مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية
Global Islamic Economics Magazine

مجلة شهرية علمية إلكترونية تصدر عن مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية بالتعاون مع جامعة كاي

العدد / 92 / جمادى الثانية 1441 هـ الموافق كانون الثاني / يناير 2020 م

كيف يأكل الناس الأموال بينهم بالباطل؟

« العدوان الخفي »

جامعة كاي

جامعة أونلاين

متخصصة في الاقتصاد الإسلامي وعلومه

www.kie.university

هيئة تحرير مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية

- الدكتور سامر مظهر قنطقجي: **رئيس التحرير.**
- الدكتور على محمد أبو العز: **الجامعة الأردنية، البنك الإسلامي الأردني.**
- الدكتور عامر محمد نزار جلعوط: **دكتوراه في الاقتصاد المالي الإسلامي.**
- الأستاذ عبد القيوم بن عبد العزيز الهندي: **الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.**
- الأستاذ حسين عبد المطلب الأسرج: **وزارة الصناعة والتجارة الخارجية المصرية.**

أسرة تحرير مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية

رئيس التحرير:

- الدكتور سامر مظهر قنطقجي / رئيس جامعة كاي

مساعدو التحرير:

- الدكتورة مكرم مبيض / مساعدة التحرير – مدرسة المحاسبة في جامعة حماة.
- الدكتور خليل إبرهيم علي القعيسي / المحرر اللغوي – وزارة التربية والتعليم بالمملكة الأردنية الهاشمية.
- الأستاذ إياد يحيى قنطقجي / مساعد تحرير الموقع الإلكتروني – ماجستير في الاقتصاد اختصاص نظم تعليم الكترونية

الإخراج الفني

- فريق عمل مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية

إدارة الموقع الإلكتروني:

- Kantakji-tech

شروط النشر

- تدعو أسرة المجلة المختصين والباحثين والمهتمين إلى نشر علوم الاقتصاد الإســـــلامي وتأسيسها لإثراء صفحات المجلة بنتاجهم العلمي والميداني؛ سواء اللغة العربية، أو الإنجليزية، أو الفرنسية.
- تقبل المجلة المقالات والبحوث النوعية في تخصصات الاقتصاد الإسلامي جميعها، وتقبل المقالات الاقتصادية التي تتناول الجوانب الفنية ولو كانت من غير الاقتصاد الإسلامي. وتخضع المقالات المنشورة للإشراف الفني والتدقيق اللغوي.
- إن الآراء الواردة في مقالات المجلة تعبر عن رأي أصحابها، ولا تمثل رأي المجلة بالضرورة.
- المجلة منبر علمي ثقافي مستقل يعتمد على جهود أصحاب الفكر المتوقد والثقافة الواعية المؤمنين بأهمية الاقتصاد الإسلامي.
- ترتبط المجلة بعلاقات تعاون مع مؤسسات وجهات إســـــلامية وعالمية لتعزيز البحث العلمي ورعاية وإنجاح تطبيقاته العملية، كما تهدف إلى توسيع حجم المشاركات لتشمل الخبراء البارزين والفنيين والطلبة المتميزين.
- يحق للكاتب إعادة نشر مقاله سواء ورقيا أو إلكترونيا بعد نشره في المجلة دون الرجوع لهيئة التحرير مع ضرورة الإشارة لذلك.
- توجه المراسلات والاقتراحات والموضوعات المراد نشرها باسم رئيس تحرير المجلة على البريد الإلكتروني: رابط.
- لمزيد من التواصل وتصفح مقالات المجلة أو تحميلها كاملة بصيغة PDF يمكنكم زيارة موقعها الإلكتروني، ومن أراد التفاعل فيمكنه زيارة صفحتها على الفيسبوك، حيث يمكنكم الاشتراك والمساهمة في نشر الأخبار مباشرة من قبلكم.
- قواعد النشر: – تتضمن الصفحة الأولى عنوان المقال واسم كاتبه وصفته ومنصبه. – عند الاستشهاد بالقرآن الكريم، تكتب السورة والآية بين قوسين (وننصح بالاستعانة بالرابط)، أما الحديث النبوي فيصاحبه السند والدرجة (صحيح، حسن، ضعيف) (وننصح بالاستعانة بالرابط)، يجب أن يكون المقال خالياً من الأخطاء النحوية واللغوية قدر الإمكان، ومنسقًا بشكل مقبول، يتم استخدام نوع خط واحد للنص – العناوين الفرعية والرئيسية تكون بنفس الخط مع تكبيره درجة واحدة ولا مانع من استخدام تقنيات الخط الغامق أو الذي تحته سطر، والمجلة ستقوم بالتدقيق اللغوي والتنسيق على أي حال – الصفحة قياس A4 بهوامش عادية Normal يستخدم فيها الخط Traditional Arabic بقياس ١٦ – ويترك فراغ بين الأسطر بمعدل ١. ٢، ولا يوضع قبل علامات التنقيط فراغات بل توضع بعدها، أما نوع خط الحواشي Times New Roman بقياس ١١.

رؤية المجلة

تفعيل الإفصاح والشفافية سعيًا لانضباط السوق وتحقيق العدالة فيه.

تُعنى (مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية) بالاقتصاد الإسلامي وجميع علومه؛ كالاقتصاد، وأسواق المال، والمحاسبة، والتأمين التكافلي، والتشريع المالي، والمصارف، وأدوات التمويل، والشركات، والزكاة، والمواريث، والبيوع، من وجهة نظر إسلامية، إضافة إلى دراسات مقارنة. وكل ذلك ضمن إطار فقه المعاملات.

إعلان هام للسادة الناشرين

بحمد الله وصل عدد الناشرين في المجلة وموقع مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية إلى ٤٧٨ ناشرًا، مع أن أكثر من نصف ملفات الموقع ما زالت قيد التحميل وذلك إثر تعرض الموقع للتهكير سابقًا.

لقد صارت المؤلفات المنشورة التي تخص كل ناشر في (المجلة أو موقع مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية) مجموعة تحت رابط تخصه، لذلك:

- يمكن لكل ناشر توزيع الرابط لمن شاء للوصول إلى مؤلفاته ومنشوراته،
- إرسال مزيد من المنشورات التي تخصه لوضعها ضمن قائمة المنشورات الخاصة به لتكون متاحة إلكترونيًا.

المطلوب من الإخوة الناشرين – لمن أراد ذلك – إرسال اسمه بالإنجليزية nickname لتسهيل عملية الضبط من طرفنا، وسهولة الوصول لمؤلفاته ومنشوراته، مثال ذلك؛

للوصول لمؤلفات الدكتور سامر مظهر قنطقجي، فإن رابط مؤلفاته هو:

https://kantakji. com/tag/kantakji/

للوصول لمؤلفات الدكتور عبد الباري مشعل، فإن رابط مؤلفاته هو:

https://kantakji. com/tag/Abdulbari_Mashal/

لبناء أكبر قاعدة بيانات في العالم للباحثين في مجال الاقتصاد الإســـلامي ومؤلفاتهم

فهرس المحتويات

إعلان هام للسادة الناشرين ٧

فهرس المحتويات ٨

كيف يأكل الناس الأموال بينهم بالباطل؟ ١٠
الدكتور سامر مظهر قنطقجي

كاريكاتير: بكاء الغني على حال الفقير ٢٢
خالد قطاع

Islamic Financial Development And Economic Growth ٢٤
El Mehdi MAJIDI,
Hicham EL YOUSFI,
Mohcine BAKHAT,
MOHAMED EL-GOUADI,

التأمين الاجتماعي وموقف الإسلام منه ٣٢
عبد العزيز محمد علي آدم

الحكامة الاستهلاكية من منظور الاقتصاد الإسلامي ٤٦
الدكتور عبد الغني العمومري

محافظ البنك المركزي السويدي يحدد رؤية العملة الرقمية ٥٨
ترجمة د. سامر مظهر قنطقجي

هل ينبغي على البنوك المركزية أن تُصدر عملتها الرقمية؟ ٦٢
مايك أوركت

مفهوم الجمال في الإسلام ٦٥
د. م. حسان فائز السراج

تنمية ثقافة المنظمة المتعلمة في مؤسساتنا العربية ٧١
د. فادي محمد الدحدوح

التزامات المقاول وصاحب العمل ٧٣
د. عبد القادر ورسمه غالب

شركات التأمين الإسلامية بين الاحتفاظ والفائض ٧٥
عبد الرحمن صديق عبد الرحمن عبد الله

تحديات وآفاق التأمين التكافلي بالمغرب ٧٧
ياسين مناظري

التّغيّر الدّلاليّ في كتاب (الفائق في غريب الحديث) ٨٧
الدكتور خليل إبراهيم القعيسي

ربيع البيوت ١٠٩
بلمسات وريشة: د. حسان فائز السراج

أفكار مستقاة من الأخبار الاقتصادية العالمية تصلح أفكارًا للبحث العلمي ١١٠

صوتيات اقتصادية ١١٢
الجزيرة بودكاست

هدية العدد: كتاب - الإقناع؛ أساليبه ووسائله ١١٣
د. أحمد خالد مرزا

كيف يأكل الناس الأموال بينهم بالباطل؟

(العدوان الخفي)

الدكتور سامر مظهر قنطقجي

رئيس تحرير مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية

لا شك أن السرقة والغصب والغبن والقمار والربا والغرر وغيرها مما ذكر صراحة بأنها صور محرمة هي من أكل الناس الأموال بينهم بالباطل، ذكرتها الشريعة الإسلامية باسمها وحرمتها قطعيًا، لكنها أعادت ذكر (أكل أموال الناس بالباطل)؛ رغم شمولها أشكالاً عدة ذكرنا بعضها، وهذا التخصيص يوضح خطورة الاعتداء على أموال الناس بشكل خفي.

إن الشريعة الإسلامية عدّت الأموال ضرورة من ضروريات الحياة التي يجب حفظها، وعدّت الاعتداء عليها يوجب أشد العقوبات، بل شرعت لمن انتهك بعضًا تلك الضروريات – أي حقوقه الأساسية – أن يدافع عنها ولو أدى ذلك لموته، ويكون أجره أجر الشهيد إن مات دونها. تلك الضروريات شملها الحديث الشريف الذي رواه الترمذي في صحيحه: (**مَنْ قُتِلَ دُونَ ماله فهوَ شَهيدٌ، ومَنْ قُتِلَ دُونَ دينه فهوَ شَهيدٌ، ومَنْ قُتِلَ دُونَ دَمه فهوَ شَهيدٌ، ومَنْ قُتِلَ دُونَ أهله فهوَ شَهيدٌ**)، ولا عبرة في ترتيب هذه الضروريات لورود هذا الحديث الشريف بروايات عدة ذكرت فيها الضروريات بتراتيب مختلفة، ويعدُّ حفظ العقل وحفظ النسل التي يذكرها الفقهاء بعضًا مما عدده الحديث الشريف؛ كما لا عبرة للفاعل سواء كان فردًا أو قومًا أو حكومة أو ائتلاف دول.

فكيف يكون أكل أموال الناس بالباطل بوصفه اعتداءً خفيًا؟ إضافة لما ذكرته الشريعة من اعتداءات صريحة.

تتعدد صور أكل أموال الناس بالباطل؛ ومن تلك الصور، الآتي:

الصورة الأولى – إن التقرب إلى الحكام بغرض استصدار تراخيص وموافقات أو تسهيل استصدار قوانين وقرارات تحقق النفع لأولئك المتقربين بشكل مباشر أو غير مباشر؛ إنما هو أكل لأموال الناس بالباطل، لأنهم سهلوا عملية وصول المال العام إلى أغراضهم الخاصة دون الناس، وكذلك رشوة القضاة ومن في سلكهم لتسهيل أكل أموال الناس.

جاء كل ذلك صريحًا في قول الله تعالى: **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ** (البقرة: ١٨٨).

ويقابل التقرب إلى الحكام تعدي الحكام وعمالهم على المال العام، وهذا يسمى غلولاً، فالذي يغل من المال العام متعدٍ وآكل لأموال الناس بالباطل.

يقول الله تعالى: **وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ** (آل عمران: ١٦١).

روى البخاري في صحيحه عن معاذ بن جبل رضي الله عنه: (**بعثني رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم فلمَّا سِرتُ أرسَل في أثري فرددْتُ فقال: أتدري لم بعثتُ إليك؟ لا تُصيبنَّ شيئًا بغيرِ إذني فإنَّه غُلولٌ (وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) لهذا دعوْتُك فامضِ لعملك**)، إذًا لا يصح أخذ شيء من المال العام دون إذن ولي الأمر.

وفي رواية جابر بن عبد الله فيما أخرجه الطبري: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (**هديةُ الإمامِ غُلولٌ**)، وهذا الحديث يضيف لسابقه أن الأجر إنما يكون لقاء عمل يُؤدّى، يؤكد ذلك الحديث التالي الذي رواه بريدة الأسلمي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (**من استعملناه على عملٍ فرزقناه عليه رزقًا، فما أصاب سوى رزقِه فهو غَلولٌ**).

ويضاف لما سبق، أن الرشاوى محرمة، لأنها وسيلة أكل أموال الناس بالباطل، حيث التي يتقاضاها العمال لقاء أشياء وأعمال غير مستحقة.

روى أحمد في مسنده: (**لعنَ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ الرَّاشيَ والمُرتشيَ**).

وقد انتشرت الرشاوى في أوساط الوظائف الحكومية والخاصة وصارت مطية للوصول للمناصب، وهذه إضافة لكونها أكلا لأموال الناس بالباطل فهي خيانة.

أخرج السيوطي في حديث صحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (**منِ استعملَ رجلاً منِ عصابةٍ، وفيهِم منْ هوَ أرضَى للهِ منهُ، فقدْ خانَ اللهَ ورسولَه والمؤمنينَ**).

الصورة الثانية – إن الاقتراب من أموال اليتامى بغرض استبدال خبيث المال بطيبه، أو الأدنى نفعًا بأفضله مما يملكه اليتامى؛ إنما هو أكل لأموال اليتامى – وهم من الناس – بالباطل، واليتامى أناس ضعفاء لا يجوز الاعتداء عليهم، ولا على حقوقهم المادية وغير المادية، ومن يفعل ذلك فقد ارتكب إثمًا كبيرًا، حتى لو لجأ لضم أموالهم إلى ماله لتحقيق ذلك الاعتداء بصورة أو بأخرى.

يقول الله تعالى في سورة النساء: **وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا** (النساء: ٢)، وبذلك ذكرت الآية الكريمة صورتين واضحتين: الأولى تبديل الخبيث بالطيب، والثانية ضم المالين وخلطهما تمهيداً للاعتداء على مال اليتامى.

وقد شددت غير آية صور العقوبة على آكل مال اليتامى، قال المولى عز وجل في سورة النساء: **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا** (النساء: ١٠).

وإن كان لابد من تشغيل أموال اليتامى حتى لا تأكلها الزكاة حسب وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله في حديث صحيح أخرجه السيوطي: (**اتَّجروا في أموالِ اليتامى لا تأكلَها الزَّكاةُ**)؛ فإن الله عز وجل أوصى القائمين على أموال اليتامى بإعادتها لهم عند بلوغهم الرشد لتمكُّنهم من إدارتها بأنفسهم، فإن كان القائم على إدارة أحوالهم وأموالهم غني الحال فليستعفف عن الأجر مقابل ما فعله إحسانًا، وإن كان فقيراً فليأكل بالمعروف أي حسب العُرف المتعارف عليه دون زيادة، ويشهد عملية إعادة المال شهود عدول وهذه موضوعية مطلوبة في الشأن المالي، وكفى بالله حسيباً.

يقول الله تعالى في سورة النساء: **وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا** (النساء: ٦).

الصورة الثالثة – إن لجرم الربا في الإسلام عقوبات شديدة على المجتمع وعلى آكله، وتكاد هذه العقوبة تكون فريدة لشدة آثام الربا، وقد تعددت الآيات والأحاديث الشريفة التي ذكرت تلك العقوبات، ولكون الربا شكل من أشكال أكل أموال الناس بالباطل؛ فقد ذكرته الآية الكريمة التالية معطوفًا عليه قضية أكل أموال الناس بالباطل فكان النهي خاصاً وعاماً وهذا بغرض التشديد.

يقول الله تعالى في سورة النساء: **وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا** (النساء: ١٦١).

الصورة الرابعة – يلجأ الأحبار والرهبان إلى أكل أموال الناس بالباطل بما يحتالونه كذبًا وتلفيقًا على الناس بحجة أنهم يتكلمون عن الله تعالى، وقد ذكر الرازي وصف الله تعالى رؤساء اليهود والنصارى بالتكبر والتجبر

وادّعاء الربوبية والترفع على الخلق؛ فوصفهم بالطمع والحرص على أخذ أموال الناس، تنبيها على أن المقصود من إظهار تلك الربوبية والتجبر والفخر، أخذ أموال الناس بالباطل.

وقال الطنطاوي في شرحه الوسيط: لعمري من تأمل أحوال أهل الناموس والتزوير في زماننا فكأن هذه الآيات ما أنزلت إلا في شأنهم، وفي شرح أحوالهم، فترى الواحد منهم يدعي أنه لا يلتفت إلى الدنيا، ولا يتعلق خاطره بجميع المخلوقات، وأنه في الطهارة والعصمة مثل الملائكة المقربين حتى إذا آل الأمر إلى الرغيف الواحد تراه يتهالك عليه ويتحمل نهاية الذل والدناءة في تحصيله ... وعبّر عن ذلك بالأكل، لأنه المقصود الأعظم من جمع الأموال، فسمى الشيء باسم ما هو أعظم مقاصده ... ويتناول أكلهم أموال الناس بالباطل، ما كانوا يأخذونه من سفلتهم عن طريق الرشوة والتدليس أو التحايل أو الفتاوى الباطلة. كما يتناول ما سوى ذلك مما كانوا يأخذونه بغير وجه حق.

يقول الله تعالى في سورة التوبة: **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** (التوبة: ٣٤).

وقد ضمت هذه الآية إلى جرم أولئك الأحبار والرهبان؛ جريمة كنز الذهب والفضة وحجبها عن الإنفاق في سبيل الله بالاسم الموصول بقوله تعالى: (والذين)، ليبدو العذاب الأليم مشترك بين الفئتين.

ويتابع الطنطاوي قائلاً: يرى آخرون أن المراد بهم البخلاء من المسلمين، وأن الجملة مستأنفة لذم مانعي الزكاة بقرينة قوله: (**وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ**) ويكون نظمهم مع أهل السوء من الأحبار والرهبان من باب التحذير والوعيد والإشارة إلى أن الأشحاء المانعين حقوق الله، مصيرهم كمصير الأحبار والرهبان في استحقاق البشارة بالعذاب. وترى طائفة أخرى من العلماء أن المراد به كل من كنز المال، ولم يُخرج الحقوق الواجبة فيه، سواء أكان من المسلمين أم من غيرهم، لأن اللفظ مطلق، فيجب إجراؤه على إطلاقه وعمومه، إذ لم يَرد ما يقيده أو يُخصصه.

ونضيف على ما سبق، أن من آثار كنز المال؛ حجب السيولة عن الأسواق، مما يُضيّق على الناس، خاصة في فترات أزمات السيولة، وعندئذ لا يعفي كانز المال إخراج زكاة ماله – كما ذكر البعض –؛ لأن في فعله ضرر عام للناس.

الصورة الخامسة – الضرائب التي تفرضها الحكومات والدول على الناس، فالمسلم مكلف بزكاة ماله، كما أن عليه حقوقًا سوى الزكاة؛ كما أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث ذكره الشوكاني: **(في المالِ حقٌّ**

سِوى الزَّكاةِ)، وذكر الفقهاء أن لذلك شروطًا؛ فهذا وضع استثنائي، والشروط هي أن: يؤخذ من الأغنياء فقط، والأمة في حاجة ماسة، وبيت المال ليس فيه مال، ثم يتوقف ذلك الحق عند توفر المال في بيت المال.

ومن غرائب الصور أن بعض الدول الإسلامية تفرض الزكاة على المواطنين ومن في حكمهم بينما تفرض الضرائب على غيرهم من مسلمين وغير مسلمين.

روى السيوطي في حديثين صحيحين: **(لا يدخلُ الجنَّةَ صاحبُ مَكْسٍ)**، **(إنَّ صاحبَ المَكْسِ في النارِ)**.

الصورة السادسة – إذا تدخل البنك المركزي بسياسة التعويم غير النظيف، فهذا فيه إشكال لأنه تعبير عن سعر مشوه لسعر الصرف وفيه ضرر للناس، ويزداد الضرر إذا تدخل البنك المركزي في السوق المحلية نهاية كل شهر ليتكسب من أموال الناس؛ فهذا أكل لأموال الناس بالباطل.

كما يرى البعض؛ أن خطة الفوائد الربوية المنخفضة (الصفرية والسالبة) يراد منها إعادة تمويل البنوك المركزية من أموال الناس، وخاصة الفيدرالي الأمريكي؛ فعلى الرغم من حرمة الربا تلجأ البنوك المركزية لهذه السياسة المجحفة بحق الناس لتزداد الآثام آثامًا.

الصورة السابعة – يعدُّ ارتفاع الأسعار وشيوع التضخم شكلاً من أشكال تحويل الدخول من المشترين إلى البائعين الذين يسارعون إلى رفع أسعار سلعهم بشكل يسابق التضخم؛ فيحققون أرباحًا إضافية، فيسهمون بزيادة نسب التضخم، وهذا شكل من أشكال أكل أموال الناس بغير حق، ويفعلون ذلك على أساس مهاراتهم وحذقهم.

الصورة الثامنة – يستفيد المدينون من التضخم لأنهم يسددون ما عليهم من ديون بأقل من قيمتها، هذا إذا لم يتم تعويض الدائنين عما فقدوه، والتعويض جائز في مجلس السداد وليس في مجلس العقد؛ لقوله صلى الله عليه وسلم، في حديث صحيح أخرجه مسلم: **(خيركم أحسنكم قضاء)**. لذلك فالسداد في ظروف التضخم يمثل أكلاً لأموال الناس بالباطل بما يستفيدونه من التضخم بوصفه فرصة خفية لا يفطن لها إلا الحذقون.

وتلعب البنوك المركزية هذه اللعبة مع الناس، وخاصة الفيدرالي الأمريكي؛ فتضخيم كل شيء معناه سداد الديون القديمة بالدولار المتضخم؛ يكسب الفيدرالي الأمريكي بذلك أموالاً كثيرة لقاء ما يصدره من دولارات دون رصيد معتمداً سياسة العجز التجاري ليحقق أرباحًا كبيرةً، وهذه ميزة تخصه دون غيره لارتباط كل العملات بالدولار، فيكسب من خسارة الناس مدخراتهم دون وجه حق.

وقياسًا على سلوك الفيدرالي الأمريكي، يعتقد البعض أنه يمكن للحكومات أن تخدم ديونها بنقل تكلفتها لمواطنيها بشكل فعال؛ فالديون تتآكل بالتضخم؛ فيجد مُلاك الأصول النقدية أنفسهم في المدى الطويل مجبرين على تحمل هذا العبء بشكل صريح أو خفي عبر تحويل ثرواتهم المملوكة إلى أشكال أخرى من الثروة، فيتكبدون الخسارات، وهذا أكل لأموال الناس بالباطل.

الصورة التاسعة – بعد تعثر سداد الديون الحكومية، تكون الحكومات المدينة مجبرة على تحويل ديونها على شكل سندات سيادية بدل النقود؛ وكلما اشتدت أزمتها جعلت سنداتها معززة برهون أو بالتأمين عليها؛ فتتضخم الديون ويدخل الاقتصاد مرحلة الديون المفرطة. وعند هذه المرحلة يشيع التضخم ويزداد، ويأخذ السداد شكل الضريبة الخفية على المدخرات النقدية، وهذا بديل لفرض ضريبة صريحة، تكون صورته: خفض ثروات الناس حيث يشاركون في حمل عبء الديون؛ ظلمًا وعدوانًا.

الصورة العاشرة – يعدُّ عدم إتقان العمل شكلاً من أشكال أكل أموال الناس بالباطل، لأن العمل المؤدى لا يستحق القيمة المدفوعة. كما أن إقدام العامل على تأدية عمل ليس له أهل مؤداه عدم إجادته ذلك العمل المنجز على أفضل وجه فيكون بذلك آكلا لأموال الناس بالباطل.

وعمومًا فإن عدم تقديم العمل كما هو متعارف عليه أي حسب العُرف الشائع هو أكل لأموال الناس بالباطل.

الصورة الحادية عشر – إن تحميل المضارب بعمله للخسارة دون تعديه أو تقصيره هو شكل من أشكال أكل أموال الناس بالباطل، فيكفيه أن يخسر عمله، فإن تم تحميله بخسارة مادية أسوة بشريك المال فقد ظُلم.

ويضاف لذلك أخذ الشريك راتبًا غير حصته في الشراكة، وهذا أيضا ظلم، وأكل لأموال الشركاء بالباطل.

الصورة الثانية عشر – تعدي أرباب العمل على عمالهم بأكل حقوقهم وأجورهم أو تأخير سدادها، وهذا حاصل بكثرة في بلدان إسلامية عديدة، ويزيد الأمر سوءا حماية القانون آكل المال بالباطل؛ كأن يميل القاضي أو الحاكم للمواطن على حساب المقيم باستغلال ثغرات قانون قاصر أو أعمى. وقد سمى شعيب نبي الله تعالى عليه الصلاة والسلام طغيان رب العمل على العامل خلاف ما اتفقا عليه؛ عدوانًا.

قال الله تعالى: **قَالَ ذَٰلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ ۖ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ ۖ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ** (القصص: ٢٨)

الصورة الثالثة عشر – تعدي المستأجر على حقوق المؤجر، كالعصيان في المأجور أو طلب الفروغ في غير فترة الإجارة المتفق عليها، وهذا أكل لأموال المؤجر بالباطل.

كما أن تعدي المؤجر على المستأجر بظلمه في غير ما اتفقا عليه وإجباره على أشياء خارجة عن الاتفاق؛ فيه ظلم وأكل لمال المستأجر بغير حق، كأن يدعي أنه أتلف شيئًا من الموجودات كذبًا؛ فيأخذ تعويضًا لا يستحقه.

الصورة الرابعة عشر – يشترط لأخذ المال من أحد رضاه، فإن جاوز الآخذ الرضا؛ كان أكلاً للمال بالباطل، وقد ذكر الله تعالى في الآية نفسها: النهي عن قتل النفس، ويكأن أكل أموال الغير بالباطل أشبه بقتل النفس لعِظم كليهما.

يقول الله تعالى: **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا** (النساء: ٢٩).

ولهذه الصورة أشكال عديدة جداً يجمع بينها (**الاستغلال**) الذي هو أكل لأموال الناس بالباطل، وأمثلتها كالآتي:

الحياء: قال صلى الله عليه وسلم: (**لاَ يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ**)، ويحتمل معنى هذا الحديث أن ما أُخذ بحد الحياء حرام، أي أخذ مال الغير بطريقة الإحراج له وإن كان في الظاهر أنه راضٍ، ومن معناه أيضًا أخذ مال الغير بالإكراه، وكل ذلك أكل لأموال الناس بالباطل.

الاحتكار: وفيه اعتداء على المجتمع، وما ينجم عنه من مكاسب كلها حرام، لأنها أكل لأموالهم بالباطل.

الغَبن: وفيه استغلال طرف البائع للمشتري، وما ينجم عنه من مكاسب كلها حرام.

روى أحمد في مسنده: (**كان رجلٌ من الأنصارِ لا يزالُ يغبنُ في البيوعِ وكانت في لسانِه لوثةٌ فشكا إلى رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلمَ ما يلقى من الغبنِ فقال له رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلمَ: إذا أنت بايعت فقلْ: لا خلابةَ قال: يقولُ ابنُ عمرَ: فواللهِ لكأنِّي أسمعُه يُبايعُ ويقولُ: لا خلابةَ يُلجلجُ بلسانِه**). يستدل من ذلك ضرورة قيام الحاكم أو من يقوم مقامه بتعليم الناس وإرشادهم وتوعيتهم ليتجنبوا الغَبن.

النجش: وفيه استغلال طرف المشتري للبائع، وما ينجم عنه من مكاسب كلها حرام.

روى البخاري في صحيحه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد: (**نَهَى عَنِ النَّجْشِ**).

وروى أحمد في مسنده: (**مَن دخلَ في شيءٍ من أسعارِ المسلمينَ ليُغْلِيَهُ عليهِم فإنَّ حقًّا على اللَّهِ تبارَكَ وتعالَى أن يُقْعِدَهُ بعظمٍ منَ النَّارِ يومَ القيامةِ**)، وإن إغلاء الأسعار هو إشعال لفتيل التضخم دون وجه حق.

البيع على البيع: وفيه استغلال طرف البائع على غيره من الباعة، وما ينجم عنه من مكاسب كلها حرام.

روى البخاري في صحيحه: (**لا يَبِعْ بعضُكم على بَيْعِ بعضٍ**).

السوم على السوم: وفيه استغلال طرف المشتري على غيره من المشترين، وما ينجم عنه من مكاسب كلها حرام.

روى مسلم في صحيحه: (**ولا يَسُومُ علَى سَوْمِ أخيه**).

الغصب: وفيه استغلال الغاصب غيره حقه بالقوة والإكراه، وما ينجم عنه من مكاسب كلها حرام، ومثاله هذه الأيام: شراء دول عربية للغاز الفلسطيني المغتصب من عدو مجاهر. ويجب على الناس في تلك البلدان عدم شراء تلك المواد المغتصبة حتى لا يعينوا الغاصب على أكل حقوق الناس بالباطل.

روى ابن حزم في حديث صحيح: (**من غصب شبراً منَ الأرضِ طوَّقَه يومَ القيامةِ من سبعِ أرضينَ**).

تجار الأزمات (حروب وأزمات اقتصادية ومالية): وفيه استغلال لأموال الشعوب وأكلها بالباطل، فإثر الحرب العراقية على الكويت تقدم كثيرون للاستفادة من التعويضات فكذبوا في ادعاءاتهم وأخذوا أموال الشعبين الكويتي والعراقي دون وجه حق، وهذا مثال يسري على حالات مشابهة كثيرة.

ومن ذلك أيضًا استغلال الحصار الذي وقع على أقوام ومناطق برفع أسعار السلع الضرورية للعيش أضعافًا كثيرة، فظاهر العمل تجارة لكنه يتضمن أخس أنواع الاستغلال لحاجات الناس وضروريات عيشهم.

النصب والاحتيال: وفيه استخدام طرف للخبث والحيلة مع غيره ليكسب أمواله دون وجه حق.

وتعدُّ شركات جمع الأموال التي تدعي تشغيل المال مقابل نسب أرباح خيالية ثم الهروب بالأموال خارج البلاد شاهد ماثل في أكثر من بلد كسورية ومصر وغيرهما، فالبيئة الضعيفة تشريعيًا والفقيرة بفرص الاستثمار؛ مرتع خصب للنصب والاحتيال.

كما تعتبر شركات التسويق الشبكي والهرمي صنف من أصناف النصب والاحتيال على الناس.

يضاف إليها القمار الجماعي الذي تمارسه بعض القنوات التلفزيونية كبرنامج الحلم وغيره؛ فيجمعون المال القليل من أعداد كبيرة من الناس من خلال رسوم الاتصال، ثم يمنحون بعض المال لفائزين محددين بمبالغ كبيرة، ليبقى الفارق الأكبر لمنظم العملية مع مساهمة شركات الهاتف المحمول في تلك الألعاب. ولو نظمت هذه المسابقات باستخدام وسائل التواصل الاجتماعية أو التطبيقات الذكية لاختلف الحكم فيها ولتوقف المنظمون عنها.

تأخير سداد الديون: حيث يتأخر الدائن المالك بوفاء ما عليه من ديون، وهذا مَطل ظالم كما أسماه عليه الصلاة والسلام.

روى البخاري في صحيحه: (**مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ**)، وهذه المماطلة تؤدي لحرمان المدين من تشغيل أمواله والاستفادة منها، لذلك تضيع عليه فرص الاستفادة منها لحجبها عنه.

تأخير قسمة الإرث: وفيه حرمان لباقي الورثة المتضررين من التأخر بالقسمة من الاستفادة من أموالهم.

تأخير سداد المهور: وفيه حرمان للمطلقة، أو للأرملة من الاستفادة من حقها والتصرف فيه.

اللجوء للإفلاس القانوني: وفيه حرمان للدائنين من أموالهم، باللجوء للقانون وثغراته، فليس كل قانوني شرعي، ومثل هذه القوانين الجائرة تجددها الحكومات والدول إثر الأزمات المالية لحماية المخطئين وآكلي أموال الناس بالباطل.

بيع المضطر: وفيه يتصيد من يملك بحبوحة من المال؛ الناس المضطرين لبيع حاجاتهم وأملاكهم، فيستغل حاجتهم بشرائها بأبخس الأسعار، وهذا أكل لأموال الناس بالباطل، وتنتشر هذه البيوع عند من سافر إلى بلاد المهجر خائفًا مضطرًا، وتنتشر في الأسواق المتهالكة والكاسدة، فترى من يدعون أنهم تجارًا؛ يبحثون عن عذابات الناس وأشدهم فاقة؛ فيشترون منهم أشياءهم بأبخس الأسعار وأسوأ الشروط. وقد نهى الله تعالى عن ذلك، بل جعله من أشد أنواع الفساد في الأرض وهو العثو.

قال الله تعالى: **وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ** (الشعراء: ١٨٣)

وأخرج السيوطي في حديث صحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (**نَهى عن بيعِ المضطرِّ**).

احتيالات مجالس الإدارة والإدارات التنفيذية: إن يد من يشغل هذه المناصب يد أمانة؛ بوصفهم وكلاء عن المساهمين، فأي طغيان في التصرف والسلوك هو بمنزلة أكل لأموال المساهمين بالباطل، وما أكثر ما تتضمن أفعالهم من تجاوزات.

فأغلب الرؤساء التنفيذيين يركزون جلّ اهتمامهم على أمرين هما: التدفق النقدي، ومستوى سعر السهم. لأنهما يؤثران على حجم مكافآتهم؛ فالحوافز الضخمة هدفهم بغية تحقيق أقصى استفادة من الشركات التي يديرونها. بينما أغلبهم لا يهتمون بالديون – رغم خطورتها – كما لو كانت الأموال أموالهم.

وقد وصل الأمر للبحث عن حلول تضبط حقوق المساهمين على الرغم من كونهم ملاك المال في الشركات، والمتحمل الأكبر لكل أفعال مجالس الإدارة والمديرين التنفيذيين، وبوصفهم الأقل استفادة من مكاسب شركاتهم. وقد فضحت الأزمة المالية الأخيرة تصرفات مجالس الإدارة والإدارات التنفيذية؛ فعدوا سببًا من أسباب حصول الأزمة، وفي ذلك أكل لأموال المساهمين بالباطل، وإن كانوا فعلاً سببًا من أسباب الأزمة ففي ذلك أكل لأموال كل الناس بالباطل؛ فالأزمة آذت جميع الناس في كل أنحاء الأرض.

الاحتيال والغش المحاسبي والمالي: يلجأ بعض أهل هذا الفن لسياسات تساعد الإدارات في سرقة حقوق المساهمين أو الشركاء دون وجه حق، وهذا ليس مقصوراً على الأفراد والشركات الصغيرة بل إن أفعال عملاق المحاسبة آرثر أندرسون وانهيار إنرون عملاق الطاقة الأمريكي بسبب تلاعبات شركة المحاسبة بالحسابات لدرس لا يُنسى، وكذلك فعلت توشيبا، وكذلك يفعل غيرها، ويحصل ذلك رغم ضوابط الحوكمة والتدقيق المحاسبي والحكومي وضوابط أسواق المال.

ومن الغش استخدام إشارات (أي ماركات) مشابهة لإشارات شهيرة لإيهام الزبائن والعملاء.

ومن الغش خلط الطعام ببعضه جيده ورديئه، فمن غش خرج عن الملة لقوله صلى الله عليه وسلم: (**من غش فليس منا**).

روى الترمذي في صحيحه: (**أنَّ رسولَ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ علَيهِ وسلَّمَ مرَّ علَى صُبرةِ من طعامٍ فأدخلَ يدَهُ فيها، فنالَت أصابعُهُ بللاً. فقالَ: يا صاحبَ الطَّعامِ ما هذا؟ قالَ: أصابَتهُ السَّماءُ، يا رسولَ اللَّهِ. قالَ أفلا جعلتَهُ فَوقَ الطَّعامِ حتَّى يراهُ النَّاسُ ثمَّ قالَ مَن غشَّ فلَيسَ منَّا**). إذًا للخروج من الغش غير المقصود يجب التوضيح، كأن يجعل البائع ما فيه شبهة ضرر واضحًا بيّنًا، كما قال صلى الله عليه وسلم للرجل: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس. وهذا ما بات يعرف بمصطلحات المحاسبة والشأن المالي بالإفصاح والشفافية.

التلاعب بأسعار الأسهم وصرف العملات: يعدُّ التلاعب بأسواق المال رغم الضوابط المفروضة؛ أمر ممكن، وتزداد احتمالاته في البلدان التي تزداد نسب فسادها وتقل شفافيتها. وهذا من النجش المنهي عنه الذي ذكرناه آنفًا، وقد حصل ذلك في سوق الأوراق المالية السعودية في عام ٢٠٠٦ وغيرها، وحصل في أسعار البيتكوين حيث تدخل أحد حيتان المضاربة في هونج كونغ وأضر بأسعار البيتكوين ضرراً شديداً، وفعلت الشيء ذاته

بعض الصناديق الاستثمارية في عملات بعض البلدان كحال العدوان على عملة تايلند ١٩٩٧ والليرة التركية ٢٠١٥، وكما يحصل الآن من عدوان على الليرة السورية.

التزوير: حيث يقع كثير من الناس في براثن المزورين بالوثائق والمزورين بالنقود وما شابهه فيخسرون أموالهم ظلمًا وعدوانًا، وهذا أكل لأموال الناس بالباطل.

المبالغة والكذب في الإعلان والترويج: دأبت أغلب الإعلانات على إظهار المنتجات بصورة مثالية تغري المشاهد والمتابع في الإقدام على الشراء ثم يكتشف المشترون مغالاة أو كذب المعلن فيما ذكره في إعلاناته، وبذلك يشترك المعلن وصاحب الوسيلة الإعلانية وفرق عملهم جميعهم بأكل أموال الناس بالباطل.

إن الله تعالى أمر المؤمنين أن يتعاونوا على البر والتقوى فقال عز وجل: **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ** (المائدة: ٢)، وأمَرهم بألا يعتدوا على حقوق الله ولا على حقوق عباده؛ فقال عز وجل: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** (المائدة: ٨٧).

وسمى الله تعالى ما ينجم عن أكل المحرم **بالسحت**، وعطف أكل ذلك السحت على المسارعين بالإثم بالقول أو بالعمل وعلى مجاوزي الحد في الظلم والتعدي.

قال تعالى: **وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** (المائدة: ٦٢).

إن شيوع الظلم بأكل أموال الناس بالباطل وعدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مؤداه حلول العذاب المقيم ولن ينفع بعد ذلك دعاء الظالم دفع العذاب عنه، ولابد من إعادة الحقوق لأصحابها لأنهم نسوا ما ذكروا به من أوامر ونواهي فحق عليهم العذاب في الدنيا وسوف يلقون ما يستحقونه في الآخرة.

قال الله تعالى: **قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَاءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ * وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ * فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ** (الأنعام: ٤٠-٤٣).

إن تطبيق الشريعة الإسلامية كفيل بتوعية المسلمين وتعليمهم ما هو محرم، وينبغي للحكام العمل على نشر هذه التعاليم النافعة للناس جميعهم وللمجتمعات الإسلامية خاصة ليتجنبوا الآثار السيئة للمال الحرام.

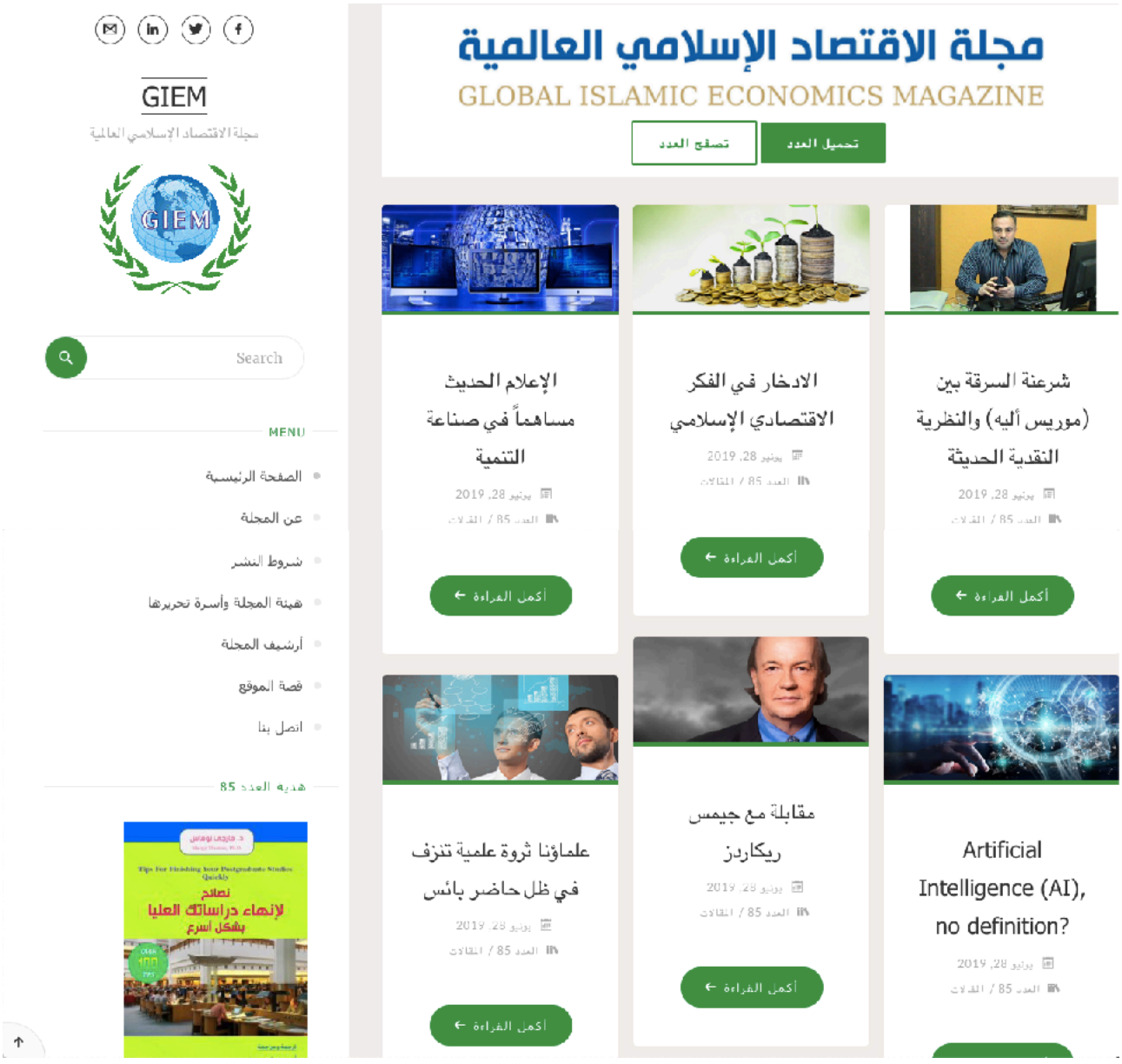
وليحذر الذين يؤذون الناس في سلوكهم وتصرفاتهم؛ فقد روى السيوطي في حديث حسن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(مَنْ آذى مسلمًا فقدْ آذانِي، ومَنْ آذاني فقدْ آذى اللهَ)**.

حماة (حماها الله) ٢٣ جمادى الأولى ١٤٤١ هـ الموافق ١٨ كانون الثاني يناير ٢٠٢٠م

كاريكاتير: بكاء الغني على حال الفقير

خالد قطاع

الموقع الإلكتروني
لمجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية بحلته الجديدة



www. giem. info
https://giem. kantakji. com

Islamic Financial Development And Economic Growth

Case of the MENA & the South-East Asia Countries

El Mehdi MAJIDI,
,Professor at the Beni-Mellal Polydisciplinary Faculty, Morocco

Hicham EL YOUSFI,
Professor at the Beni-Mellal Polydisciplinary Faculty, Morocco,

Mohcine BAKHAT,
Professor at the Beni-Mellal Polydisciplinary Faculty, Morocco,

MOHAMED EL-GOUADI,
Professor at the Regional Center for Education and Training, Beni Mellal-khenifra, Morocco,

Part 1: A Literature Survey On The Relationship Between Islamic Financial Development And Economic Growth

The importance of the financial system development-growth nexus has received recently considerable attention in the literature of development economics. From the many research works carried out in this field, some studies are trying to determine empirically the nexus between financial development and economic growth.

As comprehensively summarized in King &Levine (1993), Levine & Zarvose (1998a), Christopulos & Tsionas (2004),Aghion (2006), Papaioannou (2008). The finding suggest that the financial development and the capital markets have a positive effect on economic growth, in particular through the improvement of productivity and capital efficiency. They asserted that finance and financial intermediation, in particular, play a key role in spurring and propagating economic growth.

With regard to the role of Islamic financial development in economic growth,

Furqani &Mulyany (2009); Majid & Kassim (2010) ; Muhamad Abduh, Mohd Azmi Omar (2012) Gholamreza Tajgardoon, Mehdi Behname & Khosro Noor mohamadi (2013) are among the limited articles in this area. Their results show a significant relationship in short-run and long-run periods between Islamic financial development and economic growth.

The objective of this paper is to investigate the potential effect of Islamic banking sector on the economic growth using 15 MENA and South-East Asia countries observed over the period 2000- 2009. We chose the MENA and South-East Asia countries to carry out our study not only because no other paper so far has tested the effect of Islamic financial development on economic growth but also because this regions are the main markets where Islamic financial has a systemic importance and also the total Islamic financial assets are focused in the MENA and South-East Asia region.

The remainder of the paper is organized as follows. In the section 2, present the review of the literature on finance and economic growth also some recent literature on Islamic finance and economic growth.

Review of literature

From the 1990s, the study of the relationship between the financial system and economic growth has experienced a revival and a renewed interest in the work of King & Levine (1993, 1997). To this day, the most comprehensive work and more sophisticated on the subject have been made by these two authors.

Among the first empirical studies have addressed the relationship between the financial system and economic growth, we can mention that of King & Levine (1993 a, b, c). They assess empirically the relationship with each financial development indicators and economic growth for a sample of 77 countries over the period 1960-189. For this, the authors mobilize four financial indicators: money supply (M3/ GDP), liquid liabilities of the financial system divided by GDP, credit private sector by GDP and band credit divided by bank credit plus central bank domestic assets. They found that higher levels of financial development are positively and significantly correlated with, physical capital accumulation, economic growth and economic efficiency improvements. These results are also demonstrated by Fase (2001).

In the same vein, Raymond Atje & Boyan Jovanovic (1993). They test empirically the relationship between the growth rate and stock markets liquidity. The observed time period is from 1970 to 1988 and the sample consists of forty countries hold the OSL

regression. The result show that there a significant impact of the level of stock market development and bank development on the economic growth.

When studies focus on more homogeneous samples such as sub-Saharan Africa, the results become ambiguous. Using econometric techniques panels and using annual data covering the period 1960-1995, Savvides (1995) test the effect of financial development on growth in a sample of 28 African countries, including three Maghreb countries. The econometric model estimated results reveal that an increase in financial development indicator measured by the quasi- currency ratio as a percentage of product 10% boost up growth of 1. 8 %. This variable becomes insignificant when the " political freedom " variable is introduced in the equation.

Levine & Zervos (1998) extend their previous study to analyze empirically the relationship between development banking indicators and financial markets, economic growth, savings rate, improving productivity and accumulation capital. Using cross-sectional regression, they test this link for a sample of 42 developed and developing countries over the period 1976-1993. The Authors control the initial level of banking and other factors that influence economic growth. They find that the initial level of banking development and initial level of stock market can promote economic growth in the long-run. They also find that the stock market size is not associated with growth indicators but it is negatively related to the savings rate.

Cull & Xu (2005) focus only on the sector in china using data on 2400 firms over the period 2000- 2002, to examine the relation finance-growth nexus. Find that even in the state sector, bank financing was associated with higher productivity, profitability, and adoption of reforms compared to government transfers.

Some studies have taken a more microeconomic approach. Using a sample of 36 industries manufacturing in 46 countries over 1980-1990,Rajan & Zingales (1998), examine the effect of financial development through external financing on firm growth from a sample of 36 selected from 42 countries over the period 1980 to 1990. They examine the effect of change in financial development on growth. They find that firms that rely heavily on financing external grow faster in countries that are more development financial markets than do less dependent industries

Demirguç-Kunt & Maksimovic (1998), use firm level survey data for over 8500 firm across 30 countries, to assess the relationship between country-level financial development and firm financing constraint. They show that firms in countries with better developed financial systems grow more rapidly than these firms would have

without this access.

Jayaratne & Strahan (1996) also document an association between financial intermediation and growth. They show that when individual states of the United States relaxed intrastate branching restriction, the quality of bank loans rose and per capita GDP growth accelerated.

Hinge upon the Rajan-Zingales (1998) methodology, Beck, Demirguc -Kunt, Leaven & Levine (2004, 2005), use a cross-country cross-industry approach to examine the effect of financial intermediation efficiency on entry. They test whether financial development promotes the growth of small businesses large companies. The study focuses on a sample of 36 industries from 30 countries, covering the period 1980-1991. They define the size of the industry sector as a specific measure of production technology by integrating the economies of scale and capital- intensity. With various measures of financial development (the ratio of bank assets to deposits to GDP, the ratio of market capitalization to GDP and turnover), the authors show that the financial development of financial market is positively related with excess growth of firms. And small firms grow faster than large in an economy with a more developed financial system. They finds that higher financial development enhances growth in those industries that comprise a higher fraction of small firms.

Another approach to assess the impact of access to finance on the firm growth in the use of firm level survey data, as done by Fishman & love (2003) who use firm-level survey data for over 700 industries across 40 countries over the period 1988 - 1998. The results from the GMM and VI show that industries with greater dependence on trade credit financing exhibit faster rates of growth in countries with low level financial institutions. Furthermore, consistent with barriers to trade credit access among young firms, they show that most of the effect that they report comes from growth in the size of pre-existing firms.

Beck, Demirguc¸ Kunt & Levine (2000), based on a new methodology for their conduct, analysis on a sample of 74 countries over the period 1960-1995. They examine the dynamic relationship between financial structure and economic growth. Using GMM and instrument variables to correct for possible simultaneity biaises. They use the legal origin (Germanic, Anglo-Saxon, Scandinavian and French) as an instrument for financial development. They find that higher levels of financial development lead to higher rates of economic growth, total factor productivity and capital accumulation. Moreover, the authors also find that credit to the private

sector are associated with the quality of the legal environment (rights of creditors, the enforcement of contracts and the reliability of information) and the quality of accounting standards.

Following the work of Levine & Zervos (1998), Beck & Levine (2004) have focused on the relationship between the development of the stock market, the banking sector development and economic growth. They use a sample of 40 developed and developing countries over the period 1976 -1998. The first results show that credit ratio is not significantly correlated with economic growth, while the turnover ratio is significantly correlated with growth. The resultsof ordinary least square highlight a strong positive association between stock market and economic growth and a strong positive association between bank development and growth.

In order to correct the endogeneity problems that exist in the relationship between finance and growth across countries, Loayza & Ranciere (2004) examine empirically the relationship between financial development intermediation and economic growth. They test this relationship for a sample of 75 countries over the period 1960-2004 (annual data) using "Pooled Mean Group (PMG)" of Pesaran& al(1999). The empirical results suggest that financial intermediation as measured by private credit to GDP is positively and significantly correlated with economic growth in the longterm.

Shen & Lee (2006) showed that on a sample of 48 countries between 1976 and 2001, only the stock market has a positive effect on economic growth, however the relationship between the banking sector indicators and the economic growth rate is negative.

Kerr & Nanda (2007) have studied how the entry rate, the distribution of entry sizes, and survival rate for firm respond to changes in banking competition , that is, they investigate how changes in financial markets impact the entry and exit of nonfinancial firms in product markets. Kerr & Nanda (2007) document that branching deregulation in the United States reduce financing constraint, particularly among small startups and improved allocative efficiency across the entire firm size distribution.

The recent studies on the link between Islamic finance and economic growth are limited and are more focused on a single country. With regard to the role of Islamic financial development in economic growth, Furqani & Mulyany (2009) explore the dynamic interaction between Islamic banking and economic growth in Malaysia

employing the VECM. For this purpose they use quarterly data (1997:1-2005:4). Using total Islamic bank financing as proxy to financial development and real GDP per capita, fixed and trade activities to represent the economic growth and activity. The authors show that Islamic finance is positive and significantly correlated with economic growth and accumulation of capital in Malaysia. They find also that fixed investment cause Islamic bank to develop in the short run but in the long run hey show that economic growth cause Islamic banking institution to change and develop. In the same vein, Majid & Kassim (2010) study the relationship between Islamic finance and economic growth in Malaysia. The authors find that, in the contrast to Furqani, H. & R. Mulyany, (2009),the Islamic bank financing cause economic growth.

Recently, Muhamad Abduh, Mohd Azmi Omar (2012) examines the relationships between Islamic banking development and economic growth in Indonesia. Using data gathered from Indonesia over the period (2003:1-2010:4). Furthermore, employing the bound testing approach of cointegration and error correction models, developed within an autoregressive distributed lag (ARDL) framework , they find that Islamic banking development affect positively the economic growth in the in short-run and long-run periods. Which is obviously suggesting a bi-directional relationship?

Finally , we note in passing, recent studies on the some object, Yazdan Gudarzi Farahani, Masood Dastan, (2013), use three different methodologies (Auto Regressive Distributed lag (ARDL),Vector Autoregressive Model (VAR), cointegration, error correction models (ECMs),to assess empirically the relationship between the Islamic banks financing and economic performance. Quarterly data (2000:1-2010:4) for eight countries (Bahrain, UAE, Saudi Arabia, , Kuwait, Qatar, Yemen Malaysia, Indonesia, and Egypt). The empirical result shows that Islamic banks financing is positively and significantly associated with long term economic growth, and capital accumulation. For granger causality analysis, the author find that the relation between economic and Islamic financing development is positive and statistically significantly in the long and short term.

Pejman& al (2014), examines the relation between the Market share of Islamic banks and the development institution intermediation and economic growth in 22 Muslim countries with a dual Banking system during the period 1999-2009. Theresults show a positive relationship between the presence of Islamic banks and

economic growth in countries with a more developed financial sector and greater market share of Islamic banks.

Patrick & al (2015), investigate the dynamic interaction between Islamic banking development and economic growth in the low and middle incomes countries over the period 1990-2010. Using GMM system, the results show that the Islamic banking is positively associated with the economic growth.

Concluding remarks

Overall, past literature has shown that Islamic banking clearly functions as a key engine to economic growth. Some studies established positive statistical significant long run effect of Islamic banking on economic growth.

The results on causality direction have also been mixed. In some studies there has been bidirectional causality between Islamic financial development and economic growth in some economies. Other researchers have identified Statistical Significant Unidirectional causality from economic growth to Islamic banking institution.

References

1. Abduh, M. and Omar, M. A. (2012). Islamic Banking Analysis and Economic Growth: The Indonesian Experience. International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management, 5(1): 35-47.
2. Atje, R. and Boyan, J. (1993). Stock Markets and Development. *EuropeanEconomicReview*, 1993, pp. 632- 640.
3. Barro, R. J. and Sala-i-Martin (2004). Economic Growth. 2nd Ed. Combridge : MIT Press.
4. Barro, R. J. and Sala-i- Martin, X. (1995). Economic growth. New York, McGraw-Hill.
5. Beck, T, Demirguc-kunt, A. , Leaven, L. and Levine, R. (2004), Finance, Firm Size and Growth. Disponible à l'adresseSSRN : http ://ssrn. com/abstract=628086.
6. Beck, T, Demirguc-kunt, A. , Leaven, L. and Levine, R. (2005). Finance, Firm Size, and Growth. *World Bank Policy Research Working Paper* N_3485. Disponible à l'adresseSSRN : http
7. ://ssrn. com/abstract=648008
8. Beck, T. and Levine, R. (2004). Stock Markets, Banks and Growth: Panel Evidence. *Journal of Banking and Finance*, Vol. 28, N_3, pp. 423-442
9. Broesztein, E. , De Gregorio, J. and Lee, J. -W. (1998). How does foreign direct investment affect economic growth?. *Journal for International Economics*, 45: 115-135.
10. Christopoulos, D. and Tsionas, E. (2004). Financial Development and Economic Growth: Evidence from Panel Unit Root and Cointegration Tests. *Journal of Development Economics*, Vol. 73, N_1, pp. 55-74
11. Cull, R. , and Xu, L. C. (2005). Institutions, Ownership, and Finance: The Determinants of Profit ReinvestmentAmongChineseFirms. *Journal of Financial Economics*, 77(1), 117–146.
12. Demirg -Kunt, A. and Maksimovic, V. (1998). Law, Finance, and FirmGrowth. *Journal of Finance*, December 1998, *53*(6), pp. 2107-37.
13. Economic growth in the Netherlands between 1900 and 2000, In T. Klok, T. van Schaik and S. Smulders (Eds), *Economoloques*, Tilburg: Tilburg University.
14. Fishman, R. and Love, I. (2003). Trade Credit, Financial Intermediary Development and Industry Growth. *Journal of Finance*, 58 (1):353-374.
15. Furqani, H. and Mulyany, R. (2009. Islamic Banking and Economic Growth: Empirical Evidence from Malaysia. *Journal of Economic Cooperation*, 30, 2, 59-74.
16. Gholamreza, T. , Mehdi, B. , and Khosro,N. (2013). Islamic growth and economic

growth :evidence from Asia. *Journal of Modern Accounting and Auditing*, Issn. 1548- 6583,Vol. 9,No. 4,542-546.
17. Grossman, G. M. and Helpman, E. (1992). Innovation and growth in the global economy, *MIT Press*, Cambridge (MA) / London (UK).
18. Harrison, A. (1996). Opennes and growth: A time-series, cross-country analysis for developing countries. *Journal of development economics* 48:419-447.
19. Jayaratne, J. and Strahan, P. E. (1996). The Finance-Growth Nexus: Evidence from Bank Branch Deregulation. *Quarterly Journal of Economics*, 111(3), pp. 639-71.
20. Kerr, W. and Nanda, R. (2007). Democratizing Entry: Banking Deregulations, Financing Constraints, and Entrepreneurship. *Harvard Business School* WP 07-033.
21. King, R. and Levine, R. (1992), Financial Indicators and Growth in a Cross Section of Countries. ,*Policy Research, World Bank*, Working Paper 819.
22. King , R. and Levine, R (1993a), Finance and Growth : Schumpeter Might Be Right ? ,*Quarterly Journal of Economics*, Vol. 108, pp. 717-737.
23. King, R. and Levine, R. (1993b), Finance, Entrepreneurship, and Growth: Theory and Evidence,
24. *Journal of Monetary Economics*, Vol. 32, pp. 513-542.
25. Laurent, G. (2014). "Does Islamic Finance Spur Banking Sector Development? *Journal of Economic Behavior and Organization* 103, Supplement Special Issue on Islamic Finance, (July): S4- S20
26. Levine, R. and Zervos , S. (1998), Stock Markets, Banks, and Economic Growth. , *American Economic Review*, Vol. 88, N_3, pp. 537-558.
27. Loayza, N. and Ranciere, R. (2004). Financial Development, Financial Fragility, and Growth. *CREI*(*Centre de Recherche en Economie Internationale*) *WorkingPapers*, WPS 3431.
28. Lorentzen, P. , McMillan, J. , and Wacziarg, R. (2005). Death and development. NBER *Working Paper* 11620.
29. Loayza, N. and Ranciere, R. (2006), Financial Development, Financial Fragility, and Growth. *Journal of Money Credit and Banking*, Vol. 38, N_4, 1051-1076.
30. Love, I. (2003), Financial Development and Financing Constraints : International Evidence from the Structural Investment Model. , *Review of Financial Studies*, Vol. 16, N_3, pp. 187-221.
31. Majid, S. A. and Kassim, S. , (2010), Islamic finance and economic growth: The Malaysian experience", *In: Kuala Lumpur Islamic Finance Forum*, Kuala Lumpur, 2-5
32. Mankiw, N. G. , Romer, D. , and Weil, D. (1992). A contribution to the empirics of economic gowth. *Quarterly Journal of Economics*, CVII, 407-437.
33. McMahon (1998), W. W . (1998). Education and Growth in East Asia. *Economic of Education Review*,17, 159-172.
34. Patrick, I and Kangni, k. (2015). " Is Islamic banking good for growth?". *IMF Working paper*, 15-81.
35. Pejman, A. , Iftekhar, H. and Amine,T. (2014)"Finance-GrowthNexus and Dual Banking System: Relative Importance of Islamic Banks"<hal-01065676>
36. Papaioannou, E. (2008). Finance and growth. A macroeconomic assessment of the evidence from a European angle. In X. Freixas, P. Hartmann and C. Mayer, eds. *Handbook of European Financial Markets and Institutions*. New York: Oxford University Press, chapter 2:68-98.
37. Rajan, R. G. and Zingales, L. (1998). Financial Dependence and Growth. *American EconomicReview*, 88(3), pp. 559-586.
38. Savvides , A. (1995), Economic Growth in Africa. , *World Development*, Vol. 23, N_3,pp. 449-458.
39. Shen, C. and Lee, C. (2006). Same Financial Development yet Different Economic Growth-Why.
40. ?*Journal of Money Credit and Banking*, Vol. 38, N_7, pp. 1907-1944.
41. Yazdan, G. F. and Farahani, M. D. (2013). Analysis of Islamic banks' financing and economic growth: a panel cointegration approach. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, Vol. 6 Iss: 2, pp. 156 – 1.

التأمين الاجتماعي وموقف الإسلام منه

عبد العزيز محمد علي آدم

طالب دكتوراه بقسم الاقتصاد الإسلامي - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

الحلقة (١)

يعدُّ نظام التأمين الاجتماعي من أهم الوسائل التي تحقق الأمان الاجتماعي وذلك بتقديم الحماية الاجتماعية الكاملة من أخطار الشيخوخة والعجز والوفاة والعمل والمرض والبطالة.

ويقصد بالأمان الاجتماعي في مفهومه العام الحال التي يشعر فيها الفرد بانتمائه إلى مجتمع يكفل له احتياجاته ولاسيما الأساسية منها كالتغذية والسكن والتعليم والرعاية الصحية؛ وهذه المتطلبات تمثل الحدود الدنيا لمستوى المعيشة المقبول بحسب المعايير الشرعية والمدنية[١].

إن نظام التأمين الاجتماعي يعتمد على ثلاثة أطراف هم أصحاب العمل والمؤمن عليهم والدولة، وذلك من حيث تمويل النظام والمستحقين لهذا النظام واستثمار هذه الأموال للوفاء بالمتطلبات اللازمة من سياسة التشغيل وتغطية المخاطر المهنية والإنسانية.

ونظام التأمين الاجتماعي من الأمور المستحدثة والتي لم ترد في تراثنا الإسلامي كما هو مطبق اليوم، إذ يعدُّ نوعا جديداً من أنواع التكافل يهدف إلى تأمين شريحة من أفراد المجتمع ضد أخطار تؤرق مضاجعهم كالإصابة والعجز. لذلك قام الفقهاء والباحثون في الاقتصاد الإسلامي بدراسته وبيان حكمه. وقد تم تقسيم هذه الدراسة إلى الآتي: التكافل والتأمين الاجتماعي وموقف الإسلام منه، وخصائص ومزايا نظام التأمين الاجتماعي وأهميته وأهدافه، واستثمار أموال التأمين الاجتماعي: إطار نظري.

١ السبهاني، عبدالجبار حمد عبيد، شبكات الأمان والضمان الاجتماعي في الإسلام: دراسة تقديرية، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي، م ٢٣، ع ١ ص٤.

المبحث الأول : التكافل والتأمين الاجتماعي وموقف الإسلام منه

أولاً : مفهوم التكافل والتأمين الاجتماعي وموقف الإسلام منه :

التكافل في اللغة والاصطلاح: التكافل في اللغة من أصل كلمة كفل، والكفل هو النصيب، وتكفلت بالشيء أي قد ألزمته نفسي وأزلت عنه الضيعة والذهاب، وتكافل يتكافل تكافلاً فهو متكافل، تكافل القوم أي تعايشوا وتضامنوا، وكفل بعضهم بعضا أي تكافلوا في الشدائد(١)، فهي تأتي بمعنى التضامن والتساند .

التكافل في الاصطلاح: لا يختلف مفهوم التكافل عن التكافل الاجتماعي(٢)، فهما يأتيان بمعنى واحد، "ويراد بالتكافل بين شخصين فأكثر: أن يصير كل واحد منهما كافلاً لصاحبه. والكافل هو الذي يكفل إنسانًا يعوله وينفق عليه"(٣).

ومن تعريفات التكافل: التعاون بين أفراد المجتمع المسلم، بحيث لا تطغى مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة، وإنما يبقى للفرد كيانه وإبداعه ومميزاته وللجماعة هيمنتها وسيطرتها، فيعيش الأفراد متكاتفين في كفالة الجماعة(٤).

يقول الشيخ محمد أبو زهرة "أن التكافل الاجتماعي في معناه اللفظي يقصد به أن يكون آحاد الشعب في كفالة جماعتهم، وأن يكون كل قادر أو ذو سلطان كفيلاً في مجتمعه يمده بالخير، وأن تكون كل القوى الإنسانية في المجتمع متلاقية في المحافظة على مصالح الآحاد، ودفع الأضرار عنهم، ثم في المحافظة على دفع الأضرار عن البناء الاجتماعي، وإقامته على أسس سليمة ولعل أبلغ تعبير جامع لمعنى التكافل الاجتماعي قوله صلى الله عليه وسلم: (**المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا** (٥))"(٦).

ويضيف أبو زهرة "والتكافل الاجتماعي في مغزاه ومؤداه هو أن يحس كل واحد في المجتمع بأن عليه واجبات لهذا المجتمع يجب عليه أداؤها، وأنه إن تقاصر في أدائها فقد يؤدي ذلك إلى انهيار البناء عليه وعلى غيره، وأن

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ه، ط٣، ج ١١، ص ٥٨٨. عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨م، ج ٣، ص ١٩٤٦.

(٢) التكافل الاجتماعي اصطلاح حديث لا يختلف كثيرًا عن معنى التكافل.

(٣) حماد، نزيه، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، ١٤٢٩ه – ٢٠٠٨م، ص ١٤٨.

(٤) القرشي، خالد بن عبدالله مسلم، التكافل الاجتماعي في ضوء القرآن والسنة، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة، الزقازيق، ٢٠٠٧، ع ١٩، ص ١٣٤٦.

(٥) رواه البخاري واللفظ له، (كتاب المظالم والغصب، باب: نصرة المظلوم، برقم: ٢٤٤٦)، ومسلم (كتاب البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، برقم: ٢٥٨٥)

(٦) أبو زهرة، محمد، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة جديدة، ١٩٩١م، ص ٧.

للفرد حقوقًا في هذا المجتمع يجب على القوامين عليه أن يعطوا كل ذي حق حقه من غير تقصير ولا إهمال، وأن يدفع الضرر عن الضعفاء، ويسد خلل العاجزين، وأنه إن لم يكن ذلك تآكلت لبنات البناء، ولابد أن يخر منهاراً بعد حين"(١).

وعرفه الشيخ عبدالله ناصح علوان بـ " أن يتضامن أبناء المجتمع ويتساندوا فيما بينهم سواء أفراداً كانوا أم جماعات، حكاماً أو محكومين على اتخاذ مواقف إيجابية كرعاية اليتيم، أو سلبية كتحريم الاحتكار، بدافع من شعور وجداني عميق ينبع من أصل العقيدة الإسلامية، ليعيش الفرد في كفالة الجماعة، وتعيش الجماعة بمؤازرة الفرد، حيث يتعاون الجميع ويتضامنون لإيجاد المجتمع الأفضل ودفع الضرر عن أفراده"(٢).

وعرفه الدكتور محمد فوزي على أنه تنظيم مالي ديني، يقوم على فكرة التعاون بين الدولة وبين الكاسبين، أفراداً وجماعات، لسد حاجات الفقراء، وحفظ كرامة المحرومين، وتهيئة سبل العيش الكريم لهم، من غير استغلال أو تجاوز(٣).

ويُعرف التكافل الاجتماعي أيضًا على أنه: مسؤولية متبادلة بين الأفراد، أو الجماعات، أو الفئات في المجتمع لسد حاجة المحتاجين منهم، وللتناصر بينهم، ولإقامة المصالح المشتركة والدفاع عنها(٤).

التكافل الاجتماعي في الإسلام:

يرتكز التكافل الاجتماعي في الإسلام على بناء فكري متكامل، له أساسه من العقيدة، ومن المنظومة الأخلاقية الإسلامية، فلم يكن تقرير الحق للإنسان وليد تجارب بشرية فرضته فرضًا، كما هو الحال في نظم الضمان الاجتماعي التي تسود العالم الحديث، فقد نشأت فكرة الضمان الاجتماعي في نهاية الحرب العالمية الثانية، وروعي في تقريرها أن السلام الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق في حياة الشعوب إذا ترك الفرد يواجه محنه وشدائده وحاجته، دون أن يشعر بأن المجتمع من حوله على استعداد لمد يد المعونة إليه وقت ضعفه ومحنته. ولكن التكافل الإسلامي يمثل فكرة متقدمة تتجاوز مجرد التعاون بين الناس، أو تقديم أوجه المساعدة وقت الضعف والحاجة، ومبناه ليس الحاجة الاجتماعية التي تفرض نفسها في وقت معين أو مكان بعينه، وإنما يستمد

(١) المرجع السابق، ص ٧.
(٢) علوان، عبدالله ناصح، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار السلام، ص٩.
(٣) فيض الله، محمد فوزي، منهج الإسلام في التكافل الاجتماعي، مجلة الوعي الإسلامي _ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ١٩٤٧م، مج١٠، ع١١٤، ص ٥٢.
(٤) آل محمود، عبد اللطيف محمود، التأمين الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية، دار النفائس، بيروت، ١٤١٤ه – ١٩٩٤م، ص ٨٦.

التكافل الاجتماعي في الإسلام مبناه من مبدأ مقرر في الشريعة وهو مبدأ الولاية المتبادلة بين المؤمنين(١) يقول تعالى : وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ(٢).

ولما هاجر المسلمون من مكة إلى المدينة المنورة تركوا كل ما يملكون من خيرات الدنيا تلبيةً لنداء الله ورسوله، وبضرورة الحال كان المهاجرون أهل عوز وحاجة، وكان لابد من إيجاد حل طارئ يؤمن لهم حياة كريمة، ويعوضهم ما فقدوا من أموال، وهنا جاء دور الأنصار، فقد استقبلوهم خير استقبال، وأكرموهم خير إكرام، وكانوا يقتسمون معهم منازلهم ونخلهم، وصاروا إخوة في الدين، وضرب الأنصار خير مثال في التآخي والمودة تجاه إخوانهم المؤمنين من المهاجرين، وبلغوا قمة في الإيثار وقال تعالى فيهم : وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(٣).

وكل هذه المعاني تدل على أن التكافل الاجتماعي لم يظهر مع التنظيمات الحديثة، وإنما قديم قدم الرسالة المحمدية، وهناك الكثير من الآيات والأحاديث التي تدل على التكافل الاجتماعي، وإن لم تكن بهذا المسمى ولكن تأخذ المعنى ذاته. ومنها على سبيل المثال : قوله تعالى : وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ(٤). ويحث المولى عز وجل في هذه الآية على التعاون والتكافل والتكاتف على الخير. ودعا إلى الإنفاق على الفقراء والمساكين والمحتاجين لسد حاجتهم وعوزهم فقال تعالى : وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (٥).

وأما من السنة فكان النبي صلى الله عليه وسلم يبين بإرشاداته النبوية، أهمية التكافل وفضله وعمومه واختلافه باختلاف الأحوال، كما يبين بعض وجوه التكافل من إطعام الجائع، وفك الأسير، وسقي العطشان، ويبين فضيلة المواساة عند قلة الطعام ونقصه(٦).

---

(١) التركي، عبدالله بن عبدالمحسن بن عبدالرحمن، التكافل الاجتماعي، مجلة صوت الأمة – الهند، ١٩٩٨م، مج ٣٠، ع ١١,١٢، ص ١٠٩.
(٢) سورة التوبة:٧١.
(٣) سورة الحشر:٩.
(٤) سورة المائدة:٢: ٢٤-٢٥.
(٥) سورة المعارج:٢٤-٢٥.
(٦) آل محمود، عبد اللطيف محمود، مرجع سابق، ص ١٥٥.

فعن عبدالله بن عمر – رضي الله عنهما – أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (**المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة**)(١). وفي الحديث دلالة واضحة على الإخوة بين المسلمين، وحث على سد حاجة بعضهم البعض، وهذا صميم التكافل الاجتماعي.

وعن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (**مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى**)(٢). ويدل الحديث على أن التكافل لا يقتصر على الأمور المادية فحسب، بل يتعداها ليصل درجة الاحساس والشعور بالآخر والعطف عليه، فيسعد لما يسعد به أخيه المسلم، ويحزن له فيخفف عنه، وهذا هو الفارق بين التكافل الاجتماعي الإسلامي والتكافل الاجتماعي عند غير المسلمين الذي يقتصر على الأمور المادية الملموسة.

مفهوم التأمين الاجتماعي:

شهدت البلدان العربية والإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين ظهور تشريعات تُقنن لما صار يُعرف بنظام الضمان الاجتماعي، وفكرة هذا النظام تقوم حقيقة على تأمين إلزامي يتقاسم أعباءه المستفيدون وأرباب العمل والدولة غالبًا، بواسطة اشتراكات نسبية تورد إلى صندوق متخصص، أما نطاق هذا النظام فيقتصر على مستخدمي الدولة والجيش والعمال في مشروعات حددت مواصفاتها قوانين الضمان، وغالب ما كانت تبدأ بالمشروعات الكبيرة، وقد تسمح بعض التشريعات بالانتساب الاختياري(٣).

ويمكن القول بأن مفهوم التأمين الاجتماعي هو ذلك النظام الذي تتولى مسئوليته الدولة لضمان تحقيق الحماية والرعاية الاجتماعية للأفراد وأُسرهم في حالة انقطاعهم أو عجزهم عن الكسب بسبب المخاطر التي يتعرضون لها(٤).

---

(١) رواه البخاري واللفظ له، (كتاب المظالم، باب: لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، برقم: ٢٤٤٢)، ومسلم (كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، برقم: ٢٥٨٠).

(٢) رواه مسلم، (كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، برقم: ٢٥٨٦).

(٣) السبهاني، عبدالجبار حمد عبيد، شبكات الأمان والضمان الاجتماعي في الإسلام: دراسة تقديرية، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي، م ٢٣، ع ١ ص١٣.

(٤) الشيخ، أحمد ناصر محمد، أثر الرقابة في تنفيذ المشروعات الاستثمارية بالتطبيق على إدارة الاستثمار، الصندوق القومي للتأمين الاجتماعي، دار المنظومة، ١٩٩٦م، ص٢٧.

ولتعريف التأمين الاجتماعي لابد من تعريف التأمين في اللغة والاصطلاح ليتسنى لنا فهم التأمين الاجتماعي وتصوره، والتوصل إلى التعريف المناسب له.

التأمين في اللغة: وأصله من الأمن والأمان ويأتي بعدة معانٍ ومن أبرزها:

- الأمان والتصديق: ومصدرها أمن يقال: أمنت فأنا آمن، وأمنت غيري، إذا أعطيته الأمان. وآمنت بالله: صدقت، والإيمان: التصديق(١).
- والأمن ضد الخوف، والأمانة والأمنة ضد الخيانة، فيدور المعنى حول الطمأنينة والثقة (٢).

والمعاني اللغوية التي أوردتها لها صلة بالتأمين في المعنى الاصطلاحي، إذ التأمين في الأصل تخوف وتحسُّب لما قد يقع من أخطار مستقبلية، فهناك توافق وارتباط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.

التأمين في الاصطلاح: للتأمين تعريفات كثيرة، ومن حيثيات مختلفة، ويكفينا منها تعريف التأمين كنظام، وهو ما ذكره الشيخ مصطفى الزرقاء حيث قال: "هو قواعد قانونية موضوعية يقصد بها في التشريع فسح المجال للتعاون على تفتيت آثار المخاطر المختلفة وإزالتها عن عاتق المصاب، وذلك بطريق التعاقد بين جهتين، مؤمن يلتزم بتعويض المصاب عن الأضرار التي سوف تلحقها به الحوادث المؤمن منها. ومستأمن يلتزم بقسط من المال يدفعه للجهة المؤمنة لقاء التزامها بالتعويض عليه إذا وقع الحادث أو الخطر الاحتمالي"(٣).

تعريف التأمين الاجتماعي: بعد التطرق لتعريف التأمين في اللغة والاصطلاح وبيان علاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي سأذكر بعضًا من تعريفات التأمين الاجتماعي مع التعليق عليها، ثم اختيار التعريف الأنسب من وجهة نظر الباحث واختياره كتعريفٍ مختارٍ.

تقوم فكرة التأمين الاجتماعي على نظام الحماية الاجتماعية، والتي تكفل للأفراد العاملين بالقطاعين العام والخاص حقوقًا نتيجة اشتراكهم في دائرة التأمين الاجتماعي إجباراً، عن طريق دفع قسط شهري يخصم من رواتبهم، وجزء آخر يخصم من صاحب العمل، لتغطية مخاطر المستقبل من شيخوخة وعجز وإصابة ومرض ووفاة، وبذلك يشعر الفرد بالأمان والاطمئنان.

---

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس، مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م، ط ٢، ص ١٠٢. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، ص ٣٤.

(٢) الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م، ط ٨، ص ١١٧٦.

(٣) الزرقاء، مصطفى أحمد، نظام التأمين موقعه في الميدان الاقتصادي وموقف الشريعة منه، المؤتمر الدولي الأول للاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبدالعزيز، جدة، ١٩٧٦، ص ٣٩٤-٣٩٥.

ويُعرف التأمين الاجتماعي بأنه: "تشريع إلزامي تصدره الدولة لحماية العاملين بأجر من مخاطر اجتماعية محددة، وذلك بكفالة المزايا النقدية والعينية لهم ولأفراد أسرهم والتي يتم تمويلها عن طريق الاشتراكات"(١).

ويؤخذ على هذا التعريف أنه قال تشريع إلزامي، فقد يكون الانتماء لهذا النظام اختياريًا، وكذلك حصره للتمويل على الاشتراكات فقط فبعض الدول تعمل على تمويل هذا النظام بالإضافة إلى اشتراكات العمال وأصحاب العمل.

وعُرِّف التأمين الاجتماعي(٢) كذلك بأنه: "هو الذي تقوم به الدولة لمصلحة الموظفين والعمال، فتؤمنهم من إصابة المرض والعجز والشيخوخة ويسهم في حصيلته الموظفون والعمال وأصحاب الأعمال والدولة. ولا تقصد الدولة من وراء ذلك تحقيق الأرباح"(٣).

وعرفه الدكتور سلامة عبد الله بأنه: "نظام يهدف إلى خلق الاطمئنان لدى أفراد المجتمع العامل عن طريق ضمان حد أدنى لدخول دائمة لهم ولذويهم في حالات عجز العمال أو بطالتهم أو مرضهم أو وفاتهم"(٤).

ويعترض على هذا التعريف أنه عرف التأمين الاجتماعي بالنظر إلى هدفه فقط، ولم يتعرض للوسائل الي يتم عن طريقها تحقيق هذه الأهداف، وكذلك التعريف فيه تشابه مع نظام المساعدات الاجتماعية الذي يهدف لخلق الاطمئنان للعاملين وغيرهم من أفراد المجتمع.

وللدكتور عبد اللطيف محمود رأي آخر في تعريف التأمين الاجتماعي، حيث فرق بين تعريفه كنظام أو نظرية، وبين تعريفه كعقد أو تطبيق. فعرَّفه كنظام بأنه: "نظام يقوم بضمان دخل يحل محل الكسب عند انقطاعه ويقوم بتغطية النفقات الاستثنائية الطارئة". وعرَّفه كعقد بأنه: " نظام إجباري غالبًا، تشرف عليه الدولة، وغالبًا ما تقوم به، لا بقصد تحقيق الأرباح المالية، يموله المؤمن عليه وصاحب العمل والحكومة أو بعضهم، بمساهمات دورية موحدة أو مختلفة في المقدار أو النسبة، ليحصل المستحق من المؤمن عليه أو من مُعاليه كلهم أو بعضهم، على مبلغ إجمالي ومعاش وبدل دوريين يتناسب مع دخله ومدة الاشتراك، أو من غير تناسب عند انقطاعه، أو قيام ما يستلزم نفقات مالية، وعلى غيرها من الخدمات كالعلاج والتدريب والتأهيل عند الحاجة إليها أو بعض ذلك"(٥).

---

(١) الصندوق القومي للتأمين الاجتماعي، نبذة تعريفية، ص ٢.
(٢) وصاحب هذا التعريف لم يفرق بين التأمين التعاوني والتأمين الاجتماعي، بل جعلها بمعنى واحد.
(٣) شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، ٢٠٠٧م، ط٦، ص٨٤.
(٤) عبدالله، سلامة، الخطر والتأمين الأصول العلمية والعملية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤، ط٤، ص٤٨٢.
(٥) آل محمود، عبد اللطيف محمود، مرجع سابق، ص٥٩.

وما يؤخذ على هذا التعريف أنه عرَّفه من ناحيتين، فعرَّفه تارة كنظام، وتارة أخرى كعقد، والأولى دمجهما في تعريف واحد يكون مشتملاً على الناحيتين النظامية والتطبيقية، ليصل إلى الأفهام بسهولة ويسر.

ومن أفضل تعريفات التأمين الاجتماعي من وجهة نظر الباحث ما ذكره الدكتور الكيالي في موسوعة السياسية بأنه: "نظام من الضمانات الاجتماعية ترعاه الحكومة، ويرمي إلى حماية أصحاب الأجور وعائلاتهم من الضائقات الاقتصادية في حالات المرض والعجز والشيخوخة، أو التعرض للإصابة في أثناء مزاولة العمل، ويقوم على تشريعات تتبناها الدولة. ويعتمد في توفير المساعدات على صندوق يشارك في تمويله كل من الحكومة ورب العمل والعامل بنسب متفاوتة"(١).

وما يميز هذا التعريف عن غيره من التعريفات الأخرى أنه اشتمل على مبادئ وأسس التأمين الاجتماعي، وبيّن أهدافه المتمثلة في حماية العمال والموظفين من أخطار قد تلحق بهم سواء كانت حتمية كالشيخوخة والعجز أو ظرفية كالمرض والإصابة، مع بيان أنظمته والجهة المسؤولة عنها، بالإضافة إلى بيان الموارد المتمثلة في اشتراكات العمال وأصحاب العمل وما تضيفه الحكومة إلى هذا النظام لدعم العمال وتأمين مستقبلهم.

ويعرف الباحث التأمين الاجتماعي بأنه: عبارة عن نظام تقوم عليه الدولة، عن طريق مؤسسة خاصة تتبع لها غالبًا، يهدف لحماية العمال والموظفين من أخطار معينة كالعجز والشيخوخة والإصابة والمرض، ويتم تمويل هذا النظام عن طريق اشتراكات تستقطع من العمال وأرباب العمل والدولة، بهدف توفير مصدر دخل دائم لشريحة العمال في حال العجز.

التأمين الاجتماعي من منظور إسلامي(٢):

كما أشرنا آنفًا إلى أن التأمين الاجتماعي عقد مستحدث، ولم يكن معروفًا في القرون السابقة، وكونه غير معروف لا يعني تحريمه، بل ينظر إليه وفق أصول وقواعد الشريعة الإسلامية، ويدخل التأمين الاجتماعي في باب المعاملات والعقود والأصل فيها الإباحة، ما لم ينص على تحريمها، أو خالفت دليلاً ثابتًا من أدلة الشريعة، أو قاعدة من القواعد الكلية.

وقد فرض المولى جل جلاله الزكاة، وحثّ على الصدقات كنوع من التكافل والتعاون بين أفراد المجتمع المسلم، وهذا التكافل والتعاون ما هو إلا استجابة لقوله تعالى: **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ**

(١) الكيالي، عبدالوهاب، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج١، ص ٦٧٥.
(٢) مدني، كمال علي، تقويم تجربة التأمين الاجتماعي في السودان، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة إفريقيا العالمية، أوراق ندوة الاقتصاد السوداني بين ضرورة التأصيل ومطلوبات العولمة، اصدارة ٤٧، ٢٠٠٤م، ص٤١٦.

وَالْعُدْوَانِ(١)، والتأمين الاجتماعي بصورته الحالية ما هو إلا إضافة نوع جديد من أنواع التكافل بين المسلمين لأنه يهدف إلى تأمين شريحة من أفراد المجتمع من أخطار تؤرق مضاجعهم كالإصابة والمرض والشيخوخة والعجز. إذ ليس فيه محذور شرعي، بل مما ندبت إلية الشريعة الإسلامية السمحة، بالإضافة إلى حفظه لمقاصد الشريعة الإسلامية، وشواهد التكافل كثيرة في التاريخ الإسلامي، ومن أشهرها فعل الأشعريين، حتى قال فيهم النبي صلى الله عليه وسلم: (**فهم مني وأنا منهم**)(٢).

ولست بهدف تبيين الحكم الشرعي والخوض في سرد الخلافات الفقهية حول التأمين الاجتماعي، ولكن سأقوم بعرض بعضٍ من آراء الفقهاء المعاصرين القائلين بجواز التأمين الاجتماعي على سبيل الإجمال، والذي لم يخالف في جوازه إلا القليل من الباحثين، وعلى رأسهم الدكتور رفيق يونس المصري، وأكثر المجامع الفقهية على جوازه.

آراء بعض الفقهاء المعاصرين في التأمين الاجتماعي:

التأمين الاجتماعي نظام حديث ويعتبر من مستجدات العصر، وقد اجتهد فقهاء الأمة الإسلامية في تبيين حكمه، وهذه بعض آراء الفقهاء والباحثين في موضوع التأمين الاجتماعي:

يقول الدكتور علي السالوس "التأمين الاجتماعي ليس تأمينًا خاصًا بشخص يخشى خطرًا معينًا، حتى يندرج تحت التأمين التجاري، وإنما هو تأمين عام لا يهدف إلى الربح، ولكن يهدف إلى مساعدة مجموعة من الأفراد وقد يكثر عددهم جداً فيصل إلى الملايين، مثل ما تقوم به دول للتأمين على أبنائها من العمال والموظفين لما يعرف بنظام التقاعد أو المعاشات، فتقتطع من الأجور والرواتب نسبة معينة، فإذا بلغ سن التقاعد أو وصل إلى المعاش يصرف له معاش شهري أو يأخذ مكافأة مالية تساعده في حياته. وكذلك ما يعرف بالتأمين الاجتماعي، والتأمينات الصحية"(٣).

وذكر الشيخ الدكتور وهبة الزحيلي عند حديثه عن التأمين التعاوني: "لا شك في جواز التأمين التعاوني في الإسلام، لأنه يدخل في عقود التبرعات، ومن قبيل التعاون على البر؛ وتجوز التأمينات الاجتماعية ضد العجز والشيخوخة والمرض والتقاعد"(٤).

---

(١) سورة المائدة:٢.

(٢) رواه البخاري واللفظ له، (كتاب الشركة، باب: الشركة في الطعام والنهد والعروض، برقم: ٢٤٨٦)، ومسلم (كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب: من فضائل الأشعريين رضي الله عنهم، برقم: ٢٥٠٠).

(٣) السالوس، علي أحمد، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، مكتبة دار القرآن، مصر، ودار الثقافة، الدوحة، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م، ط٧، ص٣٧٢-٣٧٣.

(٤) الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م، ط٢، ج٤، ص٤٤٢.

ويقول الدكتور عبد اللطيف محمود: "بعد عرض نظام التأمين الاجتماعي على النظر الشرعي من زواياه المختلفة تبين لنا أن أهدافه لا يعارضها الإسلام لذاتها بل يدعو إليها ويحض عليها، ووسيلته جائزة شرعًا، وتدخل الدولة لتحقيقه جائز شرعًا لما فيه من المصلحة العامة المؤكدة، وفرض الدولة له على جميع أفراد المجتمع، أو فئة منهم يخاف عليها، جائز شرعًا لما في فرضه من جلب مصلحة أكبر ودرء مفسدة أعظم. وعقده صحيح إذ هو من العقود المالية المشتركة التي تقوم على التبرعات الإجبارية. وأمواله موقوفة لمصلحة المستفيدين منه عند قيام أساس الاستحقاق، والصلة بين مموليه وبين المستفيدين قائمة على أساس من الكفالة الاجتماعية، أو التكافل الاجتماعي أو هما معًا، وهما مما أمر به الإسلام وحضَّ عليه، وجهة التطبيق ليست مالكة لأمواله ولا وكيلة عن مموليه، بل ناظرة عليها فقط، فنظام التأمين الاجتماعي نظام جائز شرعًا"(١).

ونقل الشيخ محمد حسين الجيزاني عن مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة أن نظام المعاشات الحكومي، وما يشبهه من نظام الضمان الاجتماعي المتبع في بعض الدول، ونظام التأمينات الاجتماعية المتبع في دول أخرى، كل هذا من الأعمال الجائزة(٢).

ورأي الدكتور رفيق يونس المصري كان مخالفًا لكل ما سبق من أقوال، حيث قال: "وهناك فقهاء حرموا التأمين الفردي (التعاوني والتجاري)، وسكتوا عن التأمين الاجتماعي الحكومي، أو أجازوه صراحة، إما بدعوى أنه حكومي، أو بدعوى أنه تعاوني. والحق أن الحجج التي ساقوها لتحريم التأمين الفردي كلها تنطبق على التأمين الاجتماعي. فكان عليهم أن يحرموهما معًا، أو يبيحوهما معًا. فما الفرق بين التأمين الاجتماعي وغيره، من حيث الغرر وسواه، حتى يجيزه العلماء ويمنعوا غيره؟"(٣).

ونقول: إن التأمين الاجتماعي يختلف اختلافًا واضحًا عن التأمين التجاري لأن التأمين الاجتماعي قائم على أساس التبرع والكفالة الاجتماعية، بعكس التأمين التجاري الذي يقوم على أساس المعاوضات، وهذا ما سيأتي بيانه على وجه التفصيل في المطلب الثاني من هذا المبحث.

ثانيًا: الفرق بين التأمين التجاري والتأمين الاجتماعي:

ماهية التأمين التجاري:

(١) آل محمود، عبد اللطيف محمود، مرجع سابق، ص٣٦٠.
(٢) الجيزاني، محمد بن حسين، فقه النوازل "دراسة تطبيقية تأصيلية"، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م، ط٢، ج٣، ص٢٦٦.
(٣) المصري، رفيق يونس، فقه المعاملات المالية لطلبة كليات الاقتصاد والإدارة، دار القلم، دمشق، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م، ط٤، ص٢٧٧.

إن فلسفة التأمين أصلاً تقوم على أساس اشتراك جمع غفير من الناس في إزالة الضرر الحاصل أو تخفيفه. إن هذا الضرر لو كُلِّف شخص واحد بتحمله لناء به وعجز، ولكن تفريق تكاليف رفعه أو تخفيفه على طائفة كبيرة من الناس يجعل تحمله يسيراً لا يرهق أي واحدٍ من الذين شاركوا في تحمله، ولكن هذه الخلفية الإنسانية الجميلة للتأمين قد شابها كثير من الكدر عندما انقلب عقد التأمين من عقد تعاون على الخير وتبرع إلى عقد استرباح، وقامت لذلك شركات كبرى سيطر عليها الجشع وحب جمع المال، وحولت هدف التأمين من التعاون إلى الربح، وأصبح همها جمع المال وجني الأرباح، لا خدمة الشعوب وإزالة آثار الأخطار عنهم أو تخفيفها(١).

والتأمين التجاري عبارة عن عقد يتم بين شركة التأمين (المؤمن) وطرف آخر يسمى المستفيد (المستأمِن(٢)) حيال أخطار قد يتعرض لها المستفيد، على أن يقوم المؤمن بتعويض المستفيد عند حدوث الخطر المتوقع، في مقابل التزام المستفيد بدفع مبلغ مالي معين مقابل تأمنيه.

الفروق بين التأمين التجاري والتأمين الاجتماعي:

يتفق التأمين التجاري والتأمين الاجتماعي في أن كلاً منهما يحقق الأمان الاقتصادي للمستفيد، وتمكين المستفيد من تكوين رأس مال للاستفادة منه عند الحاجة، ويساعد الدولة في التنمية الاقتصادية عن طريق الاستفادة من الاحتياطي المالي المكون عند هذه المؤسسات(٣). ويختلفان في عدة نقاط، ومنها ما يلي:

١. التأمين التجاري تأمين اختياري خاص وتعاقدي، تقوم به شركات تتبع لفرد أو مجموعة أفراد مساهمين، ويمكن أن تكون شركة التأمين تابعة للدولة، وتكون العلاقة بين شركة التأمين والشخص المستأمن علاقة تعاقدية اختيارية، ويحق الاشتراك فيه لجميع الأشخاص، وبعض الأحيان يكون التأمين التجاري إجباريًا تفرضه الدولة فرضًا. أما التأمين الاجتماعي فهو تأمين إجباري يستند في تطبيقه إلى قوة القانون، وتقوم به الدولة مباشرة أو عن طريق مؤسسة تتولى الدولة الإشراف عليها ومتابعتها، ويُلزم به العمال وأرباب العمل.

٢. التأمين التجاري يهدف إلى تحقيق الربح المادي، والشركات القائمة به شركات كبرى يسيطر عليها الجشع وحب المال، أما التأمين الاجتماعي فهدفه الحماية الاجتماعية والتكافل بين العاملين لتفتيت الأخطار

(١) قلعة جي، محمد رواس، مباحث في الاقتصاد الإسلامي من أصوله الفقهية، دار النفائس، لبنان، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، ط٦، ص١٢٦.
(٢) ويطلق عليه كذلك المؤمن عليه والمؤمن له.
(٣) أنظر التأمين الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية لعبد اللطيف محمود، ص٣١٩-٣٢٠.

المحتملة، ولذلك لا يسمح أن تقوم به شركات خاصة حتى لا تقوم باستغلال هذه الشرائح الضعيفة، فهو من صميم عمل الدولة، ويمثل جزء من سيادتها.

٣. المستفيد من التأمين التجاري هو المستأمن نفسه ومن يحددهم سواء كانوا من ورثته أو غيرهم، وهو من يحدد أنصبتهم من مبلغ التأمين، أما المستفيدون في التأمين الاجتماعي تقوم الدولة بتحديدهم عن طريق قانون خاص بهذا الشأن، وتحدد أنصبتهم، وهم غالبًا من يعولهم المستأمن.

٤. في التأمين التجاري يمكن تشتيت المخاطر وتوزيعها على أكثر من جهة عن طريق إعادة التأمين، ونقل العبء من المؤمن إلى غيره داخل الدولة أو خارجها تخفيفًا وتلافيًا للخسائر الباهظة، أما التأمين الاجتماعي فإنه لا يحتاج إلى تشتيت المخاطر وتوزيعها لأنه مسنود من قبل الدولة، من جهة، ويمكن تعويض خسائره بزيادة الاشتراكات من جهة أخرى(١).

٥. بعض مؤسسات التأمين الاجتماعي تتقبل الهدايا والتبرعات من أجل استمرارية هذا النظام الاجتماعي التكافلي والأفراد يتبرعون له لعلمهم بأهدافه السامية والنبيلة في خدمة المجتمع، أما التأمين التجاري فلا نجد فيه هذه الخاصية لأنه ربحي في الأصل.

٦. ويختلف كذلك من حيث الحكم الشرعي، فالتأمين التجاري محرم على قول أكثر الفقهاء لما فيه من الربا والقمار والغرر وأكل أموال الناس بالباطل، وشذَّ بعض العلماء عند إباحتهم له. أما التأمين الاجتماعي فهو جائز شرعًا لما فيه من مصلحة عامة وتحقيق لمقاصد الشريعة، وقيامه على التعاون والتكافل، ويعدُّ من عقود التبرعات، والغرر فيه يسير مغتفر.

ثالثًا: الفرق بين الضمان الاجتماعي والتأمين الاجتماعي.

ماهية الضمان الاجتماعي:

الضمان في اللغة والاصطلاح: يأتي الضمان في اللغة بمعنى الكفالة والالتزام، والضامن الكفيل، وضمنت الشيء كفلت به، وقيل: جعل الشيء في شيء يحويه(٢).

(١) آل محمود، عبد اللطيف محمود، مرجع سابق، ص٣٢٨.
(٢) معجم اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ص ٥٤٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم، بيروت، ج ٦، ص ٢١٥٥. نزيه حماد، مرجع سابق، ص ٢٩١.

وفي الاصطلاح يقول الشيخ على الخفيف: "يستعمل أكثر الفقهاء كلمتي الضمان والكفالة على أنهما لفظان مترادفان يراد بهما ما يعم ضمان المال وضمان النفس، وعرفه بأنه: شغل الذمة بما يجب الوفاء به من مال أو عمل"(١).

مفهوم الضمان الاجتماعي:

عرفه الدكتور الكيالي في موسوعة السياسة بأنه: "نظام يهدف إلى إعالة الأشخاص العاجزين عن تأمين عيشهم لأسباب صحية وعائلية واجتماعية خارج إرادتهم، مثل الأيتام والأرامل والمصابين بعجز يقعدهم عن العمل أو البالغين سن الشيخوخة. تكون الإعالة أحيانًا بتسهيل كسب الرزق لفئات معينة تعجز عن الكسب، أو اعتماد برنامج للتأهيل المهني، ودفع الإعانات والمعاشات التعويضية"(٢).

ويعدُّ الضمان الاجتماعي من المساعدات الاجتماعية التي تقوم بها الدولة عن طريق مؤسسة خاصة بهذا الشأن، والتي تهدف لضمان الحياة الكريمة واللائقة (غذاء، مسكن، تعليم، وصحة إلخ...) لأفرادها، ويختلف نظام الضمان الاجتماعي من دولة لأخرى، ففي بعض الدول يشمل جميع المواطنين والمقيمين، وفي دول أخرى يخصص شريحة معينة من المجتمع كالأيتام والأرامل وذوي الاحتياجات الخاصة والعاطلين عن العمل، وما تقدمه مؤسسة الضمان الاجتماعي من مساعدات يكون من غير مقابل أو اشتراك كما في نظام التأمينات الاجتماعية.

الفروق بين الضمان الاجتماعي والتأمين الاجتماعي:

يتفق الضمان الاجتماعي مع التأمين الاجتماعي في كونهما من مهام الدولة، ولا يسمح لغيرها من الأفراد والشركات الخاصة القيام بهما، وكونهما يهدفان إلى الحماية الاجتماعية بتوفير سبل العيش الكريم، ويختلفان فيما يلي:

١. نظام الضمان الاجتماعي أعم من نظام التأمينات الاجتماعية، فهو يشمل جميع أفراد المجتمع من العاملين وغيرهم، بينما نظام التأمين الاجتماعي حكرًا على العمال المشتركين فيه.

٢. الضمان الاجتماعي لا يشترط فيه اشتراك سابق، أما التأمين الاجتماعي لا يمكن الاستفادة منه دون سابق اشتراك، والاشتراك عبارة عن نسبة تستقطع من راتب العامل شهريًا.

(١) الخفيف، علي، الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٨.
(٢) الكيالي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٧٣٩.

٣. الضمان الاجتماعي يعتمد في تمويله بصورة كاملة على الدولة، أما التأمين الاجتماعي فيعتمد على اشتراكات العمال وأصحاب العمل، وجزء من الدولة في بعض الأحيان.

الحكامة الاستهلاكية من منظور الاقتصاد الإسلامي

الدكتور عبد الغني العمومري

من المعروف عموما أن نسبة كبيرة من سكان الدول النامية تعاني بشكل ملحوظ من إنخفاض في مستوى الدخل الفردي، وارتفاع في الميل الحدي للاستهلاك. مما يتسبب في إنخفاض مستوى الادخار عموما، بل شيوع ظاهرة الاستدانة، والتعثر في سداد الديون للبنوك والمؤسسات المانحة للقروض، بالنسبة للأسر المحدودة الدخل[١].

يؤكد ذلك، ما تضمنته مذكرة إخبارية للمندوبية السامية للتخطيط بالمغرب حول الظرفية لدى الأسر، حيث أن قرابة ٥٧٪ من دخول هذه الأسر تغطي مصاريفها، فيما ٣٦ . ٤٪ منها تُستنزف من مدخراتها أو تلجأ إلى الاستدانة. في حين ٦ . ٧٪ فقط من الأسر، تصرح أن بإمكانها ادخار جزء من دخلها[٢].

وإذا كانت ظاهرة الاستدانة هي الظاهرة الملحوظة في أغلبية الدول العربية، فقد حذر بعض الخبراء الاقتصاديين[٣] من تنامي هذه الظاهرة، لأنها تثقل كاهل الأسرة كلها، وتجعلها تنتقل من استدانة إلى أخرى. وحملوا البنوك التجارية قدرا كبيرا من المسؤولية، حيث تطارد الموظفين وتقدم لهم تسهيلات ائتمانية وحوافز، وأحيانا تضللهم حتى يقعوا في براثن قرض ليسوا في حاجة إليه[٤]. كما يرجعون السبب في عدم قدرة الأسر على الادخار إلى:

– قلة الوعي بأهمية الادخار.

– الضغوط التي تمارسها وسائل الإعلام على الأسر من أجل المزيد من الاستهلاك.

– إهدار المال والاقتراض من أجل سلع وخدمات ورحلات يمكن الاستغناء عنها[٥].

ويمكن تلخيص أسباب زيادة الاستهلاك في المجتمع العربي إلى عاملين أساسيين هما:

أولا: العولمة

انتشرت ظاهرة الاستهلاك في العالم الإسلامي منذ ظهور العولمة سنة ١٩٩٠، وانتشار ما يسمى ثقافة السوق، وشل إرادة الإنتاج، وقتل الإبداع في الدول الفقيرة. وعمدت هذه العولمة إلى أن يتحقق كل ذلك جنبا إلى جنب

[١] لماذا تراجعت ثقافة الادخار في مجتمعاتنا العربية؟ تحقيق لبسيوني الحلواني، (منشور بمجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد 384، ربيع الأول 1434هـ/ يناير 2013م)، ص 33.

[٢] مذكرة إخبارية للمندوبية السامية للتخطيط حول نتائج بحث الظرفية لدى الأسر، الفصل الثاني من سنة 2014م، نقلا عن الموقع الإلكتروني رابط

[٣] ومنهم: الدكتور حمدي عبد العظيم والدكتورة عزة كريم، [انظر: مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد 384، ص 36-37].

[٤] نفس المرجع، ص 36.

[٥] لماذا تراجعت ثقافة الادخار في مجتمعاتنا العربية؟ مرجع سابق، ص 37.

مع إجبار هذه الشعوب على إنتاج ما لا تحتاج، واستهلاك ما لا تنتج. وجاء ذلك بالتوازي مع إغراق كل المجتمعات التي تغزوها العولمة بالقيم المادية، وتحطيم القيم الأخلاقية التي تميزها[١].

ويبقى الهدف الكبير من وراء كل ذلك محصورا في كلمة واحدة هي: تحقيق المزيد من فرص الكسب والثراء على حساب شعوب العالم الفقيرة[٢].

ثانيا: الإعلام

من أجل تهيئة عقول شعوب العالم لقبول الفكر الاستهلاكي بسرعة وبغير إهدار للوقت، عمد منظرو العولمة إلى السيطرة على وسائل الإعلام وتطويرها، بغية غزو عقول الشعوب، وخلق العقلية الاستهلاكية النهمة، التي تقبل على الاستهلاك، متجاوزة درجة إشباع الحاجات الطبيعية الضرورية للعيش، إلى إشباع الحاجات الثانوية غير الضرورية، والتي يمكن أن يستغني عنها أصحاب الإرادات القوية، أو أولئك الذين يدركون أبعاد المخطط وخطورة المؤامرة. ولعل ذلك يعطينا تفسيرا لأسباب إغراق أسواقنا بمنتجات الغرب من الهامبورجر، والبيتزا والكولا، والأيس كريم، والفياجرا، وأفلام هوليود، وموسيقى الجاز ومنتجات الجينز، والمخدرات بكل أصنافها، وكلها مما يغذي العقلية الاستهلاكية.[٣]

ومن خلال هذا البحث سوف أركز على ثلاثة مداخل من مداخل الحكامة الاستهلاكية في الاقتصاد الإسلامي وهي: **ضوابط الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي، ودور التوعية الاستهلاكية في تحقيق الحكامة الاستهلاكية، ودور الحكامة الاستهلاكية في تحقيق الادخار الأسري.**

المبحث الأول: ضوابط الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي

الاستهلاك لغة: يعني الإنفاق، يقال: استهلك المال أي أنفقه وأنفذه[٤]، واصطلاحا هو: استعمال السلع والخدمات بقصد الإشباع المباشر لحاجات الإنسان[٥]، وهذا المعنى وإن لم يرد في أقوال الفقهاء، أو في قواميس اللغة، إلا أن المجمع العلمي بالقاهرة قد أقره ضمن مجموعة المصطلحات العلمية والفنية عام ١٩٧٠[٦].

ويمكن تقسيم ضوابط الاستهلاك في الإسلام إلى: ضوابط تعبدية وضوابط أخلاقية.

---

[١] العقلية الاستهلاكية ومستقبل الأمة، (بحث لطارق حسن السقا، منشور بمجلة إعمار، مجلة اقتصادية اجتماعية، تصدر عن قسم الأبحاث والإعلام في جمعية إعمار للتنمية والتطوير الاقتصادي، العدد 5، ذو الحجة 1431هـ/2010م)، ص 11.

[٢] نفسه.

[٣] نفسه.

[٤] لسان العرب، ابن منظور، (دار صادر - بيروت، ط3 - 1414 ه)، 10/507.

[٥] أصول الاقتصاد، محمد يحيى عويس، (دار النهضة العربية، القاهرة، 1976م)، ص 32.

[٦] مجموعة المصطلحات العلمية والفنية، (المجمع العلمي، القاهرة، 1970م)، 13/175.

المطلب الأول: الضابط التعبدي

يعدُّ الاستهلاك في الإسلام عبادة وتحقيقًا للطاعة واستجابة لنداء الرب جل وعلا، الذي يقول: **يَاأَيُّهَاالَّذِينَآمَنُوا كُلُوامِنطَيِّبَاتِمَارَزَقْنَاكُمْوَاشْكُرُوالِلَّهِإِنكُنتُمْإِيَّاهُتَعْبُدُونَ**[1].

فالمقصد الأكبر للمسلم هو تحقيق عبادة الله وشكره على آلائه ونعمه، يقول ابن القيم: (وأما المطاعم والمشارب والملابس والمناكح فهي داخلة فيما يقيم الأبدان، ويحفظها من الفساد والهلاك، وفيما يعود ببقاء النوع الإنساني، ليتم بذلك قوام الأجساد، وحفظ النوع، فيتحمل الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض، ويقوى على حملها وأدائها، ويتمكن من شكر مولي الإنعام ومسديه)[2]؛ بخلاف المستهلك المعاصر في الغرب الذي يقول: (أنا موجود بقدر ما أملك واستهلك)[3].

المطلب الثاني: الضابط الأخلاقي

يتمثل في عنصرين هما: وسطية الاستهلاك والنهي عن الترف.

١- وسطية الاستهلاك

لا يضبط الإسلام اتجاه الاستهلاك نحو الطيبات فقط، إنما يضبط درجته أيضا، فالإنسان مأمور بالاستهلاك عند الحد الذي يؤمن كامل طاقته، ولذا فقد وضع له مجموعة من التوجيهات الإسلامية منها: النهي عن الإسراف والتبذير، والنهي عن التقتير.

- **النهي عن الإسراف والتبذير**: الإسراف منهي عنه ولو في القليل إذا كان في غير حاجة قال تعالى: **ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين**[4]. وكذلك **التبذير، وهو الإنفاق في الحرام**، قال تعالى: **إنالمبذرين كانوا إخوانالشياطينو كانالشيطانلربه كفورا**[5].

---

[1] سورة البقرة: ١٧٢.
[2] مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ابن القيم، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1998م)، 2/322.
[3] الإنسان بين الجوهر والمظهر، إيريك فروم، (ترجمة سعد زهران، عالم الفكر، عدد 140، أغسطس 1989م)، ص40.
[4] سورة الأنعام: 142.
[5] سورة الإسراء: 27.

- **النهي عن التقتير**: التقتير هو الإمساك عن الإنفاق الضروري في المباح، وإن كان يمثل ظاهرة فردية، إلا أن أهميته قد تكون كبيرة، إذا عرفنا أهمية كل فرد من أفراد المجتمع وضرورة مساهمته في الوفاء باحتياجات الآخرين من أفراد أسرته ومن يعول[١].

لذلك نهى الإسلام عن الإسراف والتقتير معا، لأنهما يمثلان نمطين من أنماط التصرف غير السوي الذي يتنافى مع الفطرة البشرية[٢]. قال الإمام الغزالي: الإمساك حيث يجب البذل بخل، والبذل حيث يجب الإمساك تبذير، وبينهما وسط هو المحمود[٣].

٢- النهي عن الترف

لم يكتف الإسلام بالنهي عن الإسراف والتقتير فحسب، بل نهى عن الترف أيضا الذي هو تجاوز الحد المشروع في الإنفاق، والتنعم به مع الغطرسة، والبطر والكبر، والخيلاء[٤]. كما عده إثما، وأوعد المترفين بالعذاب، وجعلهم من أصحاب الشمال، قال تعالى: وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال في سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم إنهم كانوا قبل ذلك مترفين[٥].

وتدخل مجموعة سلع الترف ضمن مجموعة السلع غير الضرورية التي لا تتناسب مع طبيعة المجتمع المسلم ورسالته الإصلاحية في هذه الحياة[٦]. ومن أمثلة هذه السلع: آنية الذهب والفضة، والتزين بالذهب والحرير بالنسبة للرجال، وغير ذلك.

المبحث الثاني: دور التوعية الاستهلاكية في تحقيق الحكامة الاستهلاكية

تتحقق من خلال مدخلين:

أ- التوعية الادخارية

يرى حسين مؤنس أن في بلادنا اليوم من الجهال الذين يملكون المال، ولكنهم جهال بالحياة وشؤونها، فتكون الصدقة عليهم هي العلم وتنوير الأذهان. فمنهم من يكسب كسبا كثيرا، ولكن الذي ينقصهم هو العقل

---

[١] ضوابط الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي، (بحث لأنس سليمان أحمد، منشور بمجلة إعمار، تصدر عن قسم الأبحاث والإعلام في جمعية إعمار للتنمية والتطوير الاقتصادي، العدد 3، نيسان 2010م/ربيع الآخر 1431هـ)، ص 32

[٢] نفسه.

[٣] إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، (دار السلام، القاهرة، ط1، 1424هـ/2003م)، 3/322.

[٤] ضوابط الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص 32.

[٥] سورة الواقعة: الآيات من 43 إلى 47.

[٦] ضوابط الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص 32.

والتدبير والتعليم، فهم لا يعرفون شيئا اسمه التدبير، وينفقون كل ما يصل إلى أيديهم، وعلينا أن نعلمهم أن ادخار المال قوة وخير، وما دمنا لا نعلمهم تدبير المال وتدبير شؤون حياتهم بالعقل والحكمة، فسيظلون فقراء وجيوبهم غنية بالمال، وهنا تكون الصدقة، هي التعليم والتدريب والقيادة السليمة، والغالبية العظمى من الفقراء في بلاد الإسلام، إنما هم فقراء علم وفكر ومعرفة، فالكثير من الناس ينفقون أموالا باهظة في خروج ليلة، يأخذون فيها نساءهم وأولادهم ويدخلون مسرحا أو سينما، ولا يرون فيه ولا يسمعون إلا ما يؤذي السمع، ويخدش الحشمة، ويعودون إلى بيوتهم لكي يناموا خمسة في حجرة، ودورات المياه في بيوتهم مخربة، وبعضهم يخوض الماء القذر إلى بيته، والمال ملء جيوبهم، فأي ناس هم أحوج إلى الصدقة من هؤلاء، والصدقة هنا هي العلم والفهم وتشغيل الذهن[1].

والغالبية غير المدخرة، ليس لديها وعي ادخاري، أي أنها لا تعرف قيمة الادخار وأهميته، وما زال المثل الذي يقول: (اصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب)، يغلب على المثل الذي يقول: (إن القرش الأبيض ينفع في اليوم الأسود). ولهذا فنحن العرب جميعا شعوب إنفاق لا شعوب ادخار، وواجبنا اليوم هو نشر الوعي الادخاري، وتعريف المواطن العربي بالفوائد التي تعود عليه من ادخار واحد على عشرين من كسبه مثلا، وهذا القدر ميسور حتى للمواطن الذي لا يكسب إلا ما يقيم به حياته، وفي نهاية السنة، سيجد نفسه صاحب رأس مال صغير. وبعد خمس سنوات سيجد أنه صاحب رأس مال متوسط. هنا سيحس بلذة الادخار ويزداد حماسة له، ويتحول من منفق إلى مدخر، وهذا التحول سيكون له أثر بعيد في شخصيته كلها، لأن المنفق لكل ما يكسب، رجل غير ناضج بعيد النظر مدرك لأهمية نفسه، وهذه أحاسيس يتأتى بعضها مع بعض[2].

وإزاء ذلك على الفرد أن يضغط على نفسه ويضع سياسة الادخار أمام عينيه، وإذا استطاع أن يضمن مستقبلا لدراسة أطفاله للمرحلة الجامعية من خلال برامج الادخار، فعليه أن يبادر من اليوم. وقد نجح الكثير من الآباء في تعليم أولادهم الدراسة الجامعية من خلال استغلال تلك المبالغ المدخرة، لأن الادخار يعني العمل على جمع المال والحفاظ عليه بدون صرف زائد عن الحاجة. فهو يعمل مستقبلا في الحصول على مستوى معيشة أفضل، وهذا ما يطلب من المرء المحاولة فيه، ولو بجزء قليل من ماله يوميا أو شهريا[3].

---

[1] الربا وخراب الدنيا، حسين مؤنس، (الزهراء للإعلام العربي، ط3، 1988م)، ص 107- 108.
[2] الربا وخراب الدنيا، مرجع سابق، ص 166.
[3] غياب ثقافة الادخار في المنطقة، مقال لحيدر بن عبد الرضا اللواتي، (منشور بجريدة الشبيبة العمانية، عدد 5915، الاثنين 19 مارس 2012م)، ص5.

ب- التربية الادخارية

١- تربية المستهلك المسلم على الادخار

لا يخفى على الإنسان أهمية التربية في المجتمع، فهي عماد الإصلاح وهي ركيزة أساسية في قوة المجتمع أو ضعفه. فإذا قويت منظومة التربية في المجتمع قوي المجتمع، وإذا ضعفت ضعف المجتمع. والمقصود بالتربية – حسب حسين شحاتة – التربية الشاملة؛ الإيمانية والأخلاقية والسلوكية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية وغيرها من جوانب التربية الكبيرة[١].

فمعظمنا يهتم بالجوانب الأخلاقية والإيمانية، وقليلا ما يعطي الواحد منا اهتماما بكيفية تربية أفراد الأسرة على السلوك الاقتصادي الإسلامي، وينتج عن ذلك مشكلات كثيرة بين الرجل وزوجته، وبين الرجل وأولاده وبين الرجل وأقاربه.

فبعض المشكلات الأسرية ترجع إلى الاختلافات في الجوانب المالية. ولكن لو طبقنا شرع الله في الجوانب المالية لما وجدت هذه المشكلات. فالمسلمون في أمسّ الحاجة أن يكون لهم دستور اقتصادي على مستوى الأسرة، يبين السلوك الاقتصادي السليم للزوج والزوجة وكذلك السلوك الاقتصادي للأولاد[٢].

ويضيف حسين شحاتة أن من أهم السلوكيات الواجب تربية المسلم وأولاده عليها هي[٣]:

- **التربية على الاستهلاك الحلال**: بمعنى أن الرجل والمرأة والأولاد يتعاملون وفقا لشرع الله، فتربية الأولاد منذ الصغر هذا حلال وهذا حرام. أي يجب أن يعرفوا الحلال فيعتبروه، والحرام فيجتنبوه، ليس فقط الزوج والزوجة وإنما الأولاد أيضا، فيتربى الأولاد على أن إيداع الأموال في البنوك الإسلامية، خير من إيداعها في البنوك الربوية[٤].
- **التربية على الالتزام بفقه الأولويات**: ويعني أن فيه ضروريات بدونها يهلك الإنسان، وفيه حاجيات بدونها تصبح الحياة شاقة، وفيه كماليات يمكن للأسرة أن تستغني عنها، وبالتالي لا يجوز للزوج أن يشتري

---

[١] التربية الاقتصادية ضرورة شرعية، بحث لحسين شحاتة، (منشور بمجلة الوعي الإسلامي، عدد 460، ذو الحجة 1424ه/ يناير 2004م)، ص 84؛ ترشيد الاستهلاك الفردي في الاقتصاد الإسلامي، منظور أحمد الأزهري، (دار السلام، ط1، 1422هـ/ 2002م)، ص256.

[٢] التربية الاقتصادية ضرورة شرعية، مرجع سابق، ص 84.

[٣] نفس المرجع السابق، ص 84-85.

[٤] نفسه.

الكماليات وعنده عجز في الضروريات والحاجيات، ولا يجوز للزوجة أن تنفق الأموال في الكماليات وعندها عجز في الضروريات والحاجيات.

- **التربية على الاعتدال في الإنفاق**: فالله تعالى وصف الذين آمنوا بقوله: **والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما**[1]. والقوام هو الوسط: فالمرأة والرجل عندما ينفقان أموالهما، نقول لهما يجب الاعتدال في كل شيء، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: السمت الحسن والتؤدة والاقتصاد جزء من أربعة وعشرين جزءا من النبوة[2]، وقال أبو بكر رضي الله عنه: (الاقتصاد نصف المعيشة)، وبالتالي يتحقق الخير بالاقتصاد في المعيشة.
- **التربية على الادخار لنوائب الدهر**: فليس كل ما يكسبه الإنسان ينفقه، وليس كل ما يشتهيه يشتريه.
- **التربية على عدم الاقتراض إلا لضرورة**: فلا يجوز الاقتراض للكماليات ولا للتبذير أو الإسراف، وإذا اقترض الإنسان، فلا يقترض إلا قرضا حسنا، وكذلك عندما يدخر لا بد أن يستثمر مدخراته استثمارا حسنا.
- **التربية على عدم تقليد الأجانب**: وهذا سبب مشاكل كثيرة في البيت المسلم، ولا سيما العادات المخالفة لتعاليم الإسلام، فيجب أن نربي الطفل على مقاطعة شراء السلع من الدول المعادية للمسلمين[3].

٢- تربية المرأة على الادخار

من المعلوم أن ظاهرة الاستهلاك تتزايد عند النساء أكبر من تزايدها عند الرجال، والسبب في ذلك، يرجع إلى أن المرأة تسير إلى حد كبير وفق عاطفتها وميولاتها النفسية. على خلاف الرجل، الذي يكون للعقل دور كبير في تحديد تصرفاته الاستهلاكية. ولقد تنبه المسؤولون إلى ترويج السلع الاستهلاكية لما للعاطفة من دور في تحديد المسار الاستهلاكي للمرأة، فأخذوا ينتجون الكثير من السلع التي تخصها، وتصنف ضمن السلع الكمالية، ثم يقومون بعد ذلك بالترويج لها من خلال الدعايات المؤثرة، حتى وقعت المرأة في مصيدة الغرب الاستهلاكي الذي يعمل على الترويج لبضائعه، والتعميم لقيمه بكل السبل، واقتنعت بعد ذلك بأنها تصبح متحضرة عندما تستهلك المنتجات الغربية الفارغة، من أزياء وعطور وما يسمى بأدوات الماكياج، حتى آل بها الحال لأن تقتبس

[1] سورة الفرقان: 67.
[2] رواه البخاري في صحيحه: كتاب النفقات، باب حبس الرجل قوت سنة على أهله، وكيف نفقات العيال؟ حديث رقم 5357، 3/425.
[3] التربية الاقتصادية ضرورة شرعية، مرجع سابق، ص 84-85.

مفاهيم المرأة الغربية، ولأن تنبهر بكل ما هو غربي، وأضحت أسيرة للدعايات والموضة. ولا يخفى أن ذلك يحتاج إلى ميزانية خاصة، ربما تزيد عن ميزانية السلع الضرورية التي تحتاجها المرأة لأسرتها[١].

ولذلك يتوقف عنصر الاستهلاك داخل المنزل – زيادة ونقصانا – على المرأة، في قسم كبير منه، بالنسبة لما يتطلبه منزلها من سلع وخدمات، فهي التي تقوم بطلب حاجات بيتها من زوجها، وهو الذي يقوم بتأمينها، فإذا كانت مرتفعة، كانت نسبة الاستهلاك مرتفعة، وربما أدى ذلك إلى الوقوع تحت آثار الأزمة الاقتصادية. أما إذا كانت حاجاتها منخفضة، فذلك يقي الأسرة من الوقوع تحت آثار ما تقدم. ومما ينبغي ذكره أن المستهلك الذي يقوم بترشيد استهلاكه بهدف خفضه، يمكن أن يصل إلى ادخار قسم من ماله يستعمله بعد ذلك في الخروج من آثار الأزمة الاقتصادية، إذا كان يعاني منها. مع الإشارة إلى أن ذلك كله إنما يحصل من خلال دور مهم تقوم به المرأة داخل بيتها إذا اقتنعت به، وهذا الشيء يمكن أن يتم من خلال تربيتها على الادخار، باعتبارها اللبنة الأساسية للاقتصاد المنزلي وذلك من خلال[٢]:

- التحذير من مخاطر التبعية الاقتصادية، لأنها تؤدي إلى الاستغراق في الاستهلاك.
- عدم التأثر بالإعلانات المروجة للسلع الجديدة، لأن غالبيتها تندرج ضمن السلع الكمالية.
- تجنب الكماليات والاقتصار على الضروريات.
- عدم شراء سلع استهلاكية جديدة إلا بعد استهلاك القديمة واستيفاء كامل المنفعة منها[٣].

ثانيا: النهي عن التقليد الأعمى

يلعب عامل التقليد والمحاكاة دوره في نشر أنماط الاستهلاك المترف من الأغنياء إلى من هم أقل منهم دخلا في الأجل الطويل. كما أن هذا العامل نفسه هو المتسبب أصلا في نقل أنماط الاستهلاك المترف في المجتمعات المتقدمة إلى المجتمعات النامية. وتقوم وسائل الإعلام والدعاية بدور هائل في العصر الحديث في إحداث رغبات جديدة للمستهلك، وتشجيعه على تقليد ومحاكاة جيرانه وزملائه في العمل أو الأجانب الذين يقابلهم ويسمع عنهم دون أي اعتبار لإمكاناته المادية[٤].

---

[١] الاستهلاك والادخار في الاقتصاد الإسلامي، حسن محمد الرفاعي، (النفائس 2004م)، ص 54.
[٢] أصول تربية المرأة المسلمة المعاصرة، (أطروحة دكتوراه، إعداد الطالبة: حفصة أحمد حسن منشي، إشراف الدكتور: ماجد عرسان الكيلاني، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، 1418هـ/1997م)، 2/321.
[٣] الاستهلاك والادخار في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص 61.
[٤] اقتصاد الأسرة، زيد بن محمد الرماني، (دار طويق، ط1، 1425ه/2004م)، ص 184.

وهكذا نجد شكلا من أشكال التناقض الاجتماعي في البلدان النامية، حيث يموت بعض الأفراد جوعا أو مرضا أو يعيش في حدود دخول منخفضة جدا، ومع ذلك نرى أسواق هذه البلدان مكدسة بأنواع السلع الكمالية والترفية، مع محاولة إغراء الناس إلى شرائها عن طريق الإعلان والدعاية[1] .

هذا التقليد والمحاكاة من الفقراء للأغنياء، بالإضافة إلى اختلال الأنماط الاستهلاكية للأغنياء في ظل ظروف التخلف الاقتصادي، أمور يأباها الإسلام. فالإسلام يضع من الضوابط ما يمنع انحراف هيكل الطلب لدى الأغنياء، وينهى عن العوامل التي تؤدي إلى تقليد الفقراء للأغنياء تقليدا أعمى أو بغير وعي أو رشد. وذلك عن طريق التوجيهات الدينية التي تحبب لكل فرد الالتزام بالقيم الإسلامية في العقيدة والسلوك، وتبين له أن إنفاق المال مسؤولية يحاسب عليها يوم القيامة، وأن تحري أوجه الإنفاق الاستهلاكي التي تشبع الضروريات الأساسية أمر واجب قبل الإنفاق على الكماليات، وأن على كل فرد أن يوازن بين احتياجاته واحتياجات من يعولهم من جهة، وبين إمكاناته المادية من جهة أخرى، بغض النظر عن تصرفات الآخرين. كما يجب على الفرد المسلم أن يعمل على تكوين حاجاته على أسس رشيدة لتفي بالضروريات ثم الكماليات، ولا يصح الانتقال إلى أنماط من الاستهلاك الكمالي قبل استيفاء الضروريات. هذا السلوك في حد ذاته سوف يضع قيدا واضحا على عملية التقليد الأعمى لأنماط استهلاكية غير ملائمة أو غير مناسبة لمستوى الدخل المنخفض[2] .

المبحث الثالث: دور الحكامة الاستهلاكية في تحقيق الادخار المحلي

التبذير والإسراف أمران بغيضان لدى المشرّع الإسلامي، ولهما آثار سلبية على الاقتصاد، حيث يقطعان ديمومة مصادر الأموال، ويحولان دون توفر الأموال اللازمة لتحقيق أغراض الإنفاق، وعمليات الاستثمار، فهما يؤديان إلى الحرمان، والفاقة والتعطل، والتخلف، وهذا ما تنأى عنه سياسات التمويل في الشريعة الإسلامية. وعلى عكس ذلك فالتوسط والاعتدال في الاستهلاك له آثار اقتصادية، تتمثل في تحويل الفائض في الدخل إلى ادخار يستثمر في زيادة المقدرة الإنتاجية للأمة، وتحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية، فتصبح الأمة قادرة على تمويل احتياجاتها دون اللجوء إلى الدين الخارجي[3] .

ويمكن اقتراح بعض الوسائل من أجل تحقيق ذلك كما يأتي:

---

[1] اقتصاد الأسرة، زيد بن محمد الرماني، ص 184.
[2] الأسلوب الإسلامي لتكوين رأس المال، حسنين جليلة حسن، (دار الجامعات المصرية، 1990م)، ص 60.
[3] ضوابط الاستهلاك في الفقه الإسلامي، عبد الله معصر، (كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، مطبعة سايس- فاس، ط1، 2004م)، ص 130.

المطلب الأول : دور الدولة في تحقيق الادخار

يشكل الادخار المحلي أحد المصادر الرئيسية لتمويل التنمية في البلدان المختلفة، ويشير أكثر الكتاب إلى أهمية هذا المصدر بالنسبة للمجتمع الإسلامي، ولذلك وجب على الدولة الإسلامية أن تشجع الأفراد على زيادة معدل ادخارهم عن طريق توعيتهم نحو مسؤوليتهم الاجتماعية، كما أن عليها إنشاء مؤسسات مناسبة ومتنوعة لتعبئة تلك المدخرات، ثم ربطها بالتنمية الشاملة.

أ- إحداث مؤسسات ادخارية وتنويعها

تحتاج الدول النامية اليوم إلى إطلاق مشاريع ادخارية متخصصة تحقق عوائد جاذبة للأفراد، مما يسهم في تشجيعهم على الادخار والوعي المالي لديهم. ومما يمكن اقتراحه – حسب مصطفى عبد العظيم – هو تأسيس مصارف ادخارية متخصصة، وصناديق لإدارة أموال المدخرين، تستثمر أموالها في قطاعات حيوية كالتعليم والصحة، وتحقق عائدات جيدة على المدخرات، تفوق العوائد التي تمنحها البنوك والبرامج الادخارية الحالية، والتي تتراوح بين ١ . ٥-٢٪ فقط. كما أن تعزيز ثقافة الادخار والوعي الاستهلاكي بين الأفراد والأسر، يتطلب تحركات وخطوات من كل الأطراف والجهات المعنية، بدءاً من البيت ومرورا بالتعليم ووسائل الإعلام، ووصولا إلى المؤسسات المالية المتخصصة.

كما يعتبر نفس الكاتب، أن النجاح في إحداث تغيير تدريجي في الأنماط الاستهلاكية للأجيال الحالية من خلال التوعية المتواصلة، الباب الرئيسي في التحول باتجاه الادخار، بالتزامن مع دفع هذا التحول بأدوات وبرامج ادخارية استثنائية[١].

كما يدعو إلى استدامة هذا الزخم، بهدف غرس الرغبة في الادخار وتأصيل فكر التخطيط المالي للمستقبل لدى الأجيال الجديدة التي نشأت على حياة اليسر، والعمل على إعادة صياغة الأنماط الاستهلاكية للأفراد، بالابتعاد عن الإسراف والتبذير، والتحول باتجاه الترشيد والادخار، والتحول إلى اتباع سياسات الإنفاق المسؤول، لا سيما أن مفهوم الادخار متجذر لدى المجتمع الإسلامي منذ عقود طويلة، كما أن الادخار الكافي للمستقبل من شأنه أن يحصن الأفراد والأسر من الوقوع في براثن الديون وما يتبعها من تعثر في السداد، ويعمل على استقرار المجتمع[٢].

---

[١] الوعي الادخاري يعزز استقرار المجتمع ويدعم النمو الاقتصادي، مقال لمصطفى عبد العظيم، (منشور بمجلة الاتحاد الإماراتية يوم الأحد 06 يناير 2013م).

[٢] نفسه.

ب- استثمار المدخرات في تمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة

تبرز تجارب بعض الدول حسن استثمار المدخرات في التنمية المحلية، فمثلا اليابان بالرغم من أنها لا تتمتع بثروات معدنية أو مواد أولية، ومعظم إنتاجها يعتمد على استيراد أغلب مواردها الأولية، إلا أنها حققت تقدما كبيرا في مجال الصناعة لدرجة كبيرة، ويرجع ذلك إلى ما اتبعته الحكومة من توفير الدعم الكامل للمشروعات الصغيرة والمتوسطة، وقد أخذ العديد من الأشكال، منها:

- إقامة المجمعات الصناعية، وتقديم التمويل اللازم، وتبني الحكومة لهذه المشروعات خوفا عليها من الإفلاس.
- تقديم التدريب الفني والإداري لأصحابها، مما يساعد هذه المشروعات على الإنتاج بجودة عالية طبقا للمواصفات.
- اعتماد المشروعات الكبرى على إنتاج المشروعات الصغيرة والمتوسطة، فضلا عن أن كثيرا من الصناعات الكبرى أصبحت تتخلى عن إنتاج الكثير من مكونات التصنيع، وإسنادها إلى المشروعات الصغيرة باعتبارها الأكثر تخصصا[١].

ولو رجعنا إلى الاقتصاد الكوري الجنوبي، لوجدناه في الماضي كان يعتمد على سلعة تصديرية واحدة وهي الأرز، خاصة مع ندرة الموارد الاقتصادية وضعف المساحة القابلة للزراعة، ومع هذا، لجأت الحكومة إلى وضع خطط للتنمية، كانت جميعها مرتبطة بتنمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة، من خلال إنشاء بنك متخصص للصناعات الصغيرة والمتوسطة، وأيضا هيئة لتدعيم الصناعات الصغيرة والمتوسطة، تساهم في وضع السياسات الاقتصادية المرتبطة بتنمية هذه المشروعات، بالتوازي مع إنشاء مدن صناعية وإقامة مجمعات صناعية. كل هذا ساهم في تحقيق تنمية عالية وزيادة القدرات التصديرية بها[٢].

وعلى صعيد آخر، نجد أن الحكومة الهندية أولت هذا القطاع عناية فائقة، باعتباره يقدم فرص عمل. وقد كانت البداية، بإنشاء مؤسسة فنية متخصصة، تقوم بمساعدة المشروعات الصغيرة خاصة الجديدة منها، وتقديم الدعم الفني والتسويقي لها خلال فترة المشروع، خصوصا في مراحله الأولية لمدة تتراوح ما بين ٣-٥ سنوات، مما ساعد على تخريج شباب وجيل من رجال الأعمال، مع تقديم الدعم المالي لهم، من خلال مؤسسات تمويلية بشروط ميسرة وبأساليب تتناسب مع طبيعة هذه المشروعات، وتتفق مع ثقافة القائمين عليها، إضافة إلى إنشاء جهاز

---

[١] محاور تنمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة من منظور بعض التجارب الدولية، بحث للسيد القصير، (منشور بمجلة الدراسات المالية والمصرفية، العدد الرابع، دجنبر 2013)، ص 48.

[٢] نفسه.

قومي للصناعات الصغيرة والمتوسطة ووجود نظام واضح للإعفاءات الضريبية، مع خلق نوع من التكامل بين المشروعات الكبيرة والصغيرة[1].

المراجع

١. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م.
٢. الاستهلاك والادخار في الاقتصاد الإسلامي، حسن محمد الرفاعي، النفائس ٢٠٠٤.
٣. الأسلوب الإسلامي لتكوين رأس المال، حسنين جليلة حسن، دار الجامعات المصرية، ١٩٩٠.
٤. أصول الاقتصاد، محمد يحيى عويس، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦.
٥. أصول تربية المرأة المسلمة المعاصرة، أطروحة دكتوراه، إعداد الطالبة: حفصة أحمد حسن منشي، إشراف الدكتور: ماجد عرسان الكيلاني، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، ١٤١٨ ه/١٩٩٧.
٦. اقتصاد الأسرة، زيد بن محمد الرماني، دار طويق، ط1، ١٤٢٥ ه/٢٠٠٤.
٧. اقتصاد الأسرة، زيد بن محمد الرماني، ص ١٨٤.
٨. الإنسان بين الجوهر والمظهر، إيريك فروم، ترجمة سعد زهران، عالم الفكر، عدد ١٤٠، أغسطس ١٩٨٩.
٩. ترشيد الاستهلاك الفردي في الاقتصاد الإسلامي، منظور أحمد الأزهري، دار السلام، ط ١، ١٤٢٢ ه/ ٢٠٠٢.
١٠. الربا وخراب الدنيا، حسين مؤنس، الزهراء للإعلام العربي، ط ٣، ١٩٨٨.
١١. ضوابط الاستهلاك في الفقه الإسلامي، عبد الله معصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، مطبعة سايس– فاس، ط ١، ٢٠٠٤.
١٢. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر – بيروت، ط ٣ – ١٤١٤ ه.
١٣. مجموعة المصطلحات العلمية والفنية، المجمع العلمي، القاهرة، ١٩٧٠.
١٤. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ ه/١٩٩٨.

ثانيا: المذكرات والمجلات

١. مجلة الاتحاد الإماراتية يوم الأحد ٦ يناير ٢٠١٣.
٢. مجلة الدراسات المالية والمصرفية، العدد الرابع، دجنبر ٢٠١٣.
٣. مجلة إعمار، تصدر عن قسم الأبحاث والإعلام في جمعية إعمار للتنمية والتطوير الاقتصادي، العدد ٣، نيسان ٢٠١٠ /ربيع الآخر ١٤٣١ ه.
٤. جريدة الشبيبة العمانية، عدد ٥٩١٥، الاثنين ١٩ مارس ٢٠١٢.
٥. مجلة الوعي الإسلامي، عدد ٤٦٠، ذو الحجة ١٤٢٤ ه/ يناير ٢٠٠٤.
٦. مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٨٤، ربيع الأول ١٤٣٤ ه/يناير ٢٠١٣.
٧. مذكرة إخبارية للمندوبية السامية للتخطيط حول نتائج بحث الظرفية لدى الأسر، الفصل الثاني من سنة ٢٠١٤، نقلا عن الموقع الإلكتروني: رابط.

[1] محاور تنمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة من منظور بعض التجارب الدولية، مرجع سابق، ص 48.

محافظ البنك المركزي السويدي يحدد رؤية العملة الرقمية

ترجمة د. سامر مظهر قنطقجي[1]

ألقت محافظ البنك المركزي السويدي ستيفان إنجفيس العام الماضي محاضرة حددت فيها مشروع البنوك الإلكترونية والكرونا الإلكترونية. ومنذ عام ٢٠١٧ شارك البنك المركزي Riksbank في برنامج بحثي مكثف حول إمكانية إصدار نسخة رقمية من عملته Krona التي من شأنها أن تحل في النهاية محل الأموال المادية.

أكدت إنجفيس أن البنك يبني نسخة تجريبية من الكرونا الإلكترونية. وهناك نموذجان محتملان لكيفية تقديمه؛ الأول هو عبر الكرونات الإلكترونية المحتفظ بها في حساب في بنك Riksbank، بينما يسمح الثاني لعامة الناس بحفظ الأموال لدى البنك المركزي من خلال الرموز الرقمية المخزنة على بطاقة مصرفية أو تطبيق جوال. يشترك الاثنان بأنه بغض النظر عن الخيار الذي تم تنفيذه، سيشاهد كلاهما أموال الجمهور محتجزة مباشرة في بنك Riksbank.

واستنادا إلى ما قاله البنك فإن عملة الكرونا الإلكترونية يمكن أن تسمح للأفراد بالحفاظ على النقود الإلكترونية مع البنك المركزي، متجاوزة النظام المصرفي التجاري التقليدي.

بالنسبة للسويد على وجه الخصوص، فهي تتصدر حركة العملات الرقمية، فعدد سكانها الصغير البالغ عشرة ملايين نسمة رائد في التكنولوجيا الرقمية في مجال المدفوعات؛ ففي استطلاع للرأي أجراه بنك Riksbank عام ٢٠١٨، قال بأن: ١٣٪ دفعوا ثمن مشترياتهم الأخيرة باستخدام النقود. بينما كان الرقم ٣٩٪ في عام ٢٠١٠. حيث لم يعد النقد مقبولاً في عدد متزايد من المطاعم والمحلات التجارية، ولا يمكن استخدامه لإيقاف السيارة أو دفع رسوم سيارات الأجرة والحافلات. هذه البيئة حفزت محافظ البنك المركزي ليعلن أنه يتعين على السويد الآن الاستعداد لمستقبل الدفع الرقمي بالكامل.

وفي أبريل من نفس العام، اقترح بنك Riksbank مراجعة مفهوم الغطاء القانوني، بحجة أن الاستخدام النقدي في المستقبل القريب قد يصبح غير موجودٍ تقريبًا وسيترك فراغًا فيما يتعلق بمن لديه الولاية القضائية على إصدار النقود.

[1] Steven Guinness, Sweden's Central Bank Governor Lays Out Digital Currency Vision, 21 Nov 2019, Link

يمكن للجمهور العام الذي لم يعد لديه إمكانية الوصول إلى أي شكل من أشكال أموال البنك المركزي أن يجعل من الصعب على بنك Riksbank تعزيز نظام دفع آمن وفعال في السويد، ليس فقط في أوقات الأزمات والحروب ولكن أيضًا في وقت السلم. لقد أعرب بنك Riksbank سابقًا عن قلقه بشأن هذا التطور وبالتالي قام بتحليل نطاق إدخال عملة رقمية من البنك المركزي CBDC.

ما يريده بنك Riksbank، بكلماته الخاصة، هو مراجعة "**دور الدولة فيما يتعلق بوسائل الدفع في الاقتصاد الرقمي ودور ومسؤولية كل من الدولة والقطاع الخاص في سوق الدفع**". وهذه لغة مشابهة تمامًا لما كان يصدر عن بنك إنجلترا والاحتياطي الفيدرالي، وهو نهج تعاوني تعمل من خلاله الدولة والقطاع الخاص جنبًا إلى جنب. وهذا هو السبب في أن هذه البنوك المركزية نفسها تعمل الآن على إصلاح أنظمة الدفع لديها لتتوافق مع التكنولوجيا التي تطورها الشركات الخاصة.

وفي ربيع عام ٢٠١٩، أعلن Riksbank أنهم بدأوا عملية تطوير الكرونا الإلكترونية، وبحلول عام ٢٠٢٠ يأملون في أن يكونوا في وضع يمكن من خلاله تطوير منصة تقنية لمدفوعات الكرونا الإلكترونية واختبارها.

ومن خلال اتصالاتهم، حاول البنك تقديم الكرونا الإلكترونية كوسيلة لضمان أن الجمهور السويدي سيواصل الوصول إلى الأموال الصادرة من الدولة في حالة عدم وجود نقود، محذرين من أن عدم المضي قدمًا في ذلك، سيترك السكان يعتمدون على بدائل الدفع الخاصة، الأمر الذي سيعيق بدوره قدرة بنك Riksbank على تعزيز "**نظام دفع آمن وفعال**".

لم يصدروا بعد تجربة للكرونا الإلكترونية، لكن إنجفيس أثارت احتمال أن هذه العملة يمكن أن تتصل بشبكة دفعات البنك المركزي الأوروبي على مدار 7 / 24 TIPS[١]. كما هو الحال مع جميع الأهداف العالمية، وتعتقد إنجفيس أنه من الضروري البدء في التقدم نحو الكرونا الإلكترونية "**مع خطوات صغيرة إلى الأمام والتعلم على طول الطريق**". وهذه ليست مفاجأة بالنظر إلى أن التدرج هو النموذج المفضل للمخططين العالميين.

وللبقاء في طليعة النظام النقدي العالمي، من المنطقي أن البنوك المركزية ستتبنى العملات الرقمية على المدى المتوسط والطويل. وما فشل كثيرون في وسائل الإعلام المستقلة في إدراكه هو أن عداءهم الظاهر للكيانات مثل

[١] تُعد TARGET Instant Payment Settlement (التسويات الفورية للدفع) (TIPS) خدمة جديدة للبنية التحتية للسوق أطلقتها Eurosystem في نوفمبر ٢٠١٨، تتيح لمقدمي خدمات الدفع تقديم تحويلات مالية لعملائهم في الوقت الفعلي وعلى مدار الساعة ، كل يوم من أيام السنة - البنك المركزي الأوروبي

Bitcoin و Facebook Libra ليس مؤشرا على العداء تجاه المال الرقمي. إنهم يريدون علنًا رقمنة كل رأس المال، ويريدون أيضًا الاحتفاظ بالولاية القضائية على كيفية توفيره.

وكما هو الحال مع البنوك المركزية الأخرى، فإن هدف بنك Riksbank هو العمل بالتعاون مع مزودي الدفع من القطاع الخاص، وليس ضدهم. وهذا ما اقترحوه في تقرير نشر في أكتوبر ٢٠١٨، "مشروع الكرونا الإلكترونية لبنك ريكسبانك – التقرير ٢": لكي يكون من الممكن عمليًا استخدام e_krona لعمليات الشراء عبر الإنترنت أو في المتاجر المادية، يجب أن تتفاعل منصة e_krona، التي تحتوي على السجل الأساسي لـ e_krona، مع عدد من الأنظمة والوكلاء الآخرين. على سبيل المثال، يتعين على البنوك والشركات الأخرى أن تكون قادرة على الانضمام إلى منصة التداول الإلكترونية من أجل أن تكون قادرة على تطوير وتقديم خدمات الدفع للأسر والشركات.

وتبرز في هذا التقرير، أهمية القدرة على "**تسجيل المعاملات وحماية المالك الشرعي للكرون الرقمي**". يوضح بنك Riksbank أن جميع المعاملات الرقمية مع الكرونا الإلكترونية يجب أن تكون قابلة للتتبع، ومن وجهة نظرهم، يجب أن يكون هذا هو التركيز أثناء التطوير.

وبالرجوع إلى أحدث المنشورات الصادرة عن المحافظ " كيفية ضمان مستقبل الكرونا السويدية " إذا أصبحت الكرونا الإلكترونية حقيقة، فلن يقوم بنك Riksbank بإلغاء النقد بين عشية وضحاها. سيكون أكثر دقة بكثير من ذلك؛ فبدلاً من ذلك، سيتعهدون بأن يحصل المواطنون على أموال الدولة في شكل مادي ورقمي على حد سواء، وسيكونوا قادرين على اختيار وسيلة الدفع. والتوقعات نه بمجرد أن تصبح الكرونا الإلكترونية جزءًا من الوجود اليومي للناس، فإنها تنجذب بعيداً عن الأموال حتى تختفي في النهاية من التداول، وبهذه الطريقة، فإنه سيتطلع إلى العالم الأوسع مثل التطور الطبيعي للنقود بدلاً من خطة متعمدة لجعلها غير ملموسة.

لكن هناك شيء آخر يجب مراعاته وهو كيفية القيام بتأطير ضرورة الكرونا الإلكترونية. وصرح أنه "**حان الوقت للعمل لتأمين مستقبل الكرونا السويدية**". ومن بين السرد الذي اكتسبته خلال العام الماضي أنه إذا لم تقم البنوك المركزية بتطوير بدائل نقدية قريبًا وفشلت الحكومات في تحديد ماهية العطاء القانوني في العصر الرقمي، فقد تترك النظام المالي عرضة لأزمة عملة واسعة النطاق. لا سيما مع التوسع في العملات المشفرة. وبالتالي فإن العملات الورقية بقيادة الدولار كاحتياطي عالمي قد يكون في خطر، من خلال العولمة، وسيكون هذا بمثابة أرض

خصبة لتحريك جدول الأعمال غير النقدي إلى مفهوم إطار عملات عالمي، يقوده محور النظام في بنك التسويات الدولية وصندوق النقد الدولي.

إن السويد هي نموذج للمكان الذي يريد فيه الدوليون أن يأخذوا العالم بالمعنى النقدي؛ فمع اتساع جدول أعمال العملة الرقمية، لن تتفاجأ إذا أصبحت العملات الورقية في مظهرها الحالي أكثر استقراراً وعرضة للتقلبات الكبيرة في القيمة. لقد أظهرت بداية الأزمات على مر القرون أنها فرصة للعولمة للنهوض بأهدافهم من أجل "نظام عالمي جديد"، ولا شك في أن العملات الرقمية هي عامل مهم في هذا الطموح.

هل ينبغي على البنوك المركزية أن تُصدر عملتها الرقمية؟

مايك أوركت[1]

إم أي تكنولوجي ريفيو، مؤسسة دبي للمستقبل

العملات الرقمية المستقرة وخصوصاً خطط فيسبوك لإطلاق إحداها تفرض نفسها، وتجبر البنوك المركزية على السعي للّحاق بالركب.

زعمت البنوك المركزية القوية لسنوات أنها تدرس العملات الرقمية، وقد ترك معظم هذه البنوك الباب مفتوحًا على إمكانية إطلاقهم عملة رقمية خاصة بهم يومًا ما. وقد يكون فجر هذا اليوم قد حان في موعد أبكر مما توقعه الجميع.

قام الاقتصاديان في بنك النقد الدولي، توبياس أدريان وتوماسو مانسيني – جريفولي، بمطالبة صانعي السياسات باتخاذ "إجراءات تنظيمية فورية" من أجل التصدي "للمخاطر الملحوظة" التي تطرحها العملات الرقمية الصادرة من القطاع الخاص، والمُسماة عملات مستقرة، والتي تم تصميمها للحفاظ على قيمة مستقرة لها. وبكلام أكثر دقة، قد يتوجب على البنوك المركزية أن تبدأ بإصدار عملاتها المستقرة.

وفي وقت سابق من العام ٢٠١٩، كانت تبدو إمكانية ظهور عملات رقمية مدعومة من قِبل الدولة احتمالاً بعيداً؛ حيث إن أوجستين كارستينس، وهو المدير العام لبنك التسويات الدولية الذي يُعرف كبنك مركزي للبنوك المركزية، لم يكنْ مُتحمِّسًا لهذا الأمر، فقد قال في خطاب ألقاه في مارس: " لم تنجح الأبحاث والتجارب حتى الآن في بناء قضية مقنعة، ولا ترى البنوك المركزية اليوم أية قيمة في المغامرة باستثمار أموالها في مجال مجهول المعالم" .

ولكن في يوليو، غيَّر كارستينس موقفه تمامًا، حيث قال في حديث لفاينانشال تايمز: "ربما ينشأ سوق لهذه العملات في وقت أبكر مما نعتقد ويجب علينا أن نتمكن من إصدار عملات رقمية خاصة بالبنك المركزي" .

فما الذي تغير ؟

في يونيو، كشفت فيسبوك عن خططها لإطلاق عملة رقمية مستقرة جديدة تسمى ليبرا، وسيتم دعمها باحتياطي مُكوَّن من عدة عملات نقدية مستقلة. كما أنَّ الفكرة المتمثلة في إمكانية صدور عملة رقمية غير

[1] مايك أوركت، 09 أكتوبر 2019، نقلا عن إم أي تكنولوجي ريفيو، مؤسسة دبي للمستقبل، رابط

مستقلة – بل حتى يمكن أن تصل بشكل فوري إلى مليارات الناس على امتداد العالم ممن يستخدمون منتجات فيسبوك – قد فرضت نفسها ودفعت بالبنوك المركزية إلى السعي للحاق بالركب.

ليبرا في مواجهة الدولة

وقد كان بنك الصين الشعبي سباقًا إلى هذا الأمر، وفي الحقيقة، كان هذا البنك جاداً حول موضوع العملة الرقمية منذ أن بدأ يدرس هذه التقنية في عام ٢٠١٤، كما أن لديه مركز أبحاث مُكرَّس تحديداً لهذا الغرض. وقد قال وانج كسين، مدير مكتب الأبحاث في بنك الصين الشعبي، في يوليو إن البنك كان يولي درجة عالية من الاهتمام لمشروع العملة الرقمية ليبرا، التي تريد فيسبوك إطلاقها العام المقبل. وفي أغسطس، قال مو شانجشان، نائب مدير قسم المدفوعات في بنك الصين الشعبي، أنهم على وشك إصدار نسخة رقمية من عملة الصين، الرينمينبي، التي ستحل محل العملات النقدية في الدفعات المالية للمستهلكين.

ولم تسبِّب ليبرا ضجةً في الصين فقط، ولكن أيضًا في فرنسا وألمانيا اللتين أعلنتا تعهدهما بحظرها، قائلتين إنها تهديد محتمل "للاستقلال المالي". كما قال عضو مجلس إدارة البنك المركزي الأوروبي بينوا كوريه: إن العملات المستقرة أدت إلى ظهور مخاطر جدية، وإن ليبرا كانت تمثل إنذاراً لأخذ الحذر، وأضاف: "نحتاج إلى تسريع جهودنا بالتفكير في عملة رقمية يُصدرها البنك المركزي". كما أشار اثنان من المُشرِّعين الأميركيين هذا الأسبوع إلى المخاطر التي تسببها ليبرا في خطاب يحث البنك الاحتياطي الفيدرالي على النظر في مسألة إصدار نسخة رقمية من الدولار الأميركي.

خوف وإلهام

ما هي بالضبط المخاطر الناجمة عن العملات المستقرة الخاصة؟

إضافة إلى المخاوف المعتادة مثل غسيل الأموال وتمويل الإرهابيين، فإنه يمكن تلخيص معظم النقاش بنقطة واحدة، وهي مدى إمكانية أن نأتمن شركة تقنية على أموالنا.

يمكن لمزودي العملة المستقرة من القطاع الخاص أن يحتلوا دور البنوك، التي تواجه عمومًا قواعد صارمة لحماية المستهلكين، كوسيط رئيسي بين البنوك المركزية والزبائن. وربما ينطوي هذا على عواقب غير متوقعة، وفقًا لأدريان و مانسيني – جريفولي من بنك النقد الدولي، حيث يقولان: "يمكن للشركات التقنية العملاقة أن تستخدم شبكاتها لإقصاء المنافسين وجعل المعلومات سلعة تحقق الدخل منها، عن طريق استخدام حق الوصول إليها لمعاملات الزبائن المالية".

ويعتقد الاقتصاديان أن العملات المستقرة يمكن أن تقوِّض الاستقرار المالي، وأنَّ مُستخدميها يُخاطرون بخسارة أموالهم؛ حيث إن "مدى استقرار العملات المستقرة هو في الأساس موضع شَك"، وهذا يعتمد على درجة سلامة وتوافر الأصول الأساسية، ويعتمد أيضًا على ما إذا كانت محمية من المودعين الآخرين في حالة إفلاس مُزوِّد العملة المستقرة.

يقول أدريان ومانسيني – جريفولي إنه ربما يتوجب على الحكومات أن تطلب من مزودي العملات المستقرة أن "يدعموا عملاتهم الرقمية بشكل كامل باحتياطات من البنك المركزي، التي تعتبر الأصول المتوافرة الأكثر أمانًا والأكثر سيولةً". ويشيران إلى أن الصين تطلب بالفعل من منصات الدفع الشهيرة مثل أليباي وويتشات باي القيام بذلك، حيث يمكن استخدام هذه الطريقة لحماية أموال المستهلكين في حال إفلاس مزود العملة المستقرة، حسب قولهما.

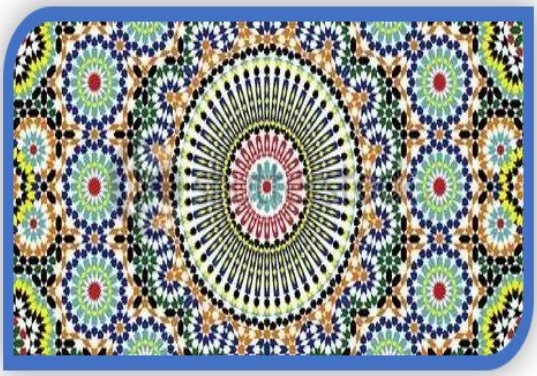
كما أن الخوف من أخطارها المحتملة ليس السبب الوحيد في اعتبار محافظي البنوك المركزية لعملة ليبرا مسألة ضاغطة ويجب التعامل معها؛ فقد قال مارك كارني، حاكم بنك إنجلترا، في خطاب له مؤخرًا، إن البديل الأكثر أمانًا لعملة ليبرا قد يكون نسخة عامة. هذه النسخة تشبه ليبرا، من حيث أنه يمكن دعمها بعدة عملات مستقلة، لكن ستتولى البنوك المركزية تشغيل شبكتها وليس الشركات. ويضيف كارني: "حتى لو كانت الصيغ الأولية من هذه الفكرة غير مكتملة وتحتاج إلى المزيد من التطوير، فإن المفهوم بحد ذاته مثير للاهتمام".

مفهوم الجمال في الإسلام

د. م. حسان فائز السراج

تعرض مفهوم الجمال في القرآن الكريم إلى الكلام عن جمال النساء، والحدائق، والكون، والحيوانات، للإنسان، والأموال، والأولاد، والجنة، وكذلك الكلام عن الجمال من خلال السنة المطهرة، والعلاقة ما بين الأخلاق والجمال، ومحاولة الربط بينهما من منظور إسلامي، وعن أنواع الجمال ومعاييره في الإسلام، ودوره في العلاقات الإنسانية التي صورها الإسلام، فالجمال في الإسلام أوسع من مفهومه لدى الغرب.

جاء مفهوم الجمال لدى الفلاسفة المسلمين عما يحدث في النفس وفي إدراك الخير والحق والقبول والرضا، ومنهم من اعتمد التأويل والتمهل للجانب الجمالي، وهناك رأي آخر يرى أن الخلق الإلهي أجمل من الخلق الإنساني، وأنه يستمد كماله بفعل محاكاته للخلق الإلهي، لا على العمل الفني الذي لا يخلو من صنع يعتمد على التجربة الجمالية للفنان ذاته، وخبرته الفنية في إبراز جمال الطبيعة الكامن، والتي تحتاج إلى إبداعاتهم على مستوى المهارة في التصور الحدسي، فضلاً عن التجلي الذي يري الجميل بذاته، فيصبح عمله الفني تجلياً للجميل المطلق وهذا ما نجده في فن البكتوغراف الذي مزج بين الآيات القرآنية أو الأسماء الحسنى بتكوينات تشكيلية فكرتها تحمل مضامين فكرية مباشرة تتوافق مع فكرتها الأساسية.



فالجَمَال في اللغة العربية – مصدر الجَميل، والفعل جَمُل، وقوله عزّ وجلّ: **وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ**، أي بهاء وحسن، والجمال صفة من صفات الخالق سبحانه وتعالى؛ فقد جاء في الحديث النبوي إن الله جميل يحب الجمال، والله سبحانه وتعالى لم يحرم الزينة على عبادة بل هي عطاء من الله لهم، قال الله تعالى: **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ**، فالقيم الجمالية لعناصر العمارة الإسلامية تبرز أكثر في الزخارف الإسلامية المتنوعة التي غطت عدداً كبيراً من العمائر الإسلامية المختلفة، والمعماري المسلم كان مدركا لهذا وهو ما ظهر بصفة خاصة من خلال استخدام الزخارف الخطية والتي أخذت أنماطًا مختلفة من الكتابة وسلاسة في

الحركة وتجانسا في الحروف ووضوحا في الجانب الإنساني ممثلة في اليد التي قامت بالكتابة والتلوين وإدخال بعض المكونات الفنية بعضها التزم بوضوح الخط لتسهل قراءته وبعضها استخدمت الكلمات في أوضاع معكوسة أو مقلوبة من باب التجميل الفني وهكذا في كل أشكال من أشكال الفن يبحث عن الناحية الجمالية فيه.

وقد ورد في اللغة العربية كلمات عديدة تدل على مفهوم الجمال بمعناه العام، كما جاء هذا المفهوم ليدل على معانٍ خاصة، ففي كتاب فقه اللغة للثعالبي؛ قسم مفهوم الحُسن عدة أقسام تحمل كل منها دلالة على معانٍ معينة، فالوضاءة تكون في البشرة، والجمال في الأنف، والصباحة في الوجه، والرشاقة في القد، والملاحة في الفم، والحلاوة في العينين، واللباقة في الشمائل، والظرف في اللسان، ونجد في القرآن الكريم ألفاظًا عدة دلت على مفهوم الجمال منها البهجة والحسن والجمال والزينة والنظرة، وفي لسان العرب الجمال من فعل جمل، ومصدره جميل. وعند ابن سيده يشير معنى الجمال لغة إلى الحسن في الخلق والفعل، وعند ابن الأثير الجمال يقع على المعاني والصور، ويقال حسنت الشيء زينته، والحسن ضد القبح ونقيضه، والإحسان ضد الإساءة، وفي الصحاح الحسن معناه الجمال.

ولا يرتبط الفن الإسلامي بالدين كعقيدة فقط، وإنما يشمل أيضًا وجوهًا فنية وأنماطًا في الثقافة الإسلامية ضمن حدود إسلامية، ومن أكثر أنواع الفنون التي ظهرت في هذه المرحلة هي الفسيفساء، والأرابيسك، والخط العربي الإسلامي والعمارة الإسلامية أيضًا، بالإضافة إلى كافة أشكال التجريد.

ويمكن تعريفه بأنه: أحد فروع الفلسفة التي تتعامل مع الطبيعة والجمال والفن والذوق، أما مفهومها العلمي فهو عبارة عن دراسة حسيّة أو مجموعة من القيم العاطفية المعروفة بالأحكام المنبثقة عن الشعور أحيانًا، وقد ذكر الباحثون في الجماليات بأنها تفكير نقدي يتمحور حول الثقافة والفن والطبيعة، أما الجمال عند (هربرت ريد) فإنه تلك الوحدة المُمثلة للعلاقات الشكلية بين الأشياء المدركة حواسيًا، فالجمال عند الفلاسفة كان له حظّ كبير من الكلام والبحث، وهو عندهم صفة تلحظ في الأشياء، وتبعث في النّفس سروراً ورضا، وتستحسنها النّفوس السوية، وعلم الجمال باب من أبواب الفلسفة يبحث في الجمال ومقاييسه ونظريته، فالحضارة هي مجموع إبداع الأمة في عالمي الفكر والأشياء، أي في الثقافة التي تهذّب الإنسان وترتقي به، وفي التمدن الذي يجسد ثمرات

الفكر في التطبيق والتقنية وأشياء يستمتع بها الإنسان المتحضر. وإذا كانت هذه هي الحضارة، فإنها كإبداع بشري في المنظور الإسلامي وفي التجربة الإسلامية، وثيقة الصلة بدين الإسلام كوضع إلهي نزل به الوحي على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ففي التجربة الحضارية الإسلامية، كان الدين هو الطاقة التي أثمرت ضمن ثمراتها؛ توحيد الأمة وقيام الدولة والإبداع في كل ميادين العلوم والفنون والآداب – شرعية وعقلية وتجريبية –، كما كان الدافع للتفتح على المواريث القديمة والحديثة للحضارة الأخرى، وإحيائها وغربلتها وعرضها على معايير الإسلام، واستلهام المتسق منها مع هذه المعايير، لتصبح جزءاً من نسيج هذه الحضارة الإسلامية، وإن كانت إبداعًا بشريًا، إلا أنها قد اصطبغت بصبغة (الإسلام الديني)، كما كانت ثمرة للطاقة التي مثلها وأحدثها، وعندما تجسد في واقع المسلمين، تلك هي العروة الوثقى بين دين الإسلام وبين حضارته، بما فيها من إبداع شمل مختلف الميادين؛ الشرعية، والعقلية، والتجريبية، والجمالية.

فلماذا خلق الإنسان في هذا الوجود؟ حيث يتشكل الكون من صور طبيعية جميلة؛ عناصرها أشجار وعيون وشلالات تنساب سيولها على الصخر، على أنغام موسيقى طبيعية تطرب الآذان، وسماء زرقاء وطيور تحلق في أجواء السماء، وبحار ووديان وأنهار، وشمس عند الشروق وعند المغيب تمتع العين، وقمر وضاء في ليلة البدر الجميل، مشاهد فيها متعة النفس؛ لأنها غنية بمظاهر الجمال الحسي المنظور والمحسوس! ولقد زُيِّن للناس حب أشياء كثيرة وجعلت جاذبيتها فيما أودعها البارئ من جمال ومتعة ومنفعة، لكن مفهوم الجمال في الإسلام أوسع وأرحب من هذه الصور والمشاهد المادية والطبيعية؛ إذ الجمال يكون في الصورة وتركيب الخلقة، ويكون في الأخلاق الباطنة، ويكون في الأفعال.

ونحن نعلم أن القرآن الكريم قد استعمل لفظ "الجمال" في نطاق ضيق لم يتجاوز ثماني مرات، واحدة منها بصيغة المصدر، والباقي كانت صفة، وكلها في مجال الأخلاق باستثناء قوله تعالى: **وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ** (النحل: ٦)، ويعني فيها الخيل والإبل، ورأى أبو هلال العسكري، من باب الوصف

المعنوي فيقول: في صدد الفرق بين الحسن والجمال أيضًا: "إن الجمال هو ما يشتهر ويرتفع به الإنسان من الأفعال والأخلاق، ومن كثرة المال والجسم، وليس هو من الحسن في شيء، ألا ترى أنه يقال لك: في هذا الأمر جمال، ولا يقال لك فيه حسن، أما لفظ "الحسن" فقد ورد في القرآن الكريم كثيرًا، في صيغه المختلفة، وقد استعمل في الصور كما استعمل في المعاني، ونستطيع القول: إن الفرق الذي بيّنه أبو هلال بين الكلمتين غاية في الدقة، وإن كان الاستعمال العام قائمًا على مساواة الكلمتين مع بعضهما كما جنح إليه صاحبا القاموس والصحاح حيث فسرا الحسن بالجمال، وقد حاول الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله (المتوفى ٥٠٥ هـ، ١١١٣م) أن يضع تعريفًا للجمال فقال في صدد حديثه عن معنى الحسن والجمال: "**حسن كل شيء في كماله الذي يليق به**".

ويوضح ذلك بقوله: "كل شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدرما حضر، فالفرس الحسن: هو الذي جمع كل ما يليق بالفرس من هيئة وشكل ولون وحسن عدو وتيسر كرٍّ وفرٍّ عليه، والخط الحسن: كل ما جمع ما يليق بالخط من تناسب الحروف وتوازيها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها، ولكل شيء كمال يليق به... فحسن كل شيء في كماله الذي يليق به، فلا يحسن الإنسان بما يحسن به الفرس، ولا يحسن الخط بما يحسن به الصوت، ولا تحسن الأواني بما تحسن به الثياب، وكذلك سائر الأشياء.

ونستطيع التعرف على مكانة الجمال من خلال التعرف على منزلته ضمن اهتمامات الناس، كما نستطيع معرفة ذلك من أوامر الشريعة التي جاءت لحفظ مصالح الخلق ورعايتها، وتصنيف هذه الأوامر، وترتيبها بحسب أهميتها ومعرفة موقع ما يتعلق بالجمال منها، وقد كفانا علماء الأصول مؤنة البحث حيث قاموا بعمليات استقرائية استطاعوا بعدها أن يضعوا النقاط على الحروف.

وتحدث القرآن الكريم أيضًا عن آثار الجمال التي قد تكون أثرًا في العين أو على النفس، فقال تعالى: **إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ** (البقرة: ٦٩)؛ فالسرور في الآية الكريمة هو شعور يتولد في النفس عند رؤية كل شيء جميل، كما أنّ من آثار الجمال في القرآن الكريم ما يحدثه نعيم الجنة من لذة للأعين التي تراه، قال تعالى: **وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ** (الزخرف: ٧١)، كما جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: **لَّا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ** (الأحزاب: ٥٢)، فالإعجاب هو كذلك أثر من آثار الجمال على النفس الإنسانية.

فالجمال كلمة تهواها النفوس وتعشقها القلوب، وهو مفهوم يهيم فيه البشر وينشده الكل، والجمال بكل مفاهيمه ومعانيه جبلت الفطرة البشرية السوية على السعي من أجل الحصول عليه والتمذهب بمذهبه، وما أكثر ما ظلم الجمال في الحضارات السابقة عبر الأزمان والعصور مع اختلاف المفاهيم بين جاحد متزمت وصاحب هوى مسرف، وما أكثر ما تغنى به الشعراء ومدحه الأدباء ووصفه الخطباء، ولكن لم يصل إلى كنهه وإلى جوهره ووازن في مفهومه سوى رب الجمال وخالقه، ولذلك فخالق البشر أعلم بما يحبه خلقه؛ فهو بهم أعلم وبنفوسهم أخبر؛ لذا فقد أقر الدين الإسلامي الحنيف ما تتطلبه هذه النفس البشرية من سرور وفرح وبهجة ومرح وأشواق وجمال، وأحاط كل ذلك بسياج من الأدب الإسلامي الرفيع؛ لتبلغ النفس البشرية حظها الوافر من الجمال بعيداً عن الخنا والحرام والظلم والعدوان والغل، ولقد

أورد رب العزة والجلال في كتابه الكريم بعضًا من صور الجمال، فيما خلق من كائنات وصاغها سبحانه وتعالى في قالب من الكلام الرباني، تجعل النفس تتناغم مع ذلكم الوصف، وتنتشي حب الجمال وتذوق حلاوته، وتعيش معه واقعًا ملموسًا، من ذلك وصفه تعالى لخلق النباتات والحدائق المبهجة؛ فقال عز من قائل: **أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ**، وقوله سبحانه وتعالى: **انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**، وقال تعالى: **وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ**، وذكر سبحانه الجمال في خلق الحيوان فقال: **وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ**.

وذكر كذلك الجمال في أبهى صوره وأجمل رونقه حين ذكر السماء وزينتها والأرض وجمالها فقال سبحانه وتعالى: **وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ**، وقال: **أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ، وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ**.

ولكي يتسق هذا الجمال الرباني في المخلوقات التي سخرها رب الكون للبشر فقد أمر عباده بأن يحبوا الجمال ويعملوا من أجله وأن ينشدوه، بل وخصص ذلك بأن يكون المسلم حريصا عليه حين يمثل بين يديه في أسمى عبادة وأعظمها فقال سبحانه وتعالى: **يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ**.

وحين نتصفح سيرة نبينا الجميل وحبيبنا بعد الواحد الأحد نجد أنه مثال في الجمال وآية في الحفاظ عليه؛ فقد روي عنه صلاة ربي وسلامه عليه قوله: لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر، فقال له رجل: إنه يعجبني أن يكون ثوبي حسنا ونعلي حسنة؟، قال رسول الهدى: إن الله جميل يحب الجمال ولكن الكبر من بَطَرَ الحق وغَمَصَ الناس.

وأضفى الإسلام على كل شيءٍ صبغة الجمال حتى الابتلاء الذي يظن الإنسان أن فيه إيذاء ومشقة للنفس البشرية، فقد جعله جميلاً؛ إذ قال سبحانه وتعالى: **فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا**، وقال: **وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا**، وقال: **فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ**، فتعلم السلف الصالح من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم؛ كيف يكون الصبر جميلاً وكيف يكون الصفح جميلاً، بل وكيف يكون الهجر جميلا، فالمسلم بفطرته السليمة وحسه المرهف عنده حب وميول إلى الجمال، يفوق أي شخص آخر، فما المانع من أن يجعل حياته كلها جمالا وسعادة، فالإسلام لا يوجد فيه عبوس ولا كآبة ولا ترى فيه سوداوية، والمؤمن مرحٌ؛ بل نبينا صلى الله عليه وسلم كان يمزح ولا يقول إلا حقا، كان إذا دخل بيته دخله بسّامًا ضحاكًا يؤنس أهله ويعينهم على الخير وعلى شؤون الحياة، تقول له زوجته السيدة عائشة يوما: كيف حبك لي؟ فيقول عليه السلام هو كعقدة الحبل، فتقول له من حين لآخر: كيف القعدة؟ يقول: لها على حالها.

تنمية ثقافة المنظمة المتعلمة في مؤسساتنا العربية

د. فادي محمد الدحدوح

خبير في البحث العلمي والدراسات العليا

تستطيع مؤسساتنا العربية مسايرة عجلة التقدم الحضاري والتمايز المؤسسي من خلال تبنى مفاهيم المنظمة المتعلمة، إذ أن تطوير الميزة التنافسية من خلال استراتيجيات فعالة للعاملين أصبح بؤرة تركيز هامة في المؤسسات التنموية، لذا أصبح هناك حاجة ملحة للتعلم المستمر والاستفادة من الخبرات الذاتية وخبرات الآخرين وتكوين مخازن المعرفة واستخدام مداخل إدارة المعرفة لتحقيق معالجة استراتيجية لكافة العثرات التي تواجه مؤسساتنا.

المنظمة المتعلمة هي منظمة القرن الحادي والعشرين الذي يتسم بسرعة التغيرات، وكثرة التحديات والعديد من الأزمات والكوارث في شتى المجالات، إن المنظمة المتعلمة هي التي تعلم وتشجع التعليم بين أعضائها، وتروج تبادل المعلومات بين العاملين، ومن ثم تخلق قوة عمل أكثر معرفة، مما يؤدى إلى خلق منظمة مرنة للغاية، حيث يقبل العاملين على الأفكار الجديدة ويتكيفون معها ويتبادلونها من خلال رؤية مشتركة.

ويذكر أن هناك العديد من العوامل والدوافع في مؤسساتنا العربية التي تؤدي إلى تبني مفهوم المنظمة المتعلمة، حيث هناك حاجة فاعلة وضرورية أكثر من أي وقت سابق إلى أن تمتلك المؤسسات العربية معرفة ومرونة وقدرة أكبر على التعلم لكي تتصدى بشكل أفضل لمتغيرات البيئة وطموحات الجمهور، وأن المؤسسات التي تتعلم أسرع سوف تكون أقدر على التكيف وتحقيق مزايا إستراتيجية في التنافس المحلي والعالمي.

وتتمثل أبعاد المنظمة المتعلمة في خلق فرص للتعلم الدائم، وتشجيع طرح الأسئلة والحوار، وتشجيع المشاركة والتعلم من خلال فرق العمل، وتمكين العاملين نحو رؤية جماعية، وبناء أنظمه لاكتساب واقتسام التعلم، والتحام المنظمة مع البيئة، وتوفير نظم القيادة الإستراتيجية للتعلم، كما تمتلك المنظمة المتعلمة كلاً من البيئة والقيادة التي تسهل التعلم المستمر بين الموظفين، فيصبح مكان العمل في هذا الصدد نوعًا ما كالمدرسة: الموظفون يتعقبون التعلم، المدراء يدعمون تعلمهم، والمنظمة تدعم المدراء لدعم تعلم الموظفين، فالمنظمة المتعلمة مكان للتعلم المستمر حيث يصبح التعلم حالة وعادة منعكسة.

كما تتطلع المنظمة المتعلمة عبر بعد العمل الجمعي أن تخلق حركة في المعرفة والخبرة في أنحاء المنظمة، وذلك عن طريق نقاش الفريق الذي يأخذ شكل الحوار المفتوح المعتمد على احترام التنوع في الآراء، فينظر إلى الأفكار

بأنها فرصة للاستكشاف، والأخطاء فرصة للتعلم، ويتم تشجيع الفريق على التفكير في كيفية عمله، ليس فقط إنجاز الأعمال، وإنما التحسينات المطلوبة التي يمكن تقديمها.

وتتطلب عمليات التحول الاستراتيجي لثقافة المنظمة قادة لديهم استراتيجية البناء والتكامل الفكري، يساندون عملية التحول ودفع عجلة التنمية في المؤسسات العربية من خلال مجموعة من الأدوات والتي من أهمها تمكين العاملين ومساندتهم وإتاحة الفرص الكاملة لهم لإظهار قدراتهم وإمكاناتهم فى المشاركة في عمليات اتخاذ القرارات وحل المشكلات.

إن تجديد المؤسسات العربية وتطوير إستراتيجيتها أمر ضروري بسبب التغييرات الهائلة والمتسارعة في مختلف ميادين العلم وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات في الوقت الحالي، فالتعلم مدخل هام جداً لعملية الإبداع مما يوفر المناخ المناسب لعملية التطوير في المجالات المختلفة والنهوض في المؤسسة لكي تستطيع الاستمرار ومواجهة الأزمات والاستجابة لمتطلبات وتحديات عصرنا الحالي.

إن مؤسساتنا العربية عبر ثقافة المنظمة المتعلمة تتسم بالتعلم الاستراتيجي الذي يجعل الإستراتيجية مرنة بقدر غير مسبوق، يؤدي إلى جعلها ذات ميزة تنافسية تقوم على المعرفة سواء في اكتساب المعرفة من خارج المؤسسة أو توليدها من داخل المؤسسة.

ووفقًا لذلك يجب على قادة المؤسسات العربية تفعيل تطبيق أفضل لمفهوم المنظمة المتعلمة بعناصرها المختلفة، ورفع مستوى الإبداع لدى العاملين فيها، والعمل على استحداث وحدة مساندة في كل مؤسسة تسمى "إدارة التعلم" تشرف على تطبيق مفهوم المنظمة المتعلمة في المؤسسة وفق خطة إستراتيجية ومنهج علمي سليم لتطوير وتمكين العاملين، والتدريب على الإبداع.

التزامات المقاول وصاحب العمل

د. عبد القادر ورسمه غالب

نشاط البناء والمقاولات من النشاطات الهامة التي تلعب دورا كبيرا في توفير المباني والمساكن للحاجة الماسة لها إضافة لدورها في التنمية الحضرية والعمرانية مع المسحة الجمالية الواضحة في بعض المدن. وهذا النشاط المعماري يتم عبر عقود خاصة تبرم بين المقاول وصاحب العمل وغيرهم من المرتيطين بتنفيذ العمل. وما لا يعلمه البعض أن القانون المدني أفرد حيزا لهذه العقود "عقود المقاولة" حيث أورد أحكاما خاصة بالتزامات المقاول والتزامات صاحب العمل لأهميتها للصالح العام وبهدف ضبط العلاقة وتقنينها.

إن من ضمن التزامات المقال في القانون، نجد النص الذي يلزمه بأن ينجز العمل طبقا لشروط عقد المقاولة وفي المدة المتفق عليها. فإذا لم تكن هناك شروط أو لم يتفق على مدة، التزام المقاول بإنجاز عمله وفقا للأصول المعروفة، وخلال المدة المعقولة التي تقتضيها طبيعة العمل، مع مراعاة عرف الحرفة. وعلى المقاول تحمل نفقة ما يحتاج اليه للعمل من العمالة والأدوات، ما لم يقض الاتفاق أو عرف الحرفة بغير ذلك. ونلاحظ أن القانون يشير صراحة لمراعاة الأصول المعروفة وفقا لأعراف الحرفة في البلد أو المنطقة، وهذه نقطة هامة لمراعاة أصول حرفة البناء والعمارة.

ومن ضمن التزاماته أيضا، إذا تبين أن المقاول يقوم بتنفيذ العمل على وجه معيب أو مخالف للعقد، جاز لصاحب العمل أن ينذره لتصحيح التنفيذ خلال أجل معقول، وإذا انقضى الأجل دون أن ينفذ المقاول الطريقة الصحيحة أو المتفق عليها، لصاحب العمل أن يطلب فسخ العقد أو الإذن له بتعيين مقاول آخر على نفقة المقاول الأول. ويجوز فسخ العقد دون حاجة إلى إنذار أو تحديد أجل عند استحالة إصلاح العيب أو المخالفة.

وفي جميع الأحوال يجوز للقاضي رفض الفسخ إذا كان العيب في طريقة التنفيذ أو في مخالفة العقد، ليس من شأنه أن يقلل إلى حد كبير من قيمة العمل أو من صلاحيته للاستعمال المقصود، مع عدم الإخلال بالحق بالتعويض، وهنا دور المحاكم وبيوت الخبرة واضح للعيان. وإذا تأخر المقاول في البدء في العمل أو تاخر تأخرا لا يرجى معه مطلقا أن يتمكن من القيام به كما ينبغي في المدة المتفق عليها، أو اتخذ مسلكا ينم عن نيته في عدم تنفيذ التزامه، أو أتى فعلا من شأنه أن يجعل تنفيذ الالتزام مستحيلا، جاز لصاحب العمل أن يطلب فسخ العقد دون الانتظار حتي وقت أجل التسليم.

ومن الناحية الأخرى، بالنسبة لصاحب العمل، إذا كان تنفيذ العمل يقتضي من صاحب العمل أن يقوم بأداء معين ولم يقم به في الوقت المناسب، جاز للمقاول أن يكلفه بأدائه خلال أجل معقول وإذا انقضى الأجل دون أن يقوم صاحب العمل بالتزامه، جاز للمقاول فسخ العقد دون إخلال بحقه في التعويض.

وإذا أتم المقاول العمل ووضعه تحت تصرف صاحب العمل، وجب عليه أن يبادر إلى تسلمه في أقرب وقت ممكن بحسب الجاري في المعاملات "والأعراف المهنية"، وإذا امتنع دون سبب مشروع عن التسلم رغم ذلك يعتبر العمل قد سلم اليه.

هذا ويجوز لصاحب العمل أن يمتنع عن التسلم إذا عُدَّ أن العمل معيب أو مخالف للشروط المتفق عليها للحد الذي يجعله لا يفي بالغرض المقصود، وفي مثل هذه الحالة يجوز لصاحب العمل إنقاص المقابل بما يتناسب مع العيب، أو إلزام المقاول بالإصلاح خلال مدة معقولة يحددها، إذا كان هذا الإصلاح ممكنا ولا يتكلف نفقات باهظة. هذا ولا يجوز لصاحب العمل التمسك بهذا إذا كان هو المتسبب في العيب. وإذا تم تسلم العمل، ارتفعت وانتهت مسؤولية المقاول عما يكون ظاهرا فيه من عيب أو مخالفة لشروط العقد. أما إذا كانت العيوب أو المخالفة خفية، ثم تبينها صاحب العمل بعد التسلم وجب عليه أن يبادر بإخطار المقاول، وإلا عدَّه أنه قد قبل العمل. ويستحق المقاول المقابل عند تسلم العمل، إلا إذا كان العرف بغير ذلك.

وفي حالة، لم يحدد المقابل سلفا، وجب الرجوع في تحديده إلى قيمة العمل ونفقات المقاول. وبصفة عامة، يجب التوضيح أنه، لا يكون لارتفاع تكاليف العمل وانخفاضها أثر في مدى الالتزامات التي يرتبها العقد، وهذا بالطبع دون الإخلال بحق المحكمة في التدخل في حالة إذا كان التنفيذ مرهقا وذلك برد الالتزام المرهق الي الحد المعقول.

أعلاه بعض الأحكام القانونية التي تضع اطارا عاما للعلاقة بين المقاول من جهة وصاحب العمل من الجهة الأخرى، ويجب التقيد بهذه الأحكام القانونية إضافة للتفاصيل الواردة في العقود المبرمة بين الأطراف، وعبر هذه الالتزامات تسير العلاقة حتى اكتمال العمل ومن هذه الأعمال يأتي التطور الحضري والعمراني لفائدة الجميع.

شركات التأمين الإسلامية بين الاحتفاظ والفائض

عبد الرحمن صديق عبد الرحمن عبد الله

مدقق شرعي - إدارة التدقيق الداخلي - بنك البركة السوداني

فكرة ونظرية التأمين الإسلامي التعاوني بأنواعه المختلفة قائمة على التعاون والتبرع بين المستأمنين وإرجاع الفائض مرة أخرى للاستفادة منه.

يتكون وعاء الشركات التأمين من وعاءين وهي الميزة الأساسية بين التأمين التقليدي (التجاري) والتأمين التعاوني الإسلامي، فالوعاء الأول هو وعاء (صندوق) حملة الأسهم وهم ملاك شركة التأمين، والأساس في هذه الوعاء أنه وعاء أساسي في تكوين الشركة وثانوي في عملية التأمين، بمعنى أن وجود وعاء حملة الأسهم اقتضته الضرورة القانونية حيث يشترط القانون لوجود شركات أن يكون لها ملاك يتقاسمون هذه الأسهم، والضرورة الثانية هي ضرورة الخبرة والتكوين حيث إن العاملين على صناعة التأمين بتعقيدات الصناعة، ودقة الحساب لابد لها من خبرة هي من تدعو الناس للتأمين عندها والعمل معها.

أما الوعاء الثاني هو وعاء (صندوق) حملة الوثائق، والمقصود هم جماعة المستأمنين، الذين يقع عليهم الخطر، المراد التأمين منه، وهذا الوعاء ثانوي في التأسيس، وأصيل في العملية التأمينية.

وللقيام بمقصد التأمين من تفتيت المخاطر لابد لشركة التأمين من إعادة التأمين لدى شركات تأمين أخرى وذلك لتوزيع الأخطار، فالشركة الإسلامية من مميزاتها أن تحتفظ بنسبة من الخطر لا أن تحول الخطر كله، لأن تحويل الخطر كاملاً يجعل الشركة وسيطًا لا غير، ورابحًا بدون ضمان، والضمان هو مبرر الربح في النظام الإسلامي.

ونسبة الاحتفاظ هو مبلغ التأمين الذي تحتفظ به شركة التأمين دون أن تعيد تأمينه مرة أخرى، فالمبلغ الذي لا يعاد تأمينه يسمى الاحتفاظ، والاحتفاظ الأمثل يتحدد على أساس أقصى مجموع خسائر تستطيع الشركة أن تتحملها.

وفي ظل المنافسة بين شركات التأمين الإسلامية في الحصول على عدد من حملة الوثائق، ورفع قيمة محفظة التأمين، ورأس المال لا شك أنه محمود يدل على رفع الكفاءة والملاءة المالية للشركة، مما ينعكس على أداء المستحقات، والقيام بالمطالبات على الوجه المطلوب، ويتشكل هذا الأمر في زيادة عدد العملاء، والتنويع في الأخطار المغطاة.

ولكن كثيراً من شركات التأمين جعلت مقياس نجاحها، وعنوان تقدمها، هو تحقيق فوائض عالية، مما يظهر في تهرب الشركة من التعويض، والمساومة في تقدير التعويض، والمماطلة التي صارت سمة مميزة لبعض هذه الشركات، زيادة قيمة القسط السنوي بدون مبرر اقتصادي، مما لا يتماشى مع مقاصد التأمين التعاوني من تحقيق التكافل ودرء المخاطر، وتفتيتها، فهذه الفوائض حق لها أن تصرف في موضعها، وتحقق بها مقاصدها، كما تؤدي إلى نمو الأقساط الواردة عن العمليات التي يتم التأمين عليها وزيادة نسبتها وعددها في محفظة الشركة.

والمقياس الأعدل – في نظري – هو مقياس الاحتفاظ، فالاحتفاظ الأمثل يتحدد على أساس أقصى مجموع خسائر تستطيع الشركة أن تتحمله؛ فكلما زادت نسبة الاحتفاظ في الشركة دل ذلك على ملاءتها المالية بامتلاكها الأموال الكافية لمقابلة الالتزامات المالية وتكون قادرة على الوفاء بالتزاماتها.

ويسهل تحولها – إضافة إلى عوامل أخرى – من شركة تأمين إلى شركة إعادة تأمين، كما يؤدي إلى قلة هروب الأقساط إلى الخارج لمعيدي التأمين خارج البلاد، كما يعتبر معدل الاحتفاظ من بين أهم المؤشرات المستخدمة في تحليل وتقييم أخطار المحفظة التأمينية، إلى جانب أهميته في تحديد الأهداف ورسم السياسات المتعلقة بإعادة التأمين.

وعلى المراقبين لعمليات التأمين سواء من الناحية الفنية أو الشرعية مراعاة هذه النسبة دوريًا، وتقييم الشركات وفقًا لها، وتقديم حوافز للشركات التي تحقق نسب احتفاظ متوازنة، والتنبيه على ضرورة الإفصاح عن نسبة الاحتفاظ في القوائم المالية للشركة والسياسات المالية والمحاسبية التي أدت إلى الوصول إليها، وأثر نسبة الاحتفاظ على كل من التغيير في الفائض، وتوزيع الأرباح.

كما أوصي الفنيين والباحثين في مجال التأمين الإسلامي، إلى البحث عن طرق رياضية للتحكم في نسبة الاحتفاظ، واستغلالها في معالجة الأخطار، مما يسهم في تصحيح وضع شركات التأمين الإسلامي، وتقييمها المالي تقييماً صحيحاً.

تحديات وآفاق التأمين التكافلي بالمغرب

ياسين مناظري

طالب ماجستير اقتصاد إسلامي - بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

يعدّ قطاع التأمين مكونًا أساسيًا لقيام المشروعات واستمرارية المنشآت، لما يقوم به من دور في المحافظة على أصولها وثرواتها، من خلال تعويضها عن الخسائر التي قد تلحقها جراء التعرض للخطر، فهو ضرورة لتوفير الوقاية والأمان ورعاية الطاقة الإنتاجية للأفراد والشركات.

في ظل الأهمية التي يتمتع بها التأمين فإن حاجة الفرد الملحّة إلى التحصين من المخاطر، جعلت لهذه الشركات نوعا من التفوق القانوني في مقابل الطرف الآخر (المؤمن له)، إذ يُجمع خبراء القانون على أن عقود التأمين من عقود الإذعان، فالشركة هي التي تستقل بتحرير وثيقة التأمين ووضع بنودها بطرق تخدم مصالحها، في حين يبقى الطرف الآخر مجبراً بقوة القانون على هذا النوع من العقود التي يستعصي على الفرد العادي الإحاطة بكل مقتضياته ومتطلباته نظراً لطابعه التقني .

لكن ومع التحول الذي شهده العالم إثر الأزمات المتعاقبة التي عصفت بالجهاز المصرفي التقليدي لكبريات الدول، أخذ الاهتمام يتزايد بصناعة هندسة مالية بديلة عنه وهي المالية الإسلامية، أعادت خلاله بعض الدول الإسلامية النظر في استراد المنتجات المصرفية الهشّة، ومحاولة بناء بدائل تتوافق مع مرجعيتها وتراثها .

ويعدّ المغرب من أواخر الدول العربية التي قامت بإدراج المالية الإسلامية ضمن ترسانتها القانونية، عبر وضع مجموعة من القوانين، التي تم صياغتها بعد الاطلاع على تجارب الدول الأخرى، كالتعديل الذي شمل قانون مؤسسات الائتمان والهيئات المعتبرة في حكمها، ومدونة التأمينات، وتقنين شهادات الصكوك .

وبالرغم من الحذر الشديد في تعامل المشرع المغربي مع هذا النوع من المنتجات، فإنه يحسب له محاولته لإخراج إطار قانوني متميّز يراعي الخصوصيات الثقافية للمغاربة، وإعادة إحيائه لدور المؤسسة الدينية من خلال دورها الحيوي في إرساء قواعد المطابقة للعمليات التشاركية لأحكام الشريعة الإسلامية . هذا مع كون البنوك التشاركية مهدت الطريق أمام الكثير من الباحثين من مختلف المجالات، وشكلت نقطة وصل بينهم، انفتح فيها علماء الشريعة على قراءة النصوص القانونية والأخذ من خبراء الاقتصاد، وقطع فقهاء القانون شوطًا كبيرا في فهم البناء الاقتصادي الإسلامي، لتصير مادة البنوك التشاركية أرضية خصبة أمام الأكاديميين بمختلف تخصصاتهم .

وقد سجلت البنوك التشاركية منذ انطلاقها أرقاما متواضعة حسب ما كام متوقعا لها، إذ بلغ إجمالي تمويلاتها حسب بنك المغربي المركزي في سنة ٢٠١٨م ٤ . ٥ مليار درهم، ما يدفعنا للتساؤل بعد التعديل الأخير لقانون ١٧ . ٩٩ المغَير والمتمَّم بقانون ٨٧ . ١٨ ما إن كان سيقدم التأمين التكافلي باعتباره محفزاً للنشاطات الاقتصادية دفعة جديدة للبنوك التشاركية من أجل تحسين وتطوير نتائج عملياتها؟ وما هي درجة وعي الفرد المغربي المهتم بالمالية التشاركية بهذا النوع من التأمينات؟ وما هي أبرز تحديات وآفاق منتوج التأمين التكافلي بالمغرب؟

قسّم الباحث الدراسة إلى مبحثين، الأول: الإطار العام للتأمين التكافلي، والثاني: واقع التأمين التكافلي بالمغرب.

المبحث الأول: الإطار العام للتأمين التكافلي

مفهوم وخصائص التأمين التكافلي

التأمين في اللغة مشتق من مادة أمن، وهي الطمأنينة وزوال الخوف[١]، والتكافل هو التعاون والمساعدة التبادلية. وفي الاصطلاح فإن التأمين التكافلي عبارة عن تعاون مجموعة من الأشخاص يسمون هيئة المشتركين، يتعرضون لخطر أو أخطار معينة على تلافي آثار هذه الأخطار التي يتعرض لها أحدهم بتعويضه عن الضرر الناتج عن وقوع هذه الأخطار، وذلك بالتزام كل منهم بدفع مبلغ معين على سبيل التبرع، يسمى القسط أو الاشتراك، تحدده وثيقة التأمين، وتتولى شركات التأمين التكافلي إدارة عمليات التأمين واستثمار أمواله نيابة عن هيئة المشتركين في مقابل حصة معلومة من عائد استثمار هذه الأموال[٢]. وفي تعريف آخر فإن التأمين التكافلي هو نظام يقوم على التعاون بين مجموعات أو أفراد، يتعهدون على وجه التقابل بتعويض الأضرار التي تلحق بأي منهم عند تحقق المخاطر المتشابهة، وهؤلاء المساهمون في تحمل المخاطر لهم من المصالح ما للمؤمن له الذي أصابه الضرر.

يتضح من التعريفين السابقين بأن التأمين التكافلي هو قيام مجموعة من الأفراد تجمعهم مصلحة مشتركة، تتمثل في التحصين من المخاطر، يتفقون على دفعها عند حلولها بواحد منهم.

خصائص التأمين التكافلي:

يتميز التأمين التكافلي بمجموعة من الخصائص، يستمدها من تطبيقه لمبدأ التعاون والتكافل، ومن أهم هذه الخصائص هي اجتماع صفة المؤمن والمؤمن له في المشترك في الآن نفسه، فهو يدفع الأقساط على أساس الاشتراك وفي نفس الوقت فهو مستفيد إذا نزل به الخطر.

---

[١] أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، ج1، مكتبة لبنان، 1987م، ص 2.

[٢] حسين حامد، أسس التأمين التكافلي في ضوء الشريعة الإسلامية، منتدى التكافل السعودي، جدة، 2014م، ص 12.

- عدم الحاجة إلى وجود رأس المال: إن طبيعة التأمين التكافلي لا تحتاج في قيامها إلى رأس مال، بل تتطلب وجود عدد كبير من الأعضاء لمقابلة الضرر الناجم عن خطر معين، يتفق فيه على توزيع الخسارة التي تنزل بأحدهم.
- انعدام عنصر الربح: يقوم نظام التأمين التكافلي على التبرع والبر المأمور به شرعا، فينتفي معه الربح مادام أن الشركة التكافلية ستوفر الخدمات التأمينية للمشتركين على أفضل صورة وبأقل تكلفة ممكنة، مع إقامة التعاون والتضامن بينهم[1].
- توزيع الفائض التأميني: من أهم الخصائص التي تُميز التأمين التكافلي هو توزيعه للفائض التأميني، فعند تغطية تكاليف الأخطار ودفع أجرة تسيير الشركة للأقساط، فإن الشركة تقوم بتوزيع الفائض على المشتركين، وهو من الفروق الجوهرية بينه وبين التأمين التقليدي الذي يعتبر الفائض كربح يوزعه على المساهمين، مما يكرّس لمزيد من الجشع والربح الفاحش وتركز المال في قلة من الناس.
- ملكية الأرباح: إن الأرباح المتحصلة من صناديق الاستثمار في التأمين التكافلي تكون مملوكة لجميع حملة الوثائق، وليس للشركة أن تستبد بها بخلاف الوضع في النظام التقليدي الذي تستقل فيه الشركة بالأرباح دون حملة الوثائق[2].

الصيغ المطبقة للتأمين التكافلي

أدى نزوح شركات التأمين التقليدية للبلدان الإسلامية، إلى عقد مجموعة من المؤتمرات والندوات لمناقشة طبيعة هذه العقود، بمشاركة مختلف الخبراء وفقهاء الشريعة والقانون، ليستقر الأمر على تحريم هذا النوع من العقود ومحاولة إيجاد بدائل شرعية، تهدف إلى تحقيق الخدمة الاجتماعية قبل أن تهدف إلى تحقيق أكبر قدر من الربح. ومع مرور الوقت تطورت وتبلورت فكرة التأمين التكافلي في أذهان الناس، لتظهر أول شركة للتأمين التكافلي جسدت التطبيق العملي للفكرة في دولة السودان سنة ١٩٧٩م، بدعم من بنك فيصل الإسلامي، لتتابع بعدها ظهور الشركات، ليتم في نفس السنة إنشاء الشركة العربية الإسلامية للتأمين في دولة الإمارات العربية المتحدة،

[1] عطا الله حدة، دور مؤسسات التأمين التكافلي في تحقيق التنمية المستدامة-دراسة مقارنة بين ماليزيا، السودان، والإمارات العربية المتحدة-، رسالة ماجستير، جامعة فرحات عباس، الجزائر، 2014م، ص 56.

[2] عبد الستار أبو غدة، أسس التأمين التكافلي، ورقة مقدمة ضمن الثاني للمصارف الإسلامية، دمشق، سوريا، أيام 11-12-13، 2007م، ص9.

وقد شكّلت هذه الفترة نقلة نوعية وحقيقية للفكر الاقتصادي الإسلامي لخروج أحد أقطابه إلى الحيز التطبيقي والعملي[١].

وفي سنة ١٩٨٤م، تأسست أول شركة للتأمين التكافلي في ماليزيا بعد دخول قانون التأمين التكافلي حيز التنفيذ.

وفي سنة ١٩٨٥م، تأسست بالمملكة العربية السعودية أول شركة تأمين إسلامية باسم الشركة الوطنية للتأمين التعاوني.

ثم أخذ التأمين التكافلي منذ ذلك الحين ينتشر ويتوسع بصورة كبيرة جداً، حيث بلغ عدد شركات التأمين سنة ٢٠٠٩م، ١٧٣ شركة ليصل في سنة ٢٠١٦م لـ ٣٠٨ شركة. إذ بينت النتائج تنامي الثقة الدولية بقطاع التأمين التكافلي الذي بات اليوم واحداً من روافد الاقتصاد العالمي. وقد توقع تقرير صادر عن مركز دبي للصيرفة والتمويل الإسلامي أن يقفز حجم قطاع التكافل العالمي إلى ٥٢. ٥ مليار دولار بحلول العام ٢٠٢٠م، وذلك بمعدل نمو يصل إلى ٩٪.

وتستخدم شركات التأمين التكافلي ثلاث صيغ لإدارة أعمالها المالية وهي:

نموذج الوكالة: تقوم خلاله الشركة بإدارة وتسيير الاشتراكات على أساس الوكالة بأجر، فالشركة تقوم بإدارة العمليات التأمينية على شكل صندوق التأمين التكافلي وكالة عن جمهور المستأمنين، فهي التي تتولى قبول المشتركين الجدد واستيفاء الأقساط من الأعضاء، وتكون مسؤولة كذلك عن دفع التعويضات للمتضررين منهم[٢].

نموذج المضاربة: تقوم الشركة في هذا النموذج بدور المضارب برأس المال، ويقوم المستأمنون في مقام رب رأس المال، حيث يتم اقتسام الأرباح بناءً على نسبة يحددها مجلس إدارة الشركة مع اعتبار أن تكون استثمارات الصندوق فيما يتوافق وأحكام الشريعة الإسلامية[٣].

النموذج المختلط: يقوم هذا النموذج على الدمج بين صيغة الوكالة بأجر والمضاربة، فالشركة تدير وتسيّر اشتراكات المستأمنين على أساس الوكالة، وتوظّف الفائض التأميني في الاستثمارات بعقد المضاربة[٤].

---

[١] القره داغي، التأمين على الحياة ومستجدات العقود، الندوة الفقهية الثالثة، بيت التمويل الكويتي، الكويت، 1993م، ص 138.
[٢] صالح أحمد بدار، التأمين التكافلي الإسلامي، بحث مقدم لمؤتمر المصارف الإسلامية اليمنية: الواقع وتحديات المستقبل، صنعاء، اليمن، 20-21 مارس 2010م، ص 2.
[٣] رياض منصور الخليفي، تقييم تطبيقات وتجارب التأمين التكافلي الإسلامي، ملتقى التأمين التعاوني، الكويت، 2009م ص3.
[٤] مطاي عبد القادر، صيغ التأمين التكافلي ومعوقاتها: دراسة تحليلية، مجلة المعيار، الجزائر، م9، ع2، 2018م، ص 471.

المبحث الثاني: واقع التأمين التكافلي بالمغرب

أدى انطلاق البنوك التشاركية بالمغرب بعد إرساء قواعدها القانونية التي جاء بها قانون ١٢-١٠٣ المتعلق بمؤسسات الائتمان والهيئات المعتبرة في حكمها[١]، إلى الإلحاح المستمر على المشرع المغربي بضرورة ملء الفراغ الذي تعاني منه البنوك التشاركية، من حاجتها إلى التأمين على معاملاتها وطرق لخلق المردودية، مما دفع بالمشرع المغربي إلى إقرار قانون ١٣-٥٩ المغيّر والمتمم لمدونة التأمينات[٢]، بهدف إدماج التأمين التكافلي واستكمال منظومة المالية التشاركية بالمغرب، واستجابة لمطالب الشريحة الواسعة من المجتمع، التي تجد حرجًا في التعامل مع الأنواع الأخرى من التأمينات.

لكن ورغم ذلك ظلّت المبادئ التي أقرها قانون ١٣-٥٩ لا ترقى إلى تطلعات اللجنة الشرعية للمالية التشاركية التابعة للمجلس العلمي الأعلى، والتي أبدت مجموعة من الملاحظات حول القانون، استدعت مراجعة نصوصه ليتلاءم مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

وفي ظلّ هذه الظروف وبعد ثلاث سنوات، ظهر مشروع قانون رقم ١٨-٨٧[٣] ليعدل من بعض البنود الخاصة بالتأمين التكافلي، ساعدت على تدعيم منظومته واستكمال بناءه.

تحديات وعوائق التأمين التكافلي بالمغرب

إن البناء القانوني المتميّز الذي سطره المغرب للتأمين التكافلي، من تشديده على المقتضيات المتعلقة بالمطابقة وإعادة تنظيمه للمجالس العلمية، بتشكيل لجنة خاصة للمالية التشاركية، التي جعل لها كامل الاستقلالية للبتّ في مستجدات عقود التأمين التكافلي، وكذلك إلزامه للشركات التي ستخوض هذه التجربة لضرورة رفع تقارير دورية على أنشطتها، ومدى توافقها مع أحكام الشريعة.

كل هذه الخطوات التي تبهج النفس وتبعث على التفاؤل بمستقبل التأمين التكافلي المزدهر، لا تضعه بمنأى عن التحديات والعوائق التي قد تواجهه خلا تنزيله عمليا. ومن بين هذه العوائق:

- تحديات رأس المال والبنية التأسيسية:

---

[١] القانون رقم 12-103 المتعلق بمؤسسات الائتمان والهيئات المعتبرة في حكمها، الجريدة الرسمية المغربية رقم 6328 بتاريخ فاتح ربيع الآخر 1436ه، الموافق 22 يناير 2015م يتضمن القانون المذكور.

[٢] ظهير شريف رقم 1. 16. 129 صادر في 21 من ذي القعدة 1437ه الموافق 25 أغسطس 2016م بتنفيذ القانون رقم 59. 13 القاضي بتغيير وتتميم القانون رقم 17. 99 المتعلق بمدونة التأمينات.

[٣] القانون رقم 87. 18 القاضي بتغيير وتتميم القانون رقم 17. 99 المتعلق بمدونة التأمينات، الجريدة الرسمية المغربية رقم 6793 بتاريخ 5 ذو القعدة 1440ه، الموافق 8 يوليو 2019م يتضمن القانون المذكور.

إن الحضور القوي لشركات التأمين التقليدية في السوق المغربي واحتكارها للمعاملات التأمينية، سيكون من الصعب على التأمين التكافلي الفتيّ سرعة الاندماج معه، خصوصا أن مدة الخبرة والرأس المال المتراكم للشركات التقليدية يمنحانها التفوق في هذا المجال، إلا أن احتمال تكرر سيناريو بعض البنوك التشاركية التي انبثقت من بنوك تقليدية خوفا من ضياع حصتها في السوق، إذ سعت جاهدة للظفر والهيمنة على المنتوج الجديد عبر خلق نوافذ وشبابيك، ويرى الباحث من خلال المتابعة لمختلف وسائل التواصل أن أكبر الإشكالات والتساؤلات التي ترد من الجمهور المغربي تمسّ هذا الجانب بالخصوص.

– العلاقة بهيئة مراقبة التأمينات والاحتياطي الاجتماعي:

إن مرجعية نظام التأمين التكافلي وفلسفة بناءه ومقاصده المؤسسة على التكافل، يجعل من طبيعة العلاقة مع هيئة التأمينات والاحتياطي الاجتماعي مختلفة تمامًا عن النظام المالي التقليدي، فكيف سيتم التأسيس لهذه العلاقة مع اختلاف النظامين.

– مخاطر تتعلق بإعادة التأمين التكافلي:

لا قيام لشركات التأمين إلا بترتيبات إعادة التأمين، وقد تواجه التأمين التكافلي مشاكل في بدايتها، تتمثل في غياب شركات إعادة التأمين التكافلي تتوافق مع مبادئ التأمينات الإسلامية، لأن عدم إجراء ترتيبات لإعادة التأمين التكافلي قد يقوّض من نشاطها[1].

بالإضافة إلى هذه العوائق فإن مخاطر استثمار الفائض مطروحة كذلك من جانبها الشرعي، وأيضا فكيف سيكون حضور شركات التأمين التكافلي في الجانب التسويقي؟ هل ستقتصر على الألفاظ الفضفاضة من قبيل الصدق والأمانة أم ستنطلق من مرجعيتها؟

الآفاق المستقبلية للتأمين التكافلي بالمغرب

إن البعد الاستراتيجي للمغرب المتمثل في حضوره الوازن بقارة أفريقيا وما يتمتع به استقرار سياسي واقتصادي، وما يتوفر عليه من قاعدة جماهيرية وأكاديمية واسعة، كلها مؤشرات تبشر بمستقبل واعد للتأمين التكافلي بالمغرب وتؤهله لأن يكون مركزًا دوليًا وقاريًا للمالية الإسلامية.

[1] مولاي خليل، التأمين التكافلي الإسلامي: الواقع والآفاق، ورقة بحثية، الملتقى الدولي الأول للاقتصاد الإسلامي: الواقع ورهانات المستقبل، ص 16.

وقد كان هدفنا في البحث من أجل تسليط الضوء أكثر على مستقبل التأمين التكافلي بالمغرب، وما سيقدمه هذا النموذج للبنوك التشاركية هو توزيع الاستبانات المتضمنة مجموعة من الأسئلة، تبتدأ بسؤال محوري لتقسيم العينة إلى عملاء حاليين وعملاء مرتقبين، وقد ضمت العينة ٥١ فرداً، ويوضح الشكل رقم (١)

أسئلة العينة :

أراد الباحث من خلال هذه الأسئلة[1] أن يختبر مدى وعي الجمهور المغربي من المهتمين بالمالية التشاركية بنموذج التأمين التكافلي، وإن كان تفعيلها سيعطي دفعة جديدة للتعامل معها، وأيضا هل قام البنك التشاركي بالتسويق والتوعية لعملائه بالتأمين التكافلي .

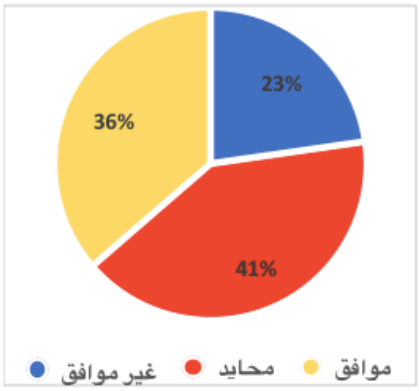
بالنسبة لقسم المتعاملين مع البنوك، الشكل رقم (٢) : يتضح فيه أن غالب عملاء البنوك التشاركية حسب العينة لم يبرموا عقد تأمين، إذ تشير النسبة إلى ٨٦٪ في مقابل ١٤٪ قامت بالتعامل مع التأمين التجاري، الأمر الذي يؤكد أن للتأمين التكافلي سوق واعدة في انتظارها بالمغرب .

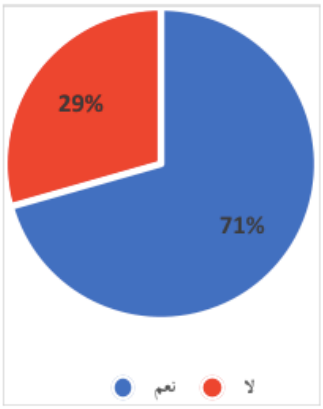
بالنسبة لمدى قيام البنك التشاركي بتوعية عملائه بالتأمين التكافلي، الشكل رقم (٣) : تبين أن ثلثي عملاء البنوك التشاركية، لم يتلقوا أي توعية من البنك بمفاهيم التأمين التكافلي، الذي سيلزم به عملائه فور تطبيقه .

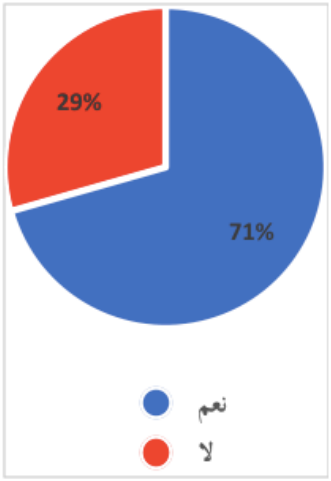
بالنسبة لقسم المهتمين بالمالية التشاركية والعملاء المرتقبين لها، الشكل رقم (٤) : أراد الباحث من خلال هذا السؤال معرفة ما إذا كان تأخر تنزيل التأمين التكافلي، سبباً لعدم إقبال بعض المهتمين على التعامل مع البنوك التشاركية، وقد اختارت نسبة ٤١٪ الحياد في هذا الجانب، بينما لم توافق نسبة ٢٣٪ على مضمون الطرح، ووافقت نسبة ٣٦٪ على أن السبب وراء تأخر التعامل مع البنوك التشاركية كان هو عدم استكمال منظومته المالية من تنزيل للتأمين التكافلي، وهو ما يؤكده السؤال التالي.

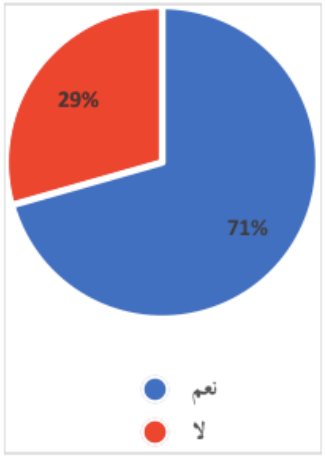
يتبين من الشكل رقم (٥) أن نسبة ٦٤٪ لم تتعامل مع البنوك التشاركية لعدم تأمين هذه الأخيرة على منتجاتها، وأن نسبة ٣٦٪ لم توافق على مضمون الطرح.

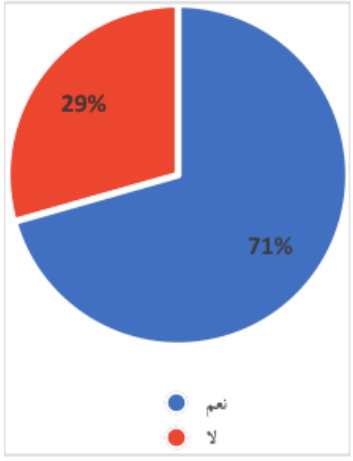
يتضح حسب الشكل رقم (٦) أن نسبة الثلثين من العينة بنسبة ٧١٪ توقعوا أن تكون أقساط الاشتراكات في التأمين التكافلي مرتفعة بالمقارنة مع باقي الشركات التقليدية.











والازدهار الذي تشهده صناعة التأمين التكافلي، وما تميز به من ثبات مكنّه من تجاوز الأزمات بأقل الخسائر، جعلت أنظار العالم تتجه إليه، في محاولة لفهم فلسفة بناء التكافل الذي قامت عليه، فأُنشئت لأجله الهيئات

والمراكز البحثية، ونظمت المؤتمرات والندوات، وأدرجته الجامعات في مسالكها التعليمية، فصار لا يخفى على أحد قوة هذه الصناعة، وما تساهم به من تنشيط المشروعات الاقتصادية وتحريكها، بل ويعدّ من أهم الأوعية الادخارية التي تُضخّ في الاستثمارات من أجل إعطائها دفعة جديدة، وخلق المزيد من فرص الشغل لتحقيق تنمية اقتصادية إلى جانب التنمية الاجتماعية التي قامت عليها.

هذا وإن كان المغرب من أواخر الدول التي فتحت أبوابها للتأمين التكافلي والمالية الإسلامية عموما، فإن قوة إطاره القانوني واستفادته من تراكمات الدول التي سبقته في هذا المجال، قد يجعل منه قبلة دولية ومركزًا قاريًا لهذه الصناعة كما هو الحال بالنسبة لماليزيا والمملكة العربية السعودية، وقد بيّنت الدراسة التطبيقية لهذا البحث وجود شريحة كبيرة من الناس تنتظر بروز التأمين التكافلي من أجل خوض تجربة البنوك التشاركية التي يُتوقع أن تنتعش معاملاتها فور تفعيل التأمين التكافلي، إلا أن هذا التفاؤل يظلّ مرهونًا بمدى قدرة الشركات التي ستزاول هذا النوع من التأمينات، على تجاوز التحديات والعوائق التي قد تواجهها في السوق، فالحضور الوازن إلى جانب الخبرة الطويلة للتأمين التجاري في سوق التأمينات المغربي، قد يصعّد من شراسة المنافسة، وأيضا قلة وعي بعض الجمهور المغربي من المهتمين بالمالية التشاركية بمقتضيات التأمين التكافلي سيشكل تحديا آخر أمامها.

من هذا المنطلق ومن خلال الدراسة التي قمنا بها، فقد توصلنا إلى النتائج التالية، والتي تتضمن إجابات عن الإشكالات المطروحة في مقدمة البحث، واختباراً لفرضياتها.

- أن تنزيل التأمين التكافلي بالمغرب سيقدم دفعة جديدة للبنوك التشاركية، لتحسين نتائج عملياتها، وأن هناك مجموعة من الناس تنتظر تفعيل نموذج التأمين التكافلي، واستكمال منظومته المالية للإقبال على منتجات البنوك التشاركية.
- توصلت الدراسة كذلك إلى أن ثقافة التأمين التكافلي غير حاضرة بقوة في أذهان بعض المهتمين بالمالية التشاركية، وأن البنوك التي ستضم هذا النموذج التأميني، بعضها لم يقم أطرها بالتوعية والتعريف اللازمين لتكوين صورة للعملاء عن التأمين التكافلي.[1]

وبناءً على ما تقدم من خلاصات ونتائج يقترح الباحث مجموعة من التوصيات قد تساهم في تحقيق المنشود من تنزيل صناعة التأمين التكافلي، وصنع قرارات تحقق المطلوب والمرجوّ منها:

[1] تجدر الإشارة إلى أن البنوك التشاركية تلزم عملائها عند العقد بضرورة الانخراط في التأمين التكافلي فور تنزيله. عبد العالي العلام، التمويل عن طريق المرابحة في البنوك التشاركية: دراسة تطبيقية على مصرف الصفاء خلال الفترة 2010-2017م، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2019م، ص 100.

- فتح الأبواب للاستثمارات الأجنبية وتمهيد الطريق أمامها، عبر منحها لامتيازات ضريبية، وضرورة إنشاء شركات مستقلة للتأمين التكافلي إلى جانب الشبابيك والنوافذ.
- بناء استراتيجية واضحة للهيمنة على سوق التأمينات الإفريقي، وجعل المغرب مركزًا دوليًا للتأمين التكافلي والمالية التشاركية.
- تكثيف الجهود من الأطر والكوادر العاملة في البنوك التشاركية من أجل زيادة تثقيف وتوعية المرتادين على الوكالات البنكية بالتأمين التكافلي، وتوزيع مناشير يسهل على الزبون حملها، مع إيضاح الفروق بينه وبين التأمين التجاري.
- نشر إحصاءات مستقلة عن التأمين التكافلي في التقارير الصادرة عن هيئة مراقبة التأمينات والاحتياطي الاجتماعي تكون منفصلة عن باقي الإحصاءات الأخرى.

التّغيّر الدّلاليّ في كتاب (الفائق في غريب الحديث)

الدكتور خليل إبراهيم القعيسي
المملكة الأردنيّة الهاشميّة - وزارة التّربية والتّعليم

يُعدّ التّغيّر الدّلاليّ من أبرز المسائل اللغويّة الّتي تشغل البحث اللغويّ، لما استحوذ على اهتمامات الباحثين في خبايا اللغة العربيّة، وذلك لاعتبار البحث الدّلاليّ جزءاً لا يتجزّأ من مستويات اللغة ومكمّلاً لتلك المستويات النّحويّة والصّرفيّة والصّوتيّة والمعجميّة، الّتي لا يستقيم فيها الدرس اللغويّ دونها.

إنّ اللغة العربيّة كما هو معروف، لغة مرنة طيّعة، تميل إلى الحداثة مع إبقائها على تراثها الّذي كساها حلّة ندر وجودها في غيرها من اللغات، كما أنّها تميل إلى التغيّر دون أن يكون الزّمان والمكان عائقين في طريق تغيّرها، ولعلّ طبيعة اللسان العربيّ المائل إلى التغيّر، هو السّبب لأنّ كلّ جيلٍ يحاول أن يفهم عناصر وشبكات المعاني، ويتخيّر للسانه أنقى ما وصل إليه، أو يستحدث جملة من المعاني والعلاقات الدّلاليّة الّتي تناسب بيئته وخطابه اللغويّ.

ولأهمّيّة التّغيّر الدّلاليّ، سيسعى الباحث إلى تأمّل هذه الظّاهرة وتدبّر تأثيراتها في اللفظة العربيّة المتداولة في الخطاب اللغويّ، حيثّ إنّ البحث سيتناول التّغيّر الدّلاليّ في كتاب من أمّهات التّراث اللغويّ، ألا وهو الفائق في غريب الحديث للزّمخشريّ، إذ إنّ الفائق قد حوى في طيّاته ألفاظًا وردت في حديث النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – هذه الألفاظ قد تعرّضت إلى تغيّرٍ في دلالاتها ومعانيها بحكم الفارق الزّمني للجيل اللغويّ في تلك الفترة، وكيف توصّل الزّمخشريّ لتغيّر دلالاتها، وما طرأ عليها من تغيّرٍ دلاليٍّ في الوقت الحاضر.

فالبحث يسلّط الضّوء على ثراءٍ لغويٍّ في مرحلة من مراحل تفوّق اللغة وارتقائها، ثمّ التّعرّف على مدى تأثّر اللغة في تلك المرحلة باللغات الأجنبيّة وما لذلك من تأثير دلاليٍّ مُبين في اللغة العربيّة لتلك الفترة، ومدى تأثير العوامل الدّاخليّة والخارجيّة وضغطها لإحداث مثل هذه التّغيّرات الدّلاليّة تماشيًا مع جيلٍ جديدٍ وزمكانٍ جديدٍ، وسياق لغويٍّ قد أصبح غنيًّا بالدّلالات الجديدة. وسيدرس البحث العوامل مؤثّرة في تغيّر كلّ لفظة أشار إليها الزّمخشريّ في فائقه، وكيفيّة انتقال اللفظة بحسب ورودها في سياقات متعدّدة من مراحل الحديث النّبويّ.

إنّ المنهج الّذي تمثّل به البحث، هو المنهج الوصفي التّحليليّ، فالبحث يصف اللفظة في مقرّها المعجميّ، ثمّ يحلّل الظّواهر المحيطة باللفظة في سياقها في الحديث ومدى ارتباط دلالتها بالدّلالات الأخرى في سياقات

مختلفة خارج الحديث النّبويّ قبل زمانه وفي أثنائه وفي زماننا هذا، كما يحلّل طريقة انتقال المعنى في اللفظة الواحدة متأثّرة بعامل من عوامل التّغيّر الدّلاليّ. وقد قسم الباحث بحثه قسمين: أحدهما في الجانب النّظريّ وهو العوامل المسبّبة للتغيّر الدّلاليّ، وقسمٌ تطبيقيّ يتعلّق بوصف وتحليل التّغيّر الدّلاليّ لألفاظ الحديث في كتاب الفائق.

الدّراسات السّابقة

لم تتعرّض الدّراسات قديمها وحديثها إلى قضيّة التّغيّر الدّلاليّ في كتاب الفائق، بيدَ أنّ دراسة حديثة بيّنت بلاغته دراسة مجيدة، وظهرت هذه الدّراسة جليًّا في كتاب (البلاغة البيان والمعاني في كتاب الفائق في غريب الحديث للزمخشري المتوفى ٥٣٨ هجرية)، للدكتور عطية الغول، وقد بينّ الغول أنّ الزّمخشريّ أزاح السّتار عن كلّ معمًّى، وقد جاء الكتاب في قسمين أحدهما في موضوعات علم البيان كالتشبيه وأنواعه وأغراضه، والمجاز وأنواعه وبلاغته، والاستعارة ووجوهها، والكناية وأركانها وأقسامها، والكناية باعتبار الوسائط، والإشارة وألوانها.

أمّا الآخر فقد بحث في موضوعات علم المعاني كأجزاء الجملة والتعريف والتنكير والإطناب وأنواع الخبر وأساليب الإنشاء، وأسباب خروج الكلام عن مقتضى الظاهر، وحذف الجمل أو أجزاء من الجملة، ووضع المظهر موضع المضمر والبِنية النّحويّة للبلاغة في أساليب القسم والنّفي والوصف والتّعجّب.

هذا ما وجدته من دراسات سابقة لكتاب الفائق في غريب الحديث للزمخشريّ، التّغيّر الدّلاليّ في كتب غريب الحديث تفتقر إلى بحث الباحثين وشغل الشّاغلين فيها، من هنا بدأت بالتّركيز على كتاب الفائق لما احتواه من صنوف اللغة العربيّة الثّريّة والغنيّة بعلومها.

وقد يكون هذا البحث شرارة يوقد منها الباحثون شعلاتهم للعمل في علم الدّلالة في كتب غريب الحديث، لتضيف هذه الدّراسات الجديد في علم الدّلالة وما تحتويه تلك الكتب كتب غريب الحديث من علوم لغويّة ثرّة.

الجانب النّظريّ في التّغيّر الدّلالي

التغيّر الدّلاليّ وعوامله:

في أثناء دراسة التغيّر الدّلالي، نجدُ أنّه يمرّ بعواملَ عدّةٍ، أثّرتْ في الألفاظ، ومن هذه العوامل:

العامل الاجتماعيّ:

المواقف الاجتماعيّة الّتي يمرّ بها الإنسان كثيرة، كالخجل والحياء، مثل هذه المواقف تحتّم على الإنسان أن يغيّر دلالاته نتيجة هذا الموقف أو ذاك، فاستخدام تلك اللفظة الّتي تخدش الحياء ويخجل منها المتكلّم والمتلقّي، فتخرج اللفظة من كينونتها الحسّيّة لتدلّ دلالة مجرّدة تحيل باللفظة إلى دلالة جديدة، فاستبدل بكلمة مرحاض (W. C)، وبكلمة معوّقين ذوي الاحتياجات الخاصّة.

حيث يتمّ الانتقال من الدّلالة الحِسّيّة إلى الدّلالة التجريديّة؛ نتيجة لرُقيّ العقل الإنسانيّ، ويكون ذلك تدريجيًّا، ثمّ قد تندثر الدّلالة الحِسّيّة فاسحةً المجال للدّلالة التجريديّة، وقد تظلُّ مستعملةً جنبًا إلى جنبٍ مع الدّلالة التجريديّة لفترةٍ من الزمن(١).

ذلك أنّ اللغة العربيّة امتاز شِعرها ونثرها بالانزياح أو إزاحة المعنى من دلالته الحسّيّة إلى دلالته المجرّدة، وهو قانونٌ تمثّل لها ولم تجد عنه مندوحة في علم اللسانيّات الحديثة. وهي كغيرها من اللغات العالمية الّتي انطوت معاني مفرداتها تحت لواء الانزياح الدّلالي الّذي يعدّ خروجًا على المألوف وخرقًا للطّبيعة اللغويّة في نصوصها.

وقد يحدث أنْ تضيق الدّلالة بعد أنْ كانت مُتّسعةً أو عامةً، ويمكن تمثّل ذلك في الدّلالات التي كانت مستعملةً قبل الإسلام مثل: الصّلاة والزّكاة والحجّ وغيرها، ثمّ بعد الإسلام مالت دلالاتُ هذه الصّيغ الّلغويّة نحو التّخصيص وهذه سننٌ لُغويّةٌ تنسحب على كلّ عناصر النِّظام الّلغويّ، وقد تتّسع الدّلالة بعد أنْ كانت ضيّقةً، كما يذكر الّلغويّون ألفاظًا مثل: الدّلو والقصعة والسّفينة وغيرها، إذْ كانت هذه الكلمات تدلّ على أشياءَ مصنوعةٍ من مادة الخشب أو الطّين، ولكن رغم التّغيّر الّذي حصل في شكل ومادة هذه الأشياء في العصر الحديث، إلا أنّ هذه الألفاظ ما زالت دلالاتها القديمة تشملها ضمن مجالها الدّلاليّ(٢).

العامل النّفسيّ:

إنّ الشّعور بالخوف أو الاشمئزاز من الاضطرابات النّفسيّة الّتي تعتري الإنسان، وهذا الشّعور يخرج الإنسان إلى حيّز الذّائقة اللفظيّة، إذ إنّ الإنسان يلجأ أحيانًا إلى تجنّب استخدام لفظة تشمئزّ منها النّفس ولا يستسيغ المقام مقالها، فيتغيّر اللفظ بدلالته المكروهة إلى لفظة أخرى مقبولة في الوسط الاجتماعيّ.

ويختصّ العامل النّفسيّ بما يُعرف باللامساس وهي كلمة تُطلَق علي كلِّ ما هو مقدّسٌ أو ملعونٌ، أو المحظور الّلغويّ، أو الكلام الحرام، ويخضع ذلك لثقافة المجتمع ونمط تفكيره وحسّه التّربويّ، فيلجأ المجتمعُ اللغويّ إلى

(١) أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص: 161 - 162.
(٢) عبد الجليل، منقور، ص: 70 - 71.

تغيير ذلك اللّفظ ذي الدّلالة المكروهة والممزوجة بلفظٍ آخر ذي دلالةٍ يستحسنها الذّوق، فكان اللامساس يؤدّي إلى تحايلٍ في التّعبير أو ما يُسمّى بالتّلطّف، وهو في حقيقته إبدال الكلمة الحادّة بالكلمة الأقل حِدّةً، هذا النّزوع نحو التماس التلطّف في استعمال الدّلالات اللّغويّة، هو السّبب في تغيّر المعنى(١).

العاملُ اللّغويّ:

قدْ يحدث في صُلب اللّغة فجواتٌ معجميّة لا تجد معها اللّفظ الّذي يُعبّر عن الدّلالة الجديدة، فيلجأ اللّغويّون إلى سدّها عن طريق الاقتراض اللغويّ الّذي يشمل استعارة ألفاظ قد تكون فارسيّة أو عثمانيّة أو اللّجوء إلى التّرجمة من اللّغات الأوربيّة كالإنجليزيّة أو الفرنسيّة، وهو ما يسمّى بالتّعريب أو سدّها عن طريق الاشتقاق، وقد يتّجه المجتمع اللّغويّ نحو المجاز فيتمّ ابتداع دلالةٍ جديدة أو يحصل نقلٌ لدلالةٍ من حقلٍ دلاليٍّ إلى آخر، وأمثلة ذلك كثيرةٌ في اللّغة العربيّة كقولنا: أسنان المشط، فدلالة الأسنان، تمّ نقلها من مجالٍ دلاليٍّ يخصُّ الكائن الحيّ بوجهٍ عام إلى مجالٍ آخر يبدو بعيداً ويخصُّ المشط، ومثل ذلك قولنا: أرجل الكرسيّ، وظهر السّيف، وكبد السّماء، وغيرها من التّراكيب اللّغويّة(٢).

فالكلمة قد تقترض معنىً جديداً بحسب حاجة السّياق اللّغويّ المطروح، فتضفي بذلك دلالةً إضافيّةً يتمّ تداولها بشكلٍ مطّردٍ مع مجموع المتخاطبين وفي كلّ خطابٍ.

من جهةٍ أخرى، فالانتقال من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ يؤدّي إلى تغيّر في معاني المفردات، حتّى يؤول أخيراً إلى انقراض المعنى الحقيقيّ وحلول المعنى المجازيّ محلّه. وليس من الضروريّ أنْ يكون الاستعمال المجازيّ مقصوداً معتمَداً كما نلحظه في بعض الأساليب الشّعريّة والكتابيّة، بل قد يقع من عدّة أفرادٍ في البيئة اللّغويّة في وقتٍ واحدٍ دونَ مواضعه أو اتّفاقٍ بينهم(٣).

إنّ بعض الكلمات مثل كلمات: الوَغى، والغَفَر، والعَقيقة. فقد انتقل معنى: الوغى من اختلاط الأصوات في الحرب إلى الحرب نفسها. وانتقل معنى الغَفَر من السِّتر إلى الصّفح عن الذّنوب. ومعنى العقيقة منَ الشَّعْر الذي يخرج على المولود من بطن أمّه، إلى ما يُذبَحُ عندَ حَلْقِ ذلك الشَّعْر(٤).

---

(١) عمر، أحمد مختار، علم الدّلالة، ص 240.
(٢) عبد الجليل، ص 71.
(٣) أنيس، ص 193.
(٤) وافي، علي عبد الواحد، علم اللّغة، ص 321.

ومثل هذه الألفاظ قد تجاوزت المعنى المعجميّ، إذ إنّ المفردة في المعجم لها معنًى مستقلّ بخلاف معناها ودلالتها في السّياق، وربمّا كان هذا من باب عموم اللفظة لغويًّا، وتصاعد النّبرة الدّلاليّة من المعنى المعجميّ إلى المعنى الشّامل لتلك اللفظة.

مظاهر التغيّر الدّلاليّ:

تعدّدتْ مظاهر التغيّر الدّلاليّ، ويمكن حصرُها في ما يأتي:

تخصيص الدّلالة: أو تضييق المعنى، أي تحويل الدّلالة من المعنى الكُلّيّ إلى المعنى الجزئيّ أو تضييق مجال استعمالها في السّياق اللغويّ، حتى لا يستقيم مع دلالتها معنًى آخر، باقتصار العموم على الخصوص، أو تضييق العامّ إلى حدّ استئثاره بفئةٍ خاصّة، كاقتصار لفظة الشّاشة على الرّائي أو التّلفاز، أمّا تعميمُ الدّلالة أو توسيع المعنى، فيعني اتّساع ما تدلّ عليه الكلمة، بحيث يطلق اللفظ أو الكلمة الواحدة على أكثر من معنى، ليُصبح مجال استعمالها أوسعُ من ذي قبل، ككلمة البأس الّتي كانت محصورة بالحرب، فاتّسع مدلول هذه الكلمة ليصبح كلّ شيءٍ عظيم أو شديد هو بأس. فهذا المظهر الدّلاليّ يُحجّم المعنى المطلق للفظة الواحدة أو يطيل من مساحة الدلالة للفظة لتشمل معاني أخرى تخدم السّياق المقرون بالزّمان والموقف الّذي يقتضي تغيّر الدّلالة للفظة.

رُقيّ الدّلالة وانحطاطها: إنّ هذا المظهر يُدرجه علماء الدّلالة تحت مصطلح نقل المعنى، إذْ قد تتردّد الكلمة بين الرّقيّ والانحطاط في سلّم الاستعمال الاجتماعيّ، بل قد تصعد الكلمة الواحدة إلى القِمّة، وتهبط إلى الحضيض في وقتٍ قصير، فكانت دلالة اليَدِ كنايةً عن السّخاء والكرم، وهي قيمة عُليا، لكنّها أضحتْ وصفًا للسّارق؛ إذْ يُقال له: هو طويل اليد.

ولعنصر الزّمان دورٌ جليٌّ في هذا التّغيّر وما آلت إليه هذه الألفاظ من انهيار مدلولها أو ارتقاء معناها، لتفقد لمعانها في ذهن المتلقّي ويقتصر استخدامها على دلالات لا قيمة لها في المجتمع، فترى لفظة زنجيل الّتي شرُف معناها وارتقى وأصبح لها وزن اجتماعيّ لتطلق عل كلّ ذي مالٍ، بعد أن كان معناها الضّعيف. فانتقلت دلالتها من المعنى الأضعف إلى المعنى الأقوى.

تغيير مجال الاستعمال: ويكون بنقل الدّلالة من مجالها الحقيقيّ إلى مجال المجاز، مثل كلمة: رسول التي كانت تُطلَقُ على الشّخص الّذي يُرسَلُ لأداء مهمّةٍ. فحوّل مجال استعمالها الدّلاليّ، فأضحت تطلق على شخص النّبيّ، بحيث تتبادر إلى الذّهن كلّما استُعمِلَتْ ضمن الخطابِ اللّغويّ العاديّ(١).

إلا أنّ المجاز في كلمة الرّسول اتّكأ على علاقاتٍ معيّنة بين مدلولَي الكلمة من حيث العلاقة بين الجزء والكلّ، فترى أنّ لفظة الرّسول حُصر معناها بمن أرسله الله، فأطلق الكلّ على الجزء، وقد يكون العكس باطّرادٍ في استخدام المجاز المعتمد على العلاقة بين الجزء والكلّ في اللفظة الواحدة، أو حتى العلاقة السّببيّة والمجاورة، كما حدث في لفظة الدّيوان الّتي باتت تطلق على كلّ مكانٍ احتوى الوثير من الفراش، فاستوحت دلالتها من السّرير، فكانت سببًا في توضيح العلاقة وإطلاق الدّلالة الجديدة مجازًا.

فانتقال دلالة اللفظة في هذا المظهر يأخذ أشكالاً متعدّدة عبر العلائق والوشائج اللغويّة، وقد تستخدم اللفظة المجاز والاستعارة مجالاً لها ليبين عنها مدلول جديد، أو الانطلاق إلى دلالات ومعانٍ جديدة ليس بينها وبين المعاني القديمة بوْنٌ شاسع، إنّما كان استخدامها المجاز والاستعارة؛ لتفوّقهما في التّحايل على الموقف اللغويّ دون غيرهما من فنون البلاغة، وسرعة تصرّفهما في اتّخاذ أشكالٍ دلاليّة قويّة التّأثير في نفس المتكلّم والمتلّقي في آنٍ واحد. فانتقال الدّلالة عبر المجاز يكون بانتقاله من الحسّ إلى المجرّد أو العكس، وقد يكون الانتقال بين المحسوسات ذاتها، فكلمة غبار انتقلت في دلالتها عبر المجاز عند قولنا: هذا كلامٌ لا غبار عليه، إذ انتقلت دلالة الغبار في الذّهن من دقيق التّراب أو الرّماد إلى العيب، فالمجاز في هذا المحلّ من الخطاب أو السّياق اللغويّ قد أدّى وظيفة التّغيّر الدّلاليّ وتغيير مجال الاستعمال بصورة فعّالة من المحسوس إلى المجرّد.

كذلك تغيير مجال الاستعمال وانتقال الدّلالة بالاستعارة، لا يقلّ قوّة وتأثيراً عن المجاز في تقريب الصّورة المعنويّة لجسد اللفظة ومدى تشكّل معناها بسرعة ودقّة لا توصف، فتتشابه المعاني عبر الاستعارة في جملة: يستنسر البُغاث، فالدّوران والتّحليق استعداداً للصّيد يكونان للقويّ في السّماء، وعندما يقوى الضّعيف لسببٍ ما، سيحلّق ويدور متأهّبًا للصّيد بعد أن كان فريسة، هذه الاستعارة قرّبت المعنى بين صورتي النّسر والبغاث الضّعيف من جهة، والشعب والمحتلّ من جهة أخرى.

لا جرم أنّ هذا الانزياح في المجاز والاستعارة قد أسهم في إحداث تغييرٍ في مدلول اللفظة وتغيير وقْع المعنى في نفس المتلقّي، لما لهما من تأثير واضح في تحديد صبغة المعنى الجديد في الخطاب اللغويّ، وتقريب صورة اللفظ

(١) عمر، ص 243 - 245 - 248.

مقرونًا بدلالته، وهذه العلاقات الدّلاليّة المتنقّلة بين عناصر المعنى المتعدّد للفظة، لا تتأتّى لنا إلا بقوّة الأسلوب البلاغيّ المستخدم لفهم العلاقات المتبادلة بين المحسوسات والمجرّدات كالمجاز والاستعارة.

كتابُ الفائقِ:

رتّب الزّمخشريّ كتاب الفائق حسب حروف المعجم، كما تحدّث فيه عن اللغة العربية وبلاغة العرب وقدرتهم على التّصرّف فيها بالكناية والتّعريض والاستعارة والتّمثيل وأصناف البديع وضروب المجاز والافتنان في الإشباع والإيجاز، مستدركًا النّقص في كتب غريب الحديث؛ للوصول إلى درجة الكمال في البحث والدراسة. فالمعلوم أنّ الزّمخشريّ عالمٌ باللغة والنّحو والبلاغة، فجعل حين يفسّر كلمة أو يوضح عبارة، يعرض آراءه في النّحو والبلاغة ويستشهد بكلام العرب وأمثالهم وأشعارهم.

لقد قسّم الزمخشري كتاب الفائق إلى كتب، وجعل كلَّ كتابٍ خاصًّا بحرفٍ من حروف العربيّة، يضع فيه الألفاظ التي أوّلها ذلك الحرف. ثمّ رتّب هذه الألفاظَ في فصولٍ وفقًا للحرف الثاني. لكنّه أهمل الحرف الثّالث وما بعده، فلم يُراعِ ترتيبه. ونهج على أنْ يذكر في المادة الحديث الذي يحتوي عليها، ثمّ يشرح المادة، ويستشهد عليها بأحاديثَ أخرى، وبقرآن وشعرٍ في بعض الأحيان، ثمّ يشرح كلَّ ما في الحديث من غريب، ويُطيلُ فيه، سواءٌ تعلّق بالمادة أو لم يتعلّق. واستمرّ على هذه الطريقة في كتابه كلّه، فصار مجلّدين كبيرين، يحفلان بألفاظ الحديث.

والفائقُ أغزرُ كتب الحديث مادةً لُغويّةً، حتى عصره، ولذلك أُعجب به الباحثون، قال عنه ابن الأثير: "وسمّاه: (الفائق)، ولقد صادف هذا الاسم مُسمّى، وكشف من غريب الحديث كلّ مُعمّى". ولكن تناوله كلّ ما في الحديث من غريبٍ في موضوعٍ واحد استطراداً، كلّف الباحثين مؤونةً ومشقّةً.

وإذًا، يشقّ على الباحث عن الحديث أنْ يستخرجَ الحديث من الفائق؛ لكثرة توسّع الزّمخشريّ في المادة اللّغويّة وشرح الحديث وتناول مفردات الغريب بتفصيلٍ دقيقٍ واسعٍ، مستشهداً عليه شِعْرًا وقرآنًا.

وقد ذكر حسين نصّار أنّ مقدّمة الفائق كانت قصيرةً، أراد منها الزمخشريّ توضيحَ بلاغة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، والاستفراد بهذا المصنّف الغريب مستعينًا بما كتب فيه مَنْ كان قبله. وكتابه يقترب بعض الشيء من معجمه المُسمّى: "أساس البلاغة"، ولكنه لا يُدانيه، إذْ يُبينّ فيه أوجه البلاغة، ولا يعرض للمجاز وما إليه، ممّا بنى عليه الأساس. ولعلّ سبب ذلك، أنّه ألّف الأساسَ بعد الفائق(١).

(١) نصّار، حسين، المعجم العربي نشأته وتغيّره، ص 49 - 50.

الجانب التّطبيقيّ للتّغيّرُ الدّلاليّ في "كتاب الفائق في غريب الحديث للزّمخشريّ" :

توطئة: تنبّه الزّمخشريّ إلى ما حدث من تغيّر دلاليّ في حديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، لإدراكه أبعاد اللغة وصنوفها، وبلوغه شأواً بعيداً في مكنوناتها العزيزة، حيث إنّه يعدّ – بلا منازع – عَلَماً في علوم اللغة ويُشار إليه بالبَنان.

لا غرو أنّ الزّمخشريّ قد استطاع ببصيرته النّافذة أن يعلّق وينثر ملحوظاته عند وصوله إلى لفظة غريبة في الحديث النّبويّ الّذي يشرحه، ويبين عن شرحه ما يدلّ دلالة واضحة أنّ هذه اللفظة قد تغيّرت دلالتها عمّا كانت عليه في زمن حيث النّبيّ وقبله كذلك.

في هذا القسم، يتناول الباحث الجانب التّطبيقيّ لظاهرة التّغيّر الدّلاليّ في كتاب الفائق، وتحليل اللفظة إلى دلالاتها السّابقة واللاحقة في الكتاب، ثمّ يورد دلالة اللفظة في العصر الحديث بحسب متطلّبات استخدام اللفظ في سياقها اللغويّ الحالي، إذ إنّ اللفظة بنت السّياق، مستعيناً بالمعاجم اللغويّة المشهورة.

لعلّ الزّمخشريّ قد بانت قريحته في إظهار البُعد الدّلاليّ للفظة الّتي يدرسها في غريب الحديث، فكثرة الاستعمال في مظنون الزّمخشريّ يعبّر عن سببٍ من أسباب شيوع هذه اللفظة أو تلك، ناهيك عن إعطاء اللفظة عدة دلالات تغيّرت بتغيّر الزمان والإنسان، متّكأ في تحليله على المعجم والمعنى الّذي تحوّلت وتحوّرت عنه اللفظة الغريبة في حديث الرّسول صلّى الله عليه وسلّم.

إنّ تعميم الدّلالة في الألفاظ التي تغيّرت في فائق الزّمخشريّ، أكثر مظاهر التّغيّر الدّلاليّ، وسيظهر هذا جليًّا في تحليل الباحث بعد قليل، ويشهد له في ذلك، التّغيّر الّذي حدث بين المحسوسات بالتّعميم نتيجة ارتقاء الاستخدام اللغويّ في ذهن المجتمع في تلك الفترة.

أرِبَ:

في حديث عمرَ رضي الله عنه: إنَّ الحارثَ بنَ أوسٍ سأَله عن المرأةِ تطوفُ بالبيتِ تنفرُ من غير أنْ أَزِف طواف الصَّدَر إذا كانت حائضًا. فأتاه أنْ يفعلَ ذلك، فقال الحارثُ: كذلك أفتاني رسولُ اللهِ صلّى الله عليه وسلّم. فقال عمرُ: أَرِبْتَ عَنْ ذي يَدَيْكَ. ورُوِي: أَرِبْتَ من ذي يديك؛ وقد سمعتَه مِنْ رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – كي أخالفه؟ ومعناه مُنِعت عمّا يصحب يديك وهو مالُه[1].

(١) الفائق في غريب الحديث، الزّمخشري، 1/34 (أَرِبَ).

ومعنى أَرِبْتَ من يديك: نشأَ بُخْلك من يديك، والأصلُ فيما جاء في كلامهم من هذه الأدعية التي هي: قاتلك الله، وأخزاك الله، ولا دَرَّ درّك، وتَرِبت يداك وأشباهها. وهم يريدون المدحَ المفرطَ والتعجّبَ؛ للإشعار أنّ فعلَ الرّجلِ أو قوله بالغٌ من النّدرة والغرابة المبلغَ الذي لسامعه أنْ يحسده وينافسه حتى يدعوَ عليه تضجّرًا أو تحسّرًا، ثمّ كثُر ذلك حتى استُعْمل في كلّ موضع استعجاب. يُقال أَرِبَتَ من يديكَ، أي: سقطتْ آرابُكَ من اليدين خاصَّةً[1].

وأرَبَ إليه يَأْربُ أَرَبًا: احتاج. وفي حديث عمر – رضي الله عنه –، أنّه نَقِم على رجلٍ قولاً قاله، فقال له: أَرِبْتَ عَنْ ذي يَدَيْكَ. معناه: ذهب ما في يديك حتى تحتاج. وقال أبو عبيدة في قوله: "أَرِبْتَ عَنْ ذي يَدَيْكَ": أي: سقطتْ آرابُكَ من اليدين خاصَّةً. وقيل: سقطتْ من يديكَ. وجاءت اللفظة بمعنى احتاج إلى الشيء وطلبه في قول ابنُ مُقبل[2]:

وَإِنَّ فينا صَبوحًا، إِنْ أَرِبْتَ بِهِ جَمْعًا بَهِيًّا، وَآلافًا ثَمَانينا[3].

في حديث عمرو بن العاص قال: أَرِبْتُ بأبي هُرَيْرَةَ، أي: احتلْتُ عليه، وهو مِنَ الإِرْبِ، الدَّهاءُ والنّكرُ، والإِرْبُ: العَقْلُ والدّينُ، عن ثعلب. والأريبُ: العاقل. ورجلٌ أريبٌ من قومٍ أَرْباء. وأرِبَ بالشيء: ضَنَّ به وشحَّ. والتَّأْريبُ: الشُّحُّ والحِرْص.

عند تحليل ما حدث في الكلمة من تغيّر دلاليّ نجد أنّ كلمة أرب، انتقل معناها من الجزء إلى الكلّ مستخدمة المجاز في التّعبير، فاللفظة في حدودها المجازيّة الجزئيّة، كانت تطلق على الدّهاء والعقل والدّين والحاجة والبُخْلُ، ثمّ في فترة ما من الاستخدام اللغوي لهذه اللفظة في سياقها ذلك، حتّى أصبحت العناصر الدّلاليّة فيها مؤهّلة للانتقال إلى الدّعاء عند البخل، ولم تتوقّف العناصر الدّلاليّة للفظة نفسها في الخطاب اللغويّ عند هذا الحدّ من الدّلالة، إنّما تجاوزت في دلالتها الدّعاء عند البخل إلى الدّعاء عمومًا في كلّ موضع تعجّبٍ، وهنا تجلّى الانتقال من الجزء إلى الكلّ بقوّة في القول: تربَتْ يداكَ.

---

(١) الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ، الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، مادة أرب.

(٢) تميم بن أبيّ بن مقبل 37هـ، من بني العجلان، من عامر بن صعصعة، أبو كعب: شاعر جاهليّ، أدرك الإسلام وأسلم، فكان يبكي أهل الجاهليّة. عاش نيّفًا ومئة سنة. وعُدّ في المخضرمين. وكان يهاجي النّجاشيّ الشّاعر. له ديوان شِعْر. الأعلام 2/87.

(٣) مطلع القصيدة:

طَافَ الخَيَالُ بِنَا رَكْبًا يَمانينَا وَدُونَ لَيْلَى عَوَادٍ لَوْ تُعَدِّينَا.

الصّبوح: الغداء، وهو في الأصل شرب الغداة، واستعمل في الأكل، وهو كناية عن الحرب هاهنا والتّهديد به، والجمع البَهيّ: ذو البهاء الّذي يملأ العين ببهائه وكثرته، يريد جمع قومه. أَرِبْتَ بِهِ، أَي احْتَجْتَ إِلَيْهِ وأَرَدْتَه. انظر: الغريبين في القرآن والحديث 1/63. ولسان العرب/ مادة: (أرب).

الأَسَفُ:

وفي الحديث: النّبيُّ – صلّى اللّهُ عليه وسلّم – سُئل عن مَوتِ الفجَاءة. رَاحَةٌ للمُؤْمِن وأَخْذَةُ أَسَفٍ للكافر(١). أي أخذةُ سُخْط، من قوله تعالى: (فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا انتَقَمنَا مِنهُم فَأَغرَقناهُم أَجمَعِينَ)(٢). وذلك لأنَّ الغضبان لا يخلو من حُزن ولهف، فقيل له: أَسِفٌ. ثمّ كثُرَ حتّى استُعمِلَ في موضعٍ لا مجالَ للحزن فيه. وقد ورد معناها في الصّحاح أنّ "الأسفُ: أشدُّ الحزن. وقد أَسِفَ على ما فاته وتأَسّف أي: تلهّف. وأَسِفَ عليه أَسَفًا: أي: غَضِب. وآسَفَهُ أغضَبَه. والأسِيفُ والأَسُوفُ: السريعُ الحزن الرّقيقُ. وقد يكون الأسيفُ الغضبانَ مع الحزن.

فلفظة الأسف كما تبين لنا معناها من استخدامها المعجميّ، تساوت في تغيّرها الدّلاليّ بين السّخط وسرعة الحزن وبين الاعتذار في الوقت الحاضر، وكان انتقالها عبر المجاز انتقالاً متكافئًا، أي أنّ مجموع العلاقات الدّلاليّة وأشكالها في لفظة الأسف قد تأثّر بقوّة تصرّف المجاز حتّى وصل لهيئة الاعتذار، لا سيّما أنّ لمسة الحزن ما فارقت مراحل الانتقال المتكافئ عبر الزّمن، وبناءً على ذلك، فإنّ التغيّر الدّلاليّ الّذي طرأ على لفظة الأسف، كان تغيّرًا متكافئًا في معانيها متدرّجة من السّخط حتّى الاعتذار.

فصارتْ اللفظة في الوقت الحاضر، تدلّ على مَن يعتذر لخطأٍ بَدَرَ منه أو اعتذر من إنسان عن موعدٍ ما، أو تعبيرٌ عن الرّفض، كأنّ يقولَ أحدُهم للآخر: أعطني قلمَك، فيردُّ قائلاً: آسِف، وهو تعبير عن رفضه إعطاءه القلم، وما كان هذا الانتقال في الدّلالة إلا عن قوّة المجاز الّذي تمّ استخدامه في إيصال التّعبير الجديد أو الدّلالة الجديدة للفظة.

وممّا لا شكّ فيه، أنّ الأثر النّفسيّ قد تراجع في دلالة الأسف في هذا الوقت، ذلك أنّ الأسف قديمًا قد تجلّى فيه شعور الإنسان بالغضب والسّخط والحزن، وهذا يعدّ تأثّرًا سلبيًّا تمّ إسقاطه على هذه اللفظة، ثم ما لبث أن تخلّت لفظة الأسف الآن عن الأثر النّفسيّ السّلبيّ، لتتّخذ لنفسها موقعًا دلاليًّا جديدًا في النّفس، فلا أثر للحزن في عناصر الدّلالة المكوّنة لهذه اللفظة، إنّما الرّفض صادرٌ عن قوّة الرّأي والقرار، فصارت دلالة الأسف على الاعتذار بعد أن كانت تدلّ على السّخط والحزن.

(١) مسند الإمام أحمد، 29/445، رقم الحديث: (17923).
(٢) سورة الزّخرف، 55.

أظلَّ:

وفي تفريقه بينْ أَظَلَّ وأَظَلَّ يقول الزمخشري: "وأمّا أَظَلَّه فمعناه أَلْقَى عليه ظِلَّه، يقال: أَظَلَّتهم السَّحَابَةُ والشَّجَرة. ثم اتُّسِع فيه فقيل: أَظَلَّه أَمْرٌ، وأَظَلَّنا شهرُ كَذَا"(١).

استخدم الزمخشريّ مصطلح: اتُّسِع فيه، في سياق تفسيره لكلمة أظلّ، فاسحًا المجال لدور الاستعارة في أداء دورها الإيحائيّ للتعبير عن مدلول كلمة أظلّ، كذلك أدّى الانتقال هنا في شبكات المعاني المتعالقة في هذه اللفظة إثر استخدامها في سياقات اقتضت الحاجة فيها إلى أن يُعمل الإنسان عقله، حتّى يستطيع تكييف هذه اللفظة بحسب مقام حال المتكلّم في الوسط اللغويّ، فتوسّع هاهنا وآثر الانزياح لتؤدّي عناصر المعاني للفظة أظلّ دوراً دلاليًّا جديداً. فانتقلَ الظلُّ منَ السّحابة والشّجرة إلى ظلّ الأمر والشّهر وغيره، لتعمّ عناصر دلاليّة عديدة تترك للعقل فرصة التّأمّل في سحب هذه العناصر الدّلاليّة على كثير من المواقف اللغويّة الّتي يمرّ بها الوسط اللغويّ.

الظلّ معروفٌ، والجمع ظِلال. والظّلال أيضًا ما أظلّك من سحابٍ ونحوه. وظِلّ الليل سواده. يُقال: أتانا في ظلّ اللّيل. وأظلّ يومنا، إذا كان ذا ظلٍّ. وأظلّتني الشّجرة وغيرها وأظلّك فلانٌ، إذا دنا منك كأنّه ألقى عليك ظلّه. ثمّ قيل: أظلّك أمرٌ وأظلّك شهرُ كذا، أي دنا منك. واستظلّ بالشّجرة: استذرى بها. وظللتُ أعمل كذا بالكسر ظُلُولا، إذا عملته بالنّهار دون اللّيل، ومنه قوله تعالى: ﴿فَظَلْتُم تَفَكَّهُونَ﴾(٢).

فانتقال المعاني في لفظة أظلّ إلى ظلّ الأمر وظلّ الشهر وغيره. ابتعد من خلال الاستعارة إلى ظلُّ كلِّ شيءٍ حقيقيّ ومجازيّ. وهذه التّحوّلات في شبكات معاني اللفظة، أعان على إنتاج دلالات إيحائيّة مُثلى في التّعامل معها عند استخدامها كما حدث في عناصر دلالة جملة: ظلّ العرش، وظلّ أمّي، وظلّ حياتي إلى آخره من سيل هذه الصّور الذّهنيّة المتبلورة جرّاء هذا الانتقال الدّلاليّ.

على أنّ هذا الانتقال الدّلاليّ في لفظة أظلّ، هو في صورته المجرّدة للمشابهة بين ركنين أساسين تمرّ بهما هذه اللفظة، هما: معنى منقول ومعنى متداول، فهذه الصّورة المجرّدة للمعنيين المنقول والمتداول، تتغيّر عن طريق الدّلالة الطّبيعيّة للفظة أظلّ، إنّ القرينة الّتي صاحبت الصّورة التّجريديّة للفظة، صرفت الذّهن مباشرة عن المعنى

(١) الفائق، 1/47
(٢) سورة الواقعة، 65.

الطبيعيّ أو الأصليّ للفظة أظلّ، ممّا لا مندوحة عنه اتّخاذ المعنى الفضفاض عندما أوحته تلك اللفظة، فأنتجت دلالة جديدة تتغيّر كلّما جدّ سياق أو اعترضها طارئٌ استعاريٌّ يخرجها عن مألوفها.

باردة:

"الصَّوْمُ في الشِّتَاءِ الْغَنِيمةُ الْبارِدَةُ". والأصلُ في وقوع البَرْد عبارةٌ عن الطّيب والهناءة، أنَّ الهواء والماء لّما كان طِيبهما ببردهما خصوصًا في بلادِ تِهامة والحجاز، قيل: هواء بارد، وماء بارد، على سبيل الاستِطَابة، ثمّ كثُر حتّى قيل: عَيْشٌ بارد، وغنيمة باردة، وبرَدَ أمرنا(١).

البرْد نقيض الحرّ، والبرودة: نقيض الحرارة. وقد برُد الشّيء بالضّمّ. وبرَدته أنا فهو مَبْرودٌ. وبرّدته تبريداً. وابْتردتُ، أي: اغتسلتُ بالماء البارد، وكذلك إذا شربته لتبْرُدَ به كبدك. وهذا الشّيءُ مَبْردةٌ للبدن. قال الأصمعيّ: قلت لأعرابيٍّ: ما يحملكم على نومة الضُّحَى؟ قال: إنّها مَبْرَدةٌ في الصّيف، مَسْخنةٌ في الشّتاء. وبَرَدَ الرّجلُ عينه بالبَرُود: كحَلها به. والبَرْدُ: النّومُ(٢). ومنه قوله تعالى: (لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَردا وَلاَ شَرَابًا)(٣).

قولُ الزّمخشريّ: ثمّ كثُر، إشارة إلى كثرة الاستعمال، إنّما من باب الإيجاز استخدم هذا التّعبير، ليدع للقارئ فرصة التّأمّل في التغيّر الدّلاليّ في ما تستنبطه قريحة الزّمخشريّ.

في كلمة الباردة الآنفة الذّكر، حدث تغيّر دلاليّ وكان المظهر فيه واضحًا، وهو انتقال المعنى في حديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فانتقلت دلالة لفظة الباردة من الطّيب إلى دلالات أخرى متّخذة الاستعارة سبيلاً لها في التّغيّر والتّحوّل من تركيبٍ إلى آخر قريبًا من المعنى الأصليّ للفظة، فالمشابهة بين المعاني لهذه اللفظة، كانت السّمة الغالبة داخل عناصر المعنى، فمرّت اللفظة منذ المعنى الأصليّ الّذي هو ضدّ الحرّ، وصولاً إلى استعارة البرودة للعيش والأمر.

لعلّ انطلاق الزّمخشريّ من القرآن الكريم في قوله تعالى: (لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَردا)، دلالة واضحة على أنّ اللفظة بصورتها المجرّدة، تصوّر في الذّهن ذلك المعنى المعجميّ القريب وهو ضدّ الحرّ، ثمّ انتقل المعنى بمجاورة ألفاظ أنتجت دلالات جديدة من خلال التّركيب اللغويّ، هذه الدّلالات تشابهت في المعنى الأخير لها.

أمّا في الوقت الحاضر، فقد تجلّت دلالات جديدة لغَور الزّمن بيننا وبين زمن حديث النّبيّ من جهة، وبين زمن الزّمخشريّ من جهة أخرى. ذلك أنّ لفظة البارد في وقتنا هذا، اتّخذت لها عناصر دلاليّة غيّرت الصّورة الحسّيّة

(١) الفائق، 1/91
(٢) الصّحاح، مادة برد.
(٣) سورة النّبأ، 24.

الّتي كانت عليها في الأصل، فمن نتائج تغيّرها الدّلالي في هذا الوقت ما يرمز إلى الجنس بصورة أو بأخرى، كقولهم: إنّك بارد، بالإضافة إلى معنى عدم الاكتراث في قولهم عند التّعجّب من لامبالاة أحدهم: ما أبردَ أعصابَكَ! دون أنْ تتخلّى اللفظة عن دلالتها القديمة الّتي هي ضدّ الحرّ.

إذًا، فلفظة بارد في التّحليل قد مرّت بمرحلتين: مرحلة الانتقال ومرحلة الانحطاط، في كتاب الفائق مثّلت اللفظة دلالة الانتقال عبر الاستعارة، وفي زماننا هذا اتّخذت اللفظة مظهرين دلاليين، الانتقال والانحطاط بحسب السّياق والخطاب اللغويّ. وفي الانحطاط اللغويّ لهذه اللفظة، ظلّت لفظة بارد محصورة في إيحائها الجنسيّ ولم تتجاوز ذلك ولم يطغ هذا المدلول الجديد على شبكات الدلالات المشهورة للفظة.

البخاع:

أتاكم أهلُ اليمنِ هم أَرَقُّ قُلوبًا وَأَلْيَنُ أَفْئِدَةً وأَبْخَعُ طَاعَةً. أي أبلغ طاعة. من بَخَع الذّبيحة: إذا بالغ في ذَبْحِها؛ وهو أنْ يَقْطَعَ عَظْمَ رَقبتها ويبلغ بالذّبح البِخَاع، والبِخَاع بالباء: العِرْق الذي في الصُّلْب.

يقول الزّمخشريّ: هذا أصله، ثمّ كثُر حتى استُعْمِل في كلِّ مبالغةٍ، فقيل: بخعتُ له نُصْحي وجَهْدي وطاعتي. والفعل ههنا مجعولٌ لِلطَّاعة، كأنّها هي الّتي بخعت؛ أي: بالغتْ. وفي مادة بخع في الصِّحاح: يُقالُ: بَخَعَ نفسَهُ بَخْعًا، أي: قتَلَهَا غَمًّا. ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفسَكَ﴾[1]. قال ذو الرّمّة:

أَلا أَيُّهَا الباخِعُ الوَجْدُ نَفْسَهُ بِشيءٍ نَحَتْهُ عن يَدَيْهِ المَقَادِرُ[2].

يبيّن لنا الزّمخشريّ التّغيّر الدّلاليّ الّذي طرأ على لفظة البخاع، حيث إنّ اللفظة انتقلت في دلالتها من المحسوس إلى المجرّد، فكانت في الأصل المعجميّ، العِرق الّذي يطلبه الذّابح عند الذّبح، وعند استخدامها في التّركيب اللغويّ دلّت على المبالغة في الذّبح بقطع عظم الرّقبة نفسها، ثمّ كثر استعمال هذه اللفظة في عدّة تراكيب من باب المبالغة كالبخع في النّصح والبخع في الطّاعة.

وقد استشهد الزّمخشريّ بقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفسَكَ﴾، تأييدًا لما ذهب إليه من توسيع الدّلالة في لفظة البخاع، وهو قتل النّفس غمًّا وهمًّا على شيءٍ ما، وهي الدّلالة نفسها في بيت ذي الرّمّة، إذ إنّ الشّاعر يخاطب

(١) سورة الكهف، 6.

(٢) البيت من بحر الطّويل، من قصيدة طويلة لذي الرّمّة، يمدح بها بلال بن أبي بردة. وهو في ديوانه/ 1037، ولسان العرب 8/ 5 "بخع"، والمقاصد النّحوية 4/ 218، وبلا نسبة في أمالي ابن الحاجب 1/ 474، ولسان العرب 15/ 312 "نحا"، والمقتضب 4/ 259. / شرح الأشموني/ 3/36. والشّاهد فيه قوله: "ألا أيّهذا الباخع"، حيث وصف المبهم "أي" باسم الإشارة "ذا"، ووصف اسم الإشارة بمعرفة هي "الباخع".

مَن كاد يقتل نفسه بسبب شدّة وجدانه، ويخبره أنّ ما حلّ به إنّما هو من الأقدار، ولا يد له على تغيير شيء، وهذا الموقع للبخع، أدّى إلى إحداث طفرة دلاليّة من خلال المجاز، فأنتجت بذلك معنىً مشابهًا وهو المبالغة.

إنّ التّحايل في المعنى لهذه اللفظة، أدّى إلى تغيّر الدّلالة مجازيًّا، وقد كان الهاجس من وراء ذلك التّغيّر، إبراز المبالغة في شدّة المشابهة في عناصر الدّلالة داخل لفظة البخاع. فالقتل أو القطع سمة اللفظة دلاليًّا، وعندما كان هذا المعنى الطبيعيّ لها، باتت تستعمل في سياقاتٍ مختلفة بقصد المبالغة في الحدث لا القتل حقيقة.

أمّا لفظة بخاع في وقتنا هذا، فمن الألفاظ المهجورة، أو أنّ سياقها جفّ من تداولها، واستُبدِلت بها أخرى كالذّبح والقتل، كأن يقول أحدهم في التّعبير عن المبالغة: لا تذبحْ نفسك على هذا، أو لا تقتل نفسك.

بريد:

ذكر الزّمخشريّ في الفائق أنّ النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – كان يكتب إلى أمرائه: إذَا أَبْرَدْتُمْ إليَّ بَريداً فاجْعَلُوه حسنَ الْوَجْهِ حَسَن الاسْمِ. أي إذا أرسلتم إليَّ رسولاً. والبريد: في الأَصْل: البَغْل، وهي كلمةٌ فارسيّةٌ أصلها: "بُرَيْدَه دُم": أي: محذوف الذَّنَب؛ لأنَّ بغالَ البريد كانت محذوفة الأذناب، فعُرِّبت الكلمة وخُفِّفَت، ثمّ سُمِّي الرّسولُ الذي يركبه: بَريداً، والمسافة التي بين السّكّتين بريداً. وفي الصّحاح البريدُ: المُرَتّب. يُقال: حُمِل فلانٌ على البريد. قيل لدابة البريد بريد لسيره في البريد، وقال غيره: البريد البغلة المرتّبة في الرّباط تعريب: "بريده دم"، ثمّ سمّي به الرّسول المحمول عليه ثم سمّيت به المسافة والبريدُ أيضًا: اثنا عشر ميلاً. وصاحبُ البريد قدْ أبْرد إلى الأمير، فهو مُبْرِدٌ، والرّسول بَريدٌ، قال امْرُؤُ القيس:

عَلَى كُلِّ مَقصوصِ الذُّنابِى مُعاودٌ بَرِيدِ السُّرى بِاللَّيْلِ مِنْ خَيْلِ بَرْبَرا(١).

عند تحليل ما طرأ على لفظة بريد من تغيّر دلاليّ نجد أنّ اللفظة من الكلمات الوافدة إلى اللغة العربيّة ثمّ عرّبت هذه اللفظة، وكأنّ الزّمخشريّ يخبرنا أنّ اللفظ الدّخيل كان له دور جليٌّ بعد تعريبه في تحديد عناصر الدّلالة وتبيين مظاهر التّغيّر الدّلاليّ في الألفاظ الّتي ذكرت في حديث الرّسول صلّى الله عليه وسلّم.

فقُبَيْل تعريبها كانت تطلق على البغل المحذوف ذنبها، وبعد دخولها حيّز اللسان العربيّ، خضعت لضوابط علم الصّرف في العربيّة، واتّخذت مَنحًى دلاليًّا جديداً، وأصبحت ذات حلّة عربيّة الملامح، فغدت لفظة بريد تطلق على الشّخص الّذي يحمل رسائل الخليفة أو القائد.

(١) البيت من الطّويل/ جمهرة اللغة/ 1/295. والصّحاح/ 2/447/ مادة: (برد). ولسان العرب/ فصل الباء الموحّدة/ 3/86. والنّظم المُستعذَب/ 1/104. والذّنابي: الذّنَب، المعاود: معتاد السّير، بربر: قبيلة معروفة بالقيام على خيل البريد. ديوان: امرؤ القيس/ 96.

فلفظة بريد في بيت امرئ القيس تشير إلى الدّلالة الأصليّة في الفارسيّة، وهي البغل الّذي قطع ذنبه تمييزًا له بحمل الرّسائل، أمّا في حديث الرّسول، فقد طُبعت اللفظة بطابَع عربيّ وأنتجت دلالة جديدة، وهي الرّسول نفسه الّذي يحمل رسائل الخليفة أو القائد.

هنا نخلص بالقول إلى أنّ اللفظة الدّخيلة تتغيّر علاقات المعاني فيها ويصدر عنها دلالات أخرى، لكنّها أي العلاقات الدّلاليّة، لا تبتعد كثيرًا عن تلك الدّلالات في اللغة الأجنبيّة الّتي أخذت عنها، حتّى في ضوابطها الصّرفيّة لم تبتعد كثيرًا؛ إذ إنّها حافظت – إلى حدٍّ ليس ببعيد – على أحرفها الأصليّة.

يمكن القول: إنّ هذه اللفظة بعد تعريبها وانتقال الدّلالة فيها من معنى إلى آخر، كان للعامل الجغرافيّ أثر في تغيّر علاقات المعاني والدّلالات في لفظة بريد، ففي هذا العصر تغيّر مفهوم البريد عمّا كان عليه في حديث الرّسول بتلك الوشائج الدّلاليّة المحيطة باللفظة، فصار المبنى الّذي يتعاطى الرّسائل والبرقيّات في هذا العصر بريدًا، من هنا كان العامل الجغرافيّ ذا أثر في نفوس الأجيال المتعاقبة، وتغيير الدّلالة للفظة من الضّيّق إلى الواسع. فاتّضح تأثّر اللغة العربيّة باللغات الأخرى، وهذه سنّة اللغات في التّأثّر والتّأثير.

الحافر:

عن أُبيّ بن كعب، سألتُ النَّبيَّ – صلّى الله عليه وسلّم – عن التّوبة النَّصوح، فقال: هو النَّدم على الذنب حين يَفْرُطُ مِنْكَ، وتستغفر الله بندامتك عند الحافر، ثمّ لا تعود إليه أبدًا[1].

يقولُ الزّمخشريّ: كانوا لكرامة الفَرَسِ عندهم ونَفاستهم بها لا يبيعونها بالنَّسّاء فقالوا: النَّقْدُ عند الحافِر، وسيّروه مَثَلاً، أيْ: عند بيع الحافر في أوّل وَهْلَة العقد من غير تأخير، والمراد بالحافر: ذات الحافر وهي الفرس. ومَنْ قال: عند الحافرة فله وجهان: أحدهما أنّه لما جعل الحافر في معنى الدّابّة نفسها، وكثر استعماله على ذلك من غير ذِكْر الذّات فقيل: اقتنى فلان الخُفَّ والحافر؛ أي ذواتهما، ألحقت به علامة التأنيث إشعاراً بتسمية الذّات بها. والثّاني أنْ يكون فاعله من الحَفْر؛ لأنَّ الفرسَ بشدَّةِ دَوْسِها تحْفِر الأرض، كما سُمِّيت فرسًا لأنّها تَفْرِسها: أي تدقّها؛ هذا أصل الكلمة، ثم كَثُرت حتى استُعْمِلت في كلّ أوَّليّة؛ فقيل: رجع إلى حافره وحافِرته، وفعل كذا عند الحافِر والحافِرة. والمعنى تَنْجيز النَّدامة والاستغفار عند مواقعة الذّنب من غير تأخير؛ لأنَّ التأخيرَ من الإصرار.

(1)البيهقيّ، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، 7/323، رقم الحديث: (5074).

والنّسّاء تعني التّأخير، وقولهم في المَثَل: النّقدُ عند الحافرة. وقد تعني الدّفع عند كلمة العهد أو كلمة الاتّفاق. ويُقال: التقى القومُ فاقتتلوا عند الحافرة، أي عند أوّل ما التقوا. وقوله تعالى: (أَءِنَّا لَمَردُودُونَ فِي الحَافِرَةِ)[1]، أي في أوّل أمرنا[2].

في قول الزّمخشريّ: وقدْ استعاره، إشارة إلى توسيع دلالة لفظة الحافر، حيث انتقلت دلالة اللفظة من خلال الاستعارة من المدلول الحِسّيّ إلى المدلول المجرّد، ونرى أنّ الحديث النّبويّ قد اعتمد على ركن واحد من ركني الاستعارة هنا، وهو المستعار له، ولنا أن نتخيّل البديل المعنويّ المجرّد في الصّورة الاستعاريّة لغياب الرّكن الآخر وهو المستعار منه، وذلك من خلال الكلمة الملازمة للفظة الحافر أو التّركيب السّياقيّ المشتمل عليها، في حديث النّبيّ، الشّكل النّهائيّ لمعناها كان تسريع النَّدامة والاستغفار عند مواقعة الذّنب من غير تأخير أو تأجيل، إلا أنّ هذا المعنى لم يأت من فراغ، فالاستعارة وكثرة استعمال اللفظة وصلا بها إلى هذا المعنى في الحديث النّبويّ.

وقد مرّ هذا المعنى بسلسلة من الدّلالات المتشابهة في المعنى الحِسّيّ قبل التّوقّف عند الدّلالة المجرّدة، الدّابة، ثمّ بيع الحافر في أوّل وَهْلَة العقد من غير تأخير، ثمّ ذوات الخُفّ والحافر، ثمّ حافرة من الحفر (كحفرة القبر). وبعد كثرة الاستعمال تَنْجيز وتسريع النَّدامة والاستغفار عند مواقعة الذّنب من غير تأخير.

كان للاستعارة دور فعّال في تداول المعاني والتّنقّل بين العناصر الدّلاليّة لهذه اللفظة، الّتي جعلت اللفظة تمرّ بثلاث مراحل دلاليّة، الدّابّة؛ لأنّها تحفر الأرضَ بشدّة. وتَنْجيز النَّدامة والاستغفار بعد الإصرار على وقوع الذّنب، حتّى صارت الحافرةُ أوّلَ كلّ شيءٍ.

الضَّالَّة:

قال النبيُّ – صلّى اللهُ عليه وسلّم –: "لا يأْوي الضّالَّة إلا ضالٌّ"[3].

الضّالَّة: صفةٌ في الأصل للبهيمة فغلبت. والمعنى: مَنْ يضمُّها إلى نفسه مُتَمَلِّكًا لها ولا ينشدُها فهو ضالٌّ[4].

يشيرُ الزّمخشريُّ من خلال قوله: فغلبت، إلى التّغيّر الدّلاليّ لكلمة: الضَّالَّة، وكانَتْ في الأصل صفةً، ثمّ اتّسعت هذه الدّلالةُ من صفةٍ للبهيمةِ إلى الإنسانِ الذي ضاعتْ بهيمته. ضلّ الشّيء يَضِلّ ضلالاً، أي: ضاع وهلك. والاسم الضُلُّ بالضّمِّ. ومنه قولهم: هو ضُلُّ بنُ ضُلٍّ، إذا كان لا يُعرَفُ ولا يُعرَفُ أبوه. وكذلك هو

(١) سورة النّازعات، 10.
(٢) أبو منصور، محمّد بن أحمد، تهذيب اللّغة، 5/14.
(٣) سنن أبي داود، 3/142، رقم الحديث: (1720).
(٤) الفائق، 65.

الضّلالُ بن التّلال والضّالّة: ما ضَلّ من البهيمة للذّكَر والأنثى. ورجلٌ ضِلّيلٌ ومُضَلّلٌ، أي ضالٌ جدًّا، وكان يُقال لامرئ القيس: الملك الضّلّيل.

حيث تعود دلالة لفظة الضّالة إلى أصل استعمالها الحقيقيّ في اللغة، وهو الضّياع والهلاك والشّيء المجهول، والشّيء المفقود، فاللفظة تأثّرت بالبُعد الاجتماعيّ، إذ إنّها كانت صفة خاصة بالحيوان الّذي يملكه الإنسان فيضيع ولا ينشده صاحبه، ثمّ انتقلت هذه اللفظة مع صفتها إلى الإنسان.

هو انتقال من ضيّق إلى واسع في دلالة لفظة الضّالّة، عندما تكون اللفظة خاصّة في صفتها لازمة للحيوان، ثمّ تتجاوز هذه الصّفة حدود الحيوان الضّائع، إلى الإنسان الّذي ضاعت له حاجة ما، فأصبحت ضالّة ينشدها ويحثّ في السّعي إلى إيجادها والإقبال عليها. فالفقدان والضّياع هو العامل المشترك والصّفة الدّائرة حول عناصر المعاني في لفظة الضّالّة، وعليها كان التّركيز في عمليّة التّوسّع الدّلاليّ لها.

عند تحليل التغيّر الدّلاليِّ في الكلمة، نجد أنّ كلمة (الضَّالَّة): كانت صفةً للبهيمة. ثمّ توسّعت دلالة ومعاني اللّفظة، لتُطلَقَ على الإنسانِ الذي ضاعتْ بهيمته أذكرًا كان أَمْ أنثى. وعلى الرّجل غير المعروف وغير المعروف أبوه. وهنا يُفسِّرها العامل الاجتماعي في توسيع الدلالة.

ظهْرانَيْهم:

في الحديث: " . . . فأقاموا بين ظَهْرَانَي قومِهم فدعَوْهم إلى دينِ الله ودين عيسى؛ فأَخذتهم الملوك فقتلتهم وقطعتْهم بالمَناشِير... "(١).

يقول الزمخشريّ: أقام فلان بين أظهر قومه وظهْرانيهم: أي أقام بينهم. الأظْهُر: جمع ظَهْر – على معنى أنّ إقامته فيهم على الاسْتِظْهارِ بهم والاستنادِ إليهم. وأمّا ظَهْرَانيهم، فقد زِيدت فيه الألف والنّون على ظَهْرٍ عندَ النِّسبة للتأكيد، كقولهم: في الرّجل العَيُون نَفْساني وهو نسبةٌ إلى النَّفس بمعنى العَيْن، والصّيدلاني والصيدنَاني منسوبان إلى الصيدل والصَّيْدَن، وهما أصولُ الأشياءِ وجواهرُها. فألحقوا الألِفَ والنّونَ عند النِّسبة للمبالغة، وكأنّ معنى التّثنية أنّ ظَهْرًا منهم قدّامه وآخر وراءه، فهو مكنُوفٌ من جانبيه، هذا أصله، ثمّ كثُرَ حتى استُعْمِل في الإقامة بين القوم مطلقًا وإنْ لم يكن مكنوفًا.

(١) البيهقيّ، 12/73، رقم الحديث: (9065).

والظهرُ: خلافُ البطن. وقولهم: لا تجعل حاجتي بِظهرٍ، أيْ: لا تَنْسها. ويُقال: هو نازلٌ بين ظهريهم وظهرانَيهم، بفتح النّون، ولا تقل: ظهرانِيهم بكسر النّون. قال خلف الأحمر: قولهم لقيته بين الظهرانَيْنْ، معناه في اليومين أو في الأيّام، قال: وبين الظهريْن مثله حكاه القاسم بن سلام أبو عبيد في ذلك(١).

إذًا، فلفظة ظهرانيهم كما يجدها الزّمخشريّ في فائقه لفظة أصابها تغيّر دلاليّ، وبعد إسهابه عن إلحاق الألف والنّون باللفظة وما طرأ على زيادة المعنى نتيجة زيادة المبنى فيها، يذكر لنا أصل اللفظة في الاستعمال، أنّه كان مقتصراً على الإحاطة من الأمام ومن الخلف، ذلك أنّ الألف والنّون عند الزّمخشريّ للتّثنية، فكان المعنى محدّدًا بالإحاطة أو الصّون باتجّاهين، ثمّ استطرد في استعمال هذه اللفظة حتّى باتت تطلق للدّلالة على المكوث في القوم أو النّاس.

لا أظنّ الألف والنّون من الزّوائد أو اللواحق الّتي تطرأ على اللفظة من باب النّسبة للمبالغة كما طرأ ذلك في نفسانيّ، وصيدنانيّ، إنّما الألف والنّون للتّثنية، وقد نوّه خلف الأحمر إلى ذلك بقوله: الظّهرانَيْنْ، بفتح النّون لا بكسرها، ربّما هي من الملحقات بالمثنّى كالزّهراوين والعمرين وغيرهما، فالظّهران بهذا التّحليل تعني: البطن والظّهر، أي بطن القوم وظهره، والماكث سيكون محاطًا بالقوم من الأمام ومن الخلف. ثمّ زيد الضّمير الهاء ليعود على الغائب، وزيدت الميم للدّلالة على الجماعة، فاللفظة مع الياء والنّون للتّثنية.

عند تحليل التّغيّر الدّلاليّ، نجد أنّ كلمة (ظهْرانَيْهم): كانت تعني في أصل استعمالها اللغويّ: ظَهْرٌ منهم قدّامه وآخرُ وراءه، فهو مكنُوفٌ من جانبيه، ثمّ بعد كثرة استعمال هذه اللفظة، أصبحت تعني الإقامة بين القوم مطلقًا وإنْ لم يكن مكنوفًا أي محاطًا. فصارَ كلُّ مَنْ يقطُنُ بين قومه يُقالُ عنه: هو مُقيمٌ في ظهرانَيْهم، سواءٌ أكانَ مكنوفًا أمْ غيرَ مكنُوفٍ.

فاتّسعت دلالة اللفظة من معنى المحوط والمصون من الأمام والوراء، لتشير بما في شبكات معانيها المستوحاة من البيئة اللغويّة في سياقاتها المتعدّدة إلى معنى الإقامة على الإطلاق، وفي الوقت الحاضر، هذه اللفظة مقتصرة بدلالة الإقامة المطلقة في سياقات معيّنة، محافظة على هذه الدّلالة دون أدنى تغيّر، فلم تتعرّض لأيّ تغيّر إذن غير أنّها ترد دون اللاحقة الألف والنّون أو الياء والنّون، فنسمع قولهم: فلان بظهر العشيرة الفلانيّة، فلم تزل اللفظة محتفظة بالدّلالة نفسها، وهي الإقامة فيهم أو الحماية دونهم. حتّى وإن كان اللفظ مجموعًا، فلن تؤثّر في عناصر المعنى المنشود للفظة، فأظهر لا تختلف في دلالتها عن دلالة المثنّى ظهرانَيْهم أو دلالة المفرد ظهرهم.

(١) الصّحاح، مادة ظهر.

ولم أجد فرقًا دلاليًّا في الحقيقة بين لفظتي ظهريَهم وظهرانَيْهم، إذ إنّ اللفظتين تطلقان على الإقامة بين القوم في أيّ سياقٍ كان، ولعلّي أُصيب لو قلت أنّ اللاحقة الألف والنّون، لم يكن لها تأثير في تغيّر الدّلالة للمبالغة في النّسبة، إذ إنّها ليست في النّسبة من شيء، إنّما هي كلمة أُلحقت بها الألف والنّون أو الياء والنّون؛ ابتغاء إلحاقها بالتّثنية، للدّلالة على الظّهر والبطن فقط. وربّما ظهرانَيْهم أُخذت على سبيل الحكاية، فظلّت الألف والنّون ثمّ الياء تتوالى في الاستعمال لهذه اللفظة على مرّ العصور حكايةً لا إعرابًا.

بذلك فإنّ التّثنية لن يكون لها ذلك التّأثير الدّلاليّ المرجوّ في تغيّر معنى اللفظة، إذا ما قورنت بالمفرد في السّياق ذاته، فلو قلنا: يقطن الرّجل في ظهرهم، لكان المعنى الّذي يصبّ في دلالة اللفظة الجديدة، هي ذاتها، أعني الإقامة والحماية، أي يقطن الرّجل بينهم وفي حمايتهم.

وفي ختام هذه المسألة، فإنّ العامل الّذي أسهم في تغيّر اللفظة دلاليًّا، هو التّوسّع والانتقال من خصوص استعمال المعنى إلى عموم استعماله، فبعد أنْ كانت الدّلالة خاصّة بالإحاطة، أصبحت عامّة تطلق على الإقامة بين القوم.

العَشْوة:

في حديث سلمة بن الأكوع – رضي الله عنه – لرسول صلّى الله عليه وسلّم: فقلت: خَلِّني، فَأَنْتَخِبَ مِنْ أَصْحابِكَ مائةَ رَجُلٍ، فَآخُذَ عَلى الكُفّارِ بِالعَشْوَةِ فَلا يَبْقى مِنْهُمْ مُخْبِرٌ إلا قَتَلْتُهُ[1].

العُشْوَة – بالحركات الثّلاث: ظُلْمة اللّيل، وقالوا في المثل: أوْطأتَه العَشْوة؛ إذا سامه أمرٌ ملتبسٌ يَغْترُّه به، لأنَّ مَنْ وَطِئَ الظّلمة يَطَأُ مالا يُبْصره فربّما تردّى في هُوَّةٍ أو وَضَعَ قدمَهُ على هامَّة، ثمّ كثُرَ ذلك حتى استُعْمِلت العشوة في معنى الغِرّة، فقيل: أخذتُ فلانًا على عَشْوَةٍ، وسمتُه عشوة. والمقصود بـ: أوْطأتَه العَشْوة، أن يطأ الإنسان مالا يبصره فربّما وقع في بئر أو وطئ هامة، ومن أمثالهم هو يخبط خبط عشواء، يضرب مثلا للسّائر الذي يركب رأسه، ولا ينظر في العاقبة، كالبعير العشوان، وهو الّذي لا يبصر بالّليل فهو يخبط بيديه كلّما مرّ به، وفي الحديث: (فأخذ عليهم بالعشوة) أي السّواد من اللّيل[2].

الظّاهر من خلال كلام الزّمخشريّ أنّ لفظة العشوة تعني في الحديث النّبويّ، استغلال العدوّ على حين غرّة في الليل، لما عهد عن الليل من سواد وظلمة شديدة، فلا يدري العدوّ مَن أراد به شرًّا. أمّا أصل الاستعمال للفظة العشوة، فهو الالتباس لعدم التّمكّن من معرفة ما يحيط بالإنسان ليلاً، فعندما يسير الإنسان ليلاً، فإنّه لا يعي ما

(١) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، صحيح ابن حِبّان، 16/137.
(٢) الهرويّ، أبو عبيد أحمد بن محمّد، الغريبين في القرآن والحديث، 4/1281.

أمامه لشدّة ظلمة الليل. ثمّ يذكر الزّمخشريّ أنّ هذه اللفظة قد تداولها العامّة بكثرة حتّى اكتسبت اللفظ دلالة جديدة بعد كثرة استعمالها، وهذه الدّلالة هي الغِرّة كما يرى الزّمخشريّ.

ولو أخذنا الزّيادة في مبنى العشوة بعين الاعتبار، لأصبح عامل التّغيّر الدّلاليّ هنا عاملاً داخليًّا في عمق اللغة ذاتها، فالعشواء كما في المثل: هو يخبط خبط عشواء، تعرّضت إلى تغيّر اشتقاقيٍّ، وهذا التّغيّر في الاشتقاق للفظة، إنّما أدّى إلى تغيّر دلالتها واختلاف في عناصر معانيها عبر سياقات جديدة في الخطاب اللغويّ المستعمل من جيل إلى جيل.

وعند تحليل ما طرأ من تغيّر دلاليّ على لفظة العُشْوَة، فإنّها في أصل استعمالها اللغويّ كانت تعني ظُلْمة الليل. ثمّ عمّمتْ دلالتها فأصبحت تدلّ على الغِرّة مُطلقًا. وهي التّحيّر والحيرة عند السّير ليلاً، لعدم معرفة المظانّ عند السّائر، وربّما هي الغفلة الّتي يعيشها كلّ سائر ليلٍ، إذ إنّه يسير على غير هدًى، وركوب الأمر على غير بيان، من هنا كانت الدّلالة الجديدة لهذه اللفظة، وهي أخذ الكافر على غفلة من أمره وعدم إدراك لما يحدث حوله، فهو أشبه بالأعمى غير المدرك لما يحيط به.

نتائج البحث:

- ألفاظ اللغة كالكائن الحيّ، تتغيّر بفعل الزّمن، مثلما يتغيّر الكائن الحيّ، وهذه الألفاظ تخضع لما يخضع له الكائن الحيّ في نشأته ونموّه وتغيّره.
- كون اللغة ظاهرةً اجتماعيّةً، وتستمد كيانها من المجتمع الّذي نمتْ فيه، فهي ترقى برقيّه، وتنحطّ بانحطاطه.
- إنّ سرعة التّغيّر ونتائجه تختلف من زمنٍ إلى آخرَ ومن جانبٍ إلى آخرَ من جوانب الّلغة.
- يُعدّ التّغيّر الدّلالي أحد جوانب التّغيّر الّلغويّ، إذ إنّ معاني الكلمات لا تبقى على حالها، إنّما هي في تغيّر دائمٍ، والمعاجم العربيّة خير دليلٍ على هذا التّغيّر وأنّ معاني الكلمات تتغيّر من زمنٍ إلى آخر.
- من العوامل التي أدّتْ إلى هذا التّغيّر في كتاب الفائق في غريب الحديث كثرة استعمال اللفظة وشيوعها في مواضع اقتضت الحاجة إلى وجودها بهذه المنزلة، ممّا كان حريًّا بالباحث أنْ أدرس مدى ما وصل إلى التّغيّر الدّلاليّ في ألفاظ حديث الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – من خلال استقراء غريب الحديث في كتاب الفائق.
- وجدتُ من خلال البحث أنّ بعض هذه العوامل الّتي حدّدها علماء الّلغة المحدثون، تنبّه لها الزّمخشريّ في فائقه، وأشار إليها في أثناء حديثه بألفاظٍ معيّنةٍ من مثل: "ثمّ كَثُرت حتى استُعْمِلت في. . . " وقوله: "

ثمّ كثُرَ ذلك حتى استُعْمِلت . . . "، وبعض الألفاظ لم يصرّح بتغيّرها قمت باستنباط ما طرأ من تغيّرٍ دلاليٍّ فيها.

- معظم ألفاظ كتاب الفائق قد تغيّرت دلالاتها من خلال المجاز بأنواعه: الاستعارة المشابهة والسّببيّة، حيث تفاوتت نسبة التغيّر الدّلاليّ لهذه الألفاظ من التّخصيص إلى التّعميم، ومن الحسّيّ إلى المجرّد، وكان حظّ الألفاظ الأعجميّة قليلاً، كلفظة بريد الفارسيّة، إذ إنّها تغيّرت في دلالتها بعد ورودها في الحديث النّبويّ كما تغيّرت صرفيًّا.
- إن الحاجة إلى كلماتٍ جديدة تعبّر عن معانٍ جديد، أمرٌ غير معروفٍ من قبلُ، لكنّ المخزونَ اللّفظيّ عندَ أبناء اللّغة الواحدة، أسهم في إحداث تغيير لهذا اللّفظ أو ذاك.
- لعب الاشتقاق دوراً مؤثّرًا في تغيّر دلالات بعض الألفاظ، كما في حديث الرّسول الّذي أورده الزّمخشريّ في فائقه: "فَآخُذَ عَلى الكُفّارِ بِالعَشْوَةِ"، ليكتمل عقد تلك العوامل الّتي أدّت إلى التّغيّر الدّلاليّ في كتاب الفائق.

المصادر والمراجع:

١. الأُشْمُوني، عليّ بن محمّد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدّين الشّافعيّ ٩٠٠ ه/ شرح الأشموني على ألفيّة ابن مالك/ ط: ١/ دار الكتب العلميّة/ بيروت/ لبنان/ ١٩٩٨.

٢. أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ/ ط: ١/ مكتبة الأنجلو المصريّة/ ١٩٧٢.

٣. ابن بطال، بطال بن أحمد بن سليمان، النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذب، تحقيق: مصطفى سالم، ١٩٨٨.

٤. البيهقيّ، أحمد بن الحسين بن عليّ بن موسى الخُسْرَوْجِرديّ الخراسانيّ، أبو بكر ٤٥٨ ه.

٥. السّنن الكبرى/ تحقيق: محمّد عبد القادر عطا/ ط: ١/ دار الكتب العلميّة/ بيروت/ لبنان/ ٢٠٠٣.

٦. شُعَب الإيمان/ تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد/ ط: ١/ مكتبة الرّشد للنّشر والتّوزيع/ الرّياض/ ٢٠٠٣.

٧. ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو ٦٤٦ ه/ أمالي ابن الحاجب/ تحقيق: فخر صالح سليمان قدارة/ دار عمّار/ الأردنّ/ دار الجيل/ بيروت/ ١٩٨٩.

٨. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي ٣٥٤ ه/ الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان/ تحقيق: شعيب الأرنؤوط/ ط: ١/ مؤسسة الرسالة، بيروت/ ١٩٨٨.

٩. حسن، عزة/ ديوان تميم بن أُبَيّ بن مقبل/ عني بتحقيقه/ ط: ٢/ دار الشّرق العربيّ/ بيروت – لبنان/ ١٩٩٥.

١٠. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن هلال بن أسد الشيباني ٢٤١ ه/ مسند الإمام أحمد بن حنبل/ تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون/ ط: ١/ مؤسسة الرسالة/ ٢٠٠١.

١١. أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني ٢٧٥ ه/ سنن أبي داود/ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد/ المكتبة العصرية/ صيدا – بيروت.

١٢ . ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، دار العلم للملايين، ط: ١، ١٩٨٧ .

١٣ . الزّركليّ، خير الدّين بن محمود بن محمّد بن علي بن فارس/ الأعلام/ ط: ١٥/ دار العلم للملايين/ ٢٠٠٢ .

١٤ . الزّمخشريّ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد ٥٣٨ ه.

١٥ . أساس البلاغة/ تحقيق: محمّد باسل عيون السّود/ ط: 1/ دار الكتب العلميّة/ بيروت/ لبنان/ ١٩٩٨ .

١٦ . الفائق في غريب الحديث والأثر/ تحقيق: علي محمد البجاوي – محمد أبو الفضل إبراهيم/ ط: ٢/ دار المعرفة/ لبنان .

١٧ . عبد الجليل، منقور/ علم الدّلالة أصوله ومباحثه في التّراث العربيّ/ اتّحاد الكتّاب العرب/ دمشق/ ٢٠٠١ .

١٨ . عمر، أحمد مختار/ علم الدّلالة/ ط: ٢/ عالم الكتب/ بيروت/ ١٩٨٨ .

١٩ . العينيّ، بدر الدّين محمود بن أحمد بن موسى ٨٥٥ هـ/ المقاصد النّحويّة في شرح شواهد شروح الألفيّة المشهور بـ"شرح الشّواهد الكبرى"/ تحقيق: علي محمّد فاخر، أحمد محمّد توفيق السّوداني، عبد العزيز محمّد فاخر/ ط: ١/ دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة/ القاهرة/ مصر/ ٢٠١٠ .

٢٠ . الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ/ الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة/ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار/ دار العلم للملايين/ بيروت .

٢١ . القيس، امرؤ، ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد إبراهيم .

٢٢ . المبرّد، محمّد بن يزيد بن عبد الأكبر الثّمالى الأزديّ ٢٨٥ ه/ المقتضب/ تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة/ عالم الكتب/ بيروت .

٢٣ . مرتضى الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض/ تاج العروس من جواهر القاموس/ ط: ١/ دار الفكر/ بيروت/ ١٤١٤ ه.

٢٤ . ابن مسعود، غيلان بن عقبة، ديوان ذي الرمة، تحقيق: أحمد بسج، ط: ١، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥ .

٢٥ . أبو منصور، محمّد بن أحمد بن الأزهريّ الهرويّ ٣٧٠ ه/ تهذيب اللّغة/ تحقيق: محمّد عوض مرعب/ ط: ١/ دار إحياء التّراث العربيّ/ بيروت/ ٢٠٠١ .

٢٦ . ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدّين الأنصاريّ الرّويفعيّ الإفريقيّ ٧١١ ه/ لسان العرب/ دار صادر/ بيروت/ ط: ٣/ ١٤١٤ ه.

٢٧ . الهرويّ، أبو عبيد أحمد بن محمّد ٤٠١ ه/ الغريبين في القرآن والحديث/ تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزيدي/ ط: ١/ مكتبة نزار مصطفى الباز/ السّعوديّة/ ١٩٩٩ .

٢٨ . نصّار، حسين/ المعجم العربي نشأته وتغيّره/ ط ٤/ دار مصر للطباعة/ مصر/ ١٩٨٨ .

٢٩ . وافي، علي عبد الواحد/ علم اللّغة/ ط: ٩/ دار نهضة مصر للطبّاعة/ القاهرة/ ٢٠٠٤ .

ربيع البيوت

بلمسات وريشة: د. حسان فائز السراج

أفكار مستقاة من الأخبار الاقتصادية العالمية تصلح أفكارًا للبحث العلمي

هذه صفحة جديدة، الهدف منها توجيه بوصلة الأبحاث العلمية في الجامعات العربية والإسلامية نحو الأكثر حداثة في السوق العالمي، بغية رفع سوية البحث العلمي والارتقاء به ليتناول مشكلات وقضايا حقيقية معاصرة. نرجو ممن يرغب المشاركة في تحرير هذه الصفحة مراسلتنا.

- إنه على الرغم من الديون المروعة بشكل رهيب، لماذا أسعار الفائدة على الديون منخفضة بشكل يبعث على السخرية؟

إذا نظر المستثمرون إلى هذه الديون على أنها غير قابلة للإدارة، فالمعدلات يجب أن تكون صاروخية. إن جزءً من الجواب هو أن البنوك المركزية تعمل على تسييل الديون.

متى يتغير كل هذا؟ وكم من الوقت يمكن للبنوك المركزية الاستمرار في القيام بذلك؟.

- يهتم الرئيس التنفيذي فقط بأمرين: التدفق النقدي ومستوى سعر السهم. وهذان العنصران فقط لأنهما يؤثران على حجم مكافآتهما.

١) الرؤساء التنفيذيون لا يهتمون بالديون. ليس الأمر كما لو كانت أموالهم، علاوة على ذلك، لديهم حوافز ضخمة لتحقيق أقصى استفادة من الشركة.

٢) الكارتل المصرفي العالمي يملك العالم. سوف يسمحون لك باستخدامه، لكنه سيكلفك.

٣) العالم مفلس. لكن لم يتم إخطار بذلك حتى الآن.

٤) إذا تم توقيته بشكل صحيح، فإن الكتلة الهائلة للديون المتصاعدة ستؤدي إلى انهيار الأرض في ثقب أسود في نفس الوقت يجعل تغير المناخ الكارثي غير صالح للسكن. نسميها تعظيم الربح.

٥) الديون المستحقة هي في حالة من العجز عن السداد بشكل يائس والتصفية هي الملاذ الوحيد.

- عندما تبني شركة جنرال موتورز (على سبيل المثال) مصنعًا في الصين وتقترض في الصين لتمويله، هل يظهر ذلك كدين للشركات الأمريكية أم الصينية؟

- تقوم الشركات في هذه الأيام ببساطة بتحريك الصندوق إلى دافعي الضرائب المستقبليين لدفع فواتيرهم، وتدمير ثروات المساهمين تدريجيًا، بينما تجني إدارة الشركات أكبر حصة من أرباح الشركات، وتنفذ فوائد لصالحها، وتحمّل المساهمين/حملة السندات. لذلك لا عجب أن وارن بافيت يواجه عصر الانقراض.
- انخفض نمو عرض النقود M_1 في الصين في شهر فبراير ٢٠١٩، وبعد طباعة ٤ تريليونات يوان في يناير، فقد كان لدى البنوك الصينية ١٢٠ مليار يوان (١٨ مليار دولار أمريكي) من حالات العجز عن سداد الديون في يناير وحده مع ٣. ٥ تريليون يوان تقريبًا مستحقة في عام ٢٠١٩. فإذا بلغ التخلف عن السداد نسبة ٣٠٪ في أحسن الأحوال، وازدادت الحالة الاقتصادية سوءا بنسبة ٤٥–٥٠٪، فستكون حالات التخلف عن سداد الشركات في الصين بين ١٥٧–٢٦٠ مليار دولار أمريكي لعام ٢٠١٩ ومن ثم فسيكون الربع الثاني مثيراً للاهتمام.

صوتيات اقتصادية

الجزيرة بودكاست

قائمة سوداء تخشاها إسرائيل وتحاربها أمريكا

تجدد منظمات حقوقية مطالبها لكشف الستار عن بيانات 206 شركات تعمل في المستوطنات الإسرائيلية في الأراضي الفلسطينية المحتلة. ومن المفترض أن يتم نشر قائمة الشركات العاملة بالمستوطنات في شهر يناير 2020 وفقا لتقرير نشرته صحيفة يديعوت أحرونوت الإسرائيلية. فهل تصدر قاعدة البيانات هذه المرة بعد أن تأجلت مرتين؟ وإن تم نشرها الآن ما الذي سيحدث؟

رابط الاستماع

العالم يشيخ. الهرم السكاني المقلوب

العالم يشيخ . . ارتفاع في نسب الشيخوخة مقارنة بعدد المواليد وتحذيرات من تراجع معدلات الخصوبة في الدول المتقدمة مع خديجة ود. مولدي الأحمر في حلقة من "بعد أمس".

رابط الاستماع

هل تهزم الصين أمريكا

بعد توقيع الصين وأمريكا على اتفاق مبدئي يمهد لهدنة في الحرب التجارية الدائرة بين العملاقين الاقتصاديين منذ ما يزيد على عام ونصف بشكل معلن ومنذ سنوات بشكل غير معلن. . نناقش الأسباب الحقيقية وراء اندلاع هذه الحرب التجارية وفرص نجاح هذا الاتفاق في إنهاء حالة الحرب بين الطرفين وإنقاذ العالم من نتائجها. . كما نتعرف على ما يتطرق إليه الاتفاق وما يحققه للطرفين.

رابط الاستماع

هدية العدد: كتاب - الإقناع؛ أساليبه ووسائله

في منهج النبي محمد صلى الله عليه وسلم

د. أحمد خالد مرزا

رابط التحميل

مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية

International Islamic Economics Magazine