

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

العدد الثالث
مجلة إسلامية . ثقافية . تصدر سنوياً
1986

● صدى الأدب العربي في الدعوة الإسلامية

● مخطوطات ليبية

● وصول الإسلام إلى ساحل مليبار

● التيارات الفلسفية وعلاقتها بالصراع على الحكم

الإسلام وأصول تشريعهِ التي تحدّد ذائنيته، ومفهوم العدل فيه، وطبيعة هدفهِ العام

تمهيد في فلسفة التشريع الاسلامي :
المنهج العلمي الذي يجب اتخاذه أساساً في
الاجتهاد التشريعي :

قبل أن نتناول هذا الموضوع الهام
بالبحث والاستدلال أصولياً ، ينبغي أن نُحدّد
« طبيعة المنهج العلمي » الذي ينبغي اتخاذه
أساساً فيه ، إذ لا بحث بلا منهج ، ضماناً
لسلامة النتائج المنطقية والعلمية المترتبة عليه ،
وعِصمةً للفكر من الوقوع في التناقض بين
ماهية هذا المنهج المتخذ ، وبين طبيعة المادة
المدرّسة ، إذ من المقرر منطقياً ، أن المنهج
العلمي لدراسة مادةٍ ما ، ينبغي أن يكون
مشتقاً من طبيعتها .

اتخاذ بعض فقهاء القانون الوضعي
المعاصرين ⁽¹⁾ منهجاً مادياً محسوساً ، قوامه
المشاهدة والتجربة في الاجتهاد التشريعي ، لا
يتفق وطبيعة التشريع .

مجلة كلية الدعوة الإسلامية (العدد الثالث)

الدكتور
محمد فتحي الدريني

(1) أصول القوانين - ص 61 وما يليها -
للاستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهوري
والدكتور حشمت أبو ستيت - أصول
القانون - ص 158 وص 543 - للدكتور
حسن كيره .

تذهب بعض الفلسفات القانونية الى أن المنهج الذي يجب أن يُصطنع في البحث والاجتهاد التشريعي والفقهي ، هو أسلوب المشاهدة والتجربة ، رُصداً للظواهر الاجتماعية ، باعتبار أن القانون نفسه ، ليس الا ظاهرة اجتماعية ، مما يُشعر بقياس المنهج العلمي في البحث التشريعي على المنهج المتخذ في بحث العلوم الطبيعية ، كالفيزياء والكيمياء ، سواءً بسواء ، فيؤول الأمر حتماً الى الجمع بين مادتين مختلفتين طبيعةً ودوراً ، وهدفاً ، وهو ما ترفضه أصول مناهج البحث العلمي التي قامت على أساس أفراد كل مادةٍ بمنهج خاص ، يشتق من طبيعتها .

هذا ، والعلوم الطبيعية إذا كانت ماهيتها تقتضي أن يخضع البحث والنظر فيها لقانون « السببية » الذي لا يتخلف فيه المسبب عن السبب الذي أحدثه ، تلازماً واقعياً لا انفكاك له ، بمقتضى سنة كونية ثابتة لا تجد لها تبديلاً ، وأن البحث فيها لا يعدو أن يكون جهداً فكرياً متعمقاً للكشف عن هذا الواقع القائم ، لا لابتداع سنن أو علاقات جديدة لم تكن قائمة من قبل ، مما يقتضي بالضرورة إتخاذ منهج « المشاهدة والتجربة » في المختبرات العلمية ، رُصداً لظواهر طبيعية واقعية تنتجها سنن ثابتة ، كما ذكرنا ، ليمكن الباحث من اشتقاق قواعد علمية كلية ثابتة ، طرداً وعكساً ، تحكم جزئيات موضوعها ، دون تخلف لأي منها ، إذ المسبب لا يزايل السبب الذي أحدثه ، كما نوهنا ، أقول : إذا كان الأمر كذلك في العلوم الطبيعية ، فإن التشريع من طبيعة أخرى لا تقتضي ذلك إطلاقاً ، إذ لا يتسق معها ، بل يرفضه ، لسبب بسيط ، هو أن هذا المنهج المادي المحسوس ، يعتمد أموراً واقعية يرصدها ، إقامةً للتشريع على أساسها ، دون تغيير أو تقويم أو توجيه ، أو تحديد لغايات مرسومة ، فكان لذلك منهجاً « تقريرياً » محضاً ، تفقد فيه المثل العليا ، والقيم الانسانية والمبادئ الخلقية دورها في التوجيه ، بل تفقد وجودها أصلاً ، وهو ما لا يتفق وطبيعة التشريع ووظيفته في الحياة الانسانية ، وهذا ، إن جاز في بعض التشريعات ، فإنه لا يتأتى في التشريع الاسلامي بوجه خاص .

على أن ما نُقرُّه هنا ليس مجرد لوازم عقلية منطقية للمنهج المادي المجرد القائم على المشاهدة والتجربة ، نستنتجها استنتاجاً ، بل هو ما صرح به أنصار هذا المنهج من مثل العميد « ديجي » حيث يرى ضرورة استبعاد أن يكون للمثل العليا ، والقيم الانسانية دوراً في التقنين .

التشريع محكوم عليه بقانون الغاية ، فكان علماً تقويميا لا تقريريا .

هذا ، وما يؤكد اختلاف المادتين طبيعةً ودوراً ، وهدفًا ، أن التشريع - كما هو معلوم - بحكم كونه ظواهر إرادات المكلفين ، وما تتجه إليه من غايات تستهدف تحقيقها ، مما يعود إلى مصالحهم الذاتية المباشرة والحالة ، عن طريق ممارستهم لما مُنحوا من حقوق وحرريات عامة ، فتغدو تلك « الغايات » المنشودة بعد تنفيذها ، أوضاعاً إقتصادية أو اجتماعية أو سياسية قائمة ، فإن هذا كله يتضح في التشريع الاسلامي بصورة أتم وأوضح ، وذلك على الوجه التالي :

من المقرر إجماعاً ، أن الحقوق والحرريات « منشؤها الحكم الشرعي » الذي يَتَجُّهُ الخطابُ فيه إلى المكلف ، وقد عرَّفَ الأصوليون « الحكم الشرعي » بأنه : خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ومن المعلوم بالضرورة، أن الفعل الذي يتعلق به الحكم ، إيجاباً أو سلباً ، هو ظاهرة إرادية في المقام الأول ، بلا مرأى ، إذ التكليف يستلزم الإرادة للتنفيذ فعلاً ، فلا تنفيذ ولا إمتثال بلا إرادة حرة مختارة واعية قاصدة ، ليتمَّ الإبتلاء والجزاء عدلاً ، وإلا كانت الإرادة مُفَرَّغَةً من محتواها ، وهذا الفعل الإرادي الذي نُفِّذَ امتثالاً وطواعيةً ، مُغَيًّا بغاية مرسومة ومحددة شرعاً هو مكلف بالاتجاه إليها إِبَّانَ تَصَرُّفِهِ ، وتحقيقها واقعاً ، إذ الحُكْمُ وحِكْمَةُ تشريعه ، أو غايته التي شرع من أجلها ، مقترنان ، نظراً وعملاً ، بل « الحكمة » هي أساسُ تشريع الحُكْمِ ، وقوامُ معقوليته ، والا كان الحُكْمُ الذي يقتضي الفعل أو الكفَّ بلا غايةٍ ولا حكمةٍ ، وهذا لا يتصور في تشريع الله ورسوله ، لأن هذا يستلزم العَبَثَ ، والعَبَثُ لا يُشْرَعُ ، لمنافاة ذلك للحكمة الإلهية ، فوجب أن يكون لكل حكم حكمةً أو غايةً هي مقصودُ الشرع من أصل تشريعه ، فكانت رُوحَهُ وملاكُ أمرِهِ ، ومَعْنَى معناه ، ومن ثَمَّ لا يجوز بترُّ الحُكْمِ عن حكمته ، انحرافاً عنها ، أو تَنَكُّباً لها ، أو اعتسافاً⁽²⁾ ، بل هو مُحَرَّم قطعاً ، لمناقضة قصد المشرع في تشريعه ، تجد هذا بيناً صريحاً فيما قرره المحققون من الأصوليين ، من أن قَصْدَ المكلف في العمل ، ينبغي أن يكون موافقاً لقصد الله في التشريع ، حُكْماً وَمَقْصِداً معاً ، من مثل الامام الشاطبي حيث يقول : « قَصْدُ الشارع من المكلف ، أن يَكُونَ قَصْدُهُ في العمل ، موافقاً

(2) ويرى الإمام الشاطبي والإمام الغزالي ، أن حكمة التشريع هي المعنى المَهْمِين على النص ، تُحَدِّد معناه ، وتُرْسَمُ مجال تطبيقه - راجع مؤلفنا « الفقه المقارن » ص 48 وما يليها - شفاء الغليل - ص 60 - للإمام الغزالي .

لقصد الله في التشريع»⁽³⁾ ويجلي هذا المعنى ويؤصله في موضع آخر من كتابه الموافقات في أصول الشريعة بقوله : «من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له ، فقد ناقض الشريعة ، ومن ناقض الشريعة ، فعمله في المناقضة باطل ، فما يؤدي إليها باطل»⁽⁴⁾ .

وبين أن المناقضة في « الغاية » هي علة الحكم بالبطلان ، فكان ذلك دليلاً ساطعاً على أن التشريع يتخذ من المنهج الغائي بحثاً في موضوعه .

يوضح هذا ، بل ويؤكد أيضاً ، أن الحكم ببطلان التصرف ، للمناقضة ، مؤيدٌ عمليٌ لتوجيه الإرادة إلى عدم التسبب فيها ، عن طريق النشاط الحيوي في ممارسة الحقوق ، أو الحريات ، بل هو تقويم مؤيدٌ بالجزاء التشريعي الذي يُعامل المتصرف فيها بنقيض مقصوده ، وما استهدفه من غاية غير مشروعة ، إذ اعتبر المتصرف معدوماً حكماً ، لا يترتب عليه أثره ، وإن وجد حساً ، لأن الظواهر الإرادية إذا لم تكن جارية على « سنن المشروعات » ووضعها الصحيح ، ظاهراً وباطناً ، شكلاً ومعنى ، إرادةً ومقصداً ، لا تُعتبر . ومن هنا رُبط التشريع الإسلامي صحة التصرف ، في جميع وجوه النشاط الانساني ، « بالعناصر الذاتية » للانسان المكلف ، من القصود والبواعث النفسية التي ترمي إلى تحقيق أغراض فعلية في المجتمع ، إن في الميدان السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي ، أو الخلقي أو الديني ، إذ الحكم الذي يتعلق بتصرف ما ، لم يُشرع لذاته ، بل لمعناه ، أو للغاية التي يستهدف تحقيقها ، وإنما الحكم وما تعلّق به من تصرف ، هو مجرد وسيلة فحسب ، تستمد هذه الوسيلة « قيمتها التشريعية » واعتبارها ومشروعيتها ، من تلك الغاية التي شرعت من أجلها ، جلباً لمصلحة معتبرة ، أو درءاً لمفسدة راجحة ، إذ الوسيلة تأخذ حكم غايتها ، وتسقط بسقوطها⁽⁵⁾

- هذا المؤيد العملي القضائي ، وبسلطان الدولة ، إنما شرع لحماية « ذاتية التشريع » ونظامه العام الذي يستشرف غايات ومقاصد أساسية شرع من أجل

(3) الموافقات - ج 2 - ص 331 - للإمام الشاطبي .

(4) المرجع السابق - ج 2 - ص 333 .

(5) يقول صاحب فتح الجليل : الوسيلة لا تشرع عند ظن عدم ترتب المقصود عليها - ج 2 - ص 102 - ص 103 .

تحقيقها، وهو مؤيد أيضاً لمنع التسبب في المناقضة إبان الكسب والانتفاع، بمقتضى الحقوق أو الحريات الممنوحة للمكلفين، لما أن هذه « المناقضة » تأتي على مقاصد التشريع هداماً وإبطالا، إذ القصد غير الشرعي، هادمٌ للقصد الشرعي بداهةً .

التشريع بما هو مرتبط أساساً بالظواهر الارادية، على ما هو مقرر في مفهوم الحكم الشرعي أصولياً، وبما تتجه إليه الارادة من غايات ومقاصد، بحكم البواعث النفسية الذاتية المتغايرة، توجب طبيعته أن يتخذ منهج الغاية اساساً في الاجتهاد التشريعي والفقهي، وهو يبين المنهج المادي المحسوس، منهج التقرير للواقع، طبيعة ودوراً وهدفاً .

يوضح الامام الشاطبي، أن البنية الذاتية للتشريع الاسلامي، وخصائصه، ومقاصده الاساسية، كل أولئك محكوم بقانون الغاية، لا بمنهج التقرير، يوضح ذلك بأجلى عبارة حيث يقول: « فالأحكام لم تشرع لأنفسها، بل شرعت لمعانٍ أخرى، هي المصالح »⁽⁶⁾ أي الغايات .

لذا، كانت « الغاية » - بما هي هدفٌ للحكم، وأساسٌ في تشريعه، بل مناطُ « العدل » فيه - كانت هي المهيمنة على النص، المحددة لمعناه، ولمجال تطبيقه أيضاً، ضيقاً وسعةً، تبعاً لتحقيق هذه « الحكمة » في مظان وجودها، تنفيذاً لمراد الشارع الذي تعلّق بها، في أدق وأوسع مدى، فكان لزاماً على ذي الحق، أن تتجه ارادته شطرها، أبان تصرفه في حقه، تحقيقاً لها، لكونها « مناط العدل » حتى إذا تخلفت الغاية بالانحراف عنها، أو اعتسافها، كان البطلان، كما ذكرنا .

هذا، والحكم بالبطلان - كما قدمنا - هو جزاء تخلف الغاية، أو سقوط العدل في التصرف، وليس بعد العدل إلا الظلم، أو المفسدة أو العبث، وكل أولئك على النقيض من مقاصد التشريع وغاياته بالبداهة، يقول الامام ابن تيمية في هذا الصدد: « كل ما خرج من العدل إلى الجور، وعن المصلحة إلى المفسدة، ومن الحكمة إلى العبث، فليس من الشريعة » وفي هذا المعنى يقول الامام القرافي ايضاً: « إن كل سبب شرعه الله لحكمة، لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة »⁽⁷⁾

(6) الموافقات في أصول الشريعة - ج 2 - ص 385 - ص 387 - هذا، وخصائص التشريع تتحدّر من مقاصده وغاياته .

(7) الفروق - ج 3 - ص 171 .

ويؤكد هذا المعنى بعبارة أخرى بقوله : « كل سبب لا يحصل مقصوده ، لا يُشَرَّع »⁽⁸⁾ والمقصود هو غاية السبب ، والسبب هو الفعل الناشيء عن حق أو اباحة⁽⁹⁾ ، فتأكد هذا المعنى أصلاً عاماً في التشريع مؤداه : « أن ما يصير إلى النقيض من مقاصد التشريع وغاياته ، باطل » فتجب الحيلولة دون وقوعه ، وقايةً ، ودفعاً له بقدر الامكان ، حتى إذا وقع ، وكان تصرفاً قولياً ، كالعقود ، بطل ، وانعدم ، لسقوط مشروعيته بسقوط غايته ، والمقصود منه ، والباطل معدوم اعتباراً لا يترتب عليه أثر ، وإن كان تصرفاً فعلياً ، وجب رفعه وإزالته ، وقطع التسبب في استمراره⁽¹⁰⁾ .

المصلحة الجدية الحقيقية المعقولة التي شرعت غايةً مقصودةً للشارع من تشريع الحق ، هي مناط العدل .

ترى هذا المعنى بيئاً مستقراً في مصادر علم الأصول ، إذ يقرره المحققون من الأصوليين والفقهاء ، أصلاً معنوياً عاماً تقوم عليه « المشروعية » وحيث تكون المشروعية ، يكون « العدل » إذ لا مشروعية حيث ينتفي العدل ، فترى الامام الشاطبي يعبر عن « الغاية » التي شرع الحكم وسيلة لتحقيقها ، فكانت مقصودة في أصل تشريعه ، أقول يعبر عن هذه الغاية تارةً بالمصلحة ، أو الحكمة ، أو « الباطن » أحياناً أخرى ، وهي روح النص وملاك أمره ، وعنصر معقوليته ، بحيث إذا انتفت ، غدا الحكم بلا أساس يسوغه ، بل يذهب ذلك الانتفاء بمعقوليته .

وجه إطلاق كلمة « الباطن »⁽¹¹⁾ على حكمة الحكم ، أنها عنصر عقلي خارج عن منطوق النص ، غالباً ، وإن كان داخلاً في منطوقه ، فضلاً عن أن اتجاه الإرادة إبان التصرف شطرها ، أمر نفسي باطني ، تجدد هذا واضحاً إذ يؤصل هذا الأصل العام المعنوي في صراحة لا تقبل التأويل ، ولا يلبسها غموض أو إبهام حيث

(8) المرجع السابق .

(9) ولهذا كانت الجهالة التي لا يمكن استدراكها أو إزالتها في الموصى له ، مبطله لها ، إذ لا يمكن معها تنفيذ الوصية وتحقيق الغاية منها ، من تسلّم الموصى به إلى الموصى له المجهول ، فلا تكون الوصية مفيدة ، وكل تصرف لا يفيد فهو عبث ، والعبث يخل بمقصد الشارع ، وينافي حكمة التشريع ، الهداية ج 4 - باب الوصايا .

(10) المراجع السابقة .

(11) الموافقات - ج 2 - ص 385 .

يقول : « وَلَمَّا ثَبَتَ أَنَّ الأحكام شُرِعت⁽¹²⁾ لمصالح العباد ، كان الأعمال⁽¹³⁾ معتبرةً بذلك ، لأنها مقصود الشرع فيها ، كما تبين ، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه ، على أصل المشروعية فلا إشكال ، وإنَّ كَانَ الظاهرُ موافقاً ، والمصلحةُ مخالفةً ، فالفعل غير صحيح ، وغير مشروع ، لأن الأعمال الشرعية غير مقصودة لأنفسِها ، وإنما قُصِدَ بها أمور أُخِرُ هي معانيها ، وهي « المصالح » التي شرعت لأجلها ، فالذي عمل في ذلك على غير هذا الوضع ، فليس على وضع المشروعات⁽¹⁴⁾ » وهو أصلٌ مُجمَعٌ عليه ، وإنما الاختلاف في شروط تطبيقه .

وهنا يبدو دورُ التشريع جلياً في التقويم لا في مجرد التقرير ، إذ يُقيم التشريع الاسلامي للعناصر النفسية ، من سمو الغاية ، وشرف الباعث ، وطهارة النية ، وخلقية الارادة ، المقام الأول في الاعتبار ، ولا يخفى ما لذلك من أثرٍ في التمكين للمثل العليا ، والمبادئ الخلقية ، والقيم الانسانية الخالدة ، بما هي معايير هذا التشريع العظيم .

وبيان ذلك . أن الدافع النفسي هو الذي يحرك الارادة ويوجهها إلى ما يحدّد لها من غاية ومقصد أو مصلحة ، فيكون ذلك « الباعث » إذا ما صدر عنه الفعل واقعاً ، هو معيار المشروعية وعدمها ، تبعاً لمطابقته للغاية المرسومة ، أو مجافاته إيّاها ، وفي هذا دليلٌ بينٌ على ما للعناصر النفسية الذاتية للمكلف إبان ممارسته للحقوق او الحريات من أثر على مشروعيتها ، وقد ثبت هذا بقوله - ﷺ - « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله ، فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها ، أو امرأة ينكحها ، فهجرته إلى ما هاجر إليه » أي فقدت اعتبارها الشرعي ، وأثرها ، دنيا وأخرى ، لهبوط المقصد عن التسامي إلى الهدف الاسمي من إعلاء كلمة الحق والعدل والرحمة التي فيها خير الانسانية جمعاء ، وفي هذا قضاءٌ مبرم على ظاهرة التحايل على مقاصد التشريع الموضوعية ، وغاياته العليا ، باتخاذ فعلٍ مشروع في الأصل ، ذريعةً إلى تحقيق

(12) وفي هذا إشارة إلى أنَّ الأحكام شُرِعت وسائل لغاياتها هي المصالح التي تنهض بحكمة التشريع ، وهي روح النص وملاك أمره ، وعنصر معقوليته .

(13) وهذه هي ثمرة التصرف بسلطات الحق ، وممكنات الاباحة والحرية العامة ، وهي مشروعية في الأصل ، لاستنادها إلى حق أو حرية عامة .

(14) أي معتبرة شرعاً إذا اتجهت إلى تحقيقها .

غرض غير مشروع ، كما قضى على ظاهرة مجافاة المبادئ الخلقية ، وَضَمِنَ لها أصالتها وثباتها ، بالتشريع الملزم ، فضلاً عن العقيدة ، كما قضى على ظاهرة الغش نحو قواعد التشريع ، بتحليل محرم ، أو إسقاط واجب ، تحت ستار التصرف في الحق ، أو تذرعاً بممارسة الإباحة أو الحرية العامة ، أو عملاً بعرف سائد ، أو تقاليد موروثة ، لا تستند إلى « مصالح » يقرها المشرع ، أو ورد بما يحرم موضوعها عيناً .

مدى أثر مبدأ الغائية على مشروعية العلاقات الدولية .

على أن هذا الأصل يبدو أعظم أثراً ، فيما يتعلق بالعلاقات الدولية التي تتخذ مظهر « المعاهدات » و « المواثيق » مما يؤكد القضاء على أسباب الاضطراب العالمي ، فالباعث على إبرامها ، وما يُنشد من مقصد يُراد تحقيقه منها ، ينبغي أن يكون مشروعاً ، والمشروعية إنما تعني وجوب إقامتها على أساس من الحق والعدل ، وسيادة القيم الانسانية ، والمبادئ الخلقية الرفيعة التي من شأنها أن تحقق المصلحة الانسانية العليا للبشر كافة ، دون تمييز بلون أو لغة أو عنصر ، أو اختلاف دين ، ولهذا لم يجعل الاسلام اختلاف الدين عقبة في سبيل سياسته العامة في الاصلاح العالمي ، لقوله تعالى : ﴿ لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي ﴾ لأن توحيد الناس مُعْتَقِداً أمراً محال ، لقوله تعالى : ﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ، فلا تكونن من الجاهلين ﴾ .

وتأسيساً على هذا ، أقام الاسلام سياسته على أساس « وحدة النوع الانساني » لوحدة مصدره ، ومن هنا اعتبر « الانسان العام » « في حد ذاته » ، وبمعناه الصحيح ، وحيثما كان « قيمة كبرى » بل ومن أجل القيم ، فاستبعد - نتيجة ذلك - كل سياسة ترمي إلى القضاء على هذا الانسان ، وحقه في الحياة الحرة الكريمة ، أو تحطيم بُنيته المعنوية ، بالاستئلال والقهر ، والاستضعاف في الأرض ، جرياً وراء تحقيق حلم عنصري خاص ، أو تفرداً في التوسع وبسط النفوذ ، استعماراً أو استيطاناً ، أو طمعاً في مغنم مادية عاجلة على حساب الشعوب المقهورة في بلادها ، أو نزوعاً إلى الاستعلاء والهيمنة الدولية ، أو غير ذلك من « البواعث » غير الانسانية ، لأن النشاط السياسي - في الاسلام - يُحكم بالأصل العام الذي قررنا ، وهو « قانون الغاية » - لا قانون الغاية - لأن « الغاية » هي مناط المشروعية وعدمها ، حسبما تكون مطابقة لما رَسَمَ لها من مثل انسانية ، وقيم موضوعية ، ومبادئ خلقية ، لتتسق مع الصالح الانساني العام الذي هو « الغاية القصوى » من التشريع الاسلامي كله ، وأن الاسلام وأصول تشريعه

النشاط السياسي لكل دولة ينبغي ألا يتنافى ومقتضى هذا الأصل القطعي ، أو ينحرف عنه ، أنانيةً ، وأثرةً ، أو عصبيةً ، وعنصريةً « لتكون أمةً هي أربى من أمة » وهذه « المصلحة الانسانية العليا - في نظر الاسلام - تمثل « العدل الدولي » في أقوى صوره ، وهو ما تحلم في تحقيقه شعوب الأرض ، ولا سيما في هذا القرن العشرين !!

والأدلة التي تنهض بهذا الأصل العام تفوق الحصر ، من مثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ، إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، فَتَبَيَّنُوا ، وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ ، لَسْتَ مُؤْمِنًا ، تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ ۖ وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ ، نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۖ وَلِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ وَقَدْ خَابَ مِنْ حَمَلِ ظُلْمًا ۖ ﴾ (*) .

هذا ، وموقف الاسلام ازاء مثل هذه الحال ، موقف الصّاد المجاهد العنيد ، إذ يفرض الجهاد فرضاً عينياً على كل مكلف قادر ، وفي سبيل الله ، كما فرضه لانقاذ المستضعفين في الأرض إذا استعانوا بالمسلمين مما نزل بساحتهم من الظلم والبغي والتسلط والقهر ، دون أن يكون ثمة طمع من جانب المسلمين في إعتناقهم دين الاسلام ، أو في شيء من المغانم المادية ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ ﴾ (**) اصراراً من الاسلام على وجوب محو ظاهرة البغي والاستضعاف والاستعمار في الأرض ، عنوةً وبقوة السلاح .

الاسلام يرفض مبدأ سياسة الأمر الواقع في المحيط الدولي :

ينتج عما تقدم ، أن الاسلام - اتساقاً مع مبادئه العامة ، ومقاصده الاساسية التي تنهض بمبدأ « الغائية » في العلاقات الدولية - لا يُقرُّ مبدأ سياسة الأمر الواقع باطلاق ، إذ قد يكون هذا الواقع ظلماً وعدواناً مجسداً ، وحكم البغي أنه يجب الانتصاف منه شرعاً ، لقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ ، هُمْ يَنْتَصِرُونَ ﴾ (***) أي انتصافاً لأنفسهم من عدوهم ، ولقوله تعالى : ﴿ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ﴾ (x) ولقوله سبحانه : ﴿ فَمَنْ آعَدَ عَلَيْكُمْ ، فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا آعَدَ عَلَيْكُمْ ﴾ (xx) .

(*) سورة طه/ 111 .

(x) سورة البقرة/ 191 .

(**) سورة النساء/ 75 .

(xx) سورة البقرة/ 194 .

(***) سورة الشورى/ 39 .

وتأسيساً على هذا ، لا يجوز التحالف مع الباغي ، أو مسالته ، وتظلُّ العلاقةُ بيننا وبينه ، علاقةُ عداٍ وحرب حتى يندفع عدوانه ، ويرجع عن بغيه ، وتزول آثاره ، إذ لا قيامَ لِسَلَمٍ على هَوَانٍ وظُلْمٍ ، في شرع الإسلام ، لأنَّ ذلك محرمٌ قطعاً ، لصريح قوله عز وجل : ﴿فَلَا تَهِنُوا ، وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَمِ ، وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ (*) ولأنَّ في مسالته ابقاءً لعدوانه ، ورضىً بآثاره ، وتسليماً باستمرارها ، وهو منافٍ لمقصد المشرع رأساً ، ومناقضٌ للمصلحة العامة للأمة بأسرها ، وما كان كذلك ، فليس من الشريعة في شيء ، والجزاء على هذه المناقضة لشرع الله ، دنيويٌّ وأخرويٌّ معاً ، لقوله تعالى : ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يَعْذِبُكُمْ عَذَاباً أَلِيماً ، وَيَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ، وَلَا تَضُرُّهُ شَيْئاً﴾ (**) ومعنى هذا ، الخزيُّ في الدنيا ، والعذابُ الأليم في الآخرة ، ذلكم هو حكم الله تعالى وشرعه في هذه الحال ، قطعاً ، وبالإجماع ، لصريح ما تلَوْنَا ، فالجهاد فرضٌ عَيْنٌ على كافة العرب والمسلمين في بقاع الأرض ، ولا سيما في الدول المتاخمة لحدود العدو ، أو القريبة منها .

البواعث غيرُ الانسانية قد تتخذ مظهراً فيما يبرم من معاهدات غير متكافئة على الصعيد الدولي :

هذا ، وتَبْدُو البواعثُ غيرُ الانسانية فيما يُبرم من معاهداتٍ غير متكافئة ، استغلالاً لعنصر الضعف في الطرف الآخر ، ووسيلةً للاستعلاء ، والاذلال والاعنات ، والتعجيز ، ومعاناة الشقاء ، تحصيلاً لمصلحة شعب على شعب ، بدافع عنصري مقيت ، عصبية ، وجهالة ، ومن هنا يكون الدخْلُ والخداع الذي يتتاب ضمائرُ المتسلطين وقلوبهم ، في ابرام المعاهدات ، فيفسد عليهم تصرفهم حتى يُلقِي بهم في مراغةِ الإجرام الدولي الذي يستطير شره حتى يَشْمَلَ بقاعاً كثيرةً من شعوب الأرض ، كما هو الحال اليوم في آسيا وأفريقيا ، فيكون إجراماً دولياً في حق الإنسانية جمعاء ، وهذا محرمٌ قطعاً ، لإهدار مصالح مُعْظَم شعوب الارض ، بغية تحقيق « مصلحة الأقوى » وهو عينُ السياسة « الميكافيلية » (15) التي نشأت في أوروبا ، وفي إيطاليا بالذات ، ولازمت هذه السياسة السياسة الدولية في هذا القرن العشرين ، ولا

(*) سورة محمد / 35 .

(**) سورة التوبة / 39 .

(15) أساطين الفكر السياسي - ص 180 - للدكتور شحاته - وكتابنا خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم .

سبياً قُبِّلَ منتصفه في الحرب العالمية الثانية ، من عنصرية النازية والفاشية ، وفي
أواخره في أيامنا هذه من عنصرية الصهيونية !

تجد هذا مُحَرَّمًا قطعاً في مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَفَضَتْ غَرْلَهَا مِنْ
بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا ، تتخذون أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا⁽¹⁶⁾ بَيْنَكُمْ ، أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ
أُمَّةٍ⁽¹⁷⁾ 》 .

بواعث المعنى الديني ، والمثل الأعلى الأخلاقي لا تنفصل عن العمل السياسي
في الاسلام ، إتساقاً مع مبدأ الغائية فيه .

لعلك واجدٌ - وأنت البصير الواعي - في ضوء ما تقدّم من تحليل لفلسفة
الاسلام التشريعية ، أن المعنى الديني ، والمثل الأعلى الأخلاقي ، والقيم الإنسانية ،
كل أولئك لا ينفصل عن العمل السياسي ، وهو - في نظرنا - صَمَامُ الأمان
والاستقرار في العالم كله . هذا ، ولا يتسع المقام لعرض فلسفة السياسة الوضعية ،
ومقارنتها بأصول السياسة في التشريع الاسلامي ، فذلك رهْنُ بمقامه من البحث
والتحليل والتفصيل .

على أن هذا لا يمنعنا أن نُشير إلى طائفة من « البواعث » التي تستهدف تحقيق
غايات غير إنسانية ، مما اصبح معروفاً بل مألوفاً في السياسة الاستعمارية التي تحدد
مسارها نزعات عنصرية رعناء مسرفة غالباً ، من مثل مبدأ « السياسة أولاً »⁽¹⁸⁾ وهذا
يعني فصل السياسة عن الخلق والقيم ، واستئصالها من التفكير السياسي جملةً ،
فضلاً عن أن يكون لها أثرٌ في توجيهه ، ذلك لأن المثل الانسانية العليا ليست في
صالح تلك السياسة العدوانية الغاشمة ، إذ هي على النقيض مما تقتضيه أصول
التشريع السياسي في الاسلام ، وغاياته ومثله العليا ، لسبب بسيط ، هو أن
الاحكام التي تتعلق بمبادئ الاخلاق ، وتوصّل القيم الانسانية ، والمفاهيم الكلية
التي تنهض بالمثل العليا ، قد امتزجت بالاحكام التي تتعلق بمبادئ التشريع

(16) الدَّخْلُ ، هو الخِدَاعُ والمَكْرُ ، شَبَّهَت الآيةُ الكريمةُ الساسةَ المخادعين الذين يحملهم مكرهم على إبرام
المعاهدات ثم نقضها خيانةً وغدرًا ، بغية تحقيق مصالحهم الخاصة ، أو مصالح شعوبهم على حساب
مصالح شعوب أخرى ، شَبَّهَتْهُمُ بالمرأة الحمقاء التي تُحْكِمُ غَرْلَهَا أَوَّلَ النهار لتنقضه آخره - والأيمان هي
العهود والمواثيق . سورة النحل آية / 92 .

(17) أي أكثر مكاسب ومنافع وغنائم وقوةً ، وهذه هي الغاية من اتخاذ المعاهدات وسيلةً تخفي وراءها
بواعث الشر والمكر .

(18) انظر كتابنا : خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ، ص 371 وما بعدها .

السياسي ، وتدبير شئون الدولة داخلاً وخارجاً ، وهذا الامتزاج يستعصي على الفصل ، بل الفصل عصيانٌ وخروجٌ عن أحكام الشرع جملةً ، تجد هذا جلياً في تحديد وظائف الدولة على وجه الاجمال عند الامام الماوردي⁽¹⁹⁾ ، إذ يجعل القيم ، والمفاهيم الكلية للأخلاق التي هي قوام الدين ، أساساً لسياسة الدنيا ، حيث يقول : « إقامة الدولة » ، « لحراسة الدين ، وسياسة الدنيا »⁽²⁰⁾ أي سياسة الدنيا محكومة بقيم الدين ويمثله الانسانية ، وهي سياسة معينة قوامها قواعدٌ من العدل المطلق حتى بين الأعداء⁽²¹⁾ ، والمساواة بين الشعوب في الاعتبار الانساني ، وعصمة الانسان باعتباره « القيمة الكبرى » في هذا التشريع ، والتسامح تجاه المخالف في الدين الذي ينهض بحقه في الجنسية والمواطنة ولاؤهُ السياسي للدولة في عقدٍ أبديٍّ ، مما يورثه التمتع بكافة الحقوق ، دون تمييز ، بل وجوب البر والاقساط إليه⁽²²⁾ وتحريم الظلم والعدوان والبغي بجميع ألوانه وصُورِهِ ، ومحاربة « العنصرية » بجميع صورها دون هوادة باعتبارها - في نظره وفي الواقع - ضرباً من العصبية الجاهلية ، وبذلك قضى الاسلام على كافة أسباب الاضطراب العالمي ، حين جعل السياسة خادمة للمثل ، تؤصلها في المجتمع « البشري » وذلك آية خلود رسالته .

وعلى هذا ، أمكن القول ، بأن ظاهرة امتزاج المبادئ الخلقية ، والقيم الانسانية ، بالقواعد التشريعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، من خصائص التشريع السياسي الإسلامي وحده ، تفرّد بها من دون سائر الشرائع .

لذا ، ترى الإمام الغزالي ، يقرر هذه « الخصيصة الفريدة » في تشريع الإسلام ، بقوله : « إن السياسة من أشرف العلوم » ومناطُ الشرف هو عنصر الدين والخلق والمثل العليا ، بلا مرأى ، لأنها قوام سياسته الرشيدة العادلة ، وغاية رسالته لقوله ﷺ « إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ » .

هذا ، وثمة مبادئ مستقرة في فلسفة السياسة الاستعمارية ، ابتدعها أهواء وبواعث لتحقيق أغراض غير إنسانية ، تحركها ، وتوجّهها ، وتحدّد مسارها ، من

(19) الاحكام السلطانية - ص 5 وما يليها .

(20) المرجع السابق .

(21) لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقُومَ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ ﴾ . المائدة/ 8 .

(22) بقوله تعالى : ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الذِّينِ لَمْ يَقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ ، وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبْرُوهُمْ ، وَتَقْسُطُوا اِلَيْهِمْ ۚ ﴾ . الممتحنة/ 8 .

مثل مبدأ «فَرَّقْ تَسُدْ» وهو مبدأ العَيْث في الأرض فساداً، من إهلاك الحَرْث والنَّسْل، وَسَفَكِ الدِّمَاء، وإزهاقِ للنفوس البريئة الآمنة في أوطانها، وتشريد أهلها منها، وتدمير معالم الحضارة مما هو في الواقع تبديد لثمرات الجهود البشرية التي انتجتها عَبرَ القرون، لتصبح خراباً ياباً، ظلماً وَعُتُوراً، بما تملك من ناصية القوة، وأدواتها من السلاح المتطور الفتاك الرهيب، فتظلم وتَطْغى، وتحطم البُنى المعنوية لمن بقي حَيّاً من الأناسي، وهو من أبشع صور الظلم والعدوان والبغى في الأرض، تجد تحريم ذلك كله في كثير من آيات الكتاب العزيز، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ﴾ (*) وقوله عز وجل: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (**) وقوله عز شأنه: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (***) بل ترى هذا الإسلام الحنيف، يَدْلِفُ إلى كَهْفِ أسرار النفوس البشرية في المداولات السياسية السرية، مما يعتبر من أسرار السياسة العليا في الدولة، ليرشد إلى وجوب أن يكون أساس تلك المداولات وغايتها «الإصلاح بين الناس» باطلاق، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ، إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ، أَوْ مَعْرُوفٍ، أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (x) حتى لا يتخذوا من جَوِّ الخفاء والسُّرِّيَّة مجالاً لرسم خطط العدوان، أو تدبير المؤامرات.

ولا ريب، أَنَّ نَفْيَ «الخيرية» عن النجوى، يفيد التحريم في أسلوب القرآن الكريم، لأنه يعادل الشر أو الإثم، يؤكد هذا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، إِذَا تَنَاجَوْا، فَلَا تَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (xx) وهذا باطلاقه شامل للمداولات السياسية السرية، كما ترى.

والواقع، أَنَّ أساطين السياسة العنصرية والاستعمارية، أو ذَهَابَةَ الهَيْمَةِ الدولية، وإن كانوا متقدمين مادياً، من حيث أدوات الدمار المتطورة والرهبة في هذا العصر بوجه خاص، غير أنهم - في الواقع - غير متحضرين إنسانياً - مما أفقد العالم صَمَامَ أَمْنِهِ وَسَلْمِهِ واستقراره، ولولا الرادع النووي، لشهد العالم كوارث لا يتصورها العقل البشري.

جُلُّ وكدنا هنا، أن نقيم الأدلة الصريحة القاطعة على أن النظرية العامة للتشريع الإسلامي، لا تجعل منه تشريعاً يقر بالواقع، ولا خاضعاً له، ولا محكوماً به، أو يستجيب له كفيماً اتفق، تحت ضغط القوة وعنفوانها، سواء أكان

(*) سورة البقرة / 60 .

(x) سورة الاعراف / 56 .

(**) سورة الاعراف / 142 .

(xx) سورة المجادلة / 9 .

(***) سورة الاعراف /

ذلك « الواقع » عرفاً دولياً سائداً ، قد اصطنعه المجتمع الدولي نفسه لأغراض خاصة ، مما لا يستند أصلاً إلى المصلحة الإنسانية العليا ، وأن صاغه في قواعد ينظمها القانون الدولي ، بغية أن تنقيد بها كل دولة في سياستها الخارجية ، أم اتخذ مظهر المعاهدات الدولية غير المتكافئة ، لتنفيذها كرهاً وَعَنوةً على الصعيد الدولي ، فرضها عدو متسلط ، فأبرمت على سبيل القهر والغلبة ، تحقيقاً لمكاسب غير مشروعة على حساب الجانب الضعيف ، فافتقدت بذلك أصل مشروعيتها ، وهو « التراضي الحر الكامل » ، أو كان محلها غير مشروع ، لاتخاذها وسيلة لحمل المعتدي عليه على الرضا بوضع عدوان قائم كرهاً وإذلاً ، أو لاتخاذها الاغتصاب والاستلاب موضوعاً لها ، وهذا الموضوع لا يقبل حكم التعاقد شرعاً ، لسقوط المشروعية ، باعتساف الغاية ، أو لعدم قابلية محل المعاهدة لحكمها ، لعدم مشروعيتها أصلاً ، فتبين بما لا يدع مجالاً للشك ، أن التشريع محكوم بقانون الغاية ، لا بحكم الواقع وتقريره ، على ما ذهب إليه بعض فقهاء القانون الوضعي .

الأمر الواقع - في التشريع الإسلامي - مادة للدرس ، والتمحيص ، والتحليل لمقوماته وملابساته ، وسائر عناصره ، وأهدافه ، للحكم عليه ، لا للاحتكام إليه ، أو التسليم به على علته .

إذا كانت « سياسة الأمر الواقع » على الصعيد الدولي مرفوضة في الإسلام قطعاً ، لما قدمنا من الأدلة ، فإن هذا « الواقع » يعتبر - في نظر الإسلام - مادة للدرس ، والتحليل ، واستبطان دوافعه ، وتبين مقوماته وعناصره ، وغاياته ، ظاهراً وباطناً ، وكذلك سائر وجوه النشاط السياسي الدولي في كافة مواقع ومجاليه ، بخاصة ، والنشاط الحيوي بعامة ، فما كان منها يستند إلى المصالح المشروعة ، والمقاصد الأساسية ، فهو على سنن المشروعات ، على حدّ تعبير الإمام الشاطبي ، وما كان مبنياً في باطنه وبواعثه ومقاصده على مصالح مخالفة ، فهو باطل حتماً ، ولا يجوز المصير إليه ، والإسلام يقوّمه ، ويوجهه ، بل ويزيله إذا كان عدواناً وظلماً ، لأن هذا من مهمّته الكبرى ، وهدفه العام ، وإلا فلن تجري شؤون الحياة الإنسانية على استقامة ، بل على فوضى وهرج وفوت حياة ، إذ ليس بعد العدل إلا الظلم ، وليس بعد المصلحة الجدّية الحقيقية المعقولة إلا المفسدة ، ولا يخفى ما في ذلك من ضمان لتحقيق « ذاتية التشريع » وصون مقاصده أن تنهار ، وهي مباني العدل ، وموجهاته ، بدليل أنها مناط المشروعية ، ولا مشروعية حيث لا عدل ، وبذلك كان الإسلام واقعياً ، ومثالياً في آن معاً .

أما كونه واقعياً ، فلائته يتصل به درساً وتمحيصاً وتحليلاً ، واستبطان غاية .
وأما أنه مثالي ، فلأنه يُقَوِّم هذا الواقع ، ويوجِّهه الوجهة التي تتفق مع مثله وقيمه
الانسانية ، ومعايير المصلحة والعدل فيه .

فَتَلَخَّصْ أَنَّ الارادة الانسانية قد تنتكب الغاية واقعاً ، أو تخرج على التشريع
جملةً ، حُكماً ومقصداً ، أو تعتسف مقصدَ الشارع من تشريع الحكم في مواقع
الوجود ، أنانيةً وأثرةً ، أو استجابةً للهوى - وما رأينا كالهوى عابثاً في التشريع -
وعندئذ يكون دور التشريع تقويمياً لا تقريرياً ، لحماية مقاصده ، العامة والخاصة ،
وصوناً لأصالة القيم الخلقية ، والمثل العليا ، أن تأتي عليها الاعراف والتقاليد التي
هي من صنع المجتمع ، وإرساءً لمبدأ العدل المطلق ، ليستقيم أمر التعامل على سنن
العدل والنصفة ، ولتصبح تلك المقاصد كلها وجزئياً - بعد ترجمتها من حيز النظر
والتجريد إلى حيز العمل والتنفيذ - أقول : لتصبح تلك « المقاصد » التي هي قوام
المصالح الجدية الحقيقية الإنسانية ، أوضاعاً قائمةً ، تحدد الإطار الاجتماعي
والسياسي والاقتصادي ، تحديداً يتفق وما تقتضيه الأسس العامة التي يضعها
التشريع نفسه ، ليكون بمثابة « صَوَى » أو « معالم كبرى » تُشكِّل « النظرية العامة »
للتشريع ، بما تنهض به من « النظام الشرعي العام الثابت » ، الذي تتجلى فيه إرادة
المشرع الحقيقية في « وحدة التشريع » واضحة جليلة ، مما يطلق عليه « الأساسيات »
أو « المحكمات » التي لا تقبل التأويل أو التغيير ، لوضوحها وصراحتها ، صوناً
لذاتية التشريع وخصائصه ، وقيمه المحورية التي تدور عليها أحكام الشريعة جملةً
وتفصيلاً كما ذكرنا ، فكانت بذلك ثابتةً في أصولها ، متطورةً في فروعها ، على ما
سيأتي بيانه ، ولا يستقيم أمر المجتمع البشري كله ، دُولاً ، وأُمماً ، وشعوباً ، إلا على
هذا الأساس ، لقوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ﴾ وقوله سبحانه
﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَةِ يَبْغُونَ ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ .

ينهض بمقولة التشريع الاسلامي ، كون مقاصده العليا ، وأصوله العامة ،
وأحكامه التفصيلية ، مُغْيَاةً بمصالح جدية حقيقية وكُلِّية ، لا تتنافى وأصول التعقل
الانساني بوجه عام ، فضلاً عن العقل العلمي المتخصص في موضوعها ، مما يُثَبِّت أنَّ
التشريع الإسلامي والعقل الإنساني صنوان متلازمان ، لا غنى لأحدهما عن
الآخر ، على ما يقرره الإمام الغزالي⁽²³⁾ وغيره من علماء الأصول .

(23) المستصفى - ج 1 ص 5 .

لَوْ لَمْ يَكُنَ التَّشْرِيعُ مُغَيًّا بِمَصَالِحِ حَقِيقَةٍ غَيْرِ مُوْهُومَةٍ ، وَجَدِّيَّةٍ ذَاتِ أَثَرٍ فَعَالٍ فِي جَلْبِ الْمَنَافِعِ وَدَرْءِ الْأَضْرَارِ وَالْمَفَاسِدِ ، وَكُلِّيَّةٍ بِحَيْثُ تَكُونُ عَامَّةً ، لَا يَخْتَصُّ بِهَا قَبِيلٌ دُونَ قَبِيلٍ ، أَوْ أُمَّةٌ دُونَ أُخْرَى ، أَوْ طَبَقَةٌ دُونَ غَيْرِهَا مِنَ الطَّبَقَاتِ ، بِحَيْثُ تَصْبَحُ امْتِيازاً لَهُ مِنْ دُونَ النَّاسِ ، دُونَ مَسْوَغٍ ، أَقُولُ : لَوْ لَمْ يَكُنَ التَّشْرِيعُ الْإِسْلَامِيُّ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ ، لَفَقَدَ غُنْصَرَ «مَعْقُولِيَّتِهِ» وَلَا اسْتِحَالَ عَلَيْهِ تَكْوِينُ قَنَاعَاتِ الْمَكْلَفِينَ بَعْدَالِيَّتِهِ أَوْ بِجَدْوَاهِ ، أَوْ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى ، لَكَانَ الْعَبَثُ أَوْ التَّحَكُّمُ ، وَكِلَاهُمَا لَا يَتَصَوَّرُ وَقُوعَهُ فِي التَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ بِوَجْهِ خَاصٍّ ، وَلَيْسَ مِنَ الْمَفْرُوضِ وَلَا مِنَ الْمَقْبُولِ أَيْضاً أَنْ يَقَعَا فِي تَشْرِيعٍ وَضْعِيٍّ غَيْرِهِ .

أَمَّا الْعَبَثُ ، فَلَا يَشْرَعُ ، لِخُلُوهِ مِنَ الْفَائِدَةِ ، وَلِمُنَاقَضَتِهِ لِلأَصْلِ الْعَامِ الَّذِي قَامَ عَلَيْهِ التَّشْرِيعُ كُلُّهُ ، وَهُوَ أَنَّ «الْأَحْكَامَ مَعْلَلَةً بِمَصَالِحِ الْعِبَادِ» أَيِ مُغَيَّةً بِهَا ، وَمُفَسِّرَةً فِي ضَوْئِهَا ، وَمَبْنِيَّةً عَلَى أَسَاسِهَا ، تَشْرِيعاً نَظَرِيّاً ، وَتَصَرُّفاً عَمَلِيّاً ، - كَمَا بَيْنَا - وَهُوَ أَصْلٌ يَقِينِي ثَابِتٌ بِالْإِجْمَاعِ ، لِثَبُوتِهِ أَوَّلًا بِالِاسْتِقْرَاءِ مِنْ نصوصِ التَّشْرِيعِ نَفْسِهِ - كِتَاباً وَسُنَّةً - هَذَا فَضْلاً عَنْ أَنَّ «الْعَبَثَ» فِي شَرْعَةِ الْإِسْلَامِ ، مُنَافٍ «لِلْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ» مِنْ أَنْزَالِ الشَّرِيعَةِ ، بَلْ أَنْزَالِ الشَّرَائِعِ السَّمَاوِيَّةِ كَافَّةً ، أَوْ إِرْسَالِ الرُّسُلِ ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ، وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ ، لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (*) وَالْقِسْطُ هُوَ الْعَدْلُ ، وَالْعَبَثُ يَنَافِيهِ ، وَهُوَ مَا أَفْضَحَ عَنْهُ أَيْمَةُ الْمُحَقِّقِينَ مِنَ الْفُقَهَاءِ مِنْ مِثْلِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ حَيْثُ يَقُولُ : «كُلُّ مَا خَرَجَ مِنَ الْحِكْمَةِ إِلَى الْعَبَثِ فَلَيْسَ مِنَ الشَّرِيعَةِ» وَأَيْضاً «الْعَقْدُ» وَهُوَ مِنْ أَكْبَرِ الْأَدَوَاتِ فِي النِّظَامِ التَّشْرِيعِيِّ ، لِتَبَادُلِ الْمَنَافِعِ وَالْأَمْوَالِ ، إِذَا لَمْ تَتَرْتَّبْ عَلَيْهِ فَائِدَةٌ جَدِيدَةٌ لِعَاقِدَتِهِ ، كَانَ بَاطِلاً ، لِأَنِّ تَحْصِيلَ الْعَقْدِ لِفَائِدَةٍ مُبْتَدَأَةٌ لَمْ تَكُنْ حَاصِلَةً مِنْ قَبْلِ ، شَرْطُ لِلانْعِقَادِ ، نَفْيُ لِلْعَبَثِ فِي التَّعَامُلِ ، فَكَيْفَ إِذَا خَلَا عَنْ الْفَائِدَةِ أَصْلاً ، أَوْ كَانَ مُحَلُّهُ مُحَرَّمًا غَيْرَ مُشْرُوعٍ!؟؟

مَنَاطُ الْمَشْرُوعِيَّةِ فِي الْحَقِّ - وَهُوَ الْمَعْنَى الْاجْتِمَاعِي فِيهِ - يَنْعَكِسُ عَلَى مَفْهُومِ الْعَقْدِ عِنْدَ التَّحْقِيقِ ، إِذِ الْمَشْرُوعِيَّةُ أَسَاسُهَا الْعَدْلُ ، وَالْعَدْلُ لَا يَتَجَزَأُ ، وَلَا تَنَاقُضُ فِي شَرْعِ اللَّهِ وَرُسُولِهِ ، فَيَغْدُو «الْعَقْدُ» عَلَى هَذَا النَّظَرِ ، وَاقِعَةً اجْتِمَاعِيَّةً ، لَا تَعَاقِدًا فَرْدِيًّا مُحْضًا ، إِعْمَالًا لِسُلْطَانِ الْإِرَادَةِ الْمَطْلُوقِ ، لِأَنَّ هَذَا أَثَرٌ مِنْ آثَارِ الْفَرْدِيَّةِ فِي الْمَفْهُومِ الَّذِي يَسْتَوْجِبُ الْإِطْلَاقَ فِي التَّصَرُّفِ ، فِي الْفَلَسَفَةِ الْفَرْدِيَّةِ ، وَهُوَ مَا لَا يَقْرَهُ الشَّرْعُ بِحَالٍ ، لِسُقُوطِ الْمَعْنَى الْاجْتِمَاعِي فِيهِ ، مِمَّا يَقْسَحُ الْمَجَالَ لِلْعَبَثِ ،

(*) سورة الحديد/ 25 .

والتحكُّم ، والاستغلال ، ومنافاة الصالح العام ، أو اختلال « التوازن » في اقتصاديات العقد ، بظرف طارئ قد لا يكون للمتعاقدین يد في إحداثه .

لا يتسع المجال لبحث هذا كله وتفصيله ، ولكن هذا لا يمنع من الإشارة إلى تلك المفاهيم والأصول التشريعية الإسلامية الثابتة بالاستقراء بإيجاز شديد .

إنَّ المبدأ العام الذي يقوم عليه « العقد » في الإسلام ، مُشتقُّ من المبدأ الذي يقوم عليه مفهوم الحق فيه ، فكلاهما قائم على أساس اجتماعي ، واخلاقي ، وإنساني ، ونعالج الناحية الاقتصادية في العقد - باعتباره من أعظم أدواتها أثراً ، وأشدّها احتياجاً إليه في تبادل المنافع والأموال - وفي ضوء ذلك كله .

وقد اشتق الإمام الشاطبي « جهة التعاون » مبدأً عاماً - بوجهيه الإيجابي والسلبي - حاكماً على التشريع كله ، بحيث تُقيّد به الأوامر والنواهي الواردة في الشرع بما لا يخالف أو يناقض مقتضى ذلك المبدأ الهام⁽²⁴⁾ ، لقوله تعالى : ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ وهو - بوجهيه الإيجابي والسلبي - يوجب التكافل في التعامل ، بل وفي جميع وجوه الحياة ، وهو أصل مجمع عليه .

وهذا المبدأ أخلاقي في المقام الأول ، غير أنَّ الأصوليين والفقهاء ، قد أعمَلُوهُ قاعدةً تشريعيةً عامةً ملزمة في التعامل ، ولم يتركوه لمحض اختيار المتعاقدین أو غيرهم ، فهو يوجب على المدين الوفاء بالعقد خُلُقاً ودينياً وشرعاً ملزماً ، ولكنه يوجب في الوقت نفسه على الدائن ألا يتمسك بكافة مزايا العقد حتى في الظروف القاسية والأزمات الخاصة والعامة ، لأن هذا لا يتفق ومبدأ « التعاون »⁽²⁵⁾ فضلاً عن أنه انتهاز لسوانح الفرص واستغلال الأزمات ، وإلا فَلِمَ حُرِّمَ الاحتكار مثلاً؟ وهو في الأصل عقد بيع وشراء ، وتصرف في حق الملك ، ولم حُرِّم بيع المضطر وشراؤه ، وبيع المسترسل عديم الخبرة ، حتى وُصِفَ بأنه ربا ، والحُرْمَةُ ليست منصبة على أصل البيع ، لأنه حلال « وأحل الله البيع » ولكنه مُنْصَبٌّ على استغلال عدم الخبرة ، أو الاضطرار ،

(24) عقد الإمام الشاطبي - فصلاً لبحث هذا الموضوع في كتابه الموافقات ، وأتى بالشواهد والتطبيقات من الكتاب والسنة وعمل الصحابة لتأصيله - ج 3 ص 121 ورَدَ في الحديث « بيع المضطر وشراؤه حرام » وفي لفظ « بيع المضطر وشراؤه ربا » .

(25) الموافقات - ج 3 ص 357 - راجع فيه بحثاً قيمياً عقده الإمام الشاطبي تحت عنوان : « الأمر والنهي يتواردان على الفعل ، وأحدهما راجع إلى جهة الأصل ، والآخر راجع إلى جهة التعاون » .

وهي ناحية ضعف في المشتري ، بديل أن يكون الموقف الاخلاقي تُجاهة ، تبصيره ونُصحَه وتوعيته بالثمن ، والترفع عن غبنه ، إعمالاً لمبدأ التعاون ، ومبدأ النصيحة في الدين ؟!

وقد تَطغى إرادة أَحَدِ المتعاقدين الأقوى اقتصادياً ، على الآخر ، فيكون قبوله للعقد - في مثل هذه الحال - ظاهرياً لا رضا حقيقياً ، لمكان الاضطرار ، كما هو واقع ومشهود وقت الأزمات .

هذا ، ولماذا أجاز الحنفية « فسخ الإجازة للعدر » وهو الظرف الطارئ الذي يصبح تنفيذ العقد معه مرهقاً للمدين بسبب لا يد له فيه أحياناً؟ وبات يهدده بضرر فادح لم يكن قد التزمه بالعقد أصلاً ، بل نشأ الضررُ البين عن هذا الظرف الطارئ؟؟

وإذا نظرنا إلى ما قدمنا آنفاً ، من أن للحق « وظيفة اجتماعية » في التشريع الإسلامي ، بما أقمنا من الأدلة ، كان هذا المفهوم « للعقد » تطبيقاً لتلك الوظيفة ، فيتطابق الحق والعقد ، مفهوماً وأثراً⁽²⁶⁾ ودوراً .

وقد التفت إلى هذا المعنى ، الإمام ابن تيمية ، فقرر أن « لا بُدَّ في العقد من رضا المتعاقدين ، وموافقة الشرع »⁽³⁷⁾ فليس العقد إذن شريعة المتعاقدين باطلاق في نظر الإسلام ، نفياً للاستغلال والعبث بالمقدرات ، أو التحكم بسلطان الارادة المطلق .

وأما « التحكم » - وهو عدم المعقولية الذي يستلزم مجرد التسلط - فهو منتف في الشرع ، ومحرم قطعاً .

أما كونه منتفياً في الشرع ، فلأننا لم نجد في الشرع حكماً واحداً في التعامل غير معقول المعنى ، أو غير مفضل إلى مصلحة معقولة مقصودة هو مُفسرُ بها ، ومبني على أساسها ، إذ الأصل التعليل ، كما قدمنا .

وأما أنه محرم شرعاً ، فلأن « التحكم » لا يعدو كونه مستشرفاً مجرد إخضاع المكلفين تحت سلطان التكليف ، دون إمكان العثور على وجه معقول - ينهض بتفسيره

(26) راجع نظرية الظروف الطارئة في كتابنا « النظريات الفقهية » .

(27) الفتاوى - ج 3 - ص 80 وما يليها .

لنفعهم أو صالحهم ، وهو ما تواترت النصوص على عكسه⁽²⁸⁾ ، بالأصل العام المجمع عليه كما قدمنا ، وأيضاً لو كان « تحكيمياً » لانتفى كونُ تنفيذه طوعياً ، يصدر عن قناعة ورضا ، ومعلوم أن « مبدأ الرضائية » أصلٌ عتيقٌ في صحة العقود والمعاملات ، بل وفي حل انتفاع كل من المتعاقدين بمال الآخر شرعاً ، كما هو مقرر ومعلوم ، بل « الحرية » هي أصل الاعتقاد ، إذ لا إكراه في الدين « فكان التحكم متنفياً ومحرمًا في الشرع أصلاً ، عقيدة ومعاملة » .

وأيضاً « التحكم » - بانتفاء « أصل المعقولة » فيه - ضرب من التسلط القاهر الذي يأباه الإسلام أشد الإباء ، بل يحاربُهُ ، بما هو « دين العزة » وشرعة العدل والإنصاف .

على أن الإسلام لم يجعل ذلك التحكم للرسول - ﷺ - نفسه ، لقوله تعالى : ﴿ وما أنت عليهم بجبار ﴾ بل نفي الله تعالى ذلك عن ذاته العلية ، لقوله سبحانه : ﴿ وما الله يريد ظليماً للعباد ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ أن الله لا يظلم مثقال ذرة ﴾ وفي الحديث القدسي : « يا عبادي ، إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرماً ، فلا تظالموا » فثبت أن الشرع معلل بالمصالح المعقولة ، فما خرج عن المصلحة إلى المفسدة ، وعن العدل إلى الظلم ، فليس من الشرع في شيء .

معقولة التشريع تستلزم أن يكون المكلفون به أحراراً ذوي عزة ، وهو ما جاء الكتاب العزيز بتأصيله في صريح نصوصه :

على أن الإسلام يُخاطب بتشريعه أحراراً ذوي عزة ، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ﴾ وهذه « العزة » حقيقة ، وليست مجرد وصف قولي ، من قبيل أنه ينهض بها أمران : « معقولة التكليف ، وقناعة المكلف » ومن ألزم نفسه بالتنفيذ والامتثال عن قناعة ورضا ، وكفاية اختيار ، كان حراً عزيزاً ، بلا مرأ .

وأيضاً ، يدور التكليف كله على قيم إنسانية ثلاث : العصمة ، والحرية ،

(28) راجع بحثاً مستفيضاً في مقاصد الشريعة للإمام الشاطبي - الموافقات - ج 2 ص 2 وما بعدها .

والمالكية ، نجد ذلك مُفَصَّلًا في كتب الأصول⁽²⁹⁾ ، ولا يتسع المجال لتفصيل القول فيها ، أما الاعتساف والانحراف والنكوص والعصيان فلا يكون - والحالة هذه - قائماً على أساس معقول يسوغه إلا أن يكون تحت تأثير « الهوى » آفة البشرية : « ولو أتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض » لكون الهوى منزعاً نفسياً من شأنه أن يُغشي على العقل منافذ التفكير الحر ، أو يحول دون تنفيذ أحكامه ، وفي هذا إغتيال للقيَم الأساسية الانسانية الثلاث التي لا قيام لمجتمع إنساني بدونها ، من « الحرية والعِصمة والمالكية » إذ لا تحقّق لها إلا بتنفيذ التكليف والامثال ، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس ، إنما بغيكم على أنفسكم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إن أحسنتم ، أحسنتم لأنفسكم ، وإن أسأتم فلها ﴾ وقوله تعالى في الجهاد المفروض : ﴿ إلا تنفروا ، يعذبكم عذاباً أليماً ، ويستبدل قوماً غيركم ، ولا تضرّوه شيئاً ﴾ .

ثمرة التمييز بين المنهج الحسي المادي التقريري ، وبين المنهج الغائي التقويمي في الاجتهاد والبحث العلمي التشريعي :

التشريع دلالات ذات مقاصد هي معايير العدل فيه ، وقدمنا آنفاً ، أن « العدل » في الإسلام ليس مفهوماً ذهنياً فلسفياً مجرداً يُخلَق في آفاق من التأمل المحض البعيد عن الواقع مما قد يستعصي على التطبيق ، بل الدارس لمصادر الشريعة ومواردها ، وما نتج عنها من اجتهادات الأصوليين والفقهاء ، عبر قرون ، يرى أن « العدل » في الإسلام يتمثل واقعاً في المقاصد والمصالح المرسومة شرعاً ، وهي غايات الأحكام ، نظرياً ، ومناط مشروعية التصرف واقعياً وعملياً ، والمشروعية هي العدل ، وبترتب على هذا النظر أمران :

الأول - أن « العَدْلَ » مُندمج في التشريع نفسه ، نصّاً وروحاً ومقصداً ، ولا يُستَوْحى من أمر خارج عنه ، كالقانون الطبيعي مثلاً ، لأن هذا القانون - فضلاً عن كونه مبهماً - قد ابتدع ظهيراً للفردية المطلقة ، وهي منافية للإسلام رأساً .

الثاني - أن « معايير » التشريع هي التي يجب أن يُحتَكَمَ إليها في وزن « الواقع » المعيش بجميع وجوهه ومناحيه ، ليكون محكوماً بالتشريع عدلاً ، لا العكس ، وفي

(29) أما العِصمة - فهي عصمة الانسان في نفسه وماله وعرضه ، وأما الحرية ، فهي التحرر من العبودية والخضوع لغير الله ولغير شرعه ، وأما المالكية ، فمصدر صناعي ، يعني كونه مالكا لكافة حقوق الانسان - التوضيح - ج 2 ص 163 - صدر الشريعة .

هذا تثبيت لأصالة القيم، وهذا فارق حاسم بين المنهج التقريري والغائي، إذ الأول يبني التشريع على أساس الواقع، والظواهر الاجتماعية، بخلاف الثاني، فالواقع وظواهره مادة لتمحيصه، وتحليل عناصره، وتبيين غاياته، ووزنه بميزان القيم، فما وافق معايير شرع، وما خالفها رُفض، أو قُوم بما يتفق وأصول العدل الثابتة فيه.

هذا، والظواهر الاجتماعية المخالفة لمقتضى الشرع، مُنكر، والمنكر يجب تغييره لا إقراره، وإلا كان ذلك سبيلاً لتبدل قيم التشريع، ومعايير الخلق، وتبدل التشريع هو انشاء قواعد مبتدأة، أو تأسيس فقه جديد، مما لم يأذن به الله، لأنه افتئات على حق الله في التشريع، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَوربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ، فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. هذا، وبما يؤكد وجوب اتخاذ القانون الغائي منهجاً في التشريع الاجتهادي، أن الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ذو صلة وثقى بالمصلحة التي هي غاية الحكم، ومناط العدل فيه، فلا يُقرُّ أمرٌ واقعٌ أو عرفٌ سائدٌ أو معاملةٌ دون أن يُوزن كلُّ أولئك بمعياريها، فكان ارتباط الاجتهاد بالغاية وثيقاً، لأنها وازنُ المشروعية.

على أن هذه « الغاية » قوامها أمران: « المعقولة » و« مُعْطَيَاتُ الْخِبْرَةِ الْعِلْمِيَّةِ الْمُتَخَصَّصَةِ فِي مَوْضُوعِهَا » وليس بعد « المعقولة والعلم » شيءٌ يُتَنَفَّى، ويرشدك إلى هذا، أن الإمام مالكا - رحمه الله - قد اشترط - فيما اشترط - في « المصلحة » التي يُبنى عليها الحكم، فيما لم يرد فيه نص، أنها « إِذَا عُرِضَتْ عَلَى الْعُقُولِ، تَلَقَّتْهَا بِالْقَبُولِ » حتى إذا رفضتها العقول كانت غير مشروعة، لتخلف شرط المعقولة.

هذا، والمقصود: العقول العلمية المتخصصة لا العامة بداهة، إذ العامي لا رأي له ولا خبرة، ولو تبين فيما بعد أن رأيه صواب، إذ لم يكن منشوء العلم ولا الخبرة العلمية، وأما أن يكون رأيه خطأ، فالأصل فيه الخطأ.

فإذا تلقتها العقول بالقبول، كان ذلك قرينةً على مطابقتها لمقتضى العلم والحكمة، ولا يناكر الشرع مقتضى العلم، وإلا ما كان لفريضة طلب العلم بإطلاق وجه يفسرها، كما لا ينبغي لعاقل أن يقيم الحكم على غير ما يقضي به العلم، ألا ترى حكم الشرع في « الوباء » مثلاً، إذا انتشر في بيئة معينة، فإنه يقتضي ألا يخرج منها أحدٌ أو يدخل إليها لمصلحة الوقاية منه، حَجْراً صِحِّياً، لكن من الذي يقر أن ثمة « وباء » حقيقة، إنهم أولو الخبرة من الأطباء، فكان

موضوع الحكم الشرعي إذاً علماً ، يعتمد الخبرة في تبيينه ، ثم على أساسه يكون الحكم الشرعي سلباً أو إيجاباً ، تبعاً لوجود الوباء وانتفائه ، وإلا كان الظلم في تقييد حرية الناس في تنقلهم ، دون موجب يسوغه .

هذا ، وما يؤكد « معقولية » « المصلحة » في التشريع الاسلامي ، إنها تفتقر دائماً إلى التصرف العقلي في تبيينها ، لأنها عنصر عقلي خارج عن منطوق النص غالباً ، وهذا هو الاجتهاد بالرأي من أهله ، وإن كانت داخلة في منطق التشريعي ، إذا لم يكن منصوباً عليها صراحة ، أو متبادرة من ظاهر المعنى اللغوي دون اجتهاد ، وهذا قليل في الشرع نسبياً .

على أنه لو قصد عرضها على أهل العقول الراجحة ، لما انتقص ذلك من « معقوليتها » شيئاً ، وهنا تبدو صلة « العلم والعقل » بمضمون الحكم الشرعي أو متعلقه ، والعلم في تقدم مضطرد ، والمصالح متكاثرة مستجدة ، والعلم أو المعقولية شرط أساسي يتوقف عليه اعتبار المصالح المتجددة ، مبنياً للأحكام ، على ما قرره الامام مالك وغيره ، فكان هذا دليلاً قاطعاً على عنصر « التقدم » في تشريع الاسلام ، بتقدم « العلم » نفسه الذي هو شرط اساسي في اعتبار كفاءة المصالح شرعاً ، مهما تجددت ، وتعاور الناس الزمن ، أو بتقدم العقل وارتقائه بتطور العلم .

هذا ، وقد أشار الامام الغزالي إلى هذا المعنى ، قاصداً بالعقل ، العلم ، أو الخبرة العلمية المتخصصة من أهلها بقوله : « واشرف العلم ما ازدوج فيه العقل والسمع ⁽³⁰⁾ » ، واصطحب فيه الرأي ⁽³¹⁾ والشرع ، وعلم اصول الفقه من هذا القبيل ⁽³²⁾ ، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل ، سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول ، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبنياً على تخضع

(30) نصوص الشرع .

(31) الرأي من أهله ، وهم العلماء المتخصصون ، أو ذوو الخبرة العلمية التي يتوقف عليها اعتبار المصلحة مبنياً للحكم الشرعي .

(32) وهو المنهج العلمي في الاجتهاد التشريعي ، لاستنباط الاحكام من أصولها ، سواء عن طريق النص أم الدلالات .

(33) التقليد الغاء للعقل ، بل للشخصية العلمية ، وهي في مقابل التصرف العقلي ، والبحث المبتكر على منهج منطقي مرسوم .

التقليد⁽³³⁾ الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد⁽³⁴⁾ . وهذا يبين في أن الشرع والعقل صنوان متلازمان ، وهو ما أكدناه آنفاً .

هذا ، ومما يؤكد كون « المصلحة » الواقعة أو المتوقعة - وهي غاية الحكم - إذا ما استوفت شرائط اعتبارها ، مبنى للحكم ، ولا سيما في الوقائع المستجدة ، والظروف المتطورة ، ما صرح به الإمام ابن القيم حيث يقول : « فَحَيْثُما وَجَدْتَ المصلحة ، فَتَمَّ شَرْعُ الله وَدِينُهُ » ولا جَرَمَ أَنَّ شَرْعَ الله وَدِينَهُ هو « العدل » بعينه .

وعلى هذا ، فالعدل في الإسلام أمر واقعي مُحَسَّ مُدْرَك يتمثل في « المصلحة المعقولة » التي هي غاية الحكم ، وبذلك تمكنت « المعقولة » العلمية في أصول ومباني الاحكام الشرعية ، فكان الاجتهاد بالرأي في الاسلام وثيق الصلة بمفهوم العدل ، بل لا يتصور الاسلام بلا اجتهاد في كل عصر ، لتجدد الوقائع والأحداث ، وتبدل الظروف ، إلا إذا تصورنا تجريد الحكم عن مبناه من المصلحة والعدل ، وهذا محال ، ولأن الاجتهاد بالرأي تعين وسيلة لما يعرف به العدل ، وما به يتحقق ، والمصلحة هي الغاية ، والحكم وسيلتها ، فكان قانون الغاية هو المهيمن على الاجتهاد والبحث التشريعي كله ، لأنه يتضمن معايير المشروعات من الوقائع والأحداث والظروف الاجتماعية المتغيرة ، فكان ميزانا للتقويم ، وليس قانونا للتقرير ، ومن هنا كان حاكما على الواقع ، وليس محكوما به ، كما قدمنا ، وهذا يبين .

الثالث - أن المثل العليا ، والقيم الانسانية ، والمبادئ الخلقية الثابتة التي تعتبر مذكرات الحاسة الفطرية قبل أن تلتأت بمخلفات البيئة ، أو بالعوامل المؤثرة في الأعراف والتقاليد الموروثة ، أو التيارات المتطرفة الوافدة التي تقوم على أصول يعتبرونها حضارية وهي منكرة لأصول الاسلام ، أقول تلك المبادئ الخلقية التي تعتبر من مذكرات الحاسة الفطرية النقية في نظر هذا التشريع - وهي ما يطلق عليها « البصيرة » لقوله تعالى : ﴿ بل الانسان على نفسه بصيرة ، ولو ألقى معاذيره ﴾ ، أقول تلك المبادئ الخلقية ، قد مكَّن لها الاسلام في تشريعه ، باعتبار أنه « دين الفطرة » مصداقا لقوله تعالى : ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر

(34) المستصفى - ج 1 - ص 2 - للإمام الغزالي .

(35) تبين الحقائق - ج 4 - ص 126 - للإمام الزيلعي .

الناس عليها ، لا تبديلَ لخلق الله ، ذلك الدين القيم ﴿ .
والفطرة إذا أطلقت شملت مقوماتها في الظاهر والباطن ، كَمَلًا ، أي جسداً
وعقلاً ووجداناً وطاقات وغرائز وإرادة .

هذه المثل والقيم والمبادئ ، ليس لها وجود ، ولا ينبغي أن يكون لها أثر عند
أصحاب المذهب التقريري - كما أشرنا - فلا ثبات لها ، ولا أصالة - في نظرهم - لأنها
خاضعة للتغير ، والتشريع عندهم خاضع للواقع ، فالواقع هو الذي يصوغ التشريع
في اعتبارهم ، وليس التشريع هو الذي يصوغ الواقع على عَيْنِهِ ، وهذا على النقيض
من التشريع الإسلامي الموحى به ، كما ترى ، لأن الإسلام جعل للمبادئ
الأخلاقية، والمثل الإنسانية، الأثر البالغ في تقويم الإرادة وتوجيهها ، بتطهير البواعث
النفسية ، بل لا تجد حُكماً شرعياً واحداً في الإسلام ، إلا ويستند أساساً إلى مبدأ
خلقي ، ينبع منه ، أو يتأيد به ، أو يستهدف قيمة إنسانية عليا ، أو مثلاً أعلى خالداً
يسعى إلى تحقيقه أو الاقتراب منه ، وإلا فما معنى قول ﷺ : « إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ
الْأَخْلَاقِ »؟؟ !

- يرشد إلى هذا أيضاً ويؤكدده، أن «الأصول الدينية» النابعة من العقيدة
نفسها - باعتبارها ميزانَ الخلق والمثل ، والعاملَ الفعَّالَ في ترسيخها وتعميقها في
النفس الإنسانية - تجدها ممزوجةً بالقواعد التشريعية كما أسلفنا ، من الرحمة ،
والبر ، والايثار ، والوفاء ، والمروءة ، والعفو ، والاحسان ، والعفة ، والصدق ،
والتسامح في التعامل ، قضاءً واقتضاءً ، وغير ذلك من الفضائل ، وجماع ذلك كله ،
قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ وعلى هذا ، فالصفة الدينية في
التشريع الإسلامي ميزة كبرى قد أكسبته الخصائص الآتية :

أولاً - قد مكَّنت للمثل العليا في هذا التشريع ، وأصلت فيه مفاهيم
الأخلاق ، والفضائل ، فكان لها منزع في التشريع ، وهي قيم إنسانية خالدة على
الدهر ، يتسامى بها إلى عليا درجات الكمال الإنساني ، بما هي أصول الحضارة
الإنسانية الحقة .

ثانياً - أورثته خصوبة فائقة ، ومرونة عجيبة ، في مواجهة الوقائع المستجدة ،
وذلك بإمكان تحويل ما يفيض فيه من تلك القيم والمثل إلى قواعد تشريعية ملزمة ،
تُفرَّغ في نظام أمر ، مؤيداً بسلطان الدولة إذا رَقَّ وازعُ الدين ، ألا ترى إلى الإمام

أبي حنيفة ، كيف كَانَ يُجِز للمالك أَنْ يَتَصَرَّفَ في ملكه على النحو الذي يشاء ، ولو أَضْرَّ بجاره ، ذهاباً منه إلى أَنْ معنى الملك هو الحرية في التصرف ، ويذهبُ من معنى الملك ما يزداد في تقييد حرية المالك ؟ غير أنه لم يُجَز ذلك إلا ديانة وخلقا ومروءة ، ولم يقيِّدَه قضاءً ملزماً ، لغلبة سلطان الدين على النفوس ، حتى جاء أصحابه : الامام أبو يوسف ومحمد ، فقيِّداً للمالك في تصرفه في ملكه بما يمنع الضرر الفاحش عن جاره ، ديانةً وقضاءً ملزماً ، استثناءً من القياس العام ، (استحساناً) وعللوا ذلك بالمصلحة ، أي بالعدالة ، لتغيُّر تصرفات الناس ، وعدم مراعاتهم لقواعد الاخلاق والديانة ، وبذلك تحول الحكم الدياني الخُلقي إلى حكم قضائي مُلْزَم ، ولاقتضاء الظروف المستجدة ذلك .

ثالثاً - أنها جعلت لفعل المكلف ، حكمين : احدهما ديانى يحكم العلاقة سرا بين الانسان وربه ، على ما هو في الواقع ونفس الأمر ، وثانيهما : قضائي ، يحكم بالظاهر من الأمر ، وقد تكون الحقيقة والباطن على خلاف ما يحكم به القضاء ، فلا بدُّ من حكم الدين المسيطر على الوجدان والضمير .

هذا ، ولا ريب أن الحكم الدياني ذو أثر بالغ في توجيه المكلف إلى ما هو حق وعدل ، إذا كان للعقيدة هيمنةٌ وسؤددٌ على نفسه ، فتبين بجلاء ما للعنصر الديني من أثر في تكوين انسانية الانسان !!

بعد هذا التمهيد في بحث المنهج العلمي في الاجتهاد التشريعي ، حسبما تقضي به فلسفة التشريع الاسلامي ، لما يترتب على اتخاذ غيره من المناهج - مما لا يتفق وطبيعة التشريع نفسه - من نتائج وثمرات متباينة ، أتينا على ذكرها ، قد تأتي على بُنية التشريع وخصائصه ومقاصده جملةً ، على النحو الذي فصلنا تفصيلاً يناسب ما لهذا الموضوع من بالغ الأثر في التشريع ، أقول بعد هذا التمهيد ننتقل إلى موضوعنا الاساسي ، وهو النظرية العامة للشريعة الاسلامية ، تُحدِّد ذاتيتها ، وطبيعة هدفها العام .

النظرية العامة للشريعة تحدد ذاتيتها ، وطبيعة هدفها العام
قدمنا أنَّ التشريع الاسلامي - باعتباره علماً تقويميا لا تقريريا - ينتظم البحث والاجتهاد فيه ، منهج الغاية ، وتقدير المآلات والنتائج الواقعة أو المتوقعة ، أثراً لاتجاه الارادة الانسانية ، وبواعثها في التصرف ، وقد يقارن البواعث والقصود النفسية ،
116 ————— مجلة كلية الدعوة الاسلامية (العدد الثالث)

ظروف خارجية عارضة ملازمة ذات أثر في تشكيل علل احكام جديدة تعارض حكم الأصل ، ومن هنا ، أشار الامام الشاطبي إلى أن « النظر في مآلات الأفعال ، معتبر مقصود شرعاً »⁽³⁶⁾ وأن على أساس هذا « المآل » - المتوقع أو الواقع فعلاً - يكون تكييف الفعل بالمشروعية وعدمها ، بقطع النظر عن حكمها الأصلي ، لأنها أضحت رهنًا بذلك ، ولا ريب أن هذه المرونة في « التكييف » تبعاً للعوامل النفسية ، أو الظروف الموضوعية ، تكسب التشريع قوة وقدرة فائقة على مجابهة الوقائع المستجدة ، مهما تطور بالناس الزمن .

وننتقل إلى بحث « النظرية العامة للتشريع الاسلامي » بما تحدد ذاتيته ، وخصائصه ، وطبيعة هدفه العام .

يشير المحققون من الأصوليين في تحديدهم لأركان هذه النظرية إلى ما يلي :

المصالح - الكلية والجزئية - ورسائلها من الأحكام ، مبادئ ، وقواعد ، وتفصيلات ، مما يختص الشارع ، وأن ليس للمجتهد سلطة ابتداع الاحكام ، والمصالح ، لما فيه من قضاء على تلك الذاتية وخصائصها ، بتأسيس فقه جديد .

فالتشريع الاسلامي - حكماً ومقصداً ، أو قل حكماً ومصلحة - من وضع الشارع .

أما الحكم فواضح ، وأما « المصلحة » فليس معنى وضع الشارع لها ، سلب صفة « المعقولة » عنها ، وإلا ما كانت الشريعة ذات اهداف ، ومقاصد ، معقولة المعنى ، وقد فصل القول في ذلك ، الامام الشاطبي والامام العزبن عبد السلام ، ليؤكدوا « ذاتية » الشريعة . يقول الامام الشاطبي : « إِنْ كَوْنُ الْمَصْلَحَةِ مَصْلَحَةً تُقْصَدُ بِالْحُكْمِ ، وَالْمَقْصِدُ كَذَلِكَ ، مِمَّا يَخْتَصُّ بِالشَّارِعِ ، فَإِذَا كَانَ الشَّارِعُ قَدْ شَرَعَ الْحُكْمَ الْمَصْلَحَةَ⁽³⁷⁾ ، فَهُوَ الْوَاضِعُ لَهَا مَصْلَحَةً ، وَإِلَّا فَكَانَ يُمْكِنُ عَقْلًا ، أَلَّا تَكُونَ كَذَلِكَ⁽³⁸⁾ » وهذا صريح وبيّن .

(36) الموافقات : ج 4 - ص 196 - وما يليها - ج 3 - ص 359 - يقول الإمام الشاطبي في هذا الصدد أيضاً : « الأشياء أنها تحل وتحرم ، بمآلاتها المرجع السابق ويقصد الأشياء الأفعال التي تمارس بها ما يمنح الحق من سلطات ، لا الأشياء المحرمة أصلاً .

(37) في هذا إشارة إلى أن الحكم وسيلة غايته المصلحة التي شرع من أجلها - والمقصود بالمصالح الكلية ، المصالح العامة - وبالجزئية - المصالح الخاصة .

(38) الموافقات - ج 2 - ص 315 - وراجع في هذا المعنى أيضاً قواعد الأحكام ج 1 - ص 8 - للإمام ابن عبد السلام .

ومعنى ذلك ، أن من المصالح ما يبدو للعقل مصلحة ، ولكنك ترى الشارع قد ألغاه ، نصّاً أو دلالةً ، أما لمجاافتها للعدل ، أو للمصلحة الحقيقية الكلية التي ينبغي أن تقوم حياة المجتمع ونظامه على أساسها ، إن في الميدان الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي ، أو الوجداني والخلقي ، فمن ذلك مثلاً ، تحديد نصيب الأنثى في الإرث على النصف من نصيب الذكر ، لاعتبارات اجتماعية واقتصادية ومالية تتعلّق بنظام الأسرة كله ، وإن بدا لبعضهم أن « المصلحة » في المساواة ، لا سيما إذا نظر إلى هذه الجزئية ، مبتورة عن النظام التشريعي العام للأسرة والمجتمع معاً ، لأن الشارع الغى هذه المصلحة المظنونة نصّاً⁽³⁹⁾ ، لاتصال هذا الإلغاء بالعدل في توزيع التبعات المالية، ومبدأ القوامة، وكذلك تحريم كافة وجوه الاستغلال إبان التصرف في الملكية الفردية ، من الاحتكار⁽⁴⁰⁾ ، والربا ، والغرر ، وبيع الاسترسال⁽⁴¹⁾ ، وبيع المضطر وشرائه ، والغبن الفاحش الناتج عن استغلال ناحية ضعف في الطرف المغبون ، من عدم الخبرة ، أو عدم كفاية الاختيار ، أو الطيش البين ، أو الهوى الجامح ، أو استغلال ظروف طرأت من شأنها أن تُخلّ بالتوازن في اقتصاديات العقد بين طرفيه ، بحيث ينتفي هذا « التوازن » بين التزاماته المتبادلة ، مما يجافي قانون « العدل » والانصاف في التعامل ، ولا ريب أن العدل فوق العقد ، لأن العقد شرع وسيلة لتحقيق العدل ، لا للإفئات عليه .

فقد يرى بعضهم ، أن في ذلك أو في طائفة منه « مصالح اقتصادية » ما دام قد تم التعاقد فيه على أساس التراضي ، توصلًا إلى تحقيق منافع متبادلة في العوضين بين طرفيه بوجه خاص ، أو لما له من أثر في النشاط الاقتصادي بوجه عام ، ولكن الشارع الاسلامي قد حرّم الأساس الذي قام عليه مثل هذا التعاقد ، إلغاءً لتلك المصالح المظنونة أو الموهومة ، لكونها غير مشروعة ، لأسباب تتصل بالعدالة ، صوناً له من اختلال « التوازن » الفاحش بين التزامات كل من الطرفين ، أو لانتفاء ما

(39) بقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم ، للذكر مثل حظ الأنثيين ﴾ ، وهذا نص قاطع صريح لا يحتمل التأويل .

(40) لقوله - ﷺ - لا يَتَجَرَّعُ إِلَّا خَاطِيءٌ ، والخطء ، هو العصيان والإثم ، ولقوله عليه السلام : « من احتكر على المسلمين طعامهم ، كان حقاً على الله أن يقرعه بعظم من النار ، أي بمكان عظيم من النار ، وهذا العقاب لا يكون إلا على جريمة عظمى .

(41) بيع المسترسل ، هو الذي لا يتمكن من المساومة ، أو هو عديم الخبرة الذي لا يحسن المبيعات . فَيُغْنِي فيها عادةً غبناً غير مألوف .

يقابله من عَوْض ، أو لاستغلال أزمة ، أو حاجة الطرف الضعيف ، أو لأنَّ « التراضي » لم يكن كاملاً حُرّاً ، بسبب ضغط الظروف القاسية ، حتى كان قبولاً ظاهرياً لا رضا حقيقياً ، وهكذا ترى ، أن التشريع الاسلامي لا يكتفي بأن يكون العاقدان على درجة سواء من « الأهلية الشرعية الكاملة » بل يشترط - إلى ذلك - أن يكونا متساويين أيضاً من حيث « القوة الاقتصادية » حتى لا يستغل أحدهما الطرف الآخر الضعيف ، فيكون مُدْعِناً أو مُرْغِماً في قبوله ، لا راضياً حقيقةً ، فيفقد التصرف بذلك أساسَ إنعقاده ، وهذا تَحَرُّ دَقِيقٌ لأصل العدل في التعامل .

هذا ، وقد أشار الامام ابن رشد ، إلى أساس « العدل » في التعامل ، وتبادل المنافع وَهُوَ « مقاربةُ التساوي » بين العوضين ، حتى لا يكون بينهما تفاوت شاسع يتخذ مظهراً مادياً هو ما يطلق عليه « الغبن الفاحش » .

هذا بيان « للمصلحة » في الميدان الاقتصادي على سبيل المثال .

وأما « المصلحة » في الميدان السياسي وعلى الصعيد الدولي بوجه خاص ، فتراها تتعلق بالمصلحة الانسانية العليا ، وعلى المستوى العالمي ، فضلاً عن تعلقها بمصالح العرب والمسلمين في دَوْلِهِمْ بخاصة ، بحيث لا تُفْضِي رعاية المصلحة الخاصة إلى استحكام التناقض بينهما ، وقد مهَّد الاسلامُ السبيلَ إلى التوفيق « بمحو اسباب الاضطراب العالمي كافة ، كتحريم العدوان ، والبغي ، والاستعمار ، لتكون أمةً هي أربى من أمة ، والمعاهدات غير المتكافئة ، واستغلال الشعوب المُستَضَعِّفة في الأرض ، واستئصال شأفة « العنصرية » من الوجود الدولي ، إذ حاربها الاسلامُ محاربةً لا هوادة فيها ، وغير ذلك مما لا يتسع المجال لتفصيله ، تحقيقاً للعدل الدولي بين البشر ، وهو أساس السلم العالمي .

وأما « المصلحة » في الميدان السِّيَاسِي داخلاً ، فقد أرسى مثلاً « مبدأ الشورى » وترك تفصيل اجراءات تنفيذه للاجتهاد بالرأي من أهله حسب الظروف وذلك لأن « المصلحة الحقيقية » راجعةٌ إلى « الرِّعْيَةِ » رأساً ، بحكم توجيه النداءات الالهية بالتكليف إلى الأمة أصالة ، ووليُّ الأمر نائبٌ عنها في التنفيذ ، ولذا جاءت النصوص بارساء « مبدأ المسؤولية » تَجَاهُ ولي الأمر بقوله ﷺ : « كُلُّكُمْ رَاعٍ ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ، الإمام راعٍ ومسئولٌ عن رعيته » ولا ريب أن المسؤولية

(42) بداية المجتهد - ج - ص - وكتابنا الفقه المقارن - ص 180 وما يليها .

عن « الرعية » إنما هي مسؤولية عن « مصلحتها » وقد نأكد هذا بالقاعدة المحكمة التي ناطت تصرفات ولي الأمر بالمصلحة العامة في الدولة ومؤداها : « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة »⁽⁴³⁾ .

فالسلطة - في التشريع الاسلامي - حَقٌّ ممنوح من الرعية أصلاً ، عن طريق الشورى ، ولكنه حَقٌّ وظيفيٌّ غيريٌّ لا شخصيٌّ ، بمعنى أنه « حقٌّ وَاجِبٌ » معاً ، ولا ترجع المصلحة فيها إلى مَنْ يمارسها شخصياً ، بل إلى الأمة مباشرةً ، وإذا كانت « مصلحة الأمة » هي أساس مشروعية الولاية عليها ، اعني مشروعية السلطة ، فإن التصرف السياسي المنافي لتلك المصلحة ، يفقد الولاية مشروعيتها ، بالمنافاة ، ما دامت مصلحة الأمة هي أساس الولاية العامة .

هذا في « المصالح » وأنها من وضع الشارع نصّاً ودلالة .

وأما الأحكام ، فمن البدهي ألا يكون ثَمَّةُ إفتئاتٍ عليها ، لأنها ثمرة حق الله في التشريع ، وهو ما يؤكد الامام الشاطبي بقوله : « وأما تحريم الحرام ، وتحليل الحلال ، وما أشبهه ، فمن حق الله تعالى ، لأنه تشريع مُبْتَدَأُ ، وإنشاء كُلِّيَّةٍ شرعية ألزمها العباد ، فليس لهم فيها تَحَكُّمٌ ، فهو مجرد أحكامٍ فيما ليس لغير الله فيه خيرةٌ » وهذا بَيِّنٌ .

الأحكام منشأ الحقوق :

إن النظرية العامة تقضي بأن « الحق » منشؤه الحكم الشرعي ، وليس « ذات الانسان » أو العقل المُجَرَّد ، سواء أكان « الحكم الشرعي » منصوباً عليه ، أو مستفاداً ومستنبطاً دلالةً عن طريق الاجتهاد في أصوله المعتمدة شرعاً⁽⁴⁴⁾ ، وعلى هذا فمصادر الحقوق والحريات هي مصادر التشريع نفسه .

ويؤكد الإمام الشاطبي هذا المعنى بقوله : « فَإِنَّ ما هو الله من الحقوق ، فهو لله ، وما كان للعبد - الانسان الفرد - فراجعٌ إلى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ، إذ كان لله ألاَّ يَجْعَلَ للعبد حقّاً أصلاً »⁽⁴⁵⁾ .

(43) القاعدة الخامسة في الأشباه والنظائر للسيوطي .

(44) كالإجماع ، والقياس ، وغيرها من المعايير الاجتهادية المعروفة في اصول الفقه .

(45) الموافقات - ج 2 - ص 316 .

ويترتب على هذا المعنى نتائجُ فقهية أصولية منطقية :

أولها - أنَّ الشريعة هي أساسُ الحق ، وليس الحق صفةً ذاتيةً من صفات الانسان ، أو خاصةً من خصائصه الفطرية ، كما يرى انصار المذهب الفردي فيما ابتدعوه من فلسفة القانون عندهم ، حتى يكون الأصلُ في الحق : الفرديَّة في المفهوم ، والاطلاقُ في التصرف ، لأنه - في زعمهم - سابقٌ في وجوده على القانون والمجتمع والدولة⁽⁴⁶⁾ ، فالنظرية الاسلامية قائمةٌ على أساس أن الشريعة هي التي أنشأت الحق إنشاءً ، بما شرعت من الأحكام المستفادة من نصوصها أو دلالاتها ، والتشريع دلالات⁽⁴⁷⁾ .

هذا ، ويقرر الامام الشاطبي هذا الأصل بصورة جليَّة ، لا لبس فيها ولا ابهام . حيث يقول : « لأن ما هو حق للعبد - الانسان الفرد - إنما ثبتَّ كونه حقاً - باثبات الشرع ذلك له ، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل⁽⁴⁸⁾ » فالحق ثابت بالشرع ، ومنحةٌ منه تعالى بشرعه .

الثاني - أنَّ الانسان لم يُخلَق حُرّاً ، أو مَزُوْدًا بالحقوق والحريات كما يتصوّر الفرديون ، لأنه ليس مخاطباً بالحكم قبل التكليف ، فلا يثبتُ الحق كَمَلاً الا بالتكليف⁽⁴⁹⁾ ، وإنما خُلِق ليَكُون حُرّاً ، بمقتضى تكاليف الشرع ومسؤولياته الجسام ، إذ لا تكليف بلا مسؤولية .

وعلى هذا . يتبدى لك ، أن التشريع الاسلامي بجعله التكليف منشأ الحقوق ، يكون قد أولى عنايته أداء « الواجبات » قبل تقريره منْح الحقوق والحريات ، ذهاباً منه ، إلى أن في النهوض بهذه « التكاليف »⁽⁵⁰⁾ على الوجه الاكمل

(46) الحريات العامة - ص 76 - للدكتور طعيمة الجرف .

(47) بمعنى أنَّ النص قد يفيد أكثرَ من معنى ، عن طريق منطوقه ، أو إشارته ، أو علته أو مفهومه المخالف ، أو عن طريق الاقتضاء واللوازم العقلية ، أو تحكيم مقاصد التشريع الاساسية وما يتبعها .

(48) الموافقات - ج 3 - ص 316 .

(49) وثبتَّ الحقُّ للحَمَل استثناءً في بعض الأمور .

(50) كقوله عليه السلام : كُلُّ المسلم على المسلم : حرام دمه ، وماله ، وعرضه ، أي الاعتداء على كل أولئك محرم ، وفي تحريم الاعتداء على هذه « العصمة » في وجوها الثلاثة ، صيانةً لحق الانسان في الحياة ، وفي المال ، وفي العرض . وكقوله تعالى ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ . وكقوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ﴾ . أي تأصيلاً لحق الملكية وصيانةً له ، فكان =

والمرسوم شرعا ، ضماناً كافياً لتحقيق وصيانة الحقوق والحريات ، وبذلك كان « التلازم » المستحكم بين « عُنصر الإلزام » بالتكليف ، وعنصر الحق أو الحرية ، بحيث لا يُتَصَوَّر الانفكاك بينهما ، وهذا فارقٌ حاسم بين حقوق الانسان ، والحريات العامة في الاسلام ، وبين ما استقر منها في المواثيق الدولية ، أو من قبلها إبان الثورة الفرنسية ، لسبب بسيط ، هو أن هذه المواثيق، قد افتقدت عنصر « الإلزام » ولا سيما على الصعيد الدولي⁽⁵¹⁾ - فضلا عن الاختلاف في المفهوم - ولا ادلّ على ذلك من الاتفاق على أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان نفسه ، قد افتقد عنصر الإلزام ، في الحياة الدولية ، حتى غدا عديم الأثر . وهل تصرف الرجل الأبيض عسكرياً وسياسياً في افريقيا السوداء مثلاً ، مما يعتبر أثراً للتقيّد بهذا الاعلان؟؟ أو هل اعتداء اسرائيل على بعض البلاد العربية ، واستيلائها على مساحات واسعة من أراضيها ، وإمعانها في الاغتصاب والتوسع عنوةً وبقوة السلاح وإعمالها هذا السلاح الرهيب في أصحابها الشرعيين تقتيلاً وتشريداً ، ومعاملتها للعرب المجاهدين والمناضلين عن حقوقهم المشروعة في أراضيهم المحتلة ، بألوان من التعذيب الوحشي الذي لم يشهد له التاريخ مثيلاً ، وعلى مرأى ومسمع من هيئة الأمم المتحدة ، ومجلس الأمن ، مما يمكن اعتباره مظهراً للتقيّد بمقتضيات الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، والالتزام بها ؟ ما نظن !!

كذلك ، لا تكاد تجد لهذا الميثاق الدولي ، ولا لقرارات جمعية الأمم المتحدة ، ومجلس الأمن، انعكاساً أو أثراً في المسالك السياسية لتصرفات الدول العدوانية ، ولا سيما تلك التي تقوم على سياسة التمييز العنصري بوجه خاص ، حتى بين مواطنيها هي ، مما هو واقع ومشهود في أعظم الدول حضارةً ماديةً .

لذا ، لا يمكن تصور الإنسان حُرّاً في المفهوم الاسلامي ، إلا منذ أن أصبح يعتقد أنه مكلف ومسؤول .

ذلك ، لأن معنى الحرّية الذي نهض به التكليف، قد غدا في أغوار النفس الانسانية مُعْتَقَداً ، يمارسه على الوجه المرسوم له شرعاً ، إِمْتِثَالاً لأمر الله ، وعن

^{*} أصلاً ثابتاً في النظام الاجتماعي والاقتصادي في الاسلام ، ومعلوم من الدين بالضرورة ، لقطعية الأدلة التي نهضت به ، فكانت الملكية الفردية من الأساسيات المُحَكَّمات التي لا تحتمل تأويلاً .
(51) الحريات العامة - ص 10 وما يليها - للدكتور عبد الحميد متولي .

طوعية وكامل رضا ، أو بعبارة أخرى ، إن المسلم الحق لا يصدر عنه تصرف أو نشاط حيوي : مادي أو فكري أو وجداني ، بمقتضى ما رسم له الشارع فيما خوطب به من تكاليف - إلا إذا كان يعتقد ابتداءً ، وفي قرارة نفسه ، أنه مُكَلَّف به شرعاً ، لا يعامل الاستهواء ، أو بتسليط الغرائز الدنيا الأولية السليقية التي تُغري بالتصرف المطلق ، طَمَعاً في تحصيل الثمرات القريبة العاجلة ، أو استجابة للعصبية والهوى ، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم ، وحذّر منه ، لفساد مآلاته على المجتمع البشري كله - بقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ﴾ وهو المعنى الذي أكّده الامام الشاطبي في عبارة موجزة جامعة : « ماجاءت الشريعة إلا لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم » وهذا هو الجانب العملي الذي يستند أساساً إلى أصل اعتقادي راسخ يتضمن عنصر التكليف أو الالتزام الذاتي⁽⁵²⁾ .

وأما قولُ عمر - رضي الله عنه - : « كيف استعبدتم الناس ، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » . أي بمقتضى صفة « الآدمية » التي تقتضي - بحكم الشرع - ما يؤصل المعنى الاسلامي الحقيقي للحرية في نفوسهم ، على خلاف ما ألفوه ، وذلك بالتكليف والمسؤولية ، وبالمعنى الانساني في مفهومه ، مما جاء به هذا الشرع الحنيف ، إذ ليس الانسياق والانطلاق وراء الشهوات ، أو سلائق الغرائز الأولية غير الموجّهة - في نظر هذا الشرع - حريةً ، بل هي آفة البشرية ، إذ ليس « الهوى » - في المفهوم القرآني - إلا إرسال النفس على عواهنها ، تهالكاً على المال والجنس ، دون ضبط ولا توجيه ، وإلا فلا نزاع ، أن الحقوق والحريات أساسها الشرع أو التكليف اجماعاً ، بما ضمنها من معانٍ جديدة خاصة ، ناطقاً بها مشروعيتها ، وأقامها على عنصر الاعتقاد أيضاً ، وقد كانت من قبل غير محدّدة المفهوم ، ولا مقيدة التصرف ، ولا مستبينة الغاية ، تجري هكذا فوضى سليقية بدائية غريزية لا ترى فيها مظهراً لتشريع موجّه ، ولا في معانيها « قِيماً » ترقى بها إلى مستوى المعقولية أو المعنى الانساني الذي يليق بكرامة الآدمية « ولقد كرّمنا بني آدم » تجلّد هذا واضحاً فيما نادى به الثورة الفرنسية من حقوق وحريات⁽⁵³⁾ ، حيث اطلّقتها بل أفرغتها من المعنى الاجتماعي

(52) انظر في هذا الموضوع بحثاً مفصلاً في مجلة « نهج الاسلام » السنة الثانية - العدد السابع - غرة ربيع الأول - 1404 - كانون الثاني - 1982 .

(53) الحريات العامة - ص 32 - للدكتور طعيمة الجرف - اصول النظم الاجتماعية - ص 222 - للدكتور الجمال .

والانساني ، لتملأها بمعنى الفردية أو الأثرة والأناية المطلقة ، مما يستلزم التجاهل التام لحق المجتمع ، تطرفاً منها في تقديس الفرد وحقوقه !! .

ولقد تأثرت قوانين الدول الاستعمارية بهذه الفلسفة التي اعتبروها أساساً للحضارة ، فانتقلت إلينا - بحكم الاستعمار - ميراثاً ، حتى استقر في أذهاننا المفهوم الفردي المطلق ، ولا سيما في الميدان الاقتصادي ، وظننا أنها من تعاليم الاسلام ، بفضل الغفلة عن حقائقه ، واصول تشريعه ، أو بعامل نفسي من الإلف للعرف الساري في التعامل التقليدي ، والحق أن تعاليم الكتاب والسنة ، وآثار السلف لصالح ، والموسوعات الاصولية والفقهية للمحققين من الاصوليين والفقهاء ، كالامام الشاطبي ، والامام مالك ، والامام الباجي ، وأئمة الحنابلة ، وفي مقدمتهم الامام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والامام القرافي ، والامام الكاساني - سلطان العلماء - كل اولئك وغيرهم - كما بينا - على خلاف ما تقضي به فلسفة الثورة الفرنسية والقوانين التي تأثرت بها ، في مفهوم الحقوق والحريات ، وبيان ذلك :

فلسفة الحريات العامة⁽⁵⁴⁾ في المذهب الفردي الذي تَبَنَّتْهُ الثورة الفرنسية تقوم أساساً على فكرة تقييد سلطة الحاكم ، منعا من العسف السياسي :

ابتدعت الفلسفة الفردية فكرة الحريات المطلقة ابتداءً ، كرد فعل للعسف السياسي يومئذ ، ورأت في هذه الفكرة ضماناً كافياً لتقييد سلطة الحكم ، ورأت انصارها أن المعنى الفردي المطلق في مفهوم الحق ، واطلاق التصرف فيه ، هو الذي ينهض بمفهوم « العدل » في اعتبارهم ، مقاومة للاستبداد السياسي ، أو بعبارة أخرى : إن معنى الحرية قد تركز في معنى الإفلات من سلطة الحكم ، فحسب⁽⁵⁵⁾ ، وهو تدبير سياسي - كما ترى - وليس معنى فقهيًا تشريعيًا اجتماعيًا متوازنًا أو معقولًا ، وما كان التشريع العادل يوماً ، يَعْرِفُ التطرف ليقاوم تطرفاً مثله ، ولا ينبغي أن يكون للانفعال أو الهوى منزع في التشريع ، لما يفضي إلى الغلو والظلم غالباً ، وما لهذا أو لمثله أنزلت أو وضعت الشرائع بداهة .

هذا ، والتطرف الذي أشرنا إليه ، منشؤه ما أصْلَوْه هم من « مبدأ سلطان الإرادة المطلق » تدعيماً لفردية الفرد ، وتقديساً لحقوقه ، باطلاق ارادته في

(54) الحريات العامة - ص 15 وما يليها - للدكتور عبد الحميد متولي .

(55) المرجع السابق .

التصرف ، والاسلام لا يقدس الفرد ، وإنما يحترم انسانية الانسان ، كما يحترم حق الأمة ايضاً احتراماً يكفل صيانة مصالحها التي تربو على المصالح الفردية على استقلال ، نفعاً وأثراً ، لما يأتي تفصيله .

ويتجه على هذا النظر الفلسفي المحض الذي ابتدع فكرة الحريات العامة ، ضماناً بقي من العسف السياسي ، أن هذه الحريات المطلقة قد بقيت هي نفسها دون ضمان بقي من سوء ممارستها ، أو اتخاذها مطيةً للعسف بالنسبة إلى الغير من الأفراد والمجتمع ، ولا يُعقل في تشريع ما يُقيم للعدل والمصلحة المعقولة وزنها ، أن يمنع العسف ليقع في عسفٍ مثله ، أو أشدَّ خطراً ، لذا ترى الاسلام قد أقام فلسفته التشريعية على أساس تضمين المعنى الانساني والاجتماعي مفهوم الحرية ، ضماناً كافياً للحيلولة دون الاعتساف في ممارستها ، وناط بهذا المعنى مفهوم العدل ، بأن جعلَ بينه وبين المشروعية تلازماً ، بحيث إذا انتفى المعنى الاجتماعي في التصرف الفردي ، انتفت المشروعية وسقطت ، ولا سيما عند تعارض الحرية الفردية مع المصلحة العامة ، كما بينا ، وهذا أصلٌ مقطوعٌ به ، ومجمعٌ عليه ، تحقيقاً للتوازن عملاً وواقعاً ، ثم أقام الحق والحرية على أساس التكليف المؤيد بالعقيدة ، ضماناً للتقيّد بالمعنى الانساني ، لأنه يستند إلى أصلٍ اعتقادي قبل أن يكون تدبيراً تشريعياً أو سياسياً مخضاً ، ومن هنا نشأت « الوظيفة الاجتماعية » للحق والحرية التي هي أساسُ التكافل الاجتماعي الملزم ، أو « جهة التعاون » واستخلص العلماء من هذا - كما رأيت - المبدأ العام الذي هو قوام الحريات والحقوق ومؤاده أن « حق الغير محافظٌ عليه شرعاً » وهو حق الله تعالى في كل حق فردي ، بما يحقق من معنى « العدل الاجتماعي » في الاسلام .

وقد افضى هذا النظر الفلسفي المتطرف من جانب الفرديين ، إلى مآسي وفواجع ظلت أوروبة تعاني منها إلى عهد قريب ، ولا سيما بعد ظهور الانتاج الكبير نتيجة للتقدم الصناعي ، بما أباح للفرد من تأثيل الثروات ، بأي طريق كان ، فاجازت الاحتكار ، والتعامل بالربا ، ولو مضاعفاً ، وسائر صنوف الاستغلال ، أثراً للنزعة الفردية المتطرفة ، وصدىً للاطلاق في التصرف ، ولسقوط المعنى الانساني من مفهوم الحق الفردي ، وهو على خلاف سنن المشروعات في الاسلام .

هذا ، وإذا كانت الأديان والشرائع السماوية كافة قد أجمعت على أن للاعتقاد الحق سلطاناً بالغ الأثر في ميدان النفس الانسانية ، لا يرتقي إلى مستواه أثر العلم ، الإسلام وأصول تشريعه

أو توجيه العقل ، أو سلطان الضمير ، ولا سيما في توجيه الغرائز وتسديدها ، فإن الاسلام يمتاز بشيء واحد ، هو أنه يرتب النتائج العملية للاصول الاعتقادية ، في تشريع وتكليف ملزم قائم على موجّهات العدل الاجتماعي ومبانيه ، حقاً مُشترَكاً بين البشر حتى الأعداء ، وهو مبدأ رائع حقاً ، لا تجد له نظيراً في الشرائع ، ولن تجد بديلاً عنه يُفضّله في مستقبل البشرية - فيما اعتقد - وهو قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ (56) .

وتأسيساً على هذا ، فلا الحريات العامة في الاسلام قد ابتدعت كضمانة لمنع الاستبداد في الحكم ، ولا الحكم نفسه - في الإسلام - قائم على أساس السلطة المطلقة التي يتصرف فيها الحاكم وفق ما يشاء ويهوى ، لأن الحكم في الاسلام قائم على اساس تشريعه العادل ، وأن الظلم هو عدو الاسلام الأول ، وليس أمر التشريع بيد الحاكم ، بل لم يُجعل لأحد ، ولو كان نبياً مصطفى ، لقوله تعالى مخاطباً نبياً - ﷺ - : ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ وإنما السنة وحي أيضاً من عند الله تعالى ، معنى ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ جاءت تفسيراً للقرآن ، أو تفصيلاً ، أو تقريراً على ما هو معروف ، وأما التشريع فله وحده ، لقوه تعالى : ﴿ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ فمشكلات أوروبا ، وما نجم عنها من فلسفات تتصل بالتشريع ، ليست موجودة أصلاً في الاسلام .

الثالث - على أن اتصال « حقوق الانسان » بالتكليف الملزم القائم على عنصر الاعتقاد منذ أنزل هذا التشريع على الأرض وحيّاً ، ضماناً لعدم الانحراف في ممارستها ، وتوطيداً لكونها « وسائل عملية » لتحقيق المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني ، من مثل حرمة النفس الانسانية ، ومثلها العليا ، وقيمها الخالدة ، وفي مقدمتها « الدين » وبه تكون انسانية الانسان ، ثم « العقل الانساني العام » في ملكائيه وطاقاته التي لا حدود لها ، حفظاً له من كل ما يشل هذه الطاقات ، ووجوب تنميته بالعلم المفروض طلبه ، ثم النسب حفظاً للأجيال الخالفة ، ولا استمرار تعهد الآباء بالابناء ، وصوناً للعرض والشرف ، ثم « المال » ووجوب تنميته واستثماره ، وعدم الاسراف فيه ، أو التقدير ، أقول : إن اتصال حقوق الانسان بالتكليف القائم

(56) وتفسير الآية الكريمة : ولا يحملنكم بغضكم وكراهيتكم لقوم ، وعداؤكم لهم على ألا تعدلوا ، بل عليكم اقامة العدل بينهم ، لأن ذلك اقرب للتقوى ، أي مرضاة الله تعالى .

على عنصر الاعتقاد ، كوسائل عملية لتحقيق هذه المقاصد الاساسية للمجتمع الانساني في أي بيئة أو عصر وُجد، بحيث لو انخرم واحد من تلك المقاصد ، لم تُجَر الحياة الانسانية فيه على استقامة ، بل على فساد وتهارج وتسافك دماء ، يجعل من تلك الحقوق - على تنوع موضوعاتها ومتعلقاتها ومحالها - استجابةً عمليةً وواقعيةً لما تقتضيه كافة عناصر الفطرة الانسانية ، كَمَلًا ، مادةً ومعنى ، ظاهراً وباطناً ، جسداً وعقلاً ووجداناً وروحاً ، وإرادة ، دون اهمال أو تجاهل لأيٍّ منها ، وهذا هو « كمال التشريع » الذي يستجيب لكافة مطالب الفطرة الانسانية ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ اليوم اكملت لكم دينكم ﴾ ، وكلُّ تشريع يناقض أصول الفطرة ظاهراً أو باطناً ، مكتوبٌ له الفشل حَتْمًا ، إذا التشريع للانسان - بما هو انسان بفطرته الكاملة .

وَيُسْتَدَلُّ من هذا ، على أن الاسلام يَرى - وبحق - أنَّ عنصراً واحداً من عناصر الفطرة - وهو العنصر الجسدي أو المادي - لا تكفي الاستجابة لمطالبه ، لاقامة نظام اجتماعي كامل ، متوازن ، ومتكافل ! بل هو تشريع ناقصٌ مُبْتَسَر !

ويرى أيضاً ، أنَّ تفاوت الملكات بين الأفراد لا يحول دون تحقيق توازنها في نظام اجتماعي يتسم بالخلُقِيَّة والانسانية ، ذلك ، لأن الفطرة الانسانية ذاتها ، قد ثبت أنها نزاعة إلى السمو كلما وجدت إلى ذلك سبيلاً ، بالتبصير والتوعية والتوجيه الصالح ، ولا أدلُّ على ذلك من هذا الفرق الشاسع بين وضع الجزيرة العربية قبل الاسلام وبعده .

ومن هنا ، كان لِهَيْمَنَةِ العقيدة ، وسلطانِ الروح ، دورٌ بالغ الأثر في مجال النفس الانسانية ، تسامياً وارتقاءً في معارج الكمال ، بحيث تتضاءل نسبة تأثير العقل أو الضمير إزاءها ، إذ غالباً ما يكون كلُّ منها مُعْتَقَلٌ بالحكم بالهوى .

هذا ، وقد صَوَّرَ القرآن الكريم ما للعقيدة من سُؤْدَدٍ على النفوس ، بقوله سبحانه : ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾ وقوله تعالى حاكياً محاورَةَ الشيطان للذين اتبعوه : ﴿ وما كان لي عليكم من سلطان ، إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي ، فَلَا تَلُمُونِي ، وَلَوْ مَوَا انْفَسَكُم ﴾ .

آفة البشرية اذن ، سلطانُ الهوى على النفوس ، والمنازع الغريزية البدائية غير الموجَّهة، ومن هنا انطلقت « الحكمة القرآنية » في الحقوق والحريات ، مظهراً للاعتقاد الإسلام وأصول تشريعه

ابتداءً ، لقوة سلطانه ، وبما يستند إليه من التكليف والمسؤولية ، اعتقالاتاً للهوى نفسه : « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى ، فإن الجنة هي المأوى » . إذن ، لا تجد في تشريع الاسلام للحقوق والحريات مشكلة انسانية تتعلق بالجسد ، أو بالمطالب المادية ، لأنه أباح له ما في السموات والأرض في حدود ما سن ورسم ، بجعله مسخراً له ، والتسخير يقتضي الانتفاع ، وخلق للانسان ما في الأرض جميعاً ، وأباح الزينة ، غير أنه يرى أن المشكلة الحقيقية تكمن في التوفيق بين مطالب الجسد ومطالب الروح ، ولهذا دارت أحكام هذا التكليف على تحقيق هذا التوفيق ، ما أمكن إلى ذلك سبيلاً ، وهو ما تفرد به الاسلام دون سائر الشرائع السماوية والوضعية على السواء .

ولا ريب أن التوجيه الالهي ، تنداح أمامه بوارق الفنون وتخيلات الأوهام ، وغمائم الفروض والاحتمالات ، ويحول دون الانسياق الأعمى وراء الشهوات من المال والجنس ، واطراح الفضائل والكمالات النفسية ، في غفلة من منطق العقل ، ويقظة الضمير ، وخلقية الارادة الحرة ، لموضوعية ذلك التوجيه ، وشموله ، وحقيته ومعقوليته ، وعدله المطلق ، وشموله ، وهذه الملكات العليا من العقل والضمير والارادة ، هي التي تولاهما التشريع الاسلامي بالتبصير والاحياء والتقويم ، بالعقيدة والتشريع معاً ، فضلاً عن بسطه سلطان الروح ، وهيمنة العقيدة النقية على النفوس .

الرابع : عنصر الواجب في مفهوم الحق والحرية ، عنصر جوهري في التشريع الاسلامي ، نهض به التكليف ، والتكليف إلزام ، عن أنه مؤيد بالمعتقد ، وبسلطان الدولة إذا خف وازع الدين .

عنصر الاعتقاد مؤيد قوي لعنصر الواجب في مفهوم الحق والحرية عملاً وتشريعاً بما يُنشئ من وازع الدين ، وهذا - إذا صح - كان أبلغ أثراً ، وضمن نتائج من الوازع السلطوي الخارجي ، بلا مرأى .

إلتفات بعض علماء الاجتماع في أوروبا في القرون الأخيرة إلى « عنصر الواجب » في مفهوم الحق ، وضرورة إقامة النظام الاجتماعي على أساسه ، مشتقاً من قواعد الدين ، اقول : التفت بعض علماء الاجتماع في أوروبا ، في القرون

128 ————— مجلة كلية الدعوة الاسلامية (العدد الثالث)

الأخيرة ومنهم « اوجست كونت » من كبار فلاسفتها - جعلهم يرون ضرورة اقامة نظم دينية تحكم أوروبا ، بما يساير تقدمها الحضاري ، فكان أن اقترح « فكرة الواجب » في تشريع الحقوق ، لينفي عنها « معنى الفردية في المفهوم » و« الاطلاق في التصرف » وقد أصّل الاسلام هذا المعنى على نحو أوسع شمولاً ، وأعمق جذوراً ، وأنفذ أثراً ، على النحو الذي رأيت في نظريته العامة .

ويُفهم من هذا ، أن « عنصر الواجب » ينبغي أن يُشتق من الدين ، ليكسب صفة الالتزام الذاتي النابع عن قناعة راسخة ، مما يُشعر بأن الحق ومقوماته لم يُخلق الإنسان مُزوداً بها ، وإنما خلق ليكون صاحب حق بمقتضى الواجب والتكليف والمسؤولية الدينية إلى جانب المسؤولية الدنيوية المؤيدة بالتشريع الملزم ، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿ هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾ أي ذا قَدْرٍ وخطر وشأن ؟ وإذا فسرت « هل » بمعنى « التحقيق » لا بمعنى « الاستفهام » كان معنى الآية الكريمة : « قد مضى على الانسان زمنٌ طويل (57) من الدهر ، قبل التكليف ، لم يكن فيه ذا قدر وخطر وشأن يُذكر » .

هذا ، والانسان لا يفقد شخصيته المعنوية بدهاء إلا إذا كان لا يملك حقوقه وحرياته ، لأنها مقومات هذه الشخصية في بعدها المعنوي ، فالإنسان بلا حقوق لُقّي مُضَيّع ، يؤكد هذا المعنى ، الامام القرطبي في تفسيره لهذه الآية الكريمة حيث يقول : « قد أتى على الإنسان حين لم يكن له فيه قَدْرٌ ، ثم لما حَمَلَ أمانة التكليف التي عجزت عنها السموات والأرض (58) ، ظهرَ فضلُه على الكل ، وصار شيئاً مذكوراً ، ذا قَدْرٍ وخطر (59) وهذا صريح فيما قررنا ، وهو ما فهمه الصحابة إذ يقول بعضهم : « أنا يوم آمنتُ بالله الأحد ، لن أدلّ نفسي لأحد » وهذا أقصى معاني الحرية وأبلغها ، والانسان - في اعتبار الاسلام - كائنٌ حيٌّ عاقلٌ حرٌّ مكلفٌ مُستقلّ مسؤولٌ ، وتكليفه منشأ حقوقه ، واستقلاله ، ليس تاماً ، بل هو مرتبطٌ بمجتمعه في دائرة « التعاون » على البر والخير المشترك ، كما اسلفنا .

ولعل إضفاء صفة القَدْر والعِظَم على الليلة التي أنزل فيها القرآن الكريم (60)

(57) اخذ هذا المعنى من تنكير « حين » للمبالغة .

(58) لفقدانها ملكات الفطرة الانسانية .

(59) الجامع لأحكام القرآن - ج 19 - ص 119 بتصرف يسير .

(60) لقوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ، وما أدراك ما لَيْلَةُ الْقَدْرِ ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾ .

ناشيء من كونه أصل الهداية والتكليف ، والانسان استمد هذا « القَدَر » من ذلك التكليف نفسه ، لأنه في واقع الأمر « تشریف » فثبت أن « التكليف » منشأ الحق والحرية ، لا ذات الانسان .

الخامس : كُلُّ حَقٍّ فرديٍّ⁽⁶¹⁾ أو حرية عامة - في التشريع الاسلامي - مشوبٌ بحق الغير ، فلا يتضمن معنى الخُلوص لصاحبه ، بحيث يوليه سلطة التصرف فيه وفق ما تملي عليه رَغْبَتُهُ ، أو مشيئته المطلقة ، لأنه مقيد أصلاً برعاية حق الغير - كما أسلفنا - فرعاً عما تمكن فيه شرعاً من المعنى الانساني والاجتماعي ازاء الصالح الخاص ، حتى غدا ذا مفهوم فردي واجتماعي معاً ، وهو اصل التكافل في الاسلام .

هذا ، وحق الغير الذي تجب مراعاته ، إبان تصرف الفرد في حقوقه ، أعم من أن يكون راجعاً إلى الأفراد على استقلال ، أو المجتمع أو الأمة بعامه ، ولا ريب أن مراعاة هذا الأخير مفروضة على وجه أشلِّم ، لشمول النفع ، وعِظَم الخطر .

هذا ، وقد كَيْفَ الأصوليون « حق الغير » هذا ، بأنه « حق الله » وفَسَّرُوا هذا التكييف بعِظَم خطره ، وشمول نفعه ، وهو ما يتضمن معنى « المصلحة العامة » قطعاً⁽⁶²⁾ فكانت ذات « قيمة كبرى » في هذا التشريع .

- ويترتب على هذا التكييف ، أنه لا يَسَعُ ذا الحق ولا غيره إسقاطُ حَقِّ الغير ، بل لا خيرة له في إهداره إبان تَصَرُّفه في حقه كَسْباً وانتفاعاً ، سلباً وإيجاباً ، على حد تعبير الامام الشاطبي : فكان « حق الغير » عنصراً جوهرياً في مفهوم الحق الفردي ينشأ عن أصل تقييده بمراعاته ، تحقيقاً للتكافل الاجتماعي الملزم ، في كافة شؤون الحياة الانسانية ، مادياً ومعنوياً على السواء .

والمعنى في بحوث الأصوليين يُدْرِكُ أَنَّ هذا المعنى لحق الغير ، يطابق ما يُعرَفُ اليوم من معنى « النظام العام » الثابت ، بدليل أن مشروعية الحق ، تصرفاً واستعمالاً ، منوطة بمراعاته ، وهذا من خصائص النظام العام ، بل ترى الحق

(61) خلافا لما ذهب إليه الفرديون ، من أن حق الفرد غاية في ذاته ، ويولي صاحبه سلطة التصرف فيه باطلاق ، ما دام لا يتجاوز حدوده الموضوعية ، على ما سيأتي تفصيله .

(62) راجع كتب الأصول في بحث « المحكوم فيه » ، وقد تَضَمَّنَ بحث الحقوق .

الفردية نفسه لا يستمد « قِيَمَتَهُ » من ذاته في اعتبار الشارع ، بما هو وسيلة ، بل يستمدّها من « الغاية » التي شرّع من أجلها ، بما في ذلك رعاية حقّ الغير هذا ، وهو ما أطلق عليه الامام الشاطبي « جَهَّةَ التعاون » كما أشرنا ، لسبب بسيط هو أنّ الوسيلة تأخذ حُكْمَ غايتها ، كما اسلفنا .

إذن عنصر « الغيرية » جوهرية في مفهوم الحقّ الفردي في شرع الاسلام ، وهو « المعنى الاجتماعي والانساني » الذي مكّن له الشارع الاسلامي في الحقوق الفردية كافّة لينفي عنها معنى الفردية المطلق ، تحقيقاً للتكافل الاجتماعي الملزم ، كما بينا ، ترى ذلك بيّناً في قول الامام الشاطبي : « وأيضاً ، ففي العادات - الحقوق والحريات - « حقّ الله » تعالى من جهة وجه الكسب ، ووجه الانتفاع ، لأنّ حقّ الغير مُحَافَظٌ عليه شرعاً ، أيضاً ، ولا خَيْرَةَ فيه للعبد ، فهو حقّ الله تعالى صرفاً في حقّ الغير⁽⁶³⁾ وفي قوله ايضاً في موضع آخر ، « فإنّ ما هو لله ، فهو لله ، وما كان للعبد ، فراج إلى الله ، من جهة حقّ الله فيه⁽⁶⁴⁾ » .

فَتَبَيَّنَ بجلاء ، أنّ التشريع الاسلامي قد ضَمَّنَ الحقّ الفردي معنىً جديداً⁽⁶⁵⁾ لم يكن معروفاً في الشرائع من قبل وهو عنصر « الواجب » بالنسبة إلى حقّ الغير من الفرد أو المجتمع أو الأمة بعامّة ، بل ولا في الشرائع الوضعيّة الحديثة إلّا منذ عهد قريب ، وعلى نحو ضيقٍ ومبهم ، فضلاً عن إعراف الاسلام بحقّ الفرد ، وبحقّ المجتمع معاً على السواء ، دون تَطَرُّفٍ بإلغاء أيّ منهما على حساب الآخر .

وبيان ذلك ، أنّ المُحَرَّم في جميع الشرائع ، هو الاعتداء على حقّ الغير بالمجاوزة ، وهذا فعلٌ ممنوع لذاته ، لخروجه عن حدود الحقّ الموضوعية ، وليس المقصود بالمحافظة على حقّ الغير - في الاسلام - هذا المعنى فحسب ، بل المراد - كما اشار الامام الشاطبي - أنّ حقّ الغير محافظ عليه شرعاً ، أبان استعمال الفرد لحقه كسباً وانتفاعاً ، على حدّ تعبيره ، ولو ضُمِّنَ حدود حَقِّه الموضوعية ، ودون

(63) ج 3 - 257 - الموافقات - وفيه بحث مطول في جهة التعاون ورعايتها ، بل تقديمها على المصلحة الخاصة عند التعارض المستحكم ، وضرب مثالا لذلك شارحه : « تشريع جثث الأموات لفائدة طبّ الأحياء ، المرجع السابق .

(64) الموافقات : ج 2 ص 316 - وراجع كتابنا « الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده » الطبعة الثانية - ص 71 .

(65) سيأتي بيان وجه الجدّة فيه .

مجازة ، صوناً للغير من الحاق الضرر البين به ، فرداً كان ذلك الغير أو مجتمعا ، تحت ستار التصرف في الحق ، باتخاذ ذريعة إلى ذلك أو بالتذرع بأي فعل ظاهر الجواز ، لتحقيق غرض غير مشروع ، حتى يكون الفعل معيبا في غرضه ، وإن كان - من حيث الأصل - مشروعاً في ذاته ، فتسقط مشروعية الفعل ، كما تسقط ايضاً إذا أفضى من تلقاء نفسه ودون قصد من صاحبه ، إلى مآل ضرري ، بل ولو كان القصد حسنا ، على ما سيأتي بيانه ، لأن التشريع الاسلامي ينظر ايضاً إلى مآل⁽⁶⁶⁾ التصرف في حد ذاته ، أو إلى واقعة الضرر المادية المتوقعة أو الواقعة في المجتمع ، من حيث هي ، ولو كانت ثمرة لاستعمال حق ، بقطع النظر عن العناصر الذاتية لصاحب الحق في مثل هذا الحال ، ويحول دون وقوعها ، ولو كان القصد حسنا اعمالا للقاعدة المحكمة : « يُدفع الضرر بقدر الإمكان » ولقول الامام الشاطبي : « والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها⁽⁶⁷⁾ » رعاية لحق المجتمع ، إذ لا يَسع الفرد - في التشريع الاسلامي - الانفصال عن مجتمعه بحال ، ولا يملك الخيرة في الترخّص من وجوب تكافله معه تكافلا حقيقياً حيويّاً ملزماً ، وهذا كما يشير إليه الامام الشاطبي من باب «الحكم على الخاصة لأجل العامة»⁽⁶⁸⁾ أي من باب الحكم على الفرد من أجل مصلحة المجتمع ، نفياً للتناقض ، بل يوغل التشريع الاسلامي في رعاية حق المجتمع ازاء المصلحة الخاصة ، فيرسي أساساً تشريعياً يستند إليه وجوب التكافل ، بأن جعل للمجتمع حقاً يتعلق بحق الفرد ، ولا سيما في وقت الازمات الطارئة ، وهذا « التكافل » يمثل « عنصر الواجب » في مفهوم الحق الخاص ، فإذا نظرنا إلى منشأ الحق ، وهو « التكليف » مؤيداً بالمسؤولية ، ثم نظرنا إلى « عنصر الواجب » فيه ، حقاً للمجتمع ، ، تأدّى بنا ذلك بالضرورة إلى أن « الحقوق » في النظرية العامة للتشريع الاسلامي قد آلت إلى أن تكون « واجبات » بمقتضى أصل التكليف ، قبل أن تكون حقوقاً وحرّيات . أما أن للمجتمع حقاً قد

(66) يقول الإمام الشاطبي : « والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها ، الموافقات ج 3 - ص 258 - ويقول في موضع آخر « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً » .

(67) المرجع السابق - ج 4 - ص 196 وما يليها .

(68) المرجع السابق - ج 3 - ص 259 .

- والإمام الشاطبي يقصد بقوله : « الأشياء تحل وتحرم بمآلاتها (الأفعال) ، التي هي مشروعة في الأصل : دون الأشياء (الأفعال) المحرمة أصلاً ، لأن هذه لا تحل إلا عند الضرورة ، للمساعدة المعروفة : « عند الضرورات تباح المحظورات » .

شَرَعَهُ الاسلام متعلّقاً بحق الفرد ، أثراً للمعنى الاجتماعي والانساني فيه ، وهو المعنى الجديد الذي أشرنا إليه ، فإنك لو اجد هذا بيننا صريحاً في تعليقات الفقهاء ، وهم بصدد التدليل على حرمة التصرف في حق الملكية على وجه الاحتكار مثلاً ، تَرَبُّصاً بالناس الغلاء فيما يحتاجون إليه من مقومات حياتهم الأساسية ، مما ورد في السنة⁽⁶⁹⁾ الثابتة بما يفيد كونه جريمة كبرى⁽⁷⁰⁾ ، ولو كان هذا التصرف في الأصل استعمالاً للحق ، لكنه لما كان على وجه يضر بالمجتمع ضرراً بالغاً من حيث أثره ومآله ، كان ظلماً ، والظلم حرام ، تجد هذا في تعليل أئمة الحنفية مثلاً ، وعلى رأسهم الامام الكاساني : - سلطان العلماء - حيث يقول : « ولأنّ الاحتكار من باب الظلم ، فقد تعلق به حق العامة ، (المجتمع) فإذا امتنع البائع عن بيعه عند شدة حاجتهم إليه ، فقد منعهم حقهم ، وَمَنَعَ الحق عن المستحق ظلم » وأنه حرام⁽⁷¹⁾ . ولا يعدو الاحتكار أن يكون وسيلة للاستغلال إبان ازِمات اقتصادية قائمة ، أو لخلقها إن لم تكن ، وأياً ما كان ، فهو جريمة كبرى بنصّ الأحاديث الثابتة .

- هذا ، وقد التفت بعض الفقهاء المُحَدِّثِينَ إلى هذا الأصل العتيق حيث يقول : « وأنه كلّما اشتدت الحاجة ، عَظُمَ حقُّ الناس في الأموال المملوكة ، وَضُيِّقَتْ حرية التصرف والانتفاع ، وحرية المنع والامتناع »⁽⁷²⁾ .

هذا ، ولا يُترك تنفيذ مبدأ التكافل لِخَيْرَةِ الأفراد ، بل يُلْزَمُونَ به إلزاماً بسلطان الدولة عَدَلاً ، لاستناده إلى حق قد شرع أصلاً متعلّقاً بحق الفرد فيما يملك ، « ولوليّ الأمر أن يَتَدَخَّلَ بالمنع إذا تجاوز المالك حدود التصرف العادل في ملكه »⁽⁷³⁾ والعدل في الإسلام مطلق ، فكان مُهَيِّمِناً على تصرفات الأفراد في حقوقهم ، توجيهاً لها إلى ما يقتضيه ، لأنّ مصلحة المجتمع - كما نرى - من أقوى صُورِ العَدَلِ في

(69) راجع هذا البحث تفصيلاً في كتابنا ، الفقه المقارن ، موضوع الاحتكار ، والتسعير الجبري .

(70) بدليل لازم حُكْمُهُ شرعاً ، وهو التهديد بما هَدَّدَ به الشارع على الربا ، بل اشد .

(71) البدائع - ج 5 - ص 129 - للإمام الكاساني - وراجع ايضاً ، تبين الحقائق ، ج 6 - ص 27 - للإمام الزيلعي - والفتاوي الهندية - ج 3 - ص 314 - وحاشية الدر - ج 5 - ص 378 - لابن عابدين - والاختيار - ج 4 - ص 236 - للموصلي - الخراج - ص 105 - لأبي يوسف .

(72) المجتمع الانساني - ص 191 - للشيخ محمد أبي زهرة .

(73) المرجع السابق - ص 190 .

الإسلام ، فلا يُترك العدلُ المطلق للارادات الفردية ، لمكان الجشعِ وَحُبِّ الاستغلال في نفوسهم - أثرٌ وانانيةٌ - وهذا لا يفتقر إلى برهنة ، لأنه واقع ومشهود .

الإسلام إذ يؤصلُ مبدأ الملكية الفردية في تشريعه الاقتصادي ، غير أنه لا يجعله عقبةً تحول دون رعاية الصالح العام ، بل يُقدّم هذا الأخير عند التعارض الطارئ المستحكم ، وتَعذّر التوفيق .

يقول الإمام الشاطبي : « المصلحة العامة مُقدّمة »⁽⁷⁴⁾ و « الحكم على الخاصة من أجل العامة » مبدأ مُستقرٌّ في التشريع ، كما أشرنا ، وهذا عند استحالة التوفيق بين المصلحتين المتعارضتين ، بشروط معروفة ، فتُهدَرُ الخاصةُ مع التعويض العادل ، إن كان له مقتضى ، لأن إهدار المصلحة العامة ، شرٌّ كبيرٌ لا يُصار إليه ببدية العقل ، فضلاً عن حكمة الشرع .

وإنما اشترطنا استحالة التوفيق بين المصلحتين ، لأنه بالتوفيق يرتفع التعارض ، حفظاً للحقين معاً ما أمكن .

هذا ، وقد صاغ الفقهاء - استقراءً من جزئيات الأحكام التي لا تُحصى في الشرع - قاعدةً فقهيةً تؤكد مضمون الأولى ، ولكنها أكثر تفصيلاً مؤداها ما نصه : « يُتحمّل الضرر الخاص ، في سبيل دفع ضرر عام »⁽⁷⁵⁾ . وهذا في الحالات التي تتعارض فيها المصلحة الخاصة مع العامة ، تعارضاً طارئاً مستحكماً يستعصي على التوفيق ، ولو لم يكن هذا التعارض نتيجةً مباشرة لقصد المكلف ، بأن طرأ تلقائياً بفعل الظروف الخارجية ، كالأزمات الاقتصادية القائمة ، أو ظروف الحرب ، فالإسلام يقدر النتائج المتوقعة أو الواقعة في حدّ ذاتها ، ولا يجعل من الحق الخاص عقبةً تحول دون رعاية المصلحة العامة ، وتنميتها وازدهارها وتقدمها ، بل تراه يُزيل العوائق التي تعترض سبيل ذلك بتقديمها وترجيحها ، كما بينا استناداً إلى مفهوم « العدل » فيه ، إذ المصلحة العامة - كما نوهنا - تجسّد مفهوم العدل عملاً وواقعاً في أقوى صُوره في الإسلام ، وإلا فليَمَ كانت قواعد التنسيق والموازنة تقضي بترجيح الصالح العام بالإجماع ؟؟ من مثل ما قدمنا عن الإمام الشاطبي قوله : « المصلحة

(74) الموافقات : ج 4 - ص 196 وما يليها .

(75) مجلة الأحكام ، مادة 26 .

العامّة مقدّمة»⁽⁷⁶⁾ ومن مثّل: «يُتَحَمَّلُ الضرر الخاص، في سبيل دفع ضرر عام»⁽⁷⁷⁾.

قواعد التنسيق⁽⁷⁸⁾ والموازنة عند التعارض بين المصلحة الفردية والعامّة إبان تصرفات الأفراد في حقوقهم، أو ممارستهم للحريات العامّة، تحصيلاً لمصالحهم الخاصّة في الواقع المعيش، هذه القواعد هي - في الأصل - خِطَطُ تشريعية يلتزمها المجتهد أيضاً في استنباطه للأحكام الاجتهادية من مصادرها في ظل الظروف الملازمة للمجتمع والدولة في كلّ عصر، فكانت قواعد للتنسيق يلتزمها الحاكم أو القضاء، في الحكم على الوقائع المعروضة، كما هي قواعد يلتزمها المشرع الاجتهادي في التشريع في إنشاء النظم التي تحتاجها الدولة في كافة مرافقها، سواء بسواء.

هذه القواعد ترسم الخِطَطَ التشريعية العملية، أو المنهج التشريعي للاجتهاد العملي في استنباط نُظُم فرعية من مصادرها، مما تحتاجه الدولة في مختلف الشؤون من سياسية واقتصادية واجتماعية، استجابة لما تقتضيه المصلحة العامّة واقعاً وعملاً في ظل ظروفها الملازمة، فضلاً عن كونها قواعد يُحَكَّم على ضوئها بالترجيح بعد الموازنة، في الوقائع، الجزئية، نتيجةً للتصرفات الفردية.

الاساس الواقعي الذي ينهض عليه هذا الأصل في فلسفة التشريع الإسلامي:

يستند الأصل العام الذي يقضي بتقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة

(76) الموافقات - ج 4 - ص 196 وما يليها، وج 2 - ص 348 - وج 2 ص 360 وانظر في هذا المعنى أيضاً - إعلام الموقعين - ج 3 - ص 138 - ص 139 - والطرق الحكمية ص 203 - وص 307 - لابن القيم - وتبيين الحقائق - ج 4 ص 196 - للإمام الزيلعي - الاشباه والنظائر - ص 79 - للإمام السيوطي - الاشباه والنظائر مع حاشية الحموي - ص 124 وما يليها.

- وانظر في اعتبار المآلات - الشاطبي، ج 4 - ص 196 وما يليها وج 2 - ص 248 - وص 360 - للإمام الشاطبي - وانظر أيضاً القواعد الفقهية التي تؤصل هذا المعنى في مجلة الأحكام - المادة 367 والمادة 27 والمادة 29. وانظر أيضاً القواعد الفقهية التي تؤصل هذا المعنى في مجلة الأحكام - المادة 29 والمادة 29.

في المادة 29

(77) المادة 26/ مجلة الأحكام.

(78) من قواعد التنسيق: الضرر الأشد يزال بالأخف المادة 26 - وقاعدتها: «لا يُلْغى الضرر الأشد من أجل المصلحة المصالح» بشرط أن تكون المفسدة راجحة وغالبة، وقاعدة «يُتَحَمَّلُ الضرر الخاص في سبيل دفع ضرر عام» المادة 26/ وقاعدة: «المصلحة العامّة مقدّمة» الموافقات - ج 4 - ص 196 وما يليها، للإمام الشاطبي - وانظر أيضاً، أصل اعتبار المآلات - وج 2 ص 360 - والاشباه والنظائر للسيوطي - ص 79 - تفسير القرآن - ص 564 - للشيخ شلتوت - صحيح جامع الأنوار - ص 264 - وقاعدتها: «لا يُلْغى الضرر الأشد من أجل المصلحة المصالح».

عند التعارض ، وعدم إمكان التوفيق ، إلى ملحظ تشريعي عميق الصلة بالواقع الانساني المعيش ، وهو جدير بالتقدير .

وبيان ذلك : أن تحقيق ما تقتضيه المصلحة العامة ، شرطاً أساسياً تتوقف عليه - في الواقع - امكانية الفرد في تحقيق مصالحه الذاتية المباشرة والحالة ، إذ الفرد ليس بطبيعته منعزلاً عن المجتمع ، بل لا يسعه العيش - بحكم كونه كائناً اجتماعياً - إلا في وسط اجتماعي ، هذا الوسط الاجتماعي الذي تتوقف عليه حياة الإنسان الفرد في تلبية مطالبه ، ذو مصلحة عامة ، هي بعينها شرط أيضاً تتوقف عليه إمكانية الفرد لتحقيق مصالحه ، والتمتع بحقوقه وحرياته على الوجه الكامل الذي يليق بانسانية الإنسان .

ويتربط على هذا ، أن مناقضة المصلحة العامة تعود على الفرد نفسه بالضرر المحقق حالاً أو مآلاً ، لاننيار شرط إمكانية تمتعه بحقوقه ، بالمناقضة ، فإذا أدرك الأفراد هذه الحقيقة الواقعية في العالم الإنساني المعيش ، عن بصيرة ووعي ، ألزموا أنفسهم تلقائياً برعاية هذا الشرط ، والعمل جدياً على عدم انخراجه أو تخلفه ، ليتمكنوا من استيفاء حقوقهم المشروعة على الوجه الأكمل ، إذ لا تحقق لشيء بفوات شرطه الذي يتوقف عليه وجوده ، أو صحته أو كماله ، دون أن يتتاب ذلك ، أو يلزم عنه ، ضرر أو فساد راجح ، وهذا من قضايا العقل والدين ، وتنهض به سياسة التشريع الإسلامي التي تقوم بدورها على مقومات ترجع كلها إلى استقامة أمر المعاش والمعاد ، ومن أهمها قاعدة : « ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب » وهذا هو « عنصر الواجب » في مفهوم الحق الفردي كما قدمنا ، الأمر الذي يؤوّل إلى المعنى الاجتماعي والانساني في ملاك معناه ، وقوام أمره ، كما يؤوّل إلى توفير إمكانية تحصيله والتمتع بثمراته ، فالشرط هنا لحفظ الكيان - كما ترى - كيلا يفرض تخلف الشرط إلى انتفائه ، وإلا فلماذا كان تحقق المعنى الاجتماعي في مفهوم الحق الفردي مناطاً المشروعية في استعماله ؟؟

تباون الأفراد في رعاية المصلحة العامة ، مرّده - في الأصل - عدم توافر الوعي الكامل بالأدوار المتبادلة الصلة الوثقى التي وثقها الإسلام بين الحرية الفردية وبين المصلحة العامة ، استجابة للواقع الانساني المعيش ، فضلاً عن الأثرة والأنانية :
ليس تباون الأفراد - بل إن عماريتهم لما منحوها من حريات وحقوق - في رعاية المصلحة العامة ، نابع عن وعي عميق فُتدرك للصلة الوثقى المحكمة التي أنشأها

الإسلام بين المصلحة الخاصة والعامة ، نزولاً على مقتضيات الواقع الإنساني ، بل عن غفلة ، ومحدودية ثقافية أو تَعَقُّل ، أو قصور إدراك غالباً ، وقد تَغَلَّبُ الانانية والأثرة والجشع أحياناً .

هذا ، وتتأثر المصلحة العامة عادةً بتغير الظروف ، والظروف بالناس قُلُوب ، فَوَجَبَ ملاحظة هذه العوارض ، فيتغير الحكم لذلك بتغير ما تقتضيه المصلحة ، ولا سيما المصلحة العامة ، وقد أدرك هذا المعنى بعض الفقهاء المحدثين ، فعبر عن ذلك بقوله : « إنما ترتبط جميع الأحكام⁽⁷⁹⁾ بالمصالح ، إذ البغاية منها ، جلبُ المنافع ، وَدَرْءُ المفسدات ، حتى إن الرسول - ﷺ - كان ينهي عن الشيء لمصلحة تقتضيه ، ثم يُبيحُه ، إذا تغيرت الحال ، وصارت المصلحة في إباحته ، فغاية الشرع هو المصلحة »⁽⁸⁰⁾ .

والذي يفهم من هذا ، أن « المصلحة » بما هي غاية التشريع ، وأساس أحكامه ، جملة وتفصيلاً ، وعنصرٌ معقوليته ، فيما يتعلق بالمعاملات ، يَدُلُّ دلالةً بَيِّنَةً على مدى وثوق الصلة بين هذا التشريع ، والواقع الحيوي المعيش ، في كلِّ عصر وبيئة ، ذلك ، لأن « المصلحة » إنما تَعْنِي الحاجات والمطالب التي يفتقر إليها الإنسان الفرد ، والأمة ، والدولة على السواء ، ولا رَيْبُ أن في بناء الأحكام المناسبة على هذه الحاجات والمطالب الحيوية التي تسمى « مصالح » استجابةً واقعيةً لها ، وتحقيقاً عملياً ، بلا مرأى ، والإسلام وضع قواعد التنسيق عند التعارض .

وإذا كان لنا من تعليق على عبارة الاستاذ الكبير ، فهو وجوب تقييد إطلاق عبارته ، بما لا يمس أصلاً قاطعاً في التشريع ، لأن هذا من الأساسيات المُحْكَمَات التي لا يجوز تأويلها أو تغييرها ، لأنها من النظام العام الثابت ، وليكن ما قرره خاصاً بالمباحات والحريات العامة ، هذا ، وتقييد المباح بالوجوب أو المنع ، لمصلحة تقتضي ذلك ، جائز بالاجماع ، إذ لولي الأمر أن يُوقف العمل بالمباح إذا افضى استعماله - في ظرف معين - إلى ضرر راجح يمس مصلحة المجتمع ، أو يوجبه ، ويلغي جانب الترك فيه ، إذا كان في هذا الايجاب تحقيقٌ للمصالح العام ، لما قدمنا أن المصلحة

(79) والأحكام هي مناشيء الحقوق والحريات ، كما قدمنا .

(80) السياسة الشرعية - - ص 6 - ص 7 - للشيخ عبد الوهاب خلاف - استاذ الشريعة الاسلامية في كلية الحقوق - بجامعة القاهرة سابقا .

العامة واجبة الاعتبار والتقديم على الاباحات الجزئية ، أو التصرفات الفردية ، عند التعارض المستحكم ، لسبب بسيط ومعقول ، هو أنَّ دفع الضرر اللاحق بالمجتمع من جراء ممارسة بعض الأفراد لحررياتهم ، أرجح مصلحةً مما يحصلون لأنفسهم من المصالح الشخصية ، في هذه الحال ، على تقدير إطلاق حريتهم ، وعدم تقييدهم ، فكان هذا أساس المنع من ممارسة الاباحة الفردية .

هذا ، وإيقاف العمل بالمباح ، هو - كما يدل عليه مفهومه - «موقوت» بزوال الظرف الذي أدَّى إلى الضرر العام ، حتى إذا زال المانع عاد الممنوع ، وهذا هو معنى تغير الأحكام بتغير الأزمان ، أي بتغير الظروف والعوارض الطارئة ، وفي هذا المبدأ من المرونة والسعة ما لا يخفي !!

ومفاد هذا ، أن الفعل المشروع ، يصبح غير مشروع ، إذا أفضى إلى مآل ممنوع ، وهو الضرر الراجح⁽⁸¹⁾ .

وسبيل ذلك إجراء الموازنة ، مع ضرورة الاستعانة بعنصر الخبرة العلمية المتعلقة بموضوع الحكم ، كما اسلفنا .

تحقيق التوازن من أصول العدل في الإسلام ، وذلك بين المصالح والمضار نتيجة لكل تصرف مشروع في الأصل .

يجب تحقيق « التوازن » بين المنافع والمضار الناتجة عن كل فعل مشروع في الأصل ، تحقيقاً للمصلحة الراجحة ، وهو من أصول العدل في الإسلام .

وعلى هذا ، فما غلب نفعه شرع ، وما غلب ضرره منع ، ولو كان في الأصل مشروعاً ، بالنظر إلى مآله ، لا بالنظر إلى أصله من حيث هو ، لأن الحقائق لا تبدل ، وإنما يتبدل الحكم تبعاً لتبدل المآلات بفعل العوارض الطارئة ، وفي هذا من المرونة ما لا ينقضي الإعجاب منه ، وليس هذا الأصل مراعى في التشريعات الفردية .

هذا ، وإذا تهاون الأفراد في رعاية المصلحة العامة ، أو جهة التعاون - على حد تعبير الامام الشاطبي - فإنَّ على الدولة أن تُلزم الأفراد بذلك بتشريعاتها الملزمة ، ولو

(81) وهذا ما يعرف بمبدأ سد الذرائع وهو - كما يقول الامام الشاطبي - « منع الجائز ، لتلا يتوسل به إلى الممنوع » الموافقات ج 3 - ص 220 .

كان ذلك التهاون عن حسن نية ، أو سذاجة ، أو قصور إدراك ، وقد صَوَّر الرسول ﷺ - هذا المعنى في حديث السفينة أروَعَ تصوير ، نرى من الضروري إيرادَه هنا للتوضيح في صورته المادية الحيوية المجسمة ، مع استخلاص النتائج والثمرات الفقهية والأصولية من منطوق الحديث الشريف وفحواه ، لصلتها الوثيقة بموضوع البحث .

تصويرٌ حيٌّ مُجَسِّمٌ للتكافل الاجتماعي الملزم شرعاً في جميع مجالات الحياة ، ومسئولية المجتمع والدولة عن تصرفات الأفراد في حقوقهم وحررياتهم ، ولو كانت ببواعث حسنة ، إذا ما قُصِرَ نظر الفرد عن إدراك مآل تصرفه في حقه ، غفلةً منه أو سذاجة ، أو ضيق أفق ، أقول : تصويرٌ حيٌّ مُجَسِّمٌ للتكافل ينهض به حديث السفينة .

مؤدى الحديث الشريف : « أَنْ قَوْمًا رَكِبُوا سَفِينَةً ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا ، وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا ، وَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا ، إِذَا أَرَادُوا أَنْ يَسْتَقُوا ، مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ ، فَقَالَ أَحَدُهُمْ : لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِينَا خَرَقًا ، وَلَمْ نُوْذِ مَنْ فَوْقَنَا ، فَإِنْ أَخَذُوا عَلَى يَدَيْهِ نَجَا وَنَجَوْا ، وَإِنْ تَرَكَوهُ ، هَلَكَ وَهَلَكُوا جَمِيعًا » .

وُيُسْتَنْتَجُ من الحديث الشريف ، قواعدٌ تشريعيةٌ أصوليةٌ تتصل بالنظرية العامة للشريعة الإسلامية ، وما قامت عليه من مفهوم الحق ، والحرية ، ومدى وجوب الاشراف على تصرفات الأفراد ، نوجزها فيما يلي :

أولاً : أن الفرد - في الحديث الشريف - يتصرف في حقه ، لقوله : « لو أَنَا خَرَقْنَا فِي نَصِينَا خَرَقًا » فهو إذن ليس متجاوزاً ، ولا معتدياً على حق غيره ، وإنما يتصرف في حدود نصيبه الخاص ، وَفَقَّ منطوق الحديث .

ثانياً - حُسْنُ نِيَّتِهِ في هذا التصرف واضح . لقوله : « وَلَمْ نُوْذِ مَنْ فَوْقَنَا » وهذا صريح في إنتفاء قصد الأضرار لديه ، غير أن حُسْنَ النية هنا ، عن غفلة أو سذاجة ، أو قصور إدراك للعواقب - فيما يبدو - مما يستوجب الاشراف والتوجيه ثم المنع .

ثالثاً - إنَّجِهَ قَصْدُهُ إلى « التوفيق » بين مصلحته الخاصة في الاستقاء ، وبين مصلحة من أهم أعلى السفينة - في الوقت نفسه - بعدم إيذائهم بالمرور من فوقهم ، الإسلام وأصول تشريعه

بل بِنِيَّةِ دَفْعِ الضرر عنهم ، ولكنه - فيما يبدو - أخطأ التقدير ، لعدم تَبَصُّره بمآل تصرفه في نصيبه وحقه على هذا الوجه .

رابعاً - التَصَرُّفُ الفرديُّ الساذج - دُونَ وَعْيٍ وَتَبَصُّرٍ في العواقب ، وفي حدود الحق - قد يفضي إلى ضرر عام بل وخطر أيضاً ، بما يفيد منطوق الحديث ، إذ قد يتعلق بالمصير ، وهذا ممنوع شرعاً ، ولو كان التصرف في الحق - في الأصل - جائزاً ومشروعاً ، لقول الإمام الشاطبي : « وهو منع الجائز ، لثلاث يتوسل به إلى الممنوع »⁽⁸²⁾ وقد انعقد الإجماع على هذا الأصل ، ولا ريب أن الحق لم يشرع ، ويمنع لصاحبه شرعاً ، لهذا المآل ، قطعاً ، فكان على النقيض من قصد الشارع . -

هذا ، وقد يكون ما يفضي إليه تصرف الأفراد من مصير ، أمراً داخلياً ، أودولياً ، وأيا ما كان ، فهو مآل ممنوع قطعاً فيمنع التسبب فيه بنص الحديث الشريف ، إذ المآل هو الأصل في التكييف الشرعي ، كما قدمنا .

خامساً - أَنَّ الفرد ينبغي ألا يَتَعَنَّتْ ، أو يستبد برأيه الناشيء عن خطأ في التقدير ، برغم أنه يتصرف في حقه ، سذاجةً وغفلةً ودون تبصر بالاضرار التي تلحق مجتمعه الذي يشاركه الحياة ، كما يشاركه في وحدة المصير « فإن أخذوا على يديه ، نجا ونَجَوْا ، وإن تركوه هَلَكَ وهلكوا جميعاً » .

سادساً - تقييدُ حرية الأفراد في تصرفاتهم في حقوقهم ، ليس استلاباً لها ، أو امتناناً لهم ، أو انتقاصاً من شخصيتهم المعنوية ، كما يُظَنُّ خطأً ، وسوء تقدير ، أو جهلاً بحقائق الاسلام ، وأصول الشريعة ، وإنما هو تقييدٌ اقتضته الضرورة لحمايتهم هم أولاً ، وصوناً لكيان مجتمعهم ، ووقايةً لهم جميعاً مما عسى أن يؤدي بهم إلى سوء المصير ، وهذا ما ينهض دليلاً قوياً على قيام الصلة الوثقى التي تربط بين الفرد ومجتمعه ، حياةً ومصيراً ، فلا يَتَصَوَّرُ الانفصال بينهما بحال ، فتبين بجلاء ، أَنَّ التقييد بالتشريع ليس عبثاً ، ولا تحكماً ولا إعناتاً ، ولا استلاباً لحرية ، ولا هضمًا لحق ، وإنما كان « حماية » وإقصاءً وتجنياً للفرد والمجتمع كليهما عن كل تسبب يؤدي بهما إلى سوء المآل ، وهذا هو ما ينهض بعنصر « المعقولية » في مفهوم « المصلحة » في

(82) وهو ما يُطْلَقُ عليه الأصوليون « مبدأ سد الذرائع » وهو اصل مجمع عليه في الجملة ، وليس الخلاف في بعض الفروع التطبيقية مما يبطل قضية الإجماع على المبدئية - الموافقات ج 3 - ص 220 وراجع التعليقات في الهامش أيضاً .

شرع الإسلام ، وليس في الخروج على مثل هذه « المصالح » معنى معقول يسوّغه ، إن لم يكن سَفْهاً وإجراماً .

سابعاً - الحديث الشريف بإطلاقه ، يشمل التكافل الملزم في شتى مناحي الحياة الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، والحربية ، وغيرها ، إذ لم يخصص هذا التكافل بناحية دون أخرى ، لاطلاق النص ، كما يُلقى بالمسؤولية الدنيوية والأخروية على الكافة « فَإِنْ أَخَذُوا عَلَى يَدَيْهِ » فيشمل بعمومه الأمة كلها ، وباعتبار أن الدولة تمثل الأمة ، كانت مسؤولية نيابة عنها ، وهي عين المسؤولية المقررة في حديث : الإمام راع ومسؤول عن رعيته « أي عن الأمة بعامة ، والمسؤولية عنهم هي المسؤولية عن مصلحتهم العامة ، بداهة .

ثامناً - يَبَيِّنُ الحديث أن « التضاد » العارض المستحكم بين الفرد والمجتمع ، أمر لا وجود له في هذا التشريع ، ولا يميز الإسلام قيامه ، أو التسبب فيه ، بل يوجب دَفْعَهُ قَبْلَ الوقوع ، إتقاءً لسوء العاقبة ، لأن دفع الضرر قبل الوقوع أوجب من رفعه وإزالته بعد الوقوع ، وقد لا يُمكن رفعه في بعض الحالات والظروف ، وإلا فما معنى نص الحديث « هَلَكَ وَهَلَكُوا جميعاً »؟؟

« فالتضاد » يجب الحيلولة دون وقوعه ، بمنع التسبب في إحداثه ، ولو تحت ستار الحق ، سداً للذريعة ، وهو مبدأ يجمع عليه ، كما قدمنا⁽⁸³⁾ .

تاسعاً - يجب مَنعُ التسبب ولو بالقوة ، وسلطان الدولة ، وهذا مستفاد من نص الحديث : « فَإِنْ أَخَذُوا عَلَى يَدَيْهِ » وهو المنع إكراهاً ، وذلك حملاً له على التكافل الملزم الذي يوجهه وحدة المصير .

عاشراً : « عُنْصُرُ الواجب » في مفهوم الحق الفردي واضح في نص الحديث ، وحكمه ، وهو المعنى الاجتماعي ، والانساني الذي ضَمَّنَهُ الإسلام مفهوم الحق والحرية الفردية ، وإلا فلم كان « المنع » إكراهاً وبالقوة ؟ لوقاية المجتمع بلا ريب .

وهو المعنى الذي تنهض عليه « الوظيفة الاجتماعية » للحق في الإسلام ، وهذا معنى جديد أتى به الإسلام في مفهوم الحق دون سائر الشرائع ، وبيان ذلك :

(83) الموافقات - ج 3 - ص 320 - ص 321 - وانظر في الهامش .

معنى الجدّة في مفهوم الحق والحرية في الإسلام ، منشؤه كون الحق الفردي ، رَحَقَّ المجتمع ، كليهما ، معترفاً به في تشريعه ، وعلى قَدَم المساواة من الاعتبار في غير محلّ العوارض ، والتضادّ الطارئ ، وكلاهما يُمثّلان « القيمة المحورية » التي يدور عليها التشريع كلّهُ ، أحكاماً ، وقواعد ، ومبادئ ، ومقاصد أساسية ، دون الغاء لأي منها ، أو تَطَرُّف نحو اليمين أو اليسار ، وهذا المنطق التشريعي اقتضى كون « المعنى الاجتماعي » عنصراً تكوينياً في مفهوم الحق الفردي ، رعايةً للحق المجتمع إِبَّان التصرف الفردي في الحق ، وهذا هو معنى التكافل الملزم ، أو الوظيفة الاجتماعية للحق والحرية ، وهو ما صَوَّرَهُ حديثُ السفينة أروع تصوير ، وإنْ أَخَذَت التشريعاتُ الوضعية - في عصرنا هذا - تبتعد عن التَطَرُّف ، وتقترب من المعنى الجديد الذي جاء به الإسلام على تفاوت فيما بينها .

تَبَدَّى عبقرية التشريع الإسلامي حقاً في أنّه لم يتجاهل أيّاً من مكوّنات الواقع ، من الفرد أو المجتمع ، لأنه تشريع موضوعي ، وليس ثمرةً للإرادات الانسانية المتغيرة بما يُحركها من نوازع وأهواء ، أو إنفعالات حادة حتى يكون صدى لردود الفعل ، بل هو تنزيلٌ من حكيم حميد ، فكلٌّ من الفرد والمجتمع ، ذو حق مُعْتَبَر ، وأساسيّ في هذا التشريع ، وذو مصلحة راجعة إلى كلّ منهما ، ومُخْتَصَّة به ، وليست حصيلةً لمصالح الآخر ، غير أن ثَمَّة صلة وثقى تربط بينهما ، يؤكدها ويُعلي من قيمتها واعتبارها ورعايتها ، وَحْدَةُ المصير ، ولا يجوز التَصَرُّف من قِبَلِ أيّ منهما ، أو من يُمثِّلُهما ، على نحو يعود على هذه الصّلة بالنقض ، لما يُفضي إليه ذلك ، من وخيم العواقب ، كما رأينا ، ولهذا ، تُجِبُّ رعاية مصلحة كلّ منهما على سواء ، دُونَ وَكُسٍ أو شَطَط ، فلا يُجِز أن يَنفِخَ أَحَدُهما على الآخر ، منعاً من الإخلال بمبدأ « التوازن » بينهما ، ما أمكن ، فلا الفرد يُنْخَسُ حَقُّه فيما يملك ، وإنما يمنع من التعسف فيه ، ولا المجتمع يُهْضَمُ حَقُّه ، ويحار عليه فيما يُصلح من شأنه ، ويمهد السبيلَ لازدهاره وورخائه ، وَتَنْمِيَّتِهِ ، عملاً بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ ﴾ والآية الكريمة بعمومها ، شاملة لهما معاً - كما ترى - مما يدل على أن الإسلام يَعتَبر إغناء أيّ منهما ، ظلماً كبيراً ، لأن النهي إذا انصبَّ على ما يهدم الحق في العصمة ، وفي المال ، كان للتحريم قطعاً ، فَلَاكُنْ ينصبُّ على استئصاله جملةً ، من باب أولى .

يُرشد إلى هذا ، تقسيم الأصوليين الحق إلى قسمين : حق الفرد ، وحق المجتمع⁽⁸⁴⁾ .

هذا ، والامام مالك - رحمه الله تعالى - ضَرَبَ لنا مَثَلاً لذلك ، فهو إذ يُقرُّ التسعير الجبريَّ العادلَ ، مُؤَيِّداً لمقاومة « الاحتكار » وكَسْرِهِ ، قد استند إلى مبدأ وجوب رعاية « الحقين » معا ، توفيقا بينهما ، وتحقيقا لكل من المصلحتين : مصلحة الفرد ، ومصلحة المجتمع على سواء ، والتوفيق - كما نعلم - يرفع التعارض أو التضاد بينهما ، وهذان الحقان هما « القيمة المحورية⁽⁸⁵⁾ » التي يدور عليها التشريع كله - كما ذكرنا - تَجِدُ هذا المعنى ملحوظاً في تعليقه لوجوب التسعير الجبري العادل ، حين يَتَعَيَّن وسيلة لرعاية الحقين ، حيث يقول : « وَيُمْنَحُ البائعُ ربحاً معقولاً ، ولا يَسُوغُ - أي ولي الأمر - له - للبائع المحتكر - ما يَضُرُّ بالناس »⁽⁸⁶⁾ .

فرعاية حَقِّ البائع ، تَتَمَثَّلُ في الربح المعقول ، دون بَخْسٍ أو شطط ، ورعاية حَقِّ الناس (المجتمع) تَتَمَثَّلُ في سَدِّادِ حاجاتهم ، دون مغالاةٍ أو استغلال ، وبذلك يتحقق « التوازن » بين الحقين ، وهو قوام العَدْلِ في التعامل ، دون افتتات على أحدهما ، أو استغلال للأزمات ، ولو رحنا نحتكم إلى القياس الأولوي على ما ورد في السَّنة الثابتة في هذا الصدد ، لرأينا ما يؤكد هذا المعنى بصورة أوضح ، فقد عرضت السَّنة قضية الأنصاري مع سَمُرَةَ بن جُنْدُب ، حين اشتكى الأول - وهو صاحب البستان - تأذِيَهُ من استطراق سمرة بستانه للوصول إلى نخلة القائمة فيه ، اشتكى ذلك لرسول الله ﷺ فقال - عليه السلام - لصاحب النخلة - سمرة - : « بَعُهُ نخلتك » فأبى سَمُرَةَ ، ثم قال - عليه السلام - : « فَهَبْهُ إِيَّاهَا ، ولك مِثْلُهَا في الجنة » فأبى ، فقال الرسول - ﷺ - لسمرة صاحب النخلة : « إِنَّمَا أَنْتَ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرٌ وَلَا ضِرَارٌ فِي الْإِسْلَامِ »⁽⁸⁷⁾ فلا احترامَ إِذْنٍ للملكية الفردية المضارَّة ، إِذْ لم تُشْرَعْ في

(84) راجع كتب الأصول - في باب المحكوم فيه - وهو الحق - تجدهم يقسمون الحق تقسيماً رئيساً إلى قسمين : حق العبد - أي حق الانسان - وحق الله - وهو حق الأمة .

- فالنهي عن أكل أموال الناس بالباطل ، وعن سَفْكِ الدماء ظلماً ، هو نهي تحريم قطعاً ، لأنه متعلق بالعصمة في النفس والمال سُبُل السلام - ج 3 ص 113 .

(85) نظرية التعسف - ص 8 - 9 - الطبعة الثالثة - لكاظمي .

(86) المنتقى شرح الموطأ - ج 5 - ص 15 - 17 .

(87) الطرق الحكمية - ص 389 - لابن قيم الجوزية - قواعد ابن رجب الحنبلي ص 140 جامع العلوم والحكم - ص 323 .

الاسلام لهذا الغرض أصلاً ، ويجب استئصال شأفة منشأ الضرر الراجح ، رعايةً لحق الغير⁽⁸⁸⁾ ، ومنعاً من تعنت المالك إذا ارتكب متن الشطط في المضارة ، والرسول ﷺ هو ولي الأمر في الأمة ، وإذا كان هذا هو الحكم بالنسبة لما يقع من الضرر على فرد واحد ، فلأن يكون هذا الحكم عينه بالنسبة للضرر الواقع على المجتمع من باب أولى ، لتقرر علّة الحكم هنا بصورة أشد ، فكان الحكم مترتباً بصورة آكد ، دفعا للضرر الأعظم .

على أننا قد قدمنا ، أنّ « الصالح العام » هو الأصل في الاعتبار شرعاً عند التعارض الطارئ المستحكم ، وأنه الإطار الذي ينبغي أن تدور في فلكه المصالح الفردية ، أو الحريات العامة ، دون انفصال عنه ، أو افتئات عليه ، أو مناقضة له ، لأنه « حق الله » الذي لا يجوز اسقاطه ، أو إهماله ، أو النزول عنه ، أو الاتفاق على خلاف ما يقتضيه ، أو بعبارة أخرى ، لأنه « من النظام الشرعي العام الثابت » اجماعاً ، لعظيم خطره ، وشمول نفعه ، على حد تعبير الأصوليين⁽⁸⁹⁾ .

وتأسيساً على هذا ، لا يسع مالك الأرض مثلاً أن يتركها بوراً دون استثمار ، تعطيلاً لها دون مسوغ معقول ، لأنه ما مُنح حقاً إلا ليؤدي واجباً ، ولأن « عنصر الواجب » جوهرى في مفهومه - كما قدمنا - ولا سيما إذا كانت الأمة - حسب تقرير الخبراء - في حاجة ماسة إلى الانتاج ، أقول تركها بوراً بدعوى أنه حر التصرف في حقه ، بل تتقرر حرّيته في التصرف في حقه من خلال الصالح العام ، إذ لا يخلص حق لفرد في شرع الاسلام ، إلا أن يكون حق المجتمع متعلقاً به ، وعنصراً جوهرياً في مفهومه ، فيجبر على ذلك من هذا الوجه ، فكان موقفه « السلبي » هذا محرماً شرعاً ، لإخلاله بمبدأ التكافل الملزم بينه وبين مجتمعه ، إذ لا يجوز له التخلي عن أداء ما تستلزمه حاجة المجتمع وهو قادر ، وقد بينا ، أن حق المجتمع لا يجوز إهماله ، ولا النزول عنه ، ولا مخالفة ما يقتضيه ، لأنه « حق الله » صرفاً في حق الفرد ، كما يقول

(88) القواعد - ص 140 - لابن رجب - الطرق الحكمية - ص 289 - وما يليها - لابن القيم ، تنقيح الاصول - ص 200 - للقرافي - جامع العلوم والحكم - ص 223 - لابن رجب .

(89) راجع في تفصيل هذا الموضوع كتابنا خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ص 274 وكتابنا - نظرية التعسف في استعمال الحق - الطبعة الثالثة - موضوع التضامن من أجل رعاية المصلحة العامة .

الامام الشاطبي ، وعلى هذا انعقد الاجماع ، بدليل قواعد الترجيح المستقرة في الشرع .

وايضاً ، أساس مشروعية الحق - كما بينا - جَلْبُ المصالح ، ودَرْءُ المفساد والاضرار ، اتساقاً مع الأصل العام الذي قام عليه التشريع كله ، فإذا غدا الحق مَجْلَبَةً للضرر العام ، أو وسيلة مفضية إليه في ظرف من الظروف ، فقد عاد على أصل تشريعه بالنقض ، ومناقضة الشرع باطلة ، فما أدّى إلى ذلك باطل ، فَيَمْنَع من التسبب فيه ، فالمناقضة - كما ترى - ليست من الشارع ، وإنما هي من فعل المكلف .

وأيضاً ، إهمال استثمار الأرض تضييع للمال مآلاً ، وتضييع المال حرام قطعاً ، بل في ذلك قضاء على مصارف الزكاة من هذا المال ، ولا يجوز التسبب في ذلك البتة ، ومن تلك المصارف الفقراء ومرافق الدولة ، والزكاة أصل اعتقادي في وجوب التكافل الاجتماعي الملزم ، فلا يجوز نقضه أو العمل على خلاف ما يقتضيه ، والا تسرب سبب النقض إلى أصل الاعتقاد .

هذا ، ولا يَسَعُ مالك الأرض أيضاً أن يزرع ما يشاء ويختار من صنوف الحاصلات والثمار ، إذا كانت الأمة قد بلغت بها الحاجة الماسة إلى نوع أو انواع معينة منه ، سداداً ووفاء لها ، خشية الاعتماد على الدول الأجنبية في تغطيتها باثمان باهظة ، وفي هذا من الضرر العام ما لا يخفي ، فإذا قَصَّت الخبرة الزراعية أو العلمية الاقتصادية بوجوب استثمار نوع معين من الحاصلات أو أنواع منها ، اشتدت حاجة الأمة إليها ، فلا يَسَعُ الزراع مخالفة ولي الأمر في ذلك ، بل يجبر على القيام بواجبه ، لأن ما تقضي به القواعد المقررة ، بالنسبة إلى ولي الأمر : « أن تصرفه على الرعية منوط بالمصلحة »⁽⁹⁰⁾ أي بمصلحة الأمة ، ولأن جهة « التعاون » تشتمل كل أولئك ، وعنصر الخبرة العلمية مقوم أساسي من مقومات العدل في الاسلام ، على ما بينا ، واسقاط حق الأمة ، أو التصرف على خلاف ما يقتضيه ، محرم شرعاً ، لاسقاط المعنى الاجتماعي والانساني في مفهوم حق الفرد ، ولأنه « حق الله » - كما بينا - وهو مناط المشروعية ، فتسقط هذه المشروعية لانتفاء مناطها ، إذ لا انفصال لحق الفرد عن حق المجتمع ، تكافلاً ملزماً شرعاً ، وفي هذا المعنى يقول بعض

(90) نص القاعدة العامة : « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » مادة / 27 من مجلة الاحكام .

الفقهاء المحدثين : « والأساس في ذلك ، هو أن الحقوق مهما تَكُنْ شخصيةً ، لا يمكن أن تكون منفصلةً انفصلاً كاملاً عن حقوق الناس (المجتمع) »⁽⁹¹⁾ .

فَتَلَخَّصْ ، أن وجوب استثمار الأموال بعامة - لا الأراضي فحسب - حلاً للزمات الاقتصادية - وتوجيه هذا الاستثمار على ضوء ما تقتضيه ظروف المجتمع ، تحقيقاً للوظيفة الاجتماعية التي خلقت الأموال ومُنِحَتْ لأربابها ، من أجلها ، أمر واجب الأداء شرعاً ، لأن المالك مسؤولٌ شرعاً عن أداء تلك الوظيفة مسؤولية دنيوية وأخروية معاً ، وولي الأمر مسؤول أيضاً عن أدائها ، لأن رعايته للمصلحة العامة ، هي أساس مشروعية ولايته على الأمة وفي هذا يقول بعضُ الباحثين المحدثين : « أما كيف يكون تنفيذ ولي الأمر لهذا التكليف ، ضرورة القيام باستثمار الأموال ، فهذا أمر تعالجه السياسة الشرعية في كل بلد إسلامي على ضوء ظروف هذا البلد ، وطبيعة الموارد المعطلة ، وتحديد مدة التعطيل التي تجب تدخل ولي الأمر ، إذ لا بد من أن تتفاوت هذه المدة بحسب طبيعة المورد ، من أرض قابلة للزراعة ، أو منجم ، أو مصنع ، أو متجر ، وعلى ضوء الأسباب التي أدت إلى هذا التعطيل ، هل كانت مجرد عناد واستكبار من المالك ، أو كانت مجرد أسباب قهرية ، لا قبل له وحده بالتغلب عليها ؟ »⁽⁹²⁾ .

على أن الأصولي المحقق الامام الشاطبي قد سبق إلى تقرير هذا المعنى بقرون حيث أتى بالاساس الفقهي الذي يقوم عليه وجوب استثمار الأموال كافة ، أداءً لما لها من وظيفة اجتماعية تتصل بمقاصد التشريع الأساسية ، لا بفرع جزئي أو حكم تفصيلي فحسب ، ترى هذا الاساس أو الأصل الفقهي العام مشاراً إليه في قوله إنه : « من ضروري الحِفْظ خشية ألا يَفِي ، أو أن يَفْنَى »⁽⁹³⁾ .

ومعنى هذا ، أن حفظ المال عن طريق تَنَمِيَّتِهِ واستثماره ، واقعٌ في مرتبة « الضروريات » وهي أعلى مقاصد التشريع اعتباراً ورتبة وأهمية ، ومن ثم فلا يجوز العمل - ايجاباً أو سلباً - على إهدار مَقْصِدٍ من هذه المقاصد الأساسية ، للضرر البالغ الذي يَنْتَابُ المجتمع ، وقد أشار إلى ذلك الامام الشاطبي مُعَلِّلاً باعتبار المال ، ذلك

(91) المجتمع الانساني - ص 190 - ص 191 - للشيخ ابو زهرة .

(92) راجع البحث المقدم إلى المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية في الأزهر الشريف ، ص 126 - للمرحوم الدكتور محمد عبد الله العربي .

(93) الموافقات - ج 4 - ص 5 وما يليها - وراجع ايضاً كتابنا « الفقه المقارن » ص 607 .

لأن إهمال تنمية المال يفضي إلى أحد أمرين ، مآلاً ، وكلاهما محرم المصير إليه :
احدهما : خشية ألا يفي المال بحاجات المجتمع المتعددة ، فيقع في أزمات
اقتصادية حادة .

الثاني : خشية فناء المال بالاستهلاك ، إذ ليس ثمة من استثمار للمال ، أو
إنتاج يقوم بديلاً عن المال المستهلك ، وهذا دمار محقق ، بفناء المال الذي هو قوام
المجتمع .

ما المقصود بالمصلحة التي شرع الحق من أجلها ، بحيث يكون تحقيقها أداءً لما
للحق من وظيفة اجتماعية .

قدمنا آنفاً ، أن مبدأ التكافل الاجتماعي والاقتصادي والعسكري والسياسي
الملزم في التشريع الإسلامي الذي ينهض بالمحافظة على حق الغير في المواقف السلبية
والإيجابية على السواء ، تنفيذاً لمقتضاه في الواقع المعيش ، أقول : هذا المبدأ يستمد
تفسيره من الأصول الاعتقادية الدينية⁽⁹⁴⁾ ، والأخلاقية ، فضلاً عن الأصول
التشريعية ، إذ لا فصل بينها في هذا التشريع ، مما ينعكس أثره بالتالي على مفهوم
الحق الفردي ، فيجعله ذا معنى فردي واجتماعي معاً ، هو أساس وظيفته
الاجتماعية ، ومناطق المشروعية والعدل فيه ، تصرفاً واستعمالاً ، مما ينبئ به عن
مفهوم الفردية المطلق ، ويقضي بالتالي على البواعث غير الانسانية ، ويحول دون
التسبب في الأضرار بالمصلحة العامة ، ولو عن سذاجة وغفلة ، بسلطان الدولة إن
لم يتم ذلك اختياراً على ما بينا من تصوير ذلك مجسداً في حديث السفينة ، لأن
العدل ، والمصلحة العامة ، لا يُتركان للارادات الفردية المطلقة !!!

وعلى هذا ، فالمصلحة التي شرع الحق من أجلها ، ليست ذاتية فردية مطلقة

(94) فالزكاة أصل اعتقادي ينهض بأصل التكافل الاجتماعي ، لأنه من أركان الإسلام الخمسة ، كما هو
معلوم ، ثم هو أصل تشريعي ملزم أيضاً ، لأنها تُجَبِّي إلزاماً بسلطان الدولة ، ولهذا قاتل أبو بكر
الصدِّيق الخليفة ، المانعين لها .

ـ على أن للإمام أن يفرض في أموال الأغنياء ما يكفي لتحقيق التكافل الاجتماعي إذا لم تُفِ حصيلة
الزكاة بذلك ، وليس في بيت المال ما يكفي ، مما يؤكد أن مقصود الشارع هو تحقيق التكافل لا مجرد
فرض الزكاة ، وأما الأصول الأخلاقية فمن مثل الرحمة ، والولاية ، والإيثار ، والفضل ، والأخوة
والنصرة وما إليها .

أيضاً ، كالحق تماماً ، وآية ذلك ، أنك ترى الاسلام يوجب على الفرد أن يكون متكافلاً مع نفسه أولاً ، بحيث لا يُحِلُّ بمعناه في حق نفسه ، ولهذا ، كان « حق الحياة » - وهو أعظم حقوق الإنسان قيمة ، واعلاها شأنًا ، واعظمها أثراً - ملحوظاً فيه المعنى الاجتماعي ، والديني ، فهو حَقٌّ وواجبٌ معاً ، في نظر الاسلام ، فإذا كان من حق الإنسان أن يَحْيَا ، فإن من واجبه أن يحيا كذلك ، وهذا « الواجب » ادأؤه حق خالص لله تعالى في حياة كل انسان ، لتحقيق « العبودية » لله تعالى أولاً : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ وحق للمجتمع الانساني ايضاً ، لانصاله بامانة التكليف ، وعمارة الدنيا ، على مقتضى النظر الشرعي ، معنى ومقصدا ، وامضاء لسنة الابتلاء التي قام عليها اصل التكليف ، بل الوجود الانساني كله : ﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير ، الذي خلق الموت والحياة ، ليلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ .

وعلى هذا ، فالاطلاق في الحريات العامة والحقوق ، في التشريع الاسلامي ، لا يستقيم مع عنصر التكليف ، كما ترى ! .

وبيان ذلك ، أن التكليف إذا كان معناه توجيه الخطاب إلى الإنسان البالغ العاقل (المكلف) بواجب يطلب إليه ادأؤه شرعا ، ايجاباً أو سلباً ، كما اسلفنا ، فإن هذا الواجب لا بد أن يقابله « حق » يُنشئ سلطة تمكن المكلف من الأداء ، وإلا تعذر النهوض بالتكليف ، ومن هنا قيل « لا حق حيث لا واجب » . والتكاليف إذا أديت ، كانت حقوقاً للغير قطعاً ، فبالتكاليف تُصان حقوق الناس بعضهم قبل بعض ، ولا مَرِيَّة أن اطلاق الحق أو الحرية ، لا يستقيم مع هذا التكليف ، لأنه مقيد به ، وعلى النحو الذي رسم .

حياة الانسان - في التشريع الاسلامي - ليست حقاً خالصاً له ، بل هي مشوبة بحق الله تعالى ، وحق المجتمع ، تنفيذاً لأمانة التكليف ، وتفسيراً لمعنى استخلافه في الأرض :

حق الحياة - في الاسلام - قائم أساساً على حقائق نفسية عقائدية ، قبل أن يكون تدبيراً دستورياً ، أو سياسياً ، فكان مظهراً للعقيدة أولاً ، وقبل أن يكون منتظماً أو مُفَرَّغاً في نص دستوري آمر ، ذلك ، لأن الانسان نفسه ، لم يُخلَقْ عبثاً ، ولن يُترك سُدىً ، فحقوقه وحرياته كذلك ، لم تمنح له عبثاً .

ومن هنا حرم الاسلام « الانتحار » وَهَدَّدَ الشرع عليه بأشدَّ العذاب ، فلا يملك الانسان اسقاط حقه في الحياة ، باتلاف نفسه ، أو تسليط غيره على هذا الاتلاف ، أو تعريضها للتهلكة ، دون مقصد شرعي هو أعلى منها اعتباراً ، كالجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس ، لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ ، فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ، وَمَنْ أَحْيَاهَا ، فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ .

فحياة الإنسان إذن ، ليست ملكاً خالصاً له ، في شرعة الاسلام ، وإنما هي ملكٌ لباريها ، قد منحها الانسان حقاً ، ليتمكن من أداء رسالة التكليف ، ولا ريب أن ازهاقها عبثاً ، قَطَعَ له عن أدائها ، ومنافٍ لمقصد الشارع من منحه حق الحياة أصلاً ، فكان جريمة كبرى ، بدليل لازمها من العقاب الأخروي الشديد⁽⁹⁵⁾ !!

وفي هذا المعنى ، يقول الامام الشاطبي : « وَنَفْسُ الْمَكْلُفِ دَاخِلَةٌ فِي هَذَا الْحَقِّ - حَقِّ اللَّهِ - إِذْ لَيْسَ لَهُ التَّسْلِيْطُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْإِتْلَافِ⁽⁹⁶⁾ » والانتحار ثابتٌ ومؤكَّدٌ تحريمُهُ بالسنة الثابتة .

هذا في النفس ، وكذلك المال جارٍ على هذا الأسلوب ، فلا يملك الانسان اتلاف ماله عبثاً ، لأنَّ حق المال ممنوح له شرعاً ، لتمكينه من اداء وظيفته الاجتماعية ، تحقيقاً لمبدأ التكافل ، وفي هذا المعنى يقول الامام الشاطبي : « فإذا كان - المال - في يده ، واراد التصرف فيه واتلافه في غير مقصد شرعي يبيحه الشارع فلا »⁽⁹⁷⁾ .

وأكد هذا المعنى الامام القرافي أيضاً فيما إذا أراد المالك تضييع ماله بالقائه في البحر ، مثلاً ، فإنَّ الشارعَ يَحْجُرُ عليه ، لأنَّ الْمَالَ خُلِقَ عَوْنًا لَهُ فِي دُنْيَاهُ وَآخِرَتِهِ⁽⁹⁸⁾ كما حَرَّمَ الاسرافَ ، إذ كل إسرافٍ فيه حَقٌّ مُضَيِّعٌ ، كما حَرَّمَ التقثير والاكتناز ،

(95) راجع مقالاً مستفيضاً في هذه المعاني - مجلة نهج الاسلام - العدد الممتاز - السادس - غرة ذي الحجة - سنة ١٤٠١ هـ - تشرين الأول سنة 1981 - لكاتب هذا المقال . - وتحريم الانتحار ثابت بالسنة .

(96) الموافقات - ج 2 ص 322 .

(97) ج 3 - ص 337 وما يليها .

(98) الفروق - ج 3 ص 140 وما يليها .

وكل ذلك مخالف للغرض الذي من أجله منح المال للأفراد عن طريق اكتسابه بالطرق المشروعة ، ولأن للمجتمع حقاً في هذا المال ، كما بينا آنفاً ، وهذا مثال لتكافل الإنسان مع نفسه في حياته وماله .

- أما بالنسبة لتكافل الإنسان مع غيره ، فذلك متوقف على تحديد معنى « المصلحة » التي شرع من أجلها الحق أيضاً .

قد يتبادر إلى الذهن ، أن المصلحة التي شرع الحق الفردي من أجلها في الإسلام ، هي مجرد المنفعة التي يجنيها صاحب الحق ، ثمرة مباشرة لتصرفه فيه ، أو لاستثماره له ، وممارسته لسلطاته ، وفي جميع الأحوال ، ولكن هذا النظر فردي محض غير سديد ، لأنه مؤذن بالتغاضي عن تأثير اختلاف العوارض والظروف ، في مشروعية ممارسة الحق شرعاً ، تبعاً لما لذلك من مآل يتتاب المجتمع .

وقد أشرنا من قبل ، إلى أن هذه « العوارض » قد تكون نفسية وإرادية ، (بواعث) وقد تكون عوارض خارجية لازمة ، وغير إرادية ، وظروف ملازمة ، ومع ذلك ، فإن لها في الشرع أثراً في تكييف التصرف بالمشروعية وعدمها ، تبعاً لطبيعة تلك العوارض ، ومدى تأثيرها ، نفعاً أو ضرراً ، من خلال النتائج والمآلات⁽⁹⁹⁾ .

يوضح هذا ، أن الزواج بالكتابيات الاجنبيات مثلاً ، مباح في الأصل ، لقوله تعالى : ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ أي مباح لكم التزوج بالعفيفات من نساء أهل الكتاب ، لحكمة تأليف قلوبهن ، ولإزالة ما عسى أن يعتري قلوب أهل الكتاب عامة من وحشة المخالفة في الدين ، بالمصاهرة ، فضلاً عن وجوب البر والإقساط إليهم ، ولكنه قد يصبح حراماً وممنوعاً ، لعوارض طارئة خارجية قد يفضي تأثيرها إلى عقبى الفساد ، والأضرار بأمن الدولة ، كالتزوج باليهوديات الاسرائيليات مثلاً ، في مثل ظروفنا الراهنة ، لما يفضي إليه في ظل هذه العوارض والظروف الحربية مع اسرائيل ، من اضرار عسكرية أو سياسية تؤدي بالأمة كلها إلى سوء المصير ، ومعلوم أن التزوج بالكتابيات الأجنيبات - ولا سيما المحاربات منهن - لم يُشرع أصلاً لهذا المآل الممنوع ، فيغدو هذا الزواج حراماً قطعاً بالنظر إلى وخيم عواقبه الواقعة أو المتوقعة ، ولا سيما بالنسبة إلى رجال السلك السياسي والعسكري

(99) الموافقات - ج 4 - ص 196 .

بوجه خاص ، خشية تأثير هؤلاء النسوة على أزواجهن بانتهاج سياسة معينة معادية لسياسة الدولة ، أو خشية تسرب اسرار الدولة عن طريقهن ، بحكم المخالطة الزوجية ، ولو كان قصْدُ مريد الزواج منهن حَسَناً ، غفلةً منه وسذاجةً ، وقصر ادراك للعواقب .

هذا ، وقد أدرك الإمام عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ببُعد نظره ، هذا المعنى الاجتماعي في الحرية العامة ، فأرسل إلى واليه على فارس ، إبَّان فتحها ، حذيفة بن اليمان - وكان قد تزوّج بكتابية من تلك البلاد - فأرسل إليه : « إذا أتاك كتابي هذا فطلّق » . فردّ عليه حذيفة بقوله : « أحلّال هذا الزواج أو حرام ؟ » فقال عمر الخليفة : إنّي أعلم هذا ، ولكنني أخشى الفتنة ⁽¹⁰⁰⁾ . وعلى هذا ، فقد تكون « المصلحة » مشروعةً في الأصل ، وتنطوي على المنفعة التي أقرها الشارع ، ولكن قد يلزم عنها مفساد واضرار - بفعل الظروف القائمة - مما قد يتصل بالمصلحة العامة ، ويكون صاحبها في غفلة عنها ، فيجب الاشراف على تصرفات الافراد في حقوقهم وتحصيل مصالحهم ، إذ لا تُعتبر المصلحة مصلحةً شرعاً إذا لزم عنها مفسدة تساويها أو تزيد عنها .

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي : « ولا مصلحةٌ تُتَوَقَّعُ مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها » أو تزيد عنها ⁽¹⁰¹⁾ وهذا بينٌ في أنّ كلاً من الفرد والمجتمع في كفالة الآخر ، لوثوق الصلة بينهما ، عملاً ومصلحة ومصيراً .

فالمعنى الاجتماعي في مفهوم الحق الفردي في الاسلام الذي يحقق التكافل الاجتماعي عملاً ، لربط المشروعية به ، ينبغي ألا يُسْقِطَهُ الباعث النفسي للمتصرف ، أو الظرف الخارجي للملابس ، حتى إذا سقط بأي منهما ، لا تغدو « المصلحة » التي شرع من أجلها الحق الفردي معتبرة ، ولو كانت - من حيث ذاتها - منفعة أقرها الشارع في الأصل ، فيمنع التسبب في تحصيلها ابتداءً بالتشريع الملزم ، أو تُرفع وتُزال إذا وقعت ، كما رأينا في سياسة الخليفة عُمر تجاه واليه على بلاد فارس إبَّان

(100) وقد وردت هذه الحادثة في أوثق المصادر الفقهية والتاريخية ، واقدماها ، من مثل كتاب الآثار ص 75 - للإمام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الامام أبي حنيفة النعمان - وتاريخ الطبري - ج 6 ص 147 - وكتاب المغني لابن قدامة - الفقه الحنبلي - ج 6 ص 590 - وغير ذلك من المصادر الموثوقة .
(101) الموافقات - ج 3 - ص 357 وراجع ايضاً مسلم الثبوت - ج 2 ص 264 - لابن عبد الشكور .

فتحتها ، ولأنَّ « الحكمة » التي شرع حكمُ التزوج بالكتابات - وهو الإباحة - لا تتحقق في ظل ظروف الفتح أو الحرب هذه غالباً ، لما عسى أن يكون في نفس الزوجة الكتابية الأجنبية من رواسب كراهيتها للعرب المسلمين ، مما يدفعها إلى الكيد نحوهم ، عن طريق زوجها ، فالذي يُتَوَقَّع تحقُّقه - في مثل هذه الظروف الراهنة - هو النقيض من حكمة التشريع ، وهو الضرر العام اللاحق بالدولة ، سياسياً أو عسكرياً ، فتمنع ممارسة هذه الحرية على هذا الوجه منعاً باتاً على النحو الذي رأينا من صنيع الخليفة عمر رضي الله عنه ، وايضاً ، قدمنا ، أنَّ الحُكْمَ وَحُكْمَته تشريعه مقترنان ، نظراً وتطبيقاً ، ولأنَّ « الحِكْمَةَ » هي روح الحكم ، والغاية المقصودة من أصل تشريعه ، أو بعبارة أخرى : الحِكْمَةُ هي مصدرُ قيمة ما مَنَحَ الحُكْمُ من حق ، وسببُ حماية ذلك الحق شرعاً ، فإذا سقطت هذه « الحكمة » في ظرف من الظروف ، تحت تأثيره ، فلا يُشرع الحكم⁽¹⁰²⁾ عند سقوطها ، لأنها الغاية ، ولا يُشرع الحكم عند ظنٍّ عدم ترتب حكمة تشريعه عليه ، كما أوضحنا من قبل ، فكيف إذا لزم عن تنفيذ الحكم ضرر عام وخطير ؟ وهذا هو « المآل » الذي يُكَيِّفُ الفعلُ الناشئُ عن التصرف الفردي ، بالمشروعية وعدمها ، إذ لا يُتَصَوَّر انفصالُ الفرد عن مجتمعه ، مطلقاً ، بل هو مُلْزَمٌ بالتكافل معه ، ومسؤولٌ عن كل تصرف يصدر عنه في ضوء مبدأ التكافل هذا ، تحقيقاً للتعاون العملي ، كما اسلفنا .

وايضاً ، قد قرَّرنا الأصل المعنوي العام الذي يحكم التصرفات الفردية كافةً من خلال مآلاتها في الظروف المحيطة ، مؤاده : « أن كل فعل - في الأصل - مشروع ، يصبح غير مشروع ، إذا أفْضَى إلى مآلٍ ممنوع⁽¹⁰³⁾ .

ولا يخفى بعدَ هذا الذي قدمنا ، ما في أصول هذا التشريع العظيم ، ومنهج الاجتهاد فيه ، مما ينهض بنظريته العامة في الحقوق كافة ، ولا سيما « حقوق الانسان » ما يُقيم الدليلَ اليينَّ على خصوبته ، ومرونته ، وقُدْرَتِهِ الفائقة على مجابهة كافة الاحتمالات والظروف في كل عصر وبيئة ، وامداده اياها بالحكم المناسب على ضوء النتائج المتوقعة والواقعة على نحو يحقق مقاصد التشريع في المجتمع الانساني ، وبما يحفظ « التوازن » بين الفرد والمجتمع ، ويربطهما معاً حياة ومصيراً ، بعد

(102) فتح الجليل - ج 2 - ص 103 - قواعد الأحكام - ج 2 - ص 161 - 162 .

(103) راجع كتابنا : اصول التشريع الاسلامي - ومناهج الاجتهاد بالرأي « ص 19 وما يليها .

تأصيل حق كلٍّ منهما ، كقيمة محورية للتشريع كله وما يستهدفه من مصلحة يختص بها كل منهما ، على سواء ، دون تناقض أو تطرّف نحو اليمين أو اليسار ، مع العمل واقعا بالمصلحة الراجحة ، عند التعارض المستحكم ، تحقيقاً عملياً للتكافل الاجتماعي والسياسي والعسكري والاقتصادي ، لأن كلاّ منهما في كفالة الآخر على وجه ملزم ، ويصون الاسلام المصلحة العامة كما رأيت تدعيها لها ، ويزيل العوائق التي تعترض سبيل ثموها ، وازدهارها ، وتقدمها ، بدليل ترجيحها عند التعارض ، ووقايتها من مآلات تصرفات الافراد قبل الوقوع ، واعتبارها أقوى صور العدل في التشريع ، دون افتئات على المصلحة الفردية ، وشخصية الانسان المعنوية ، بحفظ حقوقه المادية والمعنوية ، ولكن بمضمونها الاجتماعي والانساني كعنصر جوهري ترتبط به مشروعية التصرف ، وهو معنى جديد أتى به الاسلام في مفهوم حقوق الإنسان ، وبما مكن هذا التشريع للمثل العليا ، والقيم الانسانية الخالدة ، توجيهاً للمجتمع والافراد ، بل حملاً لهما على الارتقاء إليها ، وتحقيقها أو الاقتراب منها ، حتى لا يُخلد إلى الواقع على علّاته ، يساعده في ذلك العقيدة النقية الراسخة ، منبع الأصول الاخلاقية ، فكان بذلك مثالياً وواقعياً معاً ، وجامعاً بين مطالب الجسد والروح ، ومصالح الفرد والمجتمع ، وهذه خصائص انفرد بها الاسلام ، فصدقت بذلك قضية كماله وخلوده ، ونكتفي بهذا القدر ، والله الموفق الهادي إلى سواء السبيل .

الدكتور محمد فتحي الدريني

ثَبَّتُ المصادر والمراجع

- الموافقات في أصول الشريعة - للشاطبي .
- المنتقى شرح الموطأ - للباجي .
- البدائع للكاساني .
- فتح القدير على الهداية - للكمال بن الهمام .
- المغني - لابن قدامة المقدسي .
- الآثار - للإمام محمد الحسن الشيباني .
- منح الجليل ، شرح مختصر خليل - للشيخ محمد عlish .
- الأحكام السلطانية للماوردي .

- بداية المجتهد - لابن رشد .
- جامع العلوم والحكم - لابن رجب .
- القواعد - لابن رجب .
- اعلام الموقعين - لابن القيم .
- الفتاوى - لابن تيمية .
- الفتاوى - لابن تيمية .
- الاختيار - للموصلي .
- تاريخ الطبري - للطبري .
- المستصفى للغزالي .
- شفاء الغليل - للغزالي .
- الفروق - للقرافي .
- تنقيح الفصول - للقرافي .
- التوضيح مع حاشية التلويح - لصدر الشريعة .
- مسلم الثبوت - لمحب الدين بن عبد الشكور .
- الطرق الحكمية - لابن القيم .
- رد المحتار - لابن عابدين .
- سبل السلام - للصنعاني .
- نيل الأوطار - للشوكاني .
- تفسير القرآن - للشيخ شلتوت .
- السياسة الشرعية - للشيخ عبد الوهاب خلاف .
- قواعد الأحكام - للعز بن عبد السلام .
- المناهج الاصولية في الاجتهاد بالرأي - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- نظرية التعسف في استعمال الحق - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- النظريات الفقهية - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- الفقه المقارن - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- اصول التشريع الاسلامي - للدكتور محمد فتحي الدريني .
- المجتمع الانساني - للشيخ أبو زهرة .

المراجع في القانون والسياسة

- اصول القوانين - للدكتور عبد الرزاق السنهوري والدكتور حشمت أبو ستيت .
- اصول القانون - للدكتور حسين كيره .
- اصول النظم الاجتماعية - للدكتور الجمال .
- النظريات والمذاهب السياسية - للدكتور الخشاب .
- الحريات العامة - للدكتور عبد الحميد متولي .
- الحريات العامة - للدكتور طعيمة الجرف .
- النظريات السياسية - للدكتور ثروت بدوي .
- اساطين الفكر السياسي - للدكتور شحاته سعفان .

