



مِقَاصِدُ الشَّرْعِ عَجَبٌ الْإِسْلَامِيِّ وَفِكَارِهَا

تأليف
عَلَّالِ الْفَارُوقِيِّ



دار الفاروق الإسلامي



مِقَاصِدُ الشَّرْعِ عِبْرَتًا لِلْإِسْلَامِيِّينَ وَهَكَذَا مِمَّا

تأليف
عَلَّالِ الْفَارَابِيِّ



حقوق الطبع محفوظة

لمؤسسة علال الفاسي

الطبعة الخامسة 1993

سحب جديد عن الطبعة الرابعة المصححة والصادرة ضمن

منشورات مؤسسة علال الفاسي 1991

هذه الطبعة باتفاق وبإذن خاص مع المؤسسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ
بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا
عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ
عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا
ءَاتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا
فِي نَهْبِئِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ وَأِنْ أَحْكَم بَيْنَهُمْ بِمَا
أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ
بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّهُ يَرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ
بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾ أَفَحُكْمَ
الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۗ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾

(سورة المائدة)

كلمة اولى

هذا كتاب (مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها) اضعه اليوم بين يدي قرائى الافاضل ، وانا واثق من انه سيسد فراغا فى المكتبة العربية ، لان الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشرعية ، لم يتجاوزوا الحد الذى وقف عنده امامنا ابو اسحاق الشاطبى رحمه الله فى كتابه الموافقات ، او لم يبلغوا ما اليه قصد ، وبعضهم خرج عن الموضوع الى محاولة تعليل كل جزء من اجزاء الفقه اخذا للمقاصد بمعناها الحرفى .

وقد احببت ان يكون هذا الموضوع شاملا للتعريف بقسط من اصول تاريخ القانون ووسائل تطوره ، وكيف ان الشرائع الانسانية كلها كانت تقصد الى العدل فلما لم تبلغ مداه بحثت عنه خارج مصادرها التشريعية بينما بقى الفقه الاسلامى يحقق العدالة والعدل بأصوله الذاتية نفسها .

وفى المقابلات التى وضعتها بين الشرائع السماوية والشرع الاسلامى من جهة وبين ما استعمله اليونان والرومانيون والانجليزيون من وسائل لاستكمال الانصاف وبين ما جاء به الاسلام من اصول ومقاصد ما يوضح تفوق شريعتنا السمحة واستحقاقها لان تبقى القانون الاسمى للمسلمين ولمن يريد العدالة الحق من بنى الانسان .

وعرضت الى اصول الشرعة فتناولتها من جهة المقاصد اكثر مما تناولتها من جهة العلة ، ولم اغفل عن المباحث التى وقعت حولها من المعاصرين مما اقتضته شبهات الوقت والمتشابهات لدى مفكره ، فجمعت بذلك بين نقط الجدل القديم والجديد ، ودلت القارىء على نقط الضعف فيها ووسائل الاجابة عنها .

ثم بينت بعد ذلك وسائل الاجتهاد واسباب الاختلاف بما يفسح المجال للذين يرغبون فى تعمق اسرار الشريعة وتفهم مغازيها .

وحينما لخصت بعض مكارم الشريعة الاساسية لم انس التذكير بمعنى المعروف والمنكر فى الاسلام ، وانه سر الدعوة لتوحيد شامل حول الفطرة التى

جبل عليها الانسان بما انه انسان .

وفى الفصول الختامية بينت مصدر السيادة فى الاسلام ومنهج الحكم فيه ، وأوضحت كيف أن الفكر الاسلامى التى بأفكار النظار من فلاسفة العالم فى الغاية الانسانية ؛ وهى تحقيق الحكم الذاتى عن طريق الشورى والعدالة الاجتماعية .

واقضى ذلك ان افصل حقوق الانسان فى الاسلام واضعا لها فى مركزها مؤكدا ان الحق لا يتم الا بالواجب ، وختمت ببيان السماحة الاسلامية وما ترمى اليه من اقرار السلام بين الناس ، وسبق الاسلام الى جعل قضائه عاملا على الصلح والمحبة والتعاون بين الطوائف والجماعات والدول .

ويعلم الله كم بذلت من جهد فى استخلاص فصول هذا الكتاب ، وجعلها قريبة من اذهان المعاصرين ، مستندا الى اهم المصادر الاسلامية والكتب العلمية الصحيحة ، مجتهدا كل الاجتهاد فى تفهم آراء المسلمين والتوفيق بينها وتوضيح مواطن الضعف فى كتابات المعاصرين منهم ، ومتتبعا ما اسميته بالاسرائليات الجديدة أى الافكار المنسربة من غيرنا عن طريق الاستعمار الروحى الذى هو آفتنا فى هذا العصر .

وقد اخذ هذا الكتاب منى وقتا غير قصير ، اذ اشتغلت فيه مع غيره من الاعمال الأخرى مدة اربعة اعوام ، فهو ليس بالمرتجل ولا بالمستعجل ، وكان اصله محاضرات القيتها على كل من طلبة الحقوق بجامعة محمد الخامس بالرباط وطلبة كلية الحقوق بنفس الجامعة بفاس ، وطلبة كلية الشريعة بجامعة القرويين من نفس المدينة .

واملى ان يجد من قرائى الكرام قبولا حسنا ، وعناية بالموضوع الذى ما يزال يستحق الكثير من البحث ومن التدقيق ، وحسبى انى قد زدت فيه لبنة على من سبقنى ، وفتحت آفاقا لمن يريد أن يعمل من بعدى .

وانى لارجو من جميع المطلعين عليه ، ان يلتسوا العذر فيما عسى ان يكون من خطأ غير مقصود او غفلة لا يسلم الا المعصوم منها ، ومن الله العلى التقدير اطلب حسن الجزاء فالخير قصدت ، وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه ائيب .

الرباط ثامن المولد النبوى الشريف سنة 1382 هـ
الموافق 30 يوليوز عام 1963 م

بسم الله الرحمن الرحيم

المراد بمقاصد الشريعة ؛ الغاية منها ؛ والاسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من احكامها .

وقد اعتنى العلماء بتجليتها ايمانا منهم بان الديانة الاسلامية مبنية على العقل وعلى النظر ؛ واذا كان بعضهم كالرازي (١) قد استشكل ان تكون احكام الله معللة بعلة البتة ؛ كما ان افعاله كذلك . فالحقيقة ان الله لا يفعل الا ما تقتضيه الحكمة المودعة في نواميسه الكونية التي جعلها هو على ما هي عليه ؛ ولا يضر التنزيه الالهي أن يكون لحكمه تعالى غاية ، لانه المدبر لشؤون الكون ؛ فلا بد من ان يكون التدبير على احسن ما يريده هو ، وعلى حسب الانس التي وضعها بنفسه . وقد اجمعت المعتزلة على ان احكامه سبحانه معللة بمصالح العباد .

وأهل السنة لا يقولون بوجود الصلاح أو الأصلح على الباري سبحانه ولكنهم يؤمنون بأنه تعالى لا يفعل الا ما فيه عمارة الارض وصلاح الانسان طبقا لارادته عز وجل .

ويرى الشاطبي ؛ ان استقراءنا لاحكام الله تعالى ولجزئيات شريعته ؛ جعلنا نقتنع لا محالة بمراعاة الله لمصالح عباده لوجود هذه المصالح بارزة في كثير من الاحكام ؛ ولكونه عللها بنفسه في كثير من الآيات القرآنية . فقد قال في بعثة الرسل : (رسلا مبشرين ومنذرين ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) . وقال ايضا : (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) . فالغاية من بعثة الرسل مبشرين ومنذرين ؛ هي اقامة الحججة على الناس حتى لا يمكنهم الاعتذار بانهم لم يعرفوا الحق ؛ لانه لم يصلهم مبشر ولا منذر .

(١) الشاطبي - الموافقات ص ٢ . ج ٢

وقد اوضح معنى ذلك فى الآيه الاخرى : (أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير؛
فقد جاءكم بشير ونذير) .

وعلى ارسال النبى محمد ؛ أن يكون رحمة للعالمين ؛ أى بهدايتهم
وارشادهم لسنين الفطرة .

ويفسر القرآن الغاية الاولى من خلق الله للعالم فيقول : (وهو الذى
خلق السماوات والارض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء ؛ ليلوكم ايكم
احسن عملا) . (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) . (الذى خلق الموت
والحياة ليلوكم ايكم احسن عملا) .

وإذا كان من صفات الله الواجبة له الخلق ؛ فلا بد من ان يخلق ؛ ولكن
لا يمكن ان يخلق الناس سدى . فقد خلق الكون كله ؛ وجعل عمارته فى يد
بنى آدم ليتمتعن اخلاصهم فى مهمتهم ؛ وقيامهم بواجب الاستخلاف الذى
اعطاه لهم .

لقد جعل سبحانه العبادة حكمة اليجاد للانسان ، ولكن العبادة لا تعنى
الانقطاع عن العمل والتجرد عن الدنيا . فان الانسان ما خلق ليعبد ، الا فى
هذه الارض وعليها ، فهو مسؤول عن كل ما يقع منه مما يتنافى مع رسالته
فى تعمير الارض ونشر الحكم الالهى عليها ، طبقا لنواميس الله ومقاصده
الشرعية . والانسان مكلف قبل كل شىء بان يتعلم هذه النواميس والاحكام
عن طريق النظر والدرس ، ويبذل جهده لاكتناعه كنهها والوصول الى سرها .

٢ - يرى الاسلام أن علاقة الانسان بالله ؛ علاقة أزلية . فمنذ أراد الله خلق
الكون ، نادى فى الازل أرواح البشرية كلها ؛ وعرض عليها الامانة ؛ فاعترفت
بالديانة . قال الله : (الست بربكم ، قالوا بلى . شهدنا ان تقولوا يوم
القيامة انا كنا عن هذا غافلين)

فلما اقرروا لله بالربوبية ؛ والتزموا التصديق ؛ اعطاهم سبحانه مقابل
ذلك ، خلافة عنه على الارض ؛ وهداهم الى وسائل عمارتها (هو الذى انشاكم
من الارض واستعمركم فيها) . (واذا قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض
خليفة ، قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ؛ ويسفك الدماء ؛ ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك ؛ قال انى أعلم ما لا تعلمون) .

وأذن ؛ فهناك عقد رباني انساني ، هو السر في خلق الله للكون ؛
وفى تكريم الانسان ؛ وامتحانه بانواع التكليف .

معنى هذا العقد ؛ هو الذي وضع في الفطرة الانسانية والفطرة هي
غير الطبيعة ؛ على خلاف ما يظنه الناس ؛ الطبيعة لغة الجبل ؛ وهي من ذاتية
الاشياء لا تنفك عنها طبقا لنواميس معينة .

أما الفطرة ؛ فهي وان كانت في اللغة مشتقة من فطر البعير عن نابه
اذا انشق ، فان استعمالها الاسلامي في معنى المروءة التي وضعها الله صفة
للانسان منذ اصبح انسانا ؛ اي منذ تحمل المسؤولية ؛ وادرك الحرية .

والانسان مركب من حيوانية هي بشريته؛ ومن روحانية وانسانية هي فطرته.
وحيثما نشأت الخليفة على الارض ؛ كانت نتيجة نمو طبيعي من المادة
الى الحيوانية ؛ ثم اخذت تكتشف شيئا فشيئا طريق الحياة الاجتماعية ،
مقلدة الطيور والحشرات وبعض الحيوانات السابقة عليها ؛ ومدفوعة ببعض
الغرائز ؛ التي هي لازمة لحفظ الناس ؛ ولكنها نشأت بلهاء قاصرة النظر
ضعيفة الحضارة ؛ تنقصها الفطرة التي تجعلها في مكانها الانساني المتحضر .

وما كان لها أن تستقل بنفسها لادراك قواعد الفطرة ، والاهتداء الى
عناصر العمل لتطبيق العقد الانساني ؛ فكان لا بد اذن من ان يرسل الله لها
من يذكرها بذلك الميثاق جملة وتفصيلا ويهديها عن طريق التربية والتعليم
والنظر الى اكتشاف معالم الفطرة ، وخطوطها الكبرى . وهكذا تتناسب بشريتها
وتأخذ في التدرج نحو الرشد الكامل ، الذي تستطيع معه ان تبذل الجهد في
استقلال عن رسل جدد .

ولم تزل الانسانية تخطو في مراحل الترقى والمعرفة حتى تم رشدها
الديني بارسال محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فجاءها بخلاصة ما جاء به الانبياء
والرسل من قبله ؛ وبما لم ياتوا به مما اقتضته درجة الرشد ، وحاجة اكمال
الدين ؛ وبذلك انتهت التجربة الدينية للانسان الى غاية سعيدة هي تآلف
العقل والدين ؛ وتزواجهما في اكتشاف اوامر الله واحكامه وسننه في خلقه
(اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً) .
وحيث تم الدين تمت الحاجة الى ارسال رسل فكان محمد خاتمة النبيين ،

وكانت رسالته خالدة ودعوته أبدية ، يحملها من كل خلف عدو له ينفون عنها تحريف الغالين ؛ وانتحال المبطلين ؛ وتاويل الجاهلين .

٣ - وأحكام الله ؛ هي خطابه الالهية ؛ موجهة للانسان فى دائرة العهد العام ؛ سواء كانت فعلا بالجوارح او قولا باللسان او فكرا فى الباطن . أما نطلب هذه الافعال ؛ او منعها او اباحتها . واما للتعريف بالاثر الناتج عنها باعتبار الطلب او المنع او الاباحة ؛ وهذا الخطاب تعبر عنه مصادر التشريع التى سنعرفها من بعد ؛ ولذلك لا يتم اجراء قانونى الا بالعودة لمصادر التشريع أى لاستشارة الخطاب الالهى وعرض كل جزئية عليه ؛ واستنباط حكمه فيها اما بطريق الدلالة الاصلية او بطريق القياس بناء على مقاصد الشرع فى ذلك الخطاب .

وإذا كان أساس التشريع ؛ هو الخطاب الالهى ؛ فمعناه ضرورة الاعتراف بالوحى وبالنبوة وهذه انما هى ثمرة الايمان بالله والتصديق بما جاء من عنده ، واثر التصديق يظهر فى افعالنا .

والايمان شىء باطنى ذو اثر فى تصرفات الانسان واتجاهاته ؛ ولكنه لا يحصل الا كنتيجة للنظر والبحث والتفكير وسائر المجهودات العقلية التى يبذلها الانسان ليصل الى الاقتناع بوجود الله ؛ وضرورة الايمان به ؛ فيكون الايمان اذن مبنيا فى النهاية على اساس العقل . وهكذا يجب ان يدرك الانسان اسباب الفقه ومبرراته واسسه عن طريق اعمال فكره فى تفهم الاشياء وفى استخراج حكمتها . ومتى اقتنع الانسان ، بأن للكون ربا ؛ هو علة وجوده ؛ فسيقتنع لا محالة بانه الحاكم الحقيقى فى الكون (ان الحكم الا لله ، امر ان لا تعبدوا الا اياه) . ويقتنع كذلك بضرورة الصلة بين الناس وبين ربهم ؛ وذلك عن طريق المحافظة على نوع من الطاعة يبذلون اقصى جهودهم للتحدى بها ، واكتناه اسرارها

الاعمال الانسانية هى موضوع الاحكام الالهية . ولن يستفيد الله شيئا من أعمال البشر ، وانما هم الذين يستفيدون منها ؛ اذ تربى فى نفوسهم الامثال ؛ وتزكيتهم وتزرع فى ذاتهم التقوى ؛ أى اتقان العمل طبقا لاحكام الشرع واجلال لله عن ان يعصوا له امرا .

وهذه الطاعة التي يقوم بها الانسان فى الدنيا ، والتي يحصر على ان تكون اعماله منسجمة معها ذات غاية واحدة ؛ هى السعادة فى الآخرة بالقرب من الله . وفى الدنيا بان تكون اعماله متفقة مع ضرورات الحياة والجماعة . والانسان دائما فى صراع بين شهواته المركبة فى طبيعته البشرية ، التي تدعوه الى الاندلاع واطفاء نهمه ، كالحیوان الذى ينطلق فى الخلاء لا ترده الا عصا الراعى . وبين طبيعة انسانيته الاجتماعية التقدمية التي تدعوه لتحديد اهوائه ؛ وتبعته على ان يجعل لكل شىء قدرا . اما الدليل الفطرى فى هذه المعركة ، فهو الشرع ، واما الوسائل التي ينفذ بها خطاب الشرع فهى الحقوق والواجبات . وظيفة الشريعة اذن ، هى التعريف بصفات الاعمال الانسانية وتبيين مفعولها واثرها وعلاقتها (١)

ح - اذا نظرنا للشريعة نجد أنها تعتمد قبل كل شىء على وجدان الانسان لاعلى قوات السلطان فبعض التنظيمات القضائية او الدولية ليست فى نظره الا وسائل تنظيم ادارى ، تتعلق بالاهتمام بشؤون الناس اكثر مما تتعلق بحكمهم . انها ذات مهمة هى اسعاد الناس وتدبير مصالحهم ؛ لامراقبتهم والتدخل فى شؤونهم الخاصة ؛ والعقوبات التي شرعها الاسلام هى قليلة العدد بالنسبة لعموم الجرائم . ثم هى فى نظر الكثير من العلماء كفارات لما ارتكب الانسان من اثم ؛ فيرجع اليه اذن واجب التقدم لتنفيذها عليه ؛ حتى يظهر نفسه مما اقترفه ؛ او هى زواجر لاصلاح حالة المجتمع وحماية من ضعف الوجدان الانساني فيه . فسلطة القانون اذن وجدانية قبل ان تكون حكومية ، وتدخل الدولة فى اعمال الانسان الشخصية ضرورة لا ينبغى ان تتجاوز محلها .

ان غاية الشريعة هى مصلحة الانسان كخليفة فى المجتمع الذى هو منه؛ وكمسؤول امام الله الذى استخلفه ؛ على اقامة العدل والانصاف ، وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية ؛ والطمأنينة النفسية لكل افراد الامة .

فاتباع الطاعة فى الاعمال الانسانية ؛ يجعلها أعمالا شرعية ، والخروج عنها يجعل العمل الانساني فى اطار خارج عن الشريعة ومن ثم فهو خارج عن

(١) علال الفاسى - المدخل - ص ١٨ (مخطوط)

الفطرة . وهذا السلوك الموجه ؛ لا ينال به الفرد رضا الله فقط ، ولكنه حينما ينظر إليه اخوانه فى الدين ؛ ويرون فيه القدوة الصالحة يحترمونه ويرون فيه الدليل العملى لنفاذ الخطابات الالهية ، فيتبعونه . وبذلك يصبح مرضيا عند الناس وذا اثر فعال فى خلق المجتمع الاملاى المتمتع بالحقوق المؤدى للواجبات

٥ - وليكون الانسان نفسه الحارس على ضمان العدالة ؛ ونشر الحق ؛ لم يكتف الشارح بالتكليف بظاهر القانون والقضاء ؛ بل كلف الانسان ان ينصف غيره من نفسه ولو كان القانون او القضاء فى جانبه . وقد لاحظ لويس ميو (١) ان القانون ، الوضعى الغربى يهتم بالمساواة ؛ بينما يهتم الاسلام بتحقيق العدالة ؛ لان المساواة تعنى فقط تطبيق القانون القائم على الجميع ، كيفما كان القانون وكيفما كان الوضع او النظام المستقر فى البلد . بينما الشريعة الاسلامية ، تقصد الى تحقيق العدالة ولا تعترف باى قانون مناف لمقاصدها . وقد قال عليه السلام : (كل عمل ليس عليه امرنا فهو رد) . اى مردود على صاحبه . فاسباب الدولة نفسها لا تكفى لفرض القانون ، الا اذا كانت تبررها الغاية المقصودة من بناء الدولة وهى ضمان العدالة وتعميم الحرية لجميع المواطنين .

ولهذا الاعتبار فرق الفقهاء بين الجانب القضائى ، والجانب الديانى . فقد يصدر الحكم من القاضى فيصبح بذلك عدليا نافذ المفعول ؛ ليبيح للمحكوم له ان يتصرف بمقتضاه فيما حكم له به ولكنه من الجهة الديانية (وهى ما يرجع للديانة) لا يكون شرعيا ؛ الا اذا كان مطابقا . لواقع الامر ؛ والمحكوم له مطالب بأن ينظر لنفسه ؛ فاذا كان الواقع متفقا مع القضاء ساغ له ان يستفيد من الحكم ؛ والا حرم عليه ذلك . ووجب عليه ان ينصف خصمه من نفسه معترفا بالحقيقة على وجهها . والاصل فى ذلك الحديث الشريف الذى رواه البخارى ومسلم عنه عليه السلام قال : (انما انا بشر ، وانكم لتختصمون الى ؛ وعسى ان يكون بعضكم الحن بجنته من الآخر ؛ فاقضى له على نحو ما اسمع ؛ فمن قضيت له بشىء فانما اقطع له قطعة من النار ؛ فليأخذها او ليتركها) .

(١) لويس ميو - المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية ؛ بالفرنسية -

وقد اطلق الشارع اسم المكلف على كل مسلم وغيره اشارة الى ان المواطنة الانسانية في الدولة الكونية ؛ انما تقوم على شعور كل واحد بالمسؤولية في احقاق الحق ؛ وتطبيق القانون الالهي ؛ وضمان حرية الانسان وكرامته . فالمكلف في هذه الدولة هو المواطن ؛ وشعوره وسلوكه هما منهجه الاخلاقي . وواجباته هي عمارة الارض والخلافة عن الله في استصلاحها . ومن هنا تتجلى عموم الدعوة الاسلامية كما سيأتي توضيحه .

٦ - وقسم الشاطبي المقاصد التي ينظر فيها الى قسمين :
الاول ما يرجع لقصد الشارع ؛ اي ما يقصد اليه الشارع في المرتبة الاولى ، ويكون ما عداه من المقاصد كانه تفصيل له . وقد قلنا انها ضمان مصالح العباد الدنيوية والاخروية .

والثاني يرجع الى قصد المكلف ؛ وهو أن يكون عمله بنية ، وأن يكون مطابقا لما قصده الشرع ، مع عموم الشريعة وعدم اختصاص البعض بها دون الآخر . ومع اعتبار العلل في مسالكها المعروفة ؛ والحرص على ملازمة السنة ؛ واجتناب البدعة .

وليس المراد كما لاحظ السيد عبد الله دراز من المقاصد ؛ مقاصد الفن كما يتبادر الى الذهن ؛ لأنك اذا قسمت هذه المقاصد بما ذكره في الاصول تجد أنها تعد في ميادين الفن ؛ فنراهم مثلا يعدون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادئ ؛ ولا يخفى عليك ان النوع الثالث ؛ من قبيل الكلام في المكلف به ، وانه لا بد أن يكون مقدورا للعبد داخلا تحت كسبه . وهكذا الباقي من الانواع الاربعة اذا تأملتها تجدها من المبادئ لا مقاصد الفن التي هي الادلة ، اللهم الا على نوع من التوسع في الاصول بان كل ما نبني عليه فقه فهو من اجزاء الاصول ولا حاجة اليه مع ظهور الغرض ه (١)

الانسانية في عصور ما قبل التاريخ

٧ - تدل الابحاث التي قام بها علماء طبقات الارض أو الجيولوجية ؛ وعلماء الحفريات الاثرية ؛ على ان ظهور الانسان فوق الارض كان في اوائل المرحلة

(١) تعليق على الموافقات ، المطبعة الرحمانية بمصر .

الثالثة الجيولوجية التي وقعت منذ مئات الآلاف من السنين ، والتي تقهقر فيها الجليد نحو الاقطار الشمالية والجنوبية من الكرة الارضية . ومنذ ذلك الحين اخذ الانسان يتقدم قليلا قليلا نحو الرقى حتى كان ذلك اليوم السعيد الذى أصبح يدون فيه أفكاره عن طريق الكتابة . وهو بدء التاريخ الذى لم يتجاوز بالنسبة لشعوب الشرق والابيض المتوسط سبعة آلاف عام ؛ بينما لا يتجاوز الالفى عام بالنسبة لاوروبا الغربية .

ويقسم علماء اصل الانواع ، عصور ما قبل التاريخ الى ثلاثة اقسام :
العصر الاول ؛ وهو ما قبل الحجرى القديم ، وكانت تستعمل فيه الحجارة على شكلها الاول .

العصر الثانى ، وهو العصر الحجرى القديم ؛ وقد تطور فيه الانسان الى درجة صنع آلاته التى يتوقف عليها من حجارات نحتها بنفسه . وقد تفرع عن هذه المرحلة العصر الحجرى الحديث ، وهو الذى استطاع الانسان أن يهذب فيه منحوتاته ويصقلها .

أما العصر الثالث ، فقد بدأ فيه الانسان باستعمال المعادن لصنع آلاته ؛ فكان يستعملها من الحجارة والنحاس والحديد ، ويكيفها بالشكل الذى يسد حاجته .

٨ - ومنذ القرن الماضى ؛ بدأ الباحثون يتناولون دراسة العصر الحجرى لاستجلاء الحالة الاولى التى كانت عليها الانسانية ، ولكن آراءهم لم تنفق على نظرية خاصة ؛ لانهم فى الغالب انما يبنون تأكيداتهم على فروض وتخمينات ربما دلت عليها بعض الامارات أو بعض الآثار ولكن لا يوجد من الادلة التاريخية ما يجعلها أولى بالقبول من غيرها .

يرى بعض الباحثين أن الخلية الاولى التى تكونت على الارض هى الاسرة بالنسبة للجنس البشرى وان هذه الاسرة كانت تربطها صلة الدم والقرابة وانها هى التى كونت الوحدة الاجتماعية الاولى . ويستند هؤلاء الباحثون الى ما هو مركب فى الطبيعة البشرية من حب الاجتماع والائتناس ؛ والى بعض الآثار الدالة على وجود الاسرة ؛ وبعض الحالات التى توجد فى قبائل بشرية يمكن أن تعد من النوع البدائى فى افريقيا وآسيا .

خصوصا وأنه ليس عند الانسان ما يجعله متخلفا عن حياة بعض الطبقات العليا من النوع الحيوانى ؛ التى تعيش فى وحدة شبيهة بالاسرة تتركب من الذكر والانثى ولا تعرف الشيوعية الجنسية .

ولما اتسعت الاسرة بسبب ازدياد النسل والتوسع فى عاطفة القرابة وقبول النزلاء والمهاجرين ؛ وربما بتعدد الزوجات وعتق الارقاء ؛ تطورت الى عشيرة أو فخذة متركبة من عدة عائلات ؛ تنتسب لاصل واحد ثم تطورت الفخذة الى القبيلة ؛ وذلك يتوافق عدة فخذات أو عشائر على التضامن فيما بينهم . وقد أكد أرسطو هذه النظرية باعتبار أن الانسان لا يمكن أن يعيش مفردا ؛ وانه محتاج الى المرأة والى الانس بها ؛ واذن فأقرب ما يعقل أن يكون الانسان كالحیوان الراقى محتاجا الى زوجة يتفق معها على حياة مستقرة يتعاونان فيها ولو بصفة بدائية على أسباب العيش .

ويرفض ماك لينان ؛ ان تكون الاسرة هى الخلية الاجتماعية الاولى ؛ ويؤكد ان القبيلة او الفخذة هى اول خلية بشرية ، ويوضح نظريته بان الجماعة البشرية الاولى كانت مركبة من قوم رحل تجمعهم الصدفة ولا تصل بينهم قرابة . وانها لم تكن تجد الطعام الكافى لانها لا تعرف شيئا من وسائل الزراعة والصناعة ولم يكن الصيد فى متناول يدها بالسهولة المقدرة لانها لا تملك سلاحا . ولذلك بدأت تئد البنات خشية الاملاق ؛ ولا تربي الا ذكورا اشداء يفيدون الجماعة فى مكافحة العيش وصد عاديات الوحوش . وهكذا قل عدد النساء ، فتكونت الاباحية ؛ واصبحت الجماعة تعيش فى حالة اختلاط عام ؛ ثم تطورت الحالة الى خطف جماعة للنساء من جماعة اخرى ، ثم اصبح واجبا على من اراد المرأة ان يختطفها من جماعة اخرى .

ويستدل ماك لينان ؛ لهذا الرأى بوجود الاختلاط فى بعض القبائل البدائية اليوم .

ونحن لانرى فى مذهب ماك لينان ما يدل على صحته ، ونشك كل الشك فى وقوع الاختلاط اى تعدد الرجال للمرأة الواحدة ، لا فى العصر البدائى الاول ؛ ولا فى القبائل التى يسميها بدائية اليوم .

ولقد بحثت اثناء وجودى فى المنفى بافريقيا الاستوائية فى اشد القبائل

تأخرا ؛ عن وجود الاختلاط الجنسي ؛ فلم اعثر على اثر لذلك . بل أنه مهما كانت العادات متأخرة . والاعراف متوحشة ، فانها تصل فعلا الى التفرقة بين ما يعتبر فى المروءة والعادة زواجا ؛ وبين ما يعتبر زنا . حقيقة ان هنالك قبائل تعدد الزوجات الى حد غير معقول . ولكن ذلك فيما يظهر اثر من آثار التقدم الحضارى والحاجة الى اليد العاملة . وليس هنالك تعدد للزواج ؛ بل ان مساس الاجنبى لامراة الرجل يعتبر عارا يؤدي الى الخصومة والى اداء التعويضات التى يعتبرها العرف مكفرة للخطيئة الاجتماعية .

على اننا لا نعتقد ان الانسان البدائى كان فى درجة التقدم التى وصل اليها اعظم القبائل الافريقية او الآسيوية تأخرا اليوم . ولذلك لا يمكن الاستدلال بما يوجد اليوم على ما كان موجودا بالامس ؛ لانه فى نظرنا لم يعد على وجه البسيطة انسان بدائى . وانما هنالك انسانية تختلف درجات الحضارة التى وصلت اليها (١)

وهناك طائفة اخرى من العلماء المحدثين يرون انحصار الخلية الاجتماعية الاولى فيما هو اضيق نطاقا من القبيلة واطوع من الاسرة؛ وهى العشيرة التوتمية.

والعشيرة التوتمية ؛ عبارة عن مجموعة بشرية لا ترتبط بصلة الدم والقربانة وانما تجمع بينها رابطة روحية تنجلي فى عبادة سلفها ؛ فهى تعتقد فى انحدارها من توتم واحد هو جدّها الاعلى ؛ ويكون التوتم عادة اما حيوانا او نباتا تعبدّه الجماعة وتتخذ منه شارة لها وقد وجدت هذه العشائر بين الجماعات الاسترالية الاصهلية الحالية وبين قبائل الهنود الحمر بامريكا الشمالية ؛ ويزعم هؤلاء الباحثون انها ما زالت تعيش فى الوقت الحاضر فى حالة اباحية (٢)

وقد زعمت طائفة من الفرنسيين والانكليز وجود نفس النظام التوتمى والحالة الاباحية فى بعض القبائل الافريقية التى تعيش اليوم . ويمكننا ان نؤكد :

(١) تمكن مراجعة كتاب (ديانة البدائيين) لمنسنيور لوروا .

(٢) فوازر Totemism وعمر ممدوح مصطفى ؛ اصول تاريخ القانون ص ٢٢ وكتاب الديانة عند البدائيين لمنسنيور لوروا .

أولاً : ان التوتمية لا توجد فى افريقيا مطلقا ؛ وانما اختلط على بعض الملاحظين الاجانب الديانة الحيوانية بالتوتمية ؛ مع انها يختلفان تماما ؛ فالحيوانية تجعل الاله حالا فى بعض المخلوقات وتعبد له لذلك كمظهر للاله ؛ بينما التوتمية ؛ هى عبادة السلف ؛ وبما انها تتصور قيام نوع من التحالف بين بعض اجدادها وبين بعض الحيوانات فانها تقدر ذلك الحيوان وتحترمه ولكن لا تعبد له .

ثانيا : ان وجود عادة التوتمية فى بعض الجهات لا يدل على بدائيتها وتخلفها ؛ كما ان عدم وجودها لا يدل على تقدم اورقى . فالبلاد السكندنافية عرفت وما زالت تعرف التوتمية وهى من ارقى البلاد بينما بعض البلدان الافريقية المتخلفة لا تعرف التوتمية .

ثالثا : ان الاباحية المزعومة لا وجود لها لا فى القبائل التوتمية باستراليا ولا غيرها ؛ بل ان خلق العائلة قائم فى كل القبائل المتخلفة ؛ ولكنه يختلف عن ما تعرفه الشعوب التى تدين بالديانات السماوية او بالديانات الفلسفية الكبرى . وعدم التدقيق فى فهم العادات ؛ والاكتفاء بالحكم المرتجل الناشء عن النظرة العابرة ؛ هو الذى يوقع فى اغلاط كثيرة . فان بعض التقاليد التى تتبع فى الكنيسة تشبه الى حد كبير بعض تقاليد الوثنيين . ولكن لا يمكننا ان نحكم بمقتضى ذلك بوثنية المسيحيين .

وان فى اكثر القبائل تخلفا ؛ فارقا متينا بين ما يعتبر عندهم من الدين ؛ وما يعتبر من قبيل الطفيليات التى تنشأ دائما الى جانب الدين عن طريق السحرة والمشعوذين وذوى الاغراض الخاصة . وفارقا بين ما هو خلق محترم ؛ وبين ما هو عمل خارج عن حدود الخلق والدين والعرف . وذلك ما يمكننا ان نستدل به على وجود الطبيعة التى تنغمر مع شهواتها واهوائها ؛ والفطرة التى تحاول تحرير الانسان ؛ عن طريق اشعاره بالمسؤولية وتقييده بمقتضيات الامانة التى تحملها .

الانسان البدائى ؛ يكافح الطبيعة ؛ وهو فى كفاحه يكتشف الفطرة الانسانية التى تاخذه نحو سبيل الحضارة والعدالة .

الاسرة هي الخلية الاجتماعية الاولى

٩ - ان الانسان مدنى بالطبع ؛ هذه هي الحقيقة التي يتجه العلم اليوم لتأكيدھا ؛ وهي التي قررھا العلماء المسلمون منذ القديم كابن خلدون والدهلوی وابن الازرق وغيرهم . ولذلك فان الانسان الاول شعر بالحاجة الى المرأة فتكونت الاسرة بالهام من الفطرة . واذا كانت المرأة قد تراست العائلة في بعض الجهات ؛ فان الأغلبية الساحقة من الجماعات الانسانية سارت على النظام الابوی ؛ اى على اعتبار الاب رأس العائلة وذلك ما وقع على الاقل في الشعوب التي كونت هذه الحضارة التي ننعیم بها اليوم وباجتماع عدة اسر تكونت العشيرة ، وكان ذلك في عهد الانسان الراعی .

تكونت العشيرة على فكرة القرابة ، مع نوع من التساهل في مدلولها ؛ لان النزلاء والعتقاء والمتحالفين كانوا يعطون حكم الاقرباء . وكان رب العشيرة هو رئيسها المسؤول ؛ والمتحكم فيها ؛ يخضع له الجميع خضوعا كاملا ، دون ان يملكوا امامه اكثر من الطاعة والاحترام .

وبما أنه تكونت عدة عشائر ، فان العلاقة الخارجية بين العشيرة والاخرى لم يكن مبنيا الا على القوة فكلما دخل فرد اجنبي لارض العشيرة او لحمى رئيسها حل دمه ووقع أسره ؛ ونشأ عن ذلك تضامن بين أفراد كل عشيرة للدفاع عن النفس وعن الاب . وتكون الاسترقاق ؛ وأصبح كل واحد بحاجة لان يقوى نفسه ويمرنها على الصراع والدفاع عن النفس . فنشأت الاغارة، وصدھا ؛ والهجوم لاخذ التعويض عن المقتول أو لافتكاك المأسور أو الانتقام للدم المظلول .

وجاءت الفطرة تحد من غلواء الطبيعة فتداعت العشائر للائتلاف ضمن القبيلة ؛ دفاعا عن النفس ؛ وحماية من غارات العشائر المتقاربة . ولكن ذلك لم يقض بالمرّة على المنازعات وعلى استعمال القوة في فضھا فظهرت فكرة التصالح والتحكيم ؛ يقوم بها اكثر الجماعات تعقلا واقواهم صبورا . وبدأت تتكون بعض الاعراف في تعويض المصاب وتقويم المنحرف . ولكن هذه الاحكام ما كانت تنفذ الا عند تساوى القوى . اما اذا كان احد الجانبين متفوقا في قوته فانه يرفض ذلك ؛ وينتهى الامر الى المطالبة بالثار والانتقام . وقد ترتب عن هذا

أن تقوت سلطة رئيس القبيلة ؛ واصبح المالك الاسمى لكل ما يدخل فى منطقة
قبيلته . وهو الذى يفصل كل المنازعات التى تقوم داخلها. وليس هنالك ميراث
ولا معاملات مهمة ؛ لان كل قبيلة كانت تكتفى بنتيجة عملها وما هو تحت يدها.
ولكنها بالطبع تبقى عرضة لاعتداء العشائر الاخرى عليها واسر افرادها ؛
فتضطر الى المعاملة بالمثل والقيام بواجب الاخذ بالثأر . اذ لم تكن هنالك
سلطة عليا توحد بين القبائل وتجمعها الى رابطة عليا ؛ وقضاء موحد . وقد
دام هذا النظام البدائى زمنا طويلا قبل ان تتطور الانسانية الى عهد اكثر
حضارة وارقى مجتمعا .

وقد تخلفت عن هذا العهد آثار كثيرة فى القبائل القديمة ، كسلطة
الاب فى العائلة ، وعبادة الاسلاف وكالتضامن القبلى فى الحقوق والواجبات؛
والنظام الذى كان متبعا فى الجرائم العامة ؛ والجرائم الخاصة ؛ ونظام الاقطاع
فى العصور الوسطى الاوروبية .

الانسانية فى عهد النبوات

١٠ - لم تستطع الانسانية أن تستقل بنفسها فى ادراك الحقيقة واكتشاف
الغفرة ؛ وكان لا بد لها من هاد يهديها ؛ ومرشد يدلها بالتذكير بالعهد الالاهى
والتوجيه نحو الشريعة والمنهج . وهكذا ظهرت النبوات وتوالت الرسائل ؛
بقدر التطور الذى وصل اليه الفكر الانسانى .

يقرر القرءان ؛ ان الناس كانوا أمة واحدة فى الضلال لا تهتدى بحق
ولا تقف فى اعمالها عند حد شريعة ، وكانت التجارب التى قامت بها مختلف
الاسر وشتى العشائر التى امتهدت فى كل الانحاء الارضية ؛ تصل الى نفس
النتائج ، وهى الاضطراب فى الحياة ؛ والتطاحن على الرزق ؛ وتعالى الآباء
والرؤساء . وكلما حاول العقلاء منهم تحسين احوالهم ؛ وتوحيد مجتمعهم ؛
اخفقوا ازاء الشهوات الغريزية ، والاهواء البهيمية وكلما قام فيهم مصلح ؛
لقى من انفة الرؤساء وغضب الاتباع ما يعوقه عن الوصول الى الغاية وتحقيق
الرغبة ولم يكن عند نخبتهم نفسها من قوة الالهام وتجارب الزمن ما يعرف
كلا منهم وجه المصلحة فى حفظ حق الآخرين كوسيلة لحفظ حقه بنفسه ،
ولا ما يهديهم الى طريقة العدل وقرار المساواة ، والقضاء على مبدأ التطاحن؛

وايجاد نظام انساني مبنى على التضامن والمحبة وضمان ما يمكن من الاستقرار والامن

اذا بالناس كذلك ؛ بدأ الرسل يدعونهم للتوحيد حول عقيدة الايمان بالله وبما اودعه فى الكون من خير وشر ؛ ويتلون عليهم من كتب ربهم ما يعرفهم بانهم مخلوقون مكلفون ، وان امامهم مجالا للسمو بانفسهم وبأرواحهم عن طريق خدمة مجتمعهم والاحسان الى اخوانهم ، ليرتفعوا من اسفل سافلين الى اعلى عليين . ومن وحدة الانحطاط الحيوانى الى درجة التقدم الانسانى . فالطمانينة الانسانية فى الارض لا يمكن ان تتم الا بعناصر الهدى الالاهى ، التى تستقر فى امور ثلاثة :

(١) الايمان بالله

(٢) الايمان بالرسالة .

(٣) الايمان بالانسان كمخلوق مكلف .

وهكذا ابتداء التاريخ الانسانى

١١ - ارتفع الانسان بالتكليف من درجة الحيوان الى ما فوق درجة الملائكة؛ لان فى استطاعته ان يفعل الخير والشر ؛ وهو مخير بينهما ، ومسؤول عنهما ؛ وبذلك فهو حر وهو على نفسه بصير .

ولكن الانسان المخلوق فى أحسن تقويم والبصير على نفسه ، والحر فى تصرفاته ؛ تجذبه الفريضة الحيوانية احيانا فيرد الى اسفل سافلين ثم تأخذ الفطرة بطبعه والديانة بقلبه ، فيعمل الخير ويثوب الى الرشده ؛ وهو فيما بين ذلك محتاج لمن يساعده . شرعة تلجمه ، ومنهاج يرشده ؛ وعدالة تحميه حتى من نفسه .

وكذلك كانت مهمة الرسل ؛ هى الارشاد عن طريق التربية بالكتاب والحكمة ؛ الى كل ما فيه صلاح الانسانية وصلاح مجتمعها . وهذه المصالح هى القصد من النبوة ومن الشريعة .

ويقسم الشاطبي هذه المقاصد الى ثلاثة اقسام :

- الضرورية . - والحاجية . - والتحسينية .

ومعنى كونها ضرورية أنه لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا ،

وتكون مراعاتها من جانب الوجود بفعل ما به قيامها وثباتها ، وتكون مراعاتها من جانب العدم ، بترك ما تنعدم به .

ومجموع الضروريات التي اجمعت الملل والنحل على مراعاتها خمسة :
حفظ الدين . والنفس . والعقل . والنسل : والمال
ومعنى كونها حاجية ، انها تسمح بالتمتع بالطيبات ؛ ويرتفع بها الاصر
والحرج وهي تجرى في العبادات ، والعادات والمعاملات والجنايات .
ومعنى كونها تحسينية ، انها تاخذ بما يليق من محاسن العادات ؛
وتجنب الاحوال المدنسات التي تانفها العقول الراجحات ، وجماعها مكارم الاخلاق .
واذن فهذه الاقسام هي الغاية من الرسالة ومن كل نظام في الحياة ،
وهي مناط التكليف ومدار التبعة التي يتحملها الانسان بما أنه المخلوق المفضل
على كثير من ما خلق الله والممنوح كل كرامة وتشريف .

لقد وضعت النبوات الاولى الانسان في طريقه ، وسارت معه في اطواره
وهي تعده للرشد الذي وعد به . ووضعت الاسس التي لا بد منها لكل مجتمع
صالح ؛ وكانت في وضعها ذلك تهىء الانسان لاستقلاله الذاتي والتمتع بحريته
الانسانية ؛ بعد ان يكون قد تعلم طريق الخير وطريق الشر ، كما تعده لقبول
الاعلان التاريخي بكمال الدين ، وبختم الرسالة ؛ وقد تم ذلك ببعثة محمد عليه
السلام ؛ وكان الاعلان بكمال الدين يوم وقف النبي بعرفة في آخر حجة حجها
يتلو على المسلمين ، وعلى البشرية كلها (اليوم اكملت لكم دينكم ؛ واتممت
عليكم نعمتي ؛ ورضيت لكم الاسلام ديناً) .

ومنذ الساعة أصبح الرسل كلهم ملتفين حول دعوة محمد تنفيذاً للميثاق
الذي عقده مع ربهم والذي تتحدث عنه هذه الآية الكريمة :

(واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيناكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم
رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ؛ قال آقررتنم واخذتم على ذلكم
اصرى ؟ قالوا اقرنا . قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين) .

من العقائد الدينية نشات فكرة القانون

١٢ - مهما كان منشأ الديانات ؛ فطرة أو وحياً أو ابتكاراً انسانياً ؛ لشعوره

بالحاجة الى رابطة روحية ؛ وفي الديانات البشرية أنواع من كل ذلك فان جماعة من الجماعات البدائية لم تخل من عقيدة التقديس لآلهة تتوزع المسلط او الاله واحد يدبر كل شىء بامرهم . او آلهة متعددة تخضع فى النهاية لاله اكبر . وقد نشأ القانون بالفعل مع هذه القدسيات الدينية ؛ متصلا بها ؛ لانها كانت تبدو فى صورة تعرف على مشيئة الآلهة واقناعها فى كل مظاهر النشاط الانسانى . وكان الخوف من الآلهة وانتقامها فى مقدمة العوامل الفعالة فى طاعة تلك الالهامات والخضوع لها . فالارادة الالهية التى يعبر عنها بمناسبة كل قضية أحد رجال الدين ؛ هى ماهية القانون . وكان رجال الدين يدعون ويعتقد فيهم الناس اتصالهم بالآلهة ويقومون من أجل ذلك بوظيفة الكاهن والقاضى فى آن واحد .

فاذا نزلت نازلة اتجه الناس فى شأنها لرجل الدين ؛ الذى يطلب المهلة لاستشارة الملاء الأعلى ثم ينطق بالقانون على أنه وحى منزل او الهام من السماء ولكن هذا القانون الذى هو حكم فى تلك القضية ؛ لا يتناول غيرها مما يشبهها بل يخصها وحدها . فاذا نزل حادث جديد ولو كان مماثلا للاول ؛ فزع فى أمره للكاهن الذى يقوم باستشارة جديدة وحكم جديد قد يكون متفقا مع الاول وقد يكون مخالفا له .

كذلك كان الامر فى مصر القديمة حيث كان الكهنة يستمدون قانونهم من الاله تحوت واضع القانون ؛ ويشرف عليهم فى احكامهم الاله هات وكان الاله العدل عند اليونان يسمى يتميس يستلهمه الكهنة ويرجعون لاحكامه فى كل قضية ؛ ونجد فى الياذة هو ميروس بيانا واضحا عن طريقة القضاء عند قدماء اليونانيين . وهذه الطريقة نفسها اتبعت فى قبائل السلت والهنود الذين كانوا يغمرون بلاد الغال او فرنسا القديمة .

ويروى الاستاذ مونيير فى كتابه موجز القانون الرومانى ص ٤١ ج ١ ؛ ان حكام روما فى عصر الجمهورية كانوا لا زالوا يستطلعون ارادة كبير الآلهة المشنرى ؛ فى جميع ما يرجع للشؤون السياسية . وكان الذين يتوسطون بين الناس وبين الآلهة هم العرافون الذين كانوا يتخذون لذلك وسيلة زجر الطير التى تربطهم بالاله الذى يريدون التعرف لرايه .

ويروى الدكتور عمر ممدوح مصطفى ان جماعة من علماء الانكليز والالمان ، قاموا فى القرن الماضى بابحاث لدراسة النظم القانونية لدى الشعوب القديمة ، ومع انهم قد اختاروا لباحثهم ميادين مختلفة فقد انتهت أبحاثهم الى نتيجة واحدة فيما يتعلق باصل العرف ومنشئه ؛ اذ يتبين من هذه الدراسات المقارنة ؛ أنه كانت توجد قبل نشوء العرف لدى أغلب الجماعات القديمة ؛ احكام كان ينطق بها القاضى بوحي من الآلهة ، وان هذه الاحكام تحولت فيما بعد الى عرف بتكرار الحوادث المتشابهة واتحاد الحكم الملمم فيها . وقد أيد هذا الرأى العلامة سمنرمن فى كتابه القوانين وغيرها من مؤلفاته المتلاحقة . واليك ما يقوله فى هذا الشأن :

لا شك ان الجنس البشرى لم يكن ليتصور فى طفولته وجود شريعة ما ، ولا شخص معين ينسب اليه وجود القانون ، فهى فكرة لم تخطر على بال احد لان القانون لم يكن قد وصل بعد الى مرحلة العرف ولم يكن له كيان مجسم ، بل كان ما زال عالقا فى الاثير ومنتشرا فى الهواء . فلم يكن هنالك من ضابط بين الخير والشر سوى تلك الاحكام التى كانت تاتى فى اثر الحوادث ؛ والتى لم تكن لتستند على مخالفة قاعدة قائمة ، وانما كانت تستند على الهام يهبط من اعلى ؛ وينزل على القاضى حين النطق بالحكم ، على أنه يبدو ان الحوادث المتشابهة كان يتكرر وقوعها باطراد اكثر من اليوم ؛ نظرا لبساطة النظام الذى كان قائما فى الجماعات القديمة ، وتتتابع هذه الحوادث المتشابهة كانت الاحكام بطبيعة الحال تتوارد هى الاخرى متشابهة ؛ وهذا هو منشأ العرف والاصل الذى تفرع عنه فى عهد لاحق لعهد الاحكام (١)

ويقول الدكتور سليمان مرقس فى كتابه المدخل ص ٢٧٠
وقد عرف الانسان الدين قبل ان يعرف القانون ، بل ان قواعد القانون الاولى كانت فى بدء نشأتها قواعد دينية وكان القانون فى كل مجتمع ينشأ معتمدا على الدين متمزجا به حتى ان رجال الدين كانوا هم انفسهم رجال القانون .
١٣ - ويستند كثير من علماء الديانات المقارنة وعلماء الاجتماع الى هذا التشابه الموجود فى نشأة القانون والعرف فى كل الجماعات البشرية ليؤكدوا

(١) تعريب عمر ممدوح مصطفى فى حواشى كتابه أصول تاريخ القانون .

ان المصدر واحد؛ وهو الوحي الالاهى الذى نزل على بعض المصطفين الاخيار ليربوا المجتمعات البدائية بما يناسبها من حكمة ومن علم .
وجود بعض عقائد الشرك والوثنيات او بعض الكهنة الذين يدعون الاتصال بالآلهة ؛ لم يكن فى الواقع الا مضاهات لاعمال النبوة ، يقوم بها فى فترة من الرسل بعض أذكىاء المجتمعات ؛ ليخلقوا لانفسهم من القداسة ما يسمح لهم بالنفوذ والسلطة استغلالا للفكرة الدينية التى اكتشفها الانسان بفطرتة ؛ وآمن بها منذ بدأت الرسل تترى عليه ، ولذلك يفرق هؤلاء العلماء بين الديانات الحق ؛ التى هى مصدر كل ايمان وتدين ، وبين الكهانات التى ابتدعها الطفيليون ليفسدوا على الناس امر دينهم ويخرجوا بهم عن طريق الرشده الذى اراده الله بهم . وقد بقيت البشرية هكذا بين دعوة الدين الحق ، ودعوة المبطلين من الناس . (ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك) .

الشرائع الالهية

١٤ - ومع هذه الشرائع المهمة ؛ ظهرت الشرائع الالهية الحق ؛ التى كانت تنزل بوحي من السماء على الانبياء والرسل ، وكانت تختلف عما عداها من ما الهمة القضاة والمحكمون عند الوثنيين وعند اليهود ؛ بكونها تصدر عامة لتطبق فى مختلف النوازل المتشابهة ؛ بينما كانت الاحكام المهمة لا تتعدى القضية التى الهمت من أجلها ، وامتازت الشريعة الاسلامية من بين هؤلاء وأولئك بكونها كانت تنزل بمقتضى طبيعة الرسالة الى اصلاح ما تعارف عليه الناس من أحكام جاهلية تتنافى مع مقاصد الدين ومصالح المجتمع الاسلامى ؛ او بمقتضى ما يحدث من الأحكام التى تعرض على الرسول ليحكم فيها او يسأل عنها ليجيب ؛ فيقع الوحي استجابة للحاجة الوقتية . ولكن ليصبح حكما شرعيا نافذا ، قد يقع نسخه لاثبات ما هو خير منه ؛ ولكنه على كل حال لا يعتبر خاصا بتلك القضية التى وقع فيها او نزل الوحي بسببها . ولذلك يقول علماء الاصول: ان الحكم الوارد على سبب معين ، يعتبر فيه عموم اللفظ لخصوص السبب .
والشرائع الالهية تتفق فى اصولها العامة التى هى ضرورية لاقامة الدين والعدل ؛ والرغبة فى الوحدة ، ولكنها تختلف بحسب ظروفها وطبيعة الامة المنزلة عليها . والجو الذى عاشت فيه بسبب عاداتها وتقلبات معاشها ؛ وذلك

ما يدل على روح المرونة والتطور فى التشريعات الالهية ؛ لان الخطاب موجه قصدا الى مجموعات بشرية لا يمكن ان يعدل عن مخاطبتها بغير ما يسهل عليها قبوله. وتستطيع العمل به دون ان تعس بابتعاد عن وجودها ؛ او انسلاخ من شخصيتها . وسنرى كيف ان الدين يؤكد كثيرا من العادات او التقاليد التى ابتكرتها الانسانية ويكسوها ثوب الشرعة ؛ اذا كانت لا تتنافى مع غايته وما قصد اليه . والمهم هو ان تكون الهيمنة للدين على العادة وعلى الهدى فهو المقياس الذى تعرض عليه الاعمال فيقرها او يرفضها او يقرضها .

وكذلك نزل التشريع القرآنى فى هذا الاطار الالهى ؛ يؤكد ما جاءت به النبوات من اصول عامة ومصالح ومحاسن . ولكنه يخطو بالانسانية الى الامام فيصبح المهيمن على كل الشرائع . ومعنى ذلك ان شريعة ما ؛ سماوية او وضعية ، لا تقوى على مجاوزة ما فى القرآن من مقاصد حسنة واحكام انسانية عامة ولذلك فهو وان كان مقرا لها ومتسامحا معها الا أنه مهيمن بالحق عليها .

١٥ - ويتضح هذا المعنى من قوله تعالى (وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه ، فاحكم بينهم بما انزل الله ؛ ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ؛ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ؛ ولكن ليلوكم فيما آتاكم ؛ فاستبقوا الخيرات ، الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون) .

فالكتاب المنزل على محمد هو القراءان ؛ يصدق ما بين يديه من جنس الكتب المنزلة على مختلف الانبياء ؛ ويهيمن عليها ، بتأكيد ما فيها او رقابتها او تصحيح ما عرفه اهل الكتاب منها . اذ من المعلوم ان كتابا من الكتب السماوية المعروفة لا يمكن اثبات جميع محتوياتها تاريخيا وروائيا ؛ بنفس التواتر الذى ثبت به القراءان ككتاب نطق به النبى على أنه من عند الله . وبذلك فشهادته قاطعة وحجته دامغة . ولذلك يجب على النبى والمسلمين اتباعه واعتماده قبل غيره دون مراعاة لهوى احد او رغبته .

والواقع ان الامم التى تعيش على وجه الارض تختلف بحسب شرائعها أى طريقتها فى اسباب الحياة ؛ وبحسب منهاجها أى طريقتها الواضحة التى تستندل بها اذا نهجت فيها ؛ اى ان لكل أمة قانونا اصليا ونظاما اجتماعيا تسيير

عليه . وقد اقتضت حكمته ان يترك لها حرية اختيار منهجها واتباع الشريعة التي تريدها ؛ ولا ينبغي ان يكون ذلك سببا لتطاحنها او تخاصمها ؛ بل يجب ان تتخذ الامم ميدانا للتسابق في الخير والعمل الصالح . أما المحكم النهائي فيما يختلف فيه الناس فانما مرده الى الله .

وهكذا يصبح الاختلاف في الشرائع اداة للتنافس وسبيلا للتعاون على ما فيه الرقي والازدهار والسعادة .

وإذا كان مرد الامور الى الله ليحكم فيها يوم تعرض عليه ؛ فان المسلمين متيقنون بان لهم الحجة ولن يسبقهم احد في سلوك اوضح محجة ؛ اذا هم اعرضوا عن الاهواء ؛ واتبعوا ما انزل اليهم من شريعة الدين ومنهاج الحكم الاسلامي . في احقاق الحق ؛ وتطبيق القانون الالهي ، وضمان حرية الانسان وكرامته .

من الاحكام الملهمة والدينية ؛ نشأ العرف

١٦ - أطلق رجال القانون على العرف أنه مصدر القانون الاول؛ وفي هذا الاطلاق تجاوز ؛ لان العرف هو ما جرت العادة باتباعه ؛ وهو مشتق من العرف بمعنى التتابع ، فاسمه نفسه يدل على أنه لم يصر عرفا الا بعد ان تتابع وقوعه وتكرر استعماله أو اتباعه .

وقد تقدم ان فكرة القانون لا زمت نشأة المجتمع واقتترنت بالدين ؛ وانها ظهرت أول ما ظهرت في الاسرة الصغيرة ؛ من فرد واحد في بيئة واحدة . وان المحكم او العراف كان ينطق بالقانون في كل قضية تعرض عليه بعد ما يزعمه من استشارة الالهة والاتصال بالغيب ؛ مضاهاة للانبياء الذين كانوا يتلقون الاحكام عن طريق الوحي . وبعد ان كانت هذه الاحكام تصدر في كل نازلة بخصوصها ولا تقبل التطبيق على مثيلاتها . تطورت الانسانية شيئا فشيئا فاصبح الحكم السابق في حادثة ما ؛ يعتبر نافذا في شبيهاتها من النوازل ؛ خصوصا وان الحكم اما امر او ناه ؛ او فاصل بين امرين او شخصين ؛ وفي الحالتين الاولى ؛ يجب تطبيق الامر ؛ وكذلك في الحالة الثانية ؛ فاذا تتابع السير على امثال ما أمر به الحاكم او نهى ؛ فقد اصبح ذلك عاديا لدى البيئة متعارفا بين افرادها . وايضا ؛ فان رئيس العائلة او البيئة ؛ أخذ حينما كثرت أسرته ؛ وتعددت تكاليفه ينيب عنه بعض ابنائه الكبار او بعض افراد بيئته

المقربين لديه او الممتازين بالذكاء وشبهه ؛ فى حل القضايا او مواجهة المشاكل فكانوا يعتمدون عليه فى الاتصال بالملا الاعلى ويستمدون منه ما يحكمون به وما يأمرون . ثم فى فترة من النبوة ؛ ومن ذوى النفوذ الاكبر من الرؤساء ؛ كانوا يرجعون لمن سبق ؛ فيقدسون حكمه ورايه . ويمضون عليه . وبمجموع ذلك ؛ تكونت العادة ؛ التى تطورت بعد الى عرف ، ثم الى قاعدة قانونية يمضى عليها .

والفرق بين العادة والعرف ، ان الاولى هى ما تعارف الناس وتوافقوا على اتباعه فى معاملاتهم فاصبح صالحا لتفسير نية المتعاقدين دون ان تكون ملزمة . أما العرف فهو مجموعة القواعد التى تنشأ من مضى الناس عليها والاستمرار على اتباعها عصرا بعد عصر .

وبهذا الاعتبار صح لقبطان ان يقول : ان العرف اول مصدر للقانون فى تاريخ المجتمع .

فمن الفكرة الدينية نشأت الفكرة القانونية ؛ التى اصبح رجل الدين يراعيها ؛ والحاكم يعمل عليها حتى تعودها الناس والفوا أنه متى وقع حادث ما ؛ فان المحكم سيقضى فيه بما قضى به من قبل ؛ ثم اصبح ذلك مألوسا معروفا بل مرغوبا فيه . لان الناس لا يحبون الانحراف عن ما عرفوه الى غيره مما لا يعرفونه .

ثم نشأت عند نواب الرؤساء من المحكمين فكرة الخوف من الملا الاعلى اذا هم خرجوا عن ما الهمة آباؤهم او رؤسائهم ؛ ونشأت عند الناس فكرة الخوف من التخلف عما آله آباؤهم واجدادهم ؛ فاصبحت العادة مقدسة ؛ وتناسى الناس مصدرها ، واكتفوا بالتعبير عنها بكلمة موجزة تجرى مجرى المثل ؛ فيتوارثونها جيلا بعد جيل ؛ ثم تطور هذا الاحترام الى تقديس للمتعارف عليه ، فاصبحت العادة عرفا ملزما يتبعه الناس ويخافون من مخالفته ، سوء السمعة ؛ وسوء الجزاء المقرر من جهة الدين اوجهة الوضع . وهكذا اصبح العرف يدل على القاعدة القانونية غير المسنونة التى تنشأ من اطراد سلوك الناس فى مسألة معينة على وجه خاص .

١٧ - وتم هذا التطور فى صورة تقاليد متبعة ؛ فى عديد من الشعوب القديمة .

ويروى الاستاذ على بدوى عن جمهرة من الكتاب الغربيين ان هذا التطور نشأ من ضعف سلطة الرؤساء المؤهلين الذين كانوا يحفظون كيانهم بامريرين :

اولا ، كونهم تلقوا مهمتهم من الآلهة

وثانيا ؛ ما يتصفون به من شجاعة وحكمة ، وحينما شاركهم نوابهم من رؤساء العشائر وأعيانها ومن بعض رجال الدين أو الكهانة ، تمسك هؤلاء بالعادات ليكون لهم شأن بالنسبة للملوك ، وقد اصبح هؤلاء الرؤساء او الاشراف يمثلون طبقة ممتازة من الشعب بما كانت تحتكره من المعرفة القانونية ، وبما كانت تزعم من حق الاستعلاء ؛ وتتصرف فيه من ضروب التاويل والعبث بالحكم، بحسب حاجاتها ؛ ودواعى حماية امتيازاتها فنشأ عند العامة شعور بالظلم وحب للتححرر من ربة الاعراف التى كانت تجمد احيانا حتى تمثل القسوة والعنف ؛ وتلين أخرى حتى تمثل العجز والضعف ؛ وذلك بحسب ما تمليه شهوة الكهنة ورجال الاحكام وما لا تقتضيه مصلحة الارستوقراطية او الاقطاعية القائمة وترتب على ذلك قيام رد فعل شعبي يطالب بالمساهمة فى معرفة الاعراف والاستشارة فى تطبيقها فنشأ خلاف بين الاشراف والعامة تحدثت عنه كتب التاريخ ؛ وذلك سواء عند اليونانيين ، او الرومانيين حيث تقدمت العامة تطالب بوضع ما يسمى بافريقيا الشمالية بكتاب شروط ؛ أى مجموعة قواعد قانونية ، يطلع عليها الناس ويرجعون اليها كلما حزبهم أمر أو نزل بهم حادث ؛ فى مأمن من عبث القضاة واستبداد الملوك والرؤساء . وهكذا بدى بضبط قواعد العرف واعلانه رسميا ، وظهر التشريع بمعنى قريب من المعنى المتعارف عليه اليوم .

وكان للتطور الدينى اثره العظيم فى تاريخ الانسانية ، حيث جاءت الديانات بقواعد تنظم صلاتهم ، وتصلح اخلاقهم ؛ فاصبح الدين مرة أخرى مصدرا للقانون يؤكد العرف او يصلحه .

١٨ - ومع أن التاريخ لا يحفظ لنا بتفصيل كيف نشأت بعض المجموعات القانونية او العرفية التى وصلت اليها ، فانه على كل حال يلقي علينا بعض الضوء لرؤية الواقع الانسانى وتصوره .

وهكذا نرى ان الدين صاحب الانسانية من يوم نشأتها ؛ فائر فى تفكيرها

القانونى وفي نشوء اعرافها ؛ ثم فى اصلاحها وتدوينها .
وقد تمخض المجتمع الانسانى عن عدة مجموعات من القوانين الوضعية؛
منها قانون ادراكون وقانون صولون ؛ وقانون الالواح الاثنى عشر ؛ والاوليان
فى ايننا ؛ أما الثانى ففى روما .

ومنها قانون حمورابى (١) الذى كان موجودا عند أهل بابل ؛ وقانون
مانو ؛ المعروف فى الهند ؛ وقانون بوخريس الصادر فى مصر عام ٧٤٠ ق . م
أما فى الشمال الافريقى ؛ فلم تورث مجموعة كاملة تسجل القواعد
القانونية التى اتبعها البربر قبل الاسلام ؛ ولكن الذى لا شك فيه ان الاعراف
البربرية اشبه ما تكون بالاعراف العربية التى كانت موجودة قبل الاسلام .
ولكنها لا تحتوى على فكرة قانونية بالمعنى العصرى للكلمة .
يقول م . كوديل : اننا لا نملك شيئا من تشريع الماضى . ولكن يمكننا ان
نكون فكرة كافية عنه اذا نظرنا الى (القوانين) الحالية الموجودة فى قبائلنا

(١) كتب مسيو جمس هنرى برستد ؛ فى كتابه انتصار الحضارة ١٩٠ ص
عن حمورابى ما يلى :

ادرك ذلك الملك ان الضرورة تقضى بتوحيد القوانين ؛ وقواعد المعاملات
التجارية فى البلاد . وكان بعضها يتعارض مع البعض ؛ ولهذا جمع كل القوانين
والمعاملات المدونة ؛ سواء اكانت لتنظيم التجارة أو الحياة الاجتماعية منذ أيام
السومريين القدماء . فحرب حمورابى تلك القوانين وادخل عليها تحسينات
وتعديلات كثيرة كما لهما حكمة ثم جمعها كلها فى مجموعة واحدة من
القوانين . ولم يكتبها باللغة السومرية مثل بعض القوانين القديمة بل كتبها
باللغة السامية التى كان يتكلم بها الاكديون والعموريون ثم أمر بنقشها على
لوحة عظيمة من الحجر ؛ نراه فى اعلاها يتلقى القانون من الاله الشمس ؛ وضع
هذه اللوحة وعلى صفحتها القانون الجديد فى معبد الاله العظيم ؛ (مردوخ)
فى مدينة بابل ؛ وأبقى الزمن على هذه اللوحة حتى الآن وهى تحوى دون شك
أقدم مجموعة من القوانين القديمة . وكثيرا ما يعثر رجال الآثار على بعض
اجزاء من قانون حمورابى مكتوبا على رمم كانت تحفظ فى قاعات المحاكم للرجوع
اليها . وينص هذا القانون على ان ينال الارامل واليتامى والفقراء حقوقهم وأن
لا يقع عليهم ظلم . ه من الترجمة العربية . وقد نشرت الصحف فى هذه الايام
ان الحكومة العراقية قررت نصب لوحة حمورابى مع تمثاله فى مكان مهم
من بغداد .

بجرجه والاوراس ؛ انها بدائية وتالية ؛ ولكنهم ايجابيون ومدققون .
ان هذه القوانين لا تشتمل الا على اجراءات تتعلق بالعقوبات ؛ فقد احتيظ فيها لكل مظاهر الجريمة ؛ وبيّن عقابها . ولكن فكرة التشريع لا تبدو بعد ولا تظهر ابدأ الشخصية القانونية . وقد احيط الانسان بجميع الضمانات التي وضعها العرف نحو شخصه وماله . ولا تكاد تحسن الحديث عن واجباته . فاذا قام المرء بعمل تعتقد القبيلة في اضراره اجتمع المجلس العرفي للتشاور ثم اتخذ القرار . وهكذا تزداد مادة جديدة الى مواد القانون الوحيد ؛ فاثبات الواقع ؛ وظهور الوعي الصحيح بالعمل ؛ ثم تقرير العقاب وتعيينه تلك هي العمليات الثلاث البسيطة التي يتمكن كل فكر من عملها . وهي معاني القانون؛ والعدل في ايسر حدودها البدائية وعندها وقف العرف البربري (١)

١٩ - والى جانب هذه المجموعات الوضعية نزلت كتب سماوية بشرائح سامية سارت عليها الانسانية زمنا ؛ واصبحت في كل البلاد مصدرا اساسيا للتشريع الحديث .

مجموعات الشرائع الكتابية غير الاسلام

عرف بنو اسرائيل انواعا من النبوة تحدث عنها القراءان بكل دقة ؛ ولكنهم لم يعرفوا نبوة اكمل واسمى من نبوة موسى الكليم عليه السلام .

وقد كان يقضى بين الناس ، حتى امره الله بتعيين قضاة اخيار ينوبون عنه في ذلك ؛ ولا يرفعون اليه الا ما كان من قبيل القضايا الكبرى ؛ وقد جاء في ذلك قول الاصحاح الثاني عشر من سفر الخروج : (وقد حدث في الغد ان موسى جلس ليقضى للشعب فوقف الشعب عند موسى من الصباح الى المساء، فلما رأى حمو موسى كل ما هو صانع للشعب قال ؛ ما هذا الامر الذي أنت صانع للشعب ؟ ما بالك جالسا وحدك ، وجميع الشعب واقف عندك ؛ من الصباح ؟ الى المساء ؟ فقال موسى لحميه ؛ ان الشعب ياتي الى ليسال الله ، اذا كان لهم دعوى ياتون الى فاقضى بين الرجل وصاحبه ؛ واعرفهم فرائض الله وشرائعه . فقال حمو موسى له ؛ ليس جيدا هذا الامر الذي انت صانع ،

(١) كلوديل ؛ افريقيا الشمالية ؛ بيزنطيا والبربر والعرب قبل الاحتلال الفرنسي . ص ٦١

أنك تكل أنت وهذا الشعب الذى معك جميعا . لان الامر اعظم منك ؛ لا تستطيع ان تصنعه وحدك ؛ الآن اسمع لصوتى فانصحك ، فليكن الله معك ؛ كن أنت للشعب أمام الله ؛ وقدم أنت الدعاوى الى الله ، وعلمهم الفرائض والشرائع ؛ وعرفهم الطريق الذى يسلكونه ؛ والعمل الذى يعملونه ؛ وأنت تنظر من جميع الشعب ذوى قدرة خائفين لله ، امناء مبغضين الرشوة وتقسمهم عليهم؛ رؤساء الوف ؛ ورؤساء مات ورؤساء خماسين ورؤساء عشرات فيقضون للشعب كل حين ؛ ويكون ان كل الدعاوى الكبيرة يجيئون بها اليك ، وكل الدعاوى الصغيرة يقضون هم فيها ؛ وخفف عن نفسك فهم يحملون معك) .

فالتوراة اذن ، هى المجموعة الدينية والتشريعية الاولى ؛ من المجموعات الدينية التى تستند الى الوحي والتى ما تزال معروفة الى اليوم ، بما فيها من انحراف عن الاصل . وتشتمل على كتب ثلاثة :

١ = كتاب الملوك .

٢ = كتاب الانبياء .

٣ = كتاب القضاة أو القديسين .

والكتاب الاول ؛ هو المشتمل على الاصحاحات الخمس الاولى ؛ وهى التى تكون التوراة المنزلة على موسى . وهى المصدر الاساسى للتشريع الاسرائلى . والكتاب الثانى يضم بعض اخبار الانبياء واحكامهم ؛ وهو متمم لما قبله . أما الثالث فهو العهد القديم الذى يشتمل على وثائق قانونية مهمة ؛ كمزامير داوود وكتاب الامثال ؛ وسفر دانيال احد كبار انبياء القرن السابع قبل المسيح .

وقد استمرت الشريعة الموسوية معمولا بها فى الاوساط اليهودية ؛ وتكونت من التوراة ومن الآثار الشفوية ؛ مدونة فقهية تعرف باسم (المشنا) الفها الحبر يهودا حكادوش الذى عاش بين سنة ١٣٥ ؛ وسنة ٢١٠ عبرية ؛ وقد ضم فى هذا الكتاب الى جانب الشرائع المنزلة الاعراف الاسرائلية المتوارثة فى وقته . وقسم كتابه الى ستة اقسام :

١ احكام الزراعة .

٢ أحكام الاعياد السنوية .

٣ أحكام المرأة .

٤ احكام الخسارة (القوانين المدنية والجناثية) .

٥ قانون الضحايا والقربين .

٦ كتاب الطهارة .

وقد استمرت الدراسة اليهودية مقصورة على كتاب « المشنا » فكانت تجرى حوله مناقشات وشروح وتعاليق متوزعة حملت من بعد اسم (الجمارة) وهذه الشروح والتعاليق هي التي يجمعها مع المشنا ؛ كتاب جديد اسمه التلمود والواقع ان التلمود بمثابة (معيار فقهي) يضم الاحكام الاسرائيلية وما جرى به العمل منها لمدة الف عام .

وهناك تلمود القدس .

وتلمود بابل . والثاني اهم وهو الذي اصبح بعد يعتبر التلمود الرسمي . وقد حرره نهائيا الجبراسشى (٤٢٧ - ٣٧٥) عبرية ؛ بمساعدة مجموعة من الاحبار . واذا رجعنا الى هذه الكتب ؛ حسب ما تقدم لنا اليوم ، لا نشك فى صحة ما يقول به المسلمون من تحريف التوراة ، فان فيها الغث والسمين ؛ فيها احكام لو عرضت على العقل لما قبلها ؛ ولو عرضت على اسس الديانات السماوية لما قبلتها . وذلك كالحكم بنجاسة الاصلح ؛ واخراجه عن المحلة وحده؛ وكعقاب الثور النطاح الذى ورد فى الاصحاح الحادى والعشرين من كتاب الخروج كما يلى :

« أنه اذا نطح ثور رجلا فمات يرحم الثور ولا يوكل لحمه ؛ وأما صاحب الثور فيكون بريئا . ولكن اذا كان ثور نطاحا وقد اشهد على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلا أو امرأة فالثور يرحم ؛ وصاحبه أيضا يقتل »

وقد فرقت الشريعة اليهودية بين الاسرائيليين وبين غيرهم ، فاباحت للاسرائلى ان يقرض الاجنبى بربا ولم تبخ له ذلك مع أخيه .
ودليل ذلك ما فى الاصحاح الثالث والعشرين من سفر التثنية المنسوب الى موسى عليه السلام :

« للاجنبى تقرض بربا ؛ ولكن لايحك لا تقرض بربا لكى يبارك الرب
الاهك فى كل ما تمتد اليه يدك » .

٣٠ - ثم جاء المسيح عليه السلام مصدقا لما بين يديه من التوراة ؛ ومعتمدا
فى التشريع على ما جاء فى التوراة ؛ ولذلك لم تعن الديانة المسيحية منذ نشأتها
بمسائل التشريع . ولان الوسط اليهودى الذى نشأت فيه ، كان يخضع من
جهة للشريعة الموسوية ، ومن جهة اخرى للامبراطورية الرومانية التى كانت
قد بلغت غاية مجدها ؛ ووصل قانونها الى بداية عهده التاريخى ؛ فلم يكن
المجتمع اذ ذاك بحاجة لاكثر من الارشاد وبعث الاخلاق ؛ ومقاومة المادية
المسيطرة ، ولم يقيم المسيح بعمل اى تنظيم لا دينى ولا دنيوى . وقد رفض
ان يقضى بين الناس ؛ واجاب من التمس منه ان يامر اخاه بمقاسمته الميراث
قائلا : يا انسان من اقامنى عليكما قاضيا او مقسما (لوقا ١٢ : ١٣) ولكن
الانجيل مع ذلك جاء بحكم اساسى فى قضية الطلاق والعائلة حيث قال : ان
ما يجمعه الله لا يفرقه الانسان ، وقال : من تزوج بمطلقة اخيه فقد زنا .

ولما انتشرت الديانة المسيحية فى بلاد الغرب نظمت الكنيسة نفسها
فى شكل سلطة ذات قانون كنسى . وهذا القانون هو الذى يعتبر الى جانب
التوراة مصدر الشريعة المسيحية .

تم اعتنق الاباطرة الرومانيون الديانة المسيحية فاعترفوا بالقانون الكنسى ،
فأصبح ينافس القانون الرومانى ؛ على ان الرهايين كانوا يستمدون من التشريع
الرومانى موادا يكسونها بكساء الخلق المسيحى .

فلما انقسمت الكنيسة الرومانية الى شرقية والى غربية ، اختلف مصير
القانون الكنسى فى كل من الكنيستين عن الاخرى .

وقد نما القانون الكنسى فى الغرب بعد سقوط الدولة الرومانية ؛ وما زال
كذلك حتى قامت الحكومات المدنية من جديد ؛ فاحلت قوانينها محله ؛ ولكنها
استمدت منه كثيرا وتاثرت به ؛ ويعتبر القانون الكنسى من المصادر التاريخية
لللقانون الفرنسى القديم ؛ ومن خلاله للتقنينات الفرنسية الحديثة .

واما فى الشرق ، فان الكنيسة تمتعت بحكم ذاتى داخل الدولة البيزنطية ؛
وكانت لها محاكم تقضى فى المسائل الدينية ؛ ولا سيما مسائل الزواج

والافتراق والوصية . ولم يزل الامر كذلك حتى وقع فتح السلطان محمد الفاتح الخليفة العثماني للقسطنطينية فاقر رجال الدين المسيحي على ما هم عليه من شرائع ووكل اليهم امر تطبيق القانون الكنسى على المسيحيين وذلك فى عموم أراضى الخلافة ولا يزال الامر على ذلك الى الآن فى عموم الدول التى كانت داخل الخلافة العثمانية ضمن حدود معينة ؛ وبذلك يعتبر الدين المسيحي مصدرا للتشريع داخل تلك الحدود ؛ بينما يعتبر فى غيرها مصدرا تاريخيا فقط

وسائل التطور فى الشرائع القديمة

٢١ - ولاستكمال هذا العرض التاريخي عن نشوء فكرة القانون ؛ وتطوره من العادة الى العرف للتقنين الحديث ؛ يجب ان نبحت عن الوسائل التى اتبعتها مختلف الشعوب التى تطورت قوانينها ؛ حتى اصبحت مجموعة تشريعية مهمة ولا شك ان أهم هذه الشرائع ؛ تنحصر فى مجموعتين اثنتين ؛ هى الشريعة اللاتينية ؛ والشريعة الانكلوسكسونية .

أما الشريعة الاسلامية ، فاننا نرجىء الكلام عنها ؛ لانها الغاية من كل هذه المقدمات ؛ التى ستبين للطالب ؛ المركز الممتاز الذى تتمتع به شريعة المسلمين بين الشرائع الدينية والقوانين الوضعية .

ومن المعلوم ان تجارب تشريعية لشعوب كثيرة لم تتجاوز حدود العرف ، او لم يكتب لها البقاء لجمودها ؛ او لم تبق الا كمصدر تاريخي . لان الشعوب الانسانية اليوم ؛ لا تعتمد فى تشريعاتها الاعلى ما تستمده من الشرائع الكبرى الثلاث ؛ اللاتينية ، والانكلوسكسونية والاسلامية .

ويحصر الباحثون الاساليب التى اتبعتها القديما فى تطوير القوانين ؛ فى ثلاثة أشياء ؛ هى : الحيلة ، والعدالة ؛ والتشريع .
ومن المناسب ان نتكلم على كل واحدة منها بايجاز .

الحيلة :

٢٢ - كثيرا ما يكون تطور المجتمع والرأى العام أسبق فى ميدان التحول والتغير من الشرائع ، بل الواقع ان التشريع سواء كان وضعيا او سماويا لا ياتى الا لتثبيت أمر معروف واصلاحه وتغييره فالتشريع لا بد ان يكون متاخرا عن

الحاجة الاجتماعية التي تتطلب تعديل الشريعة بما يقرب بين النظر والواقع
ويلائم الحياة .

ومن الوسائل التي استعملها الاقدمون في هذا التحايل الشرعى ؛ وقد
عرفوه بانه افتراض امر مخالف للواقع يترتب عليه حكم القانون دون تغيير نصه؛
او الاستناد الى واقعة كاذبة حتى ينطبق حكم القانون على حيلة لا ينطبق
عليها من قبل ؛ كافتراض الجنين شخصا حيا قبل ولادته متى كانت له مصلحة
في ذلك . ليكون له مثلا نصيب في التركة ؛ اذا مات مورثه أثناء الحمل (١)
وكان التحايل من الاساليب الشائعة في الشرائع القديمة ولا سيما في
العصور الاولى للقانون الرومانى ؛ حيث استعمل للتغلب على شدة النصوص
وضيق نطاقها . ويظهر ان التحايل كان ضروريا للتغلب على الجمود الذي كان
مسيطرا على عقلية القدماء بالنسبة لما كانوا يقدسونه من عادات ذات اصل
دينى او من نصوص متوارثة . واحيانا للتغلب على بعض الصعوبات التي
لا يمكن تلافيتها الا بايجاد مخرج من صراحة النص او العادة مثلا ؛ ثم استعملت
كذلك في بعض الدول الراقية نسبيا لتوسيع سلطة القاضى او للتغلب على
استبداد الملوك او الرؤساء .

ويظهر كذلك ان الحيلة استعملت لمقاصد شخصية اما للفرار من
القانون وطائلته واما لجلب مصلحة خاصة .

فمما استعمل للتغلب على الجمود وتوسيع سلطان اختصاصه ؛ ما توصل
اليه البريتور المدنى الذى كان يتولى القضاء فى روما بين المواطنين الى التحايل
على الاجراءات القضائية وشروط التقاضى محورا المبادئ والنظم القانونية ومختراعا
مبادئ ونظما جديدة لم تكن مستعملة قبله . ومن ذلك ان القانون الرومانى
لا يقر حق التملك الا بشروط قانونية قاسية فاقر البريتور (قاضى القضاة)
شبه الملك او ما سمي بعد باسم الملكية البريتورية وذلك بان يقول بوجه الحيلة
الشرعية : ان المدعى قد وضع يده على الشيء الذى يدعى ملكيته المدة الكافية

(١) عمر ممدوح مصطفى ؛ تاريخ القانون . وعلى بدوى ابحاث التاريخ
العام للقانون . وصبحى محمصاى فلسفة التشريع فى الاسلام . وسومزمان
القانون القديم .

لاكتساب الملك بمرور الزمن . وكذلك يفترض فى احالة الدعوى ان المدعى الاجنبى روماني حتى يتمكن المدعى الاجنبى من المطالبة بحقه فى دعوى جنائية . ومن ذلك ان القانون الرمانى لم يكن يقضى بالميراث للابن او الزوجة الا اذا كان الابن خاضعا لسلطة ابيه والزوجة خاضعة لسيادة زوجها عند وفاته ؛ فاذا لم يكن الابن خاضعا لآبيه وقت وفاته اى كان محررا فانه لا يرث ؛ وكذلك المرأة اذا تزوجت بغير سيادة لا تراث فى زوجها . فكان البريتور يفرض ان الابن خاضع لسيادة ابيه والمرأة لسيادة زوجها لكى يورثهما .

ومن المعلوم ان الارث الشرعى عند الرومانيين كان مبنيًا على القرابة المدنية المؤسسة على الخضوع لسلطة رب الاسرة لا على القرابة الطبيعية المبنيّة على أصل الدم (١)

ومن ذلك ما جاء فى المادة الثانية من اللوح الرابع من الالواح الاثنى عشر . اذا باع الوالد ولده ثلاثا تحرر الولد من سلطته الابوية . وان كان حفيدا او بنتا فيكفى بيعه مرة واحدة . فكان يستعمل البيع والعتق بصفة صورية لتحرير الابن من سلطة ابيه .

وقد استعمل هذا القانون بطريق الحيلة لاجراء التبني ؛ فكان يباع الولد ثلاث مرات لشخص صوري ؛ ثم الحاقه بعد ذلك بسلطة ابيه المتبنى عن طريق الدعوى الصورية .

وقد استعمل القانون الانكليزى الحيلة اداة قضائية لمد سلطة اختصاصه؛ فكان لها اثر فعال فى توسيع اختصاص المحاكم الملكية وتوحيد السلطة القضائية . فكانت كلما ارادت ان تدخل فى اختصاصها دعوى هى تحت نظر محكمة اقطاعية أو كنسية ؛ تزعم ان المدعى عليه ارتكب جريمة تمس امان الملك وبذلك يدخل تحت (حراسة امين الملك) الامر الذى يجعلها من اختصاص المحكمة الملكية . وهكذا نشأت تدريجيا دعوى الامن العام او النظام العام ؛

(١) الموجز فى القانون الرومانى لعمر ممدوح مصطفى وكتاب الاحكام لقايبوس . والقانون الرومانى لعبد المنعم البدر اوى .

وقضى على امتيازات الاقطاعيين ورجال الكنيسة ؛ الذين كانوا يحتفظون بحق الحكم فيما يرجع للجرائم الخاصة .

ومما يدخل فى باب التغلب على الصعوبات ما قصه الله فى قصة ايوب وهو قوله تعالى : (وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث) . فقد ورد فى تفسيره ان ايوب حلف ان يضرب المرأة ضربات ولما ذهب غضبه اشفق عليها ؛ ولم يستطع تنفيذ البرور بيمينه . فاكتفى باخذ ضغث وضربها به . ولعل ذلك كان كافيا فى عرف القوم فى تحقيق البر باليمين .

وقد استعملت الحيلة لازالة الفوارق الاجتماعية وتقوية روح التضامن والاحترام ؛ ومن ذلك ما كان عند العرب فى أيام الجاهلية من النظام المسمى (ولاء الموالة) يعقده الرجل بالايمان بينه وبين غيره ليتناصرا فى الحياة ويتوارثا بعد الوفاة ؛ وافر الاسلام هذا الولاء ولم يبطله كما ابطل التبنى ، وفى القرآن (والذين عقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) ومثله نظام المؤاخاة التى جرت بين المهاجرين والانصار عند وصول الرسول وصحبه الى المدينة . ولكن ذلك نسخ من بعد بمقتضى الميراث . ولم يبق الا ولاء الايمان ؛ (المؤمنون بعضهم اولياء بعض) .

ولما حجب الشارع عتق الارقاء اقر نظام الولاء فى الرقيق وقال عليه السلام انه لحمه كلحمه النسب . وهذا الولاء كان معروفا فى القوانين القديمة على اساس ان المعتق منح العبد الحرية كما منح الاب ابنه الوجود ؛ فمن اللائق أن تبقى بينهما صلة تشبه صلة البنوة .

ومن هذا النوع ما كان معروفا فى القانون الايرلندى مما يسمى « بالرضاع الادبى » وهو صلة بين الطالب والاستاذ ، شبيهة بالصلة التى تكون بين الاب والابن .

وقد استعملت الحيل فى اغراض شخصية ؛ واصبحت تشبه العقود الصورية التى يفر بها الانسان من الحق او يدلس بها أحد المتعاقدين على الآخر ، وذلك - كاقترار المريض لامرأة يحبها بان لها عليه دينا ليزيدها فى نصيبها من الميراث .

ومن ذلك ما لو كان عمرو يملك منزلا مشتركا مع زيد ؛ واراد عمرو بيع

نصيبه فى الدار لشخص ثالث فخاف من أخذ شريكه بالشفعة فانه يحتال لذلك بالاقرار للمشتري ان ذلك النصيب كان ملكا له ؛ وانه انما كان نائبا عنه فى الملكية الصورية .

وقد استعمل القدماء وبعض الحنفية عند المسلمين كثيرا من هذه الحيل واجازوها ولكنها لا تتفق مع روح العدالة الاسلامية كما سنبينه فى اثناء كلامنا على الشرع الاسلامى .

وقد تطورت نظرية الحيلة حتى دخلت فى التفكير الفلسفى لمفكرى عصر النهضة . وهكذا نجد لوك ورسو وهو برينون نظريتهم فى علاقات الاشخاص بالدولة على اساس العقد الاجتماعى ؛ فيحتالون على الواقع عن طريق فرض ان الناس انتقلوا من حالة الفطرة الى عهد النظام عن طريق تعاقد اجتماعى ؛ تخلو فيه الناس عن حريتهم لمن يتولى امرهم ، وهو تبرير لاستبداد الملك ؛ حسب هوبز ؛ او تبرير لبعض الاستبداد حسب نظرية لوك ؛ او تبرير لنظرية سلطان الامة حسب جان جاك روسو . لانه اذا كانت السلطة أعطيت للملك بعقد ، فهى مستمدة من الامة ؛ فتكون الامة صاحبة السيادة ولا شك أن هذه الفروض كلها تحايلات صورية ؛ المقصود منها أساس لبناء نظرية سياسية او اجتماعية .

أما فى العصر الحديث ؛ فالاتجاه القانونى يعمل على استبعاد الحيلة فى التشريع بقدر المستطاع وان كان غير ممكن تجاهلها بالمرّة . الا أنها لا يمكن ان تعتبر مصدرا من مصادر التشريع المعترف بها .

القانون الطبيعى :

٢٣ - من الوسائل التى استعملتها الشعوب القديمة فى تطوير القانون ؛ وسائل تخالف تماما اسلوب التحايل ؛ لانها صريحة فى الرغبة فى احداث تشريع جديد او تاويل مستنبط ، وكان الباعث عليها هو الحاجة الى اكمال النقص فى التشريع والعرف القديمين ؛ او الحكم عليهما بمنافاتهما بمقتضيات العدالة ، وما يهدى اليه العقل الانسانى فى طريق معاملة الناس بعضهم لبعض . وطبعا ان الفكر الانسانى فى هذه المرحلة كان قد تفتح عن ذى قبل واصبح مستعدا

لقبول النظر فيما يعرض عليه من جديد ولو كان طعنا في ما الفه من أحكام او تقاليد فلم تعد هنالك حاجة ملحة الى التحايل على النصوص وتحميلها ما لا تطبيقه .

وطبعا فان قيام بواعث هذا التطور كانت بمعزل عن مصادر التشريع الاصلية التي هي العرف او الالهام او احكام الكهنة . فهي بمثابة اصلاح انبثقت من الشعوب او من بعض القضاة وكان لها اثرها الفعال في تطوير القانون فاصبحت بذلك مصدرا خارجيا له ؛ وكان هو بحاجة الى هذا المصدر الخارجي ومن المعلوم كما سبق ان بيناه ان الاحكام المعمول بها ؛ كانت في هذه المرحلة سرا مقصورا على الكهنة ورجال الدين او بعض الشخصيات ذات الاتصال بالسلطة الوقتية لذلك لاغرابة ان يكون هذا التطور رد فعل خارجي عن الكهنوت في هذه الشعوب ، ولا غرابة ان يصبح القانون من بعد مدنيا فيها اي مستقلا عن اسس الدين الحقيقي .

كان مصدر هذا التطور هو العقل وشعور العدالة في النفس ؛ ولكن التغير الطبيعي في العقول جعل مظاهر هذا التطور مختلفة باختلاف الشعوب والبيئات ؛ فظهر عند اليونان باسم قانون الطبيعة ؛ ثم برز عند الرومان في شكل قانون الشعوب والقانون الطبيعي ، ثم تبنت الكنيسة هذا الاخير وصبغته بالصبغة المسيحية ، أما في انكلترا فقد ظهر مصدر العدالة باسم ضمير الملك . وسنطى نبذة عن كل هذه التطورات ثم نبين كيف ان الشريعة الاسلامية لم تسير واحدة منها لان تطوراتها من صميمها ؛ لانه في مقاصدها .

فكرة القانون الطبيعي عند اليونان

٣٤ - راع اليونان ما لاحظوه من نظام ثابت محدود. يهيمن على الظواهر الطبيعية من ملك وارض وماء وهواء ؛ كواكب تجرى لمستقر لها ؛ وتكوير لليل على النهار وللنهار على الليل . وانسان وحيوان ونبات يولد ويكبر ويموت ، وظواهر تنشأ وتنمو وتتطور وتكرر وفقا لنظام ثابت لا يتغير . ثم عواطف وشهوات وبواعث وغايات واحدة النوع في عموم البشر ، اليس في ذلك كله ما يدل على ان هنالك محركا واحدا يدبر الجميع بامرهم ويسيره بمقتضى حكمته ؛ ووفقا لنواميس محكمة ثابتة ؟ ثم اليس في اكتشاف هذه النواميس ومعرفتها ما يدني

من حال السعادة التي لا تتحقق الا اذا سارت امور الكون على مقتضى
نواميسه الطبيعية ؟

كان لهذه النظرة نزعتان متعارضتان عند اليونانيين . فقد استعملها
المحافظون لتدعيم قوة القوانين الوضعية زاعمين ان هذه القوانين تعبر عن
القانون الطبيعي الازلي . ومن بين هؤلاء هيراكليت

واستعملها المصلحون او المجددون للتقليل من سلطة القوانين الوضعية
على اعتبار ان هذه نشأت عن ارادة حكام لا ينبغي ان يحترم رأيهم الا اذا طابق
مقتضيات القوانين الطبيعية ؛ ومن هؤلاء الفلاسفة السوفسطائيون .

وخالف هؤلاء واولئك الا بيقوريون الذين حملهم مذهبهم في التماس
اللذة على طلب الاستقرار واحترام القوانين الوضعية دون تشاغل بالبحث
عن مصدرها ؛ ولذلك فقد نبذوا مسألة القوانين الطبيعية من الحساب وارتضوا
الواقع كما هو .

ومن الذين كان لهم اثر في تكوين القانون الطبيعي سقراط الذي اثر
عنه أنه كان يقول لتلامذته : (انني ملزم بطاعة الارادة الالهية دون ارادة
سلطات المدنية) ويقول : (ان الارادة الالهية تصل مباشرة الى شعوري الداخلي
وهي العليا أمام ضميري) ونحا افلاطون هذا النحو الاخير اذ وازن في كتاب
القوانين بين العدل المطلق والقانون الصالح وبين القوانين والتقاليد
القائمة بالفعل في مختلف الجهات ، وقرر ارسطوان القانون الوضعي يجب
ان يعمل على تحقيق مقتضيات القانون الطبيعي . وهو يرى ؛ ان العدل نوعان ؛
نوع طبيعي وهو عام هياته الطبيعة لجميع الشعوب والافراد . وعدل عرفي وضعته
كل أمة لنفسها . ويجب ان يكون هذا الاخير مطابقا لمقتضيات الاول . وينبغي
أن نتنبه الى نظرة اليونانيين للقانون الطبيعي كان جزء من فلسفة عامة .
فلما ظهر الرواقيون تناولت فلسفة الزهد عندهم فكرة القانون الطبيعي ؛
وصاغوها في قالب خلقي لم يسبقوا اليه فكانوا يقولون : ان الانسان الحكيم
هو من يتغلب على شهواته ويتخلص من جميع المؤثرات الخارجية لان ذلك هو
سبيل الحرية الحق ويجب ان ينظر الانسان الى العالم من جانبيين : جانب العقل
العالمي الذي يوحى اليه باتباع المثل الاعلى ويملي عليه مبادئ القانون

الطبيعى الذى يحكم العالم كله . وجانب القوة العالمية التى تلاحظ فى انظمة الكون المادية الخارجية . ولا بد ان ينتج الانسان نحو المثل الاعلى لان ذلك مقتضى العقل ومقتضى القانون الطبيعى . وكانوا يبشرون بوحدة انسانية عالمية تقوم على العقل وكبح الشهوات .

قانون الشعوب عند الرومان

٢٥ - تأثر الرومانيون بفكرة القانون الطبيعى عند اليونان ؛ وتغلغلت فى اوساطهم فلسفة الرواقيين فاصبحوا يعتقدون ان القانون الطبيعى قانون مثالى ومتركب من مجموعة قواعد ابدية خالدة لا تقبل التغيير ؛ وتابعوا افلاطون فى تقسيمه القوانين الى نوعين ؛ عامة ابدية وخاصة وضعية .

ولكن هذه الفلسفة لم تعمل اثرها بادىء بدء الا بعد ان اضطرت روما الى تاسيس محكمة خاصة بالاجانب ؛ وتحمل بريطور الاجانب مسؤولية الحكم بينهم . وبما ان القانون المدنى كان خاصا بالمواطنين الرومانيين فقد اضطرت الى ان يجتهد فى استنباط الاحكام والقوانين من الاعراف الجارية بين الامم فى معاملاتها التجارية والمدنية ، ومما أوحى اليه به تفكيره فى البحث عن طرائق تحقيق العدالة . ومن مجموع احكام « بريطور » الاجانب ؛ تكون عند الرومانيين قانون الشعوب ؛ متميزا عن القانون المدنى المحلى . ولما كان الاول قد امتهد فى بساط حر واعتمد على العقل والبحث عن طرق العدالة فقد تفوق على القانون المدنى الذى كانت تسوده الشكليات المعقدة الى حد ان الغلط فى لفظ واحد او عدم مراعاة اى اجراء بسيط كان يؤدى الى ضياع الحق على صاحبه . ولذلك اضطرت البريتور المدنى الى اعتبار قانون الشعوب والاستفادة من مواده والرجوع اليه كلما أشكل عليه حكم أو اقتضى الامر البحث عن أعدل الطرق واقربها للقانون الطبيعى ؛ وادى هذا مع ما قدمناه من تغلغل الفلسفة اليونانية فى الوسط الرومانى الى بروز فكرة عالية تنادى بضرورة تكوين قانون ثابت لم توخذ مبادئه من تقاليد جماعة دون أخرى ولكن مصدره الطبيعة وطريقة اكتشافه العقل الذى يقرر مبدأ المساواة والعدل . ويرى اوليبيان أن فكرة القانون الطبيعى أسمى من فكرة قانون الشعوب ؛ لان هذه تقر مثلاسترفاق

الانسان بينما القانون الطبيعي تقر مبادئه ان الناس يولدون احرارا . واياها كان
فقد تاصلت فى الرومانيين الفكرة التى نادى بها الخطيب المشهور شيشرون:
(بان فى العالم قانونا صحيحا مطابقا للطبيعة ساريا على جميع الناس
ثابتا ابديا يتولى الله حمايته وعقاب من يخالفه) .

القانون الكنسى :

٣٦ - اقتبس أحيار الكنيسة المسيحية فكرة القانون الطبيعي من فقهاء الرومان
واعطوها منذ القرن الرابع المسيحى الصبغة الدينية ، اذ قالوا : بما أن الله
هو منشئ الكون فيجب أن تجرى علاقات الناس فيما بينهم بمقتضى الناموس
الالاهى الخالد ؛ وجعلوا طريقة الاتصال بهذا الناموس الالاهى فى الوحى وفى
الشعور دون تدخل للعقل . وفى ذلك يقول القديس يوحنا : (قل لى من أين
جاء المشرعون بالاحكام الراجعة للقتل أو الزواج أو الوديعة ؟ انك ستجيب
لا محالة بان ذلك من العرف أو العادة أو التقاليد ولكن اذا تعمقنا البحث وجدنا
ذلك ناشئا من الضمير الانسانى . فلا شك اذن أن الناس قد شرعوا قوانينهم
على أساس القانون الذى جبل الله عليه الناس ، وهذا القانون الاساسى هو
الذى ترجع اليه أحكام المحاكم وقوانين العقوبات) .

ويقول الدكتور سليمان مرقس : ان النصرارى فى القرن الثالث عشر فرقوا
بين القانون الالاهى ، والقانون الطبيعى ؛ والقانون الانسانى . فالاول هو
مشيئة الله سبحانه تصل الينا من طريق الوحى والشعور ونومن بها ايماننا
ولا يستطيع العقل أن يدركها على حقيقتها . والثانى هو غاية ما يستطيع العقل
ادراكه من القانون الالاهى الازلى . والثالث هو من صنع الانسان يجب أن
يستلهم الثانى وأن يطابق مبادئه (١)

ويرى المسيحيون أن خطيئة ادم هى التى عاقت العقل البشرى عن ادراك
القواعد بنفسه . وقد ازدهرت هذه النظرية عند الفيلسوف توماس الاكوينى
ثم عارضها سكوت (Scott) واوكام فى بداية القرن الرابع عشر ورايا ان
القانون ليس قاعدة تقتضيها طبيعة الخليقة ولكنه أمر والامر يقبل النسخ .

(١) سليمان مرقس . المدخل للعلوم القانونية ؛ ص ٢٨٥ وما بعدها . ج ١

ولذلك لا محل للقول بوجود قانون طبيعي أزلى مشتق من طبيعة الأشياء .
ثم قامت حركة الفقهاء الاسبانيين لتأييد نظرية توماس ، ولا تزال هاتان
النظريتان محور المذاهب القانونية المختلفة في الغرب (١) وقد بقيت
النظريتان تتعاوران في العالم الاوربي حتى برزت مدرسة نالثة تقول بوجود
قانون طبيعي ذى حدود متغيرة ، اذ لاحظوا وجود مبادئ ثابتة قليلة العدد
ويمكن اعتبارها مثلا اعلى للقانون في كل بلد ، وفي كل زمان فقالوا ان القانون
الطبيعي يشمل هذه المبادئ القليلة العدد . ولكن رجال المدارس الفقهية
الغربية عادوا في أوائل القرن الحالى الى النظرة التقليدية فقال بلانيول :
« ان القانون الطبيعي هو مجموعة مبادئ محصورة العدد مبنية على العدالة
وسلامة الذوق ، يتعين على الشرع ان يراعيها وتعتبر هى المقياس الذى تقدر
به صلاحية التشريع او عدم صلاحيته . فالقانون الطبيعي ليس هو القانون
أو القانون المثالى ، ولكنه القاعدة العليا للتشريع التى ان حاد عنها المشرع كان
تشريعه ظالما أو فاسدا » .

قانون العدالة عند الانكليز :

٢٧ - اختلف التطور القضائى عند الانكليز باختلاف الظروف الاجتماعية
والدينية فى القرن الثالث عشر كان عند الانكليز محاكم ملكية ومحاكم اقطاعية،
ومحاكم كنسية وقد استعملت المحاكم الملكية وسيلة الاحتياط بدعوى حفظ أمن
الملك حتى تغلبت على المحاكم الثانية والثالثة وأصبحت المحاكم الملكية تستأثر
بالسلطة القضائية فى البلاد ، وكانت تطبق القانون العادى المستند الى العادات
والتقاليد والاعراف والاحكام الموجودة فى السجلات القضائية وما اقرته من
مبادئ عامة . ولكن هذه العادات والقوانين والاحكام اتضح جمودها ، وعدم
صلاحيتها لمسايرة التطورات الاجتماعية التى وقعت فى بلاد الانكليز. ولم
يكن فى استطاعة القضاة اى يحددوا عنها ولو كانت ظالمة نظرا لما وقر فى
نفوسهم من تقديسها ، فكانت الظلمات ترفع للملك فيحيلها الى مستشار خاص
من رجال الدين ثم يامر بمقتضى اشارته بما يراه ضمير الملك موافقا للعدل

(١) نفس المصدر الذى قبله

الذى هو مسؤول عن توزيعه بين الناس . ومع ان هذه الاوامر كانت تأخذ صبغة ادارية فقد بدأت تتدخل فى القانون العادى باسم العدالة على يد مستشار الملك الذى انتهى بتكوين محكمة خاصة سماها ضمير الملك تحت رئاسة المستشار المذكور الذى اصبح يسمى (حافظ ضمير الملك) واصبح الانكليز يقولون : ان العدالة تسيل من ضمير الملك) .

وقد كانت هذه المحكمة تستمد من قوانين الشعوب الرومانية ومن نظريات اليونان فى القانون الطبيعى ما تسنده لضمير الملك ، وهكذا التقى التطور الانكليزى من طريقه القومى ، مع التطورات الاوربية الاخرى ؛ فتكونت عند الانكليز مجموعة قوانين العدالة الى جانب القانون المدنى ، وأصبحت اليوم مصادر التشريع عند الانكليز ثلاثة : القانون العادى ؛ وقانون العدالة ؛ والتشريع . والمحاكم نوعان : محاكم عادية تحكم بمقتضى القانون العادى ؛ ومحاكم قانون العدالة . وتمضى على مقتضيات قانون العدالة .

ونلاحظ ان مما جعل الانكليز يستبعدون الاخذ الصريح من احكام القانون الطبيعى كما فعل غيرهم هو خوفهم من نفوذ رجال الكنيسة التى ثاروا عليها ؛ وحبهم التطور الدائم فى اطار كيانهم القومى .

مصدر العدالة فى العصر الحديث :

٣٨ - استخلص المشرعون الاوربيون المعاصرون من مجموع التطورات التى دخلت على فكرة القانون الطبيعى وضمير الملك والقانون الطبيعى ذى الحدود المتغيرة فكرة عامة ترمى الى الوقوف دائما عند مقتضيات العدالة كما يصل اليها الفكر السليم ويحس بها الوجدان الواعى معتبرين ان الانسانية كلها بحثت عن مبادئ عليا تحقق العدل والمساواة وتضمن الانصاف للجميع . ولكن المعاصرين فيما يظهر يفرقون بين ما هو مبدأ من القانون الطبيعى اى تلك المجموعة الازلية من الاصول العامة وما هو ثانوى او تطبيقي ويشتمل على ما يمكن وضعه للمسائل الخاصة من احكام عادلة مبنية على تلك الاصول العامة . فالمعاصرون اذن ينظرون الى القانون الطبيعى لاعلى أنه مجموعة قواعد كما كان يفهمه رجال القرون الوسطى ؛ ولكنه القاعدة التى تهدي المشرع وتدله على ما يجب ان يضعه من قوانين مختلفة متغيرة ؛ وهذه القواعد التى تدل المشرع متغيرة بتغير الزمان

والمكان ولكنها تتصل كلها بغاية انسانية مثلى هي العدل المطلق .
ولكننا اذا نظرنا لهذه الفكرة المعاصرة لم نجدتها تخرج عن البحث عن
الغاية المثلى كما تخيلها القدماء دون ان تحددها او توضحها . فهي مثالية للعدل
يسعى الانسان لاكتشاف مظاهرها ؛ بحسب تفكيره هو والروح السائدة فى
عصره وفى المكان الذى هو فيه .

وهذا الغموض يجعلنا لا نتيقن حتى هن حقيقة العدل المطلق ماهو ؛ وهل
يمكن الوصول اليه ام لا ؛ ثم هل نحن فى طريق تؤدى اليه ام نحن فى عدل
نسميه الظلم ؟ فالذى يظهر ان العدل الطبيعى ان كان موجودا فلا يمكن ان
يكون الاثمة عقيدة وخلق ثابتى الاصول قائمى الدعائم .

المقاصد الشرعية فى الاسلام :

٢٩ - لقد ابنا كيف أن فكرة العدالة ظهرت مستقلة عن مجموع الشرائع
اللاتينية والانكليزية أى مصدرا خارجا عن القانون والعرف . ويمكن أن نؤكد
ان الشريعة الاسلامية كانت بعكس ذلك ؛ لان مصدرها الوحي القرآنى والسنة
المحمدية واجتهاد الائمة الذى هو بذل الجهد فى استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة بطريق المنطوق او المفهوم او القياس . فالعدالة فى الاسلام من صميم
التطبيق للاحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها .

وهى فى غير ما نص عليه بصراحة تؤخذ من مقاصد الشريعة التى تنطوى
على كل ما يمكن ان يقع من حوادث واحكام ؛ وليست المقاصد الشرعية مصادر
تشريع خارجية كما حيب للسيد صبحى المحمصانى ان يفعل فى كتابه (فلسفة
التشريع فى الاسلام) بل الادلة الاصلية والمقاصد جزء من المصادر الاساسية
للتشريع الاسلامى ؛ والحكم الذى ناخذه بطريق المصلحة او الاستحسان او غير
ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكما شرعيا اى خطابا من الله متعلقا
بافعال المكلفين ؛ لانه نتيجة الخطاب الشرعى الذى يتبين من تلك المقاصد
التى هى امارات للاحكام التى ارادها الله وارشدنا اليها عن طريق ما اوضحه
فى كتابه وسنة نبيه من غايات للاحكام ومقاصد للشريعة .

والمقصد العام للشريعة الاسلامية هو عمارة الارض وحفظ نظام التعايش
فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل

واستقامة ومن صلاح فى العقل وفى العمل واصلاح فى الارض واستنباط
لخياراتها وتديبير لمنافع الجميع .

يدل على ذلك قول الله سبحانه :

واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة ؟ قالوا اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟
قال انى اعلم مالا تعملون .

فهذه الآية تدل على ان المقصود من استخلاف الانسان فى الارض هو
قيامه بما طوق به من اصلاحها ؛ والمراد بالاصلاح هنا اصلاح احوال الناس
لا مجرد صلاح العقيدة ؛ كما يبين ذلك قوله فى الآية الاخرى (هو الذى انشاكم
من الارض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا اليه) فاستعمركم اى جعلكم
مكلفين بعمارة الارض . وهذا الاصلاح هو الذى دعا اليه الرسل وظلوا يعملون
على تربية الناس عليه عن طريق التذكير بالفطرة وما جبل عليه الانسان
بصفته انسانا ذا عقل ولغة وتكليف . فلنسمع لموسى يقول لاخيه هارون :
(اخلفنى فى قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين)

وسبيل المفسدين هو الذى يقص علينا خبره من أعمال فرعون وملاه
(ان فرعون علا فى الارض وجعل اهله شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح
ابناءهم ويستحيى نساءهم انه كان من المفسدين)

فالتعوى فى الارض والطغيان وخلق الطبقات وقتل الرجال بغير حق
واستحياء النساء للفساد اعظم ما يفسد الارض ؛ وهو محط المقاومة التى قام
بها مومنون آل فرعون واسرائيل استجابة لدعوة موسى ومن قبله من النبيين .
ولنستمع لشعيب يقول لاهل مدين :

(ولا تبخسوا الناس أشياءهم ؛ ولا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها) .
وفى الآية الاخرى :

(ولا تعثوا فى الارض مفسدين) .

ولنستمع اليه سبحانه يقول فى مواضع اخرى من كتابه الكريم :
(فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم ؛ اولئك

الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم) .

وقال تعالى يصف بعض الظالمين : (واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) .

وقال : (واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا) .
والامر هنا من الامارة .

فمجموع هذه الآيات القرآنية يبين بوضوح ان الغاية من ارسال الانبياء والرسول وانزال الشرائع هو ارشاد الخلق لما به صلاحهم وادأؤهم لواجب التكليف المفروض عليهم . فمصدر العدالة الاسلامية هو ايمان المرء بانه مكلف؛ وينشأ عنه وجوب طاعته للشريعة فى أقواله واعماله وتصرفاته ؛ والشريعة احكام تنطوى على مقاصد ؛ ومقاصد تنطوى على احكام ؛ وهى ليست من قبيل القانون الطبيعى الموضوع فى الخليقة ؛ والذى يكتشفه الانسان عن طريق الالهام ؛ غموض يكتشف غموضا ، ولكنه نظر بالفعل فى اطار أصول عامة يهتدى به المكلف بذلك النظر الى اكتناه أسرار الشريعة ومقاصدها عن طريق اللفظ والمدلول الخاص والعام ؛ وما يدل عليه مجموع تلك الدلالات من مقاصد وأفهام . فالعدل العام الاسلامى لا يقبل التبديل وأما الاحكام الجزئية فقد تتغير بحسب الظروف والاعتبارات الزمانية والمكانية لانها غير مقصودة لذاتها (=) وانما يقصد منها الوصول لتحقيق العدالة الشرعية . والرأى لا قيمة لاحكامه اذا لم يكن رأيا مسلما ؛ أى انسانيا بالمعنى الصحيح للكلمة أى مجرداعن الاهواء والشهوات التى تنشأ عن الفساد فى الارض والتى تتنافى مع المقصد الشرعى العام فى الصلاح والاصلاح .

وقد حاول السيد على بدوى أن يستخرج من بعض النظريات فى الفقه الاسلامى ما يكاد بزعمه ان يتحد فى جوهره مع مذهب القانون الطبيعى وفلسفة الزهد ؛ فقد قال فى كتابه ابحاث التاريخ العام ان فى جانب الفقه الاسلامى الخلقى والقانونى ما يتحد فى جوهره مع القانون الطبيعى وفلسفة الرومانيين . واستدل لذلك :

اولا - بان الفقهاء جعلوا الفضائل منحصرة فى التوسط بين الافراط

والتفريط . لان الفضائل اربع وهى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ، وان الله تعالى قد خلق فى الانسان ثلاث قوى ؛ الاولى هى القوة العقلية وتنحصر فى ادراك الحقائق والنظر الى العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد . والثانية القوة الشهوانية او البهيمية وهى ترمى الى جلب المنافع او طلب الملاذ . والثالثة القوة الغضبية وهى تقوم على الاقدام على الاهوال والتشوق الى التسلط . وفى كل من هذه القوى قد يكون الانسان معرضا للافراط والتفريط فى استعمالها ، أى للاسراف فيها أو لاهمالها . والتوسط بين الامرين مناط الفضائل السابقة ثم ذكر ما يقوله بعض الاخلاقيين المسلمين كالماوردي وابن مسكويه من ان الخلق الحسن بين طرفى الافراط والتفريط . . . فالشجاعة خلق وسط بين التهور وبين الجبن ؛ والكرم خلق وسط بين البخل وبين التبذير ؛ والعفة وسط بين الخلاعة والفجور وبين الخمود والسكون ثم يقول :
وإذا امتزجت هذه الفضائل الثلاث اى القوى العقلية والبهيمية والغضبية، انتجت فضيلة رابعة تسمى العدالة او الوساطة وهى الثبات على الحق والطريق المستقيم وبها تصل النفس الى كمال المقاصد . وعند الفقهاء ان العدالة ليست ثابتة لكل فرد من الامة بل لمجموع الامة وحجتهم فى ذلك قوله تعالى : (وكذلك جعلناكم امة وسطا ؛ لتكونوا شهداء) وقوله تعالى : (كنتم خير امة اخرجت للناس) وان هذه الفضيلة تجعل للاجماع واحكامه حجة على الافراد وسلطانا لانها صادرة من العدالة .

ثانيا - هذا فيما يختص بالجانب الخلقى مع ما يؤدى اليه من التسليم بقوة الاجماع أما فيما يختص بالجانب القانونى فيشير السيد بدوى الى الخلاف الموجود بين الاشاعرة والمعتزلة فيما اذا كانت احكام الله تعرف من طريق الشرع لا من طريق العقل ام تعرف بالعقل قبل نزول الشرع الالاهى بناء على ما يدركه من صفات الحسن والقبح فى الافعال الانسانية أى المأمور به والمنهى عنه وبعبارة أخرى القانون . ومن المعلوم ان الاشعرية تقول بان الحسن والقبح لا يثبتان الا بأمر الشارع او نهيهِ ولا سبيل للعقل اليهما قبل ذلك بناء على انهما ليسا صفة ذاتية فى الفعل ولا امرا مستقرا ثابتا فيه حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح أما المعتزلة فيذهبون الى ان الحسن والقبيح يدركهما

العقل والشرع جاء كاشفا عما ادركه العقل قبل وروده .

ويستنتج السيد بدوى بان المعتزلة تقول اذن بقانون طبيعي مصدره العقل

لا الدين (١)

وزعم الدكتور عمر ممدوح مصطفى ان فكرة العدالة فى الشريعة الاسلامية ظهرت بعد اتساع رقعة الدولة وتغير الاحوال الاجتماعية وظهور حالات جديدة لم يرد عنها نص فى الكتاب أو السنة . وتمكن المجتهدون والفقهاء فى خلال عصور الشريعة الاسلامية بفضل نشاطهم الفقهى من مواجهة الحالات الجديدة التى نشأت عن تنوع المعاملات والعلاقات بين الافراد اذا فضى هذا النشاط الى تعديل القواعد الشرعية اما بتوسيع نطاقها او بتخصيص حكمها او باضافة مبادئ جديدة اليها تبعا لتطور المجتمع ولشعور العدالة فى النفس . وكان الفقهاء يسترشدون فى ذلك بروح التشريع الاسلامى والمبادئ الاسلامية المقررة فى الكتاب والسنة . وقد اطلق على هذا الاسلوب فى الشريعة الاسلامية اسم الرأى (٢)

ونحن لا نوافق السيد بدوى على ما زعمه ؛ لانه اولا : ليس اعتبار الخلق وسطا بين طرفى الافراط والتفريط قاعدة اسلامية مسلمة وانما هى نوع من التحليل اليونانى لفلسفة الاخلاق اقتبسها بعض الاخلاقيين الاسلاميين لانه اقرب ما يوضح فكرة الآداب العامة عند المسلمين . وليس فى الاسلام ما يجعل التجاوز والسمو فى الخلق مذموما . فالمؤمنون درجات ، وكل يعمل على ان يرتقى فى معارج السالكين الى ان يصل اعلى درجات اليقين والمحبة . وهم يقولون ان الولاية لله لاتحد مراتبها ؛ وكل يعمل للوصول الى اسمى منازلها دون ان ينال ذلك .

وقد بين العارف ابو زيد الفاسى ان فى طلب الله منا الصلاة على نبيه والدعاء له بالوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة ما يشير للمؤمنين بأن لا يقنعوا بمكانة دون اخرى ؛ وان يواصلوا العمل والطلب ، لانه اذا كان محمد وهو الذى

(١) على بدوى « أبحاث التاريخ العام للقانون » ص ٨٤ و ٨٥ . وقارن أصول

تاريخ القانون للدكتور عمر ممدوح مصطفى ص ٨٥

(٢) عمر ممدوح مصطفى ؛ كتاب أصول تاريخ القانون ص ٨٥ و ٨٦

نال اعلى المراتب يتطلب المزيد ؛ فما بالك بغيره فالفضائل لا حد لها ؛ والكمال لا نهاية له . وهل يعقل ان يقال ؛ لمن انفق جميع ماله فى سبيل الله أنه مبذر او أنه ارتكب مذموما ؟

ان التعريف الحقيقى للكرم عند المسلمين هو : انفاق ما ينبغى فيما ينبغى ؛ على وجه ينبغى . وليس هو القصد فى الانفاق ؛ انهم يعتبرون الكرم فى بذل ما يطلب بذله عادة بحسب الظروف وفى ما يطلب فيه بذله ؛ وعلى الشكل الذى يراد ؛ أى من غير مطل ولا من ولا اذى . وما هى الشجاعة ؟ ليست هى بذل النفس فى سبيل الخير ؛ وهل يمكن ان يقال ان الشجاعة جزء من الجبن او من التهور حتى تكون وسطا او طرفا .

ويقول الاستاذ العقاد فى هذا المعنى : « ومذهب الفلسفة اليونانية ينتهى بنا الى مقياس للاخلاق شبيه بمقاييس الهندسة والحساب ؛ بعيد عن تقدير العوامل النفسية والقيم الروحية ؛ فى الاخلاق العليا على التخصيص ؛ وقد تصدق هذه الفلسفة اذا كان المطلوب من الانسان ان يختار بين رذيلتين محقتين؛ فانه فى هذه الحالة يحسن الاختيار بين طرفين متقابلين كلاهما مذموم ومتروك؛ الا اننا لا نقول مع ذلك ان الكرم نقص فى رذيلة البخل او نقص فى رذيلة السرف ؛ ولا نقول مع ذلك ان الكرم اذا زاد اصبح سرفا ؛ وان السرف اذا نقص اصبح كرما ، بل تكون الزيادة فى الكرم كرما كبيرا والنقص فى السرف سرفا قليلا ولا يكون الكرم ابدا درجة من درجات السرف ؛ ولا البخل درجة من درجات الكرم ؛ بل هى اخلاق متباينة فى الباعث متباينة فى القيمة ، يتقارب الطرفان فيها أحدهما من الآخر ؛ ولا يتقارب الطرف من الوسط كما يظهر من قياس الهندسة او قياس الحساب .

ولقد راينا فى مباحث العلل النفسية التى كشفها العلم الحديث ان الشذوذ يقرب بين المسرفين والبخلاء فى اعراض متشابهة ... الخ . الى ان يقول:

ولن يشذ الانسان عن الاعتدال فى الطبع اذا هو آثر ان يذهب فى كل فضيلة الى نهايتها القصوى فماذا يعاب فى جمال الوجوه مثلا ، اذا انتهى الى غاية لا غاية بعدها فى معهود الابصار ؟ وماذا يعاب فى جمال الاخلاق اذا انتهى الى مثل تلك الغاية فى معهود البصائر ؟ ان كلمة من كلمات اللغة العربية

العامة بمدلولاتها النفسية والفكرية لتهدينا الى قسطاس الحمد فى كل حسنة مأثورة فكلمة (ناهيك) حين نقول (ناهيك) من رجل أو ناهيك من عمل أو ناهيك من خلق هو قسطاس الشاء فيما تنشده النفوس الانسانية من كل فضل منشود (١) .

ثانيا ؛ ان الوسط فى الآيه (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) بمعنى العدل؛ صحيح لا شك فيه يشهد له ما رواه ابو سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ان الوسط هو العدل . والعدالة تعنى العلم والاستقامة فى الشهادة ؛ وقد فسر بذلك قوله تعالى : (قال اوسطهم) أى اعلمهم واعدلهم . والمقصود ان الله تعالى جعل الامة المحمدية الحقيقية أمة مستقيمة عارفة بربها ، مطيعة فى سلوكها تصح ان تكون شهيدة على الناس وحجة لله عليهم ؛ أى بوضعهم شرائعهم موضع التنفيذ واعطائهم القدوة الحسنة ؛ وامكان وجود الجماعة المسلمة المتمثلة لاوامر الله المجتنبه لنواهيهِ ؛ الراقية بسبب ذلك فى ارقى مدارج المعرفة والحضارة والعمران ، كما كان الرسول عليه السلام بحاله وسلوكه مثالا لنا ؛ وحجة لله علينا ؛ اذ يمكننا ان نقنئى به وننسج على منواله فنعطى الانسان الفطرى كما اراده الله .

وانعدالة هى الاستقامة ؛ مشتقة من اعتدل وعدل اذا استقام

وليست فى اللغة هى الوسط بين طرفى الافراط والتفريط وانما حملهم على تفسيرها بذلك ما قرأوه فى اقوال فلاسفة اليونان من تحليل للخلق ؛ وما يدل عليه بعض اقوال الشعراء العرب فى ذلك المعنى ، كقوله : كلا طرفى قصد الامور ذميم .

وما هو الا نظم لتلك الفكرة التحليلية للاخلاق . وأما قول الشاعر :

كانت هى الوسط المحمى فاكتنفت

بها الحوادث حتى اصبحت ذنبا

فلا يعنى أبدا العدل . وانما يعنى المركز الممتاز وذلك قياسا على ما يكون عليه الرئيس فى الجيش العربى ؛ اذ يكون فى القلب وهو الوسط بين الميمنة

(١) عباس محمود العقاد ؛ حقائق الاسلام وأباطيل خصومه . ص ٢٨٥ و ٢٨٦ .

والميسرة والمقدمة والمؤخرة ؛ فيصبح بذلك المحمى الذى تقوم رحا الحرب عليه ومن اجله ، وقد خلط المعبرون بين مختلف النظريات والاعتبارات الشعرية ؛ فحملوا لفظ الآية ولفظ العدل ما ليس بمقصود فيه .

وأما قولهم : « خير الامور اوساطها » فهو من كلام عبد الله بن الشخبر وهو تابعى ، ولا يصح اسناده للرسول عليه السلام لا من جهة السند ولا من جهة المعنى .

ثالثا ، ان الاخلاقيين المسلمين الذين سايروا التحليلات الفلسفية للاخلاق عند اليونانيين لم يقصدوا البلوغ بها الى مدى القول بوجود قانون طبيعى ؛ وانما وجدوا فى ذلك التحليل ما يقرب من مبدأ الاعتدال فى الامور على اعتبار أن الاعتدال خلق محمود من نفسه ؛ فالأخذ به فى المسائل يكون اقرب الى القصد والى تجنب الافراط او التفريط . والافراط حينئذ هو مجاوزة منطقة الخلق الحسن الى غيرها . والتفريط هو نبذها بالمرة . فالكرم اذا أخذ بمعنى مجرد الانفاق ولكن فى أى شىء كان ولو حراما منع ؛ وأصبح مذموما ويعاقب عليه ؛ وهو حينئذ ليس بكرم وانما هو تبيذير وتضييع للمال . ولكن التبيذير لا يمكن ان يكون طرفا ولو اسفل من الكرم ؛ لان الكرم هو الانفاق فيما ينبغى الانفاق فيه . رابعا ؛ هذا من الوجهة الخلقية .

وأما من جانب القانون ، فلا يصح ان يقال : ان الخلاف فى التحسين والتقييح العقليين يعنى قيام صفات ثابتة لا تتغير للاخلاق واخرى للاحكام ؛ لاعلى مذهب الاشعرية وهو واضح ؛ ولا على مذهب المعتزلة ؛ لان كل ما يريدونه هو امكان اكتشاف العقل لما اراده الشرع عن طريق الالهام او الادراك العقلي لو لم يبعث رسول بذلك . والشرع هو ما اراد الله تكليف الانسانية به بعد ان استخلفها فى الارض ، وليس من الضروري ان يكون متفقا مع نواميس الطبيعة ولا مختلفا معها . فالشرع هو تهذيب للطبع قبل كل شىء ، كما أن الفساحة تهذيب للشجر ، ولو جارينا السيد بدوى فيما استنتجه لكان من الجارى على مقتضى القانون الطبيعى ان يحرم علينا اكل الخنزير ؛ مع ان الطبيعة وحدها او حتى العقل لا يدلان على تحريم ذلك ؛ وانما هو من قبيل اخذ الله عباده ببعض الطاعات ليبلوهم كيف يعملون وليريهم على الامتثال الذى هو أساس

كل عمل دينى . ومثل ذلك يقال فى خلق العائلة الذى وضعته الديانات فقد حرم محارم لم تكن الطبيعة او العادة لتمنعها كما هو الامر عند الشعوب المتحضرة فى مراحل كبرى من التاريخ .

والحقيقة ان الانسان حيوان قبل كل شىء ؛ ولا يسمو به عن درجة الحيوانية الا ما أخذ به نفسه من خلق ودين ؛ وهو ما ركب فى فطرته كإنسان مكلف ، وما لم يمكن ليدركه لولا الرسل على مذهب الاشعرية او كان يمكنه أن يصل الى أخذ نفسه به ليخرج عن طور الحيوانية ومقتضيات الطبيعة على ما يراه المعتزلة . والمعتزلة لا يقصدون ابدا المحتوى الذى اعطاه المسيحيون فى العصور الوسطى للقانون الطبيعى ؛ لانهم يؤمنون بالعقل ، بينما المسيحيون يعتبرون العقل البشرى قد تقهقر بسبب خطيئة آدم ؛ ثم ان المسيحيين يعتبرون الدين فوق العقل ، بينما يعتبر المعتزلة العقل فوق الدين ؛ لانه محكم فيه ؛ وفى غيره . وسنرجع لهذا الموضوع من بعد بحول الله .

خامسا ؛ ليس بصحيح ما زعمه السيد ممدوح مصطفى ؛ من ان فكرة العدالة ظهرت متأخرة فان العدالة من صميم مقاصد الشريعة ؛ وتجلت الحاجة الى استنباطها من المقاصد منذ بداية التشريع فان وقوع النسخ فى زمنه عليه السلام كان من أعظم الدلالات على امكان التغيير فى التشريع وان كان النسخ قد انقطع من بعد ، لان النسخ يعنى الالغاء ؛ وهو لا يقع الا من المشرع . وقد قال تعالى : (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) .

ولكن مبدأ التغيير فى الاحكام ظل معترفا به فى كل ما ليس فيه نص صريح ولم تتبدل ظروف الامر به ، وذلك هو محط الاجتهاد الذى وقع فى زمن الرسول ؛ وفى زمن الصحابة من بعده وقد غير عمر عن ما كان معمولا به فى الصدر الاول من الاسلام فلم يعط المؤلف قلوبهم سهمهم المنصوص عليه فى قوله تعالى : (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم) الآية . وقال : = انا لا نعطي على الاسلام شيئا ؛ «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» وقد اعتبر رضى الله عنه ان ظروف الحكم فى القضية قد تبدل ؛ وان اعتزاز الاسلام وقوته تكفيه عن تألف الناس ليومنا . كما غير الحكم فى المبتوته بالثلاث فى كلمة واحدة ، فقد حكم باعتبار

الطلاق ثلاثا ؛ عقابا لمرتكبيه ؛ مع ان الحكم قبله باعتبارها واحدة .
 وقضى عمر بن عبد العزيز بالدية كاملة لاهل الذمة بعد ما حكم من قبله
 باعطائهم نصفها او ثلثها . وهذه الاحكام تدخل فى نظرى فى قوله عليه السلام :
 عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عضوا عليها باننواجذ
 واذا كان المجتهدون الذين يتبعون الرأى ويحملون هذا الاسم قد ظهروا
 مؤخرا . فان العمل بالرأى اذا لم يكن نص شىء مفروغ منه ومتفق عليه منذ زمن
 الرسول عليه السلام اليس هو الذى سأل معاذ ابن جبل حين ولاء على اليمن
 (بم تقضى ؟ قال بكتاب الله . قال فان لم تجد ؛ قال بسنة رسول الله . قال
 فان لم تجد ، قال أجتهد رأى) .

وفى رسالة عمر بن الخطاب لابي موسى الاشعري ما يدل لهذا المعنى .
 ولكن الاجتهاد بالرأى لا يعنى الخروج عن مقاصد الشريعة ؛ فالرأى
 لا يقبل عند اهل الرأى انفسهم الا اذا كان مندرجا تحت أصل من اصول
 الشريعة الثابتة .

وجماع المقاصد ما قاله ابن القيم :

« ان الشريعة مبناهما واساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش
 والمعاد ؛ وهى عدل كلها ، ورحمة كلها ؛ وحكمة كلها . فكل مسألة خرجت
 عن العدل الى الجور ؛ وعن الرحمة الى ضدها ، وعن المصلحة الى المفسدة ؛
 وعن الحكمة الى العبث ؛ فليست من الشريعة وان ادخلت فيها بالتاويل ،
 فالشريعة عدل الله بين عباده ؛ ورحمته بين خلقه .

فهى بالحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة . وكل خير فى
 الوجود فانما هو مستفاد منها ، وحاصل بها ؛ وكل نقص فى الوجود فسببه من
 اضاءتها . فالشريعة التى بعث الله بها رسوله هى عمود العالم وقطب الفلاح
 والسعادة فى الدنيا وفى الآخرة » (١)

وليس بصحيح كذلك ان يطلق كون الاصول او المبادئ قد ابتكرت من
 بعد ؛ وانما الواقع أنها كانت مستعملة دون أن تستقرأ أو تدون فى الصدر

(١) ابن القيم ، أعلام الموقعين ص ١ . ج ٣

الاول ؛ فاستقراؤها وتدوينها هو الجديد ، وهو فن يطلق عليه تخريج المناط؛ ومعناه البحث عن علل الاحكام التي استنبطها الائمة . قال العلامة الخضرى : واكثر من اشتغل بذلك علماء الحنفية فقد كان كثير من الاحكام التي رووها عن ائمتهم غير معللة ؛ فاجتهدوا فى بيان الاصول التي جرى عليها الائمة فى استنباطهم وقد يختلف العلماء فى تخريج هذه العلة ، وبيان العلة يفتح امامهم باب الفتيا فيما ليس فيه نص . عن الامام متى عرفت علة ما نص عليه ؛ ووضعوا عند ذلك ما سموه باصول الفقه ، اجتهادا منهم ان هذه اصول ائمتهم التي بنوا عليها استنباطهم ؛ وهذا المعنى قد صرحت به فى كتابى الموسوم باصول الفقه بناء على ما وصلت اليه من الاستقراء . ثم وجدت لشان ولى الله الدهلوى ما يؤيد ذلك فى رسالته المتقدمة الذكر (١) . قال رحمه الله : واعلم انى وجدت اكثرهم يزعمون ان بناء الخلاف بين ابى حنيفة والشافعى (ويضاف الى ذلك الخلاف بين ابى حنيفة واصحابه) على هذه الاصول المذكورة فى كتاب البزدوى ونحوه . وانما الحق ان اكثرها اصول مخرجة على قولهم ؛ وعندى ان المسألة القائلة ، بان الخاص مبين ولا يلحقه بيان ؛ وان الزيادة نسخ ؛ وان العام قطعى كالخاص ، وان لا ترجح بكثرة الرواة وانه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه اذا اسند باب الرأى ، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا . وان موجب الامر هو الوجوب البتة . وامثال ذلك ؛ اصول مخرجة على كلام الائمة ، ولا تصح بها رواية عن ابى حنيفة وصاحبيه ؛ وانه ليست المحافظة عليها ؛ والتكلف فى جواب ما يرد عليها من صنائع المتقدمين فى استنباطهم كما يفعله البزدوى وغيره ، احق من المحافظة على خلافها والجواب عما يرد عليه (٢)

٣٠ - وانما اطلت فى هذا الموضوع لابين ان مقاصد الشريعة هى المرجع الابدى لاستفتاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء فى الفقه الاسلامى ؛ وانها ليست مصدرا خارجيا عن الشرع الاسلامى ولكنها من صميمه . وليست غامضة

(١) ولى الله الدهلوى ، الانصاف فى مسائل الخلاف .
(٢) انظر الخضرى ؛ تاريخ التشريع الاسلامى . ص ٣٤٠ ط اولى دار احياء الكتب العربية .

غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حد ولا مورد ؛ ولكنها ذات معالم وصوى كصوى الطريق . وقد دخل على المسلمين من أخذهم بقوانين الغرب وتقليدهم اياها زمنا ان احبوا ان يكون لهم قانون طبيعي كما لغيرهم ؛ كان شريعتهم بمعزل عن العدل حتى تحتاج الى قيام قانون بجانبها رقيب عليها . فاذا كان هنالك قانون طبيعي فلن يكون التعبير عنه الا فى شريعة الاسلام . على انها اسمى من الطبيعة لانها التعبير عن الفطرة الانسانية كما اراد الدين أن تكون ؛ والفطرة هى قوام الانسانية بل هى الصفة الانسانية نفسها ، بما فيها من مروءة ومن عقل .

وقد بينت لك ؛ ان المقاصد الشرعية تؤثر حتى على ما هو منصوص عليه عند الاقتضاء وليس توقيف عمر بن الخطاب عقوبة السارق عام المجاعة مع أنها منصوص عليها فى القرآن ، الا لان قصد الشارع معاقبة السارق ؛ لا الذى تفرض عليه الحاجة ان يظهر بمظهر السارق ؛ لانه اذا جاع الناس وكان عند غيرهم ما يزيد على حاجته اصبح من حقهم ان ياخذوه وان يقاتلوه عليه ؛ فاين نحن من القانون الطبيعي الذى لا ينظر اليه الا عند عدم وجود النصر ؛ ومن هنا نعرف لماذا سبق المسلمون لمنع العبث باستعمال السلطة ؛ ورد كل عمل لا يتفق مع الشرع ؛ وعدم اباحة الحرام بالقضاء واشتراط الاحسان بجانب العدل ؛ الى غير ذلك من صفات الشريعة الاسلامية التى تعطى الحق فى ان تطاع وان تتبع ولو كره المتنتعون .

ويختلف المراد بمقاصد الشريعة عن العدالة او قانون الطبيعة عند الآخرين ؛ بقوة الازام الذى تستمده المقاصد من المشرع الاساسى الذى هو مصدر الخطاب الشرعى الاصلى . وليست مستمدة من سمو المبادئ التى تحتوى عليها . فالشارع هو الذى جعل المقاصد علامات على الحكم الذى هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين .

التشريع :

٣١ - للتشريع اطلاقان عام وخاص .

فالاول هو قيام السلطة المختصة فى الدولة أى السلطة التشريعية بوضع قواعد او استنباطها لتكون ملزمة لتنظيم العلاقات فى المجتمع وفقا للاجراءات

المقررة في ذلك .

والتشريع بهذا الاطلاق العام هو الذى يعتبر مصدرا للقانون .
ويراد بالسلطة التشريعية ما يشمل الدين والعرف والقضاء والفقهاء
وما يشمل سلطة عليا حقيقية مخصصة لذلك من مجلس او هيئة او فرد اذا
كان بموافقة رئيس الدولة .

واما الثانى وهو الاطلاق الخاص فيراد به القاعدة القانونية ذاتها التى
تضعها السلطة المختصة أو النص الذى يصدر عن هذه السلطة والذى يحتوى
على قاعدة او اكثر من القواعد القانونية . وحينئذ يدل لفظ التشريع على ما يدل
عليه لفظ القانون فى اطلاقه الخاص ؛ كتشريع الصحافة او قانونها .
وقد استعمل التشريع فى اطلاقه الخاص كوسيلة من وسائل تطوير
القانون ، وهو الذى يهمنى هنا .

ويتميز التشريع عن الحيل القانونية بكونه تغييرا صريحا واضحا فى
حكم القانون وفى النص الذى يدل عليه كما أنه يتميز عن العدالة او القانون
الطبيعى بما له من القوة الملزمة التى لكل القواعد القانونية . كما يتميز
التشريع عن الواسيلتين السابقتين بكونه المرحلة الاخيرة التى بلغها تطور
الفكرة القانونية ، من فكرة غامضة غير ثابتة الى قاعدة يلزم بها المجتمع بصفة
لا تتغير بسرعة .

ولم يكن القدماء يستعملون وسيلة التشريع بالسرعة التى تستعمل بها
اليوم وانما كانوا يلجأون اليه عند ما تدعو الحاجة الملحة لمعالجة حالة ضارة
أو لتسوية الخلاف بين طبقات المجتمع

وقد كان القدماء بذلك اكثر من المحدثين الذين يفرطون فى التشريع
الى الحد الذى جعل كثيرا من الفلاسفة يعتبرونه نقمة على المجتمع لا غاية
لهنائه كما كان .

وقد احتاط اليونانيون من الاكثار فى التشريع حتى ان قانون صولون
لم يوضع الا بعد ان قامت ثورة شعبية ضد وحشية القوانين الدراكونية
المشهورة باسم مشرعها دراكون انعاس .

وقد اصلىح صولون بتشريعه بين طبقة الاشراف وغيرهم ، وكان من جملة ما قرره من الاصلاح المهم ابطال بيع المدين او استعباده ؛ وذلك ما كان من مواد القانون الدراكونى . وقد جرى العمل فى اليونان على ترك الاجتهاد فى ابتكار الاحكام او استنباطها للقضاة اذا لم يجدوا نصا وذلك فرارا من كثرة التشريع وخروجه عن المعتاد .

وكذلك كان التشريع قليل العدد فى عهد الجمهورية الرومانية ؛ فلم يشرع مجلس الشعب بعد الالواح الاثنى عشر الا بعضا من التشريعات المعدلة لبعض النظم الخاصة . فلما جاء عهد الحكم المطلق واندثرت الديموقراطية لفائدة الامبراطورية كثرت التشريعات التى اخذت تحمل حينئذ اسم الدساتير الامبراطورية .

وأما عند الانكليز فقد استعمل كذلك التشريع وسيلة لاصلاح القوانين ولكن دون اكنار وانما بقدر الحاجة التى كانت تدعو اليها ثورة الشعب على الملك أو على بعض رجال السلطة ؛ واولدخال تنظيمات على الهيئة القضائية . واعتمد الانكليز كاليونانيين على احكام القضاة فى استحداث قواعد جديدة وفى تنمية القوانين الوطنية .

السياسة الشرعية فى الاسلام :

٣٢ - من المعلوم أن الشريعة الاسلامية الاهية الاساس ليست بوضعية كسائر القوانين البشرية القديمة او المعاصرة ؛ ولذلك لا يمكن ان يعتبر التشريع بمعناه الحديث مصدرا من مصادرها ، لا فى زمن تكوينها الاول ولا فى مراحل تطوراتها.

ولكن الشارع وضع اسسا لاشراك المسلمين فى التشريع عن طريق الاجتهاد؛ واعطى لامير المومنين صلاحية الترجيح لما اختلف فيه المسلمون من الاحكام فى دائرة المشروعية ؛ كما اعطاه الحق فى اتباع سياسة شرعية ترمى الى تحقيق الحق واقرار العدل وتدير شؤون الرعية ، وبمقتضى ذلك فان اولياء الامر المسلمين اصدروا عدة اوامر تنظم الاجراءات الضرورية لبعض الانظمة الجديدة، أو لحماية مقاصد الشريعة فى ما تدعو اليها الحاجيات او التحسينيات وهذه

الاجراءات السلطانية حملت أسماء مختلفة بحسب الدول المسلمة ؛ فحملت
مجملة فى تركيا اسم الارادة السنينة أو البراءة أو الفرمان العالى واسم المرسوم
العالى فى تونس ؛ والظهير الشريف أو القرار الوزارى فى المغرب (النفولة) .
وتعتبر الاحكام السلطانية من قبيل مصادر التشريع الداخلة فى اطار
السياسة الشرعية وتجب طاعتها اذا لم تكن مخالفة لاصل من اصول الدين ؛
اى اذا كانت فى اطارها الشرعى ، عملا بقوله تعالى : (يا ايها الذين ءامنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) . وقول الرسول عليه السلام : =
من أطاع الامير فقد اطاعنى ؛ ومن اطاعنى فقد اطاع الله . ومن يعصى الامير
فقد عصانى ومن عصانى فقد عصا الله = . وفى حديث آخر : - الا ان
من طاعتى ان تطيعوا امراءكم . -

وقد اجمعت الائمة على اعتبار اجتهادات أمراء المسلمين ؛ ما دامت فى
نطاقها الشرعى ، كما انها اذا تلقنتها الامة بالقبول واجمع عليها الائمة المجتهدون ؛
صارت فى عداد الشريعة الواجب اتباعها .

يقول العلامة ابن فرحون فى كتابه التبصرة فى القسم الثالث منه :
والسياسة نوعان ؛ سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها . وسياسة عادلة
تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيرا من المظالم ، وتردع اهل الفساد ويتوصل
بها الى المقاصد الشرعية ... فالشريعة توجب المصير اليها ؛ والاعتداد فى اظهار
الحق عليها ؛ وهى باب واسع تفضل فيه الافهام وتزل فيه الاقدام ؛ واهماله
يضيع الحقوق ؛ ويعطل الحدود ويجرىء اهل الفساد ويعين اهل العناد .

والتوسع فيه يفتح ابواب المظالم الشنيعة ويوجب سفك الدماء واخذ
الاموال بغير الشريعة . ولهذا سلكت فيه طائفة ميبلك التفریط المذموم فقطعوا
النظر عن هذا الباب الا ما قل ، ظنا منهم ان تعاطى ذلك مناف للقواعد الشرعية
فسدوا من طرف الحق سبيلا واضحة وعدلوا الى طريق من العناد فاضحة ؛
لان فى انكار السياسة الشرعية رد النصوص الشرعية ؛ وتغليطا للخلفاء
الراشدين . وطائفة سلكت فى هذا مسلك الافراط فتعدو حدود الله تعالى ،
وخرجوا عن قانون الشرع الى انواع الظلم والبدع السياسية . وتوهموا أن
السياسة الشرعية قاصرة عن سياسة الخلق ومصالحة الامة ؛ وهو جهل وغلط

فاحش . فقد قال عز من قائل : (اليوم اكملت لكم دينكم) . فدخل في هذا جميع مصالح العباد الدينية والدنيوية على وجه الكمال ، وقال صلى الله عليه وسلم : = تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي = . وطائفة توسطت وسلكت فيه مسلك الحق وجمعوا بين السياسة والشرع فزهق الباطل ودحضوه ، وانصفوا الشارع ونصروه ؛ والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم (١) .

٣٣ - ومن جهة أخرى ؛ فان السياسة الشرعية مصدر نافع في تمكينه توزيع اختصاصات السلط الزمنية والدينية ، توزيعا اداريا لا يمس بصميم الاتصال القائم بين الدين والدنيا ؛ ولكن يسهل العمل فيما هو من شؤون المسلمين الدينية كالمحاكم الشرعية وشؤون الاوقاف مثلا . وما هو من قبيل المصلحيات كولاية المظالم والحسبة ؛ وبعض الادارات الفنية .

وهكذا اتبع منذ اول وهلة تدخل الخلفاء واولياء الامر في شان الاجتهاد والمجتهدين حتى جاء عصر التقنين فبدأت رقابة الدولة على الاجتهاد تتجلى في اصدار الامر باتباع مدونات خاصة في الاحكام يجرى بها العمل وجوبا ولا يعدل عنها الى غيرها من الاجتهادات الا في حالات خاصة ومن بعض المحاكم العليا . هذا مع الاعتراف بحق الاجتهاد في الميدان الفقهي ومع ابقاء الفتوى مرسلة في الاصقاع المغربية . وقد اصدر الخليفة العثماني عام ١٨٦٩ مجلة لتطبق في اراضى الخلافة العثمانية على رعاياها في معاملاتهم ؛ وما تزال مصدرا للتشريع في العراق ولبنان وسوريا . ومعظم موادها مستمد من الفقه الحنفي . ومن احكامها:

« لو صدر أمر سلطاني بالعمل برأى مجتهد في مسألة ؛ لان رأيه بالناس ارفق ، ولمصلحة العصر اوفق فليس للحاكم ان يعمل برأى مجتهد آخر مناف لرأى ذلك المجتهد ؛ واذا عمل فلا ينفذ حكمه » (٢)

ومن ذلك مجلة الالتزامات التونسية وهي منقولة من المذهب المالكي . وعهد الامان التونسي الذي هو دستور الايالة الصادر من محمد الصادق

(١) ابن فرحون ؛ التبصرة في القسم الثالث . الورقة ١٢٣ نسخة خطية بمكتبتي

(٢) المادة ١٨٠١ ؛ الفقرة الاخيرة منها .

سنة ١٨٥٧ .

ومثل ذلك وقع فى مصر سنة ١٨٧٥ فيما يخص الاحوال الشخصية والتركات .
وقد اجتاحت البلاد الاسلامية بعد ذلك موجة من التشريعات المستمدة
من قوانين الغرب ؛ ثم هبت عليها روح نهضة تدعو الى العودة الى احكام الشرع ،
فبدأ التشريع الاسلامى ينتصر فى الشام والعراق وليبيا والمغرب ثم فى
مصر وتونس .

وفىما يخص المغرب ؛ كانت هنالك استحسنات فقهية مبنية على الاجتهاد
فى السياسة الشرعية من طرف السلطان سيدى محمد بن عبد الله . ثم ظهرت
حركة وطنية دستورية فى أيام السلطان عبد العزيز ؛ وضعت مشروع دستور
وقانون مدنى . ولكن الفتن الداخلية لم تمهل الدولة للاخذ به

وقد أدخلت عدة ضوابط سلطانية على المحاكم الشرعية منذ سنة ١٩١٢
الى سنة ١٩٥٦ حيث صدر ظهير شريف لتأسيس لجنة لندوين الفقه الاسلامى ؛
فأصدرت مدونة الاحوال الشخصية سنته ثم هى تشتغل الآن فى وضع مدونة
الاموال ، وكلا المدونتين تستمدان من الفقه المالكى والاسلامى ومن التشريعات
الخارجية التى لا تختلف مع مقاصد الشريعة واحكامها .

وبطبيعة الحال ؛ فان الحق الذى يعطيه الاسلام للخليفة أو ولى الامر ينتقل
مع الاختصاصات المعطاة للمجالس النيابية وللحكومات التى تشارك المجلس
او رئيس الدولة فى السلطة التشريعية .

وليس تقييد الامير او ولى الامر بالاستشارة ومبادلة النظر بالشيء
الجديد على الاسلام . فان القرآن يؤكد صفة المومنين اذ يقول : (وامرهم شورى
بينهم) ويامر نبيه عليه السلام بقوله : وشاورهم فى الامر :

كما ان تنازل ولى الامر لوزراء التفويض او لفئة من اهل الحل والعقد
الذين يمثلون الامة ؛ او لشخص او اشخاص يرى فيهم الكفاءة او تراها فيهم
الامة ؛ مما يتفق مع الانظمة الاسلامية المعروفة منذ الصدر الاول .

فقد اناب الرسول عنه فى الصلاة وفى قيادة الحروب ، وفى القضاء وفى
تدبير بعض الاقاليم ، كما فعل اوسع من ذلك الخلفاء الراشدون .

وهكذا يلتقى التشريع الاسلامى فى مراحل تطوره مع التشريع الوضعى فى طريقة تطوره ، وان كان كل منهما يحتفظ بطابعه الخاص ومصادره المباشرة لاقامة العدل ونشر الانصاف بين الناس

الاسلام دين العقل والعدل :

٣٤ - ان المذاهب الاسلامية السنية وغيرها؛ اشتغلت بالبحث النظرى فى مسألة اثبات صفة العدل لله سبحانه ونفى الجور عنه ؛ فى جميع أحكامه وتصرفاته ؛ وذهبت فى تفلسفها فى الموضوع الى حد اوقعها فى مهاترات ومناقشات ربما كانت فى غنى عنها ، وهى هل يقتضى العدل وجوب تدبير الله الصلاح والاصلاح لعباده ام لا ؟

وهل ان صفات الحسن والقبح التى للشئ هى جعل شرعى فقط ام هى ذاتية ادركها العقل قبل نزول الشرع بتاكيد ما ادركه فيها . واذا انت ازلت من كلام الفريقين مهاترات الاستدلال واساليب الجدل الشديد القائم بينهما ، فانك لا تكاد تجد بين الفرق الاسلامية اختلافا عميقا فى تلك الموضوعات . اذ انك كل متفق على اثبات صفة العدل لله سبحانه . والكل متفق على أنه عز وجل قادر على ان يفعل فى ملكه ما يشاء ، وأنه خلق الخير والشر ؛ وركب فى النفس الانسانية وسائل التمييز بين هذا وذاك وانه الذى خلق العبد وقدرته على أن يفعل وان لا يفعل . ومادام الامر كذلك فلم يبق الاختلاف الا سطحيا وعلى جزئيات تفصيلية لا تستوجب كل ما كتب حولها من فصول ومن مجادلات.

والواقع ان الفرق الاسلامية لم تستطع التوفيق بين ما تقرره فى مسألة الارادة الالهية وما تقول به فى مسألة عدل الله وحكمته . هل ارادته مطلقة لا تنطبق عليها معايير الحسن والقبح والعدل والظلم أم تخضع لحكمته وعدله ؟

فلاشاعرة يرون ان ارادته سبحانه مطلقة وأنه مالك الملك وحده يفعل فيه ما يشاء . فلو خالف فعله مقتضى ما يوجبه العقل من ائابة العاصى وتعذيب المطيع لكان فعله جميلا وحسنا . واما المعتزلة والماتريديّة فيرون ان افعاله سبحانه تنطبق عليها معايير الحسن والقبح مع تنزيهه سبحانه عن كل جور او قبح .

ولكن حينما تمعن النظر تجد ان الاشاعرة وان قرروا الارادة المطلقة فى صفات الله، فانهم ينفون وقوع الظلم منه ؛ على اعتبار ان افعاله لا تدخل فى نطاق الافعال التى تصفها شرائعه بالحسن والقبح او بالعدل والجور . فالخلاف اذن انما هو فيما يرجع لاعتبار افعال الله على ضوء ما تصف شرائعه به افعال العباد ؛ ومعنى أنهم لم يريدوا ان يجعلوا الافعال الالهية تقاس بما تقاس به افعال المخلوقات اذ ان الصفات التى تعطىها الشرائع للافعال ليست ذاتية لتلك الافعال وانما هى بجعل شرعى .

وقد استطاع الماتريدى ان يصحح راي المعتزلة ويقربه لمذهب الاشاعرة فقال : اذا ارادوا بالاصح الحكمة فلا خلاف بيننا وبينهم ؛ واذا ارادوا به الانفع فقد أخطأوا .

وفعل مثل ذلك فى مشكلة الخير والشر فاكد ان صلاح العالم يقتضى وجود الخير والشر فيه ضرورة وليس معنى هذا ان الله لا يريد الشر كما يظنه أهل الاعتزال ، ولكنه سبحانه يريد لتحقيق الخير او الصلاح ؛ ولكن الماتريدى لا يقبل رأى الاشاعرة فيما يرجع لامكان معاقبة الله للمطيع تحقيقا للارادة المطلقة ، لان ذلك مالا يتصور العقل وقوعه اذ العقل السليم يأبى أن يتصور استعمال القدرة الالهية فى العيب والجور . أما اثابة العاصى فهو ما يدخل فى باب العفو عن اراد بمقتضى علمه الازلى . فيجوز ان يشمل الله بعفوه من يشاء من عبادته ؛ بخلاف معاقبة المومن المطيع لانها اخلاف لوعده الله . ولكن الظاهر ان الاشاعرة لا ينازعون فى عدم اخلاف الله لوعده ؛ انما يبنون ذلك على ضرورة تحقق ما وعد الله به على لسان انبيائه ؛ وحكمهم انما ينصب على الامكان المجرد من جهة الارادة المطلقة ؛ أما من جهة حكمه تعالى فهو لا يقبل التبديل .

ومال ابن رشد الى موافقة المعتزلة فى ان الله يفعل الصلاح والاصح لعباده ، ومع ذلك فقد خالفهم فى مسألة خلق الشر و ارادته ؛ ورأيه ان الله يخلق الشر والخير ويريدهما سواء بسواء ؛ ولكنه سبحانه لا يريد الشر لذاته ؛ وانما يريد من اجل ما يترتب عليه من خير فيه صلاح العالم . مثال ذلك ان الله يخلق اسباب الشر والخير فى الانسان ويعلم ان فى ذلك صلاحه

لان خلق الشر القليل الى جانب الخير الكثير افضل واصح من انعدام الخير
أكثر الذى يشوبه قليل من الشر ، وهذا هو معنى قوله تعالى : (انى أعلم
مالا تعلمون) ؛ ردا على الملائكة الذين سألوه : (أتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء) (١)

ويعرض ابن رشد لمسألة القضاء والقدر فلا يرى رأى الاشاعرة والجبرية
ولا رأى الماتريدية والمعتزلة الذين يقولون بان للعبد قدرة مخلوقة يقدر بها على
افعاله . ويرى فى الأدلة التى يدلى بها الفريقان النقلية والعقلية تناقضا
لا يترك الحججة لاحد منهما اذ لو كان العبد هو الذى يخلق افعاله لكانت ارادة
الله وقدرته محدودتين لانهما لا تنطبقان اذن على افعال الانسان . وهذا مخالف
لما اجمع عليه المسلمون من ان الله خالق كل شىء ؛ ومن جهة اخرى (يضيف
ابن رشد) لو قلنا ان الانسان يعجز عن خلق افعاله لانتهى بنا ذلك الانكار
الى مازق وهو كيف يكون هذا الانسان العاجز اهلا للتكليف باوامر الشرع
ونواهيه وكيف يعقل ان يجبر على فعل ثم يعاقب عليه او يثاب ؟ وهذا التعارض
او التضاد هو الذى كان سببا بين المعتزلة ومن يرى رأيهم من جانب ؛ وبين
الجبرية والاشعرية من جانب آخر وهو نفس التعارض الذى يرى ابن رشد أنه
لم يقع صدفة او عبثا بل كان من مقاصد الشرع لكى يوحى الى العلماء القادرين
على فهم الكتاب والسنة فهما صحيحا بالحل الذى يوجب ان يذهب الشبهة
التي تفرق بين اهل الجدل .

فابن رشد يرى أن الحل الصحيح هو فى أن للعبد قدرة ولكن ليست
مطلقة ، كما يظن اصحاب الاختيار المطلق . ولكنها مقيدة بالاسباب الخارجية
التي اودعها الله فى الكون . وهذه الاسباب قد تساعدنا على اتمام اعمالنا ،
وقد تقف فى سبيلها بل تجبرنا فى بعض الاحيان على افعال معينة نعجز عن
القيام بأضدادها . وهى تلك الافعال الاضطرارية كالسعال والتثاؤب والهرب
امام الخطر وضيق الحدقة وغير ذلك من الافعال المنعكسة . لكن هنالك افعالا
اختيارية لاننا نتردد بين امرين ممكنين أو أكثر ثم نختار أحدها وتتوقف

(١) ابن رشد ؛ مناهج الأدلة فى عقائد الملة مع مقدمة الدكتور محمد قاسم .

هذه الافعال أيضا على الاسباب الخارجية . ومتى اخترنا فعلا محددًا كانت حريتنا كاملة ، وعلى هذا فهناك اساس منطقي ومعقول للتكليف او العقاب او الثواب . وهكذا ينتهي ابن رشد الى ان الجبر لا يمكن أن يكون محضًا ؛ وأن الاختيار لا يجوز ان يكون مطلقًا ؛ بل الحق هو في التوسط بين هذين الرأيين . فافعال الانسان تتوقف على عاملين : ارادة حرة ترتبط في الوقت نفسه باسباب خارجة تجرى دائما على نمط واحد ؛ وهذا ما يميل اليه العلم الحديث الذي لا ينفي حرية الاختيار والذي يعترف بوجود القوانين المطردة في الطبيعة (١)

ولكن العلم الحديث نفسه غير متيقن ؛ وعلماءه مختلفون في وجود قوانين مطردة في الطبيعة وعدم وجودها فقد نقل الاستاذ العقاد أنه جدت في القرن العشرين نظريات تشكك في هذه الحتمية المقيدة بالنواميس والقوانين يقول بها كبار العلماء من طبقة نيلز بوهر Niels Bohr الدنمركي صاحب جائزة نوبل للعلوم عن سنة ١٩٢٤ وهينزبرغ الالمانى صاحب جائزة نوبل للعلوم سنة ١٩٣٢ فالاول يقرر أن الكهارب لا تتبع في انتقالها قانونا مطردا تجرى عليه في الذرة وهى عنصر المادة ؛ والثانى يقرر أن التجربة العلمية لا تأتي في تكرارها نتيجة واحدة ؛ وأن التجارب جميعا تؤيد الاحتمية ولا تؤيد الحتمية التى اصطلح عليها جمهرة العلماء الطبيعيين الى أوائل القرن العشرين؛ ويرد على هينزبرج علماء آخرون فيقولون ان التجارب تختلف لان الآت الضبط العلمى لا تحيط بجميع العوامل التى تتكرر فى كل تجربة واننا اذا تحققنا من وحدة العوامل فى كل تجربة متكررة فالنتيجة لا شك واحدة (٢)

ويقول السيد رشيد رضا فى هامش كتابه (الوحي المحمدى) ص ١٨٠ : لا يزال يظهر للباحثين منهم (العلماء) ما ينقض ما كانوا يعدونه من اثبت القواعد ونقل الينا اخيرا ان الاستاذ شبنجلر ألف كتابا فى سر فلسفة القدر نقض فيه جميع قواعد العلوم والفنون ، واسند كل شيء من اطوار الكون الى القضاء والقدر .

(١) الدكتور محمود قاسم ؛ مقدمة مناهج الادلة . وانظر كتاب المؤلف (الفيلسوف المفترى عليه) ص ١٠٢ - ١٥١ .
(٢) عباس محمود العقاد (حقائق الاسلام وأباطيل خصومه) ص ٨٥ .

ومهما يكن امر اطراد القوانين الطبيعية او عدم اطرادها ؛ فاننا كثيرا ما نهيج لوقوع فعل على اعتبار أنه يمسننا مباشرة مع أنه يجد محله فى النظام العام ؛ فالاسد حينما ياكل احدا يضر حياته ويؤلم اهله وذويه ولكنه يستفيد منه فى قوام وجوده هو . فالطبيعة اذن تسير وفق انظمتها « وكل ميسر لما خلق له » ولكنها مسخرة كلها لخدمة الانسان .

والانسان لا يمكن ان يكون الا مزيجا من ما فى الكون من حيوانية ومن طبيعته كائنسان . وقد وهب العقل ليميز النافع والضار ورزق الهداية عن طريق الدين الذى هو ضرورة فطرية أيضا من جهة الاعتقاد ؛ ومنهج تعليمي للارشاد للحق وللصراط المستقيم .

ولن يضيرنا ما دمننا نومن بعدالة الله ان نقول مع القرآن (ولا يظلم ربك احدا) وبما ان العدل صفة ذاتية لله ، فهى لا تنفك عنه ؛ واما افعال العباد فصفتها الذاتية لها تدرك بالعقل وبالشرع . وأما الاحكام المعطاة لبعض الافعال والتي تختلف باختلاف الشرائع ؛ فمن العبث ادعاء الوصول اليها عن طريق العقل وقبل ورود الشرع . وقد تنبه ابن حزم لهذا المعنى حين قال : (حقيقة العقل انما هى تمييز الاشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التى هى عليها جارية على ما هى عليه فقط من ايجاب حدوث العالم . وان الخالق واحد لم يزل ، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته ؛ ووجوب طاعة من توعدنا بالنار على معصيته ؛ والعمل بما صححه العقل من ذلك كله ، وسائر ما هو فى العالم موجود مما عدا الشرائع ، وأن يوقف على كيفيات ذلك فقط . فاما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراما أو حلالا ، أو أن يكون التيس حراما أو حلالا ؛ أو أن تكون صلاة الظهر أربعا وصلاة المغرب ثلاثا ؛ أو أن يمسح على الرأس فى الوضوء دون العنق ؛ أو أن يحدث المرء من أسفله فيغسل أعلاه ؛ أو أن يتزوج أربعا ولا يتزوج خمساً ، أو يقتل من زنا وهو محصن ، وان عفا عنه زوج المرأة أو أبوها ؛ ولا يقتل قاتل النفس المحرمة عمدا اذا عفا عنه أولياء المقتول ؛ أو أن يكون الانسان ذا عينين دون أن يكون ذا ثلاثة أعين أو أربع أو أن تخص صورة الانسان بالتمييز دون صورة الفرس فهذا ما لا مجال للعقل فيه ؛ لا فى ايجابه ولا فى المنع منه ؛ وانما فى العقل الفهم

عن الله تعالى لأوامره ووجوب ترك التعدى الى ما يخاف العذاب على تعديه .
والاقرار بان الله يفعل ما يشاء ، ولو شاء أن يحرم ما أحل أو يحل ما حرم
لكان ذلك له تعالى . ولولا فعله لكان فرضا علينا الانقياد لكل ذلك ولا مزيد .
ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته فى العالم وأنه على صفة كذا وهيئة كذا
كما أحكمه ربه تعالى ولا زيادة فيه . هـ (١)

ان كلام ابن حزم يضع النقط على الحروف اذ يترك للعقل ميدانه
الطبعى وهو تمييز ما يدخل فى نطاقه عن طريق الحواس او طريق الفهم .

أما الشرائع فلا شك ان الغرض الاساسى منها هو صلاح العالم عن طريق
تكوين شرعة ومنهج يقومان على طاعة المشرع الاصلى وهو الله سبحانه . وفى هذا
الاطار يدرك العقل ان التشريعات القائمة هى مما تعبدنا الله به ، وأنه سبحانه
كان يمكن ان يتعبدنا بغيرها ويرتب ما تعبدنا به على اسباب لائقة به . والعقل
نفسه يدرك أنه لا مبرر لاختيار شكل من اشكال الطاعة على غيره الا لأن الله
اقتضت ارادته ذلك فاودع عنده الحكمة التى ندركها ونتعقلها .

ومع أن ابن حزم يتطرف من بعد ، فينكر القياس على اسباب الاحكام
الشرعية ؛ وهو ما لا نوافقه عليه ؛ فان موقفه هنا يشتمل على أحسن تركيب
وضعه عالم مسلم لمختلف النظريات التى جرت فى أمر القدر وفى أمر التوفيق
بين الارادة الالهية والعدل الالاهى .

فحجة العقل قائمة فى نطاقها الذى لا يمكن عقلا تجاوزها . كما ان حجة
العلم التجربى قائمة فى نطاقها الذى لا يمكن ان يعد بغير نتائج التجارب
المستمرة فى تقدم . وحجة الشرع لا يمكن ان تناقض العقل السليم او المعرفة
المتيقنة . وهل يمكن للعقل أن يناقض مقررات العلم اذا كان للعلم يقينيات ؟
يمكنه ان يتساءل لماذا لا تنتج الاثنان المجموعة مع الاثنين خمسة ؛ ولكن
لا يمكنه الا ان يقرر ان جمع اثنين باثنين ينتج اربعة . فالعقل السليم لا يتجاوز
حدوده وما ينبغى له ، والعلم الصحيح لا يتعدى ميدانه وما ينبغى له . وتبقى
وراء هذا وذاك اشياء لا بد فيها من الوحي ولا بد فيها من النبوة . وهى مالا يستقل

(١) ابن حزم الاندلسى ؛ الاحكام فى اصول الاحكام . ص ٢٨ - ٢٩ .

العقل ولا العلم بادراكها ولكنهما لا يمكن ان يدركا استحالتهما او مناقضتهما لقوانين العلم أو أصول العقل .

٣٥ - وهكذا نصل الى أنه : ليس هنالك فى الاسلام أصل دينى فوق العقل أى يستحيل فى العقل تصوره ؛ على عكس ما فى المسيحية اليوم . كما أنه ليس هنالك عقل فوق الدين ، كما يزعمه بعض المعتزلة . وانما هنالك دين مطابق للعقل وعقل مساعد للدين . وليس هنالك دين معارض للعلم وانما هنالك علم مساعد لاكتشاف حقائق الكون ودلائلها على خالقها .

واذا كان الله قد خلق الانسان على صورته كما فى بعض الآثار ؛ وأمره أن يتخلق بأخلاقه سبحانه كما فى آثار أخرى ؛ فليس معنى ذلك ان الانسان يحمل كمال الذات الالهية ؛ وما ينبغى لاحد ولا يمكن ان يشبه الله فى ذاته أو صفاته أو افعاله . ومتى تقرر ذلك علمنا ضرورة وجود الخير والشر فى الدنيا ؛ ونزعة الخير والشر فى الانسان ؛ والا كان الانسان كاملا ؛ وكانت الدنيا كونا غير منقوص . فقدره الله لا تتعلق الا بما تتعلق به صفة الخلق الازلية ، والمخلوق لا يمكن أن يكون فى كمال الخالق ؛ والخالق ذاته لا يمكن أن يخلق كفوًا له ؛ ولو كان ذلك ممكنا لتعددت الآلهة ولفسد الكون ولكن الله سبحانه خلق الكون فأحسن خلقه ؛ وأتقن صنعه ، طبقا لنظام محكم ؛ لا تفاوت فيه ولا فطور ؛ ووفقا لسنن دائبة عامة فى عالمى الاجسام والارواح ؛ فالقدر والتقدير يعينان النظام العام فى الخلق والابداع ، ذلك النظام الذى تقع فيه المسببات بقدر أسبابها طبقا لسنن الله التى لا تتبدل ؛ واذا تبدلت بحسب ما يظهر لنا فان لها أسبابا لم تظهر بعد أو استأثر الله بعلمها ؛ ولا يمكن أن يقع شئ فى العالم على خلاف نظام التقدير الالهى ؛ وسنن التدبير الربانى . فالقدر اذن هو التقدير والتدبير وليس هو وقوع شئ دون سبب ، ولكن الله الذى يخلق المسببات هو الذى خلق الاسباب وجعل تلك مترتبة على هذه .

وذلك ما تدل عليه آيات العقل وآيات الشرع : (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) . (وفى انفسكم ؛ افلا تبصرون) . (انا كل شئ خلقناه بقدر) . (وخلق كل شئ فقدره تقديرا) . (وانبتنا فيها من كل شئ موزون وجعلنا لكم فيها معاش ؛ ومن لستم له برازقين ؛ وان من شئ الا عندنا خزائنه ؛ وما ننزله الا بقدر معلوم) .

الاسلام دين الفطرة،

٣٦ - سبق أن بينا معنى الفطرة وأنها الجيلة ؛ وقد جاء فى المصباح : الجيلة بكسرتين وتثقيل اللام والطبيعة والحليقة والغريزة بمعنى واحد ؛ وجبله الله على كذا فطره عليه ؛ وشئ جبل منسوب الى الجيلة كما يقال طبيعى أى ذاتى منفعل عن تدبير الجيلة فى البدن بصنع بارئها .

وقد بين الراغب الأصفهاني الفرق بين الطبع والسجية فقال : ان الطبع من طبع السيف وهو اتخاذ الصورة المخصوصة فى الحديد . وكذلك الطبيعة والضريبة اعتباراً بضرب الدراهم والسخينة اعتباراً بالسخت والتجر اعتباراً بئجر الخشب والغريزة اعتباراً بما غرز عليه . وكل ذلك اسم للقوة التى لا سبيل الى تغييرها ؛ والشيمة اسم للحالة التى عليها الغريزة اعتباراً بالشامة التى فى أصل الخلقه ؛ والسجية لما سجدى عليه الانسان من قولهم عين ساجية أى فائرة خلقه ؛ وأكثر ما يستعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغييره .

ثم قال الراغب : والخلق يقال فى القوة المدركة بالبصيرة والخلق فى الهيئات المدركة بالبصر ؛ وجعل الخلق اسماً للقوة الغريزية كما فى حديث : فرغ الله من الخلق والخلق والرزق والاجل .

وتارة يستعمل اسماً للحالة المكتسبة أى التى يصير بها الانسان خليقاً أن يفعل شيئاً دون شئ ؛ كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه ولهذا خص كل حيوان فى أصل خلقته كالشجاعة للاسد والجبن للارنب والمكر للشعلب ؛ ويجعل الخلق تارة من الخلاقة وهى الملاسة فكأنه اسم لما مرن عليه الانسان من قواه بالعادة . وقد روى أفضل الافعال الخلق الحسن . وروى ما أعطى الله أفضل من خلق حسن فجعل الخلق مرة للهيئة الموجودة فى النفس التى يصدر عنها الفعل بلا فكر وجعل مرة اسماً للفعل الصادر عنه باسمه .

وأما العادة فاسم لتكرر الفعل أو الانفعال من عاد يعود وبها يكمل الخلق . وليس للعادة فعل الا تسهيل خروج ما هو بالقوة فى الانسان الى الفعل ؛ وأما حدوث السجية الى خلاف ما خلقت له محال لكن ربما يقوى العادة قوة محكمة حتى تعد سجية وبهذا النظر قيل : العادة طبيعة ثانية (١)

(١) الراغب الأصفهاني ؛ الذريعة الى مكارم الشريعة ص ٢٨ وما بعدها بتصرف .

يستخلص من مجموع هذا التدقيق اللغوي ؛ ان الطبيعة وغيرها من الكلمات المدلولة عليها هي تركيب جبلي في كل شيء بحسبه ، تحدث عنه قابلية واستعداد لنمو حالة او اكتسابها او دوامها او ضعفها . وان بعض الغرائز تتفاعل فيما بينها فتناسق او تتعاضد او يتغلب بعضها على الآخر اذا ايدته قوة محكمة ؛ وكل ذلك بتقدير العزيز العليم .

فاذا ترك الشجر لطبيعته ، ووجد متسعا وارضا خصبا نما وترعرع ولكن على سجيته فيصبح غيضة ملتفة الاغصان مليئة بالعروق والقصب والاوراق . واذا اصابه تشذيب حسن ترعرعه وقوى هندامه وتزين سمته ؛ وأمكن الاستغلال به والسير في ظلاله . وهكذا اذا ترك الحيوان وحده في الغاب توحش واصبح لا يقدر على معاشرة غير اترابه ولكن اذا اخذ بالتربية والتأنيس آنس المقام بين الناس ، وأمكنه أن يصبح في عداد الدواجن وأن يعمل لخدمة غيره .

فالتبيعة المشدبة اذن ؛ هي مجموع القوة الخلقية الاصلية والقوة التي توجهها وهي العادة التي تسندها قوة محكمة من عقل او تعليم .

والفطرة هي الجبلة ؛ ولكن الفطرة التي فطر الله الناس عليها هي فطرة الانسان بصفته انسانا ؛ أي مطلق الانسان الذي يملك جملة من العقل ، وقدرة على اكتساب المعرفة ؛ واستعدادا للمدنية ؛ ومرونة على الطاعة ، الى جانب ماله من حواس يدرك بها المرئيات والمسموعات والمتصورات ، وحب في الاستطلاع يهديه الى بعض المعرفة وبعض السلوك ؛ كل ذلك ليفوم بافعال خاصة به كإنسان تميزه عن غيره من الحيوانات . منها العادة ومنها العبادة . ومعنى كون الاسلام دين الفطرة ؛ أنه الدين المتفق مع ما جبل عليه الانسان بصفته انسانا من جملة العقل والاستعداد للحضارة ، والقدرة على اكتساب المعرفة والمرونة على الطاعة والذي يساعده على تنمية معارفه وسد حاجته فيما يخص العادات والعبادات .

يقول تعالى : (ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم) أي أنه يساعد الانسان على ادراك أقوم الطرق وأنجعها لتحقيق ما تتطلبه فطرته الانسانية من سعادة روحية ومادية . وهو يهديه لذلك لانه يضع بين يديه التعاليم التي

يدركها كل انسان بمقتضى فطرته كإنسان ؛ ويجد فيها ما يحتاج اليه من دين وشريعة ومنهاج للحياة . فاذا قلنا : الانسان مدنى بطبعه ؛ فقد اقررنا بمظهر من مظاهر الفطرة الانسانية التى جعلته يبحث عن تكوين العائلة وخلقها والقبيلة ونظامها ثم الامة ونواميس اجتماعياتها ؛ والقوانين التى تنظم علاقات الناس مع بعضهم ، والوازع الذى يفرض عليهم طاعة تلك القوانين ؛ وهو الدين والحكم .

فاذا قلنا الاسلام دين الفطرة ؛ فكاننا نقول : ان الاسلام دين الحضارة الحق التى نشدتها الفطرة الانسانية والتى اهدت لبعض مظاهرها وكانت بحاجة الى تربية وتعليم لاستكمالها فى ابهى صورها ولاكتشاف معالمها ونواميسها فى الكون وفى الانسان .

واذن فلا بد من ان يكون الاسلام فى ما جاء به ضامنا لسد الحاجات التى يتوقف عليها الانسان لتكوين مدنيتها كإنسان ؛ ولذلك فلن تجد فى الشريعة الاسلامية شيئا منافيا للفطرة الانسانية فاذا قلنا أن الانسانية فى سائر الجهات وفى سائر الاوقات شعرت فى وجدانها بالحاجة الى التعلق بسلطان غيبى فوق ما فى الكون من قوة ومن أسباب ؛ وان هذا الشعور اوجد عندها نوعا من الدين المطلق ؛ أى التعبد الفطرى لرب غيبى تتعلق به فى كل ما تحتاج اليه وتشعر بالعجز بحسب ما لديها من وسائل عن الوصول له ؛ ثم قلنا أن الاسلام دين الفطرة ؛ فمعناه أن الدين الاسلامى هو الذى يطابق حاجة البشر الى تدين ؛ وأنه كمال للدين السماوى الذى هو وضع الاهى انزله على رسله ليعلموه الناس فيقوم لهم مقام المرشد لحقيقة الدين الذى هدتهم اليه فطرتهم حتى لا يضلوا السبيل ويكونوا عرضة للمستغلين الذين يلبسون عليهم أمر دينهم وديانهم .

واذا قلنا ان الانسانية مجبولة على حب من احسن اليها ؛ فلا بد ان يكون الاسلام الذى هو دين الفطرة مقرا لهذه الجبلة الانسانية وافرضا وجوب شكر المنعم .

واذا قلنا انها مجبولة على بغض المسىء ؛ فلا بد من تحريم التشريع للاساءة مع مراعاة القصد فى البغض بترتيب الجزاء بحسب نوع الاساءة على المسىء . واقرار العفو والاحسان تغليبا للفطرة الانسانية المائلة للاجتماع والالفة على الحاسة الاخرى التى تشترك مع الطبائع الحيوانية .

فالاسلام اذن هو للنوع الانساني بمثابة العقل للافراد ، فكما ان العقل يهـدى الفرد الى معرفة الاشياء ويرشده لبعض المنافع ؛ ويعقله عن بعض الاضرار . كذلك الدين يهـدى النوع البشرى الى اقـوم الطرق وأوضحها للوصول لخير الدنيا والآخرة ؛ فهو المنطق الذى يرشد الاستعداد الفطرى فى الانسان الى تحقيق الصعود فى معارج الرقى والتقدم فى المعرفة والحضارة والكمال الخلقى للفرد وللجماعة الانسانية ؛ وتوجيه الفعل الانساني الوجهة الصحيحة نحو هذه المقاصد التى هى الفطرة الحقيقية .

وقد اراد ابن سينا ان يعتبر المراد بالفطرة فى حديث « الاسلام دين الفطرة » فطرة القوة التى تسمى عقلا على اساس ان الانسان لو تجرد عن معلوماته ومرئياته ومسموعاته . ثم سأل نفسه الحكم على مسألة ما فان وجد شكاً فيها فالفطرة لا تشهد بها ؛ وان لم يجد شكاً فذلك ما تشهد به الفطرة وتفرضه . ولكن ليس كل ما تفرضه الفطرة بصادق انما العبرة بفطرة العقل (١)

وهى نظرة تنفق مع روح الفلاسفة المسلمين الذين يعتبرون الانسان الاول طيباً ؛ ويعتبرون تغلبه فى الحياة والمعرفة مؤثراً عليه ؛ وهى اعتبارات المدن الفاضلة ، التى تصورها الكثيرون منهم ابن سينا وابن الطفيل .

ومع صدق هذه النظرة ؛ فاننا نرى ان المراد بالفطرة فى الحديث هى ما اشرنا اليه من خصائص الافعال الانسانية المقصودة من الانسان بصفته انساناً . وقد اوضح ابن سينا فى كتاب آخر له ؛ ضرورة وجود النبوة بناء على ان الانسان لا يمكن أن يعيش وحده وذلك ما يفارق به سائر الحيوانات ؛ فلا بد من ان يكون الانسان مكفياً بآخر من نوعه ويكون الآخر مكفياً به وبنظيره؛ حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفياً ؛ ثم بنى على ضرورة المشاركة ضرورة المعاملة؛ وعلى هذه ضرورة السنة والعدل ؛ ولا بد لذلك من سان ومعدل ، وهو النبى . وبما ان النبوة لا تتكرر دائماً ؛ فلا بد من ان يجيء الرسول الخاتم بسنن مضمونة البقاء بما تشرعه فى أمور المصالح الانسانية من تدبير عظيم (٢)

(١) ابن سينا ؛ كتاب النجاة .

(٢) ابن سينا ؛ كتاب الشفا .

واذن فالعبرة الاساسية هي بحاجة الانسان للاجتماع وللمشاركة ،
وظايرتها الكبرى هي العمل الذي اختص به الانسان ، ويوضح كلام الرئيس
ابن سينا ما قاله المعلم الثاني الفارابي في كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة »
من أنه لا يمكن ان يكون الانسان ينال الكمال الذي لاجله جعلت له الفطرة
الطبيعية ؛ الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد
ببعض ما يحتاج اليه في قوامه (١)

فضبط هذا التعاون والاجتماع والمعاملة هو مناط التشريع والنبوة ؛ وذلك
هو دين الفطرة . ولمزيد الايضاح نقول :

ان الفطرة الانسانية لا تشمل البواعث الباطنية في النفس والعقل
فقط ؛ ولكنها تتعلق خصوصا بما فطرت عليه الافعال الانسانية . وقد رايت
عند أبي القاسم الاصفهاني كلاما حسنا يشهد لهذا ، وان لم يقله في شرح
الفطرة ولكنه يوضح تماما ما يقصد اليه . قال أبو القاسم :

الانسان من حيث هو انسان كل واحد كالأخر . كما قيل : فالارض
من تربة والناس من رجل وانما تشرف بأن يوجد كاملا في المعنى الذي وجد
لاجله . وبيان ذلك ان كل نوع اوجده الله تعالى في هذا العالم او هدى بعض
الخلق الى ايجاده وصنعه فانه موجد لفعل يختص به كالبعير انما خص به
ليبغنا واثقالنا الى بلد لم نكن بالغيه الا بشق الانفس . والفرس ليكون لنا
جناحا نظير به . والمنشار والمنحت لنصلح بهما الباب والسرير ونحوهما .
والباب لنحرز به البيت . فالفعل المختص بالانسان ثلاثة :

١ = عمارة الارض المذكورة في قوله تعالى : (واستعمركم فيها) وذلك
نحصيل مابه تزجية المعاش لنفسه ولغيره .

٢ = وعبادته وهي المذكورة في قوله تعالى : (وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون) وذلك هو الامتثال للبارى تعالى في عبادته ؛ في اوامره ونواهيه .

٣ = وخلافته المذكورة في قوله تعالى : (ويستخلفكم في الارض فينظر
كيف تعملون) وغيرها من الآيات . وذلك هو الاقتداء بالبارى سبحانه على قدر

(١) الفارابي ؛ آراء اهل المدينة الفاضلة .

طاقة البشر فى السياسة باستعمال مكارم الشريعة . ومكارم الشريعة هى الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس فى الحكم والاحسان والفضل ؛ ثم قال : فمن لم يصلح لخلافة الله تعالى ؛ ولا لعبادته ، ولا لاستعمار أرضه ؛ فالبهيمة خير منه ولذلك قال الله تعالى فى ذم الذين نكلوا هذه الفضيلة : (ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا) .

فمعنى كون الاسلام دين الفطرة انه الدين الذى يجعل افعال الانسان فطرية يستحق ان يعتبر بها انسانا لا حيوانا .

ويترتب على كون الاسلام دين الفطرة، ان تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يتاح للإنسان تعقلها ؛ لآباحة الدخول تحت حكمها. وقد استعرنا الفقرات الاخيرة من هذه الجملة من كلام الشاطبى فى الموافقات (١)

ولكننا نقصد بها ما عناه البوصيرى حين قال :

لم يمتحننا بما تعيا العقول به

حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم

فليس فى الشريعة الاسلامية تكليف اعتقادى او عملى يتنافى مع العقل ؛ اولا يستطيع الجمهور تعقله . وقد اعتبر الاسلام نفسه برهانا من الله بمثابة النور الذى يهدى الى المعرفة والى اليقين . قال تعالى : (يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا) .

وقال تعالى : (ومن يدع مع الله الاها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون) .

وبين تعالى حجة الحق الالاهى بقوله : (ونزعنا من كل امة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم فعملوا أن الحق لله وضل عنهم ما كانوا يفترون) .
ووصف المجادلين بغير علم ولا برهان بالكبر فقال : (ان الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان اتاهم ان فى صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه) .

فاذا اضيفت هذه الآيات الى كلمة العقل المذكورة عشرات المرات فى القرآن ؛ علمنا هداية الدين الى النظر والى البحث عن الحجة والبرهان . وعرفنا

(١) الشاطبى ؛ الموافقات . ص ٨٨ .

ان التكاليف الشرعية لا بد أن تكون مدركة في الجملة عقلا ليصح التكليف بها ؛ وهي كما سبق ان اوضحناه ، اما بينة السبب ؛ واما داخلة في اطار السبب العام وهو امتحان الانسان في طاعته لربه ، مع عدم معارضتها لصحيح المعقول .

٣٧ - وأما الشاطبي فقصد الى أمرين :

اولا - ان تكون الامور الاعتقادية من القرب المفهم والسهولة على العقل ما يشترك فيها الجمهور من كان منهم ثاقب الفهم او بليدا ؛ والا لم تكن الشريعة عاملة ؛ وللزم بالنسبة للجمهور التكليف بما لا يطاق .

وثانيا - ان يراعى في العمليات الجمهور ؛ بحيث ترتب احكام الشرائع وقوانينها على مقتضى المستوى العام وذلك كبنائه اوقات الصلوات على الامور المشاهدة لهم ، من التعريف بالظل وتوقيت الصيام بتبين الخيط الابيض من الخيط الاسود . ومن ذلك اجراء غلبة الظن في الاحكام مجرى اليقين .

والشريعة الاسلامية قطعا تراعى هذه المقاصد التي يذكرها الشاطبي ؛ وان كانت الامثلة قد تتغير احكامها بحسب مقدار التطور الانساني وادراكه العام اذ العصور كالأفراد في مدارك العقل ومدارج العلم درجات ؛ ولكن بشرط ان يكون ذلك التطور شاملا للنوع الانساني كله او مما يستفيد منه النوع الانساني كله .

وبناء الشاطبي هذه الاحكام التي يقررها هنا على أمية الشريعة باعتبار انها مرسلة للاميين ؛ وهم في نظره الذين لا يعرفون القراءة ولا كتابتها ؛ موضع نظر .

فليس من الضروري ان يكون المقصود بالاميين في قوله تعالى : (هو الذي بعث في الاميين منهم رسولا يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين) . الذين لا يعرفون القراءة والكتابة . كما انه ليس من الضروري ان يكون وصف النبي بالامى بهذا المعنى .

اما كون النبي عليه السلام لم يكن يقرأ ويكتب فهذا معروف ؛ وما تدل عليه الآية الكريمة : (وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك ؛

اذن لارتاب المبطلون) .

واما النبي الامى ؛ والاميون فى الآيه السالفة والامة الامية ؛ فليست نسبة الى الام ، اى الذين لا زالوا على جهالتهم الاولى لم يتعلموا شيئا ؛ وانما هى نسبة فى نظرنا الى الامة ؛ فالاميون هم الامم الذين بعث اليهم رسول الله؛ وهو منهم لانه انسان ؛ وهو أمى لانه من الامم اى شعبى .

والحكمة فى كون الله سبحانه اختار النسبة الى الامة ليبين ان الخطاب الالاهى موجه للامم عامة ؛ وانه لا تخص به امة دون اخرى . فليس هنالك أبناء أو أحياء لله يوجه اليهم الخطاب وحدهم دون غيرهم من البشر كما كان يزعم بنو اسرائيل .

قال الاستاذ العقاد :

ويدل على ذلك ان كلمة « الاميين » قد وردت فى القرآن الكريم مقابلة لاهل الكتاب من بنى اسرائيل خاصة فى غير موضع ؛ فالاميون قد وردت فى سورة آل عمران مرتين منسوبة الى كل امة غير بنى اسرائيل :

(١) ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الاميين سبيل .

(٢) وقل للذين أتوا الكتاب والاميين آسلمتم .

وقد وردت بهذا المعنى حيث جاء فى القرآن الكريم ان الله « بعث فى الاميين رسولا » ؛ تكذيبا لدعوة الذين يزعمون ان الله تعالى لا يخاطب الامم ، وتذكيرا لهم بان الامة هى موضع الخطاب من الله كلما بعث اليها برسول : (وان من امة الا خلا فيها نذير) ه (١)

ومن الآيات الدالة على ما ذكر زيادة على ما قاله الاستاذ ، قوله تعالى : (ولقد بعثنا فى كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ؛ فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة) .

واما حديث نحن امة امية ، لا نقرأ ولا نحسب ؛ فكل ما يدل عليه هو وصف الامة العربية بانها امية فى جملتها زمن بعثة الرسول ؛ وبناء التوقيت الشهري على ذلك . فالامة هنا هى الامة العربية ؛ على انه من الممكن ان يقال :

(١) العقاد ؛ حقائق الاسلام . ص ١٦٤ .

ان اصل الاشتقاق فى الامية نفسها ماخوذ من الامة ، باعتبار ما كانت عليه الحالة فى شعوب الارض ؛ من اغلبية الجهل بالكتابة والقراءة ، وانحصار التعليم فى طبقة مختارة لدى كل شعب . وبهذا الاعتبار لم يكن هنالك فرق فى وصف الامية بين الشعب العربى وبين غيره من الشعوب ، اذ كان فى العرب من يقرأ ويكتب كما كان فى غيرهم . ولكن الغلبة للذين لا يتعلمون وهم الذين راعاهم الشارع فى التوقيت .

واذن فالامية ؛ نسبة الى الامة (*) سواء حين تدل على الامية بمعنى عدم الكتابة والقراءة او حين تدل على صلة الانبياء بالامم وتوجيه الخطاب الالاهى للجميع . وهذا المعنى الثانى هو المقصود والله اعلم حيثما ذكر الاميون فى القرآن الكريم .

واذا كان الرسول قد بعث فى الامم بدين هو دين الفطرة ؛ فما هى وسيلته لتبليغ الدعوة وتعليم الناس وسائل التخلق بأخلاق الانسانية الصحيحة ؟
يجيب على ذلك القرآن فى الآية نفسها حين يقول :

(يتلوا عليهم آياته ؛

ويزكيهم ؛

ويعلمهم الكتاب ،

والحكمة)

وآيات الله هى سور القرآن الدالة على آياته الكونية ونواميسه فى التقدير والتدبير ؛ فالنظر فى الكون وما احتوى عليه من بينات ؛ ومعالم ، والتمعن فى القرآن خير مذكر للانسان بفطرته الصحيحة وجبلته السليمة . ومعنى يزكيهم ؛ يربيهم بما يظهر نفوسهم وعقولهم واجسامهم ؛ يأخذهم بالطاعة والقيام بالاعمال ، مع اعطائهم القدوة الحسنة فى السلوك وفى الحياة . والكتاب الذى يعلمهم النبى ؛ هو جنس الكتاب ؛ اى معرفة القراءة والكتابة ؛ والاستفادة من كل مقروء ؛ وتنمية المعرفة بالدرس والاطلاع والبحث والاستطلاع . وتعليم الحكمة هى الدلالة عليها ، وهى مشتقة من الحكمة بالفتح وهى

(*) اى لا نسبة للام .

ما تلجم به الدابة اى انه يزكى عقلهم وينمى ادراكهم بدلائلهم على طرق الفكر ومناهج النظر ؛ حتى يصبحوا فلاسفة نظارا .

قال السيد رشيد رضا ، والحكمة هى العلوم النافعة الباعثة على الاعمال الصالحة وما يسمى فى عرف شعوب الحضارة بالفلسفة ؛ فجميع مقاصد القرآن وبيان السنة له تدور على هذه الاقطاب الثلاثة (١) والمقصود ان تلاوة القرآن دلالة على مقاصده وما بعدها وسائل لابانتها وتاكيدها .

والغاية من هذه المعرفة هى الاستقامة فى سمت الفطرة وعدم الانحراف عنها ؛ وذلك باقامة الدين كما قال تعالى : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) .

وكل ما زاغ عن سمت الفطرة فخرج عن الحق الى الباطل او عن الضلال الى الهدى فهو مناف لدين الاسلام ، لانه مناف للفطرة .

وهكذا يعتبر الاستقامة فى سمت الفطرة مقياسا اسلاميا يتبين به الطيب من الخبيث والحلال من الحرام ؛ فمن قاس به لن يضل (ياايها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) أى ما تفرقون به بين الحق والباطل والخير والشر والنافع والضار .

قال الشاطبى فى المسالة الثانية عشرة :

الشريعة جارية فى التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الاعدل ؛ الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه ؛ الداخلى تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال ، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضى فى جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة والصيام والحج والجهاد والزكاة وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك او لسبب يرجع الى عدم العلم بطريق العمل ؛ كقوله تعالى : (ويسالونك ماذا ينفقون ؟) (يسالونك عن الخمر والميسر ...) واشباه ذلك .

فان كان التشريع لاجل انحراف المكلف او وجود مظنة انحرافه عن الوسط الى أحد الطرفين كان التشريع ردا الى الوسط الاعدل لكن على وجه

(١) رشيد رضا ؛ الوحى المحمدى ص ١٤٤

يميل فيه الى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه ، فعل الطبيب الرفيق يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته وقوة مرضه وضعفه ؛ حتى اذا استقلت صحته هيا له طريقا في التدبير وسطا لايقائه في جميع احواله .

وبعد ان استدل الشاطبي لما قاله بادلة مختلفة عاد فاكد ان من نظر في كلية شرعية وتاملها وجدها حاملة على التوسط ؛ فاذا كان هنالك ميل الى جهة طرف من الاطراف ؛ فذلك في مقابلة واقع او متوقع في الطرف الآخر . فطرف التشديد ؛ وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر ؛ يوتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين .

وطرف التخفيف ؛ وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص ؛ يوتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد . فاذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا ومسلك الاعتدال واضحا ؛ وهو الاصل الذي يرجع اليه . ثم ختم ملخصا : بان التوسط يعرف بالشرع ، وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء كما في الاسراف والاقتار في النفقات (١)

٣٨ - وقد سبق ان بينا ان الفضيلة لا تكون دائما في الوسط بين طرفي الخلق اذ لا فرق في البخل بين طرفيه وبين وسطه مثلا ؛ والجبن لا يمكن ان يكون له وسط حسن وطرفان مذمومان . وانما المقصود بالوسط في الشريعة الاستقامة وعدم العوج ؛ تشبيها بالطريق الواضح . كما يدل له الحديث ؛ تركتكم على مثل المحجة البيضاء ، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها الا هالك . وفي الحديث : خط عليه السلام خطا على اليمين وخطا على اليسار وخطا وسطا ؛ ثم قرأ مشيرا للخط الوسط : وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ؛ ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله .

وفي الحديث الآخر النهي عن تعاريج الطرق وبنياتها .

فالوسط في الشريعة هو الاستقامة في سمت الفطرة ؛ وذلك ما يدل عليه دين الفطرة . وللدين معالم واضحة بينة اشار اليها عليه السلام في قوله : « ان للاسلام صوى ومناراً كمنار الطريق »

(١) الشاطبي ؛ الموافقات ج ٢

وبما ان طبيعة الشريعة هي الاعتدال والسماحة ، فيمكن ان يقال عنها انها وسط بين طرفى الافراط والتفريط ؛ فيما فيه افراط وتفريط . ولا يمكن ان يتخذ التوسط مقياسا مطلقا للشرع ؛ كما اتخذ فلاسفة اليونان الوسط مقياسا للاخلاق .

تحقيق المناسك

فى معنى كلمة الدين

وما يدخل تحت عمومها من آحاد

٣٩ - الدين هو مجموع ما شرعه الله من أحكام سماوية منزلة على أنبيائه ؛ وهو جامع للإيمان وللإسلام والاحسان كما فى حديث جبريل ؛ هذا جبريل جاء يعلمكم دينكم . قال البخارى : فجعل ذلك كله ديننا .
والدين عند الله هو الاسلام ، واذن فالاسلام والدين بمعنى فى الاصطلاح الاسلامى .

والإيمان هو اعتقاد فى النفس وتعبير عنه باللسان واثبات له بالعمل . والمناسك هي التعبدات التى تعبد الله بها عباده ؛ من صلاة وصيام وحج وقربان . وهي مظاهر الإيمان ، وتدخل فى مدلول الدين . والشرع فرع من فروع الدين ؛ وهو دستور الفرائض والسنن والمباحات والمحرمات التى جاء بها الدين بأحكام عامة او خاصة ؛ منها المعاملات ، ومنها دستور الحكم الشرعى والحكم السياسى فى الأمة والدولة .

والشريعة هي السبيل المستقيم ؛ ومنها ضرورات الحياة وتدخل فيها الشرائع السياسية ؛ فالشريعة اذن الدستور القويم لكل ما هو سبب الحياة . والمنهاج الاستدلال بطريق الصواب ؛ يقال نهج فى الامر استدلل به . فالقرآن دستور يهتدى به وشريعة يحكم بها (١)

والحكم هو الشريعة ، لان للحكم طريقا لا ينفك عنه ؛ وهو لله (ان الحكم الا لله ؛ امر ان لا تعبدوا الا اياه) . وبما ان الحكم هو مناط السياسة ولا يقوم

(١) رافت بنور ، مقدمة كتاب : الحكم والسلطة فى القران والشرائع

الا بها ؛ فالسياسة ملازمة للدين أى لا بد ان تكون السياسة تنفيذا للدين طبق احكام القرءان .

« يدل للفقرة الاولى قوله تعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) . فالدين اذن جامع للايدان ؛ والعاملات والعقائد .

ويدل على ان المناسك غير الشرع قوله تعالى . (ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام ، فالاھكم الاله واحد ؛ فله اسلدوا) ومعناه ان لكل أمة منسكا ومتعبدا يتقربون به الى الله سبحانه . واذا كانت المناسك متعددة ؛ فقد تعددت الاديان ، كما تعددت الشرائع والمناهج . كما يدل عليه قوله تعالى ايضا : (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) ولكن الدين المرضي عند الله هو الاسلام (ان الدين عند الله الاسلام) ولذلك أوجب الشارع احترام الديانات المختلفة ؛ وان كان يعتبر الدين عند الله هو الاسلام . واذن ، فنحن ازاء آحاد متعددة تدخل فى كلمة الدين ؛ يهمننا منها فيما نحن بصده الشريعة والمنهاج .

وتشتمل الاولى على اصول ؛ وهى الاحكام الاساسية التى تتضمن النظام الشامل للاسس العليا للحق والقانون ؛ وهى المصدر الاصلى للاجتهد والتفسير وفقه الاحكام العادية . وهذه الاصول موافقة للفطرة ولا تتبدل بتبدل الازمنة والامكنة . وعلى قواعد ؛ وهى دعامة الاصول اى الاحكام الاساسية المبينة للاصول الشرعية والقانونية . وعليها يبني المجتهدون دراساتهم واستنباطاتهم وهى التى تترك المجال للتوسع وللتفسير فتتطور الاحكام بحسب الزمان والمكان ما دامت تدرج تحت أصل عام .

وتشتمل كذلك على الفقه ؛ وهو مجموع الاحكام الاصلية وقواعد الشريعة

التطبيقية (١)

والمنهاج عبارة عن الاصول الفكرية التى عليها مدار الحياة المستقيمة . فهناك منهاج الحكم وهو الشورى والعدل وما اليهما ، ومنهاج الاسرة وهى

(١) راجع نفس المصدر السابق .

المودة والعدل والرحمة .

وقد سمي الشارع الطاعة اسلاما ؛ لان فيها معنى قبول النفس ما امرت به ؛ وهو ما يعارض كلمة الجاهلية التي اطلقت على عهد الحمية والاستنكاف عن الخضوع لشرعة او منهاج .

فالجاهلية ليست مشتقة من الجهل ؛ وهو عدم المعرفة ولكنها مشتقة من الانفة . يقال اجتهلته الحمية ، اى حملة الغضب والانفة على الجهل . وقد قال عليه السلام لابي ذر وقد عير رجلا بامه : انك امرؤ فيك جاهلية . فجعل السلاية جاهلية ؛ فاخلاق ما قبل الاسلام من فوضى وقبيلية واهانة الضعيف وظلم واسترقاق كل ذلك ناشىء عن الخفة والحمية فاستحق اسم الجاهلية . ويقابله الاسلام المشتق من السلام الذى يعنى الهدوء والخضوع عن طاعة لكل ما هو معروف . قال تعالى : (وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) .

فالاسلام هو الانقياد لله الناشىء عن الايمان به ومحبته وطاعة النفس لامتثال اوامره واجتناب نواهيه .

وقد حاول الغربيون ان يجعلوا من كلمة الاسلام مايدل على معنى الاستسلام الاعمى وبنو على ذلك تصورهم الخاطيء لفكرة القضاء والقدر عند المسلمين ؛ ورتبوا على جميع ذلك تعبير ما اصاب المسلمين من انحطاط وكسل بهذا الاستسلام الذى يعنى بزعمهم ، الايمان بأنه لا حاجة لعمل شىء من شأنه أن يغير احوال المسلمين ؛ لان كل شىء مكتوب . واذن يجب الخنوع والاستسلام وكل محاولة لغير ذلك عبث .

مع ان الاسلام يعنى الانابة لله فى طاعته وهذه تعنى القيام بكل ما فرضه الاسلام ودعا اليه من اعمال دينية ودينيوية لضمان السعادة والهناءة فى هذه الحياة وفى الاخرى (ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم) .

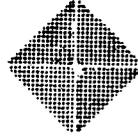
والخلاصة ان الاسلام ثورة على الجاهلية

فهو نقيضها

هى شرك وهو توحيد

وهو ايمان وهى شكوك وأوهام

هي فوضى وهو نظام
هي تقاليد وعادات ما أنزل الله بها من سلطان
وهو شرعة ومنهاج
هي جببت وطاغوت
وهو عدل وحرية



أصول الشريعة

٤٠ - لم يختلف أحد من الأئمة في أن الاصل الاصيل للشريعة الاسلامية هو القرآن ، فهو البذرة التي تكون منها الاسلام بما فيه من عقيدة وعمل وجهاد ؛ ثم أنهم اتفقوا على ان السنة هي المصدر الثاني للدين وانها ضرورة لتبيين القرآن ؛ واعطاء الحكم فيما لم ينص عليه فيه . واختلفوا فيما وراء ذلك من الادلة التي يرجع اليها ؛ فاضاف الجمهور من أئمة السنة ؛ الى الكتاب والسنة مصدرين آخرين هما الاجماع والقياس . واضاف جمع من الأئمة الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب ومراعاة العرف وسد الذرائع . وقد تتداخل هذه الاصول في بعضها ؛ ومردها كلها الى الاصلين الاولين ؛ اذ لو اجمعت الامة كلها مثلا على مخالفة الكتاب والسنة لكان اجماعهم باطلا .

ودليل العمل بهذه الاصول ، هو القرآن نفسه اذ قال : (يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم ، فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ؛ ذلك خير وأحسن تاويلا) والرجوع الى الله رجوع لكتابه ؛ والرجوع الى رسوله رجوع الى سنته ؛ والرجوع الى أولى الامر رجوع لاجماع المجتهدين . فاذا وقع خلاف وجب رد الامر الى القرآن والى السنة وبذل الجهد في استنباط الحكم منهما أو من أحدهما بطريق الدلالة بالمنطوق أو طريق الدلالة بالمفهوم أو الدلالة بالمعقول ؛ ومن دلالة المعقول القياس وما يتبعه من الادلة الاخرى المختلف عليها .

واصل الاصول في القرآن هو توضيح الحسن من القبيح والخير من الشر لهداية الانسان النجدين وتعريفه بحقيقة الاعمال الانسانية واحكامها . ويترتب على ذلك واجبات على العبد امام الله وواجبات اخرى امام الناس . وهكذا تتضمن الشريعة معنى الدين ؛ ويلتزم فيها القانون والخلق والعبادة . ومن هذا الاتصال بين ميلاد القانون كتوأم للدين وبين نموها ؛ أصبح من المستحيل فصل مصدرهما ؛ كما أنه من المستحيل عدم اعتماد المعاملات على اكتساب الفضائل واجتناب الرذائل . فالخلق نفسه انما هو اثر من آثار الطاعة لاوامر الدين لانه هو الذى يعطى للعمل صفته المباحة أو الممنوعة

وبما ان القرآن انزل على الرسول ؛ وقد امرنا بطاعته معه ، فان مهمة الرسول كانت توضيح ما انزل الله ؛ وتطبيقه على ما يعرض له من الاحكام ؛ ومن ثم كانت ضرورة العمل بالسنة . اذ قال الله مخاطبا لنبيه : « وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » كما أنه سبحانه اعطى لأوامر الرسول قيمة الاوامر الالهية حين قال : (ومن يطع الرسول فقد اطاع الله) . وبذلك نعلم قيمة الدور الذي قام به الرسول صلى الله عليه وسلم فى تأسيس الشريعة وتبليغها وتوضيح معالمها وتعليم احكامها . وقد استفاد المسلمون من اقوال الرسول وافعاله زمن حياته ، حتى اذا توفاه الله اليه اصبح للسنة دور اعظم فى ارشاد المجتهدين لمعرفة الحق واستنباط الحكم .

وطبعى ان يترقب على دراسة الكتاب والسنة ومقارنتهما مع بعضهما او فيما بين كل واحد منهما حين يتوافقان وحين يتعارضان ؛ وحين يشكل مدلولهما معا او مدلول احدهما ؛ قواعد تنتج اصولا هى القياس وما صاحبه من الادلة المذكورة ، والاجماع . وقد ظهر العمل بهذه الاصول زمن النبي صلى الله عليه وسلم واستمر طيلة القرون الاولى فادى الى نمو الفقه الاسلامى واثرائه فى جميع الميادين ؛ والى نشوء علوم اخرى بجانبه ؛ الغاية منها خدمة القرآن واحكامه ؛ ولفظه ومعناه ؛ وما يشتمل عليه من :

هداية تعبدية

وهداية علمية

وهداية سياسية

وان الذى يتعمق الثورة العلمية العظيمة التى كونها الاجتهاد فى فهم القرآن والسنة واستنباط الاحكام منهما ؛ فى عصور الحضارة الاسلامية الزاهرة ثم ينظر الى الحالة التى وصل اليها المسلمون منذ القرن الخامس حيث اخذوا يمسكون عن الاجتهاد ويلزمون التقليد . يعرف مقدار الخسارة التى تصيب المسلمين كلما اعرضوا عن النظر والدرس وحرموا على انفسهم اعظم مميزاتهم ومميزات دينهم . وهى الاجتهاد وعدم التقليد فى الدين ، فأحرى فى غيره من الشؤون .

وها نحن اولاء نوجز القول فى اصول الشريعة ؛ ثم نتكلم على قواعد الاجتهاد

لنبين من مجموع ذلك مقاصد الشريعة العامة والخاصة ؛ عسى ان نتخذ بذلك سبيلا الى فهم الاسلام وبذل الجهد فى تعرف احكامه مباشرة من مصادرها الاصلية.

القرآن

٤١ - هو كلام الله المنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم المكتوب فى المصاحف والمنقول اليها نقلا متواترا والمتعبد بتلاوته ، انزل على الرسول منجما بلفظه ومعناه ؛ بلسان عربى مبين . وهو اصل الشريعة ودستور المسلمين ؛ وعماد الدين العام للانسانية كلها .

يحتوى القرآن على ١١٤ سورة ؛ وعلى نحو ٦٢١٩ آية .

وكان عليه السلام كلما نزلت عليه سورة أو آية تلاها على الصحابة الذين يتولون حفظها ، او املاها على أحد الكتبة كعياوية وزيد ابن ثابت ليسجلوها . وكانت الآيات تنزل متفرقة بحسب الحوادث والظروف الدائمة لذلك . وقد اطلق على هذه الحوادث اسم (اسباب النزول) وافردتها جماعة من العلماء بالتأليف .

واستمر نزول القرآن أزيد من اثنتين وعشرين سنة منها فى مكة قبل هجرة الرسول اثنتا عشرة سنة وخمسة اشهر وثلاثة عشر يوماً . والباقي بعد الهجرة فى المدينة المنورة ، وأكثر الآيات المكية قصيرة ويرجع الى شؤون الدين والعبادات والتوحيد ؛ والسور المدنية طويلة وتشتمل على معظم التشريع الاسلامى .

وبعد ما توفى النبي صلى الله عليه وسلم أمر ابو بكر الصديق زيد ابن ثابت بجمع القرآن فاستعان لذلك بعلى بن ابي طالب والعبادلة الاربع (ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وابن مسعود) وسجل القرآن فى مصحف احتفظ به عمر بن الخطاب .

ثم جمع القرآن مرة أخرى فى عهد عثمان بن عفان سنة ٣٠ من الهجرة ؛ على قراءة واحدة وفى مصحف واحد ووزع نسخا منه على الاقطار المختلفة . وبذلك ضمن نقل القرآن بتواتر طيلة العصور المقبلة ؛ تحقيقا لقوله تعالى : (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) .

ويشتمل القرآن على أحكام في العقيدة ؛ والمعاملات وأخرى في الاخلاق والعبادات وآيات الاحكام المتعلقة بالمعاملات فيه ؛ اقل من غيرها . وقد قدرها الغزالي وابن العربي بخمسمائة آية قال الشيخ خضر بن الحسين رحمه الله : واقتصروا في تقديرها على هذا العدد لانهم راوا مقاتل بن سليمان وهو اول من افرد آيات الاحكام فى تصنيف قد جعلها خمسمائة آية وقد نازعهم ابن دقيق العيد فى هذا التقدير وقال مقدار آيات الاحكام لا تنحصر فى هذا العدد ، بل هو يختلف باختلاف القرائح والاذهان ، وما يفتحه الله من وجوه الاستنباط؛ والراسخ فى علوم الشريعة يعرف ان من اصولها واحكامها ما يوخذ من موارد متعددة حتى الآيات الواردة فى القصص والامثال .

وقد عنى طائفة من العلماء بآيات الاحكام بعد مقاتل فالفوا فى تفسيرها خاصة كما فعل منذر بن سعيد البلوطى قاضى قرطبة المتوفى سنة ٣٥٥ وأبو بكر أحمد بن على الرازى الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ وأبو بكر بن العربي المعافرى المتوفى سنة ٤٦٨ وعبد المنعم بن محمد المعروف بابن الفرس المتوفى سنة ٥٩٩ (١)

وينقسم القرآن من حيث الاجمال والتفصيل الى اربعة اقسام :

(١) التشريع المجمل وهو معظم العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج ؛ فقد ذكرها القرآن بصفة مجملة ثم وضع النبى صلى الله عليه وسلم كيفية العمل فيها .

(٢) التشريع الذى وقع فيه البيان على نحو ما ؛ كأحكام القرآن المتعلقة بالدفاع عن النفس والجهاد وتنظيم علاقة المسلمين بغيرهم . ومثاله قوله تعالى : (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ؛ ان الله لا يحب المعتدين . واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم ، والفتنة اشد من القتل . ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فان قاتلوكم فاقتلوهم ؛ كذلك جزاء الكافرين . فان انتهوا فان الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين) . وقد اتمت السنة بيان هذه الاحكام وتحديد معالمها .

(١) محمد الخضر بن الحسين العالم التونسى الازهرى ، رسائل الاصلاح

ج ٣ : ص ٢١ - ٢٢

(٣) التشريع التفصيلي ؛ ومثاله القصاص والحدود والحلال والحرام من الطعام والايمان ، واصول روابط الاسرة والميراث . وهي مفصلة في كتاب الله تفصيلا لم يزد فيه المجتهدون على تفهمه واستنباط فروعه .
وقد اعتنى الشارع بهذه الجوانب لضرورة قيام تشريع قار فيها حفظا للاسرة وللارواح ودرء للمفاسد الاجتماعية .

(٤) ما ورد في القرآن من قواعد وأصول عامة للتشريع وهي قواعد الاجتهاد التي سنتكلم عنها من بعد (١)

٤٢ - والقصد العام من نزول القرآن هو هداية الخلق واصلاح البشرية وعمارة الارض ؛ وطريقته لذلك هي التربية بالحكمة والتعليم بالارشاد لمصادر المعرفة ، فهو يدعو قبل كل شيء ؛ الى توحيد الله سبحانه والاعتقاد فى الوهيته ؛ ويصلح كل ما فسد من عقائد الدين وينفى كل تحريف وقع فى شرائع الانبياء مقيما على ذلك من الحجج العقلية والبراهين الكونية ما يفتح باب الفكر والنظر وما يزيل عن بصيرة الانسان كل غواية وضلال . ويعلم الانسان عدم قبول ادعاء ما لم يقم عليه دليل ، وتلك اعظم الخطوات فى تحرير الانسان ورفع مستواه العقلى والاجتماعى . ويعتبر القرآن تحرر الفكر من غشاوة الكفر والوثنية سببا فى انطلاقته الحرة التى يظهر اثرها على اعمال الانسان واتجاهاته اذ يوضح بجلاء ان الاعتقادات الوثنية تزيد معتقديها ضلالا وتحول دونهم ودون التقدم فى طريق المعرفة الصحيح (فما اغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شىء لما جاء امر ربك وما زادوهم غير تنبيىب) .

ويهدى القرآن الى معرفة هذه الحقيقة ؛ باقامة الحجة المنطقية (ان فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون .)

(١) انظر أمثلة لهذه الاقسام فى كتاب فقه الاسلام للسيد حسن احمد الخطيب، والوحى المحمدى للسيد رشيد رضا ، ومحاضرات فى الفقه الاسلامى للشيخ ابى زهرة .

(ان فى السماوات والارض آيات للمؤمنين) . (هو الذى جعل الشمس صياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ؛ ما خلق الله ذلك الا بالحق ، يفصل الآيات لقوم يعلمون) فهذه الآيات تثبت بطريق العقل والعلم أن هذا الكون المنظم الثابت لا يمكن أن يقع صدفة بل لا بد له من صانع ومدبر حكيم . يقول العلامة لابلاس (أن النظام المجير للعقول المشاهد فى حركات الاجرام التى تتألف منها المجموعة الشمسية لا يمكن ان يحمل على التصادف ، بل التصادف كلمة لا يصح النطق بها فى لغة العلم . ان التصادف معدوم ومحال فى هذا العالم الذى نرى فيه كل شىء خاضع لقوانين الموازنة وقوانين الحساب التى عينتها ارادة غيبية وحكمة بالغة . وما الشىء الذى ندعوه التصادف الا محصل القوات الغيبية التى لا نعلم عن صورة تأثيرها شيئا بل لا نعلم عن وجودها شيئا ، فى حين أنها تجعل حولنا ؛ وبناء عليه ليس من الممكن حمل هذا النظام الذى نراه فى المجموعة الشمسية على التصادف ؛ ولا بد من الاعتراف بوجود سبب أصلى عام منظم لهذا النظام) (١)

كما يهذى الى ذلك بطريق قصص الانبياء واخبارهم مع امهم ، قصد الاتعاط بما اصابهم والاعتناع بان لله سننا فى الكون لا يمكن تبديلها ؛ وان نفس الاسباب تاتى بنفس النتائج فى جميع الاوقات وبالنسبة لسائر الشعوب؛ اذ ليس هنالك امتياز لشعب دون شعب ولا أمة دون اخرى وقد شنح على اليهود الذين زعموا ان لهم صلة قريى بالله تمنعهم من انطباق سننه عليهم فقال : (وقالوا نحن ابناء الله واحباؤه ؛ قل فلم يعذبكم بذنوبكم ، بل انتم بشر ممن خلق ؛ يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) . وأرشدنا الى الاتعاط ، بما وقع لمن سبقنا ممن انحرفوا عن الدين وعن تعاليمه فقال : (وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الامثال) كما نبهنا الى ضرورة القدوة بالصالحين المصلحين : (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) فالقصص القرآنية من وسائل الارشاد والتعليم والاعتبار . وهى لا ترمى الى تسجيل وقائع تاريخية وانما ترمى الى الاتعاط بما تدل عليه والاستنارة به فى الحياة .

(١) أحمد عزت ؛ الدين والعلم ص ٢١ . أنظر كتاب روح الدين الاسلامى لعفيف ظبارة .

ويرشد القرآن الى ثمرة الايمان التى هى الطاعة ، فيعطى من التشريع ومن الاحكام العامة والخاصة ما يجعله (تبيانا لكل شىء) وهدى وموعظة للمتقين . واحكامه التى اشرنا اليها كلية فى الغالب ، وعليها مدار كل الاحكام الفرعية ؛ ومبنى التشريع والقضاء . (انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله) (وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله) ومن أسس القرآن الواسعة أن الاصل فى الاشياء الاباحة (هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا) .

وان الاصل فى الانسان البراءة (فطرة الله التى فطر الناس عليها) وفى الحديث = كل مولود يولد على الفطرة = .

وهاتان القاعدتان هما اساس كل تشريع وكل حرية .

ويشمل القرآن على ضروب متعددة من الهدى السياسى الذى يرمى لتوحيد المجموع الانسانى وتديبر امره (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها) (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) .

ويحث على الشورى (وشاورهم فى الامر)

وعلى تبادل الرأى والاجتماع لذلك ضمن مؤتمرات وندوات (واثمروا بينكم بمعروف) .

٤٣ - وهذا التشريع القرآنى وما اشتمل عليه من ضروب الهدى أقوى أدلة اعجاز القرآن الذى لا يبلى على كثرة الرد . ولذلك كان يتحدى به عليه السلام ؛ واذا طلب المشركون واهل الكتاب آية قرا عليهم منه (او لم يكفهم انا نزلنا عليهم الكتاب يتلى عليهم) (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلوا صحفا مطهرة فيها كتب قيمة) اى وليست البينة الا الرسول نفسه وما يتلو عليهم من آيات بينات (يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) . وقد ألف عديد من العلماء فى وجوه اعجاز القرآن منهم الامام الباقلانى

والخطابي ولعياض فى الشفا فصول ممتعة فى بيان الاعجاز . ومن المتأخرين
الاستاذ الرافعى فى الجزء الثانى من كتابه آداب العرب .

تفسير القرآن :

٤٤ - كان التفسير أول العلوم الاسلامية ظهورا ؛ اذ كان الصحابة رضوان الله
عليهم يسألون الرسول عن معنى بعض الآيات وبعض الاحكام فيفسرها لهم .
فقد سأل عمر عن معنى الكلاله ، ففسرها له . وقد اشتهر من الصحابة بالتفسير
عشرة ، هم : أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وأبى بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الاشعري وعبد الله بن الزبير ،
وعن هؤلاء الصحابة وغيرهم روى مآثور التفسير الذى خصص له العلماء
مؤلفات قيمة .

وأول من صنف فى التفسير عبد الملك بن جريج المتوفى سنة ١٤٩ . فقد
جمع فى ذلك من مآثور التفسير عن أصحاب بن عباس شيئا كثيرا .
ومن أشهر التفاسير القديمة وأقومها تفسير القرآن للطبرى فى ثلاثين
جزءا ومفاتيح الغيب للرازى والكشاف للزمخشري والبيضاوى .

وبما أن السنة هى المبينة للقرآن فلا ينبغي أن يفسر بدون الرجوع اليها
والاستنارة بها فى توضيح ما أشكل وتفصيل ما أجمل . ولذلك فإن مصادر
التفسير الاساسية هى القرآن لانه يفسر بعضه بعضا ، والسنة التى لا يمكن
أن يفسرها بما يناقضها وتاويلات الصحابة والتابعين الذين كانوا أقرب الى
الجو الذى نزل فيه القرآن والمظنون فهم حفظ التاويلات المروية عن الرسول
أو عن كبار أولى العلم من الصدر الاول . ولا يبقى بعد ذلك الا فهم اوتيه عالم
أو الهمة متدبر ، بشرط أن يكون موافقا لمدلول اللفه ومقاصد القرآن
وروح الاسلام .

وأما التفسير بالرأى فقد ذهب ابن تيمية وجمع من الائمة الى تحريمه
عملا بالحديث الشريف من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار . وفى
حديث آخر « من أخذ بالقرآن برأيه فأصا بفقد أخطا » وكان أبو بكر يقول :
(أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى اذا قلت فى كتاب الله ما لم أعلم) .

وهذه الاحاديث صريحة فى منع التفسير بالرأى . وقد حاول بعض المعاصرين أن يقصرها على موضع السنة ، أى على القول بالرأى مع وجود تفسير ماثور عن النبى ؛ وكذلك عن بعض الصحابة (١) وهو تخصيص فى غير محله . فالتفسير بمجرد الرأى لا يصح ، ولكن ما هو الرأى ؟ .

لا شك أنه مجرد التخمين دون تدقيق فى اللغة ولا فى مقاصد القرآن وأسرار الشريعة ؛ أو الاعتماد على البادرة تبدر للقارئ دون أن يتدبر الآيه وموقعها من القرآن وأسباب نزولها وما يوافقها من آيات وآثار أو يخالفها وشر منه الذى يتكلف حمل الآيات القرآنية على ما يقتضيه هواه أو مذهبه دون نزاهة فى البحث ولا عناية بالتدبر ولا تجرد عن الهوى فهو يأتى بحكم مستنير لتأييد رأيه فكان معنى الحديث حينئذ : من قال فى القرآن بمقتضى رأيه الخاص السابق والذى يريد تأييده وتطبيق القرآن عليه ، وجعله مقياسا يرد اليه الكتاب والسنة وغيرهما فليتبوا مقعده من النار .

أما اذا كان التفسير فهما يوتاه الشخص عن نظر وتبصر ويدلى به وهو مستعد لمناقشته والعدول عنه ان تبين عدم صحته ولو كان فى ذلك هدم لآرائه الخاصة ، وكان مع ذلك موافقا للاسلوب العربى والمألوف من أسلوب القرآن ، ومنسجما مع مقتضيات أحكامه ومقاصده فذلك ما يجوز ؛ لانه حينئذ لا يعد تفسيراً بالرأى ، بل هو رأى فى التفسير لا مبرر لعدم جوازه . يشهد لذلك قول الله سبحانه : لعلمه الذين يستنبطونه منهم . وقوله تعالى : وما يعلم تاويله الا الله ، والراسخون فى العلم . وقد دعا عليه السلام لابن عباس بقوله : (اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل) .

ولا يمكن كما قال القرطبى والغزالى أن يكون كل ما نقله الصحابة فى التفسير مسموعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل ذكر ابن عطية عن عائشة : (ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر من القرآن الا آيات معدودات علمه اياهن جبريل ، ثم اختلاف النقل فى كثير من التفاسير يدل على عدم سماع جميعها من الرسول . واذن فقد كان الصحابة يتأولون القرآن

(١) منهم الشيخ أبو زهرة فى كتابه : مصادر الفقه الاسلامى ص ٤٨ وما بعدها وكذلك فى كتابه عن ابن تيمية .

بحسب ما يفهمونه . وروى البخارى عن أبى جحيفة قال : قلت لعلى هل عندكم شىء من الوحى الا ما فى كتاب الله ؛ قال لا والذى فلق الحبة وبرأ النسمة لا أعلمه الا فهما يعطيه الله رجلا فى القرآن .

وسئل أبو بكر عن الكلاله فقال : (أقول فيها برأى فان كان صوابا فمن الله ، وان كان خطأ فمنى ومن الشيطان .

وكتاب الله هو خطابه للمؤمنين وللانسانية جمعاء فى كل عصر وحين . فلا معنى لقصر تفهمه على الصدر الاول ، وهو منزل بلسان عربى مبين يفهمه كل عربى يعنى به ويتدبره . ومنه ما يتوقف علمه على آثار أو أصول عامة لا معنى لمنع أحد من بذل الجهد فى استنباط معانيه والبحث عما يساعده على ذلك فى السنة أو فى الآثار أو فى مدارك الرجال .

والادلاء بالرأى فى استنباط المعانى القرآنية ومقاصد الكتاب لا يقتصر على جانب من القرآن دون آخر ولا يختص بما لم يرد به نص . فقد كان أبوذر رضى الله عنه يتأول هذه الآية : (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعباب اليم) على تحريم التملك بالمره وكان يصرح بذلك بمحضر النبى عليه السلام ثم بمحضر الصحابة دون أن يوبخوه على ذلك أو يحكموا على استنباطه أنه قول فى القرآن بالرأى . يدل ذلك على أن الاستدلال بنص الكتاب على ما يفهمه المستدل منه مما يقبله لفظه ومعناه ، جائز ولو كان هنالك تأويل آخر بغيره ، لان نص القرآن متواتر ونص الحديث المفسر به دونه درجة . وقد فهم عدى بن حاتم قول الله تعالى : حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر . على ظاهره فجعل يقرن بين الخيطين الابيض والاسود وينتظر الفجر من تمييزهما عن بعضهما ، ففسر له النبى صلى الله عليه وسلم أن المراد سواد الليل وبياض النهار ، ولم يهدده بتبوء المقعد من النار على هذا التأويل الغريب بل اكتفى بأن قال له : انك عريض القفا ، أى أن فيك بلاة . فدل ذلك على أن أحدا من الصحابة لم يكن يذهب عند سماع القرآن الا للعمل بمقتضى مدلوله الواضح البين ، وأن ذلك هو المقصود منه ومن تأويله . نعم تكلف الرأى فى القرآن والتعصب له ، وادعاء ان ذلك هو المراد قطعاً ذلك هو التفسير بالرأى المنهى عنه .

ومن أشهر المفسرين المحدثين على ضوء الفكر الاسلامى والحضارة الاسلامية الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا الذى خلف مجلدات ضخمة فى تأويل القرآن والتوفيق بين ما فيه من أصول وتعاليم وبين الفكر العلمى الحديث . وهذه المدرسة تنجو منحى السلفية التى يمثلها ابن تيمية وابن القيم والشاطبى ، مع الاستفادة من مجهودات الفلاسفة المسلمين أمثال الغزالى والباقلانى .

وتعتمد المدرسة العبدية فى تأويلها على نفس ما اعتمد عليه الائمة الاولون من النظر فى اللفظ والمعنى ومقابلتهما بمجموع ما فى القرآن والسنة فى الموضوع والنظر فى أسباب النزول ، وفى تفاسير النبى والائمة من بعده ؛ ولكنها تسمح لنفسها أن تدلى برأيها من بين الآراء الاخرى مستعملة نفس الوسائل والادلة التقليدية . وبذلك فهى لا تخرج عن المدارس التقليدية الا قليلا حيث أخطأت الى حد اعتبارها بعض الناس فى عداد (المأولة) أى الذين كانوا يتأولون تأويل الآى بتحميلها ما لا تدل عليه تقريراً لمذهبهم أو تأييداً لفكرتهم . والحق يقال فان للمدرسة العبدية أخطاء من هذا القبيل ولكنها قليلة وغير مقصودة (١) .

المعتزلة الجدد

٤٥ - ومقابل المدرسة العبدية تكونت فى الهند مدرسة أجت أن تطلق على نفسها اسم « المعتزلة الجدد » كانت ترمى الى الدفاع عن الاسلام واثبات موافقته للعقل وعدم معارضته للتقدم . وان ما أصاب المسلمين لا يمكن أن يتحمل مسؤوليته النبى صلى الله عليه وسلم بقدر ما يتحملها المسلمون أنفسهم . ويمثل هذه المدرسة زعيم هندى اسمه أمير على الذى كتب مؤلفاً باسم روح الاسلام شرح فيه نظريته وقد حاول أن يجعل مدرسته امتداداً لما زعمه من وجود مركز علمى سابق فى المدينة يعلم فيه على والعباس والائمة كذلك من بعد رأياً متحرراً معارضاً فى تأثيره لضيق النظر الواضح الانتشار . وقد

(١) أنظر بحثنا عن محمد عبده وموقفه من الشبه والمتشابه فى مجلة (دعوة الحق)

استعمل لذلك ما استفاض عند الشيعة من كون حركة الاعتزال ارتبطت باديء بديء بعلى والائمة . ومع عدم صحة هذا الادعاء من الوجة التاريخية فان أمير على يصير عليه ، ويضعه أساس مدرسته الجديدة التي يحدث لها نظريات لا قبل للمعتزلة أنفسهم بها منها : ان التشريع الالهي يتطور تطورا تاريخيا اذ لا يوجد بالنسبة للمعاملات الانسانية قانون خالد وأن الاوامر الالهية التي تنظم سلوك الانسان هي نتيجة نضج ونمو . وأن الله قرر أوامره ونواهيته بمعنى قانون متدرج فى نموه . وهكذا يرى المعتزلة الجدد أن التطور بالنسبة لكل القوانين التي تنظم علاقات الناس المتبادلة بينهم نتائج عمل من النمو لا يتوقف

تحاول مدرسة أمير على تفسير القرآن بمقتضى رأيها وتنزلق بذلك الى انكار أصليين عظيمين من أصول الشريعة ، وهما السنة التي لا تنكر فقط مأثور التفسير منها بل تنكرها كلها انكارا صريحا . وكذلك ترفض قبول الاجماع كمصدر من مصادر الاحكام . وهكذا تنحرف عن الاطار السننى الذى سارت عليه المدارس الاصلاحية الاخرى فى العالم الاسلامى (١)

التفسير بالاشارة

٤٦ - ومما يدخل فى باب التفسير بالرأى ما يعمد له المتصوفة من استنباط اشارات يزعمون أنهم اقتبسوها من آيات الله أو سنة رسوله . والبادئ بذلك هم الشيعة الباطنية الذين زعموا أن للقرآن ظاهرا وباطنا ، فأما الظاهر فيفهمه كل أحد يميز الدلالات العربية ، وأما الباطن فسر مكتوم لا يعلمه الا الائمة وهم الذين يبينونه للناس . ومثال ذلك قوله تعالى : (اذهب الى فرعون انه طغى) يقولون ان المراد بفرعون القلب ، وقوله تعالى : وعلى الاعراف رجال أى الاعراف اسم جبل يقوم عليه أبدال يعرفون كلا بسيماهم . الخ وقد نحنا نحوهم المتصوفة فلم يزعموا أن للقرآن باطنا كما زعمه الشيعة ولكنهم أخذوا

(١) لدراسة آراء المعتزلة الجدد يجب الرجوع الى: كتاب السيدعلى The Spirit of islam ويمكن الاستفادة مما كتبه عن هذا المذهب جولد تسهير فى كتابه. مذاهب التفسير الاسلامى ص ٣٣٦ وما بعدها . الترجمة العربية لعبد الحليم النجار .

باشارات تخطر لهم من قراءة الآى ويقولون انها ترجع لاصلاح الباطن أو تنويره
فقوله تعالى : (ومن اظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه) المساجد
هى القلب ومنع الذكر هو اشتغالها بما لا يعنى .

وقد اشتهر القشيري بهذا النوع من التأويل ، واشتهر من متصوفة
المغاربة الحاتمي وابن عجيبة والكوهن وغيرهما .

أما أئمة السنة فقد أنكروا ذلك ، وتصدى للرد عليه بصفة خاصة الامام
ابن العربي المعافى فى كتابه العواصم من القواصم . وقد ألف من متأخري
علماء القرويين السيد عبد العزيز بنانى رسالة فى الرد على التفسير بالاشارة.
أما الغزالي فقد أنكروا على الشيعة دعواهم أن للقرآن ظاهرا وباطنا ، واحتج
عليهم بأننا لو قلنا أن الباطن هو التأويل الفلانى لامكن ادعاؤه أيضا ظاهرا
والبحت عن باطن آخر . وقد شنع عليهم جدا فى كتابه (المستظهر) ولكنه
لم ير نفس الرأى فيما يخص أعمال المتصوفة بل اباح لهم ان يستمدوا الاشارة
من الآى والاحاديث وأول هو نفسه قول النبى صلى الله عليه وسلم : لا تدخل
الملائكة بيتا فيه صورة ، على أن المراد بالبيت القلب ؛ فاذا اشتغل بصورة أحد
لم تدخله الملائكة أى لم يصف من الاغيار ويخلص لله الواحد القهار . وقد رد
عليه الامام ابن العربي فى العواصم وقال فى حقه : وقد كان أبو حامد بدرا فى
ظلمة الليالى ، وعقدا فى لبة المعالى ؛ حتى أوغل فى التصوف . وأكثر معهم
التصرف فخرج عن الحقيقة ، وحاد فى أكثر أقواله عن الطريقة .

وحاول بعض الفقهاء المسلمين أن يفصل بين ضروب التفسير بالاشارة
بقسمها الى ثلاثة أقسام ، **الاول** : ما جرت فيه الآية مجرى التمثيل كقولهم فى
(ومن اظلم ممن منع مساجد الله) انها اشارة للقلوب لانها مصدر الخضوع
لله تعالى . **الثانى** : ما كان من قبل التفاؤل وهو ما يسميه ابن عربى بالسماع.
وهو أن تكون للكلمة معنى تسبق للذهن عند سماعها ، وذلك كما فهموا من
حية موسى التى تسعى أنها النفس . **الثالث** : ما يتعلق بالمواعظ والعبر وذلك
كما اقتبسوا من قوله تعالى : فعصى فرعون الرسول فأخذناه أخذنا وبيللا . ان
قال القلب الذى لم يقتبس من رسالة المعرفة هو الوبال .

ولكن هذا كله من باب التمثل الذى لم ينزل له القرآن . ففى آياته

وقصصه موضع للاعتبار وللاعتاظ ولا معنى لهذه التاويلات الخلاقة الا شغل الفكر والنفس بما لم يرده القرآن . وقد اعترف الحاتمي بأن تسمية تاويلات الصوفية بالاشارة انما هو للتستر على علماء الرسوم ، أى للتصويه على الناس (١)

حول الفن القصصى فى القرآن

٤٧ - ومن التعسف فى تأويل القرآن بالرأى الذى ظهر فى هذا العصر حبا فى الاغراب والابتكار ما زعمه الاستاذ محمد خلف الله الذى الف رسالة عن الفن القصصى فى القرآن لياخذ بها شهادة الدكتوراة فى كلية الآداب بالجامعة المصرية فقد ادعى أن القصة فى القرآن لا تلتزم الصدق التاريخى وانما تتجه كما يتجه الاديب فى تصوير الحادثة تصويرا مبينا . بدليل التناقض فى رواية الخبر الواحد .. مثل أن البشرى كانت لابراهيم أو لامرأته . وقد أثار رسالة ضجة حملت الجامعة على رفضها ورفض اعتباره من دكاترتها ، وتكلف المرحوم أحمد أمين بكتابة تقرير فى الموضوع فبين أن مثل هذا الادعاء زيادة على مباينته للواقع من شأنه أن يثير الرأى العام (٢)

وتصدى بعض العلماء الازهريين فبالغوا فى الطعن على المؤلف الى حد أن رموه بالكفر .

وأصاب الاستاذ عبد المتعال الصعيدى حين اكتفى بالرد الموضوعى على المؤلف . وخلاصة ما قاله : ان دعوى التناقض فى البشرى بالغلام لابراهيم وامرأته تدل على أن صاحب الرسالة لا يعرف تعريف التناقض . ومن لا يعرف تعريف التناقض يكون فى طور الطفولة العلمية ولا يصح له أن يطفر الى الكتابة فى أمور لم يكن يكتب فيها الا فحول العلماء كابن جرير الطبرى وجار الله الزمخشرى وفخر الدين الرازى .

فالبشرى بالغلام كانت لابراهيم فى آية سورة الحجر (فبشرناه بغلام

-
- (١) يمكن مراجعة كتاب جولد تسهر (مذاهب التفسير الاسلامى) ص ٢٠١ وما بعدها . النص العربى
(٢) نشر هذا التقرير فى عدد ٧٤٤ من مجلة الرسالة التى كان يصدرها الاستاذ الزيات بالقاهرة .

عليم) وفى آية سورة الصافات (فبشرناه بسلام حليم) وكانت لامرأته فى سورة هود (وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب) ومثل هذا ليس فى شىء من التناقض ، لان التناقض اختلاف قضيتين فى الايجاب والسلب اختلافا يلزم لذاته من صدق احدى القضيتين كذب الاخرى فلا بد فيه من الاختلاف فى الايجاب والسلب ، ولا بد فيه من الاتحاد فى الموضوع والمحمول وقيودهما . وليس فى قصة الغلام اختلاف فى الايجاب والسلب . بل جاءت البشرى به فى قضيتين موجبتين وليس فى القضيتين اتحاد فى بنود الموضوع والمحمول أيضا ومثل هذا أيضا ضرورى فى تحقق التناقض ثم بين الاستاذ ، أن فى القرآن قصصا نص على وقوعها فيلزم فيها الصدق التاريخي ، وفيه قصص جرت مجرى الامثال ، فيجوز فيها الوقوع وعدمه وليس فيه شىء من الاساطير التى ادعى صاحب تلك الرسالة أن فيه شيئا منها . لان الاساطير من الخرافات الوثنية التى تنسب الى آلهتها وأبطالها فهى أخبار باطلة وأكاذيب ليس فيها فائدة.

فمن القصص التى نص القرآن على وقوعها قصة ولادة مريم فقد قصها القرآن فى سورة آل عمران ثم ختمها بقوله : (ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون) فنص فيه على وقوع هذه القصة فلا يصح أن يقال فيها انه لا يلزم صدقها التاريخي . ومن القصص التى تجرى مجرى الامثال قوله تعالى فى سورة النحل : (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شىء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون) فهذا مثل لا يلزم وقوعه ؛ وانما بيان للعظة والعبرة وهو مثل صادق من هذه الناحية . وهذا هو الفرق بينه وبين الاسطورة لان الاسطورة خبر وثنى باطل ليس فيه فائدة . وقد أتى صاحب الرسالة من جهة أنه لم يعرف الفرق بين القصة والمثل والأسطورة ، ولو أنه عرف الفرق بينها لم يذهب الى أن القصة القرآنية لا يلزم فيها الصدق التاريخي (١) ويؤيد كون القسم الثانى عند الصعدي مما يجرى مجرى الامثال ما رواه الطبرى أن عمر بن الخطاب سأل ناسا كثيرين عن معنى هذه الآية (أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجرى من تحتها

(١) عبد المتعال الصعدي ؛ دراسات اسلامية ص ٣٤ وما بعدها .

الانهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها اعصار فيه نار فاحترقت ، كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون) وقد سأل عمر عنها وابن عباس واقف من خلف في محفل ضم عديدا من الخلق ، فقال في تواضع : « فى نفسى منها شىء يأمر المومنين » فقربه عمر اليه وقال (قل ياابن أخى ولا تحقر نفسك) فقال ابن عباس : (هذا مثل ضربه الله فقال : أيود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير والسعادة حتى اذا كان أحوج ما يكون الى أن يختم بخير حين فنى عمره واقترب أجله ختم ذلك بعمل من أعمال أهل الشقاء فأفسده كله فحرقه أحوج ما يكون اليه (١)

والغريب أن يدعى خلف الله وجود الاساطير فى القرآن مع أن القرآن نفسه شنع على المشركين زعمهم أن القرآن أساطير قرأها عليهم محمد : (ان هى الا أساطير الاولين اكتتبها فهى تمل عليهم بكرة وأصيلا) وقد زعموا أن رجلا أجنبيا فى مكة أو فى الشام كان يعلم النبى هذه الاساطير فرد عليهم القرآن نفسه بعدم امكان ذلك فضلا عن وقوعه ، لان هذا المعلم الذى يزعمونه أعجمى ، ومحمد جاء بالقرآن العربى المبين : (ولقد نعلم أنهم يقولون انما يعلمه بشر ؛ لسان الذى يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين) فليس بعد جدالة القرآن لمدعى وجود الاساطير فى القرآن مجال للدعاء . ويظهر أن الاستاذ خلف الله قد تراجع عن رأيه أو اعتدل فيه على الاقل .

الاسرائليات

٤٨ - وقد كان مصدر هذه الانحرافات فيما تسرب الى المسلمين من نقول وأفكار اسرائلية قديمة وحديثة . فقد عن لبعض المستطلعين من المسلمين الاولين أن يتزيدوا من المعرفة والايضاح لما جاء فى القرآن فعمدوا الى استشارة الكتب الاسرائلية والى الاستيضاح من بعض الاحبار اليهود والنصارى ومن أسلم منهم على الخصوص . فدخل بسبب ذلك فى التفسير والملاحم والمغازى شر كثير جعل ابن حنبل يقول : (ثلاثة أشياء لا أصل لها . التفسير والملاحم والمغازى) وطبعاً أنه لم يكن ابن حنبل ولا غيره من خيار السلف يرفضون التفسير

(١) الطبرى : التفسير . ج ٣ ص ٤٦

الصحيح ولا أخبار السير الثابتة . وانما يحذر مما دخل على هذه الفنون الثلاثة من روايات الاسرائيليين وآرائهم . وقد ألف مقاتل بن سليمان المتوفى سنة ١٥٠ هـ كتابا جمع فيه هذه التفاسير وقد عرف من خصائصه أنه استمد علمه بالقرآن من اليهود والنصارى وجعله موافقا لما في كتبهم (١) وقد زعم هذا الرجل أنه وجد في تفسير هذه الآية : (وان من قرية الا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً) اشارة الى فتح القسطنطينية والى تدمير الاندلس (٢) ويقال ان عبد الله بن عمر قد أصاب يوم اليرموك زاملتين من كتب أهل الكتاب (٣) واذا كان ابن عمر قادرا على أن يميز الغث والسمين والصحيح والباطل معا في هذه الكتب فان غيره قد اقتدى به وبأمثاله في الاستفادة منها واعتمادها دون تمييز فأدخل في التفسير ما هو بعيد عن مقاصد القرآن ، الامر الذي جعل العلماء ينظرون في المسألة من أصلها فيقسمون الاسرائيليات الى ثلاثة أقسام :

- الاول منها ما وافق القرآن والسنة . ولم يختلف عما عرف من تعاليم الاسلام وأحكامه .

- والثاني ما ظهر كذبه لمخالفته المتواتر عن الرسول والصحيح من أمر الدين والمعروف من الشريعة .

- القسم الثالث ، ما لا يتفق مع القرآن ولا يخالفه . وهو في الغالب ما لا فائدة فيه مما اختلف فيه أهل الكتاب أنفسهم كوصف عصا موسى ولون كلب أهل الكهف وما الى ذلك .

ويرى ابن تيمية (٤) أن هذا الصنف هو الذي ينطبق عليه ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم ولكن قولوا

(١) أنظر الاتقان للسيوطي النوع الثمانون . وابن خلكان والتهذيب للنووي . ومقاتل هذا ليس هو بن حيان الذي فر من بلخ الى كابل وقام بدعوة مفيدة للإسلام وهو صاحب نوادر التفسير وقد ترجم له النووي في التهذيب ص ٥٧٧ (٢) كتاب البدء والتاريخ نشر هذرات ج ٤ ص ١٠٢ وانظر مذاهب التفسير الاسلامي سالف الذكر

(٣) ابن تيمية ؛ مقدمة التفسير ص ٢٦

(٤) ابو زهرة ؛ مصادر الفقه الاسلامي . الكتاب والسنة ص ٤٩

آمننا بما أنزل الينا وما أنزل اليكم .

ويقول الشيخ أبو زهرة : ان كل الاسرائليات يرد في التفسير لان المكذوب منه افساد لكتاب الله والصحيح منه ليس فيه جديد يوخذ فلا يسد حاجة ولا يملأ فراغا . وما لا يقوم الدليل على صدقه ولا كذبه ليس فيه فائدة فى العظة والاعتبار . فليس فيه علم يستفاد منه ، ولا تحتاج معانى القرآن الى بيانه . ولذلك نقول سدا للذريعة يجب أن لا يكون فى التفسير اسرائليات قط ، فما صح عن النبى صلى الله عليه وسلم نستفيد به فى تفسير القرآن وكذلك ما صح عن الصحابة فى الحلال والحرام وحسبنا ذلك وكفى ، وما يكون لغيرهم فانه يوضع على ميزان من العقل والفكر ما لم يكن المروى يستند الى أصل اسرائلى والحقيقة أن المصادر الاسرائلية أضرت بالفكر الاسلامى ووجهته وجهة التصوف والبحث عن الخوارق والعجائب ، الامر الذى شغل المسلمين عن التعمق فى مقاصد القرآن ومكارمه التى هى مصدر السعادة الانسانية .

الاسرائليات الجديدة

٤٩ - وقد دخل على المسلمين اليوم نوع من الاسرائليات يختلف عن ما دخل عليهم من الكتب القديمة . ذلك أن التطور الغربى نشأ فى اطار المسيحية واليهودية وتقلب فى أشكال من الحياة تتفق مع الدين أحيانا وتختلف معه أخرى . وقد أدى الصراع الذى قام بين الكنيسة من جهة ، وبين العلماء من جهة أخرى الى صراع بين الدين وبين العلم وبين العقل . فأصبحت مفاهيم الدين تنحصر فى الكنيسة وسيطرتها والرهبان وتحكمهم ، بينما العلم ينحصر فى التجرد عن كل عقيدة تؤدى الى الخضوع لهؤلاء الدينيين الذين يستعملون نفوذهم لتأييد الرأسمالية والحكم المطلق وهيمنة طبقة الاشراف ونظام الملكية الفاسد .

وكنتيجة لذلك فقد انتهى الامر الى عدة ثورات احترقت فيها الكنائس كما احترقت فيها القصور . ولم تقم حتى كانت الآداب الاوربية قد امتلأت بمنناقضات من القول يؤيد فيها كل فريق جانبه بوسائل بليغة من القول ومن المنطق . فرياسة الدولة بين حق الاهى ، وبين سيادة الشعب . والانسان بين الخطيئة الاصلية التى يسجن فيها ، وبين التحرر من الاعتقاد فى كل قضاء وقدر . والمرأة

بين جسم ملعون لا روح فيها وبين ملاك مقدس ومحترم . والملكية بين حق طبيعي لا يجوز خرقه ؛ وبين تصرف اقطاعي جائر لا قيمة له .

ومن المؤلم أن تقف الكنيسة المسيحية دائما في صف الدفاع عن الاقطاعية، وتأكيد سجن الانسان في الخطيئة الاصلية ، واعتبار المرأة ملعونة بسبب هذه الخطيئة التي أنزلت البشر من الجنة . وكنتيجة لكل ذلك في تأييد ما خلقته الاقطاعية من ملكية جائرة تختلف عما قررته الشرائع الالهية من عدل ومن قسطاس .

فتح الاستعمار بلاد المسلمين ووجه دراستهم الى مناهجه ولغته ، وأبعدهم عن دراسة العلوم الاسلامية والتعرف لاصول الفكر الاسلامي من خلل العصور والامكنة . فأقبل شبابنا يلتهمون كتب الغرب وأفكاره ونظرياته ويعززون اليها هذا النجاح الهائل الذي وصلت اليه دول أوروبا وأمريكا التي تفوقت على المسلمين في حاضرهم وتكاد تنسيهم ماضيهم ومستقبلهم فعاد الى ذلك الانسلاخ عن الدين والتخلي عن رجاله .

ولكن التسرب الاسرائيلي الجديد في الفكر الاسلامي الحديث ، كان في جهل الفارق الانساني بين معنى الدين وفحواه في الاسلام وفي واقع المسلمين وبين ذلك في المجتمع الغربي وفي واقع الدول الاوربية والامريكية . لقد بحث المسئمون في نظام الحكم فجهلوا ان محمدا عليه السلام هو الذي وضع اسس الشورى والحكم المقيد ؛ بل اصبح احدهم وهو علي عبد الرازق يزعم ان الاسلام خال من أصول الحكم . وان النبي كان مجرد داعية ديني اخلاقي لم يتدخل في شؤون الدولة ولا بنائها ؛ لانه توهم ان الدين في الاسلام كالكنيسة في المسيحية لها نظامها وهيئاتها التي تصطدم بالدولة فتمتزج بها او تلتهمها او تلتهم هي من الاخرى . واختلفوا في فصل الدين عن الدولة أو وصلها تبعاً للاختلاف النصراني ؛ مع ان الدين في مدلوله الاسلامي عقيدة ووجدان يمكن ان يفصل عن الانسان اولا يفصل . اما عن الحكم او النظام فلا ؛ لانه لا يعقل أن يكون هنالك مجتمع يتدين أفراده بالاسلام ولا يفكرون حين يتصرفون وحين يحكمون في دائرة احكامه واخلاقه . ان الاسلام لا يعرف الكهنوت ولذلك فقضية الدولة الدينية او اللا دينية لا تعرض له والخلاف في امرها انما هو تبع

للاختلاف الذى جر اليه واقع التطور الغربى وجمود الكنيسة .

والاسلام لا يعترف بالتصاق الخطيئة التى ارتكبها آدم فى الجنة بنا ؛ فقد تاب الله على آدم ؛ ولم يواخذ الاسلام الابن بجريرة الاب ولا العكس . لان كل انسان مسؤول عن نفسه . ولذلك فليس هنالك ثقل على نفوسنا يحتاج التحرر منه الى التخل عن الايمان به .

وهكذا فان الاختلاف فى حقوق المرأة لامحل له ؛ لان المرأة لم تثر هى الاخرى هذه الخطيئة لتسيبها فى خروجنا من الجنة . وواقع المرأة العربية فى الجاهلية واخرى فى الاسلام بعيد عن هذا الاعتبار . ولذلك فلهن مثل الذى عليهن بالمعروف ؛ وللرجال عليهن درجة القوامة . لان المسلمين لا يعتبرون النظام الامومى فى بناء العائلة وانما يعتبرون النظام الابوى .

والملكية جعل شرعى ؛ لادخل للطبيعة فيها . وهى منوطة بالصالح العام؛ قابلة للتطور فى احكامها بحسب ما يصلح للمجتمع فى عصوره المختلفة ؛ فهى سواء كانت فى يد الفرد او يد الدولة اداة للاستقرار للعدل الاجتماعى ؛ لا للسيطرة والاستعلاء على الناس .

ولكن المسلمين يختلفون اليوم فى امرها اختلاف الغربيين ؛ لانهم لا يفرقون بين نظرة الاسلام لها وغيرها وبين نظرة الغربيين .

وانك لتجد هذه الاتجاهات الفكرية متسربة فيما يكتبه المحدثون من العلماء والباحثين زمن رجال السياسة والادب . وقد اضررت باستقلال الفكر عند المسلمين اضرارا فادحا .

ولذلك فان فى مقدمة ما يجب عمله فى دائرة الاصلاح الاسلامى هو نشر الثقافة الاسلامية الصحيحة والتعريف بنقط الالتقاء بينها وبين مختلف الثقافات الانسانية ونقط الافتراق حتى لا يذهل المسلمون عن حقيقة امرهم فيقعوا فى اعظم استعمار عرفوه فى تاريخهم وهو الاستعمار الفكرى .

وان التعمق فى دراسة المقاصد القرآنية لما يساعد على ذلك ؛ وهو ما سنعود اليه فى موضوعه باذن الله .

النسخ فى القرآن

٥٠ - يحد علماء الاصول النسخ بأنه رفع حكم شرعى بدليل شرعى لاحق ؛
والقصد الشرعى منه التيسير على الناس او التدرج فى التشريع .

وقد وقع الاختلاف فى وقوع النسخ مطلقا ؛ وذهب الجمهور الى انه واقع
فى نسخ القرآن بالقرآن بدليل قوله تعالى : (ما ننسخ من آية او ننسها
بخير منها أو مثلها) وذهب ابو القاسم الاصفهاني الى عدم وقوع النسخ مطلقا . ومن
امثلة النسخ قوله تعالى : (فان جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم) نسختها
آية واحكم بينهم بما انزل الله .

وقوله تعالى : (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) نسختها
قوله تعالى : (الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا ؛ فان تكن منكم مائة
صابرة يغلبوا مائتين) وقد ذكر السيوطى فى الاتقان وقوع النسخ فى عشرين
موضعا .

قال ابن الحصار : لا يعمل فى النسخ الا بنقل صريح عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم او عن صحابى يقول . آية كذا نسخت كذا . وقد يحكم
به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاريخ ليعرف المتقدم والمتأخر
قال : ولا يعتمد فى النسخ قول عوام المقرين بل ولا اجتهاد المجتهدين من
غير نقل صحيح ولا معارضة بينة لان النسخ يتضمن رفع حكم واثبات حكم
تقرر فى عهده صلى الله عليه وسلم والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأى
والاجتهاد . والناس فى هذا بين طرفى نقيض فمن قائل لا يقبل فى النسخ
اخبار الآحاد العدول ومن تساهل يكتفى فيه بقول معبر او مجتهد والصواب
خلاف قولهما (١)

واختلف فى نسخ السنة للقرآن فقال بذلك مالك والحنفية وأهل الظاهر ؛
اجازوا وقوع ذلك عقلا واثبتوه فعلا . ومثلوا له بالحكم الموجود فى آية الوصية
(كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف حقا على المتقين) . فقد نسخ بحديث لا وصية لوارث .

(١) السيوطى ؛ الاتقان . ج 2 ص 24 .

ومنع من ذلك الشافعي واكثر اتباعه ؛ واحمد ابن حنبل لان لفظ القرآن معجز وهو الاصل وليس كذلك السنة التي هي فرع .

وقد اتفق الجميع على ان السنة اذا طابقت نص القرآن وجب العمل بها؛ وكذلك اذا تعلقت بما لا نص فيه . والخلاف انما هو اذا خالفت نص القرآن . واذن فالسنة بيان للكتاب (انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وأجاز الجميع نسخ السنة للسنة اذا تساوتا في المرتبة . ومثله قوله صلى الله عليه وسلم :

« كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكركم الآخرة » .

٥١ - ومعرفة الناسخ والمنسوخ ضرورى لمن يشتغل بالتفسير او يجتهد فى استنباط الاحكام ودراسة اسباب الاختلاف بين الائمة .

اعجاز القرآن

٥٢ - ان القصد الاول من انزال القرآن هو تبليغ الرسالة وهداية الخلق الى الدين الصحيح ؛ وبرنامجه قوله تعالى : (هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر اولوا الالباب)

ولتحقيق هذه الاهداف ؛ جعل الله القرآن معجزة لنبينا ؛ واعجازه بالنظم وبالمعنى سواء . فقد تحدى الله العرب ان ياتوا بمثله او بسورة منه او آية فما قدروا وهم الفصحاء البلغاء المتفخرون ببديع القول وعظيم البيان . عجزوا واعترفوا بذلك واقروا ؛ فكان ذلك حجة لله على البشر . وهذا الاعجاز مستمر لكل من جاء بعدهم الى عصرنا والى ان ينتهى هذا العالم مستمر باللفظ فلا يقدر احد على ان ياتى بمثله فى بلاغة لفظه ورقتها . ولقد اوضح علماء المسلمين وجوه الاعجاز اللفظية فى القرآن بما لا مزيد عليه ؛ ومن أعظم المؤلفات فى هذا الباب كتاب اعجاز القرآن للباقلانى ؛ والشفا للقاضى عياض ؛ واعجاز القرآن للاستاذ الرافعى والوحى المحمدى لرشيد رضا ؛ ولقد قال درما نجيم :

« القرآن هو معجزة محمد الوحيدة فان جماله الادبى الفائق وقوته النورانية لا يزالان الى اليوم لغزا لم يحل وهما يضعان من يتلونه ولو كانوا اقل الناس تقوى فى حالة خاصة من الحماس لقد تحدى محمد الانس والجن على ان ياتوا

بمثله وهذا هو برهان رسالته بالمعنى الكامل (١)

ويقول سيل : ومن العجيب ان القراءان ياسر باسلوبه هذا اذهان المستمعين الى تلاوته سواء منهم المومنون به او المعارضون له ويفسر المعارضون له ذلك بقولهم انهم قد سحروا بالقرآن واسلوبه فتنصتوا واعجبوا (٢)

ولقد رايت كثيرا من نصارى العرب فى دمشق وبيروت والقاهرة لا يملكون انفسهم من التعبير عن اعجابهم ببلاغة القرآن وبيدع آياته ؛ وهم لا يتأخرون عن الاشادة بذلك كلما كتبوا فى العربية وآدابها . وانك لتجد القوم جميعا ينصتون لتلاوة القرآن فى المحافل وفى بيوتهم الخاصة سماعا من الاذاعات ؛ وربما استدعوا المقرئين لمنازلهم للانصات اليهم وهم متأثرون معجبون . وتلك شهادة العصر باعجاز اللفظ القرآنى المبين .

واما معانى القرآن فهى معجزة بالاحرى ؛ لانها جاءت بالدين الصحيح الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؛ وهدت البشرية الى ما فيه سعادتها وفوزها فى هذه الدار وفى الاخرى .

ومع ان القرآن ليس كتاب علم ولا فن ؛ فقد دلت الاكتشافات الحديثة على صدقه فى ما ذكر من العلوم واخبر به من الحقائق فى وقت لم يكن يقوى على ادراكها اعلم الناس واقدرهم . وهل ادل على ذلك من اشارته تعالى الى امكان قسم الذرة الى ما هو اصغر منها اى الى جزئياتها ؟ فى حين ان البشرية كلها كانت مجمعة قبل اكتشاف نظريات الذرة الحديثة على ان الذرة لا تنقسم فاسمع اليه تعالى يقول : (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ؛ ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين) . واسمعه يصف نفسه باناه فائق الحب والنوى : (كتب الله لاغلبن انا ورسلى ؛ ان الله قوى عزيز)
ومعرفة وجوه الاعجاز القرآنى مما يساعد على ادراك مقاصده لان عبارات اللفظة ومحتوياتها المعنوية ؛ وما الحقت به من علل او وضعت فيه من ظروف ؛ كل ذلك يساعد المسلم على معرفة اسرار القرآن ومقاصد الشريعة .

(١) درما نجيم ؛ حياة محمد ص ٧٢٢ النص العربى .

(٢) مولاى محمد على ؛ الدين الاسلامى ص ٢٤ النص العربى . وقد نقلها السيد

عفيف- طبارة فى كتابه : روح الدين الاسلامى ص ٣٩ .

ترجمة معاني القرآن لغير العربية :

٥٣ - لقد وصف الله القرآن بكونه عربياً فقال (انا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون)

وقال : (كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا) .
وقد اجمع المسلمون على ان المقصود بالقرآن هو ما تحتوى عليه دفئا المصحف من لفظ ومعنى . فالنظم والمعنى داخلان كما سبق فى مدلول اعجازه والتحدى وقع بهما معا فاذا ترجمت بعض معانيه للعجمية وكنبت بها لم يبق من الممكن اطلاق القرآن على تلك المعانى المترجمة .

ولهذا الاعتبار اختلف ائمة المسلمين قديما وحديثا فى جواز ترجمة القراءان للعجمية فاستحاله قوم ومنعوه . وروعن ابى حنيفة انه جوزه واباحه . واستدل لذلك فيما ذكره السرخسى بما روى من ان الفرس كتبوا الى سلمان يطالبون منه ان يكتب لهم الفاتحة بالفارسية ففعل ؛ فكانوا يقران الفاتحة بالترجمة الفارسية فى الصلاة (١)

ويقال ان ابا حنيفة رجع عن هذا الرأى . او انه انما قصد به الترخص لمن لا يستطيع قراءة القرآن فى الصلاة .

وفى كل الاحوال فهو لم يقصد الى ان النص المنقول للعجمية يعتبر قرآنا ؛ فيصدق على من يقرأه انه يتلو القرآن وتجب عليه سجدة التلاوة مثلا .

وذهب الامام مالك الى منعه بتاتا ؛ وفى ذلك يقول الشاطبى فى الموافقات:
اذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه ان يترجم كلاما من الكلام العربى بكلام الاعاجم فضلا عن ان يترجم القرآن ؛ وينقله الى لسان غير عربى الا مع فرض استواء اللسانين فى اعتباره غيبا ؛ فاذا ثبت ذلك فى اللسان المنقول اليه مع لسان العرب امكن ان يترجم احدهما الى الآخر . واثبات مثل ذلك بوجه بين عسير جدا . وقد نفى ابن قتيبة امكان ترجمة القرآن يعنى على هذا الوجه الثانى . فاما على الاول فهو ممكن ؛ ومن جهة صح تعبير القراءان وبيان معناه للعامة ومن ليس لهم فهم يقوى على تحصيل معانيه ؛ وكان ذلك جائزا باتفاق

(١) السرخسيفى ؛ المبسوط فى الفقه الحنفى ص ٣٧ - ج ١ .

وغيرها اكثر من ترجمة للقرآن .

وقد ترجم القرآن للفرنسية فى المغرب الاستاذ أحمد التجانى وم بيل .

السنة

السنة لغة الطريقة المسلوكة .

٥٤ - وتطلق على الشئ المعتاد محمودا كان او مذموما وعليه الحديث: من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة . ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة . وهى عند الفقهاء ما طلب فعله لاعلى جهة الواجب او ما اتيب على فعله ولم يعاقب على تركه . وعند المحدثين : افعال النبى صلى الله عليه وسلم واقواله وتقريراته ؛ سواء صدر عنه باعتباره رسولا ام باعتباره انسانا .

وعند الاصوليين : ما صدر من النبى صلى الله عليه وسلم من قول او فعل أو تقرير من جهة دلالته على أحكام الشريعة .

واما ما فعله الصحابة مما لم يوجد فى كتاب ولا سنة ؛ فقد اطلق عليها العلماء اسم السنة لكونها اما اتباعا لما ثبت عندهم ولم ينقل اليها واما صدر منهم على جهة الاجتهاد . وهكذا فان جميع المصالح المرسله والاستحسانات، تدخل فى مدلول السنة . واذن فيصح اطلاق السنة على سنة الخلفاء الراشدين؛ بالمعنى الاصولى للكلمة . ودليله حديث : عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ؛ عضوا عليها بالنواجذ .

وقيل ان السنة فى هذا الحديث انما تعنى المدلول اللغوى اى الطريقة . وقد اتفق معظم المسلمين على القول بحجية السنة . وخالف فى ذلك بعض الناس اذ عظم عليهم اعطاء السنة نفس المركز الذى اعطى للقرآن . وقد ذكر الشافعى شبههم فى الام وتنحصر فى :

(١) كون الكتاب نزل تبيانا لكل شئ ؛ وهو عربى مفهوم الدلالة فلا يحتاج الى بيان غير ما تقتضيه معانيه العربية .

(٢) ثم ان الذين يروون الاحاديث لا تمكن تپرئتهم من أحد أمور اما الكذب أو الخطأ أو النسيان .

اهل الاسلام فصار هذا الاتقان حجة على صحة الترجمة بالمعنى الاصلى .
وقد انبعث الجدل فى هذه المسألة حينما فكر مصطفى كمال نقل القرآن
للتركية وترجمة الفاتحة والأذان باللغة التركية . وكانت اسباب الاستنكار
لذلك زيادة على ما بينه العلماء الاقدمون مما يمس اعجاز القرآن والتحدى
بلفظه ومعناه ترجع الى ما يمكن ان يحدث ذلك من الشعور بالاختلاف بين
المسلمين فى العبادات وفى فهم القرآن المترجم . اما الاسباب التى أستعملها
الاتراك لتبرير الفعل فترجع الى ضرورة استعمال اللغة القومية فى العبادات
والمعاملات ؛ وهى علة تتنافى مع مقاصد الوحدة فى الاسلام . وهناك اسباب
اخرى تستوجب الاعتبار وهى ان القرآن انزل للمسلمين جميعا لافرق بين عربهم
وعجمهم وان الواجب يقضى بتعميم الاستفادة منه للجميع .

وقد حاولت مشيخة الازهر مستندة الى فتوى كبار العلماء ؛ وباتفاق مع
الوزارة المصرية سنة ١٩٣٦ القيام بما سمته ترجمة معانى القرآن ؛ اى لفظه.
ولكنها صودمت بجدال عنيف بين مبيحى ذلك العمل وبين منكريه . وأعيد
الاستدلال لكل طائفة بما استدل به من قبلها من العلماء السابقين .
ويظهر ان الاتجاه العام استقر فى القول بتعذر الترجمة الحرفية ومنعها.
« واما الترجمة المعنوية التى هى عبارة عن تفسير ما يحتاج الى تفسيره منه
بلغة اخرى فغير محرم وانما تتبع فيه المصلحة الشرعية بقدرها » وهو ما افتى
به الشيخ رشيد رضا (١) .

« والسبيل الا مثل ان يفسر القرآن تفسيراً موجزاً مختصراً موضحاً
لمعانى الآيات وان يتولى ذلك التفسير جماعة علمية معتبرة من اهل الذكر .
ويعنونون ذلك التفسير بعنوانهم ويسمى باسمهم ويترجم هذا التفسير على أنه
ترجمة فلان وفلان لا على أنه ترجمة القرآن » (٢) .

ولكن هذا التوجيه وذلك الجدل لم يؤثر على الواقع وهو أن القرآن
وقعت ترجمته لاكثر اللغات الأجنبية ؛ حتى أصبح فى كل لغة من التركية
والفارسية واللاتينية والانكليزية والاسبانية والفرنسية والهولندية والالمانية

(١) رشيد رضا ؛ المنار ١٣٤٤ م ص ٤٩٢ .

(٢) أبو زهرة ؛ مصادر الفقه الاسلامى ص ٣٨ .

٣) ورواية هؤلاء لا يمكن ان تقرن بالقرآن الثابت ثبوتا قطعيا فكيف يصح ان تبينه وتصبح قاضية عليه بتخصيص او بتفضيل .

٤) ومن الشبه التي لم يذكرها الشافعي ان القرءان كتب في عهد الرسول؛ والسنة لم تكتب في عهده بل ثبت في الحديث الذي رواه مسلم عن ابي سعيد الخدوى : لا تكتبوا عنى ؛ ومن كتب عنى غير القرآن فليمحاه ؛ وحدثوا عنى فلا حرج ؛ ومن كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار .
وقد رد عليهم الجمهور بوجوه كثيرة منها :

١ = ان الله أرسل نبيه مبغيا ؛ وقال له : (ياأيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ؛ وان لم تفعل فما بلغت رسالاته) وقد بلغ عليه السلام الرسالة بلفظ القرآن ؛ وبيانات منه عليه السلام . وقال له سبحانه : (وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلمهم يتفكرون) ومما يشمل التبيين تخصيص العام وتقييد المطلق وتفصيل المجمل .

٢ = ان الله تعالى فرض على المؤمنين طاعة الرسول مقرونة بطاعة الله فقال : (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) .
وقال : (ومن يطع الرسول فقد اطاع الله) . وای دليل على ضرورة اتباع اقواله واحكامه عليه السلام كهذه الآية : (وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من امرهم ؛ ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا) .

٣ = فرض القرآن على المسلمين الاستجابة للنبي اذا دعاهم لما يحييهم : (ياايها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم) .

٤ = فرض القرآن طاعة النبي والاستجابة لاحكامه ودم الاعراض عنها : (واذا دعوا الى الله والى رسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون ؛ وان يكن لهم الحق ياتوا اليه مدعنين ؛ افى قلوبهم مرض ؟ ام ارتابوا ؟ ام يخافون ان يحييف الله عليهم ورسوله ؟ بل اولئك هم الظالمون ؛ انما كان قول الموهنين اذا دعوا الى الله ~~و~~ ورسوله ليحكم بينهم ان يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون ؛ ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون) .

٥ = ربط اتباع النبي بمحبة الله وجعله دليلا عليها في قوله تعالى
(قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم ؛ والله غفور
رحيم . قل اطيعوا الله والرسول ؛ فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين) .
وجماع الآيات في ضرورة طاعة الرسول وامتنال ما جاء به قوله تعالى :
(وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) .

٦ = ان كثيرا من الاحكام الشرعية وردت مجملة في القرآن كما سبقت
الاشارة اليه ولم نعرف تفصيلها الا من السنة . فالصلاة امرنا بها ولكننا لم
نعرف صفتها الا من عمله عليه السلام ومن قوله : - صلوا كما رايتموني
اصلي - وكذلك الصيام وأحكامه والزكاة والحج .

٧ = ثم ان الصحابة رضوان الله عليهم التزموا العمل بالسنة واجمعوا
على ذلك في اقوالهم وافعالهم وكانوا متى ثبت لديهم من عمله عليه السلام
أو قوله أو تقريره وقفوا عنده ولم يخالفوه الى غيره أبدا .

واما شبهة الاستدلال بحديث مسلم السابق فهي ضعيفة لا تقوى على
الثبوت . وقد أجيب عنها بأجوبة : منها أن الحديث خرج مخرج العناية
بالقرآن والحث على تدوينه وحفظه قبل كل شيء . ومنها ان النبي عليه السلام
خشى أن يختلط على الصحابة أثناء تلقيهم القرآن وكتابته ؛ ما يكتبونه من القرآن
مع ما يكتبونه من السنة . فأراد عليه السلام أن يحتاط لذلك فأمرهم بالاقصر
على حفظ السنة عن طريق الرواية والتحمل ؛ والعناية بكتابة القرآن وحده .

ومنها ان الامر بعدم الكتابة كان موقتا لظروف اقتضته منها قلة الكاتبين
وضعف البعض منهم عن القيام بواجب الكتابة للجميع . ويدل لذلك ما رواه
احمد ان عبد الله بن عمر كان يكتب كل شيء سمعه من الرسول ارادة حفظه
فنبهته قريش ؛ فقالوا : انك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله صلى الله عليه
وسلم . ورسول الله بشر يتكلم في الغضب والرضا فامسك عن الكتابة .
وذكر ذلك للرسول عليه السلام فقال له : (اكتب فوالذي نفسي بيده ما خر
منى الاحق) .

واما كون السنة ظنية الثبوت فذلك لا يضر في العمل بها في تاويل ما هو
قطعي او تبينه لان ما يعمل به من السنة هو ما ثبت ثبوتا صحيحا عن الرسول

وهو . يوجب غلبة الظن فلا غضاضة في ان يعامل معاملة اليقين . ثانيا ؛ ان تاويل النص القطعي بالسنة انما يكون اذا كان النص القرآني القطعي ظني الدلالة ؛ كالمطلق يراد تقييده والعام يراد تخصيصه . واذن فلا مبرر للتخوف من العمل بالدلالة الظنية .

٥٥ - والسنة قسمان : متواترة ؛ واخبار آحاد .

فالتواتر ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم برواية جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عن جماعة مثلهم حتى يصلوا الى الرسول .

وكل ما ليس كذلك فهو خبر آحاد .

ويجعل الحنفية بين التواتر والآحاد درجة الاحاديث المشتهرة او المستفيضة؛ وهى التى استفاضت فى زمن التابعين وتابعى التابعين . ويرى الحنفية ان هذه تخصص عموم القرآن ؛ وتقضى بالعلم والعمل وتفيد العلم الضرورى مثل الاحاديث المتواترة وان لم تبلغ هى درجة التواتر .

واما الاحاديث التى اشتهرت بعد زمن تابعى التابعين فهى عند الحنفية وغيرهم من اخبار الآحاد الا اذا توفرت فيها شروط التواتر .

واختلف العلماء هل يفيد التواتر العلم القطعى بالضرورة كالمشاهدة بالعيان او انما يفيد القطع فى الاستدلال والنظر .

وثالث الاقوال أن التواتر لا يفيد القطع مطلقاً ؛ وانما يفيد طمأنينة فوق التى تفيدها أخبار الآحاد .

والاحاديث المتواترة نادرة جدا ؛ وقد افردتها العلماء بالتاليف . وممن ألف فيها ابن حجر والسيوطى . ومن المتأخرين محمد بن جعفر الكتانى . وفى بعض ما ذكره من الاحاديث المتواترة مقال :

ولا نزاع بين الائمة فى صحة الاستدلال بالحديث المتواتر سواء فى الاعتقادات او فى الاعمال او فى الفضائل .

واما الحديث الصحيح من خبر الآحاد فذهب جمهور الائمة للعمل به فى ما عدا العقائد . ودليلهم فى ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فاداهما لمن سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع .

واعظم دليل على حجية العمل بالصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرسل عماله ورسله الى الناس لتبليغهم او امره ونواهيته ولو لم يكن ذلك كافيا فى التبليغ لاحتاج عليه السلام الى ارسال جمع يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب وقد عين النبي عليه السلام عمالا على نواح وعرفت اسمائهم واسماء الجهات التى عينوا فيها . ولو كان التواتر شرطا لما صح لاحد أن يعطى لعامل زكاة او يطيع له امرا .

واما بالنسبة للعقيدة فخير الآحاد لا يقوى على اثباتها لانه ظنى الثبوت ظنى الدلالة ولا يمكن الاعتقاد الا فيما هو قطعى الثبوت . واما غير الصحيح من اخبار الآحاد فقد اتفقوا على العمل بها فى فضائل الاعمال اذا لم يشتد ضعفها ولم تتعارض مع غيرها من الاخبار الصحيحة .

وللحديث علم خاص يبين اقسام خبر الآحاد ومراتبها ومذهب كل واحد من المحدثين فى الاخذ بها او طرحها .

وقد دونت السنة فى مجموعات عظيمة اتفق العلماء على اعتماد الموطأ للإمام مالك منها وعلى الكتب الستة ؛ وهى البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابو داود وابن ماجه .

وأعظم مجموعة معتمدة للحديث هى الجامع الكبير للسيوطى .

وشروط الصحة فى الحديث هى : عدالة الراوى وان يكون حافظا واعيا ضابطا لما يسمع ويعى . وان لا يكون فى المتن المروى شذوذ يخالف ما فى القرآن أو الحديث المتواتر أو الحديث الصحيح مخالفة صريحة لا تقبل الجمع .

وان يكون السند متصلا اى ليس فيه انقطاع ولا ارسال .

وقد اوضح الشاطبى فى الجزء الرابع من الموافقات ان السنة لا تاتى بزائد على القرآن ؛ اى انها لا تخرج عن نطاقه وروحه وليس معنى ذلك انها لم تزد على ما فى القرآن ايضا وتبيانا وتفصيلا .

وعلى هذا فوظيفة السنة هى .

(١) ان تقرر وتؤكد ما جاء فى القرآن الكريم من الاحكام مبشرة بها داعية الى تنفيذها ؛ وهذا كسائر الاحاديث الواردة فى الحث على الصلاة والزكاة والحج

وترك قتل النفس ومثل ذلك مما ورد الامر به صراحة في كتاب الله .
 (٢) ان تبين ما جاء به القرآن من الشرائع بتوضيح المجلد او تخصيص العام او تقييد المطلق او تعيين المراد من النص المحتمل . ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي فهو بيان لشكل الصلاة التي امر بها القرآن ، وكذلك ما ورد في بيان انواع الزكاة ومناسك الحج .
 (٣) ان تستقل في تشريع بعض الاحكام التي سكت عنها القران ومثال ذلك تحريم الجمع بين المرأة وعمتها والقضاء بالشاهد واليمين ؛ وتحريم كل ذى ناب من السباع .

جوانب تصرفات الرسول

٥٦ - هذا موضوع كان اول من اثاره شهاب الدين القرافي وهو الانتباه الى جوانب الرسول المختلفة وتصرفاته بمقتضاها والامر الذي يحدثه ذلك التصرف . والفرق بين ما يتصرف فيه عليه السلام بالفتيا والتبليغ أو القضاء او الرسالة او الامامة ؛ ولا شك ان تبين ذلك مما يوضح المقاصد الشرعية .
 ١ = فتصرفه صلى الله عليه وسلم بالفتيا هو اخباره عن الله تعالى بما يجده في الادلة من الاحكام الالهية . وهو في ذلك كسائر المفتين .
 ٢ = وتصرفه صلى الله عليه وسلم بالتبليغ هو مقتضى الرسالة . والرسالة هي امر الله تعالى له بذلك التبليغ . فهو في اثناء ادائه الرسالة مبلغ وناقل عن الله ؛ ورث عنه ذلك المقام حملة كتاب الله ورواة الأحاديث النبوية كما ورث المفتى عنه الفتيا . والفرق بين المفتى والراوى ؛ هو الفرق بين تبليغه صلى الله عليه وسلم عن ربه ؛ وبين فتواه في الدين .
 ٣ = واما تصرفه صلى الله عليه وسلم بالحكم فهو مفاير للرسالة والفتيا لان الرسالة والفتيا تبليغ محض واتباع صرف . والحكم انشاء والزام من قبله صلى الله عليه وسلم بحسب ما نتج من الاتناج والحجاج . فهو في هذا المقام منشئ . وفي الرسالة والفتيا مبلغ ؛ وهو في الحكم متبع لامر الله بان ينشئ الاحكام ؛ وما فوض اليه من الله لا يكون منقولا عن الله . والفرق ايضا بين الحكم والفتوى ان الفتوى تقبل النسخ من حيث الجملة في جنسيهما .

وأما الرسالة فهي لا تقبل النسخ بان تكون خبرا صرفا .

٤ = وأما النبوة فهي ان يوحى الله لبعض خلقه بحكم الشيء يسأله يختص به كما اوحى الله لمحمد صلى الله عليه وسلم (اقرأ باسم ربك الذى خلق ؛ خلق الانسان من علق) فهذا تكليف يختص به فى هذا الوقت فهي نبوة وليست رسالة . فلما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم ؛ يأيها المدثر قم فانذر كانت رسالة . لانها تكليف يتعلق بغير الموحى اليه .

٥ = وأما وصفه صلى الله عليه وسلم بالامامة فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتوى والقضاء ؛ لان الامام هو الذى فوضت اليه السياسة العامة فى الخلائق وضبط معاهد المصالح ودرء المفاصد وقمع الجناة وقتل الطغاة وتوطين العباد فى البلاد الى غير ذلك مما هو من هذا الجنس . وهذا ليس داخلا فى مفهوم الفتوى ولا الحكم ولا الرسالة والنبوة ولا يستلزم من بعث الرسول ان يكلف بالامامة فكم من رسول لم يطلب منه غير التبليغ لاقامة الحجة على الخلق من غير أن يומר بالنظر فى المصالح العامة . فما فعله صلى الله عليه وسلم بصفة الامامة لا يجوز لاحد الاقدام عليه الا باذن ولى الامر لانه عليه السلام انما فعله بطريق الامامة وما استبيح الا باذنه . وما فعله بطريق الحكم كالتمليك بالشفعة لا يجوز ان يقدم عليه احدا لايحكم الحاكم .

وأما ما فعله عليه السلام على جهة الفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع يتقرر على الخلائق الى يوم الدين .

واستخرج القرافى من خلاصة ما سبق :

« ان تصرفه صلى الله عليه وسلم ينقسم الى اربعة اقسام :

(١) قسم اتفق العلماء على انه تصرفه بالامامة كالاقطاع واقامة الحدود وارسال الجيوش ونحوها .

(٢) قسم اتفق العلماء على انه تصرف بالقضاء كالزام اداء الديون وتسليم السنن ؛ ونقد الاثمان وفسخ الانكحة ونحو ذلك .

(٣) وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالفتيا كابلغ الصلاة واقامتها واقامة المناسك ونحوها

٤) وقسم وقع منه صلى الله عليه وسلم مترددا بين هذه الاقسام اختلف العلماء فيه على انحاء ؛ ثم ذكر من هذا القسم مسائل كقوله عليه السلام (من أحيا أرضا مواتا فهي له) هل هو تصرف بالامامة فلا يجوز لاحد أن يحيي الارض الا باذن الامام او هو بالفتوى فلا يحتاج احياء الموات الى اذن . وبالاول قال أبو حنيفة والثاني قال مالك . ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة لما شكت اليه ان ابا سفيان لا يعطيها وولدها ما يكفيها . قال لها عليه السلام : (خذى لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف) هل لمن كان في مثل حالها ان ياخذ من مال الزوج ما يكفي دون رجوع للحاكم ام لا بد من حكم الحاكم والاول مشهور مذهب مالك بناء على ان امر النبي كان فتوى . وذهب غيرهم الى أنه لا بد من الحكم بناء على ان امره عليه السلام كان بالقضاء .

ومنها قوله عليه السلام : من قتل قتيلا فله سلبه . قال مالك هذا تصرف من النبي صلى الله عليه وسلم بالامامة فلا يجوز لاحد ان يختص بسلب الا باذن الامام في ذلك قبل الحرب . وقال الشافعي هذا تصرف من النبي على جهة الفتيا فيستحق القتال السلب من غير اذن الامام (١)

وقد اتفق العلماء على ان اغلب تصرفاته عليه السلام كانت بالفتيا والتشريع؛ لانه رسول قبل كل شيء .

٥٧ - واذا نظرنا الى غير هذه المقامات التي ينتصب بها النبي عليه السلام للتشريع او التبليغ نجد الجانب الانساني الذي ياتي فيه الرسول بأفعال عادية جبلية تقتضيها دواعي الحياة البشرية وذلك كحالة الطعام والشراب والفراش واللباس ؛ والقيام والقعود والركوب والسير على الاقدام فذلك مالا يطالب الانسان بفعل مثله ؛ لانه جبلي .

ويدخل في هذا الباب كل ما اجتهد فيه صلى الله عليه وسلم هن الاعمال الدنيوية ؛ غير مستند فيه الى وحى ؛ وذلك كالحيلة في الحروب وتديير ضروب الفلاحة واسباب الحياة وطرق البناء فان للمسلمين ان يتخذوا لانفسهم فرادى وجماعات في ذلك ما يروونه صالحا وما تقتضيه تطورات المعرفة والعمران

(١) القرافي ؛ الاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام ص ٢٢ وما بعدها . وانظر الفروق له أيضا في الفرق السادس والثلاثين .

واسباب التقدم .

وقد مر (ص) بحائط نخل وهم يؤبرون النخل ويقلمونها فقال لهم ما عليكم ان لا تفعلوا ؛ فترك الناس الابار فى ذلك العام فلم تطعم النخل فشكوا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فقال عليه السلام : (أنتم أعلم بأمور دنياكم) وفى رواية قال : (ما أرى اللقاح شيئاً . فتركوه فتساقط الثمر فقال عليه السلام : (ما أنا بزارع ولا بصاحب نخل لقحوا) .

ومما يدخل فى هذا الباب شكل اللباس وغطاء الرأس والنعال واثاث البيوت وأدوات التجهيز وغير ذلك مما يريد بعض الجامدين ان يجعلوا مخالفة فعله عليه السلام فيه بعدا عن السنة او مساسا بالتدين (١)

واذن فلا بد من ملاحظة ظروف افعاله صلى الله عليه وسلم وحالة انتصابه صلى الله عليه وسلم للتشريع أو للفتيا أو للإمامة أو للقضاء أو لغير ذلك من الحالات التى كان يتغلب فيها عليه السلام لاداء رسالته ونشر دعوته ؛ وتعميم هدايته .

الاصول النظرية

٥٨ - اذا لم يكن هنالك نص قطعى من كتاب الله ولا ظنى من السنة النبوية ؛ فان الحجة حنيئذ تؤخذ عن طريق الدليل النظرى وهو فيما اتفق عليه الجمهور الاجماع او القياس .

(١) حاول بعض من نقل كلام القرافى من المعاصرين ان يستخرج من افعال النبى ص أفعالا بعيدة منه فاستدل بقوله عليه السلام فى حديث بريرة لعائشة اشترطى اولا تشترطى انما الولاء لمن اعتق . انه عليه السلام قصد ارشاد عائشة الى حيلة فى العقد وهذا تجرؤ كبير على مقام الرسول فهو ابعد الناس عن أن يدل على التعنت وانما قصد عليه السلام ان يقول لعائشة ؛ كل شرط ليس فى كتاب الله فهو لغو ؛ اشترطى اولا تشترطى . وهذا اسلوب من القول لا يحتمل أبدا الارشاد الى التحايل فى العقد وقد نبت ان عائشة حينما خيرها النبى بين البقاء معه أو تسريحها فاخترته وعلمت أنه ص سيخير برقية نساته قالت له ؛ لى عليك مسالة يا رسول الله لا تخبر نساءك انى اخترتك . فقال عليه السلام انما بعثت مبلغا لا متعنتا ؛ ولكن هذا المعاصر معروف بتجرؤه على الله وعلى دينه .

الاجماع

٥٩ - والاجماع فى اللغة العزم والاتفاق ؛ يقال اجمع القوم امرهم على العمل الصالح إذا عزموا واتفقوا ومنه قوله تعالى : فاجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمة.

وتعريفه فى الاصطلاح هو اتفاق مجتهدى الامة بعده عليه السلام فى عصر من الاعصار على حكم من الاحكام .

قال الشافعى فى الام ؛ ولا يكون عن قياس او اجتهاد لانهم لو اجتهدوا لم يتفقوا . وقال عياض فى المدارك ؛ بل قد يكون عنهما .

ودليله من القرآن : (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم .)

ففى الآيه توعده لمن اتبع غير سبيل المؤمنين وسبيل المؤمنين هو الاجماع فاتباعه اذن واجب . ويستدل له ايضا بقوله تعالى : (فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول) اى واذا لم تتنازعا واتفقتم على معروف فهو مقبول . وبقوله تعالى : (كنتم خير أمة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) فقد جعل للامة الاسلامية انها خير أمة ؛ ولا يصدر عن خير الامة متى اتفقت الا الحق فاجماعها حق .

ومثله قوله تعالى : (وكذلك جعلناكم امة وسطا ؛ لتكونوا شهداء على الناس) . والوسط هو العدل والخيار ولا يصدر عن من كان كذلك الا الحق .

والشهداء ؛ اى الذين يعطون القدوة العملية بسلوكهم ؛ فاجماعهم حجة لله على غيرهم .

وبقوله تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعا ؛ ولا تفرقوا)

وقوله : (ياايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) .

ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم : - امتى لا تجتمع على الخطأ او على الضلالة . وقوله عليه السلام : اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ فى النار ويد الله مع الجماعة .

واما من جهة العقل ؛ فهو استحالة اتفاق مجتهدى العصر كلهم على الخطأ بعد بذل المجهود ؛ وطعن النظام وبعض الشيعة فى امكان الاجماع . لان اتفاق جميع المجتهدين على حكم واحد لا يكون معلوما بالضرورة مستحيل فى نظرهم . اذ كما لا يمكن ان يتكلم الناس كلهم بكلمة واحدة فى وقت واحد ؛ لا يمكن اتفاقهم على شىء واحد .

وايضا فلو سلم امكان وقوعه فى نفسه فلا يسلم امكان العلم به ؛ لان معرفة اتفاق المجتهدين وهم منتشرون فى مختلف الاصقاع لا يحصل الا بعد الاتصال بكل واحد منهم وذلك غير متيسر .

وهاتان حجتان واهيتان ؛ لانه اذا قام الدليل لم يمتنع الاتفاق .
واما الاتصال بالمجتهدين فغير مستحيل ؛ والمهم هو عدم الاطلاع على مخالفتهم .

والحقيقة ان الاجماع ذو اصل اصيل فى الدين ؛ وآيات القرآن واحاديث النبى صريحة فى مشروعية العمل بما وقع عليه الاجماع من المومنين . ولكن استعمال الاجماع بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم فى تثبيت طريقة اختيار الخليفة وفى طريقة الحكم الشورى هو الذى شكك الشيعة ومن انحدر منهم من المعتزلة فى أمر الاجماع وحجيته .

فحينما توفى النبى صلى الله عليه وسلم ولم يخلف وصية بمن يخلفه ادت الروح الاسلامية المبنية على التشاور بين المومنين الى قيام الامة بواجبها فى حفظ النظام وحماية البيضة . فاجتمع العارفون من المسلمين فى السقيفة وتبادلوا الرأى والدليل ؛ واجمعوا بعد ذلك امرهم على مبايعة ابى بكر ؛ ثم وقع اجماع الامة على قبول ما فعلوه وصار الصديق خليفة للرسل غير منازع من احد .

وعلى هذه الطريقة سار المسلمون فى التشاور والاتفاق ؛ فخاضوا حرب الردة ؛ وجمعوا القرآن وحدثوا عدة انظمة واحكام ؛ فكان للاجماع فى الصدر الاول من الاسلام دور بنائى فى اتمام انجاز ما قصده صلى الله عليه وسلم ووفقا لشريعته ومنهجه .

وقد اخرج البغوى عن ميمون بن مهران ؛ قال : كان ابو بكر اذا ورد

عليه الخصوم نظر في كتاب الله فان وجد ما يقضى بينهم قضى بينهم ؛ وان لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الامر سنة قضى بها فان اعياءه خرج يسأل المسلمين وقال اتانى كذا وكذا فهل علمتم ان رسول الله صلى الله عليه قضى في ذلك بقضاء ؛ فربما اجتمع عليه نفر كلهم يذكر في ذلك عن رسول الله قضاء ؛ فان اعياءه ان يجد فيه سنة عن رسول الله جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم . فان اجمع رأيهم على شيء قضى به وكان عمر يفعل ذلك ؛ فان اعياءه ان يجد في القرآن والسنة نظر هل كان فيه لابي بكر قضاء فان وجد ابا بكر قضى فيه بقضاء قضى به والا دعا رؤوس الناس فان اجتمعوا على امر قضى به .

وهكذا نجد ان الاجماع ادى اعظم خدمة للاسلام اذ فتح باب الاجتهاد والشورى وسهل مواصلة العمل الذى قام به عليه السلام .

ولكن العصر الاول كما رأيتم ؛ كان يمتاز بالتشاور في كل ما لا نص فيه ؛ فكان اهل الحل والعقد يشتركون في وضع اساس تاريخية واجتماعية لمصدر الاجماع الشرعى ؛ فلما انحرف المسلمون عن نظام الخلافة الشورى ؛ واقتبسوا من الفرس نظاما يقوم على اساس الحكم المطلق الوراثي ؛ الامر الذى أثار كثيرا من الانتقاد الذى اعلنه المجتهدون وقادة المسلمين فكان لا بد من تقييد النظر لحماية السلطة المطلقة الصاعدة ؛ وقد اصاب ذلك فيما اصاب ؛ فكرة الاجماع الحقيقية كما فهمها المسلمون الاولون ؛ وأحدث حولها خلافاً بعد بها عن محيطها الاصلى .

فالاجماع كما يتحدث عنه منذ القرن السادس عبارة عن اتفاق الناس في كل بقعة من بقاع الارض ؛ وذلك بالطبع ما لم يفهمه المسلمون الاولون ؛ وما لا تدل عليه نصوص الكتاب والسنة .

فالاجماع هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث في امر ما ؛ فيما لانصر فيه من كتاب او سنة ؛ وهو مبنى على اساس التشاور بين المومنين الذى حث عليه القرآن في قوله (وشاورهم في الامر)

وليس الاجماع ان يطلع كل مجتهد او عالم على وجه الارض على المسألة ويبدى رايه فيها بالموافقة ونعلم نحن رايه ونجمع افكار الناس كلهم فذلك

ملا يظهر ان الصحابة رضوان الله عليهم فهموه من الاتفاق الواجب عليهم فى مسالة ما .

فما كان ابو بكر ولا عمر ولا عثمان وعلى يتوقف عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة الى ان يستشير غيرهم ممن هم منبثون فى مختلف اصقاع المسلمين .

لذلك فانهق ان الاجماع عبارة عن اتفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبين وجهة النظر فى مسألة ما . فاذا اتفقت كلها على حكم شرعى ؛ فقد وقع الاجماع ووجب اتباعه فى العمل ؛ وان جاز لمن لم يحضر من اهل الاجتهاد ان يبدى رايًا مخالفًا ولكن العمل يجب ان يقع من طرف المسؤولين بما اتفقت عليه الهيئة .

٦٠ - والمؤسف ان المسلمين لم يتموا تنظيم الاجماع على الطريقة التى تقتضيها مبادئ الشورى الاسلامية ؛ والتى هدى اليها النبى صلى الله عليه وسلم . فقد روى عن على قال : قلت يارسول الله ؛ الامر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة . قال اجمعوا له العالمين من المومنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه براى واحد .

فهل اراد صلى الله عليه وسلم بقوله اجمعوا له العالمين . ان نوقف كل شىء حتى يجتمع اهل العلم من سائر العالم الاسلامى ويثبوا فى الامر ؟ لو كان الامر كذلك لتعطلت احكام الشريعة وضاع امر الدين .

ولكن الاستبداد الذى اصاب نظام الحكم الاسلامى ؛ هو الذى حول التطور فى تنظيم الشورى والاجماع الى مجادلات فارغة فى حجية الاجماع وامكان وقوعه وعدم ذلك .

ولو استمر المسلمون فى سيرهم الطبيعى ؛ لتكونت من رجال الاجتهاد طائفة مخلصنة قادرة بجانب كل خليفة من خلفاء المسلمين تشير عليه بما يجب ان يعمل ؛ وتقرر له الحكم فى كل نازلة طبقا لمقتضيات الاستنباط من الكتاب والسنة .

وقد انتبه العلماء المسلمون اليوم الى اهمية الاجماع وقوته ؛ فلم يعد فيهم احد

يعبر المخالفين في شأنه نظرا ؛ ولكن هل تسمح ظروف الدول الاسلامية اليوم وقد احاط بها الاستعمار الفكرى الاجنبى من كل جانب ان تجعل من انظمتها الديموقراطية الحديثة سبيلا لبعث الشورى الاسلامية وتحقيق معنى الاجماع الاسلامى لأول مرة ؟ ذلك ما نرجو الله ان يوفق المسلمين اليه ؛ وان لم يكن في اتجاهاتهم ما يدل عليه .

ذهب الجمهور الى أن الاجماع حجة واستدلوا له بما سبق . وقال داوود الظاهرى ان الاجماع لا يحتاج به الا زمن الصحابة ؛ واما زمن التابعين فلا . ويرى الحنفية ان الاجماع السكوتى حجة وهو ان يبدي الرأى مجتهد ويسكت الباكون مع امكان الانكار . ونفى الشافعى حجية الاجماع السكوتى وراى الامدى ان الاحتجاج به ظاهر لا قطعى . اما الاجماع الصريح فالمشهور أنه حجة قطعية ويقدم على الادلة كلها ولا يعارضه دليل اصلا .

ولا ينعقد الاجماع باتفاق الخلفاء الاربعة وخدمهم مع مخالفة غيرهم من الصحابة لهم وخالف في ذلك ابو حازم الحنفى واحمد ابن حنبل فى احدى الروايتين عنه . فقد قبلا اجماع الخلفاء الاربعة وخدمهم عملا بحديث (عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) .

والحق مالك بالخلفاء الاربعة اجماع اهل المدينة فقال : اذا اجمعوا لم يعتد بخلاف غيرهم ورآه حجة . ويظهر أن مالكا قصد بعمل أهل المدينة تفسير الاجماع بالمعنى الذى أردناه .

٦١ - وهل يقع نسخ اجماع باجماع آخر ام لا ؟ المختار عند الجمهور التفصيل : فالاجماع القطعى المتفق عليه لا يجوز تبديله . وهو المراد من قول علماء الاصول ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به . والمختلف فيه يجوز تبديله كما إذا اجمع اهل القرن الثانى على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز .

وذهب ابو عبد الله البصرى الى جواز تناسخ الاجماع لان الاجماع الاول ليس بحجة دائمة بل يبقى حجة حتى يحصل اجماع آخر وهو ما رجحه الرازى وقال الصفى الهندى أن مأخذه قوى (١)

(١) الشوكانى ؛ ارشاد الفحول .

ولست ادري الموجب لاقفال باب النسخ فى الاجماع ؛ فالمفروض ان الاجماع انما يتفق فيه المجتهدون على وجه من الاستنباط من المصدرين الاساسيين مراعاة للظروف وللمصلحة العامة . وان الاجماع يرجع بعض الاقوال السابقة وياخذ ببعض الادلة دون بعض . والظروف تتبدل والرجال المجتهدون كذلك يتبدلون وتحدث للناس اقصية بقدر ما يحدثه الزمان من تطور ومن حاجة . فهل يعقل ان يبقى اجماع عصر حجة فى عصر آخر وقد وجد من الاتجاه العام وارى من اجماع المجتهدين ما ينقضه ؟

ان الحياة لا تقف والقرآن والسنة لا يبليان على كثرة الرد ولا تنتهى عجائبهما . ورب استنباط ما كان ليتأتى فى عصر قبل العصر الذى نحن فيه او الذى ياتى بعدنا . لان الزمان يكشف حاجات ؛ وحاجة من عاش لا تنقض كما يقول الشاعر .

فلاصلح ان يترك للاجماع مهمته كنظام للشورى بين المسلمين يرجعون اليه كلما عن لهم امر أو حدث لهم حادث . يتبادلون الرأى ويبدلون الجهد لاستنباط الحكم من الدين بما يوافق حاجة العصر ورغبة التقدم .

على ان اطلاق النسخ على تبدل الاجماع انما هو مجاز ؛ لان النسخ يقتضى قيام الحكم الناسخ وسقوط الحكم المنسوخ فلا يعمل به قط . والمقصود فى تناسخ الاجماع هو تحول رآى الكافة من ترجيح مذهب لاسباب وظروف اقتضتاه ؛ الى ترجيح رآى آخر سابق أو لاحق يمكن اندراجه تحت أصل عام وله من الاسباب وانظروف ما يبرره . فالنسخ انما هو للاجماع القائم عليه لا لوجوده كمذهب او رآى اجمع عليه المسلمون زمناً وربما عادوا اليه مرة اخرى ان اقتضت مصلحتهم ذلك .

هذا والاجماع لا يقع ولا يصح الا من المجتهدين ؛ ومن جملة اسباب تعطل شأنه امران :

الاول - انقطاع الاجتهاد بقصور الهمم عنه وبوقوف الجامدين فى وجه من يريده او يدعيه :

الثانى - تضعف أمر الخلافة الاسلامية التى توحد المسلمين وتعنى

يعبر المخالفين في شأنه نظرا ؛ ولكن هل تسمح ظروف الدول الاسلامية اليوم وقد احاط بها الاستعمار الفكرى الاجنبى من كل جانب ان تجعل من انظمتها الديموقراطية الحديثة سبيلا لبعث الشورى الاسلامية وتحقيق معنى الاجماع الاسلامى لأول مرة ؟ ذلك ما نرجو الله ان يوفق المسلمين اليه ؛ وان لم يكن في اتجاهاتهم ما يدل عليه .

ذهب الجمهور الى أن الاجماع حجة واستدلوا له بما سبق . وقال داوود الظاهري ان الاجماع لا يحتج به الا زمن الصحابة ؛ واما زمن التابعين فلا . ويرى الحنفية ان الاجماع السكوتى حجة وهو ان يبدي الرأى مجتهد ويسكت الباقيون مع امكان الانكار . ونفى الشافعى حجية الاجماع السكوتى وراى الامدى ان الاحتجاج به ظاهر لا قطعى . اما الاجماع الصريح فالمشهور أنه حجة قطعية ويقدم على الادلة كلها ولا يعارضه دليل اصلا .

ولا ينعقد الاجماع باتفاق الخلفاء الاربعة وخدمهم مع مخالفة غيرهم من الصحابة لهم وخالف في ذلك ابو حازم الحنفى واحمد ابن حنبل في احدى الروايتين عنه . فقد قبلوا اجماع الخلفاء الاربعة وخدمهم عملا بحديث (عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) .

والحق مالك بالخلفاء الاربعة اجماع اهل المدينة فقال : اذا اجمعوا لم يعتد بخلاف غيرهم ورآه حجة . ويظهر أن مالكا قصد بعمل أهل المدينة تفسير الاجماع بالمعنى الذى أردناه .

٦١ - وهل يقع نسخ اجماع باجماع آخر ام لا ؟ المختار عند الجمهور التفصيل : فالاجماع القطعى المتفق عليه لا يجوز تبديله . وهو المراد من قول علماء الاصول ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به . والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع اهل القرن الثانى على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز .

وذهب ابو عبد الله البصرى الى جواز تناسخ الاجماع لان الاجماع الاول ليس بحجة دائمة بل يبقى حجة حتى يحصل اجماع آخر وهو ما رجحه الرازى وقال الصفى الهنذى أن مأخذه قوى (١)

(١) الشوكانى ؛ ارشاد الفحول .

ولست ادري الموجب لاقتفال باب النسخ فى الاجماع ؛ فالمفروض ان الاجماع انما يتفق فيه المجتهدون على وجه من الاستنباط من المصدرين الاساسيين مراعاة للظروف وللصلحة العامة . وان الاجماع يرجع بعض الاقوال السابقة وياخذ ببعض الادلة دون بعض . والظروف تتبدل والرجال المجتهدون كذلك يتبدلون وتحدث للناس افضية بقدر ما يحدثه الزمان من تطور ومن حاجة . فهل يعقل ان يبقى اجماع عصر حجة فى عصر آخر وقد وجد من الاتجاه العام واخرى من اجماع المجتهدين ما ينقضه ؟

ان الحياة لا تقف والقرآن والسنة لا يبليان على كثرة الرد ولا تنتهى عجائبهما . ورب استنباط ما كان ليتانى فى عصر قبل العصر الذى نحن فيه او الذى ياتى بعدنا . لان الزمان يكشف حاجات ؛ وحاجة من عاش لا تنقضى كما يقول الشاعر .

فالاصح ان يترك للاجماع مهمته كنظام للشورى بين المسلمين يرجعون اليه كلما عن لهم أمر أو حدث لهم حادث . يتبادلون الرأى ويبذلون الجهد لاستنباط الحكم من الدين بما يوافق حاجة العصر ورغبة التقدم .

على ان اطلاق النسخ على تبدل الاجماع انما هو مجاز ؛ لان النسخ يقتضى قيام الحكم الناسخ وسقوط الحكم المنسوخ فلا يعمل به قط . والمقصود فى تناسخ الاجماع هو تحول رآى الكافة من ترجيح مذهب لاسباب وظروف اقتضتاه ؛ الى ترجيح رآى آخر سابق أو لاحق يمكن اندراجه تحت أصل عام وله من الاسباب وانظروف ما يبرره . فالنسخ انما هو للاجماع القائم عليه لا لوجوده كمذهب او رآى اجمع عليه المسلمون زمنا وربما عادوا اليه مرة اخرى ان اقتضت مصلحتهم ذلك .

هذا والاجماع لا يقع ولا يصح الا من المجتهدين ؛ ومن جملة اسباب تعطل شأنه امران :

الاول - انقطاع الاجتهاد بقصور الهمم عنه وبوقوف الجامدين فى وجه من يريده او يدعيه :

الثانى - تضعف أمر الخلافة الاسلامية التى توحد المسلمين وتعنى

بجمع علمائهم واستشارة ما عندهم من العلم لتوحيد النظريات الفقهية ومناط القضاء والتشريع .

القياس

٦٢ - القياس فى اللغة التسوية . يقال : لا يقاس بفلان احد . وعند الاصوليين الحاق فرع غير منصوص بأصل منصوص عليه لمساواته له فى علة حكمه .

فلا بد اذن من اربعة اشياء :

النص ؛ والاصل المنصوص عليه ؛ والفرع المقيس والعلة ؛ وهى مناط القياس . وتسمى مناط الحكم . لان الحكم نيظ بها وربط وجودا وعدما . ومثال ذلك النصوص المتعلقة بتحريم الخمر ؛ مناطها الاسكار وهو علة التحريم فيقاس عليه النبيذ فى الحرمة لتحقق مناط النص وهو الاسكار فى النبيذ .

ولا يكفى وجود ما يجمع بين الاصل والفرع بل لا بد من دليل يدل على صحة اعتباره وهو النص او الاجماع او الاستنباط .

فتبتدىء عملية القياس اذن من البحث عن علة الحكم واستخراجها ؛ وهو ما سمي باستخراج المناط . ثم ينتقل الى التاكيد من اعتبار هذه العلة شرعا اما بنص او اجماع او استنباط وهو ما يسمى بتحقيق المناط . ثم يتأكد بعد ذلك من تساوى الواقعتين فى العلة ؛ ويرتب على ذلك تساويهما فى الحكم ؛ وهو الغرض من القياس .

فاذا كان دليل العلة وصفا ؛ فيحذف خصوصه اجتهادا ولا يعتبر الحكم منوطاً الا بالاعم أو يكون الاستدلال على العلة بأوصاف فيحذف بعضها بالاجتهاد ويبقى الحكم منوطاً بالباقي ؛ وهو ما يسمى بتنقيح المناط .

ومثاله : ان الشارع اوجب عتق رقبة على الاعرابى الذى نال من زوجته فى نهار رمضان فالحكم منصب على مرتكبي الخطيئة وهما الزوجان وعلى نهار رمضان ؛ بصفته زمان الواقعة ؛ وعلى الواقعة نفسها وهى النيل من الزوجة .

فلنحق غير الاعرابى ممن صدرت منه نفس الواقعة فى يوم من ايام رمضان آخر ونطبق عليه الحكم الذى حكم به عليه السلام على الاعرابى ؛ لان التكليف

يعم الاشخاص .

ولتنقيح المناط نستبعد صفة الزوجية فنلحق الحكم بمن ارتكب مثل فعل الاعرابى مع غير زوجته لان الحكم مترتب على الفعل وهو الوطء فى نهار رمضان . وكذلك نستبعد وصف الوطء نفسه ؛ فلو افطر بغير الوطء (اكلا او شربا) لا تطبق عليه نفس الحكم .

فالعلة هنا لا تستخرج الا اذا نحيت عليه اوصاف غير المقصودة فيها ؛ وذلك هو تنقيحها .

وقد ظهر ان العلة هى كسر الصوم وهتك حرمة رمضان بنوع من انواع الافطار التى لا بد من الامساك عنها لتحقيق مدلول الصوم الشرعى .

ولذلك عرف بعضهم القياس بانه : حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة .

ومن امثلة القياس :

قوله عليه السلام : لا يبيع احدكم على بيع اخيه ولا يخطب على خطبة اخيه . فهذا نص صريح فى النهى عن البيع على بيع الاخ او الخطبة على خطبته . فقياس المجتهدون عليهما استيجار الانسان على استيجار اخيه ؛ لان علة النهى عن الاولين ما فيهما من الاعتداء على الغير وهو محقق فى الاستيجار ايضا .

ومنه ايضا قوله تعالى : (ياايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) يلحق بالبيع الاجارة ؛ لان علة النهى عن البيع هى كونه يشغل عن حضور الجمعة واداء فرضها مع الجماعة ؛ وهى تتحقق فى الاجارة وفى غيرها . بل يمكن ان يقال انه نهى عن كل عمل يشغل عن اداء الصلاة فى وقتها ومع الجماعة طبقا لرغبة الشارع .

ومن ذلك ؛ قوله عليه السلام (لا يتناج اثنان والثالث حاضر) يقاس عليه كلام اثنين بلغة لا يفهمها الثالث ؛ لان العلة هو ما يمكن ان يحدثه ذلك من سوء ظن ربما يؤدى الى القطيعة بين الاخوان .

ومنه التوقيع بخط اليد على صك ؛ يعتبر حجة ؛ لانه يدل على صاحبه ؛ يقاس عليه وضع بصمة الابهام على الورقة لانها تدل كذلك على صاحبها .

ومنه ايضا : اجاز العلماء العزل فى جماع الزوجة اذا رضى الطرفان ؛ يقاس عليه استعمال غلاف رقيق ؛ للحيلولة دون وصول الماء ؛ لان العلة واحدة .

ويتضح من مراحل القياس ؛ انه لا يمكن أن يتحقق الا فى الاحكام المعقولة المعنى ؛ ولذلك فان التعبديات لا يصح القياس عليها ؛ لانها مما استأثر الله بحكمته . والقياس من نوع دلالة اللفظ بالمعقول ؛ لان اللفظ حين يدل بمقتضى وضعه على حكم واقعة وتعرف علة الحكم ؛ ووجد العقل هذه العلة متوفرة فى واقعة اخرى ؛ حصل له الادراك بان الواقعتين متساويتان فى الحكم ؛ لان الوصف المؤثر فى الحكم متوفر فيهما .

ولناكيد شرعية العلة وكونها مقصودة ومعتبرة من الشارع بحث الاصوليون فى مسالك العلة وهى النص من كتاب أو سنة والاجماع ؛ والسبر والتقسيم . والسبر معناه الاختبار . والتقسيم يعنى حصر الاوصاف الصالحة لان تكون علة لحكم الاصل بان يقال : العلة اما هذا الوصف او هذا . والتنبيه والاياء وذلك بان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا ان يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل وفيه ستة اقسام تراجع فى كتب الاصول (١)

وان يفرق الشارع بين امرين فى الحكم بذكر صفة ؛ فهو يدل على ان الصفة هى علة التفرقة فى الحكم وان يذكر الشارع فى سياق الحكم شيئا آخر لو لم يعتبر علة للحكم المطلوب لم يكن هنالك مبرر لذكره ؛ كقوله تعالى : (اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فذكر البيع هنا انما هو للدلالة على انه مانع للمسعى الواجب لصلاة الجمعة .

وان يذكر الشارع وصفا مناسبا كقوله عليه السلام (لا يقضى القاضى وهو غضبان) فهو داييل على أن الغضب علة مانعة من القضاء .

ومن مسالك العلة ؛ اثباتها بالطرد والعكس . ونسب الامدى للمحققين من أصحابنا وغيرهم أنه لا يفيد العلة ومثل له بما اذا قيل فى مسألة النبيذ مثلا (سكر) فكان حراما كالخمر .

واذا ثبت كون المسكر علة للتحريم . وقلنا انه يدور مع التحريم وجودا

(١) الامدى ؛ الاحكام فى أصول الاحكام . ج ٤ وغيره .

وعدما فى الخمىر فانه اذا صار مسكرا حرم وان زال الاسكار عنه بان صار خلا لا يحرم .

وعلة الحكم ليست هى حكمته ؛ والفرق بينهما ان الاولى هى الامر الظاهر الذى جعله الشارع علامة على الحكم وبناء عليه ؛ والحكمة هى مقصود الشارع من الحكم اى المصلحة التى اودعها فيه من جلب نفع او دفع ضرر او حرج ؛ وبناء الحكم على العلة مظنة تحقيق الحكمة المقصودة منه . فاباحة الفطر فى رمضان للمسافر والمريض معللة بالسفر او المرض وحكمتها رفع الحرج والمشقة .

وعلة القصاص القتل العمد وحكمته حفظ حياة الناس قال تعالى : (ولكم فى القصاص حياة يا اولى الالباب) فالعلة امانة جعلها الشارع على مناط الحكم ؛ والحكمة سره والمقصود اليه . والاصوليون يختصون ببحث العلة امانة على الحكم . ومادة المقاصد الشرعية ترمى الى تبين الحكمة من كل تشريع؛ لتحقيق التطور وصلاحيه الشرعية لمسايرته فى كل زمان ومكان .

وقد اعتبر كبار المجتهدين القياس كوسيلة عظيمة لتوسع الشريعة ونموها وقدرتها على ان تتناول مالا يتناهى من القضايا ؛ حتى قال احمد بن حنبل لا يستغنى احد عن القياس . وقال الحنفى ما كل شىء تسال عنه تحفظه ولكننا نعرف الشىء بالشىء ونقيس الشىء بالشىء . وقال المزنى الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الاحكام فى امر دينهم قال ؛ واجمعوا ان نظير الحق حق ونظير الباطل باطل . وقال ابن عقيل الحنبلى قد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابة باستعمال القياس وهو قطعى (١)

قالوا : وقد ارشد القرآن العقول للاحاق الشبيهه بالشبيهه والنظير بمثله . قال تعالى : (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) . فاذا صح ان يخلق الله آدم من غير ابوين ؛ فاحرى ان يخلق عيسى من غير اب .

وقال تعالى : (انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول

(١) راجع رسائل الاصلاح للشيخ الخضر بن الحسين ج ٣ ص ٣٩ .

فاخذناه اخذا وبيلا) اي فمن عصى محمدا رسول الله فانه يوخذ كذلك اخذا وبيلا.

وقال : (كالذين من قبلكم كانوا اشد منكم قوة وأكثر أموالا وأولادا فاستمتعوا بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم وخضتم كالذي خاضوا) .

وقال تعالى : (ومن آياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ان الذي احيها لمحي الموتى انه على كل شيء قدير) .

ومن امثلة القياس في الحديث : ما وقع لعمر اذ قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : صنعت اليوم يارسول الله امرا عظيما قبلت وانا صائم ؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أرايت لو تميمضت بماء وانت صائم؟ فقلت لا باس بذلك . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فصم . فكما ان وضع الماء في الفم الذي هو طريق الشرب لا يفطر كذلك القبلة .

وقد ثبت ان امرأة من جهينة جاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : ان امي نذرت ان تحج فلم تحج حتى ماتت ؛ أفأحج عنها ؟ قال نعم حجى عنها . أرايت لو كان على أمك دين أكننت قاضيته ؟ اقضوا الله فالله أحق بالوفاء . فهذا قياس منه عليه السلام قاس قضاء الحج على واجب قضاء الدين .

وسئل صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر ؛ فقال : أينقص الرطب اذا جف ؟ قالوا نعم فنهي عنه . وهذا اسلوب تعليمي منه عليه السلام يقنع السائل بالتحكم قبل الافضاء به اليه ؛ ولا يصح في نظري ان يكون حجة لاجتهاده عليه السلام ؛ وان كان الثابت القطعي انه اجتهد عليه السلام في كثير من المسائل . وقال عليه السلام : انما جعل الاستيذان من اجل البصر .

٦٣ - وقد ذهب للعمل بالقياس جمهور ائمة اهل السنة والمعتزلة . وانكره النظام من المعتزلة . قال ابو القاسم البغدادي ؛ أن النظام فيما أعلم أول من انكر القول بالقياس .

وانكره كذلك الامامية من الشيعة لان القياس رأى . والدين لا ينال بالرأى ؛ وانكر داوود بن علي الاصبهاني مؤسس مذهب الظاهرية المتوفى سنة

٢٧٠ القياس الخفى ؛ واجاز الجلي منه . وهو ما يكون المقيس فيه اولى بالحكم من المقيس عليه ؛ كتحرير ضرب الوالدين بالاحرى من النهى عن التأقيف المنصوص عليه فى قوله تعالى : (ولا تقل لهما اف) ؛ وكذلك اذا كان الحكم مساويا كحرمة اتلاف مال اليتيم باللباس قياسا على تحريم الاكل المنصوص عليه فى قوله تعالى : (ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون فى بطونهم نارا؛ وسيصلون سعيرا) وهذان هما المعروفان عند علماء الاصول بمفهوم الموافقة.

وانكر الامام ابن حزم الذى هو من مجتهدى الظاهرية القياس مطلقا جليا كان او خفيا . وقال لا يشرع الله شيئا من الأحكام لعدة اصلا . وقد اطال ابن حزم فى الاستدلال لمذهبه فى كتاب اصول الاحكام .

وكان ابو بكر ابن العربي من ائمة المالكية من أشد المجادلين له ومن جملة ما كتبه فى كتاب العارضة متحدثا عن الظاهرية : وعزبهم رجل كان عندنا يقال له ابن حزم انتدب لابطال النظر وسد سبل العبر ؛ ونسب نفسه الى الظاهر اقتداء بداوود واشياعه ؛ واعتمد الرد على الحق نظما ونثرا ؛ ثم أنشد ابن العربي من جملة ابيات :

ان الظواهر معدود مواقعها	فكيف تحصى بيان الحكم فى البشر
فالظاهرية فى بطلان قولهم	كالباطنية غير الفرق فى الصور
كلاهما هادم للدين من جهة	والمقطع العدل موقوف على النظر
هاذى الصحابة تستمرى خواطرها	ولا تخاف عليها غرة الخطر
وتعمل الرأى مضبوطا ماآخذها	وتخرج الحق محفوظا من الاثر

وشنع آخرون على ابن حزم . والواقع ان ابن حزم وان شذ فى انكاره للقياس فانه لا يقصد ما اتهم به من جمود ؛ وانما يقصد حصر الشريعة فى النصوص ؛ فما ورد منصوصا فى آية او حديث عمل به وما لم يرد فهو معفو عنه . لانه عليه السلام يقول : وسكت عن اشياء رحمة بكم فلا تبحثوا عنها . واذن فقد رمى ابن حزم الى فتح باب للرأى اوسع مما يظنه متهموه .

وقد كان موقفه هذا ؛ رد فعل لمبالغة آخرين وافراطهم فى استعمال القياس دون تاكد من المناط . وكلا طرفى قصد الامور ذميم . ولذلك قال ابن القيم : الخير ان يسلك المجتهد مسلكا وسطا ؛ كيلا يقع فى قياس المرابين

الذين قالوا : انما البيع مثل الربا ؛ فرد الله عليهم بقوله : (واحل الله البيع وحرم الربا) ولذلك قال الشافعي :

(لا يكون لاحد ان يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن واقاويل السلف واجماع الناس واختلافهم ؛ ولسان العرب ؛ ويكون صحيح العقل ؛ حتى يفرق بين المشتبه ؛ ولا يعجل بالقول ؛ ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه لان له في ذلك تنبيها على غفلة ربما كانت منه ؛ او تنبيها على فضل ما اعتقد من الصواب) .

الاستدلال

٦٤ - الاستدلال استفعال من استدل اذا طلب الدليل ؛ وهو يستعمل عادة فى بذل الجهد فى استخراج الادلة وذكرها كانت نسا او اجماعا او قياسا او غيره .

ولكنها استعملت فى نوع خاص من انواع الادلة . وسبيله العقل المحض . وقد عرفه الامدى بانه عبارة عن دليل لا يكون نسا ولا اجماعا ولا قياسا . وهو على انواع :

منها قولهم : اذا وجد السبب ثبت الحكم اذا وجد المانع وفات الشرط انتفى الحكم . وهذا دليل من حيث ان الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب قطعاً أو ظاهراً ولا يخفى لزوم المطلوب من ثبوت ما ذكرناه فكان دليلاً ؛ وليس نساً ولا إجماعاً ولا قياساً . فكان استدلالاً (١)

ومنها نفى الحكم لانتفاء مداركه كقولهم : الحكم يستدعى دليلاً ؛ ولا دليل ؛ فلا حكم .

ومنها الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر . وهذا هو اساس الدليل المنطقي وفيه انواع لا نرى محلا لذكرها لانها ترجع لعلم المنطق .

ومن العلوم ان هذه المصطلحات المنطقية وغيرها لم تكن معروفة باسمائها

(١) الامدى ؛ الاحكام فى اصول الاحكام ص ١٦٢ ج ٤ وانظر جمع الجوامع وشروحه.

زمن الصحابة . ولكن عند ما تعرف المسلمون الى علوم المنطق والفلسفة اخذوا يستخرجون الاقيسة المنطقية من بعض الادلة الشرعية . فقد عمدوا الى قوله عليه السلام مثلا ؛ ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ليس السن والظفر وساحدثكم عن ذلك . اما السن فعظم ؛ وأما الظفر فمدى الحبشة . والتقدير اما السن فعظم ؛ وكل عظم لا يحل الذبح به؛ وطوى النتيجة لدلالة الاستثناء عليها . ومنها قولهم : كل وضوء عمل ؛ واللازم كل وضوء يفتقر الى النية .

ومنها قول ابن مرزوق فى المعيار : المغبون فى البيع نقص من ثمن سلعته شئ من غير علمه ولا رضاه؛ وكل من نقص من ثمن سلعته كذلك فله الرجوع فيها على الوجه المذكور . وهذا من الضرب الاول من الشكل الاول من الاقتران الحملى الخ (١)

والحقيقة ان هذا النوع من الاستدلال المنطقى لا يفيد اليوم شيئا يصح الاحتجاج به فى ميدان الحكم والفتوى ؛ ولكنه يبين انفتاح الذهن الاسلامى للنظر فى كل ما يساعد على استخراج الحق واكتناهاه . ويبين ان العلماء نقلوا ضروب المعرفة التى اخذوها عن غيرهم الى ميدان البحث الدينى دون أن يروا فى ذلك غضاضة ولا مساسا بالغاية التى يعملون لها . وهى التعمق فى اسرار الشريعة والدوران معها حيث دارت .

الاستصحاب

٦٥ - من انواع الاستدلال الذى يقول به المالكية وبعض الائمة الآخرين ؛ الاستصحاب . وهو مأخوذ من طلب دوام المصاحبة ؛ وعرفه السبكي بأنه ثبوت أمر فى الثانى لثبوتة فى الاول لفقدان ما يصلح للتغيير . وعرفه غيره بأنه اعتبار الحكم الذى ثبت فى الماضى بدليل مصاحبا لواقعته وملازما لها حتى يوجد دليل آخر يدل على زوال هذه المصاحبة .

ومن المعلوم ان الانسان اذا تاكد من وجود شئ او عدمه فانه يبقى معتقدا فى استمرار ما تاكد منه حتى يثبت له خلافه وهو يبنى على ظنه ذلك اعمالا

(١) انظر فتوى ابن مرزوق فى مسألة الغبن صدر معاوضات المعيار للمونشريسي .

ربما لا يفعلها اذا شك في وجود ذلك الشيء او عدمه او في استمرار أحدهما فالانسان الذى يسافر ومعه ولد صغير الى مسافة طويلة دون ان يحمل معه ماء كافيا يعتقد ان ما كان يعرفه في تلك الجهة من آبار ومنايع ماء لا يزال على ما كان عليه .

وقد راعى العلماء ذلك حين قرروا اصل الاستصحاب واعتبروه من اصول الشريعة التى تتيح للعلماء اليقين وتمنعهم من الحيرة .

والاستصحاب فى الجملة متفق عليه ؛ وان اختلفوا فى بعض صوره . فاذا ثبت دليل حكم شرعى لواقعة وثبت بذلك الدليل نفسه استمرار ذلك الحكم الشرعى ؛ فان ثبوت هذا الحكم واستمراره ثابتان بالدليل الشرعى ولا يختلف فى ذلك احد . ومثاله : ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا . فقوله ابدا يدل على رد شهادتهم فى الماضى والحال والمستقبل . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : لا تزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى ياتى أمر الله وهم على ذلك . فوجود هذه الطائفة كان وسيبقى دائما . واستمرارها واجب على المسلمين فى كل حين .

وكذلك قوله : الجهاد ماض الى يوم القيامة . يجعل الجهاد مستمرا لوقوع مستمر الوجوب .

قال القرطبي : « القول بالاستصحاب ؛ لازم لكل احد لانه اصل تنبنى عليه النبوة والشريعة فان لم نقل باستمرار حال تلك الادلة لم يحصل العلم بشيء من تلك الادلة »

فاستمرار حال الادلة التى بينت الشريعة والنبوة استصحابه لا يقبل الاختلاف فيه . وهكذا نرى أن الاستدلال ببقاء ما كان على ما كان معقول جدا ؛ وهو مقبول عند الجميع اذا كان ضرورياً لحفظ حال الادلة أو كان هنالك من النص ما يدل على دوامه .

وكذلك اذا وجد ما ينص على تغيير الحكم الثابت بالدليل فلا يختلف أحد فى عدم استصحاب الحكم الماضى ؛ وذلك كقوله : علم الله أنكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عنكم وعفا عنكم ؛ فالآن باشروهن وقوله عليه السلام . كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزورها فانها تذكر الآخرة .

والنظر هو فيما اذا دل دليل على ثبوت حكم فى واقعة شرعية ؛ ولم يكن فى ذلك الدليل ما يدل على استمراره ؛ ولم يوجد دليل آخر ينفى ذلك الاستمرار ؛ هل يستمر الحكم على ما هو عليه أم لا ؟

ذهب مالك والحنبلة وجمهور الشافعية والظاهرية انه يستمر الحكم الذى ثبت دليله فى الماضى ما لم يثبت ما يبطله وهو حجة فى النفى والاثبات والامر الوجودى والعدمى على السواء .

وذهب بعض العلماء ومنهم الحنفية وبعض المتكلمين الى ان الاستصحاب ليس بحجة لان الثبوت فى الماضى افتقر الى الدليل فكذلك استصحابه يفترق الى الدليل لانه يمكن ان يكون وان لا يكون .

وأقوى حجج المستدلين به هو أن الفطرة تقضى باستصحاب ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره . والامر الذى علم وجوده بيقين لا يزول بالشك فى عدمه فالاصل بقاؤه ؛ وكذلك ما علم عدمه بيقين الاصل عدم وجوده حتى يثبت ذلك . ولا يكفى الشك فى وجوده فى تغيير العدم الثابت بيقين . فمن تزوج ثم شك بعد ذلك فى أنه طلق تحل له زوجته ولا عبرة بشكه . ومن تزوج فتاة على أنها بكر ثم زعم أنه وجدها ثيبا لم تقبل دعواه الا ببينة لان البكارة ثابتة من نشأتها فيبقى مستمر الثبوت الى البناء حتى تقوم حجة على خلافه .

٦٦ - وللأصحاب اقسام عدة منها :

ان أصحاب العدم الاصلى ؛ كالبراءة الاصلية من التكليف ؛ اى انتقاء الاحكام السمعية فى حقنا قبل ورود الشرع . وذلك كنفى وجوب صلاة سادسة وهذا حجة بالاجماع عند من يقولون بانه لاحكم الا بالشرع . وهو يدرك عقلا عند طائفة وشرعا عند غيرها وهم اهل السنة . وذلك كما اذا ادعى احد الخصمين حكما شرعيا فى واقعة وادعى غيره استمرار حكم العقل ؛ كالوتر يقول المالكى لا يجب ؛ لان الاصل براءة الذمة فمن ادعى وجوبه فعليه الاثبات .

الثانى - أصحاب ما اثبت العقل والشرع ثبوته ودوامه . كالمالك اذا حصل سببه وكالزوجية اذا ثبت الزواج وكشغل الذمة عند جريان الاتلاف والالتزام . وهذا حجة مطلقا ومتفق عليه عند المالكية ؛ وقيل ليس بحجة مطلقا . وقيل انه حجة فى الدفع لا فى الرفع ؛ اى أنه حجة فى ابقاء ما كان على ما كان .

وليس بحجة لاثبات امر لم يكن (١)

الثالث - استصحاب النص الى ان يرد ناسخ واستصحاب العموم الى ان يرد المخصص والمطلق الى ان يرد ما يقيد به ؛ وهذا ثابت اجماعا . وتسميته بالاستصحاب مجرد تجاوز لان ثبوت الحكم فيه من جهة اللفظ كما سبق لا من جهة الاستصحاب .

الرابع - استصحاب حال الاجماع في محل الخلاف . كما اذا تيمم شخص لفقدان الماء ودخل الصلاة وظهر الماء فصلاته صحيحة اجماعا . ولكن اذا رأى اثناء وهو يصلي ؛ فهل تكون صلاته صحيحة اجماعا بناء على صحتها لو لم ير الماء هو ووجد اثناء صلاته اجماعا . والاصل هو الاستصحاب فنقول باستصحاب الاجماع في صحة صلاته ؛ ام نقول ببطلان صلاته لتغير صفة الاجماع في ذلك قولان للفقهاء والاصوليين .

وقد جرت مناظرة بين داوود الظاهري وابى سعيد البردعي ؛ ذكرها الباجي في الاشارات : فقد اجمعوا على جواز بيع ام الولد قبل ان تحمل ؛ هل يجوز بيعها بعد الولادة بذلك قال داوود وقال : من زعم عدم جواز بيعها بعد الولادة فعليه الدليل ؛ فقال ابو سعيد قد اتفقنا على منع بيعها حاملا فمن زعم ان بيعها بعد الوضع جائز فعليه الدليل ؛ فسكت داوود ولم يجد جوابا . وقد انتقد بعضهم هذا الاستدلال لانه لا يتناول موضع الخلاف . وما كان حجته لا يصح الاحتجاج به في الموضوع الذي لا يوجد فيه .

الخامس - ما يسمى بالاستصحاب المقلوب وهو ثبوت امر في الزمن السابق بناء على ثبوته في الزمن الحاضر حتى يثبت خلافه . كالزوج يكون غائبا عن زوجته دون ان يترك لها نفقة ثم يقدم فتطلب منه ما انفقته اثناء غيبته . فيدعى أنه اثناء غيبته كان معسرا ؛ وتدعى هي العكس . فينظر الى حال قدومه فان كان موسرا حكم باستصحاب يسره في زمن الغيبة وحكم عليه بما انفقته اثناء غيبته . وان كان معسرا حال قدومه حكم باستصحاب اعساره في اثناء غيبته .

(١) قارن بحسن الخطيب في فقه الاسلام فقد قال عن هذا النوع (وهذا لا خلاف ايضا في حجيته ووجوب العمل به حتى يثبت خلافه او وجود معارض له) . والواقع ان فيه خلافا ومذاهب كما رايت .

وقد اعتمد المالكية الاستصحاب المقلوب في الوقف الذي لا يعرف بعد البحث أصل مصرفه وشروط واقفه فنجده في الحاضر يصرف على نمط معين فنحكم باستصحاب هذه الحالة في الماضي حتى يثبت خلافها . واذن فصور الاستصحاب خمس :

- ١ - استصحاب البراءة الاصلية .
- ٢ - استصحاب النص حتى يرد التغيير .
- ٣ - استصحاب العموم حتى يرد التخصيص .
- ٤ - استصحاب الوصف الثابت شرعا حتى يرد ما يغيره .
- ٥ - استصحاب الحال في الماضي (الاستصحاب المقلوب) .

والحقيقة ان الفطرة تدل على قبول هذا الدليل بجميع انواعه لانه يفتح للاجتهد ابوابا . ولذلك قال الخوارزمي : (الاستصحاب آخر مدار الفتوى فان المفتى اذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الاجماع ثم في القياس . فان لم يجده ياخذ حكمها من استصحاب الحال في النفس والاثبات فان كان التردد في زواله فالاصل بقاؤه وان كان التردد في ثبوته فالاصل عدم ثبوته) .

الشرائع السابقة

٦٧ - يجز اصل الاستصحاب الى البحث في استمرار حكم الشرائع السابقة للاسلام اذا لم يدل دليل على نسخها ؟ قالت الحنفية أنه من الادلة الشرعية . وقال القاضي عبد الوهاب أنه الذي تقتضيه أصول مالك ؛ وهو المعبر عنه بقولهم : شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ .

واستدلوا له بقوله تعالى : (اولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده) .
وبقوله : (ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا) .

وبقوله في الحديث : كان صلى الله عليه وسلم ؛ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يومر فيه بشيء ومن ما وافق فيه صلى الله عليه وسلم أهل الكتاب أنه قدم المدينة فوجد اليهود يصومون يوم عاشوراء فسأل عن سبب ذلك ؛ فقالوا له انه اليوم الذي نجا الله فيه موسى واغرق فرعون فصامه وامر بصيامه .

وقائ آخرون بان الله لم يتعبد المسلمين بغير شريعتهم الخاصة بهم . واستدلوا لذلك بقوله تعالى : (ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها) وبانه عليه السلام خالف اهل الكتاب بعد ان وافقهم . وقال : لئن عشت الى قابل لاصومن التاسوعاء والعاشوراء والشرائع السابقة منسوخة بشريعة الاسلام الا ما ثبت النص على ابقائه منها .

وقال ابو بكر ابن العربي فى الاحكام عند قوله ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها : ظن بعض من تكلم فى العلم ان هذه الآية دليل على ان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا . لان الله افرد نبيه صلى الله عليه وسلم وامته فى هذه الآية بشريعته ؛ ولا ننكر ان النبى صلى الله عليه وسلم وامته مفردان بشريعة ؛ وانما الخلاف فيما اخبر به النبى صلى الله عليه وسلم من شرع من قبلنا فى معرض المدح والثناء والعظة هل يلزم اتباعه ام لا ؟ ولا اشكال فى لزوم ذلك .

وفى الموافقات : ان جميع ما تجلى فيه من شرائع الاولين واحكامهم ولم ينبه على افسادهم وافترائهم فيه فهو حق يجعل عمدة عند طائفة فى شريعتنا؛ ويمنعه قوم لا من جهة قدح فيه ؛ ولكن من جهة امر خارج عن ذلك .

ويرى الاستاذ المحمصانى انه لا فائدة فى هذا الدليل ؛ لان ما يتعلق به من التعبد يرجع الى صورة خاصة ؛ وما يرجع للمعاملات يتعلق بما خلفته العادات القديمة فى الشرع الاسلامى . ولكننا نرى ان مبحث الشرائع السابقة أهم مما يظنه الاستاذ . فاما ما يرجع للتعبد اى هل تعبد الله نبيه قبل البعثة بشرح سابق فهى مسألة قال امام الحرمين عنها أنها لا تظهر لها ثمرة بل هى مسأله تاريخية تحتاج الى ان تؤيد بنقل صريح ولا وجود له . وكذلك قال المازرى .

والموضوع هو ما يرجع لنا نحن ؛ هل اذا ثبت من الشرائع السابقة نص صحيح عن النبى او عن بعض الصحابة الذين كان النبى يعتمدهم كعبد الله بن سلام ولم يرد ما يؤكد ولا ما يخالفه هل يعمل به ويكون شرعاً لنا أم لا ؟

وعندى ان مقاصد الشريعة لا تاتى ان تستفيد من تجارب السابقين ومن شرائعهم اذا كانت تندرج تحت اصل عام من اصول الشريعة وأخرى اذا ذكرها الرسول واكدها . وستكون اذن شريعة لنا نعمل بها لاعلى أنها شرع لمن

قبلنا بل على انها من الامتدادات التي متى قبلت امتزجت بالشرعية ولم يعد لها وجود خاص بارز .

وأما من جهة الدين ؛ فلا شك ان الدين واحد وهو الاسلام ؛ وان الرسول جاء مصدقا لما بين يديه ومتمما للدين ولشرعية الله . فهو يؤكد احكام ما سبق ويصلح ما فسد منه وينسخ ما يحتاج للنسخ . وكذلك اصول شريعته تبقى علامة على احكامه . وان غاية الاسلام هي الوحدة التشريعية فى العالم كله ؛ عن طريق الايمان بان مصدر الخطاب الشرعى واحد وهو الله ؛ واسباب احكامه وحكمها نافعة للجميع .

ومن حسن الحظ ان الاتجاه العالمى لدراسة الشرائع المختلفة ومقارنتها ببعضها سيعمل على التقريب بينها ؛ لانها كلها تبحث عن طرق الانصاف وتحقيق العدل بين الناس .

الاستحسان

٦٨ - الاستحسان لغة استفعال من الحسن بمعنى عد الشيء حسنا . وهو ما يعمل له الانسان ويهواه من الصور والمعانى . او اتباع الشيء الحسن فى الحسيات والمعنويات . يقال استحسنت الشيء اذا عده حسنا او استحسنت الطريقة اذا اختار اتباعها .

واختلفت عبارات الاصوليين فى تعريفه . فعرفه البزدوى من الحنفية بانه : العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه او هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه .

وعرفه ابن العربى من المالكية : بانه ايثار مقتضى الدليل عن طريق الاستثناء والترخيص لمعارضة ما يعارض به فى مقتضياته .

وقال الشاطبى : الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل باقوى الدليلين ؛ فالعموم اذا استمر والقياس اذا اطرده فان مالكا وابا حنيفة يريان تخصيص العموم باى دليل كان والاستثناء من القياس باى دليل كان . وعرفه الطوفى من الحنابلة بانه : العدول بحكم المسالة عن نظائرها لدليل شرعى خاص .

وقال بعضهم : انه عبارة عن دليل ينقذ في نفس المجتهد لا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه .

وعرفه بعضهم : بانه العدول عن الدليل الى العادة لمصلحة .

ويظهر ان الجميع متفق على ان الاستحسان هو العدول عن الدليل لا يثار دليل آخر او لتخصيصه او تقييده بناء على دليل آخر شرعى او مصلحة او عرف متفق مع الشريعة ايضا .

ويسمى الاصوليون الدليل الذى يستند اليه الاستحسان بوجه الاستحسان .
والخلاصة ان الاستحسان هو ايثار دليل على دليل يعارضه مرجح يعتد به شرعا .

ويقول بالعمل بالاستحسان ؛ مالك وأبو حنيفة وقد اكثر منه الحنفى فى مذهبه ويروى . عن مالك أنه قال : تسعة اعشار العلم الاستحسان وعن اصبح ان الاستحسان فى العلم قد يكون اغلب من القياس ؛ وانكره الامام الشافعى وقد قرر الغزالي من الشافعية ان من استحسن فقد شرع .

قال ابن العربى : والاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين فالعموم اذا استمر والقياس اذا اطرده فان مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان من ظاهر او معنى . ويستحسن مالك ان يخص بالمصلحة . ويستحسن ابو حنيفة ان يخص بخبر الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس . ويرى مالك وابو حنيفة تخصيص القياس ببعض العلة ولا يرى الشافعى لعل الشرع اذا ثبتت تخصيصا ولم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة ولا رأى تخصيص العلة ه .

والحقيقة ان الشافعية نظروا الى الاستحسان كانه رأى محض لا يستند لدليل فانكروه . ونظر اليه الآخرون على أنه رأى ناتج عن المقارنة بين الادلة وترجيح بعضها على الآخر فقبلوه . واذن فالخلاف فى غير موضوع . ولذلك قال الشاطبى : ان الخلاف يرجع الى الاطلاقات اللفظية ولا حاصل له .

ومن امثلة الاستحسان رشد اليتيم ؛ فقد قال فيه القرآن : (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم) وقال الحنفية يرشد اليتيم اذا بلغ خمسة

وعشرين عاما ؛ لانها مظنة الرشد، فيمكن من ماله . وذلك على جهة الاستحسان.
وقال المالكية والشافعية لا بد من ثبوته بالبينة كما هو مقتضى القياس . وجرى
العمل فى المغرب بامتحان المحجور مدة قبل ترشيده وذلك استحسانا ممن
اسسوا العمل .

ومن امثلة الاخذ باقوى الدليلين : الجد فى الميراث ؛ فقد تعارض فيه
دليلان ؛ الاول قيامه مقام الاب فى عدم الاقتصاص منه لحفيده وعتقه عليه وعدم
شهادته له باجماع ؛ وذلك ما يقتضى ان يعد ابا يحجب الاخوة مطلقا وهو ما ذهب
اليه ابو بكر والحنابلة وابو حنيفة . والثانى ان الاخ الذى يدلى بالاخ مقدم
على العم الذى يدلى بالجد باجماع ؛ وهو ما يقتضى تقديم الاخوة عليه الا الاخوة
لام . لكن عارضه ان الجد اب واليه يرجع النسب والاخ ليس باصل ولا فرع
فاعطوه رتبة اعلى من الاخ وادنى من الاب فيحجب الاخوة لام لانهم ذوو رحم
وهو أصل ؛ ويقاسم الاشقاء او الاخوة لاب اذا كانت المقاسمة خيرا والا أعطى
الثلث مع عدم ذوى الفرض او السدس او ثلث الباقي اذا كان معهم ذوو فرض
وهو استحسان من زيد بن ثابت تابعه عليه مالك والشافعي (١)

وأما العدول عن الدليل للعادة ؛ فالعدول عن موجب الاجارات فى ترك
تقدير الماء المستعمل فى الحمام وتقدير السكنى فيها وكره الايمان للعرف عند
مالك مع ان الاصل رجوعها للغة . فمن حلف لا دخلت بيتا ؛ ودخل مسجدا
بمقتضى اللغة حنثه لان المسجد بيت ولكن العرف هو اطلاقه على محل السكنى
فلا يحنث الا بدخول البيت المتعارف .

٦٩ - وقال المالكية ان انواع الاستحسان ثلاثة : استحسان سنده
العرف كمن حلف لا ياكل لحما فاكل سمكا لا يحنث مع ان السمك لحم وسماء
انقرآن لحما فى قوله : (ومن كل تاكلون لحما طريا) ولكن العرف لا يسمى
السمك لحما فاعتبر العرف ايثارا على الدليل الذى هو القياس . واستحسان
سنده المصلحة : فالاجير المشترك اذا هلك المال فى يده فالقياس انه لا يضمن؛
ولكن حكم بضمائه لمصلحة المحافظة على اموال الناس .

(١) انظر شروح المختصر فى باب الفرائض وحاشية ابن الحياط .

والثالث استحسان سنده رفع الحرج وإيثار التوسعة على الناس فقد أجازوا التفاضل اليسير فى المرافلة الكثيرة وأجازوا البيع بالصرف اذا كان أحدهما تابعا للآخر . كما أجازوا الغبن اليسير فى المعاملات وأجازوا ابدال الدرهم الناقص بالوازن لنزارة ما بينهما .

واضاف الحنفية الى ذلك : الاستحسان الذى يستند الى قياس خفى ترجح على قياس جلى والاستحسان الذى سنده نص .

ومثال الاول وقف الارض الزراعية لا يدحل فيها حقوق الرى والصرف والمرور تبعا اذا لم تذكر ؛ قياسا ؛ وتدخل على جهة الاستحسان فالقياس الظاهر هو الحاق الوقف بالبيع ؛ بجامع أن البيع يخرج المبيع من يد مالكة ؛ والوقوف يخرج الموقوف من ملك الواقف وبما ان حقوق الرى والصرف والمرور لا تدخل فى بيع الارض الزراعية بدون ذكرها فكذلك فى وقفها .

والقياس الخفى قياس الوقف على الإجارة بجامع ان المقصود بكل منهما الانتفاع برىع العين لا تملك رقبته . وبما ان حقوق الرى والصرف والمرور تدخل فى ايجار الارض الزراعية بدون ذكرها فكذلك فى وقفها .

ومن امثلة الثانى نهى الرسول عن بيع المعدوم ورخص فى السلم . وقد لاحظ الاستاذ عبد انوهاب خلاف ان تسمية هذين النوعين بالاستحسان تجوز ظاهر (١)

مراعاة الخلاف

٧٠ - يعتبر مالك من ضروب الاستحسان مراعاة الخلاف ؛ وقد عده القباب من محاسن المذهب وعرفه بانه اعطاء كل واحد من الدليلين حكمه . ومثاله قولهم فى النكاح المختلف فى فساده أنه يفسخ بطلاق وفيه الميراث . فقد روى الخلاف بترتب الميراث وبضرورة الطلاق لحل ميثاق الزوجية واعتبر مع ذلك فسحا .

قال الشاطبى فى الموافقات :

(١) انظر ما كتبه فى موضوع الاستحسان الاستاذ خلاف فى مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ٦٠ وما بعدها .

الممنوعات فى الشرع اذا واقعت فلا يكون ايقاعها من المكلف سببا فى الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر وغيرها كالعصب اذا وقع مثلا فان المغصوب منه لا بد ان يوفى حقه ؛ لكن على وجه لا يؤدى الى اضرار الغاصب فوق ما يليق به من العدل والانصاف . فاذا طوّل الغاصب اداء ما غصب او قيمته أو مثله ؛ وكان ذلك من غير زيادة صح . فلو قصد حمل على الغاصب لم يلزم لان العدل هو المطلوب ويصح اقامة العدل مع عدم الزيادة . وكذلك الزانى اذا حد لا يزداد عليه بسبب جنائته لانه ظلم له . وكونه زانيا لا يجنى عليه زائدا على الحد الموازى لجنائته الى غير ذلك .

واذا ثبت هذا فمن واقع منها فقد يكون فيما يترتب عليه من الاحكام زائد على ما ينبغى لحكم التبعية لا بحكم الاصل او مؤد الى امر أشد عليه من مقتضى النهى فيتترك وما فعل من ذلك او يجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل نظرا الى ان ذلك الواقع واقع المكلف فيه دليلا على الجملة وان كان مرجوحا فهو راجح بالنسبة الى ابقاء الحالة على ما وقعت عليه لان ذلك اولى من ازالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهى فيرجع الى ان النهى كان دليلا أقوى قبل الوقوع ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع . لما اقترن به من القرائن المرجحة ؛ كما وقع التنبيه عليه فى حديث تأسيس البيت على قواعد ابراهيم ؛ وحديث قتل المنافقين وحديث البائل فى المسجد ؛ فان النبى صلى الله عليه وسلم أمر بتركه حتى يتم بوله . لانه لو قطع بوله لنجست ثيابه ولحدث عليه من ذلك داء فى بدنه ؛ فترجع جانب تركه على ما فعل من المنهى عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر وبأنه ينجس موضعين ؛ واذا ترك فالذى ينجسه موضع واحد . وفى الحديث : أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ؛ باطل باطل . فان دخل بها فلها المهر بما استحلت منها . وهذا تصحيح للمنهى عنه من وجه ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد . واجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح فى هذه الاحكام وفى حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجملة والا كان فى حكم الزنا . وليس فى حكمه باتفاق فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه فلا تقع فيه اذا عثر عليه بعد الدخول مراعاة لما يقترن بالدخول من الامور التى ترجح جانب التصحيح وهذا كله نظر الى ما يؤول اليه ترتب الحكم بالنقص والابطال من افضائه الى مفسدة توازى مفسدة

النهي أو تزيد ؛ ولما بعد الوقوع دليل العام مرجح . وهو أن العامل بالجهل مخطئا في عمله له نظران : نظر من جهة مخالفته للامر والنهي ؛ وهذا يقتضى الابطال . ونظر من جهة قصده الى الموافقة فى الجملة لانه داخل مداخل أهل الاسلام ومحكوم له بأحكامه وخطأه أو جهله لا يجنى عليه أن يخرج به عن حكم أهل الاسلام بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله .

المصلحة المرسله

٧١ - لم يختلف أحد من المسلمين فى أن الشريعة الاسلامية قائمة على حكم ومقاصد لرعاية مصلحة الخلق واللفظ بهم ؛ وتحسين أحوالهم فى معاشهم وفيما يثيبهم فى معاذهم . فكل حكم من الاحكام الشرعية مربوط بحكمة دعت الى تقريره ؛ كما أنهم لم يختلفوا فى أن استنباط القواعد الشرعية يستند فى كثير من مصادره الى البحث عن هذه الحكمة أو المناسبة التى راعاها الشارع وجعل بعض الاوامر والنواهي اماره عليها . وهذه الحكم هى ما يعبر عنه بالمصلحة والبحث عنها هو ما يسمى أحيانا بالاستصلاح ؛ لانه اذا كانت هذه المصلحة مطلقة مبتوتة فى أحكام الشريعة فمن الخير استكشافها والبحث عنها للاستدلال بها على الحكم الشرعى ؛ وذلك هو ما يقصد اليه الامام مالك بتسمية هذا الاستصلاح بالمصلحة المرسله . ولذلك عرفها الاصوليون بأنها تشريع الحكم فى واقعة لا نص فيها ولا اجماع بناء على مراعاة مصلحة مرسله أى مطلقة أو ساذجة لم يرد عن الشارع دليل باعتبارها ولا بالغائها .

وقد اختلفت عبارات الاصوليين فى تعريف المصلحة وتعيين المقصود بها على اقوال :

وقد عرفها الغزالي بأنها عبارة عن جلب منفعة او دفع مضره . وقال انه لا يعنى بها ذلك . وانما يعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع . ومقصود الشرع هو المحافظة على الدين والعرض والمال والعقل والنفس . وهذه الاصول الخمسة هى معيار المصلحة ؛ فما يفوتها فهو مفسدة ؛ وما يؤكدتها فهو مصلحة . ومقصود الغزالي ان المصلحة المعتبرة هى ما قام الدليل الشرعى على اعتبارها؛ وليس كل ما اعتبره الانسان ان فيه جلب منفعة او دفع مضره .

وليس هنالك خلاف بين العلماء فى اعتبار المصلحة اذا ورد دليل شرعى على اعتبارها . كما أنه ليس هنالك خلاف بينهم فى عدم اعتبار المصلحة اذا دل دليل شرعى على الغائها . ولذلك عرف الخوارزمى المصلحة بأنها المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق . ولا شك أن ما قصده الخوارزمى هو ما رمى اليه الغزالي ؛ لان دفع المفسدة جلب للمصلحة والعكس بالعكس فهما متلازمان .

وانما يبقى البحث فى المصالح التى لم يقم دليل شرعى خاص على رعايتها او الغائها ؛ وهذه هى التى تدعى بالمصالح المرسله اى المطلقة لانه لم يرد دليل خاص فى شأنها .

واخذ البحث على هذا المنهج يبين بوضوح ان فى المسألة تبايناً فى ما كتبه علماء الاصول وفيما اخذ به الائمة ؛ وان الاختلاف فى ذلك له موضوعه ؛ وليس شكلياً كما حاول الاستاذ مصطفى زيد ادعاءه (١)

قال أبو حفص الفاسى : اعلم أن المناسب وهو المعنى الذى يكون الحكم على وفقه ؛ ينقسم باعتبار شهادة الشرع ؛ الى ثلاثة أقسام . الاول ما شهد باعتباره اصل معين ؛ وهو الموجود فى القياس . فيعتبر باتفاق القائسين ثم هو قسمان ؛ لانه ان ثبت اعتباره بنص او اجماع ؛ فهو المؤثر . وان ثبت لا بهما بل يترتب الحكم على وفقه فقط فاما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى عين الحكم . والثلاثة هو الملائم وامثلة هذه الاقسام تطلب فى محلها (٢) والثانى ما يشهد بالغائه اصل معين وهذا هو القريب ومثل له الغزالي وغيره بقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع فى نهار

(١) ابو زيد ؛ المصلحة فى التشريع الاسلامى ونجم الدين الطوفى ص ٢١
(٢) المناسب المؤثر ما ورد من الشارح نصاً او اجماعاً على ان علة الحكم فيه هو وصف معين . كالاسكار فى الحمر . والمناسب الملائم ما لا يشهد له دليل شرعى بالاعتبار بذاته ولكن يشهد دليل شرعى على اعتباره علة لجنس الحكم ؛ او على اعتبار جنس الوصف علة للحكم ؛ او اعتبار جنس الوصف علة لجنس الحكم . ومثال الاول اعتبار الاشقة فى تقدم الاخوة الاشقاء فى الميراث . ومثال الثانى جمع الصلاة فى السفر، العلة فيه المشقة فاعتبرت فى جواز الجمع للمطر . ومثال الثالث جواز رؤية الطبيب عورة المرأة دفعا للخروج ، انظر كتب الاصول .

رمضان عليك صوم شهرين متتابعين ؛ فلما انكر عليه اد لم يامر بعق رقبة مع اتساع ماله . قال : لو أمرته بذلك لسهل عليه ؛ واحتقر اعتاق رقبة فى سبيل قضاء شهوته فكانت المصلحة فى ايجاب الصوم لينزجر به . قال الغزالي فهذا قول باطل . ناقش الغزالي ابو حفص فيما مثل به ؛ بان هذه الفتوى ليست باطلة اذ لا مخالفة فيها لنص الكتاب . ثم بين ان الغزالي ناقض كلامه اذ اجاز قتل المسلمين اذا تنرس بهم العدو واعتبر ذلك من محل الاجتهاد . فخصص بمصلحة مقاتلة العدو ودفع ضررهم على المسلمين عموم قوله تعالى : من يقتل مومنا متعمدا .

ثم قال ابو حفص : والقسم الثالث ؛ ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالالغاء اصل معين وهذا هو المرسل وربط الحكم به يسمى استصلاحا واستدلالا . قال اليبارى : الاستدلال عبارة عن ربط الحكم بالمعنى المناسب الذى لا يستند لاصل معين ه . وحاصله الحكم على وفق مصلحة ساذجة او راجحة او مفسدة كذلك او مساوية من غير اصل معين (١)

٧٢ - وقد اختلف العلماء فى الاستصلاح أى فيما يرجع للعمل بالقسم الثالث ؛ على مذاهب ثلاثة . الاول ؛ نفيه والاقتصر على اتباع كل معنى له اصل . والثانى جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص او بعدت اذا لم يصادمها اصل من الاصول الثلاثة ؛ الكتاب والسنة والأجماع . والمذهب الثالث ؛ التمسك بالمعنى وان لم يستند الى نص ؛ على شرط قربه من معانى الاصول الثابتة .

وقد نسب امام الحرمين فى البرهان القول الاول للقاضى ولطوائف من اصحابه المتكلمين . كما نسب القول الثانى للامام مالك وشنع عليه . أما القول الثالث فنسبه للشافعى .

ومن كلام امام الحرمين نعلم ان الشافعى لا ينكر الاستصلاح مطلقا كما نسبه اليه متأخرو الشافعية وكما زعمه الاستاذ خلاف اذ قال :

وذهب الشافعى ومن تبعه الى أنه لا استنباط بالاستصلاح ومن استصلح

(١) ابو حفص عمر الفاسى ؛ شرح لامية الزقاق (من نسخة مخطوطة ؛ وكان قد طبع بالمطبعة الحجرية بفاس)

فقد شرع كمن استحسن الاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى (I) وفي مذهب الشافعية نظريات فقهية لا يبررها الا القول بالمصلحة المرسله. من ذلك انهم يبيحون اتلاف الحيوان الذي يركبه الكفار ليقاتلوا عليه المسلمين ؛ واتلاف شجرهم ونباتهم لما تدعو اليه حاجة الحرب وحب الظفر بالاعداء . وليس في ذلك نص صريح . وانما هو من قبيل البحث عن المصلحة ومن ذلك أنهم يقولون بتضمين الصناع للمصلحة . وهي حاجة الناس الى الاطمئنان على ما يدفعونه من حاجات وادوات للصنع او للتعليم . فاذا لم يضمن الصناع فربما اكلوا اموال الناس بالباطل ؛ ولم يطمئن الناس لمعاملتهم فيضيع جانب مهم من اقتصاديات الجماعة .

وقد قال البغدادي في (جنة الناظر) ؛ لا تظهر مخالفة الشافعي لمالك في المصالح فان مالكا يقول ان المجتهد اذا استقرأ موارد الشرع ومصادره افضى نظره الى العلم برعاية المصالح في جزئياته وكلياته . وان لا مصلحة الا وهي معتبرة في جنسها . لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها اصل من اصول الشريعة وما حكاه اصحاب الشافعي عن الشافعي لا يعدو هذه المقالة .

قال ابو حفص الفاسي : ولما بين الامام في البرهان معنى التقريب الذي نسبه للشافعي بأنه قد ثبتت اصول معللة اتفق القائسون على علمها فقال الشافعي اجعل تلك الاصول معتبرة واجعل الاستدلال قريية منها وان لم تكن اعيانها كانها اصول والاستدلال معتبر بها ؛ واعتبار المعنى بالمعنى تقريبا اولى من اعتباره صورة بصورة لمعنى جامع . قال الايباري رحمه الله : يقال له هذا التقريب ما حده وما المراد به ؛ وفي أى جهة يشترط التقارب أفي مجرد المصلحة او في وجه آخر أقرب من ذلك فان اكتفى بمجرد التقارب في المصلحة عملت جميع المصالح وان اشترط الاشتراك في الوجه الاخص فهو المؤثر بعينه وبين الدرجتين رتب متفاوتة في القرب والبعد لا تنضببط بحال . قال : وأما قوله فاعتبار المعنى بالمعنى تقريبا اولى . الخ . هذا أيضا ليس بشيء فان قربنا الصورة بالصورة نظرا منه الى الاشتراك في المعنى ؛ فاذا أردنا أن نقرب المعنى

(١) عبد الوهاب خلاف ؛ مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه ص ٧٤

بالمعنى فأى شيء يقرب منه ؛ فتحصل أن هذا الكلام ليس من البيان فى شيء .
وأما الامام احمد ابن حنبل فهو متفق مع مالك فى الاستصلاح .

وقد اشتهر ان الحنفية لا يقولون بالاستصلاح؛مع أنهم يقولون بالاستحسان
ويعدون من أنواعه ما سنده العرف والضرورة والمصلحة . وقد استظهر الاستاذ
خلاف ان الحنفية ممن يقولون بالاستصلاح .

وعلى كل فان الذى تزعم القول بالمصالح المرسلة واشتهر بها هو الامام
مالك ورجال مذهبه .

قال ابن دقيق العيد؛الذى لا يشك فيه ان لمالك ترجيحها على غيره من الفقهاء
فى هذا النوع ويليه ابن حنبل ولا يكاد يخلو غيرها من اعتباره فى الجملة ؛
ولكن لهذين ترجيح فى استعماله .

واشترط المالكية للعمل بالمصلحة المرسلة شروطا ثلاثة :

الاول : ان تكون متفقة مع مقاصد الشرع فلا تنافى اصلا من اصوله
ولا كليا من ادلته .

الثانى : ان تكون معقولة فى ذاتها ؛ تتلقاها العقول بالقبول متى
عرضت عليها .

الثالث : ان يكون فى الاخذ بها حفظ أمر ضرورى او رفع حرج لازم فى
الدين لقوله تعالى : (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) (١)

وأخذ الزيدية بمذهب الاستصلاح وسموه قياسا . واشترطوا فيه
ما اشترطه المالكية ؛ وخالفهم الظاهرية فلم يقولوا بالمصلحة المرسلة واعتبروها
من أنواع القياس الذى لم يذهبوا اليه .

وذهب الغزالي الى ان المناسب ان كان واقعا فى رتبة التحسين وتقاعد
عن رتبة الحاجة والضرورة لم يقبل . واختلف قوله فى المتوسط وهو ما كان
فى رتبة الحاجات قبله فى شفاء الغليل ورده فى المستصفى وهو آخر مؤلفاته .
وأما الواقع فى رتبة الضروريات فقال فى المستصفى عنه : لا يعدو ان يؤدى

(١) الشاطبى ؛ الاعتصام . ص ٣٠٧ - ٣١٤ ج ٢ ؛ ومصطفى زيد ؛ رسالة
المصلحة فى التشريع الاسلامى ص ٥١ .

اليه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له أصل معين ومثل له بالكفار اذا تترسوا
بجماعة المسلمين فلو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا وهذا
لاعهد به فى الشرع ولو كفنا لسלטنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم
ثم يقتلون الاسرى ايضا فيجوز ان يقول قائل هذا الاسير مقتول بكل حال
فحفظ جميع المسلمين اقرب الى مقصود الشرع . لانا نعلم ان مقصود الشرع
تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الامكان فان لم نقدر على الحسم فقد
قدرنا على التقليل وكان هذا التفات الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة
بالشرع لا بدليل واحد واصل معين بل بادلة خارجة من الحصر ولكن تحصيل
المقصود بهذه الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين ؛
وانقدح اعتبارها بثلاثة اوصاف . أنها ضرورية قطعية كلية ه . قال ابو حفص
الفاسى بعد نقله كلام الغزالي : وتقرير مذهب الغزالي على ما سمعت كما هو
صريح عبارته يظهر لك ما فى قول السبكي فى جمع الجوامع ان الغزالي :
اعتبر هذه الاوصاف للقطع بالقول بالمرسل ؛ لا الاصل القول به فقد علمت
أن الغزالي لم يقطع باعتبارها بل جعلها فى محل الاجتهاد وقد اعترض مذهبه
أبو الحسن الابيارى بما يوقف عليه فى شرح البرهان . وقد اراد ابو حفص
بتوضيح مذهب الغزالي وغيره ؛ اثبات ان الاخذ بالمصلحة المرسله انما هو من
شأن العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد ؛ والذين يستطيعون ادراك المقاصد
الشرعية عن طريق الادلة الكلية غير المعينة . وهو احتياط منه من الوقوع فى
الافتاء بدعوى المصلحة دون تيقن من اندراجها تحت أصل عام أو عموم المقصود
الشرعى .

مذهب الطوفى

٧٣ - نجم الدين الطوفى من ائمة المذهب الحنبلى توفى سنة
٧١٦ ؛ وكان قد الف عدة كتب من جملتها شرح للاربعين حديثا للامام النووى ؛
وحيثما وصل لشرح الحديث الثانى والثلاثين وهو قوله صلى الله عليه وسلم
(لاضرر ولا ضرار) وقف عنده واطنب فى شرحه وتبيان مقاصد الشارح منه
فانبثقت من ابحاثه نظرية عظيمة الاهمية لم يسبق اليها ؛ وهى اعتبار المصلحة
وتقديمها على جميع الادلة . وقد كان لما عمله الطوفى شغوف عظيم فى العصر

الاخير ؛ حينما بدأ المسلمون يبحثون عن وسائل التطور فى فهم احكام الشريعة والتوفيق بين مقتضياتها وبين حاجات العصر الحاضر .

وكان اول من القى الاضواء على نظرية الطوفى هو علامة الشام السلفى الشيخ جمال الدين القاسمى اذ طبع شرح الطوفى للمحدث الثانى والثلاثين وعلق عليه فى رسالة خاصة .

ثم نقله الشيخ رشيد رضا فى الجزء العاشر من المنار ؛ واستدل بكلامه فى عدة مواضع من كتاب التفسير . ووضع عنه الاستاذ مصطفى زيد رسالة قدمها الى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة للحصول منها على درجة الاستاذية فى الشريعة الاسلامية . ثم كتب عنها ولخصها الاستاذ عبد الوهاب خلاف فى محاضراته عن مصادر التشريع فيما لا نص فيه . وهكذا اصبحت نظرية الطوفى من النظريات المعتنى بدراستها فى موضوع المصلحة ؛ وان لم يؤكد القول بمقتضاها أحد من الذين نشروها او كتبوا عنها .

٧٤ - ويقوم رأى الطوفى على ثلاث قضايا :

اولاها : ان المصلحة هى مقصود الشارع ؛ ومن ثم فهى اقوى ادلته واخصها . والقضية الثانية : أنه ليس ضروريا ان تكون حيث النص القاطع او اجماع المسلمين . فقد يعارض النص او الاجماع المصلحة ؛ وفى هذه الحال يجب ان تقدم عليهما بناء على القضية السابقة .

والقضية الثالثة : ان مجال هذا كله انما هو العادات والمعاملات لا يقصد به سياسة المكلفين . أما العبادات فهى حق الشارع لا يتلقى الا منه (١)

وقد استدل الطوفى لنظريته بادلة شرعية ؛ من أهمها حديث (لا ضرر ولا ضرار) فهو فى نظره يكون أصلا عظيما يبنى عليه اعتبار المصلحة حيث دارت؛ لان المصلحة لا تكون الا حيث لا يكون هنالك ضرر ولا ضرار . وحينما يناقش العلماء الذين تكلموا فى المصلحة من قبله وقسموها الى اقسام ثلاثة يقول : (أعلم ان هؤلاء الذين قسموا المصلحة الى معتبرة وملغاة ومرسلة ضرورية وغير ضرورية ؛ تعسفوا وتكلفوا . وذلك بان نقول : قد ثبت مراعاة الشارع للمصلحة

(١) مصطفى زيد ؛ المصلحة فى التشريع الاسلامى . ونجم الدين الطوفى ص ١٣٣ .

والمفسدة اجماعا . وحينئذ فنقول : العقل ان تضمن مصلحة مجردة حصلناها؛ وان تضمن مفسدة مجردة نفيناها ؛ وان تضمن مصلحة من وجه . فان استوى فى نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح او خيرنا بينهما كما قيل فيمن لم يجد من السترة الا ما يكفي احد فرجيه فقط هل يستر الدبر لانه مكشوفاً افحش او القبل لاستقباله به القبلة او يتخير لتعارض المصلحتين والمفسدتين ؟ وان لم يستو ذلك بل ترجح اما تحصيل المصلحة واما دفع المفسدة . فعلناه ؛ لان العمل الراجح متعين شرعا . وعلى هذه القاعدة يتخرج كل ما ذكره فى تفصيلهم المصلحة .

أما المعتبرة شرعا كالمقياس بمصلحة ظاهرة مجردة او راجحة .
وأما اللغاة كمنع زراعة العنب والشركة فى سكنى الدار ؛ فلان المصلحة والمفسدة تعارضتا فيها لكن مصلحتها ضعيفة ومفسدتها عظيمة فكان نفيها ارجح لما يلزم من منع النفع المحقق من زراعة العنب والارتفاق المحقق بالشركة فى السكنى لاجل مفسدة موهومة وهى اعتصار الخمر وحصول الزنا . ولو سلم ان هذه المفسدة مظنونة لكنها غير قاطعة . والمصلحة التى تقابلها قاطعة ؛ فكان تحصيلها بالتزام المفسدة المظنونة اولى من العكس .

وقد بين الطوفى مغايرته لمذهب مالك حين قال : وأعلم ان هذه الطريقة التى ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ؛ ليست هى القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب اليه مالك ؛ بل هى ابلغ من ذلك ؛ وهو التحويل على النصوص والاجماع فى العبادات والمقدرات؛ وعلى اعتبار المصالح فى المعاملات وباقى الاحكام . ثم يبين العمل فى الاستدلال بالادلة فى العبادات ؛ ويرجع لادلة المعاملات : فيقول أما المعاملات ونحوها المتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر :

فالمصلحة وباقى ادلة الشرع اما ان يتفقا او يختلفا . فان اتفقا فيها ونعمت؛ كما اتفق النص والاجماع والمصلحة على اثبات الاحكام الخمسة الضرورية؛ وهى قتل القاتل والمرتد وقطع السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الاحكام التى وافقت فيها ادلة الشرع المصلحة . وان اختلفا فان أمكن الجمع فاجمع بينهما . مثل أن يحمل بعض الادلة على بعض الاحكام والاحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يقضى الى التلاعب بالادلة او بعضها .
وان تعذر الجمع بينهما على غيرها . لقوله صلى الله عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرار)

وهو خاص فى نفي الضررالمستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه . ولان المصلحة
هى المقصودة من سياسة المكلفين باثبات الاحكام وباقى الادلة كالوسائل؛ والمقاصد
واجبة التقديم على الوسائل .

وقد بين امكان تعارض المصالح والمفاسد ووضع ضابطا يدفع محذور
تعارضها . وهذا الضابط هو ان المصلحة اذا تمخّضت واتحدت فلا اشكال
وان تمخّضت وتعددت فان امكن تحصيل جميعها حصل ؛ وان لم يمكن حصل
الممكن . وان تعذر ما زاد على المصلحة الواحدة فان تفاوتت المصالح فى الاهتمام
بها حصل الاهم منها وان تساوت فى ذلك حصلت واحدة منها بالاختيار الا ان
يقع ها هنا تهمة فبالقرعة

وان تمخّضت مفسدة واتحدت دفعت ؛ وان تعددت فان أمكن درء جميعها
درئت وان تعذر درء منها الممكن فان تعذر درء ما زاد على مفسدة واحدة فان
تفاوتت فى عظم المفسدة دفع أعظمها وان تساوت فى ذلك فبالاختيار او القرعة
ان اتجهت التهمة .

وان اجتمع الامران فيه المصلحة والمفسدة ؛ فان أمكن تحصيل المصلحة
ودفع المفسدة تعين وان تعذر فعل الاهم من تحصيل او دفع ان تفاوتتا فى الاهمية
وان تساويا فبالاختيار او القرعة ان اتجهت التهمة .

وان تعارض مصلحتان او مفسدتان ؛ أو مصلحة ومفسدة ؛ وترجح كل
من الطرفين من وجه دون وجه اعتبرنا أرجح الوجهين تحصيل او دفعا . فان
استويا فى ذلك عدنا الى الاختيار او القرعة .

٧٥ - وكلام الطوفى لا يعدو ان يكون رايًا من عالم بحاتة ؛ لا يظهر
ان أحدا من الفقهاء شايعه فيما ذهب اليه من قصر العمل بالنصوص وتقديمها ؛
على العبادات . واعتبار المصلحة مقدمة فى المعاملات على ما ورد بنص صريح
من كتاب او سنة صحيحة . وقد سجل الاستاذ مصطفى زيد ما فى كلام الطوفى
من تناقض وما فيه من خلو من ذكر الامثلة التى تشرح مذهبه . وختم بحثه قائلا:

« ورابعا بالرغم من تلك الامثلة التى اسلفناها فى التمهيد والتى تبدو
فيها المصلحة معارضة للنصوص فان تقديم رعاية المصلحة على النص المرن العام

امر لا يقبله المنطق ولا يسيغه الفهم السليم للدين الاسلامى ولهذا ينبغي اعتبار الفتاوى التي تقوم على هذا الاساس استثناء من القواعد العامة أو ضرورة؛ والضرورات تبيح المحظورات ولكنها تقدر بقدرها ..»

واذن فيبقى مناط المصلحة المرسله هو ما لم يرد فيه نص برعاية المصلحة أو الغائها . وهذا الموضوع الذي جعله زيد من مواطن الاستثناء هو الذي قصد اليه الغزالي حين سماه موطن الاجتهاد وهو الذي عنى ابو حفص الفاسي بتبيينه ونقلناه سالفا ؛ فليس هنالك تناقض بين المصلحة والنصوص الشرعية . وانما هنالك تناقض ممكن بين نصوص صريحة خاصة ومقصد شرعى عام ينقدح فى نفس المجتهد من ادلة كلية لا من دليل معين كما فى قضية التترس بالمسلمين؛ التي نقلناها عن الغزالي . فان قتل المسلم ممنوع بدليل خاص . وتقليل القتل مقصود شرعى ؛ لان الجهاد ضرورة تقدر بقدرها . وبما ان ترك الاعداء يتترسون بالمسلمين وان كان يحفظ حياة هؤلاء الذين تترسوبهم ؛ فانه يؤدى الى انهزام المسلمين وامعان العدو فى قتلهم وتقليل القتل مقصد شرعى ؛ وارتكاب أخف الضررين ضرر الهزيمة وضرر قتل بعض المسلمين مقصد شرعى اكيد ايضا . ولو تنبه الطوفى الى ان هنالك موطناً للاجتهاد حينما تتعارض نصوص خاصة بمقصد شرعى مستخرج من ادلة كلية ؛ لما احتجج الى القول بان المصلحة تتعارض مع النص ويجب تقديمها عليه .

عمل اهل المدينة

٧٦ - نشأ الامام مالك فى المدينة من اصل عربى وبها تعلم ونبغ وعلم وكون مدرسة عظيمة والف الموطا وقد اشتهر بوقوفه موقفا وسطا بين مدرسة الراى التي اشتهر بها العراقيون وبين مدرسة الحديث الحجازية . فكان لا يهمل الراى بتاتا ؛ ولكن لا يعمله الا بشروط . وفيما لم يرد فيه نص ثابت مخصوص . ومع ذلك فقد كان غنيا بالاعتماد على الحديث وتتبع آثار النبى والتماس مواقعها .

وبهذه الاعتبارات ؛ اعتمد مالك عمل اهل المدينة فى استنباط بعض الاحكام وترجيح القول بالعمل فيما اختلفت فيه الآراء وتعارضت المصادر ؛ لانه يرى ان اهل المدينة كانوا أقرب من مواقع الوحي واجدران يحافظوا

على ما سمعوه وتعلموه . وما يجرى به عملهم لا شك ان يكون قد رؤى وسكت عنه على الاقل من الرسول ومن الصحابة من بعده ؛ وهم حديثو عهد بالنبوة وبالتشريع وباجتهاد الصحابة الاولين .

وقد أقام النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة ثلاث عشرة سنة ، يوحى اليه ؛ ويدبر شؤون الامة ويبني قواعد الملة والدولة ويربى الناس ويحكم بينهم .

ثم كان مركز الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين هو المدينة واجتمع فيها أكبر الصحابة وأوسعهم علما وأكثرهم عددا وتحملا . ولما ولى أبو بكر الخلافة وبدأ يقضى فى المسائل كان يجمع لها الصحابة والفقهاء على الخصوص ويستشيرهم فيما يعمل ؛ أليس ذلك كله بمرجع للوضع الذى يقوم فى المدينة المنورة ؟ ذلك ما فكر فيه مالك ؛ فتحدث عن اجماع اهل المدينة فى نيف واربعين مسألة؛ وقيل أنه كان يقدم عمل أهل المدينة او اجماعهم على ما ترد به بعض الاحاديث. ولكن ما هو عمل المدينة الذى يجعله مالك من مصادر التشريع ؟

يقول القاضى المالكى عياض فى المدارك حين تكلم على عمل أهل المدينة :

(اما نقل مشرع من جهة النبي صلى الله عليه وسلم من قول او فعل كالصاع والمد انه كان يأخذ منهم الصدقة وزكاة الفطر بهما . وكالاذان والاقامة وترك الجهر ببسم الله الرحمان الرحيم فى الصلاة .. وكالاحباس فنقلهم لهذه الامور من قوله وفعله كنقلهم موضع قبره وغير ذلك مما علم من عدد الركعات او نقل اقراره لمشاهدة ولم ينكرها كعهدة الرقيق ونسبة ذلك أو نقل ترك أحكام ثم يلزمهم بها مع شهرتها لديهم وظهورها فيهم كترك أخذ الزكاة من الخضروات مع علمهم أنها كانت عندهم كثيرة فهذا النوع من اجماعهم حجة قطعية ؛ واليه رجع ابو يوسف وهذا الذى تكلم عليه مالك عند اكثر شيوخنا .

واذن فعمل أهل المدينة الذى يذكره مالك ويستدل به ثلاثة أنواع :

1 = I - نقل شرع عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير .

2 - نقل ترك من النبي صلى الله عليه وسلم لشيء قام بسبب

وجوده ولم يفعله .

وهذان النوعان يرجعان الى تقديم رواية رواة المدينة على غيرهم
وبه قال مالك وابو يوسف وخالفهما جمهور من العلماء .

ب = 3 - نقل الاعيان وتعيين الاماكن ؛ كتعيين موضع قبر النبي
صلى الله عليه وسلم ولا محل للاختلاف فى هذا .

ج = نقل العمل المستمر المتصل زمننا بعد زمن من عهده صلى الله عليه
وسلم كما نقلوه فى شان المزارعة والاذان للصبح قبل الفجر وتثنية الاذان
وافراد الاقامة . وقد اوضح ابن القيم فى اعلام الموقعين ان ظاهر كلام مالك
فى الموطن يبين ان هذا النوع هو الذى يريده . ثم قال ابن القيم (وهذا العمل
حجة يجب اتباعها وسنة متلقاة بالقبول واذا ظفر العالم بذلك قرت عينه واطمأن
اليه نفسه) . وقال ابن القيم فى الجزء الاول من تهذيب سنن ابى داود ؛ وعمل
أهل المدينة بترك التحديد فى المياه عمل نقلى خلفا عن سلف يجرى مجرى
نقلهم الصاع والمد والاحباس وترك أخذ الزكاة من الخضراوات وهذا هو الصحيح
المحتج به من احكامهم دون ما طريقة الاجتهاد والاستدلال فانهم وغيرهم فيه
سواء . وربما يرجح غيرهم عليهم ويرجحونهم على غيرهم فتأمل هذا الموضع .
فالعمل المدنى المتسلسل والمستند الى تاييد من النبى او من الخلفاء هو
ما يرمى اليه مالك اولا .

وأما ان كان عمل أهل المدينة مستندا الى الاجتهاد والاستدلال كما هو
فى مسألة خيار المجلس فى البيع ؛ والقنوت فى الفجر قبل الركوع .
فيظهر من ابن القيم أنه لا يعتمد على رأيت ؛ وهو موضع خلاف عند
المالكية أنفسهم . فذهب بعضهم الى أنه ليس حجة ولا يرجح به أحد الاجتهادين
وقال آخرون أنه ليس حجة ؛ ولكن اذا كان هنالك اجتهادان ووافق احد هما
العمل فانه يرجحه . والقول الثالث ان اجماعهم من طريق الاجتهاد حجة وان
لم تحرم مخالفته .

واذا ثبت حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم فى مسألة ما ؛ وكان
الحديث من اخبار الاحاد التى لا توجب القطع ؛ وكان فى المدينة عمل جار فى هذه

المسألة : ماذا يكون الموقف من العمل ومن الحديث معا .

أما اذا كان العمل متفقا مع مقتضى الحديث ؛ فلا شك ان الحديث مؤكد له ومصحح . اذا كان العمل من قبيل نوع النقل السابق . وأما اذا كان من طريق الاجتهاد فالعمل مرجح للحديث على غيره . واذا خالف العمل الحديث المروى عن الآحاد فاذا كان العمل من قبيل النقل فلا شك أنه من قبيل تعارض الاحاديث فيقدم ما جرى به عمل أهل المدينة . وان كان عملهم من قبيل الاجتهاد؛ فهو موضوع خلاف . هل اجتهاد اهل المدينة فيما اجمعوا عليه مقدم على خبر الاحاد ام لا ؟

٧٧ - وقد تضاربت نقول المالكية في ما يرجع لهذا الاصل من مذهبهم ؛ واشكلت عليهم طريقة تخريجه حتى قال ابن رشد في البداية في الكلام على الجمع في الحضرة :

لكن النظر في هذا الاصل الذي هو العمل كيف يكون دليلا شرعيا فيه نظر ؛ فان متقدمي شيوخ المالكية كانوا يقولون أنه من باب الاجماع وذلك لوجه له فان اجماع البعض لا يحتاج به . وكان متأخروهم يقولون أنه من باب التواتر ويحتجون في ذلك بالصاع وغيره مما نقله أهل المدينة خلفا عن سلف والعمل انما هو فعل الفعل لا يفيد التواتر الا ان يقترن بالقول ؛ فان التواتر طريقه الخبر لا العمل والقول فان جعل الافعال تفيد التواتر عسير بل لعله ممنوع . ولكن الذي يظهر لي ان مالكا قصد الى ما هو غير الاجماع وغير التواتر؛ لان المسألة لا تتعلق بقول أهل المدينة ولا بنقلهم وانما تتعلق بما جرى عليه عملهم . ولا شك ان مالكا يتحدث عن عصره ؛ فهذا الاصل بالنسبة اليها انما هو من قبيل المصادر التاريخية . ومالك قد ولد سنة ٩٦ هجرية وتوفى سنة ١٧٩ هـ فقد ادرك اوائل القرن الثاني وادرك اتباع التابعين وله ثلاثيات كثيرة فيما رواه عن النبي ؛ فهو يرى ان الاختلاف فيما يرجع للعمل في الاحكام الشرعية لم يقع كثيرا الا في مسائل تبدلت الاحكام فيها لاجتهاد الخلفاء الراشدين ؛ واجتهادهم من قبيل السنة الواجب العمل بها . فمالك لا يقول بالاستدلال بالعمل اذا كان مخالفا للمروى الثابت عن رسول الله لانه يقول : اذا صح الحديث فهو مذهبي . ولكنه يرى ان عمل أهل المدينة في عهده في مسألة مختلف

عليها أو تضاربت فيها الأدلة يرفع الخلاف عنده . ويوجب لديه اختيار القول به على غيره من المذاهب .

ولا حاجة إذن إلى الاحتجاج عليه بالبدع التي أحدثت من بعد فهو أدري الناس بأن ما يدخل في مدلول البدعة الشرعية لا يعتبر عمل أهل المدينة . واعتقد أن مالكا قد وضع بهذا الأصل مبدأ تشريعيا عظيم الأهمية ؛ وهو اعتبار ما اعتمده القضاء والافتاء من الأحكام الشرعية وجعله مرجحا لما اشتهر من الأقوال ؛ لأنه يتفق مع البيئة ومع ظروفها . في حين أن الحاكمين والمفتيين لا يتصور أن يعتمدوا القول أو القضاء دون أن يكون متفقا مع مقتضيات الشريعة ومقاصدها وأصولها . ومالك لا يقول أن العمل حجة ملزمة لجميع الأمة ولا يقول : أنه لا يجوز العمل بغيره ؛ وإنما يجعل العمل مرجحا عنده ؛ فهو إذا تضاربت الأقوال واختلفت الآراء يختار القول بعمل أهل المدينة ؛ لأن لهم شيئا زائدا وهو جريان أحكامهم في عصور أبعد عن الهوى وأقرب إلى الحق .

ويظهر أن مالكا أراد بعمل أهل المدينة ما قصد إليه أبو يوسف الذي كان يقدم العرف على الحديث ويقول : إن الحديث ليس إلا تأكيدا أو إقرارا للعرف الذي كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأنه لو وجد عليه السلام ورده تغيير العرف تغييرا موافقا لأصل الدين لأمره ؛ ولذلك لا بد لنا من أن نتكلم عن العادة والعرف والعمل وهل لها تأثير على التشريع ومركزها من الفروع الفقهية .

العادة ؛ العرف ؛ العمل

٧٨ - العادة في اللغة الديدن وهو ما اعتاد الناس عليه أو طائفة منهم . وعرفها في تاج العروس بأنها تكرير الشيء دائما أو غالبا على نهج واحد بدون علاقة عقلية . وقيل ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة ؛ ونقل أبو عبد الله الفاسي شارح القاموس عن جماعة أن العادة والعرف بمعنى ؛ وقال قوم قد تختص العادة بالأفعال والعرف بالأقوال . كما أشار إليه في التلويح .

وقال نجم الدين الحنفى (١) اختلف فى عطف العادة على الاستعمال فقليل هما مترادفان وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصلى الى معناه المجازى مشرعا وغلبة استعماله فيه ؛ ومن العادة نقله الى معناه المجازى عرفا وتمامه فى الكشف الكبير .

وذكر الهنـدى فى شرح المعنى : العادة عبارة عن ما يستقر فى النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة وهى أنواع ثلاثة العربية العامة؛ كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالربيع للنحاة والفرق والجمع والنقض النظار والعربية الشرعية كالصلاة والزكاة والحج تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية ه .

وفى التبصرة : العادة غلبة معنى من المعانى على جميع البلاد او بعضها . وعرف السيد الجرجاني فى التعريفات العادة بما استمر الناس عليه على حكم المعقول وعادوا اليه مرة بعد أخرى .

وهكذا نرى ان الفقهاء لم يفرقوا فى الغالب بين العادة والعرف ؛ الا أن بعضهم قال : ان العرف خاص بالاقتوال والعادة خاصة بالاعمال .

ولذلك لم يفرق المشرع المصرى والعراقى الحديثان بين العادة والعرف فاطلق كلا منهما على الآخر ولكن المشرع العراقى اشترط فيما يعتبر عرفا ولو سمي عادة اعتقاد الناس فى وجوب التزامه (ص ١٨٧ قانون مدنى عراقى) ففرق بذلك بين الاستعمالات المتواترة التى يعتقد الناس وجوب احترامها وبين المتواترة التى لا يعتقد الناس ذلك فيها .

وهذه التفرقة هى التى تضى عليها القوانين الاوروبية التى اصطلحت على تسمية الركن المعنوى للعرف ركن الاعتقاد بلزوم العادة ؛ وهو ما يميز العادات التى اصبحت عرفا وعن العادات التى لا تزال فى طور الاستعمال المتواتر دون الزام .

٧٩ - ويطلق العرف فى العصر الحديث على مجموعة القواعد التى تنشأ من مضى الناس عليها يتوارثونها خلفا عن سلف بشرط ان يكون لها جزاء قانونى كالتشريع سواء بسواء .

(١) نجم الدين، الاشباه والنظائر ج ١ ص ١٢٧

أما العادات الاتفاقية فتصلح لتفسير نية المتعاقدين دون ان تكون ملزمة بذاتها كالعرف وانما تكون ملزمة اذا اتفق عليها العاقدان صراحة او ضمنا (١)

ولم يفرق الفقهاء المغاربة بين العرف والعادة كذلك (٢) وانما فرقوا بين العوائد الشرعية وهي ما اقرها الدليل الشرعى أو نفاها . وبين العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فى نفيه ولا اثباته دليل شرعى فاما الاولى فهى تابعة لدليلها الشرعى . وأما الثانية فقد تكون ثابتة وقد تتبدل ومع ذلك فهى من اسباب الاحكام تترتب عليها ؛ فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب والوقاع والنظر والكلام والبطش والمشى واشباه ذلك . فاذا كانت اسبابا لمسببات حكم بها الشرع فلا اشكال فى اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائما . والمستبدلة منها ما يكون مستبدلا فى العادة من حسن الى قبح مثل كشف الرأس فانه يختلف بحسب البقاع فى الواقع فهو لذوى المروءات قبيح فى البلاد المشرقية وغير قبيح فى البلاد المغربية فالحكم الشرعى يختلف باختلاف ذلك . ومنها ما يختلف فى التعبير عن المقاصد فتتنصرف العبارة عن معنى الى عبارة اخرى أما بالنسبة الى من اعتاده دون من لم يعتده وهو ما يجرى فى الايمان والعقود والطلاق كتابية وتصريحا .

ومنها ما يختلف فى المعاملات ونحوها ؛ كما اذا كانت العادة فى النكاح قبض الصداق قبل الدخول أو فى البيع الفلانى ان يكون بالنقد لا بالنية أو بالعكس . والاختلاف فى العوائد ليس اختلافا فى أصل الخطاب الشرعى ؛ وانما هو اختلاف فى رجوع كل عادة الى اصل شرعى يحكم به عليها (٣)

٨٠ - فالعوائد او الاعراف تعتبر سببا للاحكام الشرعية . فهى بهذا الاعتبار من مصادرها . ولذلك كانت سببا فى قيام العمل . والعمل هو حكم القضاة بالقول وتواطؤهم عليه وقد نص ابو زيد الفاسى فى مقدمة عملياته أنه يعتمد على العرف يرفع الخلاف فى المسألة المختلف عليها . وقال الشيخ

(١) السنهورى وأبو ستيت اصول القانون ص ٨٢ وما بعدها

وممدوح مصطفى ص ٤٧ اصول تاريخ القانون

(٢) المهدي الوزانى ٣ . شرح العمل الفاسى .

(٣) قارن بالموافقات للشاطبى .

مصطفى - مراد الاثمة بقولهم هذا القول جرى به العمل أنه حكمت به الاثمة واستمر حكمهم به وجريان العرف بالشئ هو عمل العامة من غير استثناء لحكم من قول او فعل وليس هذا مما نحن بصده من قولهم وبه العمل ه فتحصل ان العرف هو فعل العامة والعمل هو حكم القضاة (١) .

سد الذريعة

٨١ - من اعمال الانسان ما هو صلاح كله باعتبار بدايته وباعتبار نهايته ؛ اى أنه لاياتى الا بخير ولا يؤول الا اليه؛ومن اعماله ما فيه الفساد ابتداء؛ وذلك كالقتل فانه يحرم الانسان من الحياة ابتداء بالقصد اليه ونهاية بانجازه وكالغصب يمنع الانسان من الاستفادة بماله ابتداء ونهاية ايضا . وكانتهم التى يقذف بها الانسان اخاه يقصد بها ابتداء الى الاساءة اليه وتصبح فى النهاية باعثة على افساد سمعته .

ومن أعمال الانسان ما لا تحدث عنها مفسدة فى أول الامر ولكنها تفضى الى الفساد وذلك اما بقصد او بغير قصد ؛ كاشعال النار بقصد الاستدفاء وتؤول الى احراق بعض المزروعات مثلا ؛ وكمناولة السكين لمن يقتل بها احدا . ليس فى المناولة ذاتها فساد ولكن تؤول اذا نجز القتل الى فساد وكذلك صناعة الاسلحة وبيعها للمتحاربين حربا غير شرعية تؤول الى فساد وهو اهلاك الحرث والنسل . ومثل ذلك دلالة الظالم على موطن اختفاء البرىء ويؤدى الى الفساد وهو ظلم ذلك البرىء فظهور مفسدة المال تؤثر على البداية ؛ فيجب سدها شرعا . والقصد الى المفسدة فى المآل يحمل القاصد مسؤولية العمل وان تخلف ما قصد اليه فى النهاية .

وكما ان الشريعة الاسلامية منعت ما فيه الفساد ابتداء ؛ كذلك منعت ما فيه الفساد نهاية . وهذا ما يسمى بسد الذرائع . وقد عرفه المازرى فى شرح التلقين؛ بأنه منع ما يجوز ليلا يتطرق به الى مالا يجوز .

ويشهد له من كتاب الله قوله تعالى : قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ؛ ذلك ازكى لهم ؛ ان الله خبير بما يصنعون .

(١) المهدي الوزانى شرح العمل الفاسى (الصغير) ج ١ ص ٥ .

فقد أمرنا بغض البصر سدا للذريعة لان اطلاق الحرية للنظر يؤدي الى الشهوة المفضية لانتهاك الحرمة التي تؤدي الى فساد الاعراض وفساد المجتمع بانتشار الفواحش فيه ؛ وذلك ما يقصد الشارع الى تلافيه .

ومن الادلة على ذلك قول الله تعالى : ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ؛ كذلك زينا لكل أمة عملهم ؛ ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون .

فقد منعنا من سب ما يعبد المخالفون لنا من اوثان وأصنام ؛ احتراماً لعواظهم ليلا يحملهم سبنا لآلهتهم ؛ على المساس بعواظنا وسب الالهة الحق . فشتم ما يدعو اليه غيرنا يؤدي الى مفسدة وهو سب الاله الكبير ؛ فوجب سد هاتيك المفسدة .

وفى صحيح البخارى : ان من اكبر الكبائر ان يلعن الرجل ابويه . قيل يارسول الله ؛ كيف يلعن الرجل ابويه ؟

قال : يسب الرجل ابا الرجل فيسب اباه ويسب أمه .

فاذا اراد الرجل ان لا يشتم احد والديه فعليه ان يحترم والدى الناس على ان سب والدى الغير ؛ فساد ذاتي ؛ اى هو ممنوع من الاصل . ولكن الشارع أكد بيان الفساد الذى يفضى اليه وهو جر سب والدى الشاتم الاول فالسب الأول ذريعة لسب والدى الانسان .

وقد اعتمد الشارع سد الذريعة فى احكام كثيرة ؛ اعطاء منه للوسيلة حكم ما قد تؤدي اليه من الفساد . ومن ذلك تمييز القاضى لاحد الخصمين فى المجلس أو الاحتفاء به والاقبال عليه دون صاحبه ؛ منعه الشارع لانه يفضى الى المساس بعاطفة الخصم الآخر ودفعه الى الاضطراب وعدم القدرة على الافصاح فى تبين حقه والدفاع عنه .

وكذلك منع الزواج بالمرأة قبل نهاية عدتها خوفاً من اختلاط الانساب التي يقصد الشارع الى المحافظة عليها .

ومما يدخل فى هذا الباب ترك الافعال اذا كان من شأنه ان يؤدي الى فساد فانه يمنع سدا لما يؤول اليه . فمن وجد جائعاً مشرفاً على الهلاك وعنده

ما يطعمه به ولم يفعل فانه يواخذ بذلك لان تركه انقاذ مشرف على الهلاك يؤدي الى مفسدة كبرى وهو هلاك ذلك الشخص .

٨٢ - وقد بنى الشاطبي قاعدة سد الذرائع على قصد الشارع الى النظر فى مآلات الافعال سواء كانت موافقة او مخالفة ؛ لان المجتهد لا يحكم على فعل من الافعال الصادرة عن المكلفين بالاقدام او الاحجام الا بعد نظره الى ما يؤول اليه ذلك الفعل فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب او لمفسدة تدرا ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه ؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ؛ ولكن له مآل على خلاف ذلك . فاذا اطلق القول فى الاول بالمشروعية فربما ادى استجلاب المصلحة فيه الى مفسدة تساوى المصلحة او تزيد عليها فيكون هذا مانعاً من اطلاق القول بالمشروعية وكذلك اذا اطلق القول فى الثانى بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد الا أنه عذب المذاق محمود الغيب جار على مقاصد الشريعة (١) .

وقال ابو اسحاق ايضا : ان سد الذرائع اصل شرعى قطعى متفق عليه فى الجملة وان اختلف العلماء فى تفاصيله . وقد عمل به السلف بناء على ما تكرر من التواتر المعنوى فى نوازل متعددة دلت على عمومات معنوية وان كانت النوازل خاصة ولكنها كثيرة . وقد شرح هذه الجملة الخضر بن الحسين فقال :

يريد الشاطبي ان السلف جرى فى تفصيل بعض الاحكام على اصل سد الذرائع ومستندهم فى تحقيق هذا الاصل ما ورد فى الكتاب والسنة من الاحكام العائدة الى هذا الاصل وهذه الاحكام وان كان كل واحد منها متعلقاً بنازلة خاصة ؛ قد بلغت من الكثرة مبلغ ما يدل على قصد الشارع الى سد ذرائع الفساد . فتكون هذه الاحكام الكثيرة بمنزلة قول عام يرد فى القرآن او السنة مصرحاً لبناء الاحكام على سد الذرائع هـ (١)

ومثل لها ابن القيم بتسعة وتسعين مثالا وقال : ان سد الذرائع ربع التكليف ؛ لانه اما أمر او نهى ؛ والاول مقصود لنفسه او وسيلة اليه . والمنهى مفسدة بنفسه او وسيلة اليه فصار سد الذرائع القضية الى الحرام ربع الدين

(١) الشاطبي . ص ١٩٥ من الجزء ٤ من الموافقات .

(٢) الخضر ابن الحسين ، رسائل الاصلاح ج ٣ ص ٥٧

وزعم بعض المعاصرين ممن الفوا في مقاصد الشريعة (ان لمبحث سد الذرائع تعلقا قويا بمبحث التحليل) . والواقع كما قال ابن القيم ان تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة ؛ فالشارع يسد الطريق اليها بكل ممكن؛ والمحتمل يفتح الطريق اليها بكل حيلة ؛ فاين من يمنع الجائز خشية الوقوع في المحرم ممن يعمل الحيلة في التوصل اليه ؟ هـ والفرق بين الذريعة والحيلة ان الاولى لا يلزم ان تكون مقصودة والحيلة لا بد من قصدتها للتخلص من المحرم ؛ ثم ان الحيلة تجرى في العقود خاصة بينما الذريعة تعم العقود وغيرها . وتشمل الافعال والتروك كما بينا .

وقسم القرافي في الفرق الرابع والتسعين بعد المائة ذرائع الفساد الى اقسام ثلاثة ؛ ما اجمع على عدم وجوب سده ؛ وذلك كغراسة دوالي العنب فلا يمنع من ذلك بدعوى سد ذريعة ما تؤول اليه من الفساد وهو يبيعها لمن يعصرها خمرا . وما اجمع على وجوب سده ؛ وذلك كحفر الآبار على قارعة الطريق لما تؤدي اليه من الاضرار بالماراة . وما اختلف فيه مثل بيوع الآجال . وقد منعها مالك وغيره استنادا الى ان عاقد البيع اولا على سلعة بعشرة الى اجل ظاهر الجواز من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة فاذا جعل مآل ذلك البيع مؤديا الى بيع خمسة نقدا بعشرة الى اجل بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقدا فقد صار مآل هذا العمل الى ان باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقدا بعشرة الى اجل . والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل لان المصالح التي من اجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء ؛ ولكن بشرط ان يظهر لذلك قصد ويكثر في الناس بمقتضى العادة (٢)

ونظر الشافعي الى صورة البيع فحمل الامر على ظاهره واجاز ذلك .

ومن هذا الباب اختلاف العلماء في قضاء القاضى بعلمه ؛ قيل بحرمنته لانه طريق يستعمله بعض القضاة للحكم بالباطل . وقيل لا يحرم

وبعد ان قال القرطبي ان سد الذرائع مذهب مالك واصحابه ؛ وحكى مخالفة اكثر الناس في القول به كاصل من الاصول قال ان المخالفين عملوا به في اكثر فروعهم تفصيلا ؛ وزعم ان ما يفضى الى الوقوع في المحظور قطعا ليس من هذا

(١) الشاطبي ، الموافقات ج ٤ ص ٢٠٠

الباب بل من باب مالا خلاص من الحرام الا باجتنايه ؛ فيحرم فعله ؛ قياسا على قولهم : كل مالا يتم الواجب الا به فهو واجب . فاما الذى لا يقطع بأفضائه الى الحرام ؛ فاما ان يفضى اليه غالبا أو ينفك عنه غالبا أو يتساوى فيه الامران وهذا مايسمى بالذرائع عند المالكية فلا بد من مراعاة الاول . وأما الثانى والثالث فهما موطن الخلاف .

وقد بالغ الامام مالك فى سد الذريعة حتى كره بعض المندوبات لئلا يعتقد فى وجوبها او سننها وذلك شأنه فى كراهة كل النوافل التى تتخذ على طريقة الورد فى ايام معلومات ومن ذلك أنه كره صيام الستة ايام من شهر شوال لئلا يعتقد العامة أنها كصيام رمضان واجبة واول الحديث : من صام رمضان واتبعه بست من شوال فكانما صام الدهر كله . على ان المقصود بشوال طول السنة اى مايقابل رمضان؛ فاستحب صيام النافلة دون تحديد يوم او ايام معينة من السنة.

فتح الذريعة

٨٣ - ولم تراع الشريعة الاسلامية الذرائع من جهة سدها فقط بل راعتها كذلك من جهة الفتح . فاعطت لكل وسيلة حكم مقصدها فى الغالب . فوسيلة المحرمات والمعاصى فى كراهتها والمنع منها انما هو بحسب افضائها آليها وكذلك وسائل الطاعات والقربات فى محبتها والاذن فيها بحسب افضائها الى غاياتها كما قال ابن القيم : ان وسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود لكنه هو مقصود قصد الغايات وهى مقصودة قصد الوسائل .

ومن وسائل ما فيه ذرائع الصلاح التى فتحتها الشارع واذن فيها تسعير ما يعرض فى الاسواق للبيع من طعام وغيره فقد اذن فيه الشارع حماية للعامة من المغبن فالشارع حينما اذن فى التسعير فتح ذريعة الى مصلحة عامة تعود على الحياة الاقتصادية بالخير . وقد تكون وسيلة المحرم غير محرمة اذا رجع فيها جانب المصلحة فى المال ؛ وذلك كالمال الذى يبذل للعدو فى فداء الاسرى يزيد العدو قوة وكل ما من شأنه ان يقوى العدو فهو حرام على المسلمين ولكن البذل فى هذه الحالة ذريعة الى مصلحة هى انقاذ اسارى المسلمين . وهذه المصلحة ارجع من فساد المال الذى يناله العدو، ولذلك يفرعون من قاعدة سد الذريعة قاعدة أخرى وهى التى ذكرها القرافي فى الفروق بهذه الصيغة : كلما سقط اعتبار المقصد

سقط اعتبار الوسيلة غالبا . ومدار هذا كما قال عز الدين بن عبد السلام ان المصالح التي امر الشرع بتحصيلها ضربان أحدهما مصالح الايجاب والثاني مصالح الندب ، والمفاسد التي أمر الشارع بدرئها ضربان أحدهما مفسد الكراهة والثاني مصالح الندب والمفاسد التي أمر الشارع بدرئها ضربان أحدهما مفسد الكراهة والثاني مفسد التحريم. والشرع يحتاط لدراء مفسد الكراهة والتحريم كما يحتاط لجلب مصالح الندب والايجاب (١) وهي مبنية على الظنون ؛ فلما كان الغالب صدق الظنون بنيت عليها مصالح الدنيا والآخرة لان كذبها نادر ولا يجوز تعطيل مصالح صدقها الغالب ؛ خوفا من مفسد كذبها النادر ولا شك ان مصالح الدنيا والآخرة مبنية على الظنون كما ذكرناه ولا يجوز العمل بكل ظن . والظنون المعتبرة اقسام :

احدها ظن في ادنى الرتب .

والثاني ظن في اعلاها .

والثالث ظنون متوسطات (٢)

والخلاصة ان سد ذرائع الفساد وفتح ذرائع الصلاح من ما قصدت اليه شريعة الاسلام ومن وسائل التطور التي احكمتها لتبقى صالحة لكل زمان ومكان .

الاجتهاد

٨٤ - ان كل ما بحثناه في هذه الدروس من مقاصد الشريعة وطرق استخلاصها من مصادر التشريع يتوقف على جهد خاص يبذله المقتدر لمعرفة احكام الشريعة واستنباطها من ادلتها التفصيلية. واستفراغ الوسع في طلب العلم بأحكام الشريعة هو الذي يسميه علماء الاصول بالاجتهاد والفقهاء الذي يبذل الوسع في الطلب حتى يحس بالعجز عن مزيد فيه هو المجتهد .

وبما ان الشريعة الاسلامية عامة تشمل كل الشعوب والقبائل وابدية لكل العصور والاجيال ؛ وبما ان افعال الشر في كل الازمنة والامكنة متنوعة الى مالا نهاية لها فان الشريعة لم تنزل على شكل واحد من التفصيل ؛ ولكن ارشد الشارع الى كثير من مسائلها عن طريق كليات محكمة واصول راسخة ؛ ومقاصد دائمة ؛

(١) قواعد عز الدين ج ٢ ص ١٤

(٢) نفس المصدر .

تدل عليها دلائل خاصة وقرائن بينة ؛ وامارات معقولة . ولا يستطيع ادراك تلك الادلة والامارات واستنباط الاحكام منها الا الذين اتوا العلم ؛ ونالوا نصيبا ممتازا من الادراك والفهم وهم المجتهدون .

ومن هنا يعلم ضرورة وجود المجتهدين الذين يقوون على استنباط الاحكام غير المعلومة من الاصول والامارات المعلومة ؛ وضرورة استمرار ذلك الوجود فى كل الازمنة والبقاع . ويعلم كذلك الضرر الذى يحدثه انقطاع الاجتهاد او العجز عنه بجمود الفكر أو ضعف العلم .

ويرى العلماء ان الاجتهاد واجب عينى على كل انسان تعرض له حادثه ويخاف موتها . وكفاى على كل مسؤول عرضت له حادثه ولم يخف فوتها وهنالك غيره من المجتهدين .

ويندب الاجتهاد عند السؤال عن قضية لم تحدث بعد . على ان الاوضح هو ان يقال ؛ ان وجود نسبة من العلماء الكفاء للاضطلاع بمهمة الاجتهاد فى الامة واجب وجوبا كفايا . وان الامة تأثم اذا انقطع عنها الاجتهاد ورضيت بالتقليد والجمود .

وقد مضى على العالم الاسلامى ربح استسلم فيه الى الخمود وآمن بضرورة الجمود فاعرض عن النظر فى الادلة الشرعية واستنباط الاحكام منها . وأحل اقوال الائمة والفقهاء مقام الكتاب والسنة حتى اصبح من ينظر فيها محكوما عليه بالفسق ومن يتجرأ على الاستدلال بها منظورا اليه النظر الشزر . وأما من يدعى الاجتهاد ولو فى جزئية ما ؛ فهو المارق من الدين السالك سبيل غير المومنين ؛ وذلك ما فتح الباب لقلب الاحكام الشرعية ؛ واطهار الشريعة الاسلامية بمظهر الشريعة التى لا تقبل التطور ولا تصلح لكل العصور .

ومن حسن الحظ ان ينتبه بعض العلماء لهذه الفاجعة ويتجرأوا على المنظر والاجتهاد ؛ فيعيدوا للشرع الشريف اعتباره وللنظر والعلم الصحيح مكانتهما ؛ ولكن ذلك وقع بالاسف فى عصر طغى على المسلمين فيه الفكر الاجنبى والمقانون الاجنبى فصعب على القائمين بدعوة الاسلام النجاح وكثر عليهم المعارضون والمتآمرون وذلك ما يوجب عليهم الصمود ويفرض عليهم بذل اقصى ما يمكن من الجهد واستكمال ما يحتاجون اليه من العلم ؛ حتى لا يفضى جمود الآباء الى

ججود الابناء ؛ وان فى قلة الفقهاء المجددين على قلتهم ضمانا للسير بالفقه الاسلامى الى شاطيء النجاة حتى يصبح مرتببا بمقاصد الشريعة وادلتها ؛ ومتمتعا بالتطبيق فى محاكم المسلمين وبلدانهم . وليس ذلك على الله وعلى همة المجاهدين المجتهدين بعزيرز .

يعتمد المجتهد فى استنباطه الاحكام على امرين :

(١) المعرفة بالادلة السمعية ؛ التى تؤول الى الكتاب والسنة والاجماع وما اختلف فيه العلماء من الاصول الاخرى .

(٢) التأكد من دلالة اللفظ فى اللغة العربية وفى استعمال البلغاء . وهذه الدلالة اما بالمنطوق او بالمفهوم ؛ او بالعقول وهو القياس وانواع الاستدلال المختلف فى حجيتها بين الائمة .

(٣) القدرة على الموازنة بين الادلة واختيار ارجحها واقواها على من دونه .

فالمعرفة بالادلة السمعية ؛ والتأكد من الدلالات اللغوية ؛ والقدرة على الترجيح بين الادلة المتزاحمة ؛ تلك هى العناصر التى يتوقف عليها المجتهد للقيام بمهمة الاجتهاد . والدلالات السمعية ؛ وطرق التأكد من معانيها والترجيح بينها هو ما يبحث فيه علم الاصول وعلم الاجتهاد . والاخير جزء من الاول ولكنه خاص باعتبار ما يتوقف عليه من العلوم .

فلا بد للفقهاء اذا اراد ان يكون مجتهدا من معرفة الكتاب وقراءته وناسخه ومنسوخه والسنة واصطلاحاتها ودرجاتها ومركزها من القراءان . ولا بد كذلك من معرفة علم الاصول واللغة ؛ واقوال الفقهاء؛ واسباب اختلافهم وطرق الاستدلال السمعية والعقلية ومقاصد الشريعة .

٨٥ - ويرى الشاطبى ان درجة الاجتهاد انما تحصل ممن اتصف بوصفين .

احدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها . وهو شرط لم يذكره اغلب علماء الاصول؛مع أنه الذى يتفق مع ما قاله الشافعى من وجوب ملاحظة المجتهد القواعد الكلية أولا ، وتقديمها على الجزئيات ، ولا يتنافى ذلك مع قولهم: ان الدليل الخاص مقدم على القواعد فان مقصودهم ان الدليل الخاص ؛ يخصص تلك القواعد العامة أو يقيدها؛ اى يوخذ به فى موضع المعارضة ؛ اذا لم يتمكن من تطبيق الحكم

الكلى فيه .

والثاني ؛ التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها . والثاني هو الحصول على المعرفة التي سبق ان ذكرناها ؛ وهو خادم للاول . فالمقاصد الشرعية اذن ؛ هي الاساس . فاذا وصل المجتهد الى ادراك قصد الشارع فى كل مسألة فقد حصل له وصف يمكنه من ان يكون خليفة عن النبى فى تبیین الخطاب الالاهى فى التعليم والفتوى .

ولا يلزم المجتهد فى الاحكام الشرعية ان يكون مجتهدا فى كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة ؛ بل الامر ينقسم فان كان تم علم لا يمكن ان يحصل وصف الاجتهاد بكنهه الا من طريقه فلا بد ان يكون من اهله حقيقة حتى يكون مجتهدا فيه . وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وان كان العلم به معيناً فيه ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد (١)

والاجتهاد المتعلق بتطبيق الاحكام الشرعية على وقائعها ؛ عام لا يخص طائفة من طوائف الامة دون غيرها ؛ ولا يمكن ان ينقطع ما دام اصل التكليف موجودا . وهذا الضرب هو المسمى بتحقيق المناط ؛ اى تحقيق العلة المتفق عليها فى الفرع ؛ بمعنى اقامة الدليل على ثبوتها فى الفرع وهى من باب تطبيق الكلى على جزئياته ؛ وليس من قبيل القياس . ومثاله الاجتهاد فى تعيين العدل الذى ينطبق عليه معنى العدالة الثابتة شرعا والمعتمدة بقوله تعالى : (واشهدوا ذوى عدل منكم) وكذلك التحقق من ابن السبيل ليعطى حصته فى الزكاة .

٨٦ - وهذا تحقيق المناط العام . وهناك تحقيق مناط خاص ؛ وهو راجع للفرقان الذى يجعله الله للمتقين لمعرفة مداخل الهوى والشيطان فى الاعمال . وعرفه الشاطبى ؛ بأنه نظر فى كل مكلف بالنسبة الى ما وقع عليه من الادلة التكليفية . والحاصل أنه راجع الى ما يعالج نفس كل انسان ويصلحها من الاعمال ؛ وما يساعده على تطهيرها من شوائب الزيف والرياء والكبر . ومن ذلك ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يجيب سؤالا متعددين عن سؤال واحد كقولهم : اى الاعمال افضل ؛ باجوبة تختلف بحسب الاشخاص . ولعل مما يدخل فى هذا ما افتى به بعض العلماء لملك افطر فى رمضان بأنه لا يكفر افطاره

(١) الشاطبى ؛ الموافقات ١٠٩

الا صيام شهرين متتاليين لانه لو طلب منه اطعام الفقراء لسهل عليه الامر
ومن هذا ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل من ابى بكر ماله كله ؛ وندب
غيره الى استبقاء بعض ماله ؛ وقال : امسك عليك بعض مالك فهو خير لك .
وجاء آخر بمثل البيضة من الذهب فردها فى وجهه وقال : (يأتى احدكم بجميع
ماله ؛ فيقول : - هذه صدقة ثم يقعد يتكفف الناس -) .

وأما الاجتهاد فى درك الاحكام وهو القسم الثانى عند الشاطبى فيخص
القادرين عليه ؛ وقد قال الحنابلة لا يخلو عصر من مجتهد وجوز الجمهور خلوه ؛
واستدلوا له بقوله عليه السلام : ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من
صدور العلماء ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا
جهالا سئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا . وهو تحذير من الوقوع فى انقطاع
الاجتهاد وامر بالحرص على وجود المجتهدين فى كل العصور . وهذا الضرب هو
المسمى بتنقيح المناط ؛ وقد سبق ان بيناه فى مبحث القياس .

وهناك الاجتهاد فى تخريج المناط وهو نوع من القياس ؛ كالاخراج
عن طريق البحث ان القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس
عليه ما سواه .

وبما ان الاجتهاد فى اللغة هو بذل الجهد فى استخراج الحكم ؛ فلا يعتبر
اجتهادا شرعيا ويعتمد فى نتائجه الا اذا صدر من اهله الذين يضطلعون بمعرفة
ما يفتقر اليه الاجتهاد وأما اذا صدر عن من ليس بعارف عما يفتقر الاجتهاد اليه ؛
فلن يعتمد ويعمل بالاحكام التى تستنبط منه لانه يعد من قبيل التشهى والاغراض
وخطب فى عماية واتباع للهوى . ومناف مع قوله تعالى : (وان احكم بينهم بما
انزل الله ولا تتبع اهواءهم) . وقوله : (ياداود انا جعلناك خليفة فى الارض
فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله) . (١)

وهذه التفرقة بين الاجتهاد وبين الهوى ضرورية الاعتبار خاصة فى هذا
العصر الذى ظهر به دجالون ممن يحرفون الكلم عن مواضعه ؛ كالذين يريدون
اسقاط الصيام على الاغنياء وييقونه خاصا بالفقراء بدعوى الاستنباط من قوله
تعالى : (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين) أو بدعوى ان الصوم يضعف

(١) الشاطبى ، الموافقات ج ٤ ص ١٦٧

الانتاج ونحن فى جهاد ضد التخلف قياسا على ما اذن فيه صلى الله عليه وسلم من الافطار زمن الغزو ؛ مع ان الافطار فى رمضان لسبب شرعى بوجب القضاء فى الاشهر الاخرى وأى فرق بين شهر رمضان وغيره فى ضرورة الانتاج للدولة على ان المعروف فى بلاد الاسلام ان الانتاج مع الصوم اقوى عنه مع الافطار ؛ فاذا ثبت ان هنالك اضعافا للقوة الجسمية على اداء الواجب فهذا ما يرجع للمرض أو الخوف منه أو تاخر البرء وليس الخير للعملة فى حملهم على افطار رمضان من غير موجب شرعى ؛ ولكن فى القيام بحمايتهم وتحسين حالهم وأجورهم وحمايتهم من السهر وتعاطى الحمر والمخدرات التى تقلل الانتاج وتهلك المجتمع وتكثر حوادث السيارات وتضاعف من الخصومات والجرائم .

على ان الانتاج قد يحتاج الى اضعافه فى ظروف كثيرة ؛ اذا كان الاستهلاك ضعيفا او اذا كان عدد العاطلين كثيرا فالخير ان يشغل اكبر عدد ممكن عوضا عن ان يتطلب من العامل استخراج كل ما عنده من القوة واستنزاف طاقته لفائدة الرأسمالية الاجنبية فى البلاد كما هو الحال فى تونس الآن.

ومما يدخل فى هذه الاهواء افتاء بعض المصريين بمنع تعدد الزوجات على غير الاغنياء الذين تثبت قدرتهم على النفقة على النساء الكثيرات وهذا ما يجعل الشريعة الاسلامية تدين بالطبقات ؛ وتعطى لكل طبقة حكمها الخاص بها . وهو ما يتنافى مع مقصد الشريعة فى المساواة بين الناس فى الاحكام.والعدالة المذكورة فى قوله تعالى : (فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم) ؛ ليستهى هذه التى يشيرون اليها.وقد ذهبنا على ان فى الآية أمر ارشاد للمسلمين ليمنعوا من تعدد النساء اذا راوا من الاسباب مثل ما رآه القرآن فى حصر العدد فى أربعة ؛ وقد ثبت ان سبب الحصر هو ما كان يفعله الاوصياء فى اموال اليتيمات اللاتي فى حجورهم كانوا ياكلون اموالهن ثم يتزوجون بهن ؛ فوقع الجور على النساء بسبب ذلك فحصر الشارع عدد الزوجات فى اربع ؛ وارشد الى امكان الحصر فى الواحدة؛ اذا وقع جور على النساء او على المجتمع يفعل مثل فعل الاوصياء المذكورين ويمكن الرجوع لما كتبناه حول هذا الموضوع فى كتابنا (النقد الذاتى) .

والخلاصة ان الاجتهاد هو العلم الذى وضعه الاسلام ليشرك به المجتهدين الاكفاء فى التشريع وفى تفسير الخطاب الالاهى؛ وهو ما يجعل الشريعة الاسلاميه

قابلة للتطور والدوران مع المصلحة العامة والخاصة في جميع العصور وفي جميع الجهات . وهو ما يوفق بين ادعاء المسلمين ان الشريعة قد تمت زمن الرسول وبين حاجة المجتمعات الى احكام للقضايا التي تحدث والتي ليس فيها نص سابق . وعدم ادراك المستشرقين لمغزى الاجتهاد وفضله هو الذي جعلهم يقولون : ان الشرع الاسلامي محكوم عليه بالجمود لمجرد كونه قد تم وضعه بالوحي زمن الرسول . وقد فصلنا الرد عليهم في كتابنا (تاريخ التشريع الاسلامي) .

أسباب الاختلاف في الاعظام

٨٧ - اذا كان الاجتهاد فى استنباط الاحكام ضروريا وواجبا ؛ فمن الطبيعى ان تكون احكام المجتهدين فى المسألة الواحدة متفقة احيانا ومختلفة اخرى . فما اتحدت فيه فهو الاجماع ؛ وهو اصل من اصول التشريع المهمة . وما اختلفت فيه انظارهم فهو الذى يكون مسائل الخلاف فى الفقه الاسلامى وهو مصدر المذاهب الفقهية .

ومن المعلوم ان القرآن والسنة لا يقع فيهما ذاتهما اختلاف . لان الشريعة واحدة ؛ والحق واحد لا يتعدد . وانما ينشأ الاختلاف فى فهم المجتهد ونظرته الى جانب من جوانب القضية او الدليل لا ينظر اليه غيره ممن لا يقول براهيه فيه ؛ كما ان من المعلوم أنه ليس هنالك خلاف بين المسلمين فى الدين ؛ وفى هيمنة الشريعة على اعمال المسلمين . وانما الاختلاف فى التعرف الى جزئيات الشريعة . والاختلاف فى الدين مذموم فى الاسلام وغير مقبول . أما الاختلاف الناشء عن الاجتهاد فى المسائل ؛ فهو دليل على حيوية الملة وقبولها للتطور؛ وصلاحية الشريعة لكل الأزمنة والامكنة . وللاختلاف هذا ؛ عوامله الاجتماعية لان المجتهد لا يمكن ان يتحرر اثناء بحثه من الجو الذى هو فيه والظروف التى يعيشها ؛ والظروف التى تقع فيها الحادثة المعروضة عليه . ولذلك كان الائمة الاولون يرفضون النظر فى المسائل المفروضة التى لم تقع بعد ؛ ويقولون لن يسالهم : متى وقعت المنازلة اجبنا عنها . وقد شنعت عائشة على بعض الصحابة كونهم ينقلون احاديث عن الرسول متجاهلين الظروف التى وقعت فيها مع أنهم لو اعتبروها لكان حكمهم فى دلالتها غير ما يحكمون به .

واذن فللاختلاف اسباب كثيرة ؛ شغل العلماء ببحثها واستقرارها وخصها بفضنهم بالتاليف وقد الف فيها ابو محمد عبد الله البطليوسى من كبار الفقهاء لاندلسيين رسالة سماها الانصاف ؛ فى الاسباب التى اوجبت الاختلاف . وبحسب ما ذهب اليه السيد البطليوسى ان أسباب الاختلاف تنحصر فى ثمانية اوجه .

١ = اشتراك الالفاظ والمعانى .

٢ = الحقيقة والمجاز .

٣ = دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه .

٤ = الخصوص والعموم .

٥ = الرواية والنقل .

٦ = الاجتهاد فيما لا نص فيه .

٧ = الناسخ والمنسوخ .

٨ = الاباحة والتوسيع .

فالاول يرجع الى ما فى الالفاظ من احتمال للتأويل وهو ثلاثة اقسام :

- اشتراك فى موضوع اللفظ المفرد كالقرء ؛ وينكر الشيخ بناسى فى

حواشيه على جمع الجوامع ان يكون ثم اشتراك لان المعانى انما تاتى من السياق .

- واشتراك فى احواله العارضة فى التصريف كقوله تعالى : (ولا يضار

كاتب ولا شهيد) لان من الممكن ان يكون الاضرار من الكاتب بالنقص او الزيادة

اعتبار لان الاصل لا يضارر بكسر الراء الاولى ومن الممكن ان يكون الاضرار عليهما

معا بناء على قراءة ابن مسعود ولا يضارر كاتب ولا شهيد . والخلاف هنا ليس

حقيقيا لان الادغام شمل الاحتمالين والضرر ممنوع على الجميع .

- واشتراك من قبل التركيب ؛ كقوله : (والعمل الصالح يرفعه)

وقبلها (اليه يصعد الكلم الطيب) فهل الضمير فى يرفعه ؛ عائد على الكلم ؛

أو على العمل ؟

والمراد هل ان الكلم اى الشهادة هى التى ترفع العمل الصالح ؛ أم أن

العمل هو الذى يقوى الشهادة ويزكيها فيرفعهما بذلك ؟

والثانى ثلاثة اقسام ايضا :

= ما يرجع الى اللفظ نحو حديث ينزل ربنا الى سماء الدنيا .

= وما يرجع الى احواله كقوله : بل مكر الليل والنهار . قال السيد دراز :

ان ما تقدم يظهر فيه سبب الخلاف وهذا لم يبين فيه وليس بظاهر سبببته للخلاف

فى مثل الآية : سواء اكان من الاضافة للظرف ام للفاعل ؛ فالمعنى لا يختلف الا من

جهة أنه حقيقة او مجاز ؛ فان كان الاصل مكرم بنا فى الليل والنهار فحذف

المضاف اليه وحل محله الظرف اتساعا كان حقيقة وان كان الاسناد الى الظرف

كان مجازا عقليا ولم يوجب الدوران اختلافا فى المعنى .
= وما يرجع الى التركيب كإيراد الممتنع بصورة الممكن او إيراد الممكن بصورة الممتنع .

والثالث مثل له الشاطبى بحديث الليث بن سعد مع أبى حنيفة وابن أبى ليلى وابن شبرمة فى مسألة البيع والشرط . وهو الخلاف الواقع فى بيع الشروط المشار له بقول بعضهم : (ابن غازى)

بيع الشروط الحنفى حرمه
وفصلت لابن أبى ليلى الامه
وجابر سوغ لابن شبرمة
ومالك الى الثلاث قسمه

اى قسم مالك الشروط ؛ الى ما يتفق مع العقد فيجوز وما يتنافى فلا يجوز وما هو بينهما فينظر فيه .

والرابع كقوله تعالى : (لا اكراه فى الدين) اى هل هو خبر حقيقى ام انه نهى فى صورة الخبر ؛ اى لا تكرهوا فى الدين .
والخامس مرجعه علم اصطلاح الحديث .

والسادس يعنى اصل القياس وشروطه واختلافهم فيما يقع فيه الاجتهاد وما لا يقع . ويترتب على ذلك الاختلاف فى الاحكام المستنبطة بمقتضى اصناف الاستدلال .

والسابع هو مبحث الناسخ والمنسوخ واختلافهم فى امره هل يقع ام لا ؛ وهل يقع نسخ الكتاب بالسنة ام لا ؛ واختلافهم فى الاحكام المبنية على ذلك .
والثامن كالاختلاف فى الآذان والتكبير على الجنائز .

٨٨ - وقد لخص الشاطبى عناوين هذه الفصول من البطليوسى ؛
واتبعها بفصل بين فيه ان من الخلاف مالا يعتد به ؛ وهو ما كان مابيننا لنص مقطوع به من الشريعة . وما كان ظاهره الخلاف وليس كذلك فى الواقع . ثم بين ان اسباب نقل الخلاف كثيرة منها ان يذكر عن النبى او اصحابه شىء فى تفسير اللفظ وينقل عن غيره شىء آخر مما يشمله اللفظ . وذلك كتفسير المن بالخبز الرقاق وبالزنجبيل او الشراب المزوج بالماء ؛ فهذا ليس بخلاف لان المن جملة نعم ذكر الناس منها آحادا .

ومنها ان يذكر فى النقل اشياء تتفق فى المعنى بحيث ترجع لمعنى واحد

كما قيل في السلوى أنه طير يشبه السمانى وقيل انه طير احمر . فمال الاختلاف الى معنى واحد .

ومنها ان يذكر البعض الاقوال على تفسير اللغة ويذكر غيره على التفسير المعنوى .

ومنها ان لا يتوارد الخلاف على محل واحد كاختلافهم فى المفهوم له عموم أولا ؛ وذلك أنهم قالوا : لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به أى ان للمفهوم عموما ؛ وهو مذهب اكثر القائلين بالمفهوم . ونفى الغزالي ان يكون له عموم واراد أنه لا يثبت بالمنطوق به وهو مما لا يختلفون فيه وقد قال القصد فى شرح ابن الحاجب ؛ واذا حرر محل النزاع لم يقع اختلاف .

ومنها ما يختص بالاحاد فى خاصة انفسهم كاختلاف الاقوال بالنسبة الى الامام الواحد ؛ اى قولهم مثلا هذا مذهب الشافعى فى قوله القديم ؛ وذلك مذهبه فى رأيه الاخير . فكان الواجب أن لا يعتد بهذا خلافا ؛ لان رايه الثانى اطراح منه لرأيه الاول ؛ ولكن المتأخرين اختلفوا فى اطراحه .

ومنها ان يقع تفسير الآيه او الحديث من المفسر الواحد على اوجه من الاحتمالات ويبنى على كل احتمال ما يليق به من غير ان يذكر خلافا فى الترجيح . فهذا ليس بمستقر خلافا وانما هو توسيع المعانى .

ومنها ان يقع الخلاف فى التاويل وصرف المظاهر عن مقتضاه الى ما دل عليه الدليل الخارجى فلا خلاف فى المعنى المراد وانما فى طريقة استخراجه . ومنها الخلاف فى مجرد التفسير عن المعنى المقصود وهو متحد كاختلافهم فى الخبر هل ينقسم الى صدق وكذب خاصة ؛ ام ثم قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب ؟ فهذا خلاف فى عبارة والمعنى متفق عليه ؛ ومقصوده أنه اختلاف لفظى والصواب ان يقال فى مثله خلاف فى حال .

هذه خلاصة الاسباب العشرة التى ذكرها الشاطبى لعدم الاعتداد بالاختلاف . وممن ألف فى اسباب الاختلاف الامام ابن تيمية فقد كتب رسالة سماها رفع الملام ؛ عن الائمة الاعلام وهى مطبوعة مع عدة رسائل له سنة ١٣٢٣ .

ومن المتأخرين السيد ولى الله المدهلوى المتوفى سنة ١١٨٠ ؛ فقد ألف رسالة سماها الانصاف ؛ فى بيان اسباب الاختلاف . وهى مطبوعة مع بعض

رسائل له منها رسالة فى الاجتهاد والتقليد واعيد طبعها اخيرا فى مطبعة الموسوعات . وقد عنى الفقهاء المعاصرون بالكتابة عن هذا الموضوع فى مؤلفاتهم من بينهم السيد حسن الخطيب فى كتابه : فقه الاسلام . وقد زعم أنه نهج سبيلا اخرى غير ما فعله البطليوسى فى استنباط هذه الاحكام وبيانها. وتوصل الى ان اسباب الاختلاف كثيرة ليس من اليسير استقراؤها ولا يعيننا حصرها . ثم قسم بحثه الى :

١ - اسباب الاختلاف فى احكام القرآن .

٢ - اسباب الاختلاف فى احكام السنة .

٣ - اسباب الاختلاف المشتركة بين احكام القرآن والسنة .

اسباب الاختلاف الناشئة عن الراى والقياس وحينما تقرأ فصول البحث لا تجدها تسنوعب ما ذكره السيد البطليوسى فضلا عن ان تخرج منه .

١٩ - وممن اطنب فى موضوع الاختلاف الاستاذ على الخليف فى كتابه:

محاضرات فى اسباب اختلاف الفقهاء. وقد فصل فيه ما اجمله السيد الخطيب واتبع ترتيبه فى الجملة . كما فصل القول فى مصادر التشريع واثر اختلاف العلماء فيها على الخلاف فى الفروع . وزاد بعد ذلك بحثا فى الخلاف الناشئ عن العرف واختلاف الزمان والمكان . وقد قسم العرف لما قسمه اليه علماء الاشباه والنظائر الى قولى وفعلى . وبنى على ذلك ان الاختلاف المبنى على تغير الاعراف لا يغير الحكم ؛ لان المسألة السابقة بظروفها لا زالت على حكمها ؛ وانها لو تجددت بظروفها ووسطها لتبدل حكمها . والظاهر ان هذا مما يجب ان يذكر فى اسباب ما يحكى فيه الخلاف ولا خلاف فيه على غرار ما فعله الشاطبى . ولذلك كان فقهاء المالكية مثلا يبيحون لانفسهم مخالفة مذهبهم فى المسائل التى تعتبر مبنية على العرف . وقد قال القرافى فى قواعده : اذا جاءك رجل من غير اهل اقليمك ليستفتيك ؛ لا تجره على عرف بلدك والمقرر فى كتبك .

٩٠ - ومعرفة اسباب الاختلاف تساعد الدارس على تبين وجهة نظر

كل فريق من الائمة ؛ كما تساعد المجتهد على تبين الحق من بين تلك الآراء .

ومن الوجهة الاجتماعية تبين المجهود الذى يبذله كل واحد لتطبيق الاحكام
المستنبطة على ظروف البيئة التى يعيش فيها .

وتدرس اسباب الاختلاف بالطريقة الترتيبية التى فعلها السيد البطليوسى
والشاطبى وابن تيمية والدهلوى ومن حذا حذوهم من المعاصرين كما تدرس
بالطريقة التحليلية وهى التى يسلكها علماء فقه الحديث ؛ اذ يذكرون اختلاف
الاثمة فى كل حكم من احكام الابواب الفقهية ويرجعون الى بيان اسباب الاختلاف
الذى ذكروه .

ومن اهم المؤلفات الخاصة بهذا المعنى ؛ كتاب بداية المجتهد للحفيد ابن
رشد . وكتاب نيل الاوطار للامام الشوكانى شرح منتقى الاحبار لابن تيمية الجدد.
وما اجدر الراغب فى العلم ان يعنى بالدراستين ؛ ويستفيد من الطريقتين .



قواعد تفسير المصطلح بالمقاصد

٩١ - نقلنا عن الشاطبي ان فهم مقاصد الشريعة على كمالها شرط اول فى بلوغ درجة الاجتهاد وقد نبهنا قبل ذلك على ان مراعاة المصالح مقصد اساسى فى الشريعة الاسلامية .

وبقى علينا ان ننبه الى ان هنالك بعض القواعد الفقهية تقيد المصلحة التى يجب العمل بها بما يتفق مع المقصود اليه فى التشريع ؛ وهى وان كانت مما يمكن ان يندرج فى طرق الترجيح بين المصالح المتعارضة او المتقابلة فانها مما ينبغى الاهتمام بمعرفته واستحضاره للمجتهد .

والقاعدة الاولى تقضى بتحمل الضرر الخاص فى سبيل دفع الضرر العام . ومعنى ذلك ان مصلحة الجماعة تقدم على مصلحة الفرد ؛ وان على الفرد ان يضحي بمصلحته فى سبيل النفع العائد على المجموع . وهى قاعدة جليلة تبين اجتماعية الشريعة الاسلامية ومقاومتها للفردية المتطرفة التى تبيح للشخص ان يحقق ازدهاره الفردى ولو على حساب المجتمع . ويتفرع على هذا الاصل حق الدولة فى التوجيه الاقتصادى اذا دعت اليه المصلحة العامة ؛ فيمكنها ان تسعر اثمان البضائع اذا كان يترتب على تركه الاضرار بالناس . كما يمكننا بيع طعام المحتكرين عند الحاجة اليه جبرا ؛ والزمامم بعد ذلك باتباع نظام المؤونة المطبق على الجميع ؛ وتاميم بعض المشروعات الكبرى اذا كان فى اطلاقها تزاخم يودى الى تراكم راس المال فى يد قلة ؛ فيصبح به المال دولة بين فئة قليلة من الاغنياء؛ لا سيما اذا كان ذلك فى صالح المستهلك وصالح اقتصاد الدولة العام . ويدخل فى هذا الباب حق التحجير على السفهاء على ما ذهب اليه جمهور الائمة ؛ بناء على ان مالهم ليس لهم بصفة ذاتية وانما هو للامة ومن حقها ان تعرف طرق مصارفه؛ استدلالا بقوله تعالى : (ولا توتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قيما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا) . وخالف ابو حنيفة الائمة فى هذه القضية مستدلا باصل اثبته وهو : ان كل من تصرف فى خالص ملكه لا يمنع

منه في الحكم ؛ ولكن ابا حنيفة ذهب مع الجمهور في الحجر على البالغ العاقل الحر في المتطبيب الجاهل ؛ خوف الاضرار بالناس ؛ والمفتى المتعاطي للمجون خوفا من قلب الأحكام ؛ والمكارى المفلس خوفا من التضير بالناس مخالفا بذلك قاعدته المذكورة ؛ تقديمها لمصلحة الجماعة الذين يجب دفع الضرر عنهم على مصلحة اولئك الافراد الذين يستفيدون من عدم التدخل في تصرفاتهم .

ومن هذا الباب قتل المسلمين اذا تترس بهم العدو ؛ وقد سبق الكلام عنها في باب المصالح المرسله .

والقاعدة الثانية ؛ ما اذا عارضت المصلحة مفسدة ؛ فان دفع المفسدة مقدم غالبا على استجلاب المصلحة ؛ وهي المعروفة عندهم بهذا التركيب ؛ درء المفساد مقدم على جلب المصالح . والاصل فيها قوله سبحانه : (يسألونك عن الحمر والميسر ؛ قل فيهما اثم كبير ؛ ومنافع للناس ؛ واثمهما أكبر من نفعهما) ولا شك أن مصلحة الحمر في الاتجار بها والانتفاع بثمنها؛ واثمها في افساد العقل والاضرار بالصحة واحداث الشقاق بين الناس المؤدى الى تفريق كلمة المسلمين. ولا شك ان هذا الاثم أكبر من ذلك النفع ؛ فوجب درء مفسدة الاثم على جلب مصلحة النفع . وفائدة القمار هي ما يستفيدة المقامر او المشرف على منازل القمار. وما يمكن ان تبرر به بيوت اللعب من جلب السواح وانفاق المشروبات والمطعومات ؛ وضرره اكل أموال الناس بالباطل ودفع اللاعبين الى تخريب مستواهم للمادى والاساءة الى اسرهم والى المجتمع عامة . فوجب درء المفسدة بمنع القمار وتقديمه على جلب مصلحة اللاعب أو المتاجر بذلك .

ومن امثلة عز الدين ابن عبد السلام لهذا الباب قتل البغاة دفعا لمفسدة البغى والمخالفة قال ؛ ولا يشترط في درء المفسدان يكون ملابسها او المتسبب اليها عاصيا ؛ وكذلك لا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون احدهما ملابس مفسدة واجبة الدفع والآخر تاركا لمصلحة واجبة التحصيل ؛ وذلك كامر الجاهل بمعروف لا يعرف ايجابه ونهيه عن منكر لا يعرف تحريمه . وقتال اهل البغى اذا كانوا ما وليين مع أنه لا اثم عليهم في بغيتهم .

ومن ذلك قتل الصبيان والمجانين اذا صالوا على الدماء والأبضاع ولم يمكن دفعهم الا بقتلهم ودفع البهائم في التعليم والرياضة دفعا لمفسدة الشراس والجماح .

وكذلك ضربها حملا على الاسراع لمس الحاجة اليه على الكر والفر والقتال (١)

٩٢ - وذكر السيد رشيد رضا ان الاستاذ محمد عبده اعتبر هذه القاعدة في منع تعدد الزوجات اذا كان التعدد مثار المفاسد في الازواج والاولاد وعشائر الزوجين (٢) وقد اخذنا نحن مبدأ توقيف العمل بتعدد الزوجات في العصر الحاضر بناء على ان الامر الوارد في القرآن يشتمل على أمر ارشاد للمسلمين ان يواصلوا ما بداه الشرع من تقييد التعدد كلما خافوا عدم العدل ؛ ولم نحمل العدل المذكور في الآية على العدل في القسم بين الزوجات كما حمله عامة الفقهاء وهو الذي ملك مناط تفكيرهم حتى المصلحين منهم مثل الشيخ محمد عبده وانما حملناه على العدل العام وهو ما يدفع الاضرار بالطائفة الاسلامية وعليه فيكون اجتهادنا في هذه المسألة مبنيا على القاعدة الاولى ؛ وهو تقديم الضرر الخاص على الضرر العام ولا شك ان منع الافراد من تعديد النساء اضرار بهم لانه منع لهم من ارضاء حاجاتهم وعاداتهم ؛ ولكنه اضرار في العصر الحاضر بالمسلمين عموما لما يحدثه من مشاكل لا تحصى كما أنه اضرار بالاسلام نفسه لان تطور المرأة وصل الى درجة لا تقبل معه مثل ذلك النظام الذي كان سائدا في بعض عهود الحضارة وتحميلها ذلك يؤدي بها الى الطعن في الدين او الالتجاء للمطالبة بتشريعات منافية للدين وقد امرنا الشارع ان نبشر لا ان ننفر . وقد تبين لنا من تقييد الزواج باربع في العصر النبوي دفعا للضرر الذي كان يحصل ليتامى النساء اللاتي كان اوصياؤهن يأكلون اموالهن ثم يتزوجوهن ليلا يطالبنهم بمتاعهن كما ثبت ذلك عن عائشة وابن عباس في اسباب نزول الآية ؛ ان قصد الشارع دفع الضرر على النساء عموما لاعلى المتزوجات منهن . واقامة العدل في علاقة الرجال بالنساء في المجتمع لافى الاسرة فقط ؛ وحينما قال سبحانه (فان خفتن أن لاتعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم) ؛ ارشدنا الى التبصر في كل وقت بما يناسبه فان كان التعدد الى اربع غير مضر بالدين ولا بالمجتمع الاسلامي اقرنناه ؛ والا اوقفنا العمل به دفعا للضرر العام . ويبقى الحكم في التعدد دائرا مع وجود العدل في المجتمع او عدم وجوده . وانظر ما كتبناه في الموضوع في كتابنا (النقد الذاتي) .

(١) عز الدين ابن عبد السلام ، القواعد ص ١٠٤ ج ١ .

(٢) رشيد رضا ، نداء للجنس اللطيف ص ٣٩ .

٩٣ - والفرق بين نظرنا وبين نظر الشيخ محمد عبده من وجهين :

(١) وهو الاعم ؛ اننا نعتبر توقيف العمل بتعدد الزوجات عاما ولا يرفع الا اذا زال السبب الذي ذكرناه للتوقيف ؛ بينما يرمى الشيخ عبده الى اعتبار قضية كل اسرة على حدة . فاذا وقع الاطمئنان للتعدد داخل اسرة ما جاز والا فلا . وحجتنا ان التقييد باربع كان عاما وبناء على سبب عام .

(٢) اننا نعتبر دفع الضرر العام ؛ بينما يعتبر عبده دفع الضرر العائلي . ومن جهة الدليل نستعمل أمر الارشاد الذي نعتبره اصلا من اصول الشريعة ومن رسائل تطورها ولا نظن احدا سبقنا اليه بهذا المعنى .

والقاعدة الثالثة ذكرها عز الدين ابن عبد السلام وهي تقضى باختلاف احكام التصرفات لاختلاف مصالحها. لان الله شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه . فشرع في باب ما يحصل مصالحه العامة والخاصة فان عمت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف ؛ وان اقتصت ببعض التصرفات شرعت فيما اقتصت به دون مالم تختص به بل قد يشترط في بعض الابواب ما يكون مبطلا في غيره نظرا الى مصلحة البائس ؛ كما يشترط استتصاء اوصاف المحكوم له والمحكوم عليه ان ينتهي الى عزة وجوده المشارك في تلك الاوصاف كيلا يقع الحكم على مبهم . ولو وقع مثل ذلك فسي السلم لافسده لانه مؤد الى تعذر تحصيل مقصوده . ولذلك شرط التوقيت في الاجارة والمساقاة والمزارعة . ولو وقع التوقيت في النكاح لافسده لمنافاته لمقصوده . وكذلك شرط في العقود اللازمة على المنافع ان يكون اجلها معلوما وجعل اجل النكاح مقدرا لعمر اقصى الزوجين عمرا . فمن ذلك ان الشارع منع من بيع المعدوم واجارته وهبته لما في ذلك من الضرر وعدم الحاجة ؛ وجوز عقود المنافع مع عدمها ؛ اذ لا يتصور وجودها حال العقد ؛ ولا تحصل منافعها الا كذلك . وقد جوز الشافعي رحمه الله اجازة المنافع بالمنافع وان كانتا معدومتين . انظر تمامه في كتاب قواعد الاحكام . فقد ذكر رحمه الله امثلة كثيرة مفصلة . والمهم ان نستنتج من هذه القاعدة وامثلتها ان قصد الشارع تحقيق توفر المصلحة وان اختلفت اشكالها . وهو مبحث دقيق من فلسفة التشريع .

ولا نريد من ذكر هذه القواعد المقيدة للمصلحة حصرها واستقراءها ؛ وانما

نريد ان ننبه الى ان المصلحة لا تتعدى مجالها . ولا تعتبر الا اذا لم يكن هناك من الشارع ما يدل على الغائها ؛ او تقديم مصلحة اخرى عليها او درء مفسدة قبلها .

البدعة والسنة

٩٤ - والبحث فى هذا الموضوع يفضى بنا الى تحقيق المناط فى كل من البدعة والسنة ماهما؟ وهل يفترقان دائماً يلتقيان؟. وقد تقدم الكلام على السنة من جهة كونها مصدرا من مصادر التشريع ؛ اى ما يرجع للآثار النبوية وهو الحديث الشريف ؛ الذى يشمل اقواله وافعاله عليه السلام وتقاريراته . وقد تطلق عند الفقهاء على ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه . أما فى هذا الفصل فنريد بها ما يوافق القرآن او حديث النبى عليه السلام من قول او فعل او تقرير . وسواء كانت هذه الموافقة عن طريق الدلالة المباشرة او بطريق القواعد الشرعية ؛ أى الاجتهادات الصادرة من الائمة والمستنبطة من القرآن او من الحديث او من اعمال الخلفاء الراشدين الذين يصدق عليهم قول الرسول : عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ .

فاما طريق الدلالة المباشرة فلا مجال للبحث فيه لان الامتثال فيهما واضح

الطلب .

واما فعله عليه السلام وتقديره فهما اللذان يستوجبان بعض التدقيق . فافعاله عليه السلام اما جبلية عادية ؛ وذلك كالاكل والشرب والنوم والجلوس والقيام فهذا لا يفيد غير اباحة ذلك . ولا يدل على طلب التامى ، فاذا اكل نوعا من الطعام او اختار نوعا من الالبسة فذلك مالا يدل على مطلوبة اكل ذلك الطعام او ارتداء ذلك اللباس .

وهناك افعال تعتبر من خصائصه عليه السلام كوجوب صلاة الضحى عليه؛ والوصول فى الصوم وكل ما ثبتت خصوصية من هذا النوع فلا يجوز لاحد أن يقتدى به فيه .

ومن افعاله ما يعد بيانا للقرآن كتفديده قطع يد السارق من الكوع ؛ فهو شرح لكيفية القطع المستفادة من قوله تعالى : (فاقطعوا ايديهما) .

فاذا لم يوجد فى الفعل وصف الجبلية ولا كان من خصائصه عليه السلام ؛ ولا عد بيانا للقرآن فيبحث فى ظروفه فان كان ثمت ما يدل على حكمه من وجوب

او ندب او اباحة ؛ فامر امته فيه كامره عليه السلام سواء بسواء .

واما اذا لم يكن هنالك ما يبين حكم ما فعله عليه السلام فلا يخلو اما ان يدل على القربة كافتتاح الرسائل بالبسملة فيحمل على الندب ؛ على ان من الممكن اعتبار مثل الداءة بالسلمة فى الامر ذى البال واجبا عملا بالحديث كل امر لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمان الرحيم فهو ابتر .

والفعل الذى لا يدل على معنى القربة كاعفاء اللحي وقص الشارب وسدل عذبة العمامة ؛ فمنهم من اعتبره من مواطن الاقتداء فاستحب اتباعه عليه السلام فيه وبعضهم اعتبره من المباحات التى لا يطالب الانسان باتباع الرسول فيها . وتراوح بعض افعانه عليه السلام بين العادة وبين الشريعة ؛ اى عدم ظهور منحاه؛ من اسباب الاختلاف بين الائمة .

ومثل افعاله عليه السلام تروكه . فما تركه من اجل كراهة جبلية كاكل الضب ؛ الذى كان يعافه لانه لم يعتده فى مكة ؛ لا يطلب منا تركه . وما خص عليه السلام بوجوبه كعدم اكل الثوم فلا يحرم علينا اكله .

ومالم يكن من قبيل الجبله ولا الخصوصية فان علم حكم تركه عليه السلام؛ شمل الحكم امته . وان لم يعلم حكمه ؛ اجرى مجرى الرغبة فى الاقتداء به عليه السلام . فيحمل تركه حينئذ على طلب الترك ؛ واقل مراتب الطلب الكراهة ؛ فيصبح الفعل حينئذ مكروها او اعتبر ان الاصل هو الاباحة واعتبر تركه غير معلوم السبب . فلا يطلب منا الترك ولو كراهة . نعم هنالك درجة غلبت فيها محبة الرسول على بعض الصادقين فكانوا يتركون كل ما لم يفعله عليه السلام ولو كان من قبيل العاديات . وهذا ما يدخل فى باب تصوف الورعين .

وهنالك اشياء لم يفعلها عليه السلام لانها لم تكن موجودة فى عصره ولا اسبابها قد تهيأت وهى من مظاهر التطور فى العلم والحضارة . فلا يمكن ان تعتبر خارجة عن السنة ؛ ولكن تعرض على قواعد الشريعة فما وافقتها قبل وما عارضتها رفض ؛ وذلك مجال الاجتهاد الذى لا ينقطع ابدا . لانه تطبيق القواعد الشرعية على جزئيات الاحداث التى لاتنتهى .

واما مارآه عليه السلام من افعال غيره فاقره او بلغه فلم ينكره فهو مباح لانه عليه السلام لا يقر على باطل او حرام .

ويقابل السنة بالمعنى الذى شرحناه البدعة ؛ وهى فى اللغة الاختراع على غير مثال سابق ومنه قوله تعالى : (قل ما كنت بدعا من الرسل) وعلى هذا فتطلق على الشيء المبتدع محمودا كان ام مذموما

واما شرعا فقد نعى الفقهاء فيها وجهتين مختلفتين ؛ فمنهم من يطلقها على كل ما احدث بعد النبوة ؛ كانت عادية او شرعية . ويعرفون البدعة على هذا بأنها (طريقة فى الدين مخترعة تضاهى الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية) .

قال الشاطبى : وانما قيدت بالدين لانها فيه تخترع واليه يضيفها صاحبها وايضا فلو كانت طريقة مخترعة فى الدنيا على الخصوص لم تسم بدعة كاحداث الصنائع والبلدان التى لا عهد بها فيما تقدم (١) ووصفها بالاختراع على اعتبار أنها لا أصل لها فى الدين ؛ فلو كان لها اصل لم تسم بدعة ؛ فعلم النحو والصرف والاصول وسائر الفنون والعلوم كلها داخلة فى العلم المطلوب الذى يدل عليه قوله تعالى : (وقل رب زدنى علما) .

ووصفها بانها تضاهى الشرعية يعنى مع أنها مضادة لها؛ كالترهيب والاقتصار على نوع خاص من المشاكل والمشارب المباحة ومواصلة الصيام مع القيام ومد اليد فى الشمس وما الى ذلك مما يفعله دراويش الهندود وبعض متطرفى الرهابنة المسيحيين .

ويدخل فى عموم لفظ البدعة ؛ التركية ؛ وغيرها . لان الابتداع يقع بالترك . فقد يكون الشيء حلالا فى انشرع فيحرمه الانسان على نفسه او يقصد تركه قصدا . فان فعل ذلك الامر يعتبر مثله شرعا فلا حرج فيه . كترك المريض بعض الاطعمة المباحة اعتبارا مما يمكن ان تحدثه من الضرر على جسمه . وكتارك المتشابه حذرا فى الوقوع فى المحرم .

وان كان الترك لغير ذلك فهو حرام ان كان على جهة التدين والا فهو محض عبث .

والخلاصة ان البدعة الشرعية لا تشمل الا ما يقع فى امر الدين مع قصد مضاهاة الشريعة . وعليه فالعادات ليست من البدع وان كانت واقعة على غير مثال سابق . والبدعة الشرعية لا تكون الا محرمة او مكروهة ؛ بحسب ضررها

على الدين وما تحدنه من الفساد . والغاية من تحريمها هو البعد عن الزيادة
فى الدين ما ليس منه . وذلك ما شنع الله به على الكافرين ورؤسائهم حين قال :
(بل شرعوا أنهم من الدين ما لم يأذن به الله) .

وهذا الوجه الذى ذكرناه هو سلك السلفيين المصلحين وعليه بنى الامام
الشاطبى كتابه الاعتصام الذى يعد من اهم مؤلفات المفكرين المسلمين المصلحين .

٩٥ - وهناك وجه آخر نحاه الفقهاء توسعا منهم فحملوا البدعة على
كل ما وقع بعد العصر النبوى كان فى العادات او فى المعاملات حسنا كان
او قبيحا . وعلى هذا جرى عز الدين بن عبد السلام حين قال : البدعة فعل ما لم
يعهد فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى منقسمة الى بدعة واجبة ؛
وبدعة محرمة وبدعة مندوبة ؛ وبدعة مباحة . والطريق فى معرفة ذلك ان تعرض
البدعة على قواعد الشريعة ؛ فان دخلت فى قواعد الايجاب فهى واجبة . وان
دخلت فى قواعد التحريم فهى محرمة . وان دخلت فى قواعد المندوب فهى مندوبة .
وان دخلت فى قواعد المباح فهى مباحة . ومثل هذا لابن غازى من المغاربة ولكن
منهج السلفيين اولى ؛ لانه لا يترك مجالا لتبرير المبتدعات فى الدين ؛ ولا يحول
دون الانسان والتطور فى مسائل العاديات مما هو محل للتقدم الانسانى فى
كل الاوقات . واما الاستدلال بحديث : من سن سنة حسنة فله اجرها وأجر من
عمل بها الى يوم القيامة . ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى
يوم القيامة . فلا يقصد منها الا المؤسسات التى توضع لفعل الخير المعروف حسنه
من الدين من قبل او لفعل الشر المعروف قبحه من الدين كذلك . فمن أسس
عملا من الاعمال العادية يحكم على عمله بحسب حسنه وقبحه الشرعيين . واما
البدعة الدينية فلا تكون سنة ولا حسنه بحال .

ولا تشمل البدعة فتاوى العلماء المجتهدين ولو ابتكروا قولا لم يسبقهم
غيرهم اليه اذا كان له مستند شرعى ؛ ولو كان رايهم مرجوحا او مخالفا لما مضى
عليه جمهور العلماء . فالاجتهاد مطلوب ؛ واثره هو استنباط الاحكام وقبول اقوال
الائمة او معارضتها .

ولكن مراعاة السنة ومجانبة البدعة من ما يفيد المجتهد فلا يخرج عن طريقة

الشريعة بدعوى الاجتهاد .

ويترتب على ان البدعة فى الدين ضلالة وجوب محاربتها والنهى عنها .
وهكذا ما يكون طريقة خطة سلكها انصار السنة منذ العهد الاول ولا تزال منهم
سنية فى كل جيل ؛ يصدق عليهم وصف الغرباء الذين هم كما قال عليه السلام
الذين يصلحون ما افسد الناس من سنته .



مطرم الازخلاق مقباس كل مصلحة عامة
وأاس كل مقصد من مقاصد الاسلام

٩٦ - الذى لا شك فيه ان الشريعة الاسلامية مبنية على مراعاة قواعد المصلحة العامة فى جميع ما يرجع للمعاملات الانسانية ؛ لان غايتها هى تحقيق السعادة الدنيوية والاخروية لسكان البسيطة عن طريق هدايتهم لوسائل المعاش وطرق الهناءة . ولكن مفهوم المصلحة فى الاسلام لا يعنى مجرد النفع الذى يناله الفرد او الجماعة من عمل ما ؛ ولو كان مناقضا لاسس الدين وقواعد الاخلاق فهناك مصالح لا شك فيها يلقيها النظر الاسلامى ويضحي بها فى سبيل مصلحة اسى واهم لابد منها لقيام المجتمع على الانظمة التى يريدتها الدين .

فالمقاصد الشرعية تعمل على تحقيق المصلحة ولكن لا تخرج عن المقاييس التى وضعها الاسلام لمعرفة المصلحة الحقيقية من المصلحة المتوهمة او المرجوحة . ولاشك ان وضع الاسلام لمقياس تقاس به المصالح ضرورى لعدم الوقوع فى فوضى المداولات التى تدل عليها كلمة المصلحة والتى يفهمها منها كل واحد بحسب ما يشتمله من أفكار او مذاهب اجتماعية واقتصادية وعدم اعتبار هذه المقاييس الاسلامية هو الذى اوقع العالم اليوم فى هذا الاصطدام الهائل فى الميادين السياسية ؛ سواء فى الافق الوطنى او فى الافق الدولى . لان مصالح أمة أو جماعة من الامم او الافراد كثيرا ما تتعارض مع مصالح غيرهم ؛ وهو ما يؤدى الى النزاع وتهديد العالم بحرب دائمة ؛ تجعلهم صفوفها متعارضة يشتغل كل واحد منها بالآخرين متجاهلين حقيقة الخير والشر والمصلحة والمضرة .

ومن الطبيعى ان يكون الامر كذلك ما دام كل واحد يضع مقاييسه الخاصة لمعرفة الخير والشر والمصلحة والمضرة . فالراسمالى مثلا حينما يفكر على اساس الفكرة الرأسمالية لابد ان ينتهى الى نتيجة غير النتيجة التى يصل اليها الاشتراكى الذى يؤمن بمبدأ تدويل وسائل الانتاج . وكنتيجة لهذا التناقض لابد ان يحمل كل واحد على محو صاحبه من الوجود ولا بد ان يترتب على ذلك هذا التطاحن المفضى لا محالة الى حرب قاهرة يؤمل كل واحد ان تصل به الى التغلب على صاحبه وفى سبيل ذلك لايبالى كل من الفريقين ان يستعمل ما تتيح

له معارفه من وسائل الحرب والقضاء على المخالفين .

ومادامت هذه المذاهب التي لا تقوم على اساس اخلاقي تعتمد النفعية وحدها كما تتصورها هي فلا يمكن ان تصل الى اقرار نظام ثابت ولا الى التوحيد بين حاجات البشر واهوائهم . ومادامت كذلك نظرة البشر الى الخير والشر تتبدل بحسب العقائد والمجتمعات والتطورات الاقتصادية والسياسية فلا يمكنهم ان يهتدوا الى نظام مستقر ثابت الدعائم .

٩٧ - راعى الاسلام هذه الحقيقة فبين للناس ان مقياس كل مصلحة هي الخلق المستمد من الفطرة والقائم على اساس العمل لمرضاة مثل اعلى هو غاية الإنسان من الحياة ومن العمل .

وإذا كان الاسلام قد زاد على الديانات التي سبقته باعتماد العقل وبراهينه؛ وباقراران للكون نواميس طبيعية واجتماعية لا تتبدل . وبمراعاة المصلحة العامة فى كل ما يرجع للمعاملات فى الشريعة ؛ فانه اعتبر نفسه دين الفطرة ؛ وبمقتضى ذلك قيد كل نظرة او اعتبار للنواميس او مراعاة للمصالح (بالمعروف) من اخلاق الفطرة ؛ اى تلك الاسس الاخلاقية التي اقترتها جميع الديانات والمذاهب السابقة على اختلاف نزعاتها وطبيعتها . ومن المعلوم ان الشعور العام فى مختلف الامم والشعوب ما زال يحكم على بعض الصفات بالحسن وعلى بعضها بالقبح اعتمادا على حاسة فطرية توارثتها الشعوب منذ اقدم العصور ولم تنفك عنها الى الآن ولا نعتقد انها تنفك عنها ابدا مادامت تنصف بوصف الانسانية الفطرى . فقد اعتبر الانسان دائما الصدق والوفاء بالعهد والاخلاص فى المعاملة والامانة والحكم بالعدل ؛ والتعاطف بين الناس والاحسان فى معاشرتهم والمواساة لمنكوبهم والكرم والتسامح من الاخلاق الطيبة التي ينظر الى المتصف بها نظر التقدير والاحترام كما اعتبر دائما الكذب والخيانة والغش فى المعاملة والخديعة والجور والتباغض والاساءة فى المعاشرة والتعصب من الاخلاق السيئة التي ينظر الى المتصف بها نظر التحقير والاستنكار .

وهكذا يمكن ان يقال عن الصفات الحسنة الاخرى مثل الصبر والشجاعة والعزم والحزم والشهامة وعلو الهمة وضبط النفس والمؤانسة والصراحة ؛ فان الانسانية احترمت اصحابها دائما ونظرت اليهم نظرة التقدير والاجلال بينما

احتقرت المتصفين بعكس ذلك من القلق والجبن وخور العزيمة وضعف الارادة وسقوط الهمة وغير ذلك من الاضداد التي اعتبرت نقصا فى شخصية الرجل الاخلاقية وقيمه الاجتماعية .

انك متى درست تاريخ الانسان منذ وجوده الاول والى الآن ؛ مجتازا مختلف عصور التاريخ البدائية والمتحضرة والراقية ؛ وصلت الى نفس النتيجة وهى ان البشر قاطبة اتفقوا على تحييد تلك الاخلاق الطيبة وان اختلفوا فى مقادير اعتمادها عند التطبيق . كما اتفقوا على استهجان اضرارها وان تباينوا فى درجات ابتعادهم عنها او استهجانهم لجزئياتها التى تندرج تحتها عند التطبيق .

وكان حكم الانسان على المجتمعات ؛ ينبى دائما على مقدار تخلق افرادها من جهة ؛ وعلى مقدار ما تحتوى عليه من صفات حميدة تعتبر مظاهر النظام الخلقى الذى يميز الانسان من جهة اخرى

فالمجتمع المنظم المتسم افراده بالطاعة وحكامه بالعدل ؛ والذى يسوده التعاطف والتضامن . ويعمه الرضا والامن والطمأنينة ؛ وتتقدم فيه الحضارة والبناء وتشمله العدالة الاجتماعية ؛ هو الذى يحظى بتحبيد الانسان واحترامه؛ والمجتمع الفوضوى الذى يتمرده رجاله لاقل شىء ولا يخضعون لرابطة ؛ ويسوده التنافر وياخذه حكامه بالجور ويتسم بالتخاذل والقلق وينتج الاضطراب والخوف هو الذى يحكم عليه الانسان بحذافيره بالانحلال والضعف والسقوط .

وقد فصل القرآن تلك الصفات الفطرية للانسان ؛ كما فصل صفات المجتمع السليم فى عدة آيات فتكون منها الصراط المستقيم الذى امرنا ان نطلب منه سبحانه الهداية اليه فى كل صلاة ؛ صراط الذين انعم عليهم ربهم فلم يغضبوه ولم يضلوا عن طريقه .

وهذه الاخلاق الفطرية يعتبرها الاسلام معروفة لدى الجميع ؛ ولذلك يعتبرها هى (العرف) المأمور به ؛ كما ان عكسها هو (المنكر) المنهى عنه . فالتشريع الاسلامى خاضع للعرف ولكن العرف فى الاسلام ليس هو ما يتعارف عليه مجتمع ما ؛ ولكنه ما تعارفت عليه الانسانية منذ نشأتها ؛ ولم يخرج عنه دين من الديانات ولا مذهب من المذاهب السليمة .

٩٨ - واعتبار هذا العرف الانسانى الفطرى ؛ مقياسا للقانون واساسا

للخلق؛ يقدم للانسانية فى مختلف عصورها الحل الواقعى للمشاكل الاجتماعية: كما انه يضع النواة الاولى للوحدة الانسانية الشاملة؛ ولو ان الناس فكروا فى أنفسهم؛ ودرسوا مجتمعاتهم وما تريده؛ ثم دققوا فى اعماق رغباتهم لوجدوا أنهم لا يخرجون عن الغاية التى يرمى اليها هذا المقياس الربانى . انهم لا يريدون الا العدل والمحبة اساسا للمجتمعات؛ ولا يرغبون فى غير الانصاف والاحسان اساسا للعلاقات والمعاملات . واذن فقيم يختلفون ولماذا يتطاحنون؟

ان الاسلام يدعوهم للتى هى احسن؛ يدعوهم للدخول الى دار السلام؛ وهى اما الايمان بدعوته واما اتباع خطته الانسانية التى تنحصر فى هذه الآية: (تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا؛ ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله) .

واذن فالايان بالله؛ وكننتيجة لذلك الاتحاد على مقاومة كل طغيان يعبد بعض الناس لبعض؛ اى قصر العبادة على الله . وتوحيد الانسانية فى عدل عام . هى وسيلة الاتحاد بين الناس عامة ومن هنا نفهم كون الاسلام لا يعتبر الخلق كعقيدة؛ ولكنه يعتبره مظهرا من مظاهر الاعتقاد . فقبل ان يتمكن الانسان من تكيف المجتمع بصفاته الحميدة؛ يجب ان يؤمن بان لهذه العوالم ربا هو منشئها وهادياها . وان مرد الامور اليه؛ وانه المتصرف فيها؛ وان الانسان مخلوق له؛ ومكلف من قبله بعمارة الارض طبقا لنواميسه التى اودعها فيها؛ والتى علمها الانسان عن طريق انبيائه ورسله؛ وعن طريق العقل الذى ركزه فيه . وما خلقه وآناه الكتاب والحكم والنبوة ليقول للناس اخوانه كونوا عبادا لى من دون الله؛ ولكنه واياهم سواء فى التكليف باخلاص العبادة له وجعله المثل الاسمى الذى يصمد اليه ويعمل لارضائه . ومن اجل الوصول اليه يجب التخلق باخلاقه تعالى التى اودعها فى فطرة الانسان الحقيقى؛ والتى اعطانا امثلة منها فى اخلاق النبيين والصديقين فالايان بالله واتباع طاعته؛ هما المقياس الاساسى لكل خير وشر؛ وهذا المقياس دائم وابدى لا يتبدل واستحضار هذه الحقيقة عند وزن الاعمال التى تواجه الانسان فى اليوم والليلة يجعله دائم الاتباع **للمعروف** من فوائين الاخلاق الفطرية الانسانية؛ وتبعاً لذلك مدركا لمقاصد الاسلام فى التشريع . لان الله لم يكلفنا بشيء خارج عن المعروف المتبع من الانسان والمتفق مع فطرته . وهل يمكن لاحد ان يتنكر لدعوة تطالب بمراعاة المعروف المتفق عليه

لدى الانسانية فى كل الازمنة والامكنة من قوانين الاخلاق ؛ فى قوانين الدولة
وتشريعاتها ؟

انه من المستحيل على الانسانية ان تتحد مادامت لم تصل الى اتفاق على نقط
اساسية معقولة لسلوكها والاسلام لا يقدم بها فقط الاسس الصالحة للاتفاق
ولكنه يقدم لها ماهى متفقه على مراعاته فعلا وانما يريد منها ان تتحد باخلاص
ومن المستحيل كذلك على امة ما ؛ ان تتحد ؛ ما دامت لم تتفق على اسس
تعتمدها فى مباحثها ومجادلاتها . وهذه الاسس هى قوانين الاخلاق الفطرية التى
هى الكلمة السواء الصالحة لتوحيد الامة فى داخلها وتوحيدها مع غيرها من
الامم والشعوب .

فباب الاجتهاد مفتوح فى الاسلام على اساس المقاصد الشرعية ؛ ومصادر
الاحكام وفى دائرة المعروف ؛ اى فى دائرة التوافق مع الارادة الالهية التى
تعطى المجتهد فرقانا يميز به بين الخير والشر .

ويرى الاسلام اننا اذا لم نقر بالمثل الاعلى الذى يعمل على مرضاته ونسعى
للتوافق مع ارادته فانه لا يمكننا ادعاء اية غاية توصف بالخطا او بالصواب
لا من الوجهة الخلقية ولا من غيرها . لان مدلول الاخلاق حينئذ سيصبح
غامضا وعرضة للتأويلات التى تختلف بحسب العقيدة السياسية او الاقتصادية
التي ننتحلها وبحسب التطورات الاقتصادية التى تنشأ فى كل مجتمع انساني
وفى العالم كله . وذلك ما يؤدى بالمطبع الى تطاحن الطبقات والمجتمعات والمذاهب
والنزعات .

٩٩ - واذا كان الاتجاه المادى الآن يكتشف تأثير الاقتصاد فى توجيه
الانظمة ورفع الطبقات المختلفة للحكم ؛ فليس من الضرورى ان نفر من الاعتراف
ببعض الظواهر الاجتماعية التى يؤكدنا ولا ان نشتغل بالجدل العقيم حولها
لانا نقول : بان تلك الصفات ضرورية لمجتمع لا ينشر فيه الايمان بالله ولا يعتمد
اصحابه المقياس الخلقى الفطرى الذى اعتبره الاسلام لوضع شريعة انسانية
تقر العدل الاجتماعى والمساواة الكاملة بين الناس دون تقديم لشعب على آخر
ولا للون ولا لطبقة على اخرى

ان الدين وحده الذى يقدم لنا اساسا من واقع الانسان نفسه يمكن اكبر

عدد من البشر ان يتحدوا على كلمة سواء فيما بينهم دون ان يغيروا من عقائدهم ولا من مناهجهم الفكرية شيئا لان هذا العرف الذي يقدمه القرآن يومنون به جميعا ؛ ويعملون له كل على طريقته . ولا يضرهم شيئا ان يجتمعوا ويتفقوا على اعتماده في كل تصرفاتهم واعمالهم .

وهو على كل حال اساس الدولة الصالحة التي تستطيع ان تتغلب على كل نقط الضعف الانساني والاجتماعي؛ باقرار تلك المبادئ الخالدة التي لا يبدلها الانسان وان تنكر لها في تصرفاته وتفكيره بعض الاحيان .

اصول الفضائل الادبية

واساس التشريع

١٠٠ - ان في القرآن آية كريمة تشتمل على ثلاث كلمات تضمنت كما قال القرطبي قواعد انتشريع في المامورات والمنهيات ؛ وفيها كل اصول الاخلاق وهي قوله تعالى : (خذ العفو ؛ وامر بالعرف ؛ واعرض عن الجاهلين) . وقد احببنا ان نتوج بيان هذه الاصول تلك الفصول التي قدمناها عن المصلحة. وما يقيدها من مكارم الاخلاق ؛ لنخلص بعد الى الفصول النهائية لهذا الكتاب ؛ التي تبين هدى الاسلام ومقاصد شريعته في منهاج الحكم ونظام الاسرة واحكام المعاملات وزواجر العقوبات وعلاقات المسلمين بغيرهم ؛ وموقف الاسلام من السلام العالمي وحرية الانسان .

وان في القرآن الكريم لمجموعات من الآيات القرآنية تبين ما يجب ان يكون عليه الانسان في سلوكه وفي تصرفاته ؛ وتلك هي اخلاقه التي تخلق بها الرسول عليه السلام ؛ ليعطينا قدوة عملية نحتذيها في سلوكنا ونمضي عليها في غضبنا ورضانا . ولكن هذه الآية تجمع اصولا كلية لتلك القواعد الشرعية والاحكام العملية والفضائل النفسية .

وقد جمع النبي صلى الله عليه وسلم الاخلاق الواردة في هذه الآية لجابر بن سليم ؛ قال جابر ابو جرى : ركبت قعودي ثم اتيت الى مكة فطلبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانخت قعودي بباب المسجد ؛ فدلوني على رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فاذا هو جالس عليه برد من صوف فيه طرائق حمر ؛ فقلت : السلام عليك يا رسول الله ؛ فقال : وعليك السلام ؛ فقلت : انا معشر

اهل البادية قوم فينا الجفاء ؛ فعلمنى كلمات ينفعنى الله بها . فقال : ادن ؛ ثلاثا ؛ فقال : اعد على . فاعدت عليه فقال : اتق الله ولا تحقرن من المعروف شيئا ؛ وان تلقى اخاك بوجه منبسط . وان تفرغ من دلوك فى اثناء المستسقى وان امرؤ سابك بما لا يعلم منك فلا تسبه بما تعلم فيه ؛ فان الله جاعل لك اجرا وعليه وزرا . ولا تسبن شيئا مما خولك الله تعالى . قال ابو جري فوالذى نفسى بيده ؛ ما سببت بعده شاة ولا بعيرا (١)

وقال جعفر الصادق ليس فى القرآن آية اجمع لمكارم الاخلاق من هذه الآية وفى الحديث بعثت لاتمم مكارم الاخلاق .
الاصل الاول ؛ هو العفو (خذ العفو) .

العفو فى اللغة هو خالص الشئ وجيده ويطلق احيانا على ما فيه من فضل زائد ؛ وعلى ما ياتى عفوا اى بلا طلب ولا مغالاة فى الرغبة ؛ وعلى السهل الذى لا مشقة فيه .

ويقال عففت الديار اذا زالت . او زال اثرها ؛ ومنه العفو عن الذنوب .
واختلف المفسرون فى العفو المأمور به فى هذه الآية ؛ واختلفهم من قبيل ما يذكره الشاطبى فى الخلاف الصورى ؛ لان كل واحد منهم نظر الى معنى من المعانى اللغوية وحدها .

وقال السيد رشيد رضا فى تفسير المنار : والمحتمل عندنا ان العفو يشمل هذا وذاك فالمراد به ان من اصول آداب هذا الدين وقواعد شرعه اليسر وتجنب الحرج وما يشق على الناس (٢) ثم نعى على الفقهاء الجامدين الذين قلبوا مقاصد الدين فاتبعوا ما صعب من الدين وتركوا ما يسر مع أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ان هذا الدين يسر ولن يشاد الدين احد الا غلبه فسدوا وقاربوا وقد ظن العديد من المتصوفة وغيرهم انه كلما اتبع الانسان طريق المشقة كلما كان أقرب الى التدين من غيره ؛ وذلك ما يختلف تماما عن مكارم الشريعة .

(١) اخرجه ابو بكرالبراز فى مسنده بمعناه ؛ وذكره بلفظه القرطبى فى

تفسيره ج ١ ص ٣٤٥ .

(٢) رشيد رضا ؛ تفسير المنار . ج ٧ ص ٥٣٥

ان الاسلام عدو الانحلال ولكنه كذلك عدو التزمت وقد قاوم الرهبانية ونهى عنها . ولكنه طالب باقامة الشعائر والتمسك بأهداب الطاعة . وهذا الاخذ بالرفق فى شؤون الدين ؛ يصبغ على المسلم خلق الاخذ بالعفو فى كل المسائل؛ فهو يبذل كل الجهد ولكنه لا يخرج عن الرضا وعن القناعة . كما انه فى معاملته مع الناس يقبل من اخلاقهم ما تيسر . وياخذ بالرفق ما اعطوه ؛ ولا يقابل السيئة بمثلها ولكن يعفو ويصفح . ولا شك ان مقابلة الغاضب مثلا بالعفو والصمت تجعله يتراجع وتهدا اعصابه فيتعرف لك بالفضل وتزيد حبل المودة بينكما . وفى ذلك يقول الشاعر :

خذى العفو منى تستدرى مودتى ولا تنطقى فى سورتى حين أغضب
وورد فى الحديث ؛ انه لما نزلت آية (خذ العفو) قال النبى عليه السلام؛
كيف يارب والغضب ؟ فنزلت : (واما ينزغناك من الشيطان نزغ فاستعد بالله؛
انه هو السميع العليم) .

فالاخذ بالرفق ؛ وقبول ما جاء عفوا ؛ وعدم التكلف فى قول وعمل ؛
وعدم التزمت واينار اليسر على العسر ؛ ذلك هو العفو الذى أمر الله به ؛ وهو
أصل اصيل من مكارم الشريعة ؛ تنبنى عليه كثير من الصفات والفضائل .
اهمها ؛ ترك ما اعتاده العرب من الانتقام والاخذ بالثأر . ولا شك ان أهم اصلاح
اجتماعى وقع بالنسبة للمجتمع العربى بسبب الاسلام هو ترك العنجهية
الجاهلية التى كانت تدفعها الى الانتقام وعدم الاكتفاء بالعدل والاخذ بالعفو .
فاذا كان الانسان آخذا بالعفو بمعانيه التى اشرنا اليها ؛ فانه يصبح اطيب
نفسا واوسع قلبا واكبر قدرا وادعى الى ان يحب الناس ويحبوه ويألفهم ويالقوه .
وذلك هو الفرد السليم فى المجتمع السليم .

الاصل الثانى ؛ (العرف) « وامر بالعرف » يعنى المعروف وقرأ عيسى
بن عمر بالعرف بضمين كالحلم وهما لغتان ؛ قال القرطبي ؛ والعرف والمعروف
والمعارفة كل خصلة حسنة ترتضيها العقول وتطمئن اليها النفوس . قال
الشاعر :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس
وفى اللسان ؛ المعروف ضد المنكر ؛ والعرف ضد النكر قال ؛ وقد تكرر

ذكر المعروف فى الحديث وهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب اليه والاحسان الى الناس وكل ما ندب اليه ونهى عنه من المحسنات والمقبحات وهو من الصفات الغالبة اى امر معروف بين الناس اذا راوه لا ينكرونه . والمعروف النصفة وحسن الصحبة مع الاهل وغيرهم والمنكر ضد ذلك جميعه ه .

وتامل قوله اى أمر معروف بين الناس اذا راوه لا ينكرونه ؛ فهو يتفق مع ما فسرنا به المعروف فى الفصل السابق من انه ما يتفق مع مكارم الاخلاق التى فطر عليها الانسان بوصفه انسانا . وقد ارشدنا الاسلام غير ما مرة الى قول المعروف وفعله ؛ واخبرنا ان الله هدانا لمعرفة عن تبیین النجدين طريق الخير وطريق الشر . وعلمنا النبى صلى الله عليه وسلم ان نرجع الى قلوبنا فנסألها كلما اشكل الامر علينا ؛ وذلك يعنى ان نتجرد من كل شىء ؛ ونخلص لضمائرنا نسألها مفكرين متدبرين . ومتى فعلنا ذلك كان جديرا ان نصل الى معرفة الحق وسبيل الفطرة ؛ قال عليه السلام : (استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك) وليس اعظم ثقة بالانسان من الدين الذى يطلب منه ان يرجع لانسانيته يستوحىها ويعرف هديها . فان القلب الانسانى اذا صفا من الاكدار وتجرد من الشهوات ومن الاهواء ذكر ما وقر فيه وما جبل عليه من خلق انسانى هو المعروف لديه والذى يطمئن قلبه اليه .

هذا هو الاصل ؛ فاذا كان المجتمع سليما مومنا بالاخلاق الفطرية متمسكا بها ؛ فانها تصير معروفة لديه ايضا . وعلى هذا يحمل كل ممن فسر العرف فى الآيه بالمعروف من الشريعة ومن فسره بعادات الامة الحسنة وما تتواطأ عليه من الامور النافعة فى مصالحها . اذ المقصود دائما هو التوافق مع اخلاق الفطرة ؛ ومنه ذكر المعروف فى آية المبايعة (ولا يعصينك فى معروف) وفى الحديث : -
انما الطاعة فى معروف - فاذا كان الامر عسرا او منكرا من الدين منافيا لاخلاق الفطرة لم يجب امتثاله . وقد وصف الله نبيه فى التوراة والانجيل حين بشر به فقال :
(يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الحباثت ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم) . فاقرار المعروف من الفطرة؛ وانكار نكرها تحريم القبائح عليهم وتطهيرهم من رجسها ووضع القيود التى حملها عليهم تعبدهم للاوثان وخضوعهم للرؤساء ؛ وتحريمهم من الاغلال التى غلتهم بها العادات والتقاليد وغلت افكارهم بها الخرافات والجهل . تلك هى صفة النبى الامى ؛

وهي دعوة الاسلام. وقد ذكر المعروف والمنكر في سورة لقمان وهي مكية قال تعالى:
 (وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ؛ ان ذلك من عزم الامور) .
 ولا شك ان المعروف هنا ألصق بخلق الفطرة ؛ لانه موجه ضد عادات العرب
 وتقاليد جاهليتهم وهو المقياس الذي يرجع اليه في الحكم على العادات ؛ ثم اكد
 في صفات المومنين انهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر في السور المدنية .
 قال : (الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف
 ونهوا عن المنكر) وقال : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف
 وينهون عن المنكر) وقال : (كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون
 عن المنكر) . ووصف المومنين انهم (التائبون الراكعون الساجدون الآمرون
 بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله) وأشرك المومنات مع المومنين
 في الوصف فقال : (والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض ؛ يأمرون بالمعروف
 وينهون عن المنكر) .

واذن ؛ فالعرف بمثابة اساس دستوري للاخلاق التي يجب ان يراعيها
 المومنون في تصرفاتهم الشخصية وفي احكامهم وتديبرهم لشؤون الامة اذا ولوها.
 وفي القيام بالدعوة الى الاصلاح اذا راوا قياما بمنكر او امساكا عن معروف . فعلى
 الامة افرادا وجماعات مراعاة (العرف) اى خلق الفطرة ؛ وما أستقر منها من
 العادات الحسنة في تشريعها وفي آداب سلوكها .

وينظر للآية من جانب آخر من يستدل بها على اعتبار العرف اى العادة في
 الاحكام الفرعية . ونحن نعتقد ان الآية (خذ العفو) انما وردت في بيان اصل
 من أصول الاخلاق الذي هو الامر باتباع المعروف من الاخلاق الفطرية ومن شرائع
 الله . اما اعتبار العرف في بناء بعض الاحكام او تفسيرها فهو شيء مسلم به ؛
 وفي القرآن آيات اخرى تحمل عليه ؛ منها قوله تعالى في الحقوق الزوجية : (ولهن
 مثل الذى عليهن بالمعروف ؛ وللرجال عليهن درجة) فقد سوى بين المرأة والرجل
 في الحقوق والواجبات التي تفسر بما تعارف عليه الناس ؛ ومثلها في الطلاق
 (فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) وقوله (فامسك بمعروف او تسريح
 باحسان) وقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وقوله
 تعالى : (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم

بالمعروف (وقوله تعالى : (وعاشروهن بالمعروف) وقوله : (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين)

ان هذه الآيات وامثالها ترشد الى مراعاة العرف في الاحكام المهمة ؛ ولكننا نرى أنه لا يمكن ان يفسر بها غيرها من الآيات المماثلة لقوله تعالى : (خذ العفو ؛ وامر بالعرف) لان الجو يبين ان القصد من ذلك مكارم الشريعة لاعادات الناس. على ان معظم الآيات التي فى معنى الامر بالمعروف ذكرت مقرونة مع النهى عن المنكر؛ وعلى العكس فان الآيات التي روعى فيها اعتبار العرف بمعنى العادة لم تقرر بالنهى عن المنكر ولا بما يشبهه كالاخذ بالعفو والاعراض عن الجاهلين . قال السيد رضا : ومن المعلوم بالضرورة ان العرف يختلف باختلاف الشعوب والبيوت والبلاد والاوقات فتحديده وتعيينه باجتهاد بعض الفقهاء بدون مراعاة عرف اناس مخالف لنص كتاب الله تعالى . ولشيخ الاسلام ابن تيمية وغيره من فقهاء الحديث والحنابلة اقوال حكيمة فى المعروف منها انه يجب على كل من الزوجين من اعمال البيت والاسرة ما جرى العرف به ؛ وانه اذا كان من المعروف عن بعض البيوت انهن لا يزوجن بناتهن لمن يتزوج عليهن ويضارهن كان هذا كالشرط . فلا يجوز للرجل ان يتزوج على المرأة منهن . الى ان قال : نعم ان ما يتقرر بنص الشرع يصير من جملة المعروف الذى هو ضد المجهول كما أنه يكون بالضرورة من المعروف الذى هو ضد المنكر . ويبقى تحكيم العرف والمعروف بالمعنى اللغوى العام معتبرا فيما لا نص فيه بخصوصه والامة فيه عرف غير معارض بنص ؛ ولا يستقيم نظام الامة على اساس ثابت اذا كان أمر العرف والمعروف فيها فرض وغير مقيد باصول واحكام ثابتة فلا بد من شىء ثابت وهو مالا تختلف فيه المصالح والمنافع باختلاف الزمان والمكان وأحوال المعيشة ولا بد من شىء يحكم فيه العرف وهو ما يقابله ولذلك جاء الشرع الحكيم بهما معا . ولا يضر مع هذا اختلاف الناس فيما يعرفون وينكرون فليكن المعروف كما قال الجصاص من أئمة الحنفية ما يستحسن فى العقل فعلة ولا تنكره العقول الصحيحة . فيكفى المسلمين المحافظة على النصوص الثابتة اذ لن يستنكر المومن ما جاء عن الله ورسوله نصا حتما لا اجتهاد فيه . وليكن للجماعة بعده راي فيما يعرفون وينكرون ويستحسنون ويستهجنون يكون عمدتهم فيه جمهور العقلاء والعلماء واهل الادب والفضيلة فى كل عصر .

قلت ؛ لقد وقع للاستاذ رشيد هنا التواء واختلاط فكانه لم يرد التنازل عن العرف بمعنى العادة ولم يصل الى ما يوفق بينه وبين قواعد الشرع فيما يرجع الى اعتباره .

١٠١ - والصواب عندي ؛ ان العرف الذي يامر به الله هو ما يقابل النكر ؛ وهو ما علم من اخلاق الفطرة على ما بينا . فهذا هو العرف الذي يعتبره الاسلام مقيدا للمصلحة ومبيناً لمقاصد الشريعة .

وأما العرف بمعنى العادة ؛ ففي القرآن والسنة ما يدل على اعتباره فسي تفسير بعض الاحكام اثناء تنفيذها لانها تتوقف عليه ؛ وذلك كالمقدار الذي يكفى للنفقة . والمعتاد في الاجور عند عدم تعيينها . وما يخص المرأة من متاع البيت عند الاختلاف فيه وغير ذلك من الامور التي لا غضاضة فيها . ومع ذلك فان هذا البيان العرفي يبقى مقيدا بالعرف الاصلى الذي هو من مكارم الشريعة فلو جرى العرف بان يقدم الرجل لزوجته في ايام العرس مثلاً دنانا من الخمر او جرت العادة بتعاطي الخمر مع الطعام فان ذلك لا يعتبر في وجوب النفقة على الزوج لانه مناف لمكارم الشريعة وللشريعة نفسها .

واما العرف اى العادة فهل تعتبر مصدراً للحكم عند عدم وجود النص ؛ فهذا ما لا نرى الاسلام يقره ؛ وانما يعتبر العرف سبباً في الحكم . اى ينشأ عن وجوده البحث فيه بعرضه على اصول الشريعة وقواعدها فان اندرج تحت اصل من اصولها اعترف به واصبح نصاً والا فلا. وهذا هو تحقيق معنى العرف واحكامه في الاسلام .

الاصل الثالث ؛ الاعراض عن الجاهلين (واعرض عن الجاهلين) فسروا الجاهلاء بالسفهاء ؛ والاعراض عنهم بعدم معاشرتهم . قال القرطبي ؛ اى اذا اقامت عليهم الحجة وامرتهم بالمعروف فجهلوا عليك فاعرض عنهم صيانة له عليهم ورفعا لقدره عن مجاوبتهم ؛ وهذا ارشاد لجميع الامة في عدم مماناة السفهاء ومجاوباتهم فيما يرمون اليه من خصومة . واليه يشير قول الشاعر :

* * *

اذا نطق السفيه فلا تجبه فخير من اجابته السكوت
واستدلوا بهذا على ان من الخلق الكريم عدم مجاراة الشعراء في مهاجاتهم،

وقال السيد رضا ، وعدم ممارسة الصحافيين السفهاء ، فيما يتجهجون به بغير حق .

وقد وقع الجهل هنا فى مقابل العرف ؛ فالذى يظهر لى أن الاعراض عن الجاهلين هنا بمعنى الابتعاد عن الذين يتكلمون بغير ما هو معروف من اخلاق الفطرة ؛ ومن يحملهم كبرياؤهم على التظاهر بنصرة افكار او اشياء بعيدة عن المعروف قريبة من المنكر او هى المنكر بعينه . ويمكننا ان نفسر الجهل هنا بمعنى الخفة والانفة والحمية والمفاخرة التى يعينها عمروبن كلثوم فى معلقته :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلين

ومنه قولهم اجهلته الحمية ؛ اى حملته على الجهل . فالجهل هنا من الجاهلية التى تقابل هدوء النفس والاعتداد بالعمل الصالح . ولذلك قال تعالى فى وصف عباده : (وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا اسلاما ؛ قال الطبرى : ان عباد الله هم الذين يمشون على الارض بالحلم ؛ لا يجهلون على من جهل عليهم .

١٠٢ - ونستخلص من هذا ان معنى الاعراض عن الجاهلين عدم التخليق باخلاقهم المنكرة والتمسك باهداب الحلم والتواضع والدعوة الى السلام . قال ابو بكر ابن العربى فى احكام القرآن : قال علماؤنا هذه الآية من ثلاث كلمات ؛ قد تضمنت قواعد الشريعة فى المامورات والمنهيات حتى لم يبق فيها حسنة الا اوعتها ولا فضيلة الا شرحتها ؛ واكرومة الا افتتحتها ؛ واخذت الكلمات الثلاث اقسام الاسلام الثلاثة . فقوله : خذ العفو ؛ تولى بالبيان جانب اللين ونفى الحرج فى الاخذ والاعطاء والتكليف ؛ وقوله : وامر بالعرف ؛ تناول جميع المامورات والمنهيات . وانهما ما عرف حكمه ؛ واستقر فى الشريعة موضعه ؛ واتفقت القلوب على علمه . وقوله واعرض عن الجاهلين تناول جانب الصفح بالصبر الذى يتأتى للعبد به كل مراد فى نفسه وغيره ؛ ولو شرحنا ذلك على المتفصيل لكان اسفارا ه .

منهاج الحكم في الاسلام

١٠٣ - يقول الكاتب الفرنسي مارسيل كابي .

القرآن كتاب موحى به وهو يفوق ما عرف من هذا النوع كثيرا ؛ فان العقيدة الروحية التي بينها ؛ تصلح ان ينعكس نورها على الحياة الاجتماعية . وهذا سر قوة الاسلام وسماحته ووحدته .

والقرآن يحمل للناس باسم الايمان الثابت على وجه الاطلاق ؛ بدون سفسطة بيانية ولاخيال غير طبعى أصول العدالة والنظام الاجتماعى الذى يخضع الفرد لمراعاة اداب الاجتماع ويفرض على الجماعات حماية الافراد ؛ وهو بهذا الاسلوب يوفق فى جواهره احدث القواعد الاجتماعية العصرية وكتابه قد نظم حدود حياة كل فرد وحياة المجموع (I)

ان رسالة الاسلام التى يتحدث عنها كابي ؛ ليست الا الرسالة التى بعث من اجلها جميع الرسل والانبياء؛ وهى دعوة الفطرة التى تتفق مع النزعة الانسانية للايمان بالله وبحياة اجتماعية سليمة . ودعوة الرسل للايمان بالله كانت ترمى الى توحيد الله ونفى كل شريك عنه . فالظاهر من مجموع الآيات القرآنية ومن مجموع النصوص الثابتة للكتب المقدسة ان المجتمعات التى كان يرسل اليها الانبياء لم تكن تنكر وجود الله بالمرّة وانما كانت تناقض نفسها اذ تعترف بالالاه ثم تضع له اندادا او تعبده مصورا فى حجر او شجر او انس او جان ؛ ثم تنكر البعث والجزاء وما الى ذلك من لوازم الايمان بالحق تعالى . ولذلك فدعوة الانبياء كانت موجهة لاصلاح العقيدة ونفى كل شريك عن الله ومحو الطغاة الذين يضعون انفسهم موضع الالهة فيتعبدون الناس ويرهقونهم .

ومن دلائل ما قلناه قوله تعالى :

ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن
الله فانى يوفكون ؟

ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها ليقولن الله؟

ولئن سألتمهم من خلقهم ليقولن الله فاني يوفكون .

ويقول تعالى في بيان دعوة الرسول والانبياء :

يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله .

فالقصد الاساسى من دعوة الاسلام هو هذا الاثر الاجتماعى لنفى الشريك عن الله ؛ وهو تحرر الانسان من الخضوع لاي اياه آخر مع الله . ولا سيما هؤلاء الطغاة الذين كانوا يتعبدون شعوبهم من فراعنة ونماردة وامثالهم من كل ملك جبار يعطى لنفسه صفة الالهية فى الارض او صفة التمثيل الالهى الذى لا يحده قانون ولا يعترض عليه انسان . ويلحق بهم الكهان ورجال الاديان الذين عبدوا الناس باسم الالهة والدين وتحكموا فى رقاب الرجال والنساء وارواحهم والاحبار والرهبان الذين كانوا اول من اسس الاقطاع واستحدثت الرق بمعناه الواسع ؛ ومهد السبيل للمستبدين من الملوك والرؤساء ؛ ودعا الى نظام الطبقات وبرره بتحريف الكلم السماوى عن موضعه .

لقد جاء الاسلام ليذكر الناس بحقيقة دعوة الانبياء وليبينها ويضعها موضع التنفيذ فى شريعة ثابتة. واسس سياسة قارة ؛ تجعل الناس امام الله وشريعته سواء ؛ وتجعل الحاكم والمحكوم فى الحقوق والواجبات سواء .

وما كان لبشر ان يوتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله ؛ ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون .

هذا البشر هو :

النبي الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطبيات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم . اذن لا غرابة ان نجد لعقيدة الاسلام التى هى التوحيد الخالص اثرا عظيما فى الحياة العقلية والاجتماعية للمومنين بها ؛ وهى محو ذلك النفويت للحرية واعطاء الانسان كامل الضمان لحرية . ولو ان ماركس تأمل مليا فى عقيدة الاسلام وخرج من جو الاستعباد الكنىسى القائم فى

عصيه فى اوربا ؛ لما قال بحق نظريته فى التفويت؛ اى لما اعتبر ان الاعتقاد فى الله هو الذى فوت على الانسان حريته ؛ اذ العكس ؛ هو الصحيح . فالاعتقاد فى الله وحده والكفر بكل الاله آخر ورفض الوساطة بين الالاه وبين الناس هى سبيل التحرير الصحيح التى تتيح لنا ان لا نقبل تحكما بشريا فى اجسامنا ولا فى عقولنا لا باسم الالوهة ولا باسم الدولة واحرى باسم الدكتاتورية على اختلاف اشكالها .

١٠٤ - ان التفويت وقع على الانسانية زمنا طويلا عند ما كانت السيطرة للكنيسة وملكهان ؛ فلما جاء الاسلام وضع هذه الاوزار وفك هذه الاغلال وذلك عن طريق تفويت التفويت . ونفى النفى اثبات . فقد قضى على الخضوع لغير الله ومعنى ذلك تحرر الانسان من سيطرة الاصنام والكهان والرهبان والاقطاع والطبقات وذلك عن طريق الايمان بالله اى عن طريق الايمان بالحرية الحرة . واثرو ذلك الانطلاق فى الميدان الاجتماعى لان الايمان ضرورى لهذه الحرية .

فالعبد الذى يومن بعبوديته، لا يمكن ان يبحث عن الحرية ؛ لان الحرية بالنسبة اليه لا معنى لها كما ان العبودية لا وجود لها . والمنبوذ الهندى كان يعتقد فى نبذ طبقتة فلا يشعر بضرورة الكفاح فى سبيل الحرية . فلما دخل الاسلام منهم فآمنوا بانهم بشر كالبشر فعرفوا معنى العبودية التى كانوا فيها وآمنوا بالحرية التى تذوقوها . وهكذا يصدق قول كابتى ان عقيدة الاسلام تصلح ان يعكس نورها على الاجتماع الانسانى

١٠٥ - - لكن هذا الاسلام الذى حرر البشرية من اتباع كل شريك لله ، ما هو المنهاج اندى وضعه لسد باب التطلع البشرى للتحكم فى رقاب الخلق ؟ ما هو الجهاز العملى الذى جاء به ليمنع الناس من ان يتخذوا بعضهم بعضا اربابا من دون الله ؟ ما هى الطرق الوقائية التى جاء بها لمنع تفويت حرية الانسان مرة اخرى ؟ الجواب عن ذلك كله نجده فى النظرية السياسية التى وضع الاسلام اساسها ؛ وهى فى توحيد الله وكنتيجة لذلك ان يكون له وحد الحكم والامر لا يشاركه فيها احد من خلقه .

فسلطة الامر والتشريع الاساسيتين خاصتان بالله كما قال تعالى :
ان الحكم الا لله ؛ امر الا تعبدوا الا اياه ذلك المدين القيم .

يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله .
ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على
الله الكذب .

اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم .
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون .
وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه
فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم
شريعة ومنهاجا .

فالامر والتشريع اذن فى الاصل ؛ لله تعالى وهما الواردان فى القرآن
المبينان بالسنة ؛ وليس لحزب او رئيس او اسرة او طبقة من الطبقات الحق فى
تغييرهما او فرض غيرهما من الشرائع او السلط . وانما للجميع سلطة الاجتهاد
فى تطبيقهما او استخراج ما يدلان عليه من احكام . وكل حكومة تقوم فانما عليها
ان تسير فى جوهما وتنفيذ مقتضياتهما ؛ فان فعلت وجبت طاعتها من اجل
ذلك والا فالطاعة للامر والتشريع الالاهيين . قال تعالى :

فالحكم لله العلى الكبير .

وهو خير الحاكمين .

وانت احكم الحاكمين .

والسير بمقتضى اوامر الله والنيابة عنه سبحانه فى تطبيقها هو نصيب
الحكم المعطى للبشر وهو المشار اليه بقوله تعالى :

ياداود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع
الهبوى فيضلك عن سبيل الله .

ان الله يامرکم ان تودوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان
تحكموا بالعدل .

وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين .

واما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً .

فاشراك الغير فى الالهوية طغيان يودى الى تفويت حرية الانسان ؛ لانه
يعبأ عقله وضميره .

واشراك الغير فى الامر والتشريع اشراك فى ربوبية الله يؤدى الى طغيان المستبد بالتشريع وتفويت حرية الانسان ؛ لانه يخضعه لارادة الحاكم بامرہ وما ينتحله من قوانين . واسناد الامر والتشريع له يحفظ للانسان حرته فى الحدود التى خولها الله له ؛ وهى اطار الحرية الطبيعى ؛ المتفق مع خلق الفطرة ومقاصد الاسلام .

مصدر السيادة فى الاسلام

١٠٦ - المراد بالسيادة فى القوانين الدستورية ما يستند اليه الحكم؛ اى المصدر الذى يستمد منه القانون او الحاكم حق الامتثال لامره والعمل بما يصدر من تشريع او يتخذ من تدبير .

وقد لا يلتفت الرجل العادى للبحث عن ما يستند اليه الحكم ما دام يراه قائما وآثاره نافذة . وتكن الباحث والمفكر لا يمكنهما ان يتجاهلا المعرفة مصدر السيادة من اثر على النظام وطريقة الحكم .

وسياسيو العالم وان اتفقوا على وجود سيادة ضرورية لتدعيم الحكم وشرعيته؛ فانهم لم يتفقوا على مصدرها واساسها . فمنهم من اعتبرها حقا طبيعيا ؛ ومنهم من اعتبرها سلطة دينية يقوم بها رجال الدين ومنهم من جعلها ذاتية للملوك بما لهم من النيابة عن الله وهو ما سموه بالحق الالاهى .

وقد دار الرأى فى الحضارات القديمة بين الحق الطبيعى والحق الالاهى حتى كانت بداية عصور النهضة التى تآثرت بالطرق المتبعة فى بلاد المسلمين فظهرت فى اوروبا فكرة انعقد الاجتماعى ؛ وقد سبق ان بينا ان فكرة التعاقد هذه اولها كل حزب بما يرغب فيه من حكم مطلق او نظام دستورى . ويرى الاشتراكيون ان السلطة تستمد قوتها من العمل ؛ وعلاقة راس المال بالانتاج . ولا شك ان اعتبار الحاكم مستمدا سلطته مباشرة من الله ؛ بمعنى انه يتصرف كيف يشاء ولا معقب لحكمه ابعدهما عن الروح الاسلامية والشريعة المحمدية . فقد قال الله لنبىه (وما انت عليهم بمسيطر) وما جعلناك عليهم حفيظا .

اما الفكرة الطبيعية او العقل الاجتماعى ؛ فهى فروض لا يترتب عليها اثر

ايجابى ؛ بدليل استعمال كل واحد من المذاهب السياسية لها فى التدليل على رايه . واما النظرية الاشتراكية فهى تسجيل لمظاهر اجتماعية تقضى بنوع من الحتمية بحسب تطور ظروف الاقتصاد . وعلى كل فان هذه النظريات مجرد محاولة لتفسير الواقع ؛ اما النظرية المبنية على حق انسانى ناشى عن جعل شرعى فهى نظرية الاسلام .

١٠٧ - فما هى اذن نظرية الاسلام فى مصدر السلطة السياسية ؟ لقد وقع اختلاط كبير فى الجواب على ذلك من طرف الباحثين المعاصرين من المسلمين ولا سيما من بعض الغربيين الذين يصعب عليهم مهما درسوا ان يتقمصوا روح الشريعة الاسلامية ويتذوقوا معانيها ؛ لان التجربة اثبتت ان عقاهم الباطن والجو الذى يتربون فيه يؤثر على احكامهم ؛ وهم اذا نجحوا احيانا فى التحليل فانهم يفشلون تماما فى الاستنتاج وفى التركيب .

يقول الاستاذ العقاد : والذى يبدو لنا ان اقرب الاقوال الى سند السيادة فى الاسلام هو الراى القائل بانها عقد بين الله وبين الخلق من جهة ؛ وعقد بين الراعى والرعية من جهة . فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . (يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) . (١)

ثم بين الاستاذ ان تقرير مصدر السيادة ضرورة عظمى تواجه الدولة الاسلامية الناشئة لا محالة فى اول تكوينها لانها تحتاج الى تقرير حق الطاعة وما يجوز اولا ويجوز فى تطبيق الاحكام او وقفها وتعديلها . وقد واجهت الدولة العثمانية بهذه الضرورة العظمى فى مبدا قيامها بين رعاياها من مختلف الاجناس والشرائع والاديان وتصرفت فى ذلك عن طريق اصدار المراسيم التشريعية المتفقة مع احكام الشريعة ثم واجهت دولة الباكستان فى هذا العصر بهذه الضرورة بعينها فبحثها اناس من الفضلاء المطلعين على شرائع الامم ووقفنا على هذه البحوث فى مجلة الباكستان للدكتور اشتيان حسين قريشى احد الوزراء فى حكومتها . وقد استهل الدكتور بحثه قائلا : « لم يستطع فلاسفة السياسة ان يصلوا الى صاحب الحق الفعلى فى السيادة على كثرة الابحاث الطويلة والجهود الفكرية المضنية التى بذلوها فى هذا السبيل ؛ ففى الوقت الذى يذهب فيه بعضهم الى القول

(١) العقاد ، الديموقراطية فى الاسلام . ص ٦٠

بان البرلمان فى دولة متحضرة كالمملكة المتحدة مثلا هو صاحب السيادة الحقيقى . يرى آخرون ان الناخبين الذين يختارون البرلمان هم اصحاب السيادة . فهم قادرون على خلع الملك وحل البرلمان . ويرى ان الناخبين أنفسهم ليسوا مخيرين بل مسيرين بما سمعوه من دعوة وتلقوه من علم واعتقدوه من دين واتخذوه من افكار سياسية واجتماعية . فهل هذه العوامل هى صاحبة السيادة الحقيقية فى الدولة ؟ وهل الصحف والمدارس ودور السينما وغيرها هى السلطة العليا التى تسود الدولة ؟ «

وبعد ما بين الاستاذ ان هذا المنطق لا يؤدى الى نتيجة عملية قال « ولهذا وضع الفقهاء اسسا عرفوا فيها اصحاب السيادة بانهم السلطات التشريعية العليا وانقوى المتعددة التى تتحكم فى حياة الشعوب وتوجه نشاطها ؛ وهى متشابهة فى جميع الدول ولو انها ليست واحدة . ثم بين ان السيادة السياسية فى باكستان لله باعتبار انه رب كل شىء . ولكن من الناحية العملية للشعب الذى يستطيع اذا رغب ان يتخذ ماشاء من قرار سواء كان صالحا له او غير صالح » الى ان قال : « ان السيادة السياسية للشعب الذى يملك حق انتخاب المرشحين والحكومات واقالتهم . اما السيادة الحقيقية فستكون من الناحية الاساسية مبادئ الاسلام ..: وسبيل تقريرها ان يستعملها الشعب والابناء وان يتدارسوها على الدوام » (١)

وعلى هذا الراى فان السيادة الاصلية لله سبحانه وتعالى . ومعنى ذلك ضرورة الرجوع لله فى الامر والنهى . اما السيادة العملية فهى مستمدة من الشعب باعتباره الذى يعين اهل الحل والعقد فى الامة : وهذا ما يقرب من ما مشى عليه ابن خلدون فى مقدمته حين بين ان رئاسة الدولة ؛ اما ملك طبيعى وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ؛ واما ملك سياسى ؛ وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفن المضار . واما خلافة ؛ وهى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى (٢)

ثم قال ابن خلدون : ان الخلافة الخالصة كانت فى الصدر الاول الى آخر

(١) نفس المصدر .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة . فصل انقلاب الخلافة الى ملك .

عهد على ؛ ثم صار الامر الى الملك ؛ وبقيت معاني الخلافة من تحرى الدين ومذاهبه
والجرى على منهاج الحق؛ ولم يظهر التقييم الا فى الوازع الدينى ؛ كان الوازع
دينا ثم انقلب عصبية وسيفا . وهكذا كان الامر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد
الملك والصدر الاول من خلفاء بنى العباس الى الرشيد وبعض ولده . ثم ذهب
معاني الخلافة ولم يبق الا اسمها وصار الامر ملكا وجرت طبيعة التغلب الى
غايتهما .

واذن فالسيادة فى نظر ابن خلدون مستمدة من الشرع؛ وكان الوازع الدينى
حاميا له فى صدر الاسلام. ثم حلت محله العصبية دون ان تغير شيئا من معاني
الخلافة . وينكر محمد اسد ان تكون للشعب سيادة يمارسها بصفة مطلقة لاننا
عند ما نأخذ بنظر الاعتبار انه فى مجتمع اسلامى واع لا تكون موافقة الشعب
على اسلوب الحكم وعلى نظام معين للتعاون الاجتماعى والسياسى سوى نتيجة
مترتبة على قبوله للاسلام كشرعية سماوية وقد استدلل لذلك بقوله تعالى : (قل
اللهم مانك الملك توتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء
وتذل من تشاء بيدك الخير ؛ انك على كل شىء قدير) وقال : وبناء على هذه
الآية الكريمة فان المصدر الحقيقى للسيادة فى الدولة الاسلامية هو المشيئة
الالهية كما وضعت لنا فى احكام الشريعة . واما سلطة المجتمع الاسلامى فليست
سوى سلطة بالوكالة جلها بيد الله (١)

ويقول الدكتور حسن ابراهيم : ان الخلافة العباسية اوجدها انفرس الذين
يقولون بنظرية الحق الملكى المقدس The Denine Reght of Kings
بمعنى ان كل رجل لا ينتسب الى البيت المالك ويتولى الملك يعتبر مقتصبا لحق
غيره . لذلك اصبح الخليفة العباسى يحكم بتفويض من الله لا من الشعب كما
يتجلى ذلك من قول ابى جعفر المنصور (انما انا سلطان الله فى ارضه .) . وذلك
يخالف ما كانت عليه الخلافة فى عهد الخلفاء الراشدين الذين استمدوا سلطانهم
من الشعب . يدل على ذلك قول ابى بكر عقب توليه الخلافة : « ان احسنت
فشجعونى وان اسات فقومونى بحد سيوفكم » (٢)

(١) محمد اسد ، منهاج الاسلام فى الحكم . ص ٨٠

(٢) حسن ابراهيم ، النظم الاسلامية . ص ٦٩

وعلى هذا فالخلافة فى زمن الراشدين استمدت سلطنتها من الشعب بينما انقلبت سلطانا الاهيا فى زمن العباسيين .

والذى نلاحظه على الدكتور وعلى ابن خلدون ايضا ؛ هو انهما لم يفرقا بين الخلافة كنظام اسلامى مجرد او مثالى وهو الناشئ عن بيعة اهل الحل والعقد . وبين خلافة التغلب او الامر الواقع وهى المقبولة درءا لمفسدة الفتنة بشرط ان تسيير على مقتضى الاحكام الشرعية فى سلوكها .

وقد حاول الاستاذ محمود المباييدى ان يجمع بين هاذين الرايين متسائلا: « هل يعنى هذا ان مصدر السلطة السياسية فى الاسلام بوجه عام هو القانون ؟ لا اكاد اتردد فى الاجابة على هذا السؤال بان نعم . لا يعدو الامر ما ذكر . ففى الحقيقة وواقع الامر ؛ ان القانون الاسلامى كان مصدر سلطان الدول العربية والدول التى ورثت سلطانتهم فى الاسلام سواء تغير الوازع الدينى ام لم يتغير . طالما اننا نقرأ فى سورة النساء (يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) وما لم يتغير هذا القانون بقانون مكتوب آخر لا يمكن ان نعتبر هذا القانون الا قائما .

اما وقوع بعض الحوادث المنافية لهذا القانون المكتوب ؛ فتعتبر من قبيل الشذوذ والانحراف وارتكاب المخالفة ؛ وهذا لا يمكن تسميته بالقانون (١)

١٠٨ - واذا رجعنا الى نظار المسلمين ممن تناولوا البحث فى اولى الامر ؛ لم نجدهم انتفتوا بالمرّة الى كون السلطة المعطاة لاولى الامر مستمدة من التشريع السماوى وانما بحثوا فى من هم هؤلاء الذين يعنيه القرآن بقوله : « واولى الامر منكم » قال الرازى بعد ان بين ضرورة عصمة اولى الامر فيما يطاعون فيه . ثم نقول : ذلك المعصوم اما مجموع الامة واما بعض الامة لا جائز ان يكون بعض الامة لانا بينا ان الله تعالى اوجب طاعة اولى الامر فى هذه الآية قطعاً . وايجاب طاعتهم مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم . ونحن نعلم باضرورة اننا فى زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم عاجزون عن الوصول اليهم عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم.

(١) محمود المباييدى ، نظام الاسلام السياسى ، بحث نشره فى مجلة

المسلمون . م ٥ . ع ٦٩ ص ٧٥٣

وإذا كان الامر كذلك علمنا ان المعصوم الذى امر الله المسلمين بطاعته ليس بعضا من أبعاض الامة ولا طائفة من طوائفهم . ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذى هو المراد بقوله (واولى الامر) اهل الحل والعقد من الامة. وذلك يوجب القطع بان اجماع الامة حجة .

وقد نقل السيد عبد القادر الفاسى فى رسالته (الامامة المعظمى) عن السعد فى شرح المقاصد : ان الامامة تنعقد بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد الذين هم خواص الامة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس .

وقال الشيخ محمد بختيار فى كتابه عن حقيقة الاسلام واصول الحكم، ان بيعة الامام انما تنعقد باتفاق علماء الكلام ببيعة اهل الحل والعقد لان الامام هو وكيل الامة ؛ وانهم هم الذين يولونه ملك السلطة وانهم يملكون خلعه وعزله . لان مصدر قوة الخليفة هو الامة . وانما يستمد سلطانه منها . وان المسلمين هم اول امة قالت بان الامة هى مصدر السلطات كلها .

يقول السيد رشيد رضا : اذا تمهد هذا فالآية مبينة اصول الدين وشريعته والحكومة الاسلامية وهى :

الاصل الاول : القرآن الكريم والعمل به هو طاعة الله تعالى .

الاصل الثانى : سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والعمل به هو طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم .

الاصل الثالث : اجماع اولى الامر وهم اهل الحل والعقد الذين تثق بهم الامة من العلماء والرؤساء فى الجيش والمصالح العامة كالتجارة والصناعة والزراعة وكذا رؤساء العمال والاحزاب ومدبرو الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها وطاعتهم حينئذ هى طاعة اولى الامر .

الاصل الرابع : عرض المسائل المتنازع فيها على القواعد والاحكام العامة المعلومة فى الكتاب والسنة . ذلك قوله تعالى : فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول .

فهذه الاصول الاربعة هى مصادر الشريعة ولا بد من وجود جماعة يقومون بعرض المسائل التى يتنازع فيها على الكتاب والسنة . وهل يكونون من اولى الامر او ممن يختارهم اولو الامر من علماء هذا الشأن ؟ سيأتى بيان ذلك قريبا .

تم قال بعد كلام : فقد علمنا ان اولى الامر معناه اصحاب امر الامة فى حكمها وادارة مصالحها وهو الامر المشار اليه فى قوله تعالى : وامرهم شورى بينهم . ولا يمكن ان يكون شورى بين جميع افراد الامة . فتعين ان يكون شورى بين جماعة تمثل الامة ويكون رايها كراى مجموع افراد الامة لعلمهم بالمصالح العامة وغيرتهم عليها ولما لسائر افراد الامة من الثقة بهم والاطمئنان بحكمهم ؛ بحيث تكون بالعمل به عاملة بحكم نفسها وخاضعة لقلبها وضميرها وما هؤلاء الا اهل الحل والعقد الذين تكرر ذكرهم فى هذا السياق . ولكن كيف يجتمع هؤلاء ومن يجمعهم ؟ ثم قال : وصفوة ما هنالك ان هذا الامر يختلف باختلاف احوال الامة الاجتماعية فى الزمان والمكان . فلم يكن من الحكمة ان يوضع له نظام موافق لحال الصدر الاول وحدهم والمسلمون قليل من العرب؛ واولوا الامر فيهم محصورون فى الحجاز ويجعله عاما لكل زمان الى ان قال : فالامر الذى لا ريب فيه ان الله تعالى هداانا الى افضل واكمل الاصول والقواعد لبنى عليها حكومتنا ونقيم بها دولتنا . وكل هذا الينا . فاعطانا بذلك الحرية التامة والاستقلال الكامل فى امورنا الدينية ومصالحنا الاجتماعية (١)

من هذا الاستعراض لآراء النظار المسلمين من زمن الرازى الى عصر رشيد رضا ؛ ننتبه الى نقطتين :

(١) ان كون الحكم لله وهو مناط كل تدبير فى شؤون الحياة ؛ امر مفروغ منه بالنسبة للمسلمين .

(٢) ان السلطة للامة بحيث هى التى تتولى تعيين اهل الحل والعقد منها ؛ بالطريقة التى تقتضيها التطورات الاجتماعية والاقتصادية . وذلك بمقتضى جعل شرعى .

وبناء على هذا فيكون سند الحكم فى الدولة الاسلامية ارادة الشعب المسلم؛ وسند الامة فى الحصول على هذه السلطة هو الدستور المكتوب الذى هو القرآن . فيكون الاسلام اعترف لمجموع الامة ؛ بما اعترف به رجال الدين السابقون للملوك والرؤساء او لبعض الطوائف .

(١) رشيد رضا ، تفسير المنار . ج ٥ ص ١٧٧ - ١٧٩ .

١٠٩ - ونلاحظ اجتماعية التفكير الاسلامى . اذ انتقل من عدم امكان عصمة الفرد غير الرسول ؛ الى عصمة مجموع الامة ؛ وعن طريق ذلك الى عدم امكان اعراب الامة كلها عن رايها . وعليه فينتقل الامر الى ممثليها الذين ترضى عنهم وتختارهم . وهو نفس التدرج الذى وقع عند رجال الديموقراطية الذين قالوا : ان الاصل ان يحكم كل واحد نفسه ؛ ولكن ذلك غير ممكن . فانقل الامر الى اختيار كل واحد من يمثله . وهؤلاء الممثلون هم الذين يتولون الحكم باسم الجميع .

ولكن سلطة الامة مقيدة بالتوافق مع اصول الشريعة الاسلامية . وهذا هو الفرق الاساسى بين نظرية السيادة فى الاسلام وبين غيرها من النظريات . فالدين فى الدولة الاسلامية لا يمكن أن ينفصل عن السياسة بل هما توأمان . لاجل هذا نجد القرآن حينما يتحدث عن الحكم ؛ يضع له دستورا عاما يمكن أن نقول انه يستند الى ارادة الله ، بصفته صاحب الحكم الذى لا راد لقضائه ، وهو بمثابة الاعلان الربانى لما يجب ان تكون عليه الانظمة الانسانية من عدل واحسان . وهذا الدستور هو ما يشتمل على الاسس التى جعلها الله لعمارة الارض واقامة الحق فيها . وقد جعل الله الانسان كل انسان خليفة له فى الارض ليقوم بالتعاون مع اخوانه على اداء المهمة المنوطة بهم ؛ وهى عمارتها طبقا لقوانين الكون وقواعد الشرع . وهذا الاعلان يمحو كل فارق جنسى او سلالى قال تعالى :

ياايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ؛ ان اكرمكم عند الله اتقاكم .

فهو يقوم على اساس المساواة بين الاجناس والانواع وعلى عدم التفاضل بغير العمل واتقانه .

ولهذه الآية مثيلات مما يصرح فيه القرآن بضرورة التعاون على الخير والبر والعدل وكل ما من شأنه ان يحقق ارادة الله فى خلقه . وذلك كله موجه لجميع البشر لا لامة دون اخرى ولا لطائفة دون اخرى . وهذا الاعلان الربانى هو الميثاق الذى اخذه الله على الانسانية كلها . فلما قالوا سمعنا واطعنا جعلهم خلفاءه ومناطق تكليفه . فصاروا المتحملين للامانة اى المالكين للسلطة الجماعية

التي امتعهم الله بها ليقوموا بتنفيذ اعلانه الحق ودستوره السماوى . وهذا هو دستور الامم .

يبقى بعد ذلك على كل دولة تريد وضع دستورها ان تلتزم الميثاق الانسانى العام ؛ وتحافظ على القيم الاخلاقية والروحية التي يتضمنها ذلك الاعلان . فكل دولة اذن ؛ ذات سلطان كامل ؛ ولكن بما انها دخلت فى ذلك الالتزام الانسانى العام ؛ وجب عليها ان تتنازل عن قسط من سيادتها باختيارها وذلك هو دخولها فى دار السلام ؛ اى ضمن امة الاسلام المستجيبة لدعوة القرآن .

وهذه السلطة المودعة فى كل دولة ؛ هى مصدر سيادتها وسند حكمها الخاص . والخلاصة ان اصول القرآنية بمثابة هذه المعاهدات الدولية التي تقرها الامم المتحدة وتلتزم فيها بالمحافظة على حقوق الانسان او على بعض اصول القانون الدولى ؛ والتزامها يحد من سيادتها الداخلية لفائدة هذه السيادة المشتركة التي ترمى لايجاد حكومة عامة لمجموع الناس . فكذلك الدولة المسلمة وغيرها ممن يقبلون الميثاق القرآنى يحدون من سيادتهم يقبولهم الميثاق الذى واثقهم الله به . وتبقى لهم بعد ذلك سلطة وافية بالحاجة ؛ هى سلطة الاجتهاد والشورى والاجماع ؛ ومبايعة اهل الحل والعقد .

١١٠ - وفى اطار هذا المقصد الاسلامى العام يمكننا ان نبحث عن المقاصد الشرعية فى نظام الدولة الاسلامية

الامة والدولة

١١١ - الامة الاسلامية امة واحدة ؛ حدودها هى دار السلام وشعارها توحيد الله واقامة العدل بين الناس ؛ (وان هذه امتكم امة واحدة ؛ وانا ربكم فاعبدون) وصفة الوحدة هذه ؛ تقضى على كل فارق مبنى على الجنس او اللغة او اللون ؛ وهى بصفتها الجامعة تضم حتى ذوى الاديان المختلفة الذين يختارون الدخول والمقام فى دار السلام ؛ كما يدل على ذلك الدستور الذى اعلنه صلى الله عليه وسلم عند مقدمه للمدينة المنورة . وجعل سكان يثرب كلهم (امة من الناس) . (١)

وتكون الامة الاسلامية وحدة سياسية دون اعتبار للحدود الجغرافية ؛ بدليل

(١) علال الفاسى ، مدخل فى النظرية العامة للفقهاء .

حيارتها للصفات التي تؤهلها لتكون دولة ؛ وهي :

اولا؛ الجماعات التي اتخذت ايام النبي صلى الله عليه وسلم فى جزيرة العرب .
ثانيا ؛ الجماعات غير المومنة التي خضعت لحكم الرسول بشروط معلومة
من العرب وغير العرب

ثالثا ؛ الاقوام التي اعتنقت الاسلام بعد التبليغ وانصهرت فى الامة
الاسلامية .

وهذه الصفات تشكل الشرط الاول من تشكيلات الامم الاسلامية ؛ لاعلانها ذات
كيان خاص . فالامم الاسلامية اعتنقت مبادئ (الحكم الاسلامى) ودخلت فى
جامعته ؛ التي دل عليها القرآن بوضوح انها امة واحدة اى لا فرق بين الاجناس
والاديان والمعتقدات (١) .

ولفظ الامة اعم من الدولة ؛ لانه لا يتصور دولة بدون امة ؛ ومنذ هجرة
الرسول للمدينة تأسست الامة الاسلامية ؛ وأصبح لها رئيس هو النبي عليه
السلام واتحدت حوله القبائل العربية واليهودية ورضيت بحكمه ؛ فاصبحت
الامة دولة ذات حكومة وحدود هي التي وقع الائتلاف على حمايتها ؛ فتكون الجيش
وفرضت الزكوات وتلك هي مؤهلات الدولة التي كانت نتيجة قيام امة الاسلام
وقبولها لتحمل اعباء الرسالة وتنفيذ مقتضياتها . قال تعالى :

كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون
بالله ؛ ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المومنون ؛ واكثرهم الفاسقون .
فصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فى اطار الايمان بالله ؛ تعطى حق
الولاية وحق الضمان الجماعى .

والولاية تستوجب قيام سلطة أمرة واخرى. زاجرة. وهي السلطة الدستورية
التي تتحمل تنفيذ القوانين ورعاية تطبيقها والحرص على عدم ارتكاب المخالفات
واقامة الحدود والزواج الرجعة اليها .

والامة الاسلامية متضامنة الحقوق متكافئة الدم ؛ وقد وصف ما بين
أفرادها من التضامن النبي صلى الله عليه وسلم فى قوله : «مثل المومنين فى

(١) رأفت شفيق شنبور، دستور الحكم والسلطة فى القرآن والشرائع. ص ٦١ .

توادهم وتراحمهم كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» .

وفى الحديث الآخر : المؤمن للمومن كالبنيان يشد بعضه بعضا ، وشبك صلى الله عليه وسلم بين اصابعه

وفى القرآن الكريم : والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة اولئك سيرحمهم الله» .

وهذه الآية تبين مشاركة المرأة للرجل فى ولاية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، اى حقها فى الاشتغال بسياسة الدولة وكل ما يصون بيضة الامة (١)

١١٢ - ويبدو تضامن الامة جليا فى هذه الآيات والاحاديث الى الحد الذى يضع كامل التوازن بين الفرد وبين المجموع . فليس ينقص من حق الفرد لصالح الجماعة ولا يخيّف بحق الجماعة لصالح الفرد. وهو ما يمتاز عن كل المذاهب الاجتماعية التى تحيف بجانب لصالح الجانب الآخر .

اما الدولة الاسلامية فهى كما قلنا نتيجة قيام الامة وسلطتها الامرة الناهية . وهى تقوم على حدود جغرافية وفكرية معا . وليس الطف فى الدلالة عليها من هذه الآية فى الانصار : والذين تبوأوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما اوتوا ؛ ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة .

فالتبوا الاقامة ؛ والانصار هم الذين اقاموا بالدار التى هى دارهم يثرب . ولكنهم لم يراعوا وطنهم الترابى بقدر ما راعوا وطنهم الاعتقادى . فقد تبوأوا الايمان اى اتخذوه دارا لهم ؛ وبذلك تجاوزوا حدود الاقليمية الى رابطة العقيدة التى جمعت بينهم وبين اخوانهم المومنين فاحبوا من هاجر اليهم منهم ولم يجدوا

(١) ان هذه الآية تبين رغبة الاسلام فى قيام سلام عام داخلى وخارجى . يتمتع فيه كل واحد من المواطنين بحقوقه ويقوم بواجباته على توازن تام فى العلاقة بين السلطة الحاكمة وبين الشعب الذى هو سندها ومصدر سيادتها . وفى جو من الوحي الالاهى الذى هو ضمان الحريات الاساسية للجميع .

مشقة من مقام المومنين القرشيين معهم فى مدينتهم . بل ان مقامهم الاول عندهم استوجب عليهم ان ينفقوا عليهم فانفقوا عن سعة ؛ وآثروهم على انفسهم عن خصاصة ؛ فاعطوا بذلك الدليل العملى على ان اخوة العقيدة فوق كل اعتبار . ولكن رابطة الامة العقائدية ؛ لا تتنافى مع رابطة الدولة القانونية المتى اقرها دستور المدينة الاول . فلهذه الدولة حدودها وهى ما بين لا بتى دار السلام . قال تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم .

ودار السلام ؛ هى دار الاسلام ؛ وهى التى تقابل دار الحرب . وقد استعمل القرآن كلمة السلام ليعبر بها عن دولة الاسلام ، لتعم المواطنين مسلمين او غيرهم . لان كل من دخل دار السلام واصبح من رعايا الدولة الاسلامية يصبح آمنا له ما لنا وعليه ما علينا . وكذلك اولئك الذين يدخلون فى حلف او تعاهد معنا نقضى اليهم حلفهم وعهدهم الى مدته ؛ ان الله لا يحب الخائنين .



حقوق الإنسان

١١٣ - يعتبر الإسلام كل واحد من أفراد البشر مكلفاً أى مطلوباً منه أن يقوم بواجباته الكاملة نحو ربه ونحو نفسه ونحو المجتمع الذى هو منه. والانسانية التى ينتسب اليها . والتكليف فى العرف الإسلامى يقوم مقام المواطنة فى العرف الديمقراطى الحديث .. وكان استعمال الإسلام لكلمة التكليف مكان غيرها ايداناً بأن الحقوق تعنى الواجبات ، والواجبات، تعنى الحقوق ، لان الحقوق التى يطلبها الانسان هى وسيلة للقيام بواجباته ، وهذه أيضاً تعتبر وسائل لحقوق اخرى يحصل عليها فى حياته الدنيوية وفى يوم الجزاء .

والتكليف يجعل الناس كلهم متحملين مهمة أداء الواجب والدفاع عن الحق ؛ ولعل توضيح هذا المعنى وجعل الإسلام له حقيقة شرعية ثابتة هو من اسباب انقطاع الرسالة لان الناس ولا سيما العالمون منهم خلفاء عن الرسول فى أداء الواجب وتوضيح طريقة التمتع بالحق .

1 - حق الحياة :

ولا شك أن اول حق يجب ان يضمن للانسان ليتمكن من أداء ما كلف به هو حقه فى المحافظة على حياته . فالحياة منحة ربانية أعطيت لنا لنستمتع بها ونعمل على أن نحفظها ونصونها الامد المطلوب ونعمل من الصالحات ما يجعلها طيبة كريمة وهى فوق ذلك نفع من روح الله فى هذه الاجسام النخرة التى خلقت من طين ، من حما مسنون .. ، انها البرهان الاكبر على وجود الله والظاهرة العظيمة على قدرته (أؤمن يخلق كمن لا يخلق ؟) .
وإذا كان الخلق لم يكن عبثاً والحياة لم تكن سدى فمن واجب الانسان وحقه أن يحفظها لنفسه ولاخوانه ويبقيها الى مداها الطبيعى الكافى لابتلاء كل انسان ومعرفة ما ذا فعله مما كلف به من الاعمال .. لكل واحد منا

الحق فى ان يعيش وواجب ان يعيش وعلى كل واحد منا أن يعمل على حياة الآخرين ويعتبرها مثل حياة نفسه ، وليس لاحد مهما كانت مكانته عالية وسلطانه قويا أن يغصب الانسان حقه فى الحياة ، ومن فعل ذلك بغير حق فقد آذّن الناس كلهم بالحرب وآذّن معهم الله الذى جعل لنفسه وحده صفة الاحياء والاماتة .

لقد كانت الجريمة الانسانية الاولى التى قصتها الكتب السماوية عن ابنى آدم اذ تجادلا فمد احدهما يده لصاحبه ليقتله وقال الثانى ما أنا بباسط يدي اليك لاقتلك انى أخاف الله رب العالمين ، كانت هذه الجريمة التى ارتكبتها واحد من البشر ضدا على من يرفض ان يقابله بمثلها خير مثال لقوة حق الانسان فى الحياة ولسعة الجزاء الربانى لمن يخافه فى هذا المقام ويفضل أن يضحي بنفسه فى سبيل حياة اخيه عوضا عن ان يمد يده ليقتله .

ان المظلوم وان تمتع بحق الدفاع فواجب عليه الا يظلم وخير له أن يعفو ويصفح ، وليست قصة الكتب السماوية عن الاخوين الاتيانا بأن كل بنى آدم اخوة .. الناس كلهم سواء فى المحيا والممات وحق كل واحد فى أن يعيش هو حق الآخر لا فرق بين آحاد الناس وان اختلفوا فى الجاه والمال والرتب ، فلو قتل ملك أحد رعاياه الضعفاء لكان مجرما فى حق الانسانية كلها كما لو قتل ذلك الضعيف من هو أقوى منه بغير حق ؛ والجزاء الذى يجب فى هذا هو الذى يجب فى ذلك ، والانسانية كلها متضامنة فى رفع اليد التى تبسط لقتل اخيها الانسان واذا هى قصرت فى ذلك دخلت كلها فى اثم اقرار الجريمة وعدم استنكارها ، قال تعالى « كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحيها فكأنما أحيى الناس جميعا » .

الحياة التى يملكها احد فى أقصى الشرق هى حياة اخيه فى أقصى الغرب ، والاعتداء الذى يوجهه أحد الاخوان على أخ له ، هو اعتداء على بنى آدم كلهم ، وهذا ما يعنى التضامن فى التمتع بحق الحياة وضرورة تجنيد الانسانية كلها لمنع القتل والمحافظة على الحياة . والاسلام بطبيعته يجند

الناس كلهم لعمل كل معروف ودفع كل منكر لانه يعتبرهم سواء فهو يدعوهم للاتفاق على كلمة سواء .

ان على المجتمع وعلى الدولة التى تمثله ، ان تضمن حياة الفرد فتمنع :
اولا - غيره ايا كان من أن يعتدى على حياته ، ولها ان تقوم فى سبيل ذلك بتطبيق الاحكام الشرعية الرادعة، والبحث عن اسباب الوقوع فى الجريمة .

ثانيا - ان تمنعه هو نفسه من الانتحار لانه ان كان يملك حق الحياة فلا يملك ان يزهقها فى أى صورة من صور الواقع ، حتى لو كان مجرما يستوجب القصاص ، فان ممثلى المجتمع والشرع هم الذين لهم وحدهم ان يحكموا عليه بذلك مع بقاء امكان العفو للاولياء ولولى الحق العام . وقد واصل القرآن توجيه النداء للضرب على يد من قتل نفسه او غيره وتوعد المرتكبين للجريمة بعذاب الدنيا وعقاب الآخرة .

ثالثا - يجب أن ينفذ ما أراه الشارع من منع كل ضروب الانتقام الجاهلى ، فليس لاحد ان يقتل احدا باسم الانتقام واخذ الثأر ، ولقد كان من أعظم الاعمال التى جاء بها الاسلام واصلح بها المجتمع محو الثارات والقضاء على الانتقام فقال عليه السلام : « ليس منا من دعا بدعوى الجاهلية » ، ومنع اولياء المجنى عليه أن يسرفوا فى عقاب الجانى بالتعدى عن اسرته ، قال تعالى : « فقد جعلنا لوليه سلطانا ؛ فلا يسرف فى القتل ؛ انه كان منصورا » ، ومن أسرف بأ ن تصرف فى ذلك بنفسه او حاول أن يلزم الحاكم بمجاوزة الحد كان على أولى الامر أن يصده ويرجعه الى طريق الاستقامة والعدل .

رابعا - أن تقاوم كل تطاحن يؤدي الى القتل فى سبيل المال او الفكر داخل المجتمع ، وتحمى كل فرد او جماعة أثناء قيامها بواجبها او تمتعها بحقها وتقضى على أسباب الفتنة والاضطراب وذلك بوضع كل التشريعات والتدابير التى يفتضيها قصد الاسلام الى المحافظة على الحياة .

خامسا - ان تقاوم كل الاوبئة الاجتماعية التى تفتك بحياة الانسان

وبصحته وبسلالته وفساد نسله ، وذلك بتهيئة وسائل الكسب للجميع ومقاومة الامراض باتخاذ وسائل الوقاية والعلاج وحماية الاسرة والاطفال ، مع مقاومة الانحلال الخلقي واسبابه من خمر وبغاء وحشيش وغير ذلك من كل ما من شأنه أن يودي بحياة الانسان وأسرته وسلامة مجتمعه ويؤدي الى الفحشاء والمنكر والبغى .

سادسا - ان تعمل متضامنة مع جميع ذوى النيات الحسنة فى القضاء على الحروب وأسبابها والدعوة الى السلام وضمانه ومقاومة كل الوسائل التى تمس به وتؤدي الى الحرب من رأسمالية متكدسة وتزاحم دولى على أن تكون أمة أربى من أمة ، والتنافس فى ابتكار المدمرات وان تعمل كذلك على مقاومة الاستعمار والاستغلال وتكافح فى سبيل قيام وحدة انسانية ضد الاخطار الذرية ، وبذل كل تضحية يستوجبها ذلك لان قصد الاسلام من الحياة الخاصة هو قصده للسلام العام الذى يحفظ وجود المجتمعات والافراد . ولتوضيح القصد الاسلامى من الحياة ينبغى ان نجمل ما فعله الاسلام ازاء أمرين خطيرين كانا هما الداء المزمع الذى يفتك بالمجتمع العربى فى الجاهلية على الخصوص ، كما يفتك بغيره من المجتمعات الاخرى.

أ - موقف الاسلام من وأد البنات والغاية منه :

من المعلوم ان طوائف من العرب كانوا يثدون بناتهم فى الجاهلية ، وكانوا لا يرون فى ذلك بأسا وربما باعوا بناتهم لغيرهم اذا وجد من ينقدهن من الدس فى التراب ؛ فكان أول ما عمله الاسلام ، هو انقاذ البنات من هذه الوحشية التى كانت سبة فى وجه الانسانية جمعاء ، وقد وصف القرآن حالة هؤلاء الجاهليين كلما ولدت لهم أنثى كيف يظهرون بمظهر المستاء المغتاض الحائر ، قال تعالى : «واذا بشر احدكم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ، أيمسكه على هون ام يدسه فى التراب ، ألا ساء ما يحكمون » . وما أجمل استهزاء القرآن بهؤلاء المتوحشين حينما يستعمل عبارة البشارة فى معنى اخبارهم بازدياد أنثى لهم ، فهذه الكلمة وحدها تصور كيف انهم خرجوا من صفة الانسانية التى تجعل الاب يسر لازدياد مولود له كيفما كان نوعه فيفرح ويطرب

بينما يقف هؤلاء مسودى الوجوه ظاهرى الغيظ حائرين فيما يفعلون .. ،
وحيثما وصف المشركون الملائكة الذين عند الرحمن بأنهم اناث ، ذكرهم
الله بطبيعتهم فقال لهم « ويجعلون لله ما يكرهون » ، بل خاطبهم بأقوى
من ذلك فقال : « أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين ، واذا بشر
أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا ظل وجهه مسودا وهو كظيم » .

كان العرب يثدون بناتهم ؛ فحمى الاسلام الانثى من هذا الظلم العظيم؛
وكان عمله ذلك دفاعا عن حق الانسان فى الحياة .

اما الغاية من وأد العرب بناتهم فلا شك أنه السبب الذى شرحه
القرآن وهو الخوف من الفقر ، قال تعالى مخاطبا العرب خصوصا والناس
عامة .

« ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن نرزقكم واياهم » ، وفى
الآية الاخرى « ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ، نحن نرزقهم واياكم ،
ان قتلهم كان خطأ كبيرا » .. ، وهاتان الآيتان توضحان السبب الذى
يجعل العربى يثد بنته فى الجاهلية فى الوقت الذى يحرم ذلك على الجميع
معتبرا له خطأ كبيرا . واذن فلا يجوز قتل الاولاد الصغار وبالأحرى الكبار
خوفا من الفقر ، بل يجب ان يقتنع الآباء والامهات بأن الله قادر على ان
يرزق كل مخلوق ، ثم يتخذوا اسباب الكسب التى تضمن ذلك ؛ هذا
من جهة المبدأ الروحى ، أما من جهة المبدأ الشرعى ، فالدولة مسؤولة عن
تهيئة اسباب المعاش لكل أحد ليقوم بسد حاجته وحاجة اسرته ، والا كانت
مسؤولة عن تكاليف العائلة ، لانه لا يجوز فى الاسلام ان يبقى جائع
لا يطعم او عار لا يلبس ، او مريض لا يجد ما يعالج به او جاهل لا يجد
أين يتعلم ، واذا كان هذا واجبا على الاب والام نحو اولادهما ، وكان الوأد
ممنوعا ومن حق المجتمع وواجبه ان يضرب على يدي الوالدين ان فعلاه
فان الدولة وذوى السلطة فى الامة ممنوعون من اتخاذ التدابير لقتل أفراد
الامة خوف الفقر وذلك كوأد الاجنة فى بطون امهاتهم حتى لا تنمو الامة
فلا تجد بزعمهم ما يسمونه بالاقبل الحيوى والمجال الحيوى ، فليس احد
أحق بالحياة من الآخر ، وليس لاحد أن يمنع احدا من الخروج للوجود

او التمتع بالبقاء فيه إن خرج ، واعتقد أن الله بما انزله فى القرآن من منع الواد ، وبما بلغه لنا صلى الله عليه وسلم حينما وصف عزل الرجل أثناء جماع امراته بانه الواد الخفى أرشدنا الى ان نقاوم كل ما من شأنه أن يمس بحياة الافراد والجماعات تحت ستار من الاسباب الاجتماعية المختلفة ، وإذا كان ما دعا اليه الفوضويون وانصار الخلق الانانى من قتل كل انسان غير منتج او مريض بدعوى انه من الطفيليات التى تمس بالبشرية وما حاوله هتلر والنازيون من إبادة أجناس بشرية بدعوى انها متأخرة أو غير صالحة للبقاء ، اذا كان ذلك لم ينفذ الآن كما اراده اصحابه بسبب ما اظهره العالم كله من تضامن فى مقاومته ، فان دعوات جاهلية اخرى تنتشر فى أوساط العالم ولا سيما فى الشعوب الكثيرة العدد مثل الصين والهند ويقلدها فى ذلك بعض دول العرب المسلمين تحت على الحد من النسل وتبيح للافراد ، بل وتشجعهم على اجهاض الجنين بعد تكوينه بدعوى ضرورة توافق عدد السكان مع مستوى الانتاج والاحتياط من الفقر ومن البطالة وهي نفس الدعوى التى تعللت بها الجاهلية الاولى فى وأدها للبنات ، غير ان المعاصرين يعطونها من التكييفات العلمية والشكليات الكلامية ما يوقعون به الشك فى نفوس المتيقنين والخوف فى نفوس العارفين.

لقد خلق الله لنا عوالم هذه الدنيا وما فوقها وما تحتها ولحد الآن لم يبلغ الانسان فى استنزاف خيراتها الا القليل ، ولم يبلغ من اكتشاف أسرارها الا الاقل ، وقد خلق الله كواكب أخرى واخبرنا انها مسخرة لنا كالارض ، قال تعالى : « وسخر لكم الشمس والقمر دائبين » ، ولحد الآن لم نبذل الجهد الذى نستطيع به ان نستفيد من ذلك التسخير بشيء زائد على ما ورنناه من الاجيال الماضية ، كما اخبرنا بمكنات الانتقال من هذا الكوكب الى غيره من الكواكب والاتصال بها حين قال : « وهو على جمعهم اذا يشاء قدير » ، فلماذا نضيع الوقت فى البحث عن طرق حد النسل وابادة الخلق وقطع الحبل للانتاج الانسانى لاوهام لا مبرر لها ؟ انه ليس فى افريقيا اليوم الا قدر ضئيل من السكان بالنسبة لمساحتها ، ومع ذلك فقد عاشت قرونا مدة من الجهل والمرض والفقر بسبب عدم

انتباهها الى وسائل الحضارة الحق وعدم اضطلاعها ببعض مما اضطلع به أبناء القارات الاخرى ، وها هي الآن تنتبه فتبدأ كفاحها لاحياء أراضيها واستخراج خيراتها وفي الارض قطع متجاورات فارغات فلماذا تحرم فيها الشعوب كثرة النسل ؟.. ؟ ، ولماذا تحد من نسلها هي لثلا تملأ هذا الفراغ..؟!؛

ان اجهاض الاجنة ، وكذلك استعمال الادوية لمنع النسل وتقليله بصفة جماعية ، ليس مما يتفق مع مقاصد الشريعة ، وهو مما يدخل فى غاية القراءن مما قصه علينا مما كانت عليه العرب من وأد البنات والسبب الذى كان يحملها على ذلك ، والاطخر من هذا اننا اذا تركنا فكرة تدخل الدولة بتحديد النسل تأخذ طريقها واعترفنا بمشروعيتها مع ما هو معروف فى طبائع البشر من الاستبداد واصطناع الطبقات وخلق الامتيازات فمن يضمن لنا ألا يقوم فى جهة من جهات الارض داعية او مجموعة من الدعاة تسندهم دولة قوية بمالها ويعلمها وبأساليبها الحربية فتخلق نظاما استعماريا او طبقياً جديداً يسمح لبعض الشعوب باستعمار البعض وتحديد نسله او ابادة جنسه او بتقسيم أممهم نفسها الى قسمين ، قسم يلد ، وقسم يفرض عليه العقم بدعوى ضيق الرقعة الارضية والحاجة الى التوجيه والى التقدير ؟

ان البشرية التى خلقت الاسترقاق والاقطاع ونظام الطبقات المختلفة وخلقت من الناس منبوذين فى الهند وزنوجا فى امريكا وفى افريقيا الجنوبية يعاملون معاملات خاصة ، قادرة اذا اتاحت لها الفرصة ان تخلق ذلك او أكثر ، مستعينة فى تبريره بخلايا النمل وتقسيمها الى الذين يلدون والى الذين يربون ويحكمون : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب أليم » ..

ب - دعوة الاسلام للسلام :

« يا أيها الناس ادخلوا فى السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين » ، ذلك هو الاعلان القرآنى بوجود سلم عالمى تندمج فيه الانسانية كافة باتفاق على تحريم الحروب والتضامن فى دفع

لمعتدين والجائعين والتعاون على منع العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي تؤدي الى الحرب بين الناس .

ولا نطن ديننا من الاديان او فلسفة من الفلسفات سبقت الاسلام الى مثل هذه الاعلانات العالمية التي لا توجه لامة دون اخرى ولا لطائفة دون طائفة من الناس .

لقد اعلن القرآن المساواة بين البشر كلهم لا بين مواطني امة او ابناء ملة حين قال : « ياأيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله أتقاكم » ، ثم نادى هؤلاء الناس انفسهم ليضمنوا لوجودهم البقاء ولمجتمعهم الامن والطمأنينة ، وذلك بالاقلاع عن الحروب الخاصة والعامة والتداعى الى السلام الدائم والتعاون عليه ، وحسب الاسلام فخرا فى هذا الباب زيادة على هذه الدعوة أن اسمه مشتق من السلام وان تحية المؤمنين به فيما بينهم وبين غيرهم سلام ، وتحية المؤمنين يوم يلقون ربهم فى الجنة سلام .

ولقد كانت الحروب شيئا مشروعا بين البشر بجميع أشكالها ، سواء منها الدفاعية او الهجومية ، وسواء منها ما كان لغصب مال او عرض او ملك او حماية ذلك كله ، فجاء الاسلام بتشريع يفرض السلام ويبيح بقدر الضرورة استعمال الوسائل الدفاعية كما سنبينه .

ان احكامه فى الجهاد هى تشريع للسلام وتوضيح لطرائق الوصول اليه . فالحرب التى تكون لتفوق شعب على آخر ممنوعة .

والتي تكون للسيطرة وتوسيع مناطق الحكم ممنوعة .

والحرب التى تكون فى سبيل اظهار القوة الموقرة ممنوعة .

وحروب الثارات والانتقام ممنوعة .

والتي تكون لاستعمار الشعوب واستغلال خيراتها ممنوعة .

وكل حرب هجومية كيفما كان نوعها على جماعة مسالمة ممنوعة .

والحرب التى تريد اكراه جماعة او ملة على الخروج من دينها او

نظامها ممنوعة .

وانما يبقى مباحا وبصفة مؤقتة ، اى مدة الامد الضرورى لاقرار السلم،

القتال لاستبعاد الفتنة في العقيدة ومنع اضطهاد المؤمنين واكراههم على الخروج من دينهم ، فهؤلاء وحدهم الذين أذن الله لهم ان يقاتلوا بانهم ظلموا ووعدهم بالنصر وفرض عليهم الاستعداد ارهابا للمدين يريدون اضطهادهم وحرصا على أن يكون ذلك الارهاب مانعا اعداءهم من الاعتداء عليهم ؛ وهذه الحرب المشروعة نفسها تصبح ممنوعة بمقتضى نظرة الاسلام ومقاصده في ثلاث حالات :

الحالة الاولى ، فيما اذا استنفدت أغراضها ولم يبق لها موجب ، بمعنى أن الخطر وقع دفعه والاطمئنان على العقيدة أصبح أمرا لا شك فيه ، فانه لا يبقى للمسلمين حق في أن يواصلوا القتال للتوسع أو للانتقام أو لمجرد الاستعلاء والانتشاء بتوالى النصر ، وذلك ما يدل عليه قوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » ؛ وهذا ما يعبر عنه الفقهاء بأن الجهاد ضرورة تقدر بقدرها ، فهي بمثابة أكل الميتة الذي يباح لمن اضطر اليه لا يجوز له أن يتجاوز به قدر الشيع والاطمئنان على النفس من الموت .

الحالة الثانية ، فيما اذا أظهر المحاربون لنا رغبة في السلم وعلمنا أنهم مخلصون في طلبهم ذلك ، وليس هو منهم مجرد خدعة حربية ، فانه يجب علينا أن نستجيب لهم ونمسك عن القتال لانه لا يكون له مبرر شرعى وذلك قوله تعالى : « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » .

أما الحالة الثالثة ، فهي ما اذا قامت في العالم دعوة لتحريم الحرب جملة واتفقت الدول كلها بمقتضى أوافق عامة مضمونة النفاذ ، فانه يجب علينا أن نكون في مقدمة المستجيبين لهذه الدعوة ويحرم علينا شرعا الدخول في حرب كيفما كان نوعها بشرط أن تكون هذه السلطة الدولية قادرة على حماية الطوائف والأديان والجماعات بنفوذها من كل اضطهاد واكراه .

ودليل هذه الحالة اولا ، اتفاقها مع عموم الدعوة الاسلامية للسلم ، وهو ما تدل عليها الآية التي سبقنا بها هذا الفصل : « ياأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة . » ، وهي صريحة في أن مقصد الاسلام هو الوصول الى هذا الاتفاق الدولي العام على تحريم الحروب وقرار السلام ، وثانيا الآية التي ذكرناها

قبل وهى « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » . فهى ترشد الى ضرورة الاستجابة للسلم بمجرد ظهور الجنوح ، أى الرغبة والميل عند الأعداء ، فأحرى اذا وقع الاتفاق على ذلك بين مختلف الدول .

ثالثا أن هذا مما يدخل فى عموم قوله تعالى: « لا خير فى كثير من نجواهم الا من أمر بصدقة أو معروف أو اصلاح بين الناس » ، والاتحاد فى الاصلاح العام بين الناس أوجب من الأمر به لا سيما اذا كان الاستعداد عاما فى المجتمعات الانسانية كلها .

رابعا ، أن النبى صلى الله عليه وسلم حكى أنه شهد مع عمومته فى الجاهلية حلفا قال عنه : « ما أحب أن لى به حمر النعم ولو دعيت له فى الاسلام لاجبت » ، وكانت غاية هذا الحلف هى انتهاء الحروب بين القبائل والاتفاق على طريقة للصلح عند الضرورة وذلك ما يدل على اعجاب عليه السلام بهذا العمل ورغبته فى أن يقوم سلام عام واستعداده للاستجابة لكل دعوة تنادى بتعايش سلمى بين الناس ، لأن فى ذلك ضمانا للأمن والهناء

وإذا كان الاسلام قد أباح القتال فى تلك الصورة التى هى دفع الفتنة عن العقيدة كما قلنا ، فما ذلك الا لانه يعلم ان انجاز دعوته للسلم يحتاج الى وقت طويل ، وأن مثل تلك الدعوات العامة لا تنجز بمجرد ارسالها ولو صدرت من السماء لأنها تناقض ما سارت عليه البشرية منذ نشأتها ، ولا يمكن أن تعيش الدعوة نفسها اذا لم تتخذ وسيلة لحماية المؤمنين بها الذين ينتظر منهم ان يكونوا انصارها وحوارييها والعاملين عليها فلو ترك المسلمون وغيرهم يفتنون عن دينهم بدعوى الرغبة فى السلام لانقرضت فكرة السلام نفسها ، ولأصبح من الحق لكل فئة أن تفتن الأخرى عن دينها كما كان العجل فى الدنيا قبل نداء الاسلام العام وقد شرح القرءان هذه الحقيقة حين قال : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » ، أى قاتلوا المعتدين على المؤمنين حتى لا يبقى هناك من يتجرأ ان يفتن أحدا عن دينه بالاكراه والضغط ، ويصبح الدين أمرا بين الانسان وبين الله ، أى حتى يعترف بما نسميه اليوم بحرية الوجدان ، وقال أيضا فى تبرير ذلك : « والفتنة أشد من القتل » .

فالحياة الغالية يمكن أن يضحي بها فى سبيل استبعاد الفتنة فى العقيدة

لأن هذه الفتنة باعتبار عواقبها أشد من القتل ، والقاعدة الشرعية أنه اذا اجتمع ضرران ، أرتكب أخفهما .

واذن فقد دعا الاسلام للسلام وحرمة الحروب مطلقا الا عند ضرورة حماية العقيدة الدينية ، ومتى أصبحت الفتنة غير موجودة وذلك بضمان عام لها ، فانه لا يبقى للحرب حق فى الوجود ، لأن الحياة الانسانية هى الاولى بالبقاء ، والامن الانسانى هو أساس مقاصد الاسلام لتمكين المكلفين من أداء واجبهم على هذه الأرض .

٢) حق الكرامة

وهى حق كل ذكر وأنثى فى أن ينال الكرامة من الجميع ، أى أن يعامل بما تقتضيه الحرمة التى أعطها الله للانسان وميزه بها عن سائر المخلوقات وقد خلق الله الناس من أصل واحد وركب فيهم طبائع واحدة وأعطاهم عقلا واحدا . وأقدرهم على النطق ولا يمتاز أحد عن الآخر بشئ فى تركيبه ولا فى أصل وجوده ؛ فلماذا يريدون أن يتميزوا عن غيرهم بالنسب او بالمال ؛ بل لماذا يريد البعض منهم أن ينال من حرمة أخيه لانه طائع والآخر عاص ؛ أو لانه بر والثانى فاجر ؟ %

الكرامة حق لكل أحد برا كان أو فاجرا تقيا أو عصيا لأن الجزاء يترتب على الأعمال وهى بحسب صفاتها الشرعية ، أما الشخص فهو الانسان دائما حتى المجرم ينال عقابه ولكن ليس لاحد ان ينال من كرامته بتعيينه او شتمه أو التشنيع عليه بما فعل ، لأن فى ذلك مجاوزة للحد الشرعى أو للتعازير المقررة ، يقول الله فى كتابه « ولقد كرمنا بنى آدام وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » ، فعدد سبحانه المنن التى امتن بها على الانسان وميزه بها عن غيره وساقها فى عرض يفهم منه أنها سر المنة الأولى التى هى الكرامة ، فقد رزق الله الانسان الادراك والعلم واستطاع أن يسخر بهما البر والبحر ويتخذهما طريقا له يسلك فيه بمراكب يعدها بنفسه ويصنعها بيده بعدما يصمم طريقة صنعها بفكره ؛ ومثل ذلك فعل فى الأجواء العليا فحقق مصداق قوله تعالى « ويخلق ما لا تعلمون » ،

ولا يزال يكتشف من وسائل اختراق الآفاق واجتياز المراحل ما يدل على تفوقه على غيره من المخلوقات التي لا تستطيع شيئاً من ذلك ، وهو بهذه الميزة الذهنية والعلمية استطاع أن يستفيد من الطيبات التي رزقه الله ويستخرج منها فوائد جملة ونعما لا تحصى ، أليس من كان يمثل هذه المكانة من العلم والعمل والفكر والانتاج أجدر بالكرامة وأولى بأن ينال احترام الله والانسان ؟

قرأت وأنا صغير ما ينقله المفسرون عن عكرمة في تفسير قوله تعالى : « ولقد كرمنا بنى آدم » أى جعلنا لهم أصابع يأكلون بها ، وكنت تحت تأثير استضعاف المفسرين له أضحك على عكرمة واعتبره بعيداً عن ادراك المعنى القراءنى ، ولكننى بعد ذلك منذ أخذت أتدبر القرآن ، أدركت ما فى تفسير عكرمة من العمق وما فى انتقاد منتقديه من قلة الفهم ، ان عكرمة لا يعنى أن الله خلق لنا أصابع فيجب أن نأكل بها ولا نستعمل غيرها من الادوات ولكنه يعنى أن الله ميز الانسان عن غيره من الحيرانات ، فبينما هذه تتناول الطعام من الارض مباشرة بأفواهاها ، أو تلتقطه بمناقيرها ، اذا بالانسان يملك أصابع يتناول بها مباشرة أو بوساطة أدوات ما يحتاجه من طعام ، كما أن هذه الاصابع هى التى تهىء له أسباب طعامه ، فالانسان ميزته العمل والعمل طريقه اليد قبل كل شىء ، أليس فى ذلك عنوان كرامة الانسان على الله اذ خلقه فى أحسن تكوين ورزقه من الوسائل ما يستطيع به اعداد طعامه وتراجه وتناوله على أحسن الطرق وأنظفها وهو رافع رأسه موفور الكرامة .

وبهذا العمل الذى جبل عليه والعقل الذى ركب فيه استحق أن يتحمل مسئولية الخلافة فى الارض فأصبح مكلفاً من قبل البارى بعمارته وربط حلقات الوجود فيها واقامة العدل والاستقامة بين أفرادها « واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة » ذلك ما أخبر به الله سبحانه ملائكته الذين كانوا على ما يظهر عالمين بطبيعة الانسان وما ركب فيه من امكان المخالفة والفساد ، لذلك راجعوه سبحانه قائلين « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال انى أعلم ما لا تعلمون » ولما رأى الملائكة بعد ذلك ما عند الانسان من عقل واستعداد لادراك الشؤون وتعلمها تأكدوا من قوة هذا المخلوق المكرم للخلافة فى الارض وناجوا

ربهم قائلين « سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم » .
وإذا كان هذا الإدراك والعلم هما سر الكرامة التي نالها الانسان من ربه فواجبه اذن للاحتفاظ بكرامته أن يسير فى الطريق التي وضعه الله فيها وألا ينحرف عن الفطرة الانسانية فيعتز بوجود الله ويعمل بشرائعه ويتنافس فى تقواه حتى يكون الأكرم فى الدنيا هو الأتقى كما هو حكم البارى عز وجل، وهكذا ندرك أن الكرامة الانسانية لا تعنى ما يتصوره بعض الأوربيين وغيرهم ممن كافحوا فى سبيل الحرمات البشرية استكبار الانسان واستعظامه لوجوده واعتداده بأنانيته ، فقد تصبح الكرامة بهذا المعنى كبيرا فى النفس وطغيانا فى الحكم على الأشياء وتجبيرا فى السلوك ، ولكن الكرامة الحق هي ترفع الانسان عن ارتكاب ما ينزل به للدرجات السفلى من مختلف المعاصى وتشبثه بامثال الأوامر الالهية وتخلقه بأخلاق ربه سبحانه وتواضعه أمام الله الذى خلقه فى أحسن صورة وعلمه البيان ورزقه العقل والقرآن وأمام اخوانه الذين يساؤونه فى كل المعطيات الانسانية .

والكرامة الانسانية الحق انما تتجلى حينما يؤمن الانسان بأنه مكلف أى يشعر بمعنى المواطنة الانسانية فيعتقد بأنه خلق ليكون عاملا على تحقيق أهداف عليا تتجاوز رغباته الضيقة وشهواته الخاصة فلا يعود لوجوده الخاص عنده اعتبار الا بقدر ما يكون جزءا من المجموعة الانسانية التى أقامها الله فى الارض لتخلفه فى عمارتها فيعمل المعروف ويأمر به ويجتنب المنكر وينهى عنه ويحبس نفسه مع الواعين من العاملين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ، يجاهد معهم لحماية الدعوة وحفظ الكرامة الانسانية وتحقيق العدل والحرية فى جميع أفراد البشرية ويعمل معهم على حماية المستضعفين من النساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا .

هذا الوعى الانسانى بما كلف به البشر هو العنوان الحق لشعور الانسان بكرامته وتحقيقه لوجوده الكامل الذى لا تشوبه أوهام وادعاءات وعدم التعرض له من اولى الامر وفسح المجال للعمل فى اطاره هو التكريم الحقيقى الذى أراده الله للانسان ، فحينما يقوم المرء بواجباته نحو ربه ونفسه وأمته يشعر بكرامته

ويكون فعلا قد كرم نفسه ،

وحين يتمتع الحاكمون كل مكلف بحقوقه ويفسحون أمامه المجال لقيامه بواجباته يكونون قد كرموه واعترفوا له بالحرمت التي منحها الله أياها .

وفى تحقيق الغاييتين معا يجب أن يقوم الانسان فردا واجتماعا بكفاح متواصل فى سبيل الكرامة الانسانية وتحقيق أسبابها .

الجهاد للحرية جهاد للكرامة

والعمل على تحقيق الحرمت البشرية بتوفير الطعام والشراب والكساء لكل أحد جهاد للكرامة .

والكفاح فى سبيل المعرفة وتوسيع دائرتها ونشر آفاقها جهاد للكرامة

والنضال فى سبيل العدل والمساواة بين الناس جهاد للكرامة

ولقد كرم الله الانسان أيضا بأن منع غيره أن ينقص من قدره أو ينال منه أو من الأشياء التي يقدسها ، فاحترام عاطفته ازاء كل الأشياء احترام لكرامته ، وأبرز مثال لذلك أن الله نهى عن شتم الآلهة التي يعبدها المشركون حتى لا يدفعهم ذلك أن ينالوا من الرب الحقيقي ، فيقعوا فيما لم يريدوه ، قال تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم»

اي لا تنالوا من الهتهم التي يحترمونها ليلا تلحقهم الغيرة عليهم فيبادرون الى الانتقام منكم برد المثل فيقعون فى شتم الله العلى القدير وهم لا يريدون ذلك لانهم يعتقدون بوجود الله وان كانوا يتخذون معه أندادا .

هذه بالاضافة الى انكم تتعرضون بذلك لجرحهم لعواطفكم كما تجرحون عواطفهم وذلك ماس بكرامة الجهتين . ولئن كان الدين يأمرنا بتبيان الحقيقة ويحثنا على الجدل ، فان الشتم والمساس بالمقدسات وبالاعتقاد المخالف على جهة التشنيع لا يجوز لأنه يخرج عن نطاق الدعوة ويؤول الى خلق العناد وبث الغيظ فى النفوس .

ان مخالفينا فى نظر القرءان لا يناضلون الا فى سبيل شىء أظهره الله لهم عملا صالحا فساروا فيه باقتناعهم والله وحده الذى يحاسبهم على ما يصنعون ، قال تعالى :

« كذلك زيننا لكل أمة عملهم ، ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون » ، واذن فليس من حق الانسان أن ينصب نفسه حكما بين المعتقدات ولا بين أصحابها ، ولكن عليه أن يعمل على اقناع غيره بالحق ، فاذا استمر في عقيدته فمرده الى الله وحده هو الذى يتولى الحساب للجميع ، « فذكر أنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر » .

وكما يمنع شتم معتقدات المخالفين احتراماً لهم ، يمنع شتم أحد أو تعبيره بشيء مما يتصف به أو يفعله . يدل على ذلك ما رواه البخارى أن أباً ذر تغاضب مع بلال الحبشى مولى أبى بكر رضى الله عنه وتسابا فقال له أبو ذر .. « يا بن السوداء ، فشكاه بلال الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم لابي ذر . أعيرته بأمه ؟ ، انك امرؤ فيك جاهلية » .

وروى الحافظ بن عساكر بسنده الى مالك عن الزهرى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال .

« جاء قيس بن مطاطية الى حلقة فيها سلمان الفارسى وصهيب الرومى وبلال الحبشى فقال : هذا الاوس والخزرج قد قاموا بنصرة هذا الرجل فما بال هذا ؟ ، فقام اليه معاذ بن جبل رضى الله عنه فأخذ بتلابيبه ثم اتى النبى صلى الله عليه وسلم فأخبره بمقالته فقام النبى صلى الله عليه وسلم مغضبا يجر رداءه حتى أتى المسجد ثم نودى أن الصلاة جامعة وقال صلى الله عليه وسلم . « يا ايها الناس ان الرب واحد والاب واحد وأن الدين واحد وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وانما هى اللسان فمن تكلم العربية فهو عربى » فقام معاذ فقال . « فما تأمرنى بهذا المنافق يارسول الله ، قال . « دعه الى النار .. ، فكان قيس ممن ارتد فى الردة فقتل :

لهذا وجب حفظ الكرامة بعدم التعبير باللون والنسب وكذلك باختلاف اللسان لان هذه أمور كلها لا يد لاحد فيها ، قال تعالى . « ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، ان فى ذلك لآية للعالمين » .

وأما المذنب فقد شرع الشمارخ له حدودا وتعازير بحسب ما يرتكبه ولم يجعل منها السب ولذلك لا يجوز لاحد شتم محدود ولا معزر ولا تعبيره بذلك

ومن فعل شيئا منه تعرض الممواخذة طبقا لاحكام الفقه الاسلامى المعروفة .
واذا كان الشارع قد منع الشتم والتعير حفظا للكرامة الانسانية فأحرى
أن يكون قد منع الضرب والتمثيل ، فأما التمثيل فقد حرمه الشارع مطلقا الا
فى حالات الجزاء التى كتب فيها العين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن .
وذلك كله بالقضاء ولا يجوز فى غير ما ورد النص على المعاملة فيه بالمثل .

وأما الضرب فلا يجوز كذلك لغير قضاء وكان عمر بن الخطاب يضرب الولاية
الدين يفعلون ذلك . فقد شكى اليه رجل من الجند أبا موسى الاشعري لانه
أعطاه سهمه ناقصا وأصر الرجل على أخذ سهمه كاملا فضربه أبو موسى وحلق
شعره ، فشكى الجندى الى عمر ، فكتب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الى عامله
القائد ابي موسى الاشعري يقول له . « ان كنت فعلت ذلك فى ملاء من الناس
فعزمت عليك لما قصدت له فى ملاء من الناس حتى يقتصص منك ، وان كنت
فعلت ذلك فى خلاء من الناس فاقعد له فى خلاء من الناس حتى يقتصص منك » .

فلما جلس أبو موسى لتنفيذ امر الخليفة عفى عنه الجندى .
وحينما رفعت لعمر قضية عمرو بن العاص مع ذلك اليهودى أمر بضرب
ابن الاكرمين وقال كلمته الخالدة ، متى استعبدتكم الناس وقد ولدتهم
أمهاتهم أحرارا .

وليس المقصود من هذه الجملة ما أراد فهمه عليها بعض المعاصرين الذين
قالوا . « ان عمر اعتبر حالة الولادة فى الحرية ولم يعتبر أصل الحرية فى
الانسان » ، فقلبوا بذلك المعنى الطبيعى السامى لكلمة عمر بن الخطاب مع أن
مقصوده واضح ، متى اعتبرتم الناس عبيدا لكم تسترقونهم والواقع أنهم
أحرار ولدوا كذلك ويجب أن يبقوا كذلك أيضا فالواو للحال ولا تنظر
الى الشرط بحال .

يدل لذلك أن الاسلام سوى فى مسألة الضرب بين الحر والعبد (حتى فى الحالة
والظروف المؤقتة التى سمح فيها بوجود الرقيق على ما سنبينه) فقد قال
عليه السلام « من لطم عبده فكفارته عتقه » وذهب الكثير من الفقهاء على أن
العبد يعتق على مولاه اذا ضربه .

وقد كان جبلة ابن الايهم الامير الغسانى يجر رداءه فى الحج بعد ما اسلم

فقال له غلام من فزارة ارفع ازارك . فأخذته العزة بالاثم فلطم الغلام . فرفع هذا قضيته لامير المومنين فأرسل اليه فأتى بجيلة فقال له عمر : « دعه يلطمك كما لطمته الا أن يعفو عنك » .

فكبر على جيلة أن يقبل هذا الحكم الاسلامي . وقال : « لكن أنا أمير وهو سوقه » فأجابه عمر بكل برودة دم « ان الاسلام قد سوى بينكما » فأشار الى أنه اذا أجبر على ذلك تنصر . فقال له عمر « لا بد من تنفيذ الحكم الشرعي واذا تنصرت فللمردة أحكامها » فقال « امهلنى الى الغد » فامهله عمر فلما كان الغد هرب جيلة الى الشام فتنصر فبلغ ذلك عمر فلم يبال به .

ومنع الشارح احدا ان يسخر من احدا او يستهزىء به ، او يناززه باللقب لان احدا لا يدري من هو الافضل من غيره . قال تعالى : (لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا باللقاب) .

وقد بين لنا الاسلام أن افقر الناس واضعفهم فى اعين الناس ربما يكون ذا منزلة كبيرة ودرجة عند الله رفيعة . واذن فينبغى ان نحترم الناس ونظن فيهم الفضل والخير ولو كان مظهرهم لا يدل على ذلك . قال عليه السلام : « رب أشعث اغبر ذى طمرة لا يؤبه به لو اقسم على الله لا يره » .

فاذا كان الامر بهذه المثابة أى اذا كان مرد الاكرام الزائد الى الله سبحانه الذى له وحده الحق فى أن يظهر عنايته بمن يشاء من عباده فما علينا الا ان ان نقف عند حدنا وننظر الى اخواننا نظرة واحدة والغرض من هذا هو مراعاة الكرامة الانسانية فى المعاملة بالنسبة لجميع الناس لا فرق بين غنيهم وفقيرهم شريفهم ومشروفهم ، ان فى عتاب الله لنبيه حين وقف لكبير من كبراء قريش وتباطأ فى الاستجابة لابن ام مكتوم فنزلت عليه هذه الآية الكريمة : (عبس وتولى ان جاءه الاعمى ، وما يدريك لعله يزكى او يذكر فتنبهه الذكرى ، اما من استغنى فانت له تصدى ، وما عليك ان لا يزكى ، واما من جاءك يسعى وهو يخشى فانت عنه تلهى ، كلا انها تذكرة) .

ان فى هذا العتاب ما يبين مقدار اعتبار الاسلام للانسان بوصفه الانسانى

الذى استحق به الكرامة ، لا بما يستجده من جاه مزيف او مال مفضوب ،
او كبرياء وترف .

ومن ابرز مظاهر المساواة فى الكرامة ان من اءاداب الاسلام أن يقوم
الانسان للجنائة اذا مرت امامه كان صاحبها مسلما أو كافرا ، وذلك مايشعر
بالاحترام للناس كافة .

فك الرقبة :

جاء الاسلام واسترقاق الناس امر مشروع فى جميع البيئات البشرية على
انه امر طبيعى وميراث اجتماعى تعارف عليه الناس واقرته الديانات واعتمدته
الفلسفات ، ولكن الاسلام الذى جاء بالرشد الدينى للانسان اعتبر الاسترقاق
نقصا فى انسانية الرجل ومساسا بكرامته ، فتشوق لالفائه والقضاء عليه
نهائيا . ولكن المسألة فى واقعها ليست بهذه السهولة التى نحكم بها على
الاشياء . فسلك فى القضاء على الرقيق مسلكا من مسالكة الاصلية التى يبنى
عليها كثيرا من الاحكام ، وذلك بأن اوقفه عند حد يمكن القضاء عليه بطريق
التدريج وطبقا لامر الارشاد الالاهى بالتحريم فكان اول عمله فى هذا الباب
أن القرءان لم يتحدث عن ملك اليمين الا بصيغة الماضى الامر الذى يدل على
عدم ارادة القرءان وقوع استرقاق فى الحاضر او فى المستقبل وما وقع من
بعد انما هو فترة انتقال لتصفية الواقع وتضييق دائرة الامكان الى اليوم الذى
تتحقق فيه رغبة الاسلام بالالفاء المطلق للرق بالنسبة لسائر انحاء الدنيا .

نظر الاسلام للرقائق القائم وقت نزول التشريع فحرر كل الذين استعبدوا
بوسائل الجاهلية من استعباد الاقوياء للضعفاء . بكل وسائل البغى والعدوان
كحرب العصبية ، والقبلية ، والاستتسار والاختطاف ؛ وعقوبة الاسترقاق فى
الدين او فى شبهه ، كل ذلك حرر الاسلام اصحابه لانه اعتبره ممنوعا غير
مشروع . وكل من دخل دار الاسلام من الارقاء الذين استعبدوا فى دار الكفر
بصير حرا وليس لاحد استعباده وعلى ولاة المسلمين تنفيذ اعتباره حرا .

وهكذا :

(١) لم يعد الحق لاحد فى اختطاف احد واعتباره عبدا له بسبب ذلك .

٢) لم يعد لاحد حق فى اعتبار القبيلة الفلانية ارقاء او موالى للقبيلة الاخرى .

٣) لم يعد الحق فى اعتبار مواليد العرب من ارقاء الجاهلية عبيدا .

٤) لم يعد الحق فى اعتبار اسارى الحروب المحرمة شرعا وهى غير التى قامت لحماية الدعوة الاسلامية ارقاء .

٥) لم يعد لاحد الحق فى اشتراء بنات احد اوذريته واعتبارهم عبيدا له واماء بسبب ذلك .

بقيت حالة واحدة لا يوجد فى القرءان ما ينص على غير تخيير المسلمين فى اساراها بين المن والفاء ، والندب للتحرير بجميع وسائله .

وذلك ؛ يدل على أنها صورة متسامح فيها للضرورة ، مع دلالة التشوف الذى اعرب عنه الشارع للحرية على انها موقنة تقدر بقدرها كالحرب .

هذه الصورة هى اسارى الحرب من غير المسلمين الذين يقعون فى يد المجاهدين ، يخير المسلمون بين أن يمنوا عليهم فيعتقوهم ، وبين أن يفادوهم بوسيلة من وسائل الفداء التى فى مقدماتها تبادل الاسرى من الفريقين .

وبين ان يحتفظوا بهم وفى هذه الحالة يجب عليهم ان يحسنوا معاملتهم ويندب لهم اعتاقهم ويجب عليهم ذلك فى صور ولاسباب شرعية معروفة .

ففى هذه الصورة وحدها بقى الاسترقاق معفوا عنه اى غير محرم ، وذلك للضرورة التى اقتضته وهى ان الاسلام اباح الحرب التى يدافع فيها عن أن تكون كلمة الله هى العليا ، أى أن لا يكره احد على الخروج عن دينه. وبما أن المسلمين سيقعون فى يد الكفار اسارى حرب ويعتبرون ارقاء فقد سمح الاسلام باعتبار اسارى الكفار الذين يقعون فى يد المسلمين فى حرب لحماية الدعوة الاسلامية ارقاء ، مع ايجاب المعاملة لهم بالحسنى كلما اتىحت الفرصة لذلك .

وهذا الحكم يبقى مشروعا الى أن تتفق كلمة الدول المتحاربة على ابطال الرقيق مطلقا أو ابطال الحرب . وحينئذ يصبح فى نظر الاسلام الاسترقاق ممنوعا مطلقا . وقد ذكرنا الحجج التى تجعل الحرب ممنوعة فى الاسلام اذا

كانت الدول مستتفق على منعها . وهى نفسها صالحة فى الاستدلال على وجوب قبول المسلمين لكل دعوة تبطل الاسترقاق من أين جاءت . وهذا ما وقع بالفعل فان التطور الانسانى بلغ الى حد تحريم الرقيق وعقدت الاتفاقات الدولية عليه، فلم تجد الدول الاسلامية ولا اهل الحل والعقد من المسلمين اية صعوبة فى الاستجابة لتلك الدعوة والدخول فى اتفاتها العامة مسترشدة بهدى الاسلام وبتشوفه العام الى التحرير التام .

(قاعدة اصلية لم أر من نبه لها من علماء الاصول) :

ان المتتبع لمناهج القرءان والسنة فى عرض الاحكام الشرعية ، يجدها تسلك طرقا كثيرة لتحقيق اهدافها ، فتارة بالوجوب او المنع الصريحين ، وتارة بالتدرج فى التشريع مع استكمالها فى حياة الرسول ، وتارة بتنفيذ الحكم فى بعض صورته ، والتسامح فى الصور الاخرى مع اعطاء الامر عن طريق الارشاد باستكمالها اذا تمت اسباب استكمالها الشرعية . وهذا ما يمكننا أن نسميه « امر ارشاد » وما نعتبره اصلا من اصول التشريع دل عليه بمقصد شرعى- ، والمقاصد الشرعية كلها دلالات على اصول الاحكام ومسالك عللها ، فتحريم الخمر علته الاسكار والدلالة عليها ان الله وصف الخمر والميسر بأنها رجس من عمل الشيطان وقال : (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) . فدل هذا على أن قصد الشارع هو الابتعاد عن كل ما يحدث العداوة والبغضاء ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، فكل ما تحقق فيه شىء من ذلك فقد دل المقصد الشرعى فى عدم وقوعه على تحريمه ؛ وتحريمه ليس من قبيل القياس فقط ، ولكنه من قبيل الامر الصريح عن طريق - أمر الارشاد - . وقد حاول الفقهاء استنباط أمر الارشاد وتقييد العموم به فى بعض المسائل، كما قالوا فى قوله تعالى : (فان أنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم) . فمع أن الآية صريحة فى دفع الاموال لليتامى بمجرد استيناس الرشيد فقد قيده بالتجربة لظهور مخايل الرشيد فى المحجور المراد ترشيده ، مستنبطين ذلك من عبارة الايناس التى ترشد الى مثل ذلك .

ومن الامثلة لامر الارشاد فى نظرنا قوله تعالى فى تعدد الزوجات بعد أن

حصره فى اربع : (فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة) ؛ فقد أرشد الشارع الى الاكتفاء بالواحدة عند الخوف من عدم العدل ، وهو على ما نرى امر للامة جمعاء ليستكملوا ما قصد اليه الشارع من ابطال التعدد مطلقا .

وفى تحريم الحرب صرح بمنعها فى جميع صورها ما عدى فى الحالة التى تكون لحماية الدعوة مع الارشاد الى الامتناع عنها مطلقا متى تحققت حماية الدعوة عن طريق اتفاق دولى لمنع الحرب .

وفى الاسترقاق منعه فى جميع صوره الجاهلية وعفا عنه فى حالة اسارى الحرب المباحة ، وأرشد بالاعراب عن تشوفه للحرية ورغبته فى الاستجابة لكل دعوة صالحة لتحريم الاسترقاق .

فأى مانع من الاعتداد بهذا الاصل الذى هو امر الارشاد والذى يتحقق بتحقيق ما يقصد اليه الشارع فى أمر معين ؛ كالتشوف للحرية ؛ والرغبة فى اقرار العدل والسلام فى الاسرة ؛ وتحقيق السلام العالمى وانهاء الحرب ؛ وقصده الى الوحدات الانسانية كلها .

ولنعد الى موضوع الكرامة الانسانية فنجمل القول بأن الاسلام قرر وجوب الاحتفاظ للانسان بكرامته ؛ وفرض عليه وعلى أولى الامر ان يضمنوا حرمانه البشرية كلها ؛ ولن نستوفى مهما اطلنا تبيان المظاهر والمعالن التى أكد بها الكتاب والسنة وجوب حفظ الكرامة الانسانية وكل ما نذكره من حقوق الانسان يمكن ان يدخل فى اطار الكرامة لانه فى الواقع وسيلة من وسائل رعاية الحرمات البشرية .

المرأة شقيقة الرجل

نظرتان فى التاريخ مختلفتان فى الحكم على المرأة تبلورت فيها روح الديانات والفلسفات والحضارات البشرية قبل الاسلام .

الاولى النظرة الغربية المستمدة من روح الديانة المسيحية ومن تكييفها لقصة بدء الخلق ودور المرأة فى اخراج ادم من الجنة عن طريق الاغراء والغواية . وهذه هى النظرية التى جعلت المسيحيين والمعتمدين على الحضارات المسيحية فى أوروبا وأمريكا يرون فى المرأة شيطانا خلق ليفسد على الانسان

روحانيته وينزل به الى أسفل سافلين . وكان لهذه النظرية أثرها العميق في تكوين مبدا الخطيئة الاصلية الموروثة للانسان والمصاحبة له في كل زمان ومكان ؛ والقاضية عليه بأن لا يرتفع الا عن طريق الآلام والزهد الدائمين . ولذلك فهو لا يفتأ يلعن المرأة التي كانت السبب المهم في تنغيص حياته في الوقت الذي ما ينفك يهواها ويستمتع بها ويطيعها .

وطبعي أن تصبح المرأة بهذا الاعتبار شيئا حقيرا ملعونا ليس ذا روح او أنها تملك روحا خبيثة لا تقترب بحال من روح الرجل، ونتيجة لذلك فيجب ان تبقى المرأة بعيدة عن كل حق غير مطالبة بأى واجب ؛ الا ان تستغفر في كل حين من ذنبها واساءتها للانسان .

وعلى هذا المنهاج بنيت الحضارات المسيحية ؛ فليس للمرأة ان تنال مكانة الراهب في الدين ؛ وحسبها ان تعينه وتخدمه اذا شاءت .

وليس لها أن تشارك في تسيير المجتمع او في تدبير السياسة وغيرها من وسائل الحياة ؛ وهي ان فعلت ذلك فانما تتعرض للمساس بطبيعة الاشياء ؛ وسيكون أثر عملها سوء . وهي متى تدخلت في شيء افسدته ؛ وان اعياك ان تجد سبب عيب او خصومة او نقص ففتش عن المرأة .

تلك آراء الغربيين في المرأة ؛ استنبطوها من عقيدتهم الدينية ؛ وخوفهم المحيط بهم من الخطيئة الاصلية .

وطبيعي ان تسيير النهضة الفكرية ضدا على هذه الآراء ؛ وطبيعي ان يصل الناس بقولهم وعلومهم الى أن المرأة خلق كالرجل لا محل لان يعامله الدين ولا المجتمع المبني عليه هذه المعاملة . وهكذا تجعل الثورات التي قامت في الغرب تحرير المرأة في مقدمة شعاراتها والغايات التي تعمل لها وان كانت العقلية الاوربية وذهنيتها لا ينقطعان عن العمل بمقتضى ما وقر في نفوسهم من قصة بدء الخلق ودور المرأة في تكوين الخطيئة الاصلية للانسان .

أما النظرة الثانية فهي النظرة العربية والشرقية على العموم الى المرأة . وهي نظرة مدنية لا صلة لها بالدين ؛ وانما تتصل بواقع التجربة العربية في أطوار الجاهلية . وما أدت اليه احكام عنجهيتها الاخاذية ؛ وهي تقضى

بأن المرأة مخلوق ضعيف لا يقوى على حماية نفسه ولا على الوقاية من أدواء الجسم والخلق وهي بذلك محتاجة الى عائل يعولها ؛ وراع يرعاها ؛ وهكذا تصبح ثقلا على اصحابها وكلا على اسرتها لا تنفع فى كسب ولا تقوم بحراثة ولا تغنى غناء الرجل فى الحروب ؛ وانما هي انسان لا بد منه للنسل ؛ وبما انه ضعيف فيجب ان يحترم الاحترام الكامل ويكون محط وقاية الانساب من الاختلاط والاسرة من الانحلال .

فالمرأة فى نظر العرب حرمة تنبغى العناية بها والدفاع عنها والقيام بشؤونها . ومتمعة يتطلبها الرجل ويوجد فيها هواه ومطلبه ؛ ولكنها مع هذا وذاك او بسببها كل على الرجل ؛ قد تمس عرضه وترميه بالعار اذا هي انحرفت عن المعتاد ؛ وقد تصل الاسرة بمن لا يليق بها من الاصهار . وقد تؤدى بنداءات الحماية والثار التى تصدر عنها الى الحروب وموت الرجال ؛ وتلزم الاب والعائل بالبحث عن اسباب الرزق للقيام بها وقد تؤدى به الى الاملاق .

فالعرب لم يحتقروا المرأة ولم يحكموا عليها بخطيئة اصلية لانهم لا يعرفونها بل هم برثوا منها على جاهليتهم . وانما اوقعوا المرأة فى جو اعتبرها مجرد متاع وحماية للعرض فقد ادى بهم الامر الى التحكم فيها وحرمانها من حقوق كثيرة وبما انهم القائمون عليها فقد حاولوا ان يتحرروا منها احيانا بالواد ؛ او يعبثوا برئاستهم فى معاملتها . وبذلك منعوها من المساواة مع الرجل فى الحقوق وفى الواجبات فاصبحت بمثابة الامة الخادمة وان كانت محترمة كام ومقدسة كحريم .

اما الاسلام فقد جاء مقوما لما اعوج من الدين وما طغى من جاهلية فاعلن قبل كل شىء ان الغواية وقعت لآدم وحواء على السواء اغواهما الشيطان ؛ وان الله تعالى تاب عليهما بعد ما غويا وهدى . وان الميراث الوحيد الذى يعترف به القرآن هو عداوة اءدم وذريته رجلا ونساء للشيطان وعداوة الشيطان لهما ، والحياة البشرية على وجه الارض صراع بين الخير الذى تمثله الانسانية والشر الذى يمثله الشيطان .

واذن فلا مسؤولية على المرأة فى تلك الغواية المغفورة . ولا ميراث للخطيئة عند الناس ؛ لان الابناء لا يواخذون بدنوب الآباء ؛ (لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) .

ثم اعلن الرسول ان (النساء شقائق الرجال فى الاحكام) فليس للرجل من حق لا تملكه المرأة او ما يقابله ؛ وليس يجب على المرأة الا ما يجب على الرجل اذا تساوت المهمات .

فالواجبات والمحظورات الشرعية يخاطب بهما الرجل والمرأة . والثواب والعقاب متساو فى الجزاء اذا تساوت الاعمال .
ومن هنا ابتداء تحرر المرأة .

فهى كالرجل فى الكرامة وهى كالرجل فى حقها فى الحياة . وهى مثله فى الحرية . وهى مثله فى المسؤولية .

ولن اذهب فى تفصيل معالم التحرير الذى قام به الاسلام للمرأة ؛ ولكن حسبى ان اقول : انها انسان مكلف كالرجل سواء بسواء وذلك هو الفرق الذى تفوق به الدين الحنيف عن غيره من الديانات والحضارات .

حرر المرأة من الجاهلية العربية وحررها من الوضع الذى وضعتها فيه خرافة الخطيئة الاصلية فاصبحت انسانا كالناس لها ما لهم وعليها ما عليهم وذلك هو الحق المبين .

حق الحرية :

الحرية الاسلامية جعل قانونى يتفق مع انسانية الانسان وفطرته ؛ وليست حقا طبيعيا يستمد من غريزة الرجل المتناقضة . فالانسان ما كان ليصل لادراك حريته على الوجه الذى اراده الاسلام لولا نزول الوحي ؛ ولولا الرشد الدينى الذى جاء به القرآن .

ان الحرية لا تعنى ان يفعل الانسان ما يشاء ويترك ما يريد فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه ؛ ولكنها تعنى ان يفعل الانسان ما يعتقد انه مكلف به وما فيه الخير لصالح البشر اجمعين . وايمان الانسان بانه مكلف هو اول خطوة فى حريته ؛ لانها اول

تحمل للمسؤولية التي ستناط به ؛ وليس معنى هذا انه حر ما دام لم يتحمل
فاذا تحمل اصبح حرا مكلفا على مبدأ الحرية المنتزعة كما يعبر الوجوديون
ولكن المقصود انه يبقى فى فترة النظر والبحث الى ان يقتنع بانه مكلف فيكون
قد اختار الحرية على الفراغ او الفوضى اى عبودية التقاليد وما التصق به
من الوسط الذى نشأ فيه . فاذا اختار الحرية فقد آمن بأنه مكلف فيصبح
حرا لانه يصبح مسؤولا ؛ ويصبح مسؤولا لانه يصبح حرا .

لقد شرحنا من قبل خطأ الماركسية التي تعتبر الايمان بالدين تفويتنا
للحرية التي جبل عليها الانسان ؛ ذلك لاننا نرى ان الانسان لم يخلق حرا
بطبعه ؛ وانما خلق ليكون حرا . الحرية خلق ؛ وليست غريزة ؛ ولو كانت
غريزة لما استطاع احد تفويتها . ولكن الانسان الندائي كان عبدا للطبيعة
وللخوف من آناها ؛ ثم كان عبدا لسيطرة الآباء والرؤساء الذين اتخذوا
عبوديته سبيلا لقضاء أغراضهم الشخصية التي لم تكن ذات أهمية كبرى ؛
اذ لم تكن تعدو الخدمة والجنديّة وتنفيذ ارادتهم فيمن يقعون تحت غضبهم
ثم جاءت الاخاذية فبلورت روح الاستعباد واعطته صبغة من المشروعية اصبح
الارقاء انفسهم يؤمنون معها بصفتهم فكيف يعقل ان تكون الحرية موجودة
فى فكر من يؤمن بأن عبوديته حق ؟ الحرية معدومة بالنسبة للعبد ولن تصبح
لديه شيئا موجودا حتى يؤمن بأنه مكلف بارالة ذلها عن نفسه وعن شخصه ؛
وايمانه بذلك هو تحرره فكريا .

لذلك كان اول شىء نادى به الاسلام هو ان الانسان ليس عبدا للطبيعة
ولا لآناها من شجر وحجر وانس وجان وليس عبدا للاخاذيين ؛ وانما هو
وسائر البشر مخلوق لاله واحد طبع الطبيعة وخلق الانس والجن واليه يرد
مصيرها . فلا عبادة لغيره ؛ ولا عبودية لاحد من المخلوقات على أحد من الناس .

لقد استجابت الانسانية كلها لهذا النداء الاسلامى على لسان محمد بن
عبد الله حين قال : « أيها الناس ؛ ان ربكم واحد ؛ وان اباكم واحد ؛
كلكم لآدم وآدم من تراب ان اكرمكم عند الله أتقاكم . وليس لعربى على
عجمى ولا لعجمى على عربى ولا لاحمر على أبيض الا بالتقوى » .

فوحدة الاله ؛ ووحدة المنشأ ؛ تجعل الناس كلهم سواء فى الحالة التى خلقوا عليها ؛ فلما ذا يسيطر احد من اجل نسه او لونه او قوته على غيره من الناس ؟ ولولا استجابة الخلق لهذا النداء لبقى الناس كلهم عبيدا لطائفة من الاقوياء . قال تعالى : « لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيم البينة ؛ رسول من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة » .

والعجب ان المفسرين قاطبة لم يدركوا قيمة هذه الآية ؛ لانهم لم يهتدوا للمراد بالانفكاك فيها ؛ مع أن أقرب دلالاته اللغوية هى التحرير . فلم يكن الكفار منفكين اى متحررين من ما عبدهم لغير الله الا بعد ان جاءتهم الحجة القاطعة التى ليست غير رسول يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة تخاطب العقل وتدعو الى التفكير وتنادى بالحرية

ولا غرابة ان يختلف الناس الذين كانوا على شكل واحد من الخنوع والاستسلام فيوثر فريق منهم الحرية لانهم يدركون معنى الغاية التى خلق الانسان لها . ويبقى الباقي حائرا الى ان يهتدى الى استعمال فكرته واستخدام بصيرته فيدرك ما فوته عليه جموده وخنوعه ، والوسط الذى نشأ فيه ؛ ويومن بربه ثم يومن بنفسه . وحينئذ يشعر بأنه مكلف فيصبح حرا لا سيطرة لاحد عليه .

هذه الحرية الاسلامية هى التى جعلت العبيد من أمثال بلال الحبشى وصهيب الرومى وابن ام مكتوم الاعمى أحرارا فى الوقت الذى كانت أجسامهم ماتزال تحت سيطرة السادة يعبثون بها ويعذيونها كيف ما شاءت اهوؤهم وعنجهيتهم الجاهلية .

وهذه الحرية هى التى قضت على وثنية الجاهليين وشركهم وهدمت الاصنام ومزقت شمل سدنتها وساوت العبيد والمحرومين بالطبقة الناجرة من رجال الارستوقراطية الفرشية وقضت على الكل بقبول مبدأ - الرب واحد والاب واحد - او بالاضمحلال من الوجود العربى اولا ؛ ثم الانساني من بعد .

فالحرية الذاتية ؛ هي الاساس الاول للحرية التي نادى بها الاسلام وأقرها . والحرية فى الاسلام تنظر الى المعنى الاصيل فى اللغة العربية للحرية. فالحر ضد الزائف . فهناك جوهره حرة وهنالك حجارة تعطى شكل الجوهرة والانسان الحر ليس هو الذى لا يملكه احد ؛ لان ذلك جزء من الكرامة التى يجب أن يتمتع بها الانسان . ولكن الانسان الحر هو غير الزائف اى الذى تصور فيه الفطرة الانسانية متعلبة على الطبيعة الحيوانية .

فالحرية اذن خلق ذاتى وشخصى للانسان تتجلى آثاره فى اعمال الانسان الصادرة عن شعوره بالتكليف .

وليست حرية الجسم من سيطرة الغير الا مظهرا له قيمته فى ازدهار الشخصية وفتحها . ولكنه ليس الا ثمرة من ثمرة الحرية الداخلية التى تجعل الانسان مومنا بالحق ومكافحا من اجل العدل والحرية للجميع .

حرية الايمان :

ومع ما لهذه الصفة التى بسطناها من تغلغل فى مدلول الحرية الحقيقى؛ لانها تجعل الانسان الجدير بصفة الحر هو المومن بالله وبأنه هو مكلف من قبله ؛ مع ذلك فان الاسلام أراد واعلن حرية الايمان للانسان (فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر) .

(قد تبين الرشد من الغى ؛ فمن يكفر بالطاغوت ويومن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها) .

(وما انت عليهم بجبار) .

(فذكر ؛ انما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر) .

فالانسان الذى تصله الدعوة يجب عليه النظر ثم المعرفة فالاختيار . فان هو اخلص فى نظره ودراسته واهتدى فقد آمن ؛ وان لم يهتد فهو فى حل من اى عتاب ما دام ينظر ويفكر ويحاول ان يصل ؛ وفى كل الاحوال فان حقه فى الكرامة الانسانية والحرية التى تنفسيها مضمون . ولكنسه لا يصبح حرا بالمعنى الكامل الا اذا اصبح مومنا بربه وبانه مكلف .

وليس لاحد ان يجبر احدا بوسيلة من وسائل الاجبار او الضغط على الايمان بشيء لم يصل اليه بقلبه وعقله ؛ والقرآن صريح فى ذلك حين يقول :

(لا اكراه فى الدين) .

(وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) .

وهكذا فان حرية الايمان او ما يسمى بعد بحرية العقيدة مضمون لا يمكن لاحد ان ينال منه او يتعرض اليه بمحو او اثبات . لانه يتعلق بوجودان الانسان وضميره ؛ ومن المستحيل التحكم فيهما .

وحرية الايمان لا تتم طبعاً الا اذا ضمن للمؤمن بدين ما ممارسة شعائره واطهار عبادته .

ولكن هذه الحرية نفسها لا تتم الا اذا حفظ المؤمن بكل دين حرية الآخرين فى ايمانهم وفى ممارسة شعائرتهم ؛ ولم يحاول أن يضر بهم او يفسد عليهم دينهم . فاذا فعل شيئاً من ذلك فانه - مع ضمان حرية ايمانه وشعائره - يواخذ بما اذى به غيره .

والتعبير القرآنى (لا اكراه فى الدين) يعنى بكل وضوح اننا لا نكره احداً على الخروج عن دينه ؛ ولا يكرهنا احد على الخروج من ديننا . فالحرية مضمونة بشرط ان لا يتعدى احد على غيره ؛ والا فيكون للمعتدى عليه حق النضال فى سبيل ارجاع الحرية لحدودها القانونية .

والاكراه لا يكون فقط بالضغط الجسمانى المسلح ؛ ولكن قد يكون بطرائق الاغراء المختلفة واستعمال نقط الضعف الانسانية كالحاجة للطبيب فلا يقبل معالجته الا اذا فارق دينه . والحاجة للشغل او القوت فلا يعطى ذلك الا اذا فارق دينه .

وهما يدخل فى الاكراه او يقاس عليه ؛ أن يعمد دعاة عقيدة ما الى التزوير فينسبون الدين الذى يريدون نشره او بعض أسسه الى الدين الذى يؤمن به المخاطبون . ثم يوخذون بطريق الحيلة حتى يصبحوا فى شكل منومين فلا يشعرون الا وقد فقدوا كل حصانة تمنعهم من ترك ديانتهم .

فلمست أعتقد ان دينا او مذهبا مهما كانت درجة ايمانه بالحرية والديموقراطية ليستطيع ان يبيع هذا الضغط المادى او المعنوى ويعتبره داخلا فى مدلول الحرية التى هى حق للانسان ، والا كان الناس احرارا فى أن يغشوا ويرتكبوا ما شاءوا من التزوير فى الماديات والمعنويات على السواء. ولقد اغرق المبشرون الاجانب فى بلاد الاسلام فى الحيلة والتزوير حتى أخذوا يؤلفون كتباً باسم الاسلام ويدسون فيها ما يؤدى بصفة غير مباشرة الى هدم العقيدة فى نفس المسلم الذى لم يتحصن بعد بمعرفة دينه ونظر ذكى . فاذا حاول المسلمون مقاومتهم بطرق ما ؛ اعتبروا ذلك مساسا بالحرية ؛ مع ان ما يفعلونه تجاوز لكل حدود الحرية والكرامة .

حكم الردة :

وهنا تعرض مسألة وهى هل ان حرية الايمان المعطاة فى الابتداء لغير المسلم تبقى له بعد دخوله للاسلام . فلا يواخذ بارتداده عن الاسلام ؛ كما لم يواخذ بعدم ايمانه قبل دخوله فيه ؟

وقد وقع اجماع المسلمين منذ نشوء المناهب الفقهية على قتل المرتد ؛ مستدلين بحديث : (من بدل دينه فاقتلوه) . ولكنهم لا يعتبرون قتله عقابا له على كونه لم يعد مسلما ، وانما يعتبرون ذلك نتيجة خيانته للملة الاسلامية التى انخرط فى عداد افرادها ثم غدرها ؛ فلو ستر كفره لم يتعرض له احد ولم يشق على بيضة قلبه كما كان يقع للمنافقين الذين قال فيهم الله : (واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون) . فقد صبر النبي على المنافقين وهو يعلم امرهم ؛ وقيل له فى قتل بعضهم ؛ فقال : (لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل اصحابه) فالعقوبة اذن هى لحماية بيضة الطائفة الاسلامية ممن يكسر وحدتها ويضر بها، وليس لمجرد تغير العقيدة الذى لا يصحبه اعلان ردة .

ومن ادلة الاجماع قتال ابى بكر للمرتدين ؛ ولما نعى الزكاة .
وذهب بعض الذين خرقوا الاجماع الى القول بعدم قتل المرتد . واستدلوا لذلك بقضية امهال النبي صلى الله عليه وسلم صفوان بن أمية ابن

خلف الجمحي وكان ارتكب جرائم اهدر دمه النبي صلى الله عليه وسلم من أجلها ؛ فهرب الى جدة ليخرج منها الى اليمن فبلغ ذلك الرسول فأمنه . فلما وصل اليه وعرض عليه الاسلام قال للرسول : « امهلى شهرين » فقال له الرسول : « أمهلك اربعة » .

وصفوان لم يكن أسلم بعد ولذلك ليس فى حديثه حجة على عدم قتل المرتد .

واحتجوا ايضا بعبد الله بن سبأ الذى أسلم وكان يرغب فى أن تكون له بالكوفة سوق ورياسة فذكر لهم انه وجد فى التوراة ان لكل نبي وصيا وان عليا وصى محمد وانه خير الاوصياء كما ان محمدا خير الانبياء . وقيل لعل أنه من محبيك فرفع قدره حتى جعل مجلسه تحت درجة منبره . ثم تغالى فزعم ان عليا نبي ثم زعم انه الاله ؛ فصمم على على قتله فنهاه ابن عباس ؛ فقال له ان قتلته اختلف عليك اصحابك ففناه الى ساباط المدائن ولم يقتله . قالوا : « وهذا يدل على انه لا يجب قتل المرتد لانه لو كان يجب قتل المرتد لما اكتفى على بنفى ابن سبأ الى ساباط المدائن وانما نفاه اليها لان ما ذهب اليه ليس فى شىء من الرأى وانما هو جهالة وضلالة تضر الناس وتفسد الافكار ومثل هذا لا شىء فى العقوبة عليه بالنفى ونحوه (١) .

وهذه القصة لا تصلح للاحتجاج بها على عدم شرعية قتل المرتد ؛ لانها اولا فعل صحابى وما كان ليقوى على معارضة الحديث والاجماع الواقع فى زمن ابي بكر على قتل المرتد . وثانيا ؛ فان عليا فعل ذلك تبعا لمشورة ابن عباس وقد علل رأيه بخوف الانقسام فى صفوف على ؛ فكانت السياسة العامة تقتضى ارجاء تنفيذ الحكم الشرعى او تعطيله ؛ ارتكابا لآخف الضررين ؛ كما يجوز قتل المسلم الاسير عند الاعداء اذا كان يلحق من وجوده ضرر بالمسلمين يودى الى هزيمتهم مع ان قتل المسلم حرام .

على أنه ثبت من طريق عبد الله بن شريك العامرى عن ابيه انه قال لعل: ان هنا قوما على باب المسجد يدعون انك ربهم ؛ فدعاهم فقال لهم . ويلكم ما تقولون ؟ قالوا : انت ربنا وحالفنا ورازقنا فقال : ويلكم انما انا عبد مثلكم؛

(١) عبد المتعال الصفيدي - دراسات اسلامية - ص 83 .

آكل الطعام كما تاكلون وأشرب كما تشربون ان اطعت الله أتأبى ان شاء ؛
وان عصيته خشيت ان يعذبني ؛ فاتقوا الله وارجعوا .. وابوا فلما كان الغد
غدوا عليه فجاءه قنبر فقال : قد والله رجعوا يقولون ذلك الكلام . فقال ادخلهم
فقالوا كذلك . فلما كان الثالث قال لئن قلت ذلك لاقتلنكم باخبت قتلة فأبوا
الا ذلك فقال : اعنى ياقنبر بفعلة معهم ؛ فخذ لهم اخدودا بين باب المسجد
والقبر ؛ وقال احفروا وابعدوا فى الارض ؛ وجاء بالنار فطرحة بالاخدود ؛
وقال انى طارحكم فيها او ترجعوا ؛ فأبوا ان يرجعوا ؛ فقتل بهم فيها .

هذا وقد ذهب الاستاذ عبد العزيز جاويز فى كتابه (الاسلام دين
الفطرة والحرية) الى رأى وسط . منع فيه قتل المرتد الذى تنشأ له
شبهات فى ذهنه لا يستطيع دفعها ؛ ولكنه لم يصف الى ذلك اغراءه للمسلمين
أو انحيازه لصفوف اعدائهم ؛ او مجرد الامساك عن مناصرة المسلمين
بله خيانتهم اما اذا فعل شيئا من ذلك الى جانب كفره فانه يعاقب حينئذ
بصفته خائنا مرتدا عن نصره الطائفة الاسلامية والدفاع عن حوزتها .

والمسألة دقيقة ؛ ولكن الذى لا شك فيه ؛ ان الذين يقولون بقتل
المرتد وهم عامة الفقهاء غير المعاصرين انما يقصدون بذلك حماية الطائفة
الاسلامية لا المساس بحرية الايمان الذى هو شئ باطنى لا يتحكم فيه احد .

أما تعليل الحكم على المرتد بالفنل فى العصور الاولى بخوف ضعف
الاسلام لانه لم يتمكن بعد من النفوس ؛ وعدم بقاء هذه العلة اليوم ؛ فهى
حجة واهية . لان الاسلام فى زم ن أبى بكر وعلى كان أقوى فى النفوس منه
فى مسلمى هذا العصر الذين قد لا يستجيبون للبشارة المسيحية او غيرها
ولكنهم يتأثرون بدعايات الالحاد الخرافية اكثر مما تأثر السبأيون بجهالات
عبد الله بن سبأ وخزعبلاته .

الحرية الوطنية :

تأتى بعد حرية الايمان فى الاعتبار الاسلامى حرية الانسان فى وطنه ؛
فلكل احد ان يستقر فى وطنه موفور الكرامة كامل الحرية محميا من كل
اذاية او اضرار ؛ ولا حق لاحد فى ان يستعلى عليه او يستعبد بلاده او
يخضعها لحكم لا ترغب فيه ولا يقبله اهلهأ . ويسمى الاسلام المقهورين

فى وطنهم بالمستضعفين . وجعل الجهاد فى سبيل تحريرهم نوعا من الجهاد فى سبيل الله ؛ اذ عطفه عليه فى القرآن فى معرض الحث عليه (وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من مدنك نصيرا . الذين آمنوا يقاتلون فى سبيل الله والذين كفروا يقاتلون فى سبيل الطاغوت) وهذا ما يبين بوضوح حرمة المواطن فى وطنه وحقه فى مقاتلة الذين يستضعفونه . وهو ما يتفق مع الاعلان الدولى لحقوق الانسان الذى ينص على حق مقاومة الطغيان والثورة على الجور

فاذا لم يستطع المستضعفون ان يقاوموا ولم يجدوا من يذب عنهم من المجاهدين فان الاسلام يوجههم الى ترك وطنهم لان وطننا يستذل اهله لا ينبغى ان يقيم به حر وذلك قوله تعالى : (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى انفسهم ؛ قالوا فيم كنتم ؟ قالوا كنا مستضعفين فى الارض . قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها) ؟ .

وهجرتهم لا تعنى قطع علاقاتهم ببلادهم ؛ وانما تعنى البحث عن مكان للحرية لمقاومة الظلم والاستبداد لانقاذ الوطن ؛ مثلما فعله النبى صلى الله عليه وسلم والمهاجرون معه من مكة الى المدينة فقد عادوا الى مكة فاتحين ومحربين بسبب ان هاجروا منها للبحث عن سعة فى الارض وانصار للدين . وقد وعدهم القرآن بانه سيعينهم وينصرهم ويجعل منهم حكام ووطنهم الذى استضعفوا فيه ويستقط الفراعنة الطغاة الذين استضعفواهم قال تعالى : (ومن يهاجر فى سبيل يجد فى الارض مراغما كثيرا وسعة) (ونريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين ؛ ونمكن لهم فى الارض ونسرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) .

واذا كانت هذه المقاومة واجبة ضد القاهرين ولو كانوا من ابناء الوطن فهى واجبة ضد كل مستعمر اجنبى او معتد خارجى بالاحرى ؛ لان الامر حينئذ يدخل فى باب الدفاع عن ارض الاسلام وهو واجب على ابناء الارض المعتدى عليها قبل غيرهم . واذا وقع هجوم اجنبى على الوطن الاسلامى فان

التعبئة العامة تصبح واجبة على الرجل والمرأة فاذا قوى السكان وحدهم على الدفاع فذاك والا فيمكنهم ان يطلبوا النصره من اخوانهم فى الدين المقيمين فى الاوطان الاسلامية الاخرى وعلى هؤلاء ان يستجيبوا لنصرهم الا على قوم بينهم وبينهم ميثاق ؛ وفى كل الاحوال فان نظام الخلافة يعتبر ارض الاسلام واحدة والاعتداء على جزء منها اعتداء على الكل .

وهكذا نرى أن حرية الفرد فى وطنه جزء من حرية الجماعة وتنقلب فى الاعتبار الدولى الخاص جزء من سيادة الوطن التى يجب على الدولة تعبئة قواها كلها لحمايتها .

الحرية الفردية :

وتشتمل حرية المواطن فى وطنه حرته الشخصية فى المعاملات التى يرغب فى الدخول فيها او لا يرغب ؛ فلا يصح لاحد ان يكرهه على عمل لا يرضاه الا ما كان من الواجبات الوطنية المفروضة على الجميع ؛ فاذا اكره أحد على عقد من العقود فان ذلك العقد باطل والمكره فى حل من الوفاء به ؛ وكذلك اذا وقع خداعه فى معاملة ما او غشه او خيانتته وثبت ذلك بأدلتته الشرعية فان تلك المعاملة باطلة وليس لاحد ان يلزمه بها .

ولكل من الرجل والمرأة ان يختارا من يتزوجان به فى امن من كل ضغط او اكراه .

كما ان لكل مواطن ان يختار نوع العمل الذى يتفق مع طبيعته وينسجم مع مزاجه وله ان يقيم حيث شاء وينتقل فى الارض كيف شاء .
وحرمة مسكنه مضمونة .

واسراره الشخصية محترمة ولا حق لاحد ان يطلع على رسائله او أوراقه او يدخل الى منزله لتفتيشه الا فى الصور التى ينص عليها القانون .

الحرية السياسية :

المجتمع الاسلامى يقوم على أساس العقيدة الاسلامية والاحلاق الدينية ومقاصد الشريعة فى حفظ المقومات الانسانية التى تؤول الى العقل والدين

والمال وحفظ الاجسام وهي التي اوضحنا جوانب منها فى مختلف فصول هذا الكتاب .

وتنتظم هذه الاسس فى قواعد عامة تتغلغل فى اعمال الانسان وتصرفاته سواء حينما يخلو الى نفسه كفرد او حينما يكون جزءا من جماعة كالاسرة او جزءا من المجموع كالامة والدولة .

فحرية داخل الاسرة تفرض عليه حماية هذه الجماعة التى هو جزء منها واحد اعمدة بنائها ولذلك فان له حق النضال فى سبيلها وحرية التعبير والمطالبة لما يريده لها فى حدود القواعد الخاصة بالاسرة .

وحرية داخل المجموع كجزء من الامة او الدولة يعطيه الحق الذى يخوله نقد التصرفات الخاصة او العامة اذا كانت تتنافى مع الاسس الاخلاقية او القواعد التى تقوم عليها الامة الاسلامية ودولتها . وهذا ما يسمى فى عرف التشريع الاسلامى بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

فلكل احد أن يامر بالقول وبالكتابة الخاصة والعامة بالمعروف ؛ وينهى بالقول وبالكتابة الخاصة والعامة عن المنكر . ولكل احد ان يبحث عن مساعده فى مهمته من اخوانه الذين يشعرون بالحاجة الى العمل لدفع المنكر واقرار المعروف .

وهذه الحرية تشمل بالطبع حرية الفكر والقول والتعبير بانواعه والنشر بجميع وسائله ؛ ونقد تصرفات الدولة والقضاء والاشخاص ؛ لا يحد ذلك الا الحق نفسه أى أن يكون الامر بالمعروف داخلا فى المعروف والنهى عن المنكر خارجا عن المنكر .

فالحرية السياسية الاسلامية لا يحددها شىء خارج عنها ؛ وانما تحددها الحرية نفسها لانها جزء من خلق الاسلام .

ويدخل فى الحرية السياسية المساهمة فى الشورى والانتخاب لاعضائها؛ وغير ذلك من معالم الانظمة الديمقراطية التى تختلف بحسب الدول والعصور؛ وقد اوضحنا أن الحكم لله ؛ والسيادة للشعب بحكم الخلافة عن الله ومنه يستمد الحاكمون سلطتهم . واذن فالمكلف الاسلامى خليفة عن الله ؛ فله

حق التمتع بممارسة معالم الخلافة كلها ؛ فينتخب وينتخب ويعبر عن رايه ويساهم فى نصب الحاكمين وفى عزلهم ان اقتضت المصلحة ذلك .
وفى ابداء الرأى فى تعديل القوانين الاساسية او الانظمة او اصلاحها فاذا اجمعت الامة على شىء او قررته اغلبيتها وجب عليه الامتثال ؛ وان لم يسقط حقه فى التمسك برايه او الاحتجاج له بما هو من مصادر الحكم فى الاسلام .

والقصد الاساسى من الحرية السياسية فى الاسلام هو تعاون المسلمين فى بناء الدولة الاسلامية وحماية الدعوة من الاعتداء الخارجى والتحرير الداخلى ؛ وحماية بيضة المسلمين من الكسر او الانشقاق . وخدمة المجتمع بنشر الفضيلة وتركيز الخلق وتعميم المعرفة .

حرية البحث العلمى :

من الاسس التى بنى عليها المجتمع الاسلامى النظر والاعتناع المؤدىان الى المعرفة النظرية حتى ان علماء التوحيد قالوا ان اول واجب على المكلف هو النظر ثم بعد ذلك المعرفة .

والانسان فى الشريعة الاسلامية غير مواخذ اذا لم تبلغه الدعوة اى اذا لم يكن اقتنع بعد السماع ونظر وآمن .

واذا كان هذا هو الشأن فيما يرجع للايمان نفسه فان الامر اوضح فيما يرجع لاختيار الافكار واتباع المذاهب والنظريات ؛ وقد مدح الله تعالى المؤمنين بانهم (الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب) وليس افضل من هاتين الصفتين اللتين يتصف بهما المستمعون للقول والذين يحسنون الاختيار والقول اعنى الهداية والعقل .

ويعتبر الاسلام العلم ما كان ناتجا عن نظر وبحث او عيان وتجربة وانتهى الى يقين بالعلوم . ويمائلهما ما كان ناشئا عن وحي صاحبه ايمان الشخص بصدقه ، لان التصديق بالوحي فرع عن الايمان فيؤدى الى نفس اليقين الذى يؤدى اليه النظر والتجربة . ولذلك قال تعالى فى كتابه الكريم

(ولا تقف ما ليس لك به علم ؛ ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا) فاذا خان الانسان سمعه او خان تجربته المرئية او خان فؤاده العاقل الواعي فاتبع ما لا علم له به بوسيلة من هذه الوسائل ؛ فانه يكون متبعاً للاوهام ومقلداً لمن لا يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس فيصبح مسؤولاً عن تخليه عن اسباب المعرفة اليقينية واتباعه للهوى وحاجة النفس .
بهذا الارشاد القراءنى فتح الاسلام حرية البحث والنظر للوصول الى المعرفة واليقين .

واذا كان الانسان نفسه مسؤولاً عن تنازله عن اسباب العلم الحق ؛ فانه لا يسوغ لاحد ان يحرمه منها ؛ او يحول دونه وبين اتخاذ السبل المؤدية اليها من الدرس والجدل والمناظرة والبحث والتجربة ؛ وما اوسع من باب للعلم هذا الذى يفتحه الاسلام حين حمل الانسان نفسه مسؤولية البحث عن الحقائق العلمية ؛ وتحرير العلم من كل ما يناقض الرواية الصحيحة او التجربة الملموسة او المعقول الصحيح .

أما اذا أردنا أن نعرف قيمة العلم فى الاسلام ودعوته لتعميمه بين الناس فاننا سنجد بحراً لا ساحل له وتكفى هذه الآية الكريمة التى تلقى هذا السؤال الملىء بالتقدير : (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) .

حرية العمل :

أحسن الاستاذ العقاد حين جعل اساس الديموقراطية الاقتصادية فى الاسلام أمرين :

الاول ابطال الاستغلال .

الثانى تقديس حق العمل .

والحقيقة ان الحرية الاقتصادية لا تتحقق فى مجتمع ما اذا كان يسمح لبعض افراده او جماعاته باستغلال اخوانهم واخذ نتائج اعمالهم بغير حق وكان الى جانب ذلك يمنع الناس من حقهم فى أن يكدحوا ليكسبوا قوتهم او يحرمهم من اجورهم .

أما المجتمع الفاضل فهو الذى يتيح فرصة العمل للجميع ويساعده عليه

ويحميه من كل من يريد احتكار مصدر للعيش او استغلاله وحده او حرمان فئة من الناس منه . وقد توعد سبحانه وتعالى الكانزين بأقسى انواع العقوبة حين قال : (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم . يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون) .

وتحريم كنز الذهب والفضة وهما العملة الاصلية يعنى محافظة الاسلام على وسائل الرواج الطبيعى لهما ؛ لان عدم كنزهما يعنى استعمالهما ؛ وهذا يعنى تنقلهما من يد الى آخر عن طريق المعاملات المشروعة ؛ وهذا ما يوضح تماما أن وسائل الكسب يجب أن تكون فى متناول الجميع ؛ وان تعتبر وسيلة لا غاية لان الغاية هى ضمان ما به قوام الحياة للجميع لا تكديس الاموال واستكثارها . ولذلك علل الشارع الحكم بتوزيع الغنائم على مستحقيها بقوله (كى لا تكون دولة بين الاغنياء منكم) اى حتى لا ينحصر رواج المال فى يد طائفة من الاغنياء دون غيرهم من الناس .

ولا شك ان تكديس المال واعتباره غاية يؤدى الى الاتجار فيه كبضاعة مع انه أداة لاقتناء البضاعة ؛ وذلك ما يعنى الربا أى النظام الرأسمالى الذى لا يراعى فى أسباب الكسب المشروع من غيره وقد حرم الاسلام الربا لانه مبنى على اعتبار المال غايةً وعدم تقدير قيمة العمل ؛ ولانه يؤدى الى أكل أموال الناس بالباطل .

وعلى العكس من ذلك فقد قدس الاسلام العمل وحث عليه واعتبره من أهم أسباب الكسب الحلال ؛ قال عليه السلام : (ان أفضل الكسب كسب الرجل من يده وان نبى الله داوود كان يأكل من عمل يده) .

وقال عليه السلام : (ان الله يحب العبد المحترف ويكره العبد الباطل) .
وقال تعالى : (لياأكلوا من ثمره وما عملته ايديهم أفلا يشكرون) .
ويقول تعالى : (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون) .

واذن فالعمل مطلوب ؛ وللعامل اجر عمله لا يبخس منه شيئا .

وعلى الدولة بمقتضى ذلك أن تحمى العامل من الاستغلال وذلك :

اولا - باتاحة وسائل العمل والانتاج للجميع .

وثانيا - بعدم بخسه حقه وعدم استغلال فائض القيمة لعمله فى غير مصلحته هو او مصلحة المصارف الشرعية التى يسهم فيها كغيره من الناس؛ وليس أدل على وجوب هذه الحماية للعامل من قوله تعالى . (اما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر ؛ فأردت ان اعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا) فتعييب السفينة كان حماية للمساكين الذين يعملون فى البحر من اغتصاب الملك لها ؛ لان ذلك العيب يمكن تداركه بالاصلاح والملك الذى من ورائهم لم يكن يأخذ الا السفينة الصالحة .

وإذا كان العمل ممدوحا فان أكل المال بالباطل مذموم ، وذلك قوله تعالى : (ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) . والمقصود بالباطل هو الاخذ بلا مقابل عمل ؛ سواء كان ذلك عن طريق الاغتصاب الصريح او طريق الربا او الغش او الخيانة ؛ فلا يبقى هنالك الا الكسب الناتج عن العمل ؛ او ما اباحه الشارع من ميراث او هبة او زكاة لمن يستحقها .

وحرية العمل مقيدة بحق الغير ؛ وبما فيه المصلحة العامة ؛ وهو ما يشمل المنع من ما يضر بالمجتمع من المحرمات وضروب الفساد .

الملكية فى الاسلام :

اعتادت المواثيق المعلنة لحقوق الانسان فى الدول الغربية اعتبار حق الملك من الحقوق الطبيعية المقدسة ؛ وذلك مبنى على الثورة التى قام بها عبيد الارض ضد السادة الذين كانوا يستعبدونهم .

والاسلام لا يعتبر حقا من الحقوق الانسانية طبيعيا ؛ لان الملك كله لله ؛ والطبيعة لا تتجاوز النظام العام المتركب من نواميس يسير عليها الكون . اما كل ما يتخلق به الناس ويكتسبونه فهو صفة خلقية جعلية يتفق مع فطرة الله التى فطر الناس عليها وليست طبيعية .

وإذا كان العمل من خاصة الانسان ومميزاته وكان حقا له وواجبا عليه فان النتائج التى يحصل عليها عن طريقه تصبح حقا من حقوقه لا ينقص منها

الا ما جعله الله فى مال الناس من حق للسائل والمحروم ،

والارض التى هى أهم مظاهر التفاوت لاجتماعى خلقها للناس كافة ؛ فالاصل ان تكون لهم جميعا يتعاونون على احيائها وعمارتها والاستفادة من خيراتها ، ولا يعتبر الاسلام الاستيلاء على الارض عن طريق (الحمى) وهو ما سسمى بالاخاذية وما يسميه المعاصرون غلطا بالاقطاع ؛ مبررا للملكية ؛ ولذلك الغى الشارع فيما الغاه كل حمى للجاهلية وكثيرا من أسباب الملك التى كانت مشروعة ؛ قال تعالى : (ما جعل الله من بحيرة ولا سائبه ولا وصيلة ولا حام ولكن الدين كفروا يفترون على الله الكذب) وقد بين عليه السلام ما كان عليه الملوك من حياة الحمى ؛ وما جعله الشارع محميا ؛ فقال : (ألا وان لكل ملك حمى ؛ ألا وان حمى الله فى أرضه محارمه) واذن فقد ألغى الشارع حمى الملوك والاخاذيين وجعل مكانه المحرمات الشرعية التى يجب على الانسان أن لا يقع فيها .

والاصل الشرعى لتملك الارض هو احيائها بطريق العمل فيها ، فالارض لمن احيها فاذا أخذ الارض بقصد الاحياء ولم يزدرعها ولم يقم بالواجب فيها ثلاثة أعوام متوالية انتزعها الشارع منه واعطاها لمن يقوم باحيائها ، أما اذا فقد الشرط فانها وديعة الامة عنده لا تنتزع منه الا بحق وما يكتسبه منها بجده فهو حلال . وهكذا ينظر فى كل شىء وقعت عليه ملكية الشخص، فان كان مدخله بطريق شرعى وسلوكه فيها متفقا مع الشرع فله حق التملك له ، والا فلا ملكية فيه ولو كان قد تملكه شكليا بطرق قانونية .

ثم ان هناك امورا عامة جعلها الله للجميع لا يصح لاحد ان يحتكرها لنفسه ومنها الكلاً والحطب والسوائل والمعادن ؛ فكل موزون من المعادن جامدا او مائعا فهو ملك عام لا يصح التسلط عليه وللدولة الاسلامية ان تنظم استغلاله بطريق التأميم او تتركه مباحا لكل من ياخذ منه ويصنعه بنفسه حسب حاجة الانتاج والتطور الاقتصادى . وكذلك الغابات والمياه وما تدرانه مما فوق الارض او تحتها ؛ وما تحتاج اليه الكسيبة من مرعى لم يزدرع المرء بنفسه فى أرض له .

وكل المعاش التى يكون احتكارها سببا فى تكديس الرزق فى يد فرد

ثم ان هؤلاء الآخذين قدر حاجتهم يتفاوتون بحسب عملهم ؛ فيأخذ كل واحد منهم قدر عمله .

أما العاجز الذى لا يعمل سيئا ؛ فان له اعطيته كذلك على قدر حاجته ؛ من نفقات الضمان الجماعى التى تؤخذ من الزكوات والمغارم التصاعدية التى تاخذ من المستفيدين اكثر وترد على المحتاجين ؛ وهكذا حل الاسلام مشكلة التفاوت التى لم يجد الغرب لها حلا لحد الآن ؛ من جهة الفلسفة ومن جهة الواقع ، وذلك عن طريق التعادل بين ما هو طبيعى وبين ما هو كسبى . فالتفاوت فى الرزق والتساوى فى الكسب . وفى كل الاحوال ليس هنالك فرق بين غنى وفقير ؛ ليس هنالك طبقة أولى بالمال او الجاه او السيادة من غيرها .

فاذا وجدت هذه الطبقات عن طريق الخروج على الحدود الشرعية ؛ فان على الدولة ان تهدمها ؛ وتعيد (التوزيع) الى الاصل الشرعى ؛ واذا لم تقم الدولة بذلك ، كان على المستضعفين أن يتكثروا للعمل على ازالة التفاوت الطبقي ؛ وانصاف الكل ؛ (ولولا دفاع الله الناس بعضهم لبعض ففسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين) .

ولا يقال : انكم تريدون جعل التطاحن بين الطبقات امرا مشروعاً فى الاسلام لان هذا التدافع ليس تطاحنا مبنيا على ارادة تفوق طبقة على أخرى كما هو الرأى فى تطاحن الطبقات الماركسى ؛ وانما هو تدافع يقف عند اقرار العدل وذلك بهدم نظام الطبقات الذى لا يقره الاسلام ولا ترضى عنه شريعته . وهو من باب الضمان الجماعى الذى يشمل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

المساواة او العدل :

لا يمكن ان يتحقق العدل الا اذا تحققت المساواة بكل معنى الكلمة ؛ ولذلك فان الذين جعلوا شعارهم المساواة ؛ احتاجوا الى تفلسف كبير ؛ واستشارات كثيرة . حتى قال ستالين الزعيم الشيوعى : ان المساواة تعبير بروجوازى . وقد كان المظنون أن الشيوعية تعنى المساواة بين المواطنين فى كل شىء كما يدل على ذلك ظاهر اسمها ؛ ولكنها لا يمكن ان تكون كذلك كما لا يمكن لغيرها ان يطبق المساواة فى كل شىء ؛ لان ذلك يتناهى مع

مقتضى العدل ؛ فلا يستوى العالم والجاهل ولا النشيط والكسلان ولا
الذكى والغبي .

أما الديموقراطيون فانهم أكدوا انهم لا يعملون للمساواة وانما يعملون
للتسوية اى انهم يحاولون المصالحة بين الغنى والفقير والقوى والضعيف ؛
والطبقة العليا والطبقة السفلى .

ولكن الاسلام اعترف بتساوى الناس فى الحقوق وفى الواجبات على
اعتبار انه لا يحرم احد من حق يناله غيره اذا قام بمثل ما قام به الآخر .
يقول الاستاذ العقاد :

ولقد خاض الفلاسفة المحدثون كثيرا فى كلام طويل عريض عن العدل
والمساواة فلم يبلغوا من اقامة العدل والمساواة ما بلغه الاسلام بالديموقراطية
الاسلامية . فهل العدل هو المساواة ؟ وهل المساواة مرادفة للعدل فى معناها ؟
بعض المساواة عدل لا شك فيه ، وبعضها كذلك ظلم لا شك فيه ،
لان مساواة من يستحق بمن لا يستحق هى الظلم بعينه ؛ والمساواة بين
جميع الاشياء هى العدم المطلق ؛ اذ لا بد من اختلاف ليقال هذا شئ وذلك
شئ . وان لم يكن اختلاف لم يكن شئ ؛ وانما هو العدم المطلق الذى لا محل
فيه لوجود .

والاسلام يشيد بالعدل ويوجه ويكرر الدعوة اليه ؛ يوجه بين العدو
وعدوه ؛ (لا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى) .
ويوجه بين الغريب والغريب وبين الغنى والفقير (يا أيها الذين آمنوا
كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ؛
ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وان تلووا
أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا) .

ويوجه فى المعاملات وفى الاحكام (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل) .

ويوجه فى دعوة الانبياء والهداية .

(فلذلك فادع واستقم كما امرت ولا تتبع اهواءهم ؛ وقل آمنت بما

نزل الله من كتاب ؛ وامرت لاعدل بينكم) . ولا يسوى بين جائر وعادل
(هل يستوى هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم) .

فالمساواة التي يقبلها الاسلام اذن هي التساوى في العدل المطلق ؛
ولذلك أوجب النبي صلى الله عليه وسلم من سأله عن كلمة تجمع معاني
الاسلام بتلاوة الآية : (ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون) .

والعدالة بهذا الاعتبار هي الاستقامة ؛ اى ان يسير كل شىء فى النهج
الذى وضع فيه ولا ينحرف عنه : (وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه) .

وهذه المساواة امام القانون ؛ تطبق على كل احد ؛ فالناس كما قال
الرسول : (سواسية كأسنان المشط) ؛ (كلتم لآدم وآدم من تراب ؛
لا فضل لعربى على اعجمى الا بالتقوى) .

وقد طبق الاسلام هذه المساواة القانونية على كل أحد حتى قال محمد بن
عبد الله : (والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها) .

ولكن الاسلام يعتبر ان هذه المساواة امام القانون والقضاء انما تقر
العدل فى الظاهر فقط ؛ ولذلك حرص على أن يكون كل انسان حارسا
لاقامة العدل فى نفسه ومع غيره ؛ فقال عليه السلام : (لعل احدكم ان يكون
الحن بحجته من الآخر فانا اقضى له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بشىء
فانما هو قطعة من نار اقتطعها له فليأخذ أو فليدع) فالانسان على نفسه
بصير ؛ وهو باقرار العدل والتأكد منه مكلف وجدير ؛ وهذا ما يمتاز به
الاسلام عن غيره من الانظمة الديموقراطية التى لا تراعى الا المساواة الظاهرية
ولا يهتمها بعد تطبيق القانون هل توصل الكل بحقه أم لا .

واذا كان الاسلام قد امر بالاحسان الى جانب العدل فانه يعتبر هذا
متمما لذلك اذ الاحسان فى القضاء يعنى اتقانه والتحرى فيه ، ثم بعد هذا
كله ؛ فان العدل لا يغنى الناس عن أن يطلبوا الاحسان . فلو أقيمت موازين
العدل والعدل الاجتماعى والدولى بين الناس لبقى مع ذلك فى الارض من
يحتاج الى الاسعاف ؛ ومن لا يستغنى عن مد يد المساعدة والعون ؛ وعن

التماس العفو والسماح ؛ فلذلك لا تعمر الارض بالعدل وحده ؛ ولكن لا بد من السماح ومن العفو ؛ ولا بد من الاسعاف ومن الصدقة وذلك جماع الاحسان

العدل الدولي :

انه ما من شيء يأمر الله به الافراد في معاملاتهم مع بعضهم الا ويأمر به الدول في علاقاتها الواحدة مع الاخرى ؛ ولا شك ان الاسلام جعل الصلة بين الناس قاطبة قائمة على المودة والرحمة ؛ سواء كانت صلة افراد او صلة قرابة واسرة ؛ او صلة جماعة او دولة .

وهذه المودة والرحمة هما أساس الاخوة الانسانية التي هي الصفة الاولى للمومنين وقد قال عليه السلام : (لا يؤمن احدكم حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه) .

وذهب معظم الشارحين على أن المقصود بالاخوة هنا الاخوة الانسانية ؛ لا محض اخوة الدين . فلا يكمل ايماننا الا اذا تفتحت قلوبنا لمحبة المخالفين لنا وللرغبة في أن ينالوا من خير الدنيا والآخرة ما نلنا ؛ وما نحب لانفسنا أن تناله . وما الدعوة للاسلام الا جزء من هذه الرغبة الشاملة في الخير للناس كافة ؛ وقد جعل الله مناط هذه المودة والرحمة الاشتراك في الانسانية اذا لم يصحبها اعتداء ولا تأمر على الدين فقال : (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين؛ انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم أن تولوهم) .

فالذين لم يعتدوا علينا في ديننا ولم يخرجونا من ديارنا ولم يستولوا على اراضينا يجب ان نقوم بكل ما ينبغى من انواع البرور معهم . وان نعدل في معاملتهم .

أما الذين اعتدوا علينا في ديننا ومنعونا من التمتع بأقدس شيء وهو حرية العقيدة وتآمروا مع غيرنا على الاخراج من ديارنا فيجب ان لا نجعل معهم صلة ولاية وقرابة . ومع المقابلة التي بين الآية الاولى والآية الثانية ؛ فانه لم يمنع في الاخيرة الا من اتخذ المتظاهرين علينا اولياء لنا ولم يقل

لا تبروهم ولا تقسطوا اليهم ؛ بل ان الامر بالعدل وبالبرور ما يزال مطلوباً ؛
لانه تعالى يقول : (ولا يجرمكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب
للتقوى) . ويقول : (وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع
كلام الله ثم أبلغه مأمنه) . وهل هنالك برور اكثر من اجارة المشرك وحمايته
حتى يبلغ مكانا يأمن فيه على نفسه ويطمئن على حياته ؟

وخلاصة المعاملة التي جعلها الاسلام شعاره فى الصلة مع الناس انه
لا يجوز قتال بين المسلمين ؛ واذا وقع فعلى الامة الاسلامية قاطبة ان تقاتل
الفئة الباغية حتى تفتى لامر الله قال تعالى : (وان طائفتان من المومنين
اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى
تفتى الى امر الله ؛ فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب
المقسطين) .

فالتضامن الاسلامى يظهر جليا فى صد المعتدين من الدول الاسلامية
على غيرهم من الدول الشقيقة، ولكن لا تكون غاية القتال شيئا زائدا على صد
المعتدى ثم الاصلاح بين الدولتين بالعدل والقسط . والتعبير بالاصلاح هنا
يشير الى انه ليس المقصود بالعدل الاسراف فى معاقبة المعتدى ؛ وانما
الاصلاح بما يسد الخسائر ويضمد الجروح ويساعد على نسيان الواقع من
الطرفين .

ولا شك ان الخلافة الاسلامية هى التى كان يجب أن تقوم بهذا الدور
فى صد المعتدى ورد البغاة او جامعة دول اسلامية تحل محلها ؛ لتمنع
المسلمين من ان يصل اختلاف المصالح فيما بينهم الى حد ان يجرحهم لقتال
بعضهم .

ثم بعد هذا فالعالم بالنسبة الى الاسلام اما مسلم واما معاهد . واما عدو .
فالمسلمون فى ديارهم اخوان ؛ وكذلك غيرهم ممن يقيم فى ارضهم . ويختار
الانضواء تحت لواء حكمهم . اذ لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، وعلى الدولة
ان تحميهم من كل جور او اعتداء داخلى او خارجى بنفس الحماية التى تمنحها
للمواطنين المسلمين .

واما المعاهد فيجب الوفاء بعهده ومعاملته بمقتضى ما التزمنا له ؛

قال تعالى : (واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ؛ ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدهما وقد جعلتم الله عليكم كفيلا) . وقال فى حق المعاهدين من المشركين : (الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فأوفوا اليهم عهدهم الى مدتهم . ان الله يحب المتقين) .

وقد بلغ من رغبة الاسلام فى الوفاء بالعهود انه اوجب على المسلمين نصرة الذين يستغيثون بهم من اخوانهم الا على القوم الذين بينهم وبين المسلمين تعاهد فيجب الوفاء به ولا تجب النصرة عليهم لفائدة المسلمين . قال تعالى : (وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق او جاؤوكم ؛ حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم-) .

ولم يعتبر القراء سبب الدولة مبررا لعدم الوفاء بالعهود ؛ وكثيرا ما تخان العهود الدولية بسبب المصلحة الدولية او الرغبة فى نمو الدولة او توسعها . قال تعالى : (ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا تتخذون ايمانكم دخلا بينكم ان تكون امة هى اربى من امة) .

فسبب ان تصبح الدولة اكبر من غيرها لا يعتبر مبررا لخيانة العهد التى هى بمثابة نقض الغزل بعد قوة .

ولقد وصل الوفاء بالمسلمين الى حد انهم وفوا بعهود يقتطعها عبيد مسلمون لجماعة باسرها ولم يكن هؤلاء العبيد يمثلون الدولة ولا سلطة من سلطاتها الا انهم مسلمون مومنون (والمومنون كما قال عليه السلام يسعى بدمتهم ادناهم وهم يد على من سواهم) .

وقد كان أبو عبيدة قائدا لجيش الخليفة عمر رضى الله عنهما فكتب أبو عبيدة الى أمير المومنين : ان عبدا أمن أهل بلد بالعراق وسأله رأيه ، فكتب اليه الخليفة : ان الله عظم الوفاء فلا تكونون أوفياء حتى تفوا ، فوفوا لهم ، وانصرفوا عنهم .

فأى وفاء أعظم من هذا الوفاء .

ان هذه الحادثة تمثل مقدار التضامن الواقع بين المسلمين الذين يعتبر كل واحد منهم مسؤولا عن الجميع ، كلمته كاملة الامة وعهده عهد الامة ،

وهو جدير بذلك أن يقدر قوله وعمله فلا يخرج عن المصلحة ولا يتجاوز حدود الشريعة .

وتمثل كذلك مقدار اهتمام المسلمين بالمحافظة على شرف الكلمة واقامة العدل على أنفسهم قبل غيرهم .

والقسم الثالث وهم الاعداء وقد أوجب الشارع أن نعرض عليهم الدعوة الى الايمان ، أو المسالمة والدخول فى العهد ، أو المنازلة ؛ وفى هذه الحالة التى تصح فيها المحاربة لحماية الدعوة فقد أوجب الشارع أن نكون عدولا فى قتالنا فلا نظلم امرأة ولا صبيا ولا معاهدا ولا رجل دين لا يقاتلنا . ثم تستمر الحرب الى مدتها ، ضرورة تقدر بقدرها ، فاذا التزم القوم بالدعوة أو طلبوا المسالمة فإن علينا ان نتخلى عنهم (وأن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله) .

وقال (فان اعتزلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سييلا) . هذه هى الاسس التى بنى عليها الاسلام العلاقات الداخلية والخارجية وهى العدل الكامل ، والاخاء بين المومنين ، والمودة والرحمة مع المسلمين من المخالفين ، والكفاح من اجل اقرار مبادئ الحرية الدينية ، وحسن الجوار مع المحاربين . والمقصد الاهم من كل ذلك هو الوصول الى سلام تام فى الداخل والخارج ، وتضامن انسانى ، يؤدى الى تعاون مثمر لعمارة الارض واقامة العدل المطلق فيها .

ذلك هو الدين القيم

وفيه السعادة الكاملة التى ينشدها الانسان

القضاء

قدر الاسلام فيما قدر ، ان العدل نفسه مفهوم اجتماعى كالحق ؛ لا بد لنفاذهما من اقامة سلطة يتمتع الناس داخل نطاقها بالحق والعدل .

وهو لم ينتظر اليوم ، الذى ينتظم فيه العدل ضمن سلطة دولية تحطم حدود السلطات المنفصلة والمفاهيم المنفصلة لحقوق الانسان . ولكنه شرع القضاء الاسلامى ، ليكون عوننا على تنفيذ ما اراده من عدل ومن ضمان للسلام

الداخلي والخارجي

وللقضاء الاسلامي الاختصاص الواسع في كل القضايا التي تصل اليه سواء كانت بين الافراد او بين الجماعات او بين الدول او بين الطوائف . ومع احترام الاسلام لحق الطوائف في ان تتحاكم الى محاكمها المليية في شؤونها الطائفية فانه اعطاها الحق في ان ترجع للقضاء الاسلامي اذا اتفقت على ذلك ، او كانت مشاكلها بين مختلفي المذاهب ، كما ان كل القضايا غير ذات الصفة الطائفية ترجع الى القضاء الاسلامي .

والقضاء بهذا الاعتبار اداة للسلام بين الناس ، وللصالح والسلام بين الطوائف والجماعات والدول .

والقاضي حريص على احكام الشريعة واقامتها فهو ينفذها على المسلم والذمي والمعاهد ويحكم بتنفيذها على المحارب ، وهو مستقل عن كل سلطة أخرى ، وملزم بمراقبة الله وحده في كل أعماله .

ومما يدل على ان القضاء الاسلامي كان حاسما ومخلصا في حل المشاكل التي تعرض بيننا وبين غيرنا ماروي عن قتبية بن مسلم انه فتح بعض اقاليم سمرقند من غير ان يخيرهم بين القتال وبين المعاهدة او الاسلام ، فاشتكى سكان الاقليم الى الامام العادل عمر بن عبد العزيز وقالوا ان قتبية لم يخيرنا طبقا لمقتضى الشريعة ولو خيرنا لقررنا مصيرنا ، فارسل الخليفة الى القاضي وأمره ان ينظر في دعواهم ويحقق امرها فنظر القاضي في ذلك واتضح له صدق ماقالوه ، فاصدر الامر الى عسكر المسلمين بالانسحاب من البلد الذي فتحها ويعودوا الى معسكراتهم الاصلية ، ثم يخبرون اهل البلد بين الامور الثلاثة ، الاسلام او العهد او القتال وقد آثروا العهد فقبل ذلك منهم .

وهذا ما يوضح تماما استقلال القضاء عن السياسة في الاسلام ، واعتماده على مقتضى اصول الشريعة الاسلامية ، ومن اراد ان يتتبع نماذج من استقلال القضاة المسلمين وعدم مداجاتهم في الحق فانه سيجد الكثير المعجز من أخبارهم وفضائلهم ، ويكفي أن نعلم كون المسلمين عامة لم يكونوا يخرجون عن ما يتدينون به في تصرفاتهم فكانت أعمالهم تتفق مع أقوالهم ؛ وقد وضع أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب في رسالته الى ابي موسى الاشعري اسس القضاء

وواجبات القاضى بعد ما عرف القضاء باناه فريضة محكمة او سنة متبعة ،
وأسس القضاء هي :

١ - ان يسوى القاضى بين الناس بوجهه وتحكيمه وعدله حتى لا يطمع
شريف فى حقه ولا ييأس ضعيف من عدله .

٢ - البينة على المدعى واليمين على من انكر .

٣ - الصلح جائز الا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا .

٤ - مراجعة الحق خير من التماذى فى الباطل ، فليس هناك مانع
من ان يرجع القاضى الى الحق فى قضاء قضاء بالامس .

٥ - ضرورة الفهم فيما تلجلج فى صدر القاضى مما ليس منصوصا
عليه فى كتاب ولا سنة ، ثم التعرف للامثال والاشباه ، قيس الامور على نظائرها .
فهذا الدستور الذى يعتبر سلوك القاضى ونزاهته اكثر مما يعتبر معرفته ،
ويعتمد على ادراكه وفهمه أكثر مما يعتمد على علمه ، الى جانب حق الحرية
والعدل الذين يضمنهما الاسلام لكل الناس . لا يبقى مجالا للمتطاحن ، ويساعد
على تطلع الناس قاطبة لحكم القضاء الاسلامى العادل .

- وهكذا يصل الاسلام بطريق واقعيته الى توحيد الاجناس وبناء أساس الامة
الانسانية الواحدة ؛ (وان هذه أمتكم أمة واحدة ؛ وأنا ربكم فاعبدون) يقول
المستشرق جيب فى كتابه (وجهة الاسلام ؛ ان الاسلام دين حى يبعث الحيوية
فتستجيب له قلوب عشرات ومئات الملايين وعقولهم وضمايرهم ويعدهم بالمثل
الذى يريهم كيف يعيشون به عيشة الامانة والوقار والتقوى .

والخلاصة أن الاسلام دين المحبة والاخوة ، وقضاؤه العدل ، وحكمه السماح
والاحسان فلا غرابة ان تنضوى تحت لوائه كل الشعوب المومنة به او التسي
أدركت فضله فوجدت به الحامى والمعاهد الامين ، ولتعلمن نبأه بعد حين .

خاتمة الكتاب

تلك هي مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها فصلنا منها ما تتوقف عليه حاجة الطالبين وما تدعو اليه تذكرة الراغبين ، من اسرار الشرع الحنيف ، ومعالم الفقه البينة ، وكل املنا ان يكون طلبتنا قد وعو منه ما سمعوه ، وادركو من محاسن قانوننا السماوى سره الذى يهدى للحق والى صراط مستقيم .

ولقد مضى على المسلمين حين من الدهر نسوا ما ذكروا به وذهلوا عما يحتوى عليه دينهم من هدى ومن ارشاد واتبعوا ما تدلى شياطين الاستعمار من آراء وتشريعات لا قبل لهم بها ، ولا اقتناع لعقولهم بمغازيها ، ولا تمثل من مجتمعهم شيئا ، وانما هى انقاض لحضارات متباينة مع حضارتهم ، ارغموا على قبولها بالحديد وبالنار ، وبالضغط الفكرى الذى يتمثل فى هذه المدارس الاجنبية والبرامج الاعجمية .

وان الاستعمار الغربى فى بلاد المسلمين لم يحدث من الخراب فى الارض وفى الاجسام ما احده فى العقول والقلوب والافهام .

فقد اصبح المسلمون بما تسرب الى بواطنهم يجهلون أنفسهم ولا يعرفون من حقيقة امرهم شيئا . واختلفوا باختلاف عدوهم ، فمنهم من يومن باليمين ومنهم من يومن باليسار ومنهم من يظل فارغا من كل عقيدة ومجردا من غير التبعية فى الهوى وفى الشهوة ، فكان عاقبة امرهم ان تسلطت عليهم هذه الحكومات البوليسية فى كل مكان تصليهم ظلما ، ولا تالوهم اضطهادا وهضمًا ، فاذا انتبهوا وظنوا أنهم قادرون على ان يقاوموا الجور وينزلوا الطغيان، جاءهم من فكر الغرب ما يوجههم نحو طغيان آخر واضطهاد جديد ، وسيبقون كذلك ماداموا ينشدون العدل من غير الاسلام، والصلاح من غير القرآن ؛ وقد صدق مالك حين قال ؛ (لن يصلح آخر هذه الامة الا ما اصلح اولها)

فعسى ان يتنبه طلبتنا ، والدارسون للقانون والاخلاق منا ، والمتيقظون على العموم ، الى ان الفقه الاسلامى وحده الكافى لعلاج المجتمع ، والاخلاق القرآنية

وحدها المحققة لتوازن القوى وتعادل الوحدات الاجتماعية فى البر والتقوى ،
فيتقدمون الى دراسة الفقه ، واستخلاص اسراره ، والى الاخلاق واستنباط
جماعها ومعالمها ، ثم يشرحون ذلك لآخوانهم . ويبلغونه لجمهور الامة التى
لا تنتظر الا من يخاطبها بما يوافق قبلها ويعيد وعيها . ثم يجاهدون جهاد
الابطال لاقرار شريعة الاسلام قانونا للدولة ، واخلاق القراءان معيارا للشرف
والفضيلة والقيم الاجتماعية .

وانهم متى فعلوا سيجدون من الاستجابة فى الشعب والتأييد من عقلاء
الامة وفلاسفة الدنيا ما يسجعهم ويقوى عزمهم ويثبتهم فى مواقفهم .

فاما عقلاء امتنا فما زالون يتألمون من هجوم الاستعمار الفكرى عليهم ،
وما زالوا يحلمون مع أنفسهم اسباب الانحطاط الذى اصاب بلادهم وقومهم
فلا يردونه الا الى اعراض الكل عن شريعة الاسلام وتعاليمه الحق . وهم مومنون
بأن الخير كل الخير لهم ولذويهم فى العودة الى كتاب الله وسنة رسوله .
وهم مستعدون ليكونوا حوارى كل داعية يدعو الى الحق ، والى نصره الشرع .

واما المثقفون ثقافة غربية من ابناء قومنا فهم مقتنعون بان الفكر الغربى
هو كل شئ والقانون الاجنبى هو المثل الاعلى ، ولكن عذرهم انهم لم يدرسوا
الفقه الاسلامى ولا تعرفوا الى مصادره ولا تعمقوا اسراره ومقاصده ، وهم ولا شك
مستعدون متى ما وجدوا من ينصبون أنفسهم لتوعيتهم وارشادهم لان
يستجيبوا ، وهم اقدر على المقارنات والمقابلات التى تريهم مزايا الفقه الاسلامى
ونفوقه على كل القوانين .

وأما فلاسفة الدينا وعظماء الغرب النزهاء فقد سبقوا بعقلهم وانصافهم
الى ادراك مافى فقهننا الشرعى من محاسن ومميزات لم يصل اليها غيره من
القوانين ، وشهدوا ان كل من يهمل الانصاف والعدالة لا مجرد المساواة والمدل ،
يجب ان يستمد من شريعة الاسلام واخلاق القرآن ، وسننقل هنا بعض هذه
الشهادات لتكون عوناً لمن لم يدركوا الحقيقة ، ومن لا يزالون تحت عقدة
النقص امام غيرنا . والا فان فقه الاسلام ومقاصد الشريعة لا يحتاجان الى دليل
خارجى لاثبات تفوقهما وامتيازهما .

يقول الاستاذ جيبون :

ان الفقه الاسلامى مسلم به من حدود الاقيانوس والاطلانطى الى نهر الفانج
بانه الدستور ليس لاصول الدين فقط ... بل للاحكام الجنائية والمدنية ،
وللشرائع التى عليها مدار حياة نظام النوع الانسانى وترتيب شؤونه :

وقد اهاب مسيو لاكازيلى المشرع الايطالى بالعالم كله ان يستمد قانونه
من الشرع الاسلامى لانه حسب قوله أكثر تمشياً مع روح الحياة القانونية .
وقد قرر مؤتمر لاهى للقانون المقارن المنعقد سنة 1932 : اعتبار الشريعة
الاسلامية مصدر القانون العالمى) .

وقال العلامة جيب فى كتابه (وجهة الاسلام) لا يزال الاسلام يسلك سبيلا
وسطا بين المتناقضات الشديدة . وهو على معارضته لفوضى القومية الاوربية
وللنظام العسكرى لروسيا الشيوعية ، لم يقع بعد عرضة لهجمات الاقتصادية
الملحة التى تمتاز بها اوربا وروسيا .

وقال صديقنا المرحوم الاستاذ ماسينيون :

للاسلام الفضل فى أنه يمثل لنا فكرة عادلة مما يقوم به كبل فرد من
أبناء الوطن بدفع عشر ربح الارض للخزانة العامة . انه يشن الغارة على
المبادلة المطلقة ، وعلى رأسمالية المصارف . وقروض الدولة والضرائب غير
المباشرة على الاشياء ذات الاهمية الجوهرية . ثم هو يؤكد حقوق الاب والزوج
والملكية الفردية ورأس المال التجارى . ونراه هنا يقف مرة فى مكان وسط
بين الرأسمالية البورجوازية ، وبين الشيوعية البولشفية .

ولكن لا تزال للاسلام رسالة يؤديها من أجل الانسانية ، ولا يوجد
مجتمع سجل له من النجاح فى أن يجمع بين كثير من الاجناس المختلفة وان
سوى بينهم فى العمل والمكانة وتهيئة الفرص كما سجل الاسلام .

وان الجماعات الاسلامية العظيمة ، فى افريقيا والهند ، واندونيسيا ؛
والجماعات الاسلامية الصغيرة فى الصين ، والجماعات الصغرى فى اليابان ؛
لتبين جميعا انه لا تزال للاسلام القوة على أن يتألف العناصر التى لا سبيل
الى التوفيق بينها بسبب الجنس والتقاليد .

واذا لم يكن بد من ان يحل التعاون محل التضامن بين المجتمعات

العظيمة فى الشرق والغرب ، فان وساطة الاسلام شرط لابد منه ، لانه فى يده الى حد كبير حل المشكلة التى تواجه اوربا فى علاقاتها مع الشرق .

وان اتحدا زاد الامل زيادة لاحد لها فى بلوغ نتيجة سلمية .
وقال مسترجون ، دى ، فو ؛ نبرت :

ان محمدا حرم سفك الدماء ، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، وأقر المساواة ، واستنكر الاستبداد ، ومنح الانسان حقوقه المدنية . فلتتذكر اوربا انها مدينة بالفضل لهذا الرجل العظيم (I) .

واذن فلن ينظر الينا المفكرون الواعون من الغرب اذا رجعنا الى ديننا وشريعتنا الا نظرة التقدير والاحترام .

ومن حسن الحظ ان جماعة مهمة من علماء القانون فى العالم الاسلامى ، اخذت تدرس الفقه الاسلامى وتؤلف فيه وتبحث على ضوءه مشاكل العصر ، واخذت ترغب فى تنظيم مؤتمرات ومجامع لابرار محاسن الشريعة الاسلامية ، وتطوير طريقة عرضها ، وأساليب التأليف فيها . واذا كانت هذه الطائفة ما تزال قليلة العدد ولا زال سلطان القانون المستمد من الغرب والحاكمون بمقتضاه حائلين بينها وبين انجاز برامجها وتحقيق مقصدها فانها تبشر بصدق ما أخبر به الرسول عليه السلام من انه : لا تزال طائفة من امتى ظاهرة على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى ياتى امر الله .

ولا شك أنهم سينتصرون متى ثبتوا وصبروا وصابروا . لان الحق معهم وهم رجاله . (وان حزبنا لهم المنتصرون) وكل املنا فى أن تخرج كل من كليتى الحقوق والشريعة مجازين قادرين على المساهمة بنصيب أوفى فى دراسة الشريعة واستجلاء محاسنها وعرضها فى ثوب قشيب عصرى ، يسهل على غيرهم ان يدرسوها ويفهموها .

فاذا كانت هذه المحاضرات التى القيت فى كل من الكليتين ، قد فتحت لطلبتها آفاقا لمعرفة مقاصد الشريعة وأسرارها واخلاق الاسلام ومكارمه ، فإن

(I) تعريب رائد السيد عبد الحافظ عبد ربه فى كتابه (الثورة الاجتماعية فى الاسلام) .

ذلك خير جزاء لى على ما بذلت من مجهود ، والله سبحانه المسؤول أن يوفقنا
جميعا لما فيه خير أمتنا وديننا ويسلك بنا وبالانسانية كلها مسالك النجاة
والمعرفة والسلام .

(ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك
انت الوهاب) .

(انتهى الكتاب)

مصادر الكتاب

زيادة على ما أشرنا اليه من مراجع فى هوامش الكتاب ، فقد أحببنا ان نقدم لطلبتنا هنا بعض المصادر التى اعتمدنا عليها اثناء تصنيفنا لمقاصد الشريعة .

القرآن الكريم

الاتقان فى علوم القرآن لجلال الدين السيوطى .
البرهان فى علوم القرآن للامام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى .
تحقيق محمد ابى الفضل ابراهيم (طبعة البابى الحلبي . القاهرة)
التفسير لابى عبد الله بن جرير
الاجزاء العشرة الاولى بطبعة اخينا العلامة محمود شاکر حفظه الله .
دار المعارف القاهرة .

تفسير القرطبي ، طبعة دار الكتاب المصرية .
تفسير الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، تصنيف العلامة رشيد رضا ،
مطبعة المنار القاهرة .

فى ظلال القرآن ، تفسير صديقى المجاهد سيد قطب حرره الله وحفظه
طبعة القاهرة .

حواشى العارف بالله سيدى عبد الرحمن الفاسى على تفسير ذى الجلالين .
مخطوط .

مفردات القرآن للراغب الاصبهاني ، الطبعة الاولى بالقاهرة .
صحيح الامام البخارى ، نسخة خطية صحيحة .
صحيح الامام مسلم ، النسخة المطبوعة مع الابى ، نشر السلطان مولاي
عبد الحفيظ .

سنن أبى عبد الله الترمذى النسخة المطبوعة بالقاهرة .

- سنن أبي عبد الله النسائي ، مطبوعة القاهرة
سنن الامام أبي داوود مطبوعة القاهرة .
سنن ابن ماجة مطبوعة القاهرة .
موطا للامام مالك بن أنس . طبعة التازى ، مع تنوير الحوالك .
مجمع الزوائد مع تنوير الحوالك .
الاحكام فى اصول الاحكام للآمدى مطبوعة القاهرة .
الاحكام فى اصول الاحكام لابن حزم ثمانية اجزاء مطبوعة القاهرة
الموافقات للشاطبى . مطبوعة تونس
جمع الجوامع لابن السبكي مع شروحه المعروفة مطبوعة القاهرة .
ارشاد الفحول للشوكانى
فتح البارى شرح البخارى للحافظ ابن حجر العسقلانى ، طبعة القاهرة
شرح الابى على مسلم
حواشى عبد الرحمن الفاسى على البخارى طبعة فاس الحجرية
ابن القيم الجوزية ، اعلام الموقعين عن رب العالمين . طبعة القاهرة
ابن القيم الجوزية زاد المعاد فى هدى خير العباد مطبوعة القاهرة .
ابن القيم الجوزية ، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية .
ابن تيمية الفتاوى ، خمسة اجزاء مطبوعة القاهرة .
ابن تيمية السياسة الشرعية مطبوعة القاهرة .
ابن تيمية موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول مطبوعة القاهرة .
ابن تيمية كتاب نظرية العقد مطبوعة القاهرة .
ابن تيمية كتاب معارج الاصول مطبوعة القاهرة .
ابن نجيم الاشباه والنظائر نسخة بخط مغربى .
السيوطى : الاشباه والنظائر طبعة القاهرة .
قواعد العز بن عبد السلام مطبوعة القاهرة .
شرح القباب على قواعد عياض مخطوطة .
قواعد الامام المقرئ مخطوطة .
الزقاق منظومة القواعد بشرح المنجور وطبعة فاس الحجرية .

- قواعد ابن فرحون مخطوطة خاصة .
- قواعد ميارة وشرجه مطبوعة فاس الحجرية .
- الحرشى على مختصر خليل مطبوعة فاس المحمدية .
- ابن جزى القواعد الفقهية طبعة فاس السلوكية .
- ابن رشد بداية المجتهد طبعة السلطان مولاي حفيظ القاهرة .
- متظومة العمل الفاسى لابي زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسى ،
شرح الناظم على منظومته ، مخطوط .
- شرح السجلماسى والوزانى ، المطبعة الحجرية بفاس
شرح العميرى مخطوط
- البهجة شرح التحفة للتسولى مطبعة مصر .
- نوازل سيدي عبد القادر الفاسى مطبعة فاس الحجرية .
- الميعار للونشريسي طبعة فاس الحجرية
- أسرار الشريعة لولى الله الدهلوى طبعة مصر
- الامامة والسياسة لابن قتيبة طبعة مصر
- أسباب الاختلاف لولى الله الدهلوى
- مقدمة ابن خلدون ، طبعة القاهرة
- كتاب السياسة لابن الازرق مخطوط
- النقد الذاتى لعلال الفاسى طبعة المغرب
- الملل والنحل لابن حزم وللشهرستاني
- المغرب العربى من الحرب العالمية الى اليوم محاضرات لعلال الفاسى طبعة
معهد الدراسات العربية العليا بالقاهرة
- مهمة علماء الاسلام لعلال الفاسى طبعة الرباط .
- تقريبات لعلال الفاسى على مشروع مدونة الاحوال الشخصية المغربية ،
مجلة القضاء والقانون الرباط. اعداد مجلة البينة ، مقالات عن نظام الحكم فى
الاسلام لعلال الفاسى ومقدمات لدراسة تاريخ التشريع الاسلامى لعلال الفاسى .
- نداء الى الجنس اللطيف لرشيد رضا ، طبعة المنار .
- التشريع الجنائى الاسلامى ، مقارنة بالقانون الوضعى ، للمرحوم عبد القادر

عودة ج . I طبعة القاهرة .

الاعتصام للشاطبي مطبعة القاهرة

الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية لمحمد عبده طبعة مصر .

حاضر العالم الاسلامي ، شكيب ارسلان طبعة مصر .

الديموقراطية فى الاسلام للعقاد .

حقائق الاسلام وابطال خصومه للعقاد طبعة مصر .

الوحى المحمدى للسيد رشيد رضا ط . م :

السلام العالمى والاسلام لسيد قطب ط ، القاهرة .

الاسلام دين الفطرة لعبد العزيز جاويز الطبعة الثانية بالقاهرة .

شرح قانون الموجبات والعقود مع مقارنته بالشرائع الاسلامية والرومانية

والقوانين الحديثة تأليف زهدى يكي .

اصول تاريخ القانون لممدوح مصطفى ط : م .

المدخل لسليمان مرقص . ط . م :

ابحاث التاريخ العام للقانون ، لعلى بدوى ط . م .



فهرس الكتاب

صحيفة

3	خطبة الكتاب.....
7	المراد بمقاصد الشريعة.....
13	الإنسانية في عصور ما قبل التاريخ.....
18	الأسرة هي الخلية الاجتماعية الأولى.....
19	الإنسانية في عهد النبوات.....
21	من العقائد الدينية نشأت فكرة القانون.....
24	الشرائع الإلاهية.....
26	من الأحكام الملهمة الدينية نشأ العرف.....
30	مجموعة الشرائع الكتابية غير الإسلام.....
34	وسائل التطور في الشرائع القديمة.....
38	القانون الطبيعي.....
39	فكرة القانون الطبيعي عند اليونان.....
41	قانون الشعوب عند الرومان.....
42	القانون الكنسي.....
43	قانون العدالة عند الانكليز.....
44	مصدر العدالة في العصر الحديث.....
45	المقاصد الشرعية في الإسلام.....
56	التشريع.....
58	السياسة الشرعية في الإسلام.....
62	الإسلام دين العقل والعدل.....
80	تحقيق المناط في معنى كلمة الدين وما يدخل تحت عمومها من آحاد.....
84	أصول الشريعة.....
86	القرءان.....
91	تفسير القرءان.....
94	المعتزلة الجدد.....

صحيفة

95	التفسير بالاشارة.....
97	حول الفن القصصي في القرآن.....
99	الإسرائيليات.....
101	الإسرائيليات الجديدة.....
104	النسخ في القرآن.....
107	ترجمة معاني القرآن لغير العربية.....
108	السنة.....
114	جوانب تصرفات الرسول.....
117	الأصول النظرية.....
118	الاجماع.....
124	القياس.....
130	الاستدلال.....
131	الاستصحاب.....
135	الشرائع السابقة.....
137	الاستحسان.....
140	مراعاة الخلاف.....
142	المصلحة المرسله.....
147	مذهب الطوفي.....
151	عمل أهل المدينة.....
155	العاده، العرف، العمل.....
158	سد الذريعه.....
162	فتح الذريعه.....
163	الاجتهاد.....
172	أسباب الاختلاف في الأحكام.....
179	قواعد تقييد المصلحة بالمقاصد.....
185	البدعة والسنة.....
191	مكارم الأخلاق مقياس كل مصلحة عامة وأساس كل مقصد من مقاصد الإسلام.....
207	منهاج الحكم في الإسلام.....
225	حقوق الإنسان.....
275	خاتمة الكتاب.....
280	مصادر الكتاب.....

كتب وأبحاث صدرت للمؤلف

- (1) النقد الذاتي : (4 طبعات) — المطبعة العالمية — القاهرة — 1952
- المغرب — 1959
- دار الكشاف — بيروت — 1966
- مطبعة الرسالة — الرباط — 1979
- (2) الحركات الاستقلالية في المغرب العربي : (طبعتان) :
— الرسالة — القاهرة — 1948
— دار الطباعة المغربية — تطوان — 1956
- (3) نداء القاهرة : طبع بالمطبعة الاقتصادية بالرباط سنة 1959
- (4) المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى : (طبعتان) :
— بمطبعة نهضة مصر — القاهرة — 1955
— بمطبعة دار أمل — طنجة — دون تاريخ
- (5) حديث المغرب في المشرق : — طبع بالمطبعة العالمية — القاهرة — 1956
- (6) حماية اسبانيا في مراكش من الوجهتين التاريخية والقانونية :
— طبع بمطبعة الرسالة — القاهرة — 1948
- (7) الحماية في مراكش : — طبع بمطبعة الرسالة — القاهرة — 1948
- (8) السياسة البربرية في مراكش : عناصرها ومظاهر تطبيعتها :
— طبع بالمطبعة العالمية — القاهرة — 1952
- (9) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها : (4 طبعات).
— أولا : بلبنان سنة 1963
— ثانيا : بمطابع دار الكتاب بالدار البيضاء
— ثالثا : بمطبعة الرسالة بالرباط 1979
— رابعا : بمطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء — 1991
وهي هذه
- (10) دفاع عن الشريعة : طبع بمطبعة الرسالة بالرباط سنة 1966
- (11) عقيدة وجهاد : طبع بالمطبعة الاقتصادية بالرباط سنة 1960

- (12) منهج الاستقلالية: طبع بمطبعة الرسالة بالرباط سنة 1962
- (13) معركة اليوم والغد: عن مطبعة الرسالة بالرباط سنة 1965
- (14) دائما مع الشعب: عن مطبعة الرسالة بالرباط سنة 1967
- (15) كي لا ننسى: عن مطبعة الرسالة بالرباط سنة 1973
- (16) دفاعا عن وحدة البلاد: عن مطبعة الرسالة بالرباط
- (17) حفريات عن الحركة الدستورية بالمغرب قبل الحماية:
- 1973 — طبع بمطبعة الرسالة بالرباط سنة
- (18) حديث عن التبشير المسيحي وبعض الوثائق الطائفية والهندية:
- 1973 — طبع بمطبعة الرسالة بالرباط سنة
- (19) المدرسة الكلامية وآثار الشيخ الطوسي:
- طبع بطهران بإيران ضمن الذكرى
الألفية للشيخ الطوسي سنة 1970
- (20) واقع العالم الإسلامي: طبع بمطبعة الرسالة سنة 1966 ثم سنة 1987
- (21) الانسية المغربية: طبع بمطبعة الرسالة سنة 1970 ثم سنة 1987
- (22) مهمة علماء الإسلام: طبع بالمطبعة الاقتصادية بالرباط سنة 59 ثم بمطبعة الأمنية سنة 73
- (23) الجواب الصحيح والنصح الخالص عن نازلة فاس وما يتعلق بالشهور العربية:
- طبع بمطبعة الرسالة بالرباط
- (24) نظاية الإمام مالك ومذهبه: طبع بمطبعة الرسالة بالرباط سنة 1971
- (25) لفظ العبادة، وهل يصح إطلاقه لغير الله:
- طبع بالمطبعة المهدية بتطوان عام 1352 هـ
- (26) بديل البديل: نشر دار الكتاب بالدار البيضاء سنة 1974
- (27) الحرية كتاب نشر فصولا في العلم الثقافي. نشر لجنة إحياء تراث الزعيم علال:
- طبع بمطبعة الرسالة سنة 1977
- (28) الحرية: محاضرة في أكتوبر 1959: طبع أولا سنة 59 ثم سنة 87 بمطبعة الرسالة بالرباط.
- (29) في المذاهب الاقتصادية: نشر لجنة تراث علال الفاسي:
- 1978 — طبع بمطبعة الرسالة سنة
- (30) المثل الأعلى في الصدق والثبات وحسن الانابة — قصة شعرية:
- طبع أولا بفاس عام 1350 هـ وثانيا بالرباط سنة 1380 هـ.

كتب للمؤلف أصدرتها مؤسسة علال الفاسي

- (1) رياض الأطفال : شعر سهل بالصور — عن مطبعة الرسالة سنة 1982
- (2) أناشيد وطنية : شعر سهل بالصور — عن مطبعة الرسالة سنة 1983
- (3) الجزء الأول من ديوان علال الفاسي : عن مطبعة الرسالة سنة 1984
- (4) أساطير مغربية ومعربة «شعر قصصي» : عن مطبعة الرسالة سنة 1985
- (5) رأي مواطن : عن مطبعة الرسالة سنة 1985
- (6) مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي :
— عن مطبعة الرسالة سنة 1985
- (7) التقريب : شرح مدونة الأحوال الشخصية : عن مطبعة الرسالة سنة 1986
- (8) الجزء الثاني من ديوان علال الفاسي : عن مطبعة الرسالة سنة 1987
- (9) نحو وحدة إسلامية : عن مطبعة الدار البيضاء سنة 1987
- (10) المدخل لعلوم القرآن والتفسير : عن مطبعة الدار البيضاء سنة 1988
- (11) الجزء الثالث من ديوان علال الفاسي : عن مطبعة الرسالة بالرباط سنة 1988
- (12) الجزء الرابع من ديوان علال الفاسي : عن مطبعة الرسالة بالرباط سنة 1989
- (13) الديمقراطية وكفاح الشعب المغربي من أجلها : عن مطبعة الرسالة بالرباط سنة 1990
- (14) تاريخ التشريع الإسلامي : «نشر جريدة العلم» عن مطبعة الرسالة بالرباط سنة 1990