



صوت الجامعة  
Sawt Al-Jamiaa





## صوت الجامعة Sawt Al-Jamiaa

مجلة أكاديمية علمية نصف سنوية مدعومة

تصدر عن «مركز البحوث والنشر» / الجامعة الإسلامية في لبنان  
العدد السابع، ١٥٠٢٠١٤ هـ / ١٤٣٦ م

رئيس التحرير/المدير المسؤول:  
**د. علي محسن قبلان**

**العنوان:**

جامعة الإسلامية في لبنان

مركز البحوث والنشر - إدارة مجلة صوت الجامعة

خولة - الأوتوكسبراد

ص.ب.: ٢٠٠١٤ - الشويفات - لبنان

هاتف: +٩٦١ ٨٠٧٧١٦ - ٥ / +٩٦١ ٨٠٧٧١٩ (ستة خطوط) - فاكس: ٨٠٧٧١٦ - ٥  
إنترنت: [www.iul.edu.lb](http://www.iul.edu.lb) - البريد الإلكتروني: [iul@iul.edu.lb](mailto:iul@iul.edu.lb)

## **المَهِيَّةُ الْعُلْمِيَّةُ**

♦ أ. د. حسن الشلبي

رئيس الجامعة الإسلامية في لبنان

رئيساً

♦ أ. د. أحمد حطيط

نائب رئيس الجامعة للدراسات والبحث العلمي / الجامعة الإسلامية في لبنان عضواً مقرراً

### **الأعضاء:**

• أ. د. محمد عبد الله

عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية / الجامعة الإسلامية في لبنان

• أ. د. فرج موسى

عميد كلية الدراسات الإسلامية / الجامعة الإسلامية في لبنان

• أ. د. إبراهيم بيضون

أستاذ التاريخ الإسلامي، الجامعة الإسلامية في لبنان

• أ. د. وجيه فانوس

أستاذ النقد الأدبي والأدب المقارن، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة اللبنانية

• أ. د. شفيق المصري

أستاذ القانون الدولي العام، كلية الحقوق، الجامعة الإسلامية في لبنان

• أ. د. محمد الدبس

أستاذ الفيزياء، كلية العلوم، الجامعة اللبنانية

• أ. د. عباس مكي

أستاذ علم النفس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة اللبنانية

• م. أ. د. عبد المنعم قبيسي

عميد كلية الهندسة، الجامعة الإسلامية في لبنان

# صوت الجامعة

## أولاً: المواصفات والقواعد العامة:

- مجلة صوت الجامعة مجلة أكاديمية علمية نصف سنوية محكمة، تصدر عن مركز البحث والنشر / الجامعة الإسلامية في لبنان.
- المجلة تُعنى بنشر البحوث العلمية الأصلية المقدمة إليها في مجالات الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية وعلوم الطبيعة.
- تخضع البحوث المرسلة إلى إدارة المجلة، للتقويم والمراجعة والتحكيم السري من قبل الهيئة العلمية المحكمة.
- إذا ارتأت الهيئة العلمية المحكمة إجراء أي تعديل في مضمون البحث ومنهجيته، يعاد البحث إلى صاحبه لإجراء التعديلات الالزمة قبل النشر.
- يحق لهيئة التحرير إعادة صياغة البحوث التي ترد إليها، إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدي هذا الأمر إلى الإخلال بالمضمون.
- المواد البحثية المرسلة إلى إدارة المجلة لا تعاد إلى أصحابها، سواء قبلت للنشر أم لم تُقبل، وليس على المجلة تبرير عدم نشرها.
- يعبر البحث عن رأي كاتبه وليس بالضرورة عن رأي المجلة.
- إن ظهور البحث وترتيبه في المجلة يخضع لاعتبارات فنية فقط.

## ثانياً: خطوات إعداد البحث:

- يتقييد الباحث في إعداد بحثه بالخطوات التالية:
- أن يكون البحث أصيلاً وجديداً ولم يسبق نشره في أية دورية أخرى.
  - يلتزم الباحث بقواعد البحث العلمي من حيث المنهجية العلمية وتوثيق المصادر والمراجع.
  - يراعي الباحث سلامة اللغة وحسن صياغتها.
  - لا يزيد عدد صفحات البحث عن ٣٠ صفحة ولا يقل عن ١٥ صفحة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا يقل عن ١٠ صفحات في علوم الطبيعة، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجدواں والملاحق.

- يُرفق البحث بملخص عنه لا يتعدى الصفحتين.
- يُطبع البحث على الحاسوب، ويُقدم إلى إدارة المجلة من ثلاثة نسخ ومعه CD.
- يُكتب عنوان البحث باسم الباحث ولقبه العلمي والجهة التي يعمل لديها على صفحة البحث الأولى.
- تُثبت في ذيل الصفحة الواحدة الهوامش حسب ورودها المرقم تسلسلياً في متن الصفحة. ثم تُثبت المصادر والمراجع التي اعتمدها الباحث في بحثه في آخر البحث على صفحة أو صفحات مستقلة، بحيث تذكر المراجع العربية أولاً ثم تليها المراجع الأجنبية.
- تُرسل البحوث إلى إدارة مجلة «صوت الجامعة» على العنوان التالي:

**الجامعة الإسلامية في لبنان**  
مركز البحوث والنشر - إدارة مجلة صوت الجامعة  
خلدة - الأوتستراد  
ص.ب.: ٣٠٠١٤ - الشويفات - لبنان  
هاتف: ٨٠٧٧١٦ - ٨٠٧٧١١ / ٥ - +٩٦١ (ستة خطوط)  
فاكس: +٩٦١ - ٥ / ٨٠٧٧١٩  
إنترنت: [www.iul.edu.lb](http://www.iul.edu.lb)  
البريد الإلكتروني: [iul@iul.edu.lb](mailto:iul@iul.edu.lb)

## المحتويات

٩ .....	• الافتتاحية
١٣ .....	• الخطأ الطبي في القانون اللبناني: دراسة مقارنة أ.د. سامي بديع منصور
٢١ .....	• المسألة الطائفية والمواطنة في لبنان من الحرب الأهلية ١٩٧٥ إلى اتفاق الطائف أ.د. أحمد حطيط
٥٥ .....	• النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٢٠) أ.د. محمد مراد
٨٧ .....	• المعاملة الراقية لغير المسلمين في دولة الإسلام القاضي أ.د. سمير عالية
١٠١ .....	• التطرف الديني: من قوة الفكرة إلى فكرة القوة مقاربة تحليلية للأسباب والأبعاد والتداعيات د. علي محسن قبلان
١١٩ .....	• مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون د. سيد احمد سادات
١٦٣ .....	• المرجعية الدينية - إشكالية المفهوم د. علي ناصر
١٨٥ .....	• قراءة في أبعاد المسؤولية الاجتماعية للشركات في المنهج الإسلامي د. زكية مقري



## الافتتاحية

# أولوياتٌ لا بد من تحقيقها لـتغيير ما بـأنفسنا والانتصار على عبوديتنا للظروف

د. علي محسن قبلان

رئيس التحرير

يصدر هذا العدد من مجلة «صوت الجامعة»، بالتزامن مع بداية العام الجديد ٢٠١٥، وكلنا أملٌ أن ينطق بما نبذله من جهدٍ وإصرارٍ ومثابرةٍ، لتخرج أعداد المجلة إلى القراء والباحثين، في المستوى العلمي الذي نرجيه ونطمح إليه، خصوصاً في الدراسات الإنسانية ذات الطابع التجديديّ، وعلى الأخص في مجال الدراسات الإسلامية، إذ «هناك خلطٌ واضحٌ، يبرز في خطابنا الثقافي المعاصر، بين ما هو منتمٌ إلى دائرة العقل البشريِّ والفكر البشريِّ، وما هو منتبِّ إلى دائرة الخاص، أي الذي لا يستطيع العقل إدراكه، أو هو ليس مسرياً للعقل (دين الله لا يُصاب بالعقل)، وهذا يولد أزمة اتصالٍ وتواصلٍ مع نتاج الآخر، أي آخر، مع أنه لا يختلف اثنان، أن هناك مساحةً واسعةً متروكةً للإبداع البشري»<sup>(١)</sup>. وعلى هذه المساحة يتمُّ التواصل المباشر بين الجماعات، ذات الالتماءات العرقية والدينية والثقافية المختلفة، ويتمُّ سُدُّ منافذ الاتجاهات التعبُّدية المنغلقة، والوقاية منها.

هذا، مع إيماناً التاماً بأن تغيير الواقع الذي نعيش ظروفه المعقدة، يحتاج إلى أكثر من خطابٍ نظريٍّ، فهو يحتاج إلى جهودٍ نظريةٍ وعمليةٍ جبارٍ، تتجاوز إمكانات فردٍ، أو جهةٍ، أو جماعةٍ بعينها، ويستدعي الجميع لإقامة حوارٍ صريحٍ، واستقراء الأحداث بموضوعيةٍ، وبمنطقها، فيتمُّ، وبالتالي، استكمان نقاط الضعف ونقاط القوة لدينا، في تاريخنا وتراثنا،

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الأمة والدولة والحركة الإسلامية، كتاب الغدير ٤، بيروت: المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ربيع الآخر ١٤١٤ هـ / أيلول ١٩٩٤ م، ص ٦٦.

فتتجاوز تلك، السلبية، ونبي على تلك، الإيجابية، لنكون أسياد مستقبانا، ونتصر على «قبائلتنا» التي تدعى الانسات إلى عالم التحضر والمدنية، وعلى جهلنا لذاتنا وللآخر، وعلى لامبالاتنا بمعرفة من نكون، ولماذا نكون؟ فإنْ فعلنا، نستطيع أن نقرر ونختار، ونحدد موقعنا على الخارطة الإنسانية.

وقد يكون من الأولويات، العمل على تكريس المزاوجة بين العقل الإنساني والإيمان الديني، بين العقل المتحرر من تحكم المادة والمنفعة وشرعية القوة، وبين الإيمان كقوة محرّكة للأحداث التي طبعتها أن تكون متحركة، وكمضي ديني لا يُعوق حرية العقل، بل يزيده تبصرًا علمياً، ويوحد ما يفرقه الإنسان عندما يبتعد عن الدين متذرّعاً باسمه. وهذه المزاوجة تستدعي المفكرين والباحثين بعامّة، وفقاء الأمة غير المتعصبين والمترمّلين بخاصة، إلى النظر بدقة الأحكام والاجتهدات الفقهية، التي مناطها العقل تحت سقف المبادئ والأحكام الكلية، وإلى تأكيد حيوية تعاليم ومفاهيم الإسلام، وبأن الإسلام منفتح ومعطاء بلا انقطاع، لا يفرق بين رعایاه من حيث العقائد، بل يحمي الجميع بروح عالية من التسامح، «فالMuslim يؤمن بجميع الرسالات التي سلفت قبل محمد عليه السلام، ولا يُذكر إلا ما نسخته الشرائع النبوية نفسها، لاختلاف مقتضيات الزمان، وما يُذكره العقل لما أضافه المتدينون إليه من خرافاتهم، أو من أوشاب العبادات التي احتلّت بيّانياً الوثنية والعقائد الجاهلية من جيل إلى جيل»<sup>(١)</sup>.

ومن الأولويات كذلك، الاهتمام بعلوم الدين وعلوم الدنيا على حد سواء، خصوصاً وأن البعض راح يشتغل بعلوم الدين وبهمل علوم الدنيا، والبعض الآخر شغلته الدنيا وعلومها عن الدين وعلومه، مع أن الإسلام، عقيدة وشريعة، يكفل للإنسان استقامة الطريق، وبلغ الهدى، وصالحة الأعمال، وتشييد البناء الحضاري الإنساني، وارتياد آفاق العلوم التي يُعول عليها في الإنتاج والتمهير والتطوير المادي، والتجديد في أساليب وطرق التفكير العلمي، والاجتهد في علوم الفقه بما يتناسب مع التغيرات والظروف، في إطار ثوابت العقيدة والشريعة.

ومن الأولويات أيضاً، مواجهة الانحرافات التي استشرت في المجتمعات الإسلامية، مخالفة نصوص الدين الواضحة الصريحة، الأمر الذي شجّع أولئك الذين يبحثون عن مسوغ للنيل من سماحة الإسلام وعالميته، ومنهجيته الربانية في التعامل الصادق مع الحياة، فألسقو التهم المفتعلة به، وبشكل انتقائي، مستقدين من الممارسات التي قام بها البعض

(١) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، القاهرة: دار الهلال، لـ ت، ص ٩١.

تحت شعاراتٍ إسلاميةٍ، حتى أصبحت ظاهرة الإرهاب مقرونة بالإسلام وكل ما هو إسلامي، رغم أن الإرهاب ذو طابع سياسيٍّ، يقوم على مُتبنياتٍ أيديولوجية وسياسية مختلفة، ويستند مفهومه المتداول عالمياً، إلى سن القوانين المبهمة والمتناقضة، والقابلة للتعديل، بالإضافة، والمحذف، بين عشيةٍ وضحاها، تبعاً لمصالح الدول المهيمنة واستهدافاتها.

إن التحدّيات التي نواجهها عديدةٌ وخطيرةٌ، ولمواجهتها والانتصار عليها، ولكي تكون أقوى، ونقلل من عبوديتنا للظروف، ومن استسلامنا للرعب المنبعث من آلية ومادّية عالم الحضارة، لابد لنا من التسلح بالصبر، والعزم، والإيمان، والعقلانية، والواقعية، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.



# **الخطأ الطبي في القانون اللبناني**

## **-دراسة مقارنة-**

**أ. د. سامي بديع منصور**

رئيس الغرفة الثامنة لدى محكمة التمييز اللبناني سابقاً/  
رئيس معهد الدروس القضائية سابقاً/ عضو مجلس القضاء الأعلى في لبنان سابقاً/  
أستاذ محاضر في مادتي القانون المدني والقانون الدولي الخاص لدى الجامعات  
اللبنانية / قسم الدراسات العليا

### **مقدمة :**

القواعد المؤسسة للمسؤولية الطبية، تقوم على الخطأ الطبي والضرر والرابطة السببية بين الخطأ والضرر، وهي الشروط العامة لكل مسؤولية وإن اختلفت بمفهومها. وفي هذا البحث سأتناول أحد أسس هذه المسؤولية، والركن لتحقّقها، وهو الخطأ الطبي، لأنّه متميّز في هذه المسؤولية، فالضرر هو واحده في المسؤوليات كلّها، كذلك الرابطة السببية، أما الخطأ الطبي فله خصائصه. وسأختار، كنموذج للبحث في الخطأ الطبي، القانون اللبناني، كونه كرس المسؤولية الطبية والخطأ الطبي بنصوص حديثة، كرسّت بدورها آخر ما توصل إليه القضاء والفقه الفرنسيان، كما أننا لا يمكن أن نفصل بين النص القانوني وتطبيقاته القضائية، إذ لا يمكن الوقوف على أي نظام قانوني في أيّة دولة وفهمه بالعودة إلى النصوص القانونية وحدها وحسب، وإنما بالعودة، وبالضرورة، إلى التطبيقات القضائية لتلك النصوص. كما لا يمكن الفصل بين المصادر الرسمية للقاعدة القانونية، أصلية كانت أو احتياطية، عن مصادرها التطبيقية<sup>(١)</sup>.

(١) سامي منصور، تقديم مؤلف المستشارين فؤاد نون وانطوان الناشف، العمليات المصرفية في القانون والاجتهاد، بيروت، ٢٠١٤.

## الخطأ الطبي في القانون اللبناني: دراسة مقارنة

من هنا نجد أن القضاء اللبناني، على الرغم من قلة الأحكام القضائية في الموضوع، نظراً لقلة المنازعات فيه كما سنرى، قد ساهم في إرساء القواعد التي يقوم عليها الخطأ الطبي.

على أن يصار في هذه الدراسة إلى إجراء مقارنة بالنظام القانوني الفرنسي والأحكام القضائية فيه، لأن معظم القوانين العربية قد استلهمت هذا القانون الذي يمثل النظرة الجermano لاتينية في الثقافة القانونية، إن في النظرية العامة للموجبات والعقود، أو في النظرية الخاصة بالمسؤوليات المهنية، ومنها المسؤولية الطبية والخطأ الطبي.

بعد قانونين تناولا المهمة الطبية، الأول قانون ٧ كانون الاول ١٩٤٦ وموضوعه إنشاء نقابتين للأطباء في لبنان، والثاني قانون ١٧ كانون الثاني ١٩٧٩، وموضوعه تنظيم ممارسة مهنة الطب في لبنان<sup>(١)</sup>، أصدر المشرع اللبناني القانون الرقم ٢٨٨ تاريخ ٢٢ شباط ١٩٩٤ المتعلق بالأداب الطبية، فحلَّ هذا القانون محل المرسوم الرقم ١٣١٨٧ تاريخ ٢٠ تشرين الأول ١٩٦٩، المعديل بالمرسوم الرقم ١٨٧٤ تاريخ ١٩ ايلول ١٩٧١، وقد عُرف أيضاً بمرسوم الأداب الطبية.

أهمية قانون ٢٢ شباط ١٩٩٤ أنه صدر عن المجلس النيابي، بعد أن كانت الأداب الطبية منظمة بمرسوم عادي، فارتقي مستوى المعالجة من العمل الإداري إلى العمل التشريعي، مما يعطي لهذه المادة أهمية خاصة. كما أن ميزة هذا القانون، أنه وضع تنظيمياً حديثاً وأكثر تفصيلاً وشمولًا للواجبات العامة لمهنة الأطباء من المرسوم الرقم ١٣١٨٧ المشار إليه. فقد عالج هذا القانون الواجبات المختلفة للأطباء:

نحو المرضى (المواد ٢٧ إلى ٣٣).

نحو زملائهم (المواد ٤٨ إلى ٥٧)، ونحو أعضاء المهن شبه الطبية والمساعدين في الطب (المواد ٤٨ إلى ٧٥).

في الطب الاجتماعي والاستشفائي (المواد ٣٤ إلى ٤٧).

فبعد أن حددت المادة الأولى من قانون ٢٢ شباط ١٩٩٤ نطاق تطبيق القانون، نصت المادة الثانية منه على موجبات الطبيب، التي يُشكل خرقُها الأساس القانوني لمسؤولية الطبيب أثناء ممارسته مهنته.

- بالنسبة إلى نطاق تطبيق هذا القانون، نصت المادة الأولى المشار إليها، على أنه «يخضع لأحكام هذا القانون جميع الأطباء المسجلين في نقابتي الأطباء» دونما تمييز في

أ.د. سامي بديع منصور

الاختصاص أو الدرجة العلمية. وقد نظم الفصل الثاني من قانون ١٧ كانون الثاني ١٩٧٩ الشروط والمؤهلات المفروضة لممارسة الطب في لبنان.

إن نص المادة الثانية من قانون ٢٢ شباط قد ركز على مسألتين جوهريتين في صلب المهمة الطبية:

**المسألة الأولى:** أن مهنة الطب هي رسالة.

**المسألة الثانية:** أن موضوع هذه الرسالة هو المحافظة على صحة الإنسان.

إن للرسالة موجبات يقتضي على من يتولاها أن يتلزم بها، كما إن للمحافظة على صحة الإنسان قواعد يقتضي التقيد بها.

لقد نظمت مواد قانون ٢٢ شباط ١٩٩٤ هاتين الفكريتين، فتوزعت موجبات الطبيب حسب مواد ذلك القانون بين نوعين:

موجبات الطبيب خارج العمل الطبي بمفهومه الضيق: الطب رسالة. (فقرة أولى).

موجبات الطبيب في إطار العمل الطبي بمفهومه الضيق: الطب تقنية. (فقرة ثانية).

إن عنوان هذه المداخلة هو **الخطأ الطبي** في القانون اللبناني. لذلك سنحصر البحث في إطار إبراز هذا المفهوم في القانون اللبناني في فقرة أولى، والمعيار المعتمد لتحديد ذلك المفهوم في فقرة ثانية، لنتسائل في فقرة أخرى عن مصير ذلك المفهوم في القانون اللبناني، من خلال ما طرأ من تحريلٍ لمسؤولية الأطباء في ضوء ما حصل من تطور في العمل الطبي، وفي المفاهيم الاجتماعية والفكرية، وتحديداً في فرنسا، طالما أن القوانين اللبنانية التي تحكم هذه المسائل هي إما من وضع فقهاء فرنسيين، كقانون الموجبات والعقود، وإما مأخوذة عن التشريع الفرنسي، كالقانون الرقم ٥٧٤ الصادر في ١١ شباط ٢٠٠٤ - قانون حقوق المرضى والموافقة المستنيرة، الذي استنبط فيه المشرع اللبناني معظم أحکامه من القانون الفرنسي الرقم ٢٠٠٢-٣٠٣ تاريخ ٤ آذار ٢٠٠٢ المتعلق بحقوق المرضى، وجودة النظام الصحي.

#### فقرة أولى: مفهوم الخطأ الطبي في القانون اللبناني

هو ما نصّت عليه المادتان ١٨ و٢٨ من قانون ٢٢ شباط ١٩٩٤.

جاء في الأولى: «كلُّ طبِيبٍ مسؤولٌ عن أعماله المهنية».

جاء في الثانية: «لا يتلزم الطبيب موجب نتيجة معالجة المريض، بل تأمين أفضل معالجةٍ مناسبةٍ له».«.

## الخطأ الطبي في القانون اللبناني: دراسة مقارنة

وقد حظرت المادة ١٠ كل اتفاقٍ بين الطبيب والمريض يكون موضوعه دفع بدل أتعابٍ للطبيب، في مقابل التزامه بضمان الشفاء.

إن الفرق أساسيٌّ بين الموجبين اللذين وردَا في المادتين ١٨ و٢٨ المشار إليهما. ففي موجب بدل العناية، يكون الطبيب في حالة المدافع، وعلى المريض إثبات خطئه، أي أن إثبات خطأ الطبيب يقع على عاتق المريض. ويمكن للطبيب أن يُثبت العكس، أي أنه لم يرتكب أي خطأ، وفي موجب النتيجة يكون الطبيب في وضع المهاجم. فالمريض يكتفي بإثبات العقد الطبيعي، والضرر الذي أصابه من ذلك العمل لكي تفترض مسؤولية الطبيب، ويقع عبء نفي هذه المسؤولية، وليس نفي الخطأ، على الطبيب، إما بإثبات أن مرد الضرر ليس العمل الطبي، إنما قوة قاهرة أو خطأ المريض الذي تسبب بضرره، فلا يكفي نفي الطبيب للخطأ الطبيعي.

ومن يعمل في قصور العدل يعرف أن مسألة الإثبات هي مسألة صعبةٌ ومرهقةٌ مادياً ومعنوياً، وأن قانون أصول المحاكمات المدنية عبر عن ذلك «بعاء الإثبات» Charge de la preuve (المادة ١٢٢ أ.م.م.). وبين أن يكون ذلك العبء على المريض المدعى، وهي القاعدة، إذ إن على المدعى أن يُثبت الواقعية التي يدلي بها، وبين أن يكون ذلك العبء على الطبيب، عكس القاعدة المذكورة، ما يرتب نتائج خطيرةٌ على الطبيب كفردٍ، وعلى المهنة الطبية كرسالة.

إن الطبيب كغيره من البشر، يخضع، وكਮبدأ، لقواعد المسؤولية، فلا تكون له حصانة خاصة، تحميء من الدعاوى المدنية، وما ينتج عنها من موجب تعويض، وذلك رغم نبل رسالته، والغاية الإنسانية التي يسعى إليها، وهي العمل على شفاء المريض وتحقيق آلامه. ولكن الحصانة تتضيّن أن تكون عامةً لمهنة الطب وللعمل الطبي، أقصد بذلك حماية القواعد التي تقوم عليها تقنية تلك المهنة وذلك العمل، خصوصاً الحرية والاستقلال في اتخاذ القرار العلمي والموضوعي، والمخاطر التي هي في جوهر ذلك العمل.

فعلى الطبيب أن يبذل عناته لشفاء المريض، ولا يتلزم بشفائه، فالحياة بيد الخالق، شأنه في ذلك شأن المحامي: فهو يبذل جهده لإيصال الحق إلى موكّله، ولا يكون بعد ذلك مسؤولاً عن نتيجة الدعوى، فإذا حقق الحق هي مهمة القضاء.

وقد جاءت المواد المذكورة (١٨ و٢٨ و١٠ من قانون ٢٢ شباط ١٩٩٤) تؤكد ما تقدم.

أ.د. سامي بديع منصور

ملاحظتان يمكن إبداؤهما بشأن تلك المواد:

**الملاحظة الأولى:** إن نطاقها يتحدد بمرحلة معالجة المريض. فتشتّبّع من ذلك النطاق: المرحلة السابقة والمرحلة اللاحقة للعلاج.

وقد عدّت المادة /٢٨/ حالات تلك المرحلة وهي:

- التشخيص.

- تحديد العلاج.

- تنفيذ العلاج.

- متابعة تنفيذ العلاج.

**تشخيص العلاج:** حدَّدَ مضمونهُ القاضي المنفردُ المدنيُّ في بيروت بالحكم الرقم ١٩٩٨/١٠٦٨ تاريخ ١٠ تشرين الثاني سنة ١٩٩٨<sup>(١)</sup>، كما يأتي : إن تشخيص المرض من قبل الطبيب يقوم على تحديد المرض وتقييم خصائصه وأسبابه، وهو المرحلة الأولى التي يبدأ فيها الطبيب عمله الطبي. وحيث إنه، ولما لهذه المرحلة من أهمية، على الطبيب أن يلْجأ إلى جميع الوسائل الفنية التي يضعها العلم تحت تصرفه، حتى يأتي تشخيصه غير مولٍ لمسؤولية الطبيب إذا كان قد استعمل الوسائل الفنية العلمية<sup>(٢)</sup>، أو كان للفلط في التشخيص ما يبرره، من ذلك دقة حالة المريض، وقد أخطأ في تقديرها الخبراء المعينون من المحكمة<sup>(٣)</sup>، أو لم يكن بالإمكان إعطاء التشخيص الصحيح على ضوء المعطيات العلمية المتوفرة لحظة إعطاء التشخيص، مما يجعل هذا الغلط متعارفاً عليه<sup>(٤)</sup>. وإنما ما يُولَدُ هذه المسؤولية، هو أن يرتكب الطبيب خطأً تقنياً في تشخيصه للمرض، وقد يرتكب ذلك، إما إلى عدم معرفة مسبقةً بالمعطيات العلمية المستحدثة بتاريخ وضعه لذلك التشخيص<sup>(٥)</sup>، وإما إلى إهمالٍ أو خفَّةٍ أو تسرُّعٍ بعدم الإحاطة، قبل تشخيص الطبيب للمرض، بكافة المعلومات الضرورية، أو اللازم لإعطاء ذلك التشخيص، وذلك بعدم إجراء الفحوصات المخبرية التي تفترضها حالة المريض والتحاليل الالزامية<sup>(٦)</sup>، أو عدم إعادة الفحص والتحليل عند الاقتضاء، كما في حالة الاشتباه.

(١) موريس دياب، مجلة العدل، بيروت: نقابة المحامين في بيروت، ١٩٩٩، ص. ١٣٦.

(٢) راجع مثلاً: Angers 4 mars. 1947 D. 1948. p.298 Note R.Savatier.

Trib.Civ.20 oct.1953.D.1954.Somm p.22; Trib.Civ.Lille,30 juill.1953 D.1953.Somm p.32.

Civ. 4 jan.1974.D.1974. p.79.Rev..Trim.Dr.Civ.1974. p.822 note G.Durry.

(٤) راجع: Civ.1er 24 nov.1987.D.1989 Somm.p.61obs.J.Penneau; Civ.1er.21.fev.1984.D.1984.Inf.Rap.p.461. (٥) راجع: obs.J.Penneau, Rouen 8 nov.1922.S.1926. p.73; Paris 6 juin1923.D.P.1924.2.p.117; 20 fev.1946.D.1946.

Somm.p.12; Rabat. 19 juin 1951 .Somm.p.31.

Civ.1 er 14 dec.1965 et 7 mars 1966.D.1966.p.453.V.Rouen 21 avril 1923.S.1924.2.p.17 note E-H Perreau. (٦) راجع:

## الخطأ الطبي في القانون اللبناني: دراسة مقارنة

وكان قد سبق لمجلس شورى الدولة في قراره الرقم ٩٢٦ تاريخ ٢٨ أيار ١٩٦٣ (طريبيه، ضد الدولة)، أن اعتبر بأن عدم إجراء الفحوصات الطبية تبيّن مدى قدرة الأولاد على احتمال التلقيح، هو نوعٌ من الخطأ الطبي الجسيم، الذي يُرتب مسؤولية البلدية بالتعويض على أهل المُتوفّي، فهي المسؤولة عن المحافظة على الصحة العامة في البلدة<sup>(١)</sup>.

- **وصف العلاج**، وهو المرحلة الثانية في المعالجة<sup>(٢)</sup>، وإن كان خاصعاً لحرية الطبيب وأوامره، إلا أن هذا العلاج، يفترض فيه أن يتلقى مع ما توصلت إليه الأبحاث الطبية، ويتوافق مع المعطيات الحالية لعلم الطب، ومع المضاد للمرض الذي جرى تشخيصه<sup>(٣)</sup>، ويتلاءم مع حالة المريض، وقدرته على الاحتمال<sup>(٤)</sup>. فاستعمال هذا العلاج بعد ذلك، ينفي كل خطأ عن الطبيب، ولو أدى ذلك الاستعمال إلى إضرار بالمريض، عندما يكون هذا العلاج علاجاً يستعمل دائماً في حالة المرض المعالج دون أن ينشأ عنه أية مضاعفاتٍ في العادة<sup>(٥)</sup>.

إلا أن حداثة العلاج، لا يعني أن الطبيب هو في حالة الخطأ عند استعماله لطريقةٍ تركها الطب الحديث، وتأكد لقضاء الأساس، بعد الاستعانة بالخبرة، أن هذه الطريقة لا يزال التعامل بها قائماً رغم تجاوزها، وقد أثبتت فائدتها<sup>(٦)</sup>، وفي المقابل أن استعمال علاج لم تتأكد أو تعرف نتائجه قد يشكّل خطأً يُسأل عنه الطبيب المعالج<sup>(٧)</sup> في ظرفه.

- **تنفيذ العلاج**: يفترض فيه أن يكون متوافقاً مع تقنية هذا العلاج، أو طريقة إعداده méthode exploratoire، وأن يتم هذا التنفيذ دون أن يُنسب إلى الطبيب أية رعونة، أو فلة احتراز، أو إهمال، وهي العناصر الأساسية المكونة لكل خطأ.

- **متابعة العلاج**: يفترض على الطبيب مراعاة المريض، ومتابعة حالته وتطوراتها، وإعطاء الأوامر والتوجيهات الالازمة بشأنه لإتمام العملية الجراحية.. فالالتزام الطبيب لا يقف عند مجرد إتمام العملية الجراحية، إذ يمتد التزامه بالعناية بالمريض عقب ذلك، حتى

(١) مجلة النشرة القضائية اللبنانية.

(٢) راجع حكم القاضي المنفرد المدني في بيروت الرقم ٩٨/١٠٦٨ المشار إليه الذي حدد مراحل المعالجة، كما بينا، «فالمعالجة تتمثل في مجموعة الأعمال التي يتولاها الطبيب للتخفيف عن المريض ولحمائه من المرض، وعليه في هذا المجال أن يقوم بالعلاج، ويأمر به إثر تشخيصه للمرض».

(٣) راجع: 20.FEV.1979.D.1980.inf. Rap.p.131.obs.Penneau.

Civ.20 mai 1936 D.p.1936.1.p .88 concl.Mattar.

Rabat.19 juin.1951 D.1952 Somm.p.107. (٥)

Civ.1 er mai 1959.D.1959 Somm.p.107. (٦)

Montpellier.14 dec.1954.D. 1955 p.745 note Coryonnier, et sur porvoi Civ. 1 er 1 juill.1958.D.1958.J.C.P.1958.(٧)  
II No 101616 note R.Savatier.

أ.د. سامي بديع منصور

يتقادى ما يمكن أن يترتب على العملية من نتائج ومضاعفاتٍ، دون أن يصل هذا الالتزام إلى حدٌ ضمان شفاء المريض ونجاح العملية، بل الاستمرار في الرعاية وبذل العناية<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الإطار، نصت المادة ٢٧ فقرة ٢ من قانون ٢٢ شباط ١٩٩٤ على أنه «إذا قيل الطبيب معالجة مريض، يُلزم بتأمين استمرار معالجته، سواء بنفسه أم بالتعاون مع شخص مؤهل، وذلك بكل دقةٍ وضميرٍ حيٍّ، ووفقاً لأحدث المعطيات العلمية التي ينبغي أن يتابع تطورها». كما أكدت المادة السادسة على هذا الموجب في حال تفشي أو حصول كوارث، فنحصت في هذه الحالات على أنه «يجب على الطبيب لا يتخلى عن المرضى الذين يقوم بمعالجتهم، إلا بعد تأمين استمرار هذه المعالجة بأفضل الطرق الممكنة». كما أشارت المادة ٢٧ فقرة ١١ على أنه «في حالة توقف جماعيٍ للعمل، يبقى الطبيب مسؤولاً عن واجباته تجاه مرضى، وتؤمن استمرارية المعالجة لهم. إلا أنه في حال رفض المريض العلاج، فعندما يكون من حق الطبيب التوقف عن متابعته». وإذا تبين أن المريض في حالة الخطر، فقد فرضت عليه المادة ٢٨ فقرة ٣ «أن يبذل جهده لإقناعه بالعلاج، وعند الاقتضاء يقوم باستشارة طبيب آخر أو أكثر لهذه الغاية»، وقد أعلنت المحاكم مسؤولية الطبيب عند الإخلال بهذا الموجب في حالاتٍ عديدة، منها:

- الإهمال في المراقبة بصورةٍ مستمرةٍ وثابتةٍ، مع علمه بخطر تفاقم حالة المريض بعد إجراء العملية، وقد أدى إهماله إلى تطور المرض<sup>(٢)</sup>.

- عدم اهتمامه بالمريضة في الأيام الأخيرة للحمل<sup>(٣)</sup>.

- ترك المريض فترةً دون مشاهدته، مما سبب له بأوجاعٍ هامةٍ، ودون تدخلٍ من الطبيب بإعطائه ما يخفف من آلامه<sup>(٤)</sup>.

- إخراج المريض من المستشفى أو المصح قبل الأوان، أو بعد إجرائه العملية الجراحية<sup>(٥)</sup>.

- عدم تحديده فترة نقاهةٍ وراحةٍ للمريض، كانت ضرورية<sup>(٦)</sup>.

- إهمال مراقبة المريض عقلياً، مما سهل له الهرب والتسبب بأضرار<sup>(٧)</sup>.

Paris 16 dec.1994.Gaz.Pal.1995.p.2011; Civ.30 oct.1995.D.1995.p.276; Civ.9 oct.1985.D.1985.P.417. (١)

Paris 26 nov.1968.D.1969.Somm p.72. (٢)

Orlaeans 9 jan.1975.D.1975.Somm p.62; Civ.1 er juin 1976.D.1976 Somm p. 63; J.C.P.1976 II.NO 18483. (٣)

Civ.1 er 5 nov.1974.Bull.Civ.I, no 292. (٤)

Civ.1 er 22 jan.1963.Bull.Civ.I, No 49; 18 juin 1970.D.1970.Somm.p.193. (٥)

Civ.1 er 27 oct.1969.D.1970 p.7. (٦)

V.Req.14 dec.1926.D.p.1927.1.p.105 note Josserand;S.1927.1p.105 note Esmein; 4 janv.1938.Gaz. (٧)  
Pal.1938.1.p.475; paris 1 er juin 1935 D.H. 1935.P.402; Aix.18 janv.1962.J.C.P.1962 II, No 12892.noter  
R.Savatier.

## الخطأ الطبي في القانون اللبناني: دراسة مقارنة

الملاحظة الثانية على تلك المواد: أنه إزاء رفض تلك النصوص إلزام الطبيب بتحقيق نتيجة، وهي شفاء المريض، إلا أنها ألزمته ببذل العناية المطلوبة لشفائه، فالمادة ٢٨ ألمت الطبيب بتأمين أفضل معالجةٍ مناسبةٍ للمريض. وهو ما يدخل في إطار موجب بذل العناية، ولكنها عناءٌ خاصةٌ ومشددة. فالمسئولة لهذه الجهة تتصل بعاملين:

عامل الاحتمال، والمجازفة التي ينطوي عليها كل عملٍ طبّيٍّ، فهناك دائمًا مساحةً واسعةً للنجاح أو الفشل، وعامل حرية الطبيب في اختيار العلاج الذي يراه الأفضل، والأقرب لحالة المريض. فهذا العاملان هما في جوهر العمل الطبي، وكل تقييدٍ أو تغييرٍ فيهما، يشكل أساساً بجوهر هذا العمل. إذ ما هي مهنة الطب لولا المجازفة، والمخاطر، والحرية التي يستقل بها كلُّ من المريض وطبيبه. فإذا كان للمريض حقٌّ مطلقٌ باختيار مطلق طبيب، أو في استشارة طبيبٍ آخر، (المادة ٨ فقرة ١ والمادة ٥٣)، أو في اختيار الجراح (المادة ٢٧ فقرة ١٢)، فإن على الطبيب موجباً، وليس مجرد حقٍّ وحسب، هو الاحتفاظ بحرفيته المهنية «التي هي في المقابل حقٌّ للمريض بالحصول على العناية الالزمة من أجل شفائه وتحفييف آلامه. وعلى الطبيب أن يرفض، أثناء الممارسة، الخضوع لأي ضغطٍ من شأنه التأثير في قراراته» (المادة ١٤)<sup>(١)</sup>. كما أن «وجود مخاطر محسوبةً أحياناً، هو في مصلحة المريض مباشرةً»<sup>(٢)</sup>. لقد كرسَت تلك المواد اجتهاداً استقرَّ منذ قرار محكمة التمييز الفرنسية تاريخ ٢٠ أيار ١٩٢٦<sup>(٣)</sup>، كما أن الفقه الغالب يرفض بدوره التشكيك في تلك القواعد، وإنْ كان البعض يقترح تطويرها<sup>(٤)</sup>.

إن تأمين الطبيب أفضل معالجةٍ مناسبةٍ للمريض حسب النص، لا يعني أن الطبيب ملزمٌ بأن يضع في تصرف المريض كل الوسائل المتاحة بهدف الحصول على شفائه، وإنما أفضل تلك الوسائل، شرط أن تكون ملائمةً للمريض. فالمسئولة لا تتعلق بكمية العلاج وكثافته، وإنما بنوعية المعالجة، بأن يعتمد الطبيب أفضل الطرق العلاجية التي توصل إليها التطور العلمي، شرط أن يكون مناسباً للمريض، وأن تُستخدم تلك التقنية بما يتناسب مع المريض وحالته. فإذا كانت للطبيب حرية اختيار العلاج، إلا أن هناك صعوبةً ودقةً في ذلك الاختيار. فما هو

(١) راجع بهذا المعنى: قرار قاضي التحقيق في بيروت الرقم ٢٤٢، تاريخ ١٠/٦/١٩٧٠، مجلة العدل، ١٩٧١، صص ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٢) Yarnick Dagorne – Labre note sous Cass. Civ. 1<sup>er</sup> 28 juin 1989.D. 1990 p. 4130414.  
Jean Lanfois. L.aléa Thérapeutique. Colloque sur le risque. Université Saint-Esprit de Kaslik (USEK). Faculté de droit 17.18.19 avril 1997 p. 65 et s.Mme Geneviève Augendre L'aléa Thérapeutique. même colloque, ibid. pp. 75-82, D.P. 1936.1. p.88.

(٤) j. Penneau in repertoire de droit civil Encycl. Dalloz. Vo. Médecine no 485 et s; B. Starck. H. Laurent. L. Boyer. Droit civil, les obligations 2. Contrat Litec. 6 éd. 1998 No et s; et No 2071.

أ.د. سامي بديع منصور

مطلوب منه هو موجب مُشدّد. وهنا يمكن إبداء الملاحظة الآتية: إذا كان المشرع قد أعفى الطبيب من الالتزام بنتيجة معالجة المريض أو شفائه، إلا أنه في المقابل أثقله بموجب، هو أن تكون الوسيلة التي يسعى لتأمينها للتحفيض من آلامه، أفضل الوسائل الملائمة لحالة المريض. فإلى جانب التقنية، يوجد الفكر وحرية التقدير.

وحيث يوجد إعمال الفكر وحرية التقدير، يوجد الموجب ببذل العناية. فالمسؤولية لا تكون حكيميةً دون خطأ، وإنما ترتكز إلى فكرة الخطأ عند ثبوت عناصره.

#### فقرة ثانية: معيار تحديد خطأ الطبيب.

جاء في قرار محكمة استئناف بيروت الرقم ٩١٠ تاريخ ١٨ أيار ١٩٦٧ ما يأتي:

«إن الطبيب يلتزم إزاء مريضه ببذل العناية الطبية له، على الصورة التي تشرطها أصول مهنته ومقتضيات فنه. ومع هذا الالتزام وغرضه، يكون معيار تبعة الطبيب موحداً، سواء بُحثَت هذه التبعة على أساس عقديٍّ، أو على أساس تقسيريٍّ، فإن خرج الطبيب في تنفيذ التزامه عن سلوك طببيٍّ من أواسط الأطباء، كفاءةً، وخبرةً، وتصراً، ودقةً في فرع اختصاصه، أو في مستوى المهني، فأحدث ضرراً، فإن خروجه يؤلف خطأً تقوم عليه تبعته.

«وحيث إنه عند تقدير خطأه تبعاً لهذا المعيار، ينبغي أن يكون من عناصر هذا التقدير مدى مراعاة الطبيب للأصول الفنية المستقرة في مجال عمله الطبي، فإن ذهل عن هذه الأصول، أو شدّ عنها بعد أن أمست غير ذي جدلٍ، كان تقديره مستتبعاً مسؤوليته من هذا الوجه.».

وقد عادت المحكمة نفسها، وركزت هذا المعيار في قرارٍ لاحقٍ لها. «فالطبيب الذي يعالج المريض، لا يلتزم بتأمين الشفاء له كاملاً وحتماً، بل يأخذ على عاتقه بذل العناية الواجبة، ومراعاة القواعد الطبية الحديثة المستقرة في مجال اختصاصه، فلا يخرج عما ينبغي أن يلتزم به أواسط الأطباء، كفاءةً، وخبرةً في المجال ذاته<sup>(١)</sup>.»

يُستنتج من هذين القراراتين ما يأتي:

أولاً: إن الخطأ الذي يُسأل عنه الطبيب، هو الذي يتمثل بخروجه في تنفيذ التزاماته، التي سبقت الإشارة إليها، عن السلوك المألوف لطبيبٍ، هو من أواسط الأطباء، كفاءةً، وخبرةً، وتصراً، ودقةً.

(١) محكمة استئناف بيروت، القرار رقم ٣١٢، تاريخ ١٩٧٠/٢/١٠، (شمس الدين)، ص ٤٤٨، رقم .٨.

## الخطأ الطبي في القانون اللبناني: دراسة مقارنة

فالمعيار المعتمد لهذه الجهة، هو معيارٌ موضوعيٌّ مجردٌ، وليس المعيار الشخصي الذي يركز على شخصية الطبيب المدعى عليه، وذهنيته.

ثانياً: إن الطبيب الوسط الذي يعتمد كمقاييس لتقدير خطأ الطبيب المشكُّ منه، هو الذي يكون من فئة الطبيب المشار إليه، أو في مستوى المهني. وبعد التعرّف وتتنوع الاختصاصات، فإن أوسط الأطباء هو الذي ينتمي إلى فئة الطبيب المدعى عليه نفسها، عادياً، متخصصاً، وعلى أن يؤخذ بالاعتبار فرع تخصصه. والصعوبة التي قد يقع بها القضاء في بعض الدول، هي عندما لا يكون هذا الفرع معروفاً في الدولة أو نادراً.

ثالثاً: مدى مراعاة الطبيب للأصول الفنية المستقرة في مجال عمله الطبي، والأصول التي تقتضيها ممارسة المهنة.

رابعاً: لا مجال، عند البحث في خطأ الطبيب، للتفرّق بين خطأ جسيم، أو يسير. فالملهم أن لا يكون الطبيب قد راعى الأصول المستقرة في فنه.

إن هذا المعيار الذي اعتمده المحكمة الاستئنافية في قراريها، هو المعيار الثابت فقهياً وقضاءً<sup>(١)</sup>، فهو يركز على واقعين: الأول شخصيٌّ: هو الطبيب، وإن جاء مجرداً (أوسط الأطباء في الظروف الخارجية التي كان عليها الطبيب المعالج). الثاني موضوعيٌّ: قواعد وأصول الفن الطبي، وما جرت عليه العادات والتقاليد الطبية. فهذا الواقعان هما متلازمان: فلا يُنظر إلى الطبيب الأوسط عند تقدير الخطأ، بصورة مستقلة، وإنما من خلال التزام الطبيب عادةً بقواعد، وفن المهنة في الظروف نفسها التي وُجد فيها الطبيب المعالج، وذلك لمعرفة ما إذا كان هذا الطبيب قد راعى، أو خرج عن تلك القواعد. وقد كرس قانون ٢٢ شباط ١٩٩٤ موجب الالتزام بتلك القواعد، إما صراحةً، فقد نصت المادة ٢٢ منه على أنه «في حال الولادة المتعرّبة أو غير الطبيعية، على الطبيب أن يتصرف وفقاً لما يفرضه الفن الطبي لمصلحة الأم أو الطفل، دونما تأثير باعتباراتٍ عائلية»، وإما ضمنياً، فمختلف الموجبات التي كرسها القانون المذكور هي في صلب تلك القواعد والأصول. ولكن في هذا الإطار، يقتضي إبداء الملاحظات الآتية:

(١) حول ذلك راجع: مصطفى العوجي، القانون المدني، المسؤولية المدنية، بيروت: مؤسسة بحسنون، ج ٢، ١٩٩٦، ص ٢٥٦ وما يليها؛ عاطف النقيب، النظرية العامة للمسؤولية الناشئة عن الفعل الشخصي، الخطأ والضرر، بيروت - باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٣، ص ٢٤٧؛ خليل جريج، نواحي خاصة في مسؤولية الطبيب المدنية، النشرة القضائية اللبنانية (ن.ق.)، ١٩٦٤، ص ١ وما يليها، خصوصاً صص ١٠-٨. ميسم الحريري، مسؤولية الطبيب في لبنان (ن.ق.)، ١٩٧٥، عدد ١١، قسم دراسات معهد الدروس القضائية، ص ١٢٨٧ وما يليها؛ الياس أبو عيد، تعليق في مجلة العدل، عدد ٢٢، ١٩٩٣، ص ١٢٧؛ موريس دياب، تعليق في مجلة العدل، ١٩٩٩، ص ١٢٩.

أ.د. سامي بديع منصور

**الملاحظة الأولى:** إن المادة ١٨ من القانون المذكور قد نصّت على أن «كل طبيب مسؤولٌ عن أعماله المهنية»، وليس عن أخطائه المهنية. بحيث يبدو في ظاهر النص، وكأن المشترع قد تأثر بالنزعة الحديثة التي ترمي إلى التوسيع في مسؤولية الأطباء، وتغيير طبيعة موجب الطبيب، من موجب بذل عنايةٍ إلى موجب تحقيق غايةٍ. فالمادة ١٨ جعلت الطبيب مسؤولاً عن أعماله دون إقرانها بعدم المشروعية، كما فعلت المادة ١٢٢ من قانون الموجبات والعقود، أو بالخطأ، كما تفرض ذلك القواعد العامة: فكان النزعة هي في أن تكون مسؤولية الطبيب دون خطأ، وهذا خطأ جسيمٌ بامتياز.

**الملاحظة الثانية:** إن المادة ٢٨ المذكورة، وهي تحديدها لموجب الطبيب عامةً، والذي يشكل الإخلال به خطأً يُسأل عنه، وضفت مقاييساً لذلك هو «**بتأمين أفضل معالجةٍ مناسبةٍ للمربيض**»، وهو ما يفرض البحث، عند اللجوء إلى معرفة مدى ما يقتضي أن يتلزم به أو اسْطَ الأطباء، وهو اعتماد أفضل الطرق الفنية، وما توصل إليه علم الطب، على أن يكون مناسباً للمربيض. ذلك يفترض بأن تجتمع في الطبيب الكفاءة العلمية، والخبرة، واليقظة اللازمـة لإجراء العمل الطبي بالصورة التي تؤمنـ، وفق النص، **أفضل معالجةٍ للمربيض**. مما يطرح التساؤل حول ما إذا كان المشترع في النص المشار إليه، وان احتفظ بالمعيار الموضوعي لتقدير خطأ الطبيب، قد تشدد في الشروط التي يقتضي توافرها في الطبيب المقاييس، وفي قواعد وأصول الفن الطبي التي يقتضي أن يتمتع بها هذا الطبيب؟ ففي هذا الإطار، يوجد تدرجً أيضاً في درجة العناية المطلوبة من الطبيب. وهذه العناية تشدد أيضاً عندما يكون الطبيب المدعى عليه هو طبيبٌ اختصاصيٌّ، فالعلاج الذي يطلب منه مختلفٌ عن العلاج الذي يطلب من طبيبٍ ليس له اختصاصٌ محدّد (طب عام). كما أن وضعية الطبيب في المدينة، هي غيرها في قريةٍ نائيةٍ تفتقر إلى الاحتياجات الأولية للمعالجة. فالشخص، أو الوسائل المتاحة مختلفةٌ بحسب تلك الحالات. فلا يُطلب من طبيبٍ عامٍ ما يُطلب من طبيبٍ اختصاصي. كما لا يُطلب من طبيبٍ في القرية ما يُطلب من طبيبٍ في المدينة. فالإمكانات المادية، والمتوفرة ليست هي ذاتها في تلك الحالات كلها. من هنا فإن موجب بذل العناية يفترض في تقديره الأخذ بالأوضاع الخاصة لكل حالةٍ من الحالات، وهو الأمر الذي لا يفترضه موجب النتيجة، حيث إن المطلوب فيه هو تحقيق غايةٍ معينةٍ، دون البحث في العناية المبذولة من المدين<sup>(١)</sup>.

**الملاحظة الثالثة:** إن القضاء لا بد له وبالضرورة، عند إعماله للمعيار المشار إليه، من أن يستعين بالخبرة الفنية، على أن يبين **الخبيرُ المكافِلُ** السلوك الذي يتزمه الطبيب

V. Starck Roland et Boyer – Droit civil op. cit. No 1179 (١)

## الخطأ الطبي في القانون اللبناني: دراسة مقارنة

المقياس في مثل الظروف التي وجد بها المدّعى عليه، والقواعد والأصول الفنية التي تؤمن أفضل معالجة للمريض المتضرر.

### فقرة ثالثة: التحول في مفهوم الخطأ الطبي.

إن التحول الذي طرأ في هذا الإطار، هو الانتقال في المسؤولية الطبية من إطار إلزام الطبيب بموجب بذل العناية على النحو الذي جرى عرضه، إلى إلزام الطبيب بموجب تتحقق نتيجة، هي شفاء المريض، وهو ما حاول مشترع ٢٢ شباط ١٩٩٤ تحجّبه.

إن هذا التحول يبرز من ناحيتين:

#### النهاية الأولى: تلبين النظرة إلى الخطأ الطبي.

#### النهاية الثانية: الخروج على القواعد العامة في المسؤولية الطبية.

النهاية الأولى تمثل في التشدد إزاء الأطباء، بالإسراع إلى إعلان مسؤوليتهم كلما نتج الضرر عن بعض الأعمال العلاجية العادلة، كما لو نشأ ذلك الضرر عن تحاليل مخبرية، أو عن فحوصات بسيطة عادية لا تتعلق كلياً بممارسة الفن الطبي، أو كان المريض ضحية التهابات جرثومية من التي تصيب المرضى أثناء وجودهم في المستشفى. وقد ابتدأ هذا التوجه بإيجاد قرينة خطأ على عاتق الطبيب والعيادة، مع ما يستتبع ذلك من قلب عباء الإثبات من على عاتق المريض، كما في السابق، وتحميله للطبيب، أو العيادة الطبية التي أصبح عليها نفي الخطأ<sup>(١)</sup>، ثم ارتقى هذا التوجه إلى مرحلة جديدة، هي إيجاد قرينة مسؤولة، وإبدال الموجب المترتب إلى موجب نتيجة لا يمكن إثبات عكسه أو نفيه، وإنما نفي تلك المسؤولية بإثبات السبب الأجنبي<sup>(٢)</sup> الذي يحتوي خصائص القوة القاهرة. وهو ما يتفق مع نظرية مماثلة في القضاء الإداري<sup>(٣)</sup>.

وفي تطور إضافي آخر، اكتشفت محكمة استئناف باريس في قرار لها تاريخ ١٥ كانون الثاني ١٩٩٩<sup>(٤)</sup>، بأنه يوجد على هامش موجب الطبيب الأساسي، وهو بذل العناية، موجب

Cass. 1 Civ. 21 Mai 1996. R.T.D.C. 1996 P. 913 NO 2; Bull. Civ. I. NO 219; J.C.P. 1996. éd, G.I.n. 3985. (١)  
n 24 et s. obs. G. Viney; 16 juin 1998. J.C.P. 1996. II. NO 10122 note Isabelle Denis – Chauchet.

Cass. 1o Civi. 29 Juin. 1999 D. 1999. p. 559 note D.Thouveni. Somm. P. 395 obs. J. Penneau; J.C.P. (٢)  
1999. II. 10138 rapport p. Sargoss; 2000. I. 199. obs. Viney; Respons. Civile et assur. 1999. Chr. 20 par  
H. Groutel. R.T.D.C. 1999 p. 841. obs. Joudain.

C.E. 9 Dec. 1988 cohen. R.p. 431. D.1990. P. 487 note J.J Thouronde et J-F Fouchard; 1 Mars 1989. (٢)  
Bailly Respons civ. Et assur. 1989. p. 199; 14 Juin 1991. Maalem. Même rév. 1991.p. 300 et D. 1992.  
p.148 obs. et P. Terneyre.

C.A.Paris. 15 janvier. J.C.P. 1999. II, no 10068 note Laurence Boy. (arrêt smatt). (٤)

بالنسبة لطبع الأسنان: Cass. 1 civ. 15 novembre. 1988. Bull. Civ. I no 319. R.T.D.C. cass. 1. civ. 15 Nov.  
1972. D. 1973. p. 342. R.T.D.C. 1974. p. 160. note. C. Durry. 22Novembre 1994. J.C.P. 1995. IV. p. 204.  
. R.T.D.C. 195.. obs. Joudain p. 375

أ.د. سامي بديع منصور

تبعي هو كفالة سلامة المريض، والذي هو التتمة الضرورية لذلك الموجب. «فقضاء الدرجة الأولى، قد اعتبروا بحق أن طبيعة العقد الذي ينشأ بين الطبيب الجراح وذبون له، لا يُلقي على عاتقه، وكمبداً، سوى موجب بذل عناءٍ، إلا أن هذا الموجب المطبق في حالة فشل الأعمال العلاجية، خصوصاً مع الأخذ بالحسبان حالة المرض والمخاطر الملازمة لكل علاج، ليس من شأنه أن يمنع وجود موجب تبعي، والذي هو التتمة الضرورية له، ويهدف إلى تأمين سلامة المريض. وهكذا فإن على الطبيب الجراح موجب كفالة سلامة، يُلزمه أن يعوض الضرر الذي يتسبب به لمريضه عمل جراحي ضروري لعلاجه، حتى بغير الخطأ عندما لا يكون الضرر على علاقة مع الحالة السابقة للمريض، ولا مع التطور المتوقع لهذه الحالة».

الناحية الثانية: الخروج على القواعد العامة في المسؤولية الطبية. فقد قضت المحاكم الفرنسية بوجود موجب نتيجة على عاتق الأطباء، والمؤسسات العلاجية بصفتها موردةً أو متعمدةً لبعض المواد والآلات، عندما يتعلق الأمر بعيوب في الآلة المستعملة<sup>(١)</sup>.

إن هذا التحول المشار إليه، يُبرّز في المسؤولية المدنية للطبيب - الجديد في هذه المسؤولية - التطور الحاصل في المفهوم، والمهدى الذي تفرضه المهنة الطبية على الطبيب بالإعلام، وما رتب عليه القضاء الفرنسي من نتائج سلبية، على صعيد المسؤولية المهنية، يصعب ضبطها، وهو ما أوجد اختلافاً إضافياً بين القانونين: المدني الفرنسي، والموجبات والعقود في لبنان.

لقد ابتدأ القضاء الفرنسي بالإعلان عن هذا الموجب (الإعلام) من ضمن واجب الطبيب بالحصول على الرضى المسبق للمريض لتدخله، وهو ما ينطوي على أن يعطي الطبيب المريض المعلومات الضرورية، حتى يتمكن المريض من الوقوف على حقيقة الواقع، فيكون قناعته بالرفض أو القبول<sup>(٢)</sup>.

بتاريخ ٢٥ شباط سنة ١٩٩٧، أصدرت محكمة التمييز الفرنسية قراراً، فاجأت فيه « أصحاب الاختصاص»<sup>(٣)</sup>، عندما أعطت قراءة مختلفة كليةً للمادة ١٢١٥ من القانون المدني الفرنسي، فوضعت بذلك حدّاً لاجتهاد استمر. فبنظرها: أنه يعود للممتهن أن يثبت أنه نفذ موجبه بالإعلام. وبعد أن كان عبء الإثبات، كما أشرنا، منذ قرار المحكمة سنة ١٩٥١ على

Cass. Civ. 29 mai 1951. D. 1952. Jurispr. p. 53. note Savatier. S. 1953. p. 1 note. Nerson. J.C.P.II. no. (١) 6421. note Perrot.

(٢) ومن عالج قانون الآداب الطبية، الذي نشرته النقابة الوطنية للأطباء (١٢٦) p.126 (ed. 1988). وأشار إلى قرار صادر في ٢١ شباط ١٩٦١ عن محكمة التمييز الفرنسية، اعتبرت فيه أن قبول المريض لا يمكن أن يعطى إلا إذا كان تلقى معلومات «بسیطة تقریبیة ومفهومه وواضحة ومستقیمة» حول وضعيته وعلاجه.

Gérard Memeteau. La présentation du droit médical dans le R.T.D.C. (Rev.Trim.Dr.civ) 2002. Variétés. (٣)

## الخطأ الطبي في القانون اللبناني: دراسة مقارنة

عاتق المريض، تحول الاجتهداد في قرار شباط ١٩٩٧ لكي يصبح على عاتق الطبيب إثباتُ أنه قام بالإعلام المتوجب عليه<sup>(١)</sup>، فقرار ١٩٥١، الذي كان يعتبرًا قرارًا تجديديًا في القضاء الفرنسي، قد حل محله قرار سنة ١٩٩٧، الذي اعتبر البعض أنه كان له، في نطاق المسؤولية الطبية المعنية في الدرجة الأولى، وقع الصاعقة<sup>(٢)</sup>، والقضاء الفرنسي لم يتطرق فترةً طويلةً لاتباع ذلك القرار، فكرس ما تضمنه، وبسرعةٍ، حتى أصبح له تطبيقٌ عامٌ ومستمر<sup>(٣)</sup>.

وفي تحرك موازٍ، أصدرت محكمة التمييز الفرنسية في ١٧ شباط سنة ١٩٩٨ قراراً، أطلقت فيه موجب الإعلام ليشمل كافة الجوانب. فلم يعد الطبيب مفعىً، كما في السابق، من أن يبين للمريض المخاطر الاستثنائية التي قد يتعرض لها<sup>(٤)</sup>، وإنما عليه، منذ ذلك التاريخ، أن يبلغ المريض بالمخاطر التي تتصف بالجسامّة<sup>(٥)</sup>، وقد تأيد هذا القرار بقراراتٍ لاحقة<sup>(٦)</sup>.

بل إن موجب الإعلام قد بلغ ذروته مع قرار الهيئة العامة لمحكمة التمييز في قضية تاريخ ١٧ تشرين الثاني سنة ٢٠٠٠، والذي اعتبرت فيه «أنه منذ أن حالت الأخطاء المرتكبة من الطبيب والمخبر من تفويتها العقود المبرمة مع الأم دون تجنب ولادة مصابٍ بإعاقةٍ، فإنه يعود إلى هذا الأخير (الطفل) الحق بالطالبة بتعويض شخصيٍّ له عن الضرر الناتج عن تلك الإعاقة، والذي تسببت به تلك الأخطاء المكرسة». ولا يبدو أن الهيئة العامة هي في مرحلة التراجع عن موقفها.

وقد يجد بعض الفقهاء أن ذلك التراجع غير مرغوبٍ فيه، لأن ما تقرره المحكمة العليا اليوم، لا يجوز أن تغيره في الغد القريب، وذلك ضئلاً بمصداقية هذه المحكمة، واستقرار الحلول.

R.T.D.C. 1997. p. 437. obd. Jourdain et. P. 924. obs. Mestre. Et V. obs. Jourdainsur civ. 1er. 27. mai. (١)  
R.T.D.C. 1999. p.111.

P. Jourdain. In. R.T.D.C. 1997. p. 434. Precit. (٢)  
Memeteau. Art. Precit. (٣)

Cass. 1er. Civ. 3. janv. 1991. bull. Civ. i. no. 5. (٤)

Cass. 1er. Civ. 7. oct. 1998. D. 1999. p. 154. note. Stephanie Prochy et somm. Comm.. p. 259. obs. (٥)  
Mazeaud. J.C.P. 1998. II. No. 10179. concl. Sainte- Rose. Note. Saryos.

وفي تطبيق هذا الحل على أوضاع نشأت قبل قرار سنة ١٩٩٨ راجع: (٦)  
Cass. 1er. Civ. 9. oct. 2001. J.C.P. 2002. II. No. 10045. note. O. Cachard.

Cass. 27. mai. 1998. bull. Civ. i. no. 187. D. 1998. p. 530. Cass. 7. oct. 1998. J.C.P. 1998. II. No. 10179. (٧)  
R.T.D.C. 1999. pp. 111-112.

وفي ذلك: سامي منصور، المسؤولية الطبية وفق قانون ٢٢ شباط ١٩٩٤ (قانون الآداب الطبية في لبنان)، مجلة العدل التي تصدرها نقابة المحامين في بيروت، عدد، سنة ٢٠٠٠، ص ٢٩٨ وما يليها، أيضاً: سامي منصور، المسؤولية المدنية: القانون المدني الفرنسي وقانون الموجبات والعقوبات، تقارب أم تباعد، مائتي عام على القانون المدني الفرنسي، بيروت: منشورات الحلبى الحموية، ٢٠٠٥، صص ١٤٩-١٩٠.

أ.د. سامي بديع منصور

ووقائع هذه القضية هي الآتية: أُنجبت السيدة Perruche ولدًا مصاباً بإعاقة جسيمة، فأدّعت مع الزوج في وجه كلٍّ من المختبر الذي قام بتحاليل مخبرية للتأكد من وضعية الأم، وما إذا كانت مصابةً بمرض الحصبة الألمانية المسببة للولادة بإعاقة، والطبيب المعالج. فقد أعطى المختبر، تبعًا لتحليلين قام بهما، نتائج متناقضة، إذ أنتنت النتيجة إيجابية تبعًا لتحليل المراقبة analyse de contrôle، مع وجود مضادات للمرض anticorps. أما الطبيب، فقد أخطأ فيما خص نتائج تلك التحاليل وعدم تدقيقها، أو إجراء فحوصاتٍ وتحاليل إضافية للتأكد من الواقع، فالسيدة Perruche لعلمت بمرضها، وكانت لجأت إلى قطع الحمل إرادياً خلال العشرة أسابيع من الحمل. فلولا تلك الأخطاء التقنية لما حصلت الولادة، ولما ولدَ نيكولا باروش مُتحملاً، هو وعائلته، أباء الإعاقة المأساوية التي هو فيها.

وكان أن أصدرت الهيئة العامة قرارها الأول في الموضوع، والذي أكدَ وفق ما تبين أعلاه، على مسائلتين:

**الأولى:** وجود رابطةٍ سببيةٍ بين الأخطاء التقنية المرتكبة من الطبيب والمختبر، وبين الولادة الحية المعاقة.

**الثانية:** إن التعويض كما يكون عن الأضرار الناتجة عن الوفاة، فهو يكون أيضًا عن الأضرار الناتجة عن الحياة. فكأن الحياة أصبحت نفمة، والموت أصبح نعمَّة؛ فأضحيينا في عهد التطهير العرقي بالتخلص من أصحاب الإعاقة، جسديةً كانت أم عقليةً، وهذا هو منتهى التراجع، حتى بتنا في مجتمع «سباراطي»، حيث كان يُترك المولودون حديثاً في الثلوج، حتى يستمر بالحياة من يستطيع مقاومة الطبيعة، وهذا منتهى التمييز الجاهلي بين البشر.

قرار Perruche لم يُغير في مفاهيم المسؤولية المدنية في القانون الفرنسي وحسب، وإنما أيضًا أنشأ اختلافاً واضحًا في المفاهيم التي تحكم المسؤولية المدنية في القانونين، الفرنسي والموجبات والعقود اللبناني، وذلك من جهتين:

**الأولى:** الاختلاف في المفاهيم التي تحكم المسؤولية المدنية العامة (قسم أول).

**الثانية:** الاختلاف في المفاهيم التي تحكم المسؤولية المدنية الخاصة (المهنية والطبية) (قسم ثانٍ).

في لبنان، معالجة موجب الإعلام المهني عموماً، والطبي خصوصاً، حتى فترة قريبة، كان لا يزال على الصورة القديمة، التي كان عليها القضاء والتشريع الفرنسيان قبل حصول هذا التحول الأخير على صعيد الموجب نفسه، بتوسيع نطاقه ومداه، أو على صعيد الإثبات،

## الخطأ الطبي في القانون اللبناني: دراسة مقارنة

بنقل عبء الإثبات من على عاتق المُدَعِّي -المريض- إلى عاتق المُدَعَى عليه -الطبيب-، وكان موجب الطبيب هو موجب نتيجة، عليه أن يثبت أنها تحققت، أو أخيراً وقد لا يكون آخرأً على صعيد قواعد المسؤولية، باعتبار أن الإخلال بذلك الموجب هو السبب في إحداث الضرر الذي يكون له مصدر آخر، كما في قرار باروش، والقرارات المشابهة. فالمفاهيم لهذه الجهات مختلفة، لا تلتقي للأسباب الآتية:

أولاً: بالنسبة للموجب نفسه، فإن قانون ٢٢ شباط سنة ١٩٩٤ - قانون الآداب الطبية - لم يعالج، وبشكلٍ واضحٍ، هذا الموجب. المرسوم رقم ١٢١٨ تاريخ ٢٠ تشرين الأول سنة ١٩٦٩ - مرسوم الآداب الطبية-، قد أعطى الطبيب الحق بأن يخفي عن المريض تشخيصاً خطراً، أو أن يعلنه له ببلاقية، ويفصل إعلام عائلة المريض<sup>(١)</sup>، وكان يقتضي انتظار القانون الرقم ٥٧٤ تاريخ ١١ شباط سنة ٢٠٠٤ - قانون حقوق المرضى والموافقة المستبررة -، الذي استلهم فيه المشرعُ القانوني الفرنسي الرقم ٢٠٠٢/٣٠٣ المشار إليه، حتى تتوضّح معالم هذا الموجب، وتحديد مضمونه، ولكن دون أن يتجاوز ذلك إلى معالجة الإشكاليات القانونية التي يطرحها، وخصوصاً لجهة عبء الإثبات والنتائج التي تترتب على الإخلال به، فتبقى هذه المسائل خاضعةً لقواعد العامة التي تحكم المسؤولية عموماً والطبية على وجه التحديد.

ثانياً: بالنسبة لقواعد الإثبات، إن القانون رقم ٥٧٤ المشار إليه، لم يتعرض للمسألة، عكس القانون الفرنسي الرقم ٢٠٠٢/٣٠٣ تاريخ ٤ آذار سنة ٢٠٠٢ المشار إليه. وبالرجوع إلى القواعد العامة، فقد نصّت المادة ٢٥٥ من قانون الموجبات والعقود اللبناني على ما يأتي:

«في بعض العقود على وجه الاستثناء لا يكون المديون مسؤولاً لمجرد عدم تنفيذه العقد، بل يكون الحاق التبعية به موقوفاً على ارتكابه خطأً، يجب على الدائن إثباته، ويعين القانون درجة أهميته». ومن هذه العقود، العقد المهني، وتحديداً الطبي، إذ مهما تطور، أو تحرك الاجتهاد، فإنه لن يصل إلى نتيجة تغيير الطبيعة الأساسية لموجب الطبيب، وهي بذل العناية، لا ضمان شفاء المريض. وهو ما استقر عليه القضاء اللبناني في قرارات مستمرة<sup>(٢)</sup>.

إن نص المادة ٢٥٥ م.ع. ليس له ما يقابلها في القانون المدني الفرنسي<sup>(٢)</sup>، واستناداً إلى ذلك، يجب على المريض - الدائن - أن يثبت إخلال الطبيب - المدين - بموجب الإعلام.

(١) المادة ٢٤.

(٢) في ذلك: سامي منصور، المسؤولية الطبية، م.س، ص ٢٩٠ وما يليها.

(٢) فقط المادة ٢٥٤ موجبات وعقود لها ما يقابلها، وهو نص المادتين ١١٤٧ و ١١٤٨ مدني فرنسي.

أ.د. سامي بديع منصور

وهو ما يتفق مع القواعد العامة في الإثبات. فعبء الإثبات يقع، حسب تلك القواعد، على من يَدِّعِي الواقعَة أو العمل (المادة ١٢٢ أصول محاكمات مدنية)، عكس ما نصَّت عليه المادة ١١١١-٢ من قانون ٤ آذار سنة ٢٠٠٢ في فرنسا، فقرتها الأخيرة، وقد جاء فيها: «في حالة النزاع، يتوجب على صاحب المهنَّة أو المؤسَّسة الصحيَّة، إقامة الدليل على أن الإعلام قد أُعطي لصاحب العلاقة وفق الشروط المحددة في هذه المادة. وهذا الدليل يمكن إقامته بكافة طرق الإثبات». وفي ذلك تكريسٌ تشريعيٌّ لذلك التوجُّه الذي كرسه القضاء الفرنسي منذ سنة ١٩٩٧ كما تبيَّن.

بالنتيجة، إن الملاحظ في إطار مسؤولية الأطباء، هو قلة القرارات القضائية في لبنان، وهو ما يعكس قلة القضايا التي تُعرَضُ على المحاكم في اختصاص الأطباء، وقد يرتدُّ ذلك إلى سببين:

السبب الأول: نفسيٌّ، وهو عامٌ يتناول كل أنواع المسؤولية التي يكون فيها المدعى عليه منتمياً إلى جسم (نقابة: الأطباء، المهندسين، المحامين، الصحفيين....)، أو جهة (القضاة، الموظفون). فالاقتناع عند المتخاصمين أن الدعوى ستُردُّ بالنتيجة، بحجة أن من يقرر مسؤولية الطبيب (كالمهندس والمحامي والصحي...) هم خبراء يُكلَّفون من المحكمة، ويكونون عادةً من ضمن الجسم الطبي، أو المهني، ويكون لدى هؤلاء الحس بالجماعة، فيعمدون إلى حماية الجهة التي ينتمون إليها (دعوى مخالفة الدولة، أعمال القضاة العدليين)<sup>(١)</sup>.

السبب الثاني: ماديٌّ، يتمثل بالإرهاق الذي يتعرَّض له المريض المتضرر بالإضافة إلى ضرره. ويكون ذلك من جهتين:

الأولى: الإرهاق بتكييف المريض -المدعى- بنفقات الدعوى، أو أجراه الخبراء المعينين من المحكمة.

الثانية: الإرهاق في إثبات خطأ الطبيب، وإقامة الدليل على عدم بذلك العناية المطلوبة بتأمين أفضل معالجةٍ مناسبةٍ للمدعى. وقد انتهت بعض الدعاوى، التي رُدَّت من المحكمة لعدم ثبوت الخطأ في جانب الطبيب، إلى اختصاص الدولة، والمطالبة بإعلان مسؤوليتها الناجمة عن أعمال القضاة العدليين (المواد ٧٤١ وما يليها)<sup>(٢)</sup>، مع أن في المسألة عيباً في الإثبات، وليس عيباً في القضاة.

(١) راجع: مصطفى العوجى، القانون المدنى، م.س، ص. ٤٥.

(٢) تمييز، هيئة عامة، رقم ٩٤/١٢، تاريخ ١٧/٣/١٩٩٤ (طابع الدولة).

## الخطأ الطبي في القانون اللبناني: دراسة مقارنة

للخروج من هذا الواقع، ليس المطلوب التوسيع في حالات مسؤولية الأطباء، أو في تغيير قواعدها. ففي ذلك خطأٌ هامٌ: أن يتحول الأطباء إلى ملاحقين قضائياً، ما يهدم الأسس التي يقوم عليها العمل الطبي (حرية الطبيب وفكرة المجازفة). ولكن ذلك لا يمنع من معالجة هذا الواقع، بإزالة الهواجس، والتصور المسبق لدى الرأي العام بعدم الجدوى من الدعوى.

فليس من دعوى ترد على أساس شخصية المدعى عليه، وإنما لعدم توافر الأدلة على وجود الخطأ في جانبه، بدليل أنه قد صدرت في الآونة الأخيرة أحكامٌ أعلنت مسؤولية الأطباء. بل إن إقامة الدليل قد تكونُ ميسّرةً، عندما يكون خطأ الطبيب واضحاً، كما لو كانت نوعية المرض، أو حالة المريض لا تستدعي مجازفةً أو مخاطر، وقد يكون الضرر المشكُّ منه تسبّبَتْ به آلةُ، أو أداءُ، أو مواد استعملها الطبيب أثناء المعالجة. ففي الحالة الأولى، تكون قرينةٌ قضائيةٌ يعزّزها القاضي بالوقائع لإعلان خطأ الطبيب<sup>(1)</sup>، وفي الحالة الثانية، تكون المسئولية حكميةً وميسّرةً (المادة ١٢١ موجبات وعقود)، فهي دون خطأ، بل حتى في الحالات الأخرى: إن تكليف لجنةٍ من الخبراء الذين لا يتأثرون إلا بالملف الذي يهتمون به، كفيلٌ بإبراز الواقع، وبيان جوانب الخطأ. إن في ذلك، وبالتالي، دعوةً للقضاء لبذل العناية عند اختيار الخبراء، ودعوةً للأطباء إلى مزيدٍ من الالتزام بواجباتهم المهنية، بأبعادها الإنسانية والتقنية. فالطب، وكما بدأنا، رسالةً وتقنيةً.

(1) راجع: أحكام القاضي المنفرد المدني في بيروت الرقم ٩٨/١٠٦٨ تاريخ ١٩٩٨/١١/١٠ المشار إليه سابقاً.

# **المسألة الطائفية والمواطنة في لبنان**

## **من الحرب الأهلية ١٩٧٥ إلى اتفاق الطائف**

**أ. د. أحمد حطيط**

نائب رئيس الجامعة للدراسات والبحث العلمي  
جامعة الإسلامية في لبنان

### **مقدمة :**

لعل الحرب الأهلية التي نشبت في لبنان في العام ١٩٧٥، واستمرت خمس عشرة سنة، كانت الحلقة الأعنف في سلسلة الأزمات المتالية في تاريخه الحديث والمعاصر، سُرّخت لها كل التناقضات الموجودة على الساحة اللبنانية، وكان من نتائجها الانقسام العمودي بين الطوائف اللبنانية: المنطقة الغربية (الإسلامية) والمنطقة الشرقية (المسيحية). راح ضحية هذه الحرب عشرات الآلاف من القتلى والجرحى، إضافةً إلى أعداد هائلة من المشردين والمهجرين، وانتهت بتسويةٍ إقليميةٍ دوليةٍ، فيما عُرف بـ«اتفاق الطائف»؛ نتجت عنه وثيقةٌ عُرِفت بـ«وثيقة الوفاق الوطني» التي استحدثت دستوراً للبنان. لكن هذه «الوثيقة»، التي أُريدَ لها أن تكون وفاقيّة وإصلاحيةً، أفرزت على أرض الواقع قواعد جديدةً في التعامل السياسي والقانوني والإداري، وأسهمت في تلاشي فكرة المرجعية الرسمية للدولة اللبنانية، كما أطاحت فكرة المواطنة، وأقرّت حقوق الطوائف منفصلةً عن إرادة الدولة وسلطتها، مكرّسةً الوجود الطائفي المُعوق لقيام الدولة المدنية وبناء المواطنة والمواطنية في لبنان.

فما هي الأسباب التي جعلت الطائفية بنيةً محوريةً في مختلف مفاصل الدولة اللبنانية؟ وما تداعيات ذلك على الوطن والمواطن؟ وكيف أسهمت التسوية الخارجية والتشريعات اللبنانية التي نتجت عن «دستور الطائف» في انحسار فكرة المواطنة لمصلحة تعزيز النزعية الطائفية والمذهبية في لبنان؟

## المسألة الطائفية والمواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

وهل بالإمكان تحويل اللبناني من مواطن في طائفته إلى مواطن ينتمي، قانونياً وسلوكياً، إلى المؤسسات الدستورية والقانونية والإدارية للجمهورية اللبنانية؟ وهل ما زال بالإمكان ترسیخ ثقافة مدنية متميزة عن سجال المتنازعين بهدف تحسين السلم الأهلي وحقوق الإنسان، عبر ثقافة المواطنة، وإنتاج برامج للتربية على الديمقراطية واستطراداً، هل يمكن القول باستحالة تحقيق المواطنة في لبنان؟

هذه التساؤلات، آنفة الذكر، تستثير الإشكال واللبس، وتفتح على أسئلة متعددة حول جدلية الطائفية والمواطنة في لبنان. من هنا تأتي أهمية مقاربة المسألة الطائفية ومدى علاقتها بالمواطنة، في بلده يحمل رسالة وحدة في التنوع، ويعيش أسير ضغوط إقليمية، ويستبطن قابلية مفرطة ليتحول إلى ساحة لحروب داخلية وإقليمية ودولية.

### ١- الطوائف في لبنان: تعريفها وخصائصها:

يشير خطاب أفرقاء النزاع في لبنان، أن هؤلاء الأفرقاء يقدمون أنفسهم، غالباً، كطوائف دينية، ما يستدعي،بداية، توضيح مصطلح الطائفة الدينية. فما هي الطائفة الدينية: هل هي نزعه؟ هل هي عصبية؟ هل هي موقف نفسي أم ظاهرة اجتماعية لها دلالاتها الدينية والسياسية؟ وكيف يمكن، بالتالي، توصيف الطوائف اللبنانية خصوصاً، وإلى أي حد يمكن اعتبارها مجموعات عرقية إثنية؟

ثمة ثابتة مفادها أن الطوائف<sup>(١)</sup>، عموماً، هي حقائق اجتماعية وتاريخية، بمعنى ارتكازها إلى ذاكرات جماعية دينية ومذهبية، شكل عدم انحرافها واندماجها في مشروع ثقافي غالباً، تحمله كتلة اجتماعية منسجمة حضارياً، ذات تركيب أكثر، بأهداف توحيدية، العامل الرئيس في تفسير استمراريتها ودوارها مؤثرة وفعالة في المجتمع المقيمة فيه، كما هي وحدات إيديولوجية منظمة وناشطة لا تحمل أي دلالات دينية سوى المظهر، وتتسم بالتضامن والتعاضد بغية صيانة تقاليدها وطقوسها، وتأمين تربية أولادها وتعليمهم حسب خصائصها بغية التكافل الاجتماعي في ما بينهم<sup>(٢)</sup>.

يعود منشاً الطوائف في منطقتنا إلى عوامل مختلفة، منها ما هو موروث، ومنها ما هو مكتسب، لعل من أهمها ما شهدته العالم الإسلامي من تفسّيخ خلال القرون الوسطى، الأمر

(١) حول تعريف الطائفة، وجمعها طوائف، أنظر: عصام سليمان، الفيدرالية والمجتمعات التعددية ولبنان، بيروت: دار العلم للملائين، ١٩٩١، صص ٢١-١٩؛ عبد الرزوف سنو، لبنان الطوائف في دولة ما بعد الطائف/ إشكاليات التعايش والسيادة وأدوار الخارج، بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، ٢٠١٤، صص ٢٢-٢١.

(٢) محمد حسين دربور، «الخطاب التاريخي اللبناني / وجهة نظر نقدية»، بحث في كتاب: كتابة تاريخ لبنان إلى أين؟، بيروت: منشورات جمعية متخرجى المقاصد الإسلامية في بيروت، لات، ص .٥٥٠

أ.د. أحمد حطيط

الذى شجع على مضاعفة عدد الطوائف والفرق التي كان لكل منها تصوّرها الخاص للإسلام، ففتح عن ذلك ظهور دول عديدة، استندت كل منها إلى طائفة تمثل السلطة السياسية والإيديولوجية لهذه الدولة أو تلك. أما الطوائف التي لم تُشَّح لها فرصة الإمساك بالسلطة، فكانت مضطّرة إلى القبول بالخضوع والانصياع في مقابل التسامح، وإن كانت تجنب، كلما سُنحت لها الظروف المؤاتية، إلى التمرد والعصيان. كما اشتملت الدول الإسلامية المتعاقبة على أقوام وطوائف غير إسلامية، أيضاً، ضمنت لنفسها، لقاء طاعتُها، قدرًا من الاستقلال الذاتي تجاه السلطة والجماعة الممسكة بها.

فالطوائف التي استقرت في المناطق التي تشكّل منها لبنان الحالي، وبالبالغ عددها أكثر من ثمانية عشرة طائفة، لكل منها هويتها المتميزة، تشكّل أنموذجاً خاصاً من الطوائف الدينية (أو المحسوبة دينياً أو شبه دينوية) في المشرق العربي، احتفظت لنفسها بقدرٍ كبيرٍ من الخصوصية، قائمة على هويات ذات طابع دينيٍّ وانتماء «ما دون وطني» مجتمعي<sup>(۱)</sup>، بالنظر إلى كون الاستيلاء على السلطة وقيادة الدولة في لبنان، لم يكونا، أساساً، من فعل طائفة واحدةٍ كما هي الحال في الدول المجاورة، بل قامت فيه طوائف عدّة، تميّل كل واحدٍ منها إلى التصرف كشبه دولةٍ أو شبه أمةٍ، وانخرطت بمجموعها، عبر نخبها، في صراعاتٍ عنيفةٍ فيما بينها - وربما داخل كل واحدةٍ منها على حدة - من أجل الحصول على أكبر قدر ممكن من السلطة السياسية<sup>(۲)</sup>.

فالتنوع الديني الطائفي في المجتمع اللبناني، يشكّل مصدراً للتمايز والخصوصيات، وقد تشكّلت هذه الخصوصيات خلال العصور الوسيطة، وتبلورت في العصور الحديثة، حيث انوجدت خلالها مختلف الطوائف الدينية اللبنانية بعامة، والمسيحية منها بخاصة، كجماعاتٍ ممتعنةٍ بإستقلالٍ ذاتيٍّ، تحت سلطة وجاهاتٍ إقطاعيةٍ ودينيةٍ، متّبعةً عاداتٍ وقوانينٍ موروثةٍ خاصة بكلٍّ منها<sup>(۳)</sup>.

وفي المحصلة التاريخية والاقتصادية والديمغرافية، فإنّ لبنان الصغير في مساحته وموارده الاقتصادية، بدأ بروز الطائفة فيه مع تصاعد الصراع الخارجي على السلطة العثمانية المسيطرة على لبنان والمنطقة العربية، لاقتسم تركة «الرجل المريض»، وسرعان ما

(۱) جان بيير قطريب، «إلغاء الطائفية السياسية: منعاً للطغيان أو الانفصال أو التقسيم»، مجلة المسيرة، العدد ۱۲۶۳، بيروت، ۲۰۱۰-۲-۱۵.

(۲) عصام سليمان، الفيدرالية والمجتمعات المتعددة ولبنان، م.س، ص ۲۵۸.

(۳) لمزيد من التفصيل حول التنوع الديني الطائفي في لبنان، يمكن العودة إلى: م.ن، ص ۹۱-۶۱.

راجع أيضاً: Dominique Chevalier, *La société du Mont- Liban à l'époque de la Révolution industrielle en Europe*, Paris: Librairie Orientale. Paul Guethner. 1971, pp. 241-252.

## المسألة الطائفية والمُواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

تدخلت نزاعات جماعاته الطائفية والمذهبية مع الصراعات الإقليمية والدولية، بشكلٍ يجعل الباحث غير قادرٍ على تتبع كامل معطيات الصراعات المذهبية التي عصفت بالمجتمع اللبناني، ابتداءً من النصف الأول من القرن التاسع عشر، حيث أدّت المواجهات بين البُنى الإقطاعية والطائفية في جبل لبنان بين الموارنة والدروز، ومن ثم بين مختلف الطوائف اللبنانية بتشجيع من الخارج، إلى انتفاضاتٍ وحركاتٍ أُسهمت بتحولاتٍ سياسيةٍ - اجتماعيةٍ عميقهٍ فاقت الخصوصيات الطائفية، ما شَكَّل مصدرًا أساسياً من مصادر التوترات والصدامات الاجتماعية التي سرعان ما كانت تبرز بوضوح في مجالات العلاقات في ما بين الطوائف على تعدديتها.

### ٢- النزاعات الطائفية في لبنان: ظروفها وملابساتها :

كيف يمكن فهم النزاعات التي حدثت في لبنان خلال العصور؟ وكيف يمكن، وبالتالي، تعين موضعية أطراف النزاعات في لبنان (الداخلين والخارجين)، وتحديد مراحلها وألياتها وخطاباتها وأشكال العنف التي مورست خلالها عبر الزمن؟

بالعودة إلى تاريخ المناطق التي تشكّل منها لبنان الحالي، فإن منطقة جبل لبنان شهدت، في ظل الحكم العثماني، نزاعاتٍ داميةٍ بُعيدَ تقسيمها إلى قائمتين في العام ١٨٤٣<sup>(١)</sup>، واحدةٌ للنصارى وأخرى للدروز، وتواترت أعمال العنف بين الدروز والنصارى، بمعرفة الدول الأوروبيّة والدولة العثمانية، ابتداءً من العام ١٨٥٦، وبلغت ذروتها في العام ١٨٦٠، وانتهى الأمر بإنشاء نظام المتصرفية في جبل لبنان في العام ١٨٦٠<sup>(٢)</sup>، له مجلس إدارة يضم ممثلين عن ست طوائف كبرى، جرى اختيارها، على قاعدة المحاصصة، وفق حجمها العددي: الموارنة، والمُوحّدين الدروز، والروم الأرثوذكس، والروم الكاثوليك، والسنّة، والشيعة، بإدارة متصرفٍ عثمانيٍّ ورعايةً أوروبية. بيد أن النظام، الذي منح للجبل اللبناني نوعاً من الحكم الذاتي، لم ينجح في وضع حدٍ للنزاع بين السكان، وكثيراً ما كان التناقض بين الطوائف اللبنانية، حيناً، أو لتبنيت الزعامة داخل الطائفة الواحدة نفسها، وتحوله، بين الحين والآخر، إلى نزاع دام، وبتحريضٍ من المتصرف نفسه أحياناً، يستدرج تدخلاً مباشراً من القوى الإقليمية والدولية الفاعلة، على قاعدة الاستتباع، ورهن مستقبل الزعماء المحليين بقوى الخارج الإقليمي و/أو الدولي، وبما يخدم مصالح تلك القوى<sup>(٣)</sup>.

(١) عصام سليمان، م.ن.، ص ٩١-١٠١؛ كمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، بيروت: دار النهار، ١٩٦٧، ص ١١٢-١١٤؛ كمال ديب، أمراء الطوائف وتجار الهيكل: رجال السلطة والمال في لبنان، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٧، ص ٧٤-٧٩.

(٢) عصام سليمان، م.ن.، ص ١٠١-١٠٩؛ أحمد طرابين، لبنان منذ عهد المتصرفية إلى بداية الإنذاب ١٨٦١-١٩٢٠، القاهرة: مؤسسة الدراسات والأبحاث العربية، ١٩٦٠، ص ٩٤-٩٥؛ كمال الصليبي، م.ن.، ص ١٤٧-١٤٨؛ وجيه كوشاني، الإتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير، بيروت: منشورات بحسنون الثقافية، ١٩٨٦، ص ٦٥-٧٠؛ كمال ديب، م.ن.، ص ٧٩-٨٢.

(٣) عبد الرؤوف سنو، لبنان الطوائف في دولة ما بعد الطائف/ إشكاليات التعايش والسيادة وأدوار الخارج، م.س، ص ٣٦-٤٢.

## أ.د. أحمد حطيط

استمر نظام المتصرفية قائماً في الجبل حتى عشية الحرب العالمية الأولى في العام ١٩١٤، والتي كان من نتائجها انهيار السلطنة العثمانية، ودخول المناطق التابعة لولياتها الشامية، ومنها المناطق اللبنانية، إلى الانتدابين الفرنسي والبريطاني، فمهّد هذا النظام لقيام دولة لبنان الكبير برعاية الانتداب الفرنسي في ٢١ آب من العام ١٩٢٠<sup>(١)</sup>، بضم بيروت والأقضية الأربع بصورة قسرية أكثر منها طوعية، إلى جبل لبنان<sup>(٢)</sup>، على أن تتوزع السلطة على الطوائف الكبيرة، اقتداء بما كان معمولاً به في نظام المتصرفية، مع منح الموارنة السلطة الفعلية في الدولة اللبنانية العتيدة، بذرية أنها أكبر الطوائف عدداً، وكرّس الدستور الجديد الصادر في العام ١٩٢٦، في أحد بنوده، «الطاائفية السياسية» مؤقتاً، لكن هذا المؤقت استمر رغم المطالبة بإعادة النظر فيه<sup>(٣)</sup>؛ فكان ذلك سبباً لنزاعات جديدة في لبنان لا تزال مستمرة حتى اليوم.

كما أمعن الانتداب الفرنسي (١٩٤٣-١٩٢٠) في تعميق التباعد بين اللبنانيين، بتدخله المباشر في الحياة السياسية اللبنانية، مُخْلِفاً وراءه سلطة محلية تقودها زعاماتٌ تعبّر عن مصالح شخصية، ذات تلاوين طائفية أو مذهبية، عجزت عن بناء دولة ديمقراطية حديثة، يسودها القانون، بما يؤمن العدالة والمساواة بين اللبنانيين، بوصفهم مواطنين لا رعايا طوائف<sup>(٤)</sup>. ثم قامت في لبنان دولة في مرحلة الاستقلال، ابتداءً من العام ١٩٤٣، بُنيَت على تقاسمٍ طائفيٍّ، على قاعدة الديمocrاطية التوافقية<sup>(٥)</sup>، بما هي انعكاسٌ لعدد الثقافات

(١) عصام سليمان، الفيدرالية والمجتمعات التعددية ولبنان، م.س، صص ١١١-١١٥؛ كمال ديب، أمراء الطوائف وتجار الهيكل: رجال السلطة والمال في لبنان، م.س، صص ٨٢-٨٤.

(٢) إدمون رباط، التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري، ترجمة حسن قبيسي، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ج ٢، ٢٠٠٢، صص ٦١٩-٦٢٢؛ علي عبد المنعم شبيب، مطالب جبل عامل: الوحدة، المساواة في لبنان الكبير ١٩٠٠-١٩٣٦، ١٩٨٧، صص ٩٢-٩٤، ١٤٤-١٤٥؛ كمال ديب، هذا الجسر العتيق: سقوط لبنان المسيحي، ط ٢، ٢٠١٢، صص ٨٧-٨٦.

(٣) محمد السمّاك، «الطاائفية والتعدد الديني في لبنان»، جريدة المستقبل البيروتية، بتاريخ ٢٨ كانون الأول / ديسمبر ٢٠١١.

(٤) م.ن: ياسين سويد، «لبنان والمسألة الطائفية»، بحث مشور في كتاب: كتابة تاريخ لبنان إلى أين؟، بيروت: منشورات جمعية متغرجي المقاصد الإسلامية في بيروت، لا ت، صص ١٨-١٩؛ مسعود ضاهر، تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤-١٩٢٦، ١٩٧٤، صص ٥٨-٥٩.

(٥) ثمة مأخذ كثيرة حول تطبيق الديمocratie التوافقية؛ فهي غالباً ما تضع الدستور والقوانين جانبًا، وتتّخذ القرارات، وتجري التسويفات بحسب أحجام القوى الاجتماعية الطائفية أو الدينية، ما يعرقل تحقيق الحد الأدنى من الديمocratie. لمزيد من التفاصيل حول تطبيق الديمocratie التوافقية في النظام السياسي اللبناني، انظر: عبد الرؤوف سنو، لبنان الطوائف، م.س، صص ٢٢-٢٦؛ فريد الخازن، فكك أوصال الدولة في لبنان ١٩٦٠-١٩٧٦، ترجمة شكري رحيم، ط ٣، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٥، ص ٥١٩؛ آرنـت ليـهـارت، الـديـمـocrـaticـةـ التـوـافـقـيـةـ فيـ مجـتمـعـ متـعدـدـ، تـرـجمـةـ حـسـنـيـ زـيـنهـ، بـغـدـادـ /ـ بـيرـوـتـ:ـ مـعـهـدـ الـدـرـاسـاتـ الـاسـترـتيـجـيـةـ،ـ ٢٠٠٦ـ،ـ صـصـ ٧ـ-ـ٦ـ.

قارنـ بـ: Antoine Messarra, «Illusions et désillusions des Libanais sur l'État», in : Citoyenneté et Déconstruc- tions de l'État, Beyrouth : Institut des Sciences politiques, Université Saint-Joseph, 2004, pp. 68, 77.

## المسألة الطائفية والمُواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

السياسية، بعنوان «الميثاق الوطني والصيغة»<sup>(١)</sup> الذي ترافق مع الاستقلال وشكل الحلقة المكملة له، فقضى بتسوية تقوم على اعتبار الطوائف الركن التأسيسي للدولة والسلطة والنظام السياسي<sup>(٢)</sup>، وأوجد عرفاً قضى بتوزيع المناصب الرئيسية للسلطة على أساس طائفي، مرتبطة بحالة ظرفية مؤقتة تمهدأ لبناء الدولة المستقلة، «متى غمر الشعب الشعور الوطني»....، فيُقبل بطمأنينة على إلغاء النظام الطائفي المُضعف للوطن<sup>(٣)</sup>.

لكن ترسیخ التقاسم الطائفي للسلطة، في النظام السياسي القائم، أبقى الدولة في دائرة الحالة الظرفية، بالرغم من الإقرار بسلبياتها الكبيرة على الدولة والوطن والمجتمع، وفق ما جاء في المادة ٩٥ من الدستور اللبناني، التي نصّت على أن تمثل الطوائف «بصورة مؤقتة وبصورة عادلة» في الوظائف العامة، وفي تشكيل الوزارة «من دون أن يقول ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة»<sup>(٤)</sup>، وهذا «المؤقت» استمر حتى العام ١٩٨٩، عندما ظهر في صيغة جديدة في «اتفاق الطائف»<sup>(٥)</sup>، ما أدى إلى استقرار الطائفة كياناً سياسياً، وشرط أساسياً للدخول إلى عالم الدولة، حتى أصبحت الهوية اللبنانية هويةً طائفيةً مقنعةً محكمةً من هذه الطائفة أو تلك، على قاعدة التعايش بين الطوائف، أو ما يسمى «الخصوصية اللبنانية»<sup>(٦)</sup>، وأسفر ذلك عن تامي الأزمات والفتن الطائفية في دولة الاستقلال، تمظهرت

(١) الميثاق الوطني وثيقة غير مكتوبة، وهي اتفاق حصل، عام ١٩٤٣، بين الرئيسين بشارة الخوري الماروني ورياض الصلح المسلم السنّي، مفاده أن لا غنى عن التوافق الإسلامي - المسيحي من أجل قيام دولة لبنانية حرة ومستقلة وذات سيادة، وأن لبنان ذو وجه عربيٌ، لغته هي العربية، وأن عروبتها لا تعني قطع العلاقات الثقافية والحضارية التي أقامها مع الغرب، على أن يتخلّى المسيحيون عن حماية الغرب، خصوصاً فرنسا، وألا يكون لبنان للاستعمار مفراً ولا ممراً، في مقابل أن يتخلّى المسلمين عن الوحدة مع سوريا، كما تقدّم الرجال على المبادئ الأساسية التي يجب أن يقوم عليها هذا التوافق، أي الميثاق الوطني. لمزيد من المعلومات حول الميثاق الوطني، راجع: بشارة الخوري، حقوق لبنانية، بيروت: منشورات أوراق لبنانية، ١٩٦١، ج ٢، ص ٢٨٩ - ٢٩٩؛ يوسف سالم، خمسون سنة مع الناس، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٥، ص ١٥٢ - ١٥٤؛ باسم الجسر، ميثاق ١٩٤٣، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ٣١٥ وما بعدها.

(٢) تيدور هانف، لبنان: تعايش في زمن الحرب من انفيار الدولة إلى انبعاث الأمة، ترجمة موريس صليبا، باريس: مركز الدراسات العربي - الأوروبي، ٢٠١١، ص ١٠٠ - ١٠٢؛ جورج شرف، «النظام السياسي والميثاق الوطني»، بحث قدم في مؤتمر: لبنان في الحرب العالمية الثانية، نظمته كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الفرع الثاني) - الجامعة اللبنانية، بتاريخ ٢٩ تشرين الثاني ٢٠١٢.

Antoine Azar, Le Liban face à demain, Éditions Librairie Orientale, Beyrouth, 1978, p. 25.

(٣) راجع: البيان الوزاري لحكومة رياض الصلح في ٧ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٤٣.

(٤) المادة ٩٥ من الدستور اللبناني الصادر سنة ١٩٢٦ وتعديلاته، راجع أيضاً: ادمون رياط، التكوين التاريخي، م.س، ج ١، ص ١٧٤ - ١٧٧.

(٥) أبيب منصور، الإنقلاب على الطائف، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٣، ص ٢٥٨.

(٦) يعتبر ميشال شيحا منظراً إيديولوجياً للتعايش بين الطوائف اللبنانية. أنظر: Michel Chiha, Politique intérieure, Beyrouth - Paris : Éditions du Trident, 1964, p. 182.

كما يعتبر شارل مالك من أبرز مناصري نظرية ميشال شيحا؛ فهو يرى أن الشعب اللبناني هو مجموعة طوائف وبيئات طائفية مستقلة بعضها عن بعض، «ولذلك، يتعمّن علينا، ونؤكّد على ما تختص به كل طائفة لبنانية من تقاليد وقيم غنية رائعة ومميزة، وأن نشدد ونؤكّد، في الوقت نفسه، على النظام المستقر في تعايش هذه الطوائف.....، التعاون والتسامح الخلاق، في إطار الاحترام المتبادل».

شارل مالك، لبنان في ذاته، بيروت: مؤسسة بدران وشركاه، ١٩٧٤، ص ١٩، ٦٠ - ٩٥.

## أ.د. أحمد حطيط

بين الحين والآخر بحروب أهلية، في ظل تصاعد أزمات النظام السياسي، واحتدام الصراع العربي - الإسرائيلي، وتقدم مشروع أیزنهاور الذي أُجّح الصراع الطائفي في العام <sup>(١)</sup> ١٩٥٨، والأحداث اللبنانية - الفلسطينية، في العام ١٩٦٩ <sup>(٢)</sup>، ما أدى إلى إشعال الحرب الأهلية التي تفجرت في العام ١٩٧٥، وتدخلت فيها العوامل الداخلية مع العوامل الخارجية <sup>(٣)</sup>.

وشكّل قيام دولة إسرائيل في فلسطين في العام ١٩٤٨ <sup>(٤)</sup>، مُنطلقاً لنزاعات داخلية في لبنان بسبب تعارض وتباین مواقف اللبنانيين من الكيان الصهيوني، ومن المقاومة الفلسطينية المسلحة انطلاقاً من لبنان، على أثر توقيع «اتفاق القاهرة» بين الحكومة اللبنانية والمنظمات الفلسطينية في ٢ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٦٩ <sup>(٥)</sup>، فأضاف ذلك عنصراً جديداً إلى حالة النزاع بين اللبنانيين، انقسموا إزاءه بين مؤيد ومعارض، وأسهمت إسرائيل في تأجيج الانقسام من خلال اعتمادها المتواصلة على لبنان بعمادة، وعلى جنوبيه بخاصة <sup>(٦)</sup>، فأدى ذلك إلى حرب أهلية ضروس عصفت بالوطن في العام ١٩٧٥، كانت الحلقة الأعنف في سلسلة الأزمات المتتالية في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر، سُخّرت لها كل التناقضات الموجودة على الساحة اللبنانية، فاستمرت خمس عشرة سنة، وخلفت وراءها عشرات الآلاف من الضحايا والمعوقين والخسائر المادية الجسيمة <sup>(٧)</sup>، تحت عنوان الصراع الإسلامي - المسيحي، وعلى خلفية التحوّلات الديمografية التي تمحورت حول مسألة توزيع السلطة، ومسألة موقع البلد الصغير من الصراع الدائر في المنطقة، وكادت أن تجهز على مقومات العيش فيه، وترافق ذلك مع احتلال إسرائيل لجزاء كبير من الأراضي اللبنانية، بما فيها العاصمة بيروت، ثم اضطررت إلى التقهقر والانسحاب من لبنان في العام ٢٠٠٠، بفعل ضربات المقاومة الوطنية والإسلامية <sup>(٨)</sup>.

(١) أنظر: عبد الرؤوف سنو، حرب لبنان ١٩٧٥-١٩٩٠: تفكك الدولة وتصدع المجتمع، بيروت: الدار العربية للعلوم، مج. ١، ٢٠٠٨، الفصل الثاني من الكتاب.

(٢) خالد قباني، «الأزمة اللبنانية في محيطها الداخلي»، فصل في كتاب: لبنان في تاريخه وتراثه، بيروت: منشورات مركز الحريري الثقافي، ١٩٩٢، ج. ٢، صص ٧٥٤-٧٥٦.

(٣) تيودور هانف، لبنان: تعavis في زمن الحرب من انهيار الدولة إلى انبعاث الأمة، م.س، صص ٢٢٧-٢٢٤.

(٤) خالد قباني، «الأزمة اللبنانية في محيطها الداخلي»، م.س، صص ٧٥٢-٧٥١: ميشال إده «الحركة الصهيونية: دورها في الصراع العربي - الإسرائيلي ومطامعها في الأراضي والمياه اللبنانية»، فصل في كتاب: لبنان في تاريخه وتراثه، بيروت: منشورات مركز الحريري الثقافي، ١٩٩٣، ج. ٢، صص ٧٧٠-٧٧١.

(٥) خالد قباني، م.ن، صص ٧٥٤-٧٥٥.

(٦) محمود حيدر، الاليقيني الإسلامي، بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٧، ص ٦٥ وما بعدها.

(٧) راجع: بطرس لبكي، تقرير نائب رئيس مجلس الإنماء والإعمار: خسائر حرب ١٩٧٥ وكلفة الإعمار، جريدة الحياة بتاريخ ١٢/٣/١٩٩٢.

(٨) عبد الرؤوف سنو، لبنان الطوائف في دولة ما بعد الطائف، م.س، ص ٢٩٤.

## المسألة الطائفية والمُواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

### ٣- النظام السياسي اللبناني والتعدد الطائفي والمذهبي:

إن النظام السياسي اللبناني فريدٌ بين النظم السياسية السائدة في العالم؛ فهو يستعصي على كل تصنيف ويتمرد على كل تحليل. فالفرد / المواطن، في هذا النظام، لا وزن له ولا قيمة؛ فضباب الجماعات الطائفية والمذهبية يحجبه عن الأعين، ويبقىه خارج المسرح السياسي، بعيداً عن الأحداث، كما أن المجتمع الوطني المتكمّل لا وجود له كذلك، لأن كل جماعة أو فئة طائفية، تعتبر نفسها مجتمعاً قائماً بذاته لا تربطه بالمجتمعات الطائفية الأخرى سوى روابط واهية، تفرضها فكرة الاستمرار بالتعايش وصيانة المصالح الآتية المتقبلة، وتكون النتيجة المنطقية لذلك، تحول الحياة السياسية في لبنان، وخصوصاً بالنسبة لمسائل المصيرية، إلى عمليات ضغطٍ، أو عنفٍ، أو تهديدٍ باللجوء إلى القوة، تمارسها، بالتناوب، الجماعات المتسّلطة، بعضها إزاء البعض الآخر، دفاعاً عن مصالحها، فيضمحل شأن المواطن الفرد، وتتصبح الطائفة، بالنسبة إليه، هي الوطن، والأولى بالولاء والتبّعية، ولا يعود لرأيه أو لموافقته الفكرية والعلمية أيّة قيمة، وتتلاشى الدولة وأجهزتها، فيغيب، بذلك، مفهوم المؤسسة السياسية الكبرى التي من المفترض أنها قامت لخدمة المواطنين والسهر على راحتهم وكراماتهم وحياتهم، ويطفو، على وجه هذا الخليط المتنافر من الطوائف المتعايشة بالإكراه، صوت هذه الطوائف فقط.

يُتضح مما تقدّم، أن النظام السياسي اللبناني يقوم على توازنٍ دقيقٍ بين قوىٍ مختلفةٍ ومتمايزٍ، جميعها مُكرهةٌ على الدوام على إنتهاج أسلوب التفاهم، على قاعدة الديمقرatie التوافقية، وفي معظم الأحيان برعاية خارجيةٍ، لئلا يخل التوازن، فتنتشر الفوضى، وتُصاب مصالح هذه القوى بالضرر<sup>(١)</sup>. ففي كل مرةٍ تتعرّض فيها مصلحةٌ من المصالح الطائفية للخطر، يهتزّ المجتمع ويُخيم على البلاد جُوًّا متواتر، فيُسارع «أصحاب الرعاية» إلى تهدئة النفوس والتحدّث عن الوحدة الوطنية اللبنانية، صوناً للتعايش أو العيش المشترك، وعن ضرورة التمسك بمبدأ التوازن الطائفي، فتتمّ، بذلك، إعادة الأمور إلى نصابها. وفي غمرة الحرص على تأمّل «التوازن الوطني» بين الطوائف، يتلاشى الوطن، وتختفي فكرة الدولة، وتضيع فكرة المصلحة العامة، ويعود الوطن، من جديد، ميدان سباقٍ للمصالح الفئوية والخاصة<sup>(٢)</sup>.

ولئن يرى السيد محمد حسين فضل الله أن لبنان «لم يُؤسَّس ليكون وطناً، بل ليكون حاجةً للغرب في الشرق، ونافذةً للشرق على الغرب»، لافتًا إلى أن لبنان «ليس مجرد

(١) جورج مسوح، الطائفية لا المواطن قاسماً مشتركاً، جريدة النهار البيروتية، بتاريخ ١٦ كانون الثاني ٢٠١٢.

(٢) م.ن.

أ.د. أحمد حطيط

وطن بل معادلة سياسية»، فإنه يقرر أن ثمة وحدة وطنية على مستوى الإنسان العادي، متمظورة بالتعايش بين أهل المناطق المختلفة على المستوى التجاري، أو الزراعي، والتربوي والثقافي؛ فـ«الناس لا تشكو من فقدان الوفاق الوطني أو الوحدة الوطنية، ربما نجد بعض الحساسيات هنا وهناك، ولكنها لا تصل إلى مرحلة الخطورة،....، إننا نلاحظ أن الناس، في كل لبنان، الذين يختلفون سياسياً وطائفياً ومناطقياً، يتلقون (بعضهم مع البعض الآخر) في الأفراح والأتراح، وفي القضايا الكبرى»<sup>(١)</sup>.

لذا، فإن معالجة موضوع الطائفية والتعدد الديني والمذهبي، تتطلب التذكير بأمرتين شكليين، ولكنهما مهمان:

- الأمر الأول، هو إلغاء الطائفية شيء مستحيل، لكن الاستغناء عن الطائفية شيء ممكن، وأن ثمة فرقاً كبيراً بين الإلغاء والاستغناء؛ فالإلغاء يحمل صفة القسرية والفرض، والمجتمع المتعدد لا يتحمل هذا الأسلوب من التغيير. وفي لبنان، تحديداً، حيث اعتمدت صيغة التوافق، فإن اعتماد صيغة الإلغاء يتراقض مع روح الوفاق، ومع متطلبات العمل المشترك، لإعادة تحديد صورة النظام السياسي ورسمها.

- أما الأمر الثاني، أي الاستغناء، فإنه يعكس إيماناً مشتركاً وإرادة مشتركة بالتغيير، وهو يتم عبر مسار تغييري اجتماعي، وتربوي، وثقافي، وسياسي، وليس بقرار، أو مرسوم، أو قانون، تُسقطه السلطة على المجتمع. فعندما يطمئن المجتمع اللبناني، بكل مكوناته، إلى أن مصلحته تكون بالخلص من أعباء الطائفية، سوف يبادر إلى الدخول في عملية الاستغناء عنها، وهذا يتطلب فك الارتباط بين الانتماء للطائفة والمصالح الفردية، أو حتى المصلحة العامة للطائفة.

#### ٤- اتفاق الطائف وشكلية العبور نحو دولة المواطنة<sup>(٢)</sup> :

استمرّت وتيرة النزاع متصاعدةً بين الأفرقاء اللبنانيين إلى أن توافق النواب الذين اجتمعوا في الطائف في العام ١٩٨٩، على إقرار «وثيقة الوفاق الوطني»<sup>(٣)</sup>، المعروفة بـ«وثيقة

(١) السيد محمد حسين فضل الله، مقابلة أجربت معه في جريدة المستقبل البيروتية، بتاريخ ٢٤ تموز ٢٠٠٣.

(٢) لتعريف مصطلح المواطن، يمكن مراجعة: Marcel Prelot, *La science politique*, Que Sais-Je?, Paris: PUF, 1963; Roger Scruton, *A Dictionary of Political and Western Thought*, New Jersey: Humanities Press, Sussex, Harvester Press, 1980; Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven:1989, Yale University Press, Humanities Press, Sussex, Harvester Press, pp. 213-265; Dawn Oliver and Derek Heater, *The Foundations of Citizenship*, New York: harvester heatsheaf,1994, pp. 209- 210.

(٣) للإطلاع على مضمون «وثيقة الوفاق الوطني اللبناني»، راجع الملحق (أ) من كتاب، إسكندر بشير، الطائفية في لبنان الى أين؟ دراسة تحليلية وثائقية لتطور الطائفية السياسية ومستقبل إلغائها، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، ٢٠٠٦، ص ١١٢ - ٩٩.

## المسألة الطائفية والمُواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

الطائف»، برعاية عربية ودولية، التي أضحت الدستور اللبناني في ٢٠١٩٦٠، وقد نجحت هذه الوثيقة، التي أريد لها أن تكون وفاقيّة إصلاحية، في وضع حدًّا للحرب الأهلية، ولو إلى حين، غير أنها أفرزت، على أرض الواقع، قواعد جديدة في التعامل السياسي والقانوني والإداري، وأسهمت في تلاشي فكرة المرجعية الرسمية للدولة اللبنانية، وأطاحت فكرة المواطنة، وأقرّت حقوق الطوائف منفصلة عن إرادة الدولة وسلطتها، مكرّسة الوجود الطائفي المعوق لقيام الدولة المدنية وبناء المواطنة والمُواطنة، ولم تتمكن، وبالتالي، من أن تؤسّس لحياة جديدة فيه، فاستمرت حال النزاع تقضي مضاجع اللبنانيين، متخذةً أشكالاً ومظاهر مختلفةً تمحورت، أساساً، حول الخيارات السياسية للبنان الوطن والمجتمع<sup>(١)</sup>.

ولئن مثل اتفاق الطائف، في العام ١٩٨٩، الذي أسهمت في إنجازه أطراف محلية وإقليمية ودولية، المطلة للخروج من دوامة العنف، وأرسى حالة من السلم الأهلي في لبنان، بتسوية متقدّدة تحت إشراف خارجيٍّ، غير أن هذه التسوية لم تصمد في تطبيقها الدستوري إلا في ظل رعاية الوصاية الخارجية؛ فقد حمل «دستور الطائف» بذور ضعفٍ كثيرةً، ما يعني أن هذه الصيغة المستولدة والمُتجلية بروح النص ومُندرجاته، ليست سوى صيغةٍ تطويرية لما سبقها، عبر دستور ١٩٢٦ وميثاق ١٩٤٣ الوطني، اللذين شكلا حين التوصل إليهما، في مرحلتين منفصلتين، بادرتي أهلٍ، لطالما تفتّن الكثير من اللبنانيين بهما، حينذاك، ليجدوا، بعد ذلك، أن كلاًّ منهما قد أَسَسَ، حين الاشتباك مع واقع الأمور، لإنتاج أزماتٍ جديدة<sup>(٢)</sup>. كما استمرت البنية الأساسية للاجتماع السياسي اللبناني مأزومةً، وتحولت من أزمة النظام فيه إلى أزمةٍ اجتماعيةٍ متفاقمة<sup>(٣)</sup>، فتسلى «القلق على المصير إلى عقول اللبنانيين وإلى مشاعرهم، واستحال لا يقيناً سلبياً»، بحسب تعبير أحد الباحثين<sup>(٤)</sup>.

وعلى الرّغم مما يظهر على السطح من احترامٍ لصيغة الوفاق الوطني التي وفرّها اتفاق الطائف، فإنّ ما تحته زاخر بالتطورات والتغيرات في موازين القوى؛ فهناك تغييراتٌ ديمografية في الأوزان النسبية للطوائف، بفعل الهجرة والتولد.

وما يزيد المسألة الطائفية تعقيداً في لبنان، على المستوى السياسي، هو أن الطوائف الرئيسة أصبحت تتوزّع، نتيجةً للحرب، على أساسٍ جغرافيٍّ؛ فالشيعة يتمركزن في الجنوب،

(١) محمود حيدر، *الملايدين السلمي*، م.س، صص ٢٥-٢٠.

(٢) خطاب أبو ديب، لبنان: الحروب الصغيرة والذاكرة التاريخية القصيرة، جريدة الجمهورية، لبنان، بتاريخ ١ تموز ٢٠١٢.

(٣) عادل إسماعيل وأخرون، في الحوار والحياة المشتركة بين الطوائف والأديان / التمودح اللبناني، بيروت: مركز الحريري الثقافي، ١٩٩٦، صص ٢٨٤-٢٨٥.

(٤) محمود حيدر، *الملايدين السلمي*، م.س، ص ١٢.

## أ.د. أحمد حطيط

والساحل، حتى مدينة بيروت وضاحيتها الغربية، وفي الداخل، في البقاعين الغربي والشمالي، ويتمركز الموارنة في الضاحية الشرقية لبيروت، وجزءٌ كبيرٌ من منطقتي كسروان والمتن، إضافةً إلى تواجدهم الكثيف في جبيل، والبترون، وإهden، وبشري، ويقطن السنة في الجزء الغربي من العاصمة، وإقليم الخروب، وصيدا، وفي شمال لبنان، وخصوصاً في طرابلس، والضنية، وعكار، في حين يستوطن الموحدون الدروز جبل الشوف، وعاليه، ووادي التيم. ولولا بعض المؤسسات المهمة، وعلى رأسها الجيش، والجامعة اللبنانية، والمصارف، التي تلتقي عندها كل الطوائف، فإن لكلٍّ من هذه الطوائف كياناً شبه المستقل المتمثل بأحزابها، ومؤسساتها الاقتصادية، الاجتماعية والدينية، التعليمية، وأنديتها الرياضية، ونقاباتها المهنية، ووسائلها الإعلامية، المقررة منها والمرئية والمسموعة<sup>(١)</sup>.

ومع ذلك، فإنَّ النزاع الدامي الذي شهدَه، في كثيرٍ من الأحيان، تاريخ العلاقات بين المجموعات السكانية في لبنان، ليس ناتجاً، بالضرورة، عن التعدد الديني / الطائفي، ولا يُمكن البناء عليه للخلوص إلى أنَّ الاجتماع اللبناني هو حصيلة تشكيل إثنيات مختلفة؛ فالمجتمع اللبناني اليوم مُكوّنٌ من جماعاتٍ سكانية تتسبّب بغالبيتها الساحقة إلى العرق العربي بنسبةٍ عالية، ومعها أقليات عرقية ذات الأصول المتنوعة، من فينيقية، أو كلDaniّة، أو آشورية، أو عربية، أو سريانية، أو تركمانية، أو كردية، أو أرمنية، أو من بقايا جالياتٍ أوروبية، وغيرها، قررت الاستقرار في لبنان، ونالت الجنسية اللبنانية بموجب الإحصاء الرسمي للعام ١٩٢٢، كما أنَّ ثمة معايير موضوعيةً وذاتيةً، اقتصاديةً، اجتماعيةً، وثقافيةً، مشتركةً بين اللبنانيين، تجمع بينهم، وتعزّز انتماءهم الوطني، على الرغم من تنوّعهم الديني أو المذهبي وما يرتبط به من خصوصيات<sup>(٢)</sup>.

وبالرغم من أنَّ اتفاق الطائف أقرَّ المناصفة بين ممثلي المسلمين والمسيحيين، في المجلس النيابي والحكومة، وموظفي الفئة الأولى، ودعا إلى تشكيل «هيئة وطنية»<sup>(٣)</sup> لبحث كيفية تجاوز الطائفية، وضرورة انتخاب أعضاء المجلس النيابي الثاني خارج القيد الطائفي، مع استحداث مجلس شيخ للطوائف، غير أنه كرس، بالonus، التقاسم الطائفي والمذهبي للموقع الرئيسية للدولة<sup>(٤)</sup>، واستتبع ذلك ممارسات سلطويةٌ طغى عليها طابع المحاصصة الطائفية والمذهبية، وتقسيُّ الطائفية في الدولة والمجتمع، ولم يجرِ تشكيل الهيئة الوطنية

(١) لمزيد من التفصيل، راجع: عبد الرؤوف سنو، لبنان الطوائف في دولة ما بعد الطائف، م.س، صص ١٢٥ - ١٥١.

(٢) محمد حسين ذكروب، «الخطاب التاريخي اللبناني / وجهة نظر نقدية»، م.س، صص ٥٥٢ - ٥٥٣.

(٣) حول تشكيل الهيئة الوطنية لإلغاء الطائفية، كما جاء في النص الدستوري، راجع: الملحق (١) من كتاب: إسكندر بشير، الطائفية في لبنان إلى أين؟، م.س، صص ١٠٦ - ١٠٧.

(٤) راجع: المواد: ١٨، ١٧، ٤٤، ٥٢، ٥٣، ٦٥، ٦٤، ٩٥ من دستور لبنان الحالي.

## المسألة الطائفية والمُواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

لبحث كيفية تجاوز الطائفية، ولا انتخاب أعضاء المجلس النيابي الثاني، بعد الأول، القائم على المناصفة خارج القيد الطائفي، ما أدى إلى شرعة الطائفية<sup>(١)</sup>، والانطلاق منها في النظر إلى تكوين الدولة ومؤسساتها، وفي المساجلات السياسية، والتربية، والإعلامية، إضافةً إلى هيمنة منطق المحاصصة على موقع النفوذ، ففتح عن ذلك حالًّ من التناقض يستحيل معها تثبيت التوازنات الطائفية، ما جعل الخلل هو السائد فيها، منعكساً سلباً على مجمل الحياة السياسية، وعلى الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي، وممكّن من تحويل معظم القضايا والمشكلات التي يواجهها اللبنانيون إلى معضلات، كثيراً ما تصل إلى تشنجات وانقسامات طائفية عمودية تهدّد وحدة الشعب والوطن.

لقد أدى إقرار دستور الطائف للمحاصصة الطائفية، إلى الالتباس بين مفهوم الوطن، والانتماء إليه، وبين مفهوم الطائفة والانتماء إليها، ونجم عن ذلك تعميم ثقافة الطائفة بديلاً عن ثقافة الوطن، المبنية على وحدة المواطنة، وإضعاف الرابط الوطني كجامع مشترك لكل الشعب اللبناني، لمصلحة أولوية الطائفة، والمذهب الذي أصبح العصب المشترك الأول بين المنتدين إليه، واستطراداً، أصبح الولاء للطائفة ورموزها قبل الولاء للوطن، ما جعل هذا الأخير مجموع كيانات طائفية تسّوّغ وتحشد المبررات الداعمة لشرعنة استمرار النظام الطائفي، بذريعة أن تغييره يهدّد الكيان بالتفكك، وسقوط العيش المشترك<sup>(٢)</sup> القائم على الديمقراطية التوافقية، كما أدى إلى منع قيام الدولة الحديثة، المرتكزة على سيادة القانون، التي تكفل حرية الفكر، والمعتقد، وممارسة الشعائر الدينية لجميع الأفراد، بوصفهم مواطنين متساوين أمام القانون في الحقوق والواجبات.

ونتج عن ذلك مأزق حادٌ، بين فريقين النزاع الرئيسيين في لبنان (فريق ٨ آذار وفريق ١٤ آذار)، أسرّ عن انقسام رؤيويٍّ، استند إلى بعدين أساسيين: فما أحدهما للدفاع، ومطالبة الفريق الآخر بضرورة الاعتراف والإقرار بمظلة دستور الطائف، والرکون إلى نصوصه الدستورية، باعتبارها انبثت عن إرادة وطنية، تشكّل الأساس في العبور نحو دولة المُواطنة، من الاحتكام إلى المؤسسات الدستورية والتسليم بسيادتها على نفسها وأرضها، وعلى أنها الحاضنة لأفرادها. أما الفريق الآخر، فقد أعلن نفسه معارضًا للسلطة، وليس لدولة الطائف، مرتكزاً في طرحه على ثنائية، تُعدّ، وفق رؤيته، منطلقاً لتأسيس دولة حقيقية تقوم على مبدأي القوّة والعدالة.

(١) عصام سليمان، الفيدرالية والمجتمعات التعددية في لبنان، م.س، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٢) هو من مرتزقات دستور ١٩٣٦. من أبرز المروجين لفكرة العيش المشترك ميشال شيحا صاحب مقولة: إن للبنان رسالة فريدة «في مجال العيش المشترك بين الطوائف، سعياً لتحقيق الحرية الدينية والسياسية، وإن البرلمان ليس نتاج الفكر الديمقراطي، وإنما هو شرط لإرادة العيش بعضنا مع البعض الآخر». للمزيد، يمكن مراجعة: فريد الخازن، تفكك أوصال الدولة في لبنان ١٩٦٧ - ١٩٧٦، م.س، ص ٥١٩ وما بعدها.

وهكذا، أرسى دستور الطائف واقعاً، مفاده أن العقد الاجتماعي هو أقرب إلى عقد الطوائف مع سلطة الدولة<sup>(١)</sup>، على أن تحفظ هذه الدولة، عبر مؤسساتها، موقع التفود لكل طائفة من الطوائف، أي ما يشبه الدولة التي تقوم على فيدرالية الطوائف<sup>(٢)</sup>، وليس دولة المواطنة، بالمعنى الفعلي. فأضحت هذا العقد معرضاً للاهتزاز، حين تحس طائفة ما بالغبن وتعمد إقصائها من قبل الطوائف الأخرى، فتشوّر، حينذاك، مقوله العيش المشترك، ويجري الركون إليها كمسلمة لا يمكن الحيد عنها، وهو ما يجعل الدولة عرضة للتتصدع والانقسام، ولا تستقيم الأمور إلا «بعودة الحق إلى نصابه» على الطريقة اللبنانيّة. ما يعني أن الدستور، براهينه هذه، يجعل الحياة السياسيّة للطوائف مفتوحة على الأزمات الآنية والدورية، فـ«تعمق» كل أزمة من هذه الأزمات بنقاشاتٍ واعتراضاتٍ تُرخي بظلالها على مجلّم التركيبة السياسيّة، فتبليغ مرحلة الذروة، التي لا تخلو غالباً من العنف، لتجزء، أخيراً، من عنق الزجاجة إلى مرحلتها الأخيرة، وهي التسوية المرتكزة إلى قاعدة التوافق وعدم الغلبة؛ فطرق التسويات التي لا تمثل، عادةً، أرجحية طائفة على أخرى، وهي من مبتدعات «العقربة اللبنانيّة» في عبور الأزمات، ليست مقطوعة الصلة عن جذور الدستور، إذ لها ما يبررها في مسوّغات العيش المشترك، وفي التوافق الذي لم يُغفل الدستور اللبناني إبرازه في غير مادّة من مواده، ليتواءم مع فكرة العيش المشترك<sup>(٣)</sup>.

فحين يحتمد النقاش، ويتعّقّل الانقسام بين اللبنانيين، لا بد للأزمة من الانحراف عن مسارها إلى وسيلة لجسم النزاع، وهي الاستناد إلى رأي الأكثريّة، ثم تبريرها، محمّلة بأوصافٍ مُضافةٍ على أن لبنان بلد ديمقراطيٍّ، على غرار الدول العربيّة في ممارسة الديمقراطية، التي تصنّع الأكثريّة فيه قرارها وتتولى تنفيذها، فيما تحفظ للمعارضة حقها بإبداء الرأي. وهي مقوله قد تجد لها سندًا منطقياً يسوغ مقبوليتها من الناحية النظرية، على الأقل، غير أنها

(١) وهذا مخالف لأبسط الأسس الفكرية لنظرية العقد الاجتماعي التي ترى أن بناء قيم المواطنة مشدود إلى مفاهيم العقد الاجتماعي والدولة الوطنية، وقيم الشارك وتبادل السلطة، في دولة العقل والمصلحة الفردية والجمعيّة كضمان لتعزيز الخيار الديمقراطي.

كمال عبد اللطيف، المواطنة والتربية على قيمها، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢، صص ١٣ - ١٥، ١٦.

(٢) ابنت فيدرالية الطوائف في لبنان من واقع المجتمع اللبناني، وأرخت بظلالها السلبية على عمل مؤسساته الدستورية، وتسبّبت بخلل في العلاقة بين السلطات التشريعية والإجرائية.

للمزيد، انظر: عصام سليمان، الفيدرالية والمجتمعات التعددية ولبنان، م.س، صص ١٨٨ - ١٩٧.  
(٣) يرى القائلون بنظرية التوافق بين الطوائف اللبنانيّة، أن التوافق هو جوهر لبنان، والحرب حدث عارض، وأن كل ما يمكن أن يحدث لا يخرج عن منطق الانتقال من صيغة توافق محددة إلى صيغة توافق محددة أخرى، وهذا هو قدر لبنان، وهذه هي رسالته، فيما يرى المعارضون على نظرية التوافق الطائفي أن التوافق في تقاسم الواقع الرئيسي في الدولة إنما هو شكلٌ من أشكال التناصر وال غالب، وهو أمرٌ معرّضٌ للاحتجان والتآزم، وقابلٌ للانتجار متى توفرت الظروف الداخلية والخارجية لذلك، ونحن نميل إلى الرأي الآخر.

ناصيف نصار، في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً؟، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥، صص ٢٨٢ - ٢٨١.

## المسألة الطائفية والمُواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

تبقي مشوّبة بالتشويه، لكونها تشكّل إحدى آليات «الانتصار»، وتأكيد الذات في حقل المغالبة الطائفية، بحيث تقدّم على مقوله العيش المشترك والتغفي بعراقتها وفرادتها في لبنان من دون غيره من سائر البلدان.

لكن ماذا لو توافقت طائفتان من الطوائف الكبرى، بوجه إحدى الطوائف التي تشكّل أحد الأعمدة الأساسية في نظام فيدرالية الطوائف؟ فحينذاك تكون «الأكثرية المفعولة» قد وفّرت الإمكانيّة لبروز دورٍ جديدةٍ من الأزمات، قد تخدم، بعد أن تطول، بالعودة إلى مبدأ العيش المشترك، وقد تؤسّس، في حال لم تسلك سبيلها إلى الحل التسووي، لدورٍ جديدةٍ من الحروب الأهليّة تعيد إنتاج النظام القديم في توليفةٍ جديدةٍ محمّلةٍ بإصلاحاتٍ فلكلوريّة، لا تخرج عن روحية ما هو قائمُ قبل اتفاق الطائف.

فالمشكلات التي عانها لبنان متأتيةً، بمعظمها، من سوء أداء الحكومات المتعاقبة بعد دستور الطائف، التي لم تطبق مبدأ الرجل المناسب في المكان المناسب، بل أمعنت ب التقسيم الوظائفي بحسب المسؤوليات، بغض النظر عن كفاءة المرشحين واحتضاناتهم، وأدخلت ظاهرةً جديدةً إلى المجتمع اللبناني هي ظاهرة البطالة المقمعة، إذ ثمة عددٌ وافرٌ من الموظفين يحتلون مراكز مفصليّة في الدولة، ويتقاضون رواتب من دون أن يبذلو أي جهدٍ يذكر.

وبسبب هذه السياسات الخاطئة، نرى تعارضًا بين الممارسات الحكومية والممارسات الشعبيّة، من خلال النظر إلى المُواطنة، التي من شأن تطبيقها الفعلي، أن يخرج لبنان من مشكلاته السياسيّة بتغليب المصلحة العامة على المصلحة الشخصيّة.

كما كان لاتفاق الطائف دورٌ كبيرٌ في إدخال لبنان في العصبية، بقدر ما وسّع الفجوة السياسية بين المرجعيات الدينية والسياسية في البلاد، عبر تقليل صلاحيات رئيس الجمهورية الماروني، وتقليل صلاحيات مراكز سياسية للمسلمين الشيعة والسنّة (رئاسة مجلس النواب ورئاسة الحكومة)، فأسهم ذلك في تأجيج الخلافات بين الطوائف، وبتنا نشعر أننا في لبنان، لأنزال نعيش، في مرحلة ما بعد الاستقلال، التعقيدات التاريخيّة السلبية بين الطوائف، الأمر الذي أدى إلى هذه الخلخلة الطائفية والمذهبية منذ قيام لبنان حتى اليوم.

لقد تضمّنت وثيقة الطائف إصلاحات سياسيةً مجذزةً، بُنيت عبر زيادة حصصِ ومكتسباتِ لفريق على حساب فريق آخر، من دون أن تعيد التوازن الوطني إلى الحياة السياسيّة، طالما أن البُنى الطائفية ما زالت على حالها، فكرّست، بذلك، الوجود الطائفي، وأوجّحت المشاعر الطائفية، على حساب قيام الدولة المدنيّة وبناء المُواطنة.

أ.د. أحمد حطيط

صحيحٌ أن الدستور الجديد لا ينصّ على هوية دين الدولة، كما لا ينصّ على هوية الحاكم الدينية، غير أن المادة التاسعة من الدستور، جاءت لتزيد من هيمنة الطوائف، وإعطائهما شرعية التثبت في الدولة، حيث جاء فيها: «إن حرية الاعتقاد مطلقة، والدولة، بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى، تحترم جميع الأديان والمذاهب، وتケفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها، على أن لا يكون، في ذلك، إخلال في النظام العام، وهي تضمن أيضًا للأهليين، على اختلاف مللهم، احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية»<sup>(١)</sup>، الأمر الذي منح الطوائف والمذاهب اللبنانيّة الشخصيّة المعنويّة في الدولة، وعزّز دورها الاجتماعي، والقانوني، فأضحت تنافس الدولة في السيطرة على الشعب؛ فالدولة اللبنانيّة لا تعترف في دستورها، أو قوانينها، بالمواطنين، إلا من خلال قيدهم الطائفي؛ فلا زواج، ولا إرث، ولا وظيفة لفردٍ غير منتمٍ إلى مذهبٍ معين، حيث أدرج القيد الطائفي ضمن خطط التوظيف مناصفةً بين الطوائف، ما يجعل عملية الاندماج الاجتماعي صعبة المنال، أو حتى مستحيلة، في ظل ضعف قدرات ومقدرات الدولة وغياب المرجعيّة الأساسية التي يلجا إليها الأفراد، وهي ظل عدم تفعيل القوانين، بما يضمن حقوق الأفراد، من دون استنسابية، أو إخلالٍ بمبدأ المساواة.

كما أن الفرد في النظام اللبناني مغيبٌ دوره لمصلحة الطائفة، وحقّه في التعبير مكبوتٌ، بحجّة ثقافة عقدة الخوف أو عقدة الغبن أو عقدة الإحباط؛ فلا يجوز له أن يُعبر عن رأيه، إلا بمقدار ما يتلاءم خطابه مع مصلحة الطائفة الممثلة بزعيمها، وبالتالي، يصبح النظام الطائفي مُعطلًا للديمقراطية، إن لم نقل منهاضًا لها، وأن البدعة المبتكرة، أي نظام التوافق الديمقراطي، ليست سوى وهم لاستمرار عهد وصاية الطوائف وزعمائها، ونفي بناء الدولة الحديثة.

ولئن أقرَّت المادة العاشرة<sup>(٢)</sup>، من الدستور، للطوائف حرية التعليم الخاص والديني، مع ضمان حقوقها في إنشاء مدارسها وجامعاتها الخاصة، وهي حالةٌ ينفرد بها الدستور اللبناني عن سائر دساتير العالم، فإن ذلك يُسهم، إلى حدٍ بعيدٍ، في التباعد بين اللبنانيين ويعيق اندماجهم الوطني، ويخلق، وبالتالي، أجواء التناحر بينهم من الناحية الثقافية التي يتلقاها الناشئة من مشارب مختلفة<sup>(٣)</sup>.

(١) عبد الرحمن العيسوي، *سيكلولوجية المواطنة الصالحة*، بيروت: منشورات الحلبى الحقوقية، ٢٠١١، ص ١٢-١٦.

(٢) راجع: المادة التاسعة من الدستور اللبناني الحالي.

(٣) راجع: المادة العاشرة من الدستور اللبناني الحالي.

## المسألة الطائفية والمُواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

ورغم أن وثيقة الطائف قد لحظت ما للتربيبة من دورٍ بارزٍ في تجاوز النزاعات، وبناء الوحدة الوطنية، فأولتها ما تستحقه من أهمية، عندما نصت على ضرورة «إعادة النظر في المناهج وتطويرها بما يعزز الانتماء والانصهار الوطنيين، والانفتاح الروحي والثقافي، وتوحيد الكتاب في مادتي التاريخ والتربية الوطنية»<sup>(۱)</sup>. بيد أنّ لجان التاريخ، التي شكلّها المركز التربوي للبحوث والإنماء، لإعداد كتاب تاريخ مدرسيٍّ وطنيٍّ، لم تؤتِ ثمارها، ولم تتوصل إلى إنجاز مهمتها، ولعل السبب في ذلك يعود إلى الاعتبارات المتصلة بالمناخات السياسية الساخنة، والتجاذبات الطائفية بين اللبنانيين الذين لم يتوصلا، بعد، إلى حسم خياراتهم المصيرية، وإلى الذهنية السائدة في البلاد التي لم تستفِد من التجارب المرة التي عانها الوطن، عبر أزماتٍ ساخنةٍ كادت أن تعصف به<sup>(۲)</sup>.

### ٥- في ضوء ما تقدم، هل يمكن تطبيق المواطنة في لبنان وإقامة الدولة المدنية الديمقراطية؟

نعرف، بدايةً، بصعوبة تحقيق الدولة المدنية الديمقراطية العادلة في مجتمعٍ طائفيٍّ، لكنّنا، في لبنان، من حقنا أن نسعى في هذا الإتجاه؛ فهذه الدولة المرتجاة، القائمة على مبدأ الحقوق والواجبات وحرية المعتقد والتعبير، التي يقارب فيها أبناء الشعب الواحد/ المواطنين، وترعى وحدة مجتمعية تؤسس لوحدةٍ وطنيةٍ حقة، يشعر كل فردٍ منهم بأنه متساوٍ مع الفرد الآخر، وبأنه يتمتع بالحقوق عينها وتترتب عليه الواجبات نفسها في ظل سيادة القانون، هي الحل الموضوعي الذي يمكن أن ينقل لبنان من واقع الكانتونات الطائفية المغلقة على ذاتها، إلى بناء الدولة الديمقراطية المبنية على أساس المُواطنة، حيث تغيب المسؤوليات الحزبية والطائفية والمذهبية، ف يأتي الشخص المناسب في الموقع المناسب. فممارسة «المُواطنة»، انطلاقاً من مبدأ الحقوق والواجبات، مرهونة، أساساً، بالوعي القانوني الذي يوفر المشاركة الفضلى في الحياة السياسية المرتكزة إلى حرية الاختيار، والقدرة على تفريذ هذا الاختيار، ولا سيما في العملية الانتخابية، وبذلك تتعزّز المواطنة في نفوس الأفراد، وتقدوّقِيّاً طبيعيةً في سلوكهم اليومي والحياتي<sup>(۳)</sup>.

(۱) راجع: فقرة «التربية والتعليم» في وثيقة الطائف.

(۲) أحمد خطيط، « علمية كتابة تاريخ لبنان بين أزمة المنهج وهاجس التوحيد»، مجلة المرقب، البیلمند - لبنان: مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البیلمند، العدد ٢، خريف ١٩٨٨، ص ٢٤٩ - ٢٥٤ . راجع أيضاً للمؤلف نفسه: «هل يمكن كتابة تاريخ موحدٍ للبنان منهجه ومادته قراءةً في تجربة المركز التربوي للبحوث والإنماء»، بحثٌ في كتاب: كتابة تاريخ لبنان إلى أين؟، بيروت: منشورات جمعية متخرجي جمعية المقاصد الإسلامية، ل.ات ، ص ٤٦٧ - ٤٦٥ .

(۳) في هذا الصدد، انظر: عبد الرؤوف سنو، لبنان الطوائف في دولة ما بعد الطائف، م.س، ص ١٨٣ - ١٩١ .

أ.د. أحمد حطيط

فالمواطنة تجمع الفئات المتعددة، في لبنان، وتصون وحدتها، وتحول دون الانزلاق إلى التنازع الداخلي؛ فإذا ساد القانون على جميع المواطنين تتحقق الوحدة الداخلية، ولا يخشى منها من ممارسة الديمقراطية الحقة في المجالات كافة<sup>(١)</sup>، ويمكن، وبالتالي، أن يتحقق التوازن بين الجماعات الدينية المختلفة في الدولة الواحدة، والتخفيف من نزعة الاستبداد عند السلطة المركزية<sup>(٢)</sup>.

لذا، تبرز فكرة المواطنة كأحد الحلول المطروحة في لبنان؛ فهي تخلق مناخاً سياسياً عاماً عبر اعتمادها آليات ديمقراطية متجاوزة للطوائف، تتيح الإقبال على صناديق الاقتراع من قبل المواطنين بوصفهم أفراداً لا أبناء طوائف. ولكن ماذا تعني حرية انتخاب الممثلين عن هؤلاء الأفراد أو الشعب، إذا كان - على سبيل الفرض - هؤلاء الممثلون لا يشعرون بالانتماء إلى حقل سياسي عام، بقدر ما يشعرون بالانتماء إلى طوائفهم؟ وهل تكفي القوانين والمبادئ الدستورية للنهوض بهذه المهام ما لم يكن هناك وعيٌ بمستلزمات المواطنة، وهذه الأخيرة تحتاج إلى مراحل من التربية والتنشئة، أو إلى عملية متدرجة من تجاوز الطائفية، باستحداث قوانين تراعي مبدأ هذا التدرج؟<sup>(٣)</sup>.

فالمواطنة تقوم على أساس الانخراط العميق في مبادئ عامةٍ واحدةٍ، قوامها الحقوق والواجبات التي يتساوى فيها المواطنون، بوصفهم أفراداً قبل أن يكونوا جماعاتٍ وطوائف وأدياناً، كما تشمل كل المجالات التي تخص الحياة الاجتماعية، ومنها علاقات العمل التي اتّخذت أبعاداً جديدةً، في لبنان، بعد ازدياد أعداد المواطنين، كما أن الاختيارات التي تطال السياسة الاقتصادية العادلة تؤثر تأثيراً واضحاً في المواطنة، بمعنى الولاء للدولة التي تؤطر المواطنين بإطارها العام، فيما يتحول الولاء إلى الجماعات التقليدية إلى ولاء ثانويٍ. لكن المواطنة تستلزم توفر الحرية للمواطنين، بمستوياتها السياسية المتنوعة، وأصلها حق الانتخاب والترشح، وتكوين الجماعات السياسية، وأن الشعب مصدر السلطات، بما يكفل حرية المعتقد والتعبير، والعيش في حدود القوانين التي ترعاها الدولة<sup>(٤)</sup>.

لذا، فإن تطبيق فكرة المواطنة، في لبنان، بما هي شكلٌ من أشكال الانتماء إلى الوطن، وإلى مجتمع مدنيٍ ينخرط فيه المواطنون بملء حريتهم، معبرين عن إرادتهم

(١) عدنان السيد حسين، المواطنة، أنسها وأبعادها، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ٢٠١٢، ص ٨٠.

(٢) عزمي بشارة، في المسألة التربوية، مقدمة لبناء ديمقراطي عربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧، ص ١٤٩-١٤٨.

(٣) عدنان السيد حسين، المواطنة، أنسها وأبعادها، م.س، ص ٨٢-٧٨.

## المسألة الطائفية والمُواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

باليعيش معاً، تحت سيادة القانون الذي يكفل المساواة للجميع، بصرف النظر عن انتمائهم الديني أو الطائفي.

وبذلك، تقدم المُواطنةُ الإنسان كفرد له قيمةٌ مستقلةٌ، وسابقةٌ على انتماسه إلى الطائفة، والمذهب، والعائلة، ما يعزّز قدرات المجتمع المدني اللبناني، لكي يكون له التأثير في تغيير الذهنية السائدة، وصولاً إلى المبتغى من قيام الدولة المدنية، القائمة على الديموقراطية، والعدالة، والفصل بين السلطات، دولة تحترم كل الأديان، ولا تحاز إلى دين معين، تستمد شرعيتها من صناديق الاقتراع وقانون الانتخاب، وتسمح بالتمتع بالحقوق الفردية، بدءاً بالحرية التي كفلها الدستور اللبناني لكل المواطنين، ومساواتهم أمام القانون، والعدالة بينهم من دون استنسابٍ، ونبذهم العنف بكل أنواعه، والتزامهم بواجباتهم المتمثلة بالتشبّث بالوطن والحفاظ على وحدته وسيادته واستقلاله.

### خاتمة :

إن ثقافة المُواطنة لا تنمو في أرضٍ قاحلةٍ تفتقر إلى أبسط الوسائل التنموية، من حرية، وديمقراطية، ومساواة، وإنماء متوازن، واحترام حقوق الإنسان، والعمل على تحقيق إنسانيته، وهذا ما تقتضيه البيئة اللبنانية، حالياً، بسبب الانقسامات، والتوترات الأمنية الدورية، ما أنتج مفاهيم خاصة في البلاد، مثل «الديمقراطية التوافقية»، و«التسويات الخارجية»، والأعراف القانونية والطائفية، ما عزّز التنازع الاجتماعي، والتناقض بين المواطنين، وأضعف سلطة الدولة؛ فاستحال لبنان بلداً يتغنى بالديمقراطية من دونديمقراطيين، واستحال اللبنانيون رعايا لا مواطنين.

ففي لبنان، ثمة فجوةٌ واسعةٌ بين ما ينصّ عليه الدستور، وتطبيقه على أرض الواقع؛ فلا يكفي أن يعرف المواطنون مبادئ المُواطنة، وما يترتب عليها من حقوق وواجبات فحسب، بل يجب أن يشكل ذلك مدخلاً إلى التعاون والتكافل الاجتماعي، ومبدأ للعمل الجمعي بين المواطنين، لا سيما أن عنصر الانتماء الوطني في لبنان لم يتحقق بعد؛ فالمواطن اللبناني، الذي تكونت لديه المعرفة والدرأة بـماهية المُواطنة، لم يتكون لديه عنصر الانتماء الوطني ليدفعه إلى المطالبة بحقوقه وأداء التزاماته تجاه دولته.

لذلك، يجب على التربية المواطنية أن تعمل على تغليل الانتماء الوطني على أي انتماء آخر، سواء كان سياسياً أم دينياً، وذلك لتعزيز فكرة الدولة الوطنية التي تعامل المتمميين إليها كجامعة مواطنين متساوين أمام القانون، لهم حقوق وعليهم واجبات، دولة قادرة على

## أ.د. أحمد حطيط

تطبيق المواطنة في المدرسة والجامعة، وفي الثقافة، وفي الحياة العامة، لتترسخ في أذهان الناس؛ فلا يكفي أن تكون التنشئة الوطنية محصورةً في حدود الأسرة، بل قد تبدأ هناك، ولا تنتهي، كونها سيرورة اجتماعية - سياسية<sup>(١)</sup>.

وكذلك، لا يمكن قيام الديمقراطية، في لبنان، من دون وعي بالمواطنة، ليس كشعار فحسب، بل كممارسة وسلوك في الوطن، كما لا يمكن أن تتجدد الديمقراطية، في ظل الواقع الطائفي، والتقسيمي؛ فالديمقراطية لا تهدف إلى طمس الآخر، أو إلغائه، بل الاعتراف به وبخواصيه التي كفلها الدستور، ومنها حرية المعتقد، وحرية التعبير عن الرأي، وحق الانتخاب، ما يستدعي إعادة النظر في قانون الانتخاب، ليكون أكثر عدالة، وتمثيلاً للإرادة الشعبية.

وأخيراً، هل ثمة إمكانية للتخلص من الطائفية السياسية في لبنان؟ نعم، إذا ما توفرت جملةً من العناصر التي تشكل منطلقاً لذلك، ومنها:

- إيلاء التنشئة الوطنية ما تستحقه من اهتمام، وهي مهمة مناطة بتضليل جهود الأهل، والمدرسة، والمجتمع، لتعزيز الروح الوطنية لدى الناشئة، وتنمية روح المبادرة والحس الوطني لديهم، من دون خلفيات مذهبية، أو طائفية تعيق التواصل بين مكونات الوطن؛

- تنظيم العمل السياسي، وتطوير قانون الانتخاب، بما يؤمن عدالة التمثيل؛

- الفصل بين المناصب العامة وال المجالس الطائفية؛

- إصدار تشريعات جديدة ضد التمييز والتفرقة، بحيث يكون المواطنون على قدم المساواة، من دون تفرقة في الجنس، أو المعتقد؛

- اعتماد معيار الكفاءة في المناصب، والوظائف، وليس الاستنسابية؛

- تفعيل دور الإعلام، وتحصينه، لما له من تأثير على الرأي العام، وفي توجيه المواطنين، بحيث تسهر وسائل الإعلام على دعم مبادئ الحرّيات العامة، والالتزام بالمسؤوليات الوطنية المترتبة على ذلك، لا سيما، أتنا نعيش، اليوم، هاجس فتنة جديدة، تحت عنوان صراع مذهبى، سنّي - شيعي، في العالمين العربي والإسلامي، يُروج له بحرفية عالية، وعلى خلفية جملة من العناصر، منها الديمغرافي، ومنها المتعلق بصراعات المنطقة، وخصوصاً الصراعات العربية - العربية، وغياب التوافق حولها، ما يجعل شبح الحرب الأهلية في لبنان يُطل من جديد،

(١) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً، م.س، ص ٢٢-١٤؛ عدنان السيد حسين، م.ن، ص ١٤٩-١٥٩؛ كمال عبد اللطيف، المواطنة والتربية على قيمها، م.س، ص ٢١-٢٠.

## المسألة الطائفية والمُواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

لَكِن آثارها،اليوم،قد تكون أعمق،كونها تلاقي الحرب الدائرة في سوريا والعراق، وما من شيء يُفِيدُ أنَّ الجسم اللبناني قد ازداد مناعةً، على الرَّغم من أنَّ حُمْيَةَ الحرب الأهلية الماضية لم تطفئَ بعد، وأنَّ شيطانها استيقظَ، واستيقظَتْ، من سُباتِ عميقٍ، شياطين عديدةً أخرى.

لذا، علينا أن نبني شعبنا اللبناني، ودولتنا اللبنانيَّة، عوض افتراضهما مُعطيين عابرين للتاريخ؛ فقد مشينا، منذ العام ١٩٢٠، شوطاً من الطريق الآيلة إلى تماستنا، بما نحن شعبٌ ودولةٌ، وكانت كلفة تقدمنا على هذه الطريق أزمات متتابعةً، الأعوام ١٩٣٦، ١٩٤٢، ١٩٥٨، و ١٩٧٥، تُرشد من يحاول استرجاع مساق التدامج بين مكوّنات الشعب.

وخلالمة القول، فإنَّ قضية الهوية هي المدخل إلى الوحدة الوطنية، على قاعدة العلاقة المباشرة بين المواطن والدولة، والتفكير الجدي في إلغاء النظام الطائفي، وبناء نظام ديمقراطيٍّ حقيقيٍّ يحفظ حقوق المواطن والوطن<sup>(١)</sup>، كما يجب الإقرار أنَّ الطوائف لن يحميها إلا السلم الأهلي، في ظل دولة القانون والوحدة الوطنية، والمحافظة على الوطن والمواطن.

لقد آن الأوان أن يتجاوز اللبنانيون النظام الطائفي، وأن ينتقل اللبنانيون من ثقافة القرن التاسع عشر إلى ثقافة القرن الواحد والعشرين؛ فالقضية ليست في النفوس، كما يقوله بعض الساسة اللبنانيين فحسب، بل هي موجودة، أساساً، في النصوص المؤسسة لنظامٍ جديدٍ، والمعفيبة، عمداً، لمصلحة الطائفيين.

(١) ناصيف نصار، م.ن، ص.٢٨.

## قائمة المصادر والمراجع

إدّه، ميشال، «الحركة الصهيونية: دورها في الصراع العربي- الإسرائيلي ومطامعها في الأراضي والمياه اللبنانيّة»، فصل في كتاب: لبنان في تاريخه وتراثه، ج ٢، منشورات مركز الحريري الثقافي، بيروت، ١٩٩٣، صص ٧٥٩-٧٩٨.

إسماعيل، عادل وأخرون، في الحوار والحياة المشتركة بين الطوائف والأديان/ النموذج اللبناني، مركز الحريري الثقافي، بيروت، ١٩٩٦.

بشاره، عزمي، في المسألة التربويّة، مقدمة لبناء ديمقراطي عربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠٠٧.

بشير، إسكندر، الطائفية في لبنان إلى أين؟ دراسة تحليلية وثائقية لتطور الطائفية السياسيّة ومستقبل إلغائها، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، بيروت، ٢٠٠٦.

الجسر، باسم، ميثاق ١٩٤٣، دار النّهار للنشر، بيروت، ١٩٧٨.

خطيط، أحمد:

• «علميّة كتابة تاريخ لبنان بين أزمة المنهج وهاجس التوحيد»، مجلة المرقب، مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة، جامعة البلمند، لبنان الشمالي، العدد ٢، خريف ١٩٨٨)، صص ٢٤٩-٢٥٤.

• «هل يمكن كتابة تاريخ موحد للبنان منهجاً ومادةً؟ قراءة في تجربة المركز التربوي للبحوث والإنماء»، بحث في كتاب: كتابة تاريخ لبنان إلى أين؟، منشورات جمعية متخرجي المقاصد الإسلاميّة في بيروت، بيروت، لات.، صص ٤٥٧-٤٦٩.

## المسألة الطائفية والمُواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

- حيدر، محمود، *اللاليقين السلمي*، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٧.
- الخازن، فريد، *تفكّك أوصال الدولة في لبنان ١٩٦٧ - ١٩٧٦*، ترجمة شكري رحيم، دار النهار للنشر، ط. ٢، بيروت، ٢٠٠٥.
- الخوري، بشار، *حقائق لبنانية*، ج ٢، منشورات أوراق لبنانية، بيروت، ١٩٦١.
- ذكروب، محمد حسين، «الخطاب التاريخي اللبناني / وجهة نظر نقدية»، بحث في كتاب: *كتابة تاريخ لبنان إلى أين؟*، منشورات جمعية متخرجي المقاصد الإسلامية في بيروت، بيروت، لا ت..، ٥٣٩ - ٥٦٤.
- أبودياب، خطار، *لبنان: الحروب الصغيرة والذاكرة التاريخية التصيرية*، جريدة الجمهورية، لبنان، بتاريخ ١ تموز ٢٠١٣.
- ديب، كمال:
- *أمراء الطوائف وتجار الهيكل: رجال السلطة والمال في لبنان*، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٧.
  - *هذا الجسر العتيق: سقوط لبنان المسيحي؟* دار النهار، ط. ٢، بيروت، ٢٠١٣.
  - رباط، إدمون، *التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري*، ترجمة حسن قبيسي، ج ٢، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ٢٠٠٢.
  - سالم، يوسف، *خمسون سنة مع الناس*، دار النهار، بيروت، ١٩٧٥.
  - سليمان، عصام، *الفيدرالية والمجتمعات التعددية ولبنان*، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١.
  - السمّاك، محمد، «الطائفية والتعدد الديني في لبنان»، *جريدة المستقبل*، بتاريخ ٢٨ كانون الأول ٢٠١١.
- سنو، عبد الرؤوف:
- *لبنان الطوائف في دولة ما بعد الطائف / إشكاليات التعايش والسيادة وأدوار الخارج*، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ٢٠١٤.
  - *حرب لبنان ١٩٧٥ - ١٩٩٠: تفكّك الدولة وتصدع المجتمع*، مج ١، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٨.
- سويد، ياسين، «لبنان والمسألة الطائفية»، بحث في كتاب: *كتابة تاريخ لبنان إلى أين؟*، منشورات جمعية متخرجي المقاصد الإسلامية في بيروت، بيروت، لا ت..، ٤٩٩ - ٥٣٤.
- السيد حسين، عدنان، *المواطنة، أسسها وأبعادها*، (بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ٢٠١٣).

أ.د. أحمد حطيط

شرف، جورج، «النظام السياسي والميثاق الوطني»، بحث قدّم في مؤتمر: لبنان في الحرب العالمية الثانية، نظته كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الفرع الثاني) - الجامعة اللبنانية، بتاريخ ٢٩ تشرين الثاني ٢٠١٢.

شعيب، علي عبد المنعم، مطالب جبل عامل: الوحدة، المساواة في لبنان الكبير ١٩٣٦-١٩٠٠، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد)، بيروت، ١٩٨٧.

الصلبي، كمال، تاريخ لبنان الحديث، دار النهار، بيروت، ١٩٦٧.

ضاهر، مسعود، تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤-١٩٢٦، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٤.

طرايبي، أحمد، لبنان منذ عهد المتصرفية إلى بداية الإنذاب ١٨٦١-١٩٢٠، مؤسسة الدراسات والأبحاث العربية، القاهرة، ١٩٦٠.

عبد اللطيف، كمال، المواطنة والتربية على قيمها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٢.

العيسيوي، عبد الرحمن، سيكولوجية المواطن الصالحة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠١١.

فضل الله، السيد محمد حسين، مقابلة معه في جريدة المستقبل ال بيروتية، بتاريخ ٢٤ تموز ٢٠٠٣.

قباني، خالد، «الأزمة اللبنانية في محياها الداخلي»، فصل في كتاب: لبنان في تاريخه وتراثه، ج ٢، منشورات مركز الحريري الثقافي، ١٩٩٣، بيروت، ص ٧٥٧-٧٢٩.

قطريب، جان بيار، إلغاء الطائفية السياسية: منعاً للطغيان أو الإنفصال أو التقسيم، مجلة المسيرة، العدد ١٢٦٣، بيروت، ١٥ شباط ٢٠١٠.

كوثاني، وجيه، الإتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير، منشورات بحسنون الثقافية، بيروت، ١٩٨٦.

لبكى، بطرس، خسائر حرب ١٩٧٥ وكلفة الإعمار، جريدة الحياة بتاريخ ١٠ آذار ١٩٩٢.

ليبهرات، آرنـتـ، الديمقـاطـيةـ التـوـافـقـيـةـ فـيـ مجـتمـعـ متـعدـ، تـرـجمـةـ حـسـنـيـ زـينـهـ، مـعـهـدـ الـدـرـاسـاتـ الـاسـترـتيـجيـةـ، بيـرـوـتـ /ـ بـغـدـادـ، ٢٠٠٦ـ.

مالك، شارل، لبنان في ذاته، بيروت: مؤسسة بدران وشركاه، بيروت، ١٩٧٤.

مسوح، جورج، الطائفية لا المواطن فاسما مشتركا، جريدة النهار ال بيروتية بتاريخ ١٦ كانون الثاني ٢٠١٢.

## المسألة الطائفية والمُواطنة في لبنان من الحرب الأهلية إلى اتفاق الطائف

منصور، ألبير، الإنقلاب على الطائف، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٣.

نصار، ناصيف، في التربية والسياسة، متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً؟، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥.

هانف، تيودور، لبنان: تعايش في زمن الحرب من انهيار الدولة إلى انبعاث الأمة، ترجمة موريص صليبا، مركز الدراسات العربي- الأوروبي، باريس، ٢٠١١.

Azar, Antoine, Le Liban face à demain, Édition Librairie Orientale, Beyrouth, 1978.

Dahl, Robert A., Democracy and Its Critics , Yale University Press, Humanities Press, Sussex, Harvester Press, New Haven, 1989.

Chevalier, Dominique, La société du Mont- Liban à l'époque de la Révolution industrielle en Europe, Librairie Orientale, Paul Guethner, Paris, 1971.

Chiha, Michel, Politique intérieure, Éditions du Trident, Beyrouth- Paris, 1964.

Messarra, Antoine, Illusions et désillusions des Libanais sur l'Etat ,in : *Citoyenneté et Déconstructions de l'Etat*, Institut des Sciences politiques, Université Saint- Joseph, Beyrouth, 2004

Oliver, Dawn and Heate , Derek, The Foundations of Citizenship, harvester heatsheaf, New York ,1994.

Prelot, Marcel, **La science politique**, Que Sais-Je ?, PUF, Paris, 1963 .

Scruton,Roger, **A Dictionary of Political Thought** ,Hill and Wang, New York, 1982.

Reese, W. I.,**Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought**,Humanities Press, Sussex, Harvester Press, New Jersey, 1980.

# **النضال الاجتماعي اللبناني – السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٢٠)**

**أ. د. محمد مراد**

باحث وأستاذ جامعي - لبنان

## **تقديم الدراسة والمنهج:**

ارتسم الموقفان السوري واللبناني من الانتداب الفرنسي ولفترته تجاوزت الربع قرن من الزمن أي مع إعلان الانتداب في «سان ريمو» (نيسان ١٩٢٠)، وحتى توأمة الاستقلال الوطني للبلدين في العام ١٩٤٣، وبالتالي إنجازهما المشترك الجلاء النهائي للعساكر الفرنسية عن أرضهما في الحادي والثلاثين من كانون الأول (ديسمبر) ١٩٤٦، ارتسما من زوايا ثلاثة أساسية:

**الأولى:** زاوية السيطرة الفرنسية المحكومة لمشروع استعماري احتلالي فرنسي مغلَّف بياافطة انتداب، كمصطلاح تبريري ابتدعه الفكر السياسي الاستعماري لإدارة مناطق احتلاله الجديدة في أعقاب التسويات وتوزعات النفوذ في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى.

**الثانية:** زاوية التجزئة لبلاد الشام، عبر اصطناع سلسلة من الجغرافيات السياسية لم يعرفها تاريخ المنطقة من قبل، وتمثلت بقيام سلسلة من الكيانات السياسية ظهرت تحت اسم «دويلات»، واستمرت في سوريا الداخلية قرابة اثنين وعشرين عاماً (١٩٤٢-١٩٢٠)، هذا، بعد أن جهد الانتداب الفرنسي طوال الفترة المشار إليها، في تجسيم الخصوصيات

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٦٠)

الإقليمية والمناطقية والثقافية والدينية فيما بينها، وبعد أن جهد، بالمقابل، الانتداب البريطاني على الأردن وفلسطين (القسم الجنوبي من سوريا) في التحضير لإقامة الكيان الصهيوني على أرض فلسطين العربية، وهو كيان لم يكن فقط دخلياً وغريباً عن حضارة المنطقة وتراثها التاريخي، وإنما أيضاً، وهو الأهم، ليكون الحلقة المركزية في التجزئة التي تقف حائلاً دون قيام وحدة العرب القومية حتى اليوم.

الثالثة: أما الثالثة فهي زاوية العلاقات السورية-اللبنانية، والمسار الذي عرفته هذه العلاقات في تطورها العام إبان المرحلة الانتدابية. وإذا كانت هذه العلاقات قد ارتسست، في جانب منها، من موقع السياسة الانتدابية في تكريسها لمبدأ التفكك السياسي من جهة، والتوحيد الاقتصادي بما يخدم مصلحة الرأسمال الفرنسي في المراكمه من جهة أخرى، فإن جانباً كبيراً من تلك العلاقات كانت تفرضه مصالح الناس في البلدين في سعيهم الدائم لتأمين الضروري من حاجاتهم الحياتية، وتوفير مقومات استمرارهم وتطورهم، ذلك أن مصلحة هؤلاء الناس تكمن دائماً في تأكيد عمق روابطهم العضوية، وتكامل حاجاتهم الحياتية في الأمن الاجتماعي والاقتصادي، وصولاً إلى أنفسهم السياسي في تحقيق الاستقلال الوطني، وإقامة الدولة الوطنية بعيداً عن أيّة هيمنة أو تبعية أجنبية مفروضة بقوة الاستغلال والسلط.

على قاعدة المصالح الحيوية المشتركة بين سائر الشرائح الاجتماعية لشعبي البلدين، ارتسם النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك لأكثر من ربع قرن من الزمن (١٩٢٠-١٩٤٦)، عبر ثلاثة مستوياتٍ من التكامل: الأول، المستوى العسكري (المقاومة المسلحة)، الثاني، المستوى السياسي (النخب والأحزاب السياسية)، الثالث، المستوى الاجتماعي من خلال انخراط شرائح شعبيةٍ واسعةٍ في البلدين في الحركة المطلبية الاقتصادية والاجتماعية.

إذا كان الوجود الانتدابي الفرنسي قد حال دون تكامل البنى المؤسسية الإدارية والسياسية بين سوريا ولبنان، إلا أنه كان، تحت ضغط الحاجة لنمو الرساميل والاستثمارات، قد أوجد أرضيةً للتكامل الاقتصادي من خلال الإبقاء على عددٍ كبيرٍ من المصالح الأساسية الحيوية التي ظلت مشتركةً بينهما. وكانت هذه المصالح بمثابة الحواجز الدافعة لقوى المنتجة، الفلاحية والحرفية والعمالية، ومعها سائر الفئات الاقتصادية من تجار المدن والصنايع وسوادهم، لتعزيز التواصل والتضامن على كافة المستويات النضالية، اقتصادياً واجتماعياً، من أجل إنهاء الانتداب الفرنسي، وتحرير الاقتصاد الوطني المتلازم

مع الاستقلال السياسي، وإقامة السلطة الوطنية المستقلة في البلدين على قاعدة العلاقات المميزة من ناحية، وثبات الحاجة الاستراتيجية للتعاون والتكامل بينهما من ناحية أخرى.

الإشكالية: يدور هذا البحث حول إشكالية مركبة، مفادها أن ضغط الرأسمال الفرنسي القائم على المراكمه في حماية سلطة فرنسية حاكمة في سوريا ولبنان (المفوضية الفرنسية العليا) (Haut Commissariat de la République Française en Syrie) et au Liban، هذا الضغط الرأسمالي شكل حافزاً لقيام حركة نضالية اجتماعية لبنانية سورية مشتركة، ضمت فئات وشرائح اجتماعية واسعة، من فلاحية وحرفية وعمالية وأصحاب مهن حرة، من محامين وسواقين وتجار وأصحاب صحف واعلاميين وسواهم. راحت هذه الحركة توحد مطالبها، وتتسق نضالاتها من خلال هيئات تمثيلية ونقابية انبثقت عنها، وتدرجت في شعاراتها من المطالبة بتحسين أوضاعها الاجتماعية، إلى إعلان برنامجهما في الاستقلال الاقتصادي تمهدًا للاستقلال السياسي وإقامة الحكم الوطني في البلدين في العام ١٩٤٣، ومن ثم تحقيق جلاء الجيوش الفرنسية عن أرضهما في نهاية العام ١٩٤٦.

الفرضيات: أبرز الفرضيات العلمية التي يطرحها هذا البحث ثلاثة أساسية:

الأولى، السياسة الانتدابية الفرنسية في سوريا ولبنان قامت على مبدأين متناقضين: التفكيك في السياسة، والتوحيد في الاقتصاد.

الثانية، لما كان الرأسمال الفرنسي (رأس المال الشركات والمصارف وكبار التجار) رأسماً تراكمياً، واستثمارياً قائماً على النهب والاحتكار والاستغلال للقوى المنتجة في سوريا ولبنان، فقد دفع هذا الواقع الاستغليالي إلى انبثاق حركات مطلبية سورية ولبنانية، راحت توحد نضالاتها الاجتماعية لكسر الاحتكار، وتحرير القوى المنتجة الفلاحية والعملية والمهنية في البلدين.

الثالثة، انبثقت حركة نقابية لبنانية - سورية مشتركة، برزت على شكل تجمعات عمالية وحرفية وهيئات نقابية، لم تثبت هذه الحركة أن طورت خطابها الاجتماعي إلى خطاب سياسي، جمع بين النضالين الاجتماعي والسياسي من أجل تحقيق الاستقلال الوطني في البلدين، بمضامينه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وقد نجحت في هذا الأمر عبر محطة الاستقلال في العام ١٩٤٣، والجلاء العسكري الفرنسي في العام ١٩٤٦.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٦٠)

المنهج: يعتمد هذا البحث المنهج البيني (Interdisciplinaire)، وهو منهج يقوم على التشبيك بين عدة مناهج، تجمع بين عدة مقاربات لمعالجة الظاهرة المدروسة من زاوية علوم التاريخ الاقتصادي والاجتماعي السياسي، والجغرافية الاقتصادية والاجتماعية، والفلسفة، والسوسيولوجيا، وعلم السياسة.

يعمل هذا المنهج عبر آلتين اثنتين : الأولى، آلية تفكير الظاهرة إلى عناصرها المكونة من أجل دراسة خصوصية كل عنصر منها على حدة (اقتصادي، اجتماعي، سياسي، الخ... )، والثانية، آلية دمج العناصر المدروسة في عملية إعادة تركيب للظاهرة من جديد، الأمر الذي يساعد على فهم مسارها العام، ويمسك بالنتائج التي تتركها في الواقع في المكان والزمان المعينين.

المادة التوثيقية: يعتمد البحث بصورة أساسية على وثائق الأرشيف الفرنسي - آرشيف وزارة الخارجية الفرنسية Ministère des Affaires Étrangères Françaises ، بالإضافة إلى مصادر أساسية عالجت مرحلة الانتداب الفرنسي، منها على سبيل المثال لا الحصر:

- O'zoux, Raymond, «Les États du Levant sous le Mandat Français», Paris, 1931.
- Couland, Jacques, «Le Mouvement syndical au Liban», Paris, 1974.

وقد نشر هذا المرجع باللغة العربية، ترجمة نبيل هادي، وتقديم جاك بيرك، بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤.

- HIMADE, Said, «Economic organization of Syria», Beirut , 1935.
- بدر الدين السباعي، أضواء على الرأسمال الأجنبي في سوريا ١٨٥٠ - ١٩٥٨ ، دمشق: دار الجماهير، ١٩٦٧ .

- الياس البواري، تاريخ الحركة العمالية والنقاية في لبنان ١٩٠٨ - ١٩٤٦ ، بيروت: دار الفارابي، الجزء الأول، ١٩٨٦ .

إن دراسة معمقة للنضالات الاجتماعية اللبنانية - السورية المشتركة التي تصدّت للسياسة الفرنسية الاحتكارية، والاستغلالية للقوى المنتجة في البلدين لأكثر من ربع قرن من الزمن (١٩٢٠ - ١٩٤٦ )، تؤكد على وحدة المسار الاستراتيجي لشراائح واسعة من شعبي البلدين، انطلاقاً من وحدة المصالح والتفاعل والتكميل في مختلف شؤون الحياة.

## النضال الاجتماعي السوري - اللبناني ضد الانتداب الفرنسي:

### ١- سورية ولبنان سوقُ استثماري للرأسمال الفرنسي:

مع البدايات الأولى لتدشين العهد الانتدابي، بدأت تتشكل الدوافع الخفية للسياسة الفرنسية بشأن انتدابها على سوريا ولبنان. فالانتداب لم يكن في الواقع سوى مصطلح إعلاميًّا، ابتدعه الفكر الاستعماري لتبرير سياساته في التمدد إلى مستعمراتٍ جديدةٍ بهدف تحقيق المزيد من المراكمات الرأسمالية.

من هنا، وعلى قاعدة المراكمة الربحية، راحت فرنسا تحول سوريا ولبنان إلى سوقٍ استثماريٍّ فرنسيٍّ من الدرجة الأولى. فقد هيأت سلطات الانتداب، بوصفها سلطاتٍ مرجعية حاكمةً للدوليات السورية ولبنان الكبير، الشروط الملائمة للرساميل والشركات الفرنسية من أجل الإمساك بمصادر الثروات الوطنية، وممارسة الاحتكارات والامتيازات على نطاقٍ واسعٍ لغير مرفقٍ من مرافق الاقتصاد السوري واللبناني.

إلى جانب البنوك العديدة<sup>(١)</sup> التي أنشأتها فرنسا في غير مدينةٍ سوريةٍ ولبنانيةٍ، فإنها أطلقت العنان للعديد من شركاتها الاستثمارية، للفوز بامتيازاتٍ واحتكاراتٍ متقدمةٍ في مجال النقل والخدمات المائية والكهربائية، بالإضافة إلى الشركات المالية والتجارية والصناعية الأخرى، والتي كانت كلها شركاتٍ فرنسيةٍ بالدرجة الأولى، وتعمل برؤوسٍ أموالٍ فرنسيةٍ بوجهٍ خاص<sup>(٢)</sup>.

### ٢- الطبقة العاملة السورية ولبنانية حاجةٌ للرأسمال الفرنسي:

لما كان الهدف الأعلى للشركات الاستثمارية الفرنسية يقوم على جني الفائض المالي

(١) أشهر البنوك الفرنسية:

«بنك سوريا ولبنان الكبير» الذي منح امتياز إصدار النقد في سوريا ولبنان، وهو شركةٌ ماليةٌ فرنسيةٌ تأسست في العام ١٩١٩، وبرأسمال قدره ١٥,٥ مليون فرنك.

«بنك التسليف المالي الجزائري والتونسي» برأسمال موظف قدره ١٥٠ مليون فرنك.

«بنك التسليف المالي السوري» بدأ برأسمال قدره ٦ ملايين فرنك.

«الشركة المالية الجزائرية» برأسمال ١٠٥ ملايين فرنك.

للمزيد من التفاصيل حول هذه البنوك والشركات المالية راجع:

- O'Zoux, Raymond, «Les États du Levant sous le mandat Français», Paris, 1931, p. 160.

- M.A.E.F, E-Levant, Syrie-Liban 1930-1940, V. 440, pp. 82-83.

- سعيد حمادة، «النظام النقدي والمصرفي في سورية»، ترجمة شبـل دمـوس، بيـرـوت، ١٩٣٦، صـ ١١٥.

(٢) للمزيد من التفاصيل حول هذه الشركات وأحجام الرساميل التي تملـكـها راجـعـ:

M.A.E.F, E-Levant, Syrie-Liban 1930-1940, V. 440, pp. 77-83.

- وأيضاً: بدر الدين السباعي، «أصوات على الرأسـمـالـالأـجـنبـيـ فيـسـورـيـةـ ١٨٥٠ـ ١٩٥٨ـ»، دمشق: دار الجماهـيرـ، ١٩٦٧ـ، صـ ٨٩ـ.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٦٠)

من المراافق التي منحت امتياز استثمارها، فإن هذه الشركات اضطرت، تحت ضغط الحاجة إلى توفير الأرباح المتواخدة، إلى تشكيل الأطر الهيكلية للقوى العاملة السورية واللبنانية، والتي يتوقف عليها، كقوى منتجة، تكوين الفائض المالي للشركة المستمرة.

في ضوء الحاجة المشار إليها للرأسمال الاستثماري الفرنسي، بدأت تكون، في سورية ولبنان، معاً أوليّة لطبقة عاملة سورية ولبنانية، راحت تختلط شيئاً فشيئاً ضمن علاقات إنتاج رأسمالية، لم تثبت معها أن أخذت تدرج في سلم الوعي الاجتماعي لمواقفها الطبقية؛ الأمر الذي دفعها إلى تنظيم نفسها في أطر عمالية ونقابية، فكان لها الدور البارز في خوض سلسلة من المعارك الاجتماعية التي تلازمت كلّياً مع معارك النضال السياسي ضد الانتداب الفرنسي، وصولاً إلى الاستقلال الوطني في كلّ من سوريا ولبنان، وهو استقلال ارتكز إلى التحرر الاقتصادي والاجتماعي السياسي في آن معاً.

هكذا، إن الرأسماł الفرنسي أدخل العلاقات الرأسمالية إلى سوريا ولبنان، ليس بداعٍ تطوير بنية العلاقات الإقطاعية التي سادت طويلاً في البلدين، وإنما بداعٍ توسيع الوسائل والآليات الكفيلة بتطوير مصالحه في الاستثمار والمراقبة قبل كل شيء. إلا أن هذا الرأسماł لم يكن يدرك أن إدخال العلاقات الرأسمالية إلى مؤسساته الإنتاجية في سوريا ولبنان، سوف يؤدي إلى ولادة طبقة العاملة السورية واللبنانية في هذه المؤسسات، «هذه الطبقة الجديدة للطبقة الجديدة أخذت بالتطور والنمو مع تطور السيطرة الاستعمارية، وتَوَطَّدَ سيطرة الرأسماł الأجنبي فيها. لقد تحملت هذه الطبقة عبء الاستثمار الرأسمالي الأجنبي، وأدّى هذا الاستثمار إلى نشوء الوعي الطبقي وتطوره، ترافقه نزعة وطنية تحررية»<sup>(١)</sup>.

### ٣- نضالات السوريين واللبنانيين الاجتماعية ضد الانتداب:

كانت أكبر التجمعات العمالية في المدن، لا سيما الكبرى منها (دمشق، حلب، حمص، بيروت، طرابلس، صيدا...)، وذلك بحكم اتخاذ الشركات الفرنسية من هذه المدن مقرات مركبة لها من جهة، ولأن الاحتجاجات والتحركات المطلبية تكون أكثر وقعاً في المدن، حيث تتركز السلطات الحاكمة وأجهزتها السياسية والإدارية والأمنية من جهة أخرى.

(١) م.ن، ص ٢٨٥.

أ.د. محمد مراد

اتّخذت النضالات الشعبية في سوريا ولبنان ضد الانتداب وشركاته أشكالاً متعدّدة، منها العرائض، والبرقيات، واحتجاجات الوفود، وإعلان المقاطعة، والإضرابات والمظاهرات الشعبية الصالحة.

بدأت حركات الاحتجاج على الشركات الفرنسية منذ مطالع العهد الانتدابي، وكانت وتيتها، بصورة إجمالية، بطيئة في مرحلة الحكم العسكري المباشر أي في عهد المفوضين الساميين الجنرالات الثلاثة<sup>(١)</sup>: غورو، ويفان وساراي، ثم عرفت بعض النشاط بعد الدخول في مرحلة الحكم المدني مع حلول هنري دي جوفينيل في منصب المفوضية السامية. إلا أن التصاعد النضالي الذي اتّخذ طابع الشمولية والحدة، فكان على أثر نشوب الأزمة الاقتصادية العامة للرأسمالية في تشرين الثاني ١٩٢٩، حيث سَعَتْ فرنسا إلى تجاوز هذه الأزمة من خلال تصديرها إلى المستعمرات ومن بينها سوريا ولبنان.

### أبرز النضالات الاجتماعية كانت الآتية:

#### - النضال العمالي - النقابي:

ظهر هذا النضال في التجمعات العمالية والهيئات النقابية التي انبرت للمطالبة بتحسين ظروف الإنتاج والأجور والمعيشة للعمال العاملين في ملاكات الشركات الاستثمارية الفرنسية. أما النضالات التي تركت صدىً مدوياً على الساحتين السورية واللبنانية فكانت:

- إضرابات عمال السكك الحديدية التابعة لشركة خطوط «دمشق-حماء وتمديداًتها» (D.H.P)، حدثت هذه الإضرابات في العام ١٩٢٠ من أجل زيادة الأجور. وكان للتضامن العمالي العفواني لعمال الشركة، في دمشق وحماء وحلب ورياق وبيروت وحمص وطرابلس، أثره في مساعدتهم على حلّ الإضراب بعد حصولهم على تعهيد بدفع زيادة على أجورهم. ولكن الشركة لم تنفذ وعدها، حيث اضطُرَّ العمال إلى استئناف الإضراب ثانيةً في العام ١٩٢١، مما كان من إدارة الشركة إلا أن لجأَتْ إلى التعسُّف بحقِّ المضربين، فقررت صرف عددٍ من قادتهم، ومن بينهم سليم مبارك، وإلى فرض رقابة شديدة على نشاط «الجمعية»<sup>(٢)</sup>.

(١) استمرَّ حكم الجنرالات الثلاثة منذ تعيين غورو في منصب المفوضية السامية في العام ١٩٢٠ وحتى نهاية حكم ساراي في مطلع العام ١٩٢٦.

(٢) الياس البواري، «تاريخ الحركة العمالية والنقابية في لبنان ١٩٤٦-١٩٠٨»، بيروت: دار الفارابي، ج ١، ١٩٨٦، ص ١٠٩. وأيضاً: جاك كولان، «الحركة النقابية في لبنان ١٩١٩-١٩٤٦»، تعرّيف نبيل هادي وتقديم جاك بيرك، بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤، ص ٩٧.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٥٠)

- إضرابات ومقاطعة شعبية سورية ولبنانية لشركات الجر والتنوير (ال ترامواي والمياه والكهرباء): قامت في المدن الرئيسية في سوريا ولبنان شركات كهرباء متعددة، بعضها للإنارة فقط، وبعضها الآخر للجر والإنارة، وبعضها أيضاً للجر والإنارة والمياه. الهدف الأول والأخير لهذه الشركات لم يكن تأمين حاجات خدمية لسكان المدن السورية واللبنانية. يقدر ما هو استثمار الحاجة العامة في هذه المدن إلى الماء والنقل والإنارة من أجل تكديس الأرباح الطائلة على حساب جمهور المستهلكين من السكان. إن عقود هذه الشركات تتضمن شروطاً استغلالية قاسية لا تتوخى سوى الربح الوفير لأصحابها، وتشرع لهم عملية النهب الاستعماري تحت حماية سلطات الانتداب ورعايتها. ففي مدينة حلب، مثلاً، والتي ضمت قرابة نصف مليون نسمة في العام ١٩٣٢، لا يوجد أكثر من ٥١٣٠ مشتركاً في كهرباء الإنارة، وأكثر من ٢٢٤ مشتركاً في الكهرباء كقوة محركة، وبذلك، فإن متوسط الاستهلاك السنوي للمشترك في الإنارة لا يتجاوز أكثر من ١٧١ كيلووات، وفي القوة المحركة (٢٠٨٠)<sup>(١)</sup>. الأمر نفسه ينطبق على مسألة الجر (Tramwas)، فقد بلغ عدد ركاب ترام حلب البالغ طوله ما يزيد على ١٠ كيلومترات، ١١ ألف راكب في العام ١٩٤٣، وقرابة ١٢ ألفاً في العام ١٩٤٤، وهو رقم جدّ ضئيل بالنسبة لعدد سكان المدينة<sup>(٢)</sup>.

وتقدم دمشق نموذجاً مشابهاً لوضع حلب، فقد بلغ عدد مشتركي النور الكهربائي في المدينة في العام ١٩٣٢ ما مجموعه ١٥٧٧١ مشتركاً، أي بمتوسط استهلاك سنوي يقدر بـ ١٢٢ كيلو وات للمشترك. كما بلغ عدد المشتركين في كهرباء القوة المحركة ٣٠٠، أي بمتوسط استهلاك سنوي (٢٨٧٠) للمشترك الواحد<sup>(٣)</sup>. أما عدد ركاب الترام في العام ١٩٤٣ فقد بلغ فيها (دمشق) ٢١٤٠٠ راكب على خطوط طولها يزيد على ٢٢ كلم، ارتفع العدد إلى ٢٣١٢٥ راكباً في العام التالي أي في العام ١٩٤٤<sup>(٤)</sup>.

أما سياسة التعرفة للشركة المذكورة فلم تكن لتلتزم بأية موايثق أو مبادئ ثابتة، وإنما كانت ترفع الأسعار تبعاً لانخفاض قيمة الفرنك، ولكنها، بالمقابل، لم تلجأ إلى تخفيض هذه الأسعار إذا ما طرأ أي تحسن جدي على قيمتها.

(١) بدر الدين السباعي، «أضواء على الرأسمال الأجنبية...»، م.س، ص ١٦٨.

(٢) منير الشريف، «القضايا الاقتصادية الكبرى في سوريا ولبنان»، دمشق: المكتبة الكبرى للتأليف والنشر لصاحبها فرات ونجاتي، ١٩٤٧، ص ١٣٧.

(٣) بدر الدين السباعي، «أضواء على الرأسمال الأجنبية...»، م.س، ص ١٦٩.

(٤) منير الشريف، «القضايا الاقتصادية الكبرى في سوريا ولبنان»، م.س، ص ١٣٧.

أ.د. محمد مراد

هذه السياسة في فرض الامتياز المجحف على سكان حلب، وهذا النهج الاستغلالي لشركة الجر والتلوير والماء فيها، مما أسمى بـ«الاستغلال» لبقاء شركات الماء والجر والتلوير في المدن الأخرى، كشركة كهرباء وترام دمشق، وشركة كهرباء حمص وحماء المتفرعة عن شركة كهرباء وترام بيروت، وشركة تلوير الاسكندرية، وشركة النقل والتلوير والمياه في طرابلس وسواها.

كان من الطبيعي أن ترد جماهير المدن على استغلال شركات الترامواي والإلارة والمياه بموجات احتجاجية غاضبة، بهدف كسر امتيازات هذه الشركات ووضع حد لتعسفها واستغلالها الجشع.

اتخذ الرد الشعبي على تعسف تلك الشركات طابعاً وطنياً وشمومياً، وهذه أبرز مظاهره:

- في كانون الأول ١٩٢٨، هاجم النائب اللبناني عمر بيهم، في إحدى جلسات المجلس النيابي، الشركات الأجنبية عموماً، وشركات الترام والكهرباء خصوصاً، التي رفعت أثمان تذاكرها يوم هبوط قيمة الفرنك، وظللت محافظة على هذه الأثمان رغم تحسن قيمة الفرنك، لدرجة أصبحت قيمة الليرة الذهبية ٥ ليرات سورية، بعد أن كانت عشرة يوم رفع أثمان تلك التذاكر<sup>(١)</sup>.

- في أواسط آذار ١٩٢١، تشكلت في بيروت لجنةٌ شعبيةٌ واسعةٌ تضمُّ ممثلين عن مختلف الأحياء ومختلف الاتجاهات الوطنية والقطاعات العمالية، التي أعلنت، ابتداءً من نهار الاثنين الواقع فيه أول نيسان من العام نفسه، البدء بمقاطعة شركة الكهرباء والترامواي، وشكلت لجاناً شعبيةً تقوم بدورياتٍ في مختلف أنحاء بيروت، مهمتها منع حافلات الترام من السير، وحتى تحطيمها، مضافةً إلى ذلك تحريض الأهالي على عدم الدفع لشركة الكهرباء.

هذا، وكانت مظاهرات حاشدةً قامت في اليوم نفسه، أي في أول نيسان في ساحة البرج، تطالب بتخفيض أسعار الكهرباء وأجور الترامواي، وقد وصل الغضب بالمتظاهرين إلى أن حطموا الحافلات التي صادف سيرها على ساحة البرج، الأمر الذي أدى إلى الاصطدام برجال الدرك الذين كانوا يركبون الخيل، مستعملين مختلف أساليب القمع والشراسة ضدّهم، وأسفرت المعركة عن سقوط عددٍ من الجرحى، وعن اعتقال الكثير من المتظاهرين. وكان عدداً آخر من رجال الدرك مكلفين بحراسة حافلات الترام التي كانت تسير فارقةً في مختلف شوارع العاصمة.

(١) بدر الدين السباعي، أضواء على الرأسماح الأجنبية، م.س، صص ١٦٩-١٧٠.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٥٠)

وخلال تلك المعركة الشعبية، تمكّنت السلطات الفرنسية من اعتقال أكثرية أعضاء اللجنة الداعية إلى الإضراب، وإحالتهم إلى المحاكمة أمام المجلس العدلي<sup>(١)</sup>.

وقد عمدَ أهالي بيروت إلى رفع عريضة إلى رئيس الجمهورية شارل دباس، يُبدون فيها تذمرهم من سياسة الإجحاف التي تعتمدها شركة الجر والتلوير، وكذلك شركة المياه<sup>(٢)</sup>، من جراء الارتفاع الفاحش في رسوم الإنارة والنقل.

هذا، واستمرت المعركة من أول نيسان حتى أواسط تموز ١٩٣١، أي قرابة ثلاثة أشهرٍ ونصف الشهر، إلى أن رضخت الشركة لمطالب الشعب، وخفضت أسعار الكهرباء بنسبة ٤٠٪، وكذلك تعرفة الترامواي بنسبة ٢٥٪<sup>(٣)</sup>.

في دمشق، وزُعِّت في النصف الأول من كانون الأول في العام ١٩٣٢، مناشير تدعو إلى مقاطعة شركة «الجر والتلوير» في المدينة لعدم تخفيضها التعرفة. كما وزُعِّت، أيضاً، بياناتٌ تحرّض الأهالي على المقاطعة، إثر الحركة الشعبية العارمة التي بدأت بتنفيذ مقاطعة الكهرباء والماء في بيروت<sup>(٤)</sup>.

في الزيداني، التابعة لقضاء دمشق، ظلّ الصراع طويلاً بين الأهالي وشركة كهرباء وترام دمشق. فقد ظلَّ هؤلاء الأهالي أكثر من ثلاثة سنوات يُعرضون عن الاشتراك بالكهرباء لارتفاعٍ خياليٍّ في أسعارِها، في وقتٍ ظلت الشركة مصرةً على عدم التخفيض.

وفي كانون الثاني ١٩٣٦، كانت مقاطعة شاملة لشركة كهرباء وترام دمشق، بحيث تحولت المقاطعة إلى حركةٍ جماهيريةٍ نضاليةٍ سياسيةٍ جبارةٍ شملتَ البلاد من أقصاها إلى أقصاها، ولم تهدأ إلا بإعلان الجانب الفرنسي عن اعترافه بمبدأ استقلال سوريا، ودعوته الجانب السوري إلى إرسال وفدي إلى باريس من أجل تنظيم العلاقات السورية-الفرنسية في إطار معاهدةٍ تقوم بين البلدين<sup>(٥)</sup>.

(١) أعضاء اللجنة الذين اعتُقلاً كانوا:

إبراهيم حداد صاحب مجلة «الدهور» (رئيس اللجنة)، محمد القرى (نائب الرئيس)، عماد الصلح (مندوب الطلاب)، والأعضاء: سليم فروخ، ميشال عماري، سليم العقاد، طانيوس واكد، كامل الداعوق. أما منيب الصلح ورمضان جنون فلم يكونا من بين المعتقلين.

أنظر: الياس البواري، «تاريخ الحركة العمالية والنقابية في لبنان...»، م.س، ص ١٤٩.

(٢) جاك كولان، «الحركة النقابية في لبنان»، م.س، ص ٢١٢.

(٣) م.ن، ص.ن. وكذلك: الياس البواري، تاريخ الحركة العمالية والنقابية، م.س، ص ١٥٠.

(٤) بدر الدين السباعي، «أوضاع على الرأس المال الأجنبي...»، م.س، ص ١٧٠.

(٥) م.ن، ص.ن.

### التعاضد الاجتماعي بين السوّاقين في سوريا ولبنان:

شكّل سائقو السيارات من سوريين ولبنانيين شريحة اجتماعيةً واسعةً في عهد الانتداب الفرنسي، وهي شريحة لم تتحدد فقط بأعداد السائقين المتزايدة مع تزايد الحاجة إلى قطاع النقل والمواصلات، وإنما أيضاً بوظيفتها المهنية الشعبية التي تقوم بإعالة عدد كبير من الأسر الاجتماعية من جهة، وتحولها إلى حاجة ضرورية لأوساط واسعة من السكان في تنقلهم ونقل بضائعهم من جهة أخرى.

عرفت مرحلة الانتداب الفرنسي تزايداً لافتاً في أعداد السيارات المعدّة لنقل الركاب، وأيضاً في كميات الشحن لنقل البضائع. فبعد أن كان عدد السيارات في مطلع العام ١٩٢٠، فيسائر المناطق التي خضعت للانتداب الفرنسي، قرابة المئة سيارة، قفز الرقم في لبنان وحده في العام ١٩٢٨ إلى ٦٠٠٠ سيارة<sup>(١)</sup>. ويدرك الباحث الاقتصادي سعيد حمادة، أن عدد السيارات في جميع الولايات بلغ في العام ١٩٣٢، ١٧٦٧٤ سيارةً أو عربة ذات محرك، توزّعت على الولايات على الشكل الآتي<sup>(٢)</sup>:

٦٧١٥	دولة سوريا
٩٨٩٥	دولة لبنان الكبير
٦٢٥	دولة العلوبيين
٤١٢	دولة جبل الدروز

وفي بيانٍ إحصائيٍ فرنسيٍ لعامي ١٩٤٠ و ١٩٤١، أشار إلى أن عدد السيارات في الولايات الانتداب بلغ ١١٠١٤ سيارة في العام ١٩٤٠، منها ٨٠٥١ سيارة أجرة وسياحة، و ١٧٤٨٠ كميوناً، و ٥٥٨ أوتوكاراً، و ٦٥٧ دراجة نارية<sup>(٣)</sup>.

لم يكن السواقون بمنأى عن السياسة العامة للانتداب، في سعيها الدائم لسحب الفائض الاجتماعي لسائر قطاعات الإنتاج والعمل والمهن الحرة. فقد واجه السوّاقون أنظمة سير شديدة الوطأة لجهة الزيادات المستمرة في الرسوم، وقساوة في الغرامات وفي طرق تحصيلها. لذلك، كان على هؤلاء السواقين الاستعداد الدائم للمواجهة مع سلطات الانتداب والأجهزة الإدارية والأمنية التابعة لها. فقد خاضوا سلسلةً من الإضرابات

(١) م.ن. ص ١٥٢.

HIMADE, Said, Economic organization of Syria, Beirut, 1935, p. 186. (٢)  
M.A.E.F, E-levant Syrie-Liban 1939-1945, v. 54, p. 93. (٣)

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٥٠)

والاحتجاجات، كان أبرزها إضراب ١٩٣٣ الذي تميز بالشمولية، لجهة امتداده إلى سائر المناطق اللبنانية وال叙利亚 من جهة، ولل فترة الطويلة التي استغرقها (أكثر من أسبوعين) من جهة أخرى.

أما أسباب هذا الإضراب فكانت<sup>(١)</sup> :

١- زيادة أسعار البنزين بسبب الرسوم الإضافية التي فرضتها السلطات المعنية، والتي زادت مقدار الضعفين عن ثمن الصفيحة الحقيقي. وهنا يذكر جاك كولان - مؤرخ الحركة النقابية، أن رفع سعر البنزين آنذاك إنما كان لتغطية عجز شركة سكة الحديد، والتي هي شركة فرنسية<sup>(٢)</sup>.

٢- فرض عقوبات على السائقين الذين يتوقفون لتحميل الركاب من المواقف الخاصة بالترامواي.

٣- الغرامات المجنحة بحق السائقين عند المخالفه، والتي كانت تتراوح بين الجزاء النقيدي وعقوبة السجن.

بدأ الإضراب في السادس من آذار ١٩٣٣، وسرعان ما انضم إليه سائقو سوريا، ونظم على أساس الاستمرار الطويل، وتقرر، لأول مرة، توزيع مساعدات على أحوال السائقين<sup>(٣)</sup>. ولم يلبث الإضراب أن تحول إلى قضية اجتماعية-اقتصادية عامة، بحيث لاقى تأييداً شعبياً عارماً، حتى بات قضية مطلبية لتجار المدن الذين رأوا في استمرار الإضراب عرقلة لمصالحهم، فراحوا يحملون السلطات الحاكمة مسؤولية المماطلة في تلبية مطالب السواقين وإنصافهم.

لم يلبث الإضراب أن تحول إلى قضية اجتماعية-وطنية ربطت بين النضالين الاجتماعي والوطني ضد الانتداب، ذلك «أن المحتوى الوطني لمثل هذا التحرك الموجه ضد الشركات ذات الامتياز، والذي يستقطب حوالي ٨٠٠ سائق، كان لا بد أن يسترعى اهتمام رياض الصلح ومحرري الصحف غير الموالية للانتداب. وكان أن انبرى المطران مبارك نفسه متحدثاً عن «الغضب المقدس»، ولم يتردد في الوقوف إلى جانب رياض الصلح في ١٩ آذار<sup>(٤)</sup>، مشيراً في ذلك إلى بداية تحول نوعي في بلورة رؤية وطنية لبنانية موحدة تجاه الانتداب.

(١) الياس البياري، تاريخ الحركة العمالية والنقابية في لبنان، م.س، ص ١٥٧.

(٢) جاك كولان، الحركة النقابية في لبنان، م.س، ص ٢٢٤.

(٣) م.ن، ص.ن.

(٤) م.ن، ص.ن.

أخيراً، توقف الإضراب في مساء العشرين من آذار، على الرغم من أن المكاسب التي حصل عليها السائقون كانت زهيدة؛ الأمر الذي أوقع انتقاماً بين عدد كبير من أجراء وحرفي السائقين من جهة، وأصحاب السيارات والسيارات، ومعهم رئيس «جمعية تعاون السواقين في الجمهورية اللبنانية» هنري فرعون، من جهة أخرى<sup>(١)</sup>.

### التضامن الاجتماعي بين عمال النسيج والحياة في سوريا ولبنان:

عرفت صناعة الغزل والنسيج، قبل الحرب العالمية الأولى، شهرةً واسعةً في مدن سوريا الداخلية (حلب، دمشق، حمص) وفي غير بلدةٍ من بلدات متصرفية جبل لبنان، حيث شاعت زراعة الحرير وإنتاجه وتصنيعه بوجهٍ خاص.

إلا أن السياسة الجمركية التي اعتمَدَتْها سلطات الانتداب الفرنسي بعد إعلان الانتداب، أضررت كثيراً بالصناعات النسيجية، ذلك أن تلك السلطات لم تهتم بسياسة الحماية للصناعات الوطنية في البلدين، بمقدار ما كانت تهتم بتأمين المال لصندوق المصالح المشتركة حتى تتصرّف به على الوجه الذي تريده، لا وفق ما تقتضيه مصلحة البلاد<sup>(٢)</sup>.

أما التراجع الذي أصاب صناعتي النسيج والحرير، فتدل عليه الأرقام الآتية:

قبل الحرب العالمية الأولى<sup>(٣)</sup>:

العمال	أنوال النسيج	المدينة
٤٠٠٠	١٥٠٠٠	حلب
٢٥٠٠٠-٢٠٠٠	٥٠٠٠-٤٠٠٠	دمشق
	٨٠٠	حمص

الوضع في العام ١٩٣٠<sup>(٤)</sup>:

٢٥٠٠	٣٠٠	حلب
٤٠٠	٧٠٠-٦٠٠	دمشق
٥٠٠٠-٤٥٠٠	٢٠٠	حمص

(١) اتهم السائقون رئيس النقابة (الجمعية) هنري فرعون بالتأمر على مطالبهم وحقوقهم، وقد وصل بهم الأمر إلى اتهامه بالخيانة، الأمر الذي أوقعه في حالة من الإغماء لم يلبث بعدها أن قطع علاقاته فوراً مع النقابة. ورد في: الياس البواري، تاريخ الحركة العمالية، م.س، ص ١٥٨.

(٢) بدر الدين السباعي، «أصوات على الرأسمال الأجنبي...»، م.س، ص ٢٤٨.

(٣) م.ن.ص.ن.

(٤) م.ن.ص.ن.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٦٠)

وعليه، وفقاً للأرقام المبينة أعلاه، تكون نسبة التراجع في الصناعات النسيجية في المدن المذكورة على الشكل الآتي:

المدينة	٪٧٥	٪٨٦-٨٥	٪٨٠	نسبة التراجع في عدد الأنوال	نسبة التراجع في عدد العمال	نسبة التراجع
حلب			٪٨٠		٪٣٧,٥	نسبة التراجع في عدد العمال
دمشق		٪٨٦-٨٥			٪٨٤-٨٠	نسبة التراجع في عدد الأنوال
حمص						

هذا، وكان إنتاج الحرير وتصنيعه يقدّمان صورةً إضافيةً عن التقهر الذي أصاب هذه الصناعة في عهد الانتداب الفرنسي. فبعد أن كان إنتاج سوريا ولبنان من الحرير يُقدر بحوالي ٦٠٠ طن في العام ١٩١٤، سُجّل في عهد الانتداب سلسلةً من التراجعات كانت: ٢٧٦٠ طناً، ١٧٦٢ طناً، ١٤٠٠ طن، ١٣٠٠ طن و ٩٥٦ طناً، وذلك على التوالي لسنوات: ١٩٣٢، ١٩٣١، ١٩٣٣، ١٩٣٤ و ١٩٣٥.<sup>(١)</sup>

ففي مدينة حلب وحدها، تراجعت أعداد أنوال النسيج اليدوي الحريري من ٤٥٠٠ نولٍ في العام ١٩٠٩ إلى ١٥٠٠ في العام ١٩٢٦، ثم ارتفعت إلى ١٨٠٠ في العام ١٩٢٨.<sup>(٢)</sup> وفي طرابلس، لم يبقَ من أصل ٢٠ معملاً للنسيج والغزل قبل الحرب، سوى ٥ معامل فقط في العام ١٩٣٠، وكذلك الأمر في بيروت، حيث تقلّص عدد عمال مصانع الحياة إلى ٣٠٠ شخص. وفي جبل لبنان، بعد أن كانت أكثر بلداته تشهد كثافةً في انتشار الأنوال الحريرية التي ضمّنت عشرات الآلاف من العمال، لم يعد يعمل في هذه الصناعة سوى ٣٥٠٠ عامل فقط في العام ١٩٣٢.<sup>(٣)</sup>

ترك التقهر الذي أصاب صناعات الغزل والنسيج في سوريا ولبنان، آثاراً سلبيةً على الأوضاع الحياتية لآلاف الأسر السورية واللبنانية، وقد ترتب على ذلك نتائج خطيرةً، كان أبرزها هجرة العديد من أصحاب الأنوال في مدن حلب ودمشق وحمص إلى فلسطين والبلدان المجاورة الأخرى، فيما شهدت بلدات جبل لبنان نزوحًا كثيفاً باتجاه العاصمة بيروت، للانخراط في العمل الخدمي والتجاري الذي شجّع الانتداب على ازدهاره في تلك المرحلة.

(١) م.ن، ص ٢٤٩.

(٢) م.ن، ص.ن.

(٣) جاك كولان، «الحركة النقابية في لبنان»، م.س، ص ١٥٣.

أ.د. محمد مراد

أما عمال الصناعات النسيجية الذين صدوا داخل سوريا ولبنان، استمرّوا يواجهون السياسة الاقتصادية للانتداب الفرنسي، رابطين بين نضالهم الاجتماعي ونضالهم الوطني من أجل التحرر والاستقلال. ففي العام ١٩٢٠، تقدّر إضراب عمال النسيج في دمشق، وكان الإضراب الأطول من حيث المدة التي استغرقها، حيث قاربت الستة أشهر، تجلّى خلالها التضامن الاجتماعي بين عمال لبنان وسوريا بأجمل صوره ومعطياته. ففي ٢٨ تشرين الثاني ١٩٣٠، تألفت في بيروت لجنة إعانة عمال النسيج المضربين بدمشق، فوجّهت نداءً إلى العمال والنقابات تحثّهم على التبرّع<sup>(١)</sup>. وقد تألفت لهذه الغاية عدة لجان لحمل حصيلة هذه التبرّعات إلى دمشق. وبذلك تكون لجنة الإعانة اللبنانيّة قد حقّقت نجاحاً في هذا الشأن، وَشَقَّتْ لنفسها الطريق لتوسيع أعمالها في مجال تعزيز التضامن الاجتماعي اللبناني- السوري. فالحركة المطلبيّة واحدة في مواجهة سياسة فرنسيّة استغلالية ونهبّيّة واحدة.

لم يلبث هذا التضامن الاجتماعي بين الحركات العمالية والنقابية السورية واللبنانية أن نال الاهتمام الأكبر، فيما بعد، من توجهات الحزب الشيوعي السوري- اللبناني، الذي أنشأ لجنة قياديّة خاصة عَهِدَ بقيادتها إلى أحد أعضائه، خالد بکداش، لمتابعة ورعاية هذا التضامن<sup>(٢)</sup>.

### الانتفاضة الجماهيرية في سوريا ولبنان ضد احتكار شركة الريجي (Regie) :

كانت قضية التبغ، زراعة وتصنيعاً واستهلاكاً، القضية الاجتماعية الأبرز التي تمحور حولها النضال المشترك السوري- اللبناني في أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والوطنية ضد الانتداب الفرنسي.

يعود امتياز التبغ واستئماره إلى العام ١٨٨٣، عندما اضطررت الدولة العثمانية، بسبب الإفلاس، إلى منحه إلى شركة فرنسيّة «شركة الريجي لإدارة حصر التبغ والتتبّاك». كانت مدة الامتياز ٣٠ سنة تنتهي في العام ١٩١٣، ثم مدّدت أحكامه إلى خمسة عشر عاماً، أي حتى ١٤ نيسان ١٩٢٩. وتحت ضغط الحملة الشعبيّة الواسعة التي قامت في سوريا ولبنان، ضد التجديد للشركة، اضطر المفوض السامي إلى إصدار قرار بتاريخ ٢٠ أيار ١٩٣٠، استبدل فيه نظام الشركة الاحتكاري «المونوبول» بنظام «البندرول» أي الرسم بواسطة التمغة<sup>(٢)</sup>.

(١) وقع النداء: محى الدين كوسا (رئيس لجنة الإعانة)، وناصيف مجданى (السكرتير)، وميكيل كاشيشيان (أمين الصندوق)، وميشال الكفوري وكيرك قره خانيا. انظر: م.ن، ص ٢٨.

(٢) م.ن، ص.ن.

(٢) منشورات وزارة الأعلام - مركز النشر اللبناني - «دراسات لبنانية»، السنة ١٩٨٠ بعنوان: «زراعة التبغ وصناعته في لبنان منذ عهد الأمير فخر الدين حتى اليوم»، ص ٢٩.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٦٠)

أما الهدف من وراء تدبير «البندرو»، فلم يقصد منه تتميم موارد حكومات الدوليات في سوريا ولبنان، ولا إنشاء جماهير المزارعين والصانعين والمستهلكين، بل جاء كمحاولة رمت فرنسا من ورائها إلى احتواء نسمة هؤلاء من نظام الحصر أي «المونوبول» السابق، ثم حملهم على المطالبة بالعودة إليه بعد أن يكتشفوا سيئات «البندرو».

صحيحُ أن نظام «البندرو» أطلق حرية زراعة التبغ فيسائر المناطق، بحيث وصلت المساحات المغروسة في العام ١٩٢١ إلى أقصى حدّ لها، وبَلَغَتْ في لبنان الكبير (الجمهورية اللبنانية بعد العام ١٩٢٦) ٢٨٠٠ هكتار، وفي دولة العلوين ٢٥٠٠ هكتار، وارتقت في دولة سوريا إلى ٢٦٠٠ هكتار. كما سجّلت المحاصيل أرقاماً مماثلة، فبلغت ١٢٥٠٠ كنتال في لبنان الكبير، و ٢٥٠٠ كنتال في بلاد العلوين، و ١١٢٥٠ كنتالاً في دولة سوريا<sup>(١)</sup>. إلا أن هذا التضخم في الإنتاج وضع زرّاع التبغ وصنّاعه أمام مشكلة مزدوجة: صعوبة تصريف إنتاجهم من جهة، وتدهُّن أسعار المبيعات من جهة أخرى. أفضت هذه المشكلة إلى تراجع المساحات المغروسة، وكذلك إلى انخفاض كميات المحاصيل. ففي العام ١٩٢٤، مثلاً، كانت مساحات التبغ كالتالي: لبنان الكبير ١٨٠٠ هكتار، دولة العلوين ١٧٥٠ هكتاراً، دولة سوريا ٨٠٠ هكتارات، ودولة جبل الدروز ٢ هكتارات. أما الكميات فباتت للعام نفسه: لبنان الكبير ٩٠٠٠ كنتال، دولة العلوين ١٣٠٠٠ كنتال، دولة سوريا ٤٥٣٠ كنتالاً، ودولة جبل الدروز ٣٠ كنتالاً<sup>(٢)</sup>.

استغلت المفوضية الفرنسية جوانب الخلل في نظام «البندرو»، لجهة إباحة زراعة التبغ وما نجم عنها من كساد في المواسم. عندها لجأ المفوض السامي «دي مارتل» إلى إصدار القرار الرقم ٢٧٥ تاريخ ٢٧ تشرين الثاني ١٩٢٤، الذي قضى بإلغاء نظام «البندرو»، وإخضاع زراعة التبغ وبيعه وتصنيعه إلى نظام «المونوبول» السابق، أي نظام الحصر<sup>(٣)</sup>. وفي ٢٥ كانون الثاني ١٩٢٥، أصدرت دائرة المطبوعات في المفوضية العليا بياناً عن شروط «الحظر» الجديد، وأهم ما جاء في هذه الشروط اثنان<sup>(٤)</sup>:

- ١- تستمر هذا الحظر إدارة ريجي ذات انتقاضٍ مشترٍ حتى غاية ١٢/٢١/١٩٦٠ .
- ٢- يُحدَّد رأس المال الشركة بـ ١,٢٥٠,٠٠٠ ليرةٍ سوريةٍ، ويُكتب به وفقاً للنسب الآتية:  
- ٦٠٪ تخصيص لأصحاب الفبارك القائمة.

(١) محمد مراد، «العلاقات اللبنانية-السورية في عهد الانتداب الفرنسي»، ط١، بيروت: دار الرشيد للعلوم، ١٩٩٣ ، ص ٩٨ .

(٢) م.ن، ص ٩٩ .

(٣) بدر الدين السباعي، «أوضاع على الرأسمال الأجنبية...»، م.س، ص ١٧٥ .

(٤) م.ن، ص ١٧٦-١٧٥ .

أ.د. محمد مراد

- ٣٠% لصاحب الامتياز (أي لشركة الريجي).

- ١٠% تخصص لأهالي سورية ولبنان.

هكذا، تَمَّت المسرحية، وأعيد نظام حصر التبع والتباك إلى الشركة السابقة، أي الريجي، لتفوز باستثماره واحتكاره لمدة ٢٥ عاماً إضافياً، تنتهي في نهاية العام ١٩٦٠. إلى جانب الشركة، خصص النظام الجديد ٦٠٪ لأصحاب الفبارك القائمة. من هم هؤلاء؟ هم عبارة عن شراكة بين شركة ماتوسيان، إحدى فروع شركة التبغ الانكليزية الأميركيَّة في مصر، وبين شركة الريجي الفرنسية نفسها.

أما حصة الـ ١٠٪ الباقيَة، فهي مخصصةٌ فقط للرأسمال الوطني، ومن أصحابه<sup>(١)</sup>:

- عثمان شراباتي من دمشق (١٠٠٠ سهم).

- جان قاصوف وإخوانه من بيروت (١٢٧٢ سهماً).

- صوايا وأولاده من بيروت (١٢٨٢ سهماً).

- منيب السكري من دمشق (٤٠٠ سهم).

تحوَّلت سياسة الاحتكار وأدوات الاستثمار العنيف، التي مارستها شركة الريجي، إلى عبءٍ ثقيلٍ على مزارعي التبغ من فقراء الريفين السوري واللبناني، وأيضاً على العاملين في صناعته، وكذلك على المستهلكين والمتجارين به. فقد خرجت قضية التبغ عن كونها قضية شريحة اجتماعيةٍ بعينها، إلى أن باتت قضيةً جماهيريةً واسعةً، امتدَّت لتشمل سائر البلاد السورية واللبنانية، وتقطّع عندها القضايا الاجتماعية والسياسية، التي شكلت دافع أساسيةً للنضال السوري- اللبناني المشترك، من أجل إنهاء الانتداب الأجنبي وقيام الحكم الاستقلالي الوطني في البلدين.

في دمشق، وفور صدور قرار العودة إلى نظام الحصر، قامت مختلف الهيئات والمنظمات الشعبية والوطنية، بمظاهرات احتجاجٍ انطلقت من الجامع الأموي، كانت تطالب بالعودة إلى نظام البندروال<sup>(٢)</sup>.

(١) محمد توفيق جانا، «مجموعة قرارات المفوضين الساميين»، ثلاثة أجزاء، مطبعة الشعب، قنوات، ج. ٢، ١٩٢٥، ص ٢٥٠-٢٥١، وأيضاً: بدر الدين السباعي، أضواء على الرأسماли، م.س، ص ١٧٨.

(٢) الياس البواري، تاريخ الحركة العمالية والنقابية في لبنان، ج. ١، م.س، ص ١٦٧.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٦٠)

وفي حلب، أرسل المنتخبون الثانويون بررقية إلى المفهوم السامي، جاء فيها: «نؤيد عرائض البلاد، والرقيعات المرفوعة لفخامتكم لوضع حد لقضية استثمار الدخان وجعل زراعته وتجارته حرّة دون أن يكون للشركات الاحتكارية دخل.. إن كل قرار يكون هدفه تحكير زراعة الدخان وتجارته وصناعته والإضرار بحياة الآلاف من أبناء البلاد الذين غدوا يذوقون مر العيش، لا تعرف البلاد به...»<sup>(١)</sup>.

في ١٥ شباط ١٩٣٥، كان للإضراب السوري الكبير، الذي شمل سوريا من أقصاها إلى أقصاها، وضم الفلاح والعامل والطالب والتاجر والموظف والمرأة، وضم العربي والأرمني والكردي، شعارً واحدً ضد الشركة والسياسة الاقتصادية الاستعمارية للانتداب الفرنسي. كان الطلاب يُضربون عن الدراسة، والتجار يغلقون حواناتهم، والمعامل توقف أعمالها، والشوارع تمتلئ بجماهير المتظاهرين، وأسلاك البرق تحمل إلى المسؤولين من الداخل والخارج، وإلى عصبة الأمم، برقيات الاحتجاج الشديد. لقد طالب الاتحاد النسائي العربي «إيقاع إنتاج التبغ وتجارته في أيدي السوريين، لأن صناعته هي مورد معيشة عشرات الآلاف من المواطنين»<sup>(٢)</sup>.

تواترت الاضطرابات في شهري شباط وأذار، وكان الإضراب والمظاهرات منظمة من قبل كثير من الأماكن. ففي دمشق وطرابلس، تألفت اللجان العديدة، التي نشطت في حملة واسعة ضد التدخين، ومن أجل مقاطعة المنتجات الأجنبية<sup>(٣)</sup>.

أما في لبنان، فقد كانت موجة الاستياء أعنف وأشد، وامتدت لتشمل كل أنحاء لبنان بكل فئاته الشعبية وطوابقه الروحية. أعلن الإضراب ضد نظام الحصر في المدن، وتألفت لجان تدعى إلى مقاطعة استهلاك السكاير التي تصنعها شركة الريحجي.

ففي بنت جبيل - البلدة الجنوبيّة المحاذية لفلسطين -، تحولت مظاهرات التبغ إلى ما يشبه الانقاضة الشعبية، التي تزامنت آنذاك (صيف ١٩٣٦) مع حدثين هامين: الأول، ثورة فلسطين بقيادة الشيخ عز الدين القسام ضد سلطات الإنداپ البريطاني الداعمة للنشاط الصهيوني، الثاني، وجود الوفد السوري في باريس للمفاوضة بشأن المعاهدة مع فرنسا. وفي ٢٨ تموز ١٩٣٦، جاء في صحيفة «بيروت»، أنَّ الغبن اللاحق بمزارعي بنت جبيل كان

(١) بدر الدين السباعي، «أوضاع على الرأسمال الأجنبي...»، م.س، ص ١٨٩.

(٢) م.ن، ص ١٩٠.

(٣) م.ن، ص.ن.

أ.د. محمد مراد

كبيراً، فقام الأهالي «بمظاهرات قمعتها السلطة، وأدت إلى أربعة قتلى وخمسة عشر جريحاً، فأضربت مدن الجنوب كلها، وكان الإضراب شاملًا، بصورة خاصة مدينة صيدا. إن أهم سبب في حوادث بنت جبيل، كان توقيع عريضة في سبيل طلب الوحدة، ثم انتهت إلى عرائض ضد نظام تجارة «المونوبول».

لaci إضراب مدن الجنوب اللبناني تعاطفًا قوياً من قبل الكتلة الوطنية السورية ووفداتها المفاوض في باريس، وهناك مذكرات استنكار رُفعت إلى وزارة الخارجية الفرنسية وعصبة الأمم، هذا، بالإضافة إلى عقد مؤتمر في صيدا في منزل الشيخ عباس الحرفي ٥ تموز، حيث أصدر مذكرة مسحية مزجت بين ثلاثة مطالب: الوحدة السورية، إنهاء الانتداب الفرنسي، التحرر من قيود شركة الريجي<sup>(١)</sup>.

تحددَ النائب يوسف سالم، مقرر موازنة الزراعة في البرلمان اللبناني، مطالباً بالخلص من تعسّف شركة الحصر، «فإن لم ننقِّ من اليوم الشر وقعنَا في المكيدة، وكانت النتيجة قتل الفلاح المسكين الذي ينحت الصخر ليعيش، وفي قتله قتل لبنان وأبرأ أبنائه وأغنى موارده»<sup>(٢)</sup>.

هذا، وكان مجلس النواب اللبناني قد شكل لجنة قابلت المفوض السامي الفرنسي، وقدّمت له مذكرة تضمنت المطالب الآتية<sup>(٣)</sup>:

- الدفاع عن اليد العاملة.
- حماية الزراعة.
- الدفاع عن حقوق أصحاب المعامل.
- الدفاع عن حقوق الرأسمال اللبناني في استثمار احتكار التبغ أيًّا كان شكله.
- المحافظة على حقوق الدولة في التصرف بالأموال، التي تنتج لها من هذا الاستثمار، تصرفًا حرًّا.

هكذا، تحولت سلسلة الإضرابات والاحتجاجات ضد شركة التبغ إلى ما يشبه الانتفاضة الوطنية في سوريا ولبنان على السواء. وقد لاقت هذه الانتفاضة تأييداً واسعاً من عناصر

(١) للمزيد من التفاصيل بشأن إضراب مدن الجنوب اللبناني وتفاعلاته راجع دراستنا: «العلاقات اللبنانية-السورية»، م.س، صص ٢٨٧-٢٨٥.

(٢) بدر الدين السباعي، أضواء على الرأسمال، م.س، ص ١٨٩.

(٣) الياس البواري، تاريخ الحركة العمالية، م.س، صص ١٦٨-١٦٧.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٦٠)

قيادية، سياسية وروحية، كان لها مركزها المرموق في أوساط الرأي العام السوري واللبناني؛ الأمر الذي أخرج قضية التبغ عن كونها مسألة اجتماعية-اقتصادية، لترتدي أهمية سياسية خاصة، حملت لواءها القوى الفاعلة في سوريا ولبنان. فأخذت هذه القوى تمدّ جسور التعاون فيما بينها، على قاعدة المطالبة بتحديد نهاية سريعة للانتداب الفرنسي، تسمح بتحرير الثروات الوطنية السورية واللبنانية من قيود الاحتكار والاستغلال، وصولاً إلى تحقيق الاستقلال الوطني.

ففي لبنان، حمل البطريرك الماروني أنطون عريضة الجانب الفرنسي مسؤولية التردد في الأحوال المعيشية لجماهير واسعة من مزارعي التبغ في مختلف مناطق سوريا ولبنان. وطلب، في كتاب أطلق عليه «الكتاب الأخضر»، ورفعه إلى المفوض السامي هنري بونسو (Ponsot)، «أن تتركوا للبنان حرية زراعة الدخان وتجارته. وإننا نعتقد أنه من واجبنا أن نفعل ذلك تأميناً لمستقبل شعبنا الذي أصبحت زراعة الدخان وتجارته مورده الوحيد». وفي رسالة، لفت فيها البطريرك عريضة نظر المفوض السامي إلى تدارك «العواقب الوخيمة، التي لا بدّ أن تنتج عن إعادة المونوبول الذي تعتبره البلاد باعاً على خرابها ومناقضاً لروح الانتداب»<sup>(١)</sup>.

تزامن احتجاج البطريرك عريضة مع احتجاجاتٍ مماثلةً أطلقها الزعماء السوريون ضد «مونوبول» التبغ. ففي ١٦ شباط ١٩٢٥، أُبرأَ نائب دمشق فخري البارودي إلى سفير سويسرا المعتمد في دمشق شارحاً له عن إضرارِ عامٍ شمل المدن السورية واللبنانية «احتاجاجاً على السياسة الجمركية، والضرائب، والمونوبول». وكان البارودي قد طلب في برقيته نقل هذا الاحتجاج إلى وزير الخارجية السويسرية، وإلى مندوب سويسرا لدى عصبة الأمم<sup>(٢)</sup>.

## التضامن الاقتصادي-الاجتماعي بين الصناعيين السوريين واللبنانيين في مواجهة الانتداب:

شعرت القوى الاقتصادية، في غير قطاع من قطاعات الإنتاج في سوريا ولبنان، بوحدة الأخطار التي تهدّد مصالحها المشتركة، من جراء السياسة الاقتصادية التي اعتمدتها سلطات الانتداب الفرنسي، والتي لم يكن يهمها سوى المصلحة العليا للرأسمال الفرنسي، دونما أي اعتبارٍ لمصالح القوى المنتجة في توفير شروط إنتاج مساعدٍ على النمو والتطور.

(١) جريدة «القبس» عدد ٨٢٢ تاريخ ٢٦ نيسان ١٩٣٦، ص. ٢٦. تراجع أيضاً بهذه الرسائل وجواب المفوض السامي عليها في: البطريرك عريضة، «لبنان وفرنسا، وثائق تاريخية أساسية تبرز دور بكركي في مواجهة الانتداب الفرنسي والاحتلال الفرنسي»، نقلها إلى العربية فارس غصوب، راجعها وقدئ لها مسعود ضاهر، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٧، صص ٨٥-٧٥.  
(٢) M.A.E.F, E-levant, Syrie-Liban 1930-1940, v. 490, p. 85.

فقد كانت التعرفة الجمركية المفروضة على السلع من أبرز المصاعب التي واجهتها الصناعات المحلية السورية واللبنانية. في العام ١٩٢٤، سُجّلت هذه التعرفة أول ارتفاع لها من ١١٪ إلى ١٥٪، إضافةً إلى سياسة مزدوجة بين الدول المتاجر معها؛ ففي حين طُبقت على بعضها تعرفة الحد الأدنى، وهي ١٥٪، طُبّقت على بعضها الآخر تعرفة قصوى وصلت إلى ٣٠٪. في العام ١٩٢٦، سُجّلت التعرفة ارتفاعاً جديداً، حيث ارتفعت العادمة من ١٥٪ إلى ٢٥٪، فيما ارتفعت القصوى من ٣٠٪ إلى ٥٠٪<sup>(١)</sup>.

في مقارنة مع الرسوم الجمركية المعتمدة في منطقة الانتداب البريطاني في فلسطين والعراق والأردن، والتي تراوحت بين ١١ و ١٧٪ من قيمة السلعة، فإنها، في منطقة الانتداب الفرنسي سُجّلت أرقاماً خياليةً تراوحت بين ٥٥ و ١٠٠٪ على السلع نفسها<sup>(٢)</sup>. لقد كان هذا التباين من أبرز الأسباب التي دفعت بالعديد من العاملين في الصناعات السورية واللبنانية إلى سلوك طريق الهجرة إلى فلسطين ومصر، حيث توفر شروط أفضل وأكثر ملاءمة للنمو الصناعي.

وفي تقرير أولٍ مُؤتمر عَقدَته الغرف التجارية السورية واللبنانية في دمشق في ١٥ أيار ١٩٢٨، جاء : «لقد تحملت صناعة النسيج والملابس كثيراً من جراء زيادة التعرفة الجمركية... وإن صناعتنا النسيجية التي كانت بدأت التعرف إلى الازدهار، أصبحت الآن في وضعٍ كثير الصعوبة. وقد رأينا منذ أسابيع كيف انتقلت مانيفاكتور نسيج وخياطة ملابس كاملة إلى فلسطين مع عددٍ كبيرٍ من عمالنا المهرة»<sup>(٣)</sup>.

Rahat القوى والفعاليات الاقتصادية السورية واللبنانية تخطوا خطوات سريعة نحو تسيير مواقفها المشتركة، وتسعي إلى تعميق ارتباطها، وتوحيد مطالبها في وجه الانتداب وسياسته الاحتكارية. ففي ١٢ كانون الأول ١٩٢٩، عقدت اللجنة التنفيذية للمؤتمر الصناعي الاقتصادي الاجتماعي لها في قاعة الغرفة التجارية في بيروت برئاسة لطفي الحفار، وأعلنت برنامجها الاقتصادي الذي ارتكز إلى جملة من المطالب، هذه أهمها<sup>(٤)</sup> :

#### ١ - إنشاء مصرفٍ صناعيٍّ لتنمية الصناعات الوطنية.

(١) بدر الدين السباعي، أضواء على الرأسماль الأجنبي في سوريا، م.س، ص ٢٤٧.

(٢) «لسان الحال» البيروتية، العدد ١١٥١٧ تاريخ ٢٨ آذار ١٩٣٣، ص ٢.

(٣) بدر الدين السباعي، أضواء على الرأسماль الأجنبي في سوريا، م.س، ص ٢٥٠.

(٤) النشرة الشهرية للغرفة التجارية بدمشق، السنة الثامنة، عدد كانون الأول ١٩٢٩، صص ٣٦٤-٣٦٢.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٦٠)

- ٢ العمل على إعداد مهندسين فنيين وطنيين، يتولون إدارة الصناعة في مختلف أنحاء البلاد.
- ٣ العمل بقانون تشويق الصناعات العثمانية، من أجل زيادة الطلب المحلي على الصناعات الوطنية.
- ٤ ضرورة إعفاءسائر المواد الأولية من الرسوم، وتطبيق مبدأ الحماية الجمركية لمختلف فروع الصناعة المحلية.

بين ٢٠-٢٢ آذار ١٩٣٣، عُقد في بيروت مؤتمر اقتصادي هام، شارك فيه، وبحضور قاعلي، ممثّلو سائر القطاعات الصناعية والزراعية والتجارية في دوبيلات سورية ولبنان، ترأسه عمر الداعوق (رئيس غرفة التجارة والصناعة في بيروت)، ومن أعضائه البارزين: لطفي الحفار (نائب رئيس غرفة تجارة دمشق)، مسلم السيوسي (غرفة تجارة دمشق)، أحمد المشنوق (غرفة تجارة حماه)، عبد السلام عبارة (غرفة تجارة حمص)، محمد سعيد الزعيم (مندوب غرفتي التجارة في حلب واسكندرية)، جبرة صفدي (غرفة تجارة حلب)، جان روغافيل دبابية (غرفة تجارة صيدا)، سامي صائم الدهر (غرفة تجارة حلب)، شكري صهيوني (غرفة تجارة اللاذقية). ومن أعضاء غرفة تجارة بيروت: نسيم مطر، عمر البراج، كمال جبر، عبد الرحمن سحمراني، الياس طرابلسي، نatan استانبولي، الياس سيوسي، كونستانتن جوهابيدس، جيرالد سولز باشر، عارف دياب وأدمون الطحيني<sup>(١)</sup>.

أما المطالب التي خرج بها المؤتمر، فجاءت على شكل مواد، هي الآتية<sup>(٢)</sup>:

- المادة الأولى: وجوب تعديل السياسة الجمركية بما يتوافق مع حالة البلاد الاقتصادية.

- المادة الثانية: اعتماد تعرفة جمركية مشابهة لتلك المعتمدة في فلسطين وشرق الأردن.

- المادة الثالثة: العمل على تحديث الصناعات الوطنية.

- المادة الرابعة: الإسراع بعقد إتفاقيات جمركية مع الجوار، من أجل تشريف حركة التبادل التجاري مع الأسواق العربية في فلسطين وشرق الأردن وال العراق ومصر والجزائر.

(١) الجريدة الرسمية السورية، مجموعة العام ١٩٣٣، ص ١٠.

(٢) م.ن، صص ٩-٦.

أ.د. محمد مراد

- المادة الخامسة: حماية الزراعة والإنتاج الحيواني.

- المادة السادسة: الحدّ من نفوذ الشركات ذات الامتياز التي تتطلّب مبالغ طائلة في الإنفاق، هي فوق طاقة البلاد.

لقد توالّت الاجتماعات والمؤتمرات الاقتصادية بين سائر الفعاليات الإنتاجية والتجارية السورية واللبنانية. وكانت هذه الفعاليات تسعى، تحت ضغط مصالحها المشتركة، إلى توحيد مطالبها وبرامج عملها، بهدف تحقيق درجة أعلى من الترابط والتكميل الاقتصادي، تستطيع معه مجابهة الاحتكارات الفرنسية، والقوى المحلية الأخرى التي تدور في ذلك الانتداب، والتي ترى في بقائه عاملاً يخدم مصالحها ومواقعها الاجتماعية.

كان أبرز المؤتمرات الاقتصادية السورية واللبنانية قد عُقد في غرفة تجارة بيروت في ١٧ شباط ١٩٢٨، وتمثلت فيه سائر الغرف التجارية والصناعية والزراعية، وجمعيات التجار، ونقابات الصحافة، سائقي السيارات، المحامين، في مختلف المدن والمناطق. كان أبرز مقررات المؤتمر اثنان أساسيان، الأول: وجوببقاء إدارة المصالح المشتركة موحدةً ما بين سوريا ولبنان، وأن تسلّم الحكومتان هذه الإدارة من المفوضية العليا وفقاً لنصوص المعاهدة (١٩٣٦)، وأن تدار بـ**هيئة مشتركة سورية-لبنانية**. الثاني: أن المؤتمر لا يوافق قطعاً على مبدأ الانفصال الجمركي، ويقاوم بكل ما لديه من وسائل هذا المبدأ، لأن إقامة مخافر حكومية على الحدود، وإنشاء إدارات مستقلة لاستيفاء الرسوم الجمركية، يكون فيه القضاء التام على مصالح البلدين، وعلى علاقاتهما الاقتصادية التي كانت وما تزال متصلةً ومتشاركةً منذ أقدم أزمنة التاريخ، كما تقضي بذلك طبيعة البلاد الجغرافية ووضعيتها الاقتصادية والتجارية<sup>(١)</sup>.

في الواقع، إن مقررات هذا المؤتمر تمثل خطوة متقدمةً على طريق التكامل الاقتصادي السوري واللبناني، كما إنها رسمت، آنذاك، البرنامج الاقتصادي-السياسي للبناء الاستقلالي الذي بدأ ينمو في مختلف الأوساط الاقتصادية والاجتماعية السورية واللبنانية. فقد باتت القضايا الاقتصادية المشتركة الدافع الأساس لهذا التيار فيتجاوزه الاعتبارات الطائفية والمناطقية **الضيقة**، وفي ذلك استبعاد الاقتصاد المحلي السوري واللبناني عن المحور الفرنسي، وفي تأكيده، بالمقابل، على وجوب تقوية العلاقات اللبنانية-السورية على قاعدة توحيد الموقف السياسي الهداف إلى إقامة الحكم الوطني

(١) مسعود ضاهر، «لبنان، الاستقلال، الميثاق والصيغة»، ط١، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٧، ص ٤٠-٤٨.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٦٠)

الاستقلال في سوريا ولبنان، وتعزيز علاقاتهما المشتركة في إطار التنسيق المستمر  
تأميناً لمصالحهما الحيوية.

إن استنتاجاً أولياً بشأن توصيف النضال الاجتماعي والنضال الاقتصادي-الاجتماعي  
السوري-اللبناني في مواجهة الانتداب الفرنسي، يدفعنا إلى تسجيل ثلاث دلالات أساسية:

- الأولى: وحدة المواجهة النضالية لسلطُ أجنبٍ احتكاريٍ استغلالٍ واحدٍ، هو  
الإنتداب الفرنسي.

- الثانية: التوأمة الجيلية لحركة عماليّة ونقابية سورية ولبنانية، فهي ذات لحظة  
ولادةٍ تاريخيةٍ واحدةٍ، نشأت بنيتها وتطورت في ظل شروط إنتاجٍ وتكونٍ هيكلٍ مؤسساتيٍّ  
وبنيانٍ اجتماعيٍّ-ثقافيٍّ واحدٍ.

- الثالثة: وحدة البرنامج المطلبي-النضالي الذي ربط عضويًا بين التحرر  
الاجتماعي-الاقتصادي والتحرر السياسي، وصولاً إلى الاستقلال الوطني والسيادة  
الوطنية التامة.

**النضال الاجتماعي السوري - اللبناني المشترك في برامج الأحزاب السياسية السورية  
واللبنانية المناهضة للفرنسيين.**

استمرَّ الردُّ السياسي السوري واللبناني على الانتداب الفرنسي في إطار المؤتمر والمذكرة  
والاحتجاج. إلا أنّ نواةً نوعيةً، على صعيد التشكيلات السياسية المنظمة، ما لبّث أن ظهرت  
تحت اسم «حزب الشعب اللبناني»، الذي تأسّس في ٢٤ تشرين الأول ١٩٢٤، وشكّلت نواته  
الأولى من أغلبيةٍ عماليّة، خصوصاً في أوساط عمال التبغ في بکفيا في منطقة جبل لبنان.  
تجاوز هذا الحزب في طروحاته الأطر الطائفية، وقام برنامجه السياسي على ربط القضية  
الاجتماعية بقضية الاستقلال والتحرر الوطني، فراح يدعو إلى دعم النضالات المطلبية  
للفئات الشعبية، من عمالٍ وفلاحين ومزارعين في سوريا ولبنان، وإلى تعميق النضال من أجل  
الاستقلال والحرريات الديمقراطية<sup>(١)</sup>.

في سوريا، أنشأ حزبٌ سياسيٌ تحت اسم «حزب الشعب» الذي ظهر رسمياً في ٩ شباط  
١٩٢٥، وكان أول حزبٍ وجداً في سوريا بعد الاحتلال الفرنسي. أسّهمَ هذا الحزب، على حد  
قول نجيب الأرمنازي، في توحيد القوى الوطنية السورية المتواجدة في مدن دمشق وحلب

(١) بشأن «حزب الشعب اللبناني» راجع: مسعود ضاهر، «تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤-١٩٢٦»، ط١، بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤.  
ص ٢٩٩-٣١٢.

أ.د. محمد مراد

وحمص وحماه<sup>(١)</sup>، وحملها على تأييد الثورة السورية الكبرى منذ انطلاقتها؛ الأمر الذي جعله عرضةً للملاحقة والاضطهاد من قبل الفرنسيين.

تألف الحزب برئاسة الدكتور عبد الرحمن الشهبندر، وتولى حسن الحكيم أمانة السر العامة فيه، وأبو الخير الموقع أمانة الصندوق. وكان من أعضائه البارزين: فارس الخوري (نائب الرئيس)، سعيد حيدر، فخري البارودي، إحسان الشريف، نزيه المؤيد، لطفي الحفار، فوزي الغزي، جميل مردم<sup>(٢)</sup>.

أما البرنامج السياسي الذي طرّحه حزب الشعب السوري، فقد تضمنَ البنود الآتية<sup>(٣)</sup>:

- ١- العمل من أجل تحقيق استقلال سوريا ووحدتها.
- ٢- انتخاب مجلس تأسيسيٍ انتخاباً حراً لسن دستور البلاد.
- ٣- قيام حكومة دستوريةٍ تضع أساس العلاقات بين سوريا وفرنسا.
- ٤- الإصلاح الاجتماعي.
- ٥- تشجيع الصناعة الوطنية.

صحيحٌ أن هذا الحزب لم يعمر طويلاً بسبب تأييده للثورة السورية، إلا أن أكثرية أعضائه ما لبثوا أن انخرطوا في صفوف الكتلة الوطنية السورية التي استمدت من الحزب نفسه ملاكها القيادي، ومن برنامجه مرتکزات برنامجها السياسي في قيادة معاركها مع الانتداب الفرنسي.

### الحزب الشيوعي السوري- اللبناني:

هذا الحزب هو في الأساس استمرارٌ لحزب الشعب اللبناني (١٩٢٤-١٩٢٥)؛ غير أن ظهور الحزب بقوةٍ وتنظيمٍ سوريٍ-لبنانيٍ واحدٍ، يعود إلى مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين، بحيث جاء ظهوره آنذاك ليشكل تياراً فكريًا وسياسيًا متميزةً عن سائر التيارات الأخرى. فقد ركز الحزب في طروحاته على قضايا الفئات الشعبية، من عمالٍ وفلاحين ومزارعيٍ تبعٍ وسواهم، واعتبر أن تنظيم هذه الفئات وقيادتها من شأنه إحداث التغيير النوعي

(١) نجيب الأرنافي، «سوريا من الاحتلال حتى الجلاء»، ط٢، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٢، ص. ٤٥.

(٢) محمد حرب فرزات، «الحياة الحزبية في سوريا: دراسة تاريخية لنشوء الأحزاب السياسية وتطورها بين ١٩٠٨-١٩٥٥»، ط١، دمشق: منشورات دار الرواد، ١٩٥٥، صص ١٠١-١٠٢.

(٣) م.ن. ص. ١٠٢.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٢٦)

في بنية المجتمع السوري- اللبناني في تلك المرحلة. أَعْلَمَ الحزب عن برنامجه الاجتماعي- السياسي في ٧ تموز ١٩٢١، وجاءت أهم بنوده على الشكل الآتي<sup>(١)</sup>:

- ١- الاستقلال التام والوحدة السورية.
- ٢- إلغاء التجزئة المفروضة على البلاد السورية (سوريا ولبنان وبلاط العلوين وجبل الدروز).
- ٣- رفض الدساتير المعلنة في البلاد السورية رفضاً تاماً.
- ٤- إخراج جيوش الاحتلال من سوريا ولبنان.
- ٥- إلغاء الانتداب الفرنسي.
- ٦- إلغاء الضرائب المفروضة على الشعب.
- ٧- إلغاء امتيازات الموظفين الأجانب، ومصادرتهم ممتلكاتهم.
- ٨- عدم تقديم التسهيلات للبعثات الدينية الأجنبية، وإغلاق مدارسها.
- ٩- تغيير السلطتين المحليتين في سوريا ولبنان، كونهما تحققان مآرب الانتداب وأغراضه السياسية والاقتصادية.
- ١٠- حل مجلس النواب اللبناني الذي لم يكن أكثر من «آل» بأيدي سلطات الانتداب الفرنسي.

يُنْصَحُ من هذا البرنامج أن الحزب ربط بين النضالين الاجتماعي والسياسي، ودعا إلى قيام «جبهة الاتحاد الوطني» التي تضم سائر القوى الوطنية الساعية إلى تحرير سوريا ولبنان من هيمنة الانتداب ورساميه الاحتكارية.

استمرَّ الحزب الشيوعي السوري- اللبناني وحدةً تنظيميةً تعمل في سوريا ولبنان حتى أواخر العام ١٩٤٣، حيث عقد مؤتمره الثاني في بيروت<sup>(٢)</sup> (نهاية كانون الأول ١٩٤٣ وبداية كانون الثاني ١٩٤٤). ذلك المؤتمر الذي حضره ١٩٠ مندوبياً انتُخبُوا من خمسين منظمة حزبية فرعية، ويمثلون سبعة آلاف شيعيٍّ في سوريا ولبنان<sup>(٣)</sup>. صدر عن هذا المؤتمر قراران على درجةٍ عاليةٍ من الأهمية، الأول: قيام حزبين شيعيين منفصلين تنظيمياً، أحدهما

(١) محمد دكروب، «جذور السنديانة الحمراء ١٩٢٤-١٩٢١»، بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤، ص ٤٢٢-٤٢٠.

(٢) عقد الحزب مؤتمره الأول في بيروت في ٦ أيار ١٩٢٩، مطلقاً عليه: «مؤتمر مكافحة الفاشية»، أنظر: مجلة «الطليعة»، السنة الخامسة، ج ٥، العدد الخاص، أيار ١٩٢٩، ص ٣٩١-٣٩٠.

(٣) «صوت الشعب»، عدد ٦٨٨ تاریخ ٥ كانون الثاني ١٩٤٤، ص ٢.

أ.د. محمد مراد

سوريٌ برئاسة خالد بکداش، والآخر لبنانيٌ برئاسة فرج الله الحلوي<sup>(١)</sup>. أما القرار الثاني: فيتعلق باقرار الميثاق الوطني للحزب، بهدف حشد إمكانات وطاقةطنية، من أجل تدعيم مرتزقات الاستقلال الوطني في سوريا ولبنان في إطار نظام جمهوري ديمقراطي لكلٌّ منهما، وفي إطار علاقات سورية-لبنانية متكاملة ومتقدمة.

### الحزب السوري القومي الاجتماعي:

تعود نشأة هذا الحزب في الأساس إلى جهود وتفكير شخص واحد هو أنطون سعادة<sup>(٢)</sup>، الذي اختتمَتْ في مخيّله مجموعةً من الأفكار، ما لبث أن عمل لإيجاد صياغة لها عبر نظرية محددة، ثم راح يهيئ لها الأداة أو التنظيم الحزبي الذي يتولى ترجمتها على أرض الواقع.

كانت الجلسة التأسيسية للحزب في ١٢ تشرين الثاني ١٩٣٢؛ حيث أقسم اليمين الحزبية ستةٌ من طلبة الجامعة الأميركيّة في بيروت، والتي كان سعادة يُدرّس فيها «اللغة الألمانيّة بصفة مدرسٍ حر»<sup>(٣)</sup>.

قامت مسيرة هذا الحزب، منذ نشأته، على أساس الربط الجدلّي بين مبدئين اثنين: الأول عقائديٌّ فكريٌّ ييررأيديولوجياً وجود أمةٍ سوريةٍ واحدةٍ قائمةٍ بذاتها، الثاني سياسيٌّ يدعو إلى إنهاء الانتداب الفرنسي تمهيداً لقيام الدولة السورية الواحدة، بما فيها لبنان كل لبنان بوصفه جزءاً من الأمة السورية ذاتها.

عارض الحزب بشدّة مسألة اقتطاع لواء الاسكندرية وضمّه إلى تركيا، معللاً ذلك باعتبار اللواء جزءاً من الأرض القوميّة لأمةٍ سوريةٍ واحدة<sup>(٤)</sup>. هذا، ولم يقتصر نشاط الحزب السياسي المعارض للانتداب على الساحة الداخلية في سوريا ولبنان، بل كان له صدىً واسع في أوساط المغتربين السوريين واللبنانيين في الخارج.

(١) راجع مقررات المؤتمر في: «صوت الشعب»، العدد ٦٨٩ تاريخ ٧ كانون الثاني ١٩٤٤، ص ٢-١.

(٢) حول نشأة سعادة ومراحل تحوله الفكري والسياسي راجع التقرير الفرنسي الخاص الذي أرسله المندوب السامي في بيروت إلى وزارة خارجيته في باريس في شهر نيسان ١٩٤٢ :

M.A.E.F, E-levant, Syrie-Liban 1939-1945: «Le parti populaire syrien (P.P.S) Note d'information», v. 40, pp. 18-19.

(٣) تألفت النواة الأولى للحزب من: أنطون سعادة، جورج عبد المسيح، جميل صوابا، ودبّي تلحوق، زهاء الدين حمود وفؤاد حداد. أنظر: جورج عبد المسيح، «يوميات جورج عبد المسيح»، منشورات عمدة الإذاعة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ط١، بيروت، ١٩٨٦ ، ص ٦.

(٤) أنظر مذكرة الحزب إلى الحكومة السورية بشأن مسألة الاسكندرية، في ٤ شباط ١٩٢٧، في: النهار (البيروتية)، العدد ١٠٢٢ تاريخ ٤ شباط ١٩٢٧، ص ٢.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٢٤)

### عصبة العمل القومي:

ظهرت عصبة العمل القومي على أثر انعقاد مؤتمر في بلدة «قرنایل» البقاعية-اللبنانية بين ٢٤-٢٩ آب ١٩٢٢. فقد تناول عدد من الشباب العربي إلى عقد هذا المؤتمر للوقوف على حال الأمة العربية وما أصابها من التجزئة والهوان بسبب المطامع الاستعمارية، ذلك «أن تدخل الأجانب في البلاد العربية لا يستهدف غير استعمارها وإخضاعها أبداً لسلطانهم، وأنهم يعتمدون في ذلك على مفعول الوقت الذي يكسبونه بوعود التفاهم والمعاهدات، وتحت ستار بعض مرادفات كلمة الاستعمار الذي يتطور بشدة ويزداد تمكناً مع الزمن»<sup>(١)</sup>.

حدّد المؤتمر أهداف العصبة بهدفين محوريين<sup>(٢)</sup>:

الأول، سيادة العرب واستقلالهم المطلقاً.

الثاني، الوحدة العربية الشاملة.

اتّخذت العصبة من دمشق مقرّاً لها، وكان لها عدّة فروع أخرى في المدن الرئيسة في سوريا ولبنان، وقد سيطر السوريون واللبنانيون على لجنتها التنفيذية الأولى<sup>(٣)</sup>، وكانوا بمعظمهم من مثقّفي المدن الذين اندفعوا لمجابهة التجزئة، ليس بين البلاد السورية ولبنان وحسب، بل أيضاً بين سائر البلاد العربية التي تقاسمها الاحتلالان الانكليزي والفرنسي.

جاء قيام العصبة في تلك المرحلة ليشكّل ظاهرةً نوعيةً ومتميزةً ربطتْ بين الاستعمار والتجزئة والتخلف، الأمر الذي يستدعي مجابهةً قوميةً عربيةً تربط بين النضالين الوطني والقومي. من هنا، كانت العصبة «الحركة العربية الوحيدة التي مارست نوعاً من التنظيم، وقامت بعملٍ منظم على مستوىً عربيًّا، ولو جزئياً، خلال العقود التالية للاحتلال الفرنسي والإنكليزي»<sup>(٤)</sup>.

(١) بيان المؤتمر التأسيسي لعصبة العمل القومي المنعقد في قرنایل (لبنان) بتاريخ ٨-٣ جمادي الأول سنة ١٣٥٢ هـ و ٢٤-٢٩ آب سنة ١٩٢٢، دمشق: المطبعة العصرية، ١٩٢٢، ص. ٤.

(٢) م.ن، ص. ٩.  
(٣) من أعضاء اللجنة التنفيذية الأولى للعصبة: أبو الهدي اليافي (دمشق)، حلمي الأتاسي (حمص)، أنور الكيلاني (حماة)، زكي الأرسوزي (انطاكيه)، علي ناصر الدين (بيروت)، الدكتور فخر الدين والمحامي حسن عطية (طرابلس)، وناظم القادرى (البقاع). أنظر: فايق الخوري: «ذكريات صحافية خلال ٥٠ سنة»، بيروت، ١٩٨٠، ص. ٩٧، في حين يسمى محمد حرب فرزات عدداً من أعضاء اللجنة التنفيذية للعصبة وهم: فهيمي المحايري، صبرى العسلي، فريد ذين الدين وزكي الأرسوزي. انظر: «الحياة الحزبية في سوريا»، م.س، ص. ١٤١.

(٤) شركة النسيج والحياكة هي الشركة التي ستعزف بعد الاستقلال باسم «الشركة الخامسة»، والتي أخذت تلعب دوراً بارزاً في الحياة السياسية في سوريا.

## الكتلة الوطنية السورية :

كان النشاط الأبرز الذي احتلَّ مركز الصدارة في العمل السياسي في فترة ما بعد الثورة السورية قد تمثَّل بالكتلة الوطنية، التي ضمَّت عناصر نخبويةً من مختلف المناطق السورية واللبنانية، وكانت أكبر تجمُّعٍ سياسيٍ لعب دوراً بارزاً في مرحلة الانتداب الفرنسي، وظلَّ يلعبه إلى ما بعد مرحلة الاستقلال الوطني في سوريا ولبنان في الأربعينات من القرن الماضي (القرن العشرين).

انضَوَت تحت لواء الكتلة عناصرٌ نخبويةٌ من مثقفي وتجار المدن وبيوتاتِ مالكةٍ للأراضي في الأرياف الزراعية؛ ذلك أن هذه الشرائح الاجتماعية من الطبقة الوسطى والعليا، كانت قد تَبَعَّت إلى فداحة الأخطار التي لحقت بها من جراء السياسة الانتدابية القائمة على التجزئة والفصيل السياسي بين المناطق السورية واللبنانية. لقد أفضَّت هذه السياسة، ليس فقط إلى تراجع محسوسٍ في الدور التجاري لأعيان المدن، الذين كانوا يسيطرون على شبكة المبادرات بين أسواق المدن والقصبات السكانية، وإنما أيضاً، وهذا هو الأهم، إلى تضاؤل النفوذ الاجتماعي-السياسي لعائلاتٍ بارزةٍ سبق لها أن شَهَدَتْ صعوداً في سلم السلطة الاجتماعية-السياسية في غير مدينةٍ أو منطقةٍ ريفيةٍ سوريةٍ أو لبنانية.

إن الرأسمال الوطني في سوريا ولبنان بدأ يتَّلَمَّسُ طريقَ تطويرِ الرأسمال، مستفيداً إلى حدٍ ما من محاولات الانتداب الفرنسي في إحلال أنماطٍ من الرأسمالية الغربية في البلدين. ففي العام ١٩٢٧ كانت قد تأسَّست في سوريا شركاتٌ وطنيةٌ عدَّة، منها ما يعمل برأسمالٍ محليٍّ، ومنها ما يعتمد على مساهمة الشركات الأجنبية. فقد تأسَّست «شركة الاسمنت الوطني» برأسمال ١٢٠ ألف ليرةٍ عثمانيةٍ ذهبًا، وقُسِّمت على ٢٤ ألف سهمٍ غُطِيت في فترةٍ لا تزيد عن شهرٍ واحد. وأنشأَ شكري القوتلي، الذي سيصبحُ أول رئيسٍ للجمهورية السورية في عهد الاستقلال الوطني، «شركة الكونسوروا» في دمشق، وكذلك كان أصحاب «شركة النسيج والحياكة»<sup>(١)</sup> قد حقَّقوا نجاحاً ملماً عملياً تحدث الصناعة النسيجية في البلاد. صحيحٌ أن هذا الرأسمال الوطني بدأ يشهد نمواً متدرجاً بعد انقضاء العقد الأول على الانتداب الفرنسي، إلا أن هذا الرأسمال لم يكن قادرًا على الصمود أمام قوة الرساميل الفرنسية التي احتَكَرَتْ السوق وفرضَتْ هيمنتَها على مجملِ الوضع الاقتصادي والسياسي.

(١) ذوقان قرقوط، «تطور الحركة الوطنية في سوريا ١٩٢٠-١٩٣٩»، ط١، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥، ص ١٠٢.

## النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٦٠)

أمام هذا الواقع الذي شَعَرَتْ معه مختلف القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السورية واللبنانية، بالضرر الناشئ عن الاحتلال الفرنسي، راحت هذه القوى تبحثُ عن صيغةٍ ائتلافيةٍ بينها، تستطيع معها أن توحّد إمكاناتها في معركة الدفاع عن مصالحها في ظل تكتلٍ سياسيٍ معينٍ، يشكل الإطار المناسب للتعبير عن مصلحة مختلف الفئات والشريان الاجتماعي المتضررٌ من عملية التجزئة.

عَبَرَ هذا التكتل السياسي عن نفسه بظهور «الكتلة الوطنية»، التي تألفت من عناصر لم تكن متجانسةً اجتماعياً، ولكنها كانت تلتقي على برنامجٍ سياسيٍ محدّدٍ كان بمثابة القاسم المشترك لطروحاتها.

غَلَبَ على هذا التكتل طابع العمل الإسلامي، بحيث أن عناصره آثروا استعمال الأساليب السياسية في الوصول إلى أهدافهم. بدأت هذه العناصر نشاطها العلني في أواخر ١٩٢٧، وكانت بداية تحركاتها قد ظهرت مع مؤتمر بيروت الذي عقد في ١٩ تشرين الأول من العام المذكور، والذي أعمّقت فيـه الشخصيات المشاركة عن نزعها الإسلامي، واستعدادها للدخول في مفاوضاتٍ مباشرةٍ مع سلطات الانتداب الفرنسي.

كان البيان الختامي الذي أصدره المؤتمر على شكل كتابٍ مفتوحٍ رفعه إلى المفهوم السامي (بونسو)، إذ خاطبـهـ بالقول: «تتهمونـاـ بأنـاـ أعدـاؤـكـمـ، وأنـ مـصـالـحـ الـأـنـتـدـابـ مـهـدـدـةـ، معـ أـنـكـمـ أـدـرـىـ النـاسـ بـالـأـمـرـ بـنـيـاتـنـاـ الـحـسـنـةـ.. إـنـتـ لـسـنـاـ أـعـدـاءـ فـرـنـسـاـ الـتـيـ عـرـفـتـاـهـ بـعـلـمـهـ وـحـرـيـاتـهـ وـمـدـنـيـتـهـ وـقـاـفـتـهـ... إـنـ الشـعـبـ السـوـرـيـ مـسـتـعـدـ لـمـدـدـ يـدـ الصـدـاقـةـ وـالـمـصـافـحةـ وـنـسـيـانـ الـمـاضـيـ الـمـؤـلـمـ كـلـمـاـ وـجـدـ تـحـقـيقـاـ لـأـمـانـيـهـ وـلـسـيـادـتـهـ الـقـومـيـةـ»<sup>(١)</sup>.

أما الإطار التنظيمي للكتلة، فلم يظهر إلا في مؤتمرها الذي عقدته في حمص في ٤ تشرين الثاني ١٩٢٢، حيث تمّ لها في ٤٤ مادةً توضيح المبادئ العامة التي تسير عليها. وأوجـدتـ تشـكـيلـاتـهاـ الـتـيـ تـضـمـ المـكـتبـ الدـائـمـ وـمـجـلـسـ الـكـتـلـةـ وـالـمـؤـتـمـرـ الـعـامـ وـالـلـجـانـ الـفـرعـيـةـ<sup>(٢)</sup>.

حدّدت الكتلة الوطنية في مؤتمر حمص برنامجهما السياسي، وقد نصّت المادة الأولى من المبادئ العامة على الآتي: «تحرير البلاد السورية المنفصلة عن الدولة العثمانية من كل سلطةٍ أجنبيةٍ، وإيصالها إلى الاستقلال التام والسيادة الكاملة، وجمع أراضيها

(١) M.A.E.F, E-levant, Syrie-Liban 1918-1929, v. 225, p. 88.

(٢) عبد الرحمن الكياني، «المراحل في الانتداب الفرنسي وفي نضالنا الوطني...»، م.س، ج ١، ص ١٨٤-١٩٢.

أ.د. محمد مراد

المجزأة في دولة ذات حكومة واحدة، على أن يبقى للبنان الحق في تقرير مصيره ضمن حدوده القديمة<sup>(١)</sup>.

تشكل مجلس الكتلة، وفقاً للمادة (١١) من مبادئها العامة، من شخصيات سورية ولبنانية<sup>(٢)</sup>، وهي شخصيات لم تكن متجانسة من حيث منابتها الاجتماعية، الأمر الذي عكس وجود تياراتٍ واتجاهاتٍ فكريةً وسياسيةً داخل هذا التجمع الواسع. وهناك العناصر العاملة في الصناعة والتجارة، أو العناصر التي تدور في فلوكها، مثل لطفي الحفار وفارس الخوري، وهذه الفئة كانت راديكالية في مواجهة الاحتلال الفرنسي. وقد شكل جناحها المثقف ما يمكن تسميته «يسار الكتلة»؛ وهناك العناصر الإقطاعية الليبرالية الراغبة في التعاون مع الانتداب، مثل نسيب البكري ونجيب البرازي، وقد شكلت هذه الفئة «يمين الكتلة». وهناك الفئات العليا المتتأرجحة بين ارتباطها بالعلاقات الإقطاعية من جهة، والراغبة في إحداث تنسُّخ في هذه العلاقات وتغييرها، وإحلال أنماط من العلاقات أقرب إلى الرأسمالية من جهة أخرى. من هذه الفئات أمثال، هاشم الأتاسي، وإبراهيم هنانو، وشكري القوتلي، وفخرى البارودي. ومن عناصر الكتلة من هو متأثر بالثقافة الغربية، الفرنسي منها بشكل خاص، مثل إحسان الشريف، وناظم القدسي، وفائز الخوري، وجميل مردم. ومنهم من خريجي المعاهد العثمانية، أمثال الدكتور توفيق الشيشكلي، والدكتور حسن فؤاد إبراهيم باشا، وسعد الله الجابري، وأحمد اللحام. والبعض منهم من خريجي الجامعة الأميركية في بيروت، مثل الدكتور عبد الرحمن الكيالي<sup>(٣)</sup>.

لكن، على الرغم من عدم تجانس التركيب الاجتماعي للعناصر الكتلوية، فإن الكتلة كانت محط أنظار الشعب السوري بكمال فئاته وقواته السياسية؛ ذلك أن طبيعة المرحلة التاريخية التي كانت تجتازها البلاد السورية واللبنانية في ظل الاحتلال الفرنسي، قضت بضرورة التلازم العضوي بين النضالين الاجتماعي والوطني، ودفعـت بالطبقات الاجتماعية المختلفة نحو تأطير جهودها الوطنية المشتركة، بهدف التحرر من السيطرة الفرنسية، وتشييد دعائم الحكم الوطني المستقل على أساس الوحدة السياسية والجغرافية للبلاد السورية مجتمعة.

(١) م.ن. ص ١٨٤.

(٢) انظر أسماء الأعضاء الذين كُنوا مجلس الكتلة الوطنية في: م.ن، صص ١٨٦-١٨٧.

(٣) للمزيد من التفاصيل حول التركيب الاجتماعي للكتلة الوطنية السورية راجع: عبدالله هنا، «القضية الزراعية والحركات الفلاحية في سوريا ولبنان» القسم الثاني، م.س، صص ١٩٦ و ١٠٧-١٠٨.

## **النضال الاجتماعي اللبناني - السوري المشترك من أجل تحرير الاقتصاد الوطني من هيمنة الفرنسيين (١٩٤٦-١٩٥٠)**

على قاعدة الأهداف الوطنية في التحرر والاستقلال والوحدة، راحت الكتلة الوطنية تقود نضالات الشعبين، السوري واللبناني، في مواجهة الانتداب. أما أبرز المعارك النضالية التي سجلتها فكانت الآتية:

- معركة الدستور السوري . ١٩٢٨
- معركة المعاهدة السورية - الفرنسية، و اللبنانيّة - الفرنسية . ١٩٣٦
- معركة الاستقلال الوطني في سوريا ولبنان . ١٩٤٢
- معركة الجلاء العسكري الفرنسي عن أراضي البلدين . ١٩٤٦

# **المعاملة الراقية لغير المسلمين في دولة الإسلام**

**القاضي أ.د. سمير عالية**

أستاذ مادة قانون العقوبات

الجامعة الإسلامية في لبنان الجامعة اللبنانية

## **تمهيد:**

إذا كانت الشريعة الإسلامية، بأدبها الراقي الذي انفردت به، قد كفلت احترام الحقوق الإنسانية للجميع، مسلمين وغير مسلمين، غير أنها لم تكتف بذلك، وإنما قررت لغير المسلمين إمتيازات خاصة بهم، لا يمكن إدراك مستواها الحضاري، إلا إذا أجريت المقارنة بين حقوق الأجانب في أنظمة القرن الحادي والعشرين، وحقوقهم في ظل الدولة الإسلامية التي تكرّست منذ خمسة عشر قرناً من الزمان. وقد صرفا النظر عن إجراء المقارنة مع الأنظمة القديمة، والمعاصرة للإسلام، لأن هذه الأنظمة، كانت تعامل الأجانب وكأنهم برابرة، وخدم، وعيّد أعدّتهم الطبيعة لذلك:

وسنتناول هذا الموضوع في ثلاثة نبذات:

أ- أوضاع الأجانب في الأنظمة العصرية.

ب- معاملة الأجانب في دولة الإسلام.

ج- امتيازات أهل الكتاب المسيحيين واليهود.

## **أ- أوضاع الأجانب في الأنظمة العصرية :**

تفق النظم القانونية الحالية في الدول المتحضرّة، على أن المركز القانوني للأجنبي في الدولة، لا بد وأن يكون أقل شأناً من مركز المواطن، من حيث عدم تمنعه بالحقوق

## المعاملة الراقية لغير المسلمين في دولة الإسلام

السياسية، أو بالحقوق العامة في الدولة التي يقيم فيها. أمّا في نطاق الحقوق الخاصة، فإنّ الأمر يختلف باختلاف النظم السائدة في كلّ دولة. ويُجمع علماء القانون الدولي على أنّ ثمة قدرًا من الحقوق يجب أن يتمتع به الأجنبي في الدولة.

وهذا القدر هو ما يُطلق عليه «الحد الأدنى للحقوق» الذي يجب على كلّ دولة متحضرةٍ أن تلتزمه، وأن تعرف به للأجانب المقيمين على إقليمها<sup>(١)</sup>.

والحقوق التي يتضمنها هذا الحد الأدنى تمثل بالآتي:

١- الاعتراف للأجنبي بالشخصية القانونية، أي بالأهلية القانونية التي تحفل له إجراء جميع الأعمال القانونية الازمة للحياة الفردية. ٢- الاعتراف للأجنبي بالحقوق التي اكتسبها في إقليم الدولة وفقاً لأحكام تشريعها، ما دام أنّ اكتسابه لها كان بطريقٍ شرعيٍّ. ٣- الاعتراف للأجنبي بالحربيات الازمة التي تتطلبها الشخصية الإنسانية: كحرية العقيدة، وحرية ممارسة الديانة علناً في حدود النظام والأداب، والحرية الفردية في نطاق المصالح والنظام العام، والأداب العامة، والصحة العامة، والضرورات الحربية، وكذلك حرمة المسكن، وحرية التنقل في حدود القيود السابقة. ٤- تلتزم كلّ دولة متحضرة بالاعتراف للأجنبي بحق التقاضي أمام محاكمها. ٥- للأجانب الحق في التمتع بحماية الدولة المقيمين على إقليمها<sup>(٢)</sup>.

## بـ- معاملة الأجانب في دولة الإسلام:

تلك كانت حقوق غير المواطنين في الأنظمة العصرية.

أما عن حقوق غير المسلمين في دولة الإسلام، فنجد أنّ الإسلام قد سبق هذه الأنظمة بعمرٍ عديدٍ في تنظيم مركز الأجانب المقيمين في دولته تنظيمًا يكفل لهم معاملةً مثلَّى: قد تكون متساويةً مع المسلمين في بعض الحقوق، أو متميزةً عنهم في البعض الآخر. وهذا التنظيم الحضاري - كما سيتضح لاحقاً - قلّ نظيره في الدول المعاصرة.

وتتجلى معاالم مركز الأجانب في دولة الإسلام بالآتي:

١- مفهوم الأجانب في الإسلام: يقسم الأجانب في الإسلام إلى ثلاث فئات:  
الأولى - ذميين ومعاهدون. والثانية - مُسْتَأْمِنُون. والثالثة - محاربون. والذميين - كما سيأتي - لهم عهد الله وميثاقه، وهو أن يعاملوا كما يُعامل المسلمون به. والمُسْتَأْمِنُون هم

(١) حامد سلطان، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية، ص ٢٢٥.

(٢) م.ن، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

القاضي أ.د. سمير عالية

ممن يقيمون في الدولة الإسلامية دون الانبطاء فيها، ولهم عهدٌ وقتيٌّ، ودماؤهم وأموالهم مصونةٌ إذا أوفوا بعهودهم. والذمّيون والمستأمنون هم الذين يُطلق عليهم الآن لفظ الأجانب. وأما الحربيون، فهم أشخاصٌ لا توجد معاہدةٌ معهم، ولا يقيمون في دولة الإسلام، وقد جعل لهم الإسلام -كما سيأتي لاحقاً - حقوقاً يجب رعايتها<sup>(١)</sup>.

## ٢- كفالة الإسلام للحقوق الدولية الحديثة الخاصة بالأجانب:

لقد جاء سابقاً كيف اعترف الإسلام لغير المسلم بالشخصية القانونية التي تؤهله للقيام بالأعمال اللازمـة لحياته، كما أنه اعترف له بالحقوق التي يكون قد اكتسبها في إقليم الدولة الإسلامية، عن طريق عقود الإقامة الدائمة، أو المؤقتة، كما هو الحال بالنسبة لأهل الكتب السماوية والمُسْتَأْمِنُون. وقد كفل لهم حرية العقيدة ومتطلباتها، كما سيأتي. وضمن لهم الحريات الإنسانية أسوةً بال المسلمين، وحتى حرمة المنزل. وأناحت السلطة القضائية لغير المسلمين، بأن يقاضوا أمامها، حتى رؤساء الدولة والقادة، وكانت الأحكام تصدر لمصلحتهم، وينصاع إليها المسلمين، وأخيراً، سنرى كيف أن الإسلام كفل للأجانب المقيمين على أرضه الحماية اللازمـة لهم ضد أي اعتداء، والدفاع عنهم ضد أي جوـر، أو ظلمٍ يقع عليهم.

## ج- امتيازات أهل الكتاب<sup>(٢)</sup> المسيحيين واليهود:

### ١- عقد الذمة عهدٌ وأمانٌ وامتياز:

معنى الذمة لغةً «العهد»، واصطلاحاً «الأمان والمؤبد». وبعبارة أخرى، فإن عقد الذمة هو الذي يكتسب بموجبه غيرُ المسلم من أهل الكتاب حقّ الإقامة الدائمة في دولة الإسلام، مع حماية الشريعة الإسلامية له، وإعفائه من واجب الخدمة العسكرية في جيش المسلمين، وذلك مقابل ضريبةٍ سُمِّيت الجزية، لأنها قضاءٌ عما يجب، وهي من قبيل المساهمة في تمويل موازنة الدولة، كما يساهـم المسلم في دفع الضرائب المتوجبة عليه<sup>(٣)</sup>.

(١) م.ن. ص ٧٢.

(٢) إن المقصد بأهل الكتاب أو الكتابيين أتباع الديانات السماوية كالسيحيين واليهود. يراجع في ذلك: المفتى الشيخ حسن خالد، «الزواج بغير المسلمين»، من سلسلة رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، السنة السادسة لعام ١٤٠٧هـ الموافق ١٩٨٧م، العدد ٥٨، ص ١١٠ وما يليها.

(٣) صبحي محمصاني، القانون وال العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢، صص ١٠١-١٠٢ و ١٠٥. وصبحي محمصاني، تراث الخلفاء الراشدين، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٨، ص ٥٣٨. أيضاً: حامد سلطان، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، م.س، صص ٢٢٤-٢٢٢. أيضاً: محمد رافت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في دولة الإسلام، بيروت: دار إقراراً، ١٩٨٢، صص ١٢١-١٢٢. أيضاً: عبد الله الخالدي، شذرات في النظم الإسلامية، بيروت، ١٩٨٧، ص ٥٢.

## المعاملة الراقية لغير المسلمين في دولة الإسلام

ويتبين من ذلك أن كلمة **الذمة**، أو **أهل الذمة**، أو **عقد الذمة**، ليس فيها أي شيء من التجريح - كما يحاول البعض الإيهام - بل على العكس، فإن كلمة **الذمة**، التي تعني العهد والأمان المؤبد، هي في ذروة المصطلحات الراقية.

ومن جهة أخرى، فإنه يتضح من عقد الذمة، أنه يقرر لغير المسلم الأمان، وحق الإقامة الدائمة في دولة الإسلام، ويكتفى له حقوقاً ترتب التزامات في ذمة هذه الدولة، مع تمييزه باغفائه من واجب الخدمة العسكرية في جيش المسلمين، وإقرار الحصانة له بعدم محاكمته، إلاّ وفقاً لطقوسه، وأمام محاكمه الدينية.

ويشار هنا، إلى أن التعامل إذا كان قد جرى أحياناً على تسمية **أهل الكتاب** بأهل **الذمة** أو **بالذميين**، فليس على أساس تصنيفهم، أو وضعهم في درجة أقل من المسلمين، وإنما على العكس، لأجل التأكيد على وجود عهده، والتزام لهم في ذمة دولة الإسلام، وذلك قياساً على ترتيب الديون في ذمم الأشخاص.

وعلى ضوء هذا التوضيح، هل يبقى مجال لأي جهلٍ أو شكٍ حول المعنى المقصود، لغةً، واصطلاحاً، وتعاملًا، بأهل **الذمة**؟

والمعنى السابق - الذي أوضحناه - هو الذي كان وارداً في أذهان الخلفاء والولاة المسلمين، ذلك أنهم كانوا دائماً يذكرون في العهود - التي تعطي لأهل الكتاب - عبارات التعهد بحفظ أمانهم، وحقوقهم، وحرياتهم باعتبارها دينًا في ذمة المسلمين. فقد ورد - مثلاً - في العهد الذي عقده الخليفة عمر بن الخطاب مع أهالي بيت المقدس في العام الخامس الهجري (٦٢٦م) : «وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله، وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، وذمة المؤمنين»<sup>(١)</sup>.

ولا يُحتاج، للقول بالعكس، بالعبارة الواردة في الآية: «**حَتَّى يُعْطُوا الْجُزِيَّةَ عَنْ يَدِ وَهُمْ صَاغِرُونَ**»<sup>(٢)</sup> لأن التفسير الذي رجحه أكثر المفسرين لهذه العبارة، بأنها تعني أن يقتربن دفع ضريبة الجزية منهم بالامتثال لأحكام الشريعة ليس إلاً<sup>(٣)</sup>.

وكما لا يُحتاج أيضاً بما نسب زوراً إلى الخليفتين عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز من تقييدات وواجبات فرضت على **أهل الذمة**. كمنع التشبه بال المسلمين في ثيابهم أو مظاهرهم، لأنه ليس في قواعد الشريعة ما يوجبهما، فضلاً عن تناقض ذلك مع مبادئ العدل

(١) صبحي محمصاني، أركان حقوق الإنسان، بيروت: دار العلم للملائين، ١٩٧٩، ص ١٢٥-١٢٦.

(٢) سورة التوبه، الآية ٢٩.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥، ص ١٢٨. أيضاً: ابن القيم، أحكام **أهل الذمة**، بيروت: دار العلم للملائين، ج ١، ١٩٨٣، ص ٢٤.

القاضي أ.د. سمير عالية

والمساواة والأخلاق التي يقوم عليها الإسلام. وقد كان في السنة النبوية وسابقات الخلفاء الراشدين - ومنهم العُمران - ما ينفي هذا الزعم، لأن حماية أهل الكتاب في الإسلام هي كاملة، واحترام كرامتهم الإنسانية واجب، إسوة بحماية واحترام المسلمين<sup>(١)</sup>.

هذا هو مدلول أهل الذمة أو الذميين في الاصطلاح، وكما تبين أعلاه، هو مدلول راقٍ لغةً، واصطلاحاً، وشرعًا.

وإذا كان البعض من غير المسلمين ما زال يشكّك في ذلك، جهلاً بمبادئ الشريعة أو افتراءً عليها، فإنه بالإمكان الاستغناء عن هذا المصطلح القديم، واستبداله في الوقت المعاصر بكلمة المواطن، خصوصاً وأن التفريق، الذي كان قائماً بين المسلمين والذميين والمُتسامنين، قد زالت حكمته في الوقت المعاصر في الدولة الإسلامية الحديثة.

لقد كان الإسلام قدّيماً ديناً وجنسيةً معاً، وكان الذميين يتمتعون بكافة ما يتمتع به المسلمون في الدولة الإسلامية من حقوق. ولكن كان عليهم دفع ضريبة الجزية، وذلك مقابل عدم انخراطهم في جيش الدولة الإسلامية الذي كان يتكون من المسلمين وحدهم.

أما الآن، فإن جنسية الدولة صارت منفصلة عن الدين، وتقوم على أساس حق الدم أو حق الإقليم، أو على الأساسين معاً، أو إنها تُمنح على أساس التجنس، أو تُكتسب بالزواج. وأوضح الانخراط في جيش الدولة واجباً مطلوباً من جميع مواطني الدولة، بغض النظر عن عقيدتهم الدينية، الأمر الذي ينتفي معه أي تفرق في التسمية بين مواطنٍ ومواطن آخر<sup>(٢)</sup>.

وعلى ضوء ذلك، يمكن القول بأن كلمة المواطن في الدولة الإسلامية الحديثة يجب أن تتصحر إلى جميع من يحمل جنسيتها أيًّا كانت ديانته، وهذا ما تأخذ به حالياً غالبية الدول الإسلامية.

## ٢- حريتهم في البقاء على عقيدتهم:

يرفض الإسلام أن يُكره الناس على الدخول في عقيدة لا يرتضونها. فالإنسان بعقله الذي وهبه الله إياه، عليه أن ينظر أي طريق يسلكه من طريق الهداية وعدم الهداية، وعلى المسلمين أن يبلغوا رسالة الإسلام إلى من عداهم، فإنما أن يختاروا الإسلام أو يبقوا على غيره دون إكراه عليهم في ذلك. فخصوص الإسلام صريحة في عدم إجبار غير المسلمين على الدخول فيما لا يؤمنون به، يقول الله تعالى: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»<sup>(٣)</sup>.

(١) صبحي محمصاني، تراث الخلفاء الراشدين، م.س، ص ٥٤٠.

(٢) حامد سلطان، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، م.س، ص ١٤١-١٤٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

## المعاملة الراقية لغير المسلمين في دولة الإسلام

ويقول أيضاً: **﴿وَقُلِ الْحُقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ﴾**<sup>(١)</sup>.

ويقول بعض المفسرين في سبب نزول الآية: **«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** إن رجلاً من الأنصار كان له ابنان نصريان قد تصررا على أيدي تجار قدموا من الشام، أما هو فكان رجلاً مسلماً، فلما عزم الابنان على أن يذهبا مع هؤلاء التجار، أراد أبوهما أن يستكرههما على ترك النصرانية والدخول في الإسلام، وطلب الوالد المسلم من الرسول <sup>(ص)</sup> أن يبعث في آثارهما ويستردّهما، فنزلت الآية لتبيّن أن لا إكراه في الدين<sup>(٢)</sup>.

وقد تأيدت هذه الحريات بكتاب النبي <sup>(ص)</sup> إلى أهل اليمن، وقد جاء فيه: «من كره الإسلام من يهودي أو نصراني فإنه لا يحول عن دينه وعليه الجزية»<sup>(٣)</sup>.

وقد كفل الإسلام هذه الحرية حتى للخدم. فقد روى عن الخليفة عمر بن الخطاب أنه طلب إلى خادمه النصري أن يسلم ليستعين به على أمور الدولة، فأبى، فأعطاه عمر الحرية في الذهاب حيث يشاء. روى عنه أيضاً<sup>(٤)</sup> قوله لعجوز نصرانية: «أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إن الله بعث محمداً بالحق». قالت: أنا عجوز كبيرة والموت إلى قريب. فقال عمر: اللهم اشهد، وتلا قوله تعالى: **﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾**.

### ٣- حريتهم في حياتهم الخاصة:

لقد ترك الإسلام لغير المسلمين الحق في أن يعيشوا حياتهم الخاصة، متبعين فيها أمور دينهم. فمثلاً إن المسيحيين يعتقدون أن شرب الخمر، وأكل لحم الخنزير هو حلال في دينهم، فيقررون على ذلك، ولا غضاضة عليهم فيه، على الرغم من أن هذه الأمور محرمّة في شريعة الإسلام.

وبسبب الإباحة لهم في ذلك، أن الإسلام يترك لهم الخيار في البقاء على دينهم دون التعرض لهم، فيكون من باب أولى أن يُقرّروا على ما هو أخفّ من البقاء على غير الإسلام.

وقد سمح الخليفة عمر بن عبد العزيز وغيره من الخلفاء لأهل الكتاب بشرب الخمر، لأنهم صولحوا على ذلك، لكن منعوهم من حملها والاتجار بها أو إظهار ذلك علناً<sup>(٥)</sup>.

(١) سورة الكهف، الآية ٢٩.

(٢) الإمام ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٩، ج، ١، ص ٢١١-٢١٠. أيضاً: محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات وال العلاقات الدولية في دولة الإسلام، م.س، ص ١٢٤-١٢٣.

(٣) م.ن، ص ١٢٥.

(٤) عمر الفرجاني، أصول العلاقات الدولية في الإسلام، ليبية: المنشأة العامة للنشر، ١٩٨٤، ص ٥٣٩.

(٥) محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات، م.س، ص ١٤٢. أيضاً: صبحي محمصاني، ترات الخلفاء، م.س، ص ٥٣٩.

القاضي أ.د. سمير عالية

ويُروى عن حرمة منازلهم قول النبي<sup>(ص)</sup>: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يُحِلْ لَكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا بَيْوْتَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا بِإِذْنِ، وَلَا ضَرْبٌ نِسَائِهِمْ، وَلَا أَكْلٌ ثَمَارِهِمْ إِذَا أَعْطَوْهُمْ ذِي عَلِيهِمْ»<sup>(١)</sup>.

#### ٤- احترام أماكن عبادتهم:

وتستتبع حرية بقاء غير المسلمين على عقيدتهم احترام أماكن العبادة لهم، وفقاً للآية الكريمة: «وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بَعْضًا لَهُدِمْتَ صَوَامِعٍ وَبَيْعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدٍ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا»<sup>(٢)</sup>، وعملاً بالحديث النبوي: «لهم ما للمسلمين عليهم ما على المسلمين».

ويحكي المؤرخ الفرنسي «كاردو» عن احترام المسلمين لأماكن العبادة لغير المسلمين، وذلك في سياق حديثه عن حصار القدس «إيليا» واستسلامها في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، فيقول: «تمضي أربعة أشهر على حصار القدس من قبل الجيوش الإسلامية، فعزم حامي المدينة المقدسة البطريرك صفرونيوس على التسلیم، فاشترط أن يتسلّم القدس الخليفة عمر بن الخطاب نفسه، فقاد عمر مقره ولم يصحبه غير خادم، ولم يأخذ معه من الزاد غير قربة ماء وجراب شعير وتمر، ويسير ليلاً نهاراً، فيحصل إلى القدس، ولا يدخل هذه المدينة المقدسة إلا مع قليل من الأصحاب، ويستقبله البطريرك والأهلون فيعلن أمانهم، وأن القدس تعامل برعاية، وأن حياة جميع السكان وأموالهم تكون مضمونة، وأن الكنائس والصلبان والأماكن المقدسة تكون موضع احترام. ويُروى أن الخليفة كان يزور سكان المدينة المقدسة مستعلمًا عن تاريخها، فلما بلغ كنيسة القيامة كان وقت الصلاة قد حلّ، فدعاه البطريرك إلى الصلاة في الكنيسة، فقال له: إن الكنيسة التي يصلّي فيها تصير إسلامية، وهو لا يريد نزع يد النصارى مما يملكون<sup>(٣)</sup>، ثم قام وصلّى خلف الصخرة الكائنة قرب الكنيسة.

ويُروى أيضاً أن النصارى خاصموا أهل دمشق إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز في كنيسة لهم، فأعادها إليهم<sup>(٤)</sup>.

هذا، وإن من مستلزمات احترام أماكن العبادة ترك غير المسلمين أحرازاً في إقامة شعائر دينهم في كنائسهم وقرع أجрасها.

(١) حديث أخرجه أبو داود، وورد عند الدكتور منير العجلاني، عبقرية الإسلام، بيروت: دار النفاش، ١٩٨٥، ص ٤٢٣.

(٢) سورة الحج، الآية ٤٠.

(٣) رشيد بنزين، مفكرو الإسلام الجديد، باريس: دار ألبان ميشيل، ١٩٢١ (منشورات باللغة الفرنسية)، نقلًا عن عمر الفرجاني، أصول العلاقات الدولية، م.س، صص ٥٧-٥٨. فارن: صبحي محمصاني، تراث الخلفاء الراشدين، م.س، ص ١٠٣.

(٤) م.ن، ص ٥٢٨.

## المعاملة الراقية لغير المسلمين في دولة الإسلام

وقد كتب المستشرق «آدم متر» في كتاب «الحضارة الإسلامية» أن بعض الخلفاء المسلمين كانوا يحضرون مواكب النصارى وأعيادهم ويأمرون بمواكبها، وأنه في حال انقطاع المطر، كانت السلطة تأمر بعمل مواكب: «يسير فيها النصارى وعلى رأسهم الأسقف، واليهود ومعهم النافخون في الأبواق»، وأن الأديرة ازدهرت كذلك وتکاثرت<sup>(١)</sup>.

### ٥- احترام أحوالهم الشخصية ومحاكمهم:

يخضع أهل الكتاب من غير المسلمين للقواعد القانونية والقضائية ذاتها التي يخضع لها المسلم بوجه عام. غير أن لهم أن يتنازلوا عن هذه المساواة، والإفادة بما أعطوا من امتياز يُجيز لهم الاحتفاظ بمحاكمهم وأحوالهم الشخصية.

وهذا الامتياز بالتخbir بين المحاكم هو من مستلزمات الحرية الدينية، ومن كون مسائل الأحوال الشخصية، من زواج، ونسب، وبنوة، وسائر أمور العائلة تدخل في اختصاص الكنيسة وفقاً للقانون الكنسي.

ويستند هذا الامتياز، أو الخيار التشريعي والقضائي إلى الآيتين القرآنيتين وهما: ﴿فَإِنْ جَاءُوكُمْ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُرْعِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُوكُ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقُسْطِ﴾، ﴿وَإِنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَبَعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾<sup>(٢)</sup>.

فإذن، إذا اختار أهل الكتاب الرجوع إلى محاكمهم وقوانينهم الكنسية، فلهم ذلك وفقاً لقاعدة حرية العقيدة، ومبدأ تطبيق القانون الشخصي في مسائل الأحوال الشخصية.

ولقد قيل بأنه كان للأجانب من لا يدينون بالإسلام في الأندلس قاضٍ خاصٍ منهم يُسمّى (القومس)، يُطبّق عليهم قوانينهم الخاصة<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا الأساس، فإن زواج أهل الذمة بينهم يُعتبر صحيحاً إذا كان كذلك وفقاً لمذهبهم وأحكامهم، كما أن الطلاق عندهم يتقرر على ضوء هذه الأحكام الخاصة بهم.

وكذلك يتعين تطبيق أحكام أهل الذمة الدينية على وصاياتهم. وقد أفتى المذهب الحنفي بصحبة الوصية المتضمنة عملاً مشروعاً حسب ديانتهم، ولو كان هذا العمل محظياً عند المسلمين، كما أفتى ببطلان الوصية المتضمنة معصيةً حسب اعتقادهم، ولو كان هذا العمل تقرّباً عند المسلمين. فمثلاً، لو أوصى ذميًّا بأن يجعل داره مسجداً، فوصيته باطلة. أما لو أوصى بأن يجعل داره كنيسةً أو مسلحاً لذبح الخنازير، فالوصية صحيحة<sup>(٤)</sup>.

(١) منير العجلاني، عبرية الإسلام في أصول الحكم، م.س، ص ٤٢٥.

(٢) سورة المائدة، الآيات: ٤٢ و ٤٩.

(٣) علي علي منصور، المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، بيروت: دار الفتح، ١٩٧١، ص ١٨٨.

(٤) صبحي محمصاني، القانون وال العلاقات الدولية في الإسلام، م.س، صص ١١٦-١١٨.

القاضي أ.د. سمير عالية

وأماماً إذا اختار أهل الدّمّة الخضوع للقضاء الإسلامي، فيتعين على هذا القضاء أن يحكم بينهم استناداً إلى قواعد الشرع ومبادئ العدل والمساواة.

وهذا التسامح الديني والفكري مع أهل الكتاب، لجهة الرجوع إلى محاكمهم وقوانينهم المذهبية، قد تم الاعتراف به رسمياً في الدول الإسلامية في صورة تعدد الطوائف في المجتمع الواحد، بحيث يكون لكل طائفة الحق في ممارسة شعائرها وفق منهج عقيدتها<sup>(١)</sup>.

وقد ثبتت هذا الامتياز، الممنوح لأهل الدّمّة من حيث حرية اختيار التشريع والقضاء، مع الزمن، وانتهى بتكرис نظام المحاكم الطائفية في بعض الدول العربية والإسلامية.

ففي لبنان مثلاً، نجد اليوم أن كلّ محكمة من المحاكم الشرعية والمذهبية، المتعددة بتنوع الأديان والطوائف، تتبع نظام الأحوال الشخصية الخاص بها، وتستقل بتطبيق قوانينها الشرعية والمذهبية في مسائل الأحوال الشخصية<sup>(٢)</sup>.

ومن القوانين المطبقة في هذه المحاكم الطائفية: قانون ٢ نيسان ١٩٥١ الخاص بتحديد صلاحيات المراجع المذهبية للطوائف المسيحية واليهودية، وقانون ١٦ تموز ١٩٦٢ الخاص بتنظيم المحاكم الشرعية السنوية والشيعية، والمرسوم الصادر في ٥ آذار ١٩٦٠ الخاص بتنظيم القضاء المذهبي الدرزي<sup>(٣)</sup>.

#### ٦- حمايتهم من أي اعتداء:

لقد كفل الإسلام أيضاً لأهل الكتاب المسلمين حماية كاملة من أي اعتداء يقع على النفس والمال وسائر الحقوق، على قدم المساواة مع المسلمين، إن لم يكن أكثر تطمئناً وإراحة لهم.

وقد أعطى الرسول الكريم القدوة والمثل الأعلى، عندما فتح الله عليه مكة ودخلها منتصراً بعد أن خرج منها مهاجراً، إذ نادى بالأمان قائلاً: «من دخل الكعبة فهو آمن، ومن دخل داره فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن». كما أعطى نصارى نجران عهداً بالأمان على أنفسهم وأموالهم وأرضهم وملتهم، وأنهم في جوار الله وذمة رسوله، لا يُغير أسفف من أسقفيته، ولا راهبٌ من رهبانيته، ولا كاهنٌ من كهانته<sup>(٤)</sup>.

(١) عبد الله الخالدي، شذرات من النظم الإسلامية، م.س، ص ٢٦.

(٢) صبحي محمصاني، أركان حقوق الإنسان، م.س، صص ١٢٧-١٢٦. وـ صبحي محمصاني، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، م.س، صص ١٢١-١٢٠.

(٣) يراجع في هذه القوانين: مجموعة القوانين اللبنانيّة، ج ١، حرف أ (كلمة أحوال شخصية)، وكذلك: ماهر محمصاني وابتسام مسرة، الأحوال الشخصية، بيروت: منشورات وثائق هفلن، ١٩٧٠.

(٤) عبد الغني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٠، ص ٢١١.

## المعاملة الراقية لغير المسلمين في دولة الإسلام

وقد تردد هذا الأمان الكامل لهم في الحديث النبوى: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ السَّلَامَ تَحْيَيْةً لِأَمْتَنَا، وَأَمَانًا لِأَهْلِ ذُمْتَنَا». وقد تبرأ النبي<sup>(ص)</sup> ممن خالف هذا المبدأ بقوله: «من أذى ذمياً فليس منا» وقوله: «من أذى ذمياً فأنا خصمك، ومن كنت خصمك خصمكه يوم القيمة»<sup>(١)</sup>.

وسائل الخلفاء الراشدون على الأدب النبوى ذاته، فتجد أن الخليفة أبا بكر يُودع يزيد بن أبي سفيان راجلاً عندما أرسله إلى الشام، ويقول له: «إنك ستجد قوماً حبسوا أنفسهم لله، فذرهم وما حبسوا أنفسهم له».

وأعطى الخليفة عمر بن الخطاب أماناً لأهل إيلاء (القدس) على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم. وقد أوصى كذلك الخليفة من بعده بأهل الذمة خيراً، أن يُوفى لهم بعهدهم، وأن يُقاتل من ورائهم، وأن لا يُكلّفوا فوق طاقتهم<sup>(٢)</sup>.

وقد أكد على هذه الرعاية أيضاً الإمام عليّ بقوله: «إِنَّمَا بَذَلُوا الْجُزْيَةَ لِتَكُونَ دَمَاؤُهُمْ كَدَمَائِنَا، وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا»؟

وفي أيام الخليفة عمر بن عبد العزيز، شكا إليه أهل الكتاب في قتسرين من أن المسلمين قد نزلوا في منازلهم. فكتب إلى واليه الوليد بن هشام المعطي: «أن انظر من كان في منازل أولئك الذين كانوا من أهلهما حين صلحوا، فأخرج من كان في منازلهم عنهم». فنفذ الوالي أمر الخليفة.

وقد أصرّ هذا الخليفة على وجوب معاملة المعاهدين بالعدل والحق. فقد كتب إليه قائده الجراح بن عبد الله الحكمي: «إِنِّي قَدَّمْتُ خَرَاسَانَ، فَوُجِدَتْ قَوْمًا قَدْ أَبْطَرْتُهُمُ الْفَتْنَةَ... أَحَبُّ الْأَمْوَارِ إِلَيْهِمْ أَنْ تَعُودْ لِيَمْنَعُوهُ حَقُّ اللَّهِ عَلَيْهِمْ». فليس يكفهم إلا السيف والسوط، وكرهت الإقدام على ذلك إلا بإذنك». فأجابه: «يَا ابْنَ أَمِّ الْجَرَاحِ، أَنْتَ أَحْرَصُ عَلَى الْفَتْنَةِ مِنْهُمْ. لَا تَضَرِّبَنَّ مُؤْمِنًا وَلَا مَعَاهِدًا سُوْطًا إِلَّا فِي حَقٍّ»<sup>(٣)</sup>.

كما أنّ صلح عمرو بن العاص لأهل مصر قد تضمن الآتي: «هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبائهم وبرهم وبحرهم لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص»<sup>(٤)</sup>.

(١) صبحي محمصاني، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، م.س، ص ١١٤.

(٢) محمد رافت عثمان، الحقوق والواجبات، م.س، ص ١٤٤.

(٣) صبحي محمصاني، تراث الخلفاء الراشدين، م.س، ص ٥٣٩-٥٢٨.

(٤) عبد الغني عبد الله، نظرية الدولة، م.س، ص ٢١١.

القاضي أ.د. سمير عالية

ولذا، يجب تأمين الحماية الكاملة لأهل الكتاب، ودفع الأذى عنهم في أنفسهم وأموالهم، لقول النبي <sup>(ص)</sup>: «من قتل نفساً معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً». وكذلك يتبع منع وقوع الاعتداء على أموالهم، أو أعراضهم، أو أموالهم التي أقرّوا عليها من حيازة الخمر والخنزير، لأنّه على الرغم من أن مثل ذلك ليس بمالٍ عند المسلمين، وإتلافه ليس تعدياً إذا كان يملكه مسلم، إلا أنّه إذا كان في حوزة غير المسلم، فليس للمسلم أن يتعدّى عليه ما دام لم يُظهر شرب الخمر وأكل لحم الخنزير. وإذا حدث أن اعتدى أحد المسلمين على كتابي في حياته أو ماله، فعليه عقاب قتل النفس، وعقاب سرقة المال <sup>(١)</sup>.

#### ٧- دفاع الإمام الأوزاعي عن المسيحيين <sup>(٢)</sup>:

كان الإمام الأوزاعي <sup>(٣)</sup> المشهور من رواد الفقهاء المسلمين المنددين بحرية العقيدة، والقيام بواجب الدفاع عن أهل الكتاب إذا ما أصابهم ظلمٌ أو تعسُّفٌ، لأن حمايتهم دينٌ في ذمة المسلمين.

فقد رُوي عنه دفاعه عن أهالي جبل لبنان النصارى، وكان ذلك أثناء ولادة صالح بن علي العباسي الذي عُيِّن حاكماً على بلاد الشام، ومنها جبل لبنان، وذلك سنة ١٢٦ هـ (٧٥٢ م).

وحدث أن تشدد الحكم في فرض الضرائب على سكان جبل لبنان، فما كان منهم إلا أن ثاروا عليه سنة ١٤٢ هـ (٧٥٩ م)، وامتدّ ثورتهم حتى البقاع، واقتربوا من بعلبك حيث مركز الحكم العباسي. فأرسل من حاربهم، وردهم إلى قراهم، ثم شرد أهل القرى، وأجلّهم عن قراهم، رغم عدم اشتراكهم جميعاً في الثورة. وما إن علم الأوزاعي بمحتفهم، حتى أرسل إلى الحكم رسالة طويلة يحتج فيها على ما قام به، وجاء فيها: «وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ممن لم يكن مماثلاً لمن خرج على خروجه... فكيف تؤخذ عامةً بذنبٍ خاصةً، حتى يُخرجوا من ديارهم وأموالهم».

وحكم الله تعالى أن: «أَلَا تَزِرُ وَازْرَةٌ وَزْرًا خَرَى» <sup>(٤)</sup>. وهو أحقُّ ما وُقفت عنده واقتُدِيَ به، وأحقُّ الوصايا أن تحفظ وتُرْعى وصيحة رسول الله <sup>(ص)</sup> فإنه قال: «من ظلم معاهداً وكلفه فوق طاقته فأنا حجيجه» <sup>(٥)</sup>.

(١) محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات، م.س، صص ١٣٧-١٣٦.

(٢) اعتمدنا في ذلك على ما ورد في كتاب الدكتور صبحي محمصاني، الأوزاعي وتعاليمه الإنسانية والقانونية، بيروت: دار العلم للملائين، ١٩٧٨، ١٩٧٨، صص ٧٣-٧٠.

(٣) ولد الإمام الأوزاعي في بعلبك سنة ٨٨ هـ (٧٠٧ م)، وأقام غالباً في بيروت لا سيما في آخر أيامه، ومات ودفن فيها. راجع: صبحي محمصاني، الأوزاعي، م.س، صص ١٨ و ٢٢.

(٤) سورة فاطر، الآية ١٨.

(٥) الإمام البلاذري، فتوح البلدان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢، صص ١٦٦ - ١٦٧.

## المعاملة الراقية لغير المسلمين في دولة الإسلام

«ومن كانت له حرمةٌ من دمه فله في ماله، والعدل عليه مثلها. فإنهم ليسوا بعيدين، فتكلّنوا من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعةٍ، ولكنهم أحرارٌ أهل ذمَّةٍ..»

وبلغ من شدة اهتمام الإمام الأوزاعي بهم، أن كتب رسالةً إلى الخليفة يطلب منه زيادة أرزاق أهل ساحل الشام، وقد نوه بأنهم يحمون الثغور، وأن منهم من كان من أهل الذمَّة<sup>(١)</sup>.

### ٨- إحسان معاملتهم وقواعد العيش معهم:

والإحسان في معاملة أهل الكتاب واجبٌ على كل أفراد المسلمين، ما داموا لم يتعرضوا للMuslimين بالأذى. «إذا كان مطلوبًا من المسلم في بعض الآيات القرآنية عدم موالة غير المسلمين، فإنه لا يجوز أن يفهم منها أنه مطلوبٌ منه ألا يُحسن المسيحي أو اليهودي في المعاملات الشخصية، وألا يبادلهما السماحة والبر ورحابة النفس، وأن يُسيء إليهم في ممتلكاتهم ومصالحهم ومراكز عبادتهم، وأن يتصدّى لهم بالآذى والإزعاج والمضايقة... وأن المراد.. من هذه الآيات.. توجيه كل مسلم إلى أنه لا يجوز له محالفة - غير المسلم - في وجه مسلم، وهو مع ذلك مباحٌ له بأن يُنشئ (معه) معاملاتٍ وعلاقاتٍ تدور في إطار السماحة والبر والإحسان.. وتبقى معاملة المسلم لهؤلاء بالبر والإحسان نابعة من إيمانه وعقيدته والتزامه الديني بأوامر ربه ورخصه»<sup>(٢)</sup>.

ومن أوجه هذا الواجب على المسلم: أنه لو فرض وكان لواحدٍ من المسلمين ابنٌ قد أسلم دون أبيه أو أمه، فإن الواجب على الابن أن ييرّهما، وأن يطيعهما إلا فيما خص العقيدة، لقوله تعالى: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهُنَّا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَالُهُ فِي عَامِيْنَ أَشْكُرُ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفَا»<sup>(٣)</sup>.

ومنها كذلك، أن تكون الدعوة إلى أهل الكتاب للالتقاء على الأسس المشتركة للديانتين، لقوله تعالى: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابَ تَعَالَوْا إِلَى كَلْمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَا تَعْبُدُ إِلَّا اللَّهُ وَلَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّهُ مُسْلِمُونَ»<sup>(٤)</sup>.

(١) صبحي محمصاني، الأوزاعي، م.س، ص .٧٢.

(٢) المفتى الشيخ حسن خالد، الزواج بغير المسلمين، رابطة العالم الإسلامي بمكة، السنة ،٦، العدد ٥٨، صص ٧٤-٧٥.

(٣) م.ن، ص.ن.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٤.

القاضي أ.د. سمير عالية

وأيضاً ضرورة مجادلتهم بالتي هي أحسن، فلا تُوجّه إليهم دعوة إلا وهي مقرونة باللطف والإحسان، كما جاء في قوله تعالى لنبيه: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمُوعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»<sup>(١)</sup>.

ومن قبيل ذلك، أنه يجوز للمسلم أن يأكل من ذبائحهم غير المحرّمة، لقول الله تعالى: «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيَّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ»<sup>(٢)</sup>.

ومن قواعد العيش معهم أيضاً: جواز زيارتهم وعيادتهم إذا مرضوا، فقد روى أن النبي<sup>(ص)</sup> أتى غلاماً من اليهود، وكان مريضاً، يعوده، فقصد عند رأسه وقال له: «أسلم»، فنظر الغلام إلى أبيه، فقال له أبوه، أطع أبيا القاسم، فأسلم الغلام. وقام النبي<sup>(ص)</sup> يقول: «الحمد لله الذي أنقذه بي من النار»<sup>(٣)</sup>.

#### ٩- السماح للمسلم بالزواج من المسيحية واليهودية<sup>(٤)</sup>:

ومن ملامح الامتيازات الخاصة بالكتابيات، أي التي لقومها في دينهم كتاب سماوي، وهم اليهود والنصارى، أنه يجوز للمسلم أن يتزوج منهن.

فقد جاءت آية المائدة - وهي كما عرف من آخر ما نُزل من آيات القرآن الكريم - تمنع الكتابيات امتيازاً على المشركات خصوصاً، وعلى الكافرات عموماً، إذ أباحت طعام أهل الكتاب للمسلمين، وزواج المسلمين من نسائهم<sup>(٥)</sup>، وذلك في قوله تعالى: «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيَّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ»<sup>(٦)</sup>.

وقد ترك الشرع الإسلامي للزوجة الكتابية الحرية في البقاء على دينها بعد الزواج، وسمح لها أيضاً بالذهاب إلى الكنيسة للقيام بفروع عبادتها<sup>(٧)</sup>.

ويرى البعض من الفقهاء أنه يحسن في من يُقدم على مثل هذا الزواج، لظروف خاصة به، أن يكون متين العقيدة، مُسلماً بأحكام الشريعة، ممارساً لأحكامها وشعائرها<sup>(٨)</sup>.

(١) سورة النحل، الآية ١٢٥.

(٢) سورة المائدة، الآية ٥.

(٣) محمد رافت عثمان، الحقوق والواجبات، م.س، صص ١٣٧ و ١٤٢.

(٤) م.ن، صص ١٣٧-١٤٢.

(٥) م.ن، صص ١٠٧-١٠٨.

(٦) سورة المائدة، الآية ٥.

(٧) صبحي محمصاني، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، م.س، ص ١١٥. أيضاً: عمر الفرجاني، أصول العلاقات الدولية في الإسلام، م.س، ص ٥٧.

(٨) المفتى الشيخ حسن خالد، «الزواج بغير المسلمين»، م.س، صص ١٢١-١٢٠ و ١٦٢-١٦١.

## المعاملة الراقية لغير المسلمين في دولة الإسلام

ويُلاحظ في آية المائدة السابقة، أنها نحّت صراحةً فقط على إباحة زواج المسلم بالكتابية، ولم تنص على جواز ذلك فيما يتعلق بزواج المسلمة من الكتابي، الأمر المتفق على تحريمه فقهًا<sup>(١)</sup>.

هذا هو تسامح الإسلام فيما يتعلق بزواج المسلم من الكتابية منذ خمسة عشر قرناً، بينما يذكر الاستاذ (رينو) في كتابه: «مختصر تاريخ الحقوق الفرنسية»، أن فرنسا أصدرت عام (١٦٨٥ م) أمراً بتحريم الديانة البروتستانتية، وهدم كنائسها، ونفي رؤسائها من البلاد. واعتبرت في عام (١٧١٥ م) أن كل زواج لا يُعقد على الطريقة الكاثوليكية زواج غير مشروع، وفي عام (١٧٢٤ م) حرمت البروتستانت من تولي الوظائف، وأمرت بأن يؤخذ أطفال البروتستانت ويربيوا تربية كاثوليكية<sup>(٢)</sup>.

(١) م.ن، صص ١٢٤-١٢٢.

(٢) نقلًا عما ورد في كتاب العجلاني، عبقرية الإسلام، م.س، ص ٤٣.

# التطُّرف الدينيُّ: من قوَّةِ الفكرةِ إِلَى فَكْرَةِ القوَّةِ مقاربةٌ تحليليةٌ لِلأسبابِ والأبعادِ والتداعياتِ

د. علي محسن قبلان

أستاذ الفلسفة ورئيس تحرير مجلة «صوت الجامعة»

الجامعة الإسلامية في لبنان

## تقديم:

أن نبحث في موضوع التطُّرف الديني من موقف محابٍ نزعمُه، وبنزاهةٍ وموضوعيةٍ ندعهما، وبعقلٍ هاديٍ، ولكن صارمٍ، نتوسلُه، يعني أننا نجري مقاربةً تتطوّي على قليلٍ من المجازفة وكثيرٍ من الأدلة، أما المجازفة، فلكوننا نحاول أن ننتصر على انكسارنا أمام هذا البركان المحتدم من لاعقلانية الخطاب الديني التي نشهدها في هذه الأيام، فضلاً عما يعتور هذه المقاربة من حساسيةٍ وخوفٍ من الاتهام، وأما الأدلة، فلكوننا ما زلنا نؤمن بقدرة العقلانية على اختراق هذا الضباب الكثيف من التضليل الذي تشره هذه اللاعقلانية، خصوصاً وقد أصبحت تصنيف الناس، والجماعات، والملل، والمذاهب، وفق معايير استنسابيةٍ للإيمان والكفر، والحق والباطل، والتدين والإلحاد، من الأمور السهلة والمعتادة لدى الكثيرين. فبعد أن استشرت نار العنف في هشيم التّعصب والتّطُّرف، أصبح البعض لا يرى من بين الألوان كلها سوى الأبيض والأسود، ومن بين المواقف والأفكار سوى ما يوافقه لغيره. وكان الحقيقة، كل الحقيقة، أصبحت متحيزةً في هذا الجانب أو ذلك الجانب، وهذا، لعمري، مغایرٌ ومجافٌ للحقيقة، والحق، والعدل.

فتحن في مسار حياتنا اليوميٌّ، نحاول أن نتماهى مع المبادئ والقيم المطلقة، كلٌ من حبيباته الثقافية، والاجتماعية، والسياسية، الفكرية، وقد نخطيء، وقد نصيب، بصفتنا

## التطّرف الديني: من قوة الفكرة إلى فكرة القوة مقارنة تحليلية للأسباب والابعاد والتداعيات

بشراً غير معصومين، فتتقاوت بيننا نسبيّة التماهي مع الحقيقة بالمطلق، ومع العدالة بالمطلق، ومع الحق بالمطلق، هذا إذا استثنينا أولئك الذين يعملون، عن إدراكٍ ووعيٍ وتصميمٍ، على إشاعة الفساد والبغى والظلم. من هنا، تأتي أولوية الحوار والتواصل بين المختلفين في الفكر والثقافة، والذين ينشدون الحقيقة، كلٌّ من موقعه وانتمائه، لإيجاد مساحة مشتركةٍ تتكامل عليها، وتتضارف الإضافات الفكرية، والمعرفية، والعلمية النسبيّة، لِتُغذّي مسيرة بناء الإنسان والحضارة وإعمار الكون.

وقد يتجلّ صراع الأجيال، حين يلجأ البعض إلى التقاليد المتعلقة بأوضاع الحياة، متمسّكاً بها، ومحاولاً تضيق الخناق على كل ما هو جديد أو حديث، في حين أن البعض الآخر، خصوصاً من جيل الشباب، فيحاول تحطّي الرابطة المكانية الثابتة، نحو رابطةٍ زمانيةٍ متّحّركةٍ عصيّةٍ على الثبات. ويأتي هنا دور الحوار العقلاني، لإدارة الخيوط والخطوط المشابكة لهذا الصّراع، وتطوير العلاقة بين الأجيال، لبناء غدٍ أفضل. هذا مع التأكيد على أنّ الحوار العقلانيَّ، كنهجٍ وأسلوبٍ إيجابيٍّ، ليس ولد قرارٍ تفرضه الظروف المستجدة فقط، وإنما هو مبدأ ملزمٌ تفرضه الثقافة والتربية الإسلامية، كما أنه أداةٌ من أدوات ممارسة الديمقراطية الحديثة والمعاصرة، ب مختلف نماذجها، وإجراءاتها، وتجلياتها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية، وإلا ما معنى أن تتتطور أو تتغيّر صيغ دستوريةٍ وضعيةٍ، وقيمٍ سياسيةٍ، واقتصاديةٍ، واجتماعيةٍ، وفنيةٍ، وأدبيةٍ؟ فالزمان المتّحّرك المتحول، يعلن عن نفسه في سياق الواقع المادي، والاجتماعي، والسياسي، والعلمي، والاقتصادي، والتعليمي، أي في تفاصيل الحياة اليومية، فيما تبقى القيم، والمعايير، والمفاهيم المطلقة عصيّةٍ على الإلغاء أو التحوّل، مخترقةً سياج الزمان والمكان. فالحرية ما زالت محافظةً على جوهريتها، بصفتها قيمةً إنسانيةً مطلقةً، ولكنها تتمظهر في تفاصيل حياتنا اليومية، أي في سياق الزمان المتّحّرك، بأشكالٍ متّحّركةٍ مختلفةٍ. وكذلك قُلْ في العدالة، وإحقاق الحق، ومواجهة الظلم، والسلام، والأمن، وغيرها من المفاهيم ذات الطبيعة التكوينية الفطرية الجوهرية، والتي هي من الحقائق الكبرى «الجامعة للسّنن الكبرى التي تنتظم على أساسها الحياة في مسيرتها، والقيم التفصيلية التي تُعتبر في حقيقتها تجليات لتلك السّنن في الحياة الاجتماعية والسياسية وغيرها، ومجموع الوصايا والإرشادات التي حثّ عليها الدين، إما بصورة مباشرة، أو في ثنایا أحداثٍ وموافق تاریخیةٍ مؤثّرة...»<sup>(1)</sup>.

(1) فيصل العوامي، المثقف وقضايا الدين والمجتمع، ط١، بيروت: منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ١٩٩٩، ص٢١.

والواقع أن معالم الحياة ومسائلها تتنوع أمام العقل الإنساني، فيحاول جاهداً أن ينفرد إلى أسرار الكون والطبيعة، يحاول فهمها وكشف أغراضها. وكلما نما عقل الإنسان، كلما جد في طلب الحقائق الكبرى عن طريق التأمل، وبحث في الظواهر المتعددة والأشياء المتناهية عن طريق التجربة والاختبار، وفي الحالين، أعني التأمل والتجربة، استعمل الإنسان عقله في فهم العالم، وإخضاعه بالتالي لأمره، وطرح أسئلة كثيرة، واحتللت الإجابات باختلاف روح العصر، إذ «من حين إلى حين تزيد دائرة العقل الإنساني اتساعاً، فتهضم موضوعات جديدة، وتتكرر قضايا جديدة، ويستكشف الخالق حلاً لمسائل مفيدة لم يهتم لحلها السلف، مع ما لكل عصر من عصور التاريخ من طابع خاص لا يشاركه فيه غيره. وأن نظرة سطحية لنكفي في إقتناع القارئ بأن القضايا تزداد تركباً وتعقيداً، كلما تقدّمت المدينة والتهذيب بقدم العقل البشري»<sup>(١)</sup>.

تنطلق من هذا التقديم لنسأل: هل استطاع العقل الإسلامي أن يتوقف عن اجترار الفكر، وطرح الأسئلة إليها التي تدور حول قضايا ومشكلات الماضي؟ وهل بلور بديلاً معاصرأ لهذة القضايا، منطلاقاً من المطلقات إلى نسبيات الزمان والمكان؟ ولماذا شيع ظاهرة العنف المسلح، المتولد عن العنف الفكري، مجدداً؟

عن هذه الأسئلة سوف نحاول الإجابة في هذا البحث، معتمدين منهجاً تاريخياً تحليلياً، علّنا نساهم في الاهتمام بقضايا الحاضر واستشراف آفاق المستقبل. على أن مدار تركيزنا سينصب على ظاهرة التطرف الديني، وهي ظاهرة قديمة حديثة. فالتاريخ الإسلامي شهد حركات دينية متطرفة، وطوائف من المتطرفين، «لعل الطائفة الأولى منهم هم الخوارج، الذين رفعوا شعار «لا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» في وجه علي بن أبي طالب، مبررين بذلك خروجهم عليه، فقال قوله المشهورة: «كلمة حق أريد بها باطل». والتطرف هذا شأنه: يوظف الكلام الحق في غير موضعه. وسواء كان ذلك بحسن نية، أو بنية سيئة مبيتة، فإن الإسلام لا يمكن أن يحمل وزر من يستعمل الكلام الحق في غير الحق الذي وضع له»<sup>(٢)</sup>. غير أن هذه الظاهرة بلغت في هذه الأيام حدّاً غير مسبوق، ساعدت على تفسيتها عوامل دينية، وسياسية، واجتماعية، وفكرية، ونفسية، فانحرفت عن معيار العقل، وأجّجت الفتنة الطائفية، وأصبحت وكأنها من لوازم شعوبنا وأمتنا!

(١) أ. س. رابوبرث، مبادئ الفلسفة، تر: أحمد أمين، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩، ص. ٨٩.

(٢) محمد عايد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩، صص ١٢٨ - ١٣٩.

## التطُّرف الديني: من قوة الفكرة إلى فكرة القوة مقارنة تحليلية للأسباب والابعاد والتداعيات

### ١- التطُّرف: لغةً ومفهوماً:

هناك تشابهٌ بنويٌّ بين ظواهر وحركاتٍ دينيةٍ معاصرةٍ، وظواهر وحركاتٍ دينيةٍ تاريخيةٍ، من حيث المفاهيم والمصطلحات المستعملة، على الرغم من أن المفاهيم والمصطلحات والظواهر خاضعةٌ لسياق الظروف الخاصة التي تتجهها. والحركات ذاتُ البعد العقائديُّ الدينيِّ، والسياسيِّ الاجتماعيِّ، إنما استندت في سلوكها إلى فكريٍّ معينٍ، لكنها ذهبت بهذا الفكر نحو مساراً مغايراً لرغبة وتفكير صاحبه، وللأهداف التي يتواخاها ويسعى إليها. ومن هنا، كثيراً ما تمَّ الخلط بين التطُّرف والعنف والإرهاب، التطُّرف بصفته غلوأً، والعنف والإرهاب كوسيلتين لتحقيق الأهداف، وفرض المعتقد بالقوة. فتطُّرف، لغةً، «جاوز حدَّ الاعتدال، ومنه تطُّرف في آرائه، فهو متطرف»<sup>(١)</sup>. «التطُّرف الديني هو مجاوزة الاعتدال في السلوك الديني، فكرًا وعملاً، أو لنقل: إنه الخروج عن مسلك السلف في فهم الدين، وفي العمل به»<sup>(٢)</sup>، وهو يُعبر عن نفسه من خلال الفكر المتصلب المنغلق الرافض للحوار وقبول فكر الآخر. والتطُّرف الديني هو، بمعنى آخر، ضياعُ لفكرة الدين الهادية بين التدين المغشوش، وحماسة بعض رجال الدين، وتهور وتنانى المتمردين، المتمسكين بالعادات والتقاليد من جهةٍ، وبين ضحالة المعرفة، وقصور الفكر، والمفاهيم السلفية السلبية، وزيف الخطاب، وعدم القدرة على الانبعاث واستعمال العقل للتوفيق بين العلم والقيمة الدينية، من جهةٍ أخرى.

أما العنف فهو، من حيث المفهوم اللغوي، «ضد الرفق، الشدة والتساوی»<sup>(٣)</sup>. وحين يصل الأمر إلى تحول التطُّرف إلى ميدان السلوك، فإنه (أي التطُّرف) يُعبر عن نفسه بالعنف العمليِّ، والتعدي على الآخرين إذا لم يذعنوا له، ولجذرته الفكرية والسلوكية، وإذا «ما غالى الإنسان في فرض المعتقد بالقوة، بلغ الأمر حدَّ ممارسة الإرهاب، ويصبح الحوار مجرد رغبةٍ من «الآخر» لخرق السنن والشائع والمحرمات»<sup>(٤)</sup>. وهذا التوصيف ينطبق على كل فكريٍّ إلغائيٍّ إقصائيٍّ، بمعزلٍ عن تسميته، أو نسبته إلى دين، أو مذهبٍ دينيٍّ، أو علمانيٍّ، أو إلحاديٍّ، وبمعزلٍ عن نظريات علم النفس، ومدارسه التحليلية والاجتماعية، التي تعيد التطُّرف إلى اضطراباتٍ نفسيةٍ عائدةٍ، إما إلى سماتٍ تكوينيةٍ كامنةٍ في النفس، أو إلى سماتٍ بيئيةٍ مكتسبةٍ من البيئة العائلية أو المدرسية، أو إلى سماتٍ وعوامل ناتجةٍ عن

(١) المنجد في اللغة والأعلام، ط٢١، بيروت: دار المشرق، ١٩٩١، ص٤٦٤.

(٢) خالد محمد خالد، أسباب أربعة للتطُّرف، مجلة العربي، العدد ٢٧٨، ربيع الأول ١٤٠٢ هـ / يناير (كانون الثاني) ١٩٨٢ م، ص٥٢.

(٣) المنجد في اللغة والأعلام، م. س، ص٥٢.

(٤) عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٥ م، ص٦٤.

ظروف اجتماعية وثقافية غير سلية، تجعل من يقع تحت تأثيرها ذا شعور مثقل بالإحباط، والقمع، وعدم القدرة على التعبير السوي، فيلجأ إلى اتباع أساليب عدوانية عنفية انتقامية. والمتطرف، ليس بالضرورة أن يكون مريضاً نفسياً، لكن تعصبه إذا وصل إلى درجة معينة من الحدة، يصبح عاملاً من عوامل تقويض وحدة المجتمع، وينم عن اضطراب في ميزان الصحة النفسية الاجتماعية، مما يفسد المجتمع ويهدّد كيانه<sup>(١)</sup>.

## ٢- واقعنا الراهن بين قدسيّة الثبات وحركة الواقع الزماني:

إذا كانت المفاهيم والمصطلحات، وبالتحديد القرآنية، ثابتة في رؤيتها الجامعة الموحدة، فإن ذلك لا يعني ثبات عناصر همنا اليومي، السياسي، الاجتماعي، والعلمي، والثقافي، فهذه العناصر متّحركة متغيرة متطرفة، تغير شكلها من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى مجتمع، كتعبير عن ذلك «التوافق البطيء» بين الأشياء والأزمان، بين فعل المكان في الزمان، ورد فعل الزمان على المكان<sup>(٢)</sup>. وقد وقع البعض في قليل من النجاح، وكثير من الفشل، عندما حاول أن يضع هذه العناصر في دائرة الثابت المطلق، فأغلق أمام العقل الإنساني سُبل البحث في معميّات الحياة وألغازها، ومسائلها وحقائقها الكبرى، وظواهرها وأشيائها المتباينة وعلاقتها بها، مع أن الأسئلة، كانت وما زالت وستبقى، تلح على العقل الإنساني، وتحثه على البحث فيها، والإجابة عنها وفق روح العصر، إذ إنه «خارج نظام العبادات والأحكام الأساسية في الشرع، لا بد من قراءة النصوص التشريعية على أساس نسبي، وليس على أساس إطلاقي». لا بد أن نعرف بأن تغيير المجتمع، وتغيير ما في الزمان، يفرضان إعادة النظر في الجانب التنظيمي، ويعطيان ملامين جديدة لبعض التشريعات<sup>(٣)</sup>.

فمن مبادئ الشريعة الأخلاقية الكلية، يتم الاجتهاد في التطبيقات الفقهية الحقوقية، والتي ينبغي أن تتلاءم مع الوضع التاريخي والظروف الخاصة، وفي هذا السياق، فإن الإمام الشافعي رد على أولئك الذين كانوا يندهشون من كون تعليمه الفقهي، في مصر، مخالفًا لما كان عليه في بلاد فارس: «إنه التعليم ذاته، ولكن الظروف هنا مختلفة»<sup>(٤)</sup>.

(١) معتز سيد عبدالله، الاتجاهات التعصبية، عالم المعرفة، العدد ١٢٧، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، رمضان ١٤٠٩ هـ / أيار ١٩٨٩ م، ص ١٥. راجع أيضاً: مصطفى زبور، سيكولوجية التعصب، مجلة علم النفس، ١٩٥٢، ص ٣٧ - ٣٠٠.

(٢) غاستون باشلار، جدلية الزمن، تر: خليل أحمد خليل، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، لات، ص ٨.

(٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجدد في الفقه الإسلامي، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٤) روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة، أسبابها ومظاهرها، تر: خليل أحمد خليل، باريس: دار عام أفين، ١٩٩٢، ص ٩٢.

## التطّرف الدينيٌّ: من قوّة الفكرة إلى فكّرة القوّة مقارنةٌ تحليليةٌ للأسباب والأبعاد والتداعيات

وفي ظل ما هو قائمُ اليوم من خلطٍ بين الأصول الدينية والمشاريع السياسية، افتح باب التكثير وانعدام الحوار وكَبَّت الحريات على مصراعيه، وبالتالي، تم تشويه الدين، وفسدت السياسة، ووضعت القيم الدينية المطلقة في دائرة الخطر، وتُبْيِّنَت مواقف سياسية دينيةً بالاستناد إلى اعتقاد السلف، دون ربطٍ بين استعمال المفاهيم والمصطلحات الدينية، وما استجَدَّ من تغييراتٍ، وتطوراتٍ، وتراتباتٍ معرفيةٍ، وثقافيةٍ، واجتماعيةٍ، وسياسيةٍ، وحتى نفسيةٍ...، لذا فإن القيم تصلَّبت، بدل أن تسمو وترتقي انطلاقاً من الأصول الروحية بطابعها الإنساني الشمولي، ومن الكلمات التي تشكُّل ناظماً للاجتهادات الفقهية، ففي «النظرية الإسلامية تُعتبر الشريعة مجموعةً من النظم والقوانين، التي تعتمد الحاجات الأولية والتكمينية في الإنسان...»، (وهناك) مقرراتٌ نظامية أخرى، تتبع عن جهاز الولاية والسلطة في المجتمع الإسلامي، وتتأثر باختلاف البيئة، والمحيط، والظروف، والمصالح الاجتماعية، وتدور، في الوقت ذاته، في تلك الشريعة، بدون أن تتجاوزها بحال<sup>(١)</sup>.

والواقع أن التطّرف والتعصُّب والتشدُّد، هي ظواهر شهدتها مجتمعاتٌ عديدةٌ في العالم، ولم تقتصر على مجتمعاتنا العربية والإسلامية. فأوروبا شهدت صراعاً بين الكاثوليكية والبروتستانتية، وقد ظهر هذا الصراع، بصورة البشعة المقيمة، حين أنشأ الكاثوليك محاكم التفتيش في إسبانيا، على أثر خروج الحكم الإسلامي منها في العام ١٤٩٢<sup>(٢)</sup>، وتمَّت مطاردة ومعاقبة المخالفين للمذهب الكاثوليكي. غير أن الغرب تخطَّى أرض الصراع هذه، خصوصاً مع استدلالية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، التي كانت فترةً تقاؤليةً، حيث لم ير البحث العقليُّ أن الخطأ كامنُ في الطبيعة الإنسانية، التي اعتبر فلاسفة ذلك العصر أنه بالإمكان الوصول بها إلى الكمال، فتمسَّكوا بالحقيقة بدل الخيال، وأمنوا بالعقل، وبقدرته على نبذ الخرافات والعادات والتقاليد، واعتبروا أنه، واستناداً إلى قدرة العقل، يمكن رفدُ أسس الحياة الاجتماعية بالنظام والتتساق. نقول هذا، على الرغم من هزيمة الغرب أخلاقياً، بعد أن أصبح «معياره الوحدُ، السلطة المهيمنة بالعلم والتقنية على الطبيعة وعلى البشر»<sup>(٣)</sup>، وبعد أن أدَّت «حدثُه»، أو أصوليَّته «العلميَّة»، ليس «إلى إنكار أو تحطيم كل الحضارات الأخرى وحسب، بل أدَّت أيضاً إلى إفقار الحضارة الغربية ذاتها، حين تركت بُعدَ المجتمع يُصاب بالضمور باسم فردِيَّتها، وتركت بُعدَ الإنسان المتعالي يضمُّر باسم وضعيتها»<sup>(٤)</sup>.

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، نظرية السياسة والحكم في الإسلام، ترجمة وتقديم محمد مهدي الآصفى، بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م، ص ٤٣.

(٢) عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي، م، س، ص ٧٨.

(٣) روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة، أسبابها ومظاهرها، م، س، ص ٢٢.

(٤) م، ن، ص ٢٢.

ويجب أن لا ننسى أيضاً، بروز حركات وأصوات يمينية عنصرية في أكثر من دولةٍ غربية (النازية والفاشية في القرن العشرين على سبيل المثال)، وكذلك ما أفرزته أحداث ١١ أيلول من مواقف وأفكار «ضد الاندماج، ضد العرب والمسلمين والأجانب بشكل عام، في نزعه من الكريزوفوبيا (كراهية الأجانب)، أو الإسلاموفوبيا (الرّهاب من الإسلام)»<sup>(١)</sup>. هذا، مع تأكيدها على أن الموقف السليبي من الدين الإسلامي، والذي اتّخذه الخبراء الأكاديميون المتخصصون في الإسلام، لم يكن موضوعياً ونزيهاً ومتسامحاً، وإنما هم «تناولوا، في الغالب الأعم، هذا الدين وحضارته المتنوعة، ضمن إطارٍ أيديولوجيٍ اصطبهوه، أو هو إطارٌ مُقرَّرٌ ومُحدَّدٌ حضارياً، إطارٌ مفعَّمٌ بالانفعالات العاطفية والتخيير الدفاعي، بل بالاشمئاز أحياناً. وقد جعلت هذه الخلافية - أو هذا الإطار - فهم الإسلام أمراً عسيراً المنال»<sup>(٢)</sup>.

### ٣ - عوامل نشوء التطرف الديني واستفحاله :

لقد ساهم أكثر من عاملٍ تاريخيٍّ ومعرفيٍّ في نشوء السلفية الحديثة<sup>(٣)</sup>، وحركاتها المتطرفة. فتفسيرنا لظاهرة الإرهاب والتطرف، يجب أن لا يكون مجرّزاً، فيحصر أسباب نشوء هذه الظاهرة بسببٍ محدّدٍ بعينه، كمشكلة الفقر مثلاً. فلو كان الفقر هو المحرك الوحيد لسلوكيات هذه الظاهرة، فكيف نفسّر التحاق العديد من أبناء الطبقات الميسورة والنخب بها. ولا يمكن حصرها بمارسات السلطات السياسية القمعية حيال شعوبها، إذ إنه، حتى في الدول التي تحترم حقوق الإنسان، وتسرّع على تأميم مستلزمات حماية وتطور مجتمعاتها، فإن ظاهرة الإرهاب والعنف تمتّ فيها، ونشأت، تحت قبة الديمقراطية والحرية، حركاتٌ عنصريةٌ تتوكّأ في خطابها العنصري على «الخطاب العنصري القديم الذي صيغ في القرن التاسع عشر، لكي يبرّر شرعية الاستعمار الغربي لدول العالم الثالث»<sup>(٤)</sup>.

(١) م. ن، ص. ٨١.

(٢) ادوارد سعيد، الإسلام والغرب، مقالات ودراسات مختارة، تحرير سعيد البرغوثي، تقديم فيصل دراج، ط١، دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ٢٠١٤ م، صص ٢٤ - ٢٥.

(٣) ظهر مصطلح السلفية في القرن العاشر الميلادي، إذ قبله كان مصطلح (سلف أو السلف) متداولاً. وقد مرّ مصطلح السلفية بثلاث مراحل، أو ثلاثة سياقات، الأول سياق معرفي (البحث في حجة الرواية والنصوص). الثاني سياق اعتقادٍ وأيديولوجيٍ يبعدُ أسطولوجياً أخلاقياً، بدأ مع ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ / ١٢٢٢ - ١٢٢٩ م)، فقد استعمل ابن تيمية مصطلح السلفية كبديلٍ للسلف الصالح، وقال ابن الجوزي بالتمسك بالنصوص الأولية. الثالث سياسي (اعتقاد ديني سياسي) وهذا ما هو قائم في المرحلة الراهنة، حيث تبني السلفية الحديثة مواقف سياسية دينية بالاستناد إلى اعتقاد السلف، دون أن تربط بين استعمال المصطلحات والتغير النقاوطي الاجتماعي. والسلفية الحديثة شأت في الحقبة العثمانية، واستهلت من ابن تيمية والمذهب الحنفي، والوهابية تبني مذهب ابن تيمية، لكن ابن عبد الوهاب انحرف عن فكره ولم يُعُول على العقل والقياس والاجتهد، ولم يسمح بالتأويل.

(٤) السيد يسین، العقل الارهابي والتطرف الايديولوجي - تحليل ثقافي -، كراسات استراتيجية: [Http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?serial=716872&eid=448](http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?serial=716872&eid=448)

## التطّرف الديني: من قوة الفكرة إلى فكرة القوّة مقارنة تحليلية للأسباب والابعاد والتداعيات

ومن أسباب وعوامل نشوء ظاهرة التطّرف الديني، أنه، وبعد فشل الرهان على مشروع القومية العربية في القرن العشرين، عاد الإسلام ليشكل القاسم المشترك<sup>(١)</sup>، خصوصاً بعد فشل أنظمة الدول العربية، التي ادّعت تبنّي منظومة القيم الحادثة أو بعضها، لكنها، في الحقيقة، خنقتها بسلطويتها العنفية، وتذكرها للحربيات الديموقراطية، والعدالة الاجتماعية، وتبعيّتها وخضوعها لضغوط خارجية، سياسيةً واقتصاديةً وثقافيةً، الأمر الذي ساهم في تهيئـة الظروف المواتية لتحريك موجة العنف والتطرّف من قبل الحركات الإسلامية الأصولية، التي توقفـت التاريخـة لديها، بعد انـحلـال وسقوط الخلافـة الإسلامية (في أواخر العـشـرينـاتـ منـ القرـنـ المـاضـيـ)، وبعد أنـ هوـيـ الرـجـلـ المـريـضـ الذـيـ تمـثـلـ فيـ الأمـبراـطـوريـةـ العـثمـانـيـةـ.ـ منـ ذـلـكـ التـارـيخـ،ـ لمـ تـقـطـ جـهـودـ أـنـصـارـ إـسـلـامـ السـيـاسـيـ فيـ سـبـيلـ اـسـتعـادـةـ الخـلـافـةـ،ـ والـتـيـ هيـ بـالـنـسـبـةـ لـهـمـ الفـرـدوـسـ المـفـقـودـ<sup>(٢)</sup>.

كما يجب أن لا ننسى، ما أفضى إليه النظام العالمي من نتائج سياسية، واقتصادية، وثقافية إقصائية وتهميـشـيةـ للـعـدـيدـ منـ الشـعـوبـ،ـ خـصـوصـاـ الشـعـوبـ الـعـرـبـيـةـ وـالـإـسـلـامـيـةـ،ـ الـأـمـرـ الذـيـ غـذـىـ نـشـأـةـ الـأـصـولـيـاتـ الـدـينـيـةـ الـمـتـطـرـفةـ فـيـ أـوـسـاطـ هـذـهـ الشـعـوبـ،ـ حـيـثـ إـنـهـ «ـفـيـ مـواجهـةـ الـأـصـولـيـةـ الـأـمـرـيـكـيـةـ»ـ «ـالـعـولـمـيـةـ»ـ،ـ بـرـزـتـ الـأـصـولـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ الـمـتـشـدـدةـ،ـ وـالـتـيـ اـتـخـذـتـ الإـرـهـابـ وـسـيـلـةـ لـلـتـبـيـيرـ عـنـ رـفـضـهـاـ لـنـظـامـ الـعـالـمـيـ الـراـهنـ<sup>(٣)</sup>ـ.

أضفـ إلىـ ذـلـكـ،ـ نـجـاحـ الـأـصـولـيـةـ الـدـينـيـةـ فـيـ الـكـيـانـ الصـهـيـونـيـ فـيـ تـبـيـعـةـ أـنـصـارـ اـسـرـائـيلـ الـكـبـرـىـ،ـ وـإـضـفـاءـ الشـرـعـيـةـ الـدـينـيـةـ وـالتـارـيـخـيـةـ لـدـوـلـةـ إـسـرـائـيلـ،ـ فـيـ نـشـوـءـ الـحـرـكـاتـ إـسـلـامـيـةـ الـمـتـطـرـفةـ<sup>(٤)</sup>ـ.ـ إـذـ وـعـلـىـ الرـغـمـ مـعـارـضـةـ بـعـضـ الـحـاخـامـيـنـ الـيـهـودـ لـإـحـلـالـ دـوـلـةـ إـسـرـائـيلـ مـحـلـ إـلـهـ إـسـرـائـيلـ،ـ إـلـاـ أـنـ «ـالـحـاخـامـيـنـ الـأـصـولـيـينـ»ـ،ـ إـذـ يـرـفـعـونـ التـورـةـ كـعـنـوانـ لـمـلـكـيـةـ مـوـقـعـةـ «ـمـنـ اللهـ»ـ،ـ إـنـمـاـ يـقـدـمـونـ الذـرـيعـةـ الـأـيـديـولـوـجـيـةـ لـطـرـدـ وـقـتـ الـمـوـاـطـنـيـنـ الـأـصـلـيـنـ الـفـلـسـطـيـنـيـنـ،ـ مـنـ مـسـلـمـيـنـ وـمـسـيـحـيـيـنـ.ـ وـيمـكـنـ لـإـرـهـابـ الدـوـلـةـ هـذـاـ أـنـ يـنـتـشـرـ وـيـسـتـشـرـيـ بـلـ عـقـابـ،ـ نـظـرـاـ لـدـعـمـ الـوـلـاـيـاتـ الـمـتـحـدـةـ السـيـاسـيـ وـالـمـالـيـ غـيرـ الـمـشـروـطـ...ـ لـتوـاطـؤـ الـغـرـبـ بـرـمـّـتـهـ مـعـ إـسـرـائـيلـ<sup>(٥)</sup>ـ.

Jean La Couture, Ghassan Tuéni, Gérard D.Khoury, *Un Siècle pour rien*, Beyrouth : Éditions Dar Anna-har, 2004, p.304.

(٢) السيد يسين، العقل الإرهابي والتطرف الإيديولوجي – تحليل ثقافي، كراسات استراتيجية، م.س. م.ن.

Jean La Couture, Ghassan Tuéni, Gérard D.Khoury, *Un Siècle pour rien*, op.cit, p.299.

(٥) روجيه غارودي، الأصوليات العاصرة، أسبابها ومظاهرها، م.س، ص. ٧١.

ويأتي عقل المسلمين المتطرفين التقليدي، ليشكّل سبباً من الأسباب الرئيسة في بلورة فكرهم الأصولي الدينّي المتشدد، الذي يرفض بالمطلق الحداثة، بمناخيها السياسي، والاجتماعية، والثقافية، والعلمية، «ومن هؤلاء المتطرفين ناسٌ لهم نيات صالحّة، ورغبة حقة في مرضاة الله، وعيّبهم - إن خلوا من العلل والعقد - ضحالة المعرفة، وقصور الفقه، ولو أُنْسِعَت مداركهم، لاستفاد الإسلام من حماسهم وتقانيهم»<sup>(١)</sup>. وفي سياق الموقف الرافض للحداثة، يأتي التمسّك بالتقالييد، وإن بإطار مشوّه في أغلب الأحيان، كإواالية دفاعية عن الذات المستضعفنة، والمستلبة حيال الآخر المتغطرس المستلب. فلجاً الأول إلى ما يعتبره عنایة إلهیة، وانتصاراً للحق، وبسط شریعة الله على الأرض، فيما استبدل الثاني طقوس عبادة الله بطقوس عبادة المعرفة، والإيمان المطلق بقدرة العقل البشري.

وقد ساهمنا، نحن المسلمين، من جانبنا، في تفشي ظاهرة التطرف في مجتمعاتنا، حين أخفقنا في مواجهة أنفسنا، كما في مواجهة مخططات ومشاريع الآخرين. فقد غابت عن ساحتنا مشاريع التغيير الحقيقية، وابتعدنا عن تطبيق مفاهيم الديمقراطية، وبناء الدولة الوطنية، ومواجهة التحدّيات الاستعمارية، وطفت على الكثيرين روح الاستئثار بالسلطة، وعلى أفكارهم المُتبنيات الأيديولوجية والسياسية والدينية المختلفة والمتناقضة، فسيطر على فكر البعض انحرافاً وإهمالاً للسوق التاريخي، والظروف التي مررت وتمر بها أمته، وعلى فكر البعض الآخر تماه مع الفكر المستورد ومناهجه. لذا، فإن «أولئك الذين استعاروا مناهج السلف كما هي، محاولين إلباسها للواقع، سقطوا في فخ إهمال طبيعة الحاضر وموضوعاته»<sup>(٢)</sup>، أما الذين استخدمو المنهج الحديثة، فقد غاب عنهم أن المنهج هو «نتائج اجتماعيّ خاصّ بالمجتمع الذي تُستخدم فيه هذه العلوم، فالمنهج الذي نراه مستورداً، ليس ذلك المنهج الجدلّي أو المنهج الوظيفي فقط، وإنما جميع ما لدينا من مناهج، حتى تلك التي نراها في تاريخنا، هي بالنسبة إلى الحاضر مستوردة، ولو كان لكلمة (مستوردة) معنى خاصّ. فالمبرر النظري يقتضي الرابط الملائم بين المنهج والموضوع، والمبرر الممارسي هو النّظرة إلى المنهج كنحتاج اجتماعي لا يمكن أن يكون إلا (إسلامياً). ولا نفرض أن يُفرق بين الاثنين/ النظري والتطبيقي، أو الفحوى والمضمون، إلا من قبيل فهمنا للأفق، أما من قبيل الواقع، فهوّما وحدة لا تتجزّأ في الواقع المُعطى»<sup>(٣)</sup>.

(١) محمد الغزالى، حذار من التدين المغفوش، مجلة العربي، العدد ٢٧٨، يناير ١٩٨٢، ص ٤٤.

(٢) عبد الهادى عبد الرحمن، سلطة النص، قراءة في توظيف النص الدينى، ط١، بيروت: المركز الثقافى العربى، ١٩٩٣، ص ٢٤.

(٣) م. ن، ص.ن. أيضاً: حوار مع غانم هنا، مجلة المستقبل العربى، ١ / ١٩٩٠ م، ص ١٤٠.

## التطّرف الدينيٌّ: من قوة الفكرة إلى فكرة القوّة مقارنة تحليلية للأسباب والابعاد والتداعيات

وتحت شعار الحفاظ على الهوية والأصالة، شرّعنا أبواب مجتمعاتنا للصراعات الدينية والمذهبية، ووضعنا الموانع في طريق العقل، والتي من أكبرها «عبادة السلف التي تُسمى بالعرف، والاقتداء الأعمى بأصحاب السلطة الدينية، والخوف المهين لأصحاب السلطة الدينية»<sup>(١)</sup>، وساهمنا في تغريب عقولنا عن مسيرة التّطوير والتّقدّم والإبداع العلميّ، تستفرقنا مصطلحاتٍ ومفاهيمُ الفرقَة والتشتّت على ساحة الإسلام السّمح الموحد. فلم نستثمر مواريّتنا الذاتية في عملية خلق بعثٍ حضاريٍّ يستند إلى عناصر القوّة من خصوصيّتنا، وفي السعي نحو إحراز خطواتٍ رائدةٍ في التّقدّم العلميّ، والتّقنيّ، والاقتصاديّ، والاجتماعيّ، بل استسلمنا لواقعٍ مزريٍّ، ساهمنا في تكريسه عبر تعطيل قدرة عقولنا على فتح آفاقٍ جديدةٍ، فعندهااليوم «ليس هناك تعمقٌ في الجانب الفقهيٌ على ضوء متغيّرات الزمان والأحوال»<sup>(٢)</sup>، وليس هناك عناءٌ بالفكر والحرية والإرادة الإنسانية، بل نحن وضعنا أنفسنا في ثنائية الانتقام بين الفكر الواهد، والفكر الموروث، وأضعنا وقتنا في نقاشٍ نظريٍّ، وصراعٍ دمويٍّ، استنزفا حيوة أجيالنا دون مردودٍ على حاضرٍ أو مستقبل. وذلك كله، جرى ويجري في ظل انفعالات العقل، وتسييشه في قراءة الماضي والتراث، وتشويه قضية الإسلام ومعالمها، فانعكست هذه الانفعالات على مرأة اللغة المستعملة، أوهاماً مستحيلةً لا علاقة لها بالواقع، وفي أرض الواقع، نهجاً من الإلغاء والإقصاء العنيفين، حتى أصبح مئات ملايين المسلمين، خصوصاً المحبّطين منهم، ضحية عنفٍ مسلحٍ، متولّدٍ عن عنفٍ فكريٍّ فتح باب التّكفير على مصراعيه، فشوّه الدين وأفسد السياسة، بعد أن تم الخلط بين الأصول الدينية والمشروع السياسي، بحيث تم إسقاط الدين على المشاريع السياسية الخاصة، مع أن السلطة «لم تكن سلطة الدين الإسلاميّ، ولا الدين المسيحيّ على مدى أجيالٍ طويلةٍ، بمقدار ما كانت سلطة الحاكمين أنفسهم، ولو باسم الإسلام أو المسيحية...، فكانت الحروب الصليبية، أو حروب الفرنجة، حروباً استعماريةً أخذت الدين مطيةً لها...»<sup>(٣)</sup>.

ومع استخدام العنف المسلّح، انعدم الحوار، وكتبُتُ الحرّيات، وأصبحت الأصوليّة تعبر عن (قبّيّةٍ جديدةٍ)، وراح الأصوليون يركّزون على «بؤرة الإحباطات الشعبيّة واستقطابها، لكنهم لا يملكون شيئاً يقتربونه»<sup>(٤)</sup>.

(١) عباس محمود العقاد، التّفكير فريضة إسلامية، القاهرة: دار الهلال، لا ت، ص ١٨.

(٢) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الجهاد والتجدد في الفقه الإسلامي، م. س، ص ١٩٧.

(٣) المطران بولس مطر، الشراكة الإسلامية المسيحية في ضوء الربيع العربي، مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٤٤، ٢٠١٢، ٢٥، ص ٢٥.

(٤) هشام جعیط، أزمة الثقافة الإسلامية، ط٢، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤، ص ١٢٦.

لقد انكماً بعضاً على ذاته، يدافع عنها بـ«الالياتِ عنفيةٌ متطرفةٌ»، فيما انغمس بعضنا الآخر في منظومة التّغريب العلمية والثقافية، دون تبصّر أو روّية، خصوصاً وقد سيطرت وسائل الغرب المادّية على العقول والألباب، وارتمى الكثيرون في شبّاك الصّيغ الغربية، التي كانت وما زالت تعمل جاهدةً على محِّ شخصيّتنا الوطنية والقومية والدينية، تكريساً للسيطرة على ثرواتنا وخيراتنا. على أن الحذر من هذه الصّيغة، لا يعني أن نستكشف عن الأخذ من الغرب بكل ما يساعدنا على تجاوز أزماتنا ومشاكلنا، فالعلم واحدُ، والاختلافات إنما تكون في فلسفته، وفي الفلسفة بشكلٍ عامٌ، شرط أن نعرف ماذا، ومتى، وكيف نأخذ، محافظين على خصوصيّتنا، مُتخذّين النّظرتين السائدتين لدينا في هذا الصّدد، «نظرة «المندمج» في الثقافة الأوروبيّة، فهو لا يراها إلا بمنظارها، وبالتالي فهو مُستَأْنِدٌ فيها، ونظرة «الخصم التقليدي» لأوروبا وثقافتها، وهو في الغالب خصمٌ يجعل هذه الثقافة، فييقف منها موقف الذي يُحدّده المثلُ القائل: الإنسان عدوٌ ما يجعله<sup>(١)</sup>. فإن لم نستعمل فكرنا الأصيل المنفتح لنحل إشكالاتنا الوجودية، مع الحفاظ على استقلالنا الذاتي، فإن الصراع سيظل قائماً بين موروثٍ أسيء فهمه وشوّهت قيمه، ووافدٍ استلب شعوبنا من شخصيّتها وثقافتها، مستغلًا واقعها البائس، وافتقارها إلى الحد الأدنى من حقوقها الإنسانية التي شرّعتها الأديان السماوية، ورفعها الغرب شعاراتٍ براقةً، طبّقها في مجتمعاته، واعتمدها في مجتمعاتها سلاحاً لبّث الفرقّة والتّناحر، وتوليد حركاتٍ سياسيةٍ معارضةٍ، بوجهها، العلمانيُّ المتّغرب، والدينيُّ المتّطرف، مستثمراً التركيبة السكّانية المتعدّدة الأصول، والأوجه، واللهجات، والاتيّات، والمذاهب، والطّوائف، والتي جمعت بينها ثقافة الإسلام، هذه الثقافة التي تقوم على التعايش، وعلى الاعتراف بالآخر، وعلى حرية المعتقد والتعبير، وتحضّ على امتشاق سلاح العلم والمعرفة، وعلى العدالة الاجتماعية والاقتصادية، وعلى مرجمية العقل في تدبیر السياسة وإعمار الكون.

وحتى يدخل بناء الإسلام، كفكِّر وحضارَة، ونقطة توحيدٍ والتقاء بين شعوبٍ مختلفةٍ، فإن الغرب ركز على ذلك القاسم المشترك، مستهدفاً دوره الجامع، محاولاً القضاء عليه، أو على الأقل تقليص دوره، وتحويله إلى عامل تنازعٍ وتصارعٍ، من خلال سدّ منافذ المعرفة بالاسلام الواحد الموحّد، وتشجيع عملية رسم صورة الإيمان الصحيح عبر تجسيدها بفئةٍ أو طائفةٍ بعينها، وهذا ما لا يقرّه عقلٌ أو نقل. فالتعايش يتضمن أن تسع آفاقنا، لندرك أنّنا لسنا وحدنا في هذا العالم العريض. ومن الطبيعي أن تتعدد الآراء والمذاهب، ومن غير الطبيعي أن نأتي بالاختلافات المذهبية والعقدية إلى صراعات الحياة اليومية.

(١) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، م، س، ص ٢٦٤.

## التطهُّر الديني: من قوَّة الفكرة إلى فكرَة القوَّة مقارنة تحليلية للأسباب والابعاد والتداعيات

### ٤- الإسلام يقرُّ الجهاد وينبذُ التطهُّر:

الإسلام يعتبر الجهاد وسيلةً لتحقيق غايةٍ نبيلةٍ، والغاية إن كانت نبيلةً، من حيث اتصافها بالقيم والمبادئ السامية، فإن الوسيلة يجب أن تتصف بالقيم والمبادئ نفسها، التي تتعالى على الحقد، وشهوة الانتقام، وردات الفعل الغرائزية. ومبادئ الإسلام وأحكامه وقوانينه لا تقرُّ بأولوية الوصول إلى الهدف بمعزل عن الأسلوب، أو الطريقة الموصولة إليه، بل أي الهدف والوسيلة، ينبغي أن تحكمهما المعايير القيمية والمبادئ نفسها التي شرّعها الله سبحانه، وانطلقت منها الدعوة للعدالة، وإحقاق الحق، وتنمية الحضارة الإنسانية، وإعمار الكون. وفي هذا السياق، كانت وصايا الرسول الأكرم<sup>(ص)</sup> لقادة الجيوش والمجاهدين، «سيروا باسم الله، وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله، لا تغلوا، ولا تمثلو، ولا تقدروا، ولا تقتلوا شيئاً فانياً، ولا صبياً، ولا امرأةً، ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطروا إليها، وأيّما رجل، من أدنى المسلمين، أو أفضّلهم، نظر إلى أحد المشركين، فهو جارٌ، حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين»<sup>(١)</sup>. فهذه الوصايا، فضلاً عن كونها صادرةً عن أخلاقيَّةٍ نبيلةٍ، كانت من الوسائل النبيلة الهدفية إلى تحقيق هدفٍ نبيلٍ، ألا وهو إشاعة الطمأنينة في نفوس الخصوم، فيعودون عن غيّبِهم ويدخلون في الإسلام، دين الأمن والسلام. فاللجوء إلى القوة واستعمال العنف، لا يُعمل بهما إلا في حال الدفاع عن النفس، وبعد استنزاف كافة الوسائل الأخرى، من الدعوة بالكلمة الطيبة، والجادل بالتي هي أحسن، على أن لا يتعدّى الدفاع عن النفس المعايير والقيم الإنسانية الراقية التي تهدف إليها الدعوة للدخول في الإسلام. فالنبي<sup>(ص)</sup>، وبعد دخوله مكة، جمع أهلها المغلوبين، خطبَ لهم، ومما جاء في خطبته، «يا معاشر قريش، ما ترون أني فاعلُ بكم؟ قالوا خيراً، أخْ كريمٌ وابنُ أخْ كريم، قال: اذهبوا فأنتمُ الطلاقاء»، يقول تعالى «إِنَّمَا تُنذَّرُ أُولَئِكُمْ فَلَمْ يُؤْمِنُوكُمْ وَأَنَّمَا يُنذَّرُ أُولَئِكُمُ الَّذِينَ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا»<sup>(٢)</sup>. وفي ذلك ما ينمُ عن سموّ الخلق، والرحمة، وسعة القلب، والتسامح، وما يفتح الباب أمام المغفرة لهم ليدخلوا في دين الله أفواجاً، خصوصاً وأنهم لمسوا أن الدعوة إلى الإسلام تتطرق من فكرة التسامح الذي هو (نقيض التعصب والعنف، ومحاولة فرض الرأي ولو بالقوة)<sup>(٣)</sup>.

وهكذا بلور الإسلام فكرة الجهاد في بعديه المتكاملين، الأكبر والأصغر، بعيداً عن فرض المعتقد بالقوة، وفي سياق وعد الله جل شناوه باتمام الدعوة إليه، «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ

(١) الحر العاملی، وسائل الشيعة، ط٢، ج١، ص٤٢.

(٢) سورة النساء، الآية ٩٠.

(٣) عبد الحسين شعبان، فقه التسامح، م. س، ص٦٢.

بِالْهُدَى وَدِينُ الْحَقِّ لِيُظْهَرُهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا»<sup>(١)</sup>. وقد وازن الإسلام بين الفعل والممارسة، والنتائج المترتبة عليهما، «فَحَفِظُ أَسَاسَ الدِّينِ، وَإِقَامَةُ دُولَةِ الْحَقِّ وَالْعَدْلِ، وَالدِّفاعُ عَنِ الْحَدُودِ الْثَقَافِيَّةِ وَالجُفْرَافِيَّةِ لِلْوَطَنِ الْإِسْلَامِيِّ، وَاسْتِنَانُ السِّنَنِ الْحَسَنَةِ وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْأَعْمَالِ، تَكَسِّبُ قِيمَتَهَا مِنْ الْأَثَارِ الْخَيْرِيَّةِ الْمُتَرَبِّةِ عَلَيْهَا. وَكَذَلِكَ الْأَعْمَالُ الْسَّيِّئَةُ، تَسْتَمدُ قُبْحَهَا مِنْ الْأَثَارِ الْسَّيِّئَةِ النَّاجِمَةِ عَنْهَا، كَالابْتَداَعُ فِي الدِّينِ، وَتَخْرِيبُ عَقَائِدِ النَّاسِ، وَتَروِيجُ الْأَفْكَارِ الْمُنْحَرِفَةِ، وَزُعْزَعَةُ أَرْكَانِ دُولَةِ الْحَقِّ وَالْعَدْلِ، وَاشْتِرَاعُ السِّنَنِ الْسَّيِّئَةِ وَغَيْرُ ذَلِكَ»<sup>(٢)</sup>.

ولكي نفهم ظاهرة التطرف الديني، التي نشهدها في أيامنا هذه، فهماً أعمق، ينبغي أن ندرك الفرق بينها وبين الجهاد، انطلاقاً من التمييز بين الآثار والنتائج المترتبة على كلٍّ منها. فقد كان الإذن بالجهاد واستعمال القوة، يعمل على تحريك الحياة البشرية في الوجهة التي أرادها الله سبحانه، لإحداث التغيير الإيجابي في المجتمع، ودحر قوى البغي والضلال المعرقلة لهذا التغيير، «وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبَيْعُ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَصْرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ \* الَّذِينَ إِنْ مَكَثَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَاتَّوْ الزَّكَاةَ وَأَمْرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»<sup>(٣)</sup>. بالمقابل، فإن التطرف الديني المتفضّل اليوم، يعمل على إثارة الفتنة، ويُلْحِقُ الشقاء والدمار بالبلاد والعباد، وسيء استعمال القوة، متماهياً، سواء عن عمدٍ أو سوء تقدير، مع ما يُرسم لشعوبنا وببلادنا من تحطيم لكيانها الثقافي، ونهب لخيراتها وثرواتها، وهدم لحضارتها. وتجاوز الكثيرون عن قيم ومبادئِ تلازم وسائل الجهاد مع الأهداف السامية المرتجاة، لا بل اعتمدوا، في جهادهم المزعوم، مقوله أن الغاية تبرّر الوسيلة، والتي لا تقيم وزناً إلا للمصالح الخاصة. ونسوا أنهم بهذه هدا، إنما يُفقدون السيرة النبوية الشريفة أصالتها، وكلمات الله سبحانه معانيها، فقد جاء في القرآن الكريم «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَمَنِ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكَرِّهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»<sup>(٤)</sup>. لقد جعل الإسلامُ الجهادَ أدَاءً ووسيلةً لإقرار نظام الحياة إن لم ينجح في ذلك أسلوب الحوار والاقتناع الفكري، على أن لا يتحولُ الجهاد إلى أدَاءً للقتل والعدوان والدمار. وما نشهده اليوم من ربطٍ للتطرف بالإسلام، هو «عملٌ ينطوي على تمويهٍ

(١) سورة الفتح، الآية ٢٨.

(٢) مجتبى مصباح، فلسفة الأخلاق، دراسة مقارنة بين المذاهب الأخلاقية، تر: محمد حسن زراقط، بيروت: معهد الرسول الأكرم العالمي للشريعة والدراسات الإسلامية، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م، ص ١٤٥.

(٣) سورة الحج، الآيات ٤١، ٤٠.

(٤) سورة يونس، الآية ٩٩.

## التطُّرف الدينيٌّ: من قوة الفكرة إلى فكرة القوة مقارنة تحليلية للأسباب والابعاد والتداعيات

أيديولوجيٌّ صارِخٌ، سواءً من جانب أولئك الذين يمارسون التطُّرف تحت شعار «الإسلام»، أو أولئك الذين يحاربون ما يصدر عن ذلك التطُّرف من ممارسات، وينسبونها إلى الإسلام بصورةٍ من الصور<sup>(١)</sup>.

### ٥- قيمة العقل في الإسلام:

العقل هو أسمى وأرقى الملامات التي وهبها الله للإنسان، وهو مملكة المعرفة ذات الحدود الواسعة، والتي في إطارها، وفي فضائلها يقوم بما خُصَّ به من حرية العمل والتفكير، باستيعاب ما في الكون من مظاهر وأياتٍ تقرُّب الإنسان من الله، وتجعله أكثر معرفةً به، فيمضي في مسيرة إعمار الأرض، وإنشاء الحضارات، والإبداع في المسارات الثقافية والفكرية. ولا يخفى على الباحث المحسن بالموضوعية، والنزاهة العلمية، أن «الفكر الديني في الإسلام متفتح ومنفتح، وليس منغلقاً، لا في آفاقه النظرية، ولا في تطبيقاته العملية، كما أنه يفتح باب الاجتهداد في وجه كل من يأنس من نفسه القدرة على الاجتهداد، أعني من توفر فيه الشروط العلمية المطلوبة»<sup>(٢)</sup>. وإن اختفت وتعددت التعريفات الفلسفية في التوصل إلى تعريف يقينيٌّ تامٌّ للعقل، إلا أنها التقت في «اعتبار العقل حامل معرفة، وطاقة تجريد، ومركز التفكير والأحكام، وملكة متعلالية شكلت التحقق النوعي للإنسان بوصفه كائناً فكريًا»<sup>(٣)</sup>.

والقرآن الكريم يُعلي من قيمة العقل في آياتٍ كثيرة، ويعوّل عليه في استكناه آفاق العلم، «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّنِينَ وَالْحَسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»<sup>(٤)</sup>. ويقول تعالى «أَفَ لَكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقُلُونَ»<sup>(٥)</sup>. وقوله تعالى «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّعُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَتُهَا وَمَا عَنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقُلُونَ»<sup>(٦)</sup>. فالقرآن الكريم يقرر قضايا إيمانية توحيدية، وأخرى متعلقة بالكون والحياة، ويدعو الإنسان إلى النظر العقلي، والتأمل في نفسه، وفي حقائق الأشياء، وفي ما خلق الله من آياتٍ في هذا الكون، وما فيها من إتقانٍ وتدبرٍ يدللان على الخالق، وذلك في ضروبٍ من الاستدلال القائم على العلل، ودلالة الأثر على المؤثر، وبناءً على ذلك، يقدر الإنسان أن يبني بناءه الإنساني والعلمي والحضاري.

(١) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، م. س، صص ١١٢ - ١١٥.

(٢) م. ن. ص ٢٦٠.

(٣) الموسوعة الفلسفية العربية، ط١، بيروت: معهد الإنماء العربي، مج ١، ١٩٨٦، ص ٥٩٦.

(٤) سورة يونس، الآية ٥.

(٥) سورة الأنبياء، الآية ٦٧.

(٦) سورة القصص، الآية ٦٠.

والتاريخ الإسلامي، قديماً وحديثاً، حافل بمحاولاتٍ واجهاتٍ فكريةٍ جرت تحت عنوان إنتاج المعرفة، والإجابة عن أسئلةٍ واجهت الفكر الإسلامي، وخاصة في مسائل الوجود والفكر والمجتمع الإنساني المتتجدد، وأدت هذه الإضافات نتيجةً لظروف عصرها، وأدّعى أصحابها أنهم استعملوا المنهج العقلي بصورةٍ مبتكرةٍ في إنجاز نظرياتٍ في المعرفة الإسلامية، ومسائلها الفكرية والسياسية والاقتصادية، وأنهم ربطوا بينها وبين النص القرآني، باعتباره نصاً متقدداً يتحلّل المعرفة الجامدة الموروثة. ونذكر هنا، على سبيل المثال لا الحصر، اتجاه ابن سينا في قصة «حي بن يقطان» إلى أن «العقل هو الطريق الموصى إلى الملوك الأعلى، فإن من يستطيع الغلبة على شهواته ويخلصها لحكم العقل، استطاع أن يرتقي إلى أعلى الدرجات»<sup>(١)</sup>. كذلك المحاولات الفكرية الجريئة التي قام بها بعض المفكّرين الإسلاميين (الشيخ محمد عبد السيد جمال الدين الأفغاني وغيرهما)، والتي هدفت إلى تكريس الوحدة الإسلامية، ودحض المفاهيم والأفكار المفتعلة حول الإسلام، خصوصاً تلك التي بُنيت عليها أحكام البعض، وقلّدهم فيها البعض الآخر عن قصر نظرٍ، فقدَّم استنتاجاتٍ محَرَّفةً أدَّت إلى انقلابٍ في وضع الدين في عقل المسلم، وفي هذا يقول الشيخ محمد عبد «وأَسْفًا! لم يبق للمسلم من الدين إلا هذه الثقة فيه، أما الدين نفسه، فقد انقلب في عقل المسلم وضعه، وتغيير في مداركه طبعه، وتبَدَّلت في فهمه حقيقته، وانطممت في نظره طريقه، وحقّ فيه قول علىٰ كرم الله وجهه «إن هؤلاء القوم قد لبسوا الدين كما يُلبِّس الفرو مقلوباً»<sup>(٢)</sup>. أيضاً، الإضافة الفكرية التي أتى بها السيد محمد باقر الصدر في كتابه: «فلسفتنا»، و«اقتصادنا»، و«البنك الـلـا ربـوي في الإسلام».

ولسنا هنا بقصد التعليق على هذه المحاولات أو نقدّها، وإنما نريد الإشارة إلى أنها ظاهراتٌ إنسانيةٌ، تعبرُ بأشكالها الخاصة عن روح العصر، دون أن تتنكّر للدين والعقيدة بصفتها عنصراً ثابتاً لا يتغير، وأدت، في أغلب الأحيان، في سياق الحركة الفكرية والعلمية المتّنامية التي شهدتها المجتمع الإسلامي، والافتتاح الفكري على التراث المعرفي الإنساني، وراح معظم المفكّرين والفقهاء، يمتدّون العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة، ويخوضون في علوم الدين، والمعارف الفلسفية والعلمية، وتبّاينت واختلفت، وبالتالي، الآراء والتوجّهات، وساد جوًّ من الجدل، والمحاججة، وتفنيد الآراء والردّ عليها، وانقسمت الإجابات والردود، بين عقليةٍ معتدلةٍ، وأخرى متطرفةٍ، ولكنها لم تنتج، على العموم، صراعاتٍ عنفيةً مسلحةً، باستثناء بعض الحركات المعارضة التي توسلت القوة والعنف المسلح، لفرض آرائها

(١) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، م. س، ص ٣٢.

(٢) الإمام محمد عبد، الإسلام بين العلم والمدينة، دبي: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢، ص ٦٢.

## التطُّرف الدينيٌّ: من قوة الفكرة إلى فكرة القوة مقارنة تحليلية للأسباب والابعاد والتداعيات

السياسية التي أبىتها لبوس الدين بمغalaةٍ واضحةٍ، وما مارسته السلطات الحاكمة من عنف مسلحٍ حيال خصومها المعارضين، دون تمييزٍ بين معارضةٍ بناءً، ومعارضةٍ منحرفةٍ هدامةً، مستندةً إلى فتاوىٍ واجتهادات بعض الفقهاء الذين عُرِفُوا تاريخياً بـ«فقهاء السلاطين».

وما نودُ التأكيد عليه، في ظل ما تعانيه اليوم المجتمعات الإسلامية من تمزقٍ داخليٍّ، ومؤامراتٍ داخليةٍ وخارجيةٍ، أن نعود إلى استعمال لغة الحوار العقلاني، والانطلاق من شهادة الجميع بالوحدانية لله عزَّ وجلَّ، وبأنَّ محمدًا<sup>(ص)</sup> عبده ورسوله، لضبط الاختلافات والتباينات الفكرية والاجتهدادية القائمة، بما يحفظ للإسلام احتضانه للجميع، وافتتاحه على رعاية مسيرة التطور والتقدم والحضارة، وبما يحفظ ثقة الإنسان المسلم بدينه، والاعتماد على منطق العقل، وقوة الأفكار ووضوحاها وصوابيتها في ترشيد وهداية الإنسان في تكريس خلافته لله تعالى على الأرض.

### ٦ - خاتمة :

إن التجليّات الفكرية والعملية، في هذه الأيام، لظاهرة التطُّرف بشكلٍ عامٍ، والتطُّرف الديني بشكلٍ خاصٍ، إنما تشكّل تعبيراً عن أزمة العقل الحديث والمعاصر، خصوصاً وقد تحكمت القوة الغاشمة، والأهواء، والنزوات، والمصالح الاقتصادية، على حساب العقل والإيمان. الأمر الذي أفقد العقل، بدلالة المتفجّرة بحسب الظروف، الثقة الممنوعة له، وأفقد الإيمان، بدلالة الثابتة، القدرة على تدعيم العقل.

ونحن استهدفنا، من وراء البحث في ظاهرة التطُّرف الدينيٌّ، إطلاق دعوةٍ إلى كل المهتمين، مفكّرين، باحثين إسلاميين، فقهاء ورجال دين، ليقاربوا هذه الظاهرة بخاصة، وظواهر وقضايا المجتمع والإنسان بعامة، انطلاقاً من التسلّيم بالحركة التاريخية لمضامين وتجلّيات المبادئ والقيم الكلية، وفي سياق الاستدامة على استعمال مبضع النقد للنظام البشريٍّ، الذي لطالما خرج عن روح المبادئ الكلية، وتجاوز عن أخلاقياتها التي هي المبدأ الأساس للعقلانية. فالقيم المطلقة، تبقى على مرّ الزمان قوةً دافعةً إلى العمل، وتتجسد نفسها في تعبيرٍ خاصٍ بظروف عصرٍ معينٍ، وإن تبدّى للبعض أنها بذلك قد تفقد روعة عموميتها وإطلاقها، ولكنها في الحقيقة تزيد قوّةً من حيث تطبيقاتها الخاصة في ظروف خاصة، لأنها بذلك تحدثنا على الشعور بها، حتى وإن تعرّضنا في التعبير عنها بشكلٍ عمليٍّ. إنها بإطلاقها تعبّر عن عالمٍ غير متحقّقٍ، ولكنها، في الوقت نفسه، تحتُّ روح الإنسان القلقة الحائرة، للمضي في مسيرة التحوّل من حالة اجتماعيةٍ إلى حالة اجتماعيةٍ أخرى، وفي حالات التحوّل هذه، والتي يراافقها عادةً ظهور قوىٍّ لاوعية، ومظاهرٍ رعبٍ وقلقٍ مثيرٍ، تأتي هذه الأفكار والقيم المتعالية لتعيد الطمأنينة، وتوفّر الدفع للحياة الإنسانية في مسيرتها إلى الأمام.

إن معظم المحاولات البحثية الغربية، والأميركية بالتحديد، أخفقت في تقدير القوة السياسية المعاصرة للمشارع الدينية، وما ذلك، إلا لأن هذه الإخفاقات، ما كانت إلا نتيجة فرض صانعي السياسة في الغرب على الباحثين في ميدان الإسلام، أن ينطلقوا مما هو قائمٌ بصفته آمناً ومستقراً وجاماً، وفق أفكارٍ ورؤى لا تتطرق مما كان يدور فعلاً من أحداث، وطبقاً لمقاييس وتقالييد غير صادرة عن أصحاب الشأن من الباحثين، الذين يعرفون القدر الكبير عن مجتمعاتهم وبладهم، فالفهم «الأعمق لأي تراث، لن يكون فعلاً إلا بعقل أبناءه، بحكم معيشتهم له، وبحكم مسؤولية التغيير التي يستتبعها أي فهم جديدٍ له»<sup>(۱)</sup>. والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والمشاكل الطائفية المزمنة والمتلازمة، والعصبيات الإثنية والدينية والقبلية، هذه كلها، لا يمكن إيجاد الحلول الناجعة لها عن طريق احتزاز هذه الحلول بأمرٍ واحدٍ، هو المحافظة على الاستقرار، وقد ظهرت النتائج الكارثية لهذا الأمر، بشكلٍ واضحٍ ومتناقض، على الساحة اللبنانية، «في لبنان، كان من شأن تلك القوى المتحركة بشدةً، وهي القوى نفسها التي أغلق الخبراء دراستها وبحثها إغفالاً تاماً، أو همأساؤوا تقديرها باطراً - الاقتلاع الاجتماعي، والتغيرات الديمغرافية، والولاءات الطائفية، والتيارات الأيديولوجية - أن تُمزق البلاد شرًّا تمزيقاً شرساً»<sup>(۲)</sup>. ومن هنا، ينبغي عدم التسليم بأن الهدف الرئيس للتدخلات الخارجية في شؤوننا، هو انتشارنا من براثن التخلف والاستبداد، وتكرис مبادئ الإصلاح الديمقراطي، «فالإصلاح الديمقراطي الحقيقي في المنطقة، لا ينبغي أن يرتبط بمشاريع إصلاحية خارجية، بقدر ما ينبغي أن يرتكز على الإنصات إلى نبض الشارع العربي، وتحسين الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بهذه البلدان، بعيداً عن كل إملاءات وأجندةٍ خارجيةٍ لا تتحقق إلا مصالح مُروجيها والمستفيدين منها، (ممن) يُطلق عليهم «المافيات وتجار الحروب وتجار الأوطان»<sup>(۳)</sup>.

إن التغيير إلى الأفضل والأحسن في ما هو قائمٌ من تصدّعاتٍ بنويةٍ في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، والتي تتجلى في التوجهات الفكرية والمتبنيات الأيديولوجية المتباعدة والمختلفة، أو في استغراق البعض في الحداثة الغربية وانكفاء البعض الآخر داخل التراث التقليدي، أو في عدم التجانس الإثني والطائفي والديني، أو في تكرر الأنظمة السياسية للإصلاح السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والتعليمي، إلى غير ذلك من المشاكل،

(۱) عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، م، س، ص ۱۵.

(۲) م، ن، ص ۴۲.

(۳) وصال العزاوي، الثورات العربية واستحقاقات التغيير، شؤون الأوسط، العدد ۱۲۹، ۲۰۱۱ م، صص ۲۲ - ۲۴.

## التطُّرف الدينيٌّ: من قوة الفكرة إلى فكرة القوة مقارنة تحليلية للأسباب والابعاد والتداعيات

إن ذلك كله يتطلب معالجة أسباب أزماتنا ومشاكلنا، وليس نتائجها، إذ طالما بقيت العلل، تولَّدت المعلولات عنها. فمعالجة أسباب ظاهرة التطُّرف الدينيٌّ، ينبغي أن تسبق، أو على الأقل، ترافق معالجة هذه الظاهرة واستئصالها. ونحن ندرك أن هذا الأمر ليس سهلاً، ويطلب الكثير من العزم، والإرادة الحرة، والتضحية، والإيثار، والالتزام الأخلاقي، والخطوات المُتأنيَّة. فلنبدأ، وإن بخطواتٍ متواضعةٍ، ولندع أحقاد التاريخ للتاريخ، ولنبعُد عن تقليد الآخرين، وتوليد، أو استيراد الأفكار المتطرفة والتعصُّب المقيت، ووضع أنفسنا أمام خياراتٍ لا تستجيب لمسؤوليات حاضرنا وبناء مستقبل أجيالنا. ولننفُذ من السطح الظاهر إلى الباطن الخبيء، حتى تغفَّر وجهة النظر، ونفهم واقعنا الموروث فهماً علمياً، فغيره لواقعٍ جديِّرٍ تصنِّعه عقولنا المؤمنة، المدركة، العارفة، المنفتحة، المتعانقة مع وحي الله. فالعقل البشري نعمةٌ من الله أنعم بها على الإنسان دون غيره من المخلوقات، ليقتحم به المغلقات كلها، وينجز فتوحاتٍ واكتشافاتٍ علميةٍ تساهم في مسيرة المدنية والعمان، إذا ما صُوبَ استعمالها باتجاه الخير والمنفعة للإنسانية جموعاً.

# مفهوم الإرهاب

## بين اللغة والشريعة والقانون

د. سيد أحمد سادات

أستاذ محاضر في كلية دراسات العالم

جامعة طهران/إيران

### تمهيد:

يُجمع الباحثون على أن للمصطلح أهمية قصوى في تحديد الموضوع المراد بحثه. وتكتسب المصطلحات أهميتها من كونها الوعاء الحامل للأفكار، فإذا كان هذا الوعاء مضطرباً فإنه يقود حتماً إلى خلل في الدلالات التعبيرية، وبالتالي يختل البناء الفكري نفسه، وتهتز قيمه في الذهن، وقد تختفي حقائقه. وبناءً عليه، فإن ضبط الاصطلاحات والمفاهيم ليس إجراءً شكلياً أو عملاً مفتعلًا، إنما هو عمليةٌ تطال لبَ المعنى والمضمون، وتصل نتائجها إلى المنهج والفكر. وهذه المسألة تتحُّث على البحث عن علمي اجتماع المعاني والتطور الدلالي للمصطلحات والمفاهيم.

ويندرج مصطلح «الإرهاب» في إطار المصطلحات المختلف على دلالاتها، ومعانيها، وتعريفاتها في العلوم الإنسانية، فالخلاف بشأن مفهوم المصطلح الواحد موجودٌ حتى داخل المجتمع الواحد، وبين علماء المدرسة الواحدة. صحيح أن قضية «الإرهاب» أثارت ضجيجاً في كل أرجاء الدنيا، وباتت موضوعاً لدى أكثر المنتديات العالمية، ولكن الحديث عن الإرهاب لا يعني أن هناك اتفاقاً من الجميع على معناه، فليس ثمة تعريفٌ واحدٌ جامعٌ مانعٌ لمفهوم الإرهاب، وكلّ تعريفٍ يقرُّ بنسبية المصطلح، وعدم تحديده، وعدم الاتفاق على معناه. والحقيقة أن تعريف الإرهاب ليس عمليةً سهلةً، حاله في ذلك حال كل التعريفات المختصة بالفعل الإنساني، أولاً بسبب تداخل تقديرات الأمور فيه، وثانياً بسبب الفترة

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

الزمنية التي تحدث فيها، وثالثاً وليس أخيراً، بسبب الثقافة السياسية السائدة في ظلها، فالنسبة في تعريف المصطلحات وتكييف الأفعال أمرٌ محرجٌ، وهي تُحدث مفارقاتٍ عجيبةً، بل وقد توقع البشر في مآذق مؤلمة..، وإلى ذلك فهي من أكبر العوائق التي تواجه التجانس الحضاري والثقافي، وأكثرها إعمالاً للخلافات الثقافية بين الشعوب، لأنها تشمل التفكير والأقوال والأفعال والقيم والعادات والمفاهيم والمصطلحات، وكل ما يمكن أن يُحكم عليه بالصواب أو الخطأ دون الاستناد إلى معايير ثابتة، كتلك التي تستند إليها العلوم الطبيعية<sup>(١)</sup>.

### - الإرهاب لغة :

تتعدد دلالات كلمة «الإرهاب» من لغة إلى أخرى، وحتى داخل اللغة الواحدة، إذ تدل على هذا المعنى أو ذاك، تبعاً لمكان استخدامها ومناسبته. وفيما سيأتي سنتناول بایجازٍ معنى الإرهاب في اللغات، العربية، والإنجليزية، والفرنسية، والفارسية.

#### في اللغة العربية:

يدور معنى الإرهاب في اللغة العربية حول الخوف والفزع والرعب والتهديد، إذ تشتق كلمة إرهاب من «الفعل المزيد» (أرهاب)؛ ويقال: أرهاب فلانا، أي خوفه وفزّعه، وهو المعنى نفسه الذي يدل عليه الفعل المضعف (رَهَبَ)<sup>(٢)</sup>. كما أن الفعل المجرد من المادة نفسها هو «رَهَبَ»، بالكسر، يَرْهَبُ رَهْبَةً ورَهْبَاً، بالضم، ورَهَبَاً، بالتحريك، أي خاف. ورَهَبَ الشيءَ رَهْبَاً ورَهَبَاً ورَهْبَةً: خافه. والاسم: الرَّهَبُ، والرُّهْبَى، والرَّهَبُوتُ، والرَّهَبُوتِي؛ ورَجُل رَهَبُوتُ. يقال: رَهَبُوتُ خَيْرٌ مِنْ رَحْمُوتٍ، أي لأن تُرَهَبَ خَيْرٌ من أن تُرَحَّمَ. وتُرَهَبَ غيره إذا تَوَعَّدَه.. والرَّهَبَاءُ اسْمٌ من الرَّهَبِ، تقول: الرَّهَبَاءُ من الله، والرَّغْبَاءُ إِلَيْهِ. وفي حديث الدُّعَاءِ: رَغْبَةُ الرَّهَبَاءِ اسْمٌ من الرَّهَبِ، تقول: الرَّهَبَاءُ من الله، والرَّغْبَاءُ إِلَيْهِ. ثم أَعْمَلَ الرَّغْبَةَ وَحْدَهَا، ورَهْبَةً إِلَيْكَ. الرَّهَبَةُ: الْخَوْفُ وَالْفَزَعُ، جَمِيعُ بَيْنِ الرَّغْبَةِ وَالرَّهَبَةِ، ثُمَّ أَعْمَلَ الرَّغْبَةَ وَحْدَهَا، كَمَا تَقَدَّمَ فِي الرَّغْبَةِ. وفي حديث رَضَاعِ الْكَبِيرِ: فَبَقِيَتْ سَنَةً لَا أَحَدُّثُ بَهَا رَهْبَتَهِ؛ قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: هَكَذَا جَاءَ فِي رِوَايَةٍ، أَيْ مِنْ أَجْلِ رَهْبَتِهِ، وَهُوَ مَنْصُوبٌ عَلَى الْمُفْعُولِ لَهُ، وَأَرَهَبَهُ وَرَهَبَهُ وَاسْتَرَهَبَهُ: أَخَافُهُ وَفَزُّعُهُ، وَاسْتَرَهَبَهُ: أَسْتَدْعِي رَهْبَتَهُ حَتَّى رَهَبَهُ النَّاسُ؛ وَبِذَلِكَ فُسِّرَ قَوْلُهُ عَزْ وَجْلُهُ: وَاسْتَرَهَبُوهُمْ وَجَاؤُوا بِسُحْرٍ عَظِيمٍ؛ أَيْ أَرَهَبُوهُمْ<sup>(٢)</sup>.

(١) مضواح بن محمد آل مضواح، الإرهاب.. دوامة التعريف واذدواجية المعايير (٢/١)، صحيفة الجزيرة السعودية، العدد ١١٢٤، الخميس ١٠ جمادي الأولى ١٤٢٤.

(٢) حسن عزوzi، الإسلام ونهاية الإرهاب، سلسلة دعوة الحق، العدد ٢٠٩، ٢٠٠٥، رابطة العالم الإسلامي، أكتوبر ٢٠٠٥، ١٤.

(٢) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مج ١، بيروت: دار صادر، ١٩٥٥م، مصص ٢٢٩-٢٢٤.

د. سيد احمد سادات

في فصل «الأمن والخوف»، يقول إبراهيم البازجي: «خاف الرجل، وفزع.. ورعب، وارتعان، وارتعب، وانذعر.. وإنه لرجلٌ لا يُفزعه أدنى شيء، وقد راشه الأمر وأرهبه..»<sup>(١)</sup>.

وفي «القاموس المحيط»: «رَهَبَ، كَعَلَمَ، رَهْبَةً وَرُهْبَاً، بالضم وبالفتح وبالتحريك، ورُهْبَانًا، بالضم، وِيَحْرَكُهُ خَافَ، وَالاسْمُ: الرَّهَبَى، الرَّهَبُوتَى، وَرَهَبُوتُ خَيْرٌ مِنْ رَحْمُوتَ، أي: لَأَنْ تُرْهَبَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تُرْحَمَ. وَأَرْهَبَهُ وَاسْتَرْهَبَهُ: أَخَافُهُ. وَتَرَهَبَهُ: تَوَعَّدُهُ»<sup>(٢)</sup>.

وفي «المنجد»، فإن «الإرهابي» هو: «من يلجأ إلى الإرهاب لإقامة سلطته، والحكم الإرهابي هو نوع من الحكم يقوم على الإرهاب والعنف تعمد إليه حكومات أو جماعات ثورية»<sup>(٣)</sup>.

و«الإرهابيون» في «المعجم الوسيط»: «وصف يطلق على الذين يسلكون سبيل العنف والإرهاب لتحقيق أهدافهم السياسية»<sup>(٤)</sup>.

و«الإرهاب» في «الرائد» هو: «رعبٌ تحدثه أعمال عنف، كالقتل وإلقاء المتفجرات أو التخريب، والإرهابي هو من يلجأ إلى الإرهاب بالقتل، أو إلقاء المتفجرات، أو التخريب لإقامة سلطة، أو تقويض أخرى، والحكم الإرهابي هو نوع من الحكم الاستبدادي يقوم على سياسة الشعب بالشدة والعنف، بغية القضاء على النزعات والحركات التحريرية والاستقلالية»<sup>(٥)</sup>.

وفي «المعجم» لابن فارس: «رَهَبَ الرَّاءُ وَالهَاءُ وَالبَاءُ أَصْلَانَ: أَحْدَهُمَا يَدْلِيلٌ عَلَى خَوْفٍ، وَالآخَرُ يَدْلِيلٌ عَلَى دَقَّةٍ وَخَفَّةٍ، فَالْأَوَّلُ الرَّهْبَةُ، تَقُولُ: رَهَبَ الشَّيْءُ رُهْبَاً، وَرَهْبَةً، وَمِنَ الْبَابِ الْإِرْهَابُ، وَهُوَ قَدْعُ الْإِبْلِ مِنَ الْحَوْضِ، وَذِيَادُهَا، وَالْأَصْلُ الْآخَرُ الرَّهَبُ، النَّاقَةُ الْمَهْزُولَةُ»<sup>(٦)</sup>.

تجدر الإشارة إلى أن «المعجمات العربية القديمة قد خلت من كلمتي «الإرهاب» و«الإرهابي»، لأنهما من الكلمات حديثة الاستعمال، ولم تعرفهما الأزمنة القديمة»<sup>(٧)</sup>.

(١) إبراهيم، البازجي، نجمة الرائد، ص ٧٧. انظر: www.alfaseeh.com/vb/showthread.php%3F

(٢) الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ص ١٨٨.

(٣) المنجد في اللغة، ط ٢٩، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦ م، ص ٢٨٢.

(٤) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (أشراف: د. شوقي ضيف)، ط ٤، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤، ص ٢٧٦.

(٥) جبران، مسعود، الرائد، ط ١، بيروت: دار العلم للملائين، ١٩٦٧ م، ص ٨٨.

(٦) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن ذكرياء، معجم المقايس في اللغة، بيروت: دار الفكر، ج ٢، ١٩٩٤ م، ص ٤٠١.

(٧) أحمد جلال عز الدين، الإرهاب والعنف السياسي، كتاب الحرية، العدد ١٠، القاهرة: دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، رجب ١٤٠٦ هـ / مارس ١٩٨٦، ص ٢٠.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

وقد أقرّ مجمع اللغة العربية في القاهرة استخدام كلمة «الإرهاب»، باعتبارها مصطلحاً مشتقاً من (رعب) الواردة في اللغة العربية بمعنى خاف، وأوضح المجمع: «أن الإرهابيين وصف يُطلق على الذين يسلكون سبيل العنف لتحقيق أهدافهم السياسية»<sup>(١)</sup>.

وهكذا نجد أن الإرهاب في اللغة العربية يدور حول معاني: الخوف والفزع والرعب والتهديد.

وذلك مع الإشارة إلى أن مصطلح الإرهاب غير مقتصر على الجوانب المادية، بل يتعدى ذلك إلى الجوانب المعنوية أيضاً.

### في اللغة الإنجليزية:

قررت اللغة الإنجليزية معنى الإرهاب بالرعب والخوف الشديد، وتتفق مراجعها على «أن مصدر كلمة Terrorism في اللغة الإنجليزية هو الفعل اللاتيني Ters الذي استمدت منه الكلمة Terror، أي الرعب أو الخوف الشديد»<sup>(٢)</sup>.

وقد أدرج قاموس «المورد» كلمة terror بمعنى: «رعب، ذعر، هول، كل ما يوقع الرعب في النفوس، إرهاب، عهد إرهاب، والإسم terrorism يعني: إرهاب، ذعر ناشئ عن الإرهاب، و terrorist يعني: إرهابي، والفعل terrorize يعني: يُرعب، يُروع، يُكرهه (على أمر) بالإرهاب»<sup>(٣)</sup>.

وفي «قاموس أوكسفورد» Oxford Dictionary إن الإرهابي Terrorist هو «الشخص الذي يستعمل العنف المنظم لضمان نهاية سياسية، والإسم Terrorism بمعنى الإرهاب، يُقصد به استخدام العنف والتخويف أو الإرعب، وبخاصة في أغراض سياسية»<sup>(٤)</sup>.

### في اللغة الفرنسية:

يعرف القاموس الحديث في اللغة الفرنسية Le Petit Robert الإرهاب بأنه «الاستخدام الممنهج للعنف من أجل تحقيق هدف سياسي، تتفذه منظمة سياسية للتأثير على بلد ما (سواء ب旗下 الأم أو بلد آخر)، والإرهاب قد يكون وسيلة للحكم»<sup>(٥)</sup>.

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، م.س، ص ٣٩٠.

(٢) أحمد جلال، عز الدين، الإرهاب والعنف السياسي، م.س، ص ٢٢.

(٣) منير البعليكي، المورد، قاموس إنكليزي عربي، ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧، م.

(٤) Oxford Universal Dictionary, Compiled by Joyce M. Hawkins, Oxford, University Press, 1981, p. 736.

Dictionnaire Le Petit Robert, 2011, p. 2539.

### في اللغة الفارسية:

هناك من يرى أن أصل مصطلح الإرهاب يعود إلى اللغة الفارسية، وهو مأخوذ منها إلى اللغات الأخرى، «إذ إن Terroris يعني الإرهاب، فالفرس استخدموه منذ زمنٍ طويل»<sup>(١)</sup>. واشقت منه «الفارسية الحديثة مصطلح (ترساندن) الذي يعني (تخويف / خلق رعب)»<sup>(٢)</sup>، وانتقل إلى ساحة التداول الأوروبي بحدود العام ١٨٧٠.

غير أننا لم نجد أيًّا وجه لها هذا الرأي، وبعد البحث عنه في القواميس الفارسية، تبين أن مصطلح (ترساندن) يعني التخويف ولا يعني الإرهاب.

وتتجدر الإشارة إلى أن المعاجم الفارسية القديمة قد خلت من كلمات (ترور- تروريسم)<sup>(٣)</sup> و(تروريست)<sup>(٤)</sup>، لأنها من الكلمات حديثة الاستعمال، والمعاجم الحديثة تشير إلى أن أصل المصطلح مأخوذٌ من اللغة الفرنسية<sup>(٥)</sup>. وهناك من يرى أن جذر الكلمة Terrorer يونانيٌّ، وأنه يعني الرعب والهول والذعر<sup>(٦)</sup>.

خلاصة القول، وكما تبين لنا سابقاً، إن مفاهيم الإرهاب المطروحة متقاربةٌ بشكلٍ كبيرٍ، غير أن ثمة اختلافاتٍ بسيطةٍ في ما بينها.

«لسان العرب»، مثلاً، لم يحدد الجهة الممارسة للإرهاب، أو الواقع عليها، في حين أن القرآن الكريم حدد تلك الجهة التي يجب ممارسة الإرهاب ضدها، إذ يقول عز وجل: «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ»<sup>(٧)</sup>، وفي السنة النبوية الشريفة: «نُصِرْتُ بِالرَّعْبِ»<sup>(٨)</sup>.

إن «التعريف العام لكلمة (رهاب) في اللغة العربية لم يحدد الجهة الممارسة، ولا الممارس ضدها الإرهاب». أما القرآن الكريم، فقد ذكر أن إدخال الرعب والفزع في قلوب الأعداء أمرٌ محمودٌ، واجبٌ يُثاب المسلم عليه ويأثم بتركه، وكذلك قول الرسول<sup>(ص)</sup>: «نُصِرْتُ بِالرَّعْبِ»، أي نصره الله على الأعداء بإدخال الرعب والخوف في قلوبهم كي لا يفكروا في

(١) فريد هاليدي، الأمة والدين في الشرق الأوسط، ط١، ترجمة عبد الإله النعيمي، بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٠، ص٧٤.

(٢) محمد التنجي، المعجم الذهبي، ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٩، ص١٨٦.

(٣) ترور- تروريسم = الإرهاب.

(٤) تروريست = الإرهابي.

(٥) دهخدا، قاموس (لغتماه)، انظر:

<http://www.loghatnaameh.com/dehkhodaworddetail-b4f99bb6998342f1a0d232cca734249d-fa.html>

(٦) طارق حرب، جريمة الإرهاب قانونياً فقهياً، مجلة آفاق استراتيجية، عدد ١١، ٢٠٠٦/٢، ص٤.

(٧) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية ٦٠.

(٨) صحيح البخاري، رقم الحديث ٤٢٨.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

الإغارة على المسلمين، كما يحصل اليوم. إذن فالسنة النبوية قد حددت الجهة الممارس ضدّها الإرهاب»<sup>(١)</sup>.

أما قاموس «أوكسفورد»، فحدد الجهة الممارسة للإرهاب، وكذلك الجهة الممارس ضدها، فأشار إلى أن الإرهاب قد يمارس من قبل فرد، أو مجموعة منظمة تؤلف عصابة مسلحة تستهدف الحكومة أو المواطنين. وفي القاموس ذاته تعريف آخر للإرهاب هو: الحكم بواسطة التهديد، على غرار ما فعله الحزب الحاكم في فرنسا في السنوات ١٧٩٤-١٧٨٩ من عمر الثورة الفرنسية. وعند تحميص التعريف، يُرى أنه اقتصر على الجهة الممارسة للإرهاب، وهي الحكومة أو الحزب الحاكم، ويعني به حكومة فرنسا آنذاك، نظراً لعنفوان الثورة الفرنسية التي كانت تقريباً يتيمة في أوروبا تسودها ملكية مطلقة، ولاقترافها القمع، وتصفية المعارضين، وقتل المدنيين. لقد تأثر التعريف بهذه الحالة، فاقتصر على الجهة الممارسة للإرهاب، ولم يبين الدافع أو الباعث على ذلك، كما أنه لم يذكر الجهة الممارس ضدها الإرهاب طبقاً لهذا التعريف. غير أن التعريف اللاحق...، تدارك هذا القصور، وذكر أشياء لم يذكرها في التعريف الحالي، فهو بذلك ينطبق على فرنسا أو غيرها، ويبين الجهة الممارسة للإرهاب، سواء كانت الحكومة أو الأفراد أو المنظمات، كما ذكر الجهة الممارس ضدها الإرهاب (الأفراد/الأطفال). وينبغي التنبيه إلى أن تعريف أوكسفورد السابق ركز على إرهاب الأفراد والأحزاب والمنظمات، ولم يركز على إرهاب الحكومة ضد الأحزاب أو المدنيين طبقاً لمصطلح المنظومة الغربية»<sup>(٢)</sup>.

أما القاموس اللغوي الفرنسي المتداول، فلم يقتصر في تعريفه للإرهاب على الأفعال التي يقوم بها الأفراد والمنظمات والمجموعات فحسب، بل وضع الأعمال العنيفة التي تقوم بها الدولة ضد أبناء شعبها ضمن قائمة الإرهاب، ووصل التعريف إلى اعتبار الكبت الفكري نوعاً من أنواع الإرهاب. وما يميز التعريف الفرنسي أنه حدد أوصاف العمل الإرهابي بغض النظر عن القائم به، وهو ما يفسح المجال لإدخال أية ممارسة مخلة بحقوق الإنسان ووسماها بالإرهاب، ولو كانت الدولة هي المعنية.

يعتقد بعض المفكرين أن وضع تعريف موضوعي للإرهاب يقتضي توفر مجموعة من الشروط، أهمها:

(١) طاهر، مهدي، مفهوم الإرهاب في الفكر الإنساني، انظر: <http://www.e-cfr.org/ar/bo/26.doc>

(٢) م.ن.

- أ- عدم قصر التعريف على دولةٍ من الدول، مثلاًما قصر تعريف قاموس «أوكسفورد» الإرهاب على حكومة الثورة الفرنسية في السنوات 1789 - 1794 كأنموذجٍ للصورة القمعية، رغم الbon الزمني الواسع وتغيرُ الظرف التاريخي.
- ب- عدم إغفال إرهاب الحكومة ضد الأفراد والمنظمات، كما نلاحظ في تعريف قاموس «أوكسفورد» سابق الذكر.
- ج- عدم إغفال الباعث على إرهاب المنظمات أو الأفراد ضد الحكومة، بمعنى الإرهاب بغضِّ دينيٍّ، أو سياسيٍّ، أو اقتصاديٍّ، أو نتيجة ظلم اجتماعيٍّ، أو استقلاليٍّ ذاتيٍّ.
- د- أن لا يكون التعريف وليد ظروف معينةٍ، سياسيةً كانت أم اجتماعيةً أم اقتصاديةً.
- هـ- أن يكون التعريف جاماً مانعاً، آخذًا بعين الاعتبار الحقوق العامة لبني البشر على أساس من المساواة، وليس على أساس الدين، العرق، الجنس، أو الوضع العسكري<sup>(١)</sup>.

## ٢- مفهوم الإرهاب في الإسلام:

تدل المصطلحات على معانٍ محددةٍ من جهةٍ معينةٍ، لذلك فإن فهمها وتنسirها بشكلٍ سليم، يقتضيان العودة إلى معرفة هدفٍ وغايةٍ من صدرت عنه، فلا يمكن للأخرين أن ينسبوا إليهاً معاني لم يقصدها صاحب هذا المصطلح. انطلاقاً من ذلك، عدنا إلى المصادر الأساسية للإسلام (القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، والفقه الإسلامي) لمعرفة المقصود بمصطلح «الإرهاب».

أ- مفهوم الإرهاب في القرآن الكريم:

يقول تبارك وتعالى في محكم كتابه: «وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا أُسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ»<sup>(٢)</sup>. ويقول أيضاً: «لَا تَنْتَمْ أَشَدُ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ»<sup>(٣)</sup>. وعن سورة فرعون، يقول عز وجل: «قَالَ الْقُوَّا فَلَمَّا أَلْقَوُا سَحْرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسُحْرٍ عَظِيمٍ»<sup>(٤)</sup>. وفي الواقع، فإن كلمة «الإرهاب» لم ترد في القرآن الكريم، وإنما تم استخدام كلماتٍ مشتقةٍ من المادة اللغوية نفسها، بعضها يدل على الخوف والفزع، والبعض الآخر يدل على الرهبة والتعيد.

(١) م.ن.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

(٣) سورة الحشر، الآية ١٢.

(٤) سورة الأعراف، الآية ١١٦.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

ووردت مادة (رَهْب) في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرة بصيغة الفعل، والمصدر، واسم الفاعل.

فأمّا الفعل، فذكر في خمسة مواضع هي:

الموضع الأول: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ»<sup>(١)</sup>.

الموضع الثاني: «قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا أَنْ تُلْقِي وَإِنَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسُحْرٍ عَظِيمٍ»<sup>(٢)</sup>.

الموضع الثالث: «وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَنْوَاحَ وَفِي نُسْخِتِهَا هُدَى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ»<sup>(٣)</sup>.

الموضع الرابع: «وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا أَسْتَطَعْنَمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوُّ اللَّهِ وَعُدُوُّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ»<sup>(٤)</sup>.

الموضع الخامس: «وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ»<sup>(٥)</sup>.

وأمّا المصدر، فذكر في أربعة مواضع:

الموضع الأول: «إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَا رَغْبًا وَرَهْبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ»<sup>(٦)</sup>.

الموضع الثاني: «اَسْلُكْ يَدِكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بِبَضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ»<sup>(٧)</sup>.

الموضع الثالث: «ثُمَّ قَفِينَا عَلَى آثارِهِمْ بِرُسْلَنَا وَقَفِينَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَا الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ

(١) سورة البقرة، الآية ٤٠.

(٢) سورة الأعراف، الآيات ١١٦، ١١٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٥٤.

(٤) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

(٥) سورة النحل، الآية ٥١.

(٦) سورة الأنباء، الآية ٩٠.

(٧) سورة القصص، الآية ٢٢.

إِلَّا ابْتَغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقُّ رِعَايَتِهَا فَاتَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسْقُونَ<sup>(١)</sup>.

الموضع الرابع: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وفي ما يتعلّق باسم الفاعل، فقد ذُكر في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: ﴿لَتَجَدَنَّ أَشَدَّ النَّاسَ عَدَاؤَهُ لِلَّذِينَ آمَنُوا إِلَيْهِمْ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجَدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوْدَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَاتَلُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَسِيسِينَ وَرَهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

الموضع الثاني: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾<sup>(٤)</sup>.

الموضع الثالث: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾<sup>(٥)</sup>.

ما يعني هنا، في هذا البحث، ثلاثة مواضع وردت في القرآن الكريم، هي:

الموضع الأول: الإرهاب بالسحر من قبل فرعون وسحرته: ﴿قَالَ أَنْقُوا فَلَمَّا أَلْقُوا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَأَسْتَرْهُبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسُحْرٍ عَظِيمٍ﴾<sup>(٦)</sup>.

الموضع الثاني يتعلّق بالجهاد والإعداد، حيث قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا أَسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمَنْ رَبَطَ الْخَيْلَ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾<sup>(٧)</sup>.

الموضع الثالث: هو في اليهود وخوفهم، حيث يقول الباري عز وجل: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾<sup>(٨)</sup>.

وممّن وصف بالإرهاب في القرآن المبين، فرعون وبني إسرائيل، فأماماً فرعون، فذُكر في القرآن باسمه المعروف به أربعاً وسبعين مرة، أشير فيها إلى أقواله وأفعاله وصفاته، فقد

(١) سورة الحديد، الآية ٢٧.

(٢) سورة الحشر، الآية ١٢.

(٣) سورة المائد़ة، الآية ٨٢.

(٤) سورة التوبة، الآية ٣١.

(٥) سورة التوبة، الآية ٣٤.

(٦) سورة الأعراف، الآية ١١٦.

(٧) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

(٨) سورة الحشر، الآية ١٢.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

قام بالإرهاب الفكري والمسلح، وكفر بالله العظيم، وكفر خير خلق الله في زمانه، موسى عليه الصلاة والسلام، وادعى الربوبية، واتخذ السحرَة فأرعب الناس بالسحر، وقتل وعدُّ وذبح، وظلم وأفسد وأدعى الإصلاح والرشاد، واتهم المصلحين، وألهى الناس، وضغط وحجر عليهم إعلامياً. وأمّا بنو إسرائيل، فقد ذُكروا بهذا الاسم في القرآن الكريم أربع عشرة مرّة، وباسم اليهود تسع مراتٍ؛ وقد ذكر الله - سبحانه - كُفرَ كثِيرٍ منهم، وحُكْمُهم على الأنبياء والرسل بالقتل ونحو ذلك، إضافةً إلى إفسادهم في الأرض.

ويتبين من خلال هذا العرض «أن مفهوم الإرهاب والترهيب في القرآن الكريم، منه المذموم - وهو الأغلب والأكثر -، ومنه المحمود»<sup>(١)</sup>، ومرد حمده إلى كونه يُحدث أثراً إيجابياً في المجتمع، من خلال استتاب الأمان بعد ارتداع من تحدثه نفسه بارتكاب الإثم والعدوان، نتيجة إحساسه بتربيص قوة مرهبة، فینتابه الشعور بالخوف. وهذا النوع الإيجابي المحمود من الإرهاب، مأمورٌ بالإعداد له شرعاً، دعماً لمنع الجريمة في المجتمع. وفي هذا السياق تأتي الآية الكريمة: «وَاعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ»<sup>(٢)</sup>. ويوضح معنى الآية الكريمة أكثر إذا ما نظرنا إلى الآية التي سبقتها، وذكر فيها الخوف من خيانة المعاهدين بسبب نقضهم العهود، حيث يقول تعالى: «وَإِمَّا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ»<sup>(٣)</sup>. كما يزداد المعنىوضواحاً وتؤكدأ عند مواصلة القراءة إلى تمام الآية التي تليها، وهي قوله تعالى: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنِحْ لَهُمْ»<sup>(٤)</sup>...، حيث «يتجلّى معنى تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» بأنه من أجل منع العداون والظلم، وحماية أمّة الإسلام التي أمرت بالتزام الحق والعدل، كما أمرت بتحصيل القوة لتنبيههما إزاء الناس كافة، ولأن الاستعداد المستمر والجاهزية للجهاد عند الاقتضاء، يدفعان الحرب ويعنّان وقوعها، بسبب خوف من يعتزم نقض العهود، ويبتاع الاعتداء، ويضمّر الخيانة والغدر، فإنّه به إرهابٌ مشروعٌ، ولا يتحقق ذلك، ويحصل له الخوف والرّهبة الزاجرة، إلا متى علم بشدة قوة المسلمين. وما الآية التي تأمر المسلمين بوجوب تحصيل القوة، وتوفير أسبابها ومقوماتها، بما يتاسب مع كل عصر، إلا تكون رادعاً وزاجراً يُرْهِب كل من تُسُولْ له نفسه مbaghtem

(١) عبد الرحمن بن جمبل بن عبد الرحمن قصاص، الإرهاب ومرادفاته من البغي والإفساد في ضوء آيات الكتاب. انظر: <http://www.assakina.com/book/book42/3699.html>

(٢) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

(٣) سورة الأنفال، الآية ٥٨.

(٤) سورة الأنفال، الآية ٦١.

بالحرب، فيتضمر المسلمين، وتتعطل رسالة الإسلام الذي يسعى إلى تحقيق السلام، ويأمر بالجنوح له، لأن من بين مقاصد الإسلام وغاياته في تحصيل القوة، سداً لأبواب المفاسد والحروب، وحفظاً للأمن، وجلياً لمصالح ومنافع العباد، فيها الجميع باتقاء الفتنة، ويسعد بانفتاح أبواب التعاون، وتمو روابط المودة، ويزدهر العمران في الأرض<sup>(١)</sup>، وفي هذا المجال يقول تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

إن وظيفة الإرهاب هنا ردّعية، وهي تمنع من تُسُولْ له نفسه الاعتداء على الآمنين، سواء أكان المعتمدي داخلياً أو عدوأ خارجياً، وبالتالي فإن رهبة القوة تمنع الأعداء عن التجاوز على ارتكاب حماقاتٍ إجرامية، لأنها لن تمر من دون حساب، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَّادِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّغْبَ فَرِيقًا تَقْتَلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾<sup>(٣)</sup>. فالخوف والرعب هما من الأسلحة الأساسية في أية معركة، ذلك أن من يذهب إلى المعركة بمعنوياتٍ منخفضة، لا مجال لانتصاره مهما امتلك من أسلحة، فالعامل النفسي شديد الأهمية بالنسبة إلى المقاتلين. وفي هذا الإطار يقول عز وجل: ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّغْبَ يُخْرِبُونَ بِيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَئِكُمُ الْأَبْصَارِ﴾<sup>(٤)</sup>. ويقول سبحانه وتعالى في آية أخرى: ﴿وَرَدَ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْفِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾<sup>(٥)</sup>.

نستنتج مما ورد أعلاه أن الإرهاب الذي ورد في القرآن الكريم، هو خاصٌ مرتبٌ برد العداء، ومنعهم عن ممارسة أعمالٍ عدوانيةٍ تجاه المسلمين الآمنين، وبهذا المعنى، فالوظيفة هنا هي ردّعيةٍ دفاعية، وليس إرهاباً عدوانياً بالمعنى المعاصر.

وهذا النوع المشروع من الإرهاب الهدف إلى بناء هيبة الدولة، مارسه معظم الدول قديماً وحديثاً، ومن أجله تقوم الدول بتجهيز الجيوش، وتجري المناورات العسكرية للإرهاب أعدائها، وإخافتهم من مغبة التجربة على الاعتداء عليها. كذلك فإن من غايات السباق على التسلح والتزود بأخر التقنيات الحربية، أن يصبّ في خانة إرهاب الأعداء المفترضين

(١) عبد الله بن الكيلاني الأوصييف، الإرهاب والعنف والتطرف في ضوء القرآن والسنة، انظر: [http://www.murajaat.com/researches\\_files/178.doc](http://www.murajaat.com/researches_files/178.doc)

(٢) سورة الممتحنة، الآية .٨

(٣) سورة الأحزاب، الآية .٢٦

(٤) سورة الحشر، الآية .٢

(٥) سورة الأحزاب، الآية .٢٥

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

لردعهم عن الاعتداء، أو لفرض الشروط عليهم. ويمكن القول إن غالبية الدول تمارس هذا النوع من الإرهاب، لكنها في الوقت عينه ترفض نعنه بالإرهاب، رغم أنه ينبع نوعاً من الرهبة والخوف عند الأعداء، خصوصاً إذا ما كانت القوة كبيرة وذات نوعية كافية لإحداث الخوف والرهبة، كالتسليح بالرؤوس النووية وغيرها من الأسلحة الفتاكـة. والصور والشاهد على هذا النوع من الإرهاب الحميد كثيرة، إن بالنسبة إلى الدول المتقدمة أو المختلفة، فهو يعتبر مشروعـاً، ولا يندرج تحت مسمى الإرهاب المذموم الذي يجب محاربته والحد من تطوره.

كذلك، فإن لكل دولة قوانين جزائية تختص بالعقوبات الواجبة على من يرتكب جنـاهـة أو جرماً معيناً، ومن جملة الوظائف التي تؤديها تلك القوانين، ردع من تسول له نفسه الاعتداء على أمن الناس وحرماتـهمـ.

### مفهوم الإرهاب في السنة النبوية:

لم ترد كلمة «إرهاب» في الحديث النبوي الشريف، كذلك تقاد مشتقات مادة (رهاب) أن تكون معدومة، وأشهر ما ورد هو كلمة (رهابـةـ) في حديث البراء بن عازب الذي يرويه في الدعاء: «وأجلـاتـ ظهـريـ إـلـيـكـ، رغـبـةـ وـرـهـبـةـ إـلـيـكـ»<sup>(١)</sup>.

قال الحافظ في «الفتح»: «أـيـ رـغـبـةـ فـيـ رـفـدـكـ وـثـوابـكـ، (ورـهـبـةـ) أـيـ خـوـفـاـ مـنـ غـضـبـكـ وـعـقـابـكـ»<sup>(٢)</sup>.

وبعد هذا، «من الضروري مراعاة ذلك الفارق الدقيق بين كلمتي (الإرهاب)، و(الإـرـعـابـ) المناسبة لكلمة (terrorism) اللاتينية الأصل»<sup>(٣)</sup>.

### جـ- مـفـهـومـ الـإـرـهـابـ فـيـ الـفـقـهـ الـإـسـلـامـيـ:

تناولت الشريعة الإسلامية مسألة الإرهاب بسمياتٍ مختلفةٍ تدل على المضمون نفسه، وقد عالجته عبر نوعين من الجرائم هما جرائم الحرابة والبغـيـ، فحددت أحـطـارـهاـ، وعـدـدـتـ العـقـوبـاتـ الـواـجـبـ اـعـتـمـادـهاـ ضـدـ مـرـتـكـبـهاـ، غيرـ أنهـ لاـ يـمـكـنـ اـدـعـاءـ أنـ الشـرـيـعـةـ الـإـسـلـامـيـةـ وـضـعـتـ تـعـرـيـفـاـ مـحـدـداـ لـلـإـرـهـابــ. وـبـنـاءـ عـلـيـهـ، سـنـتـطـرـقـ إـلـىـ جـرـائـمـ الـحـرـابـةـ وـالـبـغـيـ، كـوـنـهـاـ تـعـبـرـ عـنـ جـرـائـمـ الـإـرـهـابـيـةـ:

(١) صحيح مسلم، بشرح النووي، مجلـهـ ٩، دار الفكر للطباعة والنشر، جـ ١٧، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ مـ، صـ ٢٢ـ. صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب: إذا بات طاهراً، حديث رقم: ٦٣١١.

(٢) ابن حجر المسقلاني، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، ترقـيمـ محمدـ فـؤـادـ عـبـدـ الـبـاقـيـ، دمشق: مكتـبةـ دـارـ الصـحـابـةـ، جـ ١١ـ، صـ ١١١ـ.

(٣) سعيد إسماعيل، سـاؤـلـاتـ حـوـلـ إـسـلـامـ وـتـعـلـيقـاتـ، رـابـطـةـ الـعـالـمـ الـإـسـلـامـيـ، ١٤٢٢ هـ، صـ ٢٢ـ.

### أولاً: جرائم الحرابة:

الحرابة هي إشهار السلاح وقطع الطرق المؤدية إلى المدن، ويشترط بعض الفقهاء استخدام قوة المغالبة أو الشوكة، والبعد عن العمran. وفي هذا المجال، يذهب أبو حنيفة إلى القول بأن «الحرابة لا تكون إلا خارج مصر»<sup>(١)</sup>. فالحرابة تعني «الخروج المسلح على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة، وعلى وجه يؤدي إلى قطع الطريق وتروع السالكين له، وذلك بوساطة فرد واحد أو مجموعة من الأفراد، وقد تكون في داخل مصر أو خارجه»<sup>(٢)</sup>. أما الحدود الشرعية المفروضة على من يرتكب هذه الجريمة، فيحددها تبارك وتعالى بقوله: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصْلَبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلَافٍ أَوْ يُنْفَوْ مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خَزِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»<sup>(٣)</sup>.

ويصطلاح الفقهاء على تعريف الحرابة بأنها «خروج جماعة أو فرد ذي شوكة إلى الطريق العام بغية منع المسافرين أو سرقة أموال المسافرين أو الاعتداء على أرواحهم»<sup>(٤)</sup>. ويرى الأحناف (الذين يتبعون مذهب أبي حنيفة النعمان) أنها: «الخروج على المارة على سبيل المغالبة على وجه يمنع المارة من المرور وينقطع الطريق»<sup>(٥)</sup>. أما فقهاء الشافعية (أي الذين يتبعون مذهب محمد بن إدريس الشافعي) فعرّفوها بأنها «البروز لأخذ المال، أو قتل، أو إرهاب، ويضيف بعضهم أن يكون ذلك مكابرة، أو اعتماداً على الشوكة مع البعد عن الغوث»<sup>(٦)</sup>.

ويرى الشيعة الإماميون أن المحاربة هي «تجريد السلاح براً وبحراً، ليلاً ونهاراً، لإخافة الناس في مصر وغيره، وعد السارق محارباً إذا افترف جريمة السرقة مع استعمال السلاح»<sup>(٧)</sup>.

أما أتباع الظاهرية (مدرسة فقهية تادي بالتمسك بالقرآن الذي هو كلام الله، وسنة الرسول، وإجماع الصحابة، وطرح كل ما عدا ذلك من الأمور الظننية، كالرأي والقياس

(١) محمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتضى، ط ٥، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ج ٢، ١٩٨١، ص ٤٥٥.

(٢) محمد، أبو زهرة، فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي، القاهرة: معهد الدراسات العربية، ١٩٦٣، ص ١٥٧.

(٣) سورة المائدة، الآية ٢٢.

(٤) أحمد الكبيسي، ومحمد شلال حبيب، المختصر في الفقه الجنائي الإسلامي، بغداد: بيت الحكم، ١٩٨٩، ص ١٣٩.

(٥) علي حسن عبد الله، الباعت وأثره في المسؤولية الجنائية، القاهرة: الزهراء للعلام العربي، ١٩٨٦، ص ٣٦٦.

(٦) م.ن. ص.ن.

(٧) أحمد الكبيسي، ومحمد شلال حبيب، المختصر في الفقه الجنائي الإسلامي، م.س، ص ١٤١.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

والاستحسان والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع...)، فقد وسّعوا معنى الحرابة ليشمل «كل مُفسدٍ في الأرض، وحاجتهم في ذلك أن آية المحاربين جعلت كلَّ مُفسدٍ في الأرض محارباً، والحكمُ مطلقٌ يجري على إطلاقه ما لم يرد حكمٌ يقيده»<sup>(١)</sup>.

خلاصة القول، إن فقهاء المسلمين يرون في الحرابة خروجاً على الناس لخافهم في الطريق، أو سلبهم أموالهم تحت تهديد السلاح، أو قتلهم، أو جرهم. ويلاحظ هنا أن تلك الأفعال الإجرامية الموضوّعة تحت عنوان الحرابة، تتفق في مضمونها مع الجرائم الإرهابية في العصر الراهن، إذ إنها تتفق على توافر عناصر مشتركةٍ، مثل: السلاح، ونشر الرعب والخوف في النفس البشرية المعرضة لهذا النوع من الإرهاب أو الحرابة وفق مصطلح الفقهاء، فعملية تجريد السلاح والاعتماد على المغابلة، تطبق على العمليات الإرهابية في العصر الحديث، مثل: قرصنة السفن وخطف الطائرات. وبناءً عليه، فإن صورة جريمة الحرابة الموصوفة في الشريعة الإسلامية، تتطابق مع صورة الجريمة الإرهابية الموصوفة في التشريع الوضعي، وقد «حرص الإسلام على ضمان أمن واستقرار المجتمع، باعتبار هذه الجريمة من الكبائر، ورصد لها أشدّ العقوبات، لما في قطع الطريق وقتل الناس وإرهابهم من إشاعةٍ للفوضى والرعب، وإخلالٍ خطيرٍ للنظام العام»<sup>(٢)</sup>.

إن قيام فردٍ، أو مجموعةٍ، باستخدام أدواتٍ معينةٍ لترويع وإرباع مدنيين آمنين، بغية قتلهم أو سلبهم في أيٍ مكانٍ، سواءً أكان ذلك داخل المدن أو القرى أو على الطرقات والمسالك والخطوط البحرية أو الجوية... إنما هو، في تعريف الشريعة الإسلامية، حرابةٌ وإفسادٌ في الأرض، وقد أعدّت لذلك مجموعةً من العقوبات الشرعية المحددة في سورة المائدة في الآية الثالثة والثلاثين<sup>(٣)</sup>. ويمكن القول إن حالات الحرابة التي تناولها الفقهاء المسلمين في التعريف والمعالجة، تتلاقى مع العديد من الأعمال الإرهابية الإرهابية المعروفة في الوقت الراهن، مع الإشارة إلى أن الحرابة لا تتناول أعمالاً لها أهدافٌ سياسية.

### ثانياً: جرائم البغي:

لم يتتفق الفقهاء المسلمون على تعريف واحدٍ للبغي، فمنهم من قال «إن أهل البغي هم الجماعة ذات الشوكة والقوة، تخرج على الإمام بتأويلٍ سائِئٍ معقولٍ، لأن يظنوا كفر

(١) م.ن، ص.ن.

(٢) امام حاسنين عطا الله، الإرهاب البنائي القانوني للجريمة، القاهرة: دار المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٤، ص. ٢١٨.

(٣) بسم الله الرحمن الرحيم «إِنَّمَا حِزْبُ اللَّهِ الْمُجْرِمُونَ الَّذِينَ يُخَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَسَعُونَ فِي الْأَرْضِ حَسَدًا أَنْ يُفْتَنُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلَافٍ أَوْ يُنْعَمُوا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لِهِمْ حِزْبٌ فِي الدِّينِ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

الإمام، أو حيفه وظلمه، فيتعصبو ويرفضوا طاعته ويخرجوا عليه<sup>(١)</sup>. ويبدو أن البغي يرتبط مباشرةً بالوضع السياسي في الدولة، إذ يُنظر إلى ممارسة البغي بوصفها نوعاً من الضغط السياسي بوسائل عنيفةٍ تتوسل القوة لتحقيق مقصدها، سواء في مواجهة رئيس الدولة المسلم الملزם بالشريعة الإسلامية، أو من قيل فئة سياسية معينة داخل الدولة الإسلامية ضد فئة سياسية أخرى، أو من قبل دولة إسلامية مقابل دولة إسلامية أخرى. والملاحظ أن البغي يقترن بالهدف السياسي على عكس الحرابة التي لها أهدافٌ تحدثنا عنها آنفاً. وجريمة البغي تقترب بدورها من الإرهاب الذي يبتغي تحقيق أهداف سياسية. ونستطيع القول إن كلاً من البغي والحرابة في أصلهما الشرعي والاصطلاحى، تَضَمَّنَا المعنى المعتمد حالياً للإرهاب، فإن كانت الحرابة تستهدف إرهاب عامة الناس لتحقيق أهدافها، فإن البغي بدوره يستهدف زعزعة النظام السياسي والأمن العام وتهديد الدولة، بغية تحقيق أهداف سياسية للفئة التي ترعى وتدعم هذا النوع من الإرهاب، وفق مبرراتٍ ومسوّعاتٍ سياسية خاصةً بالجماعات القائمة بجرائم البغي. وهنا، لا بد من الإشارة إلى أن جرائم الحرابة قد يقوم بها أفرادٌ، منظمون أو غير منظمين، إلا أن جرائم البغي هي عادةً من صنع مجموعات منظمة لها هيكليتها التنظيمية.

### ٣- موقف الإسلام الحاسم من الإرهاب:

يتخذ الإسلام موقفاً حاسماً من ظاهرة الإرهاب، وأي شخص يطلع على ما ورد في القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، يدرك فوراً تعاليمه السمحاء الداعية إلى السلام والمحبة والرحمة للبشر، فالإسلام هو السلام. يقول عز وجل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَمِ كَافَةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوطَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ»<sup>(٢)</sup>.

وأشرنا سابقاً إلى أن مصطلح الإرهاب في القرآن الكريم جاء بصيغة ودللات تختلف عن المفهوم الغربي للإرهاب. يقول الله تعالى: «وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا أَسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ»<sup>(٣)</sup>. والمقصود من «ترهبون» في هذه الآية المباركة، هو ردع الأعداء عن الاعتداء، وهو أقرب إلى أن يجعله يخاف من الحرب فيتراجع عن ممارسة العنف.

(١) أبو بكر الجزائري، منهاج المسلم، ط. ٨، القاهرة: دار الكتب السلفية، ١٤٠٦هـ، ص ٤٨٦.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٠٨.

(٣) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

### أ- الإسلام والسلام:

إن الدين الإسلامي يدعو للسلام بين الناس، فالتحية عند المسلمين هي «السلام عليكم»، وهي تحمل كل معاني الأمان والاطمئنان لإشاعة السلام بين الناس، كما أن السلام والعنف ضدان لا يجتمعان، حيث يأمر عز وجل «بالبحث عن السلام والجنوح إليه إذا جنح العدو إليه ورحب فيه، وذلك في حال الحرب المعلنة»<sup>(١)</sup>. قال تعالى: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلّهُمْ فَاجْنَحْنَحْ لَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»<sup>(٢)</sup>، كذلك، فإنه يرى في الأمان نعمة من نعم الله تبارك وتعالى على عباده، فقال عز وجل: «فَلَيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ، الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مَنْ جُوعٍ وَآمَنُهُمْ مَنْ خَوْفٍ»<sup>(٣)</sup>.

### ب- الإسلام والترابط بين العباد:

يقول تبارك وتعالى للنبي الأكرم: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»<sup>(٤)</sup>. إذن، الرسالة الإسلامية والرحمة متلازمان، فقد جعل المولى عز وجل الرحمة غاية رئيسةً بعد التوحيد. والرحمة عامةً لكل العباد لأنهم عيال الله، وهي متقاضةٌ مع القسوة والعنف، وهي من الصفات الفطرية عند بني البشر، كما أنها من كمال الفطرة الإنسانية، ولم يتم حصرها في فئةٍ محددةٍ من الخلق. وقد جاءت التعاليم الالهية كلها رحمة، وشفاءً لما في صدور الناس. قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتُكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَشَفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ»<sup>(٥)</sup>.

يقول عز وجل مخاطباً النبي<sup>(ص)</sup>: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لَنَتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيلًا لَا نَفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَارِهِمْ فِي الْأَمْرِ إِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»<sup>(٦)</sup>، وكما هو واضح فإن القرآن الكريم يؤكد أن الشدة والغلوظة والعنف، وهي من نتائج الرحمة، مذمومة وتجعل قلوب الناس تنفر من يتمسك بها كأسلوبٍ في التعاطي مع الآخرين من الناس.

(١) المطروحي، عبد الرحمن بن سليمان، نظرية في مفهوم الإرهاب والموقف منه في الإسلام، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٤، ص ٢٩.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٦١.

(٣) سورة قريش، الآيات ٢، ٤.

(٤) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

(٥) سورة يونس، الآية ٥٧.

(٦) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

### ج- نظرة الإسلام إلى الآخر:

كثيرة هي الآيات القرآنية الكريمة التي تؤكد احترام الإسلام لكل الناس، ويخبر الله جميع الخلق أنهم يعودون في أصلهم إلى آدم، وأدم من تراب. يقول عز وجل: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنَّقَاصَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»<sup>(١)</sup>. فالإنسان إما أخ في الدين أو نظير في الخلق، ولعل من أهم الأمور التي ميزت الإسلام، اعترافه بالآخر المغایر في العقيدة والدين واللغة، فالناس كلهم من آدم وحواء، الأبيض والأسود، الأصفر والأحمر، العربي والأجمي، الغني والفقير، الشريف والوضيع، المؤمن والكافر. كما أن الإسلام وضع ميزانه وفق معايير التقوى.

وقد احترمت الشريعة الإسلامية حقوق غير المسلمين في أموالهم وأعراضهم وأمنهم وسلامتهم وعقائدهم الدينية، ودعاهم القرآن الكريم إلى التعارف والتعاون وفق قواعد يتحقق عليها بين الطرفين: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلْمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنُكُمْ إِلَّا اللَّهُ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّمَا تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهُدُوا بِأَنَا مُسْلِمُونَ»<sup>(٢)</sup>.

وألزم القرآن الكريم المسلمين بضرورة التعاطي مع غير المسلمين برحمة وعد، «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرُجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»<sup>(٣)</sup>، كما دعا إلى منح حق الاستجارة لغير المسلمين، «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ أَسْتَجَارَكَ فَاجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ»<sup>(٤)</sup>.

### د- الإسلام وحرمة النفس:

وحرم الإسلام سفك الدماء بغیر الحق، وصنف أعمال القتل من بين الكبائر من الذنوب وأعظمها. قال عز وجل: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلَيْهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا»<sup>(٥)</sup>، وأكد أن جريمة القتل مدانةً مهما كان حجمها، فمن يقتل نفسها واحدةً كأنه قتل الناس جميعاً، وبالتالي،

(١) سورة الحجرات، الآية .١٢

(٢) سورة آل عمران، الآية .٦٤

(٣) سورة المحتذنة، الآية .٨

(٤) سورة التوبية، الآية .٦

(٥) سورة الإسراء، الآية .٣٢

## مفهوم الارهاب بين اللغة والشريعة والقانون

فإن جريمته لا تغتفر. يقول عز وجل: «مَنْ أَجْلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادَ فِي الْأَرْضِ فَكَانَمَا قَاتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ»<sup>(١)</sup>، وجعل الخلود في جهنم جزاءً للقتلة: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَاعْدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا»<sup>(٢)</sup>.

### هـ - الإسلام وأمن الناس:

وردت في القرآن الكريم اشتراكات متعددة للفظة «الأمن»، وذلك في نحو سبعة وعشرين موضعًا، فكانت بصيغة المصدر في موضع أربعة، منها قوله تعالى: «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا»<sup>(٣)</sup>، ووردت كاسم فاعل في خمسة مواضع، منها قوله عز وجل: «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا»<sup>(٤)</sup>، وجاءت اسمًا في أربع مرات، منها قوله تعالى: «وَإِذَا جَاءُهُمْ أَمْرٌ مَّنْ أَنْزَلَ الْآيَاتِ»<sup>(٥)</sup>، وكانت فعلاً في أربعة عشر موضعًا، منها قوله تعالى: «فَإِذَا أَمِنْتُمْ»<sup>(٦)</sup>.

وحملت كلمة «الأمن» ثلاثة معانٍ في القرآن الكريم: أولها بمعنى الأمانة وهو نقىض الخيانة، منها قوله سبحانه: «إِنَّ أَمْنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلِيُؤْدِيَ الَّذِي أُوتُمْنَ أَمَانَتَهُ»<sup>(٧)</sup>. ثانيها بمعنى الأمن في مقابل الخوف، ومنه قوله تعالى: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ»<sup>(٨)</sup> ونحو ذلك قوله تعالى: «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مَنْ بَعْدَ الْغَمْ أَمْنَةً نُحَاسًا»<sup>(٩)</sup>، يعني: أماناً، والأمنة بمعنى واحد. ثالثها بمعنى المكان الآمن، ومنه قوله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاجْرُهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلَغْهُ مَأْمَنَتَهُ»<sup>(١٠)</sup>، أي أبلغه المكان الذي يشعر فيه بالأمان، إن كان وطنه أو دياره. ونحو ذلك قوله تعالى: «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا»<sup>(١١)</sup> أي مكاناً آمناً للناس.

(١) سورة المائدة، الآية ٢٢.

(٢) سورة النساء، الآية ٩٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٢٥.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٢٦.

(٥) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٦) سورة البقرة، الآية ١٩٦.

(٧) سورة البقرة، الآية ٢٨٣.

(٨) سورة الانعام، الآية ٨٢.

(٩) سورة آل عمران، الآية ١٥٤.

(١٠) سورة التوبه، الآية ٦.

(١١) سورة البقرة، الآية ١٢٥.

إن الآيات الكريمة التي جاءت فيها هذه الاشتراكات لكلمة «الأمن»، هي على صلةٍ وثيقةٍ في المعنى في ما بينها، فكل لفظةٍ منها تتضمن معنى اللفظة الأخرى بنحوٍ ما، فالإيمان يقود إلى الطمأنينة والسكنية والأمان؛ والإسلام قرين الأمان، ونقىض الخوف والتروع والإرهاب، والأمانة من الإيمان، وتفيد بتصديق من تأمهن على شيءٍ، والاطمئنان له، والأمان يفيد بأن تصدق من يؤمنك على نفسك وأهلك، وتأمنه في كل ما تملك. وهناك أيضاً أحكاماً شرعية تحرّم إرهاب الناس، وسلبهم الطمأنينة والشعور بالأمان.

#### ٤- تعريف مصطلح الإرهاب لدى بعض المؤسسات والحكومات الإسلامية :

ما تقدم يتضح أن تعريف مفهوم الإرهاب بات أقرب إلى وجهة نظرٍ من كونه تعريفاً علمياً لا يحتمل التأويل. يؤكد ذلك وجود عددٍ غير قليلٍ من التعريفات التي وضعتها جهاتٍ مختلفةٍ (دوليةً ومنظماتٍ)، مع الإشارة إلى أن سيل تلك التعريفات يدل على مدى اهتمام المجتمعات البشرية بهذه الظاهرة في العصر الحديث.

إن «معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية» يعرّف الإرهاب بأنه: «بث الرعب الذي يثير الرعب في الجسم والعقل، أي الطريقة التي تحاول بها جماعةً منظمةً، أو حزبٌ أن يحقق أهدافه عن طريق استخدام العنف»<sup>(١)</sup>.

وبحسب مفتى المملكة العربية السعودية الشيخ عبد العزيز آل الشيخ: «هذا المصطلح، وإلى الآن، لم يتحدد مفهومه، بل تشنُّ الحملة ضده بدون تحديدٍ واضحٍ للمعالم لما هو الإرهاب ومن هو إرهابي؟ ومتى يكون إرهابياً؟ وكيف يكون هذا الشخص، أو تلك الجماعة، أو الدولة، أو الدول إرهابية؟ كل هذا لم يتحدد دولياً. وبكل حال، فإن محاربة مصطلحٍ، وشنَّ الحملات المتناثرة، على أعلى المستويات الإعلامية والأمنية والدولية، عليه مع عدم معرفة حدوده، تُعدُّ حرباً على مجهولٍ، وهذا من شأنه أن يوقعنا في إشكالاتٍ كثيرةٍ، منها: أن نعادي أطرافاً على أنهم إرهابيون وليسوا كذلك، وهذا ظاهرٌ فيمن يحارب ويقاوم لأجل أن يخلص بلاده من المحتل مثلاً. وأيضاً، من الإشكالات أن يتركَ أطرافٍ هم أشدُّ عنفاً وعداوَّةً وإفساداً، فلا يُقاومُون، ولا يُنكِّرُ فعلهم لأنَّ هذا المصطلح لم يُطلق عليهم، وإن كان منطبقاً عليهم»<sup>(٢)</sup>.

(١) موسوعة نصرة النعيم، مجموعة من المختصين، ط١، دار الوسيلة، عن معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ١٤١٨، ص٢٨٢.

(٢) جريدة الرياض، الجمعة ١٧ ذو القعدة ١٤٢٤، العدد ١٢٩٨٥.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

والإرهاب في تعريف عبد الستار الطويلة: «محاولة فردٍ أو مجموعة من الأفراد أو الجماعات، فرض رأيٍ أو فكرٍ أو مذهبٍ أو دينٍ أو موقفٍ معينٍ من قضيةٍ من القضايا، بالقوة والأساليب العنيفة، على أناسٍ أو شعوبٍ أو دولٍ، بدلًا من اللجوء إلى الحوار والوسائل المشروعة الحضارية، وهذه الجماعات أو الأفراد تحاول فرض هذه الأفكار بالقوة، لأنها تعتبر نفسها على صوابٍ، والأغلبية، مهما كانت نسبتها، على ضلالٍ، وتعطي نفسها وضع الوصاية عليها تحت أي مبرر»<sup>(١)</sup>.

وبالنسبة إلى آية الله الشيخ محمد علي تسخيري: «الإرهاب عملٌ يُنفذُ بفرض تنفيذ أهدافٍ غير إنسانيةٍ وفاسدةٍ، وتشمل تهديد الأمن بكل أنواعه، وانتهاك الحقوق التي يقرها الدين والإنسان»<sup>(٢)</sup>.

ويشدد تسخيري على أن مفهومه هذا لا ينطبق على الحالات الآتية:

- ١- «أعمال المقاومة الوطنية ضد القوات المحتلة والاستعمارية والمعتدية.
- ٢- مقاومة الشعب ضد المجموعات التي تفرضُ عليه بقوة السلاح.
- ٣- رفض الدكتاتوريات والأشكال الأخرى من الطغيان، والجهود المقاومة لمؤسساتها.
- ٤- المقاومة ضد التفرقة العنصرية.
- ٥- التأثير ضد العدوان إذا لم يكن هناك بدائلٌ لذلك.

غير أن مفهوم تسخيري للإرهاب ينطبق على الحالات الآتية:

- ١- أعمال الاستيلاء على الأراضي والهواء والماء.
- ٢- كل عمليات الاستعمار، وتشمل الحروب والعمليات العسكرية.
- ٣- كل الممارسات الدكتاتورية ضد الشعوب، وكل أشكال حماية النظم الدكتاتورية وفرضها على الأمم.
- ٤- كل الأفعال العسكرية، منها استخدام الأسلحة الكيميائية، وقصف المناطق المدنية، ونسف المنازل، ونقل المدنيين.
- ٥- كل أعمال التلوث الجغرافي والثقافي والمعرفي، فالإرهاب الثقافي يُعدُّ واحداً من أخطر أنواع الإرهاب.

(١) عبد الستار الطويلة، أمراء الإرهاب، العدد ٣٤٢، القاهرة: دار أخبار اليوم، ١٩٩٣م، ص ٢٥.

(٢) الشيخ محمد علي التسخيري مستشار الرئيس الإيراني للشؤون الثقافية والأمنيين العام للمجمع العالمي للتقرير بين المذاهب الإسلامية بطهران.

د. سيد احمد سادات

٦- كل التحركات التي قد تقلل من شأن الاقتصاد الوطني والدولي، وقد تؤثر على أوضاع الفقراء والمحرومين، وتعمق الفجوات الاجتماعية والاقتصادية، وتضخم من الديون المالية.

٧- كل أعمال التخابر التي تهدف إلى التأثير على اتجاه الدول نحو التحرر والاستقلال، وفرض معاهدات مجحفة عليها<sup>(١)</sup>.

وفي «الموسوعة السياسية»، فإن الإرهاب هو: «استخدام العنف - غير القانوني -، أو التهديد به أو بأشكاله المختلفة؛ كالاغتيال، والتشويه، والتعذيب، والتخريب، والنسف وغيره، بغية تحقيق هدف سياسيٍ مُعيَّن... وبشكل عامٌ استخدام الإكراه لإخضاع طرفٍ مناويٍ لمشيئة الجهة الإرهابية»<sup>(٢)</sup>.

ويرى حسين الشريف أنه: «منهجُ أو نظامٌ، تحاول من خلاله مجموعةً منظمةً، أو طرفٌ معينٌ، جذب الانتباه إلى أهدافها، أو تجبر الطرف الآخر على تقديم تنازلاتٍ وفاءً بأهدافها، بواسطة استخدام المنظم والمقصود للعنف. أما الإرهابي النمطي، فهو عنصرٌ مدربٌ للقيام بعمليات عنفٍ قررتها قيادته في التنظيم المنتهي إليه، وهو عند إلقاء القبض عليه، لا يسعى لتبرئة نفسه من الاتهامات الموجهة إليه، بقدر سعيه لشرح أفكاره السياسية ونشرها، وبعد ذلك هدفاً من أهدافه»<sup>(٣)</sup>.

وبالنسبة إلى أحمد طه خلف الله، فالإرهاب هو: «تجاوز مرحلة التطرف إلى مرحلةٍ أخرى تتطوّي على فرض الرأي أو المعتقدات بالقوة، أو بمعنى آخر، فإنه إذا كان التطرف يقوم على العنف الفكري، فإن الإرهاب يعتمد على العنف المادي، ومن وجهة نظر جماعات الإرهاب، فإن كل شيء في المجتمع باطلٌ ويجب تغييره، وأنه لا سبيل لهذا التغيير إلا بقوة السلاح وممارسة الإرهاب في المجتمع»<sup>(٤)</sup>.

ثمة تعریفات كثيرة أخرى للإرهاب، منها على سبيل المثال لا الحصر:

- تعريف أحمد جلال عز الدين: «عنفٌ منظمٌ ومتصلٌ، بقصد تحقيق أهدافٍ سياسية»<sup>(٥)</sup>.

(١) مجلة التوحيد الإيرانية، المجموعة الخامسة، عدد رقم ١، طهران ١٩٨٧.

(٢) عبد الوهاب الكيلاني (وآخرون)، موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج ١، ١٩٨٥، ص ١٥٢.  
(٣) حسين الشريف، الإرهاب الدولي وانعكاساته على الشرق الأوسط خلال أربعين قرنا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ١، ١٩٩٧، ص ٢٧.

(٤) أحمد طه خلف الله، الإرهاب: أسبابه، وأخطاره، وعلاجه، القاهرة: مطبعة السلام، ١٩٩٥، ص ١٤.

(٥) أحمد جلال عز الدين، الإرهاب والعنف السياسي، بغداد: دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٨٦، ص ٤٩.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

- تعريف محمد الحفناوي: «إجبار الآخرين، من خلال التروع والتهديد بالتعنيف الجسدي أو القهر الفكري، لاتخاذ موقف إيجابي يجافي الحق الإنساني ويلغى أمام فكر الآخرين ومعتقداتهم، وأسلوبه المغالاة الشديدة، وإلغاء إرادة الآخرين، ومصادرة حقوقهم»<sup>(١)</sup>.
- تعريف صالح أكرم: «العمليات المادية أو المعنوية التي تحوي نوعاً من القهر للآخرين، بغية تحقيق غاية معينة»<sup>(٢)</sup>.
- تعريف تركي ظاهر: «الرعب الذي يجأ إليه مجموعة أو فرد، كالقتل والتخييب»<sup>(٣)</sup>.

### ٥- مفهوم الإرهاب في الفكر الغربي:

لم تخل أمة من الأمم على مدى التاريخ من ظاهرة الإرهاب، خصوصاً أثناء فترات الاضطراب السياسي، وبالإمكان القول بأن الإرهاب، كظاهرة اجرامية، لم يقتصر على شعب دون آخر، أو عند أتباع دين دون آخر، إنما هو ظاهره وآفة أصابتا كل المجتمعات البشرية. وقد بدأ تفسير لفظة «إرهاب»، في اللغة الفرنسية، بمعنى «رعب في النفس سببه عمل شرير terreur، وليس في اللحظة ما يفيد بشأن الوسيلة التي يستخدمها الرعب، ولا بالنسبة للهدف السياسي والاجتماعي. ولم ترد لفظة terrorisme (إرهاب) في اللغة الفرنسية إلا أواخر القرن الثامن عشر معناها الجديد. صحيح أن terrorisme تنتهي إلى terreur بحكم الاشتراك، ولكن ليس بالمعنى نفسه. فال الأولى فيها إرعب مجرد، والثانية فيها إرعب يعني الوسيلة والهدف، وجوهره السياسية. وقد مررت العبارة الفرنسية بالمراحل التالية مرافقة للتطور الفكري الذي اكتسب فيه غطاء سياسياً واضحاً:

- ١- لم يكن لها مضمون سياسي في المرحلة الأولى.
- ٢- أصبح لها مضمون سياسي متدرج في مرحلة لاحقة.
- ٣- وأخيراً، أصبح فيها المعنى والمضمون السياسي حتى تأدلت نتيجة التطور في الفكر الاجتماعي والسياسي<sup>(٤)</sup>.

(١) محمد حسن الحفناوي، الإرهاب والشباب، سلسلة الإرهاب والتطرف في فكر المثقفين، مقال رقم ٩١، الأهرام، قضايا وآراء ١٩٩٢ / ١١ م، ص ٨.

(٢) صالح أكرم، تحديد أفضل الوسائل والأساليب لمكافحة الإرهاب، بحث مقدم إلى مؤتمر وزراء الداخلية العرب الذي عقد في تونس عام ١٩٨٦ م.

(٣) تركي ظاهر، الإرهاب العالمي، بيروت: دار حسام، ١٩٩١ م، ص ١٠، ١١.

(٤) خالد عبيدات، الإرهاب يسيطر على العالم، الكتاب الإلكتروني، أنظر: [www.alerhab.net/look/book/1.htm](http://www.alerhab.net/look/book/1.htm)

إن الترجمة العربية لـ كل من كلمتي *terroisme* و *terreur* واحدة، علماً بأنهما في أصلهما الفرنسي كلمتان مختلفتان من حيث المعنى، ولكلٌ منها صفاتها الخاصة. وقد «استقر المعنى في نهاية القرن التاسع عشر بعد اكتمال المعالم الموضوعية، واتضاع المعنى الاجتماعي السياسي. ومررت اللفظة بمخاضاتٍ عسيرةٍ في جوف الثورة الفرنسية، وفي جوف الحركة الفوضوية، وكذلك في جوف الحركة العدمية، إلى أن تبلورت عناصرها السياسية ومركباتها الثابتة كوسيلةٍ عنيفةٍ لهدفٍ سياسيٍّ، لكنها ما زالت تغوي الكثير من التنظيمات والدول. إن علاقة الثورة الفرنسية بالإرهاب، لم تقتصر على وصف الرهبة *terreur* من حيث عناصرها الأساسية باعتبارها حالةً نفسيةً، أو انفعالاً يسببه شرًّا أو خطراً، بل على ممارستها عملياً وتطبيق مضمونها، فالثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩، استفادت واستغلت خصائص الرهبة، ورفعت شأنها إلى مستوى كونها وسيلةً للحكم والمحافظة عليه. لقد أبرزت الثورة بعد الاجتماعي الذي تحمله الرهبة، وأضافت إليها مهمة سياسية، الأمر الذي انتهى إلى توليد عبارة *terreur*»<sup>(١)</sup>.

لقد شهدت الثورة الفرنسية فترتين استُخدِمَ فيها الإرهاب: الإرهاب الأول من ١٧٩٢/٨/١٠ إلى ١٧٩٢/٩/٢٠، وكان بسبب تهديدات بروسيا باحتياج فرنسا، فتم سن قوانين من أجلمحاكماتٍ سريعةٍ، وبدأت مذابح أيلول / سبتمبر، وألتقي القبض على الملك لويس السادس عشر. الإرهاب الثاني من ١٧٩٣/٩/٥ إلى ١٧٩٤/٧/٢٨، وقد تلى القضاء على الجيرونديين من قبل المونتيارد - أي الجيليين -، وذلك من أجل ضمان الدفاع عن فرنسا ضد العدو الداخلي وضد العدو الخارجي. وتم في تلك الفترة اعتقالٌ نصف مليونٍ من المشبوهين، وقطعٌ رؤوسٍ أربعين ألفاً بالمقصلة. ووقع الإرهاب الكبير في ١٧٩٤/٦/١٠ بقطع رأس روبيبيير الذي قاد حكم الإرهاب<sup>(٢)</sup>.

وفي بعض الدول، استغلت السلطات السياسية قوتها (كممثلة للإرادة الشعبية أو مدعيةً لذلك)، فسنت قوانين تمنحها شرعيةً لممارسة إرهابها المنظم ضد معارضيها. على سبيل المثال، قام البلاشفة الروس، أثناء ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧، بتكرار تجربة الثورة الفرنسية في ممارسة إرهاب الدولة ضد أنصار النظام البائد، فشكلوا جهازاً أمانياً سرياً أسموه «التشيكا»، تم منحه صلاحياتٍ واسعةٍ لاعتقال وملاحقة العناصر المشكوك بولائهم للبلاشفة. وقد استفحلا نشاط هذا الجهاز بعد مقتل فولودارسكي، وهو من قادة البلاشفة.

(١) م.ن.  
(٢) م.ن..

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

وبعد محاولة اغتيال لينين وتروتسكي «زاد إرهاب الشعب ضد أعداء الثورة، وحرّضت قيادة الثورة الجماهير ضد أعداء الثورة، ودعا لينين إلى وضع عسکرة الجماهير وتسلیحها على جدول أعمال الحكومة الثورية من أجل (تشجيع الاندفاع الجماهيري والإرهاب الجماهيري ضد أعداء الثورة)»<sup>(١)</sup>.

يُذكر أن إرهاب الثورة الروسية قام على أساس التمييز الطبقي، ففي أعقاب محاولة اغتيال لينين كتبت إحدى الصحف البلشفية: «كل نقطة دم من لينين يجب أن يدفع ثمنها البورجوازيون والبيض مئات القتلى... إن صالح الثورة تفرض الإبادة الجسدية للطبقة البرجوازية... إنهم بلا رحمة، فلنكن بلا رحمة»<sup>(٢)</sup>.

إذن، لقد مارست كلا الثورتين الفرنسية والروسية إرهاباً سياسياً بامتياز، ومن خلال هاتين التجربتين يمكن استنتاج مضمون هذا النوع من الإرهاب:

- «إنه إرهاب السلطة المعتمدة على القانون، فهو إرهاب الأقوياء... إرهاب الإرادة، أو بتعبير آخر، إرهاب الأغلبية ضد الأقلية.

- إنه إرهاب منظم ومَقْنَن، فهو نسقٌ في الحكم لا ينفصل عن ممارسة الحكومة لسياساتها الأخرى، أو هو، بمعنى آخر، الوجه المقابل للتحكم السلمي بالمجتمع.

- إنه يأتي ردًا على تهديدٍ خارجيٍّ، أو تمرُّدٍ داخليٍّ، وقد يأخذ طابع إرهاب طبقةٍ ضد أخرى، فهو عنفٌ ضروريٌّ لمنع المزيد من العنف.

- نطاق عمله محصورٌ داخل الدولة، وغير موجهٍ إلى دولٍ أخرى»<sup>(٣)</sup>.

إن تسمية «الإرهاب» لم تكن مستخدمةً على نطاقٍ واسعٍ حتى أوائل القرن التاسع عشر، عندما قام بعض الثوار الروس بإطلاق هذا الوصف على صراعهم مع الحكومة، وبعد ذلك باتت هذه التسمية تطلق على الأفعال الموجهة ضد الحكومات.

يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن الولايات المتحدة بحثت، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، عن عدوٍ جديدٍ لمحاربته (تبليه لظروفٍ موضوعيةٍ خاصةٍ بها) في إطار عملها الدؤوب للسيطرة على العالم، فوضعت الإسلام والمسلمين في خانة الأعداء. ولما كان هذا العدو المفترض لا يمتلك الإمكانيات المادية المتوافرة لدى الولايات المتحدة نظرًا للضعف المسيطر على أكثر البلدان الإسلامية، لذلك بدأت تربط بين الإسلام والإرهاب لتبرير ما

(١) ادونيس عكره، الإرهاب السياسي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢، ص .٥٨.

(٢) م.ن.، ص.ن.

(٣) إبراهيم أبراوش، الإرهاب: إشكاليته في تعريفه لا في محاربته، جامعة الأزهر- غزة، أنظر: <http://www.palnation.org/vb/showthread.php?t=173>

د. سيد احمد سادات

تود القيام به «فكان لا بد من تشويه صورة هذا العدو حتى يعد العالم فناءهضحية في سبيل التقدم والرقي وانتعاش الحضارة الغربية، وعلى ذلك رأت أن كل من يحاول المساس بالصالح الغربية، سواء بالدفاع المشروع عن النفس أو امتلاك وسائل القوة، أو الحماية الفكرية والثقافية، أو التمسك بالدين والعقيدة وتطبيق الشريعة، هو إرهابي»<sup>(١)</sup>.

لقد وضعت الولايات المتحدة وإسرائيل مقاييسهما الخاصة بالإرهاب، وكانت مفاهيمهما حول الموضوع متناقضة إلى حد بعيد مع أكثريّة دول العالم، خصوصاً ما يتعلق بالدفاع عن الوطن، وتحرير الأرض والشعب من الاحتلال.

## ٦- تعريف مصطلح الإرهاب

### لدى بعض الشخصيات والمؤسسات والحكومات الغربية:

أطلقت شخصيات ومؤسسات وحكومات غربية تعريفاتها الخاصة بالإرهاب، منها، على سبيل المثال:

- تعريف غينزبيرغ Ginsburg: «الاستعمال العمدّي للوسائل القادرّة على إحداث خطير عام يهدّد الحياة، أو السلامة الجسدية، أو الصحّيّة، أو الأموال العامة»<sup>(٢)</sup>.

- تعريف سوتيل Sottil: «العمل الإجرامي المقترف عن طريق الرعب، أو العنف، أو الفزع الشديد من أجل تحقيق هدف محدّد»<sup>(٣)</sup>.

- تعريف نومي غال أو Noemi Gal-or: «طريقة عنيفة، أو أسلوب عنيف للمعارضة السياسية، وهو يتكون من العنف والتهديد، وقد يمارس الإرهاب ضد أبرياء، أو ضد أهداف لها ارتباط مباشر بالقضية التي يعمل من أجلها الإرهابي»<sup>(٤)</sup>.

- تعريف جنكينز Jenkins: «التهديد بالعنف، أو الأفعال الفردية للعنف، والذي يهدف أولاً إلى إشاعة الخوف والرعب»<sup>(٥)</sup>.

- تعريف توماس ثورنتون Thomas Thornton: « فعل رمزي يتم لإحداث تأثير سياسي غير متادي، مستلزم استعمال العنف أو التهديد به»<sup>(٦)</sup>.

(١) زكي علي السيد أبو غضة، الإرهاب في اليهودية والمسيحية والإسلام والسياسات المعاصرة، ط١، المنصورة: دار الوفاء، ٤٤٢١ـ، ص ٢١.

(٢) عبد المعزى مخيم عبد الهادي، الإرهاب الدولي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٦، م، ص ٢٤.

(٣) محمد تاج الدين الحسيني، مساهمة في فهم ظاهرة الإرهاب الدولي، القاهرة، ١٩٩٠، م، ص ٢٢.

(٤) Or, Noemi Gal, International Cooperation to Suppress Terrorism, New York: St. Martin Press, 1985, p.2.

B.Jenkins, A new mode of conflict: international terrorism, Los Angeles: Crescent, 1985, p.2.

(٥) Thomas Perry Thornton, Terror as a weapon of political agitation, New York: Free Press of Glencoe, ed. (٦)

Hary Eckstein, 1970, p.73.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

- تعريف جان سرفيري Jean Servier: «سلوك يجمع في طياته أعمال العنف المرتكبة من قبل فردٍ أو مجموعةٍ من الأفراد، ضد ضحايا يتم اختيارهم عشوائياً، بهدف تأكيد قوّة معينةٍ، وإرادةٍ خفيةٍ بيتها التخويف، والرعب الذي ما يلبث أن ينتشر بسرعةٍ، وتصيب عدوه كافة أصناف المجتمعات»<sup>(١)</sup>.

- التقرير الصادر عن وزارة الخارجية الأميركيّة في أكتوبر/ تشرين الأول سنة ٢٠٠١ م: «العنف المتممذ ذو الدوافع السياسيّة، والذي يرتكب ضد غير المقاتلين، عادةً بغية التأثير على الجمهور، حيث إن غير المقاتلين هم المدنيون، إلى جانب العسكريين غير المسلحين، أو الذين هم في غير مهماتهم وقت تعرضهم للحادثة الإرهابية، أو في الأوقات التي لا توجد فيها حالة حربٍ أو عداء. أما الإرهاب الدولي فهو الذي يشترك فيه مواطنون، أو يتم على أرض أكثر من دولةٍ واحدة»<sup>(٢)</sup>.

- تعريف وكالة الاستخبارات المركزية A. I. الصادر في العام ١٩٨٠ م: «الإرهاب هو التهديد باستعمال العنف، أو استعمال العنف لأغراض سياسيةٍ من قبل أفرادٍ أو جماعاتٍ، سواء كانت تعمل لصالح سلطةٍ حكوميةٍ قائمةٍ أو تعمل ضدها، وعندما يكون القصد من تلك الأعمال إحداث صدمةٍ، أو فزعٍ، أو ذهولٍ، أو رُعبٍ لدى المجموعة المستهدفة، والتي تكون عادةً أوسع من دائرة الضحايا المباشرين للعمل الإرهابي. وقد شمل الإرهاب جماعاتٍ تسعى إلى قلب أنظمة حكم محددةٍ، وتصحيح مظالم محددةٍ، سواء كانت مظالم قوميةٍ أم لجماعاتٍ معينةٍ، أو بهدف تدمير نظامٍ دوليٍّ كفالةٍ مقصودةٍ لذاته»<sup>(٣)</sup>.

- تعريف مكتب التحقيقات الفيدرالي الأميركي F.B.I. الصادر في العام ١٩٨٣: «الإرهاب هو عملٌ عنيفٌ، أو عملٌ يشكل خطراً على الحياة الإنسانية، وينتهي حرمة القوانين الجنائية في أي دولة»<sup>(٤)</sup>.

- تعريف الجيش الأميركي للإرهاب الصادر في العام ١٩٨٣ (وهو تعريف جرى استعماله من قبل الجيش الأميركي، والقوات الجوية، والأسترالية، والبريطانية، والكندية، والنيوزلندية): «الاستعمال، أو التهديد بالاستعمال، غير المشروع للقوة أو العنف من قبل منظمةٍ ثورية»<sup>(٥)</sup>.

(١) عادل القبار، الإرهاب مفهومه وأسبابه، جريدة البيان، ١٢ / ٤ / ١٩٩٨ م.

(٢) عبد العليم طه طه، خطبّة التعريف الأميركي للإرهاب، جريدة الأهرام، ٢٨ / ٢ / ٢٠٠٢ م، ملحق الجمعة، ص. ٣٦.

(٣) محمد عزيز شكري، الإرهاب الدولي، ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩١، ص. ٤٥.

(٤) م.ن، ص.ن.

(٥) م.ن، ص.ن.

- تعريف وزارة العدل الأمريكية الصادر في العام ١٩٨٤: «أسلوب جنائي عنيف، يقصد به بوضوح التأثير على حكومة ما عن طريق الاغتيال أو الخطف»<sup>(١)</sup>.
  - تعريف وزارة الدفاع الأمريكية الصادر في العام ١٩٨٦: «الاستعمال، أو التهديد غير المشروع للقوة ضد الأشخاص أو الأموال، غالباً لتحقيق أهداف سياسية أو دينية أو عقائدية»<sup>(٢)</sup>.
  - تعريف وزارة الخارجية الأمريكية الصادر في العام ١٩٨٨: «عنف ذو باعث سياسي، يرتكب عن سابق تصور وتصميم ضد أهداف غير حربية، من قبل مجموعات وطنية فرعية، أو عملاء دولية سريين، ويقصد به عادة التأثير على جمهور ما»<sup>(٣)</sup>.
  - تعريف فريق المهام الخاصة للإرهاب التابع لنائب الرئيس الأميركي، الصادر في العام ١٩٨٨: «في سعيهم للقضاء على الحرية والديمقراطية، يتخذ الإرهابيون أهدافهم من غير المحاربين، عن عمد، لتحقيق أغراضهم الذاتية الخاصة، فهم يقتلون ويشوهون الرجال والنساء والأطفال العزل، كما يقدمون عمداً على قتل القضاة، ومراسلي الصحف، والرسميين المنتخبين، والإداريين الحكوميين، والقادة النقابيين، ورجال الشرطة وغيرهم من يدافعون عن قيم المجتمع»<sup>(٤)</sup>.
  - تعريف مكتب جمهورية ألمانيا الاتحادية لحماية الدستور الصادر في العام ١٩٨٥: «الإرهاب هو كفاحٌ مُوجهٌ نحو أهداف سياسية، يقصد تحقيقها بواسطة الهجوم على أرواح وممتلكات أشخاص آخرين، وخصوصاً بواسطة جرائم قاسية»<sup>(٥)</sup>.
- يتبيّن مما سبق، أن الباحثين لم يتقدّموا على تعريف واحدٍ جامعٍ للإرهاب، إذ كان كل تعريف يهدف إلى خدمة مصالح سياسية معينة، لذلك كان ثمة اضطرابٌ وتشوّشٌ في التعريفات، ما أدى إلى ظهور قصورٍ واضحٍ في هذا المجال، بسبب المقاييس المتباعدة والمترادفة التي لم تحسم بعد.

## ٧- الإرهاب والمجتمع الدولي:

أبدى فقهاء القانون الدولي الجنائي على حد سواء اهتماماً خاصاً بظاهرة الإرهاب، نظراً للأخطار الجسيمة التي تشكلها على المجتمع البشري. ففقدان الأمن، وضياع

(١) م.ن. ص.٤٦.

(٢) م.ن. ص.ن.

(٣) م.ن. ص.ن.

(٤) م.ن. ص.ن.

(٥) م.ن. ص.ن.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

الممتلكات، وانتهاك الحرمات، وتدمير المقدسات، وترويع الأمنيين، وخطف المدنيين وتهديد حياة بعضهم، إضافةً إلى قتل آخرين دون تمييزٍ بين طفلٍ وامرأةٍ وشيخٍ... كلها أمورٌ فرضت نفسها على طاولة بحث هؤلاء الخبراء، فانبرى بعضهم لوضع التشريعات المناسبة لمكافحته بعد أن تجاوزوا مسألة تعريفه كونها شبه مستحبة، وهذا ما قامت به الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٢٩/١٢/١٩٨٥، حين دانت جميع أشكال الإرهاب من دون التطرق إلى تعريفه، غير أن ثمة فريقاً آخر من الفقهاء ذهب إلى المطالبة بـ«ضرورة تعريف ظاهرة الإرهاب، لأن هذا الأمر يتعلق بالشرعية الجنائية التي تطلب تحديداً للأفعال موضوع التجريم»<sup>(١)</sup>.

إن الجهود المبذولة لتحديد تعريف دوليٍّ مُوحَّدٍ باعتباره بالفشل لأسبابٍ متعددةٍ ومتنوّعةٍ؛ وقد تناول هذه المسألة الدكتور محمد المهاجر فقال: «لم يستطع الفقه الدولي، ولا الدول أو المؤتمرات أو الندوات الدولية، أو المنظمات الدولية أو الإقليمية التي عكفت على دراسة الإرهاب... أن تنجح في كشف طبيعته، حيث باعثت كل المحاولات بالفشل، حتى بدا الاتفاق على تعريفٍ مُوحَّدٍ عامًّا للإرهاب في الظروف الدولية الراهنة أمراً مستحيلاً، ولم تزد بعض المفاهيم المتفرقة هنا أو هناك المشكلة إلا غموضاً، كما وقفت المصالح الأيديولوجية المتعارضة عائقاً دون الوصول إلى هذا التعريف»<sup>(٢)</sup>.

وكما ذكرنا سابقاً، فإن كل دولةٍ وضعت تعريفها الخاص بالإرهاب انسجاماً مع سياساتها ومصالحها الاستراتيجية ومقاييسها الخاصة، مما جعل المجتمع الدولي بوقاً متعدد الأصوات، فتاهت في ردهاته القواعد القانونية والسياسية، وسقط العديد من الاعتبارات الإنسانية الجامحة التي كان يفترض أن تنتج تعريفاً جاماً مانعاً لا لبس فيه، ولا خلل في توجهاته، فبقي الخلاف مستمراً تبعاً لمصالح وأيديولوجيا الأفرقاء، والتي ظلت خاضعةً للأبعاد والأفاق السياسية والأمنية التي تعني كل دولةٍ على حدة، ووصل الأمر إلى حد تباين التعريفات داخل مؤسسات الدولة الواحدة، كحال الولايات المتحدة الأمريكية التي استعرضنا، سابقاً، تعريفات بعض مؤسساتها لمصطلح الإرهاب. ظهر في داخل تلك المؤسسات والأجهزة الرسمية أكثر من رأيٍ واجتهاد.

(١) ميشال ليان، الإرهاب والمقاومة والقانون الدولي. أنظر:

[www.moqawama.org/arabic/rt\\_resis/doc2002/qanoun.htm](http://www.moqawama.org/arabic/rt_resis/doc2002/qanoun.htm)

(٢) محمد المهاجر، الإرهاب وأزمة القانون الدولي المعاصر، محاضرة في الندوة المشتركة بين رابطة الجامعات الإسلامية وجامعة الأزهر في القاهرة، ١٤٢٢/٨/١١ هـ، ص. ٥٥.

د. سيد احمد سادات

يعزو الدكتور عبد الغني عمار تلك الاختلافات إلى محاولات الربط بين مفهوم الإرهاب والأيديولوجيا التي ترتبط به، فيقول: «حين يتحول شعار مكافحة الإرهاب إلى أيديولوجيا، يصبح تعريف الإرهاب محاولة عبئية، بل يصبح بحد ذاته انعكاساً لتوازنات القوى السياسية على المسرح العالمي، وليس محصلة تحليلية لقراءة هادئة للعناصر المولدة للعنف السياسي والعنف المضاد بشكل عام. وعندما يتحول شعار مكافحة الإرهاب إلى أيديولوجيا، فلا بد من عدوٍ ولو مفترض، وتبدأ في اللحظة ذاتها حربٌ مفتوحةٌ ضده، وعدو اليوم هم محور الشر حسب تعبير الإدارة الأمريكية، ومنهم عربٌ و المسلمين. وحين يتحول شعار مكافحة الإرهاب إلى أيديولوجيا، يفرض القوي سياسته على الضعيف، ويسود منطق الجلاد، وتحول الصحبية إلى عبءٍ ينبغي التخلص منه؛ لذلك يصبح شارون رجلاً محباً للسلام، والشعب الفلسطيني إرهابياً، لأنَّه يقاوم الاحتلال والاستيطان، ويصبح الإسلام ثقافةً تحض على الإرهاب، لأنَّه يحضر على المقاومة والجهاد في مواجهة الظلم والعدوان. وأقول: هذا لعمري انقلابٌ في المفاهيم، فحين يتحول شعار مكافحة الإرهاب إلى أيديولوجيا، يسقط التمييز بين الإرهاب والمقاومة، وتتصبح السياسة: إما معنا أو مع الإرهاب، وتُسقط وبالتالي الأخلاق الديمقراطية المنادية بحق الاختلاف والمعارضة»<sup>(١)</sup>.

إن الإشكاليات المرافقة لمسألة تعريف مصطلح الإرهاب، دفعت العديد من الباحثين إلى القول: «محاربة الإرهاب أسهل من تعريفه»<sup>(٢)</sup>، خصوصاً بعد تعداد أكثر من مائة تعريف ظهرت ما بين عامي ١٩٣٦ و١٩٨١.

## ٨- تعريف مصطلح الإرهاب لدى بعض المنظمات العالمية والإقليمية :

دفع انتشار الأعمال الإرهابية على الصعيد العالمي دول العالم كافة إلى التعاون فيما بينها للتصدي للإرهاب ومكافحته، ولذلك، كان هناك سلسلة من الاتفاقيات في هذا الشأن، سواءإقليمية أو دولية، فقدمت تعريفاتها لمصطلح الإرهاب.

أ- عصبة الأمم وتعريف الإرهاب: إن أولى المحاولات العالمية لتقديم تعريف للإرهاب بدأت مع عصبة الأمم، إذ اجتهدت تلك المنظمة الدولية لتقديم تعريف في ١١-١٦، خلال الاجتماع الذي عقد في جنيف في أعقاب اغتيال ملك يوغسلافيا ألكسندر

(١) عبد الغني عمار، صناعة الإرهاب، ط١، بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٢، ص .٢٧.

(٢) ناصر الزهراني، مصادر الإرهاب، ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٤ هـ، ص .١٦.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

الأول، ورئيس مجلس الدولة الفرنسي في مرسيليا، حيث عرّفت عصبة الأمم الإرهاب بأنه جملة «الأفعال الإجرامية الموجهة ضد دولةٍ من الدول، والتي من شأنها، بحكم طبيعتها أو هدفها، إثارة الرعب في نفوس شخصياتٍ معينةٍ، أو جماعاتٍ من الأشخاص أو في نفوس العامة»<sup>(۱)</sup>. وبينما، بشكلٍ واضحٍ، أن هذا التعريف كان يصب في خانة حماية رؤساء الدول والشخصيات الهاامة، فالقائمون على وضعه «كانوا قد وضعوا في حدودٍ لا يد لهم في الخروج عنها، وذلك للمساهمة في الحد من تنفيذ أي اعتداءٍ إرهابيٍ على حرية وحياة الشخصيات الأجنبية العامة»<sup>(۲)</sup>. كما أنه سعى لمواجهة الأعمال التي يدخل في نطاقها عنصرٌ دوليٌّ فقط.

بـ- الأمم المتحدة: في العام ۱۹۹۹ اتخذت الأمم المتحدة قراراً حددت فيه الإرهاب، فقالت بأنه «كل عملٍ إجراميٍ دون سببٍ وجيهٍ، حيثما تم فعله ومهما كان الفاعل فهو يستحق الشجب»<sup>(۳)</sup>.

جـ- حركة عدم الانحياز: قدّمت دول عدم الانحياز تعريفها الخاص بالإرهاب، فقالت إنه يتألف من العناصر الآتية:

- «الإرهاب الدولي، يقصد به جميع أعمال العنف وأعمال القمع الأخرى التي تمارس من الأنظمة الاستعمارية، والأجنبية العنصرية، ضد الشعوب التي تناضل من أجل التحرر والحصول على حقها المشروع في تقرير المصير والاستقلال، ومن أجل حقوق الإنسان وحرياته الأساسية الأخرى».

- «قيام الدول بأعمال إرهابية ضد دولٍ أخرى ذات سيادة».

- «أعمال العنف التي يرتكبها أفرادٌ أو مجموعاتٌ من الأفراد، والتي تعرض للخطر حياة الأبرياء، أو تنتهك الحريات الأساسية». وهذا التعريف ينبغي ألا يخل بالحقوق غير القابلة للتنازل (أي للتصرف) في حق تقرير المصير والاستقلال لكل الشعوب الخاضعة لسيطرة الأنظمة الاستعمارية، أو لأي إشكالٍ آخرٍ من السيطرة الأجنبية، أو لحقها المشروع في الكفاح، وعلى وجه الخصوص كفاح حركات التحرر الوطني طبقاً لأهداف ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة والقرارات الصادرة عنها».

(۱) ميشال ليان، الإرهاب والمقاومة والقانون الدولي، م.س.

(۲) محمد عزيز شكري، الإرهاب الدولي، ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ۱۹۹۱، ص. ۲۷. انظر: <http://www.undep.org/terrorism-definitions.html> (۲)

- أعمال العنف التي يرتكبها الأفراد أو مجموعات لتحقيق كسب شخصي، والتي لا تحصر آثارها في نطاق دولة واحدة<sup>(١)</sup>.

د- معايدة منظمة المؤتمر الإسلامي لمكافحة الإرهاب الدولي: عقدت منظمة المؤتمر الإسلامي معايدة لمكافحة الإرهاب، الذي عرّفته في مادتها الأولى بأنه «كل فعلٍ من أفعال العنف، أو التهديد به أيًّا كانت بواعثه أو أغراضه، يقع تنفيذاً لمشروع إجراميٌ فرديٌّ أو جماعيٌّ، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم، أو أغراضهم، أو حریتهم، أو أمنهم، أو حقوقهم للخطر، أو إلحاق الضرر بالبيئة، أو بأحد المرافق أو الأملاك العامة أو الخاصة، أو احتلالها، أو الاستيلاء عليها، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو المرافق الدولية للخطر، أو تهديد الاستقرار، أو السلامة الإقليمية، أو الوحدة السياسية، أو سيادة الدول المستقلة».

والجريمة الإرهابية هي أيُّ جريمةٍ أو شروعٍ أو اشتراكٍ فيها، ترتكب تنفيذاً لغرضٍ إرهابيٍّ في أيٍّ من الدول الأطراف، أو ضد رعاياها، أو ممتلكاتها، أو مصالحها، أو المرافق والرعايا الأجانب الموجودين في إقليمها، مما يعاقب عليه قانونها الداخلي<sup>(٢)</sup>.

هـ- تعريف لجنة خبراء العرب للإرهاب: كلفت جامعة الدول العربية لجنةً من الخبراء العرب وضع تصوِّرٍ عربيٍّ مشتركٍ لمفهوم الإرهاب والإرهاب الدولي، والتمييز بينهما وبين نضالات الشعوب الساعية للتحرر، فاجتمعت اللجنة في تونس، من ٢٢ إلى ٢٤ آب / أغسطس ١٩٨٩م، ووضعت تعريفاً نصَّ على أنَّ الإرهاب «هو فعلٌ منظمٌ من أفعال العنف أو التهديد به، يسبب فزعًا أو رعبًا من خلال أعمال القتل، أو الاغتيال، أو حجز الرهائن، أو اختطاف الطائرات، أو تفجير المقررات وغيرها، مما يخلق حالةً من الرعب والفوضى والاضطراب، والذي يستهدف تحقيق أهدافٍ سياسيةٍ، سواء قامت به دولةٌ أو مجموعةٌ من الأفراد ضد دولةٍ أخرى أو مجموعةٍ أخرى من الأفراد، وذلك في غير حالات الكفاح المسلح الوطني المشروع من أجل التحرير، والوصول إلى حق تحرير المصير في مواجهة جميع أشكال الهيمنة، أو قواتٍ استعماريةٍ أو محتلةٍ أو عنصريةٍ أو غيرها، وبصفةٍ خاصةٍ حركات التحرير

(١) محمد الحسين مصيليحي، اختصاصات سلطات الأمن الوطنية في ضوء أحكام القانون الدولي- المديرية العامة لكلية الملك فهد للأمنية والمعاهد- دورة القيادة الإدارية السادسة للضباط - الرياض - جمادي الأولى، ١٤١٢هـ / نوفمبر ١٩٩٢م، ص ٥٢ وما بعدها.

(٢) معايدة منظمة المؤتمر الإسلامي لمكافحة الإرهاب الدولي، اعتمدت من قبل مؤتمر وزراء خارجية دول المنعقد في أوغادوغو المنعقد خلال الفترة من ٢٨ حزيران يونيو إلى ١ تموز / يوليو ١٩٩٩، انظر: [www.oic-oci.org/arabic/conventions/terrorism.htm](http://www.oic-oci.org/arabic/conventions/terrorism.htm)

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

المعروف بها من الأمم المتحدة، ومن المجتمع الدولي والمنظمات الإقليمية، بحيث تحصر أعمالها في الأهداف العسكرية، أو الاقتصادية للمستعمر أو المحتل أو العدو، ولا تكون مخالفة لمبادئ حقوق الإنسان، وأن يكون نضال الحركات التحررية وفقاً لأغراض ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة، وسواء من قرارات أجهزتها ذات الصلة بالموضوع<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ من خلال هذا التعريف أن اللجنة فرّقت في تعريفها للإرهاب ما بين الإرهاب والمقاومة المشروعة.

و- المجمع الفقهي الإسلامي: أكدت رابطة العالم الإسلامي أن التطرف والعنف والإرهاب لا تقترب من قريب أو بعيد من الإسلام، فهذه الأعمال الخطيرة هي اعتداء على الإنسان وظلم له، وتصنف في خانة الفواحش التي حاربها الإسلام ونهى عنها، وقد تناول المجمع الفقهي الإسلامي التابع للرابطة في اجتماعه الذي عُقد في ٢٠٠٢-١٠-١٠ موضوع الإرهاب، فقدّم تعريفه له بأنه «ظاهرة عالمية لا ينسب لدين، ولا يختص بقوم، وهو ناتج عن التطرف الذي لا يكاد يخلو منه مجتمع من المجتمعات المعاصرة.. وهو العداون الذي يمارسه أفراد، أو جماعات، أو دول بغيًا على الإنسان (دينه ودمه وعقله وماله وعرضه)، ويشمل صنوف التخويف، والأذى، والتهديد، والقتل بغیر حق، وما يتصل بصور الحرابة، وإخافة السبيل، وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجراميٌ فرديٌ أو جماعيٌ، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيديائهم، أو تعريض حياتهم أو حرريتهم أو أنمنهم أو أحوالهم للخطر. ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة، أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر... فكل هذا من صور الفساد في الأرض، التي نهى الله سبحانه وتعالى المسلمين عنها في قوله: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾<sup>(٢)</sup>. وقد شرع الله الجزاء الرادع للإرهاب والعداون والفساد، وعده محاربة لله ورسوله في قوله الكريم: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَاتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خَزِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup>. ولا توجد في أي قانون بشري عقوبة بهذه الشدة، نظراً لخطورة هذا الاعتداء الذي يُعدُّ في الشريعة الإسلامية حرباً ضد حدود الله وضد خلقه».

(١) محمد المصيلحي، الإرهاب مظاهره وأشكاله، موقع وزارة الأوقاف السعودية، ص ٦. انظر: [www.al-aslam.com](http://www.al-aslam.com)

(٢) سورة القصص، الآية ٧٧.

(٣) سورة المائدة، الآية ٢٢.

وأكَّد المجمع الفقهي الإسلامي أن «من أصناف الإرهاب إرهاب الدولة، ومن أوضح صوره وأشدُّها بشاعةً، الإرهاب الذي يمارسه اليهود في فلسطين، وما مارسه الصرب في كل من البوسنة والهرسك وكوسوفاً»، ورأى المجمع هذا النوع من الإرهاب «من أشد أنواعه خطراً على الأمن والسلام في العالم، وجعل مواجهته من قبيل الدفاع عن النفس والجهاد في سبيل الله».

ومن النقاط المهمة في البيان، الاجماع على أن «الإرهاب ليس من الإسلام، وأن الجهاد ليس إرهاباً»، وتحليل ما المقصود بالجهاد الذي شرّع نصراً للحق ودفعاً للظلم وإقراراً للعدل والسلام والأمن. كما أوضح البيان أن للإسلام أداباً وأحكاماً واضحة في jihad المنشورة تحرّم قتل غير المقاتلين، وتحرّم قتل الأبرياء من الشيوخ والنساء والأطفال، وتحرم تتبع الفارين، أو قتل المسلمين، أو إيذاء الأسرى، أو التمثيل بجثث القتلى، أو تدمير المنشآت والمواقع والمباني التي لا علاقة لها بالقتال.

وأكَّد البيان أنه «لا يمكن التسوية بين إرهاب الطغاة الذين يفتضبون الأوطان، وبهدرون كرامة الإنسان، ويدنسون المقدسات، وينهبون الثروات، وبين ممارسة حق الدفاع المشروع الذي يجاهد به المستضعفون لاستخلاص حقوقهم المشروعة في تقرير المصير»<sup>(١)</sup>.

ز- تعريف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر: بعد تفجيرات مركز التجارة العالمي في ١١-٩-٢٠٠١، أصدر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في مصر تعريفاً للإرهاب، قال فيه: «هو تروع الآمنين، وتدمير مصالحهم ومقومات حياتهم، والاعتداء على أموالهم وأعراضهم وحياتهم وكرامتهم الإنسانية بغياً وإفساداً في الأرض. ومن حق الدولة التي يقع على أرضها هذا الإرهاب الأثيم، أن تبحث عن المجرمين، وأن تقدمهم للهيئات القضائية لكي تقول كلمتها العادلة فيهم»<sup>(٢)</sup>.

ح- الإتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب: وقَّعت الدول العربية اتفاقية لمكافحة الإرهاب في نيسان / ابريل ١٩٩٨، وتألف من ديباجة وأربعة أبوابٍ و ٤٢ مادة. وقد عرَّفت الإرهاب في مادتها الأولى بأنه: «كل فعلٍ من أفعال العنف أو التهديد به، أيًا كانت بواضعه أو أغراضه، يقع تنفيذاً لمشروعٍ إجراميٍ فرديٍ أو جماعيٍ، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو تروعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو安them للخطر، أو إلحاق الضرر ببيئة أو بأحد المرافق أو الأموال العامة أو الخاصة، أو احتلالها أو الاستيلاء عليها، أو تعريض أحد الموارد الوطنية للخطر»<sup>(٣)</sup>.

(١) مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، السنة الثالثة عشرة، العدد الخامس عشر، ٢٠٠٢ م، مكة المكرمة، صص ٤٤١-٤٥٢.

(٢) بيان مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر بشأن ظاهرة الإرهاب، ١٤٢٢ هـ.

(٣) الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، وثيقة ملحقة بالبحث، جريدة الحياة اللندنية، ٢١/٤/١٩٩٨، العدد ١٢٨٣١.

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

وتشير الفقرة الثانية من المادة الأولى إلى أن «الجريمة الإرهابية هي الجريمة، أو الشروع فيها، التي تُرتكب لغرض إرهابي في أيٍّ من الدول المتعاقدة، أو على رعاياها أو ممتلكاتها أو مصالحها، على أن تعد من الجرائم الإرهابية الجرائم المنصوص عليها في المعاهدات الدولية، عدا ما استثنى منها تشريعات الدول المتعاقدة أو التي لم تصادق عليها»<sup>(١)</sup>.

ونزعت تلك الاتفاقية الصفة السياسية عن بعض الجرائم، حتى لو كان ارتكابها بداعي سياسي. ومن جهة ثانية، أكدت الاتفاقية في المادة الثانية على أنه «لا تعد جريمة إرهابية، حالات الكفاح بمختلف الوسائل، بما في ذلك الكفاح المسلح ضد الاحتلال الأجنبي والعدوان من أجل التحرير وتقرير المصير، وفقاً لمبادئ القانون الدولي، ولا يعتبر من هذه الحالات كلّ عمل يمس بالوحدة الترابية لأيٍّ من الدول العربية»<sup>(٢)</sup>.

### ٩- الإرهاب والقرارات والاتفاقيات الدولية:

أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارات دولية عدة تتعلق بأشكال معينة للأعمال الإرهابية، منها خطف الطائرات سنة ١٩٧١، وعمليات خطف дипломاسيين سنة ١٩٧٣<sup>(٣)</sup>. وفي ١٢/٩/١٩٩٤ تبنت الجمعية العمومية للأمم المتحدة قراراً حمل الرقم ٦٠/٤٩، دعت فيه جميع الدول ومجلس الأمن ومحكمة العدل الدولية والوكالات المتخصصة، إلى وضع الإجراءات الالزمة لتطبيق إعلانها المتعلق بإزالة الإرهاب الدولي الملحق بقرارها ذاته، وتضمن ذلك الإعلان إدانة لأعمال الإرهاب بكل أشكاله ومظاهره، بما في ذلك تلك الأعمال المتورطة فيها الدول بشكل مباشر أو غير مباشر... وطالب بإحالة مرتكبي الأعمال الإرهابية إلى العدالة، ووضع حد لها، سواء أكان المتورطون بها أفراداً عاديين أو موظفين رسميين أو سياسيين. وقد أكد الإعلان على «ضرورة التعاون بين جميع الدول من أجل تعزيز مبادئ الأمم المتحدة وأهدافها، وتوفير السلام والأمن الدوليين، وتعديل واستحداث القوانين الداخلية للدول بما يتلاءم مع هذه الاتفاقيات»<sup>(٤)</sup>.

(١) م.ن.

(٢) م.ن.

(٣) من ذلك إعلان الأمم المتحدة الشهير في العام ١٩٧٠ في دورتها الخامسة والعشرين، وقرارها الصادر في الدورة ٢٤ في ١٢/١٢/١٩٧٩، وفي الدورة ٢٥ في ١١/٢٥/١٩٨٠، وقرار مجلس الأمن في العام ١٩٧٠ وفي عام ١٩٧٢ يمكن مراجعة: <http://www.un.org/depts/dhlara/resguida/quick.htm>

(٤) الموقع الإلكتروني للأمم المتحدة: [www.un.org/arabic/largerfreedom/part1.html](http://www.un.org/arabic/largerfreedom/part1.html)

وفي أيلول / سبتمبر من العام ٢٠٠٥ شهدت الدورة الستون للجمعية العامة للأمم المتحدة حشدًا كبيراً على مستوى قادة العالم الذين دانوا ظاهرة الإرهاب بأشكالها كافة، ونددوا بمرتكبي الأعمال الإرهابية، أيًا كانت أهدافهم وأغراضهم، بسبب الأخطار التي تلحقها تلك الأفعال بالأمن والسلام الدوليين. كما طالب القادة في مؤتمر القمة العالمية في نيويورك بضرورة صياغة تعريف قانوني للإرهاب الدولي، والشروع بالإعلان عن اتفاقية شاملة، كتتويج لتلك السنوات من المفاوضات والمناقشات بشأن المقترنات المتعددة، بما فيها مقترنات الأمين العام للأمم المتحدة حينها كوفي عنان.

وكان عنان قد حث في تقريره، (الذي كان بعنوان «في جو من الحرية أفسح»)، على المبادرة لوضع تعريف للإرهاب الذي يستهدف المدنيين وغير المحاربين عمدًا، أو اعتبارها أموراً شرعية، أيًا كان السبب أو داعي التظلم، فقال: «كل عمل يستهدف قتل المدنيين وغير المحاربين، أو إلحاق إصاباتٍ بدنيّةٍ جسيمةٍ بهم، إن كان الغرض منه، بحكم طبيعته أو السياق الذي ينفذ فيه، هو ترويع السكان، أو إكراه حكومة أو منظمة دولية على التصرف أو الإحجام عن التصرف بطريقة ما، هو عمل لا يمكن تبريره، أيًا تكون أسبابه، وهو عملٌ إرهابيٌّ»<sup>(١)</sup>.

وينص الفصل السابع من ميثاق مجلس الأمن الدولي في المادتين ٣٩ و٤٢ على أنه «لا يجوز لدولةٍ منفردةٍ أن تقرر عملاً ما يتضمن تهديدًا للسلم أو إخلالًا به، وبالتالي تستخدم حاله قوتها المسلحة، لأن هذا من اختصاص مجلس الأمن، وإذا قامت أية دولةٍ بعملٍ مثل هذا فإنه يعد خرقاً للقانون الدولي، لأن مكافحة الإرهاب يجب أن تكون بوسائل مشروعةٍ، إذ لا يجوز لدولةٍ، كائنةٍ من كانت، أن تتهم وتُصدر الحكم وتقوم بتنفيذه بتدمير عسكريٍّ عن طريق قواتها المسلحة داخل دولةٍ أخرى ذات سيادةٍ أو ضد سلامة أراضيها»<sup>(٢)</sup>.

(١) م.ن.

(٢) المادة ٣٩: يقرر مجلس الأمن ما إذا كان قد وقع تهديد للسلم أو إخلال به أو كان ما وقع عملاً من أعمال العدوان، ويقدم في ذلك توصياته أو يقرر ما يجب اتخاذه من التدابير طبقاً لأحكام المادتين ٤١ و٤٢ لحفظ السلم والأمن الدولي أو إعادةه إلى نصابه. المادة ٤٢: إذا رأى مجلس الأمن أن التدابير المنصوص عليها في المادة ٤١ لا تفي بالغرض أو ثبت أنها لم تف به، جاز له أن يتخذ بطريق القوات الجوية والبحرية والبرية من الأعمال ما يلزم لحفظ السلم والأمن الدولي أو لإعادته إلى نصابه. ويجوز أن تتناول هذه الأعمال المظاهرات والاحصر والعمليات الأخرى بطريق القوات الجوية أو البحرية أو البرية التابعة للأمم المتحدة. انظر: <http://www.un.org/ar/documents/charter/chapter7.shtml>

- محمد محبي الدين عوض، تعريف الإرهاب، بحث ضمن أعمال ندوة التشريعات العربية لمكافحة الإرهاب التي أقيمت في السودان تحت اشراف أكاديمية نايف للعلوم الأمنية ووزارة الداخلية السودانية في الفترة ما بين ٢٠-١٨ شعبان ١٤١٨ هـ. انظر: <http://islamport.com/w/amm/Web/2057/26.htm>

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

كذلك واجه المجتمع الدولي معضلة الإرهاب، فجرى توقيع العديد من الاتفاقيات الدولية بشأنه، منها ما تم إبرامه في عهد عصبة الأمم كما ذكرنا سابقاً، غير أنه يمكن القول بأن اتفاقية جنيف لمنع ومقاومة الإرهاب الموقعة في العام ١٩٧٢، كانت أول محاولة جدية على المستوى الدولي، فقد «دعت إلى إنشاء محكمة جنائية دولية تتظر في قضايا الإرهاب، وعرّفت الأعمال الإرهابية بأنها الوقائع الإجرامية الموجهة ضد دولة، وهدفها، أو طبيعتها، هو إثارة الرعب لدى شخصيات محددة في مجموعات، أو في الجمهور، وعلى أي حال فإن هذه الاتفاقية لم تصبح نافذة المفعول بعدم تصديقها إلا من دولة واحدة»<sup>(١)</sup>.

بعد تلك الاتفاقية، تم إبرام معاهدات دولية خاصة بأشكال معينة من الإرهاب، منها: اتفاقية طوكيو الخاصة بالجرائم والأفعال التي ترتكب على متن الطائرة، والموقعة بتاريخ ١٤/٩/١٩٦٢، واتفاقية لاهاي بشأن مكافحة الاستيلاء غير المشروع على الطائرات، والموقعة بتاريخ ٢٦/١٢/١٩٧٠، واتفاقية مونتريال الخاصة بمنع الأعمال غير المشروعة والموجهة ضد سلامة الطيران المدني، والموقعة في ٢٢/٩/١٩٧١، والبروتوكول الملحق بها الموقع في مونتريال في ١٠/٥/١٩٨٤، واتفاقية نيويورك الخاصة بمنع ومعاقبة الجرائم المرتكبة ضد الأشخاص المشمولين بالحماية الدولية، بمن فيهم الممثلون الدبلوماسيون، والموقعة في ١٤/١٢/١٩٧٣، واتفاقية احتطاف واحتجاز الرهائن الموقعة في ٧/١٢/١٩٧٩، واتفاقية الأمم المتحدة لقانون البحار لسنة ١٩٨٨، ما يتعلق منها بالقرصنة البحرية<sup>(٢)</sup>.

وفي ١٥/١٢/١٩٩٧، أبرمت اتفاقية أخرى لمكافحة العمليات الإرهابية بواسطة المتغيرات، ونصت على أنه «يرتكب جريمة كل شخص يقوم عمداً، وبصورة غير مشروعة، على تسليم أو وضع أو تغيير قذيفة قاتلة في مكان عام أو إدارة رسمية، منشآت عامة، وسيلة نقل أو بنية تحتية، بقصد التسبب بوفاة أشخاص، أو أضرار مادية بالغة الخطورة لإيقاع التخريب وال الحق خسائر اقتصادية جسيمة، وارتكاب أو محاولة الارتكاب، أو الاشتراك أو التدخل»<sup>(٢)</sup>.

وفي ٩/١٢/١٩٩٩، صاحت الجمعية العامة للأمم المتحدة اتفاقية تناولت موضوع تمويل الإرهاب، فرأى أنه: «يشكل جرماً قيام أي شخص، بأية وسيلة، وبصورة غير مشروعة

(١) محمد عزيز شكري، الإرهاب الدولي، م.س، ص ١٠١.

(٢) يحيى البنا، الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، انظر:

<http://abouterror.net/arabic/Content/Articles/Default.php?guide=0901406.01.09.03.34.57>

(٢) الموقع الإلكتروني للأمم المتحدة، م.س.

د. سيد احمد سادات

وقدماً، بجمع الأموال بهدف استعمالها...، لارتكاب جرم من جرائم الإرهاب، وكل عملٍ يرمي إلى قتل أو جرح مدنيٍّ وشخصٍ لا يشترك في أعمالٍ حربية<sup>(١)</sup>.

وفي سنة ١٩٩٦، شكلت الجمعية العامة للأمم المتحدة لجنةً خاصةً بالإرهاب، مهمتها إعداد اتفاقية دولية لمكافحة الإرهاب، ومعاقبة أي نشاطٍ إرهابي.

#### ١٠ - مناقشة التعريفات:

يُلاحظ من خلال كل التعريفات الواردة آنفًا أنها انتحت مسارين متبنيين لبيان مفهوم الإرهاب:

الأول، وصف الإرهاب بأنه «عنفٌ وعدوانٌ، أو التهديد بالعنف».

الثاني وصفه بأنه «رعبٌ».

ويترتب على ذلك ما يأتي:

«أ- إن التعريفات التي سلكت المسلك الثاني ارتكزت على التعريف اللغوي للإرهاب، بينما أهملته التعريفات التي سلكت المسلك الأول، ولا شك في أن مراعاة المعنى اللغوي في التعريفات الاصطلاحية أولى من إغفاله.

أضف إلى هذا، أن بعض التعريفات التي سلكت المسلك الأول، قرر أن هذا العنف يهدف إلى إيجاد حالة رعب.

ب- إن بعض التعريفات ذكر الهدف من الإرهاب والأعمال الإرهابية، سواء تلك التي عرَّفت الإرهاب بأنه عنفٌ، أو التي عرَّفته بأنه رعب.

ج- بعض التعريفات أوضح أن الإرهاب تقوم به جماعةٌ منظمة<sup>(٢)</sup>.

إن تعارضِ أيديولوجيات الدول ومصالحها، أنتج هذا الموضوع في تعريف الإرهاب، فبدا مفهوماً غامضاً غير محدد، فالخلاف على المصطلح يتعلق بنظرية تلك الشعوب إلى الحياة بوجوهاها كافة، وبما تقدره من مصالح سياسية واقتصادية متناقضة.

كما أن هذا الكم الكبير من التعريفات للإرهاب زاد من الإرباك، على عكس ما يُتوخى عادةً من المصطلحات التي يجب أن تكون أدواتٍ قياسٍ متافقٍ عليها بين سائر المجتمعات

(١) م.ن.

(٢) مطبع الله بن دخيل الله الصرميد الحربي، (المستشار بإمارة منطقة مكة المكرمة)، حقيقة الإرهاب المفاهيم والجذور، انظر: <http://www.assakina.com/book/book85/4004.html>

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

البشرية. كذلك، فإن تلك التعريفات قابلة للتأويل، وهي حمالة أوجه لأنها نسبية وغير صارمة. وقد أشار إلى ذلك أيضاً الباحثون في القسم الفيدرالي بمكتبة الكونغرس الأميركي، وقالوا إنه «رب عملٍ عنيفٍ ينظر إليه في الولايات المتحدة بحسبانه عملاً إرهابياً، لا يرى كذلك في بلد آخر، ونوع العنف الذي يميّز الإرهاب عن غيره من أنواع العنف، كالجرائم العادلة، أو عمل الجيوش في أوقات الحروب، يمكن أن يُحدّد بعباراتٍ تجعله معقولاً»<sup>(١)</sup>.

ومن الملاحظات، أيضاً، افتقاد المعيار، فليس ثمة مرجعية يمكن العودة إليها للاحتجام عنها في حالات النزاع، والحكم بأن هذا الفعل أو القول أو.. هو مظهرٌ من مظاهر الإرهاب، فقدان المرجعية ذات المعايير الثابتة الواضحة يعقد المشكلة في تحديد حقيقة الإرهاب وما هي.

كذلك يتبيّن مما سبق، أنه من الصعوبة بمكان حصر المعاني المتعددة في لفظة واحدة، فالظواهر المتعددة التي يراد تسميتها بـ«الإرهاب» أكثر من أن تحصر في لفظ واحد، إذ إن ظواهر العدوان متعددة، بدءاً من القائمين بها، مروراً بالمستهدفين بها، وصولاً إلى الظروف المصاحبة لها والوسائل المستخدمة بها، وغيرها من العوامل.. الأمر الذي يجعل من وضعها في تسمية واحدة، ولفظ واحد تعميمياً، في وقت يجب فيه التخصيص، والتحديد للمعاني والذي هو سمة من سمات الأحكام.

من هنا يتبيّن أن «عدم تحديد التعريف، أو عدمه من الأصل، هو السبب الكامن خلف الدعوة إلى تحديد التعريف من قبل المؤتمرات الإسلامية والعربية، والأحزاب والتيارات المختلفة التي تناولت الموضوع، ففي البيان الصادر عن الدورة الطارئة التاسعة لوزراء خارجية الدول الإسلامية، المنعقد في الدوحة في ١٣ / ٧ / ٢٠٠١ هـ (٢٠٠١ / ٩ / ٢٠)، جاء ما يأتي: انطلاقاً من أحكام معاهدة منظمة المؤتمر الإسلامي لمكافحة الإرهاب الدولي، فقد أكد المؤتمر استعداد دولة للإسهام بفعالية في إطار جهود دولي جماعي تحت مظلة الأمم المتحدة كونها المحفل الذي تمثل فيه جميع دول العالم، لتعريف ظاهرة الإرهاب بمختلف أشكاله دون انتقائية أو ازدواجية، ومعالجة أسبابه، واجتثاث جذوره، وتحقيق الاستقرار والأمن الدوليين»<sup>(٢)</sup>.

(١) عبد الرحمن بن معاشر اللويحيق، الإرهاب والغلو (دراسة في المصطلحات والمفاهيم)، انظر: [www.murajaat.com/researches\\_files/185.doc](http://www.murajaat.com/researches_files/185.doc)

(٢) شفيق المصري، الإرهاب في ميزان القانون الدولي، شؤون الأوسط، مجلة فصلية متخصصة، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ٢٠٠٢م، عدد ١٠٥، ص ٢٦٢.

## ١١ - خصائص مشتركة لمفهوم الإرهاب:

رغم التباينات الواضحة حول تحديد مفهوم موحد للإرهاب، إلا أن المهتمين بدراسة هذه الظاهرة يتفقون على خصائص مشتركة للإرهاب وهي:

«١- خصيصة العنف، فالعنف محورُ رئيسُ لفعل الإرهاب، حيث لا يمكن تصور الإرهاب بغير فكرة استخدام العنف أو التهديد به، كما لا يمكن تصور الإرهاب السلمي بأي شكل من الأشكال. والعنف المقصود هو «الذي يفرض لتحقيق السيطرة وإحداث الرعب»، فالرعب أو التخويف يمثل مرتكزاً أساسياً للإرهاب. إن السلاح الفاعل والمخيف، الذي يتميز به الإرهاب دون غيره، هو السلاح النفسي، وبدونه يصبح الإرهاب مجرد عملية قتل عادية، وبالترهيب والرعب يتمكن الإرهاب من تحقيق هدف مزدوج، فمن جانب يفرض على العدو من الداخل أو الخارج حالة مستمرة من عدم الاستقرار الأمني، ومن جانب آخر يجعل العدو يتربّد في الرد والمواجهة حتى لا يدخل في دوامة الفعل ورد الفعل مع الممارس للإرهاب.

إن العنف الذي يمارسه الإرهاب ليس مقصوداً بحد ذاته، بل هو وسيلة وليس غاية، فأعمال القتل والاغتيال التي توجه للقادة السياسيين أو لممثلي السلطة، إنما تهدف إلى نشر حالة الرعب والخوف أكثر من مجرد التخلص من بعض الأشخاص الذين قد لا يكونون في موتهن تحقيق لأي هدف.

٢- خصيصة التنظيم: إن العنف في النشاط الإرهابي لا يمكن أن يحدث أثره في خلق التهديد، إلا إذا كان منظماً من خلال حملة مستمرة، أي أن يكون النشاط متصلةً ومنسقاً من خلال عملياتٍ أو مشروعاتٍ إرهابية تؤدي إلى إيجاد حالة الرعب، فالعنف في الإرهاب هو عنفٌ منظمٌ تعد وسائله وتنظم بصورةٍ منهجيةٍ، وبقدر ما ينظم بدقةٍ تكون النتائج التي يحققها مطابقةً لما كان منتظراً ومتوقعاً لها أن تكون.

إن عمليات الاغتيال السياسي الفردية التي تقوم بها مجموعة من الأفراد مدفوعةً بفكرة وطنيةٍ أو متطرفةٍ، لا تخلق حالة التهديد إن لم تكن متصلةً بأنشطة أخرى، أو جزءاً من نشاطٍ منظم، فاغتيال الرئيس الأميركي (جون كنيدي) كان عمليةً فرديةً لم تتحقق أثراً في إحداث التهديد الإرهابي، رغم أنها ارتكبت ضد إحدى أقوى الشخصيات السياسية في العالم، ذلك أن الاغتيال «لا يعني الإرهاب تلقائياً».

وإلى جانب ذلك، فإن كثيراً من جرائم القانون العام تحمل قدرًا من البشاعة يفوق العديد من الواقع الإرهابية، ولكنها لا تلقى الاهتمام، ولا تحدث الآثار التي تنتج من

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

العملية الإرهابية، إذ «إن الجريمة الجنائية لا تحمل في طياتها تهديداً للنظام الاجتماعي أو السياسي في الدولة».

إن قيام حالة الإرهاب في الوقت الحاضر لا يمكن تصور حدوثها من فرد واحد، وإنما تتطلب توافر تنظيم قادر على القيام بالعمليات الإرهابية التي أصبحت أمراً معتاداً يحتاج إلى تحطيم وتمويل وتسلیح، كما يحتاج إلى العديد من الخبرات والمهارات المتعاونة التي تنفذ خطة دقيقة، وإلا حكم عليها بالفشل.

٢- خصيصة الهدف السياسي: إن الذي يميز الإرهاب عن صور عدّة من الجريمة المنظمة، هو أن الإرهاب يسعى لتحقيق أهداف سياسية، وليس الحصول على مكاسب مادية من وراء عملياته، فهدف العمليات الإرهابية النهائي هو القرار السياسي، أي إرغام دولة أو جماعة سياسية على اتخاذ قرار معين أو الامتناع عن اتخاذ قرار تراه في مصلحتها، ما كانت لتتخذه أو تمنع عن اتخاذها لولا الإرهاب. إن الخصيصة السياسية للإرهاب تعطيه القدرة من الأهمية والخطورة التي يحظى بها، فالجرائم العادلة أو المنظمة، مهمماً بقيت درجتها من العنف والتنظيم، لا تشكل في العادة ضغطاً مؤثراً على اتخاذ القرار السياسي<sup>(١)</sup>.

والملاحظة المركزية هنا تشير إلى أن ظاهرة الإرهاب مرتبطة بأهداف سياسية.

### ١٢ - تعريف مختار للإرهاب:

انطلاقاً مما ذكرناه سابقاً، فإن بعض الباحثين يقترحون تعريفاً للإرهاب، فيقولون: «هو استخدام غير مشروع للعنف، أو تهديد باستخدامه ببواشر غير مشروعة، يهدف أساساً إلى بث الرعب بين الناس، ويعرض حياة الأبرياء للخطر، سواء قامت به دولة أم مجموعة أم فرد، وذلك لتحقيق مصالح غير مشروعة، وهو بذلك يختلف كلياً عن حالات اللجوء إلى القوة المسلحة في إطار المقاومة المشروعة»<sup>(٢)</sup>.

(١) أحمد جلال عز الدين، الإرهاب والعنف السياسي، م.س، صص ٤٢-٤٩.

(٢) وثيقة مفهوم الإرهاب والمقاومة، رؤية عربية - إسلامية، تموز / يوليو ٢٠٠٣. تمثل هذه الوثيقة رؤية عربية - إسلامية لمجموعة منتخبة من المفكرين العرب، وقد مر بإعدادها بخمس مسودات تناولتها العقول والخبرات المختلفة من ست دول عربية، حيث كانت بداية المشروع فكرة يادر بطرحها مركز دراسات الشرق الأوسط في الأردن على مجموعة من الخبراء تداعوا لوضع المسودة الأولى، وذلك في ٥ كانون الثاني / ديسمبر ٢٠٠١ إثر أحداث ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١ في نيويورك وواشنطن. وقد أسهم في إعداده حوالي خمسون مختصاً وخبيراً عربياً صياغة وتطويراً بعد ذلك، حتى وصلت إلى الشكل الذي هي عليه اليوم، ووقع عليها ما مجموعه ٩٦ شخصية عربية من أكثر من أربع عشرة دولة، لتكون بذلك مشروعًا عربياً مطروحاً لتوقيع الآلاف من الخبراء والعلماء والمفكرين على هذه الوثيقة، ولتشكل جزءاً مهماً من ثقافتنا ورؤيتنا، وواحدة من مرجعيات قياس السلوك السياسي والمقاومة العربي والإسلامي لدى القوى الدولية ومفكريها عبر العالم، وحتى تكون مادة نقاش لدى الطرف الآخر الحضاري بهدف خلق نقاط التقاء الحضاري في أوسع مساحة ممكنة.

- مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان الأردن، انظر: [http://www.mesc.com.jo/Documents/Doc\\_3.html](http://www.mesc.com.jo/Documents/Doc_3.html)

د. سيد احمد سادات

إن عبارة «استخدام غير مشروع للعنف، أو تهديدُ باستخدامه ببواعث غير مشروعه»، تؤكد أن المسائل المشروعة لاستخدام القوة والعنف، مثل صد الغزاة، ومقاومة الاحتلال، وقتل البغاء وقطع الطرق، لا علاقة لها بالإرهاب بتاتاً. كذلك فإن استخدام العنف لتحقيق مكاسب سياسية معينة (الاستيلاء على السلطة، تقويض النظام القائم، الضغط على الحكم لتبني توجهات سياساتٍ معينة، أو الانتقام منه بسبب التعارض معها)....، كل ذلك يقرب ممارسياً أعمال العنف من خانة الإرهاب. ويمكن القول إن المعنى اللغوي المقترح للإرهاب يتعلق بالأعمال المتساوية بين الرعب بين الناس بفعلٍ بشريٍّ (أعمال التحرير، التفجير، الاحتجاز...) ، ولا يدخل في نطاقه الرعب والفزع الناجمان عن الكوارث الطبيعية (الزلزال، والفيضانات والحرائق..).

كذلك فإن الجرائم العادمة والفردية لا تدخل في خانة الإرهاب، لأن الرعب والفزع لا ينتشران على نطاقٍ واسع من المجتمع، وهنا لا فرق في الجهة التي تقوم بهذا الفعل، سواءً أكانت من قبل فردٍ، أو عصابةٍ مسلحةٍ غير رسميةٍ، أو من جهازٍ عسكريٍّ أو أمنيٍّ تابعٍ للدولة.

### الخلاصة :

لقد حاولنا خلال هذا البحث أن نحدد مفهوماً للإرهاب يكون مقبولاً إنسانياً، فتبين أن ثمة كمّاً كبيراً من التعريفات لهذا المفهوم، يركز بعضها على الوسيلة، فيما يركز البعض الآخر على الأداة، أو الهدف، أو الوظيفة.

وتناولنا بإيجاز معنى الإرهاب في اللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والفارسية، فتبين أن التعريفات اللغوية للإرهاب متقاربةٌ إلى حدٍ بعيدٍ بين تلك اللغات، فهي وإن ضمت مترادفاتٍ واشتقاقاتٍ كثيرةً، إلا أنها جميعاً تعطي معنى الخوف والإذلال والتروع من أخطارٍ خارجية.

ومن ثم، عدنا إلى المصادر الأساسية للإسلام (القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة والفقه الإسلامي)، فتبين أن الإرهاب الذي ورد في القرآن الكريم هو خاصٌّ مرتبطٌ بردع الأعداء، ومنعهم عن ممارسة أعمالٍ عدوانيةٍ بحق المسلمين الآمنين، وبهذا المعنى، فالوظيفة هنا هي ردّ عدوٍ دفاعيٍّ، وليس إرهاباً عدوانياً بالمعنى المعاصر.

وتبيّن أيضاً أن هناك تقاربًا كبيراً بين مفاهيم الإرهاب المطروحة، وأن الاختلافات بسيطةٌ في ما بينها، فلئن لم يحدد لسان العرب الجهة الممارسة للإرهاب أو الواقع عليها،

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

فإن القرآن الكريم حدد تلك الجهة التي يجب ممارسة الإرهاب ضدها، كذلك تبين أن البغي والحرابة في أصلهما الشرعي والاصطلاحي، تَضَمِّنَا المعنى المعتمد حالياً للإرهاب، فإن كانت الحرابة تستهدف إرهاب عامة الناس لتحقيق أهدافها، فإن البغي بدوره يستهدف زعزعة النظام السياسي والأمن العام وتهديد الدولة.

وبالنسبة إلى التعريف الاصطلاحي، ظهرت تبايناتٌ ووجهاتٌ نظر متعددةٌ في مسألة الإرهاب، لاعتباراتٍ متعددةٍ، منها التاريخي ومنها المتعلق باختلاف أهداف الدول ومصالحها، وقد كثرت التعريفات فبلغت نحو مائة.

وبالرغم من أن هذا الكم الهائل من التعريفات، التي تحيط بمفهوم الإرهاب وتزيده غموضاً بدلًا من توضيحه، يفرض العمل بالاحاج على إنتاج تعريف دوليٌّ موحدٌ لمصطلح الإرهاب، إلا أن كافة الجهود المبذولة في هذا الاتجاه فشلت في التوصل إلى تعريفٍ جامعٍ مانعٍ، ومصطلح واضح لا لبس فيه، وقابلٍ للقياس عليه، وفي حدودٍ بارزة المعالمة، بحيث لا تختلط حبيباته مع الأفعال التي لا خلاف على شرعيتها القانونية. وإذا تعذر هذا الأمر، بقي لكل دولةٍ تعريفها الخاص المتواافق مع مصالحها ومقاييسها الخاصة غير القابلة للنقاش أو النقد، وبذلك بقي التعريف هائماً في أشراف الضبابية.

ولئن أطلق بعض المؤسسات والحكومات الغربية تعريفات خاصة بالإرهاب، فإن الباحثين، من جهتهم، لم يتلقوا على تعريفٍ واحدٍ جامعٍ مانعٍ للإرهاب، بل كان ما يقدمونه من تعريفاتٍ يهدف إلى خدمة مصالح سياسيةٍ معينةٍ، لذلك ساد الاضطراب والتشویش تلك التعريفات، وظهر قصورٌ واضحٌ، في هذا المجال، بسبب المقاييس المتباعدة التي لم تحسم بعد.

وطرحنا تعريف مصطلح الإرهاب لدى بعض المنظمات العالمية والإقليمية، فتطرقنا إلى بعض القرارات والاتفاقيات الدولية حول الإرهاب، ومن ثم قمنا بمناقشة التعريفات، وتوقينا عند تعريفٍ ربما يكون صالحًا للإرهاب، ألا وهو: استخدامٌ غير مشروعٍ للعنف، أو تهديدٌ باستخدامه ببراعةٍ غير مشروعٍ، يهدف أساساً إلى بث الرعب بين الناس، ويعرض أرواح الأبرياء للخطر، سواء قامت به دولةٌ أم مجموعةٌ أم فردٌ، وذلك لتحقيق مصالح غير مشروعةٍ، وهو بذلك يختلف كلياً عن حالات اللجوء إلى القوة المسلحة في إطار المقاومة المشروعة.

ثم طرحنا موقف الإسلام من الإرهاب، فتبين لنا أن الدين الإسلامي يدعو للسلام بين الناس، ويحترم حقوق غير المسلمين في أموالهم وأعراضهم وأمنهم وسلامتهم وعقائدهم الدينية، وأنه حرم سفك الدماء بغير الحق، وصنف أعمال القتل من بين كبائر الذنوب وأعظمها.

وبما أن هذا البحث يتناول موضوع الإرهاب، كان لا بد من العمل على تقديم تعريفٍ خاصٌ به، حتى لا نقع في مطباتٍ منهجيةٍ، ولا تُحَمِّل المصطلحات معاني لا علاقة لها بها. وقد استدعي ذلك جهداً لتحديد الألفاظ والتعريفات المتعلقة بهذا الموضوع، والقيام بمحاولة توليفٍ بين الواقع والمعاني الكثيرة المعطاة للإرهاب.

**وتعود تلك المفارقات إلى اعتباراتٍ كثيرة منها:**

«١- إن وصف العمل نسبيٌّ، فما يراه مجتمعٌ، أو تجيزه ثقافةٌ، قد لا يكون كذلك في عرف مجتمع آخر، والعكس صحيح، ولهذا فإن المصالح العامة للمجتمعات والدول تتأثر بهذا سلباً وإيجاباً، مما تراه دولةٌ حقاً مشروعأً وسائغاً عمله تحقيقاً لمصالحها، قد لا تراه كذلك دولةٌ أو مجتمعٌ آخر.

٢- إن المقاييس المادية للخير والشر تختلف في ثقافات الأمم وحساباتها بقدر ما ينالها من نفع أو ضرر، أو بقدر ما يؤثر في حياتها من أمورٍ وحوادث سلباً أو إيجاباً. والموقف من أفعال الناس من المنظور المادي يتأثر بما يطرأ على العناصر المادية من سلب أو إيجاب. أما في المنظور المعنوي، فهذا متعلق بالحكم الشرعي.

٣- إن الخلط بين المفاهيم والمقاصد النفعية قاد بعض الباحثين إلى ربط بعض المصطلحات بالمفهوم العام للإرهاب، فلا يكون حديثُ عن الإرهاب إلا ويأتي الحديث عن التطرف، والغلو، والأصولية، والعنف، إما جهلاً بحقيقة تلك المصطلحات والفرق بينها، أو بقصد الربط في المقاصد أو في المعتقدات مع عدم وجوده، بل إن البعض يجعل بعض تلك المصطلحات مترادةً، وهذا، بلا شك، ربطٌ غير وجيهٍ، لاختلاف المفاهيم والدلائل والمقاصد لكل منها. وقد شوهَ الخلط المفهوم الحقيقي لكل واحدٍ منها...»

٤- إن استخدام مصطلح الإرهاب بموجب مادة هذه الكلمة اللغوية للدلالة على عملٍ إجراميٍّ، فيه تقليلٌ من الجريمة وأبعادها، إذ إن معنى الإرهاب في قواميس اللغة لا يمثل الوصف الحقيقي لحجم الجرم ومستوى الجريمة، فهو يقتصر على معنى الخوف، والتخييف وما اشتقر منه، وهذا فيه عدم مطابقةٍ ل الواقع من جانبه المادي والقانوني؛ إذ قد يكون المفهوم اللغوي للإرهاب نتيجةً لذلك الفعل فقط، ولكنه لا يمثله من حيث وصف الجرم والدلالة عليه. وتدل التعريفات اللغوية للإرهاب على أن معاني هذا المصطلح متقاربةٌ إلى حدٍ بعيدٍ بين كل اللغات، فهي وإن ضمت مترادفاتٍ واستثناءاتٍ كثيرةً، إلا أنها جميعاً تعطي معنى الخوف والإذلال والتروع من أخطارٍ خارجيةٍ، أي بواسطة عوامل خارجة عن ذات

## مفهوم الإرهاب بين اللغة والشريعة والقانون

وشخص الخائف أو المُرُوع، كما تعني المبالغة في العبادة والزهد في الدنيا، خوفاً من الله وطمعاً في رضاه.

٥- جاء بعض التعريفات الاصطلاحية متأثراً بالمعاني اللغوية، والبعض الآخر جاء ليتمثل ما يراه المؤلف أو الكاتب دون التفاتٍ إلى دلالة اللفظ، ومما تجدر الإشارة إليه، أن كل مؤلفٍ أو كاتبٍ سيتأثر بثقافته وموروثه الحضاري، ولهذا، قد يظهر على بعض تلك التعريفات المنحى الشخصي أو الموروث الثقافي<sup>(١)</sup>.

في كل الأحوال، فإن المعضلة تكمن في هذا الخلط في المعاني التي يدل عليها مصطلح الإرهاب، فبدلاً من وضوح الرؤية، نجد كمّا هائلاً من التشوش، ما أدى إلى التداخل وعدم الفصل بين الأداة والوظيفة، وبين الوسيلة والهدف، واستطراداً، تسبب بوجود كمٌ كبيرٌ من التعريفات لمفهوم الإرهاب وتحديده، لكننا نرى أن البعض منها يركز على الوسيلة، فيما يركز البعض الآخر على الأداة، أو الهدف، أو الوظيفة.

إلى ذلك، فقد تبين أن ثمة بوناً شاسعاً بين الممارسات المنعوتة بالإرهاب وفق المصطلحات الحديثة، وتلك المعاني التي تدل عليها كلمة «إرهاب»، خصوصاً أثناء ورودها في القرآن الكريم.

(١) عبد الرحمن بن سليمان المطرودي، نظرة في مفهوم الإرهاب والموقف منه في الإسلام، م.س.

# المرجعية الدينية - إشكالية المفهوم

د. علي ناصر

باحث في الشريعة والقانون الدولي

الجامعة الإسلامية في لبنان

## المقدمة

قد يشكك بعض المفكرين أو المثقفين في وجود ما يسمى بفلسفة القيادة في الإسلام، فهل تعامل الإسلام مع موضوعة القيادة كفلسفة، بمعنى أنه إذا استقرأنا النصوص الدينية هل يمكن لنا بناء رؤية كاملة حول القيادة من خلالها؟ وبماذا تتميز القيادة في الرؤية الإسلامية عن باقي أنواع القيادات؟ وقد يسأل بعض المثقفين عن أهمية البحث حول مفهوم المرجعية الدينية، وفلسفة القيادة في الإسلام، وعن أولوية الحديث عن مثل هذه العناوين للإنسان المسلم في واقعنا المعاصر، وعن الأهمية التي يحتلها هذا الموضوع في الظروف التي تمر بها الأمة الإسلامية اليوم.

زد على ذلك أن أعداء الأمة الإسلامية يحاولون دائماً من خلال إعلامهم إظهار أن المرجعية قد فقدت شأنها ومكانتها السابقة، أو أنه لا يوجد في الأمة الإسلامية من يتصدى لمقام المرجعية، لأن العلماء الكبار وتلك الجذور القوية قد انتهت، أو أن الشعوب الإسلامية لا تهتم بالعلماء ولا تودهم بل تكرههم، وقد وصل الأمر بأعداء الأمة أن يطربوا من خلال إذاعاتهم الأجنبية أسماء علماء، ويطلبوا من الناس أن يقلدوهم، وفي ذلك تسخيفٌ عمليٌ لمفهوم المرجعية الدينية، وما يساعدهم على ذلك، أن بعض من يدعى الإسلام يتصدى لمقام المرجعية، دون مراعاة للمواصفات والشروط التي ينبغي أن يتمتع بها المرجع، فمن يدعي أنه أمير المؤمنين وخليفة المسلمين، لا بد من أن نقرأ له أبحاثاً فقهيةً أو أصوليةً أو عقائديةً أو فلسفيةً أو حديثةً أو رجاليةً أو حتى لغويةً وبلاغيةً، وأن يعطي دروساً في حوزةِ

## المرجعية الدينية – إشكالية المفهوم

علميةٍ أو معهـدٍ شرعيٍّ، وأن نقرأ شهادـاتـ من أهلـ الحـلـ والـعـقـدـ أوـ أـهـلـ الـخـبـرـةـ منـ الـعـلـمـاءـ الفـضـلـاءـ، أوـ ماـ يـمـكـنـ تـسـمـيـتـهـ بـمـجـلـسـ الـخـبـرـاءـ، تـشـهـدـ بـعـلـمـهـ وـفـقـاهـتـهـ، أوـ بـعـدـلـهـ وـتـقوـاهـ وـورـعـهـ، أوـ بـكـيـاسـتـهـ فيـ السـيـاسـةـ وـخـبـرـتـهـ فيـ الـاـقـتـصـادـ وـالـأـمـنـ وـالـعـسـكـرـ، وـأنـ نـرـىـ لـهـ موـافـقـ يـدـافـعـ فـيـهاـ عـنـ حـقـوقـ الـمـسـلـمـينـ ضـدـ الـمـحـتـلـ الـغـاصـبـ، وـأـعـدـاءـ الـأـمـةـ، الـطـامـعـينـ فـيـ ثـرـوـاتـهـاـ. وـالـوـاقـعـ أـنـ النـضـوجـ الـفـكـريـ هوـ فـيـ مـخـالـفـةـ هـؤـلـاءـ، فـمـسـلـكـهـمـ هـوـ الـبـاطـلـ، وـالـجـهـةـ الـمـقـابـلـةـ هـيـ الـحـقـ.

إـنـ مـنـصـبـ المرـجـعـيـةـ الـدـيـنـيـةـ، أوـ إـلـامـامـةـ، أوـ الـخـلـافـةـ، أوـ الـقـيـادـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ، خـطـيرـ وـحـسـاسـ جـداـ، وـلـاـ بـدـ منـ وـجـودـ الـقـيـادـةـ الـعـامـةـ لـلـأـمـةـ، وـلـوـ لـمـ يـكـنـ أـمـرـ اللـهـ بـوـجـوبـ إـطـاعـةـ وـتـنـفـيـذـ أـوـامـرـ الـأـنـبـيـاءـ، وـالـأـمـةـ، وـالـقـادـةـ الـعـادـلـينـ، لـوـجـدـنـاـ سـبـبـاـ عـقـلـياـ مـقـتضـيـاـ لـإـطـاعـتـهـمـ دـائـمـاـ. وـقـدـ روـيـ عـنـ إـلـامـامـ الرـضاـ<sup>(١)</sup> أـنـهـ قـالـ: «إـنـهـ لـوـ يـجـعـلـ لـهـمـ إـمـامـاـ، قـيـمـاـ، أـمـيـنـاـ، حـافـظـاـ، مـسـتـوـدـعاـ، لـدـرـسـتـ الـمـلـةـ وـذـهـبـ الـدـيـنـ، وـغـيـرـتـ السـنـنـ وـالـأـحـكـامـ، وـلـزـادـ فـيـهـ الـمـبـتـدـعـونـ، وـنـقـصـ مـنـهـ الـمـلـحـدـونـ، وـشـبـهـوـ ذـلـكـ عـلـىـ الـمـسـلـمـينـ، لـأـنـاـ وـجـدـنـاـ الـخـلـقـ مـنـقـوصـيـنـ مـحـتـاجـيـنـ غـيـرـ كـامـلـيـنـ مـعـ اـخـتـلـافـهـمـ، وـاـخـتـلـافـ أـهـوـائـهـمـ، وـتـشـتـتـ أـنـحـائـهـمـ، فـلـوـ لـمـ يـجـعـلـ لـهـمـ قـيـمـاـ حـافـظـاـ لـمـ جـاءـ بـهـ الرـسـوـلـ<sup>(ص)</sup> لـفـسـدـوـاـ عـلـىـ نـحـوـ مـاـ بـيـنـاـ، وـغـيـرـتـ الـشـرـائـعـ، وـالـسـنـنـ، وـالـأـحـكـامـ، وـالـإـيمـانـ، وـكـانـ فـيـ ذـلـكـ فـسـادـ الـخـلـقـ أـجـمـعـيـنـ»<sup>(٢)</sup>.

وـلـاـ تـخـفـيـ أـهـمـيـةـ إـلـامـ الـعـادـلـ فـيـ الـحـفـاظـ عـلـىـ إـلـاسـلـامـ وـالـمـسـلـمـينـ، وـمـقـدـسـاـتـهـمـ، فـهـوـ مـنـ الـأـمـةـ كـالـرـأـسـ مـنـ الـجـسـدـ، يـفـكـرـ، وـيـخـطـطـ، وـيـسـتـشـيرـ، وـيـقـرـرـ، وـيـوـاجـهـ الـكـفـارـ، وـالـبـغـاةـ، وـالـخـواـرـجـ، وـسـائـرـ أـهـلـ الـفـسـادـ وـالـظـلـمـ. وـقـدـ وـرـدـ عـنـ الرـسـوـلـ الأـكـرـمـ<sup>(ص)</sup> أـنـهـ قـالـ: «إـلـامـ جـنـةـ»، وـفـيـ شـرـحـهـ: أـيـ كـالـسـتـرـ لـأـنـهـ يـمـنـعـ الـعـدـوـ مـنـ أـدـيـ الـمـسـلـمـينـ، وـيـمـنـعـ النـاسـ بـعـضـهـمـ مـنـ بـعـضـ، وـيـحـمـيـ بـيـضـةـ إـلـاسـلـامـ، وـيـقـيـمـهـ الـنـاسـ وـيـخـافـونـ سـطـوـتـهـ<sup>(٣)</sup>.

وـإـلـامـ إـنـماـ نـصـبـ لـدـفـعـ الـعـدـوـ، وـسـدـ الـخـلـلـ، وـاستـخـرـاجـ الـحـقـوقـ، وـإـقـامـةـ الـحـدـودـ، وـجـبـاـيةـ الـأـمـوـالـ لـبـيـتـ الـمـالـ، وـقـسـمـتـهـ عـلـىـ أـهـلـهـاـ. وـهـوـ الـذـيـ يـولـيـ الـقـضـاـةـ وـالـحـكـامـ، وـلـهـ أـنـ يـبـاـشـرـ الـفـصـلـ وـالـحـكـمـ، وـيـتـفـحـصـ أـمـورـ خـلـفـائـهـ وـقـضـائـهـ، وـيـدـافـعـ عـنـ حـرـمـ اللـهـ تـعـالـىـ، وـلـقـدـ قـسـمـ فـقـهـاءـ إـلـاسـلـامـ الدـفـاعـ إـلـىـ قـسـمـيـنـ:

١ـ الدـفـاعـ عـنـ بـيـضـةـ إـلـاسـلـامـ وـحـوزـتـهـ.

٢ـ الدـفـاعـ عـنـ النـفـسـ، وـالـأـرـضـ، وـالـعـرـضـ، وـالـمـالـ.

(١) القمي، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (المعروف بالشيخ الصدوق)، عيون أخبار الرضا (ع)، ط١، تحقيق: العالمة الشيخ حسين الأعلمي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٤، هـ١٤٠٤، مـ١٩٨٤ـ، جـ١، صـ١٠٨.

(٢) التنوبي، شرح مسلم، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ـ هـ١٩٨٧ـ، مـ١٢٠، جـ١٢، صـ٢٢٠.

د. علي ناصر

فالأمام هو الذي يدافع عن بيضة الإسلام. والمقصود بيضة الإسلام هو الكيان الذي يقوم به عنوان الإسلام، وهو وجود المسلمين، وقيام مساجدهم، ومقدساتهم، فلو هجم جيش عدو على المسلمين، ولم يستهدف كيانهم، وإنما استهدف فئة خاصة لعداوة شخصية، فإن هذا ليس مورداً للقاعدة، وإنما مورد القاعدة ما إذا كان الهجوم يستهدف إبادة المسلمين، وهدم مساجدهم، وهتك حرماتهم، ومقدساتهم. والدفاع عن بيضة الإسلام هو الدفاع عن حوزة الإسلام، وعن المؤمنين، ويقصد به أيضاً الدفاع عن النفس، والإسلام، والمؤمنين.

إن من الواجب في هذه اللحظة الحساسة والمصيرية من حاضر أمتنا العربية والإسلامية تسليط الضوء ولو بواسطة بحث تأصيلي، على مفهوم المرجعية الدينية بين صدر الإسلام وعصرنا الراهن، ولاسيما أنها موقع ديني عظيم، له تأثيرٌ ونفوذٌ عميقٌ في قلوب المسلمين، وأنَّ القائد من الأمة كالرأس من الجسد، وأنَّ هناك في أمتنا الإسلامية من يتصدى للمرجعية الدينية، وهو لا ينتمي بالصفات التي ينبغي أن تجتمع في من يتصدى لهذا المقام الرفيع، وهذه هي المصيبة الكبرى في واقع أمتنا اليوم، وهي التي أدت إلى ضياع المسلمين، وضعف أحوالهم، ونهب أموالهم، والتعدى على حرماتهم، ومقدساتهم، ووقعهم في الفتنة، والفتنة أشدُّ من القتل.

إنَّ الباحث في هذا الموضوع يجد صعوبةً بسبب حساسية وكثرة الأفكار التي يمكن معالجتها، وكثرة الأحداث التي يمكن الاستفادة منها كشاهدَة على العصر، ولذلك فقد تم التركيز في هذا البحث على تأصيل المفهوم وتوضيحه، لغةً واصطلاحاً، وعلى النصُّ الدينيُّ المقدس، بالاعتماد بشكلٍ أساسيٍّ على القرآن الكريم، الذي حفظه الله تعالى من التحريف، والذي يؤمن به جميع المسلمين. إضافةً إلى ممارسات النبي الأكرم العملية، المتفق عليها لدى جميع المسلمين، والتي لا بدُّ لكلِّ عالمٍ ومرجعٍ أن يؤمن ويسلِّم بها، بل ويعمل بمقتضها.

لقد تم العمل في هذا البحث على طرح بعض الإشكاليات التي تدخل في صلب الموضوع، ومناقشتها، ومحاولة إعطاء إجابة علمية مزودة بالمنطق والحججة والدليل، أذكر منها: هل أنَّ المرجعية هي للنصُّ الديني أو للإنسان؟ وهل أنَّ المرجعية تختص فقط بالتقليد على مستوى العبادات والمعاملات الفردية أو تتعداها للتصدي لشؤون المجتمع والأمة الإسلامية بل والإنسانية؟ وهل هناك دورٌ للناس في صياغة المرجعية، أو أنَّ هناك دوراً مشتركاً بين المرجع والناس؟ وما هو تكليفهم؟ وهل الإمام كبقية أفراد الرعية تقوده الظروف إلى الحكم بطريق السيف أو الوراثة أو الاختيار من قبل أهل الحل والعقد؟ ومن هم أهل الحل والعقد؟ وهل يجب على جميع المسلمين أن يدينوا بالسمع والطاعة للحاكم حتى وإن كان فاجراً ظالماً؟

## المرجعية الدينية – إشكالية المفهوم

أليس هناك أبعادٌ شرعيةٌ تُعطي خصوصيةً للإمام؟ ما هي الضوابط والقوانين والمعايير الصحيحة والدقيقة والصارمة لاكتشاف واختبار وانتخاب الحاكم الشرعي الإسلامي أو الخليفة أو المرجع؟ وهل هناك تجارب إسلاميةٌ معاصرةٌ وناجحةٌ يمكن البناء عليها؟

### أولاً- المرجعية بين النصِّ الديني والإنسان:

#### أ- المرجعية بين اللغة والاصطلاح:

المرجع لغة هو محل الرجوع، ويقال: «كان مرجع البحث هذا الكتاب: أي كان هذا الكتاب المصدر الذي استتبط المؤلف منه»<sup>(١)</sup>. وقد ورد في التنزيل: «إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجُوعَ»<sup>(٢)</sup>، أي الرُّجُوع والمرجع، مصدر على فعلٍ؛ وفيه: «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُبَثِّكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»<sup>(٣)</sup>، أي رُجُوعكم؛ ويُقال رحيب الصدر، أي واسع الصدر<sup>(٤)</sup>. واسترجعت منه الشيء، إذا أخذت منه ما دفعته إليه. واسترجعت عند المصيبة، إذا قلت: إنا لله وإنا إليه راجعون، فأنا مسترجع<sup>(٥)</sup>.

والمرجع اصطلاحاً هو الشخص، أو الكتاب والنص والدستور، الذي يرجع إليه الناس في أمورهم المهمة بل المصيرية. ونشير إلى أنه يتم تسليط الضوء لدى بعض العلماء على مرجعية النص الديني، بحجة أنه لا يمكن الاعتماد على مرجعية العنصر البشري، لأنَّه لا يُؤمنُ جانبه، فربما انقلب بين ليلةٍ وضحاها على المبادئ الإسلامية التي تبنوها سابقاً، نتيجة تغيير في قناعاته، أو طمعٍ في لمعان الذهب، أو خوفٍ من لمعان السيف. أما بعض العلماء الآخرين فيتم تسليط الضوء لديهم على العنصر البشري، أعني مرجعية علماء الدين الإسلامي في تقويم الأعواج الديني والسياسي، وذلك لأنَّه لا بدَّ من إنسانٍ حيٍّ يقود المجتمع الإنساني، ويباكي أحدهاته والتطورات المتتسارعة التي تنتج عنها، سواء كان المجتمع إسلامياً أو غير إسلامي.

#### ب النصِّ الديني المقدس:

لعلَّ المقصود من مصطلح النصِّ الديني المقدس، القرآن الكريم، ولاسيما الآيات المحكمة لا المشابهة، والناسخة لا المنسوخة، إضافةً إلى ذلك الأحاديث المتواترة، التي

(١) جوزيف عبد الساتر الأنطوني وي يوسف الشیخ محمد، الجديد في قاموس اللغة العربية، ط١، بيروت: دار ماهر، ص ٧٣٤.  
(٢) سورة العلق، الآية ٨.

(٣) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٤) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، قم: نشر أدب الحوزة، ج١٤٠٥، هـ، ج٨، ص ١١٤-١٢١.

(٥) الجوهري، أبو العباس، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ، ج٣، ص ١٢١٨-١٢١٦.

تفيد ب نفسها القطع بصدقها، فهي أحاديث بلغ عدد المخبرين عنها حدّاً من الكثرة دون تواطؤ على الكذب، وبحيث يؤمنُ معهم من تعمدهم على الكذب. وكذلك الأحاديث الصحيحة، التي اتصل سندها بالعدول الضابطين من غير شذوذٍ ولا علةٍ، سليمة الطريق من الطعن، فيصح سندها، ولا يضطرب منها، فيحصل للفقيه الوثيق الكامل بصدق الحديث. ولا بد من العلم بهذه الأحاديث، والاطلاع عليها بدقةٍ وإمعانٍ، والبحث عن متن الحديث وسنته وطرقه، وتمييز صحيحة من سقيمه، والمقبول منه من المردود، وكيفية تحمله، وأداب نقله<sup>(١)</sup>.

والحق يقال إنه لا بدّ من دستورٍ تؤمن به الجماعة، ولا بدّ من اتفاقٍ على احترام هذا الدستور، وعلى تطبيقه كمنهاج للحياة، وهذا الدستور في الإسلام ينبع من تعاليم القرآن، والسنّة الشريفة، والعقل القطعي. فالنصيحة الدينية يحتاج إلى تفسيرٍ، وتأويلٍ، وفهمٍ يتناسب مع روح العصر، مع الالتزام بالأصول الإسلامية، والقواعد العلمية.

والقرآن الكريم هو النصُّ الإسلامي الوحيد الذي أجمع المسلمين على قدسيته التي لا تقبل التبديل ولا التغيير ولا التعديل، وهو منزهٌ عن ذلك بالإرادة الإلهية، كما ورد في قوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْكِتَابَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»<sup>(٢)</sup>، وما عداه من نصوصٍ لا تملك هذه القدسية، ولا بد من دراستها على مستوى السند والدلالة، للتأكد من صحتها، وإمكانية الاستدلال بها، حتى أنَّ الرسول<sup>(ص)</sup> والأئمة من أهل بيته<sup>(ع)</sup> أوصوا بعرض الأحاديث المنقوله عنهم على القرآن، والأخذ بما وافقه والإعراض عما خالفه، فهو زخرف، وأذكر منها على سبيل المثال حديثاً واحداً مع سنته: محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال: «أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»<sup>(٣)</sup>.

ويمكن أن نسأل: كيف يمكن عرض الحديث على كتاب الله الذي هو حمالُ ذو أوجه، علمًا بأننا إنما نعرض بالحقيقة على ما فهمناه من معاني القرآن، وقد يكون هذا الفهم صحيحاً،

(١) المراد من متن الحديث هو ما اكتفى الصلب، وهو لفظ الحديث الذي يتقوّى به معناه، وهو مقول النبي<sup>(ص)</sup>، أو الأئمة المعصومين<sup>(ع)</sup>. أما السند فهو طريق الحديث جملةً واحدةً، لا أحد رواه الحديث على وجه التفصيل، فيحيث في اعتبار السند وعدمه، مثل كونه متصلًا أو منقطعًا، مسندًا أو مرسلاً، صحيحًا، أو حسنة، أو موثقاً، أو ضعيفاً، ويبحث عن الأحوال المارضة على الأحاديث في علم الرجال، جرحًا وتعديلًا، ووثاقةً وضعفًا، وعن طبقة الرواوى، وتمييزه عن مشتركته في الاسم. راجع: جعفر السبعاني، أصول الحديث وأحكامه في علم الدرایة، ط٢، قم: مؤسسة الإمام الصادق<sup>(ع)</sup>، ١٤١٩ـ٦١، ص ١٤-١٥.

(٢) سورة الحجر، الآية ٩.

(٣) الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، ت ٢٢٩هـ، الأصول من الكافي، ط٢، صحجه وعلق عليه علي أكبر الغفارى، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٢هـ، ش ١، ج ٦٩، ص ٣.

## المرجعية الدينية – إشكالية المفهوم

وقد يكون غير ذلك؟ ونجيب عليه بأنه على أي حال، لا مجال لنا لرد الروايات التي تتحدث عن عرض السنّة على الكتاب لأنها من الكثرة بحيث يقطع بتوارثها المعنوي على الأقل، وأنه لا بد من أن يكون المقصود من عرض السنّة على الكتاب هو في موارد مخصوصةٍ لا مطلقاً، مع وجود ضوابط ومعايير علميةٍ ومحددةٍ. فإنَّ الأدلة قد دلت على حجية ظواهر القرآن الكريم، ولم يخالف في ذلك إلا طائفةٌ من الإخباريين (رحمهم الله)، فقد استدلوا على عدم حجية هذه الظواهر، بروايات المنع عن تفسير القرآن بالرأي، علمًا أنَّ روايات المنع عن تفسير القرآن، إنما منعت من تفسيره بآراء الرجال، التي هي مجرد استحسانٍ، بل تجد أنهم حتى حين يكون هناك احتمالات متعددةٍ في معنى آية منه، يعمدون إلى ترجيح احتمالٍ منها من دون شاهدٍ أو قرينةٍ، سوى آرائهم، وما تميل إليه نفوسهم، على الرغم من أنه لا بد من أن يكون للمعنى الذي يراد حملها عليه شاهدٍ وقرينةٍ، ودليلٍ ومستندٍ من كلام العرب، واستعمالاتهم. أضف إلى ذلك أنَّ الأخذ بالظاهر لا بد من أن يكون بعد إحراز عدم وجود ناسخ، أو مخصوصٍ له، أو قرينةٍ عرفيةٍ على المراد منه، وإحراز عدم وجود تفسيرٍ مأثورٍ له، في الآيات والروايات. وإحراز كون المعنى منسجماً مع الأحكام العقلية والفتورية، وغيرها من الأدلة الصالحة للتقييد والبيان<sup>(١)</sup>.

### ج- الإنسان يقود الحياة وفق النص الديني المقدس:

تشير الآية القرآنية إلى مفاهيم ومبادئ يجب أن تُطبَّق حتى تتحقق المرجعية، فالكتاب نزل بالحق، مُعرِّفًا بالكتب السماوية التي سبقته، ومكملاً لها، ومهيمناً عليها، والقرآن هو النصُّ الديني المقدس، الذي يُجمعُ عليه المسلمين، والقرآن عظيمٌ قدره، جليلٌ خطره، بين ذكره، من تمسك به هدي، ومن تولى عنه ضلٌّ وذلٌّ، وهو كتاب العلم، والهدى، والرحمة، قال تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ»<sup>(٢)</sup>، ولكنَّ النصُّ الدينيّ، حتى لو كان آيةً مُحكمةً أو روایةً صحيحةً، لا يكفي في إدارة شؤون المجتمع الدينية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والأمنية، بل لا بدَّ من مرجعٍ إنسانٍ يحكم الناس، ويُسِّير على نهج الحق، فالآية الكريمة تشير إلى أن التنزيل من الله تعالى إلى البشر، بل إلى البشير النذير، خير خلق الله محمد بن عبد الله: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ». وفي قوله تعالى: «وَأَنَزَّلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهِمَّنَا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لُكْلُ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكُنْ لِيَبْلُوْكُمْ فِي مَا أَتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ

(١) جعفر مرتضى، مختصر مفيد، ط١، بيروت: المركز الإسلامي للدراسات، ٢٠٠٢-٥١٤٢٣ م، ج٢، صص ٤٢-٤٩.

(٢) سورة النحل، الآية ٨٩.

د. علي ناصر

إِلَى اللَّهِ مَرْجُعُكُمْ جَمِيعًا فَيَنْبئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ<sup>(١)</sup>، بيانً لكون القرآن كتاب الحق، الذي يصدق بالكتب السماوية كما نزلت على قلوب الأنبياء السابقين، نزل إلى النبي الأعظم<sup>(ص)</sup>، وكلمة «إليك» تشير بكلٍّ وضوح إلى المرجع البشري، كما أن فعل الأمر متوجه إلى المرجع البشري أيضاً، قال تعالى: «فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ»، أي أنه يخاطبولي الأمر، والمصداق الأبرز للولاية والمرجعية وهو النبي الأكرم<sup>(ص)</sup>، طالباً منه أن يحكم بين الناس بالدستور والشريعة التي أنزلها عليه رحمةً للعالمين، ولو اختلف الناس من حوله، وتعددت الآراء، وتتواءمت المواقف، واتبع بعض الناس أهواءهم، فهذا ابتلاءٌ طبيعيٌ جعله الله تعالى سُنةً في هذه الحياة الدنيا.

وبعد أن تبين لنا أن النص الديني المقدس لا يكفي في قيادة البشرية، بل لا بد من إنسانٍ يقود الحياة الاجتماعية بمختلف أبعادها، فيحدد العدوَ من الصديق، وفقاً لمعايير شرعيةٍ، وقانونيةٍ، وعقليةٍ، وإنسانيةٍ، ويدافع عن حرمات مجتمعه، وعن نفسه، ودينه، وأرضه، وعرضه، وما له، ويُشَخص مصالح الأمة العليا، وقضاياها الاستراتيجية، وأهدافها، وأولوياتها في حال التزاحم وعدم القدرة على تنفيذ هذه الأهداف دفعةً واحدةً، فلا بد من تقديم المهم على غير المهم، ومن تقديم الأهم على المهم. كما أن المرجع البشري لا بد له من الحياة، فلا يمكن لإنسانٍ ميتٍ قيادة مجتمعٍ يعيش أحدهاثاً متغيرةً ومتسرعةً تواجهه مصيره في كل حالٍ وفي كل حين.

ولذلك لا بد من الجمع بين مرجعية النص الديني المقدس، أي الآية المحكمة، والرواية الصحيحة، أو الموثقة، وبين المرجع البشري النموذجي، الذي يحمل مواصفات العلم بهذا الدستور أو القانون الإسلامي، ويتحصل بصفة العدالة بمفهومها الواسع، والخبرة في كل شؤون الأمة العامة، فلا يقع فريسة الخداع السياسي، أو الانهيار الاقتصادي، أو التفكك الاجتماعي، أو الغزو الثقافي، أو الحرب الناعمة، أو الفتن، أو الأممي، أو الاحتلال العسكري.

فالمرجع الفاهم للنص الديني المقدس، والقادر على تطبيقه على أرض الواقع مع مراعاة الأولويات وخصوصيات الزمان والمكان وثوابت الشريعة ومتغيراتها، والعادل في حكمه، والعامل بأحكام وتعاليم الإسلام، والمحلاص في جهاده، هو المرجع الديني الإسلامي القادر على التصدي لشؤون الأمة، وهو من يجب أن يكون في موقع الولاية، إن لم يكن هناك من هو أفضل منه للقيام بهذا الأمر.

(١) سورة المائدة، الآية ٤٨.

## المرجعية الدينية - إشكالية المفهوم

ولو اكتفى الناس بمرجعية النص الديني المقدس لاختلوا في تفسيره، ولم يكن هناك من يحسم الأمر، ويوحد الأمة، ويرسم الاتجاه الصحيح، ويطبق أحكام الله تعالى في أرضه. ولو لم يكتف الناس بمرجعية النص الديني المقدس، واختاروا مرجعاً بشرياً لهم، ولكنه لا يتمتع بصفات العلم، والعدالة، والخبرة، لأساؤوا الاختيار، وضلوا الطريق، وضيئعوا الأهداف. فالخيارات السليم، بل الشرعي، والحكيم، هو التفتیش عن المرجع البشري الذي يتمتع بهذه الصفات، و اختياره ليحكم بما أنزل الله تعالى.

ونشير إلى أن الاختلاف في تفسير النص بين مرجع وآخر، هو نتيجة اختلاف استدلالٍ في مسألة اجتهادية، سواء كانت تتعلق بالعبادات، أو المعاملات، أو المسائل المستحدثة، أو القضايا المصيرية السياسية والأمنية، سواء تعلق النص بأبيه، أو بروايه، فإذا صحَّ السند لدى مرجعين لرواية محددة، فقد يتم الاختلاف في فهم دلالة الرواية، وظروفها الموضوعية، أثناء استخدامها في عملية استنباط الحكم الشرعي، وبالتالي يقع الاختلاف في تطبيقها على أرض الواقع، ولاسيما أن مفردات اللغة العربية تحتمل الكثير من الدلالات.

وهناك مفهوم آخر لمرجعية النص الديني، وهو أنَّ الذي يُعين الإمام هو النصُّ من النبي <sup>(ص)</sup>، فبالنَّصْ يُعين الإمام، لا بشيء آخر، وهذه عقيدة المسلمين الشيعة من أتباع الإمامة، الذين رجعوا بعد النبي <sup>(ص)</sup> إلى أمير المؤمنين علي <sup>(ع)</sup>، ثم إلى الأئمة المعصومين من ذريته <sup>(ع)</sup>، فاتبعوا الإمام الحسن <sup>(ع)</sup>، ثم الإمام الحسين <sup>(ع)</sup>، ثم الأئمة التسعة من ذريته <sup>(ع)</sup>، وكلاءهم ومعتمديهم من العلماء وأهل الثقة، الذين نصَّ الأئمة عليهم نصاً خاصاً أو عاماً. فكان الشيعة في عصور الأئمة <sup>(ع)</sup> يرجعون إلى فقهاء بلادهم، بإرشاد الأئمة <sup>(ع)</sup>، وربما أمر الإمام <sup>(ع)</sup> الفقيه من أصحابه أن يفتى الناس.

### ثانياً- صفات المرجع الديني:

#### أ- صفات المرجع الديني عند المسلمين الشيعة:

يرى المسلمون الشيعة أنَّ العدل أصلٌ من أصول الدين، فلا يمكن أن يعبد الإنسان إلهاً غير عادلٍ، ولو كان كذلك لما استوى نظام الكون، وكذلك فهم يرون أنَّ الإمامة أصلٌ من أصول الدين، ولا يكمل الإيمان إلا بها، كيف لا وهي تحمل فلسفة النبوة نفسها، إذ إنَّ هدف الإمامة هو هدف النبوة نفسه، أي إيجاد مجتمع إنسانيٍ إسلاميٍ عادلٍ، والسعى لصيانة مسيرة الصحة. ولا يصحُّ التقليد في الإمامة، بل لا بدَّ من النظر فيها والاعتقاد بها كسائر أصول الدين الأساسية، أي كالتوحيد، والنبوة، والمعاد.

د. علي ناصر

وقد اشترط المسلمون الشيعة وجوب تعيين الإمام على الله تعالى، كوجوب تعيين النبي على الله تعالى، نظراً لكونه أخطر موقع في تاريخ البشرية، وقالوا إنَّ النصَّ يجب أن يكون مُعِيناً للإمام بالإسم، موضحاً له بالشخص، بحيث لا يُدخل الناس ريبٍ فيه، وهذا ما يتعلَّق بالإمام المعصوم كالأمام علي بن أبي طالب<sup>(٤)</sup>، ومنهم من قال بأنَّ النصَّ يجب أن يكون مُعِيناً للإمام بالصفات، وهذا ما يتعلَّق بعصر غيبة الإمام المعصوم، أي في عصرنا الحاضر، فيكفي فيه ذكر الصفات من إيمانٍ، وعلمٍ، وعدالةٍ، وأمانةٍ، وخبرةٍ، على نحو ما ذكرناه أعلاه.

ويُشترط في المرجع بحسب مذهب الإمامية الإسلامي أمورٌ منها: البلوغ، والعقل، والذكورة، وطهارة المولد، والعدالة، والاجتهاد، وألا يكون كثير النسيان لما له دخلٌ في عملية الاستنباط، وغيرها. وأهم شرطٍ من شروط المرجعية هو العلم، بل الأعلمـة على رأي مشهور الفقهاء. والأعلم هو الأكثر كفاءةً في استنباط الأحكام الشرعية التكليفية من وجوب، واستحبابٍ، وإباحةٍ، وحرمةٍ، وكراهةٍ. ويُعرف اجتهدـ العالم، وكذلك أعلمـته، بأمورـ المعرفـة المباشرـة بالمجـتهدـ أيـ أنـ يتـيقـنـ الشـخـصـ بـنـفـسـهـ مـنـ ذـلـكـ، كـمـاـ لـوـكـانـ مـنـ أـهـلـ الـعـلـمـ وـخـبـيرـاـ وـقـادـرـاـ عـلـىـ تـميـزـ الـمـجـتـهـدـ وـالـأـعـلـمـ مـنـ غـيرـهـ، مـنـ خـلـالـ اـخـتـارـهـ وـنـحـوـ ذـلـكـ، أـوـ بـوـاسـطـةـ اـشـهـارـ وـشـيـوعـ اـجـتـهـادـ بـيـنـ النـاسـ، أـوـ فـيـ الـحـوـزـاتـ الـعـلـمـيـةـ بـنـحـوـ يـفـيدـ الـيـقـيـنـ أـوـ الـاطـمـئـنـانـ، أـوـ أـنـ يـشـهـدـ بـذـلـكـ عـدـلـانـ مـنـ أـهـلـ الـخـبـرـةـ قـادـرـانـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ الـمـجـتـهـدـ وـالـأـعـلـمـ<sup>(١)</sup>.

#### بـ-صفات المرجع الديني عند المسلمين السُّنة:

وأما علماء المسلمين من أهل السُّنة فقد ذكروا بعضاً من تلك المزايا التي يجب اتصفـ إمامـ المسلمينـ بهاـ، ومعـ أنـهـمـ اـخـتـلـفـواـ فـيـ بـعـضـ تـلـكـ الصـفـاتـ، إـلـاـ أـنـهـمـ يـكـادـونـ يـتـقـنـونـ عـلـىـ بـعـضـ آخـرـ مـنـهـ: أـنـ يـكـونـ قـرـشـيـاـ: فـلـاـ تـصـحـ إـمـامـةـ غـيرـ القرـشـيـ كـائـنـاـ مـنـ كـانـ، وـذـلـكـ لـقـولـ النـبـيـ<sup>(ص)</sup>: «الـأـئـمـةـ مـنـ قـرـيـشـ إـنـ لـهـمـ عـلـيـكـمـ حـقـاـ وـلـكـمـ عـلـيـهـمـ حـقـاـ مـثـلـ ذـلـكـ، مـاـ إـنـ اـسـتـرـحـمـوـاـ فـرـحـمـوـاـ وـفـواـ، إـنـ حـكـمـوـاـ عـدـلـوـاـ، فـمـنـ لـمـ يـفـعـلـ ذـلـكـ مـنـهـمـ فـعـلـيـهـ لـعـنـةـ اللـهـ وـالـمـلـاـئـكـةـ وـالـنـاسـ أـجـمـعـينـ»<sup>(٢)</sup>. وـأـنـ يـكـونـ عـالـمـاـ مـجـتـهـداـ، فـالـجـمـهـورـ عـلـىـ أـنـ أـهـلـ إـلـمـامـةـ مـجـتـهـدـ فـيـ الـأـصـوـلـ وـالـفـرـوـعـ لـيـقـوـمـ بـأـمـوـرـ الدـيـنـ، ذـوـ رـأـيـ لـيـقـوـمـ بـأـمـوـرـ الـمـلـكـ، شـجـاعـ لـيـقـوـىـ عـلـىـ الذـبـبـ عـنـ الـحـوـزـةـ<sup>(٣)</sup>.

(١) حسن حسين، منتخب الأحكام، طبقاً لفتاوي سماحة ولـي أمر المسلمين آية الله العظمى السيد علي الحسيني الخامنئي، طـ١، بيروت: دار الولاء، ١٤٢١هـ-٢٠١٠م، صـ١٢.

(٢) الإمام أحمد بن حنبل، مسند أحمد، بيروت: دار صادر، جـ٢، صـ١٢٩.

(٣) الإيجي، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، طـ١، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧-١٤١٧م، جـ٢، صـ٥٨٥.

## المرجعية الدينية - إشكالية المفهوم

وقد ذكر القرطبي في تفسيره شروطاً يجب أن تتحقق في إمام المسلمين، كأن يكون من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين، مجتهداً لا يحتاج إلى غيره في الاستفتاء في الحوادث، وهذا متفق عليه. وأن يكون عادلاً غير فاسق، لأنه لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز أن تعقد الإمامة لفاسق، بل تنفسخ إمامته إذا نصب ثم فسق بعد انبرام العقد، ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم، لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يُقام لإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وحفظ أموال الأيتام والمجانين، والنظر في أمورهم، وما فيه من الفسق يُعدُّ عن القيام بهذه الأمور والنهاوض بها. وقال آخرون: لا ينخلع إلا بالكفر، أو بترك إقامة الصلاة، أو الترك إلى دعائهما، أو شيء من الشريعة. ويضيف القرطبي في تفسيره شروطاً أخرى، وهي: أن يكون ذا خبرة ورأي حصيف بأمر الحرب، وتدبير الجيوش، وسد الشعور، وحماية البيضة، وردع الأمة، والانتقام من الظالم، والأخذ للمظلوم. وأن يكون ممن لا تلتحقه رقة في إقامة الحدود، ولا فزع من ضرب الرقاب، ولا قطع الأיבشار. ولا خفاء باشتراط إسلام الإمام، وأن يكون حراً، وأن يكون ذكراً، وأن يكون سليم الأعضاء، وأن يكون بالغاً، وعاقلاً. وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز، أن تكون إماماً، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما تجوز شهادتها فيه. ويحوز القرطبي نصب المفضول مع وجود الفاضل خوف الفتنة وألا يستقيم أمر الأمة... فإذا خيف بإقامة الأفضل الهرج والفساد وتعطيل الأمور التي لأجلها يُنصب الإمام كان ذلك عذراً ظاهراً في العدول عن الفاضل إلى المفضول، ويستدل على ذلك أيضاً بعلم عمر وسائر الأمة وقت الشورى، بأن الستة فيهم فاضلٌ ومفضولٌ، وقد أجاز العقد لكل واحد منهم، إذا أدى المصلحة إلى ذلك، واجتمعت كلمتهم عليه، من غير إنكار أحدٍ عليهم، والله أعلم. ويضيف القرطبي أنه ليس شرطاً أن يكون الخليفة معصوماً من الزلل والخطأ، ولا عالماً بالغيب، ولا أفرس الأمة ولا أشجعهم، ولا أن يكون منبني هاشم فقط دون غيرهم من قريش، فإن الأجماع قد انعقد على إمامية أبي بكر وعثمان وليس منبني هاشم<sup>(١)</sup>.

### ج-مناقشة الأقوال:

ويمكن مناقشة الآراء كالتالي:

#### ١. مسألة الأكمال:

أنه هل يجب أن يكون الخليفة أفضليهم في العلم؟ للإجابة عن هذا السؤال نبدأ بقوله تعالى في التنزيل في وصف طالوت: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق وتحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ١، ص ٢٧٥-٢٧٠.

د. علي ناصر

قَالُوا أَنِّي يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعْةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالجَسْمَ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسْعَ عَلِيمٌ<sup>(١)</sup>، فبدأ بالعلم ثم ذكر ما يدل على القوة وسلامة الأعضاء. قوله: «اصطفاه» معناه اختياره. فهناك من يقول بكفاية الاجتهاد في العلوم الإسلامية، ولا يتعمّن الأعلم بالضرورة، ونقول بأن العقل يحكم بأولوية الأعلم على العالم، والأفضل على الفاضل، والأكمel على الكامل، ولاسيما أن الفرق بين العالم والأعلم، أو الخبير والأكثر خبرة، قد يكون فرقاً كبيراً، ولا شك أن مصلحة الأمة في ولادة الأكمel من حيث الشروط والمواصفات المجتمعية، والمجمع عليها، أو المتفق عليها، وهي العلم، والعدالة، والخبرة. ولو وقع التعارض بين أكثر من مرشح للمرجعية، تم تقديم الأكمel من حيث الصفات، سواء منها العلم، أو العدالة، أو أن يكون الخليفة معصوماً من الزلل والخطأ، أو أفرس الأمة، أو أشجعهم، أو أن يكون من بني هاشم، علماً أن السيد سيد أعماله. فالعقل يحكم بتسليم زمام القيادة إلى من هو أكمel من غيره على مستوى الصفات الشخصية، الأقرب إلى العصمة، والأبعد عن ارتكاب المعاصي. وقد ثبت لدى شيعة الإمامية أن هناك اثنا عشر إماماً من أولاد الرسول الأكرم (ص) أعلم، وأعدل، وأخبر، وأتقى، وأشجع، أهل زمانهم، وأنهم معصومون، فهم أحق بالمرجعية الدينية، والفكرية، والسياسية، والجهادية، من غيرهم من البشر.

والمراد من المعصية، التي يُنْزَهُ المعصوم عن ارتكابها، هو فعل الحرام، أو ترك الواجب، وهي تُستعمل في أوسع من ذلك، كترك الأولى، وترك المستحبات، و فعل المكرهات. ولا بد من الإشارة إلى وجود خلافٍ بين الفرق الإسلامية حول مدى تنزيه الأنبياء عن ارتكاب المعاصي، ويعتقد شيعة الإمامية بأن جميع الأنبياء، والأئمة من أهل بيته الرسول الأعظم (ص)، معصومون من جميع المعاصي، صغيرةً كانت أو كبيرة، من حين الولادة حتى الوفاة، فلا تصدر منهم المعصية حتى سهواً، أو نسياناً، بل إنه قد توفرت لديهم ملكةٌ نفسانية قوية، تمنعهم من ارتكاب المعصية حتى في أشد الظروف، وهي ملكةٌ تحصل من الوعي التام، وال دائم، بطبع المعصية، ومن إرادةٍ قويةٍ على ضبط الميول النفسية، فهم يعملون لأجل إنقاذ المجتمع من المفاسد، والضياع. بينما تذهب فرقٌ أخرى إلى عصمة الأنبياء من الذنوب الكبيرة فحسب، وبعضهم من حين البلوغ، وبعضهم من حين النبوة.

وقد استدلّ العلماء على لزوم عصمة الأنبياء<sup>(٤)</sup> بأدلةٍ عقليةٍ، فإذا كان هؤلاء السفراء أنفسهم غير ملتزمين بالتعاليم الإلهية، فإن الناس سوف لا يثقون بهم، ونتيجةً لذلك سوف

(١) سورة البقرة، الآية ٢٤٧.

## المرجعية الدينية – إشكالية المفهوم

لا يتحقق الهدف من بعثتهم، فالأنبياء كما أنهم مكلفوون بإبلاغ محتوى الوحي والرسالة للناس، كذلك هم مكلفوون بالقيام بتزكية أنفسهم، و بتزكية الناس، و تربيتهم، وإصلاحهم، ولا يستحق مثل هذا المقام الرفيع، إلا أولئك الذين بلغوا باختيارهم، وإرادتهم، أسمى درجات الكمال الإنساني، قال تعالى: «قَالَ فَبَعْزَتْكَ لَا غُوَيْنَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عَبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُحَاصِّينَ»<sup>(١)</sup>. وثبتت عصمة الأئمة<sup>(٤)</sup> بعد النبي الأكرم<sup>(ص)</sup> بالعقل، والنصل أيضاً، قال تعالى: «وَإِذْ أَبْتَلَ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعَلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْالُ عَهْدِي الطَّالِمِينَ»<sup>(٢)</sup>.

ولا تتنافى العصمة مع الاختيار، فلو كان الله هو الذي عصم المعصوم عن فعل الحرام، وترك الواجب، لما كان للمعصوم فضل في ذلك، وفي ذلك يقول أحد الباحثين: «العصمة تلازم ذرورة حسن الاختيار، وذرورة اكمال العقل، وذرورة الالتزام بالنظام، في بعديه النظري، والعملي. إنها الاختيار الدائم للحقيقة (الله تعالى). وأن العصمة كذلك، استحق المعصوم بجداره أن يكون الدليل، والرائد، والأسوة، والقدوة»<sup>(٤)</sup>.

### ٢. مسألة الشوري:

قال تعالى: «فِيمَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَطَّا غَلِيلَ الْقَلْبَ لَانْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَارِهِمْ فِي الْأَمْرِ إِذَا عَزَّمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»<sup>(٥)</sup>، وهذا يعني أن المرجع الإسلامي سواء كان بالمعنى المضيق أو بالمعنى الموسّع، لا بد له من صفات إنسانية كالرحمة، واللين، وأن لا يكون فطاً غليظ القلب، كما لا بد له من العفو عند المقدرة في مواضع العفو، بل والاستغفار للرعية عندما يخطئون، وليس ذبح الأبرياء، وشق الصدور، والصلب، والسرقة، واغتصاب النساء، وقتل العلماء بغير حق، وهدم المساجد، والكنائس.

ومن الصفات الأخرى التي يجب أن يتمتع بها المرجع الإسلامي: المشورة، لما فيها من تقدير للأخرين، واستفادـة من آرائهم، وكـي لا يشعر أصحابـه أو مستشارـوه بأنـهم مهمـشـون لا قيمة لهم. والمشورة غير مقيـدة بالجنسـية، أو بالمؤسساتـ الدستورـية، بل يستـشير أصحابـ الخبرـة والاختـصاص بغـية الاطـلاع على جميعـ حـيثـياتـ المـوضـوعـ، ولا سيـماـ في القراراتـ العامةـ والمـصـيرـيةـ، ولا سيـماـ في كلـ أمرـ يـتعلـقـ بالـنـفـوسـ، والأـمـراضـ، والأـموـالـ، والـحـيـثـياتـ الـكـبـرىـ.

(١) سورة ص، الآيات: ٨٢، ٨٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

(٣) محمد تقى اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ط٢، بيروت: دار الحق، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ج٢، ص٢٣٩ - ٣٦٧.

(٤) حسين كوراني، في المنهج - المقصود.. والنـصـ...، ط١، بيـرـوتـ: دـارـ الـهـادـيـ، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، ص٧٠.

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

ووقع النقاش بين المذاهب الإسلامية في كون المشورة واجبة أو لا، وصحيح أنَّ فعل الأمر ظاهرٌ في الوجوب، ولكن الآية تدل على أنَّ المشورة أمرٌ مستحبٌ، وليس أمراً واجباً، بقرينة «فِإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ». وصحيح أنَّ المشورة ليست باطلة في ظل وجود النص الديني المقدس، إلا إذا كان رأي المستشار يتعارض مع تعاليم الإسلام، وكذلك فإنَّ المشورة ليست باطلة في ظل وجود المرجع الديني المقدس، لأنها تزيده رفعاً، وتتفعل في المهام الصعبة، وتوحد الناس من حوله، وتعزز روح الفريق لديه، إلا أنها غير ملزمة للمرجع الجامع للشريطة، والآية تأتي في سياق تعداد صفات الحاكم الإسلامي، التي ينبغي أن يتمتع بها، ومنها المشورة، ثم العزم واتخاذ القرار، وهي واضحة في أنَّ القرار هو للنبي الأكرم (ص)، وكل خليفة يتمتع بالمواصفات الشرعية من بعده، وليس للمشورة.

وفي ذلك يأمر الإمام علي<sup>(٤)</sup> الناس بتقديم المشورة له، وبنهاهم عن مخاطبتهم له بألقاب العظمة كما يلقبون الجبابرة، وعن المصانعة والمداراة في غير محلها، وعن التحفظ منه بالتزام الذلة والموافقة على الرأي صواباً أو خطأً، كما يُفعل مع أهل البدارة، أي أهل الغضب، فإنه لا يأمن الخطأ في أفعاله إلا إذا أمنه الله تعالى من الخطأ فيها، على الرغم من أنَّ المشورة متوجهة إلى أشخاص لديهم صفات محددة، فليس كل إنسان يصلح كمستشار، وهو يعطي درساً بلغاً لنا في ذلك، إذ يقول: «فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةُ، وَلَا تَسْتَحْفِظُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادَرَةِ، وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ وَلَا تَنْطِنُوا بِي اسْتِقْنَالًا فِي حَقِّ قِيلَ لِي، وَلَا التَّمَاسَ إِعْظَامَ لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مَنْ اسْتَقْنَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ، أَوْ الْعَدْلَ أَنْ يُعَرَّضَ عَلَيْهِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَنْتَلَ عَلَيْهِ، فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةِ بَحْقٍ أَوْ مَشَوْرَةِ بَعْدِي، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقَ أَنْ أُخْطِئُ، وَلَا أَمَنُ ذَلِكَ مِنْ فَعْلِي، إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي فَإِنَّمَا أَنَا وَأَنْتُ عَبْدُ مَمْلُوكِنَ رَبُّ لَرَبَّ غَيْرِهِ، يَمْلُكُ مِنَّا مَا لَا نَمْلُكُ مِنْ أَنفُسِنَا، وَأَخْرَجَنَا مِمَّا كُنَّا فِيهِ إِلَى مَا صَلَحَنَا عَلَيْهِ، فَأَبْدَلَنَا بَعْدَ الضَّلَالَةِ بِالْهُدَى وَأَعْطَانَا الْبَصِيرَةَ بَعْدَ الْعَمَى»<sup>(١)</sup>.

(١) محمد عبد، نهج البلاغة - خطب الإمام علي بن أبي طالب<sup>(٤)</sup>، ط١، قم: دار النذاخير، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٢٠١. وكتاب نهج البلاغة هو مجموع ما اختاره الشري夫 الرضا من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وقد عمل على شرحه والنهل من معينه عدد من العلماء والمفكرين والأدباء، من مختلف الديانات السماوية، والمذاهب الإسلامية، ومن بينهم شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبد، مفتى الديار المصرية سابقاً. وهو كتاب يحتوي على مختار كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في جميع فتوحه، ومتشعبات غصونه، من خطب، وكتب، ومواعظ، وأداب، علمًا أن ذلك يتضمن عجائب البلاغة، وغرائب الفصاحه، وجواهر العربية، وثاقب الكلم، دينياً ودنيوياً، ما لا يوجد مجتمعاً في كلام، ولا مجموع الأطراف في كتاب. إذ كان أمير المؤمنين عليه السلام مشرع الفصاحه وموردها، ومنشأ البلاغة وموتها، ومنه عليه السلام ظهر مكتونها، وعنه أخذت قوانينها.

## المرجعية الدينية – إشكالية المفهوم

ونسأل: كيف تعاطى الإمام علي<sup>(٤)</sup> مع ما حصل في موضوع الخلافة بعد وفاة الرسول<sup>(ص)</sup>? فعلى الرغم من معارضته لما حصل، فقد حرص على المصلحة العامة للمسلمين، فكان تشخيصه أنه لا مصلحة في وقوع الفتنة وال الحرب بين المسلمين على أمر الخلافة، ولاسيما أن الدولة الإسلامية حدثة العهد، لأنه إن علم أو غلب على ظنه أنه إن نازع وحارب دخل على الإسلام وهن وثم، لم يختر له المنازعة، وإن كان يطلب بالمنازعة ما هو حق، وإن علم أو غلب على ظنه بالإمساك عن طلب حقه أنها يدخل التلم والوهن عليه خصوصاً، ويسلم الإسلام من الفتنة، وجب عليه أن يغضي ويصبر على ما أتوا إليه منأخذ حقه، وكف يده، حراسة للإسلام من الفتنة، فسالم ما سلمت أمور المسلمين، قائلاً: «لَقَدْ عَلِمْتُ أَنِّي أَحَقُّ النَّاسَ بِهَا مِنْ غَيْرِي، وَوَاللَّهِ لَأَسْلِمَنَّ مَا سَلَمْتُ أَمْوَالُ الْمُسْلِمِينَ، وَلَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلَّا عَلَيْهِ خَاصَّةٌ، التَّمَاسًا لِأَجْرِ ذَلِكَ وَفَضْلِهِ، وَزُهْدًا فِيمَا تَنَافَسْتُمُوهُ مِنْ زُخْرُفِهِ وَزِبْرِجِهِ»<sup>(١)</sup>. هذا القول للإمام علي<sup>(٤)</sup> مشهورٌ عندما أخذوا الخلافة منه، وهو المتعين فيها بنص النبي<sup>(ص)</sup>، وبالصفات الشخصية التي كان يتحلى بها، وهذا ما يدل على زهد كبير في الدنيا ومناصبها. وهذه من الصفات الأساسية للمرجعية في الإسلام، وهي الزهد في مناصب الدنيا، وألا ينكب عليها، وألا يكون حريضاً على المال، والجاه، والسلطة.

### ٣. مسألة الزهد في السلطة:

ومن اللافت أنَّ الإمام علي<sup>(٤)</sup> لم يتصدَّ للخلافة إلا حينما تهافت عليه المسلمون، من كلِّ مكان، يناشدونه أن يقبل بها، وهم يرون فيه خلاصهم من التشتت والانحراف والضياع الذي أصاب الأمة بعد النبي الأكرم<sup>(ص)</sup>، قائلاً: «فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَالنَّاسُ كَعْرُفُ الضَّبْعَ»<sup>(٢)</sup>، إِلَيَّ يَنْتَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ (لكرتهم)، حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانِ (والحسنان ولداء الحسن والحسين)، وَشَقِّي عَطْفَانِي، مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِيَّضَةَ الْفَنَمِ<sup>(٣)</sup>، فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَثْ طَائِفَةً، وَمَرَقْتُ أَخْرَى وَقَسَطَ آخْرَوْنَ، كَانُهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: «تَلَكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا، وَالْعَاكِبَةُ لِلْمُتَقِّينَ»<sup>(٤)</sup>. بَلَى وَاللَّهِ لَقَدْ سَمِعُوهَا وَوَعَوْهَا، وَلَكُنُّهُمْ حَلَّيَتِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِهِمْ وَرَاقَهُمْ زِبْرِجَهَا، أَمَّا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسْمَةَ، لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ، وَقِيَامُ الْحَجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى

(١) نهج البلاغة، ما اختاره وجتمعه الشريف الرضا، ضبط نصه وابتكر فهارسه العلمية: الدكتور صبحي صالح، ط١، بيروت: أُجري على هذه الطبعة قانون الإيداع وسجلت لدى الحماية الملكية، ١٩٦٧-١٢٨٧م، ص ١٠٢.

(٢) كثرة الشعر: عرف الضبع ماكثر على عنقها من الشعر، وهو ثغرين يضرب به المثل في الكثرة والازدحام، وينثالون يتبعون مزدحمين. م. ن، ص ٤٩.

(٣) ربيضة الفنم أي الطائفة الرابضة من الفنم، يصف ازدحامهم حوله وجوههم بين يديه، وكان هذا الازدحام لأجل البيعة على الخلافة. م. ن، ص ٤٩.

(٤) سورة القصص، الآية ٨٢.

د. علي ناصر

الْعُلَمَاءِ، أَلَا يُقَارِرُوا عَلَى كُلَّةٍ<sup>(١)</sup> ظَالِمٌ، وَلَا سَغْبٌ<sup>(٢)</sup> مَظْلُومٌ، لَا تَنْهِيَتْ حَبَلَاهَا عَلَى غَارِبِهَا، وَلَسْقَيَتْ  
آخِرَهَا بِكَأسِ أَوْلِهَا، وَلَا تَفِيتْ دُنْيَاهُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ<sup>(٣)</sup>.

#### ٤. مسألة العلم بالغيب:

ليس المطلوب أن يكون الخليفة عالماً بالغيب، فلا أحد يعلم بالغيب إلا ما علمه الله تعالى، وهذه سيرة الأنبياء والأولياء. وعندما سُئل الإمام علي<sup>(٤)</sup>، فقال له بعض أصحابه: لقد أعطيت يا أمير المؤمنين علم الغيب، فضحك وقال للرجل وكان كليباً: «يا أخا كليب ليس هو يعلم غيب وإنما هو تعلم من ذي علم، وإنما علم الغيب علم الساعة، وما عدده الله سبحانه وتعالى: «إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى نفس بأي أرض تموت إن الله عالم خبير»<sup>(٤)</sup>، فيعلم الله سبحانه ما في الأرحام، من ذكر أو أنثى، وقيح أو جميل، وسخني أو بخيلاً، وشقي أو سعيد، ومن يكون في النار حطباً، أو في الجنان للنبيين مراضاً، وهذا علم الغيب الذي لا يعلمه أحد إلا الله، وما سوى ذلك فعلم علمه الله نبيه<sup>(ص)</sup> فعلمانيه، ودعوا لي بأن يعيه صدري، وتضضم<sup>(٥)</sup> عليه جوانحي<sup>(٦)</sup>.

#### ٥. مسألة الصفات المشتركة:

وأخيراً فإن هناك الكثير من الصفات المشتركة بين مختلف المذاهب الإسلامية، على مستوى مقام المرجعية الإسلامية، ولكن تبقى العبرة في التطبيق، ونسأل أخيراً: هل تمت مراعاة هذه الصفات في الخلفاء؟ وهل توفرت الصفات التي ذكروها في أكثر الخلفاء غير القرشيين، وغير الهاشميين؟ أو أن الخلافة صارت ملكاً يتوارثه الأبناء من الآباء؟ في الواقع، غالباً ما تولى على المسلمين حتى عصرنا الحاضر، من هو ليس من أهل الورع عن محارم الله تعالى، بل الفسقة الذين يرتكبون المحرمات، فضلاً عن أن يكونوا من أهل العلم والاجتهاد، والعدالة، والخبرة، بل الجهلة الذين لا يفقهون من أحكام الدين شيئاً. وكل ذلك كان بمرأى ومسمع من علماء البلاط، وعاذ السلاطين، الذين صححوا مرجعية أولئك

(١) الكلة ما يعتري الأكل من امتلاء البطن بالطعام، والمراد استئثار الطالب بالحقوق. نهج البلاغة، ما اختاره وجتمعه الشريف الرضي، م. س، ص ٥٠.

(٢) السغب شدة الجوع، والمراد منه هضم حقوقه. م. ن، ص ٥٠.

(٣) عفطة العنزة ما تنشره من أنهاها كالعفطة. م. ن، صص ٤٩ - ٥٠.

(٤) سورة لقمان، الآية ٢٤.

(٥) تضضم: هو افتلال من الضم، أي وتتضمم عليه جوانحي. والجوانح الأضلاع تحت الترائب مما يلي الصدر. وانضمماها عليه اشتتمالها على قلب يعيها. نهج البلاغة، ما اختاره وجتمعه الشريف الرضي، م. س، ص ١٨٦.

(٦) م. ن، ص ١٨٦.

## المرجعية الدينية – إشكالية المفهوم

الخلافاء الدينية والسياسية، طمعاً في لمعان الذهب، أو خوفاً من لمعان السيف، وحكموا بشرعيتها، وبوجوب يعنتهم وطاعتهم وحرمة القيام عليهم، على الرغم من انتهاكهم لحرم رسول الله (ص)، ول تعاليم دينه.

### ثالثاً- المرجعية بمعناها الواسع:

#### أ- خلافة النبي (ص) دينية وسياسية:

المرجعية الدينية هي لله وحده لا شريك له، وهو الذي يصطفى من عباده من هو أهل ليكون خليفة له على الأرض، فيعلم أوامره التي فيها المصلحة الغالبة ويعمل بها، سواء كانت على مستوى الوجوب أو الاستحباب، ويعلم نواهيه التي فيها المفسدة الغالبة فيبتعد عن المحرمات والمكرهات، سواء على مستوى الفرد أو المجتمع، وفي ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾<sup>(١)</sup>، فالأحكام الشرعية إنما شرعها الله تعالى كي يهدي الإنسان إلى الصراط المستقيم، فما يأمر به على نحو الوجوب تكون المصلحة فيه أكبر بكثير من المفسدة، وما ينهى عنه على نحو الحرمة تكون المفسدة فيه أكبر بكثير من المصلحة.

وقد اختار الله تعالى أنبياءه ورسله لقيادة المجتمعات الإنسانية على مر العصور، كل في زمانه، ومكانه، أو في البقعة الجغرافية التي عاش وقومه فيها، وبعض الأنبياء كانت له رسالة وشريعة فأصبح رسولاً، وبعضهم بقي على شريعة من سبقه من الأنبياء والرسل، ولكن بعثه الله تعالى ليصحح الانحراف الذي وقع في الشريعة، نظرياً أو على مستوى التطبيق العملي، فيقضي بينهم بالحق، ويعيدهم إلى جادة الصواب. كما اصطفى الله من الأنبياء أولي العزم، سواء كان الشخص هونج أو إبراهيم أو موسى أو عيسى أو محمد، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. وقد تميزت رسالة خاتم الرسل والأنبياء وأعظمهم محمد (ص)، بأنها تجاوزت التاريخ والجغرافيا، وتجاوزت الزمان والمكان، فهي الرسالة الإلهية الأفضل والأكمل للمجتمع البشري، فقد خلق الله الإنسان ليخرج نحو كماله الاختياري الاجتماعي، فكان النبي محمد (ص) هو المرجع والقائد.

ولا شك أن خلافة النبي (ص) مسألة هامة وحساسة، وتشكل مدخلاً ضرورياً لفهم الظروف والملابسات الاجتماعية والسياسية التي عاشها الأئمة <sup>(٤)</sup>، فقد ورثوا مسؤولية كبرى تقضي

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

د. علي ناصر

بالحفاظ على الإسلام نقىًّا بالرغم من كل الملوثات والانحرافات التي تعرض لها بعد وفاة النبي (ص)، فقد حاول النبي (ص) في حياته أن ينقل الأمة من الجاهلية إلى الإسلام، هذه الأمة التي لم تكن واعيةً وحاسمةً أثناء وفاة النبي (ص)، بل عانت من الضياع والانحراف بعد وفاته (ص)، وذلك لأنهم لم يعملوا بوصية الرسول (ص) بالاستفادة من حديث الثقلين المعترف به لدى جميع المسلمين بمختلف مذاهبهم، في كون الأئمة من أهل بيته (ص) وعترته يشكلون المرجعية العلمية في فهم الإسلام عقيدةً وشريعةً، والقيادة الفكرية والثقافية، إضافةً إلى المعنى السياسي أو الاجتماعي، فقد ورد في مصادر حديث لدى المسلمين من أهل السنة قول رسول الله (ص): «إني تاركُ فيكم الثقلين، أحدهما أ أكبر من الآخر: كتاب الله حبلٌ ممدودٌ من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»<sup>(١)</sup>.

ويجمع المسلمون على وجوب أن يتبعوا سُنَّةَ النَّبِيِّ (ص)، وهنا يمكن السؤال عن إمكانية تطبيق سُنَّةَ النَّبِيِّ (ص)، مع مراعاة كل زمانٍ ومكانٍ، دون وجود مرجعٍ نموذجيٍّ يحدُّد في كل واقعٍ ما ينسجم مع تعاليم الإسلام وسُنَّةَ النَّبِيِّ (ص)، وما فيه مصلحة للأمة بحسب الظروف الراهنة، ومتضيّفات الواقع. أضف إلى ذلك أنَّ الخلاف التطبيقي وقع في كون تلك التعاليم هي التي ينقلها للمسلمين بعض صحابة الرسول (ص)، علمًا أنهم ليسوا على الدرجة نفسها من الإيمان، والعدالة، والتقوى، والعلم، والخبرة، والشجاعة، أو التابعين، أو بعض حكام المسلمين بعد وفاة النبي (ص)، أو بعض رواة الحديث غير المؤتمنين من وعاظ السلاطين، ففضل فريقٌ من المسلمين الأخذ بتلك التعاليم التي ينقلها لهم الأئمة المعصومون من آل بيت الرسول (ص)، وذلك لتفضيل النبي (ص) لهم على جميع أمته من بعده (ص)، ولحكم العقل بتقديم الأهم على المهم، وبتقدير الأفضل على الفاضل، والأكمل على الكامل.

ونسأل، هل أنَّ كلَّ من استلم الحكم بعد النبي (ص) هو مرجعٌ دينيٌّ شرعيٌّ؟ أو أنه حاكمٌ فقط؟ أليس من الممكن أن يكون قد استولى على الحكم بطرقٍ ملتويةٍ وغير شرعية؟ أليس هذا ما يراه كل مطلوع على التاريخ الإسلامي، ولاسيما على مستوى حكم بنى أمية، وبني العباس؟ وبالتالي ألا يجب التفريق بين من استولى على الحكم بعد النبي (ص)، وبين الإمام الذي له المرجعية الدينية والسياسية الحقيقة والشرعية بحسب النص الديني المقدس الذي سمَّاه إما بالاسم، وإما بالصفات، بل هي لا تحق إلا له، لأنَّه الأعلم، فهو سيحكم بما أنزل الله، أي بالقانون الإلهي، والأكثر عدلاً، فال الخليفة أو المرجع الديني بالمعنى الواسع هو من بين جميع المسلمين من يفترض به أن يحكم بالعدل بين الناس، ويُقدَّم نموذجاً

(١) الإمام أحمد بن حنبل، مسنَّدُ أَحْمَدَ، م. س، ج ٢، ص ١٤.

## المرجعية الدينية – إشكالية المفهوم

ناصع البياض للحاكم الإسلامي الذي يشكل القدوة في المجتمع، ويتصدى لشؤون المسلمين المعاصرة، سواء منها الثقافية، أو الاقتصادية، أو السياسية، أو العسكرية، أو الأمنية، بما يحقق المصالح العليا للأمة الإسلامية، بل وللإنسانية، ما استطاع إليه سبيلاً.

أضف إلى ذلك أن العلاقة بين الفقيه والحاكم إما أن تكون علاقة جذب، بحيث يدور الفقيه في حاشية السلطان، وإما أن تكون علاقة شدٌّ وذلك بأن يبتعد الفقيه خوفاً من السلطان، فتفوز سلطة الحاكم على الأمة قد يؤدي بالفقيه إلى عدم القدرة على بيان الأحكام بنحو تفصيليٍّ، وذلك لأسباب متعددةٍ، منها خوف الفقيه على المكلفين من تطبيق وممارسة الحكم الشرعي الذي يؤدي بهم إلى الهلاك إذا كان مخالفًا لوجهة نظر السلطان، أو لخوف الفقيه على نفسه من باب التقىة، أو لعدم قدرة الفقيه على التواصل مع مقلديه ليبيّن لهم الأحكام نتيجة الطوق الذي يفرضه الحاكم عليه، وهذا ما حصل في عصر الأئمة الأطهار عليهم السلام أيضاً؛ إذ يشهد التاريخ بالتضييق الذي كان يمارسه أرباب السلطة عليهم؛ ما أدى إلى عدم إظهار علمهم الكامل، وموافقتهم السياسية كلّها. ولا شك أن هذه الحالة والتوعية من العلاقة بين الفقيه والسلطان تؤثر بدورها على حركة الاستباط وحرّيته في كلٍّ واقعة.

والخطورة تكمن في ألا يميز المسلمون هذه المسألة، فيرون أنَّ أعمال المتسلط على الخلافة تتبُّق عن الدين، بل هي شريعة المسلمين، فينحرفون عن الإسلام المحمدي الأصيل، فمنصبه لا يمثل مجرد سلطة سياسية تنظيمية، وإنما يمثل بالإضافة إلى ذلك مرجعية في شؤون العقيدة والشريعة، ولذلك فإنَّ الأئمة من آل بيت الرسول<sup>(٤)</sup> رفضوا أن يبايعوا من استلم الخلافة بشكل غير شرعيٍّ، كي لا يكسبوه صفة المرجعية الدينية، وليرحفظوا بالقدرة على تصحيح وتقويم الانحراف على المستوى العقدي والشرعي.

### بـ- بين مرجع التقليد والحاكم الإسلامي:

إنَّ منشأ تحديد الصفات الكمالية للمرجع الديني بالمعنى الواسع، أي لولي الأمر، هو النصُّ والعقل، فالعلماء ورثة الأنبياء كما ورد في قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلِيهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>(١)</sup>، وظاهر السؤال مطلق، فهو لا يختص في الجانب الديني فقط، بل يتعداه إلى الجوانب السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والجهادية، وغيرها من الميادين، التي كانت للإسلام أحكاماً فيها، ولذا يبعد فصل الدين عن السياسة، بناءً لقوله تعالى: «أَفَتُؤْمِنُونَ بِعَدْدِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِعَدْدِ

(١) سورة النحل، الآية ٤٢.

فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خَرْزٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِ  
الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ<sup>(١)</sup>.

زد على ذلك ما ورد في الحديث عن أبي عبد الله <sup>(٤)</sup>: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ، وَذَلِكَ أَنَّ  
الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورِثُوا دِرْهَمًا وَلَا دِينَارًا، وَإِنَّمَا أُورِثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ، فَمَنْ أَحَدَّ بَشَّيْءٍ مِنْهَا  
فَقَدْ أَحَدَ حَطَّاً وَافْرَاً، فَانظُرُوا عَلَمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ فَإِنَّ فِينَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ خَلْفٍ  
عُدُولًا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْفَالِيْنَ وَانتِحَالِ الْمُبْطَلِيْنَ وَتَأْوِيلِ الْجَاهِلِيْنَ»<sup>(٢)</sup>. فوراثة الأنبياء  
ليست ماليةً بالأساس، بل هي تربيةً أخلاقيةً علميةً دينيةً سياسيةً جهاديةً اقتصاديةً،  
ومن يرث الأنبياء عليه أن يتصدى ويسلك نهج الإصلاح والتغيير في الأمة ما استطاع إليه  
سبيلًا، توضيحاً للمسائل المستحدثة، وإزالة للشبهات، وتربيه وتعليمًا للأجيال الصاعدة،  
وتتنفيذًا للمشاريع الخيرية والإنسانية، وتصحيحاً للمسارات والمواصفات السياسية، دفاعاً عن  
المستضعفين، والمحرومين، وعن المصلحة العامة والغالبة.

لقد كان الأئمة من آل بيته <sup>(٣)</sup> يؤكدون على اندماج جميع التيارات والمذاهب  
بعضها البعض في تكوين الأمة الإسلامية، ولم يسمحوا بتكون كياناتٍ منفصلةٍ عن جسم  
الأمة في الحياة العامة، وإن لم ينكروا للتنوعات التي لا تتعارض مع وحدة الأمة<sup>(٢)</sup>، ولكن ذلك  
لا يعني تبنيهم لمسألة فصل الدين عن السياسة، والقول إن هناك حاكماً في الإسلام يتولى  
الشأن العام للأمة. كما أن هناك مرجعًا دينياً يتولى تفاصيل العبادات والمعاملات الفردية،  
هو فصل بلا دليل، بل الدليل على خلافه، فالنبي <sup>(ص)</sup> لم يكن يفصل بينهما، وينفي على  
المسلمين أن يتبعوا سُنَّةَ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ <sup>(ص)</sup>، الذي كان يمارس المرجعية الدينية والسياسية  
والجهادية والاجتماعية والاقتصادية. والمعنى هو الجمع بين المرجعية الدينية والسياسية  
ما أمكن، وفي حال توفرت هذه الصفات فيمن يتصدى لها، وإلا فإن من يتصدى للحكم دون  
أن توفر فيه صفات الفقهاء والعدالة والخبرة بأعلى درجاتها ليس حاكماً شرعياً، بل هو  
حاكم للمسلمين بواسطة المال، أو القوة، وحباً للرئاسة، وطلبًا لشهوة السلطة، وطمعاً في  
تحقيق مكاسب مادية له ولحاشيته وأقاربه، ولا يصح أن يطلق عليه لقب أمير المؤمنين، بل  
هو حكم الجور والطاغوت، وحكم الأمر الواقع، حتى لو تعاون الإمام الحقيقي معه، مراعاةً  
منه لاعتبار وحدة الأمة.

(١) سورة البقرة، الآية .٨٥

(٢) الكافي، الشيخ الكليني، تحقيق: تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط ٥، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٢، ش، ج ١، ص ٢٢.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، فقه العنت المسلح في الإسلام، ط ١، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص ١٢٥.

## المرجعية الدينية – إشكالية المفهوم

والمرجعية العامة تتحقق بالتأهل لتلك المقومات العلمية والدينية، لتكون قاعدة صلدة، قادرة على أداء مسؤولياتها، في تقوية الدين والإيمان، والثبات عليه. وبذلك يمكن لنا أن نقول: بدأ الدين بالوحى والبلاغ، وانتهى إلى الفتوى والتقليد، وبتعمير آخر، بدأ بالتمسك بالرسالة الإلهية، وختم بالأخذ من الرسالة العملية للفقهاء.

وللمرجعية مقومات ومراحل، فالمرجعية الدينية تستلزم القدرة على الاجتهاد والإفتاء، وتيسير الأحكام للمكلفين، والتأهل لإدارة الحوزة العلمية، ورفع مستواها، ومحاولة تطوير العلوم الإسلامية، بالاستفادة مما يُلقى عليها من دروس اجتهادية حَرَّةً مُسْتَجِدَةً، في مبني الفقه والأصول، والتفسير، والرجال، وهي من معدات الاجتهاد، وبما يعدها من أبحاث، ومجتهدين.

وعلى ذلك تدرج مراجعنا العظام من مرحلة إلى أخرى، حتى حازوا المرجعية العليا، بجدارة، وتفوق، ونبوغ، فكان كل واحد منهم طالباً للعلم، ثم أستاذًا للعلوم الإسلامية، ثم محققاً يُعدُّ المجتهدين، شديد الاحتياط في الدين، والتحفظ في السياسة، وتحديد النظر فيما يجري من أمور، لا يقدم على شيء يستغلُّ الحكم في مجرب السياسة وحركاتها، مدافعاً عن الإسلام والمسلمين، ومسانداً للحووزات العلمية من أن تمتد إليها يد الاستعمار وأتباعه بالتحريف، وداعياً إلى التقريب بين المذاهب، بل إلى الوحدة الإسلامية، وتوحيد ثقافة المسلمين، وعقيدتهم، بالثوابت من الإسلام.

وأذكر على سبيل المثال لا الحصر: السيد روح الله الموسوي الخميني، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر، والسيد علي الخامنئي، والسيد الخوئي، رضوان الله عليهم أجمعين، وكذلك الشيخ محمود شلتوت، العالم الإسلامي المصري وشيخ الجامع الأزهر، الذي كان من أعضاء دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، داعياً إلى توحيد كلمة المسلمين ولم شملهم، والقضاء على الخلافات بين المذاهب، فقام بإدخال دراسة المذاهب في الأزهر. كما اشتهر بفتوى جواز التعبد بمذهب الشيعة الاثني عشرية، قائلاً: «إن الإسلام لا يوجب على أحدٍ من أتباعه اتباع مذهب معين بل نقول: إن لكل مسلم الحق في أن يقلّد بأدي ذي بدء أي مذهب من المذاهب المنقولة نقاً صحيحاً والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة، ولمن قلد مذهبًا من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره، أي مذهبٌ كان، ولا حرج عليه في شيءٍ من ذلك. إنَّ مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعاً، كسائر مذاهب أهل السُّنَّة». فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلصوا من العصبية بغير الحق لمذهب معينة، فما كان دين الله وما كانت شريعته

د. علي ناصر

بتابعة لمذهبٍ أو مقصورةٍ على مذهبٍ، فالكل مجتهدون مقبولون عند الله تعالى، يجوز لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم، والعمل بما يقررون في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العادات والمعاملات»<sup>(١)</sup>.

### الخاتمة :

إن المرجعية الدينية هي للنص المقدس من جهة، وللإنسان الذي استخلفَ من قبل الله تعالى على هذه الأرض من جهة أخرى، شرط أن يحوز على الموصفات المطلوبة، قال تعالى: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ حَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»<sup>(٢)</sup>.

إن المرجع الديني هو الذي يتصدى لشأن عظيم وهو أمور الناس الدينية، بمعنى العادات أو المعاملات الفردية، فيبقى في دائرة الفتوى، فهو مرجع التقليد، وهو المجتهد الذي يقوم باستنباط الأحكام الشرعية التفصيلية من مواردها الشرعية، راداً الفروع إلى الأصول، فيجيب عن أسئلة المكلفين الشرعية، حتى يكونوا مبرئي الذمة في إطاعتهم له في أداء مناسكهم الدينية، وتطبيق أحكامهم التكليفية الخمسة، من وجوهِ واستحبابِ، وإباحة، وكرابة، وحرمة.

إن المرجع الديني بمعنى غير التقليدي هو الحاكم الشرعي، الذي يتمتع بمواصفات العلم بمعنى الاجتهاد، والعدالة، والخبرة، في الشؤون القانونية والسياسية والاقتصادية والأمنية والعسكرية، بحيث يدير شؤون الأمة من أعلى الهرم، مستبطاً أحكامه وموافقه من النصّ الديني الصحيح ومن العقل، حيث لا يمكن أن يكون قائد الأمة الإسلامية إلا مجتهداً في الفهم العميق للإسلام المحمدي الأصيل، فلا يمكن للطبيب مثلاً أو للمهندس أو للمحامي أو للتاجر أو غيرهم أن يتولوا شؤون المسلمين، حتى لو كانوا من عدول المؤمنين،

(١) ونلت إلى أن الشيخ محمود شلتوت (١٢١٠ هـ / ١٢٨٢ هـ / ١٩٦٣ م) قد نال إجازة العالمية سنة ١٩١٨ م، وعيّن مدرساً بالمعاهد ثم بالقسم العالي ثم مدرساً بأقسام التخصص، ثم وكيلًا لكلية الشريعة، ثم عضواً في جماعة كبار العلماء، ثم شيخاً للأزهر سنة ١٩٥٨ م، وكان عضواً بمجمع اللغة العربية سنة ١٩٤٦ م، وكان أول حامل لقب الإمام الأكبر، ولد الشيخ محمود شلتوت بمحافظة البحيرة سنة ١٩٩٢ م. اختير عضواً في الوفد الذي حضر مؤتمر لاهي للقانون الدولي المقارن سنة ١٩٣٧ م، وألقى فيه بحثاً تحت عنوان المسئولة المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية، ونال البحث استحسان أعضاء المؤتمر، فأقرروا صلاحية الشريعة الإسلامية للتطور، واعتبروها مصدراً من مصادر التشريع الحديث، وأنها أصلية وليس مقتبسة من غيرها من الشرائع الوضعية ولا متاثرة بها، ونال عضوية جماعة كبار العلماء. راجع موسوعة «ويكيبيديا»:

[http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D9%88%D8%AF\\_%D8%B4%D9%84%D8%AA%D9%88%D8%AA](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D9%88%D8%AF_%D8%B4%D9%84%D8%AA%D9%88%D8%AA)

(٢) سورة النور، الآية .٥٥

## المرجعية الدينية – إشكالية المفهوم

ويمكنهم أن يكونوا من أصحاب الرأي، والمشورة، والمساهمة في صناعة القرارات الرشيدة، وعوناً للإمام الشرعي في التمهيد لها وتنفيذها.

وربَّ من يسأل عن واقع الأمة المعاصر الذي يتعارض مع نموذجية الصفات المطروحة في البحث، فنجيبه بأنَّ اتباع الصفات التي ذكرناها، هو الذي يشكُّل دافعاً لتشخيص المصالح الخيرية العليا، ول فعل الخيرات، وحفظ الدين، والنفس، والأرض، والعرض، والمال، كما يشكُّل رادعاً ذاتياً داخلياً ينبعق عن قناعة الإنسان المواطن في عدم ارتكاب المحرمات و فعل الشرور والاعتداء على حقوق الآخرين، وليس رادعاً قانونياً خارجياً قد لا يكون الإنسان مقتضاً به، ولكنه قد يرتدع بسبب خوفه من العقاب، فما إن يجد طريقة لينجو من العقاب الدنيوي حتى ينكِّبَ على ممارسة الفعل الفبيح. إنَّ هذه الصفات، وبالتحديد صفة العدالة والتقوى، هي التي تميِّز الحاكم الإسلامي عن أي حاكم آخر، قد يصل إلى السلطة من خلال المال السياسي، أو الدعاية الإعلامية، التي تؤثر في الرأي العام، وتتروُّج له إلى حدٍ كبير.

# قراءة في أبعاد المسؤولية الاجتماعية للشركات في المنهج الإسلامي

د. زكية مقرى

أستاذ محاضر في كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير

جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر

## المقدمة :

المسؤولية الاجتماعية للشركات حقيقةٌ نظريةٌ وميدانيةٌ بامتياز، أثبتتها تنظيرٌ طويلٌ، استقى أصوله من واقع المعاملات، وتواصل الحديث عنه على وثيرٍ متشارعٍ، عبر أدبياتٍ لا تزال تتعاظم وتمتد إلى مجالات كثيرةٍ، سياسيةٍ، اقتصاديةٍ، قانونيةٍ، وبئيةٍ، واجتماعيةٍ، وإلى العديد من المستويات الاستراتيجية والتشغيلية. وقد حملت وجود هذا المفهوم ممارساتٍ واقعيةٍ حديثةٍ، لا يكاد يخلو مضمونها من أصول إسلاميةٍ واضحةٍ.

وفي سياق هذا الوجود المتعاظم، بدأت تتبادر تساؤلاتٌ كثيرةٌ حول هذا المفهوم، خصوصاً التي تحوم حول جاهزيته، ومتانة طرحوه، وفعاليته، وأصوله في الاقتصاد الإسلامي. وتبقى هذه الورقة البحثية محاولةً أرادت أن تبني أصولاً نظريةً، بمرجعية إسلامية، مختلفةٍ وأصليةٍ، تختلف مع ما هو قائمٌ، مما يجعل التحديات كبيرةً وعلى أكثر من باب.

إن ذلك يدفع الكثرين إلى مزيدٍ من الالتفات إلى منجزات الاقتصاد الإسلامي، وما يطمح إليه من خدمة الصالح العام من أجل خير الإنسانية. ولعل دور المسؤولية الاجتماعية الإسلامية يمثل استجابةً عمليةً جادةً للمأزق الذي وقعت فيه اقتصاديات العالم، ومساهمةً جديةً ونوعيةً في الحل الإنساني المنشود، والذي يستقى أصوله ومرجعيته من مُقدسٍ، يسعى إلى إسعاد البشر ورفاهيتهم روحًا ومادةً.

## قراءة في أبعاد المسؤولية الاجتماعية للشركات في المنهج الإسلامي

### مشكلة الدراسة :

إن الأديبيات الغربية لا تشير إلى أن الأصول الفعلية للمسؤولية الاجتماعية للمؤسسات و بداياتها نشأت مع الإسلام، الذي ركز على التكافل الاجتماعي من خلال إقرار مجموعه من أشكال العطاء الديني، مثل الوقف، والزكاة، والصدقات، وغيرها من الأنظمة التي تكفل توازنًا في الحياة الاقتصادية، الاجتماعية والبيئية، عجزت الأنظمة الوضعية لحدّ الساعة عن بلوغ مستوى كماله.

وعليه، تبرز مشكلة الدراسة التي تبحث في المرجعية الإسلامية لمفهوم المسؤولية الاجتماعية للشركات بأبعادها وعناصرها، وإبرازه كبديل شامل وواقعيٍ لمفهوم الوضعي.

### منهجية الدراسة :

إن المنهجية المتبعة تُركّز على المنهج التحليلي في تناوله لحل مشكلة الدراسة. وتقتضي هذه الدراسة تحليل (م.ج.ش)<sup>(1)</sup> كمفهوم متعدد الأبعاد، في محاولة للفصل بين هذه الأبعاد من جهة، وإحداث توازن فيما بينها من جهة أخرى. كما تحتاج المشكلة المطروحة في شقها المحوري إلى تحليل (م.ج.ش) كمفهوم متعدد الظروف، يحتاج إلى وضع موازنةٍ بين الطرح الإسلامي كبديل للطرح الوضعي، مما يستدعي استعمال المنهج المقارن أحياناً أخرى.

### أهمية البحث والهدف منه :

إن مفهوم (م.ج.ش) جدير بالاهتمام، ويستحق الإثارة بمرجعياتٍ إسلامية تؤكد متناثره وصلاحه لكل زمانٍ ومكانٍ، على خلفية الأزمات الاقتصادية والمالية والإدارية التي لم تستطع الأنظمة الوضعية التنبؤ بها، ولا تفسيرها ثم احتواها. ولعلَ الطرح الإسلامي لهذا المفهوم، يسقط القناع عن مفاهيم ونظرياتٍ وضعيةٍ زائفةٍ محشوةٍ بالتناقضات والثغرات، لا تقاد تبرز حتى تفشل في تفسير سلوك الأفراد والمؤسسات، وتزول مع تغير أو زوال ظروف ظهورها.

### أولاً: التعريف بالمسؤولية الاجتماعية للشركات:

لقد تطور مفهوم المسؤولية الاجتماعية للشركات بشكل ملحوظٍ منذ أن بدأ يأخذ مكاناً في العام ١٩٥٠، حتى أصبح يظهر جلياً في العقد الأخير من القرن العشرين، بحيث بدأت الشركات

(1) م.ج.ش، هو اختصار لمفهوم: المسؤولية الاجتماعية للشركات.

د. زكية مقرى

في إظهاره بشكل أكثر جدية في إدارتها الإستراتيجية، والتقارير الاجتماعية لأصحاب المصالح (Stakeholders)، فضلاً عن إبرازه عبر مسميات مختلفة، إذ تشير جميعها إلى المسؤولية الاجتماعية، ومنها: المساءلة الاجتماعية Corporate Accountability، الأخلاق المنظمية Corporate Ethics، المواطنة المنظمية Corporate Citizenship، والالتزامات المنظمية Corporate Obligations.

ومن حيث التعريف بهذا المصطلح، فقد انتشرت عدّة تعريفات له (م.ج.ش)، تختلف باختلاف وجهات النظر في تحديد شكل هذه المسؤولية. فبعض المهتمين يرى أنها بمثابة تذكرة للشركات بمسؤولياتها وواجباتها إزاء مجتمعاتها التي تتسبّب إليها، بينما يرى آخرون أن مقتضى هذه المسؤولية لا يتجاوز مجرد المبادرات الاختيارية التي تقوم بها الشركات بإرادتها المنفردة تجاه المجتمع.

وقد عرّفها Schermerhorn بأنها إجبار المنظمات للعمل بطريقة تخدم ذوي الاهتمام الداخليين والخارجيين، والأطراف ذوي العلاقة بالمنظمة<sup>(١)</sup>. وُعرفت أيضًا على أنها ذلك السلوك الأخلاقي الذي يرتبط بقضايا التلوث البيئي، البطالة، التضخم، وزيادة الفقر لدى بعض الأقليات الاجتماعية. وتتشاءم المسؤولية الاجتماعية في هذا الجانب، من عدم قيام منظمات الأعمال بتنفيذ واجباتها تجاه المجتمع<sup>(٢)</sup>. أما البكري، فقد عرّفها بأنها عبارة عن مجموعة من القرارات والأفعال التي تتخذها المنظمة للوصول إلى تحقيق الأهداف المرغوب فيها، والقيم السائدة في المجتمع، والتي تمثل في نهاية الأمر جزءاً من المنافع الاقتصادية المباشرة لإدارة المنظمة التي تسعى إلى تحقيقها بوصفها جزءاً من استراتيجية<sup>(٣)</sup>.

وفي هذا المنظور، تؤكد معظم التعريفات على حقيقة مفادها أنه في الأفق الزمني الطويل، يجب أن تذهب (م.ج.ش) إلى أبعد من البحث عن الربح في المدى القصير<sup>(٤)</sup>. ومن بين التعريفات المقترنة والتي تؤكّد هذه النّظرية، تعريف كارول<sup>(٥)</sup>، الذي يعتبر عموماً

(١) Schermerhorn, John R., Management, 7th ed. New York : John Wiley and Sons Inc, 2002, p.158.

(٢) المسؤولية الاجتماعية وأخلاقيات الإدارة، مجلة جمعية المجمع العربي للمحاسبين القانونيين، عمان، ٢٠٠١، ص ١٨٥، نقلًا عن عبد المؤمن شجاع الدين، «المسؤولية الاجتماعية للشركات بين الفقه والقانون»، المؤتمر الأول للمسؤولية الاجتماعية للشركات، صنعاء، ٢٠٠٨-٢٩ أكتوبر.

(٣) ثامر ياسر البكري، المسؤولية الاجتماعية بمنظور تسوقي، دراسة تسويقية لرأي عينة من المديرين العاملين في المنشآت التابعة لوزارة الصناعة والمعادن، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة بغداد، ١٩٩٦، ص ١٤.

(٤) L.A. Mohr, «Corporate social responsibility: competitive disadvantage or advantage?», In Proceedings of the 1996 Marketing and Public Policy Conference, American Marketing Association, Chicago, 1996, pp. 48-49.

(٥) For more details see : A. B. Carroll, «Corporate social responsibility, evolution of a definitional construct», Business and Society, vol. 38, n° 3, 1999, pp.268-295.

## قراءة في أبعاد المسؤولية الاجتماعية للشركات في المنهج الإسلامي

الأكمل، وأصبح الأساس لنماذج نظريةٍ وُضِعَت في وقتٍ لاحق<sup>(١)</sup>. وتقترح أن (م.ج.ش) تتماشى مع التوقعات الاقتصادية والقانونية والأخلاقية والخيرية من طرف المجتمع في وقتٍ معين». وبعد تبني تعريف كارول، يصبح لـ (م.ج.ش) أبعاد رئيسة، وهي: ١) المسؤوليات الاقتصادية، ٢) المسؤوليات القانونية، ٣) المسؤوليات الأخلاقية، ٤) المسؤوليات الخيرية أو الإنسانية. وتعلق المسؤوليات الاقتصادية بشرط وجود الشركة التي يُركِّزُ على أن تكون منتجةً ومرجحة. أما المسؤوليات القانونية، تعني أن الشركات تقوم بواجباتها وفقاً للقوانين الاقتصادية. وتطلُّب المسؤوليات الأخلاقية التقيد بقوانين سلوك الشركات المعمول بها، في حين أن المسؤوليات الخيرية تعكس الرغبة في رؤية الشركات تعمل في مجال تحسين رفاه المجتمع<sup>(٢)</sup>.

### ثانياً: البعد الاقتصادي للمسؤولية الاجتماعية في الإسلام وعناصره :

#### ١- مشروعية الربح في الإسلام:

إن الدين الإسلامي الحنيف قد حثّ على التكسب، وطلب الرزق الطيب، والربح الحلال عن طريق الأنشطة الاقتصادية، تجاريةً كانت أو زراعيةً أو صناعيةً. ويُعدُّ ذلك من أفضل أساليب التقرب إلى الله، لأن الله سبحانه وتعالى قد هيأَ للناس سبلَ الرزق وأسبابه، وأمرهم بطلبِه، قال تعالى: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَابِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ»<sup>(٣)</sup>. ولهذا أمر الإسلام باتخاذ الأسباب، لأن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة. وقد أباح الإسلام التجارة، إذ قال الله جل شأنه: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحِرَمَ الرَّبَا»<sup>(٤)</sup>، ويؤكد على ذلك رسوله الكريم بقوله<sup>(ص)</sup>: «الحلال بينُ والحرام بينُ وبين ذلك أمورٌ مشتبهة»<sup>(٥)</sup>.

وبالنظر إلى قاعدة الغرم بالغم في الشريعة الإسلامية، فإن الربح يبقى مشروعَّا في إطارِ أن من يجيء الأرباح من شيءٍ أو تصرفٍ ما، فإن عليه بالمقابل أن يتتحمل تعويض الأضرار والخسائر التي تحدث من جراء ذلك. كما أن عليه أن لا ينسى الأشخاص والمجتمع،

S. Wartick and P. Cochran, The evolution of the corporate social performance model, Academy of Management Review, vol. 10, n° 4, (1985), pp. 758-769; & T. Wood, Corporate social performance revisited, Academy of Management Review, vol. 16, n° 4, 1991, pp. 691-718.

For more details see : A. B. Carroll, "The Pyramid of Corporate Social Responsibility Toward The Moral Management of Organisational Stakeholders", Business Horizons, July- August 1991, pp. 401-405.

(١) سورة الملك، الآية ١٥.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٥) ذكر في سنن البيهقي، كتاب البيوع، باب طلب الحلال واجتناب الشبهات، ١٠١٨١.

د. زكية مقرى

وذلك من باب الزكاة والصدقات والهبات وكل صور التكافل الاجتماعي<sup>(١)</sup>. ولا تختلف هذه القاعدة في مضمونها مع نظرية الآثار الخارجية التي تبنتها (م.ج.ش) مؤخرا<sup>(٢)</sup>.

## ٢- المنافسة العادلة:

للمنافسة في الإسلام آداب مُلزمة، إذ يتوجب على أطراف التداول مراعاتها بدقة، فالرسول<sup>(ص)</sup> يقول: «لا يبيع بعضكم على بيع بعض»<sup>(٣)</sup>، وقال أيضاً «لا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يسوم على سوم أخيه»<sup>(٤)</sup>. فسوم الشخص على سوم أخيه منافسة غير مشروعة، فلا يدخل الثاني في المنافسة قبل أن ينصرف المساوم الأول، وكذلك بيع الشخص على بيع الآخر، بأن يقول: أبيعك أحسن مما اشتريت بالثمن نفسه، أو بأقل منه.

إن شروط الله تعالى في التداول لها الأولوية، لأنها إطار لشروط البشر، فالتبغية من طرف شروط البشر لشروط الله تعالى هي معنى العبادة التي خلق الإنسان من أجلها، وقال<sup>(ص)</sup>: «ما بال أقوام يشترطون شرطاً ليست في كتاب الله تعالى، تعلمَنَّ بأنَّ من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله تعالى، فإن الشرط باطل وإن كان مائة شرطٍ، قضاء الله أحق وشرط الله أوثق»<sup>(٥)</sup>. وقال<sup>(ص)</sup>: «لا يصلح شرطان في بيع ما يبيع وسلف، ولا بيع ما لا يملك، ولا ربح ما لا يُضمن»<sup>(٦)</sup>. ويجب أن تخضع السوق التي يجتمع فيها المتنافسون لرقابة السلطة، لأن الدولة في الإسلام هي دولة العقيدة، عليها أن تراقب التزام الناس لمقتضيات العقيدة في الحياة اليومية على المستوى الاقتصادي وغيره، فيقول تعالى: «وَيُؤْلِي لِلْمُطَفَّفِينَ (١) الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (٢) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (٣) أَلَا يَعْلَمُ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ (٤) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (٥) يَوْمٌ يَقُولُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ»<sup>(٧)</sup>.

ويوجد بهذه الحرية المنظمة مسبقاً، والمراقبة لاحقاً، تفسير للنصوص الواردة في منع تحديد الأسعار. فقد طلب إلى الرسول<sup>(ص)</sup> أن يُسْعِر السُّلْعَ والخدمات في سوق المدينة،

(١) عبد المؤمن شجاع الدين، «المسؤولية الاجتماعية للشركات بين الفقه والقانون»، المؤتمر الأول للمسؤولية الاجتماعية للشركات، م.س.

(٢) نجم عبود نجم، البعد الأخضر للأعمال: المسؤولية البيئية لرجال الأعمال، عمان: مؤسسة وراق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ص ١٢٥-١١٩.

(٣) ذكر في ابن ماجه، كتاب التجارة، باب لا يبيع الرجل على بيع أخيه ولا يسوم على سومه، ٢١٧١.  
(٤) م.ن. ٢١٧٢.

(٥) سند الدارقطني، كتاب البيوع، ص ٧٧.

(٦) ذكر في سنن البيهقي، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع ما ليس عندك وبيع ما لا تملك، ١٠٦٢٨.  
(٧) سورة المطففين، الآيات: ١ - ٦.

## قراءة في أبعاد المسؤولية الاجتماعية للشركات في المنهج الإسلامي

فأبى، وقال: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسْعُرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، إِنِّي لَا أَرْجُو أَنْ أَقِنَ رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ يُطْلَبُنِي بِمُظْلَمَةٍ فِي دِمٍ وَلَا مَالٍ»<sup>(١)</sup>.

و قبل ذلك ربط القرآن حل التجارة بالتراضي في إطار قواعد الشريعة، فقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بِيَنْتَهِمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَّحِيمًا»<sup>(٢)</sup>. لكن الخليفة عمر بن الخطاب من بحاتب بن أبي بلقة وهو يبيع زبيبا له بالسوق، فقال له عمر بن الخطاب «إِمَّا أَنْ تزِيدَ فِي السُّعْرِ وَإِمَّا أَنْ ترُفِعَ مِنْ سُوقَنَا»<sup>(٣)</sup>. ومن أجل تثبيت هذه القاعدة في التعامل وضع الإسلام عدّة ضوابط شرعية تحمي الثقة والتوازن بين أطراف التداول، مثل:

- منع الغرر، والنجاش، والمنابذة، والملاسنة<sup>(٤)</sup>.

- تقديم العارض للبيانات الكافية حول موضوع التداول، تُبَيَّن نوعه، وصفاته المميزة، وكميته. ولا شك أن البيانات يجب أن تكون صادقة، لا كتمان فيها للعيوب، ولا كذب، ولا دعاية مُظللة مشفوعة بالتأكيدات والأيمان الكاذبة، يقول الرسول<sup>(ص)</sup>: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ وَلَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ إِنْ بَاعَ مِنْ أَخِيهِ بِيَعْ بِهِ فِي عِبْدٍ أَنْ لَا يُبَيِّنَ لَهُ»<sup>(٥)</sup>. ويقول الله عز وجل: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بَعْدَ اللَّهِ وَآئِمَّانَهُمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يَكُلُّهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْتَرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيْهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»<sup>(٦)</sup>.

وفي المقابل يمكن الإشارة إلى بعض مساهمات النهج الوضعي، إذ ركز نظرية تكاليف التعاقد، إحدى النظريات الحديثة للمنظمة، على فرضيتين تفسران سلوك المنظمة في بيئتها التافسية الجديدة، وهما الانتهازية والعقلانية المحدودة. وفي المقابل يعتقد أصحاب هذه النظرية أن فرضية الثقة بين المتعاملين، مجرد شعار لا يمكن استعماله في مجال الأعمال<sup>(٧)</sup>.

(١) ذكر ابن ماجه، كتاب التجارات، باب من كره أن يسرع، ٢٢٠٠.

(٢) سورة النساء، الآية ٢٩.

(٣) ذكر في موطأ مالك، كتاب البيوع، باب الحكمة والتربص، ١٢٢٨.

(٤) بيع الغرر وهو ما كان ظاهره يغري المشتري وباطنه مجهول، وبيع النجاش هو الزيادة الصورية لرفع الأسعار أو إطراء السلعة بما ليس فيها، وبيع المنابذة والملاسنة هما الشراء دون التعرف الواضح على السلعة المراد شراؤها، انظر: الخير، «حماية المستهلك ودورها في رفع مستوى الوعي الاستهلاكي لدى المواطن السوري»، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ١٧، العدد ١، ٢٠٠١، ص ٩٠.

(٥) ذكر في سنن البهقي، كتاب البيوع، باب ما جاء في التدلیس وکتمان العيب بالمبیع، ١٠٥١٥.

(٦) سورة آل عمران، الآية ٧٧.

O.Williamson, Les institutions de l'économie, Paris: Inter-Éditions, 1994, Translated from «The economic institutions of capitalism», New York: Free Press, 1985.

وأينما ذهنا في النماذج التي تتحدث عن الربح أو المنافسة، لن يختلف الأمر كثيراً، فنجد نظرية الوكالة أيضاً، التي وجدت لحماية مصالح حملة الأسهم من تجاوزات المستئلين، تركز على صاحب المال دون غيره<sup>(١)</sup>. وجاء نموذج أصحاب المصالح ليتكلم عن العدالة، غير أنه لم يرق لأن يكون متكاملاً، وهو ما يفسر التجاوزات التسويقية والمالية للأفراد، سواء كانوا زبائن أو عملاً أو حتى مواطنين عاديين.

### ثالثاً: **البعد القانوني للمسؤولية الاجتماعية في الإسلام وعناصره:**

#### ١- حماية المستهلك في الإسلام:

في إطار التصور الواسع للمستهلك، ولحمائه، يمكن معالجة حماية المستهلك في الإسلام على مستويين: مستوى الإنتاج، ومستوى التسويق:

على مستوى الإنتاج، يحمي الإسلام المستهلك بتوفير الجودة في المنتوج، وذلك من خلال الاختيار السليم للمواد الخام، وبإتقان التركيب والعمل الإنتاجي المتصل به. فالرسول<sup>(ص)</sup> يقول: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمَلْتُمْ أَحَدَكُمْ عَمَلاً أَنْ يُتَقِّنَهُ»<sup>(٢)</sup>. ومن جهة أخرى، تتم حماية المستهلك على مستوى الإنتاج بتجنب التمويل الربوي الذي يرفع دائماً من تكلفة السلعة المنتجة، لأن سعر الربا أو الفوائد البنكية يتحملها في النهاية المستهلك، فيعرض للظلم. ويقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقَيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ (٢٧٨) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَإِذَا نُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلَمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»<sup>(٣)</sup>. وبال مقابل، توجد عدة بدائل عن التمويل الربوي، فوُجِدت المشاركة والمرابحة وغيرها مما يفي بالحاجة.

- أما على مستوى التسويق، فحماية المستهلك للسلع والخدمات تتم من خلال طبيعة السوق الإسلامية، وذلك بأخذ عدة ضوابط شرعية:

• طبيعة السوق الإسلامية الحرة، إذ ليس فيها احتكار، لا في السلع ولا في المعلومات عن الأسعار، لأن الاحتكار جريمة اقتصادية، حيث يقول الرسول<sup>(ص)</sup>: «لَا يحترك إِلَّا خاطئ». <sup>(٤)</sup> إن حرية السوق في الإسلام هي حرية منظمة بقواعد الشريعة. فلا يدخل هذه السوق سلع محرمَة، كالخمر، ولحم الخنزير، والتماثيل، والقروض الربوية وغيرها.

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: طاهر محسن منصور الغالبي وصالح مهدي محسن العامري، المسؤولية الاجتماعية وأخلاقيات الأعمال: الأعمال والمجتمع، عمان: دار وائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ص ٤٤٧-٤٥١.

(٢) رواه البيهقي وابن عساكر.

(٣) سورة البقرة، الآيات: ٢٧٨ ، ٢٧٩.

(٤) ذكره ابن ماجه في كتاب التجارة، باب الحث عن المكاسب، ٢١٥٤.

## قراءة في أبعاد المسؤولية الاجتماعية للشركات في المنهج الإسلامي

• البعد عن وسائل فقدان الثقة بين أطراف التداول، وفي هذا السياق حرم الإسلام الغش في موضوع التداول. فعن أبي هريرة قال: مرّ رسول الله (ص) برجٍ يبيع طعاماً فأخذ يده فيه فإذا هو مغشوش، فقال رسول الله (ص): «ليس منا من غش»<sup>(١)</sup>. وحرم أيضاً التدليس لأنّه نوعٌ من أنواع الغش، ويُسمى التّصرِيَة، وقال في ذلك (ص): «ولا تُصرُّوا الإبل والغنم فمن ابتعها بعد ذلك فهو بخير النّظرتين بعد أن يحلبها، إن رضيّها أمسكها، وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر»<sup>(٢)</sup>. ومن الغش أيضاً التّغيير في المقاييس من الموازين والمكابيل تبعاً لقوله تعالى: «وَأَوْفُوا الْكِيلَ إِذَا كُلْتُمْ، وَرِزْنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»<sup>(٣)</sup>.

• منع الوساطة غير المنتجة: وجد الرّسول (ص) أنّ المنتجين بالبادية العربية يأتون بمحصولهم إلى المدن، ليبيعوا بضائعهم، مقابل جزءٍ من الثمن متفقٌ عليه. فنهى (ص) عن ذلك وأمرّهم أن يبيعوا محصولهم مباشرةً، لأنّ ما يُؤدي لل وسيط يُثقل كاهل المستهلك. فعن أبي هريرة، أنّ الرّسول (ص) قال: «لا تلقوا الركبان للبيع، ولا بيع بعضكم على بيع بعض، ولا تناجشوا، ولا بيع حاضرٌ لبادٍ»<sup>(٤)</sup>.

• إعطاء المستهلك حق الخيار قبل إبرام العقد وبعده، يقول الرّسول (ص): «إن المتباعين بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا، أو يكون البيع خيارا»<sup>(٥)</sup>.

ولحماية المستهلك من الغش والتلاعب، ولتنظيم العلاقة بين البائع والمشتري أنشأ الرّسول (ص) نظاماً سميّ «نظام الحسبة»، وهو نظام إسلاميٌّ شأنه الإشراف على المرافق العامة، وقد عرّفها الماوردي بأنّها أمرٌ بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهيٌّ عن المنكر إذا ظهر فعله<sup>(٦)</sup>.

ويُشير هذا النظام، إلى المفهوم الحديث في العلوم الإدارية حول وظيفة الرقابة الإدارية التي تقوم بها الدولة، عن طريق موظفين مختصين بالأنشطة الاقتصادية والقانونية، تحقيقاً للعدل والفضيلة، وفقاً للمبادئ المقرّرة في الشريعة الإسلامية.

(١) م.ن، باب التّهـي عن الغش، ٢٢٢٤.

(٢) في موطأ مالك، كتاب البيوع، باب ما ينهى عنه من المساومة والمبـاعة، ١٣٦٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٢٥.

(٤) في موطأ مالك، كتاب البيوع، باب ما ينهى عنه من المساومة والمبـاعة، ١٣٦٦.

(٥) في صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، ٢٠٠١.

(٦) لمزيد من التفاصيل طالع: محمد عبد المنعم الجمال، موسوعة الاقتصاد الإسلامي، ط٢، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص ٢٤٤-٢٤١.

لذا عرف العرب الموصفات من خلال قانون الحسبة في كل ما يتعلق بالقناطير والمثاقيل والدرام، وفي معرفة الموازين والمكاييل والأذرع، وفي الحسبة على العلافين، الطحانيين، الفرانيين، الخبازين، أصحاب السفن والمراكب، الفخاريين، النجارين...الخ<sup>(١)</sup>. وقد شمل قانون الحسبة أكثر من خمسين مهنةً أو صنعة.

بعد هذا العرض الذي يوضح اهتمام الإسلام بالمستهلك، يمكن القول إن النظم الوضعية، تأخرت كثيراً في إنشاء حركة حماية المستهلك التي تعود إلى السبعينات من القرن الماضي. ثم بدأت تركز على الأداء الاجتماعي مثل: تقديم المنتجات بأسعار ونوعيات مناسبة، والإعلان لهم بكل صدق وأمانة، وتقديم منتجات صديقة وأمينة لهم، وتقديم إرشاداتٍ واضحةٍ بشأن استخدام المنتج، هذا بالإضافة إلى الالتزام الأخلاقي بعدم خرق قواعد العمل، مثل الاحتكار.

## ٢- حماية البيئة والإسلام:

اهتم الدين الإسلامي الحنيف بالبيئة، وقد جملة من ركائز المحافظة عليها، تمثل في العناية بالتشجير، زراعة الأرض، حيث يقول تعالى في هذا: «أَمْنَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا»<sup>(٢)</sup>. كما قال الرسول<sup>(ص)</sup>: «لَا يَغْرِسُ مُسْلِمٌ غَرْسًا، أَوْ يَزْرِعُ زَرْعًا، فِي أَكْلِ مِنْهُ إِنْسَانٌ، وَلَا دَابَّةٌ، وَلَا شَيْءٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ صَدْقَة»<sup>(٣)</sup>.

وقد حث الدين الإسلامي الحنيف على إحياء الأرض، وعمارتها، وعدم إفسادها، حيث يقول تعالى: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا»<sup>(٤)</sup>. قوله تعالى: «وَمَنِ النَّاسُ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشَهِّدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَذْلَى الْخَصَامِ (٢٠٤) وَإِذَا تَوَلَّ سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهَلِّكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ»<sup>(٥)</sup>.

ونجد العديد من الإرشادات حول ضرورة الحفاظ على الموارد الطبيعية، كونها تعد منفعة عامة للجميع، لذا فقد قال تعالى: «إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ»<sup>(٦)</sup>.

(١) محمد بن محمد بن أحمد القرشي، معالم القرية في أحكام الحسبة، القاهرة: الهيئة العامة للكتب، ١٩٧٦، ص ١٩٨.

(٢) سورة النمل، الآية ٦٠.

(٣) رواه مسلم الجزء ٣: ١١٨٨.

(٤) سورة الأعراف، الآية ٥٦.

(٥) سورة البقرة، الآيات ٢٠٥-٢٠٤.

(٦) سورة الإسراء الآية ٢٧.

## قراءة في أبعاد المسؤولية الاجتماعية للشركات في المنهج الإسلامي

كما قال (ص): «من قطع سدراً صوبَ الله رأسهُ في النار»<sup>(١)</sup>، وفي هذا التوجيه وعيّد شديد، سعياً نحو المحافظة على الأشجار، لما فيها من نفعٍ كبيرٍ للبيئة. ومن هنا نهى<sup>(ص)</sup> الجيوش عن قطع الأشجار في الغزوات. كما نهى عن التبذير في استخدام المياه، حيث يقول المصطفى<sup>(ص)</sup>: «لَا تُسْرِفْ فِي الْمَاءِ وَلَوْ كُنْتَ عَلَى نَهْرٍ جَارٍ»<sup>(٢)</sup>.

وبالنظر إلى المورد البشري، فإن الإسلام اعتبره من أهم الموارد الازمة للتنمية، لذا عنى القرآن الكريم والسنّة النبوية بصحة الإنسان وعافيته. ويصعب كثيراً تفصيل المنهج الإسلامي المحدد لعلاقة الإنسان بالبيئة، لأن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة تزخر بالعديد من التعاليم التي تبيّن دقائق هذا المنهج وتفصيلاته<sup>(٣)</sup>.

وهكذا، نلاحظ أن نظرة الإسلام نحو آليات التعامل مع البيئة محددة ودقيقة، وبالفعل، فإن الدين الإسلامي لم يترك شاردةً ولا واردةً إلا طرّق إليها، ووضع الحلول المناسبة لها، متّجاوباً مع مظاهر (م.ج.ش) التي تهتم لتصاميم المشاريع الصديقة للبيئة، وتخفيض نسبة إطلاق الكربون في الهواء، والحملات الهدافية إلى التقليل من النفايات وغيرها.

### ٢- الإسلامُ والعَدْلُ:

تُعد العدالة من أهم الأسس التي تقوم العقود الشرعية عليها، وذلك ما نجده في آيات عديدة في القرآن الكريم، منها قول الله عز وجل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَامِينَ بِالْقُسْطِ شُهَدَاءَ اللَّهِ»<sup>(٤)</sup>، قوله تعالى: «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُلُوا»<sup>(٥)</sup>، قوله سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُهُودِ»<sup>(٦)</sup>.

ومن المنظور الإسلامي، فإن تحديد المسؤولية بدقة أمر مهم، ويساند ذلك عند الفرد المسلم الدافعُ الدينيُّ، لأن أية مسؤولية يتحملها المسلم بناءً على تعاقده مع غيره، لا يكون مسؤولاً فقط أمام من تعاقد معه، إنما هو مسؤول أولًا أمام الله، عز وجل، الذي أمر بالوفاء بالعقود.

(١) رواه أبو داود في الأدب، باب قطع السدر.

(٢) جاء في المسند من حديث سعد.

(٣) حسين عادل الشيخ، البيئة: مشكلات وحلول، عمان: دار اليازوري، ١٩٩٧، ص ١١.

(٤) سورة النساء، الآية ١٢٥.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١٥٢.

(٦) سورة المائدة، الآية ١.

د. زكية مقرى

وأما ما يخصُّ المُسَاءلةَ، فقد وضعت الشريعة الإسلامية في تنظيمها لعقود المعاملات أُسْسًا، لمحاسبة كل طرف على مدى التزامه بأداء ما عليه من واجباتٍ في العقد، وقررت عقوباتٍ حاسمةً لمن يخل بها. ولا يقتصر الأمر على الجزاء الشرعي أو الإداري أو القضائي، بل يستشعر المسلم الجزاء من الله، عزَّ وجلَّ، خصوصاً في الحالات التي يتمكّن فيها الإنسان من الإفلات من رقابة البشر والعقوبات الإدارية.

وتعني الشفافيةُ، الصدقَ، والأمانةَ، والدقةَ، والشمولَ للمعلومات التي تُقدمَ عن أعمال الشركة للأطراف الذين لا تُمكّنُهم ظروفهم من الإشراف المباشر على أعمال الشركة التي لهم فيها مصالح، للتعرُّف إلى مدى أمانة وكفاءة الإدارة في إدارة أموالهم، والمحافظة على حقوقهم، وتمكينهم من اتخاذ القرارات السليمة في علاقاتهم بالشركة. ولسنا في حاجةٍ إلى التأكيد على موقف الإسلام من قيم الصدق والأمانة، والحمد لله عليةما بشكلٍ عامٍ.

كل هذه القضايا عولجت في الشريعة الإسلامية من أجل سدِّ الباب أمام الفساد. وقد أصبح هذا الأخير عنصراً مهما في (م.ج.ش)، ويعُد جوهر حوكمة الشركات. وقد بدأ الاهتمام لمسألة الفساد، بعدما استشرى في المجال الاقتصادي والمالي من خلال سلسلةٍ من الانهيارات، وحالاتِ الإفلاسِ العديدة لكبريات الشركات والمؤسسات في العالم. من أبرزها: انهيار وإفلاس بنك الاعتماد التجاري الدولي في العام ١٩٩١، بحجم خسائر بلغت حوالي ٦٠ مليار دولار أمريكي، من أموال المودعين من مختلف دول العالم، وانهيار وإفلاس مؤسسة الأدخار والإقراض الأمريكية في العام ١٩٩٤، بخسارٍ قدّر بـ١٧٩ مليار دولار، والأزمة التي حدثت في دول جنوب شرق آسيا في العام ١٩٩٧، وأدت، ليس فقط إلى إفلاس بعض الشركات، وإنما إلى انهيار اقتصادات الدول ذاتها<sup>(١)</sup>.

وهكذا تواترت سلسلة الانهيارات للعديد من الشركات الكبرى في جميع أنحاء العالم، على سبيل المثال، فإنه في العام ١٩٩٧، انهارت وأفلاست شركةً في الولايات المتحدة الأمريكية، بلغ رأسمالها نحو ١٧,٢ مليار دولار، ثم ارتفع العدد في العام ٢٠٠٠ ليصل إلى ١٧٦ شركةً، برأسمالٍ يُقدر بنحو ٩٤ مليار دولار<sup>(٢)</sup>.

(١) للإطلاع أكثر انظر: خليل العناني، «الاقتصاد الأمريكي بين الفساد والعلومة»، المركز العربي للدراسات المستقبلية.  
(٢) م.ن.

## قراءة في أبعاد المسؤولية الاجتماعية للشركات في المنهج الإسلامي

### رابعاً: البعد الأخلاقي للمسؤولية الاجتماعية في الإسلام وعناصره:

إن التنظير في مسألة الأخلاق هو تثبيت للحقائق، وتذكير بالقيم، ووضع للإشارات نحو الطريق الصحيح. ولكن الأخلاق لا تنتقل للأجيال الجديدة من خلال التنظير، بقدر ما تنتقل من خلال القدوة، والمعايشة، والمواقوف العملية، وتأسيسي اللاحق بالسابق، فالتعليمات النظرية سرعان ما تُنسى، بينما يَرسخ في الأذهان الْحُلُقُ الفاضل الذي ظهر في مواقف عملية.

#### ١- المعايير الأخلاقية الإسلامية في الأعمال:

في مجال أخلاقيات الأعمال في الإسلام، لا يسعنا سوى الإشارة إلى أن هناك مبادئ وقواعد عملٍ أخلاقية، شرّعها البارئ عزّ وجلّ قبل أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمن، وسبقت القوانين والمبادئ الوضعية، وكانت كاملةً و شاملةً. وإذا ما تم الالتزام بها، فإنها تُعدُّ الملاذ، وفيها الخير الكثير لكافة المجتمعات. قال تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرِجْتُ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ»<sup>(١)</sup>.

وخير دليل على أن الأعمال الأخلاقية التي يُنادي بها الغرب زائفة، وفيها الكثير من الخداع والتضليل، وتشي المشاكل الأخلاقية، وعلى سبيل المثال، يشير بحث تم تطبيقه على ٢٠٠٠ منظمةً أمريكيةً كبرى إلى أن مدراء تلك المنظمات يمارسون سلوكياتٍ لا إلحادية في المجالات الآتية:<sup>(٢)</sup>

- تعاطي المخدرات والكحول؛
- سرقة مستحقات العاملين؛
- سوء استخدام المعلومات؛
- سوء استخدام موجودات المنظمة؛
- إغلاق المصانع وطرد العاملين؛
- إعلان الأرباح الوهمية لزيادة قيمة أسهم المنظمة في السوق؛
- المحاباة والتمييز في الأجر؛
- الصراع حول المصالح الذاتية؛

(١) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٢) I. Rafik Beckun, «Islamic Business Ethics», November, 1996

- عدم الاهتمام بمسألة نوعية المنتجات؛
- عدم الاهتمام بالمحافظة على نظافة البيئة؛
- التحايل في ميزانية المنظمات.

وإذا كان الفكر الإداريُّ في بداية هذا القرن قد ألقى الضوء على أهمية المتطلبات الاجتماعية والإنسانية للعاملين، وضرورة توافرها بالقدر المناسب، نجد أن الإسلام هو السباق إلى ذلك، حيث يقول الرسول <sup>(ص)</sup>: «من كان لنا عاملاً فليكتسب زوجة، فإن لم يكن له خادمٌ فليكتسب خادماً، فإن لم يكن له مسكنٌ فليكتسب مسكنًا» <sup>(١)</sup>.

وفي ضرورة منح العاملين مستحقاتهم وعدم مماطلتهم، قال <sup>(ص)</sup>: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجفَّ عرقُه» <sup>(٢)</sup>. وفي ضرورة الالتزام والمسؤولية تجاه ما ينطوي بالفرد من مهام، يقول <sup>(ص)</sup>: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعيته» <sup>(٣)</sup>.

وبالنسبة لأخلاقيات المهنة، فهي عبارة عن توجيهاتٍ منشؤها القيم والمبادئ، تُعني بالتصريف اللائق أثناء ممارسة الأنشطة المهنية. أما أنظمة المهنة فمجموعتها من القوانين والتشريعات التي تُنظم عمل الممارسين للمهنة، وغالباً ما يتربّط على انتهاكها عقوبات. ومن هنا فأخلاقيات المهنة تُشير إلى ما ينبغي للعامل فعله، بينما أنظمة المهنة تُشير إلى ما يجب عليه فعله.

إن أولى وأهم مصدِّرٍ تبع منه الأخلاق والأداب المهنية هو الإسلام الذي يدعو إلى مكارم الأخلاق، وإتقان العمل، والإيمان بمراقبة الله عز وجل في كل عمل، قال رسول الله <sup>(ص)</sup>: «بُعِثْتُ لأتممَ مكارمَ الأخلاق» <sup>(٤)</sup>.

## ٢- الأعراف والقيم الاجتماعية في الإسلام:

ويترتب على الأعراف والقيم الاجتماعية في الإسلام عدُّ اعتباراتٍ، منها: العدل، الواقعية، الشمولية، الثبات والاستمرارية، والتكييف والمرونة. فالعدل في الإسلام مطلقٌ وبعيدٌ عن أهواء البشر، قال تعالى «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُّكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» <sup>(٥)</sup>.

(١) رواه أبو داود، الجزء ١: ٤-٣.

(٢) رواه الطبراني.

(٣) رواه عبد الله بن عمر، صحيح البخاري، الجزء ١، ٢٠٤.

(٤) أخرجه مالك في (الموطأ) وهو حديث حسن بشواهدة.

(٥) سورة النساء، الآية ٥٨.

## قراءة في أبعاد المسؤولية الاجتماعية للشركات في المنهج الإسلامي

وتتجلى الواقعية في قوله تعالى: ﴿لَا يَكُلُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>(١)</sup>. فالقيم الإسلامية واقعية يمكن تطبيقها، لا تكليف فيها بما لا يُطاق، ولا تفرق في المثالية التي تَقْدُم بالناس عن الامتثال. فالعبادات والأخلاق والقيم واقعية، وهي تراعي الطاقة المحدودة للناس، فاعترفت بالضعف البشري، وبالدافع البشري، والاحتياجات المادية والنفسية.

ولم تدع القيم الإسلامية جانباً من جوانب الحياة الإنسانية بجميع مجالاتها، روحية كانت أو جسمية، دينية أو دنيوية، إلا رسمت له الطريق الأمثل للسلوك الرفيع، فللفكر قيم، وللإعتقاد قيم، وللنفس قيم، وللسلوك الظاهر قيم.

وتستمد القيم الإسلامية استمراريتها من صلاحية مصادرها لكل زمان ومكان، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾<sup>(٢)</sup>. ومن مظاهر الاستمرار في القيم الإسلامية، تكرر حدوثها في سلوكيات الناس حتى تستقر. قال<sup>(ص)</sup>: «لا يزال الرجل يصدق ويتحرج الصدق حتى يكتب عند الله صديقاً». وأن يتعدى الخير للآخرين، فلا يكفي كون الإنسان صالحًا في نفسه، بل يكون صالحًا ومصلحًا، يتفاعل مع المجتمع، وينشر الخير، ويعلم الجاهل، ويرشد الضال. وتأتي هذه الإيجابية للقيم من إيجابية الإسلام نفسه، فهو دين إيجابي مؤثر، ليس من طبيعته الانكماش، والانعزal، والسلبية.

والقيم الإسلامية قابلة للتحقق في المجتمع بمختلف الوسائل والطرق، مع مختلف الأحوال والأزمان والأمصار، دون أن يؤثر ذلك في جوهرها، فالعدل يتحقق في المجتمع عبر مؤسسات مختلفة قد تخلّقها الدولة، بحسب حاجتها وعلى قدر إمكاناتها؛ المهم أن يتحقق العدل، وقد يتحقق في مختلف مظاهر الحياة العامة، داخل الأسرة وفي الأسواق، وفي المنظمات والهيئات وغير ذلك، بصورة شتى وبوسائل مختلفة، والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾<sup>(٤)</sup>.

### ٣- حقوق الإنسان في الإسلام:

إن المراجعة المتأنية للأسس التي قامت عليها الدعوة إلى حقوق الإنسان عبر جميع المراحل التي قطعتها، تُظهر أنها أخذت مبادئها الكلية ومنطلقاتها عن الأصول الإسلامية، فقد استفاد الغرب من عطاء الحضارة الإسلامية، عبر الأنجلوسaxon و Francophone، وإبان الحروب

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١٥.

د. زكية مكري

الصلبيّة. ولا تخلو كل الحركات من التأثير بالفكر الإسلامي، في نزوعه نحو التحرر والانعتاق من العبودية لغير الله، وفي رفعه من مقام العقل، وفي احترامه لكرامة الإنسان<sup>(١)</sup>.

ولا يتردد الباحثون المنصفون، بمن فيهم الأوروبيون، في الإقرار والاعتراف بأن حقوق الإنسان والمواطن، التي أصدرتها الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، استندت في بعض مبادئها ومنطلقاتها إلى الأصول الإسلامية<sup>(٢)</sup>.

إن ما يؤكد تأثر الفكر السياسي والقانوني العالمي بالإسلام، أن المادة الأولى في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، تكاد تكون ترجمةً لقول الخليفة الراشد عمر ابن الخطاب رضي الله عنه «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرازا»<sup>(٣)</sup>.

ولهذا يقول التوينيري، إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي هو أساس الشرعية الدوليّة لحقوق الإنسان، لا يتعارض في عمقه الإنساني بمفاده الثلاثين، باستثناء المادتين ١٦-١٨، مع الأصول الإسلامية<sup>(٤)</sup>. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذا العهد الدولي لا يتعارض مع ثوابت التعاليم الإسلامية، من حيث الحقوق الاقتصادية والاجتماعية<sup>(٥)</sup>.

إن حقوق الإنسان تمثل أساساً في احترام كرامة الإنسان، والمفهوم الإسلامي للكرامة الإنسانية يرتفع إلى قمة عالية من العدل المطلق والمساواة الكاملة، ومن الحق والإنصاف. فيقول تعالى: «وَلَقَدْ كَرِمْنَا بَنِي آدَمَ وَهَمْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيَّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمْنُ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»<sup>(٦)</sup>، وقوله أيضاً: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاءُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»<sup>(٧)</sup>.

(١) عبد العزيز بن عثمان التوينيري، «حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية»، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، محاضرة ألقاها في الندوة الإسلامية الدولية التي نظمتها رابطة العالم الإسلامي في روما حول «حقوق الإنسان في الإسلام»، ٢٥-٢٨ شباط ٢٠٠٠.

(٢) م.ن.

(٣) إذ تقول المادة الأولى من هذا الإعلان: يولد جميع الناس أحرازاً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجود، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

(٤) المادة ١٦ - تنص على حق الزواج دون أي قيد بسبب الدين، وهذا مخالف للشريعة الإسلامية، والمادة ١٨ تقرّ لكل شخص بالحق في تغيير دينه، مما يعد في الإسلام ردّة لا شبهة فيها، أما حرية الاعتقاد، فقد كفلها الإسلام بقوله تعالى: «لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ»، انظر: التوينيري، «حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية»، م.س.

(٥) م.ن.

(٦) سورة الاسراء: الآية ٧٠.

(٧) سورة الحجرات: الآية ١٢.

## قراءة في أبعاد المسؤولية الاجتماعية للشركات في المنهج الإسلامي

ولا يسعنا في هذا البحث ذكر مقاصد الشريعة الإسلامية كلها في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، غير أن جماع ذلك كله، هو حفظ كيان الإنسان. وتكفل التعاليم الإسلامية أيضاً، المساواة بين الرجل والمرأة، والدعوة إلى التعاون بين الشعوب، والحق في الحرية، والحق في الحياة، والحق في العبادة، وحق المأوى، ومبدأ التكافل الاجتماعي. وإذا كان الإعلان الرسمي لحقوق الإنسان سباقاً إلى إقرارها، فإن المجتمع الإسلامي سباقاً إلى ممارستها.

### خامساً: البعد الخيري للمسؤولية الاجتماعية للشركات في الإسلام وعناصره:

حث المجتمع الإسلامي على ضرورة أن يكون للمجتمع الذي تعمل فيه المنظمة، نصيب من الحظ أو الخير الذي يمكن أن تجنيه جراء قيامها بأنشطتها المختلفة، ويمكن الاستشهاد هنا بالعديد من الآيات والأحاديث النبوية الشريفة، حيث يقول<sup>(ص)</sup>: «خيركم خيركم لأهله»<sup>(١)</sup>. وحث الإسلام في عدة مواقع على التكافل والترابط، وقال<sup>(ص)</sup>: «مَثُلُّ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحِمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمِثْلِ الْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عَضُُّ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحَمْى»<sup>(٢)</sup>.

وقد حث الإسلام أيضاً على بذل المال، وإنفاقه في إقامة المساجد، والمدارس، والمصحّات، ومشاريع المياه، وغيرها من سبل الإنفاق في سبيل الله، من أجل تحقيق النفع العام، ويقول تعالى: «مَثُلُّ الَّذِينَ يُنْفَقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمِثْلَ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُبْلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِمْ»<sup>(٣)</sup>. وفي الحث على رعاية الأيتام، يقول الرسول<sup>(ص)</sup>: «أَنَا وَكَافِلُ الْيَتَمِ كَهَاتِينِ فِي الْجَنَّةِ»، مشيراً<sup>(ص)</sup> إلى تلازم إصبعيه، السبابة والوسطى<sup>(٤)</sup>.

وعند التأمل في مظاهر وصور (م.ج.ش)، من تبرعات لمحاربة المجاعات، والتکفل بالمرضى والمعوقين، ومحاربة الآفات الاجتماعية وغيرها، نجد أن أغلبها يُعدُّ من قبيل الإنفاق في سبيل الله الذي تأمر به الشريعة الإسلامية.

(١) أخرجه الترمذى.

(٢) أخرجه البخارى ومسلم.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٧٤.

(٤) رواه مسلم،الجزء ٤، ٢٢٨٧.

## أهم النتائج:

لقد خلصت هذه الدراسة إلى العديد من النتائج، التي بينت مكانة المسؤولية الاجتماعية للشركات في الأنظمة الوضعية وفي الإسلام، وفيما يلي عرض لأهم النتائج:

- ١- توصلت الدراسة إلى أن الإسلام كان له السبق في معالجة مفهوم المسؤولية الاجتماعية، عبر عدد لا يحصى من القواعد والمبادئ الإسلامية، التي تستدل بها من القرآن الحنيف والسنة النبوية الشريفة.
- ٢- إن بعد الاقتصادي للمسؤولية الاجتماعية للشركات الاقتصادية، اعتبرت به تعاليم الشريعة الإسلامية من خلال أطر المبادلات الذي يقر مشروعية الربح في حدود المنافسة العادلة، بخلاف النظريات الوضعية التي تؤمن بمبدأ الانتهازية في التعاقدات المبرمة بين المتعاملين، وتسعى إلى تعظيم المنفعة وتمجيد الملكية الفردية، إلى أن ظهرت نظرية حقوق الملكية التي لم تجد طريقها إلى التطبيق حتى اليوم.
- ٣- إن بعد القانوني للمسؤولية الاجتماعية في الإسلام، يصف قدسيّة طاعة الله وأولي الأمر منا، ومرجعنا في ذلك الكتاب والسنة. وقد سبق الإسلام في كفالة حقوق المستهلك، وحق البيئة والعدالة، وهذه أمور تأخر ورودها في الأنظمة الوضعية، وقراءاتها الحديثة النشأة تشمل حماية حقوق المستهلك، وحماية البيئة، ومحاربة الفساد عبر سن نظام الحوكمة، وكلها تبقى مجرد نظريات تلقى الكثير من المعارضة من أصحاب رؤوس الأموال الذين يسعون إلى تعظيم أرباحهم بغض النظر عن النتائج.
- ٤- بالنسبة للبعد الأخلاقي، فإن الدين الأخلاقي، ورسولنا وصف بأن خلقه القرآن. والأخلاق في الإسلام هي مسألة عبادة، ولذلك لن يختلف الأمر بين الفرد والجماعة. فتعاليم الشريعة الإسلامية اهتمت بأخلاق العامل، وأخلاقيات العمل، والأخلاق الاجتماعية في ظل العمل الجماعي، أو في التعامل مع المجتمع، وقبل كل هذا، فإن الإسلام كفل للإنسان حقوقه من خلال احترامه كأنسان ذي كرامة، له حق العبادة والحرية والعيش والملابس والغذاء...، في حين أن هذه الاهتمامات تعد حديثة في النظام الوضعي، بالنظر إلى تاريخ صدور الإعلان عن حقوق الإنسان، وتصور التشريعات الدولية للعمل، والتي، وإن كانت نقاطاً ايجابيةً، لا تزال مقتطفات لا تصل إلى مستوى الاتساق الإلهي الذي حظي به الدين الإسلامي.

## قراءة في أبعاد المسؤولية الاجتماعية للشركات في المنهج الإسلامي

٥- ولا شك أن **البُعد الخيري** قد أخذ حصة الأسد من تطبيقات المسؤولية الاجتماعية في الشركات الغربية. ومع ذلك، فقد أولته الشريعة الإسلامية أيضاً فائق العناية، من خلال الاهتمام بالمساكين والمحتاجين وذوي الاحتياجات الخاصة، ومن خلال توضيح صور التكافل الاجتماعي، ودرء الذرائع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإعطاء معانٍ روحية لهذه الممارسات.

٦- ويلاحظ نقص الدراسات والأبحاث الجدية والمختصة في هذا الموضوع، خصوصاً  
الشق الإسلامي منها.