مركز جيل البحث العلمي

مجلة جيل الدراسات المقارنة
Revue JiL des Etudes Comparées

مجلة علمية دولية محكمة

العدد الأول – جوان 2016

Bib-ID: 2562986

Lebanon | Tripoli: Abou Samra Branche P.O.BOX 8 + 961-71053262 - www.jilrc-magazines.com - comparative@jilrc-magazines.com

بسم الله الرحمن الرحيم

Bib-ID: 2562986

مجلة علمية دولية محكمة تصدر دوريًا عن مركز جيل البحث العلمي تتعنى بالبحوث والدراسات المتخصصة والمقارنة في الفقه الإسلامي والقانون بإشراف هيئة تحرير مشكلة من أساتذة وباحثين وهيئة علمية تتألف من نخبة من الباحثين وهيئة تحكيم تتشكل دوريا في كل عدد.

أهداف المجلة :

تهدف مجلة جيل الدراسات المقارنة إلى نشر المعرفة الإسلامية الأصيلة في جميع اختصاصاتها، وتسعى إلى تشجيع البحوث العلمية الأكاديمية ذات القيمة العالية في مجال المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مع مراعاة دقة الأسلوب وسلامة اللغة والالتزام بالموضوعية والمنهجية العلمية.

مجالات النشر بالمجلة:

تنشر المجلة البحوث والمقالات العلمية المتعلقة بالفقه الإسلامي المقارن بالقانون الوضعي في المجالات المختلفة: المعاملات (الإقتصاد والنظام المالي)، الأحوال الشخصية، الفقه الجنائي، القضاء، الفقه الدولي والعلاقات الدولية، مقاصد الشريعة، إسهامات فقهاء الشريعة والقانون في المنظومة القانونية المعاصرة، التأصيل الشرعي للقضايا القانونية المعاصرة.

المشرفة العامة: د. سرور طالبي الم

رئيس التحرير: د. نور الدين حيرش

مساعد رئيس التحرير دة. وهيبة رابح

رئيس اللجنة العلمية:

د. عمر بن سعيد – جامعة خنشلة – الجزائر

هيئة التحرير:

د. بومدين بلخثير جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان - الجزائر

د. شريف بحماوي – جامعة أدرار – الجزائر

د. عدنان خلف حميد البدراني – جامعة الموصل – العراق

د. هشام منصان – جامعة القاهرة – مصر

أ. أمينة شنعة– المركز الجامعي – غليزان – الجزائر

اللجنة العلمية التحكيمية للعدد:

د. اسماعيل صديق عثمان إسماعيل – جامعة بحري – السودان

د. سليماني عبد الغاني – جامعة مستغانم – الجزائر

د. محمد احمد المنشاوي – جامعة الرياض – المملكة العربية السعودية

د. احمد محمد خلف المومني – عمان

التدقيق اللغوي:

منصور بويش – جامعة البليدة ٢ – الجزائر

بلقاسم فداف– جامعة البليدة ٢ – الجزائر

قواعد النشر

تقبل المجلة الأبحاث والمقالات التي تلتزم الموضوعية والمنهجية، وتتوافر فيها الأصالة العلمية والدقة والجدية وتحترم قواعد النشر التالية:

- أن يكون البحث المقدم ضمن الموضوعات التي تعنى المجلة بنشرها.
- ألا يكون البحث قد نشر أو قدم للنشر لأي مجلة، أو مؤتمر في الوقت نفسه، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية في حال اكتشاف بأن مساهمته منشورة أو معروضة للنشر.
- أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:

أ- عنوان البحث.

ب – اسم الباحث ودرجته العلميَّة، والجامعة التي ينتمي إليها.

ت – البريد الإلكتروني للباحث.

ث – ملخَّص للدراسة في حدود 150 كلمة وبحجم خط 16.

ج – الكلمات المفتاحية بعد الملخص.

- أن تكون البحوث المقدمة بإحدى اللغات التالية: العربية ، الفرنسية والإنجليزية
- أن لا يزيدَ عدد صفحات البحث على (20) صفحة بما في ذلك الأشكال والرسومات والمراجع والجداول والملاحق.
- أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوية والنحوية والإملائيَّة.
- أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامِها على النحو الآتي:
- اللغة العربية: نوع الخط (Traditional Arabic) وحجم الخط (16) في المتن ، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (12).
- اللغة الأجنبية: نوع الخط (Times New Roman) وحجم الخط (14) في المتن، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (10).
- تكتب العناوين الرئيسية والفرعية للفقرات بحجم 16 نقطة مثلها مثل النص الرئيسي لكن مع تضخيم الخط.
- أن تكتب الحواشي بشكل نظامي حسب شروط برنامج Microsoft Word في نهاية كل صفحة.
- أن يرفق صاحب البحث تعريفا مختصرا بنفسه ونشاطه العلمي والثقافي.
- عند إرسال الباحث لمشاركته عبر البريد الالكتروني، سيستقبل مباشرة رسالة إشعار بذلك.
- ترفض الأبحاث المطبوعة على برنامج Microsoft Word للوحات الذكية
- تخضع كل الأبحاث المقدمة للمجلة للقراءة والتحكيم من قبل لجنة مختصة ويلقى البحث القبول النهائي بعد أن يجري الباحث التعديلات التي يطلبها المحكمون .
- لا تلتزم المجلة بنشر كل ما يرسل إليها .

ترسل المساهمات بصيغة الكترونية حصراً على عنوان المجلة:

comparative@jilrc-magazines.com

الفهرس

الصفحة

- الافتتاحية 9
- التعايش السلمي وحق المواطنة في المجتمع النبوي - البروفيسور عبد القادر داودي ، قسم العلوم الإسلامية ، جامعة وهران- الجزائر 11
- إجراءات تشريع القوانين والتعديلات الدستورية في ماليزيا والعراق : دراسة مقارنة - أكرم زاده الكوردي ماجستير في القوانين المقارنة/ ومحقق قضائي في محكمة استئناف محافظة دهوك في كوردستان العراق 33
- ضوابط الاستثمار في المالية الإسلامية ودورها في تطوير السوق المالية الإسلامية بيع المرابحة للآمر بالشراء – نموذجا – د. مخفي أمين جامعة مستغانم، الجزائر و د. بلبية محمد جامعة أبوبكر بلقايد – تلمسان، الجزائر 49
- أبحاث الخلايا الجذعية : وجهة نظر شرعية و تشريعية - أ/ أحمد داود رقية – كلية الحقوق و العلوم السياسية – جامعة تلمسان – الجزائر 65
- الحق في التعليم الديني بين الشريعة والقانون - أ. عائشة لخضر بن ناصر، جامعة معسكر، الجزائر 81
- التنقيط غير المالي للإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات: أ.فتحي خن / جامعة سطيف ١ ، الجزائر 103

تخلي أسرة تحرير المجلة مسؤوليتها عن أي انتهاك لحقوق الملكية الفكرية

لا تعبر الآراء الواردة في هذا العدد بالضرورة عن رأي إدارة المركز

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين، أما بعد :

بعد طول انتظار يتدعم مركز جيل البحث العلمي بمولود علمي جديد و هو صدور **العدد الأول** من "**مجلة جيل الدراسات المقارنة**"، و هي عبارة عن مجلة علمية دولية محكمة تعنى بالدراسات المقارنة سيما في القانون و الفقه الإسلامي.

تضمن هذا العدد مجموعةً قيمةً من المقالات والبحوث العلمية من مختلف فروع القانون والفقه الإسلامي، ساهم بها مجموعة من الباحثين من عدة دول عربية سعيًا منهم في المساهمة في عملية نشر المعرفة القانونية في مختلف أطوار التعليم وبمختلف المواضيع العلمية المتنوعة، و التي نتمنى أن يكون لها دور إيجابي في تدعيم المكتبة القانونية العربية.

و بهذه المناسبة أتقدم بجزيل الشكر و عظيم الامتنان إلى أعضاء اللجنة العلمية وهيئة تحرير المجلة على المجهودات التي بذلوها من أجل إصدار هذا العدد و إخراجه إلى النور، و مازالوا يبذلونها من أجل مواصلة إصدار هذه المجلة بصفة مستمرة في المستقبل.

كما أغتنم هذه الفرصة لأدعو الباحثين والمختصين في مختلف فروع القانون إلى المساهمة ببحوثهم في تنوير الرأي العام العلمي من خلال هذه المجلة .

و الله ولي التوفيق

رئيس التحرير/ الدكتور نور الدين حيرش

التعايش السلمي وحق المواطنة في المجتمع النبوي

البروفيسور عبد القادر داودي ، قسم العلوم الإسلامية ، جامعة وهران- الجزائر

تمهيد

لقد جسد الرسول صل الله عليه و سلم من خلال مجتمع المدينة فكرة التعايش السلمي وحق المواطنة القائم بين كل مكونات المجتمع المتعدد الأعراق والأديان وبين مختلف طبقات المجتمع المنصهرة تحت مبدأ العدل والاحترام، وبيَّن أنّ العلاقات بين أفراد المجتمع لا تقوم على أساس العلاقة الدينية فحسب- وإن عدت العلاقة الدينية من أسمى العلاقات وأقواها-، ولكنه راعى مبدأ اعتبار الغير والاعتراف بوجوده وبكافة حقوقه وبكرامته الإنسانية التي لا ينبغي أن تتأثر باختلاف الدين.

إن التنوع الذي طبع المجتمع الإسلامي بقيادة الرسول الأكرم والذي جمع بين اختلاف في الدين (مسلمون ويهود ونصارى وكفار ومنافقون) واختلاف في الأجناس والأعراق (عرب وفرس وروم وزنوج) واختلاف في الأنساب والقبائل (قريش وأوس وخزرج...) ...هذا التنوع يؤسس للمبدأ الذي يقيم عليه الإسلام الدولة والوطن ونظام الحكم والمجتمع من جهة، ومن جهة أخرى يؤكد براعة الرسول وقدرتهε على جمع الشتات وتأليف القلوب وكسب المواقف مهما بدت عوامل التناقض والفشل وتحويل كل ذلك إلى عوامل قوة ودعائم قوة اجتماعية وفكرية وأخلاقية تزيد المجتمع قوة وتحصنه من كل عوامل الانهيار والتفتت. وسأتناول هذا الموضوع من خلال المباحث الآتية

- مقدمة تمهيدية
- طبيعة المجتمع الإسلامي بين مكة والمدينة
- وضع غير المسلمين بالمدينة المنورة.
- معاملة الرسول صل الله عليه و سلم لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي (من خلال السنة القولية والفعلية)
- حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من خلال السنة النبوية.
- الخاتمة

طبيعة المجتمع الإسلامي بين مكة والمدينة:

أنزل الله تعالى القرآن الكريم وحيا يُتلى على الرسول الأكرم، وكانت بدايات نزوله بمكة المكرمة التي كانت تعج بالوثنية وعبادة الأصنام التي تنم عن استخفاف بالعقل الإنساني وإهانة لكرامة الإنسان في دينه وعقله وعرضه وبدنه، فأصبحت البشرية أحوج ما يكون لرسالة سماوية ودعوة ربانية تنتشلها من براثن الغي والضلال وتأخذ بيدها لطريق الرشد والهداية.

لقد كانت مكة مركزا من مراكز التأثير والاستقطاب التجاري والثقافي والديني ولذلك اتخذها الناس قبلة للسكن أو التجارة حيث اشتهرت أسواقها ونواديها بالزائرين والتجار الذين أموا البيت من كل فج عميق (كسوق عكاظ وذي المجاز...[1]، كما كان لأهل مكة قوافل وحركات تجارية تجوب الأرجاء المحاذية لمكة مما تبلغه قوافلهم من البلدان وتتوفرعلى ما يحتاجه أهل مكة من متاع (طعام ولباس).

وعليه يمكن القول إنّ أهل مكة لم يكونوا منغلقين على أنفسهم بل تفتحوا على مَن حولهم مِن الشعوب وبنوا معهم علاقات متنوعة قائمة على التأثير والتأثر، وكان من نتاج هذا التواصل مع العالم الخارجي محاولة التأسي بهم في بعض الأخلاق والعادات، بغض النظر عن سلبيتها وإيجابيتها أو ضرها ونفعها مثل ما حصل مع عمرو بن لحي، حينما خرج من مكة إلى الشام في بعض أموره فلما قدم مآب من أرض البلقاء وبها يومئذ العماليق - وهم ولد عملاق ويقال عمليق بن لاوذ بن سام بن نوح- ورآهم يعبدون الأصنام، فقال لهم ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدون؟ قالوا له هذه أصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا ونستنصرها فتنصرنا، فقال لهم ألا تعطونني منها صنما فأسير به إلى أرض العرب فيعبدوه؟ فأعطوه صنما يقال له هبل فقدم به مكة فنصبه وأمر الناس بعبادته وتعظيمه[2].

علاقة المسلمين بالمشركين بمكة:

لم يكن جميع سكان مكة مشركين وإن كان الشرك هو الطاغي لدى أغلب الناس إذ بقي بعض النصارى (كورقة بن نوفل) إلى جانب بعض الحنفاء الذين ما زالوا على ملة إبراهيم عليه السلام واستنكفوا عن عبادة الأصنام كزيد بن عمرو بن نفيل الذي قال عنه النبيّ: (يأتي يوم القيامة أمةً وحده) [3]، وهذا مظهر من مظاهر التنوع الديني القائم وإن كان سلبيا في بعض صوره.

أي أن الحنفاء ممن يعبد الله على ملّة إبراهيم أو النصارى كانوا يعيشون على أرض واحدة مع من اختار الشرك دينا له وجمعتهم العلاقة الطبيعية التي تجمع كل من وجد على أرض واحدة من البشر كالجيرة والعشيرة والقرابة والصهر،كما يجمعهم السوق والنادي والطريق...

كما عرفت مكة تنوعا بشريا وإن كان العنصر العربي القرشي هو الغالب المهيمن على الحياة الاجتماعية، لكن وجدت بجواره أقليات عرقية استقر بها المقام بالأرض الحرام، كما هو الحال مع الزنوج والروم.

ومع بزوغ أنوار الرسالة السماوية سارعت العقول السليمة والفطر الصافية إلى الدخول في دين الله من كل تلكم الفئات البشرية المكونة للمجتمع المكي لتكوّن جسد الأمة الواحد الذي شكل النواة الأولى للدين الجديد والدولة الفتية، فانصهر في هذا الجسد الحي الدم العربي مع الرومي مع الفارسي والحبشي، حيث أذاب الانتماء الإيماني جميع الفوارق التي وضعتها الجاهلية والتي رتبت المجتمع في طبقات وعنصريات بناء عليها ليحل محلها الصلاح والتقوى كأساس لتقويم البشر.

---

[1] قال ابن عباس: كان ذو المجاز وعكاظ متجرا للناس في الجاهلية فلما كان الإسلام كرهوا ذلك حتى نزلت (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) في مواسم الحج. رواه البخاري في كتاب الحج ، باب التجارة أيام الموسم (١٦٨١) وانظر في سبب نزولها تفسير الطبري ١٦٧/٤، معاني القرآن - النحاس ١/ ١٣٥.

[2] السيرة النبوية لابن هشام ١/ ٢٠٢، والسيرة النبوية لابن كثير ٦١/١

[3] رواه الحاكم في المستدرك في ذكر مناقب جعفر بن أبي طالب وقال صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبي (٤٩٥٦)، والنسائي في الكبرى ٤٥/٥.

وهكذا تجسَّد التنوع العِرقي في المجتمع المكي، رغم حداثة الناس بالدين الجديد، والتحمت هذه العناصر والمكوّنات البشرية لتشكل جسدا متراصا ومتوازنا ينبض بالحياة والعطاء.

لقد شكل المسلمون أقلية في المجتمع المكي المشرك المعادي لدعوة التوحيد والحنفية السمحة، ومع هذا أُمر الرسول وأصحابُه بالصبر على جميع أنواع الأذى وتحمُّل شتى ألوان المجابهة والتحدي، ونهوا عن المواجهة المباشرة برفع السلاح في وجه من ناصبهم العداء والظلم حتى يحين الوقت المناسب لذلك، لأنّ كفة المعركة لم تكن متكافئة، وكان أكبرُ همِّ الرسول المحافظة على استمرار دعوته وسيرها ولو كان بطيئا، والمحافظة على حياة أصحابه من كيد وظلم المشركين.

وفي الوقت الذي تَميَّز المسلمون عن المشركين من ناحية المبادئ العقدية والممارسات الدينية، فإنّ جل العلاقات الاجتماعية بقيت على ما كانت عليه من قبل ولم يتعرض لها بالتغيير أو الإلغاء، بل حافظ الإسلام على أكثرها، وبقيت هذه العلاقات سائرة المفعول لم يضرها اختلاف الدين كعلاقات النسب والمصاهرة، ووطَّد علاقة النسب وأحسن توظيفها، حتى إن أهم المحطات الدعوية شارك فيها أفراد غير مسلمين كدليل واضح على أن المسلمين لم ينعزلوا بسبب إيمانهم عن المجتمع ولم ينسلخوا عن مبادئ الإنسانية وأنهم مستعدون للتعاون مع الفضلاء وأهل المروءة والنبل من الناس يستفيدون من مواهبهم ومؤهلاتهم ويفيدونهم هم أيضا، ويتجلى ذلك في المحطات التالية:

أولا: موقف أبي طالب:

لقد بقي أبو طالب عم النبي ε منافحا عن ابن أخيه يمنع رجال قريش من الوصول إليه بأي نوع من أنواع الأذى رغم الضغوط الممزوجة بالمساومات حينا والتهديدات أحيانا، لكن بقي ثابتا على موقفه ولم يُسلم ابنَ أخيه لقريش أو يخذله، ولم ينسحب من الصراع الذي نشب بين كبراء قريش (معسكر الشرك) وبين الرسولε وأصحابه (معسكر الإيمان) بل أدى واجبه الإنساني وما تفرض عليه تقاليد القبيلة وقيادة العشيرة وجسَّد مقالة الرسول ε: (الرائد لا يكذب أهله)[1].

ولم ينس الرسولε هذا الموقف العظيم من عمه الذي مات على دين قومه رغم إلحاح ابن أخيه وحرصه على إسلامه ورغبته في النطق بالشهادتين قبل موته إلا أنه لم يهتد لذلك[2] فقد ثبت في الصحيح[3] عن ابن شهاب قال أخبرني سعيد بن المسيب عن أبيه أنه أخبره أنه لما حضرت أبا طالب الوفاة جاءه رسول الله ε فوجد عنده أبا جهل بن هشام وعبد الله بن أمية بن المغيرة، قال رسول الله εلأبي طالب: (يا عم قل لا إله إلا الله كلمة أشهد لك بها عند الله)، فقال أبو جهل وعبد الله بن أمية: يا أبا طالب أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فلم يزل رسول الله ε يعرضها عليه ويعودان بتلك المقالة حتى قال أبو طالب آخر ما كلَّمهم هو على ملة عبد المطلب وأبى أن يقول لا إله إلا الله. فقال رسول الله ε (أما والله لأستغفرن لك ما لم أُنْهَ عنك)، فأنزل الله تعالى فيه " ما كان للنبي و الذين أمنوا أن يستغفروا للمشركين و لو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم " التوبة١١٣.

---

[1] السيرة الحلبية لعلي بن برهان الدين الحلبي ٤٥٩/١.

[2] وفيه ورد قوله تعالى : " انك لا تهدي من أحببت و لكن الله يهدي من يشاء و هو اعلم بالمهتدين " القصص: ٥٦، قال القرطبي: أجمع جل المفسرين على أنها نزلت في شأن أبي طالب عم النبي ε . تفسير القرطبي - (١٣/ ٢٩٩).

[3] رواه البخاري في أبواب التطوع، باب إذا قال المشرك عند موته لا إله إلا الله (١٢٩٤)، وفي التفسير، سورة براءة (٤٣٩٨)، والقصص (٤٤٩٤)، ومسلم في باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت ما لم يشرع في النزع وهو الغرغرة ونسخ جواز الاستغفار للمشركين والدليل على أن من مات على الشرك فهو في أصحاب ال جحيم ولا ينقذه من ذلك شيء من الوسائل (٣٥).

وقد نفع الله تعالى أبا طالب بهذا الموقف وتلك النصرة التي أبداها للرسول ε مع أنه لم يتبع دينه، ففي الصحيح عن العباس بن عبد المطلب τ قال للنبي ε ما أغنيت عن عمك فإنه كان يحوطك ويغضب لك؟ قال: (هو في ضحضاح من نار، ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار)[1].

ثانيا: وقوف بني هاشم وبني المطلب مع الرسول εفي وقت المقاطعة:

من أبشع الأساليب التي اتبعها المشركون في مواجهة الدعوة الإسلامية ووأدها أسلوب المقاطعة العامة، حيث تعاهدوا على مقاطعة كل من يمد يد العون للرسول الأكرم ε ويحول بينه وبين نيل قريش منه، فاجتمعوا في خيف بني كنانة من وادى المُحَصَّبِ فتحالفوا على بني هاشم وبني المطلب وكتبوا بذلك صحيفة (ألا يقبلوا من بني هاشم صلحًا أبدًا، ولا تأخذهم بهم رأفة حتى يسلموه للقتل وعلقوا صحيفتهم الظالمة في جوف الكعبة وانحاز بنو هاشم وبنو المطلب –مؤمنهم وكافرهم في شعب أبي طالب)[2].

لقد امتد هذا الحصار الظالم للمسلمين ومن معهم من بني هاشم وبني المطلب-إلا أبا لهب- ثلاث سنوات ذاقوا خلالها شتى ألوان البؤس والأذى حتى أكلوا الجلود وأوراق الشجر من الجوع، حتى استيقظت ضمائر بعض المشركين ورقت قلوبهم لما يلقاه الرسول ε وصحبه كحكيم بن حزام الذي أرسل الطعام لعمته خديجة، وهشام بن عمرو الذي كان يرسل لهم الطعام خفية وهما أحد المتسببين في نقض الصحيفة الظالمة وإنهاء معاناة المسلمين رفقة زهير بن أبي أمية المخزومي وأبي البختري بن هشام، وكلهم كانوا يومئذ على الشرك.

إن هذه المواقف الخالدة من هؤلاء الرجال تنبه لضرورة استثمار المبادئ الإنسانية والأخلاق التي قد يتحلى بها من ليسوا على ديننا ولتنا ولكنهم لا يتوانون في نصرة المظلوم منا، فالذين يستجيبون لنداء الضمير الحي والكرامة الإنسانية ويقفون مع الحق ضد الظالمين ولو من بني جلدتهم يجب حفظ وُدِّهم والتقرب منهم لسانا وحالا والتودد إليهم إما تأليفا لقلوبهم أو حرصا على بقائهم منافحين عن الحق.

ولذلك حفظ الرسولε لهم هذه الشيم والمكارم فقال يوم بدر ε (من لقي أبا البختري بن هشام بن الحارث بن أسد فلا يقتله)[3].

فلما كانت له يد على المسلمين، أراد النبي ε يوم بدر أن يكرمه. لأن القيادة الإسلامية تحفظ الجميل لأصحاب الشهامة وإن كانوا من فسطاط المشركين[4].

فهذا الموقف السامي من الرسول ε يدل على ضرورة التفريق بين الناس وأن ينظر إلى تصرفات آحادهم ولا تلغى كرام فعالهم بسبب عموم انتمائهم، وأن كل صاحب معروف ينبغي أن يشكر له سعيه ويشجع عليه في الدنيا ويكافأ عليه، لأن ذلك يدل على نوع صفاء قلبي وبقية فطرة ونبل أصل.

كما أنّ في بقاء الكفار من بني هاشم وبني المطلب في صف المسلمين وتحملهم كل ذلك الأذى الذي سلط على المسلمين بسبب إيمانهم يدل على البعد الإنساني في نصرة القضايا العادلة من جهة، ومن جهة أخرى يدل على استمرار العلاقات الاجتماعية القائمة على نصرة أبناء القبيلة ومساندتهم في تحمل الظلم ولو أدى ذلك إلى العقوبة الجماعية.

---

[1] رواه البخاري في كتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبي طالب (٣٦٧٠) وكتاب اللباس، باب كنية المشرك (٥٨٥٥).
[2] الرحيق المختوم ١/ ٨٨.
[3] دلائل النبوة للبيهقي (١٠٠١)، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير لابن سيد الناس ٣٤٠/١.
[4] الأخلاق النبوية في الصراعات السياسية والعسكرية ١/ ٦٠.

ثالثا: توجيه المسلمين إلى نجاشي الحبشة وهو نصراني ووصفه بالعدل:

لما رأى رسول الله ε ما يصيب أصحابه من البلاء، وما هو فيه من العافية بمكانه من الله عز وجل ومن عمه أبي طالب، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء، قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجا مما أنتم فيه[1].

لقد اختار الرسول ε لأصحابه أن يخرجوا من مكة التي ضاقت عليهم بسبب ما يتعرضون له من الأذى والافتتان عن الدين إلى أرض أقل عداء وشراسة للمسلمين ووصفها بأنها أرض صدق لأن أهلها أصحاب دين سماوي –المسيحية- ولم يجد النبي ε أي غضاضة في أن يصف حاكم تلك البلاد بما يتضمن المدح والثناء وهو كونه عادلا لا يظلم عنده أحد.

لقد كان المسلمون في تلك الأوقات العصيبة أحوج ما يكون إلى مثل تلك البيئة الموحِّدة لله، وإلى مثل ذلك الرجل العادل الذي يمقت الظلم ويمنع وقوعه بين رعيته، وفي ذلك توظيف لأهم القواسم المشتركة بين المسلمين وأهل الحبشة التي تساعد على مزيد من التقارب والتعايش الذي جعل أهل الحبشة لا يضيقون ذرعا بالمسلمين الموحدين مثلهم، وهيأ لمناخ من الحرية للدعوة وممارسة الشعائر التعبدية لم يكن المسلمون يحلمون به في مكة، وهو ما دفع المسلمين ليشكلوا مجتمعا إيمانيا مصغرا داخل أرض الحبشة، لكنه لم يكن منغلقا على نفسه بل كان مجتمعا متواصلا مع سائر مكونات المجتمع الحبشي عززته الحماية المباشرة من ملك البلاد العادل لهذه الفئة المهاجرة التي أوت إلى أرضه وهو ما شجع المسلمين على إنشاء مزيد من العلاقات والتغلغل داخل مفاصل هذا المجتمع الجديد.

لقد استثمر المسلمون القواسم المشتركة بين أهل الشرائع السماوية في الحوار الذي واجهوا به ملك الحبشة رغم محاولة مشركي قريش للإيقاع بين العقيدتين الإسلامية والمسيحية[2]، وهو توظيف ذكي من المسلمين جعل النجاشي نفسَه يكون أول المبادرين إلى اعتناق الدين الجديد ومهَّد لأن تكون أرض الحبشة لاحقا أرض إسلام وإيمان بدلا عن المسيحية التي كانت سائدة قبل.

إن في توجيه النبي ε المسلمين لأرض الحبشة وثنائه على مَلِكها وهو يومئذ نصراني دليلا على فقه نبوي أصيل يراعي فيه النظر إلى المآلات والعواقب، والتخطيط لما يستقبل من الأمور دون الاكتفاء بالوقوف الحرفي على الأشكال وصور الظاهرة عند الحكم على الحادثة.

وفي مدح النجاشي بالعدل تحريك للجانب الخيِّر فيه وإثارة له على مزيد من الاستمساك والمحافظة على تلك الخلة التي لقيت ثناء من رسول رب العالمين.

إن هذا الوقوف على الظواهر وقطع الحادثة عن مخلفاتها ونتائجها المستقبلية جعل كثيرا من المسلمين يلغون هذه الفصول المشرقة من حوادث السيرة العطرة، ويستمسكون بظواهر نصوص محتملة وغير حاسمة في مسائل فقهية كثيرة[3]

---

[1] السيرة النبوية لابن كثير ٤/٢.

[2] قال جعفر بن أبي طالب τ حين سأله النجاشي عن عيسى بن مريم : نقول فيه الذي جاءنا به نبينا ε هو عبد الله ورسوله وروحه وكلمته ألقاها إلى مريم العذراء البتول .فضرب النجاشي بيده إلى الأرض فأخذ منها عودا، ثم قال : والله ما عدا عيسى بن مريم ما قلت هذا العود ...اذهبوا فأنتم شيوم بأرضي - والشيوم الآمنون - من سبكم غرم، ما أحب أن لي دبرا من ذهب وأني آذيت رجلا منكم. الروض الأنف. ٢/ ١١٣.

[3] كتهنئتهم في مناسبات الفرح كالزواج والسلامة من مكروه أو شفاء من مرض وازدياد مولود أو تعزيتهم في مصيبة ألمت بهم...وموقع العلاقات الدولية المعاصرة وما تقتضيه من مجاملات ورسائل تهاني بالأعياد الوطنية والمناسبات ا لخاصة بكل بلد وفق لأعراف الدبلوماسية يدخل ضمن هذا الإطار مع النصوص الداعية لمقاطعة غير المسلمين والتضييق عليهم حتى فيالسير في الطرقات ..... كل ذلك يحتاج إلى فقه دقيق يراعي النص كما يراعي الظرف التاريخي للنص والقواعد التشريعية

مما يتعلق بموقف المسلمين من غيرهم وطبيعة تلك العلاقة الرابطة بين الكيانات البشرية كمسألة تهنئة غير المسلم والثناء على بعض أفعاله، وابتداء السلام عليه ورده[1] وتكوين بعض العلاقات الخاصة مع شخصيات غير مسلمة ذات وزن وكلمة مسموعة وتأثير قوي في المجتمع واستثمار تلك العلاقات في بعض ما يخدم المسلمين.....

رابعا: الدخول تحت جوار المطعم بن عدي نظرا لمكانته في قريش:

حينما أصر الملأ من قريش على معاداة الدعوة الإسلامية والتفنن في إيذاء الرسول، وحينما ضاقت مكة والطائف ذرعا برسالة السماء ويرجع الرسول ε منكسر الجناح من الطائف مبتهلا إلى الله شاكيا جفاء قومه وهوانه على الناس ومتضرعا إليه يرجو رضاه لان قلب ابني ربيعة لحاله وأشفقا عليه ليرسلا إليه مع غلامهما عداس بقطف عنب فيقبله منهما على ما كانا عليه من الكفر ومعاداة دعوته، فلما قفل راجعا إلى مكة –مركز العداء- بعث رجلًا من خزاعة إلى الأخنس بن شَرِيق ليجيره، فقال: أنا حليف، والحليف لا يجير، فبعث إلى سهيل بن عمرو، فقال سهيل: إن بني عامر لا تجير على بني كعب، فبعث إلى المطعم بن عدى، فقال المطعم : نعم ، ثم تسلح ودعا بنيه وقومه فقال: البسوا السلاح، وكونوا عند أركان البيت، فإني قد أجرت محمدًا، ثم بعث إلى رسول الله ε: أن ادخل، فدخل رسول الله ε ومعه زيد بن حارثة حتى انتهي إلى المسجد الحرام، فقام المطعم بن عدى على راحلته فنادى: يا معشر قريش، إني قد أجرت محمدًا فلا يهجه أحد منكم، وانتهي رسول الله ε إلى الركن فاستلمه، وطاف بالبيت، وصلى ركعتين، وانصرف إلى بيته، ومطعم بن عدى وولده محدقون به بالسلاح حتى دخل بيته ومات المطعم بن عدي بعد الهجرة بيسير ورثاه حسان بن ثابت وأثنى على كريم خصاله ومواقفه مع الرسول ε[2].

لقد قبل الرسول هذا الموقف الإنساني الراقي من شخص يقاسم خصومه في الدين ولكن خالفهم في صفات الرجولة والأنفة ونصرة المظلوم ولو اختلف معه عقديا، وقد يتكرر مثل هذا الموقف اليوم مع كثير من غير المسلمين وهم يجلسون مع المسلمين يناصرون قضاياهم ويدافعون عنهم ضد المعتدين من يني جلدتهم وهذا موقف يحسب لصالحهم ويمدحون عليه حتى وهو مستمسكون بدينهم أو إلحادهم.

ولذلك حفظ رسول الله ε للمطعم هذا الصنيع، عندما تمنى أن يكون حيا فيكافئه على جميله بتسليمه أسرى بدر من مشركي قومه حيث قال: (لو كان المطعم بن عدى حيًا ثم كلَّمنى في هؤلاء النتنى لتركتهم له)[3].

وفي ذلك ما يدل على جواز التشفيع للمذنب الشريف على سبيل الاستئلاف، والانتفاع بإشفاعه[4].

العامة منها والخاصة، الثابت من ها والمتغير، أعني ما هو منها مبني على عرف ومصلحة متغيرة وما هو مشروع ابتداء وانتهاء لا يقبل تغييرا ولا تبديلا حاشا موقع الحاجة والضرورة منه والله أعلم.

[1] ورد في ذلك حديث يحتاج إلى نظر وتأمل في دلالته ومقصوده أخرجه الإمام مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ε قال: (لا تبدءوا اليهود ولا النصارى بالسلام فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه). كتاب السلام (٤٠٣٠) . وقد اختلف السلف في حكم ابتدائهم بالسلام فمنعه بعضهم، وأجازه آخرون مطلقا كابن عباس أبي أمامة، وجوزه غيرهم للحاجة والضرورة أو سبب وبه قال علقمة وال نخعي، وقال الأوزاعي : إن سلم فقد سلم الصالحون، وإن ترك فقد ترك الصالحون . شرح النووي على= مسلم (١٤/ ١٤٥):

= وهذا يدلك أن الحديث يحتمل معنى غير الذي أفاده ظاهره، ومن ذلك هل هو عام أم يراد به قوم مخصوصون بصفات اقتضت هذا المنع تماما كتوجيه المسلمين لاختيار ألفاظ رد السلام بسبب الألفاظ النابية التي كان يهود المدينة يطلقونها كما جاء في حديث ابن عمر قال رسول الله ε:(إن اليهود إذا سلموا عليكم يقول أحدهم السام عليكم فقل عليك). مسلم (٤٠٢٦)

[2] السيرة النبوية لابن كثير ١٥٤/٢، الرحيق المختوم ١٠١.

[3] رواه البخاري في كتاب فرض الخمس، باب ما من النبي ε على الأسارى من غير أن يخمس (٢٩٠٦)

[4] شرح صحيح البخارى ـ لابن بطال (٥/ ٣٠٤)

فقد أراد الرسول ε أن يكافئه على إحسانه بالمن على أسرى المشركين من قومه[1] أو إطلاق سراحهم من الأسر بغير فداء إذا طلب منه ذلك مكافأة له على اليد التي كانت له عنده[2].

وهذا يؤكد أن حفظ العهود ورد الجميل وتقدير الفضل لأهله مطلوب أبدا ومن شيم الكرام لا يمنع منها اختلاف الدين، وأن هناك قيما إنسانية عليا اتفقت عليها الشرائع السماوية والمناهج البشرية المختلفة فأعلت قدرها واحترمتها على مر العصور لا تؤثر فيها الصراعات المذهبية والنزاعات العرقية والحروب الدامية مهما تعددت أسبابها.

بل يعرف العظماء والمنظرون للقيم الإنسانية ويختبر مدى إيمانهم بتلكم القيم التي دعوا إليها عند الشدائد والمحن وفي صلب الصراعات والحروب هل يبقون أوفياء لمبادئهم أم ينقلبون عليها ويصطنعون المبررات كما يصنع كبار العالم اليوم عندما يستبيحون دماء الأبرياء وينتهكون حقوق الأبرياء وكرامة الأحرار لتحقيق أغراضهم الاستعمارية وأحقادهم الصليبية وهم الذين تبجحوا طويلا بريادتهم لمبدأ حقوق الإنسان.

وأما محمد ε فبقي وفيا للمبادئ التي حملها للناس ودعا إليها لا فرق في ذلك بين قريب وبعيد ولا بين عدو وصديق ولا بين محب ومبغض، لأن العدل مبدأ حقيقي وعام لا يختلف باختلاف الأشخاص وأحوالهم كما أن الظلم ظلم مهما كان مصدره لا فرق في ذلك بين مسلم وكافر ولا بين موافق ومخالف لقول الله تعالى " يا أيها الذين أمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط و لا يجرمنكم شنأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى و اتقوا الله إن الله خبير بما تعملون " المائدة:٨.

خامسا: حضور العباس بيعة العقبة وهو مشرك:

وما يؤكد أن الإسلام لم يقطع جميع العلاقات الإنسانية أو الاجتماعية القائمة قبل أن الرسول ε حافظ على تلك العلاقات القديمة وأبقى ما كان من حظوة وحضور لبعض الشخصيات القرشية في المجالس والمواقف الهامة فأشرك عمه العباس في أعمال بيعة العقبة – وهو يومئذ على دين قومه- مع تمثله الواقعة من خصوصية وما تقتضيه من سرية لخطورة ما سيقدم عليه الرسول ε وصحبه باعتبار بيعة العقبة الثانية المقدمة المباشرة للهجرة إلى المدينة ويكون العباس أول من يتكلم في هذا الاجتماع المصيري كما نقل أهل السير عن كعب بن مالك: فاجتمعنا في الشعب ننتظر رسول الله ε حتى جاءنا ومعه عمه العباس بن عبد المطلب وهو يومئذ على دين قومه إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق له فلما جلس كان أول متكلم العباس بن عبد المطلب فقال يا معشر الخزرج إن محمدا منا حيث قد علمتم وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه فهو في عز من قومه ومنعة في بلده وإنه قد أبى إلا الانحياز إليكم واللحوق بكم، فإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه ومانعوه ممن خالفه فأنتم وما تحملتم من ذلك وإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخاذلوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن فدعوه فإنه في عز ومنعة من قومه وبلده[3].

هذا الموقف البطولي من العباس وإن كان الدافع إليه قرابته من الرسولε وحرصه على سلامة ابن أخيه يمثل التضحية من أجل نصرة الحق والوقوف مع العدل من جهة العباس، ومن جهة الرسول ε الذي استصحب عمه في هذا اللقاء المصيري يحمل معاني كثيرة أراد تحقيقها من جملتها الحرص على استمرار دعم عمه وعشيرته التي وقفت معه في أحلك الظروف فلا تشعر تلك العشيرة أن ابنها الذي أيدته ودعمته وقت ضعفه قد استغنى عنها بمجرد العثور على بديل

[1] عمدة القاري للعيني ٦٢/١٥.
[2] سبل السلام للصنعاني ٥٦/٤.
[3] السيرة النبوية لابن هشام ٢/ ٢٩١.، والسيرة النبوية لابن كثير ٢٠٢/٢.

وأن نظرته إليهم ولجوءه إلى دعمهم إنما كان لوقت حاجته فقط فإذا وجد غيرهم أو استقوى تبدلت تلك النظرة وتغير ذلك الشعور والإحساس.

ليس من أخلاق النبوة نكران الجميل وغمط المعروف الذي بذل لأجله، بل لا يجازى المحسن إلا إحسانا الرحمن؛ ٦

وليس من شيم الكرام نكران المعروف عند السعة واليسر على حد قول الشاعر[1]:

وإذا تكونُ كريهةٌ أُدعَى لها ◊ وإذا يُحاسُ الحَيْسُ يدعَى جُنْدبُ.

وقول آخر:

لا تعرفونا إذا ما الأمنُ أبطَرَكم ◊ وعند خوفكمُ أنتم لنا خَوَلُ.

وكان من أمر العباس أن خرج يوم بدر مع المشركين وهو لا يرغب في قتال المسلمين لما رأينا من مواقفه الإيجابية تجاه الرسول ε ودعوته، ولذلك قال يوم بدر:(من لقي منكم العباس فليكفف عنه فإنه خرج مستكرها) [2].

سادسا: الاستعانة بمشرك في الدلالة على الطريق في الهجرة:

اتفق رواة السيرة النبوية[3] أن الرسول ε حينما عزم على الهجرة إلى المدينة استأجر دليلا يدلهما على الطريق وكان هذا الدليل عبد الله بن أرقط أو أريقط، وكان مشركا يدلهما على الطريق ودفعا إليه راحلتيهما فكانتا عنده يرعاهما ليعادهما.

لقد اختار الرسولε أن يكون دليلُه على الطريق إلى المدينة رجلا خريتا خبيرا بالمسالك وهو ما يحتاجه منه مع أن هذا الرجل مشرك، وهذا يدل على بقاء التواصل بين الرسول وبين سائر أفراد المجتمع وتمام معرفته بالخبرات والكفاءات الموجودة بين الناس ليحسن استغلال تلك المهارات، ولم يمنعه من ذلك بقاء ذلك الخبير على دين قومه ما دام أمينا على ما كلِّف به وخبيرا في أمر لا علاقة له بالدين.

فلا يمنع اختلاف الدين من الاستفادة مما هو عند غير المسلمين من كفاءات ومهارات فنية وخبرات مهنية في شتى المجالات، وفي هذا ما يدل على الحرص على بناء العلاقات الاجتماعية على القيم الإنسانية والمثل العليا، وأن الاختلاف في الدين في هذه الدنيا لا ينبغي أن يكون سببا للصراعات والنزاعات دائما، بل لا مانع من إقامة علاقات محترمة وانتفاع متبادل بين أفراد المجتمع بشتى صنوف مكوِّناته الاجتماعية والدينية.

وضع غير المسلمين بالمدينة المنورة:

لقد تعددت مكونات المجتمع الإسلامي بالمدينة، فهو وإن كان غالب أفراده ممن دخلوا في دين الله أفواجا والذين يشكلون الأغلبية الإسلامية إلا أنه وجد بجوارهم كيانات دينية أخرى من يهود ومشركين.

لقد اعتمد الرسول ε منذ مقدمه المدينة على أسلوب الدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة وكسب قلوب جميع الناس وإيصال الحق إليهم عبر الإقناع الذي يعتمد الحوار والحجة دون أن يجبر أحدا على دخول دينه، لأن أمور العقائد والإيمان لا تعتمد أسلوب الإكراه ولا ينفع فيها الجبر والتخويف بل مبناها على اليقين والاطمئنان " لا إكراه في

---

[1] الأمالي لأبي علي القالي ٨٦/٣.
[2] رواه الحاكم في المستدرك في ذكر مناقب أبي حذيفة بن عتبة وقال صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه (٤٩٨٨).
[3] ينظر السيرة النبوية لابن هشام ١١/٣، والسيرة النبوية لابن كثير ٢٣٣/٢.

الدين " البقرة: ٢٥٦ فمن دخل هذا الدين إيمانا واحتسابا اعتقادا جازما فهو المؤمن الذي انحاز إلى معسكر المسلمين، ومن لم ينشرح صدره للإسلام بعد فيترك أمره لله ولا يجبر على اتباع ما لم يقتنع به، ولذلك تأخَّر إسلامُ بعضِ أهل المدينة دون أن يُضيق عليهم، فلما عرفوا حقيقة الإسلام بمعاشرة المسلمين وسماعهم من الرسول ε وأصحابه دخلوا تباعا وتحقق إيمانهم الصحيح، ولو كان الأمر جبرا من الأغلبية المسلمة لحصل نفاق وجحود باطني وتظاهر بالإسلام دفعهم إليه الإكراه المادي أو المعنوي وهذا عين الخطر والضرر.

فترك الناس يفكرون ويكتشفون ثم يقتنعون مع مرور الزمن أولى من مضايقتهم وإحراجهم ليدخلوا في دين لما يقتنعوا بمبادئه بعد.

وقد تجسد الاعتراف بهذا التنوع من خلال أول وثيقة سياسية مدونة تمثل الدستور الجامع والمنظم للعلاقات التي تحكم المجتمع المدني الجديد:

(هذا كتاب من محمد النبي رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم؛-أنهم أمة من دون الناس؛

المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.....

وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.

- وأنه لا يُجير مشركٌ مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن.

- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.....

وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته .....)[1]

لقد اعتبرت الصحيفة اليهود جزءاً من مواطني الدولة الإسلامية وعنصرا من عناصرها ولذلك قيل في الصحيفة: (وأن من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين، ولا متناصر عليهم)، ثم زاد هذا الحكم إيضاحاً، حيث نصّ صراحة بقوله:(وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين..)

[1] المصباح المضيء لأبي عبد الله محمد بن علي بن حديدة الأ نصاري ٢/٨-١٢، السيرة النبوية لابن هشام ٥٠٢/١.نبي الرحمة - لعبد الرحمن بن عبد الله ص ٢٢.

وبهذا ترى أنّ الإسلام قد اعتبر أهل الكتاب الذين يعيشون في أرجائه مواطنين، وأنهم أمة مع المؤمنين، ماداموا قائمين بالواجبات المترتبة عليهم ومحافظين على العهود والمواثيق التي التزموها وتعهدوا بها طوعا. فاختلاف الدين بمقتضى أحكام الصحيفة ليس سبباً للحرمان من مبدأ المواطنة[1].

فلم تكتف بنود الصحيفة بالاعتراف باليهود الموجودين بالمدينة ككيان ديني متميز (لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم) بل نصَّت على واجب النصرة وحمايتهم ومنع أي ظلم عنهم، وفصَّل في الحقوق والواجبات لكل بطون اليهود الموجودين بالمدينة كما هو الحال في قبائل وبطون المسلمين خاصة فيما تعلق بالعقول والديات...

وأرست مبدأ العدل في العقوبة عند حصول التجاوز فلا يعاقب إلا الجاني ولا يؤخذ الغير بجريرة أحد (إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ[2] إلا نفسه وأهل بيته).

كما يلاحظ من خلال بنود هذه الوثيقة محافظة الإسلام على النسيج الاجتماعي القائم وتمتينه ورصه سواء تعلق الأمر بالمسلمين او اليهود، ولذلك تراه يركز على التقسيم الاجتماعي لأفراد القبيلة أو القبائل ضمن المجتمع في بعض الأحكام كالعقل والنصرة وتحمل أخطاء الأفراد فذكر أهم تلك المكونات من المسلمين كالمهاجرين وبني عوف وبني ساعدة.....ومن اليهود ذكر يني عوف وبني ساعدة وبني الحارث.....

وقد تجسد هذا الالتزام من الرسولε وصحبه تجاه اليهود وحتى المشركين والمنافقين بضمان حريتهم وكفالة حقوقهم المختلفة ما التزموا هم بتلك العهود فوفى لهم الرسول ε بعهودهم ولم تمس تلك المعاهدة بأي نوع من أنواع الانتهاك والنقض حتى نقضها اليهود أنفسهم، وحتى في حالة نقض الطرف المقابل لبند من بنود المعاهدة فإنه ينبغي على الطرف الآخر إبلاغه ب ورغبته في إنهائها ولا يأخذه على حين غرة، إذ ليس من شيم هذا الدين الغدرُ حتى ولو غدر العدو، لأن أصحاب الدعوة الربانية والرسالة السماوية يسمون عن المعاملة السيئة ولا يردون ظلما بظلم مثله:ا ناهله لا يحب الخائنين الأنفال: ٥٨

فقد أوجب الله تعالى رد العهد لصاحبه إذا لوحظت بوادر الغدر والخيانة منه وعدم الاستمرار فيه من جهة ومن جهة أخرى عدم التورط في الخيانة بالغدر بالمعاهد دون علمه برد عهده.

فإذا لاح منهم من دلائل الغدر ومخايل الشر طرح إليهم عهدهم على طريق مستو قصد بأن يُظهر لهم النقص ويخبروا إخبارا مكشوفا بقطع ما بيننا وبينهم من الوصلة ولا نناجزهم الحرب وهم على توهم بقاء العهد كيلا يكون من قبلنا شائبة خيانة أصلا، والنبذ على سواء بمعنى على استواء في العلم بنقض العهد بحيث يستوى فيه أقصاهم وأدناهم، أو تستوى فيه أنت وهُم[3].

---

[1] السيرة النبوية - دروس وعبر في تربية الأمة وبناء الدولة (٥/ ٦٣

[2] الوتغ بالتحريك الهلاك، وتغ يوتغ وتغا فسد وهلك وأثم، ووتغ وتغا وجع، وأوتغه أوجعه والوتغ الوجع تقول والله لأوتغنك أي لأوجعنك وأتغاه يتغيه بمعنى أوتغه، وأوتغه الله أي أهلكه ووتغ في حجته وتغا أخطأ والاسم الوتيغ . لسان العرب (٨/ ٤٥٨)، غريب الحديث لابن الجوزي ٥٤٢/٢، وغريب الحديث لابن عبد السلام ١٧٠/٣.

[3] تفسير أبي السعود ٣/ ١٢٦.

عدم إجبار المشركين على الإسلام رغم إقبال غالبية الناس عليه:

بعد هجرة الرسولε إلى المدينة لم يبق دار من دور الأنصار إلا أسلم أهلها إلا ما كان من خطمة وواقف ووائل وأمية بن زيد وهم حي من الأوس فإنهم أقاموا على شركهم كان فيهم أبو قيس بن الأسلت واسمه صيفي وكان شاعرا لهم قائدا يستمعون منه و يطيعونه بهم عن الإسلام حتى كان بعد الخندق.

بل وتأخر إسلام بعضهم إلى غاية فتح مكة كما هو الحال لأبي قيس بن الأسلت أخي بني واقف وهو الذي حرَّض قومه وحال دون إسلامهم وقد كان سيدا مطاعا فيهم[1].

فبقاء مجموعة من الناس على دين آبائهم وعدم إسلامهم رغم دخول الناس فيه أفواجا ورغم سيطرة الرسول ε على المدينة وخضوعها له ودخولها تحت حكم الإسلام يدل على رحابة هذا الدين وسعة صدر الرسول ε بترك الناس وما يختارون وأن أمر العقيدة لا تبنى على الجبر والتهديد بل على القناعة واليقين، ولم يضق المسلمون ذرعا بوجود ثلة من الناس خرجت عن الصواب أو أبت اعتناق الحق بل تركهم ينظرون ويفكرون ويكتشفون جمال الدين الجديد ويقفون على زيف عقائد ما وجدوا عليه آباءهم.

هذا الصبر والحكمة التي تحلى بها الرسولε في تعامله مع هذا الصنف أفرزت عدة نتائج إيجابية لعل أهمها:

١- تجنب دخول مزيد من المنافقين في الإسلام، إذ لو شعر هؤلاء المشركون بالخوف على أنفسهم ببقائهم على الشرك لأظهروا الدخول فيه وأبطنوا الكفر وفي ذلك خطر عظيم على الصف الداخلي للمسلمين وتشويه لسمعة المسلمين بما يبدو من هؤلاء المنافقين من تصرفات وأعمال لا تمت للإسلام بصلة، ولذلك عد النفاق أخطر على الإسلام من صريح الكفر والشرك. وهنا يتحقق تطبيق قاعدة أخف الضررين فيتحمل ضرر الاستمرار على الكفر رغم شره ويجتنب الأشد وهو النفاق.

٢- ترك المتشكك والمتردد ينظر ويفكر فلا يسلم إلا بعد زوال الشك والريب وحينئذ لا يكون إسلامه إلا على حق ويقين لأنه بناه على توأدة ونظر وهذا أفضل من الاستعجال في إظهاره قبل تمكنه من قلوبهم وهو الذي عابه الله على بعض الأعراب ، " قالت الأعراب أمنا" الحجرات:١٤ ، فنفى عنهم الإيمان وأثبت لهم الإسلام الذي اقتصر على الانقياد الظاهري بانقياد الجوارح واللسان فحسب أما الباطن فمازال بعيدا عن مقتضى الإيمان وهذا توصيف لحالة المنافقين أو لحال من لم يكتمل إيمانه بعد[2] وفي كلٍّ نقصٌ وعيبٌ ظاهر.

٣- إمكانية استغلال بعض عناصر المشركين لصالح المسلمين في بعض المجالات الدعوية أو الاجتماعية أو السياسية لمكانتهم بين أمثالهم من المشركين أو كونهم محل ثقة عندهم كما حصل مع نعيم بن مسعود حيث كان يأمن في المسلمين والمشركين فينقل الحديث بين النبي ε والمشركين[3] وفيه نزل قول الله تعالى على بعض الروايات ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم و يأمنوا قومهم كل ما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها .." النساء:٩١.

---

[1] السيرة النبوية لابن هشام (٣/ ٢٩)، ابن كثير ١٨٤/٢.
[2] أضواء البيان للشنقيطي ٤٢٠/٧.
[3] أحكام القرآن للجصاص ١٩٠/٣، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣١١/٥،

كما ساهم نعيم بن مسعود نفسه في فك الحصار عن المسلمين[1] وإشعال الفتنة بين المشركين في واقعة الخندق فتفرق شملهم وولّوا منهزمين عن المدينة[2].

معاملة المنافقين:

ولعل ما يؤكد العلاقة السلمية التي انتهجها الرسول الكريم ε مع المخالفين في العقيدة تعامله مع فئة المنافقين مع إعلام الله له بصفاتهم وأعيانهم ثم امتناعه عن قتلهم مع ما يشكلونه من خطر داهم على كيان الدولة وعلى الدين، ولكنه لم يبادر إلى قتلهم بل سعى إلى كسب مودتهم واستمالة قلوبهم لعل الله أن يهديهم، وحرصا على السمعة الطيبة للمجتمع الإسلامي، وقطعا لألسنة المناوئين والمتربصين، وسدا لذريعة الأخذ بالتهمة.

كان ε يبرر هذا السلوك على ما رواه جابر τ: غزونا مع رسول الله ε وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتى كثروا وكان من المهاجرين رجل لعاب فكسع أنصاريا فغضب الأنصاري غضبا شديدا حتى تداعوا وقال الأنصاري يا للأنصار وقال المهاجري يا للمهاجرين فخرج النبي ε فقال: (ما بال دعوى أهل الجاهلية؟ ثم قال ما شأنهم). فأخبر بكسعة المهاجري الأنصاري قال فقال النبي ε :(دعوها فإنها خبيثة)، وقال عبد الله بن أبي سلول: أقد تداعوا علينا، لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فقال عمر: ألا نقتل يا رسول الله هذا الخبيث لعبد الله؟ فقال النبي ε: (لا يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابه)[3].

وقد حرص ε على أن يتوب هؤلاء المخطئون ويموتوا على الإسلام وهو الذي حصل فعلا حيث جاءه كثير منهم يعترف بسبق نفاقه ويعلن توبته[4] لما عاينوه من حرص الرسول ε على نجاتهم من النار وتحذير القرآن من مصيرهم وكشف سرائرهم وما تكنه قلوبهم النساء١٤٥ التوبة٦٧.

فحصل أن من وراء ترك قتل المنافقين من قبل الرسول ε جملة من المصالح تعتمد ما ذكرناه من مراعاة المآل ومن تلكم المصالح:

١- الحرص على السمعة الطيبة للمجتمع الإسلامي وقطع الطريق أمام ألسنة المغرضين بدعوى قتل الرسول ε لأصحابه (لا يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابه)، فقد كان الرسول ε حريصا على دخول الناس في دين الله تعالى وتفادي كل ما يمكن أن يشوه سمعة المسلمين والمجتمع الإسلامي ويفتح الآفاق واسعة لكل الناس أمامه فلا تبقى أي عقبة دونه.

---

[1] وهو الدور الذي يمكن أن يقوم به المسلمون اليوم عبر استغلال بعض المنصفين والمفكرين الغربيين المتعاطفين مع قضايا المسلمين كالقضية الفلسطينية و الأقليات الإسلامية في البلدان غير الإسلامية وحقوق المسلمين المستضعفين في كثير من البلدان التي يتعرض فيها المسلمون للأذى المادي أو المعنوي والتضييق على حرياتهم الدينية والاجتماعية باستغلال مبدأ حقوق الإنسان ومنع انتهاكه لدى المجتمع الدولي والمنظمات الحقوقية الأهلية والدولية والمرافعة لدى تلك الهيئات لاسترجاع الحقوق وضمان الحريات، وقد يكون كثير من القائمين على تلك الهيئات والجمعيات غير مسلمين لكنهم أوفياء للمبادئ التي يحملونها وتكريسها في الواقع مهما كان صاحب هذا الحق المهضوم.

[2] فتح الباري لابن حجر ٣٩٣/٧.

[3] رواه البخاري في كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية (٣٣٣٠). والتفسير، سورة المنافقون (٤٦٢٢) و(٤٦٢٤).

[4] في أسماء المنافقين ومن تاب منهم وحَضسُن إسلامُه ينظر : سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد لمحمد بن يوسف الصالحي الشامي ٤١٧/٣.

٢- إتاحة الفرصة للمخطئين بالمراجعة والتوبة والحرص على إنقاذهم ونجاتهم من النار ، ففرق بين أن يعاقب من عرف نفاقه حالا فيموت على الكفر ويكون من أهل الخلود في النار وبين من أعطي فرصا لمراجعة موقفه والوقوف على الحق.

ويبدو أن هذا يمثل مبدأ عاما من الرسول ε حيث سرعان ما يعفو عن المخطئ رغم استحقاقه القتل وتأكيده في حقه[1]كما هو الحال لمن أهدر دمهم يوم الفتح لارتكابهم جرائم كبرى في حق الإسلام ومع هذا عفا عن كل من جاءه تائبا منهم أو استأمنه أحد المسلمين، وقد صار بعض أولئك من أكبر الفاتحين المسلمين أو المنافحين عنه كعكرمة بن أبي جهل ....

معاملة الرسول ε لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي (من خلال السنة القولية والفعلية)

من خلال الوقائع السابقة وغيرها كثير تتبين حقيقة العلاقة التي تربط الأفراد داخل المجتمع الإسلامي الذي يطبعه بعض التنوع الاجتماعي والديني والذي تجسد في جعل غير المسلمين يرتبطون مع المسلمين بميثاق وعقد يرجع إليه الجميع وينظم الحقوق والواجبات كما يرتبطون بروابط أخرى أقواها النسب والمصاهرة.

أ- ارتباط المسلمين بأهل الكتاب بعلاقة المصاهرة:

قد يجمع المسلمين وغير المسلمين علاقة المصاهرة وهي من أمتن الروابط وأوثقها لأن الله أباح لهم الزواج بالكتابيات المائدة: ٥

هذه الخصوصية التي أعطاها القرآن لأهل الكتاب من إباحة تناول أطعمتهم والزواج من نسائهم تدل على خصوص علاقة المسلمين بهم، فعندما نتصور أن المسلمين واليهود والنصارى طعام بعضهم يحل لبعض وأن طعام المسلم يمكن أن يصل إلى الكتابي وطعام الكتابي يمكن أن يصل إلى المسلم بأي وجه من الوجوه سواء عن طريق البيع أو الهبة والهدية أو حضور الوليمة ....إلى غير ذلك يتبين خصوص ومتانة العلاقة في جانبها الاجتماعي أو الإنساني حتى وإن وجد الاختلاف في الدين الذي لا يجبر عليه أحد.

وكذلك الأمر بالنسبة للزواج وهو علاقة مقدسة النساء:٢١ ، وحينما تكون زوجة المسلم كتابية فهذا يعني قيام عشرة زوجية دائمة ومحترمة مع امرأة غير مسلمة تعيش معه تحت سقف واحد وتقوم على رعاية بيته وماله وتكون محل ثقة عنده.

ولا يتصور في هذه الزوجية القائمة على هذا الاختلاف في الدين إلا مزيد من العلاقات بين جميع الأطراف وكل مكونات الأسرتين[2] - أسرة الزوج المسلم والزوجة الكتابية- إذ لا تعقل زوجية بلا علاقات عائلية كتبادل الزيارت وتهاني الأفراح وحضور ولائم ومواساة الأحزان، ولا نعرف مصاهرة تنقطع فيها المرأة عن أهلها وذويها لأن الإسلام ينهى عن قطع الأرحام ويحض على الوصل والبر والإقساط وفي المقابل يأمر بقول الحسنى للناس جميعا الإسراء:٥٣، البقرة: 83 .فالكلمة الطيبة والمقالة الحسنة شعار المسلم مع جميع الناس مهما اختلفت ألوانهم ومللهم، وليس من شيم المسلمين القبح والسوء مع أي كان، فكيف لو كان مع ذي نسب أو مصاهرة، إن الإسلام يحفظ الأصول البعيدة الممتدة قرونا عبر الأزمان الطويلة فكيف بالعلاقة القريبة القائمة !

---

[1] أهدر الرسول ε دم نفر سماهم وإن وجدوا تحت أستار الكعبة منهم : عبد الله بن سعد بن أبي السرح وعبد الله بن خطل والحويرث بن نقيذ ومقيس بن حبابة وعكرمة بن أبي جهل .... السيرة النبوية لابن كثير ٣/ ٥٦٣، تهذيب سيرة ابن هشام ص٣٥٦. زاد المعاد لابن القيم ٣٦١/٣.

[2] حيث ذكر الرسول ε بأن لأهل مصر ذمة ورحما. قال الزهري: الرحم أن أم إسماعيل منهم كما سيأتي.

ب- أعمال البر بين المسلمين وغيرهم:

من مظاهر المجتمع الإسلامي شيوع البر والإحسان بين أفراده ولا يستثنى هذا الخلق حتى مع غير المسلمين الذين يعدون أحد مكونات النسيج المجتمعي فلا غرو من حصول تعامل اجتماعي طبيعي بين جميع الأفراد ومن ذلك التهادي والتصدق وأن الهدية وما شابهها لا تقتصر على المسلمين بل تشمل الجميع كما بين القرآن الكريم والسنة المطهرة:

فأما القرآن فقوله تعالى: الممتحنة:٨.

تعتبر هذه الآية المعيار الضابط لعلاقة المسلمين بغيرهم في حالة السلم وبيان الحد الفاصل بين حالة الولاء وبين والبر في المعاملة، والنهي إنما ورد عن الموالاة لا عن البر بهم وقد أوضح هذ الفرق الدقيق الإمام شهاب الدين القرافي في الفرق١١ من فروقه بين قاعدة بر أهل الذمة وبين قاعدة التودد لهم) فقال:« اعلم أن الله تعالى منع من التودد لأهل الذمة.

وقال ε: (استوصوا بأهل الذمة خيرا)[1] وقال في حديث آخر (استوصوا بالقبط خيرا)[2] فلا بد من الجمع بين هذه النصوص بجعل الإحسان لأهل الذمة مطلوبا و التودد والموالاة منهيا عنهما والبابان ملتبسان فيحتاجان إلى الفرق...

وذكر في ذلك من وجوه البر بهم الرفق بضعيفهم وسد خلة فقيرهم وإطعام جائعهم، وإكساء عاريهم، ولين القول لهم على سبيل اللطف لهم والرحمة لا على سبيل الخوف والذلة، واحتمال إذايتهم في الجوار مع القدرة على إزالته لطفا منا بهم لا خوفا وتعظيما، والدعاء لهم بالهداية وأن يجعلوا من أهل السعادة، ونصيحتهم في جميع أمورهم في دينهم ودنياهم، وحفظ غيبتهم إذا تعرض أحد لأذيتهم، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يعانوا على دفع الظلم عنهم وإيصالهم لجميع حقوقهم وكل خير يحسن من الأعلى مع الأسفل أن يفعله ومن العدو أن يفعله مع عدوه فإن ذلك من مكارم الأخلاق، فجميع ما نفعله معهم من ذلك ينبغي أن يكون من هذا القبيل لا على وجه العزة والجلالة منا ولا على وجه التعظيم لهم وتحقير أنفسنا بذلك الصنيع لهم» [3]

وما يؤكد بقاء العلاقات الإنسانية والأخلاق العلية بين المسلمين وغيرهم واستمرارها رغم الاختلاف الديني ما يلي :

ج- تبادل الهدايا بين الرسول ε وملوك أو أمراء غير مسلمين:

عن أنس بن مالك τ:(أن ملك ذي يزن أهدى للنبي ε حُلةً اشتريت بثلاثة وثلاثين بعيرا وناقة فلبسها النبي ε مرة) [4].

وعن إسحق بن عبد الله بن الحارث أن رسول الله ε (اشترى حلةً ببضعة وعشرين قلوصا فأهداها إلى ذي يزن)[1]

---

[1] عن عمر بن الخطاب τ أنه قال: أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيرا أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم. أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي وأبي بكر وعمر (١٣٠٥). سنن البيهقي الكبرى (٩/ ٢٠٦)

[2] عن عبد الرحمن بن شماسة المهرى قال : سمعت أبا ذر يقول قال رسول الله ε :(إنكم ستفتحون أرضا يذكر فيها القيراط فاستوصوا بأهلها خيرا فإن لهم ذمة ورحما، فإذا رأيتم رجلين يقتتلان فى موضع لبنة فاخرج منها). قال فمر بربيعة و= =عبدالرحمن ابنى شرحبيل بن حسنة يتنازعان فى موضع لبنة فخرج منها . رواه مسلم في الفضائل، باب وصية النبي بأهل مصر (٦٦٥٧)

وعن ابن كعب بن مالك عن أبيه قال : قال رسول الله ε: (إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيرا فإن لهم ذمة ورحما). قال الزهري: فالرحم أن أم إسماعيل منهم . هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه . ووافقه الذهبي. المستدرك ٦٠٣/٢ (٤٠٣٢)،

[3] أنوار البروق في أنواع الفروق ٤/ ٤٠٠

[4] رواه الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه (٧٣٨٦)

وعن أنس τ (أن أكيدر دومة الجندل أهدى إلى رسول الله ε جبة من سندس)[2] .

وعن أبي حميد الساعدي τ قال غزونا مع النبي ε .....وفيه وأهدى ملك أيلة إلى رسول الله ε بغلة بيضاء فكساه رسول الله ε بردة وكتب له ببحرهم) [3].

قال القرطبي: هذه البغلة قبلها النبي ε وبقيت عنده زمانًا طويلاً، ولم تكن له بغلة غيرها، وكانت تسمَّى: الدُّلْدُل، وفيه دليل على قبول هدية الكتابي[4].

د- **تشريع الهدايا بين المسلمين وغيرهم**:

وبتتبع جملة من الأحاديث النبوية يتبين حرص الرسول ε على بقاء مظاهر البر والإحسان بين المسلمين وغيرهم ممن يستحق برهم وإحسانهم كذوي القربى وألا يجعل اختلاف الدين سببا للقطيعة التامة بين الناس وقد بوب البخاري في كتاب الهبة وفضلها بابين يتعلقان بموضوعنا الأول: باب قبول الهدية من المشركين، والثاني باب الهدية للمشركين وساق فيه حديث ابن عمر τ قال: رأى عمر حلة على رجل تباع فقال للنبي ε ابتع هذه الحلة تلبسها يوم الجمعة وإذا جاءك الوفد، فقال (إنما يلبس هذا من لا خلاق له في الآخرة). فأتي رسول الله ε منها بحلل فأرسل إلى عمر منها بحلة فقال عمر كيف ألبسها وقد قلت ما قلت فيها؟ قال: (إني لم أكْسُكَها لتلبسها، تبيعها أو تكسوها). فأرسل بها عمر إلى أخ له من أهل مكة قبل أن يسلم)[5] .

وذلك لأن البر والصلة والإحسان لا يستلزم التوادد المنهي فإنها عامة في حق من قاتل ومن لم يقاتل[6].

هـ- **الحث على بر وصلة القرابة ولو من مشرك**:

لم يقطع الإسلام صلات القرابة بين المختلفين دينا وأوجب استمرار المعروف حتى ولو كان الطرف غير المسلم مصرا على داعوة غيره للشرك وأن النهي عن طاعة الوالدين المشركين بدعوتهما شرك الولد لا يسقط حق المعروف والإحسان لهما لقمان: ١٥

وعن أسماء بنت أبي بكر τ قالت: قدمت علي أمي وهي مشركة في عهد رسول الله ε فاستفتيت رسول الله ε قلت: إن أمي قدمت وهي راغبة أفأصِل أمي؟ قال: (نعم صلي أمك)[7].

ويستفاد من الحديث أن الرحم الكافرة توصل من المال ونحوه كما توصل المسلمة، ويستنبط منه وجوب نفقة الأب الكافر والأم الكافرة وأن كان الولد مسلما، وفيه موادعة أهل الحرب ومعاملتهم في زمن الهدنة[8].

---

[1] رواه أبو داود في اللباس، باب لبس المرتفع (٣٥١٧)
[2] رواه مسلم في فضائل سعد بن معاذ (٤٥١٥)
[3] رواه البخاري معلقا في كتاب الهبة وفضلها، باب قبول الهدية من المشركين، ورواه بسنده مطولا في الزكاة باب خرص التمر (١٤١١) ومسلم في معجزات النبي (٤٢٣٠).
[4] المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١٩/ ٩).
[5] رواه البخاري في كتاب الهبة وفضلها، باب الهدية للمشركين (٢٤٧٦).
[6] فتح الباري لابن حجر ٥/ ٢٣٣.
[7] في كتاب الهبة وفضلها باب الهدية للمشركين (٢٤٧٧)، وكتاب الأدب، باب صلة المرأة أمها ولها زوج (٥٦٣٤) . ومسلم في كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوج والأولاد والوالدين ولو كانوا مشركين (٥٦٣٤).
[8] فتح الباري لابن حجر ٥/ ٢٣٤.

لقد أمر الرسول ε أصحابه بالقيام عند مرور الجنازة بغض النظر عن ملة الميت وإن كانت جنازة يهودي، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال مَرَّ بنا جنازةٌ فقام لها النبي ε وقمنا به، فقلنا يا رسول الله إنها جنازة يهودي قال: (إذا رأيتم الجنازة فقوموا) [1]ولم يعتبر الفرق بين المسلم وغيره في جلال الموت ولذلك أجاب من أخبره بأنها ليهودي بقوله: (أليست نفسا؟)[2].

و- **ثبوت حقوق الجوار لغير المسلم**:

لقد وردت النصوص المتضافرة الداعية إلى الإحسان إلى الجار وترك كل أنواع إذايته كما في قوله تعالى النساء٣٦، وقول النبي ε:(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره)[3]. وقوله ε:(لا يدخل الجنة من لا يأمن جارُه بوائقَه) [4].

بل وأمر ε بإكرام الجار وجعله من مقتضيات الإيمان كما في حديث أبي شريح قال: سمعت أذناي وأبصرت عيناي حين تكلم النبي ε فقال (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته، قال وما جائزته يا رسول الله؟ قال يوم وليلة والضيافة ثلاثة أيام فما كان وراء ذلك فهو صدقة عليه)[5]

واسم الجار يشمل المسلم والكافر والعابد والفاسق والصديق والعدو والغريب والبلدي والنافع والضار والقريب والأجنبي والأقرب دارا والأبعد[6].

ومما ورد في عد حقوق الجار أنه إن استقرضك أقرضته وإن استعانك أعنته وإن مرض عدته وإن احتاج أعطيته وإن افتقر عدت عليه وإن أصابه خير هنيته وإن أصابته مصيبة عزيته وإذا مات اتبعت جنازته ولا تستطيل عليه بالبناء فتحجب عنه الريح إلا بإذنه ولا تؤذيه بريح قدرك إلا أن تغرف له، وإن اشتريت فاكهة فأهد له وإن لم تفعل فأدخلها سرا ولا تخرج بها ولدك ليغيظ بها ولده...[7]

وقد كان الرسول ε أحرص الناس على حق الجار ولو كان يهوديا فقد (كان غلام يهودي يخدم النبي ε فمرض فأتاه النبي ε يعوده فقعد عند رأسه فقال له: أسلِمْ؟ فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له أطع أبا القاسم ε فأسلم فخرج النبي ε وهو يقول الحمد لله الذي أنقذه من النار)[8].

وفيه من الأحكام: جواز عيادة أهل الذمة ولا سيما إذا كان الذمي جارا له، لأن فيه إظهار محاسن الإسلام وزيادة التآلف بهم ليرغبوا في الإسلام[9]. ومشروعية اتخاذ غير المسلم خادما أو أجيرا، وتفقد الحاكم لحال رعيته ولو من غير المسلمين.

---

[1] رواه البخاري في الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي، (١٢٤٩).
[2] رواه البخاري في الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي (١٢٥٠).
[3] رواه البخاري في كتاب النكاح، باب الوصاة بالنساء (٤٨٩٠)
[4] رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان تحريم إيذاء الجار (٦٦).
[5] رواه البخاري في كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره (٥٦٧٢)، ومسلم في الإيمان باب الحث على إكرام الجار والضيف (٦٩).
[6] فتح الباري - ابن حجر (١٠/ ٤٤١)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢٢/ ١٠٨)
[7] فتح الباري لابن حجر ١٠/ ٤٤٦.
[8] رواه البخاري في الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه (١٢٩٠).
[9] عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٨/ ١٧٥.

ز- **تشريع التعامل المالي بين المسلمين وغيرهم:**

كالبيع والإجارة ...لأن التعامل المالي لا يحصر بين المسلمين فقط وليس من شروط العاقدين الإسلام، وقد ثبت هذا التعامل من الرسول ε نفسه، عن عائشة رضي الله عنها قالت: (توفي رسول الله ε ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعا من شعير)[1].

فلجوء النبي ε إلى الاستدانة من يهودي بشراء الشعير منه مداينة ودفع درعه رهنا مقبوضا من قبل اليهودي الدائن يدل على أصل مشروعية التعامل المالي مع غير المسلمين مع ما يدخلونه في أموالهم من أشياء محرمة عند المسلمين كالربا، وحكم أصلي ابتدائي غير مشروط بحاجة أو ضرورة.

ح- **الدخول في تحالفات مع غير مسلمين:**

نص أحد بنود صلح الحديبية على دخول خزاعة في حلف محمد ε في حين دخل بنو بكر في حلف قريش، وهذا يدل على قضيتين كبريين:

الأولى قبول المسلمين أن يكونوا حلفاء مع غير المسلمين يلتزمون بمقتضى العقد الدفاع عنهم ومجابهة كل من يعتدي عليهم وقد كان هذا البند من المعاهدة السبب المباشر في فتح مكة.

الثاني: جواز دخول المسلمين في عقد صلح متعدد البنود بحسب ما يراه أهل الحل والعقد من مصلحة عاجلة أو آجلة وأن النظر إلى جملة البنود وأهداف الاتفاقية لا إلى آحاد البنود التي قد تتضمن ما ظاهره إخلال بالشرع كتسليم المسلمين الملتحقين بالدولة الإسلامية إلى أهلهم من المشركين.

حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من خلال السنة النبوية:

مما سبق يمكن أن نذكر من بين الحقوق التي يتمتع بها غير المسلمين الذين يعيشون مع المسلمين مسالمين ما يلي :

أ- **حرية الاعتقاد والتدين:**

وسواء كان غير المسلم ذميا أو دخل بلادنا مستأمنا فإن من حقه أن يتمتع بحريته الدينية لأن العقد مع المسلمين تم بناء على ما كان عليه من دين ولم يشترط عليه دخول الإسلام، وإن كانت دعوة المسلمين إليهم للإسلام تبقى من واجباتهم الشرعية.

جاء في كتاب النبي ε إلى أهل نجران: « ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله ε على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قبيل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته، وليس عليه دنية ولا دم جاهلية ولا يخسرون ولا يعسرون ولا يطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقا فبينهم النَّصف غير ظالمين ولا مظلومين، ومن أكل ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة، ولا

[1] رواه البخاري في الجهاد والسير، باب ما قيل في درع النبيε والقميص في الحرب (٢٧٥٩).
قال القرافي عن وجه ارتهان الرسول ε درعه يهوديا في وجود المسلمين: إنما رهن عند اليهودي حذراً من مسامحة المسلمين أو إبرائهم وهو يدل على جواز الشراء بالنسيئة وعلى جوازه في الديون وعلى جواز معاملة أهل الذمة وإن كانت أموالهم لا تخلو عن ثمن الخمور والربا. الذخيرة ٧٥/٨.

يؤخذ منهم رجل بظلم آخر، وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله ε أبدا حتى يأتي الله بأمره ما نصحوا وأصلحوا ما عليهم غير مثقلين بظلم »[1].

وعن الحَكم قال: (كتب رسول ε إلى معاذ بن جبل باليمن أن يأخذ من كل حالم أو حالمة دينارا أو قيمته ولا يفتتن يهوديا عن يهوديته)[2].

ب- **إقامة الشعائر الدينية وإظهارها:**

يجوز لهم إقامة شعائرهم الدينية وإظهارها في المواطن الخاصة بهم (التي ليست مصرا للمسلمين) .

أما في أمصار المسلمين فلهم أن يقيموا شعائرهم داخل معابدهم باتفاق، وأما إقامتها خارج المعابد وإظهارها فموضع نظر لتعلقه بالمصلحة والمفسدة العائدة على الأمة.

فليس لهم إظهارها خارج المعابد إذا كان في ذلك الإظهار استخفاف بشعائر الإسلام[3] وخشية الاضطراب والفتنة بين المسلمين أو بين أفراد المجتمع عموما، فهذا المنع فيه مراعاة المصلحة ودرء المفسدة،[4].

ج- **حق التمتع بالحريات الشخصية:**

إن الذي يعيش مع المسلمين في ظل دولتهم يتمتع بكامل حقوق المواطنة التي يتمتع بها غيره، كما أنه يعامل معاملة حسنة وعادلة وكريمة لا جور فيها ولا ظلم. ولذلك جاءت التوجيهات الإسلامية تترى لتؤكد هذا المعنى، فعن زيد بن رفيع قال: قال رسول الله ε:(أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[5].

د- **حق التعليم:**

سواء تعلق الأمر بتعلم دينهم أو تعلم علوم أخرى، فلهم أن ينشئوا المدارس وغيرها لتعليم أولادهم وفق ضوابط منظمة تصدرها سلطات البلد.

ولا مانع أن يعلموا أولاد المسلمين فيما لا علاقة له بالدين من علوم مختلفة، وقد استعمل الرسول ε أسرى بدر من المشركين في تعليم أولاد المسلمين مقابل فدائهم.

---

[1] دلائل النبوة للبيهقي ٤٨٥/٥. الخراج للقاضي أبي يوسف ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٠، ص ٨٥

[2] كتاب الخراج ليحيى بن آدم ١/ ١٩٧.

[3] ليس في المنع الذي نقل عن الفقهاء دليل صريح من القرآن أو عن الرسول ε وهو ما يجعل الحكم المنقول عنهم محل نظر واجتهاد وقابل للتغير تبعا للزمان والمكان والظروف والمآل والمصلحة ولا يتوقف عند هذا الحكم المنقول مع تغير ظروف الناس وأحوالهم، وغاية ما وقع التعليل به هو منع تشبههم بالمسلمين فيما يكون فيه معنى العز . ينظر السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني ١٣٧/١.

وربما استدل بعضهم على ذلك بحديث ضمرة بن حبيب قال: قال رسول الله ε في أهل الذمة : « سموهم ولا تكنوهم، وأذلوهم ولا تظلموهم، وإذا جمعتكم وإياهم طريق فالجؤهم إلى أضيقها » رواه ابن المقرئ في معجمه (٩٩٦) ٣/ ٥٠، بينما رواه أبو نعيم الأصبهاني في أخبار أصبهان موقوفا من قول عمر τ. (٤٠٣٠١)، وكذا المتقي الهندي في كنز العمال (١١٤٦٠)، والسيوطي في جامع الأحاديث (٣٠٣٧٢).

[4] انظر مذاهب الفقهاء في المسألة بدائع الصنائع للكاساني ١١٣/٧، مغني المحتاج ٢٥٧/٤، المغني لابن قدامة ٥٢٧/٨.

[5] سنن أبي داود (٢٦٥٤)، السنن الكبرى للبيهقي ٢٠٥/٩، الخراج ليحيى بن آدم ٢٠٣/١ ،

هـ - **حق تولي الوظائف**:

الأصل أن تولي الوظائف العامة في الدولة تكليف يصدر من سلطات الدولة للشخص الذي يكون أهلا لتحمل وأداء تلك الوظيفة، فهي ليست حقا ثابتا لكل فرد أو مواطن، بل هي تكليف تقتضيه الحاجة والمسؤولية وأداء الأمانة وخدمة المصلحة العامة.

فإذا كانت الوظيفة متعلقة بالمصلحة العامة للمسلمين اشترط لمتوليها الإسلام كالخلافة والقضاء بين المسلمين وإمارة الدفاع والحرب، إذ لا يمكن أن يقوم بها غير مسلم، بل وليس أي مسلم أهلا للقيام بها، فكثير من المسلمين أنفسهم غير أكْفاء ولا أمناء وليسوا أهلا لمثل هذه الوظائف الحساسة، ولذلك اشترط فيها صفات الكمال كالعلم والعدالة والقدرة والكفاية، ولا شك أن هذه لا تتوفر إلا في بعض الناس ولا تعمهم جميعا.

فمن الطبيعي أن تحجب بعض الوظائف على غير المسلمين لارتباطها الشديد بأمر العقيدة وحمايتها، ومن حق أي دولة أو سلطة أن تشدد في أمر تولي الوظائف المميزة في الدولة لحماية البلد وحفظ الأمن والسيادة.

أما الوظائف العادية كالإدارة والتعليم وغيرها مما يعتمد فقط على الكفاءة والدراية والثقة فلا مانع من أن يتولاها غير المسلم، وقد جوز الفقهاء أن يتخذ الخليفة من أهل الذمة وزير تنفيذ وهو وسط بين الحاكم والرعايا والولاة يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر ويمضي ما حكم ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش ويعرض عليه ما ورد من مهم وما تجدد من ملم....فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلدا لها[1]. فهذا المركز الذي ذكره الماوردي شبيه بمركز الوزراء في الأنظمة السياسية المعاصرة لأنهم ينفذون القرارات الصادرة عن مجلس الوزراء .

وإسناد الوظائف لغير المسلمين من قبل حكام مسلمين أمر مشهور في التاريخ الإسلامي في مختلف الحقب سواء تعلق الأمر بالخلفاء الراشدين أم بالحكام والولاة الذين جاءوا من بعدهم، بل وبالغ بعضهم في ذلك الأمر إلى درجة تقريب من يشكل خطرا على الدولة ونيله الحظوة من الحكام والمسؤولين. فمن الأمور الثابتة التي لا تقبل ريبا كثرة عدد العمال والمتصرفين من غير المسلمين في الدولة الإسلامية.

الخلاصة:

من خلال تلكم المباحث التي تناولنا مسائلها تفصيلا مما يتعلق بطبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم سواء في المجتمع المكي الذي كان فيه المسلمون أقلية مستضعفة أو في المدينة التي صاروا فيها ذوي قوة ومنعة ودانت لهم الدولة وتمكنوا من عدوهم فإن الرسولε جسد العدل والمبادئ السامية في تعامله مع مخالفيه وكرس المسلمون تلك المبادئ والقيم على أرض الواقع وحفظوا حقوق الضعفاء قبل الأقوياء، بل لم يعرف المناوئون حرية ولا كرامة حتى بين أقوامهم ومن على ملتهم كتلك التي عرفوها في ظل الإسلام والمسلمين، وبتلك الممارسات العادلة والشعور بالعدل والحرية وجد هذا الدين طريقه إلى قلوب الملايين من أهل الأرض عن طريق القدوة الحسنة والكلمة الطيبة وصدق وإخلاص حملة هذا الدين الخالد.والله أعلى وأعلم وصلى الله وسلم على محمد آله وأصحابه أجمعين.

أهم مراجع البحث:

١ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن لماوردي(٤٥٠)، دار الكتب العلمية، بيروت.

[1] الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٩.

٢ - أحكام القرآن للجصاص أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، تحقيق : محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت،١٤٠٥

٣ - الأخلاق النبوية في الصراعات السياسية والعسكرية لمحمد مسعد ياقوت.

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين الشنقيطي. دار الفكر للطباعة والنشر،١٤١٥.

٤ - الأمالي في لغة العرب لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي(٣٥٦)، دار الكتب العلمية.

٥ - أنوار البروق في أنواء الفروق لشهاب الدين القرافي(٦٨٤)، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية.

٦ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني(٥٨٧à)، دار الكتاب العربي.

التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور(١٣٩٣)، مؤسسة التراث العربي،١٤٢٠.

٧ - تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨ - تفسير الطبري(جامع البيان) لمحمد بن جرير الطبري(٣١٠)، مؤسسة الرسالة.

٩ - تهذيب سيرة ابن هشام لعبد السلام هارون، مكتبة السنة.

١٠ - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي تحقيق هشام سمير البخاري، عالم الكتب، الرياض.

١١ - الخراج للقاضي أبي يوسف، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث.

١٢ - الروض الأنف لأبي القاسم عبد الرحمن السهلي(٥٨١)، دار الكتب الإسلامية.

١٣ - زاد المعاد لابن قيم الجوزية، المكتب الإسلامي.

١٤ - سبل السلام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني. مصطفى البابي الحلبي.

١٥ - سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد لمحمد بن يوسف الصالحي الشامي. نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر،١٩٩٧.

١٦ - السنن الكبرى لأبي بكر البيهقي، مكتبة دار الباز،١٤١٤.

١٧ - السيرة النبوية - دروس وعبر في تربية الأمة وبناء الدولة- لعلي الصلابي.

١٨ - صحيح البخارى لأبي الحسن علي بن خلف بن بطال، تحقيق أبي تمام ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد،١٤٢٣.

١٩ - صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل البخاري: اعتنى به مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧

٢٠ - صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة. بيروت

٢١ - عمدة القاري لبدر الدين العيني، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية

٢٢ - المصباح المضيء لأبي عبد الله محمد بن علي بن حديدة الأنصاري(٧٨٣)، تحقيق محمد عظيم الدين ، نشر عالم الكتب، بيروت،١٤٠٥هـ

٢٣ - الخراج للقاضي أبي يوسف ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث،١٤٢.

٢٤ - الخراج ليحيى بن آدم (أبو زكرياء يحيى بن آدم بن سليمان القرشي بالولاء، الكوفي الأحول (المتوفى٢٠٣هـ) نشر المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة: الثانية،١٣٨٤.

إجراءات تشريع القوانين والتعديلات الدستورية في ماليزيا والعراق : دراسة مقارنة

أكرم زاده الكوردي

ماجستير في القوانين المقارنة/ ومحقق قضائي في محكمة استئناف محافظة دهوك في كوردستان العراق .

الملخص

تتناول هذه الدراسة الإجراءات القانونية التي تتبعها السلطة التشريعية لإصدار القوانين والقرارات في كل من ماليزيا والعراق، وكذلك الإجراءات التي يتم إتباعها لتعديل الدستور فيهما. والغرض من هذه الدراسة، هو بيان أوجه التشابه والاختلاف بين النظام القانوني لكلا البلدين ، بهدف الاستفادة من نقاط القوة في كل نظام. وفي سبيل تحقيق ذلك استخدم الباحث المنهج التحليلي، النقدي، والمقارن. وأختتم البحث بنتيجة وهي: وجود أوجه تشابه واختلاف بين النظامين القانونين، لكن التقارب بينهما أكثر من الاختلاف. وبخصوص أوجه الاختلاف، فإن الجانب الراجح والأقوى كان في صالح النظام القانوني العراقي، وهكذا بإمكان المشرع الماليزي الاستفادة من المشرع العراقي في هذين المجالين، لكن المشرع العراقي هو الآخر يستطيع الاستفادة من المشرع الماليزي في بعض الجوانب وإن كانت قليلة.

الكلمات المفتاحية: إجراءات، تشريع، تعديلات، ماليزيا، والعراق.

Abstract

This study deals with the legal procedures followed by the legislative authority for the issuance of laws and decisions in both Malaysia and Iraq, as well as the procedures to be followed to amend the constitution in them. The purpose of this study is to show the similarities and differences between the legal systems of both countries in these two aspects, with the aim to benefit of the strengths of each system. In order to achieve this, the researcher used analytical, critical, and comparative methods. Search concludes with the outcome which is: The existence of similarities and differences between these two legal systems, but the convergence between them more than the difference. Regarding the differences, the likely side and the strongest was in favor of the Iraqi legal system, but the Iraqi legislature is also able to take advantage of the Malaysian legislator in a few aspects.

Key words: procedures, legislation, amendments, Malaysia, and Iraq.

المقدمة

يعتبر موضوع إجراء التعديلات الدستورية من ضمن المواضيع القانونية المهمّة والحيوية، لكونه يتناول كيفية إجراء التعديلات على أهم وثيقة قانونية في البلاد، ألا وهو الدستور، وإن مكانة الدستور وقدسيته في كل بلد تأتي من كونه يعدُ أعلى سلطة قانونية في البلد، أي له صفة السمو على جميع القوانين الأخرى التي تطبّق في الدولة. وعليه، فإن التعرف على

كيفية تعديل هذه الوثيقة (الدستور) له أهميته الخاصة. من جانب آخر، تشريع القوانين هو الآخر موضوع حيوي، لكون القانون يتعلق بحياة المواطنين اليومية ومستقبلهم، فهو الذي ينظم المجتمع بمجالاته المختلفة، كما يعكس مدى الرقيّ والتقدّم والحضارة التي وصلت إليه المجتمع. وعليه، فإن التعرف على إجراءات تشريع القوانين له أهميته الخاصة كما تبين. ونظراً لأهمية وحيوية هذا الموضوع وكون الباحث عراقي وله اطلاع على القوانين الماليزية لكونه كان طالب دراسات عليا في ماليزيا، يرى بأن إجراء دراسة مقارنة في هذا الخصوص بين النظام القانوني الماليزي والعراقي فيها فائدة لا يستهان بها، وذلك بهدف التعرف على أوجه التشابه والاختلاف بين الاثنين وبحث إمكانية الاستفادة، وخاصة إذا عرفنا أن كلتا الدولتين نظام الحكم فيها نظام فيدرالي. ولتحقيق الهدف المذكور استخدم الباحث في هذه الدراسة المنهج التحليلي والنقدي والمقارن. ولغرض عرض ومناقشة وتناول هذا الموضوع بشيء من التفصيل، فإن الباحث قسّم هذا البحث إلى مبحثين في الأول، يتناول الإجراءات التشريعية في ماليزيا والعراق. وفي الثاني، إجراءات التعديلات الدستورية في ماليزيا والعراق، ويتفرّع كل مبحث إلى ثلاث مطالب.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في كونه جديدًا من نوعه في هذا المجال وأن به يمكن التعرف على إجراءات تشريع القوانين والتعديلات الدستورية في العراق وماليزيا، والتطلع على مظان القوة فيهما بغية الاستفادة منها، وكذلك الكشف عن مكامن الخلل فيهما بغية إصلاحها وتحسينها.

إشكالية البحث:

تتضمن إشكالية البحث التي يرمي الباحث إلى حلها هو اختلاف اللغة التي كتبت بها الدستورين وكذلك اختلاف لغة المشرعين وثقافتهم، وهذا ما تحول دون التعرف كل من المشرعين على دستور الدولة الأخرى فضلًا عن عدم الاستفادة من خبرات بعضهم بعضًا لذلك سعى الباحث قاصدًا إزالة تلك الإشكالية وذلك بترجمة الجوانب المتعلقة بالدراسة من الدستور الماليزي ومقارنتها بالدستور العراقي بغية تسهيل التعرف على جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما.

تساؤلات البحث:

يسعى الباحث إلى الإجابة على الأسئلة الآتية:

١ -ما هي أوجه الاختلاف والاتفاق بين إجراءات تشريع القوانين والتعديلات الدستورية في العراق وماليزية

٢ -ما هو فيصل التفاضل بين إجراءات تشريع القوانين والتعديلات الدستورية في البلدين.

منهجية البحث:

ارتأى الباحث أن يعتمد على المنهج الاستقرائي للإجراءات التي اتخذت في تشريع القوانين في البلدين، والمقارنة بينها وتحليلها تحليلاً قانونياً بطريقة نقدية بغية الوقوف على نقاط القوة والضعف في الدستوري.

أهداف البحث:

تهدف الدراسة إلى التعرف على أوجه التشابه والاختلاف بين التعديلات الدستورية في البلدين وكذلك البحث والتحري عن نقاط القوة والتفاضل بينهما بغية إفادة المشرعين من الجانبين.

المبحث الأول: إجراءات تشريع القوانين في ماليزيا والعراق.

المطلب الأول: إجراءات تشريع القوانين في ماليزيا.

بموجب المادة ٤ من الدستور الفيدرالي، فإن سلطة التشريع مخصصة لكل من الملك (Yang Di-Pertuan Agong)، ومجلس النواب (Dewan Rakyat)، ومجلس الشيوخ أو الوطني (Dewan Negara). باختصار، يتم تشريع القوانين من خلال المشاريع التي تقدم للبرلمان بمجلسيه المذكورة آنفاً مع موافقة أو ما يسمى بتصديق الملك[1].

أنواع المشاريع القانونية التي تعرض على البرلمان:

١. **المشاريع القانونية العامة:**

هذا النوع من المشاريع عادة تقدم من قبل الوزير أو الوزارة المعنية، ولهذا تسمى بالمشاريع الحكومية. كما يمكن تقديمها من قبل عدد خاص من أعضاء البرلمان، وفي هذه الحالة تسمى مشاريع الأعضاء الخاصة (Private Members' Bills). هذه المشاريع تتضمن مسائل تمس أو تهم المصالح العامة للمواطنين أو الدولة، مثل: المسائل المتعلقة بالدفاع الوطني والضرائب والصحة وغير ذلك[2].

أ. **المشاريع الحكومية**: هي نوع من المشاريع العامة التي تقدم إلى البرلمان من قبل الحكومة للمصادقة عليها، وقد يتم تعديلها من قبل البرلمان قبل أن تصبح قوانين. وبخصوص المشاريع العامة المتعلقة بالجانب المالي، فيجب أن تبدأ أو تقدم من قبل الحكومة[3].

ب. **مشاريع الأعضاء**: وهي المشاريع التي تقدم من قبل أعضاء البرلمان، وليس من قبل الحكومة أو الوزراء[4].

٢. **المشاريع القانونية الخاصة:**

يظهر من اسم هذه المشاريع بأن لها تأثير محدد، وهي عادة تقترح من قبل أشخاص معينين، أو مجموعة أفراد، أو تنظيمات، أو جمعيات، أو اتحادات، أو نقابات وغير ذلك[5]. كما أنها عادة تخاطب أشخاص معينين وتنظّم مجال معين، كمشروع قانون المحاماة، فهو يخاطب المحامين وينظّم مجال المحاماة، وعليه، فإن أثره محصور بطبقة المحامين فقط.

٣. **المشاريع المختلطة أو الهجينة:** وهي المشاريع التي تتعلق بالمتطلبات العامة للمجتمع، أي يجمع المصالح العامة والخاصة في آنٍ واحد. وهي تقدم من قبل الحكومة أو من قبل الأعضاء-البرلمان-، لكن يشترط بأن تكون لهذه المشاريع تأثير على حقوق ومصالح الأفراد بوجهة نظر متحدّث -متكلّم أو مقرر- مجلس النواب والشيوخ[6].

---

[1] Hamzah, Wan Arfah & Bulan, Ramy. An Introduction to The Malaysia Legal System, (Malaysia : Fajar Bakti Sdn. Bhd, 4th ed, 2006), p. 44.

[2] Hamzah, Wan Arfah, Malaysia Legal System. (Malaysia: Oxford Fajar Sdn. Bhd, 2009, 1st ed), p. 54.

[3] Ibid.

[4] Aun, Wu Min, The Malaysia Legal System, (Malaysia: Longman Malaysia Sdn. Bhd, 1990, 1st ed), p111.

[5] Aun, Wu Min, An Introduction to The Malaysia Legal System, (Kuala Lumpur: Heinemann (Malaysia) Sdn Bhd, 1982, 3rd ed), p. 58.

[6] Aun, Wu Min, The Malaysia Legal System, (Malaysia: Longman Malaysia Sdn. Bhd, 1999, 2nd ed), p. 222.

فبموجب المادة٦٧ من الدستور الفيدرالي، فإن المشاريع القانونية قد تقدم من قبل مجلس النواب أو الشيوخ، ولكن المتعلقة بالضرائب، أو قروض الفيدالية، أو الضمانات وغير ذلك من المسائل المدرجة في المادة٦٧ لا يجوز تقديمها من قبل مجلس الشيوخ، وإنما تعد من الاختصاصات الحصرية لمجلس النواب والحكومة فقط وتقدّم من قبلهما فقط[1].

المراحل التي تمر بها المشاريع الحكومية:

أ. **ما قبل مرحلة البرلمان:** وهذه المرحلة تتضمن ثلاث خطوات:

١. **مقترح مشروع القانون**: هذا المقترح تقدم من جهات مختلفة مثل، وزير معين أو وزارة حكومية معينة، أو اللجنة المَلَكية، أو المنظمات أو التجمعات المدنية ذات التأثير في المجتمع. ولكون هذا المقترح أو المشروع سوف يعرض على البرلمان عليه يجب أن يقبل أو يصادق عليه الحكومة مسبقاً.

٢. **المناقشة والاستشارة:** بعد أن يتم إعداد المشروع المقترع وتقديمه للحكومة، فإن الوزارات والأجهزة المعنية سوف تبدأ بالمناقشات حول المشروع المقترح. وفي بعض الحالات، تتم استشارة الخبراء، وإذا كان المشروع مهم جداً فتتم مناقشته عبر وسائل الإعلام المتنوعة وذلك لمشاركة أكبر عدد ممكن من الناس ومن خلالها يتم تبادل الآراء للوصول الى مشروع متكامل ودقيق ومرضي من قبل أغلبية طبقات المجتمع.

٣. **المسودة:** بعد المناقشة والاستشارة، فإن الحكومة ترسل المشاريع القانونية المهمة جداً إلى قسم المحامي العام أو المدعي العام (Attorney General's Chambers) في البرلمان، لكي يتم تسويد المشروع بلغة وشكلية قانونية سليمة. بعد أن تصادق الحكومة على المشروع فإنه يصبح جاهزاً لعرضه على البرلمان[2].

ب. **مرحلة البرلمان:** استناداً للفصل الخامس من الدستور الفيدرالي الماليزي، وكذلك النظام الداخلي لكلا مجلسي البرلمان (النواب والشيوخ)، فإن مشروع القانون يجب أن يمر من خلال أربعة مراحل[3]، وهي على النحو التالي:

١. **القراءة الأولى:** هذه المرحلة، مرحلة رسمية شكلية إذ يقوم الوزير المعني بالمشروع بقراءة عنوان المشروع على أعضاء البرلمان ثم إعطاء بعض الملاحظات أو المعلومات حوله دون الدخول في المناقشات والتفاصيل أو إجراء أية تعديلات عليه[4].

٢. **القراءة الثانية:** تعتبر هذه المرحلة من أهم المراحل. فيها يوضّح الوزير المعني المبادئ الرئيسة أو الخطوط العريضة أو المحاور الأساسية للمشروع. بعدها، يناقش أعضاء البرلمان تفاصيل هذه المبادئ. بعد الانتهاء من المناقشة يتم التصويت عليه من قبل أعضاء البرلمان، فإذا حصل المشروع على الأصوات المطلوبة وهي الأغلبية البسيطة لعدد الأعضاء الحاضرين المصوتين أو ثلثي إجمالي عدد أعضاء المجلس عندها ينتقل إلى المرحلة الثالثة. والجدير بالذكر، أن هذه المرحلة –الثانية-لا تبدأ إلاّ بعد أن يكون المشروع قد طبع ووزع على أعضاء البرلمان[5].

٣. **اللجنة:** بعد حصول المشروع على العدد المطلوب من الأصوات، يرسل البرلمان المشروع إلى اللجنة المختصة في البرلمان. يستطيع أعضاء البرلمان من خلال اللجان مناقشة تفاصيل المشروع واقتراح إجراء تعديلات عليه، لكن بشكل أقل رسمية. وبعد انتهاء اللجنة من المناقشة وما مطلوب منها من إجراءات، يقوم الوزير –الحكومة- بتقديم مذكرة أو تقرير إلى

---

[1] Article 67 of the Malaysia Federal Constitution. See Passing A Bill In Malaysia, Law Teacher Site, retrieved in 22-7-2014:http://www.lawteacher.net/constitutional-law/essays/passing-a-bill-in-malaysia-constitutional-law-essay.php

[2] Hamzah, Wan Arfah, Malaysia Legal System. (2009). P. 55.

3 Chapter 5, Part IV of the Malaysia Constitution.

[4] Aun, Wu Min, an Introduction to the Malaysia Legal System, (1982), p. 60.

[5] Hamzah, Wan Arfah, Malaysia Legal System. (2009). P 56.

البرلمان حول مشروع القانون، يبين فيه ما جرى على المشروع من مناقشات من خلال اللجنة وآخر ما توصلت اليه اللجنة. فإذا صادق مجلس البرلمان على المذكرة، فإنه يستأنف جلساته مرة أخرى[1].

في بعض الحالات، مشروع القانون لا يتم النظر إليه ومناقشته من قبل لجان البرلمان الدائمة، وإنما من قبل لجان خاصة يتم تأسيسها. أما حجم وعدد الأعضاء المعينين في هذه اللجان، فيتم تحديدها من قبل هذه اللجان نفسها. أما بخصوص الإجراءات التي ستتّبع في هذه اللجان لمناقشة المشروع، فهي مشابهة لتلك التي تتبع في لجان البرلمان[2].

٤. **القراءة الثالثة:** بعد أن تمّ مراجعة المشروع، ومناقشة مبادئه العامة، تبدأ القراءة الثالثة. في هذه المرحلة، التعديلات والتصحيحات البسيطة أو الجزئية يمكن إجرائها على المشروع، بعد إذن مقرر – متحدث - البرلمان. بعد موافقة مجلس النواب على المشروع ومصادقته، يرسل المشروع إلى مجلس الشيوخ، ويمر بنفس القراءات الثلاثة المذكورة آنفاً عند مروره بمجلس النواب. وإذا انتهت مجلس الشيوخ من المشروع، فإنه يعاد إلى مجلس النواب مرة أخرى سواءً مجلس الشيوخ قام بإجراء تعديلات عليه أم لا. وإذا حصل خلاف وعدم موافقة بين مجلس النواب والشيوخ حول المشروع، فإن ذلك يتم علاجه عن طريق لجنة مشتركة يجمع ممثلي كلا المجلسين حسب المادة ٣٦/٦ من الدستور الفيدرالي[3].

بموجب المادة ٦٨ من الدستوري الفيدرالي الماليزي، فإنه ليس من صلاحية مجلس الشيوخ رفض المشاريع القانونية، ولكن له حق عدم تمرير المشروع وتأخيره لمدة شهر واحد فقط إذا كان متعلقاً بالمسائل المالية، ولمدة سنة واحدة فقط إذا لم يكن متعلقاً بتلك المسائل[4].

موافقة الملك:

بعد مرور المشروع من خلال مجلسي البرلمان وعبر ثلاث قراءات لكل مجلس، يرسل المشروع إلى ملك ماليزيا للحصول على تصديقه. الملك في ماليزيا ليس له صلاحية رفض أو تعديل مشروعات القوانين التي مرّت من خلال البرلمان، إذ إنه وبموجب دستور ماليزيا الفيدرالي على الملك أن يوافق ويوقّع المشروع خلال شهر من استلامه المشروع، فإذا انتهت هذه المدة دون أن يوافق عليه فلا قيمة لامتناعه، ويعتبر الدستور كأن المشروع موافق عليه من قبله، أما حقه في تأخير المشاريع كما هو عليه مجلس الشيوخ، فلم يعد له وجود بعد إلغائه وإزالته من الدستور[5].

النشر:

توقيع وموافقة الملك على القانون غير كافٍ لتنفيذه، وإنما لا بدّ من نشره في الجريدة الرسمية للدولة، التي هي جريدة الفيدرالية (Federal Gazette). أما بخصوص اللغة التي يتم بها نشر القوانين، فهي اللغة الماليزية –لغة الملاويين وهم الماليزيين الأصليين- وكذلك اللغة الانجليزية، وإذا حصل تعارض بينهما فالأولوية لنسخة القانون المكتوبة باللغة الماليزية، إلاّ إذا نص القانون على أن الأولوية للّغة الانجليزية. والجدير بالذكر، أن القانون ينفذ في التاريخ المحدد في نصوص القانون نفسه، وبعكسه ينفذ في اليوم التالي من تاريخ نشره في الجريدة الرسمية[6].

---

1 Aun, Wu Min, The Malaysia Legal System, (1999), p. 223.
2 Aun, Wu Min, an Introduction to the Malaysia Legal System, (1982), p. 60.
3 Hamzah, Wan Arfah & Bulan, Ramy, An Introduction to The Malaysia Legal System, (2006), p. 46.
4 Article 68 of the Federal Constitution
5 Ahmed, Sharifah Suhana, Malaysia Legal System, (Malaysia: Malayan Law Journal Sdn. Bhd, 1999), p.79.
6 Hamzah ,Wan Arfah, Malaysia Legal System. (2009). pp. 57-58.

المطلب الثاني: إجراءات تشريع القوانين في العراق.

بموجب الدستور العراقي الجديد لعام ٢٠٠٥م، فإن السلطة التشريعية الفيدرالية حسب المادة ٤٨ تتألف من مجلسين وهما: مجلس النواب ومجلس الاتحاد. وهكذا، فإن الدستور الجديد قد أخذ بنظام المجلسين (Bicameral Legislature) فيما يتعلق بالسلطة التشريعية[1].

فيما يخص مجلس الاتحاد، الذي يعتبر جزءاً أساسياً من السلطة التشريعية الفيدرالية، فإن الدستور أوضح بأن هذا المجلس يتألف من ممثلي الأقاليم وكذلك ممثلي المحافظات التي تقع خارج الأقاليم. أما طريقة تكوين وشروط عضوية هذا المجلس وغير ذلك من الامور المتعلقة بها، فلم يتطرق اليها الدستور وتركها لمجلس النواب. بمعنى آخر، أن مجلس النواب ومن خلال أعضائه سيشرّع قانون خاص للمجلس الاتحادي يتناول جوانبه كافة. والجدير بالذكر، فإن قانون المجلس الاتحادي لم يتم تشريعه من قبل مجلس النواب لحد الآن. وعليه، فإن مجلس النواب يعتبر السلطة التشريعية الوحيدة في العراق لحين تأسيس المجلس الفيدرالي[2].

في هذا المطلب، سيتناول الباحث الإجراءات التي تمر بها مشروع القانون من خلال البرلمان فقط أي مرحلة البرلمان، أما مرحلة ما قبل البرلمان فهي مشابهة لما ذكر حول هذه المرحلة في القانون الماليزي، لذا فليس هناك داعٍ لتكرارها مجدداً.

بموجب النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي، فإن:

١. **السلطة التنفيذية:** مجلس رئاسة الجمهورية وكذلك مجلس الوزراء –الحكومة-لهما حق تقديم مشاريع القوانين إلى مجلس النواب بموجب المادة ٣١ من النظام الداخلي للمجلس. علماً، أن المشاريع المتعلقة بالأموال هي من اختصاص الحكومة حصراً.

٢. **السلطة التشريعية:** يجوز لعشرة أعضاء من مجلس النواب وكذلك إحدى لجان المجلس نفسه حق اقتراح مشاريع القوانين، وفق المواد ٨٧ و١١ و١٢ من النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي المصوت عليه في ٢٠١٦/٦/١. يفهم من ذلك، أن السلطة التشريعية ليس لها تقديم المشاريع وإنما لها حق اقتراحها فقط، بعكس السلطة التنفيذية التي لها حق تقديم المشاريع.

سيركّز الباحث على المراحل التشريعية لمشاريع القوانين الحكومية-السلطة التنفيذية-مثل المطلب الأول، وذلك حتى يمكن المقارنة بينها وبين ما ورد في المطلب الأول بخصوص القانون الماليزي، وكذلك لعدم وجود اختلاف كبير بين مراحل هذه المشاريع ومشاريع السلطة التشريعية.

المشاريع القانونية حكومية كانت أو غيرها تقدم إلى مكتب رئيس مجلس النواب الذي بدروه يرسل إلى اللجان الدائمة في المجلس. الدائرة البرلمانية تقوم بفتح ملف خاص للمشروع ويتم إعطائه رقم وتاريخ خاصين به. واللجنة الدائمة المختصة

[1] Kalaycioglu, Ersin, Iraq's Constitution Is Incomplete: Problems in Charter's Design Pose Problems for Unity, retrieved in 23-7-2014: https://www.globalpolicy.org/component/content/article/168/36254.html

[٢] انظر الفتلاوي، أحمد عبيس نعمة ، **السلطتان القضائية والتشريعية طبقا للدستور العراقي** ، مجلة المحقق الحلي، العدد السابع، ٢٠٠٨م، ص ٩٧.

بالمشروع في المجلس بعد استلامه المشروع تقوم بدراسته وتقديم تقرير مفصل عنه إلى مكتب الرئيس متضمناً تعديلات مقترحة[1].

المراحل التي يمر من خلالها المشروع الحكومي:

١. **القراءة الأولى:** في هذه المرحلة تتم قراءة المشروع قراءة عادية وتتم مناقشة مبادئه الأساسية دون الدخول في تفاصيل المشروع. ولكي ينقل المشروع إلى المرحلة الثانية لا بدّ من حصوله على نسبة الأصوات المطلوبة والتي هي أصوات أغلبية أعضاء مجلس النواب. بخصوص التعديلات، فإنه يمكن لأي عضو برلماني تقديمها إلى رئيس اللجنة الدائمة المختصة عن طريق الدائرة البرلمانية قبل٢٤ ساعة على الأقل من موعد القراءة الثانية. رئاسة البرلمان تقوم بوضع مشروع القانون ضمن جدول أعمال البرلمان لإجراء القراءة الثانية عليه. علماً، أن الدائرة البرلمانية تقوم بطبع وتوزيع المشروع على جميع أعضاء البرلمان قبل إجراء القراءة الثانية[2].

٢. **القراءة الثانية:** تجري هذه القراءة على الأقل بعد يومين من القراءة الأولى. في هذه المرحلة، تتم مناقشة المشروع والتصويت على بنوده واحداً تلو الآخر لحين الانتهاء من جميع البنود –المواد. فإذا حصل المشروع على الأصوات المطلوبة يرسل إلى اللجنة الدائمة المختصة، وإلى اللجنة القانونية.

٣. **اللجان الدائمة، واللجنة القانونية:** التعديلات المقترحة على المشروع التي تم مناقشتها أثناء القراءة الثانية وتمت المصادقة عليها من قبل أعضاء المجلس، تقوم اللجان الدائمة بإجراء تلك التعديلات على المشروع. وبهدف صياغة المشروع بلغة قانونية وتبويبه تبويباً قانونياً سليماً تجتمع اللجان الدائمة المختصة مع اللجنة القانونية لهذا الغرض. بعد ذلك تقوم رئاسة مجلس النواب – رئيس ونائبين- بوضع المشروع ضمن جدول أعمال المجلس لقراءته قراءة أخيرة[3] .

٤. **القراءة الثالثة**: تجري هذه القراءة على الأقل بعد أربعة أيام من القراءة الثانية، فيها يتم قراءة كل بند من بنود المشروع على حدة والتصويت عليه.

الفرق بين المشاريع الحكومية والسلطة التشريعية: أن الأول تقدم إلى مكتب رئيس مجلس النواب وهو بدوره يرسلها مباشرة إلى اللجان البرلمان الدائمة دون خضوعها لإجراء أي تصويت عليها، بينما مقترحات مشاريع أعضاء ولجان البرلمان تقدم إلى رئاسة مجلس النواب، فإذا صادقت عليها الرئاسة بعد التصويت عليها من قبلها، ترسل إلى اللجنة القانونية وهي بدورها تعطي توصيات لرئاسة المجلس سواء برفض المشروع أو مصادقته. باختصار، ليس لمكتب رئيس مجلس النواب ولا لرئاسة المجلس رفض المشاريع الحكومية. في حين لرئاسة المجلس رفض المشاريع المقدمة من قبل أعضاء المجلس أو لجانه الدائمة [4]

موافقة مجلس رئاسة الجمهورية:

القوانين والقرارات التي تم سنها من قبل مجلس النواب يتم إرسالها إلى مجلس الرئاسة (يتألف من رئيس الجمهورية ونائبيه) للمصادقة عليها بالإجماع وإصدارها خلال عشرة أيام من تاريخ استلامها، باستثناء ما نص عليه في المادتين ١١٩و١١٨ من الدستور المتعلقتين بتشكيل الأقاليم وذلك استناداً لأحكام الفقرة الخامسة من المادة ١٣٨ من الدستور.

---

[1] انظر **دليل النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي** ، (د.م: منشورات المعهد الوطني الديمقراطي للشؤون الدولية، د .ط، ٢٠٠٧)، ص ٥٧.
[2] انظر المرجع نفسه، ص٣٥-٣٧، ٥٨.
[3] انظر المرجع نفسه.
[4] انظر **دليل النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي**، مرجع سابق، ص ٥٧- ٥٨.

إذا لم يصادق مجلس الرئاسة على القانون أو القرار وأعترض عليه، يعيد إلى مجلس النواب مرة أخرى للنظر إلى الجوانب التي اعترضت عليها مجلس الرئاسة والتصويت عليها بالأغلبية، ثم يعيد إلى رئاسة المجلس للمصادقة عليه، فإن اعترض عليه مرة أخرى، يعيد إلى المجلس ويصوّت عليه بأغلبية ثلاثة أخماس عدد أعضاء المجلس، وإذا حصل على هذه النسبة من الأصوات يعتبر القانون أو القرار مصادقاً عليه. والجدير بالذكر، إنه من الصعب الحصول على أغلبية ثلاثة أخماس أعضاء المجلس حينما لا يكون هناك إجماع عليه من مجلس الرئاسة[1]، لأن رئاسة المجلس عادة تمثل المكونات الأساسية للشعب العراقي، حيث جرت العادة على أن يكون رئيس الجمهورية من الكورد ونائبه الأول من السنة والآخر من الشيعة.

أخيراً، إذا انتهت المدة المذكورة أعلاه دون أن يبدي مجلس الرئاسة موافقته من عدمه، عندها يعتبر القانون مصادقاً عليه بحكم القانون[2]، لكن المشكلة المثارة هنا هي: أن هناك تناقض بين الدستور الذي أعطى لرئيس الجمهورية – مجلس الرئاسة- مهلة قدرها ١٥ يوماً حسب المادة ٧٣/٣ للمصادقة وإصدار القوانين[3]، بينما النظام الداخلي لمجلس النواب أعطى له مدة ١٠ أيام، ولكن كما يراه الباحث بما أن الدستور هو القانون الأعلى في الدولة ولا يجوز تشريع قانون يخالفه فإن مهلة الدستور هي التي تطبّق في هذه الحالة.

النشر:

لا يدخل أي قانون أو قرار في العراق حيز التنفيذ إلاّ بعد نشره في الجريدة الرسمية التي تصدرها وزارة العدل العراقية والتي تسمى بـ (الوقائع العراقية)، وتنشر القوانين والقرارات باللغتين العربية والكوردية. كما أن القانون ينفذ في التاريخ المحدد في نص القانون، وإذا لم يذكر في القانون فمن تاريخ نشره في الجريدة الرسمية [4]. علماً، أن القوانين والقرارات التي يسنها مجلس النواب يمكن الطعن فيها لدى المحكمة الفيدرالية العليا، التي لها سلطة نقض أي قانون أو قرار يتناقض مع دستور الفيدرالية[5].

المطلب الثالث: قراءة تحليلية مقارنة.

١. السلطة التشريعية في كل من ماليزيا والعراق تتبع نظام المجلسين، فماليزيا لديها مجلس النواب (Dewan Rakyat)، ومجلس الشيوخ أو الوطني (Dewan Negara)، أما العراق فلها مجلس النواب والمجلس الاتحادي، لكن في العراق ليس للمجلس الأخير وجود من الناحية العملية وذلك بسبب الصراعات وعدم التوافق بين الأحزاب السياسية الحاكمة. ونظراً لأهمية دور المجلس الاتحادي الذي يقابل مجلس الشيوخ في ماليزيا، كون هذا المجلس يمثّل نواب الأقاليم والمحافظات غير المنتظمة في أقاليم، فإنه على القادة السياسيين العراقيين تجاوز خلافاتهم وضرورة تشريع قانون مجلس الاتحاد في أقرب وقت ممكن.

---

[1] انظر الفتلاوي، أحمد عبيس نعمة، **السلطتان القضائية والتشريعية طبقا للدستور العراقي** ، مرجع سابق، ص ١٠٠. انظر المادة ٣١/٦ من النظام الداخلي لمجس النواب.

[2] المادة ١٣٧: "لمجلس الرئاسة الموافقة على القوانين التي يسنها مجلس النواب واصدارها بعد ارسالها اليه خلال عشرة ايام من تاريخ وصولها ، بأستثناء ما ورد في المادتين (١١٨) و(١١٩) من الدستور وفي حال عدم الموافقة تعاد القوانين الى مجلس النواب".

[3] المادة ٧٣: يتولى رئيس الجمهورية الصلاحيات الاتية: يتبع
"ثالثاً : يصادق ويصدر القوانين التي يسنها مجلس النواب ، وتعد مصادقا عليها بعد مضي خمسة عشر يوما من تاريخ تسلمها".

[4] انظر المادة الاولى من قانون النشر في الجريدة الرسمية رقم ٧٨ لسنة ١٩٧٧.

[5] انظر الفتلاوي، أحمد عبيس نعمة، **السلطتان القضائية والتشريعية طبقا للدستور العراقي**، مرجع سابق، ص ٩٨.

٢. المشاريع القانونية المتعلقة بالأموال يجب تقديمها إلى البرلمان من قبل الحكومة حصراً في كلا البلدين. حقيقة، أغلبية قوانين دول العالم تنص على حصر هذا الحق بالحكومة، لكن الباحث يرى أن هذا منتقد لأسباب منها: **أولاً**: غالباً ما يكون أعضاء البرلمان الذين يقدمون مشروع مالي ينتمون إلى نفس الحزب أو الأحزاب التي تشكّلت منها الحكومة، ولهذا من السهل أن يكون هناك تنسيق وتفاهم مسبق بينهم حول المشروع. **ثانياً**: المشاريع المالية لها أهمية خاصة في حياة المواطنين، ولهذا فإن إعطاء حق تقديمها للأعضاء – المجلس- يحثّ الناخبين على التصويت والإدلاء بأصواتهم لكونهم على أمل بأن الذين سيمثلونهم في المجلس بإمكانهم تقديم خدمات جيدة لهم والدفاع عن حقوقهم. **ثالثاً**: كي يشعر العضو بأن له مكانة ولصوته قيمة في المجلس، ولكي يستطيع الإيفاء بعهوده التي قطعها على نفسه أثناء حملته الانتخابية.

٣. إذا لم يبد الملك في ماليزيا، ومجلس الرئاسة في العراق رأيهم على القانون خلال المدة المحددة لهما، فإن القانون يعتبر مصادقاً عليه بموجب الدستور، وهذا موقف حسن لكلا البلدين، لكي لا يكون الملك أو المجلس عائقاً أمام قوانين صادقت عليها أغلبية الشعب من خلال نوابهم في البرلمان. لكن في هذه النقطة لا بد من توضيح بعض المسائل:

أولاً: الملك يعتبر جزءاً من السلطة التشريعية في ماليزيا، أما في العراق، فيشارك رئيس الدولة في هذه السلطة نائبيه، وعليه فإن صلاحية المصادقة – بالإجماع-على القوانين والقرارات من صلاحية مجلس الرئاسة وليس من صلاحية الرئيس وحده مثلما عليه ماليزيا. وهنا يرجّح الباحث ما عليه ماليزيا وليس ما عليه العراق، لأن المصادقة بالإجماع من قبل مجلس الرئاسة على بعض القوانين الحساسة صعبة جداً، وهذا يسبب ضرراً بالمواطنين سواء بسبب تأخير المصادقة عليها أو عدم الموافقة عليها أصلاً. وإذا قيل بأن العراق له حالة خاصة حيث يتكون من ثلاثة مكونات أساسية وهم: الكورد، السنة، والشيعة حيث لا بد من موافقتهم جميعاً على القوانين، يرد على ذلك من جانبين: ١. ما دور أعضاء مجلس النواب في هذه الحالة؟ أليس النواب يمثلون جميع مكونات الشعب العراقي ؟. ٢. ماليزيا مثل العراق يتكون من ثلاثة مكونات رئيسة: الملاويين، الصينيين، والهنود ورغم ذلك ليس لديهم مجلس رئاسي وإنما لهم ملك وليس مجلس.

ثانياً: مجلس الرئاسة العراقي له حق الاعتراض على القوانين المرسلة إليها من قبل البرلمان مرتين، بينما الملك الماليزي ليس له حق الاعتراض أصلاً، وإنما عليه الموافقة على القانون أو تركه لحين انتهاء المدة القانونية ليصبح القانون مصادقاً عليه. في هذه النقطة يرجّح الباحث ما عليه القانون العراقي لكن مع إجراء تعديل بسيط عليه، لأنه في بعض الحالات يحصل أن البرلمان يمرّر قانوناً، وحينما يصل ليد الملك أو رئيس الدولة، يحدث مظاهرات وتجمعات من قبل منظمات المجتمع المدني أو الجماهير ينددون ويستنكرون القانون أو بعض بنوده، ويطالبون بعدم تصديقه من قبل الملك أو الرئيس. عليه، ففي هذه الحالة فإن إعطاء الحق للرئيس بالاعتراض عليه وإعادته إلى البرلمان قد يكون حلاً أمثل لابتعاد البلد من الاضطرابات والمشاكل. وعليه، يعتقد الباحث بأن إعطاء هذا الحق للرئيس أو الملك للاعتراض على القوانين والقرارات لمرة واحدة أفضل من لا شيء كما هو عليه في ماليزيا، وأحسن من ما عليه في العراق حيث إن إعطاء هذا الحق لمرتين يجعل التشريع في حلقة مفرغة ويتضرر من ذلك المواطنين.

ثالثاً: الملك له حق إبداء موافقته من عدمه حول القانون المرسل اليه من قبل البرلمان خلال شهر من تاريخ استلامه القانون. أما مجلس الرئاسة العراقي فمدته خمسة عشرة يوماً. الباحث يرى بأن مدة خمسة عشرة أيام كافية وليس هناك أيّة دواعي لجعلها شهراً كاملاً، لأن مهام الملك في ماليزيا وكذلك الرئيس في العراق مهام تشريفية فقط لكون النظام المطبق في كلا البلدين هو برلماني.

٤. في كلا البلدين تنشر القوانين بلغتين في الجريدة الرسمية. ففي ماليزيا، تنشر باللغة الملاوية واللغة الانجليزية، في حين في العراق تنشر باللغة العربية واللغة الكوردية.

٥. مشروع القانون لا يعتبر قانوناً ولا ينفّذ في العراق ولا في ماليزيا إلاّ بعد نشره في الجريدة الرسمية التي تصدرها الدولة. وهذا إجراء عادي حيث لا يجوز تطبيق القانون على المخاطب به دون علمه ذلك، وعليه، فهذا إجراء يقتضيه العدالة والمنطق.

المبحث الثاني: إجراءات تعديل الدستور في ماليزيا والعراق.

المطلب الأول: إجراءات تعديل الدستور في ماليزيا.

في ماليزيا هناك مرونة ومطاطية بخصوص تعديل الدستور، حيث ينص الدستور الذي يعتبر القانون الأعلى في الدولة على جواز تعديله بقانون مصادق عليه بأغلبية ثلثي أصوات أعضاء مجلسي البرلمان. مع ذلك، هناك مسائل أخرى أكثر مرونة ويمكن تعديله بقانون عادي أي لا يتطلب أغلبية الثلثين، وهذه المسائل عادة تكون متعلقة بالقضايا الفيدرالية[1].

نظراً لكون الإجراءات التشريعية المطلوبة لتعديل الدستور هو نفس الإجراءات المتّبعة لتشريع القوانين العادية التي تصدرها البرلمان سوى الاختلاف في نسبة الأصوات المطلوبة للمصادقة عليه. لذا يكتفي الباحث بما ذكر في المبحث الأول تجنباً، وسبيّن في هذا المطلب أنماط التعديلات الدستورية التي تجري على الدستور الماليزي.

بموجب المادتين٩(٥)١٦١١٥ من الدستور الفيدرالي، هناك أربعة أنماط من التعديلات التي يمكن إجراءها لتعديل الدستور، وهي كما يلي:

١. **النمط الأول**: عن طريق الحصول على أصوات ثلثي أعضاء مجلسي البرلمان مع موافقة مجلس الحكام –ملوك أو سلاطين الولايات- الذي يسمى باللغة الملاوية (Majlis Raja-Raja)[2].

هناك مواد دستورية تحتاج إلى موافقة مجلس حكّام الولايات الماليزية، إضافة إلى مصادقة ثلثي أصوات أعضاء مجلس النواب ومجلس الشيوخ. تعتبر هذه المواد من أهم المواد القانونية في الدستور لكونها تتناول ما تسمى بـ(القضايا الحساسة) مثل: أسبقية أو أولوية الحكام والمحافظين في الحكم، والضمانات الفيدرالية بخصوص المؤسسات وخلافة الحكام، المركز والامتيازات الخاصة للملايو وللمواطنين الأصليين في ولايتي الصباح ساراواك شرق ماليزيا، والمصالح المشروعة للمكونات الماليزية الأخرى، والمواطنة[3].

---

[1] Harding, Andrew & Bureekul, Thawilwadee, Constitution Reform: Comparative Perspectives, (Bangkok: King Prajadhipok's Institute, 2nd ed, 2008), pp. 465, 468.

[٢] "يتألف (**مؤتمر الحكام**) ويعرف كذلك باسم **مجلس الحكام** أو **دوربار، مجليس راجج ٢)** في ماليزيا من تسعة حكام من ولايات الملايو، وحكام أو *رئيس* الولايات الأربع(لغة الملايو :Majlis Raja-Raja; Jawi الأخرى. وتم إنشاؤه رسميًا بموجب المادة ٣٨ من الدستور الماليزي، وهو "الهيئة الوحيدة في العالم " وفقًا للمكتبة الوطنية الماليزية . وهو مسئول عن انتخاب *الرئيس الأعلى* (الملك) ونائبه *نائب الرئيس الأعلى* ، ويحدث ذلك كل خمس سنوات أو عندما تكون هذه المناصب شاغرة (سواء بالموت أو التقاعد أو الإقالة من المنصب). وعلى الرغم من أن منصب مؤتمر الحكام في عملية الانتخابات الملكية يعد فريدًا من نوعه إلا أنه له دور في تعديل دستور ماليزيا وبعض السياسات الأخرى خاصة تلك المواد "الراسخة" والمتعلقة بوضع الحكام والامتيازات الخاصة لبوم بيوترا الأصلية (راجع المادة ١٥٣ من الدستور الماليزي)، ومكانة لغة ملايو كلغة وطنية والبنود التي تحكم ترسيخ هذه المواد ". نقلاً من موسوعة الويكيبيديا الحرة على الأنترنيت، تاريخ الزيارة ٢٠١٥/٧/١٦:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85

[3] Hamzah, Wan Arfah & Bulan, Ramy, An Introduction to The Malaysia Legal System, (2006), pp. 39-40.

٢. **النمط الثاني:** عن طريق الحصول على أصوات ثلثي أعضاء مجلسي البرلمان مع موافقة محافظ ولاية صباح أو سراواك –حسب كل حالة-.

استناداً للمادة ١٦٤ من الدستور، فإن المواد الدستورية المتعلقة بمصالح مواطني شرق ماليزيا لا يجوز تعديلها إلاّ بعد موافقة محافظ ولاية صباح أو سروواك –حسب كل حالة- إضافة إلى مصادقة ثلثي أعضاء مجلسي البرلمان. هذا يعني بأن مركز أو موقف ولاية صباح وسراواك محمي بموجب الدستور ومن الصعب إجراء أي تعديل عليه دون موافقتهم. ومن ضمن هذه الأحكام هي: المواطنة، الولاية القضائية للمحكمة العليا في صباح وسراواك وتعيين ونقل وتعليق قضاتها، المسائل الدينية، المسائل التي تتعلق بالسلطة التشريعية للولاية في تشريع القوانين أو عدم تشريعها، السلطة التنفيذية للولاية في المسائل والإتفاقات المالية بين الحكومة الاتحادية والولاية وغير ذلك من الأحكام[1].

٣. **النمط الثالث:** عن طريق الحصول على أصوات ثلثي أعضاء مجلسي البرلمان فقط.

المشروع القانوني المقدم لتعديل الدستور لا يجوز تمريره في هذه الحالة إلاّ بعد موافقة ثلثي مجمل أعضاء كل مجلس في القراءة الثانية والثالثة، وليس ثلثي عدد الأعضاء الحاضرين أو المصوتين. وعليه، فإنه في مجلس النواب يجب أن يحصل مشروع التعديل على الأقل على ١٤٨ صوت، أما في مجلس الشيوخ أو الوطني فعلى ٤٧ صوت من أصوات أعضاء المجلس[2].

٤. **النمط الرابع:** عن طريق الحصول على الأغلبية البسيطة للأعضاء الحاضرين لمجلسي البرلمان فقط.

هناك بعض الأحكام الدستورية تتصف بالمرونة وبعيدة عن الجمود بحيث يمكن تعديلها بقانون عادي. هذه الأحكام متعلقة بالطابع الفيدرالي للدولة، مثل قبول دولة ما في الاتحاد، تغيير حدود الدولة، تغيير العاصمة الاتحادية، أو تكوين وهيكلية مجلسي البرلمان[3]. هذه الأحكام نصت عليها المادة ٤/١٥٩ من الدستور. علماً، بعض هذه المسائل لها أهمية كبيرة فعلى سبيل المثال:

أ. قبول دول أخرى في الفيدرالية.

ب. تكوين مجلس الشيوخ –الوطني- للبرلمان، والقواعد القانونية المتعلقة بانتخاب أعضائه وتقاعدهم.

ت. القيود على حرية الحركة والتنقل داخل الفيدرالية، وعلى حرية التعبير والتجمّع وتكوين الجمعيات.

ث. إنشاء محاكم سفلية – أدنى درجات المحاكم أي البدائية- وولايتها وسلطاتها القضائية، وكذلك السلطة القضائية للمحاكم العليا في الدولة[4].

الخلاصة: تبيّن بأن المطلوب لتعديل الدستور الماليزي هو الحصول على ثلثي أصوات أعضاء مجلسي البرلمان، ثم موافقة جهات معيّنة في حالتين والتي هي مجلس الحكام أو محافظ ولاية سروواك أو صباح، وليس هناك داعٍ لموافقة أيّة جهة في الحالتين الأخريين.

المطلب الثاني: إجراءات تعديل الدستور في العراق.

عند إلقاء نظرة على مواد الدستور العراقي الجديد لعام ٢٠٠٥م، يلاحظ بأن هناك نوعين من التعديلات التي يمكن إجراءها على الدستور:

---

[1] Hamzah, Wan Arfah, Malaysia Legal System, (2009). pp. 48-49.
[2] Aun, Wu Min, An Introduction to the Malaysia Legal System, (1982), pp. 62-63.
[3] Harding, Andrew & Bureekul, Thawilwadee, Constitution Reform: Comparative Perspectives, (2008), p. 468.
[4] Hamzah, Wan Arfa, Malaysia Legal System, (2009), p. 48.

أولاً: التعديلات الطارئة أو الاستثنائية[1].

بموجب الدستور، على مجلس النواب تشكيل لجنة خاصة في بداية عملها، تتألف أعضاءها من مجلس النواب نفسه على أن تمثّل المكونات الرئيسية للمجتمع العراقي، تكون مهمتها تقديم مقترحات إلى المجلس خلال مدة لا تتجاوز أربعة أشهر، تتضمن توصية لإجراء التعديلات الضرورية على الدستور، وتنتهي اللجنة بعد البت في هذه المقترحات من قبل المجلس[2]. وتجدر الإشارة، بأن هذه اللجنة لم تشكّل من قبل مجلس النواب في بداية عملها مخالفاً بذلك نص الدستور، ولم يكن لها وجود إلاّ بعد ٢٠١٥/٨/١. رغم أن عملها هو فقط جمع التعديلات وعرضها على مجلس النواب حيث ليس لها صلاحية أو أية دور في قبول أو رفض التعديلات[3].

المادة ١٤٢ من الدستور العراقي الذي دخل حيز التنفيذ عام ٢٠٠٥م تنص على عرض التعديلات المقترحة من قبل اللجنة على مجلس النواب للتصويت عليها، ولكي يحصل التعديل المقترح على مصادقة المجلس فإنه يجب أن يحصل على موافقة الأغلبية المطلقة لأعضاء مجلس النواب[4].

مجلس النواب يعقد للتصويت على التعديلات المقترحة، التي قد تمس ثوابت الدستور: كالمبادئ والحقوق والحريات، شكل النظام واختصاصات السلطات الاتحادية وسلطات الأقاليم والمحافظات والهيئات المستقلة، ولهذا من الصعب الموافقة على هذه التعديلات من قبل مجلس النواب. أما التعديلات التي لا أثر لها على المبادىء الرئيسية للدستور، ولا على محتوياته الأساسية، فإنه من السهولة الحصول على مصادقة المجلس وإجراء التعديل عليه. وبموجب المادة ١٤٢ من الدستور فإن النسبة المطلوبة للحصول على مصادقة المجلس كما ذكر آنفاً، هو الأغلبية المطلقة لعدد أعضاء المجلس أي (١+٥) ولكون المجلس يتألف من ٢٧٥ عضو، فإن مقترح التعديل يجب أن يحصل على ١٣٨ صوتاً، وبعد ذلك يتم عرض التعديلات المقترحة من قبل اللجنة والتي حصلت على ثقة المجلس على الشعب في إستفتاء عام[5].

ثانياً: التعديلات العادية.

الدستور أوضح الطريقة العادية لتعديله، فعندما تنتهي اللجنة المؤقتة المذكورة آنفاً من عملها، عندها يمكن إجراء التعديلات العادية على الدستور[6].

إجراء التعديلات الدستورية العادية كسابقتها – التعديلات الخاصة- ليست سهلة، لأن هذا الدستور الذي دخل حيز التنفيذ في ٢٠٠٥/١٠/١٥م يعتبر من الدساتير الجامدة في الفقه الدستوري[7]، لأن الميكانيكية التي يتطلبها لإجراء التعديلات عليه صعبة جداً، وهي على النحو الآتي:

---

[1] انظر محمود، محمد أحمد ، **تعديل الدستور** ، (بغداد : منشورات الدائرة الاعلامية في مجلس النواب العراقي، ط ١، ٢٠١٠)، ص ١٠٠.
[2] انظر المادة ١٤٢ من الدستور العراقي.
[3] انظر محمود، محمد أحمد، **تعديل الدستور**، مرجع سابق، ص ١٠١.
[4] انظر المادة ١٤٢ من الدستور العراقي.
[5] انظر محمود، محمد أحمد، **تعديل الدستور**، مرجع سابق، ص ١٠٢.
[6] انظر المادتين ١٢٦ و ١٤٢ من الدستور العراقي ٢٠٠٥.
[7] انظر محمود، محمد أحمد، **تعديل الدستور**، مرجع سابق، ص ١٠٣.

بموجب الفقرة أولاً من المادة ١٢٦ فإن لمجلس رئاسة الجمهورية ومجلس الوزراء مجتمعين أو خمس أعضاء مجلس النواب حق اقتراح تعديل الدستور، أما الفقرات الثانية والثالثة والرابعة من المادة ١٢٦ من الدستور على شروط التعديل. وبموجب الدستور الفيدرالي، هناك أكثر من طريقة أو نمط من التعديلات التي يمكن إجراؤها على الدستور، وهي كما يلي:

الطريقة الأولى: موافقة ثلثي أعضاء مجلس النواب بعد إنتخابين متتاليين.

لا يجوز تعديل المبادئ الأساسية التي وردت في الباب الأول من الدستور، وكذلك الحقوق والحريات التي وردت في الباب الثاني من الدستور إلاّ بعد إجراء إنتخابين متتاليين لمجلس النواب، والحصول مصادقة مجلس النواب والتي هي أصوات ثلثي أعضاءه، وبعدها تعرض على الشعب في استفتاء عام للحصول على موافقتهم[1]. وتجدر الإشارة، بأن مجلس النواب قد تم انتخابه للمرة الثالثة، وعليه فموجب الدستور يمكن إجراء هذا النوع من التعديلات، لكن المشكلة تكمن في أن التعديلات الطارئة لم يتم، فهل سيقبل الكتل البرلمانية إجراء التعديلات العادية؟ يرى الباحث أنه من الصعوبة إجراء ذلك.

الطريقة الثانية: موافقة ثلثي أعضاء مجلس النواب.

المواد الأخرى غير المشمولة بالطريقة الأولى، يمكن إجراء التعديل عليها بنفس الطريقة المذكورة في الطريقة الأولى عدا شرط المدة (بعد إجراء انتخابين متتاليين) حيث أنه في هذه الحالة لا تعتبر شرطاً.

الطريقة الثالثة: موافقة السلطة التشريعية في الإقليم المعني.

لا يجوز إجراء أي تعديل على مواد الدستور من شأنه أن ينتقص من صلاحيات الأقاليم التي ليست مدرجة ضمن الاختصاصات الحصرية للسلطات الاتحادية إلاّ بموافقة السلطة التشريعية في الاقليم المعني وموافقة أغلبية سكانه في استفتاء عام[2]. ورغم عدم تناول الدستور بيان النسبة المطلوبة لعدد أصوات أعضاء المجلس لتعديل الدستور في هذه الحالة إلى أن المطلوب كما يراه الباحث هو موافقة ثلثي أعضاء مجلس النواب قياساً على الطريقتين الآنف ذكرهما. أما العدد المطلوب لأصوات أعضاء السلطة التشريعية للأقاليم (كإقليم كردستان مثلاً، بإعتباره الإقليم الوحيد في العراق حالياً) فإنه يعتمد على دستور الإقليم ونظامه الداخلي.

وأخيراً، حتى تعتبر التعديلات موافقاً عليها في العراق يجب عرضها على الشعب في استفتاء عام، ويحصل على أصوات أغلبية أصوات المصوتين وعدم رفضه من قبل ثلث المصوتين في ثلاث محافظات أو أكثر- الدستور العراقي يسمح لثلاث محافظات تشكيل أقليم خاص بهم-. وأخيراً، تجدر الإشارة بأن التعديلات الدستورية تعتبر مصادقاً عليها من قبل مجلس الرئاسة إذا انتهت المدة المحددة في الفقرتين الثانية والثالثة من المادة ١٢٦ التي هي سبعة أيام دون أن يعبر المجلس عن رأيه. كما أن التعديلات العادية تعتبر الأساس لإجراء التعديلات على الدستور، ولكن لا يجوز اللجوء إليها إلاّ بعد الانتهاء من إجراء التعديلات الخاصة أو الاستثنائية التي ستطرح على المجلس من قبل اللجنة المؤقتة[3].

المطلب الثالث: قراءة تحليلية مقارنة.

من خلال المطلبين الأول والثاني تبيّن بأن هناك أوجه تشابه واختلاف حول التعديلات الدستورية في كل من ماليزيا والعراق. فمن أوجه التشابه بين الاثنين:

---

[1] انظر عمران، علي سعد، **السلطة المختصة باقتراح تعديل دستور العراق لعام ٢٠٠٥**، مجلة المحقق الحلي، العدد الثالث، ٢٠١٢، ص ٢٠٨-٢٠٩.

[2] انظر المرجع نفسه، ص٢٠٩.

[3] انظر محمود، محمد أحمد، **تعديل الدستور**، مرجع سابق، ص ١٠٣.

١. كلا الدستورين يتطلبان موافقة أغلبية ثلثي أعضاء البرلمان لتعديل الدستور، سوى حالة واحدة بخصوص تعديل الدستور الماليزي حيث يتطلب أغلبية بسيطة للأعضاء الحاضرين. هذا موقف جيد من مشرعي الدستورين لأن الدستور يعتبر القانون الأسمى في الدولة ولهذا يجب أن يكون له نوع من الاستقرار وليس كأي قانون آخر يعدل باستمرار.

٢. في كلا الدستورين عندما يتعلق التعديل بصلاحيات الأقاليم أو الولايات، فإنه يتطلب موافقة جهات معينة في تلك المناطق. يعتقد الباحث، بأن هذا الشرط يعتبر السمة البارزة لدساتير الأنظمة الفيدرالية، وإن التزام الحكومات الفيدرالية بهذا الشرط يعتبر ضماناً لبقاء الدولة الاتحادية الفيدرالية ووحدة أراضيها، وبعكسها فإن الأقليم أو الولاية المعنية إذا لم تستطع حل المشاكل العالقة بينها وبين الحكومة الاتحادية قانوناً فإنها قد تلجأ إلى العنف أو الانفصال من الدولة الأم. وبخصوص هذا الشرط يرى الباحث أن ما ورد في الدستور العراقي أفضل من الدستور الماليزي، لأن الضمانات التي أعطته الدستور العراقي أقوى، فهو يتطلب موافقة برلمان الإقليم، إضافة إلى موافقة أغلبية سكانه في استفتاء عام. وهذا من الصعب حصوله إذا لم يرغب سكان الإقليم ومسؤوليه التعديل، في حين الدستور الماليزي يتطلب فقط موافقة محافظ الولاية –صباح أو سروواك-، أو موافقة مجلس الحكام في المسائل المتعلقة بامتيازات المواطنين الماليزيين الأصليين وهذا من السهل وقوعه، لأن موافقة أشخاص محددين أسهل من موافقة أغلبية سكان الولاية.

ومن أوجه الاختلاف:

١. لكي تعتبر التعديلات نافذاً في العراق يجب عرضها على الشعب في استفتاء عام والحصول على أصوات أغلبية الناخبين وعدم رفضها من قبل ثلث الناخبين في ثلاث محافظات أو أكثر. بينما في ماليزيا، عرض التعديلات على الشعب ليس مطلوباً. يعتقد الباحث أن عرض التعديلات على الشعب في استفتاء عام فيه جانب إيجابي حيث أن الشعب هو الذي سيقرر مصيره ولا يصبح دمية بيد القابضين على السلطة بحيث يعدّلون الدستور كيفما يشاؤون وفق مصالحهم، ولكن يجب أن لا ننسى أن الدستور سيكون جامداً في هذه الحالة ومن الصعب إجراء التعديلات عليه. أما عدم عرضها على الشعب في استفتاء عام ففيها خطورة، خاصة إذا كان نوّاب الحزب الحاكم في البرلمان يشكلون ثلثي عدد أعضاء البرلمان، فعندها يكون من السهل تعديل الدستور وإجراء العديد من التعديلات عليه دون مراجعة رأي الشعب، وعندها يكون مصير الشعب تحت رحمة الحزب الحاكم، وفي هذه الحالة يمكن وصف الدستور بأنه دستور مرن. ورغم ذلك، قد يستفيد الشعب حتى في هذه الحالة الأخيرة، وذلك عندما يكون الحزب الحاكم يعدّل الدستور كيفما يشاء لكن الحزب يعبّر حقّاً عن مصالح وتطلعات شعبه، ويضع مصلحة المواطن والوطن دائماً في بداية أولوياته. بناء على ما تقدم، يرجّح الباحث ما عليه الدستور العراقي لأنه يعتبر ضماناً للشعب العراقي تجاه الأنظمة الحاكمة.

٢. لا يمكن إجراء التعديلات العادية على الدستور العراقي، إلا بعد إجراء التعديلات الاستثنائية المستعجلة، في حين أن هذا النوع من التعديلات غير موجودة في الدستور الماليزي. إن هذا الاختلاف بين الاثنين واضح، حيث أن السبب في ذلك يعود إلى أن الدستور العراقي لعام ٢٠٠٥م دستور جديد، فإنه قد دوّن واستفتى عليه الشعب بعد سقوط النظام البعثي الدموي الحاكم عام ٢٠٠٣م خلال سنتين تقريباً، رغم وجود الكثير من المسائل العالقة التي لم يتفق عليها المكونات الرئيسية للشعب العراقي عند تدوينه، ولكن بضغط من الإدارة الأمريكية عليهم لكي يظهر نجاحه في العراق، تم ترك هذه المسائل العالقة – مثل محافظة كركوك ومناطق أخرى متنازع عليها بين الحكومة الفيدرالية وحكومة إقليم كوردستان- إلى ما بعد دخول الدستور حيز التنفيذ.

الخلاصة: بناء على ما ذكر أعلاه، يمكن القول أن الدستور الماليزي هو دستور مرن لأنه من السهولة إجراء التعديلات عليه مقارنة بالدستور العراقي والدليل على ذلك هو العدد الكبير من التعديلات التي أجريت عليه، أما الدستور العراقي فهو دستور جامد بسبب الإجراءات الصعبة والمعقدة التي تتطلب لتعديله. ومن إحدى العراقيل هي أن التعديلات الاستثنائية لم يجري عليه بعد، فكيف بالتعديلات العادية ؟ والباحث يرجع ذلك إلى عدة أسباب منها: البنية الاجتماعية المعقدة للشعب العراقي (العرب السنة والعرب الشيعة والكرد والأقليات الأخرى)، وكذلك التدخلات الأجنبية في الشؤون العراقية سواء من الدول الجوار أو الإقليمية أو الغربية.

الخاتمة

بعد تناول الباحث دراسة دستوري ماليزيا والعراق والنظام الداخلي للسلطة التشريعية فيهما والنصوص القانونية الأخرى المتعلقة بالموضوع توصل إلى الاستنتاجات الآتية:

١. السلطة التشريعية في كل من ماليزيا والعراق تتألف من مجلسين حسب النصوص الدستورية وهما: مجلس النواب والمجلس الوطني – شيوخ أو فيدرالي أو اتحادي-، لكن من الناحية العملية العراق ليس لها المجلس الأخير لحد الآن، رغم انتهاء دورتين لمجلس النواب وانتخاب مجلس ثالث عام ٢٠١٤م.

٢. المشاريع القانونية المالية في كلا البلدين تقدم إلى البرلمان من قبل الحكومة حصراً.

٣. تجري ثلاث قراءات على المشاريع القانونية التي تقدم الى البرلمان في كلا الدولتين.

٤. حتى يدخل القانون حيز التنفيذ يحتاج إلى موافقة الملك في ماليزيا، بينما في العراق يحتاج إلى موافقة مجلس رئاسة الجمهورية الذي يتألف من رئيس الجمهورية ونائبيه، وهنا رجّح الباحث الموقف الماليزي. وفي الوقت الذي ليس للملك حق الاعتراض على القوانين فإن لمجلس الرئاسة العراقي حق الاعتراض عليها مرتين، ورأى الباحث أن موقف العراقي أفضل في هذه الحالة بعد تعديل حق الاعتراض إلى مرة واحدة فقط.

٥. في العراق تنشر القوانين في الجريدة الرسمية باللغتين العربية والكردية، أما في ماليزيا فباللغتين الملاوية والانجليزية.

٦. تعديل الدستور في كلا البلدين يحتاج إلى موافقة ثلثي أعضاء البرلمان.

٧. تعرض التعديلات على الشعب في استفتاء عام في العراق، بينما دستور ماليزيا لا يتطلب ذلك. حقاً، لكل حالة إيجابيات وسلبيات ولكن رجّح الباحث جانب الاستفتاء ولكن بعد تعديل طفيف عليه.

٨. في حالة مساس التعديل بحقوق مواطني أحد الأقاليم أو الولايات أو سلطاتها، فإن دستور كلا البلدين يتطلب موافقة جهات معينة في تلك المناطق. وهنا أيضاً، رجحّ الباحث ما عليه الدستور العراقي لأن موافقة برلمان الإقليم وسكانه في استفتاء عام أضمن وأقوى لحماية مصالحهم من مجرد موافقة شخص أو أشخاص محددين.

٩. وجود نوع من التعديلات في الدستور العراقي لا يجوز إجراءها إلاّ بعد مرور مدة، وأخرى مستعجلة يجب إجراءها قبل إجراء التعديلات العادية على الدستور.

١٠. بشكل عام، أن إجراءات تشريع القوانين والتعديلات الدستورية في العراق، أفضل مما عليه في ماليزيا، ولهذا بإمكان المشرع الماليزي الاستفادة منها، ولكن هذا لا يعني بأنه لم يكن هناك نقاط قوة لماليزيا، بل وجدت وإن كانت قليلة وبإمكان المشرع العراقي الاستفادة منها.

المصادر والمراجع

دليل النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي. د.م: منشورات المعهد الوطني الديمقراطي للشؤون الدولية (٢٠٠٧).

العراقي، مكتب النائب الأول لرئيس مجلس النواب (٢٠٠٨). **دليل سير العمل في مجلس النواب**. بغداد: منشورات مجلس النواب، د.ط.

عمران، علي سعد (٢٠١٢). **السلطة المختصة باقتراح تعديل دستور العراق لعام ٢٠٠٥**، مجلة المحقق الحلي، العدد الثالث.

الفتلاوي، أحمد عبيس نعمة (٢٠٠٨). **السلطتان القضائية والتشريعية طبقا للدستور العراقي**، مجلة المحقق الحلي، العدد السابع.

محمود، محمد احمد (٢٠١٠). **تعديل الدستور**. بغداد: منشورات الدائرة الاعلامية في مجلس النواب العراقي، ط١.

القوانين والأنظمة:

الدستور الماليزي لعام ١٩٥٧م.

الدستور العراقي لعام ٢٠٠٥م.

النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي.

قانون النشر في الجريدة الرسمية العراقية.

موسوعة الويكيبيديا الحرة على الانترنيت، تاريخ الزيارة ٢٠١٤/٦/١٥:

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85

Ahmed, Sharifah Suhana. (1999). Malaysia Legal System. Malaysia: Malayan Law Journal Sdn. Bhd.

Aun, Wu Min. (1982). An Introduction to The Malaysia Legal System. Kuala Lumpur: Heinemann (Malaysia) Sdn Bhd, 3rd ed.

Aun, Wu Min. (1990). The Malaysia Legal System. Malaysia: Longman Malaysia Sdn. Bhd, 1st ed.

Aun, Wu Min. (1999). The Malaysia Legal System. Malaysia: Longman Malaysia Sdn. Bhd, 2nd ed.

Hamzah, Wan Arfah & Bulan, Ramy. (2006). An Introduction to The Malaysia Legal System. Malaysia: Fajar Bakti Sdn. Bhd, 4th ed.

Hamzah, Wan Arfah. (2009). Malaysia Legal System. Malaysia: Oxford Fajar Sdn. Bhd, 1st ed.

Ndrew, Harding & Bureekul, Thawilwadee. (2008). Constitution Reform: Comparative Perspectives. Bangkok: King Prajadhipok's Institute, 2nd ed.

Passing A Bill In Malaysia, Law Teacher Site, retrieved in 22-7-2014:

http://www.lawteacher.net/constitutional-law/essays/passing-a-bill-in-malaysia-constitutional-law-essay.php

Kalaycioglu, Ersin, Iraq's Constitution Is Incomplete: Problems in Charter's Design Pose Problems for Unity, retrieved in 23-7-2014: https://www.globalpolicy.org/component/content/article/168/36254.htm

ضوابط الاستثمار في المالية الإسلامية ودورها في تطوير السوق المالية الإسلامية

بيع المرابحة للآمر بالشراء – نموذجا –

د. مخفي أمين جامعة مستغانم، الجزائر و د. بلبية محمد جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان، الجزائر

الملخص

يساهم البنك الإسلامي بفعالية في تحقيق تنمية اقتصادية اجتماعية إنسانية في إطار حدود الشريعة الإسلامية، وتحقيق النمو المتوازن والعادل لكافة المناطق. و تظهر أهمية البحث في أن المعاملات المالية لا بد وأن تتم في البنك، حيث المعاملات المالية الإسلامية تختلف اختلافا كليا عن المعاملات المالية التقليدية، فالأول تطبق في البنوك الإسلامية والثانية تكون في البنوك التقليدية.

ومع تحقيق تلك النتائج الجيدة في النظام المصرفي، إلا أنه لم يحقق ما يطمح له بدرجة كبيرة، وذلك لوجود بعض المخالفات التي لم يتم تسويتها ومن ذلك بيوع المرابحة المعاصرة في البنوك الإسلامية.

المقدمة

إن العالم الاقتصادي تطور تطورا كبيرا لا يكاد يتصور حيث أصبحت معاملات اقتصادية تتم في ثوان معدودة، بعد أن كانت تستغرق شهورا عديدة، ومن ذلك المبادلات المالية التي تتم في البنوك والمؤسسات المالية والبورصات العالمية، حيث يعتمد الاقتصاد على التمويل المالي والتحويلات الكبرى.

لهذا تظهر أهمية البحث في أن المعاملات المالية لا بد وأن تتم في البنك، حيث المعاملات المالية الإسلامية تختلف اختلافا كليا عن المعاملات المالية التقليدية، فالأول تطبق في البنوك الإسلامية والثانية تكون في البنوك التقليدية، فالبحث يزيد في توضيح المعاملات المالية الإسلامية المطبقة في البنوك الإسلامية موافقة للشريعة الإسلامية وفي نفس الوقت ذات فاعلية و مردودية يشترط في هذا البنك أن تتوفر فيه متطلبات ومعايير تجمع عنصرين مهمين أولا بين ما هو عصري من حيث المستجدات والتطور الهائل للمعاملات المالية العالمية الحديثة، وثانيا أن يكون هذا التقدم والتطور في حدود ما تبيحه الشريعة الإسلامية مما كان موجود من المعاملات أو هو مستجد في عالم المعاملات المالية.

وعليه يمكن طرح الإشكالية كما يلي:

ما مدى مطابقة البنوك الإسلامية في تعاملها ببيوع المرابحة للشريعة الإسلامية؟

والمنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي والمنهج التحليلي.

المبحث الأول: نشأة وتعريف البنك الإسلامي

إن البنوك الإسلامية كانت واقعة جديدة ظهرت في العالم الإسلامي نظرا للصحوة الإسلامية للمسلمين، ولم تقتصر على العالم الإسلامي فقط، بل حتى من غير المسلمين أدركوا نفعها في مدى مجانبتها للأزمات المالية وتحقيقها الاستقرار

الاقتصادي والمالي، وإن لم يكن على أساس اعتقادي في اجتناب المحرمات في الشريعة الإسلامية، وأظهر هذه المحرمات في المعاملات المالية الفائدة التي سميت بغير اسمها.

المطلب الأول: نشأة البنك الإسلامي

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية حصلت العديد من الدول الإسلامية على استقلالها، وصاحب ذلك تطور في الاقتصاد الإسلامي، حيث بدأت إعادة النظر في النظام المالي الربوي في بعض الدول نظرا لتحريم الإسلام للربا، وأصبح يحل محله تدريجيا مبدأ المشاركة في الربح والخسارة، المبدأ الذي جاءت به البنوك الإسلامية.

ظهرت إلى الوجود فكرة البنوك الإسلامية بلا فائدة على أسس إسلامية في أواخر الخمسينات من القرن العشرين[1]، حيث أنشأت في إحدى المناطق الريفية في باكستان مؤسسة تستقبل الودائع من الأغنياء لتقدمها للمزارعين لتحسين نشاطهم الزراعي حيث أغلقت أبوابها في بداية الستينيات، وفي مصر ١٩٦٣ أنشئت " بنوك الادخار المحلية" في مدينة "ميت عمر" ولكنها لم تستمر إلا بضع سنوات.

وفي سنة ١٩٧٣ اجتمع وزراء مالية الدول الإسلامية لمناقشة الجوانب النظرية والعملية للبنوك الإسلامية وانتهى الاجتماع بسلامة الفكرة ووضعها موضع التنفيذ، فظهرت الندوات والمؤتمرات والمجامع الإسلامية، وظهرت الكتابات والدراسات المعمقة حول البنوك الإسلامية.

وفي سنة ١٩٧٥ أنشئ لأول مرة بنكان إسلاميان الأول "البنك الإسلامي للتنمية" بجدة كمؤسسة دولية للتمويل الإنمائي وتنمية التجارة الخارجية وشاركت فيه جميع الدول الإسلامية لدعم التنمية الاقتصادية والاجتماعية للدول الأعضاء وفقا لمبادئ الشريعة الإسلامية.

والثاني "بنك دبي الإسلامي" الذي يعتبر البداية الحقيقية للعمل البنكي الإسلامي إذ تميز بكامل الخدمات البنكية، وتبعه سنة ١٩٧٧ على نفس المنهج "بنك فيصل المصري" و"بنك فيصل السوداني" و"بيت التمويل الكويتي" وغيرهم.[2]

بعد ذلك أخذت البنوك الإسلامية تتزايد عاما بعد عام، حتى أصبح هناك ما يزيد عن ٩٠ بنكا إسلامية في نهاية ١٩٩٢، والملاحظ أن نسق التطور التاريخي لها سار على اتجاهين: الأول حكومي والثاني خاص. وانقسمت الدول الإسلامية إلى قسمين: منها من زاوجت بين النظامين التقليدي والإسلامي، ومنها من حاولت تغيير نظامها المالي والبنكي تغيير جذريا.[3]

وتشير تقديرات إلى أن إجمالي عدد البنوك الإسلامية بلغ ٢٠ مؤسسة وشركة إسلامية أي بزيادة قدرها ٧ مرات ونصف عما كان عليه سنة ١٩٨٠.[4]

وفي الجزائر بنك البركة هو أوَّل بنك إسلامي مشترك (بين القطاع العامّ والخاصّ) يؤسَّس الجزائر أنشئ في 20 مايو 1991م كشركة مساهمة، في إطار قانون النقد والائتمان.[5]

ثم بعد ذلك بسنوات طويلة تم تسجيل إنشاء بنك جديد في هذا المجال وهو "بنك السلام" والذي باشر أعماله حديثًا من خلال تقديم مجموعة من الخدمات المالية وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية، ليكون بذلك ثاني مصرف إسلامي

---

[1] أ.سليمان خصاونة، **المصارف الإسلامية"مقررات لجنة بازل-تحديات العولمة-استراتيجية مواجهتها**، عالم الكتب الحديث، عمان، سنة ٢٠٠٨، ط ٠١، ص٦٤ وتا.

[2] ف.م.الرفاعي، **المصارف الإسلامية**،منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط ٠١ ،٢٠٠٤، ص ٢١ .

[3] ف. مسدور، **التمويل الإسلامي من الفقه إلى التطبيق المعاصر لدى البنوك الإسلامية**، دار هومه، الجزائر، سنة ٢٠٠٧م، ص ٨٦-٨٧.

[4] أ.سفر، **المصارف الإسلامية العمليات، إدارة المخاطر، والعلاقة مع المصارف المركزية والتقليدية** ، اتحاد المصارف العربية، بيروت، سنة ٢٠٠٥، ص ١٣٣.

[5] س. ناصر، **علاقة البنوك الإسلامية بالبنوك المركزية**، مذكرة تخرج لنيل درجة الدكتوراه، الجزائر، 2005.

يدخل السوق المصرفية الجزائرية، ويقدر رأس مال "بنك السلام" الذي تم افتتاحه في تاريخ ٢٠١٨/٠٢/٢٠ بـ ٧٢ مليار دينار جزائري (١٠ مليون دولار) ليصبح حينها أكبر المصارف الخاصة العاملة في الجزائر[1].

المطلب الثاني: ماهية البنك الإسلامي

الفرع الأول: تعريف البنك الإسلامي

لا يوجد تعريف محدد للبنك الإسلامي متفق عليه من طرف المؤلفين المهتمين بالاقتصاد الإسلامي، بل كل واحد ينظر إليه من جانب، مع اتفاقهم على عدة نقاط أساسية كتحريم الربا والمعاملات المحرمة في الشريعة الإسلامية، و من هذه التعاريف نذكر:

١ - البنك الإسلامي هو "مؤسسة مصرفية تلتزم في جميع معاملاتها ونشاطاتها الاستثمارية وإدارتها لجميع أعمالها بالشريعة الإسلامية ومقاصدها وكذلك بأهداف المجتمع الإسلامي داخليا وخارجيا".[2]

هذا التعريف يدل على أن مفهوم البنك الإسلامي لا يقتصر على أنه لا تتعامل بالربا أخذا وعطاء، كما هو شائع في تعريف البنك الإسلامي، بل هو من التزم بالشريعة الإسلامية في جميع معاملاته ونشاطاته.

٢ - كما يمكن تعريفه بأنه "مؤسسة نقدية مالية تعمل، على جذب الموارد النقدية من أفراد المجتمع، وتوظيفها توظيفا فعالا يكفل تعظيمها ونموها في إطار القواعد المستقرة للشريعة الإسلامية، وبما يخدم شعوب الأمة ويعمل على تنمية اقتصادياتها".[3]

يظهر التعريف الثاني إضافة إلى ما بينه التعريف السابق، على أن البنك الإسلامي يعمل على تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، بما يوفر للأمة الرفاهية والاستقرار في حدود الشريعة الإسلامية.

٣- ونعني بالبنوك في النظام الإسلامي" المؤسسات المالية التي تقوم بعمليات الصرافة واستثمار الأموال بما يتفق وأحكام الشريعة الإسلامية الغراء".

دل هذا التعريف على أنّ للبنك الإسلامي بالإضافة لوظائفه النقدية ودوره التمويلي، هو كوسيط في السوق المالي طبقا لما تقتضيه أحكام الشريعة الإسلامية.

الفرع الثاني: أنواع البنك الإسلامي

على الرغم من أنّ البنك الإسلامي هو نوع في حد ذاته، إلا أنّ امتداد نشاطه وتشعبه وازدياد حجم معاملاته، أدى إلى ضرورة تخصصه وظهور بنوك إسلامية متخصصة، ويمكن تقسيمها وفقا لعدة معايير وهي:

١ - معيار النطاق الجغرافي

١ـ١ - بنوك إسلامية محلية النشاط: تعود ملكيتها لدولة واحدة،[4] والتي يقتصر نشاطها على الدولة التي تحمل جنسيتها، ولا يمتد عملها إلى خارج نطاقها الجغرافي.

١ـ٢ - بنوك إسلامية دولية النشاط: التي يمتد نشاطها إلى خارج النطاق المحلي، ولها أشكال من بينها:

الشكل الأول: إقامة علاقات مع البنوك الأخرى لإيجاد شبكة مراسلين يتم تنفيذ النشاطات البنكية الدولية عن طريقها، كالصرف والاعتمادات المستندية وخطابات الضمان الخارجية.

---

[1] ع.لخديمي، ح.بخيت، **ورقة بحثية، قراءة تاريخية في تطور العمل بالصيرفة الإسلامية فيدول المغرب العربي**، الملتقى الدولي الأول، الاقتصاد الإسلامي الواقع ورهانات المستقبل، غرداية، ٢٣-٢٤/٠٢/٢٠١١.

[2] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق، ص٢٠-٢١.

[3] م. أحمد الخضيري، **البنوك الإسلامية**، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٠٣، سنة ١٩٩٩، ص ١٧.

[4] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق، ص ٢٦.

الشكل الثاني: إقامة مكاتب تمثيل خارجية في الدول المراد تقوية العلاقة معها، وذلك لدراسة السوق، وجمع المعلومات، وحل المشاكل بين البنك ومراسليه، والتمهيد لإنشاء فرع في الدولة للبنك الإسلامي.

الشكل الثالث: فتح فروع للبنك بالدول الخارجية لممارسة نشاطاته البنكية، وإيجاد ثقل دولي له، وتوزيع مخاطر النشاط على أكبر مساحة جغرافية، وأكبر عدد من العملاء.

الشكل الرابع: إقامة شراكة مع بنوك أخرى في الخارج، أو إنشاؤها مملوكة له بالكامل.[1]

٢ -معيار المجال الوظيفي للبنك

٢.١ - بنوك إسلامية صناعية: والتي تتخصص في تمويل المشاريع الصناعية حيث جميع الدول الإسلامية لمثل هذا النوع من البنوك لتحقيق التنمية الصناعية.

٢.٢ - بنوك إسلامية زراعية: والتي يغلب على توظيفاتها ميلها للنشاط الزراعي باعتبار أن لديها المعرفة اللازمة لهذا النوع من النشاط الحيوي.[2]

٢.٣ - بنوك إسلامية تجارية: وهي تتخصص في تمويل النشاط التجاري، وبصفة خاصة رأس المال العامل للتجار وفقا للأساليب الإسلامية القويمة، أي وفقا للمتاجرات الإسلامية كالمرابحات والمشاركات والمضاربات الإسلامية،[3] وهذا هو الاتجاه الغالب في البنك الإسلامي حتى الآن التي تأخذ شكل شركات الأسهم، إلا بعض البنوك كبنك التنمية الإسلامي وبنك ناصر الاجتماعي والبنوك الإيرانية والباكستانية والسودانية التي هي مملوكة للدولة.[4]

٣ -معيار حجم النشاط: وتقسم إلى:

٣.١ - بنوك إسلامية صغيرة الحجم: وهي بنوك محدودة النشاط، يقتصر على الجانب المحلي، وتأخذ طابع النشاط الأسري نظرا أن عدد العملاء محدود.

وتتواجد في القرى والمدن الصغيرة، وعملها جمع المدخرات وتقديمها كتمويل قصير الأجل لبعض المشاريع والأفراد في شكل مرابحات ومتاجرات.

٣.٢ - بنوك إسلامية متوسطة الحجم: هي بنوك ذات طابع وطني، تنتشر على مستوى الدولة لتغطية عملاء الدولة، وهي أكبر حجما في النشاط والعملاء، وأكثر اتساعا من حيث المجال الجغرافي، إلا أنها تظل محدودة النشاط دوليا.

٣.٣ - بنوك إسلامية كبيرة الحجم: وتسمى بنوك الدرجة الأولى، وهي ممن يمكنها التأثير على السوق النقدي والمالي المحلي أو الدولي، وتمتلك فروعا دولية ومشتركة، ومكاتب تمثيل لجمع المعلومات في المناطق التي تريد فتح فروع بها.

٤ -معيار العملاء المتعاملين مع البنك

٤ .١ - بنوك إسلامية عادية تتعامل مع الأشخاص: التي تقدم خدماتها إلى الأشخاص سواء كانوا طبيعيين أو معنويين، سواء العمليات الكبيرة التي تسمى بعمليات الجملة، أو العمليات العادية التي تقدم للأشخاص الطبيعيين التي تسمى عمليات التجزئة.

---

[1] م. أحمد الخضيري، مرجع سابق، ص ٦٢-٦٣.
[2] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق، ص ٢٦-٢٧.
[3] م. أحمد الخضيري، مرجع نفسه، ص ٦٧.
[4] ف. م. الرفاعي، مرجع نفسه، ص ٢٨.

٤ ـ ٢ -بنوك إسلامية غير عادية تقدم خدماتها للدول وللبنوك الإسلامية العادية: هذا النوع لا يتعامل مع الأشخاص، بل يتعامل مع الدول لتمويل مشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية فيها، ومع البنوك الإسلامية العادية لمساعدتها في مواجهة الأزمات التي تواجهها.[1]

المبحث الثاني: خصائصه وأهدافه

البنك الإسلامي حاله ليس كحال البنوك التقليدية، لهذا كان له مميزات وخصائص تميزه عنها، وكذلك يختلف البنك الإسلامي عن غيره من البنوك في أهدافه وما يبتغي الوصول إليه والرسالة التي يؤديها.

المطلب الأول: خصائص البنك الإسلامي

البنوك الإسلامية هي مؤسسات مالية تمارس نشاطها في ظل الشريعة الإسلامية، لهذا تتميز عن غيرها من المؤسسات المالية التقليدية بسمات وخصائص تجمعها ثلاثة نقاط:

- الصفة العقدية للبنك الإسلامية.
- الصفة التنموية للبنك الإسلامية.
- الصفة الاجتماعية للبنك الإسلامية.[2]

الفرع الأول: الصفة العقدية للبنوك الإسلامية:

١ - عدم التعامل بالفائدة أخذا وعطاء باعتبارها من الربا

فعدم التعامل بالربا هي سمة مميزة للبنك الإسلامي، من أجل تطهير أمواله من شبهة الظلم والاستغلال التي هي أساس معاملات البنوك التقليدية، فالاقتراض بالربا محرم لا تبيحه حاجة، ولا تجيزه ضرورة، ومن هنا فالبنك الإسلامي لا يتعامل بالربا أخذا أو عطاء، ولا إيداعا أو توظيفا، ولا قبولا أو خصما، مباشرة أو غير مباشرة، ظاهرة أو مخفية...إلخ.[3]

١ + –تعريف الربا وحكمها

١ ـ ١ - الربا في اللغة

الربا لغة: من ربا يربو من باب نصر ينصر والمصدر منه ربا وهو بمعنى الزيادة، يقال ربا المال إذا زاد ونما، قال في القاموس: ربا ربُواً كعلا علوا، وربا زاد ونما، وارتبيته، والرابية علاها والفرس ربواً انتفخ من عدو أو فزع[4]. فربا الشيء يربو إذا زاد ومنه قوله تعالى ﴿ **فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزَّت وربت** ﴾ [الحج٥ ٠]، أي علت وارتفعت، وقوله تعالى ﴿ **أن تكون أمَّة هي أربى من أمَّة** ﴾ [النحل٩٢]، أي كثر.[5]

١ ـ ٢ - الربا في الشرع

"زيادة مال بلا مقابل في معاوضة مال بمال"[6]. و"هو عقد على عوض مخصوص متحد الجنس بزيادة أحد البدلين على الآخر في الحال، أو مع تأخير أحدهما مقابل الزمن".[7]

والربا محرم بالكتاب والسنة والإجماع ويقتضيه القياس الصحيح.

---

[1] م. أحمد الخضيري، مرجع سابق، ص٦٧ وتا.
[2] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق، ص ٣١.
[3] م. أحمد الخضيري، مرجع سابق، ص ٢١-٢٢.
[4] ع.المنيع، **بحوث في الاقتصاد الإسلامي**، الكتب الإسلامي، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٦ ،ص ٢٥٥.
م.ع.فركوس، **مختارات من نصوص حديثية في فقه المعاملات المالية** ، دار الرغائب والنفائس،الجزائر، القسم الأول، سنة ١٩٩٨، ص١٩٧.
[5]
[6] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق، ص ٣٤.
[7] م.ع.فركوس، المرجع نفسه، ص ١٩٧.

أما الكتاب:

– فبقوله تعالى: ﴿ **وأحلَّ الله البيع وحرّم الرّبا** ﴾[البقرة:٢٧٥].

– وبقوله تعالى: ﴿ **يا أيُّها الذين آمنوا لا تأكلوا الربَّا أضعافا مُضاعفة** ﴾[آل عمران:١٣٠].

–وبقوله تعالى: ﴿ **الذين يأكلون الرّبا لا يقومون إلاّ كما يقوم الذي يتخبَّطه الشَّيطان من المسّ** ﴾ [البقرة:٢٧٥].

–وبقوله تعالى: ﴿ **يا أيُّها الذين آمنوا اتَّقوا الله وذروا ما بقي من الرّبا إن كنتم مؤمنين فإن لَّم تفعلوا فأذنوا بحرب مِّن الله ورسوله وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تَظلِمون ولا تُظلمون** ﴾ [البقرة:٢٧٨-٢٧٩].

–وبقوله تعالى: ﴿ **يمحق الله الرّبا ويربي الصَّدقات** ﴾ [البقرة:٢٧٦].

و أما من السنة: فقد وردت أحاديث كثيرة تدلّ دلالة قاطعة على تحريم الربا منها:

– ما رواه أحمد ومسلم عن جابر قال: ‹‹ **لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الرّبا وموكله وشاهده وكاتبه** ››.

– وبما أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة مرفوعا: ‹‹ **اجتنبوا السَّبع الموبقات وذكر منها أكل الرّبا**››.

و أما الإجماع: فقد أجمعت الأمة على أن الربا محرم في الجملة.

وأما القياس: فالقياس الصحيح يقتضي تحريمه، لأنه تعامل مبني على الظلم وذريعة للعدوان، فمضارة تشمل الجانب الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي.[1]

١ ـ ٣ - أنواع الربا

يجري الرأي الغالب في الفقه الإسلامي إلى تقسيم الربا إلى نوعين، ربا البيوع وربا الديون:

أولا : ربا البيوع: ربا البيوع لا يقع إلا في حالة المبادلة أو المقايضة بين نوعين من الأموال المبينة في قوله صلى الله عليه وسلم ‹‹ **الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى** ›› **رواه البخاري ومسلم.**

وينقسم ربا البيوع إلى: ربا الفضل وربا النسيئة.

ربا الفضل: هو بيع الجنس بجنسه يدا بيد متفاضلا أو هو الزيادة في أحد البدلين المتجانسين على الآخر إذا كانت المبادلة فورية أي إذا تم فيها تقابض البدلين في المجلس "**يدا بيد**".[2]

أو هو بيع ربوي بمثله مع الزيادة في أحد البدلين، بمعنى أن التفاضل في كميات الأموال الربوية المتبادل في الجنس الواحد، وهذا حرم سدا للذريعة التي قد توصل لربا النسيئة الجاهلية.

ربا النسيئة: هو بيع الجنس الواحد ببعضه أو بجنس آخر مع الزيادة في نظير تأخير القبض،[3] كمن يبيع ١٠ غرام ذهب معجلة بـ ١٠ غرام ذهب مؤجلة الوزنان متساويان أحدهما معجل والآخر مؤجل.

ثانيا: ربا الديون: اشتهر باسم ربا النسيئة وهو ربا الجاهلية،[4]ويعبرون عنه بقولهم "أَنْظِرْنِي أَزِدْكَ"، وذلك بأنهم كانوا يسلفون وينظرون، كأن يقرضه قدرا معينا من المال إلى زمن محدود، كشهر أو سنة مثلا مع اشتراط الزيادة فيه نظير امتداد الأجل، وهو محرم إجماعا، سواء قلّت الزيادة أو **الفائدة** أو كثرت.[5]

---

[1] م.ع.فركوس، المرجع سابق، ص ١٩٧ وتا.
[2] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق، ص ٤٣.
[3] م.ع.فركوس، المرجع سابق، ص ٢٠٠ وتا.
[4] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق، ص٤٥.
[5] م.ع.فركوس، المرجع نفسه، ص١٩٩- ٢٠٠.

١ ٣ –تعريف الفائدة

الفائدة في اللغة "الزيادة" أفدت منه مالا أي أخذته، واستعمال مصطلح الفائدة من طرف الدول الإسلامية والعربية ما هو إلا ترجمة لمصطلح "Intérêt" المستعمل في مجال المالية، وهو المبلغ الذي يدفع مقابل استخدام رأس المال، مع ضمان رد الأصل في نهاية المدة المتفق عليها، فهو تكلفة الإقراض للنقود.

وهذه التكلفة يعبر عنه بسعر الفائدة الدائنة أو المدينة، فالفائدة الدائنة يفرضها البنك على من يقترض منه وهي تزيد دائما على أسعار الفائدة المدينة التي يدفعها البنك لمقرضيه من أصحاب الودائع الآجلة.[1]

١ ٣ –تعريف الربح

الربح لغة: الرِّبح والرّبح و الرَّباح، معناه النماء في التجر، وقال الجوهري هو اسم ما ربحه، وربح في تجارته يربح رِبحا وربَحا ورَبَاحا: استشف. والعرب تقول للرجل إذا دخل في التجارة بالرَّبَّاح والسَّماح وفي قوله تعالى:﴿ **فما ربحت تجارتهم** ﴾ [البقرة:١٦]. قال ابن إسحاق: "معناه ما ربحوا في تجارتهم، لأن التجارة لا تربح وإنما يربح فيها ويوضع فيها". وفي علم الاقتصاد: الفرق بين ثمن المبيع ونفقة الإنتاج".

فالربح ما يحققه الإنسان من مكسب عن طريق ممارسة التجارة بيعا وشراء، ويكون عبارة عن السلع مطروحا منه نفقات إنتاجها.

وذلك نتيجة لانتقال المال من يد لأخرى، والعائد الزائد على رأس المال لا يسمى ربحا إلا إذا مازجه العمل من ناحية أو كانت هذه الزيادة نتيجة مبادلة يتقلب فيها رأس المال من حال إلى حال.

الربح شرعا: "هو نماء لرأس المال نتيجة لتوظيفه في الأنشطة الاستثمارية وفق العقود والضوابط الشرعية".[2]

١ ٤ –الفرق بين الربح والفائدة

فالفائدة عائد مضمون ومحدد لصاحب رأس المال مقابل تخليه عنه للغير يستخدمه أو لا يستخدمه مدة من الزمن، أما الربح فهو عائد المنظم أو صاحب المشروع وهو عائد غير يقيني بحيث أنه مرتبط بمخاطر العملية الإنتاجية إذ قد يتحقق وقد لا.

فالفارق المعياري بين الفائدة والربح هو مدى المشاركة في مخاطر الاستثمار. فالفائدة زيادة ثابتة مشروطة ومحددة سلفا بنسبة معينة من رأس المال وهي عائد مضمون لا يتوفر فيه الشرط الشرعي الغنم بالغرم والخراج[3]بالضمان[4].

أما الربح فهو احتمالي الوجود والمقدار، فقد يتحقق وقد لا يتحقق، قد يكون كثيرا أو قليلا، لا يتحدد إلا بعد النشاط ومعرفة النتيجة.[5]

٢ - إتباع قاعدة الحلال والحرام

ينطلق الاقتصاد الإسلامي من معايير وأحكام الشريعة الإسلامية، وهي تقرر العمل كمصدر للكسب، بدلا عن اعتبار المال مصدرا وحيدا للكسب، أي توجيه الجهد نحو التنمية، بالاستثمار والمشاركة الخاضعة لمعيار الحرام والحلال.

---

[1] ف. م. الرفاعي، مرجع نفسه، ص ٤٥-٤٦.

[2] م.م.سليم الخوالد، **المصارف الإسلامية**، دار المحامد للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٨، ص١٤٣ وتا.

[3] الخراج: الغلة والكراء والدخل والمنفعة.

[4] أي : أن الباء متعلقة بمحذوف، تقديره : الخراج مستحق بالضمان، أي: بسببه.على قول للنحاة.

[5] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق، ص ٤٦-٤٧.

والمصارف الإسلامية كل أعمالها محكومة بما أحله الله، فيدفعها لتحقيق مشاريع الخير للمجتمع، من خلال توجيه الاستثمار وتركيزه في دائرة إنتاج السلع والخدمات التي تشبع حاجات المسلم، مع مراعاة أن يقع في دائرة الحلال بكل مراحل إنتاجها.[1]

٣ - استخدام الموارد بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية

٣ ـ ١ –عدم تعطيل النقود عن التداول: يتعين على البنك الإسلامي العمل على تنمية المال الموكل إليه، باعتباره مستخلفا فيه عن أصحابه، وحيث هو أصل من أصوله التي يجب إثمارها وعدم اكتنازها أو حرمان المجتمع منها، وذلك كله منهي عنه شرعا لقوله تعالى ﴿ **والَّذين يكنزون الذَّهب والفضَّة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشِّرهم بعذاب أليم ۝ يوم يحمى عليها في نار جهنَّم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون** ﴾ [التوبة٣٤ ٣٥].[2]

ولكن من أدوات السياسة النقدية التي يستعملها البنك المركزي في التأثير والتحكم في مقدرة البنوك على التوسع في منح الائتمان، هو نسبة الاحتياطي القانوني الذي يقصد به أساسا التقليل من مقدرة البنوك من إنشاء النقود إضافة إلى حماية أموال المودعين، وتطبيقها على البنك الإسلامي يضعفها لأن معظم التمويل فيه هو تمويل لعمليات اقتصادية حقيقة، أي تمويل سلعي ليس تمويلا بالقروض إلا في حالات قليلة كالقرض الحسن.

فيضطر البنك الإسلامي إلى تكملة نسبة الاحتياطي القانوني بودائع الاستثمار لأن الودائع الجارية التي هي في البنوك التقليدية أكبر منها في البنك الإسلامي، مما يوقعه بين مطرقة البنك المركزي الذي يراقب هذه النسبة، وسندان الشريعة الإسلامية التي تحكم عمل البنك الإسلامي، والتي تصطدم بمحظور شرعي وهو تعطيل أموال المودعين كودائع للاستثمار، وهذا ما سنتناوله في الفصل الثاني للبحث.[3]

٣ ـ ٢ –حسن اختيار من يقومون على الأموال: في إطار التدبير الجيد والأمين لموارد البنك الإسلامي، يتعين عليه بذل الجهد اللازم للتأكد من حسن اختيار الأفراد الذين سيتولون إدارة تلك الموارد، حيث لا يجب توليت إدارتها إلى من لا يصلح لهذه المهمة لقوله تعالى:﴿**ولا تؤتوا السُّفهاء أموالكم**﴾ [النساء٥].

وتقتضي إدارة هذه الأموال الرشاد والحكمة في استخدامها، ووضعه في الموضع المناسب كي يجتنب التبديد والاكتناز وتتحقق المنفعة به لقوله تعالى: ﴿ **والَّذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما**﴾ [الفرقان٦٧].[4]

٤ - خضوع البنك الإسلامي للرقابة الشرعية: بالإضافة للرقابة البنكية التي يخضع لها البنك الإسلامي، يخضع للرقابة الشرعية التي ينفرد بها، وهي الفارق الجوهري بينه والبنوك التقليدية، وبدونها يصبح البنك الإسلامي اسما على غير مسمى.[5]

ويمكن القول أنها رقابة شاملة للرقابة من الفرد على ذاته، ومن الفرد على العمل البنكي الذي يتم، ومن المسؤولين عن العمل البنكي على النشاط الاقتصادي الذي يتم تمويله، ومن هيئة الرقابة الشرعية على كافة النشاطات البنكية.[6]

---

[1] د.أ . سليمان خصاونه، مرجع سابق، ص ٦٢-٦٣.
[2] م. أحمد الخضيري، مرجع سابق، ص ٢٥.
[3] س. ناصر، مرجع سابق.
[4] م. أحمد الخضيري، مرجع نفسه، ص ٢٤.
[5] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق، ص ٥٦.
[6] م. أحمد الخضيري، مرجع سابق، ص ٢٧.

الفرع الثاني: الصفة التنموية للبنك الإسلامي

١ -**تحقيق التنمية الاقتصادية للمجتمع:** هي من السمات الرئيسية للبنك الإسلامي فالمادة الأولى من اتفاقية البنك الإسلامي للتنمية مثلا تنص على " دعم التنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي لشعوب الدول الأعضاء والمجتمعات الإسلامية مجتمعة ومنفردة وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية "، فهو لا يستهدف فقط الربح كحال البنوك الأخرى، فهو يراعي ما يعود على المجتمع من منافع وما يلحق به من ضرر نتيجة لأنشطته المختلفة، وعدم الاهتمام بهذا الهدف هو إخلال بالضوابط والأسس الحاكمة للبنك الإسلامي.[1]

٢ - **تحقيق ربح مناسب :** مع تحقيقه للتنمية الاقتصادية يسعى البنك الإسلامي لتحقيق ربح مناسب ومشاريع، سواء للمساهمين أو أصحاب الحسابات أو طالبي التمويل بمختلف صيغه، حيث لا يتم المغالاة في تحقيق الربح، أي أن يكون معتدل ومقبول، بالشكل الذي لا يحدث ضررا بالأطراف المتعاملة مع البنك.[2]

الفرع الثالث: الصفة الاجتماعية للمصارف الإسلامية

١ - **صندوق الزكاة:** توصيل أموال الزكاة لمستحقيها من خلال لجنة صندوق الزكاة في البنك، لأن معظم البنوك الإسلامية فيها صندوق الزكاة المساعدة للحياة الاجتماعية وتعمل على محو الفقر والتقليل منه.

ويستند البنك في تقديم هذه الخدمة على قوله تعالى:﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكّيهم بها وصلِّ عليهم إنَّ صلواتك سكن لَّهم والله سميع عليم ۝ ألم يعلموا أنَّ الله يقبل التَّوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وأنَّ الله هو التَّوَّاب الرَّحيم** ﴾ [التوبة:٣ ١٠٤-١٠٥]، وللزكاة مصارف محددة بالشريعة يلتزم بها البنك الإسلامي مبينة في قوله تعالى: ﴿ **إنَّما الصَّدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلَّفة قلوبهم وفي الرِّقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السَّبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** ﴾ [التوبة: ٦].

وهي تخصم من الربح الصافي قبل توزيعه إلى جانب التفويض من العملاء والمستحقة على رأس المال والاحتياطات المحتجزة.[3]

٢ - **تحقيق التوازن بين مجالات التوظيف المختلفة:** والتوازن يتم بين مجالات التوظيف قصير الأجل ومتوسط الأجل وطويل الأجل، وبين مختلف التوظيف المختلفة، حيث يتحقق التوازن الجغرافي، وفي الوقت ذاته توازن في مجال التوظيف وفقا للأولويات الإسلامية؛ الضروريات، الحاجات، الكماليات.

والتوازن بين العائد الاجتماعي والعائد الاستثماري المادي.[4]

٣ - **القرض الحسن:** هو مشروع خيري لغايات إنسانية، كحالات الزواج، والعلاج، والديون، والكوارث... مما يخضع لتقدير اللجان المتخصصة في البنك والقرض الحسن من أهم أدوات البنك الإسلامي في تنفيذ رسالته الاجتماعية.

واستمد القرض الحسن أساسه وتسميته من قوله تعالى: ﴿ **مَّن ذا الَّذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله أجر كريم** ﴾ [**الحديد: ١**].[5]

---

[1] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق، ص ٥٨-٥٩.
[2] ف. حسن خلف، **البنوك الإسلامية**، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٦، ص٩٧.
[3] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق ، ص ٦٠-٦١.
[4] م. أحمد الخضيري، مرجع سابق، ص ٢٨.
[5] ف. م. الرفاعي، مرجع نفسه، ص ٦٢.

المطلب الثاني: أهداف البنك الإسلامي

إن للبنك الإسلامي أهداف يسعى لتحقيقها للوصول لتحقيق الغاية من وجوده والرسالة التي أنشئ على أساسها والتي يريد تطبيقها في مسيرته العقدية والتنموية والاجتماعية، ونذكر منها:

أولا: الهدف التنموي: يساهم البنك الإسلامي بفعالية في تحقيق تنمية اقتصادية اجتماعية إنسانية في إطار حدود الشريعة الإسلامية، وتحقيق النمو المتوازن والعادل لكافة المناطق والقطاعات، والاهتمام الأكثر بالأقل نموا، وذلك لإخراجها من التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية، وهي عملية تأخذ عدة أبعاد من بينها :

١ -إيجاد المناخ المناسب لجذب رأس المال الإسلامي الجماعي بما يحقق التخلص من التبعية الخارجية؛

٢ - التنمية الشاملة والعادلة بإعادة توطين الأرصدة الإسلامية داخل الوطن الإسلامي وتحقيق الاكتفاء الذاتي؛

٣ - تنمية الحرفيين والصناعات الحرفية والصناعات الصغيرة، والتعاونيات باعتبارها الأساس الفعال لتطوير البنية الاقتصادية والصناعية في الدول الإسلامية؛

٤ - التوظيف الفعال لموارد البنك الإسلامي يعمل على توسيع قاعدة العاملين في المجتمع والقضاء على البطالة بين أفراده ومن تم زيادة الناتج الإجمالي للدولة الإسلامية؛[1]

٥ - تجميع أقصى قدر ممكن من الموارد المالية من خلال تجميع المدخرات الموجودة لدى الأفراد والجهات في المجتمع، وذلك لاجتناب الاكتناز للموارد والانتفاع منها خلال فترة عدم الاستخدام.[2]

ثانيا: الهدف الاستثماري: يعمل البنك الإسلامي على نشر الوعي الادخاري بين الأشخاص، وذلك لتعبئة الموارد الفائضة ورؤوس الأموال العاطلة واستقطابها وتوظيفها في المجالات الاقتصادية التي تعظم من عائدها وترفع من إنتاجها، الذي يساهم في قاعدة اقتصادية سليمة لصالح المجتمع بأسره وفقا للصيغ الإسلامية المحددة للتوظيف.

ويركز البنك على التمويل الاستثماري متوسط وطويل الأجل الذي يتيح له أن ينشئ مشروعات بنفسه في مختلف مجالات النشاط الاقتصادي، فيعمل على توسيع النشاط الاقتصادي في المجتمع وتقوية هيكل القطاعات الاقتصادية فيه.[3]

ثالثا: تحقيق المركز المالي: بالشكل الذي يحقق زيادة حصته السوقية المرتبط منها بزيادة قدرته على تجميع الموارد، وعلى استخدامها، وعلى التوسع في خدماته، وبالشكل الذي يوفر نفعا أكبر للمساهمين والمتعاملين، والمجتمع، والاقتصاد ككل.[4]

رابعا: الهدف الاجتماعي: المقصود به كما يسميه البعض بالتنمية الاجتماعية، وهي تستهدف تنمية طاقات الفرد وإمكانياته النفسية والمادية، والبنك الإسلامي كمؤسسة يعمل على تحقيق تلك التنمية سواء في داخل البنك أو في خارجه من خلال تقديمه للقدوة ونشر الوعي الادخاري.

ويستهدف كذلك غرس القيم الروحية وتعديل الاتجاهات بما يتفق معها، فهو يتعامل مع الجماهير لتطبيق منهج الله في عدم التعامل بالمحرمات تأكيد الترابط بين النظام الأخلاقي والعملي، حيث يؤلفان معا نشاط الإنسان.[5]

ويعمل البنك الإسلامي عل الجمع بين تحقيق الربح الاقتصادي وتحقيق الربحية الاجتماعية من خلال جانبين:

١ - **الجانب الأول:** التدقيق في مجالات التوظيف التي يقوم البنك بتمويلها والتأكد من سلامتها وقدرتها على سداد التمويل وتحقيق عائد مناسب وضمان عدم ضياع أموال البنك.

---

[1] م. أحمد الخضيري، مرجع سابق ، ص ٣٠.
[2] ف. حسن خلف، مرجع سابق، ٩٦.
[3] م. أحمد الخضيري، مرجع نفسه، ص ٣٢.
[4] ف. حسن خلف، مرجع نفسه ،ص ٩٦.
[5] م.الأنصاري، **دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية** ، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، القاهرة، سنة ١٩٨٣م-١٤٠٤هـ، ص٤٣.

٢ - **الجانب الثاني:** رفع مستوى العمالة والدخول العاملة في المشروعات الممولة وفي الوقت نفسه يسمح عائده بتقديم خدمات اجتماعية إلى كل من يحتاجها من أفراد المجتمع تحقيقا لرسالة البنك في التكافل الاجتماعي.

ومن ناحية أخرى من خلال صندوق الزكاة يرعى اليتامى والعجزة والمعوقين من المسلمين، وإقامة المرافق الإسلامية العامة ودور العبادة وسبل التعليم والتدريب وتقديم المنح الدراسية.

المبحث الثالث: مفهوم وأحكام بيوع المرابحة المعاصرة في البنك الإسلامي

إن بيع المرابحة من البيوع التي لها أصل في المعاملات الإسلامية في العهد الأول، فناسب ذلك إدراج البنك الإسلامي لها في معاملاته التي من المفترض أن تتميز بالسلامة من جميع المنهيات والمخالفات التي حرمها الدين الإسلامي، وهذا ما سنتطرق له بعدما تعرفنا على البنك الإسلامي بشيء من التفصيل.

المطلب الأول: مفهوم بيوع المرابحة

أولا: البيع في اللغة

مقابلة شيء بشيء، أو أخذ شيء وإعطاء شيء، مأخوذ من الباع، لأن كل واحد من المتعاقدين يمد باعه للأخذ والإعطاء، ويحتمل أن كل واحد منهما كان يبايع صاحبه أي يصافحه عند البيع فسمي البيع صفقة.

ثانيا: البيع في الاصطلاح:

"هو مبادلة مال بمال على سبيل التراضي، لقصد التملك بما يدلّ عليه من صيغ القول أو الفعل".[1] أو هو" مبادلة المال المتقوَّم تملكا وتمليكا"[2].

ثالثا: المرابحة في اللغة:

البيع بزيادة على الثمن الأول؛ وقيل أن يشتري الشيء بمائة، ثم يقول: بعتك ما اشتريت، ربح درهم بكل عشرة.

وقيل: أن يشترط البائع في بيع العرضِ أن يبيع ما اشترى به، أي بما قام على البائع من الثمن، وغيره مع فضل، أي زيادة شيء معلوم من الربح.[3]

وتأتي المرابحة في اللغة مصدراً للربح، ويقول ابن منظور: الرِبح والرَبح والرِبَاح النماء، في التجارة وبعت الشيء مرابحة، ويقال بعت السلعة مرابحة على كل عشرة دراهم درهم، وكذلك اشتريته مرابحة.[4]

رابعا: المرابحة في الاصطلاح

"هو بيع الشخص ما اشتراه بالثمن الذي اشتراه به مع زيادة ربح معلوم".[5] وهي اتفاق بين مشتر لسلع معينة وبائع لها، وبمواصفات محددة على أساس كلفة السلعة، أي ثمنها ومصاريفها، إضافة إلى هامش ربح يتفق عليه المشتري والبائع.[6]

معلوم أن البيوع الإسلامية تنقسم إلى نوعين:

١ - بيوع الأمانة: وهي التي يتم الاتفاق فيها على سعر السلعة بين البائع والمشتري مع الإخبار بسعرها الأصلي وتنقسم إلى ثلاثة أنواع:

---

[1] م.ع.فركوس، المرجع سابق، ص ١١.
[2] م.ح.الوادي، و د.ح.م.سمحان، مرجع سابق ، ص ١٢١.
[3] أ. الشرباصي، مرجع سابق، ص ٤١٥-٤١٦.
[4] ج. أحمد، مرجع سابق.
[5] أ. سليمان خصاونه، مرجع سابق، ص ٨٧.
[6] ف. حسن خلف، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

أ - بيع الوضيعة: ثمن البيع أقل من ثمن الشراء؛

ب -بيع التولية: ثمن البيع يساوي ثمن الشراء؛

ت -بيع المرابحة: ثمن البيع أكبر من ثمن الشراء.

٢ - بيوع المساومة: وهي التي يتم الاتفاق فيها على سعر السلعة دون اشتراط معرفة ثمنها الأصلي أي بالمساومة بين الطرفين.[1]

ويطلق عليها "البيوع الإسلامية"، وهو أحد صور البيوع الإسلامية الأساسية، وهو بيع الأمانة المعروف في الشريعة الإسلامية والذي يختلف عن بيوع المساومة، حيث أن بيع الأمانة يتم الاتفاق بين البائع والمشتري على ثمن السلعة أخذا في الاعتبار ثمنها الأصلي الذي اشتراها به البائع؛ أما بيوع المساومة فيتم الاتفاق على الثمن بغض النظر عن الثمن الأصلي للسلعة.

المطلب الثاني: مشروعية بيوع المرابحة

١ - **مشروعية البيع:** البيع مشروع بالأصول الشرعية التالية:

بالكتاب: فبقوله تعالى ﴿ **وأحلَّ الله البيع** ﴾[البقرة:٢٧٥]، وبقوله تعالى﴿ **وأشهدوا إذا تبايعتم**﴾[البقرة:٢٨٢]، وبقوله سبحانه ﴿ **إلاَّ أن تكون تجارة عن تراض منكم** ﴾[النساء:٢٩].

بالسنة: بقوله صلى الله عليه وسلم ‹‹ **البيِّعان بالخيار ما لم يتفرقا** ›› رواه البخاري٤/٣٢.

بالإجماع: أجمعت الأمة على جواز البيع في الجملة.

والحكمة تقتضيه، لأن الحاجة داعية إليه فلا يتحصل الإنسان على ما يحتاجه إذا كان بيد غيره إلا بطريقه. وفي باب المعاملات قاعدة جليلة مقتضاها: أن "**الأصل في المعاملات المالية وسائر أنواع التجارات والمكاسب، الحل والإباحة**"، فالذي حرّم شيئا فهو مطالب بالدليل، لأنه خلاف الأصل، قال الإمام الشافعي :" فأصل البيوع كلها مباح، إذا كان برضا المتابعين الجائز الأمر فيما تبايعا، إلا ما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم وما كان في معنى ما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بإذنه داخل في المعنى المنهي عنه، وما فارق ذلك أبحناه بما وصفنا من إباحة البيع في كتاب الله".[2]

٢ - **مشروعية بيوع المرابحة:** بيع المرابحة مشروع بالكتاب والسنة والإجماع:

– **بالكتاب:** قال تعالى ﴿ **وأحلَّ الله البيع** ﴾[البقرة:٢٧٥]، والمرابحة بيع والأصل في البيوع الحل، فهو باق على حله حتى يأتي نص يحرمه، وقال تعالى ﴿ **وابتغوا من فضل الله** ﴾[الجمعة: ١]، والمرابحة من ابتغاء فضل الله.

–بالسنة: عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

‹‹...**فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد** ›› أخرجه أحمد ومسلم.

– **بالإجماع:** فقد تعامل المسلمون بالمرابحة في سائر العصور فكان ذلك إجماعا على جوازها.[3]

المطلب الثالث: أنواع بيوع المرابحة وأحكامها

أولا: أنواع بيوع المرابحة

[1] س. ناصر، **تطوير صيغ التمويل قصير الأجل للبنوك الإسلامية مع دراسة تطبيقية حول مجموعة من البنوك الإسلامية**، جمعية التراث، غرداية، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٢، ص ١٠٨-١٠٩.

[2] م.ع.فركوس، المرجع سابق، ص ١٢-١٣.

[3] ف. م. الرفاعي، مرجع سابق، ص ١٣٧.

١ -**بيع المرابحة البسيطة:** ويقصد بها أن يذكرَ للمشتري الثمنَ الذي اشترى به السلعة، ويشترطَ عليه ربحا ما بالدينار أو الدرهم، ويُشْتَرَطُ لصحتها أن يكون الثمن الأول معلوما للمشتري الثاني، وأن يكون الربح معلوما لأن الربح جزء من الثمن.[1]

٢ - **بيع المرابحة للآمر بالشراء (المرابحة المركبة):** "طلب شراء للحصول على مبيع موصوف مقدم من عميل إلى بنك يقابله قبول من البنك ووعد من الطرفين: الأول بالشراء والثاني بالبيع بثمن وربح يتفق عليهما مسبقا".[2]

ثانيا: بيع المرابحة التي تجريه البنوك الإسلامية:

١ -**الطريقة الأولى:** أن يتفق البنك والعميل على أن يشتري البنك سلعة معينة للعميل، ويلتزم العميل بشرائها من بعد، ويلتزم البنك ببيعها له، بسعر آجل أو عاجل، بتحديد نسبة الزيادة على سعر الشراء، كأن يقول إذا اشتريتها بمائة أشتريها عليك بمائة وعشرين نقدا أو نسيئة إلى سنة، أو على أقساط شهرية أو سنوية، متفقة أو مختلفة.

ففي الحقيقة هذا عقد لاتفاق الإرادتين على إنشاء حق ولو سمي وعدا، وهذا العقد باطل، لأسباب التالية:

السبب الأول: أن البنك باع ما لم يملك ولم يقبض و قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم"**عن بيع ما لم يقبض**".[3]

السبب الثاني: أن البنك باع بيعا معلقا، وهو قوله إن اشتريتموها اشتريتها منكم والبيع المعلق لا يصح لما صرح به الإمام الشافعي في كتابه "الأم"، وابن رشد المالكي في "مقدماته".[4]

السبب الثالث: أن بيع المرابحة البنكية من بيوع العينة[5]، وبيع العينة المنهي عنه، ووجه كونها من بيوع العينة المحرمة أن قصد البنك من العملية الحصول عل المال المؤجل، وليس له قصد في الشراء، وكذا العميل لجأ إلى البنك من أجل المال.

السبب الرابع: أن المرابحة البنكية بيعتان في بيعة: من حيث إن المجيزين للمرابحة البنكية يجعلون المواعدة ملزمة، فصارت عندهم عقدا، وهي البيعة الأولى بين الطرفين، والثانية – على السلعة عينها – ببين البنك والبائع، فيشملها حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال:" **نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة** "[6,7].

٢ - **الطريقة الثانية:** أن لا يحصل عقد بين العميل والبنك عل الشراء، بل يحصل وعد بالشراء من البنك أنه سوف يشتري له السلعة، ووعد من العميل بأنه يشتريها منه، وذلك له حالتان الوعد الملزم أو غير الملزم.

١ - **في حالة الوعد الملزم:** يدخل الطرفان في العقد بنية الإلزام،[8] فيُلزم بها (البنك) الآمر بالشراء (العميل) من مثل: التأمين على العين المبيعة من كل الأخطار وعلى الدين، وتغريم المماطل، وغيرها من الشروط الفاسدة، وما يترتب على هذه العقود من الضرر المالي من جرَّاء أكل أموال الناس بالباطل، فإن كل واحدة منها على حدة كافية للقول بمنع هذه المعاملة، فكيف بها إذا اجتمعت كلها في صفقة واحدة؟ إذ المعلوم تقعيدا أن"**التحريم يتبع الخبث والضرر**".[9]

---

[1] أ. سليمان خصاونه، مرجع سابق، ص ٨٨.

[2] مجلة الإحياء، *الجواب الفصيح على المقال الموس وم بـ* **" الرد الصريح على ما يثار حول البنوك الإسلامية من قدح وتجريح"** ، دار الموقع، الجزائر، العدد الأول، سنة ١٤٣٢هـ – ٢٠١١ م، ص ٢٩.

[3] رواه أبو داود والترمذي، وقال : حديث حسن صحيح. وقال الألباني: حديث صحيح (صحيح الجامع).

[4] م.س. الأشقر وآخرون، **بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة** ،دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، ص ٧١ .

[5] العينة: أن يبيع رجل سلعة بثمن (كعشرين دينار) إلى أجل معلوم (كشهر)، ثم يبيع السلعة نفسها لبائعها الأول في الحال بأقل من الثمن الذي باعها به (خمسة عشر دينار مثلا).

[6] أخرجه أحمد والترمذي والنسائي، وحسنه الألباني في "الإرواء".

[7] مجلة الإحياء، مرجع سابق، ص ٣١.

[8] م.س. الأشقر وآخرون، مرجع نفسه، ص٧٤- ٧٥.

[9] مجلة الإحياء، مرجع سابق، ص ٣٣.

ونص على تحريم هذه الصورة من بيع المرابحة الإمام مالك ونص عليه ابن عبد البر المالكي في كتابه (الكافي)، وابن رشد في كتابه (المقدمات)، وخليل في (مختصره)، وجميع شراحه دون استثناء، منهم صاحب الشرح الكبير، والدسوقي، الزرقاني، والحطاب، والمواق، وغيرهم.

٢ -**في حالة الوعد غير الملزم:** أن يدخل الطرفان فيها على أساس وعد غير ملزم لأحدهما، سواء كان بعربون، أو بإتمام العقد، أو بتعويض عن الضرر، أو غير ذلك، مع التصريح من كل من الطرفين بأن ذلك مجرد رغبة قد يتممها و قد لا يفعل.

مسألة بيع المرابحة بدون وعد ملزم

والذي يظهر- والله أعلم- أن القواعد على بيع المرابحة، وذكر السعر الذي سيشتري به الواعد في المرابحة، لا يجعلها حراما إذا أتممت، لأن البنك يشتري لنفسه، وهو يعلم أن العميل ربما لا يرجع إليه، وربما رجع، فله الحرية المطلقة، والبنك يبيعها لعميل آخر، إن جاءت فرصة أنسب، والسلعة في ضمانة البنك، وهذه درجة من المخاطرة، تبيح المعاملة وتخرجها من حيز المحرم.[1]

الخاتمة

ومن هذا الطرح رأينا عرضنا صورة البنك الإسلامي ما ينبغي أن يكون عليه من المبادئ التي تتعلق بالشريعة الإسلامية في عمله، ومنه اجتناب الربا والمعاملات المحرمة والممنوعة شرعا، والتي غلبت على تعاملات البنوك والمؤسسات المالية التقليدية التي عماد معاملاتها الفائدة والمعاملات المشبوهة التي فيها ابتزاز وأكل أموال الناس بالباطل. وعلى البنك الإسلامي الالتزام بالمعاملات المالية الإسلامية لأن فيها الغنية عن المعاملات المالية التقليدية، كالمضاربة والمشاركة وبيع السلم وغيرها، وبيوع المرابحة التي هي من البيوع الإسلامية الثابتة أصلا في الكتاب والسنة، ولكن هذا الأخير له شروط لا بد من الالتزام بها، والإخلال بها يخرجها من دائرة المعاملات المباحة إلى دائرة المعاملات المحرمة.

لذا يجدر بالبنوك الإسلامية التضحية قليلا لكي تصل إلى ما تريد، ويبارك الله عز وجل في أعمالها وينصرها، وذلك بالتزام مبادئ الشريعة الإسلامية التزاما تاما كما تنتسب إليه.

قائمة المراجع

١ - أحمد الشرباصي، **المعجم الاقتصادي الإسلامي**، دار الجيل، سنة ١٤٠١هـ١٩٨١م.

٢ - أحمد سفر، **المصارف الإسلامية العمليات، إدارة المخاطر، والعلاقة مع المصارف المركزية والتقليدية**، اتحاد المصارف العربية، بيروت، سنة ٢٠٠٥.

٣ - أحمد سليمان خصاونه، **المصارف الإسلامية"مقررات لجنة بازل-تحديات العولمة-استراتيجية مواجهتها"**، عالم الكتب الحديث، عمان، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٩.

٤ - جميل أحمد، **الدور التنموي للبنوك الإسلامية دراسة نظرية تطبيقية(١٩٨٠م- ٢٠٠٥م)**، مذكرة تخرج لنيل شهادة الدكتوراه، الجزائر، سنة ٢٠٠٦-٢٠٠٧.

٥ - سليمان ناصر، **تطوير صيغ التمويل قصير الاجل للبنوك الإسلامية مع دراسة تطبيقية حول مجموعة من البنوك الإسلامية**, جمعية التراث, غرداية, الجزائر, الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٨.

[1] م.س. الأشقر وآخرون، مرجع سابق، ص ٩٣ وتا.

٦ - سليمان ناصر، **علاقة البنوك الإسلامية بالبنوك المركزية**، مذكرة تخرج لنيل درجة الدكتوراه، الجزائر، سنة 2005.

٧ -عبد الحميد لخديمي، حسان بخيت، ورقة بحثية، **قراءة تاريخية في تطور العمل بالصيرفة الإسلامية بدول المغرب العربي**، الملتقى الدولي الأول، **الاقتصاد الإسلامي الواقع ورهانات المستقبل**، غرداية، ٢٠١٠/١١/٢٢-٢٣.

٨ -عبد الله بن سليمان المنيع، **بحوث في الاقتصاد الإسلامي**، المكتب الإسلامي، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٦.

٩ - فادي محمد الرفاعي، **المصارف الإسلامية**، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٠.

١٠ -فارس مسدور، **التمويل الإسلامي من الفقه إلى التطبيق المعاصر لدى البنوك الإسلامية**، دار هومه، الجزائر، سنة ٢٠٠٧م.

١١ -فليح حسن خلف، **البنوك الإسلامية**، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٠.

١٢ -مجلة الإحياء، **الجواب الفصيح على المقال الموسوم بـ" الرد الصريح على ما يثار حول البنوك الإسلامية من قدح وتجريح"**، دار الموقع، الجزائر، العدد الأول، سنة ١٤٣٢هـ-٢٠١١ م.

١٣ -محسن أحمد الخضيري، **البنوك الإسلامية**، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٢هـ-١٩٩٩م.

١٤ -محمد سليمان الأشقر وآخرون، **بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة-بيع المرابحة كما تجريه البنوك الإسلامية**-،دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

١٥ -محمد علي فركوس، **مختارات من نصوص حديثية في فقه المعاملات المالية**، دار الرغائب والنفائس، الجزائر، القسم الأول، سنة ١٩٩٦.

١٦ -محمود الأنصاري، **دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية**، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، القاهرة، سنة ١٤٠٤-١٩٨٣.

١٧ -محمود محمد سليم **الخوالد**، **المصارف الإسلامية**، دار المحامد للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٠.

أبحاث الخلايا الجذعية : وجهة نظر شرعية و تشريعية

أ/ أحمد داود رقية – كلية الحقوق و العلوم السياسية – جامعة تلمسان – الجزائر

الملخص

تأرجح الآراء والمواقف الطبية، الشرعية، والقانونية، إزاء مشروعية إجراء أبحاث الخلايا الجذعية، بين مؤيد ومستنكر لها، بناء على الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، وكذا على أساس الحدود التي يجب أن ترسم لها[1]، حيث تعد مسألة السماح بإجراء هذه الأبحاث من أكثر الموضوعات أهمية وإثارة للجدل العلمي والأخلاقي الواسع، انطلاقا من أن التطورات البيولوجية تمثل خيارا إستراتيجيا لا رجعة عنه لمعظم الدول، وذلك بسبب العلاقة الوطيدة بين متطلبات المجتمع والتطور العلمي.

Résumé

L'utilisation d'embryons humains in vitro ne faisant plus l'objet d'un projet parental de procréation à des fins de recherche des cellules souches embryonnaires, également appelées cellules ES (embryonic stem cells) à cause de ses perspectives thérapeutiques, soulève deux problèmes éthiques : le premier concerne le caractère éthique de l'utilisation d'un embryon pour toute autre finalité que la procréation et le second le fait que de telles recherches entraînent la destruction de l'embryon.

Ces préoccupations sont à l'origine d'une réflexion critique, et de la nécessité de justifier ces recherches.

Nous pouvons distinguer quatre catégories de législation concernant la recherche sur les cellules souches embryonnaires : permissive, permissive avec restriction, restrictive, d'interdiction.

مقدمة

لقد شهدت تسعينيات القرن المنصرم تطور ما يسمى "تقنية الخلايا الجذعية"، والتي تعني بشكل مبسط الانطلاق من الخلايا الجذعية[2] ذات الإمكانات المتعددة للتمايز النسيجي نحو بناء خطوط خلوية ونسيجية مختلفة، حسب الحاجة

---

(١)- محمد رأفت عثمان/ الأبحاث على الخلايا الجذعية بين التأييد والمعارضة، اجتماع الخبراء الثاني حول القضايا القانونية والأخلاقية ذات الصلة بأبحاث الأجنة البشرية، القاهرة، مصر، الفترة من ٨ إلى ٢٠١٠/١٢/١٠، ص ٦٥.

(٢)- أطلق هذا المصطلح لأول مرة سنة ١٩٠٨ من طرف عالم النسيج الروسي ألسكندر م اكسيموف، مذكور لدى عمار سليمان علي/ الإشكاليات الأخلاقية لتقنية الخلايا الجذعية، مجلة العربي العلمي، العدد ٠٥، ماي ٢٠١٢، ص ٤٢.

والرغبة، بغية استخدامها لغايات طبية وبحثية، فلقد اكتشف العلماء حديثا أن هناك نوعا من الخلايا هي بمثابة "الكل"، لذلك أطلقوا عليها وصف "سيدة الخلايا" (Master cells).

أهمية الموضوع: لقد أثارت أبحاث الخلايا الجذعية عموما والجنينية منها على وجه الخصوص، والتي يتم الحصول عليها من أجنة بشرية، عاصفة دينية، أخلاقية وقانونية في العالم برمته، وجعلت علوم الأحياء والبيولوجية الجزيئية تمر بأزمة أخلاقية حادة، وهو ما نجم عنه تباين الآراء التي تتراوح بين التأييد والقبول أو الرفض والاستنكار.

أهداف البحث: ترمي هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على أبحاث الخلايا الجذعية عموما، والجنينية منها على وجه الخصوص، لاسيما التمييز بينهما من حيث الخصائص والقدرات من ثم استخدامات كل منهما في مجال العلاج، على أن يتم توضيح الحكم الشرعي وموقف بعض التشريعات المقارنة من تلك الاستخدامات.

إشكالية الدراسة: طالما أن هذه الأبحاث واقع لا يمكن تجاهله، فإنه يثور التساؤل حول معرفة مدلول هذه الأبحاث، الحكم الشرعي لها ثم موقف تشريعات الطب الإنجابي منها؟ التساؤلات التي ستتم الإجابة عنها من خلال الخطة التالي تفصيلها:

أولا: مدلول الخلايا الجذعية

البند الأول: تعريف الخلايا الجذعية عموما

البند الثاني: أقسام الخلايا الجذعية

البند الثالث: خصائص الخلايا الجذعية وقدراتها

ثانيا: أبحاث الخلايا المنشأ الجنينية بين التأييد والمعارضة

البند الأول: الاتجاه المتسامح

البند الثاني: الاتجاه المعارض للأبحاث على الأجنة البشرية

أولا:مدلول الخلايا الجذعية:

البند الأول: تعريف الخلايا الجذعية[1] **عموما**: هي الخلايا ذات قابلية للتحول إلى أي نوع من خلايا الجسم وفق معاملات بيئية محددة في المختبر، غير متخصصة ولا مكتملة الانقسام، تتميز بقدرتها على التمايز عبر انقسامات خلوية متعددة ومتتالية إلى طيف واسع من أنواع الخلايا الناضجة والمتخصصة مثل خلايا العظم، الجلد أو العضلات، من وظائفها إصلاح وتعويض الخلايا الجسدية التالفة بشكل مستمر، لذلك يسميها الغرب "الخلايا السحرية"[2].

ولقد بدأت الأبحاث حول هذين الخلايا منذ ستينيات القرن الماضي، وتطورت تطورا كبيرا في تسعينياته، وبلغت الأبحاث ذروتها مع انقضاء العقد الأول من الألفية الجديدة، مبشرة بتطورات جديدة مذهلة خلال السنوات القادمة.

البند الثاني: أقسام الخلايا الجذعية : تقسم بالنظر إلى طريقة الحصول عليها إلى قسمين:

(١)- تدعى كذلك: الخلايا الأم، المنشأ، الأساسية، الآرومية، الأولية، Stem Cells.
(٢)- عمار سليمان علي/ المرجع نفسه، ص ٤٣.

القسم الأول: الخلايا الجذعية الجنينية: التي لها القدرة على الانقسام غير المحدود لتعطي طلائع الخلايا المتخصصة فيما بعد، ويشكل التكون الطبيعي للإنسان صورة واضحة وجلية عن أهمية هذه الخلايا وكيفية نموها.

فمن المعروف أن تكوين الإنسان يبدأ عندما يلقح الحيوان المنوي البويضة، تتكون نتيجة ذلك خلية وحيدة لها القدرة على تكوين إنسان كامل بمختلف أعضائه، توصف بأنها خلية كاملة الفعالية (Totipotent)، تنقسم هذه الخلية بعد ذلك إلى خليتين كاملتي القدرة، مما يعني أن أي خلية من هاتين الخليتين لها القدرة على تكوين جنين كامل عند زرعها في رحم المرأة، وهذا ما يحدث عند تكوين التوائم المتطابقة، حيث تنفصل خليتين كاملتي الفعالية لتعطي كل واحدة منهما جنينا كاملا، بعد عدة انقسامات تعطي هذه الخلايا مرحلة تعرف بالبلاستولة (blastocyte) والتي تتكون من:

1- طبقة خارجية من الخلايا: ستكون المشيمة والأنسجة الدعامية الأخرى التي يحتاج إليها الجنين أثناء عملية التكوين في الرحم، لأنها الخلايا التي تلتصق بالرحم وتتعلق به.

2- كتلة الخلايا الداخلية: التي يخلق الله منها أنسجة جسم الكائن البشري المختلفة، وبالرغم من أن كتلة الخلايا الداخلية تستطيع أن تكون جميع أنواع الخلايا الموجودة داخل جسم الإنسان، إلا أنها لا تستطيع تكوين جنين كامل، بحيث أنها غير قادرة على تكوين المشيمة والأنسجة الدعامية الأخرى التي يحتاج إليها الجنين في الرحم أثناء عملية التكوين، لذلك يطلق عليها خلايا جذعية متعددة الفعالية (pluripotent) أو الخلايا الجذعية الجنينية، بحيث أن لها القدرة على إعطاء العديد من أنواع الخلايا[1].

ويتم تكوين الخطوط الخلوية للخلايا الجذعية بإحدى الأساليب التالية:

الأسلوب I: من إنجاز الأمريكي Dr James THOMSON حيث عزل هذه الخلايا (pluripotent) متعددة الفعالية، مباشرة من كتلة الخلايا الداخلية للأجنة البشرية في مرحلة البلاستولة، وقد حصل هذا الدكتور على هذه الأجنة من عيادات الإخصاب، وهي الأجنة المخبرية التي تكونت نتاج عمليات التلقيح الصناعي الخارجي بهدف التكاثر وليس لأغراض بحثية، وبعد عزل هذه الخلايا قام الدكتور THOMSON بتنميتها في مزارع خلوية منتجا بذلك خطوطا خلوية من الخلايا الجنينية، وقد تحولت بعضها فعلا إلى أنواع من الأنسجة المختلفة.

الأسلوب II: أسلوب الدكتور الأمريكي GERHARDT، الذي عزل هذه الخلايا من الأنسجة الجنينية التي حصل عليها من الأجنة المجهضة، بعد أن حصل على موافقة المانحين والذين قرروا إنهاء الحمل اختياريا، وذلك في نفس الشهر الذي توصل فيه الدكتور THOMSON لطريقته في نوفمبر 98.

الأسلوب III: طريقة الاستنساخ العلاجي: إن استخدام تقنية نقل أنوية الخلايا الجسدية قد تشكل طريقة أخرى لعزل الخلايا الجذعية متعددة الفعالية، ففي الدراسات التي أجريت على الحيوانات، قام الباحثون بأخذ بويضة حيوان وأزالوا منها النواة، والمواد المتبقية في البويضة-بعد إزالة النواة- تحتوي على المواد الغذائية وتلك المنتجة للطاقة الأساسية للتكون الجنيني.

بعد ذلك، وتحت ظروف معملية خاصة أخذت خلية جسدية غير البويضة والحيوان المنوي لنفس النوع، ووضعت بجانب البويضة المنزوعة النواة مما أدى إلى اندماجهما مع مرور الوقت، تتميز الخلية الجديدة وسلالتها بأنها ذات قدرة

[1]- بلحاج العربي/مشروعية استخدام الخلايا الجذعية الجنينية، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٥٣ بتاريخ ٢٠١٠/٠٦/٠٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ص ٥٣ و٥٤.

كاملة على تكوين كائن حي كامل وعليه فهي تعتبر خلايا كاملة الفعالية إنها خلايا سوف تنمو إلى طور يمكن أن يكون مصدرا للخطوط الخلوية متعددة الفعالية وتعرف هذه الطريقة باسم الاستنساخ العلاجي، نفس تقنية الاستنساخ المعروفة، إلا أن الهدف هنا ليس إنتاج كائن حي كامل، وإنما الحصول على الخلايا الجذعية الجنينية لاستخدامها في العلاج.

يمتاز هذا الأسلوب، بأن الخلايا الناتجة تكون متطابقة جينيا مع الفرد الذي أخذت منه النواة وزرعت في البويضة، مما يحل مشكلة رفض الأنسجة من قبل الجهاز المناعي، فعلى سبيل المثال يمكن أخذ خلية جسدية من المريض المراد علاجه واستنساخه، من ثم عزل الخلايا الجذعية الجنينية الناتجة وإعادة زرعها مرة أخرى في نفس المريض، مما سيشكل أسلوبا للتغلب على مشكلات التباين النسيجي لبعض المرضى[1].

القسم الثاني: الخلايا الجذعية غير الجنينية البالغة (الجسدية): وهي الخلايا الجذعية الأكثر تخصصا كما أنها متعددة الفعالية، توجد لدى الأطفال والبالغين، فعلى سبيل المثال الخلايا الجذعية الدموية، والتي توجد في النخاع العظمي لكل طفل وبالغ، كما توجد بأعداد قليلة في مجرى الدم، إنها خلايا تعطي دورا مهما في إمداد الدم بالخلايا الدموية الحمراء، البيضاء والصفائح الدموية، وذلك طيلة فترة الحياة، ولا حياة للإنسان بدونها، فهي موجودة في أنسجة الجسم مثل: المخ، الجلد، الدهون، نخاع العظم، الكبد، الحبل السري والمشيمة...الخ.

إن الخلايا الجذعية البالغة مهمة لإمداد الأنسجة بالخلايا التي تموت، كنتيجة طبيعية لانتهاء عمرها المحدد في النسيج.

لقد كان من المعتقد أن هذه الخلايا تختلف عن الخلايا الجذعية الجنينية، بإعطائها خلايا متمايزة ومتخصصة تشبه العضو الذي كانت تعيش فيه، فإذا تم الحصول على تلك الخلايا من الكبد مثلا فإنه سينتج عنها خلايا كبدية، لكن الأبحاث الأخيرة كشفت أنه بالإضافة إلى ما تتميز به الخلايا الجذعية غير المتمايزة لإنتاج خلايا العضو الذي كانت تعيش فيه، فقد تبين أنها يمكن أن تنتج خلايا متمايزة لأعضاء أخرى، فمثلا الخلايا الجذعية غير المتمايزة من الخلايا الدموية يمكن أن تنتج خلايا عصبية، وخلايا الكبد يمكن أن تنتج خلايا لإفراز الأنسولين.

يطلق بعض العلماء على هذه الخلايا اسم "الخلايا الجذعية الجسدية"، قاصدين بذلك أنها الخلايا التي لا تشبه الخلايا الجذعية الجنينية التي حددت أصلا من أصل النشأة[2].

بالتالي فلقد توفرت الأدلة على أن هذا النوع من الخلايا يمكنه أن يغير مساره نحو آخر، كما أن نجاح استخدامها في مجالات الطب والعلاج، سوف يؤدي حتما إلى التقليل أو حتى استبعاد استخدام الخلايا الجذعية الجنينية خاصة تلك المتحصل عليها من الأجنة البشرية الزائدة عن الحاجة.

إلا أن الواقع أثبت أنه ثمة عوائق في استخدام الخلايا الجذعية البالغة، من ذلك أنه:

1- لا يتم عزل الخلايا الجذعية البالغة من جميع أنسجة الجسم، فعلى الرغم من أنه قد تم التعرف على العديد من أنواع هذه الخلايا، إلا أنه لم يتم عزلها من جميع أنواع الأنسجة المختلفة مثل الخلايا الجذعية القلبية، كما أن تتواجد بكميات ضئيلة فهي قليلة في الأعضاء التي تسكن فيها، يصعب عزلها وتنميتها، وتزداد هذه الضآلة مع تقدم الإنسان بالعمر، ويبذل العلماء المحاولات لتنميتها في المختبرات بكميات وفيرة، في حين أن الخلايا الجذعية الجنينية تنمو في المختبرات بسهولة ويسر، وبأعداد وفيرة إذا أعد لها الوسط الملائم.

---

[1]- محمد رأفت عثمان/ المرجع السابق، ص ٦٦.
[2]- محمد رأفت عثمان/ المرجع نفسه، ص ٦٤.

من ثم فإن أية محاولة لاستخدام الخلايا الجذعية المعزولة من جسم الإنسان المريض، وتنميتها في مزارع خلوية بغية الحصول على كميات وافرة منها تكفي للعلاج، إلا أن هذه الإجراءات قد تتطلب وقتا طويلا، وهو الأمر الذي لا يتوفر لدى بعض المرضى المصابين بأمراض خطيرة، قد لا تمهلهم حتى يتم الحصول على كمية كافية من هذه الخلايا بغية العلاج.

2- أن بعض الأمراض التي تتسبب فيها العيوب الوراثية في الخلايا فإن هذه العيوب قد تكون موجودة أيضا في الخلايا الجذعية، مما يجعلها غير صالحة للعلاج [1].

3- أن بعض الخلايا الجذعية البالغة قد تحتوي على عيوب في تركيب الحمض النووي وذلك نتيجة تعرضها أثناء حياة الإنسان إلى العديد من المؤثرات كأشعة الشمس والسموم، وبسبب الأخطاء المتوقعة أثناء عملية تضاعف الحمض النووي في دورة حياة هذه الخلايا.

4- إن الخلايا الجذعية البالغة لا تتمتع بنفس القدرة على الانقسام المستمر كما هو الشأن لدى الخلايا الجذعية الجنينية، والتي تنتج إنزيما يساعدها على ذلك على خلاف الخلايا البالغة والتي لا تنتجه إلا بكميات قليلة، أو على فترات متباعدة مما يجعلها محدودة العمر.

5- إن خاصية التمايز والتخصص لدى الخلايا الجذعية البالغة محدودة، لأنها قادرة على إنتاج عدد محدود من أنواع الأنسجة أو الخلايا المتخصصة، في حين أن الخلايا الجنينية وافرة القدرة ومتعددة الفعالية، ما دام أنها بإمكانها أن تنتج أي نوع من الخلايا المتمايزة أو المتخصصة بكميات كبيرة.

6- الخلايا الجذعية غير الجنينية تتميز بأنها إذا أخذت من شخص مريض، ثم تمت تنميتها فإنه يمكن حقنها في هذا المريض دون تخوف من أن يرفضها جسمه، وذلك لأن خلايا المناعة بجسم هذا الشخص ستتعرف عليها فلن تكون غريبة عنها.

أما الخلايا الجذعية الجنينية فيمكن أن يرفضها الجسم بسبب الجهاز المناعي، وهو ما يمثل مشكلة كبيرة للذين يحقنون بهذه الخلايا المتخصصة الناتجة عن الخلايا الجذعية الجنينية، إذ يقتضي هذا أن يتعاطوا مضادات الرفض طوال حياتهم، أما الخلايا البالغة فهي على مستوى الاستخدام الشخصي، فلا تتعرض لهذه المشكلة، وذلك لأن الشخص المتبرع بهذه الخلايا هو نفسه المتلقي لها[2].

لذلك كانت الأبحاث تجرى بشكل رئيسي على الخلايا الجذعية الجنينية، مما أثار الجدال الأخلاقي، الديني والقانوني حول هذه الخلايا المستخرجة من الأجنة البشرية، أما بالنسبة للخلايا الجذعية المستخرجة من مصادر أخرى، مثل المستخلصة من النخاع العظمي، الكبد، الحبل السري أو المشيمة، فلا غبار عليها.

البند الثالث: خصائص الخلايا الجذعية وقدراتها :

إن السبب الرئيسي للعديد من الأمراض هو تعطل الوظائف الخلوية وتحطم أنسجة الجسم، وتحفيز الخلايا الجذعية لتكوين خلايا متخصصة يمثل مصدرا متجددا لإحلال الخلايا والأنسجة، مما يوفر علاجا للعديد من الأمراض المستعصية عند توفر الخلايا الجذعية فإنها تحل محل الخلايا المصابة أو التي توقفت وظائفها، وذلك بطريقة الاستزراع الموضعي أو الحقن الوريدي، وحيث أن الطب الحديث عجز عن علاج العديد من هذه الأمراض فإن هذه الخلايا هي الأمل بعد الله سبحانه وتعالى، ومن هذه الأمراض:

---

[1]- بلحاج العربي/ المرجع السابق، ص ٥٥.
[2]- محمد رأفت عثمان/ المرجع السابق، ص ٦٥.

1- أمراض الجهاز العصبي: إعادة بناء خلايا الجهاز العصبي بالخلايا الجذعية هي المسار البحثي الحديث، ذلك لأن جميع كتب علم الأعصاب تشير إلى أن المخ البشري والحبل الشوكي لا تتجدد خلاياهما على الإطلاق عندما تموت، وكان الاتجاه هو التقليل ما أمكن مما يسبب في تهتك الخلايا وموتها عند المعالجة.

في عام 1990 اكتشف علماء الأعصاب أن بعض أجزاء من المخ البشري البالغ يمكن أن يجدد بعض الخلايا العصبية، بل وجدوا أن الخلايا العصبية الجديدة مصدرها خلايا جذعية عصبية.

أعطى هذا الاكتشاف -القدرة التجددية في جهاز الخلايا العصبية المركزية- وعدا لاحتمالية إصلاح ما يعطب من الخلايا المسببة للعديد من أمراض الجهاز العصبي، في مقدمتها مرض باركنسون (الشلل الرعاشي)، وذلك بحقن الدماغ بخلايا جذعية عصبية، معالجة الزهايمر (مرض الخرف) كذلك بحقن خلايا جذعية دماغية أو معالجة بعض أنواع الشلل الناتج عن خثرة (جلطة) دماغية ...الخ[1].

2- أمراض السكري: جدد اكتشاف طريقة لفصل ونمو الخلايا الجذعية الجنينية عام 1998، الأمل لدى الأطباء ومرضى السكري لإمكانية علاج العديد من الأشخاص، والذين يعانون من النوع الأول (Type 1) من السكري، حيث يتعطل إنتاج الأنسولين من الخلايا البنكرياسية المنتجة له، في الوقت الحالي تتوفر أدلة على أن زراعة الخلايا المعزولة من الجزر البنكرياسية قد تحد من الحاجة إلى حقن الأنسولين، الخطوط الخلوية من خلايا الجزر البنكرياسية المشتقة من الجذعية البشرية يمكن استخدامها في أبحاث مرض السكري من ثم زراعتها في المرضى، وقد أدخل العلماء طريقة هندسة الخلايا الجذعية الجنينية بالجين المسئول عن الأنسولين.

3- أمراض القلب: فهل تستطيع الخلايا الجذعية إصلاح العطب القلبي؟

إنّ التجارب الأولية على الفئران وحيوانات أخرى أظهرت أن الخلايا الجذعية التي زرعت في القلب نجحت في إعادة تأهيل أنسجة القلب وأدت عملا بالاشتراك مع الخلايا الأصلية، وفي تطبيق هذه التجارب على مرضى القلب في الإنسان يمثل الأمل في تكوين خلايا عضلية قلبية من الخلايا الجذعية المختلفة، من ثم زراعتها في عضلة القلب الضعيفة، بهدف تحريك القدرة الوظيفية للقلب الضعيف.

4- أمراض الدم والجهاز المناعي: إن أوضح التطبيقات في استخدم الخلايا الجذعية هو استخدامها لصنع الخلايا الدموية بأنواعها بهدف معالجة مختلف أمراض الدم.

5- في مجال الأدوية والعقاقير: إن أبحاث الخلايا الجذعية سوف تحدث تغييرا هاما في طرق تكوين وتطوير العدد من العقاقير الطبية واختبار آثارها وكذا مدى تأثيرها، مما يوفر جهدا ووقتا ويجنب الكثير من الأعراض الجانبية بعد معرفتها على المستوى الخلوي[2].

ثانيا: أبحاث الخلايا المنشأ الجنينية بين التأييد والمعارضة:

لقد أثارت أبحاث خلايا المنشأ جدلا فقهيا، أخلاقيا وقانونيا، ما نجم عنه تباين الآراء التي تتراوح بين التأييد والقبول(البند الأول) أو الرفض والاستنكار(البند الثاني)، فما هو إذن تبرير كل اتجاه لموقفه؟

---

(١)- بلحاج العربي/ المرجع السابق، ص ٥٧.

(٢) - يراجع، محمد رأفت عثمان/ المرجع السابق، ص ٦٧.

البند الأول: الاتجاه المتسامح: لقد شكل إصرار علماء الأحياء، على استخدام الأجنة البشرية كمصدر رئيسي لخلايا المنشأ الجنينية، بغية الاستفادة منها في مجالات طبية وعلاجية محتملة كثيرة، معضلة شرعية وتشريعية، إلا أنه وفي ظل انعدام البحث في البدائل التي تبدو ممكنة في مجالات البحث، دفع بجانب من علماء الدين وكذا ببعض الدول إلى تأييد استخدام الأجنة لغرض العلاج بالخلايا الآرومية، ما سيتم تسليط الضوء عليه فيما يلي:

الفقرة الأولى: الفقه الإسلامي المؤيد: لقد أجاز أكثرية العلماء المشاركين في الندوة الإسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، المنعقدة بتاريخ٢٣ ربيع الأول١٤١ هـ، الموافق لـ٢٣ أكتوبر١٩٧٩ م، استعمال الأجنة الفائضة عن الحاجة في الأبحاث، لاسيما وأنه لا احترام لها- حسبهم - قبل أن تغرس في جدار الرحم، لذلك لا يمنع إعدامها بأي وسيلة كانت[1].

كما توصلت ندوة الإنجاب المنبثقة عن المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، المنعقدة سنة١٩٨٧ بالكويت، إلى الاتفاق بأن الحياة المحترمة للأجنة إنما تبدأ بعد علوقها في جدار الرحم، ولذلك فلا مانع من إجراء الأبحاث عليها دون تنميتها[2].

ومن بين من يجيز استخدام الأجنة المخبرية في الأبحاث، مجمع الفقه الإسلامي، من خلال قراره بشأن موضوع الخلايا الجذعية في دورة مجلسه السابعة عشر(17)، المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة 13-2003/12/17، حيث وبعد مناقشات مستفيضة لما جاء في البحوث المقدمة في هذا الموضوع، اتخذ مجلس المجمع قرارا يجيز الحصول على الخلايا الجذعية وتنميتها بهدف العلاج أو لإجراء الأبحاث المباحة، إذا كان مصدرها مباحا، ومن ذلك على سبيل المثال الأجنة الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب إذا وجدت وتبرع بها الوالدين[3].

بالإضافة إلى ما توصل إليه المشاركون في الندوة العالمية حول الخلايا الجذعية، التي أقامتها كل من المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت، منظمة اليونسكو[4]، الإيسيكو[5] ومجمع الفقه الإسلامي في الفترة من 23-25 شوال 1428هـ الموافق لـ 03-05 نوفمبر 2007 بالقاهرة، حيث وافق المجتمعون على عدة توصيات أهمها:

" ليس للأجنة الفائضة عن التلقيح الصناعي حرمة شرعية ولا احترام لها قبل أن تنغرس في جدار الرحم ... من ثم كان استخدامها في العلاج ... أولى من إهدارها ..."[6].

مبررين موقفهم بالمصالح المترتبة على الاستفادة من الخلايا الجذعية الجنينية، المتحصل عليها من الأجنة الفائضة، من أهمها:

- كون الأجنة الفائضة عن الحاجة مصدر مهم للتطبيب، فقد فتحت آفاقا جديدة للعلاج لم تكن موجودة من قبل، وقد أثبتت هذه الخلايا كفاءتها الفائقة في علاج كثير من الأمراض المستعصية.

- إن في استخدام الخلايا الجذعية الجنينية التي مصدرها الأجنة الفائضة مصلحة للأحياء، وإنقاذ لهم من هلاك الأنفس، إذ أثبتت هذه الخلايا مقدرتها على معالجة الاحتشاء القلبي[1].

---

(١)- أنظر، ماروك نصر الدين /الحماية الجنائية للحق في سلامة الجسم في القانون الجزائري والقانون المقارن والشريعة الإسلامية، ج١، الكتاب03، دار هومه، الجزائر، 2003، ص ١٦٢-١٦٣.

(٢)- ماروك نصر الدين/ المرجع نفسه، ص ١٦٣.

(٣) - مشار لدى طارق محمد خلف/ أحكام التدخل الطبي في النطف البشرية في الفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠١٠، ص ٢٠١.

(٤)- اليونيسكو: منظمة الأمم المتحدة للتربية، العلوم والثقافة، UNESCO.

(٥)- الإيسيكو: المنظمة الإسلامية للتربية، العلوم والثقافة ISCESCO.

(٦) - مذكور لدى محمد رأفت عثمان/ المرجع السابق، ص ٧٠.

- إن استخدام هذه الأجنة فيه مصلحة للعلم وطلابه، إذ أن هذا الاستخدام يفتح آفاقا واسعة لما يناط به المصلحة لبني البشر، مما يؤدي بحال هذه الأبحاث إلى كثرة استخدامها للعلاجات التي تخدم الجسد الإنساني، من حيث التوصل إلى معارف تشريحية تساعد في اكتشاف الأمراض وعلاجها.

ليس في الشريعة الإسلامية ما يمنع من القيام بأي بحث، مهما كانت النتائج المترتبة عليه، ومهما كان الدافع إلى ذلك البحث، إلا أن تكون النتيجة المتوقعة ضررا يلحق بالفرد أو بالمجتمع[2].

الفقرة الثانية: التشريعات التي تجيز إجراء الأبحاث على الأجنة البشرية:

1- تعد إسبانيا من أولى الدول التي كرست تشريعا خاصا يتعلق بإجراء الأبحاث على الأجنة، حيث صدر سنة 1988 القانون رقم 35، المنظم لتقنيات المساعدة على الإنجاب، والذي يسمح بإجراء الأبحاث على الأجنة التي لا يتجاوز عمرها 14 يوما، وبصورة موسعة بشرط الحصول على رضا الأبوين، وبالمقابل فإن القانون المذكور يمنع استحداث الأجنة لغايات البحث العلمي.

كان القانون الإسباني حتى العام 2003 والمتعلق بالإنجاب المساعد طبيا، يمنع استحداث الأجنة لغايات البحث العلمي، ولكن القانون الصادر بتاريخ 2003/10/21 سمح بإجراء البحث، انطلاقا من خلايا منشأ مقتطعة من أجنة مجمدة فائضة لم تعد تشكل موضوعا لمشروع أبوي[3].

2- أما في بريطانيا، فيسمح القانون المتعلق بالإخصاب وعلم الأجنة لسنة 1990، باستحداث أجنة لأغراض البحث العلمي، وخاصة في مجال الإنجاب وتشخيص الأمراض الوراثية، على أن يكون هدف الأبحاث التي تتم على الأجنة البشرية تطوير كل من تقنيات معالجة العقم، المعارف حول أسباب الأمراض التناسلية والإجهاض، تقنيات منع الحمل، وتطوير الطرق التي تهدف إلى التعرف على المورثات أو الصبغيات الشاذة قبل الزرع في الرحم.

في 2001/1/22 تبنى مجلس اللوردات قانونا، يسمح باستحداث أجنة بشرية عن طريق الاستنساخ، غير أنه يشترط وقف نمو تلك الأجنة المستحدثة لأغراض البحث العلمي في اليوم الرابع عشر[4].

٣- في **بلجيكا** ينظم القانون الصادر في 11-05-2003، ممارسة الأبحاث على الأجنة البشرية، من خلال نص المادة 03 منه الفقرة ١٠ و٢٠ منه، بناءا على عدة شروط يجب توافرها، من أهمها:

- أن تكون لغاية علاجية أو ترمي إلى تقدم المعارف في مجال الخصوبة العقم، زرع الأعضاء والأنسجة وكذا الوقاية أو علاج الأمراض.

- أن تتم الممارسة خلال 14 يوما الأولى للنمو لدى الجنين.

---

(١)- طارق محمد خلف/ المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(٢)- محمد سعيد رمضان البوطي / موقف الشريعة الإسلامية من التحكم بنوع وأوصاف الجنين والإسقاط عند ظن التشوه، بحث مقدم إلى مؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات، بتاريخ ٥-٧ مايو ٢٠٠٢ م ص ٢١.

(3)-Agence de Biomédecine /Étude Comparative de l'Encadrement Juridique International De La Procréation Médicalement Assistée, octobre 2008, http//: www.ABM.fr. p 24.

(٤)- مهند صلاح العزة/ الحماية الجنائية للجسم البشري في ظل الاتجاهات الطبية الحديثة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، 2002، ص ٣٤٧.

- انعدام أية وسيلة بحث بديلة بغية تحقيق نتائج مماثلة لتلك المحصل عليها من خلال الأجنة البشرية.

- انعدام المقابل المالي: وبالتالي استبعاد الأجنة البشرية من دائرة المعاملات حسب نص المادة 5/3 من ذات القانون[1].

- منع زرع الأجنة التي خضعت للأبحاث داخل الرحم، باستثناء حالة إجراءها على الجنين نفسه لمصلحته العلاجية المباشرة وفقا لما جاء في المادة 2/05 من نفس القانون[2].

- عدم إجراء الأبحاث إلا في المخابر المعتمدة، والمرتبطة ببرنامج بحثي جامعي متعلق بالأبحاث العلاجية، في مجال الطب الإنجابي أو الهندسة الوراثية البشرية.

- الحصول على الترخيص المسبق للجنة المحلية للأخلاقيات للجامعة المعنية ببرنامج البحث، وكذا الترخيص من قبل اللجنة الفدرالية للأبحاث الطبية والعلمية على الأجنة، التي بدأت مهامها في مارس 2006، اللجنة التي يقع على عاتقها مهمة تقييم مشاريع البحث، ضمان الرقابة والتتبع والسهر على احترام القانون[3].

ويتعرض المخالف لأحكام المادتين 03 و05، لعقوبة السجن من سنة (01) إلى خمس (05) سنوات و/أو بغرامة تتراوح ما بين الألف (1000) وعشر(١٠) ألاف أورو، حسب نص المادة 13 من القانون ذاته.

٤- في حين تجد **فرنسا** نفسها في موقف وسط بين الدول التي تبيح الأبحاث على الأجنة البشرية وتلك المانعة لها، فلقد اعتمد المشرع الفرنسي منهجا أقل تحررا من نظيره البريطاني، لكنه أكثر تساهلا مما هو عليه الحال في ألمانيا على سبيل المثال، حيث يرتكز هذا المنهج والمعلن عنه من خلال نص المادة 2151/5 من القانون رقم 2004-800 على ثلاث محاور أساسية:

- التذكير بالمبدأ المعتمد في القانون رقم 94-654 والمتعلق بمنع الأبحاث على الأجنة البشرية.

- تجديد الاستثناء الوارد في القانون السالف الذكر بخصوص جواز إجراء الدراسات غير الضارة بالجنين.

- الترخيص بصفة استثنائية ومؤقتة بممارسة الأبحاث على الخلايا الجذعية الجنينية ضمن شروط معينة، استثناءا فقط خلال فترة خمس(05) سنوات، تبدأ من تاريخ نشر المرسوم التنفيذي والذي تم بتاريخ 2006/02/07، بالتالي فإن فترة الخمس سنوات تمتد إلى غاية 2011/02/06[4].

الممارسة المقيدة بمجموعة شروط وتدابير دقيقة، تعتبر في مجموعها ضمانات قانونية لحماية الأجنة البشرية، كما سيلي توضيحه.

II- **الضمانات القانونية** : والتي تمثل مجموعة من الضوابط والشروط التالي بيانها.

- طبيعة الأجنة المحولة للأبحاث: تنص المادة 2151/5 الفقرة 4 [1] على أنه لا يمكن إجراء الأبحاث إلا على الأجنة التي لم تعد لها أية علاقة بالمشروع الإنجابي، ومن ثم يتعلق الأمر فقط بالأجنة غير الأسرية، ولقد أوضح المرسوم رقم 2006 –121 أنها الأجنة الفائضة عن الحاجة أو المتبقية بعد إجراء التشخيص الوراثي للزرع.

---

(1) -Art 05/2 : « Il interdit … d'implanter des embryons soumis à des recherches, sauf si les recherches ont été menées dans un objectifs thérapeutiques pour l'embryon ».

(2) -Art 05/3 : « Il interdit … d'utiliser des embryons … à des fins commerciales ».

(3) - Agence de Biomédecine/op-cit, p 17.

(4) - Conseil d'État /La révision des lois de bioéthique, étude du 2009, op-cit, p 39.

- الموافقة الكتابية المسبقة لذوي الأجنة على تحويلها للأبحاث، حسب نص المادة 2151/5 الفقرة 4 [2]، وذلك من كلا الطرفين أو من الزوج أو الشريك المتبقي على قيد الحياة.

- انعدام المقابل المالي.

- منع إتمام زرع الأجنة التي خضعت للأبحاث : حسب ما جاء في نص المادة 2151/5 الفقرة 6[3]، طالما أن أي مساس أو تدخل على الأجنة من شأنه أن يؤثر على حصيلتها الوراثية، من ثم على قدرات التطور والنمو لديها، مما يستحيل معه السماح بزرعها في الرحم بغية إنجابها.

- دور وكالة الطب وعلم الأحياء في الرقابة: حيث لا يمكن الإقدام على أي مشروع بحث إلا بعد الحصول على ترخيص من هذه الوكالة.

البند الثاني: الاتجاه المعارض للأبحاث على الأجنة البشرية

أولا: الفقه الإسلامي المستنكر: يتمتع الإنسان في ظل الشريعة الإسلامية بحماية تكفل له الحياة الكريمة، وهو ما لا يتحقق إلا بالحفاظ على الأسباب الرئيسية التي يدور عليها إصلاح أمر معاشهم.

ولقد أدرك الفقهاء أن أهم الأمور التي يجب أن تحظى بالحماية الكاملة، هي: الدين، النفس، العقل، النسل والمال، وعبروا عنها بالضروريات الخمس.

في ظل ما سبق يرى جانب من الفقه الإسلامي، أن أبحاث خلايا المنشأ الجنينية تحت غطاء خدمة البشرية، ما هي إلا تجارب تحت مسمى جديد، جلبا لعاطفة الرأي العام وتأييده، لا طائل من ورائه إلا تحقيق مكاسب مادية أو شهرة زائفة [4]، مستندين في ذلك إلى المفاسد المترتبة على استخدام الخلايا الجذعية الجنينية من الأجنة الفائضة، أهمها:

- بيع وشراء الخلايا الجذعية الجنينية بعد تحصيلها من الأجنة الفائضة، إذ أن الاتجار بهذه الخلايا يدر أموالا طائلة لأصحابها، وخاصة في بعض الدول الغربية التي لا تقيم للكرامة الإنسانية في مثل هذه الأمور أي وزن [5].

- إن القول بجواز استخدام الفائض من الأجنة، يفتح الباب أمام كثير من المتساهلين للتلاعب بهذه الأجنة والعبث بها، بحجة محاولتهم تحصيل الخلايا الجذعية الجنينية للعلاج.

- وقف نمو الأجنة بعد أخذ الخلايا الجذعية منها، إذ لا تستطيع الأجنة حينئذ من متابعة نموها لتكون جنينا في المستقبل، فهذا التصرف فيه إفساد وإتلاف للأجنة ولو كانت زائدة عن الحاجة.

---

[٢] -Art 2151/5 al 04 « … Une recherche ne peut être conduite que sur les embryons conçus in vitro dans le cadre d'une assistance médical à la procréation qui ne font plus l'objet d'un projet parental… »

[٣] -Art 2151/5 al 04« … Elle -une recherche -ne peut être effectuée qu'avec le consentement écrit préalable du couple...Ou du membre survivant du couple».

[١] -Art 2151/5 al ٠6 «… Des embryons sur lesquels une recherche a été conduite ne peuvent être transférés à des fins de gestation ».

[٤]- مشار لدى بلحاج العربي/ المرجع السابق ، ص 54.

[٥]- مشار لدى طارق محمد خلف/ المرجع السابق، ص ٢٠٤.

مما دفع بهذا الجانب من الفقه، إلى معارضة واستنكار استخدام الأجنة البشرية في الأبحاث أيا كانت غايتها، طالما أنها تنطوي على إهلاك هذه الأجنة عمدا وعن قصد، لأن ذلك يتناقض مع كرامة الجنين البشري ولو كان خارج الرحم، حيث أن مكان حدوث الإخصاب لا يجوز-تحت أي ظرف- أن يؤثر في الحكم بالحرمة من عدمها، ومن هذا المنطلق لا يجوز إخضاعها للأبحاث [1].

لذلك لا يجوز إتلاف الأجنة البشرية بهدف الأبحاث، لما في ذلك من اعتداء على حياتها، إنه من باب العبث العلمي، إضافة إلى عدم وجود ضرورة أو حاجة ملحة تبرر مثل هذا الفعل، خصوصا في ظل إمكانية الحصول على خلايا المنشأ من مصادر أخرى [2].

بذلك جاء قرار المجمع الفقهي الإسلامي رقم 56/7/6، في دورة مؤتمره السادس بجدة، خلال شهر مارس 1990، بشأن استخدام الأجنة مصدرا لزراعة الأعضاء، القرار الذي يعتبر تطبيقا لتوصيات المنطقة الإسلامية للعلوم الطبية، في ندوتها الطبية والفقهية السادسة في شهر أكتوبر 1989، بعنوان "زراعة الأعضاء"[3].

---

(١)- العبادي عبد السلام / حكم الاستفادة من الأجنة المجهضة والزائدة عن الحاجة، ندوة "الإسلام والمشكلات الطبية المعاصرة"، المنظمة الإ سلامية للعلوم الطبية، أكتوبر 1989، مذكور لدى أحمد عمراني / حماية الجسم البشري في ظل الممارسات الطبية والعلمية الحديثة – دراسة مقارنة – دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة وهران، 2010، ص 153.

(٢)- يعتبر دم الحبل السري عند الولادة مباشرة من أشهر الخلايا الجذعية ، المتعددة القدرات ولها العديد من المزايا مقارنة بالخلايا الجذعية البالغة، ويمكن الحصول عليها من مشيمة الأطفال حديثي الولادة، وخلايا المشيمة أو الحبل السري.

من مميزات الحبل السري

- لقد ثبت أن خلايا دم الحبل السريا تختلف عن الخلايا المأخوذة من الأجنة المجهضة، في كونها تعالج جميع أنواع السرطان، كما تتمتع بقابلية على مقاومة ظروف التجميد لسنين طويلة.
- أن لديها القدرة على التطور إلى أي نوع من الخلايا الجذعية، لكونها أنها ذات قوة تناسلية متعددة.
- الخلايا الجذعية التي تؤخذ من الحبل السري كثيرة العدد، فقد يصل عدده ا إلى 200 مليون خلية.
- استخلاص الخلايا الجذعية من دم الحبل السري سهل وخال من المخاطر.=
- لا يحتوي دم الحبل السري على أورام وهو على حد كبير خالي من الفيروسات.
- يقبل الجسم دم الحبل السري في عمليات الزرع على نحو أفضل من الخلايا الجذعية البالغة، سواء أكان المتلقي من أقارب المتبرع أم من غير أقاربه.

-يستفيد من هذه الخلايا الطفل، وإخوته بالولادة، والأقارب من الدرجتين الأولى والثانية، والوالدان بما ذاك الجد والجدة والخال والعم والعمة، وتجرى التجارب على إمكانية الاستفادة من هذه الخلايا.

لكن هذا الدم يحتوي على ك مية من الخلايا الجذعية، القادرة على إعادة بناء خلايا الدم والجهاز المناعي لدى المرضى المصابين بالأمراض المستعصية، مثل سرطان الدم (اللوكيميا)، وأنواع أخرى من السرطان، مما أهله لأن يكون المنفذ في علاج كثير من الأمراض، لأن هذا الدم يتم الحصول عليه أثناء عملية الولادة، وهو وقت محدود نسبيا فلا بد من حفظه في ظروف خاصة للاستفادة منه.

نتيجة لاهتمام الباحثين بدماء الحبل السري، أنشأت بنوك لحفظ الدم والمشيمة التي بدأت تأخذ طريق جديدا من خلال فوائد اكتشاف دم الحبل السري، الذي يعتبر أحد معجزات الولادة، وأصبح يمثل أملا جديدا في إنقاذ حياة آلاف من المرضى، مما أدى إلى حفظه في ظروف خاصة للاستفادة منه في علاج كثير من الأمراض، ويبشر استعمال دم الحبل بآفاق جديدة في عالم الطب.

لقد صرح العلماء بأنه يمكن الاحتفاظ بهذه الخلايا لمدة تصل إلى 25 عام، والبعض الآخر يمكن أنه تخزينها مدى الحياة، وبذلك يستفيد منها المرضى وكبار السن، نظرا لما تحمله التجارب العلمية في المستقبل لعلاج الأمراض المستعصية . أنظر بلحاج العربي/ مشروعية استخدام الخلايا الجذعية الجنينية، المرجع السابق – ص ٥٥-٥٦.

(٣) - عبد النبي محمد أبو العينين / الحماية الجنائية للجنين في ضوء التطورات العلمية الحديثة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٦، ص 428 و429.

ثانيا: التشريعات الرافضة للأبحاث على الأجنة البشرية: يتراوح الحظر لديها بين الحظر النسبي والكلي.

أولا: التشريعات التي تمنع الأبحاث بصفة نسبية: حيث تمنع الأبحاث التي لا تتعلق بمصلحة الجنين الذي تم التدخل عليه، بالتالي أن يتعلق الأمر بالمصلحة العلاجية الذاتية للأجنة البشرية لا غير.

وتشترط هذه الدول أن يتم زرع هذه الأجنة بعد الانتهاء من الممارسة بغية الإنجاب، من هذه التشريعات:

1- التشريع الألماني لسنة 1990 الذي يمنع إجراء الأبحاث على الأجنة، ما لم يتعلق الأمر بغاية علاجية تخص الجنين البشري ذاته، ولقد أكد هذا المنع من خلال القانون الصادر 28-06-2002، لكنه أباح الأبحاث على الخلايا الجذعية المستوردة من الخارج، التي يعود تاريخ استيرادها إلى ما قبل سنة 2002، ومنع بالمقابل استخدام الخلايا التي دخلت إلى البلاد اعتبارا من مطلع العام المذكور.

2- التشريع السعودي المتعلق بوحدات الإخصاب والأجنة وعلاج العقم لسنة 2004، الذي تنص المادة 13 منه على إمكانية إجراء الأبحاث على الأجنة، على أن ينحصر الأمر في الغاية العلاجية التي تتعلق بالأجنة لا غير، وذلك بعد الحصول على موافقة لجنة الإشراف المكلفة بإصدار التراخيص، المتابعة والمراقبة.

ثانيا: التشريعات التي تحظر الأبحاث بصفة كلية: سواء تعلق الأمر بغاية علاجية تخص الجنين أم لا، حيث يمنع ممارسة الأبحاث على الأجنة البشرية منعا تاما، من هذه التشريعات:

1- **التشريع التونسي رقم 93 لسنة 2001 والمتعلق بالطب الإنجابي**، ما يؤكده الفصل 13 الذي ينص على أنه : "لا يمكن الحصول على جنين بشري بواسطة الأنبوب... إلا في إطار الطب الإنجابي ووفقا لغايته كما يضبطها هذا القانون".

ويعاقب كل مخالف لأحكام هذا الفصل بالسجن لمدة خمس (05) سنوات و/أو بغرامة قدرها عشر آلاف (10000) دينار تونسي حسب الفصل 02/31، وهذا بصرف النظر عن العقوبات الإدارية التي تتعرض لها المؤسسات التي لا تمتثل لهذه الأحكام، والتي تتراوح بين الإنذار، التوبيخ، السحب المؤقت أو النهائي للترخيص في ممارسة أنشطة الطب الإنجابي وفقا للفصل 29 من هذا القانون.

٢- **موقف المشرع الجزائري** : يتضح موقفه من مسألة الأبحاث العلاجية، من خلال نص المادة 161 من القانون رقم 85-05 المتعلق بحماية الصحة وترقيتها المعدل والمتمم [1]،التي جاء فيها أنه "لا يجوز انتزاع أعضاء إنسان ولا زرع أنسجة ... إلا لأغراض علاجية أو تشخيصية حسب الشروط المنصوص عليها في هذا القانون ولا يجوز أن يكون انتزاع الأعضاء أو الأنسجة البشرية ... موضوع معاملة مالية".

النص الذي يتجلى من خلاله ما يلي:

*التمييز بين مصطلح العضو البشري ومشتقات الجسم الأخرى مثل الأنسجة والخلايا، حيث يقصد بمصطلح العضو "كل جزء يتكون من مجموعة مركبة ومتناغمة من الأنسجة والذي لا يمكن استبداله بشكل تلقائي إذا ما تم استئصاله بالكامل، والذي ينهض بأداء وظيفة أو عدة وظائف محددة كالكبد مثلا " [2].

---

[1]- المؤرخ في 16 – 02 – 1985، ج ر 08، المعدل والمتمم.

[2]- يراجع بهذا بوني نذير/الجرائم المرتبطة بعمليات زرع الأعضاء، رسالة ماجستير تخصص القانون الطبي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، 2012، ص 15 وما يليها.

أما الخلايا أو الأنسجة فلا يمكن أن تؤدي وظيفة لوحدها، مثل الخلايا العصبية التي لا تستطيع أداء وظيفة عضوية محددة إلا إذا ارتبطت بمكونات الجهاز العصبي الأخرى، لذلك فهي من مشتقات الجسم البشري، والتي لم يعرفها قانون حماية الصحة وترقيتها كما هو الحال بالنسبة إلى الأعضاء البشرية، مكتفيا بإعطاء بعض الأمثلة عليها.

بمفهوم المخالفة لتعريف الأعضاء، يمكن استنتاج أن مشتقات الجسم هي "جميع العناصر والمواد البشرية التي تتسم بطابع التجدد، بحيث يمكن للجسم استبدالها تلقائيا إذا فقد جزء منها، ولا يترتب على انتزاعها فقدانها للأبد كما هو الحال بالنسبة للأعضاء"[1].

* أن أي ممارسة على الأجنة البشرية يجب ألا تخرج عن الغاية العلاجية أو التشخيصية، وألا تتعداها إلى غير ذلك.

* لا يشترط المشرع أن يتعلق الأمر بالممارسة العلاجية أو التشخيصية التي تعود بالنفع على الجنين فقط، حيث يمكن أن تمتد الغاية إلى غير ذلك.

* لقد نظم المشرع الضوابط القانونية الخاصة باقتطاع الأنسجة ضمن الفصل المعنون "انتزاع أعضاء الإنسان وزرعها"، وبذلك فقد ربط شروط اقتطاع الأنسجة بالشروط القانونية التي تخضع لها عمليات اقتطاع الأعضاء البشرية، بحيث تطبق هذه الأخيرة على عمليات اقتطاع الأنسجة كذلك، حيث نصت المادة 162 من ذات القانون مجموعة من الشروط التي يجب احترامها في عمليات زرع الأنسجة أو الأعضاء البشرية، وأهمها ما سيلي ذكره:

أ- أن يتعلق الأمر بالانتزاع من أشخاص أحياء: إن الأجنة البشرية هي بالفعل كائنات بشرية حية، إلا أنها حسب نص المادة 25، من القانون المدني ليست أشخاص قانونية، مما يستبعدها من إمكانية الاستفادة من الحماية القانونية بموجب هذا النص التشريعي، من ثم فهي غير مخاطبة أصلا بهذا النص.

ب- عدم تعريض حياة المتبرع للخطر: ما لن يتحقق بشأن الأجنة البشرية، طالما أن أي تدخل عليه سيؤدي لا محالة إلى الإضرار به، وكذا إلى إعاقة نموه وتطوره.

ج- الموافقة الكتابية للمتبرع بأحد أعضائه أو أنسجته: الأمر المستبعد تماما بخصوص الأجنة البشرية، حيث يستحيل عليها التعبير عن رضاها بشأن ذلك.

إلا أن نص الفقرة 03 من المادة 166 من نفس القانون، تمكن الأب ، الأم أو الولي الشرعي حسب الحالة، من إعطاء الموافقة متى تعلق الأمر بمن لا يتمتع بالأهلية القانونية، من ثم تأكيد إمكانية تقديمهم للموافقة لتحويل أجنتهم إلى المخابر الطبية بقصد الاستفادة منهم، مما يشكل تعديا صارخا على حصانة الجسد البشري وعلى مبدأ الكرامة الإنسانية، خاصة وأن تلك الأنشطة أخذت أبعادا خطيرة، حيث انتشرت ظاهرة المتاجرة بالأعضاء والأنسجة البشرية بشكل مخيف عبر العالم بأسره في ظل الحاجة المتزايدة للأعضاء والأنسجة البشرية، كما هو الحال بالنسبة للخلايا الجذعية الجنينية من جهة أخرى.

في خضم ذلك كله، تدخل المشرع بسن قانون جديد، يهدف إلى محاربة والقضاء على كل الأنشطة الغير المشروعة المرتبطة بعمليات نزع الأعضاء والخلايا والأنسجة البشرية، القانون رقم 09-01 المؤرخ في 2009/02/25 المعدل والمتمم لقانون العقوبات[2]، بحيث تضمن عدة أحكام جزائرية تجرم أعمال الاتجار بالبشر والأعضاء والأنسجة الآدمية.

---

[1]- برني نذير/ المرجع نفسه، ص 21.

[2]- ج. ر 15 لسنة 2009

الملاحظ أن المشرع لم يدرج تلك النصوص العقابية الجديدة ضمن قانون حماية الصحة وترقيتها، بل ضمن قانون العقوبات بالرغم من أن الضوابط المتعلقة بعمليات نقل وزرع الأعضاء والأنسجة تضمنها قانون الصحة، إلا أن القانون رقم 09–01 اكتفى بالإحالة إليها ضمنيا، على أن الهدف الرئيسي الذي يتوخاه المشرع من خلال هذا القانون، هو ضمان سلامة الكائن البشري من الانتهاكات التي يفرزها التطور الطبي والعلمي، في مجال الأعضاء والأنسجة البشرية.

بالتالي يندرج التعديل الأخير لقانون العقوبات-إلى غاية كتابة هذه السطور- بموجب القانون رقم 09–01، في إطار تحديث المنظومة التشريعية الوطنية لمواكبتها مع التطورات التي تشهدها العلوم الطبية والإحيائية من جهة، وكذا مسايرة القوانين الحديثة في هذا المجال، وتماشيا مع السياسية التشريعية في الجزائر التي تتجه نحو تشجيع الأبحاث.

بموجب هذا القانون، أضاف المشرع مجموعة من الجرائم في القسم الخامس مكرر تحت عنوان "الاتجار بالأعضاء"، رغم أنه تطرق في ذات القسم إلى الأنسجة البشرية.

لقد كان أملنا كبيرا في إمكانية تطبيق نص المادة 303 مكرر 17/$_1$ من هذا القانون، بشأن عمليات اقتطاع الأعضاء من الأجنة البشرية، بغية استفادة هذه الأخيرة من الحماية الواردة في هذا القانون، النص الذي يعاقب كل من ينتزع عضوا من شخص على قيد الحياة دون الحصول على الموافقة، بالحبس من خمس (05) سنوات إلى عشر (10) سنوات، وبغرامة من خمسمائة (500) ألف إلى مليون دينار جزائري، أو حتى نص المادة 303 مكرر 19 الفقرة 1، التي تعاقب بالحبس من سنة (01) إلى خمس (05) سنوات وبغرامة من مئة (100) ألف إلى خمسمائة (500) ألف دينار جزائري، كل من ينتزع نسيجا أو خلايا من شخص على قيد الحياة- وفي النص الفرنسي "Une personne vivante"- دون الحصول على الموافقة.

لكن أملنا خاب على إثر اشتراط نص المادتين السالفتي الذكر، أن يكون المجني عليه "شخصا على قيد الحياة"، دون أن تتطرق إلى حالة الجنين البشري، والذي لا يعتبر شخصا في نظر القانون.

بالتالي لا يمكن في هذه الحالة تطبيق نص هاتين المادتين أو حتى إحداهما، وفقا لمبدأ التفسير الضيق للنص الجزائي ومبدأ الشرعية، واللذان يقتضيان عدم التوسع في تفسير نصوص قانون العقوبات، مما يستبعد معه احتمال استفادة الأجنة البشرية المخبرية من الحماية المقررة بموجب نص المادتين 303 مكرر 17 و19.

إلا أن البحث والتقصي في نصوص القانون 09 – 01 مكننا من الاطلاع على نص المادة 303 مكرر 18/$_1$ باللغة الفرنسية [1]، والتي تعاقب بالحبس من سنة (01) إلى خمس (05) سنوات، وبغرامة من مئة (100) ألف إلى خمسمائة (500) ألف دينار جزائري، كل من يقوم بانتزاع أنسجة أو خلايا جسم الإنسان، مقابل منفعة مالية أو أي منفعة أخرى مهما كانت طبيعتها.

في حين أن نص ذات المادة باللغة العربية، يتحدث عن "جسم شخص" بدل "جسم الإنسان"، كما ورد في النص الفرنسي.

مما يمكن من الاستناد إلى هذا النص القانوني، بشأن استفادة الأجنة البشرية المخبرية -باعتبارها كائنات آدمية- من الحماية المقررة في المادة 303 مكرر 18/$_1$ من القانون رقم 09–01، النص الذي يصبو من خلاله المشرع إلى إضفاء حماية تشريعية لمبدأ المجانية في عمليات انتزاع الأعضاء والأنسجة البشرية، وكذا تكريس مبدأ خروج هذه العناصر من دائرة

(٤٤)- Art 303 bis 18/$_1$: « Quiconque, procède à des prélèvements de tissu, de cellules ou à la collecte de produit du corps humain… » .

التعاملات المالية، الذي تم تجسيده في قانون حماية الصحة وترقيتها منذ صدوره سنة 1985 بموجب المادة 161/2 السالفة الذكر.

الخاتمة

نخلص مما سلف توضيحه إلى عدة نتائج أهمها على الإطلاق، أن تأييد الاتجاه الذي يجيز إخضاع الأجنة البشرية المخبرية لأبحاث الخلايا الجذعية المتأتية منها، لم يكن عشوائيا، بل محاط بقدر من الضوابط والقيود، يختلف نوعها ومداها باختلاف تشريعات الدول، كل ذلك في محاولة منها لإحاطة تلك الأبحاث بإطار قانوني منظم لها، ورغبة منها في تجنب الانحراف والانزلاق الأخلاقي في مجال الطب وعلم الأحياء، لاسيما وأن العبث والتلاعب بالأجنة لا ينشأ عن تلك الأبحاث، وإنما عن الانحراف في ممارستها، وحقيقة الأمر أن كل مباح يمكن أن يساء استعماله، فلا يكون ذلك سببا للتحريم، وإنما يكون حافزا لأخذ الاحتياطات العلمية عند التنفيذ، فلا يمكن أن يقال بأن جميع الممارسات الطبية التي محلها الجسد الإنساني محرمة، مع أن معظمها يمكن أن يساء استعمالها[1].

أضف إلى ذلك طبيعة ما يجري في المستشفيات والمختبرات الطبية، فبدل الاستفادة من الخلايا الموجودة في الأجنة الفائضة عن الحاجة تترك حتى تموت، فأيهما أولى أن تترك هذه الأجنة بهذه الصورة حتى تنتهي وتموت بلا فائدة، أم أن يستفاد منها لتطبيب الأحياء من أمراضهم، وخاصة بعض الأمراض التي تستلزم هذا العلاج [2]، مع تقييد ذلك بوجود الضرورة أو الحاجة إليها[3].

من جانبه، وضع المشرع الجزائري عقوبات صارمة ضد مرتكبي هذه الجرائم المستحدثة بموجب التعديل الأخير لقانون العقوبات، منها جريمة الاتجار بالخلايا والأنسجة البشرية، بغية بناء سد وحصن منيع يقف أما التجاوزات والانحرافات الأخلاقية والقانونية في الميادين الطبية.

وبالرغم من أن هذه الأبحاث تعطي آمالا كبيرة إلا أنه لا يزال هناك الكثير من الجهد الذي يتوجب بذله قبل تحقيق هذه الآمال، فهناك تحديات تقنية لابد من التغلب عليها أولا وقبل البدء في تطبيق هذه الاكتشافات في العيادات الطبية، ومع أن هذه التحديات كبيرة وصعبة إلا أنها ليست مستحيلة.

قائمة المراجع

- بلحاج العربي/ مشروعية استخدام الخلايا الجذعية الجنينية، مجلة الوعي الإسلامي، العدد٥٣ بتاريخ٢٠١٠٠٦٠٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

- برني نذير/ الجرائم المرتبطة بعمليات زرع الأعضاء، رسالة ماجستير تخصص القانون الطبي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، 2012.

- طارق عبد المنعم محمد خلف/ أحكام التدخل الطبي في النطف البشرية في الفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر و التوزيع، الأردن،٢٠١.

(١)- محمد نعيم ياسين/ أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، ط ١، دار النفائس، عمان، الأردن، ١٩٩٦، ص ١١٠.
(٢)- محمد علي البار/مشروعية أبحاث الخلايا الجذعية، الدار السعودية، جدة، السعودية، ٢٠٠٢، ص ١٥.
(٣)- نقلا عن طارق محمد خلف/ المرجع نفسه، ص ٢٠٩.

- ماروك نصر الدين/ الحماية الجنائية للحق في سلامة الجسم في القانون الجزائري والقانون المقارن والشريعة الإسلامية، ج1، الكتاب03، دار هومه، الجزائر، 2003.

-مهند صلاح العزة/ الحماية الجنائية للجسم البشري في ظل الاتجاهات الطبية الحديثة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، 2002.

- محمد علي البار/ مشروعية أبحاث الخلايا الجذعية، الدار السعودية، جدة، السعودية، ٢٠٠٢.

- محمد رأفت عثمان/ الأبحاث على الخلايا الجذعية بين التأييد والمعارضة، اجتماع الخبراء الثاني حول القضايا القانونية والأخلاقية ذات الصلة بأبحاث الأجنة البشرية، القاهرة، مصر، الفترة من٨ إلى ٢٠١١/١٢/١٠.

- محمد سعيد رمضان البوطي/ موقف الشريعة الإسلامية من التحكم بنوع وأوصاف الجنين والإسقاط عند ظن التشوه، بحث مقدم إلى مؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات، بتاريخ٥-٧ مايو ٢٠٠٢ م.

- محمد نعيم ياسين/ أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، ط١ دار النفائس، عمان، الأردن، ١٩٩٦.

- عمار سليمان علي/ الإشكاليات الأخلاقية لتقنية الخلايا الجذعية، مجلة العربي العلمي، العدد٠٥، ماي٢٠١٢.

- عبد النبي أبو العينين/ الحماية الجنائية للجنين في ضوء التطورات العلمية الحديثة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٦

- القانون رقم 85–05 المؤرخ في 16– 02– 1985 المتعلق بحماية الصحة وترقيتها المعدل والمتمم، ج ر 08 لسنة ١٩٨٥.

- القانون رقم 09–01 المؤرخ في 2009/02/25 المعدل والمتمم لقانون العقوبات ج.ر 15 لسنة 2009.

-Agence de Biomédecine /Étude Comparative de l'Encadrement Juridique International De La Procréation Médicalement Assistée, octobre 2008, http//: www.ABM.fr.

الحق في التعليم الديني بين الشريعة والقانون

أ. عائشة لخضر بن ناصر، جامعة معسكر، الجزائر

الملخص

إنّ الحق في التعليم الديني يقصد به :"حق الفرد في تلقي العلوم المتعلقة بمعتقده". وقد عبّر علماء الشريعة عن هذا النوع:"بالعلم الشرعي"، وهو "علم ما أنزل الله على رسوله من البينات والهدى". ولا يخفى ما لهذا الحق من أهمية في تعزيز هوية الشخص الدينية وثقافته المتميزة، وتمكين وتقوية حقه في ممارسة الشعائر الدينية.

وقد نصت على هذا الحق مختلف المعاهدات والإعلانات والاتفاقيات الدولية. منها ما صدر عن منظمة الأمم المتحدة، وأخرى عن منظمات إقليمية مهتمة بحقوق الإنسان. وقد أجمعت كلّها على أنّ من حق الإنسان أن يتلقّى قدرا من العلوم الدينية، وأن توفّر له جميع الإمكانات التي تتيح له مزاولتها.

إلا أن نظرة هذه الوثائق الحقوقية للحق في التعليم الديني ، هو مجرد حق مرتبط بذاتية الإنسان بغض النظر عن الفكر والمنهج ، وهو ما يفسّر إمكانية التنازل عنه .بخلاف ما أوردته نصوص الشريعة ، وما أقره علماء الشريعة من كون هذا الحق واجبا يتراوح بين العيني والكفائي ، وهو ما يجعله غير قابل للإسقاط أو التنازل عنه... ، أوجبت الشريعة الحفاظ عليه من قبل الدولة والجماعة والفرد، فإذا قصَّرت الدولة وجب على الأمة أفرادًا وجماعات تحمله .

Résumé

Le droit à l'éducation religieuse signifie : « le droit de recevoir la science de la croyance ». Les savants du genre : « médecine légale » et est « conscient de ce qu'Allah a révélé à son messager de preuves et d'orientation. » Ce n'est aucun un secret que l'importance de renforcer l'identité de la personne, culture, religion et d'autonomisation et de renforcement du droit à la pratique religieuse.

Sous les différents traités, déclarations et conventions internationales. Y compris les Nations Unies et autres organisations régionales intéressées des droits de l'homme. Tous étaient unanimes que l'homme droit de détenir un diplôme de sciences religieuses et fourni avec toutes les possibilités qui lui permettent d'exercer.

.Mais un coup d'oeil à la documentation du droit à l'éducation religieuse, est juste à droite est liée à l'humain subjectif indépendamment de l'idéologie et de programme d'études, qui explique la possibilité de compromis. sauf les dispositions de la charia et adopté par les érudits que ce droit entre devoir et Ron, qui le rend inapplicable à abandonner ou dispense. En vertu de la Loi de la charia, géré par l'Etat, la collectivité et l'individu.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد:

إنّ مواضيع حقوق الإنسان قد أضحت من الموضوعات التي تحظى باهتمام بالغ على الصعيدين الوطني والدولي ، حيث صدرت العديد من الوثائق (الدولية والوطنية) ، التي تضمنت النص على العديد من الحقوق والحريات مع كفالة الحماية القانونية لها، وقبل ذلك فقد سجلت شريعة الإسلام الأسبقية في إقرار هذه الحقوق، والحث على صونها وحفظها، وإحاطتها بالرعاية وشمولها بالعناية من أوّل الأمر .

ولأن منطلق الشريعة الإسلامية في إقرار الحقوق يختلف عن منطلق القوانين الوضعية ؛ فإن التعليم الديني لا يعدّ مجرد حق وفقط يمكن التنازل عنه أو الإستغناء عنه ، بل هو واجب وضرورة توجب الشريعة القيام به والحفاظ عليه . لأن الدولة الإسلامية دولة عقدية من واجباتها حراسة الدين، ومن مقتضيات حراسة الدين وحمايته ؛ تعليمه حتى لا يضيع من أفراده.

وعليه فكرت في إفراد موضوع له للتعرف على ماهيته، والوقوف على مصادره الشرعية والقانونية ، في محاولة التقريب بينهما ، ووضعهما بين يدي القارئ ليتسنّى له تمييز مقدار التوافق والاختلاف بينهما ، وارتأيت أن يكون العنوان كالتالي: (**الحق في التعليم الديني بين الشريعة والقانون).**

أهمية البحث وأسباب اختياره:

أولا: تكمن أهمية الدراسة في أنها تدخل ضمن المساهمات التي تحاول التأسيس للدراسات الشرعية القانونية.

ثانيا: افتقاد الدراسات القانونية لمباحث المقاصد ، لذلك فهي محاولة لتطوير الكتابة في هذا المجال -وإن كانت هذه الدراسة غير مستفيضة- ، لأن النظرة المقاصدية أفضل ضمان للتوازن بين الثوابت والمتغيرات ، بين المرونة والصلابة ، وهذا يقودنا إلى ما توفره المقاصد والثقافة المقاصدية من عقلية ترتيبية أولوية للمصالح والمفاسد ، ولكافة الشؤون ، وهو ما يفتقده كثير من الناس عامة وكثير من المفكرين والمنظرين والمشرعين خاصة، فتجدهم يدافعون ويقدسون – مثلا- حرمة الدين ، وإهدارا متعمدا لحرمة العقيدة والدين .

ثالثا : إن حفظ الدين يدخل ضمن المصالح الضرورية ، الذي نصت الشريعة الإسلامية على حفظه وحمايته وجودا وعدما ، بتعليمه وإقامة شعائره ، ومنع ما يزيله ويهدم أركانه . هذه الحماية التي تتعلّق بالجانب الوجودي تتطلّب تعليمه ، وبما أن علوم الدين هي كثيرة ،وبحر شاسع وزخّار ، يتطلّب الأمر تحديد ما يدخل ضمن الواجب وما هو مستحب.

رابعا : التراجع الواضح للمعرفة الدينية الصحيحة وتضاربها في بعض البلاد الإسلامية ، وما انجرّ عن هذا الخلل من تفكك وفتن ، ومصائب على مجتمعاتها. مما يقتضي الأمر التنبيه على هذه النقطة.

خامسا : انصراف الناس عن التعليم الديني وتهميشه من طرف ولاة الأمور وحصره في بعض العموميات ، أو بالأحرى الاكتفاء ببعض الأخلاق والآداب التي نصت عليها شريعة الإسلام ، فأردنا توضيح أهميته ، وحاجة المجتمعات الإسلامية إليه ، وما يتعيّن على كل فرد مسلم أن يتعلمه من أمور دينه ، وأن كل هذا يدخل ضمن حقوقه الأساسية التي نصت عليها وثائق الشريعة الدولية.

سادسا : إثراء الدراسات الحقوقية الشرعية لما لها من دور فعّال في إبراز التشريع الإسلامي بصورة مشرفة . وإن إبراز هذه الخاصية ، يدل على مرونة الشريعة الإسلامية ، وصلاحيتها لكل زمان ومكان ، لذا كان البحث في هذا الموضوع من الأهمية بمكان.

الإشكالية:

إن الإشكالية التي تطرح نفسها في هذا المجال ، تتعلق بالإقرار الدستوري الذي أعلنته العديد من الدول الإسلامية بأن : "الإسلام دين الدولة" ، مما يترتب عليه بحسب الأصل تدريس الدولة ديانتها الرسمية. وعليه يثار التساؤل حول : ماهية الحق في التعليم الديني ؟وما المقدار الواجب تعلّمه من أمور الدين ؟ وكيف تناولت مواثيق حقوق الإنسان هذا النوع من الحقوق ؟

المنهج المتبع:

إنّ طبيعة الموضوع المعالج في هذه الدراسة ، تستدعي الاعتماد على المنهج التأصيلي للمواضيع وتفرعاتها، حتى يسهل للقارئ والمتطلّع ؛ الوصول إلى فهم واستيعاب جوانب هذا الموضوع. والمنهج الوصفي، الذي يعد الوسيلة الأكثر تعبيرا عن أوصاف ظاهرة الدراسة ، كما أنه أحسن وسيلة لجمع المعلومات المفصّلة والحقيقية عن الموضوع. ثمّ المنهج المقارن ، الذي يُعتمد عليه في معرفة رأي القانون الوضعي في كل مسألة ، ثم نظيرها في الشريعة الإسلامية.

طريقة البحث:

أولا: جمع المادة العلمية، ومحاولة تتبع واستقصاء كل ما ورد في نصوص القانون الدولي ، وما حوته الشريعة الإسلامية من قواعد وأحكام ، مما له علاقة بالموضوع.

ثانيا: تقديم الدراسة القانونية على الدراسة الشرعية ، وذلك راجع إلى أمرين:

*/ أن منطلق هذا البحث قانوني.

*/ ليبدي القانون موقفه وحجته أولا ، ثم تأتي الشريعة الإسلامية معقبة عليه بقواعدها وأحكامها، ولهذا فالتقديم والتأخير لا صلة له بالأفضلية ، ولا تلازم في الأصل بين الأمرين ، وإنما يرجع إلى الإعتبارين المذكورين.

ثالثا: فيما يتعلق بتوثيق الآيات والأحاديث:

أ - عزو الآية المستشهد بها إلى كتاب الله مع ذكر اسم السورة، ورقم الآية .

ب - تخريج الحديث المستشهد به في أول كل موضع يرد فيه، فما أخرجه الشيخان البخاري ومسلم أو أحدهما، فإني أكتفي بذلك، وأمّا ما لم يخرجاه؛ فإنه الخطوة الموالية وهي البحث عنه في كتب السنن، ثم سائر أمهات كتب الحديث.

ت - عند تخريج الحديث في الهامش، استعملت الرموز التالية:

- ك: وتعني كتاب، نحو: ك الصوم، أي: كتاب الصوم.
- ب: وتعني باب، نحو: ب النية في الصيام، أي: باب النية في الصيام.
- ر: وتعني رقم الحديث.

رابعا: عند التوثيق في الهامش ، ذكرت أوّلا رقم الصفحة ، ثم الجزء ، ثم المجلد إن وُجِد.

وسأشرع الآن – ولله الحمد - في البحث:

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي حول الحق في حرية التعليم الديني.

من المهم من حيث المبدأ أن يتم تحديد المقصود بالحق في التعليم الديني ، لأن طبيعة الموضوع تقتضي تعريف ما تشمله هذه الدراسة من عناصر أساسية .

المطلب الأول: مفهوم الحق وتمييزه عن المصطلحات الأخرى المشابهة.

إن التقارب الذي يوجد بين مصطلحي الحق والحرية ، بعدّ هذه الأخيرة أهم مفهوم يمكن أن ينطبع في الأذهان لمجرد التفكير في الحق ، فإنه من الضروري محاولة تعريف كل منهما على حدة ، هذا من جهة. ثم نقطة أخرى وهي أن التداخل بين الحقوق والواجبات في بعض الأمور ؛ يتطلّب تحديد مفهوم الواجب لتمييزه عن الحق . وهو ما سنوضّحه في الفرعيين التاليين:

الفرع الأول: مفهوم الحق.

أ - في اللغة: إنّ المادة اللغوية لكلمة الحق تدور على معان عدة:

فالحق مصدر حقَّ الشيء يَحِق إذا ثبت ووجب ، ويَحُق حَقّاً وحُقُوْقاً ، فأصل معناه .لغة . الثبوت والوجوب، ومنه قولُه تَعالى : ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [غافر ٦].[1]

وفي لسان العرب: الحق: نقيض الباطل. ثم استعرض ابن منظور استعمالات لغوية عديدة تدور على معاني الثبوت والوجوب والإحكام والتصحيح واليقين والصدق.[2]

ب - في الاصطلاح :

من الناحية الاصطلاحية ، فقد تباينت التعاريف بتباين واختلاف منطلقات تحديد ذلك .

فالحق في **الاصطلاح الشرعي** يراد به :"كل مصلحة مختصة بصاحبها بإقرار الشارع واعترافه ، سواء أكانت تلك المصلحة تتحقق بها منفعة مادية أو أدبية، وسواء أكانت تلك المنفعة متعلقة بالمال كحق الملكية وحق النفقة ، أم متصلة بالنفس كحق الحضانة ، أم متعلقة بالنظام وشؤون الجماعة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أم متعلقة بالمحافظة على الدين ونشره كالجهاد".[3]

أما في **الاصطلاح القانوني** فهو:"ثبوت قيمة معينة لشخص بمقتضى القانون ، فيكون لهذا الشخص أن يمارس سلطات معينة يكفلها له القانون ، بغية تحقيق مصلحة جديرة بالرعاية".[4]

الفرع الثاني: تميز الحق عن المصطلحات الأخرى المشابهة.

سيتم في هذا الفرع ، تحديد مفهوم الحرية أولا ، ثم مفهوم الواجب ثانيا :

---

[1] أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري ، أساس البلاغة ، ١/٢٠٣ ، (١٩٩٨).
[2] محمد مرتضى الحسيني الزبيدي ، تاج العروس من جواهر القاموس، ١٦٦-١٦٩ /٢٥ ، (١٩٨٧) ، محمد بن مكرم بن منظور ، لسان العرب ، ١٠/٤٩ ، (دون سنة نشر).
[3] زيدان عبد الكريم ، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، ١٨٤-١٨٥ (١٩٩٦).
[4] أحمد محمود الخولي ، نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ، ٢٩ (٢٠٠٣).

أ - مفهوم الحرية.

إن للحرية مفهوم نسبي يختلف في العموميات -بحسب الناظر فيها-، ويتحد في خصوص المعنى ، وفيما يلي تحديد مفهومها اللغوي ثم الاصطلاحي:

في اللغة.

الحرية مصطلح شائع استخدامه في لغة العرب ، وقد استعمل للدلالة على المعاني التالية:

كلمة حر بالضم : نقيض العبد ، وحرره أعتقه ، والأحرار من الناس أخيارهم وأفاضلهم، وحرية العرب أشرافهم .كما وردت أيضا بمعنى الفعل الحسن ، فيقال ما هذا منك بحر : أي بفعل حسن.[1]

وقد عرّف الحرية صاحب معجم الرائد فقال: "هي القدرة على التصرف بملء الإرادة والخيار".[2]

في الاصطلاح.

لا يوجد للحرية تعريف اصطلاحي جامع، وإنما تعرف حسب مجالها المعرفي:

١ - في الاصطلاح القانوني:

كثر الحديث عنها بمفهومها الحديث مع الثورة الفرنسية في نهاية القرن١٨م، التي كان شعارها الحرية والمساواة والإخاء ، حيث جاء تعريفها في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان الصادر سنة١٧٨٩م في المادة الرابعة منه:

الحرية هي:" القدرة على عمل كل ما لا يضر بالغير".[3]

٢ - في الإصطلاح الشرعي:

فالملاحظ بالرجوع إلى كتب الفقه والأصول أنّ الفقهاء لم يناقشوا الحرية بمفهومها المعاصر . إلا أن مفكري الإسلام اليوم قد أثروها بالبحث والتحقيق ؛ ومن ذلك تعريف الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي للحرية بـ:" أن يملك الإنسان إصدار قراراته السلوكية في حق نفسه بمقتضى إرادته الشخصية ، دون أن يعارضها أي قسر من أشخاص أمثاله ".[4]

كذلك عرّفها العلامة الطاهر ابن عاشور بمعنيين أحدهما ناشيء عن الآخر :

الأول: بمعنى ضد العبودية وهو "أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد آخر".

الثاني: "هو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض".[5]

*/ يستفاد من التعريفات والتحديدات السابقة أن الحرية بصفة عامة هي :" قدرة الإنسان على اختيار سلوكه بنفسه ، مع الأخذ في الاعتبار القيود التي يضعها القانون أو الشريعة".

---

[1] محمد بن مكرم بن منظور مرجع سابق ، ٤/١٧٧.
[2] مسعود جبران ، الرائد ، ٣٠٢ (١٩٩٢).
[3] إعلان حقوق الإنسان والمواطن "، الذي أصدرته الجمعية التأسيسية الفرنسية في جلساتها أيام ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، و٢٦ آب/أغسطس 1789بعد شهرين من النقاشات في إعلان قطيعة مع النظام القديم بعد الثورة الفرنسية وقبل سقوط الملكية، ويعتبر وثيقة حقوق من وثائق الثورة الفرنسية الأساسية وتُعرَّف فيها الحقوق الفردية والجماعية للأمة.
[4] محمد سعيد رمضان البوطي ، حرية الإنسان في ظل عبودية الله ، ٢١ ، ٢٥ (١٩٩٢).
[5] محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ٣٩١-٣٩٢ (٢٠٠١).

وعلى ضوء بيان المعنى الاصطلاحي لكل من الحق والحرية ؛ من المناسب جدّا في هذا المقام أن نميّز بينهما في النقاط الآتية:

*أن الحرية تمثّل مظهر من مظاهر ممارسة الحق ، وليست الحق نفسه كما درج البعض على استخدامها كذلك - نظرا للتشابه في أصل المعنى ، ومدلولات المضمون نظريا وعمليا على صعيد السلوك الإنساني- ، ويمكن ملاحظة الفرق بين الحق والحرية في ثلاث أمور :

- أن الحريات تمثل إباحة أصلية ومطلقة للجميع ، أما الحقوق فقاصرة على أشخاص معينين ، مثال ذلك: التملك رخصة عامة ، أما الملكية فهي حق خاص.[1]

- الحرية العامة لا يقابلها التزام في جانب شخص معيّن ، أمّا الحق فدائما يقابله التزام في مواجهة الغير سواء كان ذلك الغير شخصا معيّنا أو أشخاصا محدودين أو عامة الناس.

- والفرق الأخير بين الحرية العامة والحق يكمن في أن : نصوص القانون المتعلقة بالتعسف ، وتجاوز الحدود ، وسوء الاستعمال ، تَرِد جميعا على الحق و السلطة في حين أنها لا ترد على الحريات العامة ، ومثال ذلك نقول: أن زيدا تعسف في استعمال حقه أو تجاوز حدود سلطته ، ولكن لا يجوز أن نقول بأنه تعسف في استعمال حريته أو تجاوز حدود حريته العامة .[2]

ب - تعريف الواجب:

يطلق الواجب في اللُّغة على عدَّة معانٍ منها : اللّزوم فيقال: وَجَبَ الشَّيء ،يجب وجوباً أي لزم ، وأوجبه الله واستوجبه أي استحقه . وجب الرَّجل وجوباً: مات ، وأصل الوجوب : السُّقوط والوقوع، ومنه قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾ [الحج ٣٦]. ويقال: وجبت الشمس غابت.[3]

أما اصطلاحاً :فيعرّفه الجرجاني بقوله: " الواجب في العمل اسم لما لزم علينا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد...".[4]

أمّا فقهاء القانون لم يستعملوا لفظ الواجب – إلاّ نادرا – في ظل أبحاثهم عن نظرية الحق وتقسيماته وما يرتبط به ، وإنّما قابلوا مصطلح الحق بمصطلح الالتزام ، فكان الأخير هو الشائع لديهم ، وصار مصطلحا ذا مدلول خاص ، وأصبح عنوانا لنظرية كبرى من أهم النظريات القانونية التي يقوم عليها القانون المدني ، بل وتستوحي قواعدها لأبواب أخرى من أبواب القانون.[5]

*وعن علاقة الحق بالواجب ، فإن مفهوم "الحق" يرتبط بمفهوم "الواجب" ارتباط تناوب وتلازم، ولا يتخصص معنى أي منهما إلا بحرف الجر. وهكذا فالفعل: "حق له" يفيد معنى "وجب له"، تماما مثلما أن "حق عليه" هو بمعنى "وجب عليه"، أو ثبت عليه.[6]

---

[1] ينظر : إسحاق إبراهيم منصور ، نظريتا القانون والحق وتطبيقاتهما في القوانين الجزائرية ، ٢٠٧-٢٠٨ (٢٠٠٥).
[2] ينظر : إسحاق إبراهيم منصور ، مرجع سابق ، ٢٠٧-٢٠٨.
[3] محمد بن مكرم بن منظور ، مرجع سابق ، ١/٧٩٣ .
[4] علي بن محمد الشريف الجرجاني ، كتاب التعريفات ، ٢٦٩ ، (١٩٨٥).
[5] أحمد محمود الخولي ، مرجع سابق ، ٥٧-٥٨ .
[6] موقع منتديات طلبة بسكرة ، الحق و الواجب...و الحقوق الطبيعية : http://forum.univbiskra.net/index.php?topic=15838.0.(٢٠١٠)

المطلب الثاني: مفهوم الحق في التعليم الديني وأهميته .

سأعرض في هذا المطلب إلى مفهوم الحق في التعليم الديني ، ثم أهميته على النحو التالي : **الفرع الأول: مفهوم الحق في التعليم الديني.**

وتعريف التعليم الديني يتم ببيان لفظَي هذا المركب الإضافي ، وهما: التعليم ، الدين ، وذلك على النحو التالي:

أ - مفهوم التعليم .

التعليم **في اللغة** من الفعل علِم يعلم علما، الشيء عرفه وأدرك حقيقته ، ومنه علّم تعليما :جعله يتعلّمه.[1]

- وهو مصطلح شائع ورد ذكره في بعض آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾، [الجمعة :٢].

كما ورد هذا المصطلح في بعض أحاديث الرسول ﷺ، فقد رُوي عن عثمان بن عفان -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قال : "**خيرُكم من تعلَّم القرآن وعلَّمه** ".[2]

أما مفهوم التعليم **في الاصطلاح** -فلم أعثر في المراجع المتاحة لدي- إلى تعريف بشأنه ، لذلك حاولت الإسهام بوضع تعريف ؛ يمكن أن يكون مناسب له وهو:" نشاط منظّم لتمكين الشخص من مختلف فروع المعرفة -سواء أكانت دينية بحتة أو غيرها من العلوم- بالقدر الذي يتناسب مع مواهبه العقلية".

ب - التعريف بمصطلح الدين.

للدين معانٍ عدّة . فيُراد به في **اللغة** : الطاعة والقهر والغلبة والخضوع والذل والحساب ، قال تعالى: ﴿ إنّا لَمَدِينُونَ ﴾ [الصافات :٥٣]، أي مجزيون ومحاسبون ، كما يأتي الدين في اللغة ، بمعنى التعبد والمجازاة والملك والاقتراض ، وهو اسم لجميع ما يتعبد به الله عزوجل .[3]

فالدين لغة علاقة بين طرفين ؛ الطرف الأول يتمتع بالسلطان والقوة والملك والجبروت والحكم وحق القهر والمحاسبة والمجازاة ، والطرف الثاني يقف في الجانب الآخر بالخضوع والطاعة والذل والاستكانة والعبادة والورع ، والعلاقة بين الطرفين هي الدين أو المنهج أو الطريقة التي تحدد علاقة الأول بالثاني وبالعكس.[4]

أما في **الاصطلاح** له تعريفات كثيرة ، ومتباينة في الغرب ، وفي العرف والاستعمال الشائع ، وعند علماء الأديان هو : " وضع إلهي سائق لذوي العقول - باختيارهم إياه - إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل ، وهذا يشمل العقائد والأعمال".[5] ومعنى

---

[1] مسعود جبران ، الرائد ، ٥٦٢-٥٦٣ (١٩٩٢).

[2] أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن بروزبه البخاري ، الجا مع الصحيح المختصر ، ك: فضائل القرآن، ب : خيركم من تعلم القرآن وعلمه، ر: ٤٧٣٩، ٤/١٩١٩ (١٩٨٧) .

[3] محمد بن يعقوب مجد الدين الفيروز أبادي ، القاموس المحيط،٤/٢٢٥ (دون سنة نشر).

[4] محمد الزحيلي، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها ،أبحاث المؤتمر (١٩) لمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي ، ٤ (٢٠٠٩) ، محمد عبد الله دراز ، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، ٣١ (دون سنة نشر).

[5] محمد حسين الذهبي ، الدين والتدين ، **مجلة البحوث الإسلامية ، العدد الأول ، ١/٤٩ (١٣٩٥هـ).**

هذا ، أن لفظ الدين عند هؤلاء ، لا يتناول إلا الأديان السماوية : كاليهودية والمسيحية والإسلام ، أما غيرها من الأديان التي اصطلح عليها بعض الناس دون أن يكون لها صلة بالسماء فليست دينا في نظرهم.[1]

- ومن ثم فإنه يقصد بـ**الحق في التعليم الديني** ككل:"حق الفرد في تلقي العلوم المختلفة و المتعلقة بمعتقده".

هذا التعريف ذو صبغة قانونية .وقد عبّر علماء الشريعة عن هذا النوع من العلوم المذكورة في التعريف آنفا :"بالعلم الشرعي"، والذي عرّفه بعض العلماء بأنه "علم ما أنزل الله على رسوله من البينات والهدى".[2]

الفرع الثاني: أهمية الحق في التعليم الديني.

إن حقوق الإنسان عامة هي المعايير الأساسية التي لا يمكن للناس العيش بدونها ، ولكل حق من هذه الحقوق أهمية خاصة وميزة ينفرد بها عن غيره من الحقوق.وللحق في التعليم الديني أهمية لا تقل عن غيره من الحقوق ، يمكن إجمالها في النقاط التالية :

- تعزيز هوية الشخص الدينية وثقافته المتميزة .
- تمكين وتقوية الحق في ممارسة الشعائر الدينية، فبغير التعليم الكافي والمناسب لا يستطيع الإنسان أن يمارس شعائر دينه ، ويؤدي العبادة على أكمل وجه. لأن العبادة دون علم، قد لا تكون عبادة من العبادات، بل تلحق بصاحبها الضرر، فالعلم مصحح لغيره من العبادات، وهي -أي العبادات- تفتقر إليه وتتوقف عليه، ولعمر بن عبد العزيز قول يؤكد هذا المعنى: (من عَبَدَ الله بجهل ،كان ما يُفسد أكثر مما يصلح).[3]

المبحث الثاني: الحق في التعليم الديني في الوثائق الدولية والشريعة الإسلامية .

تتعدد المصادر التي يستمد منها الحق فى التعليم الديني وجوده ، بين مصادر قانونية تتجسّد في: المعاهدات والإعلانات والاتفاقيات الدولية ، وبين مصادر شرعية تعتمد على النصوص القرآنية والسنة النبوية ، مع عرض النصوص الفقهية للمذاهب الأربعة ذات الصلة بالموضوع ، كما يمكن إضافة نظرة مقاصد الشريعة في هذا المجال ، وفيما يلي عرض النصوص القانونية ثم الشرعية في مطلبين :

المطلب الأول: الحق في التعليم الديني في الوثائق الدولية.

إن من حق الإنسان أن يتلقّى قدرا من العلوم الدينية ، وأن توفّر له جميع الإمكانيات التي تتيح له مزاولتها . هذا ما نصّت عليه مختلف مواثيق حقوق الإنسان - العالمية منها والإقليمية-، مما نوضحه فيما يلي:

الفرع الأول: الوثائق العالمية.

المواثيق العالمية هي :"التي تتسع دائرة خطابها لتشمل الأسرة الإنسانية الدولية بأسرها دون أن تتقيد بإقليم محدد أو بجماعة بعينها".[4] والأمثلة الظاهرة على هذه المواثيق ما صدر عن منظمة الأمم المتحدة من إعلانات واتفاقات وعهود

---

[1] محمد حسين الذهبي ، المرجع نفسه ، **١/٤٩ .**
[2] محمد بن صالح العثيمين ، كتاب العلم ، ٢ (دون سنة نشر).
[3] شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي ، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، ١/٦٥٦ (١٩٨٥).
[4] محمد نور فرحات ، **القانون الدولي لحقوق الإنسان والحقوق المترابطة، موقع :** لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا (٢٠١١).

مهتمة بحقوق الإنسان وحرياته العامة ومنها: الحق في التعليم الديني ، وفيما يلي التطرّق للنّصوص القانونية الدالّة على ذلك :

أ - في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨ :

المادة (١٨): تنص على ما يلي :" لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم ، بمفرده أو مع جماعة ، وأمام الملأ أو على حدة".

المادة (٢٦) التي نصت على أنه: "لكل شخص الحق في التعلم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولي إلزاميا وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

١ - يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملا، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام

٢ - للآباء الحق الأول في اختيار نوعية تربية أبنائهم" [1]

ب الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين (سنة ١٩٥٤) :

المادة (٤) فذكرت أنه يجب أن: " تمنح الدول المتعاقدة اللاجئين داخل أراضيها معاملة توفر لهم على الأقل ذات الرعاية الممنوحة لمواطنيها على صعيد حرية ممارسة شعائرهم الدينية ، وحرية توفير التربية الدينية لأولادهم".[2]

ت الاتفاقية المتعلقة بمكافحة التمييز في مجال التعليم (سنة ١٩٦٠):

المواد (١) و (٢) و (٥) منها : تشير إلى أن إقامة وإدارة مؤسسات تربوية أو تعليمية ذات أغراض دينية لا يعد تمييزاً، فيما لو كانت تلك المؤسسات متفقة مع رغبات الآباء أو الأوصياء، وعلى أن تكون تلك المؤسسات متفقة مع المتطلبات التعليمية التي حددتها الجهات المختصة، والتي يجب أن تكون موجهة لتحقيق النماء الكامل للشخصية الإنسانية وزيادة احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية .[3]

ث العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية (سنة ١٩٦٦) :

تنص المادة (١٨) منه على ما يلي:

- لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

---

[1] بهي الدين حسن ، محمد السيد سعيد ، حقوقنا الآن وليس غدا "المواثيق الأساسية لحقوق الإنسان"، ٤٢ (دون سنة نشر).

[2] الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين ، اعتمدها في ٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٥٤ مؤتمر مفوضين دعا إلي عقده المجلس الاقتصادي والاجتماعي بقراره ٥٢٦ ألف (د-١٧) المؤرخ في ٢٦ أبريل ١٩٥٤ ، تاريخ بدء النفاذ: ٦ يونيه ١٩٦٠، وفقا لأحكام المادة ٣٩ .

[3] الاتفاقية المتعلقة بمكافحة التمييز في مجال التعليم ، اعتمدها المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة ، في ١٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٠،في دورته الحادية عشرة، تاريخ بدء النفاذ: ٢٢ أيار/مايو ١٩٦٢، وفقا لأحكام المادة ١٤.

- تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة.[1]

ج -العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦:

فنص في المادة ١٣ على أنه:

١ - تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل فرد في التربية والتعليم. وهي متفقة علي وجوب توجيه التربية والتعليم إلي الإنماء الكامل للشخصية الإنسانية والحس بكرامتها وإلي توطيد احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية. وهي متفقة كذلك علي وجوب استهداف التربية والتعليم تمكين كل شخص من الإسهام بدور نافع في مجتمع حر، وتوثيق أواصر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم ومختلف الفئات السلالية أو الإثنية أو الدينية، ودعم الأنشطة التي تقوم بها الأمم المتحدة من أجل صيانة السلم.

٣- تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في اختيار مدارس لأولادهم غير المدارس الحكومية، شريطة تقيد المدارس المختارة بمعايير التعليم الدنيا التي قد تفرضها أو تقرها الدولة، وبتأمين تربية أولئك الأولاد دينياً وخلقياً وفقاً لقناعاتهم الخاصة.

٣ - ليس في أي من أحكام هذه المادة ما يجوز تأويله علي نحو يفيد مساسه بحرية الأفراد والهيئات في إنشاء وإدارة مؤسسات تعليمية، شريطة التقيد دائماً بالمبادئ المنصوص عليها في الفقرة ١ من هذه المادة ورهناً بخضوع التعليم الذي توفره هذه المؤسسات لما قد تفرضه الدولة من معايير دنيا".

أما المادة ١٤ : فتتعهد كل دولة طرف في هذا العهد أن تتمكن من كفالة إلزامية ومجانية التعليم في بلدها ذاته أو في أقاليم تحت ولايتها وبالقيام في غضون سنتين بوضع واعتماد خطة عمل مفصلة للتنفيذ الفعلي والتدريجي لمبدأ إلزامية التعليم ومجانيته للجميع وخلال عدد من السنين يحدد في الخطة.

ح -مشروع الإعلان الخاص بحقوق السكان الأصليين (لسنة ١٩٩٤):

المادتان (١٢) و(١٣) منه: يركزان على حق السكان الأصليين في أن ترد إليهم ممتلكاتهم الدينية والروحانية التي أخذت منهم عنوة، وحقهم في إظهار وممارسة وتطوير وتعليم تقاليدهم الروحانية والدينية، وضمان حفظ واحترام أماكنهم المقدسة ومقابرهم.[2]

خ -إعلان الأمم المتحدة لمحو جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد ١٩٨١م):

وقد خصص هذا الإعلان بعض الفقرات لتناول واجبات الدول، والمؤسسات الدينية، والآباء، والأوصياء، وكذلك تناول بعض القضايا والموضوعات التي تخص الأطفال، ومجموعات معينة من الأفراد.

*/حيث تنص المادة الأولى من الإعلان على أن :

[1] أحكام (م٢/ف١) و (م ٢٦) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.
[2] جامعة منيسوتا، دليل دراسي حول حرية الدين أو المعتقد، (دون سنة نشر).
http://www1.umn.edu/humanrts/arabic/SGreligion.html

- لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأي معتقد يختاره، وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر والتعلم سواء بمفرده أو مع جماعة، وجهراً أو سراً.

*/ وتبين المادة (٦) من الإعلان الحريات التي يشملها الإعلان وتتعلق بحرية العقيدة والعبادة والتعليم الديني ، وتتمثل فيما يلي:

- حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذا المجال.
- حرية التماس وتلقي مساهمات طوعية، مالية وغير مالية، من الأفراد والمؤسسات.
- حرية تكوين أو تعيين أو انتخاب أو تخليف الزعماء المناسبين الذين تقضى الحاجة بهم لتلبية متطلبات ومعايير أي دين أو معتقد.
- حرية إقامة وإدامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي.
- حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة.

الفرع الثاني: الوثائق الإقليمية.

لقد اهتمت المنظمات الإقليمية بحقوق الإنسان وصدر عنها إعلانات ووثائق إقليمية.

والمواثيق الإقليمية هي :"تلك التي تخاطب نطاقا إقليميا محددا أو مجموعة جغرافية خاصة غالبا ما يجمعها جامع ثقافي متميز".[1]

- ولقد تعرضت تلك الوثائق المعنية بحقوق الإنسان للحق في التعليم الديني ، وأهم تلك الوثائق: الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان ، إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام ، الميثاق العربي لحقوق الإنسان...

أ - الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (١٩٥٠):

جاء في المادة (٩) منها: حرية التفكير، والضمير والدين: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير دينه أو معتقده، وكذلك حرية التعبير عنهما أو تعليمهما، بإقامة الشعائر أو ممارستها أو رعايتها، بطريقة فردية أو جماعية، وفي نطاق علني أو خاص.[2]

ب - إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام (١٩٩٠):

وضعت بعض الأوساط العالمية إعلانا إسلاميا،[3] بديلاً عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بسبب ما يمنحه بشان الحرية في تغيير الدين والعقيدة. حيث تناولت المواد و (٧) و (٩) منه الحق في التعليم الديني:

- المادة (٧/الفقرة"ب") منها ذكرت أن :" للآباء ومن يحكمهم، الحق في اختيار نوع التربية التي يريدون لأولادهم مع وجوب مراعاة مصلحتهم ومستقبلهم في ضوء القيم الأخلاقية والأحكام الشرعية".

---

[1] محمد نور فرحات ، **موقع سابق :** لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا .
[2] الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، (روما: ١٩٥٠/١١/٤) .
[3] إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام (القاهرة ، ٥ أغسطس ١٩٩٠).

- وكذلك في المادة (٩/ الفقرة"ب") التي تضمنت حق التعليم الديني فقالت :" من حق كل إنسان على مؤسسات التربية والتوجيه المختلفة من الأسرة والمدرسة وأجهزة الإعلام وغيرها أن تعمل على تربية الإنسان دينيا ودنيويا تربية متكاملة متوازنة تنمي شخصيته وتعزز إيمانه بالله واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها".[1]

ت - الميثاق العربي لحقوق الإنسان(١٩٩٤):

أوجب الميثاق العربي[2] للأفراد الحق في التعليم الديني وذلك في المادة (٣) منه ، التي أقرت أن للآباء أو الأوصياء حرية تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً".[3]

- فالملاحظ على جميع وثائق حقوق الإنسان أنها تضمنت إشارات إلى حماية وتأمين الحق في التعليم الديني ، وإن اختلف *مقدار هذا الإهتمام من وثيقة لأخرى ، حسب نظام الحكم السائد للدول المنضوية تحت هذه المواثيق ، وطبيعة مجتمعاتها* .

- كما يلاحظ استعمال لفظ إنسان أو شخص أو فرد... وهذا لعالمية وعمومية الوثائق الدولية بغض النظر عن ديانة الدولة ، مما يترتب عليه ، ما يلي :

- كفالة الحق في التعليم الديني بالتساوي بين المسلمين وغيرهم .
- كل شخص حرّ في أن يتعلّم الدين الذي يرغبه أو ينخرط تحت لوائه أي سواء كان دين تلك الدولة أم دين آخر.

المطلب الثاني: الحق في التعليم الديني في الشريعة الإسلامية .

مع التطور الذي عرفه مجال حقوق الإنسان على المستوى العالمي ، أضيف إلى التحديات السابقة تحد جديد ، جعل الفكر الإسلامي يتوجه بسرعة نحو الإسهام بمعالجة قضايا حقوق الإنسان ، لإبراز إسهام الإسلام في هذا المجال كذلك.

فمسألة حقوق الإنسان كما هي موجودة في الفكر ، وفي التاريخ الإسلامي ، هي: منوطة بنظام الحكم ، فهو الذي يقرّها ويفسح المجال لممارستها، أو يسد دونها أبواب التصرّف ، وتأكيدا على هذا المبدأ سيتم معالجة موقف الشريعة الإسلامية من الحق في التعليم الديني ، من خلال الفروع الآتية :

الفرع الأول: في النصوص الشرعية .

يُراد بالنصوص الشرعية : " آيات الأحكام من القرآن الكريم ، وروايات الأحكام من السنة الشريفة".[4]

ولقد أكدت النصوص الشرعية بوضوح على تعليم العلوم الّتي تحتاجها الأمّة في دينها ودنياها ، مما نوضحه فيما يلي:

أ - من الكتاب :

يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة١٢٢:]. يقول ابن عاشور في معرض تفسيره لهذه الآية : ((...وَإِذْ قَدْ كَانَ مِنْ مَقَاصِدِ

[1] أحكام المواد (١) و (٧) و (٩) و (١٠) من إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام .
[2] الميثاق العربي لحقوق الإنسان (تونس :٢٠٠٤/٥/٢٣) .
[3] أحكام المواد (٢٥) و(٣٠) من الميثاق العربي لحقوق الإنسان.
[4] ينظر : عبد الهادي الفضلي ، النص الشرعي : مفهومه وفهمه ، مجلة الكلمة الإلكترونية ، العدد ٢٣ ، (١٩٩٩) : http://www.kalema.net/v1/?rpt=319&art

الْإِسْلَامِ ، بَثُّ عُلُومِهِ وَآدَابِهِ بَيْنَ الْأُمَّةِ ، وَتَكْوِينُ جَمَاعَاتٍ قَائِمَةٍ بِعِلْمِ الدِّينِ ، وَتَثْقِيفِ أَذْهَانِ الْمُسْلِمِينَ ،كَيْ تَصْلُحَ سِيَاسَةُ الْأُمَّةِ عَلَى مَا قَصَدَهُ الدِّينُ مِنْهَا، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ عَقُبَ التَّحْرِيضُ عَلَى الْجِهَادِ بِمَا يُبَيِّنُ أَنْ لَيْسَ مِنَ الْمَصْلَحَةِ تَمَحُّضُ الْمُسْلِمِينَ كُلِّهِمْ لِأَنْ يَكُونُوا غُزَاةً أَوْ جُنْدًا...)).[1]

ومما يدل على وجوب تعليم الديني أيضا قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾، [التحريم :٦]. قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومجاهد وقتادة ، معناه: علّموهم ما ينجون به من النار.[2]

وقوله جلّ شأنه : ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾، [آل عمران١٨٧] ، وهو إيجاب للتّعليم الديني.

ب - **من السنة :**

قوله صلى الله عليه وسلم : (عَلِّمُوا الصَّبِيَّ الصَّلَاةَ لِسَبْعِ سِنِينَ ، وَاضْرِبُوهُ عَلَيْهَا ابْنَ عَشْرِ سِنِينَ)[3] . يقول شارح الحديث : ((يجب على الوليّ إذا ميز الصبيّ أن يعلمه ما يجب اعتقاده مما يجب ويجوز ويستحيل في حق الله تعالى وحق رسوله وحق سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام، وأن شرائعهم نسخت كلها بشريعة نبينا التي لا تنسخ أبداً، وأنه محمد بن عبد الله النبي الرسول العربي، ولد بمكة ومات بالمدينة، ويعلمه أحكام الشرائع ليرسخ ذلك عنده)).[4]

كما أن وجوب تعليم الصبي أمور الدين يدخل تحت قوله صلى الله عليه وسلم قال :(كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ).[5]

ورغّب رسول الله صلى الله عليه وسلّم في التعليم الديني بقوله : (مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ بِهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا لِلْجَنَّةِ ، وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللهِ وَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ ،إِلا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ وَحَفَّتْهُمُ الْمَلائِكَةُ وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ).[6]

حيث شرح بعضهم المراد بـ"التدارس" في هذا الحديث بأنه : {شَامِلٌ لِجَمِيعِ مَا يُنَاطُ بِالْقُرْآنِ مِنْ التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ}.[7]

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ) ،[8] واختلف الناس في العلم الذي هو فرض على كل مسلم فتفرقوا فيه أكثر من عشرين فرقة ولا نطيل بنقل التفصيل. ولكن حاصله أن كل فريق نزل الوجوب على العلم الذي هو بصدده. فقال المفسرون والمحدّثون: هو علم الكتاب والسنة، إذ بهما يتوصل إلى العلوم كلها.[9]

---

[1] محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي ، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» ، ، ٥٩ /١١ ، (١٩٨٤هـ).

[2] أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، المجموع شرح المهذب ، ١/٢٦ (دون سنة نشر).

[3] سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي ، سنن أبي داود ، كتاب الصلاة ، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة ، ١/١٨٧ (دون سنة نشر).

[4] محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ، ٢/٤٣٦ (دون سنة نشر).

[5] [صحيح البخاري] ، مرجع سابق ، كتاب الأحكام ، باب قول الله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) [النساء :٥٩]، ر: ٦٧١٩ ، ٦/٢٦١١ (١٩٨٧).

[6] مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري ، صحيح مسلم ، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر،٤/٢٠٧٤ (دون سنة نشر).

[7] محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا ، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ، ٧/٢٦١ (دون سنة نشر).

[8] محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني ، سنن ابن ماجه ، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم ، ١/٨١ (دون سنة نشر).

[9] محمد بن محمد أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ،١/١٤ (دون سنة نشر).

والأثر يدل على حرص ابن عباس رضي الله عنهما على تعليم عكرمة وهو مولاه القرآن والسُّنن والفرائض ، حتى أنه كان يُقَيِّده في رِجْله لأجل ذلك.[1]

كما قال أبو الدرداء رضي الله عنه: ((لأن أتعلم مسألة أحب إلي من قيام ليلة)).[2]

الفرع الثاني: في اجتهادات الفقهاء :

أجمع جمهور الفقهاء على أن تعليم وتعلّم علوم الدين من الأمور الواجبة على المكّلف ، مستندين في ذلك إلى ما دلّت عليه النصوص الشرعية السابقة وغيرها من الأدلة الأخرى . وفيما يلي سنعرض بإيجاز ، النصوص الفقهية للمذاهب الأربعة ذات الصلة بالموضوع.

أ - الحنفية :

ذكر صاحب المبسوط في معرض بيانه لفرض العين من العلم: ((وَبَيَانُ فَرْضِيَّةِ طَلَبِ الْعِلْمِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ { طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ } وَالْمُرَادُ عِلْمُ الْحَلَالِ عَلَى مَا قِيلَ : أَفْضَلُ الْعِلْمِ عِلْمُ الْحَلَالِ وَأَفْضَلُ الْعَمَلِ حِفْظُ الْحَالِ وَبَيَانُ هَذَا أَنَّ مَا يَحْتَاجُ الْمَرْءُ فِي الْحَالِ لِأَدَاءِ مَا لَزِمَهُ يُفْتَرَضُ عَلَيْهِ عَيْنًا عِلْمُهُ كَالطَّهَارَةِ لِأَدَاءِ الصَّلَاةِ فَإِنْ أَرَادَ التِّجَارَةَ يُفْتَرَضُ عَلَيْهِ تَعَلُّمُ مَا يَتَحَرَّزُ بِهِ عَنْ الرِّبَا وَالْعُقُودِ الْفَاسِدَةِ ، وَإِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ يُفْتَرَضُ عَلَيْهِ تَعَلُّمُ زَكَاةِ جِنْسِ مَالِهِ لِيَتَمَكَّنَ بِهِ مِنْ الْأَدَاءِ ، وَإِنْ لَزِمَهُ الْحَجُّ يُفْتَرَضُ عَلَيْهِ تَعَلُّمُ مَا يُؤَدِّي بِهِ الْحَجَّ هَذَا مَعْنَى عِلْمِ الْحَالِ وَهَذَا عِلْمٌ ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَكَمَ بِبَقَاءِ الشَّرِيعَةِ إلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَالْبَقَاءُ بَيْنَ النَّاسِ يَكُونُ بِالتَّعَلُّمِ وَالتَّعْلِيمِ فَيُفْتَرَضُ التَّعْلِيمُ وَالتَّعَلُّمُ جَمِيعًا)).[3]

ب - المالكية :

قال شارح الرسالة : ((الْعِلْمَ بِأُمُورِ الدِّينِ فَرْضُ عَيْنٍ عَلَى الْمُكَلَّفِ فِي الْعَيْنِيَّاتِ وَكِفَايَةٍ فِي غَيْرِهَا ، لَا يَسَعُ الْمُكَلَّفَ جَهْلُهُ ، وَعَلَيْهِ الْإِثْمُ فِي كُلِّ زَمَانٍ يَمُرُّ عَلَيْهِ يُمْكِنُهُ فِيهِ تَحْصِيلُهُ فَيُضَيِّعُهُ بِتَرْكِ التَّعَلُّمِ لِمَا قَدَّمْنَا مِنْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِمُكَلَّفٍ الْإِقْدَامُ عَلَى حُكْمٍ قَبْلَ مَعْرِفَةِ حُكْمِ اللَّهِ فِيهِ وَلَمْ تَحْكِ الْأَئِمَّةُ فِي ذَلِكَ خِلَافًا ، وَالْحُكْمُ عَامٌّ فِي الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ الَّتِي لَا بُدَّ لَهُ مِنْ التَّلَبُّسِ بِهَا)).[4]

ت - الشافعية :

نقل النووي رحمه الله عن الشافعي رحمه الله قوله : ((على الآباء والأمهات تعليم أولادهم الصغار ما سيتعين عليهم بعد البلوغ فيعلمه الولي الطهارة والصلاة والصوم ونحوها ويعرّفه تحريم الزنا واللواط والسرقة وشرب المسكر والكذب والغيبة وشبهها :ويعرّفه أنّه بالبلوغ يدخل في التكليف ويعرّفه ما يبلغ به. وقيل هذا التعليم مستحب والصحيح وجوبه وهو ظاهر نصّه كما يجب عليه النظر فى ماله وهذا أولى ، وإنما المستحب ما زاد على هذا من تعليم القرآن وفِقْه ، وأدب ، ويعرّفه ما يُصْلح به معاشه)).[5]

وقال النّوويّ أيضا : ((تعليم الطّالبين فرض كفاية ، فإن لم يكن هناك من يصلح إلّا واحد تعيّن عليه . وإن كان جماعة يصلحون ، فطلب ذلك من أحدهم فامتنع فهل يأثم ؟ يجري في ذلك وجهان . والأصحّ : لا يأثم . هذا ويلزم تعليم العلم اللّازم تعليمه ، كاستعلام كافر يريد الإسلام عن الإسلام ، أو استعلام حديث عهد بالإسلام عن صلاة حضر وقتها ، وكالمستفتي في

---

[1] [صحيح البخاري] ، مرجع سابق ،كتاب الخصومات ، باب: التوثق ممن تخشى معرته ، ٨٥٢/٢ (١٩٨٧) .
[2] محمد بن محمد أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ،١/٩ (مرجع سابق).
[3] شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي ، المبسوط ،٣٠/٤٦٥ (٢٠٠٠).
[4] أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي ، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، ١/١٦٧ (دون سنة نشر).
[5] أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، مرجع سابق ، ١/٢٦ .

الحلال والحرام فإنّه يلزم في هذه الأمور الإجابة ، ومن امتنع كان آثماً . وليس كذلك الأمر في نوافل العلم الّتي لا ضرورة بالنّاس إلى معرفتها)).[1]

ث - الحنابلة :

جاء في المغني أنه : (يجب على وَلِي الصبي أن يعلّمه الطهارة والصلاة إذا بلغ سبع سنين ويأمره بها ويلزمه أن يؤدبه عليها إذا بلغ عشر سنين...) .[2]

كما نُقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قوله : (يجب تعليم أولاد المسلمين ما أمر الله بتعليمهم إياه، وتربيتهم على طاعة الله ورسوله).[3]

ج - الظاهرية :

ابن حزم رحمه الله .ذكر فرض العين من العلم ، فقال :((أن كل مسلم عاقل بالغ من ذكر أو أنثى حر أو عبد يلزمه الطهارة والصلاة والصيام فرضا بلا خلاف من أحد من المسلمين وتلزم الطهارة والصلاة ؛ المرضى والأصحاء ففرض على كل من ذكرنا أن يعرف فرائض صلاته وصيامه وطهارته وكيف يؤدي كل ذلك وكذلك يلزم كل من ذكرنا أن يعرف ما يحل له ويحرم...)) ثم قال: ((فهذا كله لا يسع جهله أحداً من الناس، ذكورهم وإناثهم، أحرارهم وعبيدهم وإمائهم، وفرض عليهم أن يأخذوا في تعلمّ ذلك من حين يبلغون الحلم وهم مسلمون، أو حين يُسلمون بعد بلوغهم الحلم، ويجبر الإمام أزواج النساء وسادات الأرقاء على تعليمهم ما ذكرنا إما بأنفسهم وإما بالإباحة لهم لقاء مَن يعلمهم)).[4]

الفرع الثالث: في مقاصد الشريعة .

لقد جاءت أحكام الشريعة وقواعدها شاملة لجميع نواحي الحياة ومنظمة لجميع العلاقات ، ومشتملة على حكم بالغة ومقاصد عظيمة، ناهيك عن المقاصد العامة للشريعة كاملة. هذه المقاصد التي ترتبط بتحقيق المصالح ودرء المفاسد ،كما يقول الشاطبي – رحمه الله –: ((إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً))،[5] ويقول ابن القيم– رحمه الله -: "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل))،[6] تضفي على أحكام الشريعة وقواعدها نوعا من المرونة مما يجعلها صالحة لكل زمان ومكان ، بحيث لا تضيق بحاجات الناس وما يستجد من أمورهم وأحوالهم، التي تحال إلى اجتهاد ولي أمر الأمة الشرعي؛ لتكون جزءا من اختصاصاته في عملية التقنين، وتشخيصه المصلحة التي تحقق مقصد الشريعة .حيث أن مقصود الشارع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها هو المصلحة بعينه.[7]

---

[1] أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، المرجع نفسه، ١/٢٧ .
[2] عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ، المغني ، ١/٦٤٧ (دون سنة نشر).
[3] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، ١١/٥٠٤ (٢٠٠٥) .
[4] أبي محمد علي بن أحمد بن علي بن سعيد بن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ١٢١-١٢٢ /٥ (دون سنة نشر).
[5] إبراهيم بن موسى اللخمي أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات ، ١/٢/٤ (دون سنة نشر) .
[6] محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير بابن القيم الجوزية ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٤/٣٣٧ ، (١٤٢٣ هـ).
[7] محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول ، ٢/٤٨٢ (دون سنة نشر).

ثم إن وسيلة حفظ هذه الأمور الخمسة تتدرج في ثلاثة مراحل ، حسب أهميتها.وهي ما أطلق عليه علماء الأصول اسم : الضروريات و الحاجيات ، والتحسينيات.[1]يقول الشاطبي – رحمه الله – : ((إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات... فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعاماً في جميع أنواع التكاليف والمكلفين وجميع الأحوال ، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله)).[2]

فالبداية كانت بالدين باعتباره وسيلة عامة وشاملة لكافة المقاصد الأخرى فهو الإطار الكلي لمناحي الحياة. إذ تعد قضية حفظ الدين من الكليات الكبيرة في الترتيب المقاصدي لعلماء الأصول، فقد أولوها عناية فائقة، وأنزلوها المنزلة الأولى في ترتيبهم لهذه الكليات، ولعل هذا الترتيب لم يكن خاضعا لمنطق العبث، أي لم يكن منشأه الفراغ. بل كانت هناك مرجعية فكرية ونصوص مؤسسة لهذا التصور الفكري، سواء اتفقنا مع هذه المرجعيات أم اختلفنا.

و نظرا لهذا الاعتبار حافظت شريعة الإسلام على الدين، سواء من حيث غرسه في النفوس و تعميقه فيها ابتداء، أو من حيث تدعيم أصله و تعهده بما ينميه و يحفظ بقاءه استمراراً و دواما، و شرعت لذلك وسائل عديدة ؛ كان التعليم الديني أحدها.

وتعليم الدين يقوم به العلماء والمصلحون في كل عصر ؛ يتصدروا لتعليم الناس ماينفعهم في حياتهم وبعد مماتهم ، كما يعملون على توحيد مصدر الفتاوى الشرعية والرجوع إليهم عند الملمات والنوازل.

*وبالرجوع إلى واقع بعض الدول الإسلامية ، يلاحظ أن هناك تراجع وضعف في مستوى التعليم الديني ، في المؤسسات التربوية والتعليمية، والذي أصبح جزءًا من الترف الفكري , يتم التركيز فيه على الجانب التاريخي دون الراهن , وكأنّ الإسلام مسألة ثقافية ماضوية لا علاقة له بصياغة الحاضر والمستقبل في كافة التفاصيل.

- هذا بالإضافة إلى التواجد والظهور المحتشم للعلماء والدعاة في بعض البلاد الإسلامية. مما انعكس سلبا على أوضاعها الأمنية ، وتفككت مجتمعاتها أمام قوة الهجمات التنصيرية التي تستهدفها ، نظرا لغياب الثقافة الدينية اللازمة بين أفرادها . وهو ما دفع بولاّتها وقادتها إلى القيام بإجراءات لا صلة لها بمعالجة مكامن الخلل عندها.

والحقيقة أن أسلوب الإسلام في معالجة الاختلالات قبل أن يكون علاجيا ، هو "وقائي استباقي" الذي يهدف إلى تحصين الفرد والجماعة والأمة من الوقوع في الاختلالات بغرس أصول الإيمان في العقول والقلوب، ومعانيه ومشاعره في النفوس، وآدابه وأخلاقه في السلوك.

وهذا الأسلوب منهج القرآن الكريم والسنة النبوية في معظم تشريعاتهما، وقد كان الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان- رضي الله عنه- يستحضر هذا الأسلوب - الأسلوب الوقائي - فقد قال (رضي الله عنه) "كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني ...".[3]

---

[1] محمد سعيد رمضان البوطي ، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ١١٠ (دون سنة نشر).

[2] إبراهيم بن موسى اللخمي أبو إسحاق الشاطبي ، مرجع سابق ، ٢٨-١/٢/٢٩.

[3] [صحيح البخاري] ، مرجع سابق ،ذ ، ك: الفتنِ ، ب : كيف الأمر إذا لم تكن جماعة ، ر: ٦٦٧٣، ٦/٢٥٩٥ (١٩٨٧) ، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري ، صحيح مسلم ، ك: الإمارة، ب : وجوب ملازمة جماعة المسلمين عِنْدَ ظُهُورِ الْفِتَنِ ، ر: ٤٧٨٤ ، ٣/١٤٧٥ (مرجع سابق).

وللوقاية في هذا المجال – أي الحفاظ على الهوية الإسلامية – ما أقره علماء المقاصد من أن حفظ الدين لا بد يكون من ناحيتين: الوجود (وقائي) والعدم (علاجي) . ولأن تعليم الدين يدخل ضمن الجانب الرقائي ، فإن أهم من يتوجب عليه القيام بذلك : العلماء والحكام . فالعلماء هم حراس الشريعة وحماتها، والحكام هم المنفذون لأحكام الله ، يقول ابن تيمية:((ومتى اهتمت الولاة بإصلاح دين الناس صلح للطائفتين-أي الرعي والرعية-دينهم ودنياهم وإلا اضطربت الأمور عليهم ، وملاك ذلك كلهم حسن النية للرعية وإخلاص الدين كله لله ، والتوكل عليه فإن الإخلاص والتوكل جماع صلاح الخاصة والعامة)).[1]

الخاتمة:

في ختام هذا البحث، أورد أهم النتائج التي توصلت إليها باختصار:

أولا: أن مختلف نصوص القانون الدولي قد أقرت أن من حق الإنسان تعلُّم الأمور المتعلّقة بمعتقده ، وأن تتاح له جميع الإمكانيات اللازمة لتحقيق ذلك.

ثانيا: يتبوأ الحق في التعليم الديني مكانة رفيعة في الإسلام ، وثبت بنصوص قطعية في القرآن والسنة .

ثالثا: إن منطلق الحق في التعليم الديني في نصوص القانون الدولي مرتبط بذاتية الإنسان ، وهو ما يجعله قابل للتنازل عنه وإسقاطه ، بخلاف منطلق هذا الحق في الشريعة ، فليس من حق الفرد أو الجماعة التنازل عنه ، وإنما يدخل في إطار الواجبات ، لذا أوجبت الشريعة الحفاظ عليه من قبل الدولة والجماعة والفرد.

رابعا: اتضح جليا أن الشريعة الإسلامية وحدة متكاملة ونظام شامل ، اتحدت جزئياتها وكلياتها على جلب المصالح وتكثيرها ، ودفع المفاسد وتقليلها.

*/ وفي ضوء النتائج التي أسفرت عنها هذه الدراسة، يمكن إيراد بعض التوصيات والمقترحات الآتية :

- يحتاج تحقيق مقصد حفظ الدين إلى إعداد الدعاة إعدادا خاصا بإتقان دراسة عقليات المجتمع ومشاكله ، ومعرفة المداخل الصحيحة إلى قلوبهم وعقولهم ، وبيان العلاج الإسلامي لمختلف المشاكل التي يعانون منها.
- إصلاح المناهج التربوية والتعليمية بما يفقه المسلم بدينه ، ويبقيه بعيدا وقادرا على الوقوف أمام الهجمات التنصيرية.
- تربية المجتمع وتوعيته وذلك من خلال التوجيه بإقامة الدروس في جميع المساجد حول مختلف الأمور المتعلقة بالدين الإسلامي ، وتسند مهمة الإشراف المباشر عليها للعلماء .
- تفعيل دور وسائل الإعلام الديني ،لأن وسائل الإعلام أصبحت تشكل ثقافة كثير من شباب اليوم من خلال ما تبثه من برامج وموضوعات.
- تفعيل بقية المصالح الضرورية (النفس ، العقل ، النسل ، المال) لتحقيق مقصد حفظ الدين لأنها تكاملية فمع المشاكل التي تتخبط فيها المجتمعات الإسلامية من فقدانها للضروريات المكملة لمقصد الدين أدى إلى الإخلال بهذا المقصد.

[1] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ١١٢ (١٩٨٣).

*هذه أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها في هذا البحث، وأحمد الله عز وجل في الختام كما في البدء، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

قائمة المصادر والمراجع :

/ **القرآن الكريم:** برواية حفص عن عاصم.

(كتب):

(١) إبراهيم بن موسى اللخمي أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات ، تحقيق : عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز، بيروت ، دار الكتب العلمية (دون سنة نشر) .

(٢) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، المجموع شرح المهذب ، طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر، د.ط (دون سنة نشر).

(٣) أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، صحيح مسلم ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، د.ط (دون سنة نشر).

(٤) أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري ، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الكتب العلمية، (١٤١٩هـ ١٩٩٨ م).

(٥) أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن بروزبه البخاري ، الجامع الصحيح المختصر[صحيح البخاري] ، تحقيق : مصطفى ديب البغا ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، دار ابن كثير، (١٤٠٧ - ١٩٨٧).

(٦) أبي محمد علي بن أحمد بن علي بن سعيد بن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق: أحمد محمد شاكر ، إحسان عباس ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة (دون سنة نشر).

(٧) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية :

- مجموع الفتاوى ، المحقق : أنور الباز - عامر الجزار ، الطبعة الثالثة ، دار الوفاء، (١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥م).
- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة، (١٤٠٣ - ١٩٨٣).

(٨) أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، المحقق : رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية ، د.ط (دون سنة نشر).

(٩) أحمد محمود الخولي ، نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ، من نظريات الفقه الإسلامي (٣)، الطبعة الأولى ، القاهرة ، دار السلام، (١٤٢٢-٢٠٠٢).

(١٠) إسحاق إبراهيم منصور ، نظريتا القانون والحق وتطبيقاتهما في القوانين الجزائرية ، الطبعة الثامنة ، الجزائر ، ديوان المطبوعات الجامعية، (٢٠٠٩).

(١١) بهي الدين حسن ، محمد السيد سعيد، حقوقنا الآن وليس غدا المواثيق الأساسية لحقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، د.ط (دون سنة نشر).

(١٢) سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي ، سنن أبي داود ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، د.ط (دون سنة نشر).

(١٣) شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي ، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، المحقق : محمد عثمان الخشت ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الكتاب العربي، (١٤٠٥ هـ-١٩٨٥م).

(١٤) شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي ، المبسوط ، تحقيق: خليل محي الدين الميس ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الفكر، (١٤٢١هـ-٢٠٠م).

(١٥) عبد الكريم زيدان ، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الطبعة الرابعة عشر ، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤١٧-١٩٩٦ م).

(١٦) عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ، المغني ، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن وعبد الفتاح الحلو، الرياض ،دار عالم الكتب، دط ، (دون سنة نشر).

(١٧) علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، الطبعة الثانية ، بيروت ، دار الكتاب العربي، (١٩٧٤٣٩).

(١٨) علي بن محمد الشريف الجرجاني ، كتاب التعريفات ، بيروت : مكتبة لبنان، (١٩٨٥م).

(١٩) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي:

- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» ، تونس ، الدار التونسية للنشر، (١٩٨٤ هـ).

- مقاصد الشريعة الإسلامية ،تحقيق : محمد الطاهر الميساوي ، الطبعة الثانية ، الأردن ، دار النفائس، (١٤٢١-٢٠٠١).

(٢٠) محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير بابن القيم الجوزية ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور آل حسن، الطبعة الأولى ، المملكة العربية السعودية ، دار ابن الجوزي، (١٤٢٣هـ).

(٢١) محمد بن صالح العثيمين ، كتاب العلم ، د.ط ، (دون سنة نشر).

(٢٢) محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي :

- المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ ، شركة المدينة المنورة للطباعة ، د.ط (دون سنة نشر).

- إحياء علوم الدين ، بيروت ، دار المعرفة ، د.ط (دون سنة نشر).

(٢٣) محمد بن مكرم بن منظور ، لسان العرب، الطبعة الأولى ، بيروت: دار صادر (دون سنة نشر).

(٢٤) محمد بن يزيد القزويني الشهير بابن ماجه ، سنن ابن ماجه ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، بيروت : دار الفكر ، (دون سنة نشر).

(٢٥) محمد بن يعقوب مجد الدين الفيروز أبادي ، القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، دط ، (دون سنة نشر).

(٢٦) محمد سعيد رمضان البوطي :

- حرية الإنسان في ظل عبودية الله ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الفكر المعاصر ، دمشق ، دار الفكر،١٤١٣-١٩٩٢).

- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، الجزائر: مكتبة رحاب ، بيروت: مؤسسة الرسالة، سوريا: الدار المتحدة للطباعة والنشر ، دط ، (دون سنة نشر).

(٢٧) محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا ، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ، موقع الإسلام، د.ط (دون سنة نشر).

(٢٨) محمد عبد الله دراز ، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، دار القلم ، د.ط (دون سنة نشر).

(٢٩) محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ، د.ط (دون سنة نشر).

(٣٠) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي هلالي، الطبعة الثانية ، الكويت ، مطبعة حكومة الكويت،(١٤٠٧-١٩٨٧ م).

(٣١) مسعود جبران ، الرائد ، الطبعة السابعة ، بيروت ، دار العلم للملايين،(١٩٩٢).

(وثائق واتفاقيات) :

(١) الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين (سنة١٩٥١)، اعتمدها في٢٨ أيلول/سبتمبر١٩٥١ مؤتمر مفوضين دعا إلي عقده المجلس الاقتصادي والاجتماعي بقرار٥٢٦ ألف (د١٧) المؤرخ في٢٦ أبريل١٩٥٠ ،تاريخ بدء النفاذ:٦ يونيه١٩٦٠ ، وفقا لأحكام المادة٣٩.

(٢) الاتفاقية المتعلقة بمكافحة التمييز في مجال التعليم (سنة١٩٦٠)، اعتمدها المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة ، في١٤ كانون الأول/ديسمبر١٩٦٠،في دورته الحادية عشرة، تاريخ بدء النفاذ:٢٢ أيار/مايو١٩٦٢،وفقا لأحكام المادة١٦.

(٣) إعلان الأمم المتحدة لمحو جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد(١٩٨١) ، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة٣٦/٥٥ (١٩٨١).

(٤) إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، هو الإعلان الذي أصدرته الجمعية التأسيسية الفرنسية في جلساتها أيام٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، في٢٦ آب/أغسطس 1789بعد شهرين من النقاشات في إعلان قطيعة مع النظام القديم بعد الثورة الفرنسية وقبل سقوط الملكية، ويعتبر وثيقة حقوق من وثائق الثورة الفرنسية الأساسية وتُعرَّف فيها الحقوق الفردية والجماعية للأمة.

(٥) العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (لسنة١٩٦٦)، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامة٢٢٠ ألف (د٢١) المؤرخ في١٦ ديسمبر١٩٦٦ ، تاريخ بدء النفاذ:٣ يناير١٩٧٦ ، طبقا للمادة ٢٧.

(٦) العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية (سنة١٩٦٦) ، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة٢٢٠٠ ألف (د٢١)٦ ١٩٦٦١٢١٦ ، تاريخ بدء النفاذ:٣٢٣١٩٧٦.

(٧) مشروع الإعلان الخاص بحقوق السكان الأصليين (لسنة١٩٩٤).

(٨) منظمة الدول الأوروبية ، الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، (روما:١٩٥٠١١٤).

(٩) منظمة الدول العربية ، الميثاق العربي لحقوق الإنسان، (تونس٢٠٠٤٣٢٣).

(١٠) منظمة المؤتمر الإسلامي ، إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، (القاهرة،5أغسطس١٩٩٠).

(دراسات ودوريات):

(١) محمد حسين الذهبي ، الدين والتدين ، **مجلة البحوث الإسلامية** ، العدد الأول ٤٩ ، السعودية ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد(١٣٩٩هـ) .

(٢) عبد الهادي الفضلي، النص الشرعي: مفهومه وفهمه ، مجلة الكلمة الإلكترونية ، العدد الثالث والعشرون(١٩٩٩م ١٤٢٠هـ) :

.http://www.kalema.net/v1/?rpt=319&art

(٣) محمد الزحيلي، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها ،أبحاث المؤتمر (١٩)لمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، والذي أقيم في الفترة من (١٥ جمادي الأولى١٤٣٠هـ) الموافق(٣٠٢٦ أبريل٢٠٠٩م). بإمارة الشارقة بدولة الإمارات العربية المتحدة.

(مواقع إلكترونية):

(١) جامعة منيسوتا، دليل دراسي حرية الدين أو المعتقد ، الموقع :

http://www1.umn.edu/humanrts/arabic/SGreligion.html (دون سنة نشر).

(٢) موقع منتديات طلبة بسكرة ، الحق و الواجب...و الحقوق الطبيعية :

http://forum.univbiskra.net/index.php?topic=15838.0 ؛ (٢٠١).

(٣) محمد نور فرحات ، **القانون الدولي لحقوق الإنسان والحقوق المترابطة** ، **موقع** لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا :

http://cdf-sy.org/content/index.php?option=com_content&view=article&id=978:2011-11-23-02-37-24&catid=11:2010-07-06-15-21-27&Itemid=12.(٢٠١١)

التنقيط غير المالي للإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات

أ:فتحي خن*/ جامعة سطيف ١، الجزائر.

الملخص

تهدف هذه الدراسة لتحديد وتقييم تأثير وكالات التنقيط غير مالي على الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات في وضع التشغيل والنشاط، أين نجحت وكالات التنقيط المجتمعي في الانتقال بعملية التنقيط من الجانب المالي البحت إلى جوانب متعلقة بالمجالات البيئية، الاجتماعية وحوكمة الشركات، من خلال مساعدة المستثمرين المسؤولين على الاستثمار في الشركات الأكثر مسؤولية اجتماعيا، مما حفز المؤسسات الاقتصادية على عدم الاكتفاء بالإفصاح عن أدائها المالي فقط، بل تقوم أيضا بالإفصاح عن أدائها في القضايا الاجتماعية والبيئية، لتصبح أكثر وضوحا وشفافية تجاه أصحاب المصالح.

- **الكلمات المفتاحية: وكالات التنقيط غير مالي، المسؤولية الاجتماعية، الافصاح، أصحاب المصالح.**

Résumé:

Cette étude vise à identifier et à évaluer l'impact les agences de notation non-financière sur la communication de la responsabilité sociale des entreprises dans le mode de fonctionnement et l'activité, les agences de notation non-financière qui réussit à transformer la processus de notation d'un 'aspect purement financier, vers les aspects conceptuels liés les domaines sociaux et environnementaux, de gouvernance d'entreprise, à travers Aider les investisseurs à choisir les entreprises les plus socialement responsables , et encourager les entreprises économiques de ne sont pas limités aux communications de la performance financière seulement, Mais aussi la communications de la performance sociale et environnementale pour devenir plus visible et transparent pour les parties prenantes.

-**Mots clés :** les agences de notation non-financière, la responsabilité sociale des entreprises, Communication non-financière, les parties prenante .

تمهيد

عند التطرق لموضوع التنقيط يتبادر إلى الذهن مباشرة تصنيفات الصادرة عن وكالات التنقيط المالي المتعلقة بتقييم التقارير المالية والافصاح المحاسبي المتضمن مؤشرات الصحة والسلامة المالية للشركات، لكن في هذا السياق لا ينبغي الخلط بين هذه التصنيفات والتصنيفات الصادرة عن الوكالات ذات الطابع الاجتماعي والبيئي المرتبط عملها بالإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات، والتي تعرف بوكالات التنقيط غير مالية أو وكالات التنقيط المجتمعي.

* أستاذ وطالب دكتوراه بكلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، وباحث في مخبر الشراكة والاستثمار في الفضاء الأورو مغاربي، جامعة سطيف١.
(fathi.khene10@gmail.Com)

أين برزت في ميدان التنمية المستدامة وكالات تنقيط للشركات تعمل وفقا للمعايير الاجتماعية والبيئية، وتحدد على أساسها مستويات المسؤولية الاجتماعية لمختلف الشركات من منظور التنمية المستدامة، من خلال الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات.

فما هو تأثير وكالات التنقيط غير مالية على الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات؟

يهدف هذا البحث لتحديد أثر وكالات التنقيط غير مالي على الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات في وضع التشغيل والنشاط ، وذلك من خلال المحاور التالية:

- **المحور الأول : الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات ووكالات التنقيط، الإطار المفاهيمي.**
- **المحور الثاني: التنقيط غير مالي، النشأة والتطور.**
- **المحور الثالث: كيفية و منهجية عمل وكالات التنقيط غير مالي.**
- **المحور الرابع: أثر التنقيط غير مالي على الافصاح على المسؤولية الاجتماعية للشركات.**

المحور الأول : الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات ووكالات التنقيط، الاطار المفاهيمي.

بعد تفاقم المشكلات الاجتماعية و الاقتصادية و البيئية الناتجة عن مختلف الشركات والمؤسسات الناشطة في مختلف دول العالم، برزت ضغوطات كبيرة تدفع هذه الشركات لأجل مواجهة التزاماتها و تحمل مسؤولياتها و تصحيح توجهاتها، وتغير من نظرتها للمجتمع و البيئة، وحثّها على تولي الدور المناط بها في خدمة البيئة والمجتمع، وهذا ما مهد لبروز ثقافة جديدة ترتكز على مفهوم المسؤولية الاجتماعية للشركات.

أولا: مفهوم المسؤولية الاجتماعية للشركات

بادئ ذي بدء، المسؤولية الاجتماعية هي مسألة تعني جميع مكونات المجتمع بكل مؤسساته وقطاعاته وأفراده، لكن أكثر الباحثين في هذا الشأن يعتبر أن أهم القطاعات التي يتوقع منها الكثير في الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية، هو قطاع الشركات والمؤسسات الاقتصادية، فدورها لا يقتصر في استغلال الموارد المتاحة لها بما يخدم أهدافها الاقتصادية، بل يتعداه ليشمل مسؤوليتها نحو محيطها المجتمعي وتأثيرها فيه، فقد عرف (Drucker ١٩٩٥) المسؤولية الاجتماعية للشركات* بأنها "التزامات وواجبات المنظمات والشركات تجاه المجتمع التي تعمل فيه"[1] كما عرفتها اللجنة الأوروبية في الوثيقة الخضراء سنة ٢٠٠١ بأنها "مفهوم تقوم الشركات بمقتضاه بتضمين اعتبارات اجتماعية وبيئية في أعمالها وفي تفاعلها مع أصحاب المصالح* على نحو طوعي.[2] فالمسؤولية الاجتماعية للشركات هي" التزام المؤسسات والشركات بإدارة أنشطتها على نحو مسؤول اجتماعيا وبيئيا".

---

* المسؤولية الاجتماعية للشركات، مواطنة الشركات، الشركات الأخلاقية، الحوكمة الجيدة للشركات، كلها مصطلحات تدل على مفهوم المسؤولية الاجتماعية

[1] طاهر الغالبي وصالح العامري، المسؤولية الاجتماعية لمنظمات الأعمال وشفافية نظام المعلومات: دراسة تطبيقية لعينة من المصارف الأردنية، مجلة وقائع المنظمة العربية للتنمية الإدارية، ٢٠٠٢، الأردن، ص :٢١٦.

* أصحاب المصالح هم مجموعة الأفراد والمجموعات والمؤسسات التي تؤثر وتتأثر بالأفعال التي تتخذها المؤسسة.

[2] وهيبة مقدم، تجربة السويد في مجال المسؤولية الاجتماعية للشركات: حالة شركة (ايكيا)، الملتقى الدولي الأول حول العلاقة البيئية بالتنمية :الواقع والتحديات، أفريل ٢٠١٥، جيجل، الجزائر، ص:٥.

حيث تواجه الشركات والمؤسسات حاليا قضايا لا تتعلق فقط بالأداء الاقتصادي لها: فاحترام حقوق الإنسان، وجودة إدارة الموارد البشرية، واحترام مصالح العملاء، وحماية البيئة، كلها التزامات للشركة تجاه محيطها الناشطة فيه، والتي إن لم تفي بها الشركة، يمكن أن يؤدي ذلك الى خفض من: نموها، وسمعتها، وجاذبيتها في الأسواق.[1]

فالشركات عندما تتبنى برامج المسؤولية الاجتماعية، فهي بذلك تدمج نفسها في المجتمع بشكل أفضل، مما يجعل المجتمع يتحول الى الداعم الاول لهذه الشركات في نموها، ومساهما رئيسي في تقدمها من خلال تفاعله مع مختلف أنشطة هذه الشركات.

الخلفية الاسلامية للمسؤولية الاجتماعية للشركات:

عند النظر في أبعاد المسؤولية الاجتماعية المختلفة نجد أنها لا تتعارض مع ما ورد في التشريع الإسلامي من نص قرآني لقوله تعالى: ﴿**فَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ**﴾ (**سورة البقرة: الآية ١٨٤**) أو حديث نبوي شريف قال صلى الله عليه و سلم: ﴿**خير الناس أنفعهم للناس**﴾ (**رواه ابن ماجة**)، إضافة الى ذلك، أسس الإسلام للمواءمة بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، قال صلى الله عليه وسلم: (**المسلمون شركاء في ثلاثة الماء و الكلأ والنار**) (**رواه احمد وأبو داود**)، فالمصلحة الخاصة في الاسلام لا تختلف ولا تتناقض والمصلحة العامة، فالإسلام يوازن بين النزعتين، ولا يشجع التصادم والتصارع في المصالح.

علاوة على ذلك، لم يتوقف التشريع الإسلامي عند حد الأمر والحث على أداء المسؤولية الاجتماعية وإنما نظم كيفية هذا الأداء في آليات محددة بدقة، يتضح هذا في فقه الزكاة وفقه الوقف والحقوق الواجبة للعمال والإحسان والسماحة مع العملاء والموردين ونحو ذلك من الأحكام الرشيدة للمعاملات المالية.[2]

ثانيا: الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات:

الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية* هو الوسيلة التي بموجبها تقوم الشركة بإعلام أصحاب المصلحة عن نشاطاتها المختلفة ذات المضامين المجتمعية، وهو ما يجعلها تعبر بشكل مباشر عن عزمها الحقيقي، ورغبتها في الوفاء بالتزاماتها المجتمعية المختلفة.

فحسب (Epstein& Others) تتمثل المسؤولية الاجتماعية للشركات في" الإفصاح عن أعمال المؤسسة المتعلقة بالأنشطة الاجتماعية من ناحية أدائها أو تأثيرها في المجتمع"، حيث تتجسد المسؤولية الاجتماعية للشركات بالتزام الإداري موثق في تقرير تفصح فيه الشركة عن مدى ايفائها بالتزاماتها، وذلك بهدف التحسين المستمر لأدائها بشكل عام،[3] أين تعتبر

[1] l'agence de notation extra-financière vigeo. Qu'est-ce que la RSE ? Disponible sur le lien: http://www.vigeo.com/csr-rating-agency/fr/312-2-1-qu-est-ce-que-la-rse

[٢] وهيبة مقدم، المسؤولية الاجتماعية للشركات من منظور الاقتصاد الإسلامي، الملتقى الدولي الأول: الاقتصاد الإسلامي ، الواقع ورهانات المستقبل، فيفري ٢٠١١،غرداية، ص:٢١.

* الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية، المحاسبة الاجتماعية والمساءلة، وقياس الأداء الاجتماعي والاستدامة، وتقارير الاستدامة كلها مصطلحات مستخدمة لوصف القياس والإفصاح عن الآثار الاجتماعية والبيئية والاقتصادية للمؤسسة أو الشركة.

[3] l'agence de notation extra-financière vigeo. Op.cit. Disponible sur le lien: http://www.vigeo.com/csr-rating-agency/fr/312-2-1-qu-est-ce-que-la-rse

هذه التقارير بمثابة قناة للتواصل بين أصحاب المصلحة فيما بينهم من جهة، وبين أصحاب المصلحة والشركة من جهة أخرى، حيث تجمع كل هذه الأطراف مواضيع مشتركة و مصالح متقاطعة.

ولا تختلف تقارير المسؤولية الاجتماعية في خطوات إعداده عن باقي التقارير التي تصدرها الشركات بشكل دوري، فتقرير المسؤولية الاجتماعية هو التقرير الذي يصدر عن الشركة سنويا، كسائر التقارير المالية التي تصدر في نهاية السنة المالية، غير أنه يرتكز على نتائج المؤشرات التي تقيس الأداء الاجتماعي و البيئي للشركة، ويهدف إلى عرض و توثيق كافة البرامج التي تقوم بها الشركة في مجال المسؤولية الاجتماعية و تقييمها.[1] وقد حدد(Epstein& Others) سبع أصناف من التقارير التي تصدر عن الشركات وهي: (١) التقارير الداخلية؛ (٢) التقارير الخارجية؛ (٣) التقارير الوصفية؛ (٤) التقارير الكمية؛ (٥) التقارير النقدية؛ (٦) تقارير المحاسبة الاجتماعية الجزئية؛ و(٧) تقارير المحاسبة الاجتماعية الشاملة.[2]

لكن الحاجة لتقييم في هذه التقارير الصادرة عن مختلف الشركات والتحقق من توفير معلومات مفيدة لأصحاب المصالح خاصة في القضايا الاجتماعية والبيئية، استدعى ذلك إنشاء هيئات مستقلة تهتم بالبحث في القضايا المتعلقة بالجوانب الاجتماعية والبيئية لمختلف الشركات، والتي تدعى بوكالات التنقيط.

ثالثا: مفهوم وهدف وكالات التنقيط:

وكالة التنقيط هي منظمة خاصة متخصصة في تحليل حسابات شركة أو دولة أو أي عملية مالية، من خلال فحص منشوراتها حول قدرة هذه الكيانات على الامتثال بالتزاماتها، المتمثلة في جانبين رئيسيين:

أولهما تقليدي يهتم بالمعايير المالية و الآخر حديث : يتمثل في تحليل الجوانب غير مالية، أي الجوانب الاجتماعية، البيئية، الأخلاقية، و/أو الحوكمة الرشيدة لهذه الكيانات.[3]

رابعا: الفرق بين التنقيط المالي والتنقيط غير المالي:

يعتبر التنقيط غير المالي(the screening) أو التنقيط المجتمعي محاكاة للتنقيط المالي (the rating) لكن في الجوانب غير المالية، أين يهتم التنقيط المالي بترتيب جودة القروض التي تحصل عليها المؤسسة، أو السندات التي تصدرها، وذلك بناءا على قدرتها في مجال سداد الفوائد والأقساط في الآجال المحددة، إذ أن من المعروف أن السند أو القرض يستمد جودته (قيمته) من قدرة الجهة التي أصدرته على سداد الفوائد والأقساط في التواريخ المحددة.[4]

إذن، فالتنقيط المالي هو عبارة عن عملية تهدف الى توفير المعلومات والتقييم المستقل بشأن مدى ملاءمة المؤسسة المالية وقدرتها على الوفاء بالتزاماتها التعاقدية، أو جودة الأوراق المالية أو المنتجات المالية، وفي نفس الوقت، لا

---

[1] وهيبة مقدم، متطلبات اعداد تقارير المسؤولية الاجتماعية للشركات، الهيئة الاستشارية للشبكة السعودية للمسؤولية الاجتماعية، متوفر على الرابط:
http://www.csrsa.net/index.php/2012-04-29-04-06-50/375-2012-09-03-15-18-07

[2] Marc J. Epstein. THE IDENTIFICATION ،MEASUREMENT, AND REPORTING OF CORPORATE SOCIAL IMPACTS: PAST ،PRESENT, AND FUTURE.Advances in Environmental Accounting and Management, Volume 2, 2004.P :11.

[3] ANNIKA CAYROL.Les agences de notation sociétales. Réseau financement alternatif. Novembre 2010.:P:1.

[4] عمر قيرة، التنقيط المجتمعي كمؤشر لقياس أداء مؤسسات الأعمال من الناحية الاجتماعية(المسؤولية الاجتماعية)، المؤتمر الدولي التنمية المستدامة والكفاءة الاستخدامية للموارد المتاحة، سطيف، ٧-٨أفريل ٢٠٠٨، ص:٨.

يعتبر التنقيط المالي ضمانا بقدرة المؤسسة على الوفاء بالتزاماتها،[1] فوكالات التنقيط المالي عبارة عن هيئة مستقلة ومسؤولة عن تقييم مخاطر عدم سداد الديون المستحقة للدول أو الشركات أو الجمعيات المحلية.

هذه الوكالات (وكالات التنقيط المالي) تنشط وفق طلبات التنقيط، على عكس وكالات التنقيط الاجتماعي، وهي لا تراعي المعايير الاجتماعية أو البيئية في تقييماتها وتصنيفاتها، فالمعايير الوحيدة للتقييم التي تؤخذها في الاعتبار هي المعايير المالية، من خلال تقييم المخاطر التي تواجه المؤسسة من المنظور المالي.

في المقابل، التنقيط غير المالي هو عبارة عن تقييم وترتيب للمؤسسات بناءا على معايير مجتمعية، بيئية وأخلاقية، تقوم به وكالات تدعى وكالات التنقيط المجتمعي، حيث تعتبر هذه الأخيرة هيئات غير بنكية تشتغل في ميدان البحث عن المعلومات الاجتماعية الخاصة بالمؤسسة.[2]

المحور الثاني: التنقيط غبر مالي: النشأة، التطور وأهم الوكالات.

أولا: نشأة التنقيط غير المالي:

تاريخيا، أولى أنواع وكالات التنقيط في الظهور هي وكالات التنقيط المالية مثل (Fitch Ratings Moody's et Standard & Poor's)، وتعمل هذه الوكالات مقابل أجر، بناء على طلب من الشركات و الهيئات العامة.

كانت بداية الاتجاه لتنقيط المؤسسات ماليا في عام ١٩٠٩، عندما نشر (John Mody) دراسة تحليلية لمدى جودة سندات شركات السكك الحديدية في الولايات المتحدة الأمريكية، تبعته بعد ذلك مؤسسة (Standard and Poor S&P) ومؤسسة (Fitches) ثم انتقلت هذه التقنية إلى أوروبا الغربية وانتشرت فيها، إذ أصبحت أغلب الهيئات التي تلجأ إلى العرض العام للادخار (حكومة، جماعات محلية وشركات)، تبحث عن تنقيط (تقييم) جيد تمنحه لها وكالات التنقيط المالي، التي اكتسبت النتائج التي تنشرها مصداقية كبيرة بسبب احترافيتها الناتجة من طول ممارساتها في ميدان تقييم الهيئات ماليا من جهة، ونتيجة أن المستثمرين أصبحوا يأخذون هذا التنقيط بدرجة كبيرة من الأهمية عند اتخاذهم لقرار الاستثمار في سندات الشركات، إذ نجد أنهم لا يوجهون أموالهم إلى شراء السندات التي تتسم بمستويات منخفضة من التنقيط، آخذين بعين الاعتبار الترتيب الذي أعدته هذه الوكالات.[3]

أما التنقيط غير المالي للمؤسسات والشركات (corporate screening) فقد ظهر في سبعينيات (١٩٧) القرن الماضي، أين تم تصنيف الشركات وفقا لمعايير الأداء الاجتماعي والأخلاقي، هذا التقييم الخارجي أعطى تنقيط مسبق للمواصفات عرفها مثل: (الهبات والرعاية، الالتزام اتجاه المجتمع والبيئة، و ترقية مكانة المرأة والأقليات، وترقية ظروف العمل، واحترام حقوق العمال).[4]

نما هذا النشاط بسرعة مع منتصف الثمانينات (١٩٨)، فالكثير من المنظمات الغير ربحية وضعت أنظمة التنقيط الخاصة بها للمساعدة على عملية أخذ القرار بالنسبة للمستهلكين وصناديق الاستثمار الأخلاقي (fonds d'investissements)

---

[1] مداني أحمد، دور وكالات التصنيف الائتماني في صناعة الأزمات في الأسواق المالية ومتطلبات اصلاحها، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، العدد ١٠، جوان ٢٠١٣، الشلف، ص:٥٤.

[2] عمر قيرة، المرجع السابق،ص:٩.

[3] نفس المرجع، ص:٨.

[4] Salma DAMAK AYADI,LA PUBLICATION DES RAPPORTS SOCIETAUX PAR LES ENTREPRISES FRANCAISES,THESE DOCTORAT SCIENCES DE GESTION, PARIS,2004.P:31.

éthiques) ،[1] ومع نهاية الثمانينات، أصبحت وكالات التنقيط الاجتماعي أحد الجهات الفاعلة في النظام الاقتصادي، بدورهم المقيم للجوانب البيئية والاجتماعية وحوكمة الشركات.[2]

فإنشاء أول وكالة للتنقيط غير المالي (أو المجتمعي) يعود لنهاية الثمانينات: (EIRIS au Royaumi-Uni et Ethibel) في بلجيكا والمملكة المتحدة، هذه الوكالات نشطت من أجل مكافحة التمييز العنصري باستخدام معايير الاقصاء أو الاستبعاد ومثل ذلك، مسألة الفصل العنصري، فالشركات التي أقامت تجارة مع جنوب أفريقيا تم استبعادها من سجل الاستثمار (registre d'investissement).

وفي التسعينات (١٩٩٠)، شهدت العديد من الدول تصنيفات جديدة للشركات على أساس الفعالية الاجتماعية، بدلاً من التصنيف وفق منطق السوق، فالنهج الذي تتبعه وكالات التنقيط غير المالي يستند إلى معايير إيجابية: تحدد الشركات التي لديها سياسات أفضل تساهم في التنمية المستدامة في مجالات نشاطها.[3]

أين نشأ التنقيط المجتمعي في الولايات المتحدة الأمريكية، بإنشاء أول وكالة متخصصة في هذا المجال تحت اسم (K.L.D Kinder, Lydenberg, Domini & Co)، وهي وكالة ذات توجه تجاري ربحي، ثم ظهرت وكالة أخرى ذات هدف غير تجاري، تعرف باسم (Council on economic priorities)، أما في فرنسا، فيعود إنشاء أول وكالة تنقيط مجتمعي إلى سنة ١٩٩٢ (ARESE)، ثم تبع ذلك تأسيس المركز الفرنسي للمعلومات حول المؤسسات في سنة ١٩٩٥، والذي ينشط في مجال إعداد الخرائط الاجتماعية الخاصة بالمؤسسات المؤشر CAC 40 ،بحيث ينشر تقريره بصفة دورية كل ٦٠ أشهر.[4]

ولذلك يتم وضع وكالات التنقيط غير المالي، في موضع تقييم المسؤولية الاجتماعية للشركات من أجل إعطاء المشورة، وتوجيه مختلف الاستثمارات ليصبح الاستثمار مسؤولا اجتماعيا، والواقع أن الغرض من هذه الوكالات هو مساعدة المستثمرين في اختيار الشركات الأكثر مسؤولية في المجالات البيئية، والاجتماعية، والحكم الراشد (ESG*).[5]

ثانيا: أهم وكالات التنقيط غير مالي(في بعض دول العالم) بالمقارنة مع قطاع وكالات التنقيط المالي، فإن وكالات التنقيط غير مالي أقل انتشارا، بالرغم من أن وكالات التنقيط المالي تشهد عمليات اندماج واستحواذ كبيرة، حيث تم احصاء أقل من ٣ وكالات تنقيط غير مالي سنة ٢٠١١ في مختلف أنحاء العالم.

[1] Salma AYADI. idem.P:31
[2] Annika Cayrol. Op.cit.P:1.
[3] Annika Cayrol .idem: P:1.

[4] عمر قيرة، المرجع السابق، ص:٩.

* **ESG**: **E**nvironnementaux, **S**ociaux et de Bonne **G**ouvernance
[5] Annika Cayrol. Op.cit:P1

جدول رقم ٠١: أهم وكالات التنقيط غير مالي

Pays	Organisme	Pays	Organisme
Allemagne	IMUG		Proxinvest
	OEKOM Research	*Italie*	ECPI
Australie	Caer – lié Eiris	*Japon*	The Good Bankers
	Siris	*Pays-Bas*	Sustainalytics, (Jantzi Research Inc.-CA, Scoris-DE)
Belgique	Deminor Ratings	*Royaume-Uni*	Eiris
	Forum Ethibel		Ethical Screening
Corée du Sud	Eco Frontier Co		Trucost
Espagne	FED		Thomas Reuter (Asset4-CH)
États-Unis	Calvert		Pensions Investment Research Consultants
	Riskmetrics (Innovest, KLD)	*Suède*	GES Investment Services
	Governance Metrics International		Ethix SRI Advisors
France	BMJ Ratings	*Suisse*	Inrate (Centre Info)
	Ethifinance		Covalence
	Vigeo (FR, BE, IT, MA)		SAM Research

المصدر: **Guide des organismes d'analyse sociétale et environnementale, disponible sur internet**

https://www.financite.be/sites/default/files/references/files/1633.pdf

المحور الثالث: منهجية عمل وكالات التنقيط غير المالي.

أولا: منهجيات وكالات التنقيط غير المالي: تسلك وكالات التنقيط المجتمعي منهجين من أجل قياس مدى اضطلاع المؤسسات بالمسؤولية الاجتماعية، هما:[1]

- **المنهج الإقصائي (Négative Screening)**: يرتكز على معايير إقصائية، بحيث يتم وصف المؤسسة محل التنقيط بأحد الوصفين (مؤهلة، غير مؤهلة) من ناحية الأداء الاجتماعي، وتختلف هذه المعايير الاقصائية حسب طبيعتها، فمنها ما هو مرتبط بجوهر نشاط المؤسسة، مثل نشاطات إنتاج الكحول، القمار والسجائر، إضافة إلى قطاعي صناعة السلاح والسيطرة على الجينات الوراثية، وهناك معايير تختص بالبلدان التي تمارس فيها المؤسسة نشاطها، مثل نظام التمييز العنصري في جنوب إفريقيا سابقا(L'apartide)، والأنظمة التي لا تحترم حقوق الإنسان والمبادئ الديمقراطية، ككوريا الشمالية.

[1] عمر قيرة، المرجع السابق، ص:٩-١٠.

- **المنهج القياسي Positive Screening**: يرتكز على معايير نوعية وكمية، حيث يتم قياس مدى مطابقة الممارسات المجتمعية للمؤسسة مع هذه المعايير، مثال ذلك: تستخدم المبادئ التوجيهية لمبادرة الإفصاح العالمية لعام ٢٠٠٢ (GRI*)، من قبل وكالات التنقيط الاجتماعي (SAM, IRIS) ، وكذلك مؤشرات وأدلة الاستدامة مثل: (DJSI ; FTSE4; Good) [1]

ثانيا: الطرق المنهجية للتنقيط غير المالي: إضافة إلى الاحترافية، هناك أيضا ما يعرف بالتجانس الدولي، أي كيفية أخذ الاختلافات في العقليات والاتجاهات المحلية بعين الاعتبار عند القيام بالتنقيط، إذ يلاحظ وجود اختلافات كبيرة بين وجهات نظر المجتمعات إلى القضايا الاجتماعية المختلفة، فالإنجليز لا ينظرون بعين الرضا إلى التجارب المخبرية على الحيوانات، الموضوع الذي لا يثير أي إشكال في فرنسا، هذه الأخيرة يشكل فيها تسريح المؤسسات للعمال موضوع حساس على عكس وجهة نظر الانجليز الذين ينظرون إلى هذه القضية على أنها فعل تسييري عادي. [2]

ويتطلب حل هذا الإشكال توحيد معايير التنقيط المجتمعي وجعلها أكثر شفافية، هذا الأمر يستوجب وضع آليات موحدة تضمن سيرورة عملية التنقيط وفقا لدليل تتقيد به جميع الوكالات، وهو ما قامت به كل من الوكالة البيئية للتحكم في الطاقة (ADEME*) والمؤسسة من أجل البيئة (EPE*) ، حيث أحدثا أول دليل لهيئات التنقيط المجتمعي سنة ٢٠٠٢، وفق النقاط التالية:[3]

- نتيجة التنقيط المجتمعي (التقييم) لمؤسسة ترتبط ارتباط مباشر مع طبيعة هيئة التنقيط (جمعية غير ربحية، وكالة تنقيط مالي، مسيرو الصندوق)، وكذلك مع نوعية المنهج التنقيطي المتبع (إقصائي، مراقبة، جمع المعلومات... الخ).
- سهولة الوصول إلى المعلومة يعتبر أحد العناصر المفتاحية لتقييم شفافية سياسة المؤسسة اتجاه المجتمع، إذ تعتبر الإجابة عن الأسئلة الموجهة إلى المؤسسة من طرف وكالات التنقيط ضروريا، ففي بعض الأحيان تعتبر عدم الإجابة عبارة عن عدم اضطلاع بالمسؤولية الاجتماعية.
- سيطرة النموذج الأنجلوسكسوني في التنقيط يحدث إمكانية عدم ملائمة هذا النموذج للمؤسسات الفرنسية مثال ذلك، قيام مجموعة العمل بإعداد دليل لتطوير مجموعة من الاقتراحات تتلخص في ما يلي:
  - إعداد مدونة سلوك تشاركيه بين المؤسسات وهيئات التنقيط المجتمعي تضمن التعهد بحفظ سرية المعلومات، التغذية العكسية (Feed-back) وتبادل المعلومات.
  - هيكلة وتبسيط عملية الإجابة عن الأسئلة.
  - نشر تقرير للتنمية المستدامة يعتبر كشهادة حسن سيرة في ميدان الأداء الاجتماعي (certification)
  - نشر نتائج التنقيط لكي تطلع عليها كافة الأطراف ذات المصلحة (Les partes prenants)

---

* **GRI : G**lobal **R**eporting **I**nitiative.

[1] Amel Ben Rhouma ,DENIS CORMIER, DETERMINANTS DELA COMMUNICATION SOCIALE ET ENVIRONNEMZNTALE DES ENTREPRISES FRANCAISES ; "COMPTABILITE ET ENVIRONNEMENT", France, May 2007.P:7.

[٢] عمر قيرة، المرجع السابق،ص:١٠-١١.

*__ADEME :__ L'**A**gence De l'**E**nvironnement et de la **M**aîtrise de l'**E**nergie.

* **EPE: E**nterprises **P**our l'**E**nvironnement.

[٣] عمر قيرة، المرجع السابق،ص١١.

ثالثا: الكشف الكمي المجتمعي للشركات: هذا الأسلوب يهدف الى تحديد وجود المعلومات من ناحية، الإحاطة علما بهذه المعلومات من ناحية أخرى، أين يسمح الكشف الكمي المجتمعي للشركات (quantitative la divulgation sociétale des entreprises) ببناء اثنين من معاير التنقيط الكمي: تتضمن معايير تنقيط بيئية وأخرى اجتماعية، نجملها في:[1]

معايير التنقيط البيئية: بنيت هذه المعايير من قرابة٥٨ بند، يمكن تصنيفها في٦ فئات:

١) العوامل الاقتصادية.
٢) القوانين واللوائح.
٣) مقاييس التلوث.
٤) التنمية المستدامة.
٥) الترميم و الصيانة.
٦) الإدارة البيئية.

معايير التنقيط الاجتماعية: تتضمن هذه المعايير حوالي٢٧ بندا تتعلق مجملها بالفئات٧ التالية:

١) التطورات في القوى العاملة.
٢) تنظيم العمل والأجور، علاقات العمل ، الاتفاقيات والتعاونيات.
٣) ظروف النظافة والسلامة .
٤) التدريب والتكوين.
٥) التوظيف وإدماج العمال المعوقين.
٦) الأعمال الاجتماعية وشروط الاستعانة بالتعاقد الخارجي.
٧) كيفية أخذ الشركة بعين الاعتبار للتأثير الإقليمي لأنشطتها في مجال العمل والتنمية الإقليمية.

- مثال ذلك معايير التقييم التي تتبناها وتتبعها وكالة VIGEO، وهي وكالة أوروبية للتنقيط غير المالي للشركات تأسست في عام٢٠٠ من قبل Nicole Notat لتعويض مكتب (le cabinet ARESE) في إطار تنقيط الشركات، وبهدف تصميم منهج قياسي للتنقيط المجتمعي،[2] وهي من بين الوكالات الرائدة في أوروبا لتقييم المسؤولية الاجتماعية للمؤسسات في ستة مجالات وهي: **البيئة، حقوق الإنسان، الموارد البشرية، المشاركة المجتمعية، علاقة مورد/ عميل وحوكمة المؤسسة**.

[1] Amel Ben Rhouma . Op.cit.P:10-9.
[2] Salma AYADI. Op.cit.P:32.

جدول رقم ٢ : معايير التقييم لوكالة VIGEO

المجالات	المعايير
1 -الموارد البشرية	– العلاقات بين العمال – تشجيع مشاركة العمال – التماثل في الحق في المساهمة – تسيير المسؤول للوظائف – جودة نظام التعويضات – تحسين شروط العمل و الصحة – احترام النظام الساعي للعمل
٢-البيئة	– الاستراتيجية البيئية – التحكم في التأثير البيئي لاستعمال الطاقة – تسيير المهملات
3-العلاقة مورد / عميل	- ضمان المنتوج - معلومات حول المستهلك - علاقة دائمة مع الموردين - تعاقدية مسؤولة - الأخذ بعين الاعتبار للعوامل الاجتماعية في سلسلة التموين - الرشوة - تطبيق ضد التنافسية
٤- حوكمة المؤسسة	- فوائد المساهمين - الرقابة الداخلية - أعضاء مجلس الادارة
٥- الالتزام الاجتماعي نحو المجتمع	- التنمية الاجتماعية - الاثار الاجتماعية للمنتوج - المساهمة في المنفعة العامة
٦- حقوق الانسان	- احترام حقوق الانسان - عدم التميز بين الجنسين - عدم تشغيل الاطفال - احترام حرية الجمعيات و حقوق التفاوض الجماعي

المصدر: عبدلي مباركة، دور وكالات التقييم الاجتماعي في قياس الأداء الاجتماعي لأصحاب المصالح، حالة المؤسسات جزائرية، الملتقى الدولي حول منظمات الأعمال و المسؤولية الاجتماعية، جامعة بشار ١٤ و ١٥ فيفري ٢٠١٢، ص٤.

ويعتمد تحليل وكالة VIGEO على طرح أسئلة مرتبطة بكل معيار على النحو التالي:

الجدول رقم ٣ : الأسئلة التقييمية لوكالة VIGEO

القيادة Leadership L	**الرؤية**	ما هي الرؤية المتعلقة بأهداف المسؤولية الاجتماعية؟
	المحتوى	هل تأخذ سياسات المؤسسة بعين الاعتبار أهداف المسؤولية الاجتماعية؟
	المسؤولية	من هو المسؤول الحقيقي عن تنفيذ هذه الاستراتيجية؟
التنفيذ Déploiement D	**السياق**	ما هي الوسائل الضرورية لتحقيق هذه الأهداف؟
	الوسائل	هل الوسائل البشرية و المالية متوفرة؟
	الرقابة	فيما تتمثل الرقابة الداخلية و الخارجية اللازمة للتأكد إذا كان هناك توافق بين الأهداف و الوسائل الصخرة؟
فعالية النتائج **L'efficacité des Résultats** R	**المعايير**	ما هي المعايير المعتمدة من طرف المؤسسة؟
	تقييم أصحاب المصالح	كيف يرى و يقيم أصحاب المصالح الداخليين و الخارجيين الالتزامات التسييرية ؟
	انتقادات وتوجهات	ما هي الانتقادات الموجهة للمؤسسة؟ وهل هناك شفافية في التسيير؟ وكيف هو التعاون مع أصحاب المصالح؟

المصدر: عبدلي مباركة، المرجع السابق، ص٥.

ثم تصاغ شبكة تنقيط للمعلومات المستصاغة من الأجوبة على الاسئلة المطروحة، بالطريق التالي: [1]

* ٠، إذا لم يوجد المعلومات؛

* ١، إذا كانت المعلومات تصف الوضع بشكل عام؛

* ٢، إذا كانت المعلومات تصف الوضع بشكل دقيق (يعني على شكل أرقام)؛

* ٣، إذا كانت المعلومات تصف الوضع بالتفصيل وبالأرقام .

ويمكن صياغة استبيان لقياس مستوى التزام الشركات بالمسؤولية الاجتماعية على أساس السلم التقييمي لوكالة VIGEO، كالتالي:

الجدول رقم ٤ : التقييم السلمي

النقاط	مستوى الالتزام و درجة المسؤولية الاجتماعية و درجة المخاطرة
0	غير معنية
30	متوجهة نحو الالتزام بتحقيق مسؤولية الاجتماعية من خلال هذا المعيار
65	مستوى التزام متقدم في مجال المسؤولية الاجتماعية من خلال هذا المعيار
100	رائدة في مجال المسؤولية الاجتماعية من خلال هذا المعيار

المصدر: عبدلي مباركة، المرجع السابق، ص٦.

[1] Amel Ben Rhouma .Op.cit: P9.

رابعا: المنتجات والخدمات المقدمة من طرف وكالات التنقيط غير المالي: باعتبار أن الدور الرئيسي لوكالة التنقيط الاجتماعي هو تقييم وتنقيط السياسة المتبعة للمسؤولية الاجتماعية والبيئية، وكذلك الحوكمة الرشيدة للشركات، تقوم وكالات التنقيط غير المالي بتوفير مجموعة واسعة من المنتجات والخدمات، تنقسم الى ثلاث فئات رئيسية:[1]

- **التنقيط التصريحي (أو الكلاسيكية) (la notation déclarative (ou classique):** وهو تحليل درجة المسؤولية الاجتماعية للمؤسسة على أساس وثائقها العامة؛
- **التنقيط المطلوب: (La notation sollicitée):** وهو يتضمن نفس مفهوم التنقيط التصريحي، ولكن التحليل يكون أكثر تفصيلاً، ويجرى بناء على طلب صريح من المؤسسة المعنية؛
- **مؤشر بورصة المسؤولية الاجتماعية للشركات (indice boursier de responsabilité sociétale):** وهو المؤشر الذي يجمع بشكل عام بين أفضل الشركات المصنفة أو المنقطة وفق التنقيط التصريحي.
- بالإضافة إلى هذه الفئات الثلاث من المنتجات والخدمات، توجد عدة أنواع أخرى يتضمنها الجدول التالي:

الجدول رقم ٠٩ : ملخص المنتجات والخدمات المقدمة من طرف وكالات التنقيط غير مالي

تحليل وتنقيط الافصاح (Analyse et notation déclarative)	التنقيط المجتمعي لمحفظة الأوراق المالية (Screening de portefeuilles)
تحليل وتنقيط المطلوب (Analyse et notation sollicitée)	خدمات التنبيه والإنذار (Services d'alerte)
مؤشر بورصة المسؤولية الاجتماعية للشركات (Indice boursier de responsabilité sociétale)	إصدار الشهادات (Certification)
المراجعات القطاعية (Benchmarks sectoriels)	التدقيق (Audit)
اقتراحات وأبحاث الاستثمار (Conseil et recherche en investissement)	التكوين (Formation)
تحليل السيناريوهات (Analyse de scénario)	الاتصال (Communication)
الاعلام (Informations (revue de presse, etc.))	مساهمة في تقارير الشركات (Contribution à des rapports d'entreprise)
صورة وسمعة المؤسسات (Profil d'entreprises)	الحوار مع المؤسسة و أصحاب المصلحة (Dialogue avec l'entreprise Prenant et les parties)

المصدر :

Guide des organismes d'analyse sociétale et environnementale
ORSE, juin 2005, disponible sur internet:
http://www.orse.org/site2/maj/phototheque/photos/docs_notion_ent/guide_notation.pdf

المحور الرابع: أثر التنقيط غير مالي على الافصاح على المسؤولية الاجتماعية للشركات.

التنقيط غير المالي للشركات يجعلها لا تكتفي بالإفصاح المحاسبي من خلال صياغة تقارير المحاسبية والمالية، يفرض عليها واجب الإفصاح عن تقارير غير مالية تبرز طريقة التسيير و الحوكمة فيها (الشركات)، وتعبر عن مدى الأخذ بعين الاعتبار الآثار الاجتماعية والبيئية لنشاطهم، لذلك تعتبر تقارير المسؤولية الاجتماعية للشركات الأكثر قيمة بالنسبة لوكالات التنقيط، من خلال عدم اكتفائها بتقييم الصحة المالية (bonne santé financière) للشركات، بل تمكنها أيضا من

[1] Annika Cayrol .Op.cit: :P2.

تقييم قدرة المؤسسات على تحمل المسؤوليات الاجتماعية والبيئية، أين يرى (Jean-Emmanuel Ray) أن هذا الالتزام الجديد (الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات) قد ينشئ ديناميكية واسعة النطاق بالنسبة لحقوق لأجيال القادمة.[1]

أولا: المعايير الواجب توفرها عند الافصاح على المسؤولية الاجتماعية بالنسبة لوكالات التنقيط غير مالي:

باعتبار أن الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات هو العامل الرئيسي لإشراك أصحاب المصلحة والمجتمع باعتبارهم المتأثر الرئيسي لنشاط الشركات،[2] تضع وكالات التنقيط غير مالي معايير ونقاط رئيسية يجب إتباعها عند إعداد تقارير المسؤولية الاجتماعية:[3]

- أهمية الجمع بين المعلومات الكمية و النوعية، فبالإضافة للتقييم الكمي الذي يتم من خلال القياس المحاسبي، يمكن أن يتضمن التقرير وصفا للأنشطة التي قامت بها الشركة وفاء لالتزاماتها الاجتماعية، من غير تقدير كمي؛
- إمكانية إجراء استبيان لأفراد المجتمع و لكل أصحاب المصلحة، من أجل الحصول على معلومات تساعد في تقييم أداء الشركة في مجال المسؤولية الاجتماعية، و تستعمل نتائجها لاحقا في تقرير المسؤولية الاجتماعية؛
- أن لا تصدر التقارير الاجتماعية بشكل منفصل عن التقارير المالية السنوية، من أجل عدم تشتت التركيز بين الأداء المالي و الأداء البيئي و الأداء الاجتماعي، حتى تسهل عملية المقارنة، بل من المهم أن تصدر التقارير المالية و الاجتماعية و البيئية مترافقة في وقت واحد في شكل تقارير سنوية؛
- يجب أن يتميز التقرير بالمصداقية و الشفافية، و أن يعكس بصدق فعالية برامج المسؤولية الاجتماعية للشركة، و أن لا يكون الهدف منه هو كسب رضا أصحاب المصلحة، لأن ذلك قد يؤدي إلى كتابة معلومات عشوائية قد تكون غير صحيحة تماما؛
- لا ينبغي أن يؤدي الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية إلى الكشف عن معلومات قد تهدد موقف الشركة التنافسي، لذلك يجب مراعاة الخصوصية و السرية عند كتابة تقرير المسؤولية الاجتماعية؛
- لا يجب أن يركز التقرير على جانب على حساب جانب آخر، فغالبا ما تركز الشركات على المعايير البيئية مهملة المعايير الاجتماعية المختلفة، هذا قصور قد يقلل من قيمة التقرير و فائدته.
- لا ينبغي إطالة والاسترسال عند كتابة التقارير، بل ينبغي أن يكون ملخص و شامل لأهم الجوانب المتعلقة بالالتزام الاجتماعي.
- تقارير المسؤولية الاجتماعية تحتاج إلى الدقة و الشفافية عند كتابتها حتى لا تكون مجرد واجهة تجميلية للشركة دونما أن يكون هناك أداء اجتماعي محقق بشكل فعلي في المجتمع.

فالإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات كما أوضح (Burke & Logedon) يكون من خلال عرض البيانات المتعلقة بالنشاط الاجتماعي للشركة بشكل يمكِّن من تقييم الأداء الاجتماعي لها،[1] وذلك من طرف وكالات التنقيط غير مالي كما هو موضح في الشكل أدناه:

---

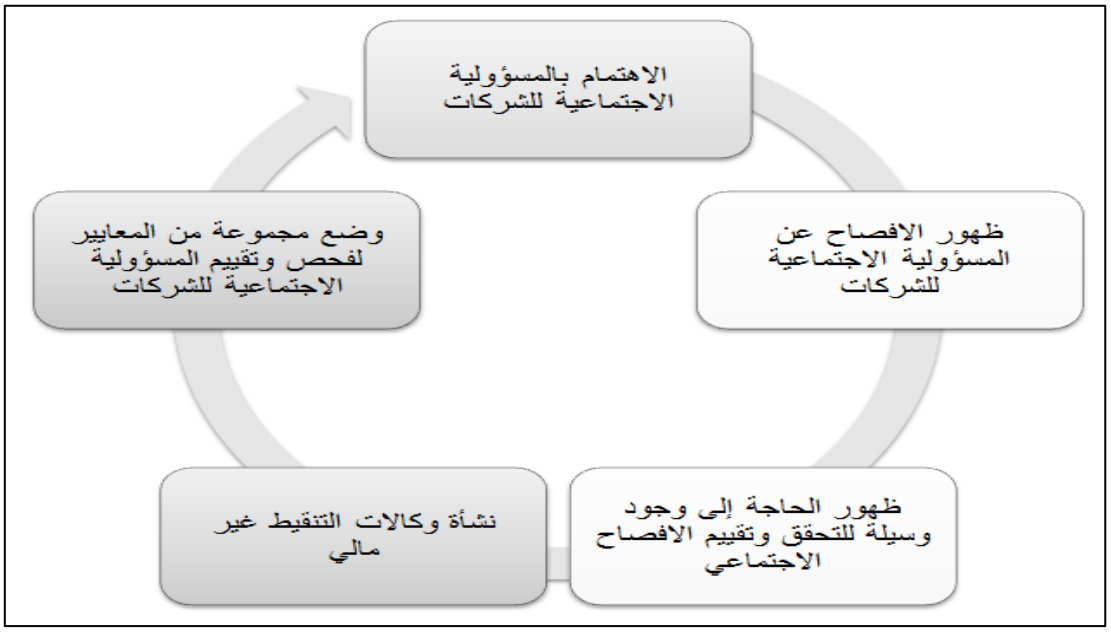
[1]Yahya Alzahrani. La responsabilité sociale et environnementale des entreprises en Arabie saoudite : approche de droit international. Law. Université d'Avignon, French. 2011.P :151-152.

[2] Mohamed Zairi. Social responsibility and impact on society. The TQM Magazine. Volume 12.Number 3.2000.P:172.

[3] وهيبة مقدم، المرجع السابق، متوفر على الرابط:

http://www.csrsa.net/index.php/2012-04-29-04-06-50/375-2012-09-03-15-18-07

الشكل رقم ٠ : الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية ووكالات التنقيط غير المالي



ثانيا: تأثير التنقيط غير المالي على عملية الإفصاح المجتمعي للشركات

يتجسد أثر التنقيط غير مالي على الافصاح على المسؤولية الاجتماعية للشركات، بالتزام الشركات بدورها في تحقيق التنمية المستدامة، أين يهدف التنقيط غير المالي إلى وضع المؤسسات في مختلف مستويات المسؤولية الاجتماعية للشركات (مثل مقياس SA8000 *) على أساس الاحتياجات المحلية و الوطنية، ويمكن التعرف على مستوى من المسؤولية الاجتماعية للشركات، من خلال اجراء اختبار للحصول على شهادة تضمن المستوى من المسؤولية الاجتماعية للشركات من طرف وكالات التنقيط غير المالي.

هذا يعني أن وكالات التنقيط غير المالي هي المعنية بالرقابة على المسؤولية الاجتماعية للشركات بإجراء سلسلة من التقييمات والتقديرات للشركة المعنية، تأخذ في الاعتبار العواقب البيئية و الاجتماعية لأنشطتها، فضلا عن الجهود المبذولة من أجل مساهمة في تحقيق التنمية المستدامة، وفي نهاية هذه التقييمات، تمنح للشركة شهادة علامة تجارية تضمن مستوى من المسؤولية الاجتماعية للشركات وفق هذه التقييمات، ويتم إصدار هذه الشهادات لمدة محدودة ومناسبة (مثلاً سنة) و ينبغي أن تجدد بانتظام، مما يتيح للشركات رصد التطورات والتقدم المحرز في ذلك أو التراجعات المتعلقة بتنفيذ مسؤوليتها الاجتماعية.

فانتظام إصدار شهادات تثبت تبني الشركات لمفهوم المسؤولية الاجتماعية يسمح لها بضمان ثقة المستثمرين و عملائها على حد سواء، فيما يتعلق بخصائصها البيئية والاجتماعية وقدرتها على الانخراط في نهج التنمية المستدامة.[2]

---

[1] Burke Lee & Logedon, J.M . How Corporate Social Responsibility Pays off.Long Range Planning .Volume: 29. .Number:4 ..P :22 :1996.

* **SA 8000**: هو مقياس للمسؤولية الاجتماعية يدافع عن ظروف عمل لائقة، ويمكن الشركات من التواصل بشكل أفضل مع أصحاب المصلحة، وهو بمثابة مدونة للقواعد السلوكية للشركات التي تركز على الجوانب الاجتماعية للتنمية المستدامة.

[2] Yahya Alzahrani. Op.cit.P:262.

- اضافة الى ذلك، تقوم وكالات التنقيط غير مالي بتوضيح الخيارات للمستثمرين على أساس الاهتمامات الأخلاقية،[1] مساعدة المستثمرين على اختيار أكثر الشركات مسؤولية من الناحية البيئية والاجتماعية وتطبيقا للحوكمة الرشيدة،[2] حيث لا تقتصر عملية اتخاذ قرار الاستثمار على مراعاة الجانب الاقتصادي فقط، بل تتعداه إلى الجوانب والمعايير الأخرى مثل الجوانب البيئية والاجتماعية وحتى الدينية وهذا ما نتج عنه ظهور ما يعرف بالمستثمر الأخلاقي (ETHICS INVESTORS).

فهم أفضل للسياسات البيئية والاجتماعية والسياسات المتعلقة بالحوكمة الرشيدة (ESG) للمؤسسات،[3] حيث تساهم وكالات التنقيط غير المالي في معالجة القصور في الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية وبيان بشكل أفضل تكاليف المسؤولية الاجتماعية وتقييم أداء الاجتماعي للمؤسسات والشركات، وكذا بيان القوانين والقواعد ومعايير الحوكمة التي تحدد العلاقة بين إدارة الشركة من ناحية، وحملة الأسهم وأصحاب المصالح أو الأطراف المرتبطة بالشركة من ناحية أخرى، والتي تجعل الشركة تراعي الجوانب الاجتماعية لكل الأطراف التي تتعامل مع الشركة داخليا وخارجيا.

ثالثا: الانتقادات الموجهة لوكالات التنقيط غير المالي وكيفية تجاوزها:

على الرغم من الأهمية الكبيرة لعمل وكالات التنقيط المالي، الا انه ليس خالي من الثغرات، على اعتبار أنه تلق العديد من الانتقادات:

- في الواقع، المعلومات التي تقدمها وكالات التنقيط غير المالي عموما تعتبر أساسية لمستخدميها، لكن جزء معين من أصحاب المصلحة لديه تحفظات بشأن المنهجية المعتمدة.

ففي تقرير *l'ONG عن: الاستثمار المسؤول اجتماعيا: وقت الفرز (L'investissement socialement responsable : l'heure du tri,)، انتقد من يطلق عليهم أصدقاء الأرض وكالات التنقيط غير المالي على غياب التحليل الداعم لسلامة الأرض، واقتصار التحليل على الاستخدام الحصري للبيانات العامة للتنقيط التصريحي (la notation déclaratives)، وهذا ما يؤدي إلى وجود تحيز كبير، نظراً لأن أكبر الشركات فقط تستطيع أن تخصص ميزانية أعلى من أجل نشر منشورات أكثر إقناعا (convaincantes) حول التنمية المستدامة، بالإضافة إلى ذلك، التزام الشركات بالإفصاح على البيانات المتعلقة بالنواحي البيئية والاجتماعية والحوكمة يختلف من بلد لآخر، ولذلك، التنقيط الحصري (une notation exclusivement) التي تقوم به وكالات التنقيط غير المالي، لا يمكن اعتبارها منشورات رسمية كاملة.

- انتقاد آخر موجه لوكالات التنقيط غير المالي، سببه اختلاف المنهجيات المستخدمة من طرف هذه الوكالات، والتي يمكن أن تؤدي إلى تصنيفات متباينة، وعكسية لنفس الشركة، فمن المعروف أن كل وكالة تنقيط غير مالي لديها منهجيات ومعايير ومؤشرات خاصة، والتي يمكن أن تكون في بعض الأحيان نتائج بعيدة عن الواقع.[4]
- الانتقاد الأخير يتمحور حول مشروعية ومصداقية وكالات التنقيط المجتمعي، أين يقع على عاتق وكالات التنقيط المجتمعي مسؤولية كبيرة، لأنها تقدم نتائج حاسمة في مجال تقييم الأداء المجتمعي للمؤسسات و الشركات، بنفس الطريقة التي يقيم بها المحللين الماليين الأداء الاقتصادي لها، وتنبع مصداقية ومشروعية هذه الوكالات حسب: G. ferone

---

[1] Salma AYADI.Op.cit.P:٣١-٣٢.
[2] Annika Cayrol .Op.cit.P:3.
[3] Annika Cayrol .Op.cit.P:3.
* **l'ONG** : Organisation Non Gouvernementale.
[4] Annika Cayrol. Op.cit.P:3.

من احترافيتها، حيث ترتبط هذه الاحترافية بالوسائل المتوفرة لديها لاسيما فيما يخص عدد المحللين الذين يؤطرون عملية التنقيط، إذ نجد مثلا أن:[1]

- وكالة ARESE توظف ١٥ محلل لمتابعة أداء ٤٠ مؤسسة.
- وكالة SAM تشغل ١٨ محلل لفحص أداء ٢٥٠ مؤسسة.
- مؤشر DJGI يتوفر على معدل ٥ مؤسسة لكل محلل يعمل لديه.

حيث يتضح من أول وهلة أن الإمكانيات البشرية المتوفرة لدى وكالات التنقيط تعد قليلة إذا ما قورنت بمدى خطورة الدور الذي تقوم به في ميدان توجيه رؤوس الأموال المتوفرة نحو الاستثمارات الأكثر مسؤولية اجتماعيا، إذ يمكن اعتبار هذه الوكالات عبارة عن مؤسسات صغيرة ومتوسطة (PME) تقوم بتقييم وتنقيط مؤسسات عملاقه وشركات متعددة الجنسيات، وهذا يعتبر في حد ذاته عاملا يحد من مصداقيتها.

- لتجاوز هذه الانتقادات، وتصحيح النقائص الحالية لعمل لوكالات التنقيط غير المالي يمكن اتباع الخطوات العملية التالية:[2]

- تطوير تقنيات جديدة (مع تطبيق تلك القائمة) لقياس الآثار الاجتماعية والبيئية؛
- دراسة الاختلافات الدولية في مجال إدارة الآثار الاجتماعية والبيئية، وتحديد أسباب تلك الاختلافات، وسبل تحسين الأداء الاجتماعي والبيئي للشركات.
- دراسة الأطر البديلة لاستخدام التقارير للإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات، مع تحديد شكل ومعيار موحد لهذه التقارير لفائدة مختلف أصحاب المصلحة.
- وضع معايير تختبر مصداقية عمل وكالات التنقيط المجتمعي في تقييم تقارير الافصاح عن المسؤولية للشركات، وقياس ومراقبة إدارة الآثار الاجتماعية والبيئية لها، سواء كانت هذه الشركات صغيرة أو/كبير، عالمية أو/محلية.

في هذا السياق، نشجع قيام وكالات التنقيط غير مالي في الجزائر لما لها من فائدة للشركات والمجتمع على حد سواء، ولما تشكله من حافز للشركات على تولي الدور المناط بها خدمة البيئة والمجتمع وتبني مفهوم المسؤولية الاجتماعية للشركات والافصاح عنه في تقارير سنوية تثبت مدى وفائها بالتزامها الاجتماعية .

الخاتمة

كون العلاقة بين أداء الشركات والمؤسسات الاقتصادية و المسؤولية الاجتماعية لها هي العنصر الجوهري لتصنيفات وكالات التنقيط غير مالي، ركز هذا البحث على دور وكالات التنقيط غير مالي في تقييم تقارير الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات التي تبين مدى وفائها بالتزاماتها تجاه أصحاب المصلحة والمجتمع ككل، أين خلصنا إلى النتائج التالية:

- إن الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات يساعد وكالات التنقيط غير مالي على تحديد وتقييم الممارسات وأنشطة الشركات وقياس تأثيراتها على البيئة والمجتمع وأصحاب المصلحة، حيث تعبر الشركات بشكل مباشر من خلال الإفصاح عن المسؤولية الاجتماعية عن عزمها حقيقي، ورغبتها في الوفاء بالتزاماتها المجتمعية المختلفة، من خلال تقييم أدائها المجتمعي و العمل على تحسينه مستقبلا.

[1] عمر قيرة، المرجع السابق، ص:١٠.

[2] Marc J. Epstein. Op.cit.P:٢٤.

- دور وكالات التنقيط غير المالي للمسؤولية الاجتماعية للشركات أمر أساسي في لعبة العرض و الطلب في المجال المالي، وتصنيفاتها يمكن أن تكون أحياناً أكثر تعقيدا من تصنيفات الإفصاح عن الجوانب المالية للشركات، خاصة ما يتعلق بالإفصاح عن المسؤولية الإجتماعية، وهذا راجع إلى اختلاف المنهجيات المتبعة في الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية للشركات من ناحية، واختلاف منهجيات التنقيط الخاصة بكل وكالة من وكالات التنقيط غير مالي من ناحية أخرى.
- لكل تقرير شكله و موضوعه بحسب النهج الذي تتبعه الشركة المصدرة للتقرير و حسب نظرتها لماهية أصحاب المصلحة فيها و احتياجاتهم، وحسب طبيعة برامج المسؤولية الاجتماعية التي تقوم بممارستها، وكل وكالة تنقيط طريقتها ومنهجها في منح النقاط والتصنيفات، وهذا ما يؤدي في بعض الحالات نتائج مختلفة في تقييم نفس الشركة.
- ومع ذلك، نجحت وكالات التنقيط المجتمعي غير المالية في كسب الرهان والانتقال بعملية التنقيط إلى جوانب مفاهيمية متعلقة بالمجالات البيئية، الإجتماعية، حوكمة الشركات، وهذا ما يجب التنويه به، أين تعمل وكالات التنقيط غير المالية على مساعدة المستثمرين المسؤولين على إختيار أكثر الشركات مسؤولة اجتماعيا، حيث لا تقتصر عملية اتخاذ القرار الاستثماري على مراعاة الجانب الاقتصادي فقط، بل يتعداه إلى الجوانب والمعايير الأخرى مثل الجوانب البيئية والاجتماعية.

وكآفاق للبحث، نفتح الباب واسعا، لدراسة التنقيط غير المالي أو الاجتماعي من منظور إسلامي، فبما أن الفرد المسلم مطالب بمحاسبة نفسه وتقييم أعماله قبل أن يحاسب ويقيم وتوضع أعماله في ميزان العدل والانصاف، **لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (سورة الأنبياء: الآية٤٧)**، سيدنا الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول:**(حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوا أعمالكم قبل أن توزن عليكم...)**، فمن الواجب علينا تسليط الضوء على هذا الجانب من الموضوع، ومناقشة مدى امكانية انشاء مكاتب تنقيط اجتماعية تقيم المؤسسات ذات خلفيات ومنطلقات مستمدة من الشريعة الإسلامية، على غرار تلك وكالات التنقيط المالية مثل الوكالة الاسلامية الدولية للتصنيف (Islamic International Rating Agency) والتي قام بإنشائها البنك الاسلامي للتنمية و عدد من البنوك الأخرى سنة ٢٠٠٢ بالبحرين، والتي توفر تقييم وتنقيط مستقل لمنتجات القطاع المالي والمصرفي الاسلامي لفائدة المستثمرين والأفراد وأصحاب المصلحة.

قائمة المراجع

- أحمد مداني، دور وكالات التصنيف الائتماني في صناعة الأزمات في الأسواق المالية ومتطلبات اصلاحها، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، العدد ١٠، جوان ٢٠١٦، الشلف.
- عبدلي مباركة، دور وكالات التقييم الاجتماعي في قياس الأداء الاجتماعي لأصحاب المصالح، حالة المؤسسات جزائرية، الملتقى الدولي حول منظمات الأعمال و المسؤولية الاجتماعية، جامعة بشار ١٤ و ١٥ فيفري ٢٠١٢.
- عمر قيرة، التنقيط المجتمعي كمؤشر لقياس أداء مؤسسات الأعمال من الناحية الاجتماعية (المسؤولية الاجتماعية)، المؤتمر الدولي التنمية المستدامة والكفاءة الاستخدامية للموارد المتاحة، سطيف، ٨-٧ أفريل ٢٠٠٨.
- وهيبة مقدم، متطلبات اعداد تقارير المسؤولية الاجتماعية للشركات، الهيئة الاستشارية للشبكة السعودية للمسؤولية الاجتماعية، متوفر على الرابط:

http://www.csrsa.net/index.php/2012-04-29-04-06-50/375-2012-09-03-15-18-07

- Amel Ben Rhouma ,DENIS CORMIER, DETERMINANTS DELA COMMUNICATION SOCIALE ET ENVIRONNEMZNTALE DES ENTREPRISES FRANCAISES ; "COMPTABILITE ET ENVIRONNEMENT ", France, May 2007.
- ANNIKA CAYROL ; Les agences de notation sociétales. Reseau financement alternatif. Novembre 2010.
- Burke Lee & Logedon, J.M. How Corporate Social Responsibility Pays off .Long Range Planning. Volume:29. Number:4. 1996.
- Marc J. Epstein. THE IDENTIFICATION, MEASUREMENT, AND REPORTING OF CORPORATE SOCIAL IMPACTS: PAST, PRESENT, AND FUTURE. Advances in Environmental Accounting and Management, Volume 2. 2004.
- Mohamed Zairi. Social responsibility and impact on society. The TQM Magazine. Volume:12.Number:3.2000.
- Salma DAMAK AYADI,LA PUBLICATION DES RAPPORTS SOCIETAUX PAR LES ENTREPRISES FRANCAISES,THESE DOCTORAT SCIENCES DE GESTION, PARIS,2004.
- Yahya Alzahrani. La responsabilité sociale et environnementale des entreprises en Arabie saoudite : approche de droit international. Law. Université d'Avignon, French. 2011.
- Guide des organismes d'analyse sociétale et environnementale ORSE, juin 2005 disponible sur internet: http://www.orse.org/site2/maj/phototheque/photos/docs_notion_ent/guide_notation.pdf.
- l'agence de notation extra-financière vigeo. Qu'est-ce que la RSE ? Disponible sur le lien: http://www.vigeo.com/csr-rating-agency/fr/312-2-1-qu-est-ce-que-la-rse

Bib-ID: 2562986

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2016