وقيام نظام ملكي دستوري. لكن التجربة فشلت بعد وقت قصير بسبب تدخل كل من الروس والإنجليز في الشؤون الداخلية للبلاد بعد أن تم وضع حد للتنافس بينهما بمقتضى الاتفاق المبرم، في نفس هذه السنة 1907، يقضي بتقسيم إيران إلى منطقتي نفوذ اقتصادي بينهما.

ففي الوقت الذي اتخذ فيه توجه الجامعة الإسلامية طابع المناصرة والتأييد للدولة العثمانية في مصر اتخذت في الجزيرة العربية طابع المعاداة لها. لتصل المذكرة إلى خلاصة كون الجامعة الإسلامية تتميز بتنوع اتجاهاتها حسب البلاد التي تنشط فيها دون أن تتوفر على قاسم مشترك ينسق جهودها. بل هناك تناقض في أهدافها في بعض الأحيان فهي فكرة غير دقيقة وغير محددة المعالم. فهي في الحقيقة مجرد تعبير عن شعور عام لدى المسلمين في الرغبة في اتحاد روحي تحت مظلة الخلافة دون تحديد طبيعة وحدود هذا الاتحاد. فالنقطة الوحيدة التي عليه إجماع المسلمين هي ضرورة تفتح العقول لعلوم العصر وثقافته. وفي هذا المجال فإن جهود الجماعات الإسلامية في هذا الاتجاه تتأكد يوما[1].

استحوذت مسالة الخلافة واستعادة مجدها القديم التي يدعو إليها السلطان عبد الحميد على اهتمام العالم الإسلامي في هذه الفترة وهو ما جعل الدولة الأوروبية تتابع باهتمام كبير تحرك المحيط الإسلامي في هذا الاتجاه. وفي هذا السياق بعث قنصل فرنسا بالقاهرة مراسلة إلى باريس (غشت 1906)[2] تتضمن مقتطفات نشرت في جريدة اللواء، لسان حال الحزب الوطني المصري بزعامة مصطفى كامل، من حديث أجرته إحدى الصحف مع الأمير صلاح الدين حول موضوع الخلافة والذي جاء فيه: أن السلاطين العثمانيين كانوا يعتبرون دائما أن لقب الخليفة لقت تشريف. يكفي إلقاء نظرة على شعار الدولة العثمانية الذي نقش عليه "خليفة رسول سيد الكون" للتأكد من ذلك. فهذا اللقب التقليدي كان رسمي ومقدس ويوجد على رأس كل المراسيم والتشريعات. وكل المسلمين مثقفون على هذه المسألة. ففي إحدى المناسبات لاحظ السلطان سليم الأول لوزرائه بأنه " من الخطأ البدء بلقب السلطان قبل لقب الخليفة... فالجانب الروحي يجب أن يسبق الجانب الزمني" فهذا له دلالته ومغزاه. فكل الديانات لها رئيسها الروحي ورئيس الموحدين في كل المعمورة هو السلطان العثماني

---

1 - المصدر نفسه.

A. N. P/S. O. **Affaires politiques,** C. 923 dossier 1, Le Caire –Paris, août 1906

وهذا منذ ستة قرون ليتساءل الأمير فيما إذا كان يتحتم على تركيا لتحقيق اتحاد أو تحالف عالمي بين الشعوب الإسلامية الحصول على موافقة الدول. ليردف بكون الخلافة هي قيادة روحية وكل المسلمين يعلمون جيدا بمقتضى نصوص القرءان نفسه بأنهم إخوة والاتحاد واجب عليهم. فليس هناك إذن لتحقيق الاتحاد الإسلامي ما يستدعي الاتفاق مع الدول التي تحكم جماعات المسلمين. ذاك أنه ليس لهاته أية سلطة على مشاهير رعاياها هؤلاء.

علقت جريدة اللواء على حديث الأمير، بأن السلطان العثماني هو فعلا خليفة المسلمين. "لكن اتحاد هؤلاء كما يتصوره رجال السياسة في أوروبا والذين يريدون أن يبنوا عليه مخططات مغرضة بعد أن يظهرونا بكوننا نعمل من أجل إقامة تكتل ضد المسيحية فهذا الاتحاد غير موجود وليس هو مبتغانا. فالذي ننشده هو التوجه نحو كل ما فيه خير والاتحاد من أجل العلم وإنارة السبيل للأجيال القادمة وضمان مستقبلهم بالعيش في وئام وسلام مع جيراننا ومع الذين يفدون إلينا للإقامة بيننا في صفاء وسلام"[1].

تحت عنوان" يقظة الإسلام"[2] تناولت مراسلة من إحدى قنصليات فرنسا في المشرق الأوضاع في الدولة العثمانية. مشيرة إلى حركة تركيا الفتاة التي ظهرت بوادرها الأولى خلال عقد التسعينيات غير أنها قمعت بالقوة، ولكن إلى حين. ذلك أن عناصر منها التجأت إلى مصر تحت حماية الإنجليز وأخرى إلى لندن وفيينا وباريس، لتتابع نشاطها وتوسعه. فالعقبة الرئيسية التي واجهتها في تركيا ط هي موقف رجال الدين المعروفين بشدة تحفظهم منها. لكن في الأعوام الأخيرة تمكنت من استمالة قوى مهمة من هذا التيار مستغلة في ذلك الإدارة السيئة للسلطان عبد الحميد. وهو ما انعكس سلبا على سمعته في عموم العالم الإسلامي بدون تمييز الشيعة والسنة. كما واجهت الأستانة مصاعب في الجزيرة العربية

---

1 - المصدر نفسه.

2 - المصدر نفسه. فيورنيا باريس 21 جويلية- 9 غشت 1906.

عندما ظهرت دعوى تنكر حق العثمانيين في الخلافة وتطالب بها للعرب. لقد تمكن السلطان من نزع فتيل هذه الأزمة الآن، ولكن بذورها لا تزال موجودة. فالدولة العثمانية لها ما يشغلها وأوروبا من جهتها لها ما تفكر فيه[1].

وبالفعل، فإن تيار الجامعة الإسلامية ومساعي السلطان عبد الحميد لاستعادة مكانة الخلافة الإسلامية لدى المسلمين، كانت مثار قلق كبير بالنسبة للحكومات الأوروبية. وخاصة تلك التي تسيطر على أقطار إسلامية كفرنسا. ففي رسالة من وزير المستعمرات إلى زميله وزير الخارجية[2]. وبعد أن أشار إلى كون سيطرة فرنسا على مستعمراتها في إفريقيا الغربية سيطرة دائمة ولن تواجه أية صعوبات في المستقبل عدا تلك التي يمكن أن تنجم عن القلاقل التي تهز دوريا المجتمعات الإسلامية بفعل التأثيرات الخارجية. ويرى أنه من الضروري مراقبة هذه التحركات بانتباه شديد كالتي واجهتها فرنسا من قبل عدة سنوات والتي قمعتها خوفا من أن تتحول إلى حركة عصيانية واسعة. ومن أجل أخذ الاحتياطات الوقائية اللازمة طلب من زميله أن يوافيه بمعلومات عن القوى السياسية التي تتحرك في العالم الإسلامي بوجه عام وفي الأقطار الإسلامية رغبته في معرفة الأوضاع السائدة في تونس بوجه خاص[3]. وأن يوفيه بمعلومات مفصلة عن الطرق الصوفية المتواجدة في القطر التونسي " للمذهب السني الذي يدين به خليفة اسطامبول وفيما إذا كانت هناك طرق تابعة للمذهب الفاطمي" ويقصد المذهب الشيعي. وعن حركة الشاب التونسي. وتفاصيل عن الطريقة السنوسية وعن

---

1 - **المصدر نفسه**، بعض الأعوان الدبلوماسيين العاملين في المشرق يعتبرون أن ظهور فكرة الجامعة الإسلامية بمثابة إعلان حرب بين الإسلام والمسيحية. ويرون بأن العشر سنوات الأخيرة من حكم السلطان عبد الحميد الثاني بكونها تميزت الإسلام والمسيحية.

2- A. N. P/S. O. **Affaires politiques**, C. 518 dossier 2 Paris 28 juin 1906.

3 - **المصدر نفسه**، لم نعثر في هذا الملف على المعلومات التي قدمتها وزارة الخارجية لوزارة المستعمرات حول تونس.

انتشار زواياها وعدد أتباعها- كما عبر عن رغبته في الحصول على معلومات مماثلة بالنسبة لمختلف الأقطار الإسلامية الأخرى. بالنسبة لمصر، على سبيل المثال فهو يريد أن يعرف قوة ونقل التيار المؤيد العالي وقوة التيار الآخر المؤيد للإنجليز والسلطة الخديوية[1].

بعث نائب القنصل المقيم في سنحق بنغازي بتقرير مفصل لوزارة الخارجية تناول فيه الوضيعات التي طلبها وزير المستعمرات[2]. أشار في البداية بكون الوضع في إقليم بنغازي لا يدعو إلى القلق. وأن موقف السكان في مجمله موقف هادئ. وأن سنحق بنغازي ربما يكون الجهة العربية الوحيدة التي لم تبد قلقا اتجاه الأحداث التي وقعت في الشهور الأخيرة في المغرب الأقصى"[3]. ويرى نائب القنصل أن شيوخ الطرق ومقدمي الزوايا يريدون المحافظة على استقلالهم. وأنهم أوصوا مريديهم وأتباعهم بعدم التعرض للأجانب والدخول في نزاع معهم. فالسنوسية التي هي الطريقة المهيمنة في جميع الأقاليم الليبية تحرص على عدم إعطاء أي مبرر للإنجليز للتدخل. فليس هناك في رأيه أي خوف من تحركات الجامعة الإسلامية في الإقليم. منعها في نفس الوقت على أن الوضع سيتغير كليا إن قامت إنجلترا باحتلال أي جزء منه.

يوجد في سنحق بنغازي طرق صوفية وهي: السنوسية، المدنية العيساوية، العزورية، القادرية والسلامية. لكن أكبرها وأكثرها انتشارا هي السنوسية التي أنشئت شبكة من الزوايا تزيد عن ستين زاوية[4]. وتملك هذه الزوايا مساحات كبيرة من الأراضي الزراعية وقطعان

1- A. N. P/S. O. **Affaires politiques,** C. 518 dossier 2.

2 - يشير كاتب التقرير إلى مؤتمر الجزيرة الذي أخضع المغرب الأقصى للوصاية الأوروبية وعن دواعي عقد هذا المؤتمر والنتائج التي انتهي إليها راجع.

Guenane dj, **Les relations Franco-allemandes et les affaires marocaines 1901-1911** Alger 1975 passim

3 -أعطى التقرير أسماء هذه الزوايا وأماكن وجودها وكذلك أسماء مقدميها.

4- A. N. P/S. O. **Affaires politiques,** C 518 dossier 2 djeddah- Paris août 1906

الماشية هي المصدر الأساسي لثروتها. ويوجد في كل زاوية مابين خمسين إلى ثلاثمائة طالب يتلقون العلم بها. يشكل أتباع الطريقة نسبة حوالي ثمانين بالمائة من سكان البادية. من الناحية السياسية يرى نائب القنصل أن الطريقة رغم ما تبديه من تقدير واحترام للسلطة العثمانية فلا يعتقد أنها ستقف إلى جانبها وتتضامن معها. كما أنها لن تتضامن مع أي زعيم إسلامي آخر إلا إذا هددت في مصالحها.

أما بالنسبة للطريقة المدنية التي تشرف على عشر زوايا من بينها اثنتين تقعان في الأراضي المصرية، فإن أتباعها قليلون. وليس لها امتداد في البادية ما عدا قبيلة الفواتير التي تقع جنوب غرب مدينة بنغازي. فهذه الطريقة شديدة الارتباط بالأستانة وبالسلطات العثمانية المحلية.

أما الطريقة السلامية فهي لا تملك سوى زاويتين في مدينة بنغزي نفسها وزاوية أخرى تقع بين مدينتي بنغازي ومصراته وأتباعها قليلو العدد. وحسب المعلومات التي توفرت لدى نائب القنصل، فإن الطريقة تملك عدة زوايا في إقليم طرابلس وفي غدامس ومدينة غات. فهي لا تلعب أي دور سياسي على ما يبدو ولكنها تربطها علاقات طيبة بالسلطات العثمانية. أما العيساوية فليس لها سوى زاويتان في مدينة بنغازي نفسها. عدد أتباعها لا يتجاوزون الثلاثمائة شخص. ويختتم نائب القنصل تقريره مؤكدا بأن هذه الطرق الثلاثة ليس لها أي تأثير يذكر على سكان البادية الذين يدينون في أغلبيتهم الساحقة بالولاء للطريقة السنوسية.

ومن الحجاز بعث القنصل الفرنسي في جدة بتقرير عن السنوسية[1]. فأهمية البقاع المقدسة في نظر المتتبعين الأوروبيين لشئون المسلمين كبيرة جدا. نظرا لكون مآت الآلاف من المسلمين في جميع مناطق العالم يتوجهون إليها سنويا لأداء فريضة الحج. وهي مناسبة تتيح للمسلمين اللقاء ببعضهم البعض والاطلاع عن أحوال بعضهم البعض وتبادل الأفكار ولآراء

---

1 - المصدر نفسه، الوثيقة نفسها.

حول ما يخصهم وما يصلح أمورهم. فالأوروبيون يروى أن فريضة الحج هي من أقوى الروابط التي تجمع بين المسلمين. وبالتالي يمكن أن تصبح البقاع المقدسة نقطة انطلاق لأفكار الجامعة الإسلامية لتعم جميع مناطق العالم الإسلامي. خاصة وأن السلاطين العثمانيين هم في نفس الوقت خدام الحرمين الشريفين، وبذلك تصبح منبرا نافذا وصوتا مدويا من أجل استعادة الخلافة الإسلامية لمكانتها لدى المسلمين.

جاء في تقرير القنصل أن السنوسية في الحجاز قوية ومنتشرة كما أنها تشرف على زوايا كثيرة. لكنه لم يتمكن من معرفة عددها وأماكن وجودها عدا تلك الموجودة في كل من مكة والمدينة وجدة. مشيرا إلى انتشارها بين سكان البادية كان واسعا. وأنه يكفي الحصول على توصية شيخ الزاوية للسفر والتنقل بكل. لاحظ القنصل من جهة أخرى من الصعب معرفة الأهداف السياسية للطريقة في الحجاز. فأتباعها يؤكدون بأن طريقتهم ليس لها من هدف سوى خدمة الدين وليست لهم أية غاية سياسية. كما تحظى الطريقة باعتبار كبير في الأستانة وفي قصر إلدز بوجه خاص.

اختتم القنصل تقريره بهذه الخلاصة: "لا يوجد في العالم الإسلامي قوة تستطيع أن تفرض نفسها بثقلها المعنوي أو المادي. وهو ما يجعل خطر الجامعة الإسلامية لا يزال بعيداً جدا إن كتب له أن يصبح في يوم من الأيام حقيقة مجسدة. ومع ذلك، فإن فكرة الجامعة الإسلامية موجودة وتحاول أن تنتشر وتتوسع بواسطة بعض الصحف وعن طريق مناشير تصدرها لجان تدعو إلى الثورة ضد الدول الأوروبية التي يتحكم رعايا مسلمين. فهذه الدعوات التحريضية اكتسبت الآن جرأة غير معهودة وتتم في وضح النهار"[1].

---

1 - حول الشيخ علي يوسف وجريدة المؤيد انظر: أنور الجندي، **تراجم أعلام المعاصرين في العالم الإسلامي** القاهرة 1970. ص ص 315-330.

على اعتبار كون بعض العناوين الصحفية الصادرة في العالم الإسلامي وفي الأقطار العربية بوجه خاص، تعبر عن وجهات الجامعة الإسلامية حول مختلف المسائل التي تهم حياة المسلمين فقد أولى الأعوان الدبلوماسيون العاملون في القنصليات الشرقية أهمية خاصة لما ينشر في الصحف.

ففي عرض تحليلي للصحافة الإسلامية خلال سنة 1907، تمت الإشارة إلى الالتماس الذي قدمه مدير جريدة "المؤيد المصرية، الشيخ علي يوسف[1] للخارجية الإنجليزية، طالب فيه بانتخاب برلمان مصري. وعلى المبادرة التي هنأه عليها أحد الإنجليز في رسالة نشرتها جريدة "المؤيد" علقت جريدة اللواء على هذا الطلب بكونه لم يستحب له فحسب وإنما يعمل من أجل تصفية ما تبقى من خيوط التمثيل في المؤسسات المصرية- ومن جهتها فإن صحيفة "الجريدة" التي هي لسان حزب الأمة الذي يقوده سعد زغلول قد شجبت هذه المبادرة من أساسها" هي بدعة جديدة للدفاع عن مصر والتي ستؤدي إلى تدخل البرلمان الإنجليزي في الشئون الداخلية للحكومة المصرية وشئون الأمة. فليتحفظ هؤلاء الذين يتكلمون على البرلمانيين الأحرار من الإنجليز وإنما يتوقف، وبالدرجة الأولى، على جهد المصريين أنفسهم"[2].

إن الدعوة التي أطلقها مصطفى كامل على أعمدة جريدة اللواء[3] للجمهور للمشاركة في أشغال مؤتمر عام لمناقشة مسألة التعليم في مصر أثارت انتباه قنصل فرنسا في القاهرة الذي تابع أشغاله باهتمام. تضمن جدول أعمال هذا المؤتمر الذي انعقد في منتصف شهر ماي 1807 دراسة مسألة برامج التعليم في المدارس الخاصة. تحسين طريقة طبع الكتب والنشرات

1- A. N. P/S. O. **Affaires politiques,** C 223 bis dossier 1.

2 – عدد 18 مارس 1807

3- A. N. P/S. O. **Affaires politiques,** C. 223 bis dossier 1

والاهتمام بترجمة الكتب العلمية ومنح تشجيعات وتحفيزات للمؤلفين والمترجمين. وكذلك مناقشة مناهج التدريس في الجامعة المقرر إنشائها هل ستكون على قاعدة دينية أم تكون "حيادية".

هناك إجماع في مصر على وجب إحلال اللغة العربية كلغة التعليم محمل اللغة الإنجليزية. كل الصحف كانت على رأي واحد بخصوص هذه المسألة. وهو الاجتماع الذي ترددت أصداؤه أثناء أشغال المؤتمر هذا، حول التعليم. تناول مراحل التعليم مرحلة مرحلة مبينا في كل مرحلة المواد التي يمكن تدريسها باللغة العربية في الحين.

بالنسبة للتعليم الابتدائي فإنه يمكن تدريس مادتي الإنشاء والجغرافيا بالعربية بدل الإنجليزية. فالمدرسون متوفرون للقيام بهذه المهم. أما بالنسبة للتعليم الثانوي، فإن المتدخلين طعنوا في ادعاء الحكومة بعدم توفر الأساتذة من المصريين لتدريس بعض المواد بالعربية. ملاحظين أن المدرسين من الإنجليز فإلى جانب كونهم صغيري السن وعديمي الخبرة، فإن معظمهم لا يملك شهادة دراسية من بلادهم تؤهلهم للقيام بمهمة التدريس. مؤكدين أنها بإمكان ومنذ الدخول المدرسي المقبل (1907-1908) تدريس مادة الرياضيات وكذلك الفيزياء والعلوم الطبيعية إلى جانب الجغرافيا وتاريخ الإسلام وتاريخ مصر باللغة العربية. أما بالنسبة للتعليم العالي فإن القول بعدم توفر الأساتذة من الأهالي لتدريس بعض المواد ليس صحيحا. فهناك عدد من خريجي المدارس العليا في باريس وآخرون تخرجوا من المدارس العليا الإنجليزية قادرون على تدريس مواد في المدرسة الخديوية العليا للهندسة، وكذلك الشأن بالنسبة للمدرسة الخديوية العليا في القانون. فإنه بالإمكان تدريس المواد ذات الصبغة المصرية البحتة مثل القانوني الجنائي والإجراءات الجنائية وكذلك القانون الإداري فهذه المواد يمكن أن تدرس بالعربية منذ الدخول الجامعي المقبل. وكذلك الشأن بالنسبة للمدرسة الخديوية للطب. فالمواد مثل الاستشفاء وأمراض العيون ومواد الطب الشرعي يمكن أن تدرس بالعربية. فالأساتذة متوفرون ومنهم من ألف كتبا في هذه الموضوعات.

وبصفة عامة، فإن هناك رأي عام موحد حول نقائص منظومة التعليم في عصر من زاويتين: إهمال الجانب التربوي من جهة وتصورها في الجانب التكويني والتثقيفي من جهة ثانية، علقت صحيفة "الجريدة" لسان حزب الأمة على مسألة التعليم يكون "نجاح الغربيين وفشل الشرقيين لا تعود أسبابه في الدرجة العقلية بينهما وإنما إلى المنظومة التعليمة الرديئة التي تملكها". فبعد النقد البناء للمنظومة التعليمة القائمة والحرص الذي أبداه المشاركون لكي تكون العربية هي لغة التعليم في البلاد اختتم المؤتمر أعماله بإصدار توصية تدعو إلى ضرورة إجبارية التعليم الديني الذي يجب أن يحتل مكانة بارزة في المنظومة التعليمية للبلاد.[1]

شهدت الصحافة التونسية الصادرة باللغة العربية دفعا بداية القرن. ومع مطلع سنة 1907، ظهرت عناوين جديدة على الساحة الإعلامية مثل "الحقيقة" و"النصيحة"، "العدلية"، "لسان الحال"، "المنبر، وعناوين أخرى. حيث جريدة المؤيدة القاهرية هذه المبادرات التي اعتبرها" مؤشرا السياسة فرنسا التحررية. ودليلا على قوتها والثقة بنفسها"[2].

جاء في عرض تحليلي حول الصحافة التونسية الصادرة في السداسي الأول من سنة 1907، أن هذه الصحافة ترى نفسها المعبرة عن تطلعات السكان المسلمين إلى المستوى الراقي في التحضر والمدنية. فهي تشيد بمحاسن العلم وفوائده. وترى أن للصحفيين دورا هاما في تربية الشعب وتثقيفه. فهذا التوجه يشكل قاسما مشتركا يجمع بين مختلف عناوينها وتحرص على التعبير عن " الولاء الحامية والمربية، بأسلوب يختلط فيه الصدق بالمواراة"[3].

---

1 - المصدر نفسه

2 - حول الجرائد التونسية التي صدرت قبل عام 1914 أنظر: اللوب حبيب حسن، **دور الصحافة العربية بتونس في تفصيل الوعي الوطني 1860-1914**. رسالة ماجستير مخطوطة، مكتبة جامعة الجزائر.

3 - **المصدر نفسه، تحليل للصحافة الإسلامية**، ماي-ديسمبر 1907 في

A. N. P/S. O. **Affaires politiques**, C 223 bis dossier 1

فجريدة "الحقيقة" وجهت في أحد أعدادها نداء إلى التونسيين تدعوهم فيه إلى العمل يدا في يد من أجل النهوض بالبلاد ليصبح في مستوى الأمم المتقدمة. دقت جريدة المنـــر مـــن جهتها ناقوس الخطر ونبهت التونسيين إلى مضار الجهل الذي اعتبرته "المفـــرخ الرئيســـي لجرثومة الانحطاط". كما سارت جريدة الرشدية من جهتها في نفس الاتجاه الداعي إلى تعليم الشعب وتثقيفه. كما خصصت في أحد أعداها مقالا للرد على صحافة المســـتعمرين الـــتي جعلت من معاداتها للعرب خطها المحوري في افتتاحياتها. عبرت الجريدة في هذا الصدد عـــن خيبة الأمل التي يشعر بها التونسيون والوضع البائس الذي أصبحوا عليه بعـــد قيـــام نظـــام للحماية. مذكرة بأن التونسي اليوم هو أجنبي في بلده. فبعد أن عاش طويلا في رخاء ورفاه، فهو اليوم يرزح تحت نير البؤس والفاقة. و لم يكتف المستعمرون بهذا، فصحافتهم تشن الآن هجوما شرسا على التونسي الذي تصفه بالشرير، بالجامد، بالمتعصب، بالكسول والبليـــد. فهي تطالب اليوم بنفيه وتجريده من ممتلكاته التي ورثها عن آبائه وأجداده." فـــإن اســـتكى التونسي من ظلم أحد الفلاحين الأوروبيين فشكواه لن تقبل وترد عليه ودمه يزهق بـــدون عقاب ومصالحه المشروعة بدون حدود.[1]

لاحظ العرض التحليلي تجنب الصحافة التونسية التعرض للمسألة المغربية والتي لا يسعها "إلا مدارة فرنسا"[2]. ففضلت التطرق إلى موضوع آخر له هو الآخر أهميته في نظرها. وهو انعقاد مؤتمر لاهاي للسلام. لقد عبرت جريدة "النصيحة" عن أملها في أن يصل المـــؤتمر إلى نتائج مفيدة من شأنها حماية الأمم الضعيفة في القارات الثلاثة.

أن النهضة الصحفية التي شهدتها تونس خاصة في سنة 1907، حيث ظهرت عدة عناوين لم تحظ بعين الرضا من طرف السلطات الاستعمارية التي يزعجها أن ترى عرق الحياة يدب

---

1 – عرض تحليلي للصحافة التونسية الصادرة بين 1-15 جوان في نفس المصدر.

2 – قامت القوات الفرنسية خلال هذه الفترة باحتلال مدينة وجدة المغربية.

في جسم المجتمعات الإسلامية. وخاصة عندما تبدأ في مسائلة نفسها كيف كانت وكيف أصبحت منغرسة في واقعها المتردي الذي هي عليه. ففي سياق الطرح لهذه التساؤلات الإشكالية، أثارت جرأة بعض الصحف التي تنتقد وبحذر سياسة فرنسا الاستعمارية، قلق سلطات الحماية. ففي مقال صدر في هذا الاتجاه في أحد أعداد جريدة "المنبر"[1]، سارع وزير الخارجية استيفان بيشون ليطلب من الوالي العام على الجزائر، جونار إيفاءه بتقرير حول التأثير الذي يكون قد أحدثه هذا المقال في الجزائر[2].

كان رد الوالي العام مطمئنا. فحسب المعلومات التي توفرت لديه فإن الجريدة المعنية هي حديثة الصدور غير معروفة في الجزائر وقرائها قليلون جدا. ولا يعتقد أنها تنتشر وتتسع دائرة قرائها ذلك "أن أهالينا أصبحوا يقرأون الآن، ولحسن الحظ، جريدة "كوكب إفريقيا وهي ورقة محلية سبق أن حدثتكم عنها، بدل الصحف العربية الأجنبية". كما أثار شعار جريدة المنبر بكونها "لسان حال علم الإسلام" قلق وزير الخارجية، لكن الوالي العام يرى أنه مجرد شعار إشهاري أجوف لا أكثر." كما هي عادة المسلمين" ولا يحتوي على أي مضمون عملي.

خلال الشهور التالية كشفت بعض العناوين الجديدة في الصحافة التونسية حملتها ضدّ إدارة الحماية وتسلط الفلاحين الأوروبيين وتجبرهم. فالذي يثير الانتباه هو كون إدارة الحماية في تونس والسلطة الاستعمارية في فرنسا، بدل البحث عن الأسباب الحقيقية التي أدت إلى التذمر والسخط، أو عزت ذلك إلى روح التعصب الكامنة في نفسية المسلمين ضد كل ما هو أوروبي. يلاحظ في هذا السياق وبشكل عام، أن النظرة الديكارتية التي يتميز بها العقل الفرنسي في تناول الشؤون كانت دائمة غائبة في كل الأمور التي تتصل بعالم ما وراء البحار.

---

1 - عدد 19 ماي 1907.

2 - A. N, P/S. O. **Affaires politiques,** C 223 bis Dossier 1, Paris --Alger juillet 1907.

ما يزعج السلطات الاستعمارية أكثر هو هذا التوافق الذي لاحظته في الخطاب الإعلامي بين بعض العناوين الصحفية في مصر وفي تونس والذي أدى بها إلى الاعتقاد بأن هناك إطارا واحدا يجمع بينهما وهو الجامعة الإسلامية. فهاته الصحف لا تكتفي بالشكوى والتنديد بما يجري في البلدين وإنما تتحسس كذلك لما يعانيه المسلمون في الأقطار الإسلامية الأخرى. فصحيفة "المعارف" التونسية مثلا، تتألم من الوضع البائس الذي عليه الجزائريون "فهم مبعدون عن الإدارة التي تتشكل بصفة شبه كلية من الأوروبيين ذوي كفاءة مشكوك فيها ومحرومون من تعلم العلم والدين"[1]. وجريدة "النصيحة" من جهتها تشيد بما حققه المصريون عن طريق التقدم والمدنية. وترى أنهم لم يصلوا إلى هذا المستوى إلا بفضل الجهود التي يبذلونها من أجل تحصيل العلم والمعارف وهم بذلك يمثلون نموذجا يجب أن يتحذى. كما تصدت جريدة "الحقيقة" من جهتها لتنفيذ الزعم بكون المسلمين متعصبين. فهذه التهمة التي يطلقها الأوروبيون على المسلمين مبعثها في الحقيقة الخوف من الإسلام. وما يسمونه بالتعجب هو في واقع الأمر تعبير عن مشاعر التعاطف الذي يجمع بين المسلمين والإحساس المشترك بالألم الذي يعانونه. فالدين الإسلامي لا يبيح أبدا الحقد على غير المسلمين، بل بالعكس "فهذا الحقد نجده لدى الأمم الأوروبية. وابلغ تعبير عنه هو ما يحدث الآن في البلقان وما تفعله فرنسا في المغرب الأقصى واستخدامها للقوة والعنف بالرغم من ترتيبات مؤتمر الجزيرة التي تؤكد استقلاله ووحدة أراضيه"[2].

---

1 - **المصدر نفسه**، عرض تحليلي للصحافة التونسية الصادرة بين 16-31 غشت 1907.

2 - **المصدر نفسه**.

لم تتحمل السلطات الاستعمارية في فرنسا، التوجه الذي اتخذته بعض العناوين الصحفية في تونس، طويلا فكل من وزارتي المستعمرات والخارجية اتفقتا على وجوب وقف هذا التوجه بكل الوسائل الممكنة[1].

فهذا الانشغال عبر عنه حتى بعض الشخصيات الفرنسية التي كانت تشغل مناصب بعيدة عن شئون المستعمرات. فبول كامبون سفير فرنسا في لندن والذي كان أول مقيم عام لفرنسا بتونس وتولى تنظيم شئون الحمية في السنوات الأولى، عبر من جهته عن القلق الذي يشعر به إزاء ما نشر في بعض الصحف التونسية وطالب باتخاذ إجراءات لوضع حد لهذا التوجه[2]. فقمع الصّحافة بواسطة القانون الجاري به العمل في تونس غير ممكن. ذلك أنه بمقتضى المرسوم البايلكي الصادر بهذا الشأن فإن ترتيبات الفصول الأول والثاني والرابع من قانون النشر والصحافة الفرنسي الصادر في 29 جويلية 1881 أصبحت سارية في تونس[3] وبالتالي فإن حرية الرأي والنشر أصبحت مضمونة بمقتضى هذا المرسوم البايلكي، وهو ما دفع بسلطات الحماية إلى ممارسة الضغط على الباي محمد الناصر من أجل تعديله. وهو ما تحقق فعلا. فقد أصدر الباي مرسوما جديدا يقضي باستثناء الصحف والنشرات الصادرة بالعربية أو العبرية أو حتى المترجمة جزئيا أو كليا من اللغة الأوروبية إلى العربية أو العبرية من الاستفادة من هذا القانون. لأن الشرط الوحيد الذي كان مطلوبا بمقتضى القانون الجاري به العمل في ليبيا وتونس هو أن يكون صاحب الامتياز تونسيا، فقط "وهذا الامتياز ليس له ما يبرره"[4].

---

1 - المصدر نفسه.

2 - مراسلة من وزير الخارجية لوزير المستعمرات في 8 أكتوبر 1807 في **المصدر نفسه**.

3 - ترتيبات هذه الفصول تضمن حرية النشر والصحافة في إطار حدده هذا القانون والذي لم تتجاوزه هذه الصحف التي أصبحت مصدر قلق للسلطات الاستعمارية.

4 - **Ibid**. Paris, Londres 14 Novembre 1907.

علق وزير الخارجية على هذا الإجراء بكونه هو مجرد إجراء أولي، فإذا لم تتحقق الغاية منه فسوف تتخذ إجراءات أكثر نجاعة. لقد اختفت بالفعل، عدة عناوين صحفية قبل نهاية هذا العام نفسه (1907).

انتشرت ظاهرة إصدار الصحف في الأقطار العربية، خاصة مع بداية القرن العشرين، وهي الظاهرة التي توعزها الأوساط الغربية إلى الروح الجديدة التي بدأت تدب في جسم العالم الإسلامي لدفعه إلى النهوض والارتقاء. وهي مؤشرات تعتبرها الدول الغربية مثار قلق لما تتضمنه من احتمال تعريض مصالحها وهيمنتها للخطر في العالم الإسلامي. فأيّ بادرة في اتجاه إقامة تعاون بين دولة إسلامية وأخرى، إلا واعتبرت وكأنها تمثل تجسيد لأحد أهداف لما تسميه بالجامعة الإسلامية في مدلولها الأوروبي التي تعني معاداة الغرب والهيمنة الغربية[1].

في إطار الانشغال بما يسمى بنشاط الجامعة الإسلامية بعث وزير الخارجية بمراسلة لزميله وزير المستعمرات حول الصحافة الصادرة في بلاد الشام. هناك أربعة عناوين صحفية أسبوعية تصدر في سوريا ولبنان خلال هذه السنة (1907). جريدة بيروت الرسمية التي تصدر باللغتين العربية والتركية وجريدة بيروت غير الرسمية التي تصدر باللغة العربية وجريدتي "الإقبال" و"ثمرات الفنون". فهذه العناوين الثلاثة تصدر باللغة العربية فقط. تخضع الصحافة في بلاد الشام لرقابة صارمة من طرف السلطات. فلا يسمح لها بتناول الموضوعات التي تتصل بالأوضاع الداخلية للدولة العثمانية ولا بعلاقاتها مع الدول الأجنبية، فجريدة بيروت الرسمية تنشر الأخبار الرسمية والإعلانات الشرعية. أما العناوين الثلاثة الأخرى بسبب ضيق الخناق عليها تتناول موضوعات أدبية وعلمية كما تقوم بترجمة مقالات في السياسة العامة

---

1 - أعطت الدولة العثمانية عددا من المنح للطلبة الإيرانيين للتكوين في الكلية العسكرية والدراسة في معاهدها. وهي المبادرة التي اعتبرتها الأوساط الدبلوماسية في الأستانة بكونها تندرج في إطار نشاطات الجامعة الإسلامية. وعندما فكر السلطان عبد العزيز ملك المغرب في الاستعانة ببعثة عسكرية عثمانية لتدريب الجيش المغربي مارست فرنسا ضغوطا شديدة عليه أجبرته على التخلي عن فكرته.

أي حول العلاقات الأوروبية التي تنشر في الصحف الأوروبية وخاصة الفرنسية منها والألمانية. كما تهتم بمتابعة شئون المسلمين المقيمين خارج الأراضي العثمانية. ومع كونها لا تستطيع إخفاء تذمرها واستيائها لحالة المسلمين الواقعين تحت السيطرة الأوروبية إلا أنها لا تجرأ على التهجم على هذه الدول بشكل مباشر وبلهجة حادة لأن هذا من شأنه أن يعرضها للتوقف والاحتجاب. ويرى التقرير أن هذه العناوين الصحفية قليلة التوزيع خارج مدينة بيروت. كما أن عدد المشتركين فيها محدود لا يتجاوز خمس أو ستمائة مشترك فقط. كانت جريدة الإقبال التي أسسها الشيخ عبد الباسط الأريوسي في مستهل القرن، شديدة اللهجة ضد الأجانب في البداية[1]. لقد نشرت عدة مقالات هاجمت فيها سياسة فرنسا في شمال إفريقيا، وهو ما جعل ممثل فرنسا في الأستانة يقوم بمساعي لدى الباب العالي. وهي المساعي التي أثمرت، "فتم كبح جماح الجريدة التي يبدو أنها تحمل توجها معاديا للأتراك ولكنها لا تستطيع التعبير عنه بصراحة"[2].

أما ثمرات الفنون التي تأسست في سنة 1873 فهي تصدر الآن تحت إشراف "السيد عبد القادر القباني الذي يشغل منذ بضع سنوات منصب مدير التربية في بيروت. فهذا الشخص هو واحد من الأعضاء الأساسيين في الجمعية السرية الإسلامية المعادية للمسيحيين"[3]. ويرى التقرير أنه بفضل العلاقات الوطيدة التي تربط مدير الجريدة وبعض الطرق الصوفية في شمال إفريقيا، فإن لثمرات الفنون "مشتركون في كل من الجزائر وتونس وربما في المغرب أيضا". فالحملة التي شنتها الجريدة ضد السياسة الفرنسية والتنديد بتحرشاتها ضد المملكة المغربية دفعت سلطات الاحتلال إلى منع دخولها إلى كلا البلدين. وهو ما جعل مديرها يطلب رفع

---

1 - A. N. P/S. O. **Affaires politiques,** C. 223 bis D. 1.

2 - فمنذ أن بدأ التحرش بالمملكة المغربية وخاصة منذ احتلال مدينة وجدة "فقد أخذت على عاتقها مهمة الدفاع عن أخواتها في العقيدة بكل حماس" **المصدر نفسه**.

3 - **المصدر نفسه**

هذا المنع ملتزما في المقابل بمراعاة فرنسا. "لكن في المدة الأخيرة وبعد احتلال مدينة وجدة انضم هو كذلك إلى الحملة المعادية لفرنسا التي شنتها الصحف الإسلامية التي تصدر في بيروت.

إن فكرة عقد مؤتمر إسلامي يشارك فيه أعضاء يمثلون مختلف بلدان العالم الإسلامي لبحث أوضاع المسلمين وتحديد طرق العمل للنهوض والارتقاء، هي فكرة طالما جالت في الخواطر وتداولتها الألسن منذ عقود من السنين، وأبرز مسعى في هذا الاتجاه هو تلك المحاولة التي قام بها الشيخ جمال الدين الأفغاني، اثر استقراره في الأستانة في المنتصف الأول من عقد التسعينيات، بالاتفاق مع السلطان عبد الحميد. لقد فشل المشروع، ورغم ذلك فقد كانت له نتائج مأساوية بالنسبة للشيخ جمال الدين[1]. أمام تعذر تحقيق هذه الفكرة في الواقع العملي دفعت بالشيخ عبد الرحمن الكواكبي إلى تصور انعقاد مؤتمر إسلامي في "أم القرى" شارك فيه ممثلون من مختلف الأقطار الإسلامية لبحث أسباب "فتور" المسلمين بتشخيص مواطن الداء ثم تحديد طرق العلاج الكفيلة بإخراج المجتمعات الإسلامية من حلقة التخلف المفرغة إلى أفق رحب على طريق التقدم والرقي[2].

وفي هذه المرة جاءت فكرة الدعوة لعقد مؤتمر إسلامي عالمي من أحد المصلحين العاملين، من شبه جزيرة القرم إسماعيل باي عصير نسكي الذي قصد القاهرة التي اختارها لإطلاق دعوته من أجل عقد مؤتمر إسلامي عالمي في القاهرة أو الآستانة في غضون السّنة القادمة (1908). كانت سمعته كمصلح ميداني سبقت حلوله بمصر. لقد اشرف وشجع على تأسيس مآت من المدارس في القوقاز وآسيا الوسطى. كما أصدر فى سنة 1883 صحيفة "الترجمان"

---

1 – أنظر أعلاه.

2 – أنظر أعلاه.

ذات الانتشار الواسع وللإقبال الكبير في هذه الأقطار، فكانت توزع في الأستانة وحدها حوالي خمسة عشر ألف نسخة[1].

لقيت فكرة عقد المؤتمر ترحيبا وتشجيعا من طرف عدد من أعلام الفكر والثقافة في مصر في ذلك الوقت أمثال: توفيق البكري، سليم البكري، رشيد رضا، أحمد تيمور، محمد فريد، طلعت حرب، وغيرهم، كما تبناها الشيخ علي يوسف صاحب جريدة المؤيد بحماس وساعد إسماعيل باي وهيأ له الجو الملائم لإلقاء محاضرة لتقديم مشروعه، حضرها جمع كبير من المثقفين المصريين ونزلاء مصر من العرب المقيمين في القاهرة.

أشار المحاضر في البداية إلى أن مشروعه يلقى تأييدا قويا من طرف الشيخ علي يوسف وأعلام مصريين آخرين وهم الذين طلبوا منه تقديمه للحاضرين. في عرضه لفكرته تطرق في البداية إلى مسألة التعليم التي اعتبرها أهم قضية "تعنينا نحن المسلمون" فالتعليم هو مصدر ومبعث الحضارة" وهنا في مصر بالذات ظهرت النبتة الأولى للعلم وثمرتها الحضارية عندما يزيد عن أربعين قرنا. والإسلام من جهته هو الذي قدم هذه الهدية العظيمة للإنسانية والمتمثلة في تعميم التعليم ومجانيته. لكن المسلمين أهملوا رعاية العلوم والمعارف التي ورثوها عن أسلافهم ولم يعملوا على تنميتها وتطويرها فانتقلت إلى غيرهم... لقد أثبتت تجارب أعظم الأمم المتمدنة في هذا العصر أنه لا يمكن تعميم التعليم ونشره إلا بوجود مدرسة لكل ستين أسرة من الأمة وتلك مشكلة عظمى وهي خلو اليد من النقود. فما الحيلة؟. الجواب سهل. هو أن الأمة ما دامت حية فالنقود ستوجد أو لابد من إيجادها، فالنقود التي وجدت عند تأسيس الأهرام الجسيمة لما لا توجد عند تأسيس المدارس"[2] ليس سبب انحطاط العرب والترك والفرس والهنود اليوم هو نقص في فطرتهم وضعف في استعدادهم. فالدين الإسلامي الذي تدين به هذه الشعوب هو دين يخاطب العقل ويحث على العمل والمثابرة ويربط نجاح

---

1 - أنور الجندي، **المصدر نفسه**، ص ص 59-68.

2 - A. N. P/S. O. **Affaires politiques**. C . 904 D. 4.

الإنسان بقدر الجهد الذي يبذله. كل واحد يدرك أن الأمم الإسلامية هي في حالة الانحطاط: تأخر من ناحية التعليم وتخلف أكثر في الصناعة والتجارة والزراعة" فليس لهذه الأمة التي يزيد تعدادها عن ثلاثمائة مليون، شركة ملاحة من ثلاثين سفينة. كما أنها لا تملك مصرفا يكون رأس ماله خمسة ملايين جنيه مثلا. ليس في أيدينا ما نعيش به غير الأراضي الخصبة التي ورثناها عن آبائنا تمدنا بالقمح والفلفل والبن والقطن والفواكه وغيرها ولكننا نجهل أساليب بيع هذه الغلات بيعا رابحا. ويذهب جزء كبير من ربح تلك المحاصيل من أيدينا إلى أيدي التجار الأجانب". إن هذا الوضع المتردي تعود أسبابه إلى الجهل، ولكن هذا لا يكفي، فالجهل نفسه له أسباب لا يتيسر لشخص أو شخصين إدراكها. من هذا المنطلق تبلورت فكرة عقد مؤتمر إسلامي تجتمع فيه شخصيات من مختلف أقطار العالم الإسلامي لتلمس مكامن الداء واختيار أحسن الأساليب لعلاجها. فلا يجوز "أن يفهم أحد أن الغرض من اقتراح عقد هذا المؤتمر هو خدمة أهداف الجامعة الإسلامية (بانيسلاميزم) التي يتشاءم منها الأوروبيون، وإنما غايتي هو البحث في أسباب انحطاط الأمة الإسلامية واختيار أفضل السبل التي توصلنا إلى أخذ نصيب من المدنية الحاضرة"[1].

في مراسلة لزميله وزير المستعمرات علق وزير الخارجية الفرنسي على الدعوة التي أطلقها إسماعيل باي، بأن النشاط "الضجيجي" الذي تقوم به بعض الشخصيات البارزة في الصحافة الإسلامية تثير هذه الملاحظة: فحتى هذه السنوات الأخيرة، كان الإسلام يفضل العمل في السرية ويتخذ كل الاحتياطات من أجل عدم الكشف عن أساليب عمله التي ينوي استخدامها في الهجوم أو الدفاع. لكن الإعلاميين العرب مدفوعين بالرغبة في الشهرة وبالادعاء بكونهم يقومون بتثقيف أهل عقيدتهم، يريدون أن يحتلوا مكانة شيوخ الطرق الصوفية. ومن أجل ذلك فقد تبنوا طريقة في العمل تتناقض كلية مع تلك التي يسير عليها

1 – عن أنور الجندي **المصدر نفسه**، ص 63.

مقدمي الزوايا "فهؤلاء الأخيرين يعملون في الظلام أما الأولون فإنهم يفضلون مواجهة غير المسلمين بوجه مكشوف، إن هذه التظاهرات الصّاخبة تبين إلى أي حد قادة الجامعة الإسلامية سعداء لاستغلال كل فرصة تتاح لهم للعمل على التقريب وجمع كلمة المسلمين. فحتى إذا لم يسفر هذا المؤتمر عن أية نتيجة ملموسة، فإنه يكفيهم بكونه سوف يغذي التيار المعادي للأوروبيين. وهو التيار الذي أوجدوه بكتاباتهم وخطبهم"[1].

اعتبر وزير الخارجية، أن زعيم الحزب الوطني المصري مصطفى كامل هو على رأس التيار المناوئ للأوروبيين في مصر وأن الشيخ توفيق البكري ومدراء الصحف الآخرين لا يقلون عنه حماسا لفكرة الجامعة الإسلامية ولكن أكثر منه حذرًا."

ليس هناك ما يشير إلى انعقاد مثل هذا المؤتمر[2]. فهناك من المؤشرات ما يدفع إلى الاعتقاد بكون الفكرة باءت بالفشل كسابقتها. فالأحداث التي وقعت في الإمبراطورية العثمانية خلال سنة 1908 وما نجم عنها من تحجيم لدور السلطان عبد الحميد ثم عزله إلى جانب معاداة الإنجليز وبشدة لكل فكرة تهدف إلى جمع شخصيات إسلامية ناقدة في بلدانها للتداول حول أوضاع الأمة الإسلامية المتردية وطرق علاجها ما يدعم هذا الاعتقاد. كما أن مغادرة إسماعيل باي للقاهرة وهو الذي جاء للاستقرار بها وقام بإصدار جريدة سماها "النهضة" والتي صدر العدد الأول منها يوم 28 فبراير 1908، ما يدفع إلى الاعتقاد بكونه تعرض للضغوط من طرف السلطات الإنجليزية اضطرته إلى مغادرة البلاد.

---

1 - A. N. P/S. O. **Aff. Pol,** C 904 D. 3, Paris, 27 Novembre 1907.

2 – ما أورده أنور الجندي يكون المؤتمر قد عقد جلساته يبدو غير صحيح. ربما يكون قد اختلط عليه الأمر بين المحاضرة التي ألقاها المصلح الروسي "بأعمال" المؤتمر الذي لم ينعقد.

الجامعة الإسلامية بعد عزل السلطان عبد الحميد

تعثر نشاط الجامعة الإسلامية بعد الأحداث التي شهدتها تركيا في سنتي 1908-1909. فسياسة السلطان عبد الحميد لم تفلح في تخليص الإمبراطورية من المشاكل التي تتخبط فيها. سواء على المستوى الداخلي أم في تحسين وضعها على مستوى علاقاتها الخارجية. فالنفوذ الغربي داخل الإمبراطورية يزداد استفحالا والفساد الإداري وتوابعه كالرشوة والمحسوبية يزداد انتشارا. لقد انعكست كل هذه المظاهر السلبية على الدولة التي أصبحت عاجزة على مواجهة المشاكل الداخلية وعلاجها بما يتماشى ومصلحة الإمبراطورية من جهة، ومواجهة المخططات الأجنبية التي تهدف إلى تفويض أركان الدولة من جهة أخرى.

لقد اعتقدت النخبة التركية الممثلة في تيار "تركيا الفتاة" أن العلاج يكمن في إقامة نظام ديمقراطي في البلاد على نمط الأنظمة البرلمانية في الغرب. لكن تشبث السلطان عبد الحميد بصلاحياته كحاكم مستبد والقمع الذي سلطه على عناصر هذا التيار أجبرت الآلاف منهم على الهجرة خارج البلاد والعمل في الخفاء من أجل الإطاحة به. فقرار السلطان بإعادة العمل بالدستور على اثر حركة التمرد التي قامت بها وحدات من الجيش المعسكرة في كل مدينتي سالونيك وأندرينوبل في شهر جويلية 1908، لم ينهي الأزمة لتعذر التعايش بين البرلمان الجديد والسلطان. وهو ما دفع الجيش إلى التحرك من جديد لخلعه وتعيين أخيه محمد الخامس مكانه (أفريل 1909).

لم يهتم النظام الجديد في البداية بفكرة الجامعة الإسلامية التي اعتبرها من تركات النظام الحميدي الذي تمت الإطاحة به. ولكن أمام ضغط الظروف الخارجية: احتلال المغرب الأقصى من طرف فرنسا وإسبانيا، غزو إيطاليا لليبيا وقيام دول البلقان بإعلان حرب دينية على الإمبراطورية، دفعت بالسلطات الجديدة إلى إعادة الاعتبار لفكرة الجامعة الإسلامية في محاولة منها لتعبئة الجماهير الإسلامية للوقوف إلى جانبها أمام المخاطر التي تهددها. لقد تأكد هذا التوجه بشكل واضح عند اندلاع الحرب العالمية الأولى. ويجب الإشارة بهذا الصدد بأن

تيار " تركيا الفتاة" وأداته التنفيذية الممثلة في لجنة "الاتحاد والترقي" كان يتنازعه اتجاهان: اتجاه الرابطة العثمانية واتجاه الرابطة الطورانية (القومية التركية).

شهدت العلاقات العثمانية الألمانية تقاربا يزداد يوما بعد يوم منذ قيام الإمبراطور قيوم الثاني بزيارة القدس سنة 1898. وخلال السنوات التالية ترسخت هذه العلاقات وتوسعت لتشمل الجانب الاقتصادي والمالي والعسكري. فألمانيا هي التي حصلت على امتياز بناء سكة جديد بغداد. وهي التي تحتفظ ببعثة عسكرية دائمة لتدريب الجيش العثماني. كما بلغت الاستثمارات الألمانية في الإمبراطورية حوالي سبعمائة وخمسين مليون فرنك ذهب.

شهد الوضع الدولي توترا في العلاقات الأوروبية منذ سنة 1911 والذي ازداد حدة في السّنوات التالية. برزت مظاهر هذا التوتر في: تمديد مدة الخدمة العسكرية الإجبارية في عدد من الدول الأوروبية الكبرى لتصبح ثلاث سنوات وسباق التسلح البحري الألماني الإنجليزي إلى جانب تصادم المصالح الاقتصادية بين الدول الكبرى وتأجج الروح القومية في كل دولة. كل هذه المؤشرات تحمل على الاعتقاد بقرب اندلاع حرب لا مفر منها. كانت أوروبا مقسمة إلى تكتلين: مجموعة دول الحلف الثلاثي الذي يضم كل من ألمانيا، الإمبراطورية النمساوية المجرية إلى جانب إيطاليا ظاهريا فقط –فهذه الأخيرة كانت قد تحللت من التزامها إزاء هذه المجموعة بمقتضى الاتفاق السري الذي أبرمته مع فرنسا في سنة 1902، ومجموعة دول الحلف الثنائي الذي يضم كل من فرنسا وروسيا. والذي تدعم بالوفاق الودي المبرم بين فرنسا وإنجلترا في سنة 1904 وبالاتفاق الروسي الإنجليزي في سنة 1907. فهذا في الاتفاقان وإن كانا لا يتضمنان أي ترتيب يخص التعاون العسكري وليست لهما أية علاقة بالشئون الأوروبية بشكل مباشر إلا أن تصفية النزّاعات الاستعمارية بين هاته الدول الثلاثة، والتي كانت تشكل في الماضي عقبة في وجه التقارب بينهما، فتح أمامها إمكانية التعاون العسكري فيما بينها عندما تقتضي المصالح المشتركة ذلك.

لم تكن الدولة العثمانية طرفا في أي من هذين التكتلين ولكنها كانت تدرك جيدا أن مصلحتها تدفعها نحو ألمانيا أكثر مما تتجه نحو دول الوفاق، فهي تدرك أن هذه الدول الثلاثة لها مشاريع ومخططات لتقسيم ممتلكاتها فيما بينها. فالخيار المفضل لديها هو البقاء على الحياد ولكن بضمانات تعطيها لها دول الوفاق بعدم المس بوحدة أراضيها. لقد تحركت الدبلوماسية العثمانية في هذا الاتجاه خلال الأسابيع الأولى من اندلاع الحرب عندما أعلنت حيادها. ولكن يبدو أنها كانت تتوقع فشل محاولاتها منذ البداية. وهو ما دفعها إلى توقيع معاهدة تحالف سرية مع ألمانيا في 2 غشت 1914. فهذا التحالف لا يلزمها بدخول الحرب آنيا ولكن بعد أن تستكمل استعدادها ويطرأ على مسرح العمليات ما يستوجب تدخلها[1].

رغم جهل دول الوفاق للحلف الذي أبرمه الجانبان، العثماني والألماني إلا أن هناك عددا من المؤشرات جعلتها تدرك أن الدولة العثمانية ستقف دون أدنى شك إلى جانب الدول الوسطى. منها: منح حق اللجوء لبارجتين ألمانيتين كان الأسطول الإنجليزي يطاردهما في البحر المتوسط (11 غشت 1914) وإعلان إلغاء الامتيازات (9 سبتمبر 1914) وقرارها بغلق المضيق في وجه الملاحة التجارية (26 سبتمبر 1914). وفي يوم 29 أكتوبر (1914) قامت وحدات من الأسطول العثماني مدعمة بالبارجتين الألمانيتين بقصف المدن الروسية في البحر الأسود: أوديسا سبستوبول ونوفورسيك. وبذلك دخلت تركيا الحرب إلى جانب الدول الوسطى.

كانت دول الوفاق الاستعمارية الثلاثة تخشى قيام رعاياها من المسلمين بإعلان الثورات ضدها تضامنا مع الدولة العثمانية. وبالتالي، فقد اتخذت كافة الاحتياطات لمنع مثل هذه الحوادث وللاستعداد للتصدي لها عند حدوثها.

---

1 - Renouvin. P. **La Crise Européenne et La Première Guerre Mondiale**, 40 ed. Paris, 1962. p-p. 259-263.

بالنسبة لفرنسا، فقد أصدرت تعليمات للوالي العام، في الجزائر، ليتو وللمقيمين العامين في كل من تونس والمغرب بإصدار بلاغ موجه للسكان المسلمين يعلمهم بأن سفنا حربية ألمانية تحمل العلم العثماني قامت بقصف ثلاث مدن روسية في البحر الأسود، وأن التوضيحات التي قدمتها الأستانة حول هذا الاعتداء لم تكن مرضية. وهو ما اضطر فرنسا إلى إعلان الحرب ضدها بحكم التحالف القائم بينها وبين روسيا، مشيرا إلى أن تركيا أنجزّت إلى هاته الحرب بسبب الطموحات الشخصية لبعض الوزراء من حزب "تركيا الفتاة" متنكرين لذلك لكل المشاعر الإسلامية. مذكرا بكون فرنسا قد أعطت منذ القرن السادس عشر، براهين كثيرة على صداقتها الخالصة للدولة العثمانية وبأنها ستبقى تميز دائما بين قضية الشعب التركي وبين مسؤولية الذين يشكلون أقلية بينهم[1]. إن الإشارة إلى حزب تركيا الفتاة في البلاغ جاء بناءا على اقتراح الوالي العام، الذي لاحظ أن إدراج هذه اللفظة في البلاغ ستكون مفيدة جدا، لأن أغلبية الجزائريين، حسب رأيه كانت مشاعرهم مع السلطان عبد الحميد. ولان تيار "الشاب الجزائري" الذي له ميل وتعاطف مع حزب تركيا الفتاة سيجد نفسه مضطرا لإدانته[2].

في تقرير الوالي العام لوزير الخارجية دلكاسي، حول ردود الفعل لمختلف شرائح المجتمع الجزائري إزاء القطيعة مع تركيا، ذكر أن المجموعات المؤثرة في الوسط الجزائري أغلبهم "أعضاء في هيئاتنا التمثيلية. فهؤلاء هم إلى جانبنا وفي بعض المدن كالجزائر، تلمسان، المدية ومستغانم حيث توجد عائلات كثيرة لها مشاعر عثمانية وتحتفظ بعلاقات متواصلة مع تركيا، فهاته لن تستطيع فعل أي شيء أكثر من الدعاء للسلطان. فانعدام الوسائل لديها يبعدها عن محاولة القيام بأي عمل تمردي". أما جماهير الفلاحين فلن يكونوا غير مبالين بمواقف ونداءات الأستانة. لكن ظروف عيشهم الصعبة وشئون الحرث هو شغلهم الشاغل

1 - A. N. P/S. O. **Affaires politiques,** C 907 Bis D. 3.

2 - **المصدر نفسه**، الجزائر –باريس 5 نوفمبر 1914.

الآن. فالهزات التي قد تأتي من تركيا لن تؤثر فيهم إلا إذا قامت الإدارة باتخاذ إجراءات من شأنها أن، تزعجهم كاستدعاء مسبق لدفة سنة 1915 من المجندين "وهو شيء يمكن أن تحتاط له"[1].اختتم الوالي العام تقريره مشيرا إلى أنه منذ الآن، وقبل صدور أي موقف من الأستانة، بدأت تتهاطل عليه برقيات إعلان الوفاء لفرنسا والوقوف إلى جانبها ضد الدولة العثمانية – ن طرف الشخصيات أعضاء في المندوبيات المالية، في المجالس العامة للعمالات وأعضاء المجلس البلدية –التي اعتبروا كونها مجرد آلة في يد ألمانيا سخرتها لخدمة مصالحها توالت في الأيام التالية، برقيات التأييد والدعم لفرنسا من مقدمي الطرق الصوفية، شيوخ الزوايا من مختلف مناطق البلاد. ومن كل من له علاقة وظيفية أو مصلحية بالولاية العامة[2]. أعلن الجهاد بصفة رسمية عن طريق فتوى أصدرها شيخ الإسلام في عاصمة الإمبراطورية يوم 16 نوفمبر 1914، ولشرح الفتوى وتوضيح أهدافها أعدت كراسة طبع عشرات الآلاف من النسخ لتوزيعها على نطاق واسع في جميع الأقطار الإسلامية[3].

---

1 - **المصدر نفسه.**

2 -**المصدر نفسه.** الجزائر –باريس 7 نوفمبر 1914

3 A. N. P/S. O. **Affaires politiques,** C. 907 bis D3 "La Guerre sainte est obligatoire".

بدأت الكراسة بهاتين الآيتين "يأيها الذين أمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون، واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء لألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم اياته لعلكم تهتدون " (آل عمران 102–103). والتي استخرجت منها أربعة مبادئ:

أولها: أن المسلم أخ المسلم من أية جنسية يكون وأيا كان بلده. فهذه الانتماءات لا تشكل حاجزا بين المسلمين فهم في مجموعهم أمة واحدة. ويجب على المسلم أن يحب أخاه المسلم كحبه لأخيه وأخته، وعليه أن يتألم لما يصيب أخاه من الأذى. وعلى المسلمين أن يتعاونوا متحدين لتحرير إخوانهم المسلمين من غلال أمة كافرة فالذي يهمل هذا الواجب يرتكب إثما عظيما. والذي ينكره يعتبر كافرا نجسا وجزائه الخلود في نار جهنم. وإذا كان خليفة رسول الله (ص) والمسلمين المقيمين معه معرضين لخطر تسلط الكفرة العتاة =

== عليهم فالجهاد يصبح في هذه الحالة فرض عين على كل الشعوب المؤمنة. . . وعلى كل مسلم اليوم من أي طبقة أو جنسية يكونان يعتبر نفسه جنديا وعليه التدرب والاستعداد للقتال. فالعالم الإسلامي يمر بمرحلة تستوجب على كل مسلم ترك المصالح الشخصية والرفاه الفردي للتفرغ كليا للقيام بالواجب الكبير ألا وهو الجهاد. فيكفي إلقاء نظرة على الخريطة لنرى الملايين من المسلمين يرزحون تحت نير كمشة من الكفرة. في الهند وفي جزر الهند الشرقية، في الجزائر وفي المغرب الأقصى في تونس وغيرها من الأقطار الإسلامية. فالإنجليز والفرنسيون والروس يذيقون المرارة للمسلمين ويسعون للاستئصال شأفتهم من الأرض. ولكن لن يفلحوا. ومنذ أن بدأ المسلمون يتخلون عن طباعهم الحربية ويخلدون لحياة الدعة والكسل، بدأ الإسلام يضعف ويتخاذل، فالمسلمون هم اليوم عبيد والمسيحيون سادة، "أيها المسلمون انظروا إلى إخوانكم السنوسيين

الذين يقاتلون منذ سنوات دولة أوروبية قوية بدون كلل أو تخاذل". فشريعة القرآن تحريم على المؤمنين التصالح مع أعداء الله ورسوله. فالفرصة اليوم أصبحت مواتية لكسر أغلال الكفرة "لأن وضعهم في معظم البلدان الإسلامية مهزوزا وغير راسخ، هناك كافر واحد مقابل خمسة إلى ستمائة مسلم قادرا على القتال. ومن الآن فصاعدا يجب أن يكون الهدف الوحيد للمسلمين هو تحرير الأوطان الإسلامية من مخالب الكفرة. وبعد أن أوردت الكراسة عددا من الاعتبارات منها: أنه لا يجوز أقسام السلطة في الوطن الإسلامي بين الأهالي والأجانب "إن سيادة أهل الكفر على المسلمين غير مقبولة. وكذلك خضوع شعب مسلم لسلطة شعب آخر، يجب على المسلمين أن يعيشوا سادة أحرار ليسوا مقهورين ولا مدجنين، لتتخلص بدعوة عدم الخضوع لسلطة أهل الكفر ولا باقتناء مشتريات من محلاتهم أو دفع الضرائب لهم. فهذه المعاملات يحرمها الشرع تحريما بات "لأننا في حالة حرب". لتختم الكراسة بهذه الشعارات: فالنستيقظ من سباتنا الذي دام مآت السنين ولنعلن بأعلى صوتنا، السيف في اليد اليمنى والبندقية في اليسرى والقنابل في جيوبنا، الأهداف الآتية:

إن الهند وستان هي للهنود

وجاوة لمسلمي جاوة

والجزائر لمسلمي الجزائر

وتونس لمسلمي تونس

على إثر صدور هذه الفتوى انتظمت عدة تظاهرات وتجمعات شعبية في الأقطار العربية غير الخاضعة للدول الأوروبية، ففي المدينة المنورة انتظم تجمع ضخم حضره عشرات الآلاف شاركت فيه شخصيات ذات مكانة اجتماعية مرموقة. علماء، شرفاء وموظفون سامون عبرو فيه عن تأييدهم الدعوة للجهاد، كما عبر الآلاف من الحاضرين على استعدادهم للتطوع للقتال في صفوف الجيش العثماني من بينهم مفتي المدينة الذي يبلغ من العمر خمس وستين سنة.

كما انتظم تجمع في مدينة بيروت حضره الوالي العثماني إلى جانب العلماء، القضاة، المفتيين ونقباء الأشراف، قرأت فيه فتوى شيخ الإسلام وعبر الحاضرون عن تأييدهم الكامل لما جاء فيها واستعدادهم لحمل السلاح تلبية لنداء الجهاد. كما قامت بعض الجرائد، كصحيفة "الاتحاد العثماني" التي تصدر في بيروت بنشر مقالات شرحت فيها فحوى الفتوى والهدف من إصدارها. كما نشرت نداءات موجهة للمسلمين رعايا دول الوفاق تدعوهم فيها إلى حمل السلاح كما تدعوا المجندين إلى الهروب وعدم الخدمة في صفوف جيوشها[1].

فإذا كانت الدول الأوروبية المعنية تعتبر أن الهزة التي كان يتوقعها العثمانيون باستصدار هذه الفتوى، لم تحدث إلا أنه مع ذاك، فقد اضطرها إلى تخصيص قوات معينة لمراقبة الوضع بدل توجيهها إلى مسرح العمليات الرئيسي على الجبهات الأوروبية. وتحويل جزء من موارد

والمغرب لمسلمي المغرب

ومصر لمسلمي مصر

وبلاد فارس لمسلمي فارس

والطوران لمسلمي الترك

وبخاري لمسلمي بخاري

والإمبراطورية العثمانية للعثمانيين المسلمين ترك وعرب.

A. N. P/S. O. **Affaires politiques**, C 207, Dossier 3.

1- A. N. P/S. O. **Affaires politiques,** C 07 D. 3 Paris, 18 Décembre 1914

جهدها الحربي إلى هذا الجانب.فالدعوة للجهاد أوجدت وضعا داخليا قلقا لكل دولة من هذه الدول وإن لم يؤثر بشكل حاسم في مجرى الصراع الدائر ونتائجه ومع ذالك الدول الوفاق على امتداد سنوات الحرب كعمل مسند لجهديهما الحربي لا غنى عنه.

وفي هذا السياق وردت معلومات للخارجية الفرنسية مصدرها سفير إنجلترا في روما مفادها أن لجنة الدفاع الوطني في تركيا والتي يترأسها أنور باشا وعضوية شيخ الإسلام وبالاتفاق مع السفير الألماني في الأستانة، قد اختارت مجموعة من الشخصيات يترأسها محمود مظهر[1] شقيق أحمد شوكت باشا، للقيام بشرح فحوى الفتوى في كل من مصر وتنس والجزائر، كما أوفدت شخصية أخرى إلى مدينة الجزيرة (إسبانيا) لإجراء اتصالات مع لجنة إسلامية تكون في انتظارها لوضع ترتيبات لإعلان الثورة وتوزيع الفتوى حول الجهاد في المغرب الأقصى[2].

كما أبلغت الأمبرالية الإيطالية معلومات للفرنسيين مفادها أن اجتمعا عقد في مقر الجمعية الألمانية للثقافة الإسلامية ببرلين مساء يوم 10 سبتمبر (1916) تحت إشراف كل من أنور باشا ورئيس الجمعية الأستاذ أورسون حضره عدد من الشخصيات النافذة في حركة الجامعة الإسلامية[3]، حيث تم دراسة النقاط الثلاثة المدرجة في جدول الأعمال وهي: ضرورة

---

1 A. N. P/S. O. **Affaires politiques,** C 907 D. 3 Paris, 18 Décembre 1914

2 - **المصدر نفسه**، بوردو 5 ديسمبر 1914

3 - حضرت هذا الاجتماع الشخصيات التالية: عبد الغفار بن الجابر الأفغاني حسين السرزاني وأعط مقام كربلاء حسين عوني قيادي في حركة الجامعة الإسلامية في آسيا الوسطى، محمد عبد الله أفندي مدير جريدة صدى الإسلام التي تصدر في برلين، عبد العزيز شاوش ممثل مسلمي شمال إفريقيا والسيدين حاجي حسين أفندي وطالب بن عبد الله ممثلي الشيخ السنوسي. قام أنور باشا بتقديم هذه الشخصيات للإمبراطور قيوم الثاني.

إصدار فتوى جديدة لشيخ الإسلام باسم الخليفة، اتخاذ موقف من الشخصيات الإسلامية المتعاونة مع دول الوفاق وتوفير المال اللازم لتغطية نشاطات الجامعة.

اتفق المجتمعون على ضرورة استصدار فتوى جديدة باسم الخليفة يدعو فيها المسلمين رعايا الدول المعادية لحمل السلاح وإعلان التمرد ضدها. كما ألحوا على ضرورة تنفيذ حكم الإعدام "في حق المرتدين وخونة الإسلام" وكلفوا اللجنة المدبرة القائمة بالدعاية الإسلامية باتخاذ الترتيبات اللازمة لتجنيد عدد من الشبان المسلمين في مصر والهند للقيام بعمليات فدائية ضد الشخصيات المتورطة في التعاون مع الدول المعادية[1]، كما التزمت الجمعية الألمانية للثقافة الإسلامية بتقديم مبلغ خمسة ملايين مارك اللجنة المديرة، بواسطة أنور باشا، لتغطية نشاطاتها[2].

إن الدافع للاستصدار فتوى جديدة هو فشل المحاولة الأولى. وبالفعل فما عدا السنوسية المتمركزة في ليبيا –والتي كانت تقاوم الاحتلال والإيطالي جنبا إلى جنب مع المقاومين الليبيين الآخرين قبل اندلاع الحرب– التي استجابت لهذا النداء وحاولت توسيع دائرة المواجهة، لتشمل فرنسا وإنجلترا عندما قامت بمهاجمة مواقع على الحدود التونسية والحدود الليبية المصرية. لقد ركزت جهودها أكثر ضد فرنسا. وهو ما أجبر هذه الأخيرة على سحب حامياتها من المراكز الواقعة في الجنوب الشرقي من الصحراء الجزائرية: جانيت وإليزي وتسببت في أحدث وضع قلق لسلطات الاحتلال في كل من منطقي الهقار وعين الصالح وتوات، حتى نهاية الحرب[3].

1– جاء في المراسلة ان الشخصيات المستهدفة هي: خديوي مصر، سلطان المغرب، باي تونس وعدد من أمراء الهنود إلى جانب شريف باشا مدير جريدة "المشروطية" التي تصدر بباريس والأمير العثماني صلاح الدين وكذا عددا من الشخصيات العثمانية المعارضة المقيمة في سويسرا.

2 – المصدر نفسه.

3 – حول الحوادث التي وقعت في الصحراء الجزائرية أثناء الحرب، من وجهة النظر الفرنسية، أنظر:

لم يتوقف نشاط المناهضين للاستعمار تحت راية الجامعة الإسلامية بانهزام تركيا واستلامها وانتشار أشلاء الإمبراطورية العثمانية: جاء في تقرير معلوماتي، مؤرخ في 14 أكتوبر 1920، أن التحريات التي تمت حول نشاط الجامعة الإسلامية بينت أن هناك مركزا للدعاية الإسلامية مقره برلين. وأن هذه المدينة كانت خلال الحرب وبعد الهدنة مركز للدعاية الإسلامية المعادية لفرنسا وإنجلترا. لقد التجأ إليها عدد كبير من الشرقيين، "ما يقرب من أربعمائة مصري كما يوجد بها جزائريون، تونسيون، مغاربة، وخلال الحرب أنشأت هيئة الأركان الخاصة تابعة لها مكلفة بالنشاط الدعائي بين الجنوب الأسري من شمال إفريقيا". أما اليوم فيبدو أن وزارة الدفاع الألمانية أخذت بعدها من لجنة الجامعة الإسلامية وهذه الأخيرة لم تعد بدورها تستعين بها، فالعامل الجديد في الموضوع هو أن هذه اللجنة أصبحت تجد دعما شبه رسمي من إيطاليا. "كما تحظى طلبات جوازات السفر التي تقدمها بالقبول من طرف قنصلياتها في ألمانيا". مؤخرا قام طلعت باشا وهو رئيس لجنة "الاتحاد والترقي" التي حكمت الإمبراطورية العثمانية أثناء الحرب، بزيارة لإيطاليا ورجع لانطباعات متفائلة حول الموقف الإيطالي.

كما يلعب التقرير الانتباه إلى الدعم الذي يحظى به النشاط المعادي لفرنسا من طرف إسبانيا، في الختام، يعطي التقرير أسماء وأوصاف الأشخاص الذين لهم دورا بارزا، في نشاط هذا المركز الدعائي الإسلامي[1].

Meynier (Gal) et lehuraux (Ct) **la Cuerre Sainte des Sanoussya dans l'Afrique Française** (1915-1918), In Rev. Af. T. 83 Année 1939 p-p. 227-275 et 323-357.

1 A. N. P/S. O. **Affaires politiques** C 907 Bis D3. paris, 14 Octobre 1920.

وردت في هذا التقرير أسماء خمس شخصيات بأوصافها وهي:

1- الحاج محمد بن العربي بن عبد القادر من طنجة.

2- الأمير شكيب (شكيب أرسلان) من سوريا.

يبدو أن هذا المركز الذي تعتبره الأوساط الفرنسية بكونه القوة الدافعة لنشطاء الجامعة الإسلامية في أوروبا، هو النادي الشرقي الذي يرأسه في هذه الفترة الأمير شكيب أرسلان والذي ينفي أن يكون للنادي أي انشغال بالسياسة "فهو محفل اجتماعي ليس له شغل بالسياسة. فأسس مجتمعا للشرقيين من كل الأجناس والأديان، ففيه أتراك، عرب، جركس، تتر، أفغان، فرس، مصريون، هنود ومغاربة، وفيه مسلمون، ونصارى، ويهود، وبراهمة"[1].

أثارت الشروط التي أراد الحلفاء فرضها على تركيا الاستياء في جميع الأقطار الإسلامية ولدى المهاجرين العرب والمسلمين في أوروبا، ففي سياق ردود الفعل المستاءة هذه انتظم تجمع في برلين يوم 21 ماي 1920 حضره المسلمون من مختلف الجنسيات أصدروا على إثره لائحة ذكروا فيها أن السبب الذي دفع تركيا للدخول في الحرب هي سياسة التوسع الإمبريالي التي تنتهجها كل من حكومة إنجلترا وقيصرة روسيا ضد العالم الإسلامي بوجه عام والأمة التركية بوجه خاص. كما برأت اللائحة ضلوع كل من فرنسا وإيطاليا في هذه السياسة المعادية للمسلمين التي تنتهجها لندن. وأن فرنسا لم توافق على هذه الشروط عن طيب خاطر ولكنها مخافة أن تجد نفسها في يوم من الأيام وجها لوجه أمام ألمانيا فالإمبريالية

3- الشيخ أحمد الوالي الملقب بالعفريت جنسيته غير مؤكدة ويميل التقرير إلى اعتباره مصريا بلهجته في الكلام، وذكر أنه مختص في نقل الأسلحة.

4- محمود أفندي لم يذكر جنسيته.

5- بشير الذي قال عنه إنه جزائري محكوم عليه بالإعدام في فرنسا ويملك مطعما شرقيا في بلين. قلل عنه إنه شارك في الحرب كضابط في صفوف القوات الألمانية التي قاتلت في تركيا. يملك عدة جوازات سفر: فرنسية، تركية، ألمانية، اتخذ من منزله مركزا للدعاية الإسلامية المعادية لفرنسا وله السفر إلى الجزائر، حسب ما يدعيه التقرير.

1- تعليق الأمير شكيب أرسلان في **المصدر نفسه**، المجلد 1ج2. ص 333

البحث العلمي والتنمية الإنسانية

د/ عبد الكريم بن أعراب

أستاذ التعليم العالي

جامعة قسنطينة

LABECOM

مقدمة

تعاظم الاهتمام بالبحث العلمي حتى أضحى العهود الفقري لسياسات واستراتيجيات بلدان المعمورة. ارتبط بالتنمية الاقتصادية في المرحلة الأولى ثم بعد ذلك بالتنمية الإنسانية. اقتصاديات البحث العلمي اختصاص بذاته يدعم فرضياتنا. المنشأة الاقتصادية التي كانت تركز على الاستثمار في الإنتاج المادي أصبحت تركز وتشجع على الاستثمار في الذكاء (Afriat, C, 1992). كما طورت أنماط ومناهج لقياس الجهد النسبي والمطلق والنتائج من خلال المؤشرات الكمية والنوعية، منظمة OCDE عام 2002، طورت 70 مؤشرا متعلقة بالعلم والتقانة لتخلف ال 126 الموجودة من قبل. وظهور مجتمع المعرفة.

هدف البلدان هو التحسين الدائم لمؤشرات البحث العلمي المتعلقة بالتمويل وعدد الباحثين والإنتاج العلمي وبراءات الاختراع. الهياكل المشرفة والمؤسسات المنشأة لتشغيل البحث العلمي ونوعيتها لا تقل أهمية. الدراسات الحديثة التي أنجزت في مختلف المراكز والهيئات الدولية (FMI, 2003)، أكدت على الارتباط الوثيق بين التنمية ونوعية المؤسسات.

انتهت دراسات أخرى إلى إثبات تأثير نوعية المؤسسات على النتائج الاقتصادية (Edison, 2003)، بل وذهبت بحوث أخرى إلى إثبات دور المؤسسات الذي لا يقتصر فقط على النمو إنما يساهم في التنمية المستديمة (Eigen-Zucci, 2003). الدراسات العربية استنتجت وأكدت على دور الهياكل في تنمية البحث العلمي. الجزائر مثل البلدان العربية

كمصر وتونس وليبيا والمغرب بذلت مجهودات في هيكلة البحث العلمي(الخطاب،2003). إلا أن النتائج والمردود لا يزال بعيدا عن الأهداف المرجوة.

التنمية الإنسانية مفهوم ذاع صيته منذ مطلع التسعينيات للقرن الفارط عندما تبنت الأمم المتحدة برنامجها الإنمائي ووضعت مقاييس ومؤشرات مختلفة لقياسها. العلاقة بين البحث العلمي والتنمية الإنسانية جديرة بالدراسة والعلاقة بين استقرار المنظومة البحثية وتحقيق التنمية الإنسانية موضوع له أهمية كبيرة. استقرار مؤسسات البحث العلمي التي تشكل المنظومة البحثية بكاملها في أي بلد هو الضامن لتحقيق التنمية الإنسانية

نتناول بإيجاز الاتجاهات الكبرى الحالية للبحث العلمي في العالم. أما النقطة الثانية قد خصصت لمفهوم التنمية الإنسانية والربط بين الموضوعين. ما شجعنا على الكتابة في هذه المواضيع هو الاهتمام بها من طرف المنظمات الدولية وكذلك تزايد كونها تشكل مع بداية هذا القرن أهم المواضيع المطروحة للنقاش بين الخبراء والمختصين. كما وددنا لمحة للقارئ العربي عن هذه الموضوعات الذي حاول الملتقى الدولي الثالث بالرياض عام 2004 معالجتها.

1-البحث العلمي: الاتجاهات الكبرى الحالية في العالم.

تزايد الاهتمام بالبحث العلمي يوما بعد يوم طوال القرن العشرين. هذا الاهتمام أدى إلى بلوغ أهداف أكثر في بعض الأحيان مما كان يتصور واضعي سياسات البحث العلمي. الاكتشافات المتتالية في جميع الميادين أدهشت الإنسان وأعطته وسائل لم يكن يتصورها أبدا. البحث العلمي يمثل العماد الفقري لكل تنمية اقتصادية واجتماعية حيث تشير التقارير الدولية أن البحث العلمي يساهم بين 25 % و 45 % في النمو (تقرير التنمية الإنسانية العربية 2003 و تقرير اللجنة الأوروبية 2000).

لكن المجهود المبذول تجاه البحث العلمي يختلف من منطقة إلى أخرى. نلاحظ أن الصدارة تعود للولايات المتحدة الأمريكية واليابان مقارنة بأوروبا التي تسجل تأخيرا ملحوظا. في

نهاية القرن الماضي بلغ الإنفاق على البحث العلمي 2.9 % من الناتج الداخلي الخام في اليابان، 2.8 % في أمريكا في الوقت الذي سجلت أوروبا 1.8% فقط (1998).

كما أن عدد الباحثين في أمريكا يمثل 6.7 % من قوة العمل في المنشآت مقابل 6 % في اليابان و2.5 %في أوروبا (commission des communautés européennes, 2000).

أما ما يتعلق بموارد التقانات العالية فقمقابل 20م 1997، 623.7 بليون دولار عاد إلى أمريكا 26 % منها مقابل 20 % لأوروبا و 17.7 % للدول الصناعية الجديدة بآسيا و 16.3 % لليابان، في حين حققت الصين 3 % وروسيا 0.3 %، أما الهند فقد سجلت 0.2 % وبقية العالم 16.3 %.

أما البلدان العربية، بالرغم من الإرادة المعلنة، تبقى مؤشرات البحث العلمي فيها ضعيفة ولا ترقى إلى مستوى الطموحات وخاصة بالمقارنة مع الإمكانيات المتاحة. في مجال الإنفاق مثلا حققت البلدان العربية 0.2 % في نهاية القرن. تتراوح النسبة بين 0.11 % و 0.40 % حسب البلدان. وقد وضعت أهداف في جل البلدان العربية لبلوغ 1 % مع مطلع القرن الحالي منها من حقق ذلك ومنها من لم يستطع.

الجزار سجلت 0.22 %كإنجاز خلال المخطط 2000-2005، في الوقت الذي كانت تنوي الوصول إلى 1 % عام 2000. هذه النتيجة عكست ضعف قدرة الامتصاص للأموال المتاحة لأن مؤسسات البحث العلمي في الجزائر تشكو من اختلالات مزمنة.

أما إذا قارنا عدد المهندسين والتكنولوجيين لكل 1000 ساكن نجد أن متوسط البلدان العربية بلغ 0.35 في الوقت الذي يسجل فيه المتوسط العالمي 0.8 وفي إسرائيل 3.8 ، في أمريكا 3.7 ، في اليابان 6.21 وفي الهند 0.15 (جاد إسحق ومحمد غنيم، 2003).

بالإضافة إلى المؤشرات الكمية المعروضة نشير إلى أن كل الدراسات التي أجريت أثبتت الارتباط الكبير بين البحث العلمي والتنمية، كما توصلت نتائج البحوث إلى أهميته في الحد من البطالة وخلق مناصب الشغل وكذلك المساهمة الكبيرة في زيادة الدخل الوطني.

سياسات البحث العلمي تركز حاليا على دور القطاع الخاص في تطوير البحث إلى جانب القطاع العمومي. هناك فوارق كبيرة بين مختلف مناطق العالم لاسيما المنطقة العربية التي لا يزال فيها سواد القطاع العام حيث لا يمثل القطاع الخاص فيها سوى نسبا ضئيلة.

إلى جانب هذه الملامح السابقة نشير إلى دور التنظيم المؤسسي في الإشراف على البحث العلمي ومدى أهمية استقرار المنظومة البحثية في تطوير البحث العلمي قد أثبتت قوة الارتباط بينهما. لكي نؤكد ذلك تكفي الإشارة إلى أن مركز البحوث في فرنسا عرف استقرارا كبيرا منذ 1945 في حين نلاحظ تذبذبا كبيرا في البلدان العربية وهو ما سبق أن بيناه في بحوث سابقة بالنسبة للجزائر التي تغيرت فيها وصاية البحث العلمي 14 مرة وهي قادمة على تغييرها هذا العام بالاستناد إلى مشروع قانون البحث العلمي 2006-2010 الذي سيعرض على مجلس الوزراء الشهر القادم. (التقرير العام، 2005).

توج القرن بعقد عدة ندوات علمية منها ندوة العلم العالمية عام 1997 بكندا بتمويل مشترك مع البنك العالمي، خلصت إلى إنشاء الرابطة العالمية من أجل العلم. ندوة عالمية ثانية حول العلم واستعمال المعرفة العلمية في المجر عرضت نتائجها نفس العام في الجمعية العامة لمنظمة اليونسكو. البرلمان الأوروبي فتح النقاش عام 2000حول وضعية البحث العلمي في القارة وطرح فكرة "فضاء أوروبي مشترك للبحث". أما العالم العربي فقد وضع استراتيجية لتطوير العلم والتقانة من خلال منظمة الأليسكو سنة 1982، تم إنجازها عام 1987 ونشرت عام 1989، وعقد اجتماع تقويمي في الشارقة سنة 2002. تجدر الإشارة إلى إرادة تدارك التأخر في عدد من البلدان العربية. قانون للبحث في الجزائر، ونقاش وطني في مصر وفي

المغرب، وخطة استراتيجية طويلة المدى 2001-2020 في السعودية. بالإضافة إلى إنشاء منظمة البحث العلمي.

أخذنا فكرة على الاتجاهات الكبرى في العالم بخصوص البحث العلمي ونود دراسة مفهوم التنمية الإنسانية وعلاقتها بالبحث العلمي حتى نتقرب شيئا فشيئا إلى الهدف الذي رسمناه لهذه الورقة والمتمثل في إيجا د علاقة بين المنظومة البحثية والتنمية الإنسانية.

2-التنمية الإنسانية

التنمية الإنسانية مفهوم ذاع صيته منذ مطلع التسعينيات للقرن الفارط عندما تبنت الأمم المتحدة برنامجها الإنمائي. التنمية الإنسانية تضع الإنسان في المركز وتعنى بالخيارات المتاحة للأفراد في منظور حياة مطابقة لتطلعاتهم. كما أن مضاعفة الخيارات يمر حتما بتنمية القدرات الإنسانية. أهم هذه القدرات هي: العيش مطولا وفي صحة جيدة، إمكانية التعلم، الحصول على موارد لازمة لضمان مستوى حياة لائق يكفل المساهمة في الحياة الجماعية (Rapport mondial du développement humain, 2001). كما يقوم مفهوم التنمية الإنسانية على أن البشر هم الثروة الحقيقية للأمم وأن التنمية الإنسانية هي عملية توسيع خيارات البشر. وتكون الحرية هي مركز هذه التنمية بل وتذهب بعض الكتابات إلى المساواة بين التنمية والحرية (تقرير التنمية الإنسانية العربية، 2003).

ترتبط التنمية الإنسانية بحرية خيارات الأفراد وتنمية قدراتهم ومساهمتهم في الحياة الجماعية. لكن الوصول إلى تحقيق ذلك ليس بالأمر الهين نتيجة التباينات الكبيرة المسجلة بين مختلف المجتمعات من جهة وبين مختلف الشرائح في المجتمع الواحد من جهة أخرى. إذا كانت مؤشرات التنمية الإنسانية في العالم قد سجلت بعض التحسينات الملموسة فإن الأحداث المتعاقبة والصراعات العرقية تنبئ بوضع متردي لكرامة الإنسان، وهو ما أدى إلى ظهور فروقات صارخة سجلتها دورة الأمم المتحدة في الجمعية العامة لعام 2000. رؤساء الحكومات والدول اعترفوا جميعا بوجوب الدفاع، جماعيا على مستوى العالم، على مبادئ

لكرامة الإنسانية والعدالة والإنصاف وحددوا ثمانية أهداف قصد بلوغها عام 2015 وهي: 1- القضاء على الفقر الشديد والجوع. 2- ضمان التعليم الابتدائي للجميع. 3- تحقيق المساواة بين الذكور والإناث في التعليم الابتدائي. 4- تقليص نسبة الوفيات بمقدار الثلثين. 5- تحسين صحة الأمومة. 6- محاربة مرض السيدا والأمراض الأخرى. 7- ضمان ديمومة الموارد البيئية. 8- وضع شراكة عالمية قصد التنمية (Rapport mondial du développement humain, 2001).

نلاحظ من قراءة هذه الأهداف أنها تشمل جميع الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لمجتمع ما. لكن ما نريد معرفته هو العلاقة بين البحث العلمي والتنمية الإنسانية. أو بالأحرى كيف يمكن للبحث العلمي أن يطور التنمية الإنسانية في مجتمع ما. ربما يسود بعض الغموض في معرفة قوة الارتباط بين الطرفين. دراسة آثار البحث العلمي على التنمية الإنسانية قد تحتاج إلى وقت أطول وأدوات تحليل كبيرة ووسائل معتبرة ومقاربات متفق عليها. لكنه بإمكاننا استنباط عدة محاور، بعد معرفتنا لمفهوم وأهداف التنمية الإنسانية، تبرز العلاقة الوطيدة بين البحث العلمي والتنمية الإنسانية، وندرجها فيما يلي:

3- العلاقة بين البحث العلمي والتنمية الإنسانية.

عقدت منظمة اليونسكو عام 1999 ببودابيست في المجر، بمعية المجلس العالمي للعلم ندوة حول العلم واستعمال المعرفة العلمية. استخلصت في بيانها عدة نتائج تتعلق بما جناه الإنسان من المعرفة العلمية. على الأقل في مجال امتداد الحياة والاكتشافات لتداوي الأمراض. أما في مجال الزراعة فقد تطور الإنتاج في مناطق عديدة من العالم لسد الطلب المتزايد. التقدم التكنولوجي واستعمال موارد طاقوية حديثة مكن من تحرير البشرية من أتعاب كثيرة وسمح باكتشاف منتوجات وطرق صناعية معقدة ومتنوعة. اعتماد التكنولوجيا على أنساق جديدة في حقل الاتصال، معالجة المعلومات، والحساب، أعطى للعلماء والمجتمع الدولي إمكانيات لم تشهدها البشرية من قبل. تطور المعارف العلمية حول الكون وأسرار الحياة قدم للبشرية

مقاربات ومفاهيم جديدة أثرت في سلوك الإنسان ونظرته للعالم. كما استنتجت الندوة أن تطبيقات البحث العلمي يمكن أن تكون لها إسقاطات هامة على النمو الاقتصادي والتنمية الإنسانية الدائمة خاصة في تقليص الفقر. تقدم البشرية يرتبط أكثر مما مضى بإنتاج وتوزيع واستعمال العلم في ظروف منصفة (UNESCO, 1999).

نلاحظ مما توصلت إليه نتائج ندوة اليونسكو التي عرضت في الجمعية العامة لنفس العام أن توسع المعرفة العلمية لها علاقة مباشرة مع تطور التنمية الإنسانية. في حقل الزراعة مثلا مكن البحث العلمي من تطوير السلالات والأسمدة والتغير الجيني للحبوب وهو ما أعطى إنتاجية كبيرة بأقل كلفة بإمكانها المساهمة من الحد من الجوع والفقر، وهو ما يوافق تماما مفهوم التنمية الإنسانية. وكذلك الشأن بالنسبة لتطوير الأدوية ومحاربة ومعالجة الأمراض وتمكين ملايين الناس من وسائل اتصال حديثة. أما في مجال التربية فإن البحث العلمي وحده هو الكفيل بإيجاد حلول لتقليص الاختلال المسجل، خاصة في البلدان الطامحة للنمو.

قدمت عام 2000 لجنة المجموعات الأوروبية للمجلس و للبرلمان الأوروبي تقريرا حول فضاء البحث العلمي في أوروبا وردت فيه معلومات تثبت العلاقة بين تطور البحث العلمي وتقلص البطالة واستخلصت أن المناطق الأوروبية التي تستثمر أكثر في البحث والتنمية تسجل مستويات بطالة أقل من المناطق التي تستثمر أقل.

كما أثبتت الدراسات أن الجزء الأكبر، من المليونين منصب شغل المحققة سنويا في أمريكا، يعود أساسا إلى البحث العلمي. بالإضافة إلى مساهمته بمقدار 25 %إلى 50% من النمو الاقتصادي (commission des communautés européennes, 2000).

لعل هذه الأمثلة كافية وتسمح لنا باستنتاج العلاقة الوطيدة بين البحث العلمي والتنمية الإنسانية. دور البحث العلمي يزداد أهمية يوما بعد يوم وهو الكفيل بظهور مجتمع المعرفة وتطوير اقتصادياتها . لكنه من الحكمة أن لا نبرز فقط الجانب الإيجابي لدور البحث العلمي

في التنمية الإنسانية لنبه أن نتائجه قد تكون وخيمة لاسيما في مجال بحوث تطوير الأسلحة الفتاكة بمختلف أنواعها وآثارها السلبية على الإنسان وبيئته.

إذا كان يبدو من البديهي أن هناك علاقة واضحة بين البحث العلمي والتنمية الإنسانية فإن الدراسات والبحوث في هذا المجال بإمكانها إما تأكيد هذه الفرضيات أو التقليل منها، خاصة عندما تنصب الدراسة على البلدان الطامحة في النمو لمقارنة حجم الإنفاق على البحث وقياس النتائج على التنمية الإنسانية. من دون شك ستطلعنا البحوث مستقبلا عن مدى مصداقية هذا الاستنتاج.

الخاتمة:

استنتجنا من هذه الورقة أن البحث العلمي في العالم قد أخذ اهتماما متزايدا على جميع الأصعدة. نتائج البحث العلمي تعاظمت في جميع الميادين. الاتجاهات الحديثة تشجع المنشآت على الاستثمار في الذكاء والغير مادي. أما الحكومات فقد تحسست أهمية البحث العلمي في النمو الاقتصادي والاجتماعي والتفوق التكنولوجي.

البلدان المتطورة فهمت هذه المعادلة ووضعت استرتيجيات بكاملها وبذلت مجهودات كبيرة واعتلت الصدارة العالمية. البلدان العربية لم تسجل نتائج كبيرة وبقيت مؤشراتها دون مستوى الإمكانيات والطموحات.

كما استكشفنا مفهوم التنمية الإنسانية وما تطمح إليه الشعوب. مؤشرات العالم متفاوتة ومتباينة والعالم العربي يسجل كذلك تساؤلات كبرى. العلاقة بين البحث العلمي والتنمية الإنسانية علاقة وطيدة مكنتنا الدراسة من وضع معالم لها.

حاولنا الربط بين أهمية استقرار المنظومة البحثية وتحقيق التنمية الإنسانية حيث لاحظنا أن منظومة البحث الجزائرية مرت بعدة مراحل متعاقبة ومتنوعة بغية ربطها بالتنمية الاقتصادية. لكن نتائج السياسات المتتالية لم ترق إلى الطموحات المرجوة حيث نسجل تغيير منظومة البحث 15 مرة (بن أعراب، 2001).

بعد بروز معالم قوية ومشجعة في قانون البحث لعام 1998 وإنشاء المخابر بدءا من عام 2000 ورصد مبالغ مهمة ضمن الصندوق الوطني لتطوير البحث نلاحظ أن الوزارة المشرفة على البحث العلمي دعت إلى لقاءات جهوية تضم مديري المخابر خلال شهر مارس 2004 للتفكير في إعادة هيكلة البحث العلمي وهو ما برز في التقرير العام ومشروع قانون البحث العلمي 2006-2010. وهو ما يطرح تساؤلات كثيرة عن هذه التذبذبات التي أثرت سلبا على مردود البحث العلمي.

نتائج الدراسة تحتم علينا وجوب دعوة المسؤولين في الجزائر على ضرورة العمل على استقرار منظومة البحث العلمي لتحقيق التنمية الإنسانية لأن قرارات التغيير المتعاقبة لم تترك المدة الكافية لنضج المشاريع وبناء تراكم معرفي من دونه يذهب الجهد دون تحقيق الأهداف.

المراجع

1- عبد الكريم بن أعراب، 2003، العلم والتقانة في الجزائر، في كتاب جماعي، أليكسو، العلوم والتقانة في الوطن العربي ، تونس.

2- عبد الكريم بن أعراب، 2002، مستقبل البحث العلمي في الجزائر، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر.

3- عبد الكريم بن أعراب، 2004، أهمية استقرار المنظومة البحثية الجزائرية في تحقيق التنمية الإنسانية، الملتقى العلمي العالمي، الرياض. السعودية.

4- تقرير التنمية ألإنسانية العربية، 2003.

5- وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 2000، دليل الكفاءات الوطنية بالخارج، الجزائر

6- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، 1962-2001، المطبعة الرسمية، الجزائر.

7- وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1995-2000، ميزانيات الوزارة، الجزائر.

8- وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 2004، دليل التعليم العالي، الجزائر.

9- Afriat, C, 1992, L'investissement dans l'intelligence, PUF, France.
10- Banque mondiale, 1999, Rapport sur le développement dans le monde.
11- Benarab, A, 1997, L'étude des coûts et de l'efficacité dans le système universitaire algérien, thèse de doctorat, Dijon, France.
12- Benarab, A,1999, Les formes d'organisation institutionnelle de la recherche scientifique en Algérie de 1962 à 1999, in formes d'organisation institutionnelle, ouvrage collectif, France, Canada.
13- Benzaghou & Mahiuo, 1982, Remarques sur l'université algérienne et la recherche scientifique, in les politiques scientifiques au Maghreb et au proche Orient, CNRS, France.
14- Commission des communautés européennes, 2000, vers un espace européen de la recherche.
15- Krim & Belmir, 1996, La recherche scientifique et universitaire en particulier, in Actes de la journée d'information "réalités et perspectives de la recherche scientifique en Algérie, Constantine.
16- OCDE, 2002, Principaux indicateurs de la science et la technologie.
17- UNESCO, 1999, Déclaration sur la science et l'utilisation du savoir scientifique.
18- Wiliam, S, Saint, 1994, Les universités en Afrique, Banque Mondiale, Washington.

اقتراب من مفهوم الصورة في الأدب المقارن

الأستاذة ليلى جباري

جامعة منتوري –قسنطينة

يتناول هذا المقال التصورات النظرية لمفهوم الصورة في الأدب المقارن انطلاقا من المفاهيم التي قدمها باحثون عرب وأوروبيون. وهذا من خلال رحلات الأدباء الفرنسيين إلى الشرق، ورحلات الأدباء العرب إلى أوربا. ويسعى هذا البحث إلى تحديد مصطلح الصورة في الدراسات المقارنة لما يطرحه هذا النوع من الدراسة من مشكلات منهجية على الباحث، كون الصورة لا تنقل فوتوغرافيا، إنما هي رؤية كاتب اتجاه الآخر تختلط فيها الحقيقة بالخيال.

يندرج موضوع الصورة ضمن الدراسات المقارنة التي تشكل فضاء خصبًا لأدب الرحلات الذي يهتم بتسجيل الانطباعات ونقل صور عن عادات وقيم الشعوب التي قام بزيارتها الرحالة. وقد أصبح هذا الموضوع من ميادين البحث المهمة في الأدب المقارن، «لكنه مع حداثة نشأته عُني بالبحوث التي تبشر بأنه سيكون من أوسع ميادين الأدب المقارن وأكثرها رواجا في المستقبل.».[1] غير أن هذا النوع من الدراسة، يطرح بدوره مشكلات منهجية على الباحث، فالصورة لا يتم نقلها فوتوغرافيا، وإنما هي في الحقيقة رؤية اتجاه الآخر، تختلط بالنزعة الذاتية للكاتب وباتجاهه الفكري.

انطلاقا من هذه المفاهيم، نحاول أن نتتبع تطور حضور الصورة والخيال وفقا للتصورات النظرية التي وضعها الباحثون لهذا المصطلح وهذا من خلال بعض النتاجات في الأدبين الفرنسي والمصري.

---

(1) غنيمي هلال: الأدب المقارن، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، ط5، ص419.

إن الصورة بمعناها العام منهج لتوضيح حقائق الأشياء، «تستعمل عادة للدلالة على كل ما له صلة بالتعبير الحسي، وتطلق أحيانا، مرادفة للاستعمال الاستعاري.».[1] انطلاقا من هذا التعريف نستطيع أن نميز بين نوعين من الصور، صور حقيقية مستمدة من العالم الخارجي والتي هي أساس المعرفة الإنسانية، وصور مجازية مصدرها عالم الفنان المبدع. وبهذا تصبح الصورة عنصرا من عناصر الأثر الأدبي، له جزئياته التي تجعل منه عملا مكتملا.

والصورة بمعناها الأول تصوير الآداب للبلدان القومية ولطبيعة الشعوب الأخرى. أما بمعناها الثاني فهي «ليست مجرد شكل مختزن في ذاكرة الشاعر أو نمط من العلاقات اللغوية التقليدية... إنما ينبثق من إحساس عميق وشعور مكثف يحاول أن يتجسد في رموز لغوية ذات نسق خاص.».[2] والذي يعنينا هنا هو الصورة التي تختص بنقل صور ناطقة عن البلدان وعن طبيعة شعوبها وتصوراتها الفكرية عن الآخر.

والمتتبع تاريخيا لمنهج الصورة في الأدب المقارن، يلحظ أن هناك معان مختلفة قد تضمنتها لفظة "الصورة" وهذا وفقا لخصائص العصر الذي ظهر فيه هذا المصطلح، فقد كان الأمر في البدء مقتصرا على تصوير الانطباعات الذاتية على نحو ما نلمسه عند الرحالين الفرنسيين خلال رحلاتهم إلى البلاد العربية. فقد نقل هؤلاء الرحالة – أثناء تواجدهم بالمشرق العربي – ما انطبع في حياتهم، نتيجة لما رأوه في أسفارهم من مناظر طبيعية ومعالم حضارية وعادات قومية، نذكر في هذا السياق تأثير مصر في الأدباء الفرنسيين وانعكاس ذلك على نتاجاتهم الأدبية «فمنذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر بدأ الرحالة الفرنسيون يقصدون مصر وينقلون انطباعاتهم حول هذا البلد، لكن كتاباتهم لم تكن ذات قيمة كبيرة في هذه

(1) مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط2. 1981، ص3.

(2) محمد محسن عبد الله: الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، مكتبة الدراسات الأدبية، القاهرة، ص28.

المرحلة كونها لم تتوغل في الواقع المصري و لم تصوره بشكل ملموس.»[1] وتبقى الصورة حتى في القرن السابع عشر مجرد انطباعات وتسجيل لبعض المعالم الحضارية على نحو ما نلمسه في (رسائل حول مصر/Lettres Sur l'Egypte) "لكلود إيتيان سافري/ Claude Etienne Savary" و(رحلة إلى سوريا ومصر/Voyage en Syrie et en Egypte) "لفولناي/Volney".

وقد احتلت مصر مكانة مهمة في الأدب الفرنسي مع مطلع القرن التاسع عشر، إذ «كثرت الرحلات الأدبية إلى الشرق واتسع أفق الرحالة في وصفهم لشعوب تلك البلاد وعادات أهلها وتقاليدهم، واهتموا كذلك بوصفهم لمناظر البلاد وما بها من آثار وما يسودها من نظم، ودخلت مصر في ذلك العصر في الأدب الفرنسي، فعُني الكتاب من الفرنسيين برسم صورة لها في أدبهم.»[2]

ولعل أهم تميزت به صورة الرحالة في القرن التاسع عشر، الدقة في الوصف والتحري والاستقصاء والقيمة التاريخية، ما عدا ذلك فقد بقيت حاملة للسمات نفسها التي انطبعت بها كتابات الأدباء عن الشرق في العصور السابقة، و«لم ينشد الرومانتيون في الشرق بعض المثل الطيبة في التسامح والحرية والكرم، كما كان يفعل أسلافهم من كتاب القرن الثامن عشر، بل نشدوا فيه على الأخص، مواد موضوعات أعمالهم الأدبية وصورها.»[3] مما دفع بالكثير من الرومانتيين إلى أن يقوموا برحلات إلى الشرق ليستمتعوا بمناظر طبيعته، فانبهر "فيكتور هوجو/Victor Hugo" بعالمه السحري، وتلهف "فلوبير/Flaubert" إلى رؤيته،

---

(1) Kawthar Abdesalem El-Bouheiry: l'influence de la littérature française sur le roman Arabe, éditions Naaman de Sherbook. Canada 1980. p49.

(2) غنيمي هلال: الأدب المقارن، ص424.

(3) المرجع السابق، ص424.

وأشاد "تيوفيل دي جوتيه/Théophile De Gautier" بنهر النيل وبمصر القديمة في مؤلفيه (ليلة كليوباترا/Nuit De Cléopatre) و(رِجل المومياء/Le Pied De Momie).

وتظل الصورة هنا تختلط فيها الحقائق بالغرائب، ذلك أن الحقيقة نفسها ذات رؤى مختلفة، «فتحريف الصورة لا يُلغي دراستها، وعدم مطابقتها للأصل هو ما يبرر في الحقيقة هذه الدراسة، وإنه لا وجود لصورة فوتوغرافية ولا يمكنها أن توجد.»[1]

لقد اهتم المقارنون أمثال "جون ماري كاري/Jean Marie Carré" و"بلدنسبيرجي/Balensperger" و"بول هازار/Paul Hasard" بموضوع الصورة الأدبية. وحاول البعض منهم القيام بدراسة تحليلية للصورة التي تمثل تاريخ الأفكار لشعبين مختلفين لغة وثقافة وفقا لما تبنته المدرسة الفرنسية لتصبح الصورة حينئذ مرتبطة بجملة من الدراسات الانثروبولوجية والعلوم الاجتماعية وتاريخ الأفكار. فإذا سلمنا أن الصورة هي تلك الأفكار المستمدة من مصدر أدبي أو اجتماعي، فإن على الباحث في هذه الحال أن يكون محاطا بظروف إنتاج النص الأدبي وبالمادة الثقافية التي استخدمت في كتابة هذا النص.

إن هذا النوع من الدراسة قد يؤدي إلى انزلاقات يقع فيها الكاتب بفعل تحيزه الديني أو بسبب نظرته الدونية للآخر، فالأوروبيون كثيرا ما أشادوا بعظمة الحضارات الشرقية، إلا أنهم يقللون من قيمة الرجل الشرقي ويجعلونه أقل درجة من الرجل الأوروبي وأن رصيده المعرفي والثقافي ما هو إلا نتيجة لذلك التأثر الذي تلقاه من الغرب، وهذا في حد ذاته إقصاء للشرق ولفعاليته في تحريك دورة الحياة من جهة، وفي جعل الشرق مرهونا بتواجد الغرب من جهة ثانية.

---

(1) Lahjouri Abdeljlil: L'image du Maroc dans la littérature Française de loti à Montherlant. S.N.E.D. Alger 1973. p10.

هذا التصور الذي يوحي بنظرة الغرب الدونية، يُرجعه الباحث الفرنسي "تيري هانتش/Thierry Hentsch" إلى أسباب عرقية، «وهو ما يزال مقبولا من طرف الغرب حتى الآن، لكن الفترة الحاسمة التي أبرزت الصراع الحضاري بين شرق المتوسط وأوربا تمثلت في الحروب الصليبية، من القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر حيث كرَّس هذا الصراع قطيعة حاسمة بين الشرق والغرب...».[1]

ولعل هذا ما يفسر نظرة بعض الرحالة الفرنسيين إلى الشرق ووصفهم للبلاد العربية، إذ تميزت كتاباتهم بطابع عام تنقصه الدقة والنظرة الثاقبة، ووجدوا في الشرق موقعا يتماشى وتصوراتهم الأسطورية، ومجالا للتعبير عن أغراض معرفية أفادتهم في الكتابة عنه.

ونلمس مثل هذه المواقف في رحلة "شاتوبريان/Chateaubriand" إلى مصر، ففي «كل مكان يذهب إليه "شاتوبريان"، يجد أسبابا إضافية لكي يحب ويقدر بلده، لفرط ما تتفوق إنجازاته في كل المجالات على إنجازات الآخرين، الشيء الأجمل في مصر، إذا وضعنا جانبا الأهرامات، وهي بقايا حضارة بائدة هو إنجازات الفرنسيين في زمن حملة نابليون...».[2] إنه يبدو جليا تحيز "شاتوبريان/Chateaubriand" ونظرته الدونية للشرق، وإشادته بما حققه نابليون من إنجازات في مصر، فضلا عن أنه لا يُعير اهتماما لقيمة الشرق الحضارية..

إن الصورة التي نقلها الكاتب عن مصر لا تنطبق مع الواقع ولا تمثل بالضرورة الصورة الحقيقية لهذا البلد، بل هي من اختراع الرحالة مثلما تصورها في مخيلته. وما دام الخطاب في

---

(1) محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، ص100.

(2) تودوروف: نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 1998، ص337.

هذه الحال موجها إلى الآخر، فهو في الأساس خطاب يتضمن الاختلاف الثقافي، ومن خلال هذا التصور تقام العلاقة بين الشرق والغرب.

إن مفهوم الصورة لا يفسّر بتحديد لفظي بقدر ما يمكن تصنيفه ضمن منهج عملي يرتبط بالخيال الاجتماعي، من هنا نستطيع التحدث عن علاقة المتخيل بالواقع «كمعطى موضوعي يتجسد عبر المتخيل، ويكتسب دلالات جديدة... هكذا يمكن مقاربة المتخيل من حيث هو دلالة. ودلالة هذا المتخيل هي حتما دلالة الواقع لأنه مرتبط به عضويا.».[1] والخيال الاجتماعي لدى الدارسين المقارنين يتضمن طرفين هما الأنا والآخر، كون الآخر الوجه المقابل للأنا والمكمل لها، والإطار الذي تتضح من خلاله صورة المجتمع الآخر، ليتم بذلك التعرف على جملة من الأفكار السائدة، وتفسير حتمية العلاقة بين تاريخ الأفكار والصور الأدبية.

إن صعوبة دراسة الصورة الأدبية تكمن في إمكانية الوقوع فيما يمكن تسميته بوهم الواقع، لأن دراسة الصورة في هذه الحال، لا ترتبط بمدى مطابقتها بالحقيقة أو بعلاقتها بالواقع بقدر ما ترتبط بالبنية الثقافية للذات الناظرة التي لها القدرة على تغيير وجه الآخر. لتصبح صورته «معرضة لأن تكون سطحية، إذا لم تكن مغلوطة بصراحة، ثم أن التجربة تفقد الكثير من براءتها عندما تفرض استخدام الآخر كوسيلة...».[2]

والنص الإبداعي بما يمتلكه من مقومات فنية يتيح لجدلية الأنا والآخر لأن تصبح قادرة على تقديم صورة مغايرة عما هي في الواقع؛ ولعل المشكلة الأساسية التي تعترضنا ونحن بصدد هذه الدراسة هي منطقية حقيقة الصورة التي قد تبدو صادقة أو مشابهة لصور أخرى

---

(1) حسين خمري: فضاء المتخيل، منشورات وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية-دمشق 2001، ص41.

(2) تودوروف: نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، ص383.

أو مختلفة عنها، ما يجعل الصورة ترتبط بتاريخ الأفكار وبالمعتقدات السائدة في عصر من العصور، في الوقت نفسه الذي يدفعنا الآخر إلى التفكير بطريقة مغايرة.

إن الصورة بهذا المعنى لا تُعنى بالنقل الفوتوغرافي للآخر بقدر ما هي تجسيد للعلاقات التي تربط الذات بالآخر، وتعبير عن الصلات بين الشعوب وبين الثقافات. وما دامت الصورة تتحدث عن الآخر، فهي تمثل بذلك فضاء ثقافيا له صلة وثيقة بالخيال في إطاره الاجتماعي أو الثقافي، فالنص الأدبي «رغم خصوصيته الفردية - الذاتية فهو في الغالب الأعم - إنتاج مجتمع معين ووليد ظرف حضاري محدد، يتقاطع في أماكن عديدة مع هذا المحيط ويتفاعل معه.»[1]

ومن الأمور التي تستوقفنا هنا أن النمط يعد أحد أشكال الصورة الأدبية، وتكمن أهميته في إعطاء شكل مختصر لثقافة ما أو لفكر معين، ولكن مع ذلك تبقى أهمية قدرة النص في إعادة تشكيل الواقع من الأمور الأساسية التي يُبنى عليها النص الأدبي، فالمتخيل يسعى إلى أن يطابق بين صور الواقع التاريخي وصور الواقع الأدبي ليعيد بذلك «تشكيل بُنى الواقع، أي إعادة صياغته وتشكيله، وبهذا فإن المتخيل يأخذ من الواقع مادة قبل أن يأخذ منه صورة وشكلا. والمتخيل من جهة أخرى يمثل جانبًا من جوانب الواقع وأحد مكوناته، فالمتخيل برغم كونه مكونا من مكونات الواقع يؤثر فيه ويحدث خلخلة في بنياته.»[2]

تستوقفنا هنا ونحن نتحدث عن الصورة في الأدب المقارن، صورة الأجنبي التي قد تخضع لأفكار مسبقة بفعل التأثيرات الثقافية والاجتماعية ودورها في بناء النص؛ ليكون من جملة الأسباب التي تجعلنا نهتم بدراسة الصورة هو البحث عن المؤثرات الأيديولوجية أو العرقية وانعكاسها على رؤية الكاتب اتجاه ثقافة بلد ما، ومدى تعارض أو توافق هذا البلد مع

---

(1) حسين خمري: فضاء المتخيل، ص37.

(2) المرجع السابق، ص51.

اتجاهات الكاتب، مما يتيح التعرف على أنماط التفكير الخاصة بمجتمع ما خلال فترة زمنية معينة. لتصبح الصورة حينئذ بمثابة الدليل الذي يمكننا من الإطلاع على مختلف الآراء والاتجاهات التي تتظافر في تشكيل مجتمع ما، وكذلك من معرفة كيفية تشكل الصور المتعددة للآخر على نحو ما نلمسه عند "مدام دي ستال/Madame De Steal" التي اشتهرت بسعة إطلاعها على الآداب الأجنبية عامة والأدب الألماني خاصة وضمنت مؤلفها (عن ألمانيا/De l'Allemagne) أفكارا جديدة استقتها من الأدب الألماني.

إن الصورة في الأدب المقارن تتضمن مجموعة من العناصر تعمل على تشكيل الآخر وتقديمه. فالمفردات والصيغ تحمل دلالات مستمدة من التاريخ ومن التراكمات الثقافية؛ بعضها يوحي بعالم شرقي (التخلف – الخرافة – القبيلة) وبعضها الآخر يدل على خصوصية العالم الغربي (الهيمنة الاقتصادية والثقافية – التفوق العلمي – التطور). وهذا الرصيد من المفردات والعبارات يشكل في واقع الأمر معجما متنوعا من شأنه أن يتطور إلى مجموعة أفكار، فتبدو حينئذ الصورة المفترضة التي اخترعها الكاتب في إطار الزمان والمكان، وتصبح مجالا لمعرفة الآخر والإحاطة بثقافته. «فلا يكون الشيء الذي نقيمه مضمونا ثابتا، فهو بلد وثقافة ثم تعريفهما حصرا من خلال علاقتهما بالملاحظ، البلد الذي أنتمي إليه هو الذي يملك أرقى القيم...».[1]

إنه من خلال التلازم بين الذات والعالم، يمكن الحديث عن طبيعة الصورة التي يفترض أن ينقلها الرحالة، إذ هي في غالب الأحيان ناتجة عن أفكار مسبقة قد تتشكل لدى الكاتب قبل أن يقصد البلد الذي يرغب في زيارته، "فشاتوبريان/Chateaubriand" خلال رحلته إلى أمريكا، يشير في مقدمة كتاب (الناتشيون/Les Natchez) «أنه اقتبس وصف أعراف الناتشيين وحكاية عصيانهم من كتاب تاريخ فرنسا الجديدة للأديب شارلو قرا وكان يتباهى

(1) تودوروف: نحن والآخرون، ترجمة ربى حمودة، ص299.

بأنه بقي وفيا له وبأنه "أضاف إلى الحقيقة" إنما كشاعر فقط.»[1] فالمصدر الرئيس في نقل الكاتب لانطباعاته هو ما تم الإطلاع عليه مما كتب عن فرنسا، وليس ما شاهده الكاتب أثناء زيارته لأمريكا.

ويتكرر الموقف نفسه مع "بيير لوتي/Pierre Lotti" وهو يقوم برحلة إلى اليابان إذ «لا يزعم مطلقا بأن "يابانه" هي اليابان... البلد الأجنبي موجود فعلا، وهو يتسبب في ظهور الكتاب، لكنه لا يدخل ضمن الكتاب ذاته، نحن بصدد الأثر وحده، والانطباع، وردَّة الفعل الذاتية، إذ أنها لم تزعم بأنها تقول الحقيقة عن البلد المشار إليه، كل ما تقترح فعله هو الوصف الأمين للأثر الذي يحدثه البلد على روح الراوي.»[2]

وعلى هذا الأساس تصبح الصورة متعالية على الواقع، ويكون الكاتب في هذه الحال متجاوزا لهذا الواقع يطمح إلى تقديم فعل تخييلي، دون أن يحدث تعارض بين الصورة والموضوع.

يحيل هذا إلى الحديث عن النظرة الإغرابية عند "فيكتور سيجالان/ Victor Segalen" وهو الذي «لا يشاطر النظرة العامة التي كونتها الثقافة الفرنسية عن الأجنبي وعن الآخر، فالأمر لا يتعلق بتصور فولكلوري ولا بسلوك سياحي، بل إنه ببعض هذين الموقفين ويعتبرهما حاجزين أمام عملية فهم الآخر، فالذات عنده لا تدرك أو تعي تفاصيل ذاتها إلا عبر الآخر، باعتباره اختلافا خالصا، وبوصفه كائنا له القدرة على الاستقبال والتفاعل المتكافئ.»[3] هكذا يتراءى لنا من إغرابية "فيكتور سيجالان" أن الآخر كيان ثقافي مغاير، وأن الذات تلجأ إلى الاحتكاك به والكتابة عنه لأنه يختلف

---

(1) المرجع السابق، ص339.

(2) المرجع السابق، ص345.

(3) محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، ص139.

عنها ويمتلك وسائل تفكير مغايرة ومتميزة عن تلك التي تمتلكها، في الوقت ذاته الذي تشعر فيه الذات بلذة الاختلاف.

إن الإغرابية عند "سيجالان/Seglan" لا تعني انغماس الذات في ثقافة الآخر، ولا الاكتفاء بنقل الانطباعات التي تركها البلد المزار في ذهنها، بل إن ذلك يتعدى مفهوم السفر والسياحة ما يجعل الصورة سطحية لا تسعى إلى فهم الآخر «فالذهاب نحو الآخر هو انتزاع من الذات ومن ثقلها الثقافي الأصلي، واستقبال الأخر في تميزه ومغايرته. لذلك فإن "بارت/Barthes" يحتفل برموز اليابان ويعطي للقائه معها كل حظوظ التفاعل... إذ يمكن التمتع بالأجنبي من منطلق كونه ينتزع المرء من نرجسيته ومن انغلاقه.»[1].

ضمن هذه التصورات النظرية لمفهوم الصورة، يمكن الحديث عن الأدباء العرب في مطلع القرن التاسع عشر وهم ينقلون صورا عن مظاهر التغيير التي شهدتها أوربا في عصر نهضتها. ولئن كان الرحالة العرب أمثال ابن جبير وابن بطوطة قد وصفا الغرب جغرافيا، فقد ظل التوجه القديم لمعرفة العالم متواصلا في أدب الرحلات، وبقي الحديث عن العلاقة بين العالمين المختلفين ممتدا ومجسدًا في الأدب على ما نحو ما نلمسه عند رفاعة الطهطاوي الذي كان مدرسا في الأزهر ثم أثناء إقامته بباريس للتحصيل العلمي تمكن من الإطلاع على الثقافة الفرنسية وعلى مناهج جديدة في البحث والدراسة.

فاتخذت رحلته طابعا ثقافيا أفاده في أن ينقل صورة متنوعة عن البلد المزار، فهو الفلاح المصري الذي أرسل إلى باريس لمرافقة مجموعة من الطلبة وليكون مرشدهم الديني في رحلتهم، فإذا به يغير مسار رحلته ويلقي «بنفسه في خضم الدراسة بحماس ونجاح، فاكتسب معرفة دقيقة باللغة الفرنسية وبمشاكل ترجمتها إلى العربية... وكان أهم من هذا

---

(1) المرجع السابق، ص152.

كله أنه تعرف إلى شيء من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر باطلاعه على فولتير وروسو ومونتسكيو...».[1]

ومن طريف القول هنا أن الرحلة التي قام بها عبد الله فكري (صاحب كتاب إرشاد الألباب إلى محاسن أوربا) إلى أوروبا وهدفها المشاركة في مؤتمر المستشرقين المنعقد بالسويد عام 1889 قد اتخذت منحى مغايرا، فقصد جزر البحر المتوسط وإيطاليا وباريس ولندن وألمانيا، لتتحول الرحلة بذلك من مهام حكومي إلى متعة شخصية زار خلالها الرحالة أماكن مختلفة من البلاد الأوروبية، من حدائق وقصور وبحيرات ومسارح ومتاحف وفنادق «كتبت بعض ما رأيت بالبلاد التي شاهدتها، قاصدًا بذلك وقوف أبناء وطني على ما يستوقف النظر من محاسنها وعلى ما صرفه أهلها من الهمة والاعتناء بشؤونها حتى وصلت من الثروة والرفاهية إلى ما وصلت إليه...».[2]

فيلتقي عبد الله فكري مع الطهطاوي في رحلة الاكتشاف والانبهار بحضارة الغرب وتتداخل عندهما نغمة المتعة الشخصية بالرحلة العلمية طالما تمثل أوروبا لكليهما الآخر: فنحن نلمس لدى الطهطاوي حسّه الانتقادي في الصور التي جسّد من خلالها بعض مظاهر البلاد الأوروبية، فرغم أن «البلاد الافرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم والرياضة والطبيعة... غير أنهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم، ولم يسلكوا سبيل النجاة، ولم يرشدوا إلى الدين الحق ومنهج الصدق.».[3] هذه الصورة التي تتسم بالذاتية نلمس فيها

---

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، مصر 1968، ص292.

(2) عزت قرني: رحلتان، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد 4، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985، ص123.

(3) محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه تخليص الابريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية للكتاب، 1974، ص166.

الموقف العدائي الذي يكنه الكاتب للفرنسيين ونظرته التي تفتقد إلى الموضوعية في الحكم على الآخر، مما يوحي للقارئ بتشكل ملامح الصورة مسبقا في ذهن الكاتب قبل قدومه إلى فرنسا.

إن الصورة لدى عبد الله فكري والطهطاوي لا تتعدى أن تكون تسجيلا للمشاهد أو انبهارا بالمناظر أو انتقادا لبعض المظاهر التي بدت لهما سلبية لا تتماشى والبيئة العربية والحس الديني لديهما، ذلك أن رؤية كتاب المرحلة الأولى في مطلع القرن التاسع عشر كانت بدافع معرفي وتثقيفي وليس من أجل كتابة نص روائي له تقنياته وجمالياته، وتكوين رؤية جديدة نحو الآخر.

ويمكن أن نلحظ تطور مفهوم الصورة عند الروائي المصري سليمان فياض الذي استطاع أن يلازم بين صورة الذات وصورة الآخر، فتتشكل لديه نظرة جديدة لاستيعاب العالم والذات ويتخذ خطا عكسيا ويصبح الوطن مكانا للتجربة.

فمنذ بداية أحداث رواية "أصوات" تتجلى لنا أهمية المكان عند الكاتب، إذ يعود البطل حامد البحيري من رحلته ويحاول التفاعل مع المكان الذي أفرز بدوره صراعات أسهمت في إضفاء الطابع الدرامي على الأحداث، وتقف الرواية عند رحلة أحد فتيان القرية "حامد البحيري" الذي غادر قريته إثر تعرضه لموقف تأديب من قبل أبيه، تنقل خلالها عبر مدن عديدة إلى أن استقر بباريس وعمل خادما في مقهى جزائري، وبفضل كفاحه المتواصل، أصبح من رجال الأعمال المشهورين في فرنسا مما ساعده ذلك على الزواج من صحافية فرنسية تدعى "سيمون" ليقرر العودة إلى قرية الدراويش بعد غياب دام ثلاثين سنة «البلدة كلها في حالة طوارئ واستعدادات لاستقبال حامد بن مصطفى البحيري الذي فتح الله عليه في بلاد الأعاجم وزوجته "سيمون" القادمة معه من بلاد الفرنسيين والفرنجة والأغاجم.».[1] وقد تم استقبال حامد البحيري وزوجته وسط احتفالات رائعة شارك فيها معظم الأهالي،

(1) سليمان فياض: أصوات الهيئة المصرية للكتاب، 1994، ص345.

وبدت القرية وكأنها في عرس، وبدا على البطل وزوجته آثار الترف والسعادة لتُحدث العودة صدى عميقا لدى العديد من أفراد القرية.

إن رواية "أصوات" قد اتخذت من الذات العربية مكانا للحديث عن الآخر، فجاءت مغايرة عن الكتابات التي اختارت فضاء الآخر مكانا لنقد الذات. فهي «لا تذهب إلى مركز الآخر: باريس أو لندن أو سواهما، ولا توقف نفسها على المثقف، فسليمان فياض يبني الرواية في الوطن الذي يبدو أنه فقط عمق الريف "قرية الدراويش".».[1] هذه القرية المصرية التي جعل منها الكاتب قوة مركزية يتجسد من خلالها الصراع بين الذات العربية والآخر الأوروبي قصد اكتشاف الذات.

إن جعل الوطن مكانا للأحداث وإحضار الآخر إلى الفضاء الروائي للذات يجعلنا أمام مجموعة من الشخصيات المتباينة الأفكار. فتلك التي تمثل الذات، (العمدة/ المأمور/ محمد المنسي/ زينب/ نفيسة القابلة) وبعدما كانت تعيش في حالة من السكون والجمود أصبحت الآن بعد وصول برقية حامد البحيري، تتحرك في كل الاتجاهات.

كما وجدت/ الأخرى/ سيمون/ نفسها أمام نموذجين من مجتمع الذات، الأول يُحسنُ معاملتها ويسعى إلى إنشاء علاقات معها كالمأمون والعمدة وابن المنسي، والنموذج الثاني تمثل في فئة من نساء القرية التي تملكتها الغيرة من جمال "سيمون"، فتصدت لها بقوة واتخذت من العنف وسيلة لمحاربتها «فقررت النساء ختانها وهذا الفعل العدائي هو ترجمة لبعض آراء السلفيين الذين يرون في سقوط الآخر الأوروبي نهضة لهم تحقيقا لفكرة الدورة الحضارية... لكن "سيمون" نزفت وماتت، لتعلن موتها فكرة انتصار الجهل على محاولات العلم والنهضة داخل الوطن... وإذا بالمكان يفرز صديده الحقيقي...».[2] فخاب ظن الفئة المتعلمة التي

---

(1) نبيل سليمان: وعي الذات والعالم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1985، ص17.

(2) محمد نجيب التلاوي: الذات والمهماز، الهيئة المصرية للكتاب، 1998، ص143.

كانت تقدر الآخر وتتعامل معه حضاريا على نحو ما كان المأمور يردده «كان لابد أن أتصرف في الأمر على وجه السرعة. فضيحة،... كيف يحدث هذا "لسيمون" المهذبة الحلوة؟ أية بربرية التي أحكمها... وصلنا إلى هذا الدرك الأسفل...».[1] هذا الموقف الذي وجد المثقفون أنفسهم أمامه، كان دافعا أساسيا لمعرفة الذات واكتشافها، فكان قدوم "سيمون" الصحافية الفضولية سببا للإطلاع على فضاء الذات، مستوى الجهل الذي كانت تعيشه قرية الدراويش. فقد سعت "زينب" زوجة أحمد إلى إثبات ذاتها أمام "سيمون"، و لم تفكر في هذا التغيير إلا عند قدوم هذه الافرنجية، في زيها وفي بعض سلوكياتها، فكان ذلك دافعا قويا غير مجرى حياتها وجعلها تكتشف ذاتها. والموقف ذاته نلمسه عند المأمور الذي استطاع أن يضفي على قرية الدراويش ملامح جديدة حتى يبدو منظرها لائقا أمام الآخر القادم من باريس، وهو لا يختلف في ذلك كما أقدمت عليه زينب لتغيير شكلها الخارجي، إن الصورة التي قدمها الكاتب سليمان فياض توحي لنا بالمواجهة الحضارية «حيث سعت الذات إلى مثاقفة ومصالحة ومحاربة الآخر... إلا أن (الآخر) الذي جاء إلى (الذات) في هذه المعادلة قد مكننا من اكتشاف أنفسنا من الداخل وبقرب شديد - وكما قال المنظرون - إن المواجهة الصحيحة تبدأ بنقد الذات ثم بنقد الآخر...».[2]

كما تحمل الصورة هنا دلالة التفاعل بين الأنا والآخر، وكيف أن الآخر/ الأوروبي/ بما لديه من مؤهلات التحضر استطاع أن يؤثر في الذات العربية ويجعلها تكتشف نفسها من جديد، ليصبح قتل "سيمون" في حدّ ذاته وقفة مع الذات التي يتحكم فيها كل أنواع الجهل والفساد.

---

(1) سليمان فياض: أصوات، ص405.

(2) محمد خير التلاوي: الذات والمهماز، ص57.

وبذلك تتخذ الصورة لدى سليمان فياض رؤى متباينة تتراءى من خلالها حضارة الغرب في أشكال مختلفة، ليكون لكل شخصية من شخصيات الرواية موقف اتجاه الآخر/ الأوروبي/ تجسد في الانبهار به وتقليده ثم الانتقام منه وتدميره. كما تجلى في إصرار الذات (نساء القرية) على إنكار ثقافة الآخر (سيمون) واستخدام العنف للقضاء عليها، فتنفي الذات بذلك اعترافها بحضارة الآخر وتثبت أنها تنفرد بامتلاك الحقيقة؛ لتصبح الصورة متضمنة لمعاني الاختلاف بين حضارتين، تفوق الآخر الأوروبي/ على الذات العربية وإحساس الذات بالعجز أمام الآخر.

نخلص إلى القول إن الصورة في الأدب المقارن رؤية كاتب اتجاه بلد أجنبي، والنص الذي ينتجه عن الآخر لا يتوقف على الوصف والحكم فحسب بل الأمر يتجاوز إلى إعادة البناء النقيض وفقا لتصورات ذهنية ناتجة عن تركيبة ثقافية معينة، ما يفسر وجود العديد من الكتابات الأدبية ذات رؤى ثقافية وأحكام لا علاقة لها بالحقيقة. وهذا راجع في غالب الأحيان إلى تصور مسبق ومدرك تتضح من خلاله إعادة تقديم النص وصياغته من جديد. وبهذا المعنى تصبح الكتابة فعلا تحويليا للعالم، لنجد أنفسنا أمام تصور يركز في الأساس على أهمية المتخيل الاجتماعي لصياغة صورة الآخر.

والصورة بعد ذلك تطرح قضية المواجهة الحضارية التي تم من خلالها عرض وجهات نظر متباينة إزاء مسألة المثاقفة، كما تستعرض الفوارق الحضارية بين الذات العربية والآخر الأوروبي.

التزام المنتج بضمان صلاحية المنتوج للعمل مـــدّة معيّنة

الأستاذة سي يوسف زاهية حورية

جامعة مولود معمري –تيزي وزو

يضمن المنتج، إلى جانب التزامه بضمان العيوب الخفية في المنتوج، التزامه بضمان صلاحية المنتوج للعمل مدة معينة. وقد نظم التقنين المدني الجزائري أحكام دعوى ضمان العيوب الخفية في المادة 379 منه وما بعدها. ورغم وجود القواعد العامة في هذا الشّأن، فإنها ليست فعالة في أغلب الأحيان لحماية المستهلك، بسبب المهلة القصيرة التي ألزم المشرّع رفع الدعوى خلالها، وبسبب التزام المضرور بإثبات وجود العيب الذي نشأ عنه الضرر، بالإضافة إلى ما يتميّز به المنتوج أو الخدمة المعروضين للاستهلاك من خصوصيات فنية، تقنية وتكنولوجية، يجد المستهلك العادي نفسه عاجزا عن تفهم مكوناتها، وقد يستغل المحترف ذلك[1].

ولذا فرض المشرع نوعا آخر من الضمان وهو ضمان الصلاحية للعمل، وذلك في عقود بيع المنتجات والأجهزة والأدوات الكهربائية [2] على اختلاف أنواعها ومعظم الآلات المعقدة الحديثة التي ظهرت عقب التطور الصناعي والتكنولوجي. وهذه المنتجات إذا كانت قد وفرت للمستهلكين أسباب المتعة المنزلية خاصة والرفاهية في مجالات العمل المختلفة، فإنّها في الوقت نفسه قد زادت من فرص المخاطر التي تهددهم في أرواحهم وأموالهم.

ورغم وجود نص عام ينظم هذا الضمان وهو نصّ المادة 386 ت.م.ج، الذي يشترط الاتفاق عليه في العقد، المتضمّن تشديد أحكام الضمان القانوني للعيوب الخفيّة الذي يلتزم

1–د. محمد حسين منصور، ضمان صلاحية المبيع للعمل مدة معينة، دار الجامعة الجديدة للنشر بالإسكندرية، ص20

2– وهذا الضمان يتعلق بتصرف قانوني يتضمن زيادة في الضمان القانوني يقدم للمستهلك.

فيه المنتج البائع بكافّة العيوب التي تحول دون صلاحية الشيء المبيع للاستعمال المقصود، ويستوي في ذلك أن يكون العيب ظاهرًا أو خفيًا[1]، فإنّ المشرّع لم يتردد عن تنظيم هذا الضمان في نصوص خاصة بموجب المرسوم التنفيذي رقم 90-266 المتعلق بضمان المنتوجات والخدمات. إذ جاء هذا القانون لضمان حماية المستهلك من تعسف المحترفين في المادة (3) منه التي أوجبت على: « كلّ محترف[2] أن يضمن سلامة المنتوج الذي يقدمه من أي عيب يجعله غير صالح للاستعمال المخصص له أو من أي خطر ينطوي عليه.

ويسري مفعول هذا الضمان لدى تسليم المنتوج، وتدوم صلاحيته حسب طبيعة المنتوج وزيادة في الضمان، فقد اعتبر لاغيا كل شرط يقضي بعدم الضمان »[3].

وما يميز هذا النص أنّه لم يفرق في وجوب الضمان بين المحترف وغيره، بل افترض في عارض المنتوج أو المنتج، أنّه بالضّرورة يعلم بعيوب المنتوج الذي يصنعه ويعرضه للاستهلاك، كما ألزمه بتقديم شهادة الضمان في بعض المنتوجات دون أن يُعفَى المحترف من إلزامية الضمان. أمّا القرار المؤرخ في 10 ماي 1994 المتضمن كيفيات تطبيق المرسوم التنفيذي رقم 90-266 المتعلّق بضمان المنتوجات والخدمات، فقد جاء محدّدًا، في الملحق الأوّل منه، قائمة المنتوجات التي يجب أن تُرفق بشهادة الضمان، وكذا مدّة الضمان الخاصّة بها.

---

1 - إنّ وجود ضمان الصلاحية لا يؤدّي إلى استبعاد الضمان القانوني للعيوب الخفيّة، بل يكون للمشتري الخيار وفقًا لما يلائمه بين الرجوع بضمان العيب الخفي وضمان الصلاحية.

2- المحترف هو المنتج أو الصانع أو الوسيط، أو الحرفي، أو التاجر، أو المستورد أو الموزع وعلى العموم كلّ متدخل ضمن إطار مهنة في عملية عرض المنتوج أو الخدمة للاستهلاك (المادة 2 من المرسوم رقم 90-266 المتعلق بضمان المنتوجات والخدمات، جريدة رسمية، عدد 40، لسنة 1990).

3- المادة (10) من المرسوم السابق الذكر ونصها: « يبطل كل شرط بعدم الضمان ويبطل مفعوله ». والمراد بشرط عدم الضمان هو كل شرط يحد من التزامات المحترف القانونية أو يستبعدها.

ولكي يضمن المنتج البائع الخلل بموجب هذا الالتزام، يشترط أن يحدث خلال فترة الضمان المحددة، وأن يكون الخلل غير مرتبط بخطأ المشتري. وإذا توافرت هذه الشروط، فعلى البائع إصلاح الخلل واستبدال الأجزاء المعيبة بأجزاء جديدة. ولذلك قسّمنا هذا البحث إلى مبحثين اثنين: المبحث الأوّل: شروط الالتزام بضمان الصلاحية.

المبحث الثاني: أحكام ضمان الصلاحية.

المبحث الأول شروط الالتزام بضمان الصلاحيّة

يختلف السبب الموجب لضمان صلاحيّة المنتوج المبيع للعمل عن العيب الموجب للضمان القانوني. فالأوّل يتحقّق بمجرّد حدوث أيّ خلل في المبيع، يجعله غير صالح للعمل، حتّى ولو لم يكن هذا عيبًا فيه. والثاني يتحقّق بمجرّد اكتشاف العيب، حتّى لو كان المبيع صالحًا للعمل[1]. فمن المقرّر فقهًا وقضاءً أنّ العيب الموجب للضمان القانوني ينبغي أن يكون قديمًا، مؤثّرًا، خفيًا، وغير معلوم للمشتري. أمّا بالنسبة للخلل الموجب لضمان الصلاحية، فيجب أن يحدث خلال فترة الضمان، وأن يرتبط بصناعة المنتوج المبيع، وهما شرطان يجب توافرهما لالتزام المنتج بضمان الصلاحية. وهذا ما سنتناوله في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: حدوث الخلل في فترة الضمان

يضمن المنتج أو المحترف صلاحية المنتوج خلال فترة زمنية معينة. ويرى بعض الفقه الفرنسي أنّ هذه الفترة تتراوح بين ستّة أشهر وسنة [2].

---

1 – د. السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، الجزء الرابع (البيع والمقايضة)، دار التراث العربي القاهرة، ص 909.

2 - AUBRY et RAU, Droit civil français, T. 5, 6ème éd., Esmein, 1947, p. 88.

ويتوقف تحديد مدة الضمان على عدة عوامل، منها ما يرجع إلى طبيعة المنتوج، كفترة استخدامه أو مرحلة استهلاكه، ومنها ما يتعلق بتجربة مدى صلاحية المنتوج قبل اقتنائه أو ما يتعلّق بإرادة المستهلك. وهذا لا يؤدي إلى سقوط الحق في الضمان، كما جاء في المادة 3 من المرسوم التنفيذي رقم 90-266 المتعلّق بضمان المنتوجات والخدمات. وهذا أيضًا ما تضمّنته المادّة 6 من القانون 89-02 [1] في نصّها التالي: « كلّ مقتنٍ لأيّ منتوج، سواء أكان جهازًا أو أداة أو آلة، أو أيّة تجهيزات أخرى، يستفيد بحكم القانون من ضمان تدوم صلاحيّته حسب طبيعة المنتوج ». المتعلّق بالقواعد العامّة لحماية المستهلك [2].

ويمكن للمستهلك أن يستفيد من فترة ضمان أطول، حسب نوع المنتوج، وتتراوح بين ستة أشهر وثمانية عشر شهرًا (انظر الملحق الأوّل المرفق). أمّا المنتوجات التي لم ترد في الملحق الأوّل، فالمدّة يجب ألاّ تقلّ عن ستّة أشهر طبقًا لأحكام المادة 16 من المرسوم السابق الذكر. وهذه المدة تبدأ من يوم تسليم المنتوج ما لم يكن ثمة تنظيم يخالف ذلك.

ويرى البعض من الفقهاء، أنّ فترة الضمان يبدأ سريانها من وقت البيع لا التسليم، لأنّه في كثير من الأحيان وقت البيع يتزامن مع وقت التسليم، أمّا في حالة تأخر التسليم عن وقت البيع، فمدّة الضّمان تبدأ من وقت التسليم [3]، وعند التسليم يحرر المنتج البائع للمشتري المستهلك، شهادة الضمان، يبيّن فيها نوع الضمان وشروط استعماله، والبيانات الواردة فيه وهي:

---

1 – القانون رقم 89-02 المؤرخ في 1989/02/07، المتعلّق بالقواعد العامّة لحماية المستهلك، جريدة رسمية عدد 06، الصادرة في 1989/02/08.

2– تنص المادّة السادسة على ما يلي: « كلّ مقتنٍ لأيّ منتوج، سواء أكان جهازًا أو أداة أو آلة، أو أيّة تجهيزات أخرى، يستفيد بحكم القانون من ضمان تدوم صلاحيّته حسب طبيعة المنتوج»

3–د. سعيد جبر، الضمان الاتفاقي للعيوب الخفية في عقد البيع، دار النهضة العربية، القاهرة، 1985، ص30

- اسم الضامن وعنوانه.
- رقم الفاتورة أو تذكرة الصندوق وتاريخها.
- نوع المنتوج المضمون ولا سيما نمطه، صنفه، ورقمه التسلسلي.
- سعر المنتوج المضمون.
- مدة الضمان والمتنازل له بالضمان عند الاقتضاء.
- العبارة التالية: يطبق الضمان القانوني في جميع الأحوال [1].

وتُمنح هذه الشهادة إجباريًا في المنتوجات التي تحدد قائمتها بقرار وزاري مشترك مع الوزير المكلف بالجودة، الوزير المعني أو الوزراء المعنيين[2].

وتنصّ المادّة 4 من قرار 10 ماي 1994 السابق الإشارة إليه على أن « **تتألّف شهادة الضمان المنصوص عليها في المادة 3 أعلاه، والتي حدّد نموذجها في الملحق الثاني من هذا القرار من شقّين، يحتفظ البائع بالشقّ الأوّل، ويقدّم الشقّ الثاني للمستهلك الذي يجب أن يحتفظ بها ويقدّمه إن اقتضى الأمر عند كلّ احتجاج**»[3].

ويجب أن تحمل شهادة الضمان التي يحرّرها المنتج البائع الأختام المطلوبة، وتتضمّن على وجه الخصوص التعريف بالمشتري والمتدخّل المكلّف بتنفيذ الضمان والأداءات المرتبطة بالخدمة ما بعد البيع[4] (المادة 2/5 من القرار المُشار إليه أعلاه). وتعدّ الخدمة ما بعد البيع

---

1 - المادة 14 من المرسوم التنفيذي رقم 90-266 المتعلق بضمان المنتوجات والخدمات، مرجع سابق.

2 - انظر المادّة 16 من القرار المؤرخ في 10 ماي 1994، المتضمّن كيفيات تطبيق المرسوم التنفيذي رقم 90-266، المؤرخ في 15 سبتمبر 1990، المتعلّق بضمان المنتوجات والخدمات، جريدة رسمية، عدد 35، صادرة في 1994/06/05. والمادّة 15 من المرسوم رقم 90-266 المتعلق بضمان المنتوجات والخدمات، مرجع سابق.

3 - انظر الملحق الثاني، من هذا البحث.

4 - يتخذ نظام الخدمة ما بعد البيع صورًا متعدّدة ومتنوعة:

من بين الخدمات التي يخوّلها عقد البيع للمستهلك عن المنتوج، كالتسليم في المترل Livraison à domicile ، والتركيب Installation ، والإصلاح والعناية Réparation et maintenance[1].

يمكن أن تتعدد فترات الضمان، فالفترة الأولى يكون الضمان فيها كاملا أو قاصرا على نوع معين من قطع الغيار، أمّا الفترة الثانية يقتصر فيها الضمان على قطع الغيار، أو على بعضها دون أجر اليد العاملة.

ويلتزم المنتج أو عارض المنتوج للاستهلاك بالضمان حين حدوث خلل فيه، سواء كان الخلل كليا، كتوقف الجهاز عن العمل بأكمله، أو جزئيا، كأن يصيب الخلل بعض أجزاء المنتوج المبيع.

ويضمن المنتج بصفة عامة كل خلل ولو كان يسيرا إذا كان يؤثر في صلاحية المنتوج للعمل. والمقصود بالصلاحية للعمل هو أداء الجهاز للوظيفة المرجوة بكل جوانبها منها

– فقد يفرض المنتج على وكلائه المعتمدين إنشاء ورشة للصيانة والإصلاح وتخزين قطع الغيار، وأن يكون لديهم عمّال متخصّصون على درجة عالية من الخبرة والدراية الفنيّة، ولذا يلتزم المنتج بألا يبيع منتجاته إلا لهذا الوكيل المعتمد الذي يتولّى عملية خدمة ما بعد البيع.

– كما قد يوجد قسم فنّي في كلّ مؤسّسة تجارية أو صناعية يختصّ بحلّ المشاكل التي يمكن أن تُثار بشأن تشغيل الآلة أو الجهاز، وقد يقوم المنتج بالتعاقد مع مهنيين متخصّصين يتولّون هذه المهمّة.

– قد يتمّ إصلاح المنتوجات المعيبة داخل المصنع، على أن يتحمّل المنتج البائع كلّ المصاريف اللازمة لإصلاح المنتوج، ويدخل في ذلك مصاريف تنقّل المستهلك إلى المصنع.

1- CALAIS-AULOY Jean , Droit de consommation, 6ème éd., Dalloz, Paris, 1996, p. 274

الضروري والكمالي[1]. فمثلا صوت الثلاجة المقلق للراحة يثير الضمان حتى ولو كانت الثلاجة تؤدي وظيفتها الأساسية وهي التبريد.

وقد يكشف الخلل الذي يصيب المنتوج المبيع والمؤثر في صلاحيته للعمل وجود عيب فيه ويرتبط به على نحو يثير كلاً من الضمان القانوني (العيب الخفي) وضمان الصلاحية، ويكون للمشتري الخيار بينهما. فإذا توافرت في الخلل شروط العيب الخفي، كان للمشتري الخيار بين الرجوع على البائع بضمان العيب الخفي، فيردّ إليه المبيع أو يطالبه بالتعويض عن الضرر إذا كان العيب غير جسيم، أو بضمان صلاحية المبيع فيطالبه بإصلاحه.

وممّا سبق يتضح أنّ الخلل الموجب لضمان الصلاحية قد يرتبط بضمان العيب الخفي[2]، إلا أنّه لا يختلط به. فضمان العيب الخفي ينبغي أن يكون مؤثرًا، أي على درجة من الجسامة، أمّا إذا كان يسيرًا فلا يستوجب الضمان إلا إذا تعلّق الأمر بصفة كفلها البائع للمشتري، وهذا ما أدّى بالفقه إلى القول أنّ ضمان الصلاحية هو صورة خاصّة من كفالة البائع توفّر صفة في المبيع[3]. غير أنّ التشابه القائم بين الأمرين لا يخفي اختلاف كلّ منهما في الطبيعة والحكم، مثلاً: إذا أكّد المنتج البائع وجود جهاز للإشعال أو الإيقاف أو للتنظيف الذاتي بالموقد (البوتاغاز)، ثمّ تبيّن عدم وجوده، فمعنى ذلك أنّ الصّفة قد تخلّفت، وهذا عيب خفي موجب للضمان القانوني. أمّا إذا كان الجهاز موجودًا ولكنه لا يعمل، وجب تطبيق أحكام ضمان الصلاحية للعمل. وأخيرا نطرح السؤال التالي، هل يلتزم المنتج البائع بضمان صلاحية المبيع إذا ظهر الخلل بعد انتهاء فترة الضمان؟

---

1 – أمّا مصطلح الصلاحية بوجه عام فهو توفر المنتوج على المواصفات والمقاييس القانونية والتنظيمية التي تحمه وتميزه.

2 – فهنا يحقّ للمشتري الخيار بين أن يرجع على البائع المهني، أي المنتج، بمقتضى ضمان الصلاحية، أو ضمان العيوب الخفيّة وفقًا لأحكام الضمان القانوني.

3 – د. منصور مصطفى منصور، البيع والمقايضة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1956، ص 212.

إجابة عن ذلك نقول: لا يكفي لإثارة مسؤولية المنتج عن وجود خلل ما في سلعته، بل يجب أن يكون الخلل قد حدث قبل نهاية فترة الضمان، سواء كان لاحقا للتسليم أو سابقا له، إذ المهم أن يكون الخلل متعلقا بتصنيع المنتوج أو بمادته كما سيأتي شرحه لاحقًا.

ولا يستطيع المحترف (المنتج) التخلص من الضمان عن أي خلل ينجم في فترة الضمان إلا إذا أثبت خطأ المستعمل المستهلك في عدم اتباع التعليمات.

ويلاحظ أنّ شهادات الضمان التي يقدمها المنتجون غالبا ما تستبعد صراحة كل ما ينجم عن سوء الاستخدام أو الإهمال أو مخالفة التعليمات أو تدخل الغير أو حتّى القوة القاهرة [1].

المطلب الثاني: ارتباط الخلل بصناعة المنتوج المبيع

يتضح من معظم شهادات الضمان التي تصدرها الشركات المنتجة، أن الشركة مسئولة عن إصلاح وتغيير قطع الغيار في حالة وجود عيوب ترجع إلى الصناعة. أما إذا كان سبب الخلل خارجيا أي راجعا إلى سوء استخدام المنتوج أو الإهمال أو مخالفة التعليمات [2] أو تدخل الغير أو القوة القاهرة فإنّ الضمان لا يغطيه المنتج.

إنّ ضمان عيوب الصناعة يعد تطبيقا لمبدأ مسؤولية المتعاقد عن الخطأ في تنفيذ العقد، وهذا ما تنص عليه الفقرة الأولى من المادة 107 ت.م.ج المقابلة للمادة 148 ت.م.مصري، من أنّه: « **يجب تنفيذ العقد طبقا لما اشتمل عليه وبطريقة تتفق مع ما يوجبه حسن النية**»

---

1 – علي بولحية بن بوخميس، القواعد العامّة لحماية المستهلك والمسؤولية المترتبة عنها في التشريع الجزائري، دار الهدى، الجزائر، 2000، ص 41.

2 – مثلا في بيوع الأجهزة الكهربائية المنزلية، تنص شهادات الضمان صراحة على استبعاد الضمان بالنسبة للأعمال المنسبة في فكّ الجهاز فكًا غير منصوص عليه في كراسة التعليمات المرفقة به أو عن الاستعمال غير العادي أو عن توصيل الجهاز بتيار كهربائي أقوى من ذلك الموضح على الجهاز.

ولذلك فإن بيع سلعة معيبة التصنيع أو لوجود خلل فيها لا يعد تنفيذاً للعقد بحسن النية[1]، ولو تأخر ظهور العيب إلى ما بعد التسليم، لأنّ العيوب لا تنكشف في الأجهزة والآلات الحديثة لطبيعتها إلا من خلال العمل والممارسة [2]. ولذلك يلتزم المنتج بضمانها، إلا أنّ هناك حالات يُعفى فيها من هذا الالتزام، وهي:

1 – العيب أو الخلل المعفي من الضمان:

يقدّم ضمان الصلاحية للمستهلك ميزة مهمّة هي إعفاؤه من عبء إثبات عدم صلاحية المبيع للعمل، وبالتالي عند حدوث الخلل أثناء فترة الضمان يُعدّ قرينة على أنّ هذا الخلل مرتبط بعيب في صناعة الجهاز أو تصميمه أو مادته [3].

ولكن المنتج البائع يستطيع بدوره التخلص من المسؤولية إذا أثبت أن الخلل راجع إلى سبب أجنبي كخطأ المشتري بسبب استخدامه السيئ للجهاز أو الآلة أو خطأ الغير، أو القوة القاهرة.

2 – الخلل الناجم عن سوء الاستخدام:

يستبعد من نطاق الضمان، الخلل الناجم عن المخالفة لتعليمات الاستعمال المرفقة بالمنتوج – ولكن بشرط أن تكون هذه التعليمات واردة على نحو من التفصيل والوضوح الذي يمكّن المستهلك العادي من استيعابها وتنفيذها– [4]، كاستخدام المنتوج في غير الغرض الذي أعدّ له مثلا، أو كاستخدام الجهاز المخصص للاستخدام المترلي للأغراض التجارية، أو

---

1 – لا يمكن أن يعفى المنتج من المسؤولية عن الأضرار التي تصيب المستهلك، لادعائه بحسن نيته، أنّه يجهل وجود العيب أو الخلل.

OVERSTAKE, « La responsabilité du fabricant de produits dangereux », R. T. D. C , N° 27 ; Sirey, 1972, p. 485.

2– د. محمد حسين منصور، مرجع سابق، ص 33.

3 - AUBRY et RAU, op. cit., p. 87.

4 - GHESTIN J., Clauses de garantie, Les contrats d'adhésion et la protection du

الخطأ في توصيل الجهاز بالمصدر الكهربائي المناسب أو عبث الأطفال به، على نحو يؤدي إلى إتلاف أجزاء منه أو تعرضه للكسر، وهذه كلّها تعبّر عن سوء استخدام المنتوج.

وغالبا ما تتضمن تلك التعليمات حظر تشغيل الآلة أكثر من طاقتها المقدرة لها، وضرورة إيقافها عند حد معين، وضرورة تزويدها بأشياء معينة أو استبدال أجزاء فيها كل مدة محددة، وحظر فكّ أو تركيب أو محاولة إصلاحها خارج مركز الخدمة المخصص لذلك.

ولا يمكن الاحتجاج على المشتري بتعليمات واردة بلغة أجنبية أو بصيغة فنية لا يفهمها سوى المتخصص. ولهذا رفض القضاء تمسك المنتج بالتعليمات التي فرضها على العميل في المستندات المصاحبة للسلعة في سبيل التخلص من المسؤولية [1].

وتطبيقا لذلك، لا يستطيع المنتج البائع التخلص من الضمان بحجة أنّ ما حدث للجهاز مثلا يعدّ من قبيل الاستهلاك العادي له، لأنّ النص في وثيقة الضمان على هذا السبب للإعفاء يعد مناقضا لروح الضمان والحكمة منه.

فضمان المنتج صلاحية المبيع مدة معينة ينطوي بالضرورة على تأكيد الحالة الطيبة للجهاز، وعدم ظهور أية عيوب أو خلل أثناء تلك الفترة، بالإضافة إلى صلاحيته وصلابته الكافية لتحمل الاستعمال العادي.

وعلى هذا فإنّ أي خلل في الاستهلاك ينهي صلاحية الجهاز خلال فترة الضمان، يكشف بالتأكيد عن عيب في صناعته [2].

3 – خطأ الغير:

لا يمكن للمنتج التخلّص من هذا الضمان إلا إذا أثبت أنّ الخلل راجع إلى خطأ الغير، كما إذا عهد المنتج بنقل المنتوج، مثلا أو صيانته إلى موزع أو مصلح مقابل عمولة ويحدث

---

1 – د. محمد عبد القادر الحاج، مسؤولية المنتج والموزّع (دراسة مقارنة في قانون التجارة الدولية مع المقارنة بالفقه الإسلامي)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1982، ص 76.

2 – د. محمد حسين منصور، مرجع سابق، ص 36.

الخلل أثناء ذلك [1]. ولذا فإنّه كثيرا ما تنص وثائق الضمان على استبعاد الخلل الذي يحدث للمبيع أثناء النقل وعند الموزع. أمّا إذا عهد المنتج بتوزيع ذلك المنتوج إلى أحد منافذ التوزيع الخاصة به، فحينئذ فإنّ المنتج هو الذي يسأل عن إصلاح المنتوج المبيع [2].

4 – القوة القاهرة:

قد يستطيع المنتج أن يتخلص من الضمان إذا أثبت أن الخلل راجع إلى قوة قاهرة، كأن يتلف المنتوج نتيجة الحريق أو كوارث طبيعية أخرى. بيد أنّ التساؤل يثور في حالة هلاك المبيع بسبب العيب. فالمادة 386 ت.م.ج تنص على أن: « **تبقى دعوى الضمان مستمرة ولو هلك المبيع بأي سبب كان** ».

إنّ هذه المادة تجيب عن هذا التساؤل، لأنّ المشتري المستهلك يستطيع الرجوع على المنتج البائع بالضمان، غير أنّ أثر هذه الدعوى يختلف باختلاف سبب الهلاك: فإذا هلك المبيع بسبب العيب أي خطأ البائع، كان للمستهلك الرجوع على المنتج بقيمة المبيع والتعويضات الأخرى حسب الاستحقاق الكلي (المادة 375 ت.م.ج)، أمّا إذا كان الهلاك راجعًا لخطأ المشتري أو إلى قوة قاهرة، كان للمشتري الرجوع على المنتج بالتعويض عن الضرر نتيجة العيب في حالة استبقائه المبيع، ويقع على عاتق المشتري عبء إثبات وجود العيب قبل الهلاك، وأن هذا الهلاك نشأ بسبب العيب ذاته

إنّ ضمان الصلاحية هو ضمان أوسع، لأنّه يشمل ضمان العيب الخفي وكلّ ما يجعل المنتوج المبيع غير صالح لوجهة الاستعمال، وهو تشديد للضمان القانوني، كما يرى البعض[3]. ولذا جعله المشرع التزاما واجبا على عاتق المنتج في ظلّ القواعد القانونية المتعلّقة

---

1 – فهنا يسأل الغير الذي يتسبب في المساس بصلاحية الشيء للعمل، في مواجهة المشتري صاحب الجهاز طبقًا للقواعد العامة للمسؤولية المدنية.

2 - LEVY, « Recherches sur quelques aspects de la garantie des vices cachés dans la ventes des véhicules neufs et d'occasions », R.T.D.C, 1970, p. 46.

3– د. محمد حسين منصور، مرجع سابق، ص 11.

بحماية المستهلك. أمّا بالنسبة لإثبات هذا الضمان، فيسهل ذلك[1] إذا كان لدى المشتري شهادة الضمان، إلاّ أنّ الإشكال يثور في حالة فقدان تلك الوثيقة. فمثلا تنص وثيقة الضمان التي تصدرها شركة ENIEM للأجهزة الكهرومنزلية، في نهايتها على سقوط جميع حقوق الضمان في حالة ضياع الشهادة أو عدم تحريرها أصلا، وكذلك وثيقة الضمان التي تصدرها شركة النصر للأجهزة الكهربائية والإلكترونية فيليبس بمصرPhilips Egypte تنص في نهايتها على سقوط جميع حقوق الضمان في حالة ضياع الشهادة .

المبحث الثاني أحكام الضمان

سنتناول في هذا المبحث إخطار المستهلك للمنتج بالضّمان الذي يعدّ مقدمة لرفع دعوى الضمان وإجراءً أوّليًا مهمًا، ويترتب أثره المتمثل في القيام بتنفيذ الالتزام تنفيذا عينيا. أمّا إذا لم ينفذ المنتج هذا الالتزام، كان للمستهلك رفع دعوى الضمان إلى المحكمة المختصة بالنظر في التعويض المستحق. وسنعالج كلا من إخطار المستهلك للمنتج ورفع دعوى ضمان في مطلبين آتيين

المطلب الأول: إخطار المستهلك للمنتج[2]

كما هو الشأن في ضمان العيوب الخفية، ينبغي على المستهلك أن يخطر المحترف بالعيب عند ظهوره خلال مدة معينة بحسب طبيعة السلعة، وإلا اعتبر المستهلك قابلا للمنتوج بما

1- مع الإشارة إلى القواعد العامة التي جعلت الالتزام بضمان الصلاحية التزاما اتفاقيا، يجب النص عليه في العقد، وهذا ما عبرت عنه محكمة النقض المصرية في قرارها 1932/3/3.

2 - الحكمة من هذا الإجراء واضحة، وهي نقل تذمر المشتري إلى المنتج، وإلى جانب ذلك أنه ضروري لقبول الدعوى، إذ لا يمكن قبولها إلا إذا أبلغ المشتري المنتج البائع بالعيب إثر اكتشافه خلال المدة المعقولة.

- انظر في هذا الصدد: د. سعيد جبر، الضمان الاتفاقي للعيوب الخفية في عقد البيع، دار النهضة العربية، القاهرة، 1985، ص 56.

فيه من عيب. ويمكن للمحترف (المنتج) المطالبة بإجراء معاينة تتم بحضور الطرفين أو ممثليهم في المكان الذي توجد فيه السلعة المضمونة (المادة 18 من المرسوم التنفيذي رقم 90-266)، وعليه أن يسرع في إخطار المنتج بالخلل المؤثر على صلاحية المنتوج، لأنّ المنتوجات محل الضمان هي أجهزة دقيقة الصنع والخلل فيها سريع التطور والتأثير في الوسط المحيط. لذا يتعيّن على المستهلك فور ظهور الخلل، أن يبادر بإخطار المنتج في أسرع وقت ممكن قبل تفاقم الخلل وما ينجم عنه من أضرار. وغالبا ما تنص وثيقة الضمان على ميعاد قصير لإخطار المنتج البائع قد يصل إلى 5 أيام مقابل التزام المستهلك بالكف عن استخدام الجهاز، عقب ظهور الخلل وعدم المساس به، بل والامتناع عن إدخال أية تعديلات أو تغييرات على المنتوج، وضرورة حمله وإرساله إلى مركز الخدمة المخصص لذلك.

ولكن يمكن للمستهلك أثناء وجود خلل في المنتوج، بغية تمكينه من الانتفاع بالمنتوج المقتني، أن يطلب من محترف مؤهل بإصلاح المنتوج المعيب، إذا كان ذلك ممكنا وعلى نفقة المحترف (المنتج) المخل بالتزامه، وهذا وفقا للمادة (18) من المرسوم التنفيذي رقم 90-266 المتعلق بضمان المنتوجات والخدمات.

ولا يستلزم القانون شكلاً معينًا لإخطار المنتج بالخلل، فيمكن طبقًا للمادة 2/18 من المرسوم التنفيذي المذكور أعلاه، أن يتمّ الاخطار بأية وسيلة كتابية أو شفوية، ويمكن أن يتمّ برسالة مسجلة مع الإشعار بالاستلام أو بأية وسيلة أخرى تطابق التشريع المعمول به. وغالبا ما يتمّ باصطحاب الجهاز أو الآلة مباشرة للموزع أو المنتج. والحكمة من ذلك هي عدم تمسك المنتج البائع بسقوط الضَمَان إلا بتقديم الدليل على تخلف إخطار المشتري أو عدم تنفيذه للتعليمات المتفق عليها التي كانت على درجة كافية من الوضوح بالنسبة للمستهلك العادي.

وعلى المنتج، أي المحترف، فور إخطاره من طرف المستهلك أن ينفذ الضَمَان، إما بإصلاح المنتوج، وتحمل النفقات، كمصاريف اليد العاملة والتزوّد بالمواد والقطع اللازمة أو باستبدال المنتوج إذا تعذر إصلاحه، أو يلجأ إلى رد ثمن المنتوج للمستهلك إذا تعذر إصلاحه واستبداله[1].

وقد استقر الرأي على أنّ ضمان صلاحية المنتوج المبيع للعمل يُعدّ التزامًا بتحقيق نتيجة[2]، وهذا ما يتفق مع جوهر الضمان والحكمة منه. فالمنتج البائع يكفل للمشتري صلاحية الجهاز واستمرار سلامته مدة زمنية معينة، ويتعهد بإصلاح الخلل الذي يطرأ عليه خلال الفترة المذكورة على نحو يعيده للعمل بصورته المعتادة، ولا يستطيع المنتج التخلص من الضمان بحجة عدم توافر قطع الغيار اللازمة لتوقف إنتاجها، أو أنّ هذا الإصلاح يتجاوز مقدرته الفنية، ولا ترفع عنه المسؤولية إلا إذا أثبت أن عدم التنفيذ يرجع إلى قوة قاهرة أو سبب أجنبي أو خطأ المستهلك. فالمادة 9 من المرسوم التنفيذي رقم 266/90، تنص: « على أنّه إذا تعذر على المنتج إصلاح المنتوج أو استبداله، فإنّه يجب عليه أن يرد ثمنه دون تأخير وحسب الشروط الآتية:

– يُرد الثمنُ الكامل إذا كان المنتوج غير قابل للاستعمال كلية وفي هذه الحالة يرد له المستهلك المنتوج المعيب.

– يُرد جزءٌ من الثمن، إذا كان المنتوج غير قابل للاستعمال جزئيا .وفضل المستهلك الاحتفاظ به ».

---

1 – انظر المادتين: 2/8 من القانون رقم 89–02 المتعلق بالقواعد العامة لحماية المستهلك، مرجع سابق، و5 من المرسوم التنفيذي رقم 90–266، المتعلق بضمان المنتوجات والخدمات، مرجع سابق.

2 – لأنّه لو كان الالتزام، التزامًا ببذل عناية، يكفي للمنتج البائع، للوفاء بالضمان، إثبات بذله العناية المعتادة لإصلاح المبيع حتى ولو لم يتمكن من ذلك.

ولتنفيذ كلّ هذه الالتزامات، من إصلاح أو استبدال المنتوج أو ردّ الثمن إذا تعذر الإصلاح والاستبدال، يجب أن تتوفّر عدّة قيود يفرضها المنتج البائع على المستهلك حتى يتمكن الأخير من الاستفادة من الضمان وهي:

1 – وجوب تقديم المبيع إلى البائع في مواعيد دوريه لفحصه كما في السيارات، وذلك ليتمكن المنتج البائع من كشف العيوب في بدايتها والمبادرة إلى إصلاحها قبل أن تتفاقم آثارها.

2 – التزام المشتري المستهلك بعدم إدخال أية تعديلات أو تغييرات على المنتوج المبيع.

ويجب على المهني أي المنتج أن ينفذ التزامه بالضمان كما هو محدد في المادة 5 من المرسوم المذكور سابقا.

3 – التزام المشتري بأن يقوم بإصلاح الشيء المبيع لدى مراكز الخدمة الخاصّة للبائع المهني، أو لدى الأشخاص الذين يحدّدهم هذا الأخير، وبالتالي فالمنتج البائع لا يكون مسؤولاً عن العيوب الراجعة إلى سوء عمليّة الإصلاح التي تمّت لدى الغير.

4 – التزام المشتري باستعمال الشيء المبيع في الغرض الذي خصّص له، فإذا نتج العيب عن سوء استعمال أو إهمال لا يحقّ له الرجوع بالضمان.

أمّا في حالة سر البائع فينذره المشتري بتنفيذ التزامه برسالة مسجلة مع الإشعار بالاستلام، وعليه أن ينفذ الا - بالضمان في أجل 7 أيام من تاريخ استلام الإشعار بالإنذار. وفي حالة عدم تنفيذ الضمان في الأجل المذكور، يمكن للمستهلك أن يرفع دعوى إلى المحكمة المختصة في أجل أقصاه سنة ابتداء من يوم الإنذار[1].

1- المادة 8 من القرار المؤرخ في 10 مايو 1994م، مرجع سابق.

المطلب الثاني: دعوى الضمان

للمستهلك أن يرفع دعوى الضمان إلى المحكمة المختصة في أجل عام ابتداء من يوم الإنذار برسالة مسجلة مع الإشعار بالاستلام أو إنذاره بأية وسيلة أخرى تطابق التشريع المعمول به. ويمكن للمستهلك أثناء ذلك، بغية تمكينه من الانتفاع بالمنتوج المقتنى، أن يطلب من محترف مؤهل بإصلاح المنتوج المعيب إذا كان ذلك ممكنا وعلى نفقة المحترف المخل بالتزامه. (المادة 2/18، 3 من المرسوم التنفيذي رقم 90-266)، وبمقتضى الدعوى المرفوعة، يجوز للمستهلك أن يطالب بالتعويضات الكاملة إذا بلغ عيب المنتوج درجة خطيرة تجعله غير قابل للاستعمال كلية مع رد المنتوج[1]، أو الاحتفاظ بالمنتوج، وطلب التعويض عن العيب أو إنقاص الثمن بقدر ما أصابه من ضرر بسبب ما إذا كان المنتوج غير قابل للاستعمال جزئيا، أو الفسخ والتعويض طبقا للقواعد العامة عن كل الأضرار المادية والجسمانية التي يتسبب فيها الخلل في الشيء المبيع أي تعويض المشتري، عما لحقه من خسارة أو ما فاته من كسب.

خلاصـــة: وننتهي إلى التساؤل: هل أضاف ضمان المنتج لصلاحية المنتوج للعمل مدة معينة، جديدا للقواعد الخاصة لحماية المستهلك؟ نرى أنّ ضمان صلاحية المنتوج المبيع للعمل مدة معلومة يرد في عقود بيع الأجهزة والآلات التي تبرم بين المنتج والموزع والمستهلك، ويمثّل هذا الضمان مظهرًا من مظاهر الدعاية والمنافسة، خاصّة بالنسبة لطائفة المنتوجات التي لم تحدّد مدّة الضمان فيها. وقد اعتبره الفقه نوعًا من الزيادة في الضمان القانوني أو التشديد في أحكامه، وفي الوقت نفسه يضيف بعدًا حيويًا إلى مجالات حماية

1- أي للمستهلك أن يطلب التعويض عن كلّ الأضرار المادية والجسمانية التي يتسبب فيها العيب طبقا للمادة (6) من المرسوم المشار إليه أعلاه، ويدخل ضمن ذلك وبصفة خاصة ضرر عدم الاستفادة من المنتوج طوال فترة الإصلاح.

المستهلك، باعتباره داخلاً في إطار خدمات ما بعد البيع، خاصّة أنّ التطوّر العلمي الذي صاحب إنتاج السلع قد أصبح يرتبط بهذه الخدمات ارتباطًا وثيقًا[1].

لكن إذا تأملنا في هذا الضمان، وجدناه في الحقيقة لا يضيف جديدا للقواعد الخاصة ولا للقواعد العامة. فهو إن قدّم للمشتري ميزة وحيدة تتمثل في نقل عبء الإثبات لصالح المستهلك، وتسهيل رجوعه بالضمان، فإنّه بالمقابل يحدد مسئولية البائع في مواجهته ويحصرها في أضيق نطاق من خلال الشروط التي ترد في وثيقة الضمان. وهذا ما أدى بالمشرع الفرنسي إلى التدخل لإصدار قانون لحماية المستهلكين ينصّ على بطلان مثل هذه الشروط التعسفية أو التي تنقص أو تسقط من أحكام الضمان القانوني[2].

يُعدّ ضمان صلاحية المنتوج المبيع للعمل تحديدا للالتزام، سواء في المدة أو المضمون، إذ غالبا ما تقتصر مدة الضمان على ستة (6) أشهر أو سنة كحد أدنى، وهذه المدّة قلّما تتيح للمستهلك فرصة اكتشاف العيب خلالها هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يحرص المنتج على أن يستبعد من نطاق الضمان كلّ خلل يخرج عيوب الصناعة حتى ولو كان الخلل راجعًا إلى الإهمال اليسير للمستهلك في استعمال المبيع أو في اتباع التعليمات أو الإرشادات المرفقة بالمنتوج، والتي غالبا ما تبلغ من الدقة والتفصيل درجة يصعب على المستهلك العادي تفهمها. أضف إلى ذلك نص الضمان على إعفاء المنتج من مسئولية أية تعويضات لتغطية الأضرار الناجمة عن الخلل في المبيع[3]. ولذلك فتحديد الضمان على هذا الوجه، يفقده الكثير من الفعالية، مع أنه يقدم كميزة إضافية للمستهلك مقابلها ضمن ثمن المبيع.

---

1 – د. عمر محمد عبد الباقي، الحماية العقدية للمستهلك، (دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون)، منشأة المعارف بالإسكندرية، 2004، ص 710.

2 – قانون إعلام وحماية المستهلك الفرنسي الصادر في 1978/1/10، والقرار التنفيذي له الصادر في 24 مارس 1978.

3 – د. محمد حسين منصور، مرجع سابق، ص 68.

الملحق الأوّل

قائمة المنتوجات الخاضعة لإجبارية تسليم شهادة الضمان الخاصّة بكلّ منها

منتوجات أو منتوجات متشابهة	مدّة الضمان الدنيا (شهر)
- أجهزة الطبخ.....	18
- أجهزة التبريد والتجميد.....	18
- أجهزة التسخين (تسخين المحلات، تسخين الماء).....	12
- أجهزة تكييف الهواء و/ أو استخلاصه.....	18
- أجهزة التسجيل ونقل الصورة.....	18
- أجهزة تسجيل الصوت ونقله.....	12
- آلات الخياطة والغزل وأجهزة أخرى مشابهة.....	18
- أجهزة كهرومنزلية صغيرة.....	12
- آلات وأجهزة للغسل والتنظيف والعصر والتجفيف.....	12
- أدوات كهربائية محمولة.....	12
- مضخات كهربائية.....	12
- أجهزة الحماية من الحرائق ومكافحتها.....	12
- مولدات الكهرباء، بطاريات ومراكم (باستثناء الحاشدات التي لا تسخن)	12
- محوّلات أو مثبتات الكهرباء.....	12
- لعب كهربائية.....	06
- آلات المكاتب وأجهزتها.....	12
- أجهزة كهربائية للإشارة السمعية.....	12
- أجهزة التصوير.....	12
- لوازم الساعات.....	06
- آلات موسيقية.....	06
- أجهزة الترفيه والتسلية والرياضة.....	06
- دراجات ودراجات نارية.....	12
- أجهزة الوزن والقياس.....	12
- تجهيزات الإعلام الآلي المصغرة.....	12

الملحق الثاني

نموذج من شهادة الضمان

(وجه)

تنبيه: يختار البائع بكلّ حرية الشكل والقياس وعدد الصفحات..الخ لشهادة الضمان، غير أنّه يجب أن تحتوي شهادة الضمان على كلّ البيانات التالية:

الشق رقم 1		الشق رقم 2	
تعريف المنتوج	تعريف البائع والمشتري	تعريف المنتوج	تعريف البائع والمشتري
1 – طبيعته.....	1 – البائع:	1 – طبيعته.....	1 – البائع:
2 – نمط.....	الاسم واللقب	2 – نمط.....	الاسم واللقب
3– علامة.....	أو	3 – علامة.....	أو
4–رقم التسلسل أو الحصة	عنوان الشركة.....	4 –رقم التسلسل أو الحصة....	عنوان الشركة.....
5– السعر المفوتر	العنوان.....	5 – السعر المفوتر	العنوان.....
6 – رقم الفاتورة،	الختم والإمضاء.....	6 – رقم الفاتورة، قسيمة أو تذكرة الصندوق.	الختم والإمضاء.....
قسيمة أو تذكرة الصندوق	2 – المشتري:		2 – المشتري:
7 – تاريخ البيع.....	الاسم.....	7 – تاريخ البيع.....	الاسم.....
8 – مدّة الضمان.....	اللقب....	8 – مدّة الضمان....	اللقب.....
9–تاريخ سريان مفعول الضمان	العنوان...	9– تاريخ سريان مفعول الضمان..	العنوان.....

(ظهر)

الشق رقم 2	الشق رقم 1
شروط الضمان	شروط الضمان
- هذا المنتوج مضمون من كلّ عيب صناعي	- هذا المنتوج مضمون من كلّ عيب صناعي
- الإصلاحات التي تتمّ في إطار الضمان تكون مجانًا	- الإصلاحات التي تتمّ في إطار الضمان تكون مجانًا
- تعويض قطع الغيار بدون مقابل.	- تعويض قطع الغيار بدون مقابل.
- اليد العاملة الضرورية لهذا التعويض تكون مجانًا	- اليد العاملة الضرورية لهذا التعويض تكون مجانًا
- تكون الإصلاحات المضمونة تحت كفالة بائع المنتوج	- تكون الإصلاحات المضمونة تحت كفالة بائع المنتوج
- هذا الضمان لا يغطّي الفساد الذي يتسبّب فيه النقل والتركيب والتشغيل بطريقة غير مطابقة أو استعمال غير منصوص عليه في دليل الاستعمال	- هذا الضمان لا يغطّي الفساد الذي يتسبّب فيه النقل والتركيب والتشغيل بطريقة غير مطابقة أو استعمال غير منصوص عليه في دليل الاستعمال
- لا يغطّي هذا الضمان في حالة تعيين وكيل معتمد	- لا يغطّي هذا الضمان في حالة تعيين وكيل معتمد
التدخلات التي يجريها مهني غير مؤهّل	التدخلات التي يجريها مهني غير مؤهّل
هـــام:	هـــام:
- يجب على البائع أن يملأ شهادة الضمان هذه بطريقة سليمة	- يجب على البائع أن يملأ شهادة الضمان هذه بطريقة سليمة.
- تحدّد هذه الشهادة الشروط الدنيا للضمان وبإمكان المهني منح امتيازات أخرى.	- تحدّد هذه الشهادة الشروط الدنيا للضمان وبإمكان المهني منح امتيازات أخرى.

De fait la tolérance fut acquise fin 1988-début 1989 sans tambour ni trompette. Les mollahs parallèles quittent leur emploi kolkhozien et s'installent dans les mosquées qui rouvrent ou se construisent, en général bénévolement, par des artisans qui ont gardé les traditions. Toutes les inscriptions sont en alphabet arabe.

Commencent alors petites querelles de préséance et rivalités pour savoir qui aura la reconnaissance du muftiya et sera reconnu imâm-khâteb du village. S'ensuivent des alignements politiques et des loyautés qui n'ont rien d'idéologiques, opposant souvent les pro muftis et les «autonomes», qui seront progouvernementaux quant le mufti est opposant et inversement.

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية – قسنطينة
المكتبة

L'ISLAM EN ASIE CENTRALE

Dr OUNIR BRAHIM
Royaume Marocain

Le continent asiatique est divisé en quatre ensembles aux contours souvent flous (Proche-Orient, subcontinent indien, Chine et Extrême-Orient). Il est aux yeux de certains ingouvernables (car trop peuplé), immature internationalement (pas d'organisation le couvrant en entier) et politiquement instable. C'est au cœur même de ce continent qu'apparaît, après l'éclatement de l'URSS, un nouvel espace, là où Mongols et Perses installèrent de brillants empires, là où Russes et Anglais puis Soviétiques, Iraniens et Américains se livrèrent au «Grand jeu » des partages d'influence: **l'Asie Centrale.**

Le terme « Asie centrale » désigne une aire géographique dont les limites varient, selon qu'on la définit en fonction de critères géographiques, linguistiques ou historiques. Cet espace couvre plus de 4 millions de km2 et s'étend de la Sibérie centrale jusqu'à l'Hindou Koch en Afghanistan, de la mer Caspienne à l'Ouest aux monts Tian Chan à l'Est (au Kirghizistan et en Chine).

Cette région a constitué une plaque tournante de l'histoire asiatique. Elle fut incorporée, tout au long de son histoire, à des forces majeures dans l'histoire de l'Asie, par exemple les premiers indo-européens, les Scythes, le bouddhisme, l'Islam, les Turcs, les Mongols, la Chine, la Russie et l'expansion du communisme. Elle n'a jamais constitué une seule entité politique.

Les changements sociopolitiques qu'implique la Communauté des Etats Indépendants, créée en 1991, consacrent l'usage de l'expression "Asie centrale" aux Républiques : d'Ouzbékistan, de Turkménistan, de Tadjikistan, de Kirghizistan et de Kazakhstan. Mais, par la communauté des destins politiques, l'Azerbaïdjan est souvent associé à ces Républiques.

Les nouveaux Etats d'Asie centrale issus de l'ex-URSS connaissent de profondes mutations et les changements survenus depuis leur accession à l'indépendance s'inscrivent dans une nouvelle donne. Dans la recomposition des équilibres et dans la recherche de nouvelles institutions et le renforcement de l'identité, l'islam a pris une importance considérable.

I. De la conquête arabe à la révolution bolchevique

1. L'Islamisation

L'Asie centrale préislamique, particulièrement la Transoxiane, fut donc placée au centre d'une intense circulation d'hommes et d'idées le long des grands axes de la route de la soie. A la veille de la conquête arabe, on y

rencontre des adeptes de la plupart des grands courants religieux de l'époque: Zoroastrisme, bouddhisme, manichéisme, christianisme nestorien, hindouisme, judaïsme et chamanisme, en plus des cultes locaux.

La conquête Arabo-musulmane fit passer la Transoxiane dans l'orbite du monde musulman naissant. Bien qu'étant un événement fondamental pour la région, la conquête et surtout l'établissement du pouvoir musulman et les conversions à l'islam sont peu étudiés. On peut toute fois avancer que l'islamisation de l'Asie centrale s'est produite durant deux phases historiques distinctes :

* La première commença par la quête arabe du Khawarezm et de la Transoxiane au 7è siècle (Ier siècle de l'Hégire) et fut limitée à la population sédentaire du sud, c'est - dire en territoire qui comprend aujourd'hui le Turkménistan, l'Ouzbékistan, le Nord du Tadjikistan, le sud du Kazakhstan et les territoires voisins du Kirghizistan. Sur le plan politique et militaire, la domination arabe sur cette région dura à peine cinquante ans, pourtant elle y laissa une empreinte indélébile, renforcée et enrichie par la suite par plus de quatre siècles de contacts étroits avec les territoires dominés par le calife. Les noms d'illustres érudits tels al-Boukhari, al-Khawarezmi, al-Farabi et al-Tirmidi témoignent de l'héritage islamique dans cette région.

* Les soufis furent responsables de la conversion des nomades de la ceinture du Nord, ce qui constitua en fait la deuxième phase de l'islamisation de l'Asie centrale. Il est impossible de jalonner ce processus de dates précises, mais il est probable qu'il commença au 12è siècle, à une époque proche de la conquête mongole. C'est aux derviches itinérants, disciples de Yasavi, que l'on attribue généralement l'islamisation des tribus kazakhes (les khans des Petite et moyenne Hordes ont été converties au cours du 16è siècle) et, plus tard, celle des Kirghizes (peut-être un siècle plus tard).

La culture de ces communautés nomades était bien différente de celle des centres urbains du sud. La nature même de l'environnement rendait impossible de maintenir des institutions officielles. Il existait très peu de mosquées et les seuls repères physiques de la foi étaient constitués par les tombes des saints hommes. Dans ces régions, la principale source de l'autorité et du savoir islamique étaient les titres honorifiques des maîtres soufis. L'érudit kazakh, Shokan Valikhanov (1835-1865), nota que jusqu'au jour où ils passent sous la domination russe, les Kazakhs "étaient musulmans de nom seulement".

2. La Russie et l'islam

L'islam a toujours fait partie de l'horizon russe. Les Russes sont devenus orthodoxes et les Tatars musulmans autour des années 980. L'invasion mongole, en 1237, a donné naissance à la Horde d'or, fusion des tatars musulmans et des

mongols païens ou chrétiens, en faveur des premiers sur le plan de la langue et de la religion. La Horde d'or était établie autour de Kazan, sur la Volga, au cœur de la Russie actuelle. Entre cette période et 1480, neuf des dix principautés russes ont été vassales de la Horde d'or. Le rapport de force n'a pu être renversé qu'à la fin du 15è siècle. La prise de Kazan, en 1552, marque la suprématie des Russes jusqu'à ce que les indépendances de 1991 replacent certaines populations russes en position minoritaire dans des Etats à majorité musulmane.

L'administration tsariste, contrairement à la plupart des autres puissances coloniales, ne chercha pas à initier de réforme sociale. Certains changements furent introduits dans le système d'administration des régions et des districts, mais l'objectif premier restait l'exploitation économique. Peu d'ingérences eurent lieu dans les autres sphères d'activité. Les institutions musulmanes, y compris les confréries soufies, souffrirent de peu de contraintes et, pour la plupart, continuèrent leurs activités comme précédemment. Les activités missionnaires des musulmans tatars parmi les Kazakhs reçurent même l'approbation des autorités.

Cette politique a sans aucun doute eu pour effet de minimiser les zones potentielles de friction entre les colonisateurs et les colonisés. Les exemples de troubles civils durant cette période sont relativement peu nombreux et, avant le soulèvement de 1916, ils sont restés à une petite échelle. Les troubles les plus graves de cette période furent l'insurrection Andidzhan de 1898 qui prirent la forme d'un raid nocturne contre des casernes de l'armée russe et eut pour résultat quelques morts. L'importance et la nature de cet incident révèlent bien l'insignifiance de l'opposition à la domination russe dans la région, en comparaison du Caucase, par exemple.

Si la politique russe a été très différente au cours des diverses phases de la conquête, on peut tout de même définir certaines constantes. D'Ivan le Terrible à Staline, les musulmans n'ont jamais été perçus comme une entité définitivement hostile, extérieure et inassimilable. Il n'y a jamais eu en Russie la vision raciale qui a fait que, en Espagne catholique du 16è siècle, tout musulman ou juif converti restait suspect : la loi espagnole sur «la pureté du sang », qui exigeait pour l'obtention de certains emplois l'absence d'ancêtres musulmans ou juifs, traduit la confusion entre «race » et religion.

En 1609, les morisques, musulmans convertis au catholicisme, sont chassés d'Espagne ; or, au même moment, les Tatars convertis à l'orthodoxie reçoivent un traitement de faveur et intègrent sans problème les hautes fonctions de l'état (certaines grandes familles princières russes, comme les Youssoupof, sont d'origine tatare). Dans les empires russe et soviétique, la vision dominante est

que les musulmans peuvent être de loyaux sujets à condition d'adhérer à l'idéologie d'Etat (l'orthodoxie ou le soviétisme).

On trouve cependant une autre tradition de gestion des relations avec les sujets musulmans, plus minoritaire et plus tolérante que celle de l'intégration par la conversion : l'instrumentalisation de la communauté musulmane. Cela suppose l'établissement d'une sorte de pacte entre deux communautés séparées, unies par leur légitimisme politique –les musulmans constituant une communauté soumise à ses règles propres mais collaborant à un projet étatique commun avec les Russes. C'est la position de la Grande Catherine, qu'on retrouvera brièvement chez les «nationaux communistes» de l'époque bolchevique, comme Sultan Galiev. Catherine II (qui règne de 1762 à1796) inaugura une politique de collaboration avec l'islam qui, indépendamment des convoitises «modernistes» de la tsarine, reposait sur deux considérations : le nécessaire contrôle par l'état de la sphère religieuse (dans la tradition du joséphisme en Autriche-Hongrie et du Gallicanisme en France), mais aussi une nouvelle approche stratégique des relations avec le monde musulman. Catherine II offre aux musulmans un compromis historique : un statut en échange de leur loyauté.

Concrètement, cette politique se traduit par un acte de tolérance du Saint-synode envers les autres religions (1773), la mise en place d'une Direction religieuse des musulmans de Russie, ou Muftiya, installée à Orenbourg, puis à Oufa, par un droit de passage pour les sunnites d'Asie centrale désireux d'aller à la Mecque en évitant l'Iran chiite et hostile, par l'encouragement donné aux Mollahs tatars d'islamiser les Kazakhs, et par la réouverture des écoles coraniques. L'impératrice aurait même financé une madrassa à Boukhara.

Cette politique ouverte de Catherine II s'adresse à tous les musulmans, et pas seulement à ceux qui sont protégés par traité. La conséquence en est que les Tatars, sujets du Tsar et bien intégré dans l'empire, vont remplacer les Oulémas de Boukhara comme source de la propagande de la pensée islamique sur les terres de l'empire et même au-delà (jusqu'à Boukhara). Le modèle qu'ils propageront sera réformiste, plus occidentalisé, mais en même temps panislamiste, ce qui entraînera une réaction anti-tatare à la fin du 19è siècle chez les autorités tsaristes comme chez l'émir de Boukhara.

Cette attitude bienveillante envers l'islam a été plus ou moins poursuivie par les successeurs de Catherine. Une imprimerie musulmane d'Etat est mise en place à Kazan (1802). La première mosquée de Moscou est construite en 1816 par décret du tsar Alexandre Ier, en mémoire des soldats musulmans, tatars et bachkirs, morts dans les guerres Napoléoniennes. Le Tatar est instauré, avec le russe, comme langue administrative du gouvernorat des Steppes. La conversion

n'est plus exigée pour occuper des postes administratifs : en 1846, par exemple, Nicolas Ier accorde à l'aristocratie musulmane d'Azerbaïdjan un statut comparable à celui de la noblesse russe.

Les académies militaires russes du 19è siècle sont ouvertes aux musulmans (tatars, caucasiens du nord, Azéris, kazakhs, mais guère de gens de Transoxiane). Il n'y a donc pas seulement des régiments musulmans (comme le bataillon de Karabakh), tous volontaires, puisque la plupart des musulmans sont exemptés de conscription (à l'exception des Tatars et Bachkirs) mais aussi des officiers musulmans servant dans des

régiments ordinaires, ce qui est bien différent des systèmes français et anglais où les régiments indigènes ont des officiers métropolitains. L'armée russe a compté de nombreux généraux musulmans, comme, lors de la guerre de 1914, les Azéris Sikhlinsky et Hussein Khan Nakhichevansky, ou le Tatar lituanien Suleimen Sulkiewicz. A la fin du 19è siècle, une mosquée est construite dans le parc du palais royal de Tsarskoe Selo (Sankt- Petersbourg) pour les enfants de dignitaires musulmans éduqués à la Russe auprès de la cour tsariste, dont le futur émir de Boukhara, Alim Khan.

Cette double approche (assimilation idéologique respectant la spécificité ethnique ou collaboration entre deux communautés dans un projet étatique commun) préfigure un débat qui éclatera à la fois chez les réformistes mus .lmans de la fin du 19è siècle et parmi les bolcheviks. Mais la mise en place de la politique stalinienne des nationalités sera la réponse définitive.

3. L'isl: n traditionnel

Les musulmans d'Asie centrale sont sunnites de rite hanafite, comme en Afghanistan et dans le sous-continent indien. Les chiites, peu nombreux, correspondent à deux groupes tout à fait différents : Les chiites urbains, « duodécimains », sont d'origine iranienne, mais de langue turque ; descendants de commerçants venus de Perse, ils sont peu nombreux et résident à Samarkand et boukhara, où ils font partie de l'élite urbaine. Le deuxième groupe est constitué par les ismaéliens du Pamir, qui suivent l'Agha Khan comme guide spirituel. Les ismaéliens, peu pratiquants et très laïcs, sont considérés comme des hérétiques autant par les sunnites que par les chiites. Ils sont nombreux au Tadjikistan et appartiennent à un ensemble plus large installé dans les montagnes du Pamir, que l'on retrouve des côtés afghan, pakistanais et chinois.

L'islam de Transoxiane est un produit des madrassas de Samarkand et de Boukhara : c'est un islam qui s'appuie sur la riche littérature persane sunnite élaborée dans l'Inde du Nord à l'époque moghole. Les figures dominantes sont celles des oulémas. En zones tribales, en revanche, l'islam s'est imposé tardivement (parfois seulement au 18è siècle), par l'intermédiaire de confréries

soufies (comme la Yasawiya); il incorpore des éléments issus de la tradition chamanistique des nomades turcs.

Mais il ne faut pas voir ici d'opposition, l'islam des oulémas est aussi fortement influencé par le soufisme, tandis que les soufis des tribus ne récusent pas l'orthodoxie des oulémas. La différence est moins dans la doctrine que dans le rôle des clercs, formés dans les villes, mais implantés et influents dans les zones de vieille sédentarisation comme le Ferghana. Le poids des oulémas ouzbéko-tadjiks sur l'ensemble de l'Asie centrale se voit encore: les trois muftis du Kazakhstan, du Kirghizistan et du Turkménistan sont ouzbeks ou viennent de zones sédentaires très ouzbékisées. Si l'on ajoute le fait que le mufti de Tachkent est bien entendu ouzbek et que celui du Tadjikistan parle couramment l'ouzbek, on voit que c'est l'Ouzbékistan qui a repris le flambeau du revivalisme islamique, tenu autrefois par les oulémas tadjiks.

L'islam sunnite hanafite enseigné dans les madrassas de Samarkand et Boukhara relève d'une aire culturelle beaucoup plus large. Lors du passage de l'Iran au chiisme au 16è siècle, la tradition sunnite persane continua de prospérer dans une zone immense allant de Boukhara à Delhi et Bombay. Le persan y était la langue d'enseignement et d'écriture. Tous les traités religieux rédigés sur cet espace correspondant aux empires ou émirats moghols, ouzbeks et pachtounes, étaient en persan. Les ouvrages didactiques étaient ensuite souvent traduits en langues locales (tchaghatay, ouzbek, pachtoune et ourdou), surtout à partir de la fin du 19è siècle.

Sur le plan théologique, le débat porte sur le rôle du soufisme et de la philosophie. L'orthodoxie est clarifiée par Chah Wali-oullah de Delhi (1703-1762), qui prône le strict respect de la charia mais admet un soufisme spiritualiste, débarrassé des pratiques du culte des saints de la croyance en l'union réelle avec Dieu. La culture sunnite orthodoxe de l'Asie centrale et du sous-continent indien ne peut se comprendre sans sa dimension soufie. Elle développe aussi une critique du chiisme, qui accentue la coupure avec l'Iran.

La grande université indienne de Déoband est, à la fin du 19è siècle, le phare de cette orthodoxie adossée à une très riche culture. Les échanges entre oulémas et pir soufis ont été très fréquents : la confrérie naqchbandiya, fondée à Boukhara au 14è siècle, se répand en Inde et en Afghanistan. Beaucoup d'oulémas d'Asie centrale sont allés étudier en Inde et cette tradition a parfois subsisté dans la clandestinité à l'époque soviétique. Concrètement, cette culture islamique est véhiculée par des livres didactiques, dont les originaux sont en persan, et qui semblent avoir été rédigés au 18è siècle et au début du 19è. Ils étaient très communs dans toute l'Asie centrale, dans des versions lithographiées, venues de Boukhara, du sous-continent indien, voire de Kazan.

Le livre le plus répandu est sans conteste le Chahâr kitâb, compendium du savoir du bon musulman, et le Haftyek, qui sert à mémoriser le minimum requis en arabe.

Cependant on ne trouve aucun ouvrage des djadids qui soit lisible. Les œuvres de Koursawi et Marjani sont en tatar et en arabe. Les traductions russes n'ont jamais atteint la campagne. L'islam qui se maintient en Transoxiane ignore ainsi le réformisme du siècle dernier. La censure tsariste et soviétique contre les djadids a favorisé les conservateurs. Le seul djadid dont les écrits circulent en tadjik et cyrillique est Ahmed Makhdoum Qalla (1827-1897), mais ce n'est pas un théologien : on l'utilise pour sa critique du «féodalisme » des émirats ; si bien que la continuité islamique s'est fait au profit d'un islam plus traditionnel, quoique ouvert au mysticisme et à la philosophie. Le retour du réformisme, sous la forme d'un islamisme plutôt moderne, se fera par l'intermédiaire du clergé officiel, le seul en contact avec le monde musulman contemporain.

4. Les confréries soufies

L'Asie centrale est le berceau d'au moins deux grands ordres soufis. Le plus important est bien sûr la Naqchbandiya, fondée à Boukhara par Bahaouddin Naqchband (1317-1389), dans un milieu persanophone ; l'autre est la Yasawiya, fondée par Ahmed Yasawi (mort en 1166), dont le mausolée se trouve dans la ville de Yasi, renommée Turkestan (située aujourd'hui au Kazakhstan, mais dont la population est en majorité ouzbèke). Cette dernière confrérie, dont les pratiques incluent de vieux rites chamaniques propres aux tribus nomades, s'est développée avant tout dans le monde turc : elle donnera naissance aux betashi de l'empire ottoman et aux khaliwati d'Azerbaïdjan. D'autres confréries se sont implantées en Asie centrale comme les qaderis et, dans une moindre mesure, la Cheshtiya.

Les frontières entre confréries sont floues : les généalogies comme les pratiques peuvent se chevaucher (les naqchbandis pratiquent le dhikr silencieux et les qaderis le dhikr vocal, mais parfois ces pratiques s'inversent). Le principe de la confrérie est basé sur l'allégeance d'un disciple ou murid à un pir et à ses successeurs, en échange d'une initiation. L'adhésion est souvent communautaire (famille, clan ou tout groupe de solidarité). Il ne faut pas voir dans les confréries un système de réseaux centralisés autour d'une figure charismatique.

En fait, les confréries ont essaimé est se sont dupliquées, tout en gardant le nom et la mémoire de la confrérie d'origine. Le pir fondateur nomme un khalife, comme adjoint et successeur. Pour étendre la confrérie, il envoie des khalifas dans des zones de mission ; ceux-ci, tout en se réclamant de la confrérie, fondent à leur tour une chaîne de transmission héréditaire. Au bout de quelques

générations. Les successeurs du khalifa se proclament à leur tour pir et envoient d'autres khalifs en mission.

A un moment donné, ces nouveaux rameaux peuvent donner naissance à une nouvelle confrérie, ou bien garder le nom de la confrérie d'origine mais se réclamer d'une confrérie locale. Cette technique : un rameau prend racine plus loin que le tronc d'origine explique la dispersion des confréries, mais aussi le fait qu'elles n'aient pas de centre, sauf dans l'imaginaire de certains auteurs. Parfois la descendance spirituelle et la descendance héréditaire se séparent : les membres d'une famille soufie qui n'ont pas de formation religieuse spécifique continuent à être référés en tant que tels. On leur attribue une baraka, ou aura mystique héréditaire. Mais toute personne combinant la double légitimité ouléma et soufi a un prestige considérable.

Un autre trait des confréries d'Asie centrale, en particulier la naqchbandiya et la kaderiya, est qu'elles recrutent indifféremment en milieux turcophones ou persanophones. Des murid ouzbeks peuvent avoir un pir tadjik et inversement. De même, ces réseaux peuvent se tisser entre des espaces éloignés.

Le soufisme, et en tout cas le naqchbandisme et le qadirisme, sont les vecteurs d'un islam orthodoxe, dont le fondamentalisme est seulement tempéré par la mystique et l'enracinement dans la culture persane millénaire.

Les affiliations soufies ne correspondent pas nécessairement à des affiliations politiques. Elles créent des liens personnels, qui peuvent contribuer à la mobilisation politique ou au contraire maintenir des liaisons entre groupes opposés, mais elles n'ont pas, en Asie centrale, d'expression politique directe. Les grandes familles soufies fournissent l'essentiel du personnel religieux dans tous les camps : les muftis officiels, qui ont remplacé les muftis contestataires en Ouzoékistan et au Tadjikistan, sont également naqchbandis.

Après les indépendances, certaines confréries soufies turques se sont efforcées d'établir des liens avec les branches présentes en Asie centrale, voire de s'y implanter directement. La naqchbandiya d'Istanbul est particulièrement active à Boukhara.

II. La période soviétique

A l'origine, la politique soviétique envers l'islam avait été guidée par deux considérations contradictoires d'une part, le besoin de gagner la confiance des populations musulmanes et, d'autre part, la volonté d'éradiquer la religion. Ainsi, l'émouvante promesse faite par Lénine, en novembre 1917, à "tous ceux dont les mosquées et les lieux de prière avaient été détruits" que désormais leurs croyances seraient inviolables, cette promesse fut contrebalancée par des instructions de mener la guerre contre la religion "d'une manière plus scientifique". Néanmoins, [illegible]

soviétique et en dépit de nombreuses vicissitudes, il exista une tolérance prudente envers les coutumes et les susceptibilités musulmanes.

Les mesures de modernisation qui furent introduites durant la décade suivante furent concomitantes à des mesures analogues prises dans d'autres parties du monde islamique, surtout en Turquie et en Iran. Ces dernières comprenaient la séparation de "l'Eglise" et de l'état, la sécularisation de l'éducation, le remplacement de la charria par un code civil basé sur des concepts occidentaux, la confiscation des Wakf ; le rejet du voile des femmes, l'introduction d'un calendrier de style occidental et la latinisation de l'écriture.

Ce qui caractérisa l'approche soviétique du problème fut l'usage de la terreur de masse qui s'exerça à travers des arrestations arbitraires et des exécutions sommaires. La simple possession d'un livre en écriture arabe constituait un prétexte suffisant pour peine de mort. La conséquence de cet assaut aux multiples aspects fut qu'en l'espace d'une génération ou deux, l'islam avait cessé d'exister comme une religion vivante.

1. L'islam officiel

La répression contre l'islam fut très sévère à partir de 1927. Mais en 1943, Staline met sur pied un système de quatre muftiya, à compétence territoriale, dont un seul, celui de Bakou, correspond à une république précise. Ces muftiyas n'ont pas d'ancrage national, même si le mufti d'Oufa est toujours un Tatar et celui de Tachkent un Ouzbek.

Deux offensives contre l'islam suivront, dont une sous Gorbatchev (en 1986) qui avortera sous le coup de la libéralisation générale. C'est Khrouchtchev qui porte le coup le plus sévère : 25% des mosquées officielles doivent fermer entre 1958 et 1964, surtout au Tadjikistan (16 sur 34) et en Ouzbékistan (23 sur 90) ; les 4 mosquées officielles au Turkménistan restent ouvertes, et, sur les 26 kazakhes et les 34 kirghizes, une seule ferme dans chaque république. Ces chiffres indiquent le poids de l'islam au Tadjikistan et en Ouzbékistan par rapport aux trois autres républiques.

Le système des muftiyas a échappé à l'offensive, car Khrouchtchev avait besoin d'une vitrine musulmane pour sa grande offensive de séduction en direction du tiers-monde. La formation de tous les religieux de l'URSS est assurée alors par une école secondaire, Mir Arab, à Boukhara (réouverte en 1948), et l'institut universitaire Imam Boukhari à Tachkent. Le muftiya de Tachkent (direction spirituelle pour l'Asie centrale et le Kazakhstan) est tenu de 1943 à 1989 par une dynastie naqchbandie.

Les étudiants en théologie soviétiques ont été maintenus à l'écart des courants internationaux jusqu'à la période Brejnev. Mais, à partir de la fin des années soixante, ils commencent à être envoyés à l'étranger pour parachever

leur formation. Ils vont bien sûr dans des pays «amis ». Personne ne sera envoyé en Iran révolutionnaire. On les enverra donc en Libye (Mohammed Youssouf, mufti de Tachkent en 1989), en Syrie, mais aussi en Egypte et en Jordanie (le Qadhi du Tadjikistan, Touradjanzade). Cette insistance sur le sunnisme classique et cette méfiance par rapport à l'Iran expliquent pourquoi cheykh-ul islam chiite de l'Azerbaïdjan, Choukour Pachazadeh (en poste depuis 1980), est le seul des grands oulémas de la dernière période soviétique à n'avoir jamais étudié à l'étranger. Il ne parle pas le persan, alors que tous ses collègues sunnites parlent couramment l'arabe, et refuse de se situer dans le système d'allégeance à un grand ayatollah.

Une conséquence inattendue de cette politique d'ouverture envers les pays arabes sunnites fut que les jeunes étudiants en religion qui y furent envoyés en revinrent profondément influencés par la pensée des Frères musulmans. Tout en manifestant une loyauté politique envers l'URSS, ces jeunes oulémas élaborèrent un islam sans concession. Pourtant, on ne les retrouve pas dans la dissidence antisoviétique : prudents, ils jouent, sur le long terme, le compromis avec les autorités en place et la réislamisation de la société. Ils se méfient aussi d'un nationalisme qui saperait les muftiyas et l'idée d'une communauté musulmane de toutes les Russies. Ils se prêtent au jeu des grandes conférences internationales à la demande de Moscou. Mais cela leur permet de s'imposer comme interlocuteurs aux yeux des grandes organisations islamiques. Ce clergé officiel n'a jamais été coupé du clergé parallèle. Ils proviennent tous deux des mêmes milieux : celui des familles religieuses soufies provinciales.

2. L'islam parallèle

S'il y a un islam parallèle, c'est qu'il y a eu répression, mais aussi que cette répression fut inefficace, au moins dans les campagnes. Les mollahs locaux parlent de difficultés dans les années trente (surtout entre 1932 et 1937), puis de la période Khrouchtchev, enfin d'une brève répression sous Gorbatchev, plutôt liée à l'affaire d'Afghanistan et à la critique générale des dérives du sud (en 1986-1987), suivie d'une soudaine tolérance à partir de 1988.

Les mollahs parallèles sont protégés par leur groupe de solidarité qui les utilise comme prestataires de rites, pour les enterrements et les fêtes. Ils ont gardé, de leur père et grand-père, quelques livres religieux, dont le Chahâr kitâb, le Tafsir, la Dharouriat a din imprimé à Lahore, Ta'alim a salat(en arabe) d'Abou Ihaj Samarcandi, imprimé sur les presses Kariimovitch à Kazan en 1915. Leur connaissance de l'arabe et du persan en alphabet arabe est faible, mais ils véhiculent un savoir oral et surtout la pratique concrète de l'islam.

Les apparences sont sauves durant la période soviétique : le mollah n'a pas de tenue particulière. Toutes les mosquées ont été converties en entrepôts, et,

lorsqu'il y a une zyarat (tombe d'un saint), il suffit pour le kolkhoze de la déclarer «musée» et de la doter d'un gardien pour que le pèlerinage puisse discrètement fonctionner au bénéfice du kolkhoze. La doctrine des cadres est : si l'on n'évoque pas le problème, alors il n'y en a pas. Les limites de la répression viennent aussi des structures du KGB : il est soit local et complice, soit urbain et ignorant.

Il faut ici remettre en cause l'idée de «clandestinité». Si les mosquées de village étaient effectivement fermées, la pratique tranquille de la religion était générale. Les enfants mâles étaient tous circoncis, les cimetières séparés (chrétiens et musulmans), les rites funéraires musulmans étaient observés par tous, aucun secrétaire de Parti ne se serait fait enterrer sans la présence d'un mollah, lequel n'est, après tout, qu'un kolkhozien à barbe blanche. Ce qui se respectait moins était la nourriture hallâl (mais on n'élève pas de porcs), la pratique quotidienne des cinq prières et l'interdit sur la consommation d'alcool. Mais on observait une chute du nombre des repas servis dans les cantines durant le Ramadan.

L'ultime campagne anti-islamique, en 1985-1987, dénonce la pénétration du «wahhabisme» parmi les mollahs parallèles. Mais ce terme, comme dans la tradition britannique du sous-continent indien, désigne tous les réformateurs radicaux et opposés à la puissance coloniale. C'est une étiquette péjorative qui n'a rien à voir, jusqu'en 1991, avec le wahhabisme, la doctrine religieuse puritaine prêchée en Arabie Saoudite. Cependant, ce nouveau terme renvoie bien à une nouvelle tendance : l'apparition parmi les «mollahs parallèles» de jeunes intellectuels, de formation moderne, qui se font les avocats d'un islam plus radical et plus politique sur le modèle des Frères musulmans ou des moudjahidines afghans.

La raison de la disparition soudaine de toute répression antireligieuse, fin 1988, reste obscure. D'une part, le retrait russe d'Afghanistan atténue toute idée de menace islamique ; d'autres part, les idéologues soviétiques avaient commencé à réévaluer le rôle de l'islam ; enfin, la montée des nationalismes et des émeutes fournissait d'autres priorités. De toute façon, l'affaiblissement du pouvoir central moscovite donne, en 1988, une plus grande latitude aux apparatchiks locaux, qui n'ont rien contre l'islam et souhaitent même le rétablissement des traditions.

3. La gestion de l'islam

La gestion de l'islam se caractérise par une même trilogie des tsars aux soviets : répression, tentative de jouer sur des mollahs «progressistes» et enfin, la ligne «normale», consistant à gérer l'islam en utilisant un clergé conservateur et fonctionnarisé. Ivan le Terrible a voulu supprimer l'islam

comme Staline entre 1927 et 1939 ; Catherine II a joué sur les Tatars «modernes », de même que les bolcheviks ont très brièvement tenté de mettre en avant des mollahs rouges entre 1921 et 1927, en nommant par exemple un djadid comme mufti (le Tatar Redha ouddin Fakhreddin de 1922 à 1939). Mais la ligne sur laquelle les deux systèmes se sont stabilisés est celle du muftiya, confié à des mollahs de cour conservateurs, prônant un Islam aseptisé, sans aucune recherche théologique. Le mufti d'Orenbourg nommé par les Russes condamne vers 1813 l'œuvre du premier réformateur tatar Aboul Nasr Koursaswi, déjà obligé de fuir l'émirat de Boukhara. Les Soviétiques exigeaient des mollahs officiels qu'ils soutiennent et légitiment la politique de l'URSS, en s'impliquant dans les conférences internationales, mais il n'y a jamais eu d'efforts (pas plus que chez les chrétiens orthodoxes) pour développer une théologie progressiste. Les autorités soviétiques ont toujours veillé à ce que leurs mollahs soient parfaitement orthodoxes et ont préféré jouer le conformisme et la sclérose contre un revivalisme théologique qu'ils n'auraient pas maîtrisé.

Une autre constante est la fonctionnarisation du clergé. Catherine II avait créé le principe du muftiya (Orenbourg puis Oufa). Un mufti unique pour l'empire va dans le sens du «communautarisme», alors que la tendance des tsars à partir de Nicolas Ier fut plutôt de jouer l'ethnicité contre le communautarise. Il est donc logique que le nombre de muftiya se multiplie en fonction de la division de la communauté musulmane en entités administratives.

En Azerbaïdjan, lorsque la province devient une vice-royauté annexée à l'empire, on crée deux administrations religieuses : une sunnite(mufti) et une chiite (avec un cheikh ul islam), toutes deux basées à Tiflis. Le personnel relgieux est sous l'autorité du Ministre de l'intérieur et du vice-roi ; il a un statut de fonctionnaire et est indépendant du muftiya d'Oufa.

En créant en 1941 quatre directions spirituelles pour l'ensemble des musulmans soviétiques, Staline ne fait donc que reprendre la politique des tsars. Les directions sunnites et chiites sont fondues en Azerbaïdjan : le cheykh-ul islam, désormais établi à Bakou, est chiite et son adjoint sunnite. Le muftiya d'Oufa est maintenu avec autorité sur l'Europe et la Sibérie. On ajoute un mufti du Caucase du Nord (à Makhachqala dans le Daghestan) et un autre pour l'Asie centrale et le Kazakhstan, établi à Tachkent, qui deviendra, seul habilité à représenter l'islam soviétique dans le reste du monde musulman, ce qui est une manière de limiter encore le rôle des Tatars.

Les tsars comme Staline ont découragé les relations entre le haut clergé de l'empire et le reste du monde musulman, par crainte du panislamisme. Un

succès de cette politique a été la coupure de long terme entre le clergé chiite azéri et son tuteur iranien, coupure sensible encore aujourd'hui.

Cette logique de division territoriale ne rejoint pas vraiment la logique «nationale», sauf pour l'Azerbaïdjan. Tous les muftis ont une compétence supranationale : les cinq pays d'Asie centrale pour Tachkent, la Russie, la Biélorussie, l'Ukraine et les pays baltes (où l'on trouve des Tatars) pour Oufa, et les six entités du Nord-Caucase pour Makhachqala. Le mufti de Tachkent est toujours un Ouzbek. La demande des Kazakhs d'avoir un muftiya propre, formulée dès 1917, est rejetée. La raison en est sans doute la crainte de voir s'établir une synergie entre islam et nationalisme. Il faudra attendre les indépendances de 1991 pour voir s'établir en un an un mufti par république.

4. La réislamisation

La réislamisation de l'Asie centrale a commencé au début des années 1970 avec l'émergence d'un mouvement de renouveau dans la vallée de Ferghana. La presse soviétique laissa entendre que ses adhérents étaient appuyés par des sponsors étrangers.

Un autre élan, plus fort, pour la réintroduction des valeurs islamiques fut donné par un changement soudain dans la politique du gouvernement. Alors qu'auparavant l'islam avait été rendu responsable d'entraver le progrès social et économique, une approche plus conciliante fut adoptée.

Ce changement était dû en partie à une plus grande tolérance envers la religion à travers toute l'union soviétique mais, plus spécifiquement, cela constituait une tentative de combattre la menace que représentait la révolution de type iranien, en renforçant le sens de la fierté des musulmans dans leurs traditions musulmanes locales. Le mufti Mohammad Sadek, nouveau et énergique président du Conseil musulman pour l'Asie centrale et le Kazakhstan, était un partisan convaincant de ce raisonnement. Sa tâche fut facilitée par le soutien important qu'il reçut des autorités qui, non seulement lui accordèrent un rôle éminent dans les affaires publiques, mais aussi firent plusieurs concessions à la communauté musulmane, comme la permission d'avoir des mosquées, l'adoucissement des restrictions concernant le pèlerinage à la Mecque et l'augmentation

de la fourniture de livres religieux. Ces mesures provoquèrent une vague de gratitude envers l'état, et spécialement envers le président Gorbatchev, l'architecte de ce libéralisme nouveau. Il y eut un sentiment de satisfaction reconnu devant le fait que la valeur de la culture de l'Asie centrale avait été reconnue et qu'enfin on lui accordait le respect qui lui était dû.

En 1991, il devint clair que l'autorité du gouvernement central se désintégrait rapidement, et que le pouvoir [illegible]

région, les officiels du Parti se mirent à prendre leurs distances avec la doctrine communiste et à utiliser l'islam comme un moyen de se donner une alternative qui constituait aussi une source de légitimité nationale. Une lutte de libération nationale de substitution fut menée à travers la prolifération de symboles islamiques et les allusions à l'islam dans la vie publique.

Ce processus s'accéléra après l'effondrement de l'union soviétique. La manière dont les Etats d'Asie centrale acquirent leur indépendance - sans avertissement et sans préparation - créa un vide psychologique qui menaça de faire imploser la société. Les nouvelles élites furent promptes à promouvoir l'islam comme base de nouvelles "idéologies d'Etat" - une expression largement utilisée à cette époque. La doctrine soviétique fut rejetée comme une aberration et l'opinion publique fut mobilisée par des articles dans la presse et par des déclarations de responsables connus qui mettaient l'accent sur la nécessité du retour à la morale islamique. Le jour de leur entrée en fonctions, les présidents Akayev et Karimov prêtèrent serment sur le Coran et la constitution kirghize fut forme de refléter les valeurs morales de l'islam. Dans toutes les républiques, des officiels de haut niveau, qui jusqu'alors avaient été des modèles d'anticléricalisme, se mirent soudain à insister sur leurs références islamiques. L'initiative fut prise par les présidents de l'Ouzbékistan et du Turkménistan qui effectuèrent le pèlerinage à la Mecque.

La réislamisation officielle de l'Asie centrale fut accompagnée d'une campagne énergique pour la propagation de la foi. La priorité fut donnée à la construction d'un réseau de mosquées. Au Turkménistan, par exemple, il n'y avait que quatre mosquées ouvertes au culte dans les années 1980; elles sont environ 300 en 1994. En Ouzbékistan, les mosquées étaient 300 en 1989, mais elles atteignaient 6000 en 1993. La situation est semblable dans les autres républiques. Des écoles et des corps de volontaires prodiguent des cours d'écriture arabe et enseignent à lire le Coran. De nombreuses madrassas et les centres islamiques qui apparaissent dans toute la région offrent la possibilité de suivre une éducation musulmane plus poussée.

La résurgence de l'islam en Asie centrale n'a, cependant, pas constitué un processus simple et monolithique. A ce jour, il a plus favorisé l'atomisation que l'unification des musulmans. Un reflet de cette situation a été offert par la traduction du Coran dans la langue vernaculaire. Elle a certes rendu plus facile l'accès au livre à l'ensemble de la population, mais elle a aussi créé une sorte d'exclusivité d'ordre linguistique. Un autre symptôme d'atomisation est le démantèlement de l'administration islamique unifiée qui existait au temps du régime soviétique. Le résultat de ce processus, qui avait commencé peu avant la

dissolution de l'union soviétique, est que chacun des Etats d'Asie centrale a créé des organismes musulmans séparés et "nationalisés".

La fonction première de ces organismes post-soviétiques est - comme auparavant - de servir les intérêts de leurs gouvernements respectifs. Ils ne sont pas libres de poursuivre des politiques indépendantes dans le but de promouvoir la solidarité panislamique ou même régionale. La scission le long des lignes de fracture des Etats a fait de l'islam un élément de l'identité nationale, sapant en quelque sorte sa vacation supranationale.

III. La rupture avec Moscou

1. Le réveil du sentiment religieux :

La situation de l'islam cenrasiatique présente un fort contraste entre une hiérarchie religieuse officielle, entièrement dévouée au pouvoir et largement héritée de l'ex-URSS, un courant traditionaliste, appelé aussi islam populaire, d'inspiration soufie et légalisé sous la perestroïka, et un courant politique. Ce dernier est apparu en 1989-1990, période de grande tolérance religieuse. Pour la première fois depuis 1917, des musulmans ont pu s'exprimer en tant que tels et se grouper en diverses organisations. Ils viennent pour la plupart de couches sociales cultivées et de milieux urbains; à partir de 1989, ils se sont structurés en divers groupes dont le plus dynamique a été le Parti de la renaissance islamique (PRI), particulièrement actif au Tadjikistan où il est parvenu en mai 1992 à obtenir un partage du pouvoir avec les communistes de Douchanbé.

Le réveil de la conscience religieuse, apparu sous la perestroïka et accentué à l'heure des indépendances, a eu pour effet de diversifier les musulmans. Depuis 1943, ils relevaient en effet d'une institution religieuse, la direction spirituelle des musulmans d'Asie centrale dont le siège était à Tachkent. Seule administration religieuse légale, celle-ci dépendait du Conseil aux affaires religieuses de l'ex-URSS, lui-même dépendant du Conseil des ministres, et son autorité s'étendait aux musulmans de toute l'Asie centrale. A partir de 1990, année où le Kazakhstan a fondé sa propre direction religieuse, elle a commencé à perdre de l'influence dans les autres pays voisins. Après l'indépendance, chaque Etat a crée une institution religieuse, rejetant ainsi la tutelle traditionnelle exercée par Tachkent.

Ce réveil de la conscience religieuse oblige donc à des reclassements. Les Directions spirituelles des musulmans, héritées de l'administration religieuse soviétique et institutionnalisée après l'accession aux indépendances dans chaque nouveau pays, chercheront sans doute à imposer leur propre vision de l'islam aux autorités. De ce fait, elles seront de plus en plus amenées à répondre aux attentes des fidèles, islamistes compris. D'ailleurs, celle de l'Ouzbékistan,

baptisée Direction spirituelle des musulmans du Mawara'annahr, a même tenu en 1992 un discours très proche de celui des fondamentalistes.

A partir de 1993, ces muftiyas sont très étroitement contrôlés, selon le modèle en vigueur en Turquie, par une direction des Affaires spirituelles, rattachée directement au Conseil des ministres ou à la présidence de chaque république. En Ouzbékistan, Mohammed Youssouf, trop indépendant, a été remplacé en avril 1993 par Hajji Moukhtar Abdoullah, un naqchbandi de Boukhara, sans formation à l'étranger.

Au Tadjikistan, Fathoullah Khân Charifzade, fils d'un pir naqchbandi de Hissar et ex-kolkhozien, a été nommé mufti, le 12 février 1993, par une assemblée d'oulémas. Assassiné le 21 janvier 1996, il a été remplacé, par Hajji Amanoullah, un ancien employé des chemins de fer. On voit que les gouvernements préfèrent recruter parmi d'ex-mollahs parallèles peu cultivés, plutôt que dans l'élite formée dans les pays arabes à l'époque soviétique. Au Kirghizistan, Hajji Abdourrahman Kimsan Bay est nommé mufti en août 1993, par la première conférence des musulmans du Kirghizistan. Il succède à l'ancien qadhi de l'époque soviétique, Sadikian Kamalov, pro-démocrate. Au Kazakhstan, le muftiya kazakh, vieille revendication nationaliste, avait été rétabli dés janvier 1990. Le nouveau mufti, Ratbeg Nissan-baïev, est l'ancien qadhi officiel. Au Turkménistan, Nasroullah Ibn Ibadoullah, qui était qadhi officiel à l'époque soviétique, est mufti et président, depuis avril 1994, du comité des Affaires religieuses. C'est un Ouzbek de Tachaouz, éduqué à Al Azhar en Egypte.

Cette fragmentation se retrouve également en Russie : le mufti d'Oufa, Talaât Tajouddin, en poste depuis 1982, est contesté comme mufti de toute la Russie par le mufti de Moscou, Ravil Gaynouddin. Deux muftis indépendants se déclarent, Gabdoulla Galioulin pour le Tatarstan, Mohammad Nigmatoulin pour le Bashkortostan. On compte aussi Zamir Khayroullin qui reprend le titre de mufti pour la Russie européenne et la Sibérie.

Il n'y a donc aucune instance supranationale de l'islam sur tout le territoire de l'ex-URSS. L'islam ne représente pas une force politique autonome. Mais tous les Etats reconnaissant le poids de l'islam et s'efforcent de mobiliser une certaine légitimité musulmane, tout en contrôlant le clergé et en réprimant l'islam radical. Les présidents participent aux grandes cérémonies musulmanes et utilisent volontiers des expressions religieuses. Réciproquement, le mufti de la république est présent dans toutes les grandes occasions. On assiste à une réhabilitation du soufisme comme mouvement et doctrine. L'Ouzbékistan commémore en grande pompe Baha'ouddin Naqchband, à Boukhara, et utilise

le fait que tant la Yasawiya que la Naqchbandiya soient originaires d'Asie centrale pour opposer un islam « national » aux influences fondamentalistes.

Les mosquées de l'indépendance sont organisées selon une double structure, issue de la division entre clergé officiel et clergé parallèle. Tout d'abord les mosquées « officielles » installées dans les grandes villes sont titulaires d'un imam-khateb, approuvé sinon directement nommé par le mufti de la république ou son représentant provincial. Elles ont en général un financement extérieur (municipalité, Etat, collecte, pays arabes). Ensuite les petites mosquées, représentent les mahallas et les groupes de solidarité, elles sont tenues par d'anciens mollahs parallèles qui ont rarement fait des études approfondies.

Les conflits ont souvent été virulents pour le contrôle des mosquées. Une telle volonté de contrôle a plutôt aliéné les petits mollahs de village et les imams autoproclamés, qui ont souvent préféré faire jouer leurs appuis locaux et politiques pour conserver leur indépendance. Le résultat fut que les clivages régionalistes ont divisé le clergé à son tour, faisant le jeu des pouvoirs locaux et de l'état, qui n'a pas hésité, quant il le fallait, à soutenir d'anciens mollahs parallèles contre le clergé officiel soviétique devenu contestataire (en Ouzbékistan et au Tadjikistan).

On trouve enfin des réseaux d'instituts islamiques installés depuis l'étranger. Il s'agit essentiellement d'organisations turques. L'une officielle, le dyanet (direction des Affaires religieuses), travaille en coopération avec les directions des Affaires religieuses gouvernementales et entreprend d'aider à mettre en place un clergé fonctionnarisé et orthodoxe, grâce à la construction de lycées d'imam-khateb sur le modèle turc, qui combine une éducation moderne et une éducation musulmane. Les autres réseaux viennent des confréries religieuses turques, dont les plus efficaces sont les Nurcu mais surtout les Fethoullatchi néo-confréries tournées vers l'éducation : elles ouvrent des écoles modernes et des instituts religieux. Les Fethoullatchi ont une revue, Zaman, traduite dans toutes les langues truques locales. Leur influence est forte au Kazakhstan et en Azerbaïdjan, mais fait l'objet de réticences en Ouzbékistan.

L'Iran n'a pas d'influence religieuse, faute de relais chiite, et, comme en Afghanistan, n'a pas su faire une percée dans les milieux sunnites. L'influence islamique est donc véhiculée par les pays pro-occidentaux, comme la Turquie et l'Arabie Saoudite, ce qui limite la répression dont ils peuvent faire l'objet.

2. L'islam politique

A partir de 1988, date du millénaire du baptême de la Russie mais aussi de l'arrêt de la propagande athéiste dans toute l'ex-URSS, la presse soviétique révèle l'existence de toute une littérature islamique clandestine apparue via l'Afghanistan. Les musulmans étaient donc déjà familiarisés avec les grands

penseurs musulmans. Ainsi, la plupart des ouvrages des théoriciens de la pensée islamiste, tels que Hassan El-Banna (1906-1949), fondateur en Egypte des Frères musulmans, de Masaududi (1903-1979), créateur en 1941 dans le sous-continent indien du parti Jama'a el-islami, ou même de l'Egyptien Sayyid Qutb (1906-1966), ont aisément circulé en Asie centrale. L'essentiel des œuvres de ces pères fondateurs de l'islam politique est diffusé sur tout le territoire de l'ex-URSS, il s'agit le plus souvent de brochures, traduites dans les langues locales et vendues dans les mosquées le vendredi.

Le revivalisme religieux, qui fait irruption dès 1989, après un cheminement souterrain, n'est pas une importation étrangère : c'est l'apparition publique d'une culture et d'une pratique religieuse qui n'ont jamais cessé d'exister. Ce revivalisme s'est moulé dans les espaces culturels antérieurs : très fondamentaliste au Ferghana et dans le sud du Tadjikistan, beaucoup plus lié à un simple retour du traditionalisme ailleurs. La radicalisation politique n'est pas non plus une importation. Les réseaux militants existaient sous l'empire soviétique.

La politisation de l'islam en Asie centrale est toujours effectuée sous la pression des intérêts de l'état. Cependant, en 1990, le Parti du renouveau islamique (PRI) a été fondé à Astrakhan. Son but était de former une opposition au pouvoir soviétique à travers toute l'union. En réalité, il n'a jamais réussi à établir l'infrastructure nécessaire à son projet ; au contraire, il a fonctionné comme une organisation symbolique, servant de couverture à un certain nombre de groupements régionaux.

Au Tadjikistan, le PRI a bénéficié d'une brève période où il a été reconnu, de la fin de 1991 à mars 1993, mais il a été interdit après le commencement de la guerre civile. Des chefs de l'opposition tadjike de différentes obédiences ont conclu de temps à autre des alliances tactiques avec ce mouvement, bien que peu d'entre eux semblent partager ses vues les plus extrémistes.

Les autorités des Etats ont réagi avec suspicion et hostilité à ces signes naissants d'une conscience politique islamique indépendante, craignant qu'ils ne mènent à la montée d'une opposition fondamentale à leur pouvoir. La réaction la plus violente a eu lieu en Ouzbékistan. Les groupes religieux suspects sont surveillés de près par les services de sécurité. Certains ont été accusés de propagande anticonstitutionnelle et de stocker des armes en vue de préparer une révolution islamique. Plusieurs membres d'Adolat et du PRI ont été arrêtés ; certains ont été condamnés à de lourdes peines de prison. Les gouvernements de provinces qui dans le passé fermaient souvent les yeux sur les activités des leaders musulmans, sont maintenant tenus pour personnellement responsables de leur conduite

Toujours en Ouzbékistan, le Comité pour les affaires religieuses, nouvellement créé et directement rattaché au Conseil des ministres, a été doté de pouvoirs tellement importants qu'il réduit à néant l'indépendance des institutions religieuses. Les mesures prises récemment comprennent l'expulsion de plusieurs missionnaires étrangers, l'instauration de conditions plus strictes pour l'octroi de visas et l'imposition de restrictions sur la construction de mosquées. Le mufti Mohammad Sadek, qui personnifiait l'optimisme engendré par la perestroïka, a été finalement démis de ses fonctions au printemps 1993. La raison apparente de ce renvoi était la corruption dans les échelons supérieurs de l'administration religieuse, mais il y a eu aussi des insinuations que le mufti avait des tendances fondamentalistes.

L'islam en Asie centrale s'est rarement défini par un caractère fanatique. Il a, au contraire, montré une grande capacité d'adaptation et de compromis. Cela lui a donné une grande ténacité mais l'a aussi rendu susceptible d'être manipulé. Vidé de son contenu religieux durant la période soviétique, cet islam a été remodelé plus d'une fois pour servir les besoins changeants du régime. Dans la période post-soviétique, il a été revitalisé et quelque peu réinterprété pour devenir un élément-clé de l'état et du processus de construction de la nation.

3. La réintégration à la communauté islamique mondiale

L'Asie centrale était totalement coupée de l'extérieur, et cela depuis que les bolcheviks avaient établi un véritable "rideau de fer" avec les pays frontaliers. Moscou entendait susciter l'émergence de nouvelles sociétés orientées vers les idéaux soviétiques et fermées à toute influence étrangère. Cette stratégie a bénéficié de la fluctuation des relations avec les mondes afghans, indien et chinois, et a tenu l'Asie centrale à l'écart de tout le monde musulman.

Toutefois, deux événements ont caractérisé les relations de l'Asie centrale avec le monde musulman :

* Le premier est l'intervention soviétique en Afghanistan en décembre 1979 : avec l'ouverture de la frontière soviéto-afghane, la levée -relative- du "rideau de fer" qui isolait la région a favorisé la pénétration d'idées religieuses.

*Le second événement est celui du succès de la révolution islamique en Iran, en 1979, qui a reçu un écho considérable car elle a été perçue comme une renaissance du monde musulman, y compris en Asie centrale pourtant sunnite et majoritairement turcophone (les Tadjiks étant les seuls persanophones de l'Asie centrale). Les musulmans d'Asie centrale ont alors découvert qu'ils faisaient partie d'une Dar-al-Islam qui comporte des millions d'autres musulmans.

Les relations diplomatiques entre l'Asie centrale et les pays musulmans se sont développées après la désintégration de l'ex-URSS. Les effets de la nouvelle coopération sont importants sur les plans politique, économique et culturel.

scientifique et religieux. Il est clair que ce nouveau type de relations n'est par motivé principalement par le religieux mais favorise le développement de l'islam. Ainsi, à l'aube de l'année 1992, plusieurs délégations ont fait le tour des capitales des pays d'Asie centrale pour reconnaître leur indépendance. A leur tour, les dirigeants centrasiatiques se sont rendus dans divers pays : Islam Karimov, président de l'Ouzbékistan, a visité l'Iran en février 1992 et l'Egypte en décembre de la même année, où il a été diplômé de l'université d'Al-Azhar du Caire pour mérite de la défense de la religion musulmane.

L'essor du religieux se développe aussi lors des diverses rencontres bilatérales, régionales et internationales réunissant les chefs d'Etat lors de sommets ou de visites. Toutefois ceux-ci ont parfois un caractère exclusivement religieux. Ainsi, le Vè Congrès de la Direction spirituelle des musulmans du Mawara' annahr, qui s'est tenu au palais des Arts de Tachkent en février 1992, a réuni 1075 délégués de toute l'Asie centrale et 500 invités extérieurs.

Autre aspect de l'essor du religieux : l'intervention d'organisations internationales islamiques qui oeuvrent pour la renaissance du monde musulman : La Ligue Islamique Mondiale, l'Appel Islamique, l'Organisation de la Conférence Islamique. A côté de ces grands organismes, il existe de nombreuses associations gouvernementales ou intergouvernementales qui, sans disposer du prestige des organisations internationales islamique, ont une action plus efficace sur le terrain. Elles ont un statut légal : elles sont autorisées par le ministre de la Justice à mener une action prosélyte aussi bien en Russie que dans toute l'Asie centrale.

Dans le souci, compréhensible car justifié par des intérêts communs, de s'intégrer à des ensembles intergouvernementaux régionaux, les Etats d'Asie centrale ont notamment adhéré en novembre 1992 à l'Organisation de la coopération économique (ECO), créée en 1964 par l'Iran, le Pakistan et la Turquie. Les chefs d'Etats d'Asie centrale sont également régulièrement invités en Turquie lors des sommets du Conseil des Etats riverains de la mer Noire.

En tant qu'héritière de l'URSS, la Russie perçoit ces diverses rencontres entre représentants de pays musulmans comme une "entente islamique" ; elle s'interroge également sur leur loyauté dans la mesure où ils sont aussi membres de la CEI. Les Nouvelles de Moscou ont par exemple écrit que le rêve de Dhia-ul Hak ancien dirigeant pakistanais, décédé en août 1988, qui voulait créer un "bloc islamique" dans toute la partie frontalière méridionale de l'ex-URSS, s'est aujourd'hui réalisé. De plus, le 4 janvier 1993 à Tachkent, naissait le marché commun centrasiatique, l'union régionale des Etats de l'Asie centrale, événement perçu comme une division au sien de la CEI.

En matière d'étude de la religion, l'Ouzbékistan est le pays le plus actif. L'institut d'Orientalisme de la capitale a ouvert, en 1993, deux chaires, dont l'une est consacrée à l'islamologie et l'autre à l'histoire de l'Asie centrale. Ce double intérêt s'explique, selon les chercheurs de cet institut, par la volonté de réécrire l'histoire de la région d'un point de vue objectif et par la nécessité de former des spécialistes qui maîtrisent à la fois les langues persane, arabe, turc tchagatay, en plus du russe et des langues locales.

En effet, les nombreux manuscrits et archives secrètement gardés à l'époque soviétique sont devenus accessibles. Tout cela exige évidemment une assistance technique et scientifique. En août 1993 un premier accord de coopération, visant à former des enseignants, a été signé, avec les Emirats Arabes Unis qui se sont également engagés à aider l'Ouzbékistan à réformer son système éducatif.

En 1995, un centre international de recherche islamique a vu le jour dans la capitale ouzbèk, il est essentiellement chargé de développer des liens avec les pays musulmans, et plus particulièrement avec les autres Etats d'Asie centrale

Enfin, l'administration religieuse ouzbèk a joué un rôle déterminant dans ce processus de réintégration : elle est constamment intervenue dans le développement des relations avec le monde extérieur musulman et Tachkent est la capitale religieuse non seulement de l'Ouzbékistan, mais aussi de toute l'Asie centrale. Même si le Kazakhstan, le Kirghizistan, le Tadjikistan et le Turkménistan se sont volontairement affranchis d'une longue tutelle religieuse en créant en 1990 leurs propres directions spirituelles, comme indiqué plus haut, ils continuent d'avoir des relations avec les autorités religieuses ouzbèkes et envoient chaque année leurs meilleurs étudiants suivre des études dans les grandes écoles religieuses d'Ouzbékistan.

* * * *

Pour l'heure, les sociétés musulmanes centrasiatiques ont plus soif d'islam, ou plutôt de réislamisation, que de modèle islamique. Cette attitude leur permet de garder à la fois leur distance et leur propre spécificité locale. Rien d'étonnant à ce quelles cherchent ainsi à maintenir leur autonomie en jouant des rivalités des puissances islamiques.

La raison de la disparition soudaine de toute répression antireligieuse, fin 1988, reste obscure. D'une part, le retrait russe d'Afghanistan atténue to... de menace islamique ; d'autres part, les idéologues soviétiques ... commencé à réévaluer le rôle de l'islam ; enfin, la montée des national... et des émeutes fournissait d'autres priorités. De toute façon, l'affaiblisse... pouvoir central moscovite donne, en 1988, une plus grande latitud... apparatchiks locaux, qui n'ont rien contre l'islam et souhaitent même le rétablissement des traditions et des «bonnes mœurs ».

Dès que la tolérance fut acquise, fin 1988-début 1989, sans tambour ni trompette, les mollahs parallèles quittent leur emploi kolkhozien et s'installent dans les mosquées qui rouvrent ou se construisent, en général bénévolement, par des artisans qui ont gardé les traditions. Toutes les inscriptions sont en alphabet arabe.

Commencent alors petites querelles de préséance et rivalités pour savoir qui aura la reconnaissance du muftiya et sera reconnu imâm-khâteb du village. S'ensuivent des alignements politiques et des loyautés qui n'ont rien d'idéologiques, opposant souvent les pro muftis et les «autonomes », qui seront progouvernementaux quant le mufti est opposant et inversement.