

النظريّة العامّة للشريعة الإسلاميّة تحدد ذاتيتها، وطبيعة هدفها العام

د. فتحي الدريني

مجلة التراث العربي - مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق
العددان: 11 - جمادى الآخر 1403 نيسان "أبريل"
السنة الثالثة و 12 - رمضان 1403 تموز "يوليو" 1983

تمهيد في فلسفة التشريع الإسلامي:

المنهج العلمي الذي يجب اتخاذه أساساً في الاجتهاد
التشريعي:

قبل أن نتناول هذا الموضوع الهام بالبحث
والاستدلال أصولياً، ينبغي أن نحدّد "طبيعة المنهج
العلمي" الذي ينبغي اتخاذه أساساً فيه، إذ لا بحث
بلا منهج، ضماناً لسلامة النتائج المنطقية والعلمية
المرتبة عليه، وعصمةً للفكر من الوقوع في
التناقض بين ماهية هذا المنهج المتّخذ، وبين طبيعة
المادة المدروسة، إذ من المقرر منطقيّاً، أن المنهج
العلمي لدراسة مادةٍ ما، ينبغي أن يكون مشتقاً من
طبيعتها.

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

تذهبُ بعضُ الفلاسفات القانونية إلى أن المنهج الذي
يجب أن يُصطنع في البحث والاجتهاد التشريعي
والفقهي، هو أسلوب المشاهدة والتجربة، رصداً
للظواهر الاجتماعية، باعتبار أن القانون نفسه ليس

إلا ظاهرة اجتماعية، مما يُشعر بقياس المنهج العلمي في البحث التشريعي على المنهج المتخذ في بحث العلوم الطبيعية، كالفيزياء والكيمياء، سواء بسواء، فيؤول الأمر حتماً إلى الجمع بين مادتين مختلفتين طبيعة ودوراً، وهدفاً، وهو ما ترفضه أصول مناهج البحث العلمي التي قامت على أساس إفراد كلِّ مادة بمنهج خاص، يشتق من طبيعتها.

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

الإنسانية، وهذا، إن جاز في بعض التشريعات، فإنه لا يتأتى في التشريع الإسلامي بوجه خاص. على أن ما نقره هنا ليس مجرد لوازم عقلية منطقية للمنهج المادي المجرد القائم على المشاهدة والتجربة، نستنتجها استنتاجاً، بل هو ما صرح به أنصار هذا المنهج من مثل العميد “ديجي” حيث يرى ضرورة استبعاد أن يكون للمثل العليا، والقيم الإنسانية دور في التقنين. التشريع محكوم بقانون الغاية، فكان علماً تقويمياً لا تقريرياً.

هذا، ومما يؤكد اختلاف المادتين طبيعة ودوراً، وهدفاً، أن التشريع - كما هو معلوم - يحكم ظواهر إرادات المكلفين، وما تتجه إليه من غايات تستهدف تحقيقها، مما يعود إلى مصالحهم الذاتية المباشرة والحالة، عن طريق ممارستهم لما منحوا من حقوق وحریات عامة، فتغدو تلك “الغايات” المنشودة بعد تنفيذها، أوضاعاً اقتصادية، أو اجتماعية، أو سياسية قائمة، وهذا يتضح في التشريع الإسلامي بصورة أتم وأوضح، وذلك على الوجه التالي: من المقرر إجماعاً، أن الحقوق والحریات “منشؤها الحكم الشرعي” الذي يتجه الخطاب فيه إلى المكلف، وقد عرّف الأصوليون “الحكم الشرعي” بأنه: “خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين” ومن المعلوم بالضرورة، أن الفعل الذي يتعلق به الحكم، إيجاباً أو سلباً، هو ظاهرة إرادية في المقام الأول، بلا مرأى، إذ التكليف يستلزم الإرادة للتنفيذ فعلاً، فلا تنفيذ ولا امتثال بلا إرادة حرة مختارة واعية قاصدة، ليتم الابتلاء والجزاء عدلاً، وإلا كانت الإرادة مُفرغَةً من محتواها، وهذا الفعل

الإرادي الذي نُفِّذَ امتثالاً وطواعية، مُغَيَّاً بغاية مرسومة ومحددة شرعاً هو مكلف بالاتجاه إليها إِبَّانَ تصرفه، وتحقيقها واقعاً، إذ الحكم وحكمة تشريعه، أو غايته التي شرع من أجلها، مقترنان، نظراً وعملاً، بل “الحكمة” هي أساس تشريع الحكم، وقوام معقوليته، وإلا كان الحكم الذي يقتضي الفعل أو الكفَّ بلا غاية ولا حكمة، وهذا لا يُتصور في تشريع الله ورسوله، لأن هذا يستلزم العبث، والعبث لا يُشرع، لمنافاة ذلك للحكمة الإلهية، فوجب أن يكون لِكُلِّ حكم حكمةً أو غايةً هي مقصود الشرع من أصل تشريعه، فكانت روحه وملاك أمره، ومعنى معناه، ومن ثمَّ لا يجوز بِنزُّ الحكم عن حكمته، انحرافاً عنها، أو تنكباً لها، أو اعتسافاً (2)، بل هو محرم قطعاً، لمناقضة قصد المشرع في تشريعه، تجد هذا بيناً صريحاً فيما قرره المحققون من الأصوليين، من أن قصد المكلف في العمل ينبغي أن يكون موافقاً لقصد الله في التشريع، حكماً ومقصداً معاً، من مثل الإمام الشاطبي حيث يقول: “قصد الشارع من المكلف، أن يكون قصده في العمل، موافقاً لقصد الله في التشريع (3)” ويُجَلِّي هذا المعنى ويؤصِّله في موضع آخر من كتابه الموافقات في أصول الشريعة بقوله: “من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، ومن ناقض الشريعة، فعمله في المناقضة باطل، فما يؤدي إليها باطل (4)“.

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

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

- هذا المؤيد العملي القضائي، وبسلطان الدولة، إنما شرع لحماية "ذاتية التشريع" ونظامه العام الذي يستشرف غايات ومقاصد أساسية شرعت من أجل تحقيقها، وهو مؤيد أيضاً لمنع التسبب في المناقضة إبان الكسب والانتفاع، بمقتضى الحقوق أو الحريات الممنوحة للمكلفين، لما أن هذه



“المناقضة” تأتي على مقاصد التشريع هدماً وإبطالاً، إذ القصد غير الشرعي، هادماً للقصد الشرعي بداهة.

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

يوضح الإمام الشاطبي، أن البنية الذاتية للتشريع الإسلامي، وخصائصه، ومقاصده الأساسية، كل أولئك محكوم بقانون الغاية، لا بمنهج التقرير، يوضح ذلك بأجلى عبارة حيث يقول: “فالأحكام لم تشرع لأنفسها، بل شرعت لمعانٍ أُخرى، هي المصالح (6)” أي الغايات.

لذا، كانت “الغاية” بما هي هدف للحكم، وأساس في تشريعه، بل مناط “العدل” فيه، كانت هي المهيمنة على النص، المحددة لمعناه ولمجال تطبيقه أيضاً، ضيقاً وسعة، تبعاً لتحقيق هذه “الحكمة” في مظان وجودها، تنفيذاً لمراد الشارع الذي تعلق بها، في أدق وأوسع مدى، فكان لزاماً على ذي الحق، أن تتجه إرادته شطرها، إبان تصرفه في حقه، تحقيقاً لها، لكونها “مناط العدل” حتى إذا تخلفت الغاية بالانحراف عنها، أو اعتسافها، كان البطلان! كما ذكرنا.

هذا، والحكم بالبطلان - كما قدمنا - هو جزاء تخلف الغاية، أو سقوط العدل في التصرف، وليس

بعد العدل إلا الظلم، أو المفسدة أو العبث، وكل أولئك على النقيض من مقاصد التشريع وغاياته بالبداهة، يقول الإمام ابن تيمية في هذا الصدد: “كل ما خرج من العدل إلى الجور، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليس من الشريعة” وفي هذا المعنى يقول الإمام القرافي أيضاً: “إن كل سبب شرعه الله لحكمة، لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة (7) “ ويؤكد هذا المعنى بعبارة أخرى بقوله: “كل سبب لا يحصل مقصوده، لا يشرع (8) “ والمقصود هو غاية السبب، والسبب هو الفعل الناشئ عن حق أو إباحة (9)، فتأكد هذا المعنى أصلاً عاماً في التشريع مؤداه: “أن ما يصير إلى النقيض من مقاصد التشريع وغاياته، باطل” فتجب الحيلولة دون وقوعه، وقاية، ودفعاً له بقدر الإمكان، حتى إذا وقع، وكان تصرفاً قولياً، كالعقود، بطل، وانعدم، لسقوط مشروعيته بسقوط غايته، والمقصود منه، والباطل معدوم اعتباراً لا يترتب عليه أثر، وإن كان تصرفاً فعلياً، وجب رفعه وإزالته، وقطع التسبب في استمراره (10).

المصلحة الجدّية الحقيقية المعقولة التي شرعت غايةً مقصودة للشارع من تشريع الحق، هي مناط العدل.

ترى هذا المعنى بيّناً مستقراً في مصادر علم الأصول، إذ يقرره المحققون من الأصوليين والفقهاء، أصلاً معنوياً عاماً تقوم عليه “المشروعية” وحيث تكون المشروعية، يكون “العدل” قطعاً، إذ لا مشروعية حيث ينتفي العدل، فنرى الإمام الشاطبي يعبر عن “الغاية” التي شرع الحكم وسيلة لتحقيقها، فكانت مقصودة في أصل

تشريعه، يعبر عن هذه الغاية تارة بالمصلحة، أو الحكمة، أو “الباطن” أحياناً أخرى، وهي روح النص وملاك أمره، وعنصر معقوليته، بحيث إذا انتفت، غدا الحكم بلا أساس يسوّغه، بل يذهب بمعقوليته.

ووجه إطلاق كلمة “الباطن (11)” على حكمة الحكم، أنها عنصر عقلي خارج عن منطوق النص، غالباً، وإن كان داخلياً في منطقته، فضلاً عن أن اتجاه الإرادة إبان التصرف شطرها، أمر نفسي باطني، تجد هذا واضحاً إذ يؤصّل هذا الأصل العام المعنوي في صراحة لا تقبل التأويل، ولا يلابسها غموض أو إبهام حيث يقول: “ولما ثبت أن الأحكام شرعت (12) لمصالح العباد، كانت الأعمال (13) معتبرة بذلك، لأن مقصود الشرع فيها، كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه، على أصل المشروعية، فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً، والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح، وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية غير مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور آخر هي معانيها، وهي “المصالح” التي شرعت لأجلها، فالذي عمل في ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات (14)” وهو أصل مجمع عليه، وإنما الاختلاف في شروط تطبيقه.

وهنا يبدو دور التشريع جلياً في التقويم لا في مجرد التقرير، إذ يقيم التشريع الإسلامي للعناصر النفسية، من سمو الغاية، وشرف الباعث، وطهارة النية، وخلقية الإرادة، المقام الأول في الاعتبار، ولا يخفى ما لذلك من أثر في التمكين للمثل العليا، والمبادئ الخلقية، والقيم الإنسانية الخالدة، بما هي معايير هذا التشريع العظيم!

وبيان ذلك، أن الدافع النفسي هو الذي يحرك الإرادة ويوجهها إلى ما يحدّد لها من غاية ومقصد أو مصلحة، فيكون ذلك "الباعث" إذا ما صدر عنه الفعل واقعاً، هو معيار المشروعية وعدمها، تبعاً لمطابقتها الغاية المرسومة، أو مجافاته إياها، وفي هذا دليل بين على ما للعناصر النفسية الذاتية للمكلف إبان ممارسته للحقوق أو الحريات، من أثر على مشروعيتها، وقد ثبت هذا بقوله: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه" أي فقدت اعتبارها الشرعي، وأثرها، دنيا وأخرى، لهبوط المقصد عن التسامي إلى الهدف الأسمى من إعلاء كلمة الحق والعدل التي فيها خير الإنسانية جمعاء، وفي هذا قضاء مبرم على ظاهرة التحايل على مقاصد التشريع الموضوعية، وغاياته العليا، باتخاذ فعل مشروع في الأصل، ذريعة إلى تحقيق غرض غير مشروع، كما قضى على ظاهرة مجافاة المبادئ الخلقية، وضمن لها أصالتها وثباتها، بالتشريع الملزم فضلاً عن العقيدة، كما قضى على ظاهرة الغش نحو قواعد التشريع بتحليل محرم، أو إسقاط واجب، تحت ستار التصرف في الحق، أو تدرعاً بممارسة الإباحة أو الحرية العامة، أو عملاً بعرف سائد، أو تقاليد موروثة، لا تستند إلى "مصالح" يقرها الشرع، أو ورد بما يحرم موضوعها عيناً.

مدى أثر مبدأ الغائية على مشروعية العلاقات الدولية

على أن هذا الأصل يبدو أعظم أثراً، فيما يتعلق بالعلاقات الدولية التي تتخذ مظهر "المعاهدات" و "المواثيق" مما يؤكد القضاء على أسباب الاضطراب العالمي، فالباعث على إبرامها وما ينشأ من مقصد يراد تحقيقه منها ينبغي أن يكون مشروعاً، والمشروعية إنما تعني وجوب إقامتها على أساس من الحق والعدل، وسيادة القيم الإنسانية، والمبادئ الخلقية الرفيعة التي من شأنها أن تحقق المصلحة الإنسانية العليا للبشر كافة، دون تمييز بلون أو لغة أو عنصر، أو اختلاف دين، ولهذا لم يجعل الإسلام اختلاف الدين عقبة في سبيل سياسته العامة في الإصلاح العالمي، لقوله تعالى: (لا إكراه في الدين، قد تبين الرُّشْد من الغي) لأن توحيد الناس معتقداً أمر محال، لقوله تعالى: (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى، فلا تكوننن من الجاهلين).

وتأسيساً على هذا، أقام الإسلام سياسته على أساس "وحدة النوع الإنساني" لوحدة مصدره، ومن هنا اعتبر "الإنسان العام" في حد ذاته، وبمعناه الصحيح، وحيثما كان "قيمة كبرى" بل ومن أجلّ القيم، فاستبعد - نتيجة لذلك - كل سياسة ترمي إلى القضاء على هذا الإنسان، وحقه في الحياة الحرة الكريمة، أو تحطيم بنيته المعنوية، بالاستئصال والقهر، والاستضعاف في الأرض، جرياً وراء تحقيق حلم عنصري خاص، أو تفرداً في التوسع وبسط النفوذ، استعماراً أو استيطاناً، أو طمعاً في مغنم مادية عاجلة على حساب الشعوب المقهورة في بلادها، أو نزوعاً إلى الاستعلاء والهيمنة الدولية، أو غير ذلك من "البواعث" غير الإنسانية،

لأن النشاط السياسي - في الإسلام - يُحكم بالأصل العام الذي قررنا، وهو "قانون الغاية" - لا قانون الغاية - لأن "الغاية" هي مناط المشروعية وعدمها، حسبما تكون مطابقة لما رسم لها من مثل إنسانية، وقيم موضوعية، ومبادئ خلقية لتتسق مع الصالح الإنساني العام الذي هو "الغاية القصوى" من التشريع الإسلامي كله، وإن النشاط السياسي لكل دولة ينبغي ألا يتنافى ومقتضى هذا الأصل القطعي، أو ينحرف عنه، أنانية، وأثرة، أو عصبية، وعنصرية "لتكون أمة هي أربى من أمة" وهذه "المصلحة الإنسانية العليا - في نظر الإسلام - تمثل "العدل الدولي" في أقوى صورته، وهو ما تحلم في تحقيقه شعوب الأرض، ولا سيما في هذا القرن العشرين.

والأدلة التي تنهض بهذا الأصل العام تفوق الحصر، من مثل قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا، إذا ضربتم في الأرض، فتبينوا، ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام، لست مؤمناً، تبتغون عرض الحياة الدنيا، فعند الله مغانم كثيرة) ولقوله تعالى: (تلك الدار الآخرة، نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً) ولقوله عز وجل: (وقد خاب اليوم من استعلى).

هذا، وموقف الإسلام إزاء مثل هذه الحال، موقف الصادّ المجاهد العنيد، إذ يفرض الجهاد فرضاً عينياً على كل مكلف قادر، في سبيل الله، كما فرضه لإنقاذ المستضعفين في الأرض إذا استغاثوا بالمسلمين مما نزل بساحتهم من الظلم والبغي والتسلط والقهر، دون أن يكون ثمة طمع من جانب المسلمين في اعتناقهم دين الإسلام، أو في شيء من

المغانم المادية، لقوله تعالى: (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله، والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان) إصراراً من الإسلام على وجوب محو ظاهرة البغي والاستضعاف والاستعمار في الأرض، عنوة وبقوة السلاح.

الإسلام يرفض مبدأ سياسة الأمر الواقع في المحيط الدولي:

ينتج عما تقدم، أن الإسلام - اتساقاً مع مبادئه العامة، ومقاصده الأساسية التي تنهض بمبدأ "الغائية" في العلاقات الدولية، لا يقرُّ مبدأ سياسة الأمر الواقع بإطلاق، إذ قد يكون هذا الواقع ظلماً وعدواناً مجسداً، وحكم البغي أنه يجب الانتصاف منه شرعاً، لقوله تعالى: (والذين إذا أصابهم البغي، هم ينتصرون) أي انتصافاً لأنفسهم من عدوهم" ولقوله تعالى: (وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) ولقوله سبحانه: (فمن اعتدى عليكم، فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم).

وتأسيساً على هذا، لا يجوز التحالف مع الباغي، أو مسالمته، وتظل العلاقة بيننا وبينه علاقة عداة وحرب حتى يندفع العدوان، ويرجع عن بغيه، وتزول آثاره، إذ لا قيام لسلم على هوان وظلم، في شرع الإسلام، لأن ذلك محرم قطعاً، لصريح قوله عز وجل: (ولا تهنوا، وتدعوا إلى السلم، وأنتم الأعلون) ولأن في مسالمته إبقاءً لعدوانه، ورضاً بآثاره، وتسليماً باستمرارها، وهو منافع لمقصد المشرع رأساً، ومناقض للمصلحة العامة للأمة بأسرها، وما كان كذلك فليس من الشريعة في شيء، والجزاء على هذه المناقضة لشرع الله،

دنيوي وأخروي معاً لقوله تعالى: (إِلَّا تَتَفَرَّوْا
يُعَذِّبُكُمْ عَذَاباً أَلِيماً، وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ، وَلَا
تُضْرَوْهُ شَيْئاً) ومعنى هذا، الخزي في الدنيا،
والعذاب الأليم في الآخرة، ذلكم هو حكم الله تعالى
وشرعه في هذه الحال، قطعاً، بالإجماع، لصريح
ما تلونا، فالجهاد فرض عين على كافة العرب
والمسلمين في بقاع الأرض، ولا سيما الدول
المتاخمة لحدود العدو، أو القريبة منها.

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

هذا، وتبدو البواعث غير الإنسانية فيما يبرم من
معاهدات غير متكافئة، استغلالاً لعنصر الضعف
في الطرف الآخر، ووسيلة للاستعلاء، والإذلال
والإعنات والتعجيز، ومعاناة الشقاء، تحصيلاً
لمصلحة شعب على شعب بدافع عنصري مقيت،
عصبية، وجهالة، ومن هنا يكون الدَّخْلُ والخداع
الذي ينتاب ضمائر المتسلطين وقلوبهم، في إبرام
المعاهدات، فيفسد عليهم تصرفهم حتى يلقي بهم في
مراغة الإجرام الدولي الذي يستطير شره حتى
يشمل بقاعاً كثيرة من شعوب الأرض، كما هو
الحال اليوم في آسيا وإفريقيا، فيكون إجراماً دولياً
في حق الإنسانية جمعاء، وهذا محرم قطعاً، لإهدار
مصالح معظم شعوب الأرض، بغية تحقيق
“مصلحة الأقوى” وهو عين السياسة
“الميكافيلية(15)“ التي نشأت في أوروبا، وفي
إيطاليا بالذات، ولازمت هذه السياسة السياسة
الدولية في هذا القرن العشرين، ولاسيما قبيل
منتصفه في الحرب العالمية الثانية، من عنصرية
النازية والفاشية، وفي أواخره في أيامنا هذه، من
عنصرية الصهيونية.

تجد هذا محرماً قطعاً في مثل قوله تعالى: (ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً، تتخذون أيمانكم دخلاً (16) بينكم، أن تكون أمة هي أربى من أمة (17)).

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

لعلك واجد - وأنت البصير الواعي - في ضوء ما تقدم من تحليل لفلسفة الإسلام التشريعية، أن المعنى الديني، والمثل الأعلى الأخلاقي، والقيم الإنسانية، كل أولئك لا ينفصل عن العمل السياسي، وهو - في نظرنا - صمام الأمان والاستقرار في العالم كله. هذا، ولا يتسع المقام لعرض لفلسفة السياسة الوضعية، ومقارنتها بأصول السياسة في التشريع الإسلامي، فذلك رهن بمقامه من البحث والتحليل والتفصيل.

على أن هذا لا يمنعنا أن نشير إلى طائفة من "البواعث" التي تستهدف تحقيق غايات غير إنسانية، مما أصبح معروفاً بل مألوفاً في السياسة الاستعمارية التي تحدد مسارها نزعات عنصرية رعناء مسرفة غالباً، من مثل مبدأ "السياسة أولاً" (18) وهذا يعني فصل السياسة عن الخلق والقيم، واستئصالها من التفكير السياسي جملة، فضلاً عن أن يكون لها أثر في توجيهه، ذلك لأن المثل الإنسانية العليا ليست في صالح تلك السياسة العدوانية الغاشمة، إذ هي على النقيض مما تقتضيه أصول التشريع السياسي في الإسلام، وغاياته ومثله العليا، لسبب بسيط، هو أن الأحكام التي تتعلق بمبادئ الأخلاق، وتوصّل القيم الإنسانية،

والمفاهيم الكلية التي تنهض بالمثل العليا، قد امتزجت بالأحكام التي تتعلق بمبادئ التشريع السياسي، وتدبير شؤون الدولة داخلاً وخارجاً، وهذا الامتزاج يستعصي على الفصل، بل الفصل عصيان وخروج عن أحكام الشرع جملة، تجد هذا جلياً في تحديد وظائف الدولة على وجه الإجمال عند الإمام الماوردي (19)، إذ يجعل القيم، والمفاهيم الكلية للأخلاق التي هي قوام الدين، أساساً لسياسة الدنيا، حيث يقول: إقامة الدولة “لحراسة الدين، وسياسة الدنيا (20) “ أي سياسة الدنيا محكومة بقيم الدين وبمثله الإنسانية، وهي سياسة معينة قوامها قواعد من العدل المطلق حتى بين الأعداء (21)، والمساواة بين الشعوب في الاعتبار الإنساني، وعصمة الإنسان باعتباره “القيمة الكبرى” في هذا التشريع، والتسامح تجاه المخالف في الدين الذين ينهض بحقه في الجنسية والمواطنة ولاؤه السياسي للدولة في عقد أبدي، مما يورثه التمتع بكافة الحقوق، دون تمييز، بل وجوب البر والإقسط إليه (22) وتحريم الظلم والعدوان والبغي بجميع ألوانه وصوره، ومحاربة “العنصرية” بجميع صورها دون هوادة، باعتبارها - في نظره وفي الواقع - ضرباً من العصبية الجاهلية، وبذلك قضى الإسلام على كافة أسباب الاضطراب العالمي، حين جعل السياسة خادمة للمثل، توصلها في المجتمع “البشري” وذلك آية خلود رسالته.

وعلى هذا، أمكن القول بأن ظاهرة امتزاج المبادئ الخلقية، والقيم الإنسانية، بالقواعد التشريعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، من خصائص

التشريع السياسي الإسلامي وحده، تفرّد بها من دون سائر الشرائع!!

لذا، ترى الإمام الغزالي، يقرر هذه "الخصيصة الفريدة" في تشريع الإسلام، بقوله: "إن السياسة من أشرف العلوم" ومناطق الشرف هو عنصر الدين والخلق والمثل العليا، بلا مرء، لأنها قوام سياسته الرشيدة العادلة، وغاية رسالته، لقوله: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

هذا، وثمة مبادئ مستقرة في فلسفة السياسة الاستعمارية، ابتدعتها أهواء وبواعث لتحقيق أغراض غير إنسانية، تحركها، وتوجهها، وتحدد مسارها، من مثل مبدأ "فرّق تسد" وهو مبدأ العيث في الأرض فساداً، من إهلاك الحرث والنسل، وسفك للدماء، وإزهاق للنفوس البريئة الآمنة في أوطانها، وتشريد أهلها منها، وتدمير معالم الحضارة مما هو في الواقع تبديد لثمرات الجهود البشرية التي أنتجتها عبر القرون، لتصبح خراباً يباباً، ظلماً وعتواً، بما تملك من ناصية القوة، وأدواتها من السلاح المتطور الفتاك الرهيب، فتظلم وتطغى، وتحطم البنى المعنوية لمن بقي حياً من الأناسي، وهو من أبشع صور الظلم والعدوان والبغي في الأرض، تجد تحريم ذلك كله في كثير من آيات الكتاب العزيز، من مثل قوله تعالى: (ولا تَعَثُّوا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ) وقوله عز وجل: (وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين) وقوله عز شأنه: (ولا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا) بل ترى هذا الإسلام الحنيف، يَدْلِفُ إِلَى كَهْفِ أَسْرَارِ النفوس البشرية في المداولات السياسية السرية، مما يعتبر من أسرار السياسة العليا في الدولة، ليرشد إلى وجوب أن يكون أساس تلك المداولات

وغياتها “الإصلاح بين الناس” بإطلاق، مصداقاً لقوله تعالى: (لا خير في كثير من نجواهم، إلا من أمر بصدقة، أو معروف، أو إصلاح بين الناس) حتى لا يتخذ من جوّ الخفاء والسريّة مجالاً لرسم خطط العدوان، أو تدبير المؤامرات.

ولا ريب، أن نَفْيَ “الخيرية” عن النجوى، يفيد التحريم في أسلوب القرآن الكريم، لأنه يعادل الشرّ أو الإثم، يؤكد هذا قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا، إذا تناجيتهم، فلا تتناجوا بالإثم والعدوان) وهذا بإطلاق شامل للمداولات السياسية السرية، كما ترى.

والواقع، أن أساطين السياسة العنصرية والاستعمارية، أو دهاقنة الهيمنة الدولية، وإن كانوا متقدمين مادياً، من حيث أدوات الدمار المتطورة والرهيبية في هذا العصر بوجه خاص، غير أنهم - في الواقع - غير متحضرين إنسانياً، مما أفقد العالم صمّام أمنه وسلّمه واستقراره، ولولا الرادع النووي، لشهد العالم كوارث لا يتصورها العقل البشري.

جُلُّ وكدنا هنا، أن نقيم الأدلة الصريحة القاطعة على أن النظرية العامة للتشريع الإسلامي، لا تجعل منه ثمرة للواقع على علته، ولا هو خاضع له، ولا محكوم به، أو يستجيب له كيفما اتفق، تحت ضغط القوة وعضوانها، سواء أكان ذلك “الواقع” عرفاً دولياً سائداً، قد اصطنعه المجتمع الدولي نفسه، لأغراض خاصة، مما لا يستند أصلاً إلى المصلحة الإنسانية العليا، وإن صاغه في قواعد ينتظمها القانون الدولي بغية أن تنقيد بها كل دولة في سياستها الخارجية، أم اتخذ مظهر المعاهدات

الدولية غير المتكافئة، لتنفيذها كرهاً وعنوة على الصعيد الدولي، فرضها عدوً متسلط، فأبرمت على سبيل القهر والغلبة، تحقيقاً لمكاسب غير مشروعة على حساب الجانب الضعيف، فافتقدت بذلك أصل مشروعيتها، وهو "التراضي الحر الكامل" أو كان محلها غير مشروع، لاتخاذها وسيلة لحمل المعتدى عليه على الرضا بوضع عدوان قائم كرهاً وإذلالاً، أو لاتخاذها الاغتصاب والاستلاب موضوعاً لها، وهذا الموضوع لا يقبل حكم التعاقد شرعاً، لسقوط المشروعية، باعتساف الغاية، أو لعدم قابلية محل المعاهدة لحكمها، لعدم مشروعيته أصلاً، فتبين بما لا يدع مجالاً للشك، أن التشريع محكوم بقانون الغاية، لا بحكم الواقع وتقريره، على ما ذهب إليه بعض فقهاء القانون الوضعي.

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

إذا كانت "سياسة الأمر الواقع" على الصعيد الدولي مرفوضة في الإسلام قطعاً، لما قدمنا من الأدلة، فإن هذا "الواقع" يعتبر - في نظر الإسلام

- مادة للدرس، والتحليل، واستبطان دوافعه، وتبيين مقوماته وعناصره، وغاياته، ظاهراً وباطناً، وكذلك سائر وجوه النشاط السياسي الدولي في كافة مواقع ومجاليه، بخاصة، والنشاط الحيوي بعامة، فما كان منها يستند إلى المصالح المشروعة، والمقاصد الأساسية، فهو على سنن المشروعات، على حد تعبير الإمام الشاطبي، وما كان مبنياً في باطنه وبواعثه ومقاصده على مصالح مخالفة، فهو

باطل حتماً، ولا يجوز المصير إليه، والإسلام يقوّمه، ويوجهه، بل ويزيله إذا كان عدواناً وظلماً، لأن هذا من مهمته الكبرى، وهدفه العام، وإلا فلن تجري شؤون الحياة الإنسانية على استقامة، بل على فوضى وهرج وفوت حياة، إذ ليس بعد العدل إلا الظلم، وليس بعد المصلحة الجديّة الحقيقية المعقولة إلا المفسدة!

ولا يخفى ما في ذلك من ضمان لتحقيق "ذاتية التشريع" وصون مقاصده أن تنهار، وهي مباني العدل، وموجهاته، بدليل أنها مناط المشروعية، ولا مشروعية حيث لا عدل، وبذلك كان الإسلام واقعياً، ومثالياً في آن معاً.

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

فتلخص أن الإرادة الإنسانية قد تتنكب الغاية واقعاً، أو تخرج على التشريع جملةً، حكماً ومقصداً، أو تعتسف مقصد الشارع من تشريع الحكم في مواقع الوجود، أنانيةً وأثرة، أو استجابة للهوى - وما

رأينا كالهوى عابثاً في التشريع - وعندئذ يكون دور التشريع تقويمياً لا تقريرياً، لحماية مقاصده العامة والخاصة، وصوناً لأصالة القيم الخلقية، والمثل العليا، أن تأتي عليها الأعراف والتقاليد التي هي من صنع المجتمع، وإرساءً لمبدأ العدل المطلق، ليستقيم أمر التعامل على سنن العدل والنّصفه،

ولتصبح تلك المقاصد كُليّهما وجزئيهما - بعد ترجمتها من حيز النظر والتجريد إلى حيز العمل والتنفيذ، أقول لتصبح تلك "المقاصد" التي هي قوام

المصالح الجدّية الحقيقية الإنسانية، أوضاعاً قائمة، تحدد الإطار الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، تحديداً يتفق وما تقتضيه الأسس العامة التي يضعها التشريع نفسه، ليكون بمثابة "صوئ" أو "معالم كبرى" تشكل "النظرية العامة" للتشريع، بما تنهض به من "النظام الشرعي العام الثابت" الذي تتجلى فيه إرادة المشرع الحقيقية في "وحدة التشريع" واضحة جلية، مما يطلق عليه "الأساسيات" أو "المحكّمات" التي لا تقبل التأويل أو التغيير، لوضوحها وصراحتها، صوناً لذاتية التشريع وخصائصه، وقيمه المحورية التي تدور عليها أحكام الشريعة جملةً وتفصيلاً كما ذكرنا، فكانت بذلك ثابتة في أصولها، متطورة في فروعها، على ما سيأتي بيانه، ولا يستقيم أمر المجتمع البشري كله، دولاً، وأمماً، وشعوباً، إلا على هذا الأساس، لقوله تعالى: (وأن هذا صراطي مستقيماً، فاتبعوه) وقوله سبحانه: (أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون).

ينهض بمعقولية التشريع الإسلامي، كون مقاصده العليا، وأصوله العامة، وأحكامه التفصيلية، مغياة بمصالح جدية حقيقية وكلية، لا تتنافى وأصول التعقل الإنساني بوجه عام، فضلاً عن العقل العلمي المتخصص في موضوعها، مما يثبت أن التشريع الإسلامي والعقل الإنساني صنوان متلازمان، لا غنية لأحدهما عن الآخر، على ما يقرره الإمام الغزالي (23) وغيره من علماء الأصول.

لو لم يكن التشريع مغياً بمصالح حقيقية غير موهومة، وجدية ذات أثر فعال في جلب المنافع ودرء الأضرار والمفاسد، وكلية بحيث تكون عامة، لا يختص بها قبيل دون قبيل، أو أمة دون أخرى،

أو طبقة دون غيرها من الطبقات، بحيث تصبح امتيازاً لها من دون الناس، دون مسوّغ، أقول لو لم يكن التشريع الإسلامي بهذه المثابة، لفقد عنصر "معقوليته" ولاستحال عليه تكوين قناعات المكلفين بعدالته أو بجدواه، أو بعبارة أخرى، لكان العبث أو التحكم، وكلاهما لا يتصور وقوعه في التشريع الإسلامي بوجه خاص، وليس من المفروض ولا من المقبول أيضاً أن يقعا في تشريع وضعي غيره. أما العبث، فلا يشرّع، لخلوه عن الفائدة، ولمناقضته للأصل العام الذي قام عليه التشريع كله، وهو أن "الأحكام معلّلة بمصالح العباد" أي مُغيّاة بها، ومفسّرة في ضوئها، ومبنية على أساسها، تشريعاً نظرياً، وتصرفاً عملياً، - كما بينا - وهو أصل يقيني ثابت بالإجماع، لثبوته أولاً بالاستقراء من نصوص التشريع نفسه كتاباً وسنة، هذا فضلاً عن أن "العبث" في شرعة الإسلام، منافٍ للحكمة الإلهية" من إنزال الشريعة، بل إنزال الشرائع السماوية كافة، وإرسال الرسل، لقوله تعالى: (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان، ليقوم الناس بالقسط) والقسط هو العدل، والعبث ينافيه، وهو ما أفصح عنه أئمة المحققين من الفقهاء من مثل ابن تيمية حيث يقول: "كل ما خرج من الحكمة إلى العبث فليس من الشريعة" وأيضاً "العقد" وهو من أكبر الأدوات في النظام التشريعي، لتبادل المنافع والأموال، إذا لم تترتب عليه فائدة جديدة لعاقديّه، كان باطلاً، لأن تحصيل العقد لفائدة مبتدأة لم تكن حاصلة من قبل، شرط للانعقاد، نفيّاً للعبث في التعامل، فكيف إذا خلا عن الفائدة أصلاً؟ أو كان محله محرماً غير مشروع؟؟

مناط المشروعات في الحق - وهو المعنى الاجتماعي فيه - ينعكس على "مفهوم العقد" عند التحقيق، إذ المشروعات أساسها العدل، والعدل لا يتجزأ، ولا تناقض في شرع الله ورسوله، فيغدو "العقد" على هذا النظر، واقعة اجتماعية، لا تعاقداً فردياً محضاً، إعمالاً لسلطان الإرادة المطلق، لأن هذا أثر من آثار الفردية في المفهوم الذي يستوجب الإطلاق في التصرف، في الفلسفة الفردية، وهو ما لا يقره الشرع بحال، لسقوط المعنى الاجتماعي فيه، مما يفسح المجال للعبث، والتحكم، والاستغلال، ومنافاة الصالح العام، أو اختلال "التوازن" في اقتصاديات العقد، بظرف طارئ قد لا يكون للمتعاقدين يد في إحداثه.

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

إن المبدأ العام الذي يقوم عليه "العقد" في الإسلام، مشتق من المبدأ الذي يقوم عليه مفهوم الحق فيه، فكلاهما قائم على أساس اجتماعي، وأخلاقي، وإنساني، وتعالجُ الناحية الاقتصادية في العقد - باعتباره من أعظم أدواتها أثراً، وأشدّها احتياجاً إليه في تبادل المنافع والأموال - في ضوء ذلك كله.

وقد اشتق الإمام الشاطبي "جهة التعاون" مبدأ عاماً - بوجهيه الإيجابي والسلبي - حاكماً على التشريع كله، بحيث تقيد به الأوامر والنواهي الواردة في الشرع بما لا يخالف أو يناقض مقتضى ذلك المبدأ الهام (24)، لقوله تعالى: (وتعاونوا على البر

والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) وهو -
بوجهيه الإيجابي والسلبي - يوجب التكافل في
التعامل، بل وفي جميع وجوه الحياة، وهو أصل
مجمع عليه.

وهذا المبدأ أخلاقي في المقام الأول، غير أن
الأصوليين والفقهاء، قد أعملوه قاعدة تشريعية
عامة ملزمة في التعامل، ولم يتركوه لمحض
اختيار المتعاقدين أو غيرهم. فهو يوجب على
المدين الوفاء بالعقد خلقاً وديناً وشرعاً ملزماً، ولكنه
يوجب في الوقت نفسه على الدائن ألا يتمسك بكافة
مزايا العقد حتى في الظروف القاسية والأزمات
الخاصة والعامة، لأن هذا لا يتفق ومبدأ "التعاون
(25) " فضلاً عن أنه انتهاز لسوانح الفرص،
واستغلال الأزمات، وإلا فلم حرم الاحتكار مثلاً؟
وهو في الأصل عقد بيع وشراء، وتصرف في حق
الملك، ولم حرّم بيع المضطر وشراؤه، وبيع
المسترسل عديم الخبرة، حتى وصف بأنه ربا،
والحرمة ليست منصبة على أصل البيع، لأنه حلال
"وأحل الله البيع" ولكنه منصب على استغلال عدم
الخبرة، أو الاضطرار، وهي ناحية ضعف في
المشتري، بديل أن يكون الموقف الأخلاقي تجاهه
تبصيره ونصحه وتوعيته بالثمن، والترفع عن
غبنه، إعمالاً لمبدأ التعاون ومبدأ النصيحة في
الدين!!

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

هذا، ولماذا أجاز الحنفية “فسخ الإجارة للعدر” وهو الظرف الطارئ الذي يصبح تنفيذ العقد معه مرهقاً للمدين بسبب لا يد له فيه؟؟ وبات يهدده بضرر فادح لم يكن قد التزمه بالعقد أصلاً، بل نشأ الضرر البين عن هذا الظرف الطارئ؟؟ وإذا نظرنا إلى ما قدمنا آنفاً، من أن للحق “وظيفة اجتماعية” في التشريع الإسلامي، بما أقمنا من الأدلة، كان هذا المفهوم “العقد” تطبيقاً لتلك الوظيفة، فيتطابق الحق والعقد، مفهوماً وأثراً (26) ودوراً.

وقد التفت إلى هذا المعنى، الإمام ابن تيمية، فقرر أن “لا بد في العقد من رضا المتعاقدين، وموافقة الشرع (27) “ فليس العقد إذن شريعة المتعاقدين بإطلاق في نظر الإسلام، نفياً للاستغلال والعبث بالمقدرات، أو التحكم بسلطان الإرادة المطلق. وأما “التحكم” - وهو عدم المعقولية الذي يستلزم مجرد التسلط - فهو منتفٍ في الشرع، ومحرم قطعاً.

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

وأما أنه محرم شرعاً، فلأن “التحكم” لا يعدو كونه مستشرفاً مجرد إخضاع المكلفين تحت سلطان التكليف، دون إمكان العثور على وجه معقول - ينهض بتفسيره لنفعهم أو صالحهم، وهو ما تواترت النصوص على عكسه (28)، بالأصل العام المجمع عليه، كما قدمنا. وأيضاً لو كان “تحكماً” لانتهى

كون تنفيذه طوعياً، يصدر عن قناعة ورضا، ومعلوم أن “مبدأ الرضائية” أصل عتيد في صحة العقود والمعاملات، بل وفي حل انتفاع كل من المتعاقدين بمال الآخر شرعاً، كما هو مقرر ومعلوم، بل “الحرية” هي أصل الاعتقاد، إذ لا إكراه في الدين “فكان التحكم منتفياً ومحرمًا في الشرع أصلاً، عقيدة ومعاملة.

وأيضاً “التحكم” - بانتفاء “أصل المعقولية” فيه - ضرب من التسلط القاهر الذي يباه الإسلام أشد الإباء، بل يحاربه، بما هو “دين العزة” وشرعة “العدل والإنصاف”.

على أن الإسلام لم يجعل ذلك التحكم للرسول نفسه، لقوله تعالى: (وما أنت عليهم بجبار (بل نفى الله تعالى ذلك عن ذاته العليّة لقوله سبحانه: (وما الله يريد ظلماً للعباد) وقوله تعالى: (وما ربك بظلام للعبيد) وقوله سبحانه: (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) وفي الحديث القدسي: “يا عبادي، إني حرّمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرّماً، فلا تظالموا”. فثبت أن الشرع معلل بالمصالح المعقولة، فما خرج عن المصلحة إلى المفسدة، ومن العدل إلى الظلم، فليس من الشرع في شيء.

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

على أن الإسلام يخاطب بتشريعه أحراراً ذوي عزة، مصداقاً لقوله تعالى: (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) وهذه “العزة” حقيقية وليست مجرد وصف قولي، من قبيل أنه ينهض بها أمران: “معقولية التكليف، وقناعة المكلف” ومن ألزم نفسه

بالتنفيذ والامتثال عن قناعة ورضا، وكفاية اختيار، كان حراً عزيزاً، بلا مرأء.

وأيضاً، يدور التكليف كله على قيم إنسانية ثلاث: العصمة، والحرية، والمالكية، تجد ذلك مفصلاً في كتب الأصول (29)، ولا يتسع المجال لتفصيل القول فيها، أما الاعتساف والانحراف والنكوص والعصيان فلا يكون - والحالة هذه - قائماً على أساس معقول يسوّغه، إلا أن يكون تحت تأثير "الهوى" والهوى آفة البشرية: "ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض" لكون الهوى منزعاً نفسياً من شأنه أن يُغشي على العقل منافذ التفكير الحر، أو يحول دون تنفيذ أحكامه، وفي هذا اغتيال للقيم الأساسية الإنسانية الثلاث التي لا قيام لمجتمع إنساني بدونها، من "الحرية والعصمة والمالكية" إذ لا تحقق لها إلا بتنفيذ التكليف والامتثال، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: (يا أيها الناس، إنما بغيكم على أنفسكم) وقوله تعالى: (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم، وإن أسأتم فلها، وقوله تعالى في الجهاد المفروض: "إلا تنفروا، يعذبكم عذاباً أليماً، ويستبدل قوماً غيركم، ولا تضره شيئاً".

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

التشريع دلالات ذات مقاصد هي معايير العدل فيه، وقدما أنفاً، أن "العدل" في الإسلام ليس مفهوماً ذهنياً فلسفياً مجرداً يحلّق في أفاق من التأمل المحض البعيد عن الواقع، مما قد يستعصي على

التطبيق، بل الدارس لمصادر الشريعة ومواردها، وما نتج عنها من اجتهادات الأصوليين والفقهاء، عبر القرون، يرى أن “العدل” في الإسلام يتمثل واقعاً في المقاصد والمصالح المرسومة شرعاً، وهي غايات الأحكام، نظرياً، ومناطق مشروعية التصرف واقعياً وعملياً، والمشروعية هي العدل، ويترتب على هذا النظر أمران:

الأول: أن “العدل” مندمج في التشريع نفسه، نصاً وروحاً ومقصداً، ولا يستوحى من أمر خارج عنه، كالقانون الطبيعي مثلاً، لأن هذا القانون - فضلاً عن كونه مبهماً - قد ابتدع ظهيراً للفردية المطلقة، وهي منافية للإسلام رأساً.

الثاني: أن “معايير” التشريع هي التي يجب أن يحتكم إليها في وزن “الواقع” المعاش بجميع وجوهه ومناحيه، ليكون محكوماً بالتشريع عدلاً، لا العكس، وفي هذا تثبيت لأصالة القيم، وهذا فارق حاسم بين المنهج التقريري والغائي إذ الأول يبني التشريع على أساس الواقع، والظواهر الاجتماعية، بخلاف الثاني، فالواقع وظواهره مادة لتمحيصه، وتحليل عناصره، وتبين غاياته، ووزنه بميزان القيم، فما وافق معايير شرع، وما خالفها رفض أو قوّم بما يتفق وأصول العدل الثابتة فيه.

هذا، والظواهر الاجتماعية المخالفة لمقتضى الشرع منكر، والمنكر يجب تغييره لا إقراره، وإلا كان ذلك سبيلاً لتبدل قيم التشريع، ومعايير الخلق، وتبديل التشريع هو إنشاء قواعد مبتدأة، أو تأسيس فقه جديد، مما لم يأذن به الله، لأنه افتئات على حق الله في التشريع، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: (إن الحكم إلا لله) وقوله تعالى: (فوربك لا يؤمنون

حتى يحكموك فيما شجر بينهم) وقوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله، فأولئك هم الكافرون). هذا، ومما يؤكد وجوب اتخاذ القانون الغائي منهجاً في التشريع الاجتهادي، أن الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ذو صلة وثقى بالمصلحة التي هي غاية الحكم، ومناط العدل فيه، فلا يُقَرُّ أمرٌ واقع أو عرف سائد أو معاملة دون أن يوزن كل أولئك بمعيارها، فكان ارتباط الاجتهاد بالغاية وثيقاً، لأنها وزان المشروعية.

على أن هذه “الغاية” قوامها أمران: “المعقولية” و “معطيات الخبرة العلمية المتخصصة في موضوعها” وليس بعد “المعقولية والعلم” شيء يبتغى، يرشدك إلى هذا، أن الإمام مالكاً - رحمه الله - قد اشترط - فيما اشترط - في “المصلحة” التي يبني عليها الحكم، فيما لم يرد فيه نص أنها “إذا عُرِضت على العقول تلقتها بالقبول” حتى إذا رفضتها العقول كانت غير مشروعة، لتخلف شروط المعقولية.

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

فإذا تلقتها العقول بالقبول، كان ذلك قرينة على مطابقتها مقتضى العلم والحكمة، ولا يناكر الشرع مقتضى العلم، وإلا ما كان لفريضة طلب العلم بإطلاق وجه يفسرها، كما لا ينبغي لعاقل أن يقيم الحكم على غير ما يقضي به العلم، ألا ترى حكم الشرع في “الوباء” مثلاً، إذا انتشر في بيئة معينة،

فإنه يقتضي ألا يخرج منها أو يدخل إليها أحد، لمصلحة الوقاية منه، حَجْرًا صحياً، لكن من الذي يقرر أن ثمة "وباء" حقيقة، إنهم أولو الخبرة من الأطباء، فكان موضوع الحكم الشرعي إذاً علماً، يعتمد الخبرة في تبينه، ثم على أساسه يكون الحكم الشرعي سلباً أو إيجاباً، تبعاً لوجود الوباء وانتفائه، وإلا كان الظلم في تقييد حرية الناس في تنقلهم، دون موجب يسوغه.

هذا، ومما يؤكد "معقولية" "المصلحة" في التشريع الإسلامي، أنها تفتقر دائماً إلى التصرف العقلي في تبينها، لأنها عنصر عقلي خارج عن منطوق النص غالباً، وهذا هو الاجتهاد بالرأي من أهله، وإن كانت داخلية في منطوقه التشريعي، إذا لم يكن منصوباً عليها صراحة، أو متبادرة من ظاهر المعنى اللغوي دون اجتهاد، وهذا قليل في الشرع نسبياً.

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

هذا، وقد أشار الإمام الغزالي إلى هذا المعنى، قاصداً بالعقل، العلم، أو الخبرة العلمية المتخصصة

من أهلها بقوله: “وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع (30)، واصطحب فيه الرأي (31) والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل (32)، فإنه يأخذ من صَفْوِ الشرع والعقل، سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد (33) الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد (34)“. وهذا بيّن في أن الشرع والعقل صنوان متلازمان، وهو ما أكدناه آنفاً.

هذا، ومما يؤكد كون “المصلحة” الواقعية أو المتوقعة، وهي غاية الحكم - إذا ما استوفت شرائط اعتبارها، مبنى للحكم، ولا سيما في الوقائع المستجدة، والظروف المتطورة - ما صرح به الإمام ابن القيم حيث يقول: “فحيثما وجدت المصلحة، فَنَمَّ شرع الله ودينه” ولا جرم أن شرع الله ودينه هو “العدل” بعينه!

وعلى هذا، فالعدل في الإسلام أمر واقعي محسّ مدرك يتمثل في “المصلحة المعقولة” التي هي غاية الحكم، وبذلك تمكنت “المعقولة” العلمية في أصول ومباني الأحكام الشرعية، فكان الاجتهاد بالرأي في الإسلام وثيق الصلة بمفهوم العدل، بل لا يتصور الإسلام بلا اجتهاد في كل عصر، لتجدد الوقائع والأحداث، وتبدل الظروف، إلا إذا تصورنا تجريد الحكم عن مبناه من المصلحة والعدل، وهذا محال، ولأن الاجتهاد بالرأي تَعَيَّن وسيلة لما يعرف به العدل، وما به يتحقق، والمصلحة هي الغاية، والحكم وسيلتها، فكان قانون الغاية هو المهيمن على الاجتهاد والبحث التشريعي كله، لأنه يتضمن معايير المشروعات من الوقائع والأحداث

والظروف الاجتماعية المتغيرة، فكان ميزاناً للتقويم، وليس قانوناً للتقرير، ومن هنا كان حاكماً على الواقع، وليس محكوماً به، كما قدمنا، وهذا بين.

الثالث: إن المثل العليا، والقيم الإنسانية، والمبادئ الخلقية الثابتة التي تعتبر من مدركات الحاسة الفطرية قبل أن تلتفت بمخلفات البيئة، أو بالعوامل المؤثرة من الأعراف والتقاليد الموروثة، أو التيارات المتطرفة الوافدة التي تقوم على أصول يعتبرونها حضارية وهي منكرة لأصول الإسلام، أقول تلك المبادئ الخلقية التي تعتبر من مدركات الحاسة الفطرية النقية في نظر هذا التشريع - وهي ما يطلق عليها "البصيرة" لقوله تعالى: (بل الإنسان على نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره) (أقول تلك المبادئ الخلقية، قد مكّن لها الإسلام في تشريعه، باعتبار أنه "دين الفطرة" مصداقاً لقوله تعالى: (فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم). والفطرة إذا أطلقت شملت مقوماتها في الظاهر والباطن، كَمَلًّا، أي جسداً وعقلاً ووجداناً وطاقات وغرائز وإرادة.

هذه المثل والقيم والمبادئ، ليس لها وجود، ولا ينبغي أن يكون لها أثر عند أصحاب المذهب التقريري - كما أشرنا - فلا ثبات لها، ولا أصالة - في نظرهم - لأنها خاضعة للتغير، والتشريع عندهم خاضع للواقع، فالواقع هو الذي يصوغ التشريع في اعتبارهم، وليس التشريع هو الذي يصوغ الواقع على عينه، وهذا على النقيض من التشريع الإسلامي الموحى به، كما ترى، لأن

الإسلام جعل للمبادئ الأخلاقية والمثل الإنسانية الأثر البالغ في تقويم الإرادة وتوجيهها، بتطهير البواعث النفسية، بل لا تجد حكماً شرعياً واحداً في الإسلام، ألا ويستند أساساً إلى مبدأ خلقي، ينبع منه، أو يتأيد به، أو يستهدف قيمة إنسانية عليا، أو مثلاً أعلى خالداً يسعى إلى تحقيقه أو الاقتراب منه، وإلا فما معنى قوله: “إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق”؟ - يرشد إلى هذا أيضاً، ويؤكد، أن “الأصول الدينية” النابعة من العقيدة نفسها، باعتبارها ميزان الخلق والمثل، والعامل الفعال في ترسيخها وتعميقها في النفس الإنسانية، تجدها ممزوجة بالقواعد التشريعية، كما أسلفنا، من الرحمة، والبر، والإيثار، والوفاء، والمروءة، والعفو، والإحسان، والعفة، والصدق، والتسامح في التعامل، قضاء واقتضاء، وغير ذلك من الفضائل، وجماع ذلك كله، قوله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) وعلى هذا، فالصفة الدينية في التشريع الإسلامي ميزة كبرى قد أكسبته الخصائص الآتية:

أولاً: قد مكنت للمثل العليا في هذا التشريع، وأصلت فيه مفاهيم الأخلاق، والفضائل، فكان لها منزع في التشريع، وهي قيم إنسانية خالدة على الدهر، يتسامى بها إلى عليا درجات الكمال الإنساني، بما هي أصول الحضارة الإنسانية الحقة. ثانياً: أورثته خصوبة فائقة، ومرونة عجيبة، في مواجهة الوقائع المستجدة، وذلك بإمكان تحويل ما يفيض فيه من تلك القيم والمثل إلى قواعد تشريعية ملزمة، تفرغ في نظام أمر، مؤيداً بسلطان الدولة إذا رُقّ وازع الدين، ألا ترى إلى الإمام أبي حنيفة، كيف كان يجيز للمالك أن يتصرف في ملكه على النحو الذي يشاء، ولو أضرَّ بجاره، ذهاباً منه إلى

أن معنى الملك هو الحرية في التصرف، ويذهب من معنى الملك ما يزداد في تقييد حرية المالك؟ غير أنه لم يجز ذلك ديانة وخلقاً ومروءة، ولم يقيد قضاء ملزماً، لغلبة سلطان الدين على النفوس، حتى جاء أصحابه: الإمام أبو يوسف ومحمد، فقيدا المالك في تصرفه في ملكه بما يمنع الضرر الفاحش عن جاره، ديانة وقضاء ملزماً، استثناء من القياس العام، (استحساناً) وعللوا ذلك بالمصلحة، أي بالعدالة، لتغير تصرفات الناس، وعدم مراعاتهم لقواعد الأخلاق والديانة، وبذلك تحول الحكم الدياني الخلفي إلى حكم قضائي ملزم، لاقتضاء الظروف المستجدة ذلك.

ثالثاً: أنها جعلت لفعل المكلف، وتصرفه، حكمين: أحدهما دياني يحكم العلاقة سراً بين الإنسان وربه، على ما هو في الواقع ونفس الأمر، وثانيهما: قضائي، يحكم بالظاهر من الأمر، وقد تكون الحقيقة والباطن على خلاف ما يحكم به القضاء!! فلا بدّ من حكم الدين المسيطر على الوجدان والضمير.

هذا، ولا ريب أن الحكم الدياني ذو أثر بالغ في توجيه المكلف إلى ما هو حق وعدل، إذا كان للعقيدة هيمنة وسؤدد على نفسه، فتبين بجلاء ما للعنصر الديني من أثر في تكوين إنسانية الإنسان.

- بعد هذا التمهيد في بحث المنهج العلمي في الاجتهاد التشريعي، حسبما تقضي به فلسفة التشريع الإسلامي، لما يترتب على اتخاذ غيره من المناهج - مما لا يتفق وطبيعة التشريع نفسه - من نتائج وثمرات متباينة، أتينا على ذكرها، قد تأتي على بنية التشريع وخصائصه ومقاصده جملة، على النحو الذي فصلنا تفصيلاً يناسب ما لهذا الموضوع

من بالغ الأثر في التشريع، أقول بعد هذا التمهيد ننتقل إلى موضوعنا الأساسي، وهو النظرية العامة للشريعة الإسلامية، تحدد ذاتيتها، وطبيعة هدفها العام.

النظرية العامة للشريعة تحدد ذاتيتها، وطبيعة هدفها العام

قدمنا أن التشريع الإسلامي - باعتباره علماً تقويمياً لا تقريرياً - ينتظم البحث والاجتهاد فيه، منهج الغاية، وتقدير المآلات والنتائج الواقعة أو المتوقعة، أثراً لاتجاه الإرادة الإنسانية، وبواعثها في التصرف، وقد يقارن البواعث والقصود النفسية، ظروف خارجية عارضة ملابسة ذات أثر في تشكيل علل أحكام جديدة تعارض حكم الأصل، ومن هنا، أشار الإمام الشاطبي إلى أن "النظر في مآلات الأفعال، معتبر مقصود شرعاً (36) " وإن على أساس هذا "المال" - المتوقع أو الواقع فعلاً -

يكون تكييف الفعل بالمشروعية وعدمها، بقطع النظر عن حكمها الأصلي، لأنها أضحت رهناً بذلك، ولا ريب أن هذه المرونة في "التكييف" تبعاً للعوامل النفسية، أو الظروف الموضوعية، تكسب التشريع قوة وقدرة فائقة على مجابهة الوقائع المستجدة، مهما تطور بالناس الزمن.

وننتقل إلى بحث "النظرية العامة للتشريع الإسلامي" بما تحدد ذاتيته، وخصائصه، وطبيعة هدفه العام.

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

المصالح - الكلية والجزئية - ووسائلها من الأحكام، مبادئ، وقواعد، وتفصيلات، مما يختص

بالشارع، وأن ليس للمجتهد سلطة ابتداع الأحكام،
والمصالح، لما فيه من قضاء على تلك الذاتية
وخصائصها، بتأسيس فقه جديد.

فالتشريع الإسلامي - حكماً ومقصدًا، أو قل حكماً
ومصلحة - من وضع الشارع.

أما الحكم فواضح، وأما "المصلحة" فليس معنى
وضع الشارع لها، سلب صفة "المعقولية" عنها،
وإلا ما كانت شريعة ذات أهداف، ومقاصد، معقولة
المعنى، وقد فصل القول في ذلك، الإمام الشاطبي
والإمام العز بن عبد السلام، ليؤكد "ذاتية"
الشريعة يقول الإمام الشاطبي: "إن كون المصلحة
مصلحة تُقصد بالحكم، والمفسدة كذلك، مما يختص
بالشارع، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة
(37)، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن
عقلاً ألا تكون كذلك (38) " وهذا صريح وبيّن.

ومعنى ذلك، أن من المصالح ما يبدو للعقل
مصلحة، ولكنك ترى الشارع قد ألغاه، نصاً أو
دلالة، إما لمجافاتها للعدل، أو للمصلحة الحقيقية
الكلية التي ينبغي أن تقوم حياة المجتمع ونظامه
على أساسها، إن في الميدان الاقتصادي أو السياسي
أو الاجتماعي، أو الوجداني والخلقي، فمن ذلك
مثلاً، تحديد نصيب الأنثى في الإرث على النصف
من نصيب الذكر، لاعتبارات اجتماعية واقتصادية
ومالية تتعلق بنظام الأسرة كله، وإن بدا لبعضهم أن
"المصلحة" في المساواة، لا سيما إذا نظر إلى هذه
الجزئية مبتورة عن النظام التشريعي العام للأسرة
والمجتمع معاً، لأن الشارع ألغى هذه المصلحة
المظنونة نصاً (39)، لاتصال هذا الإلغاء بالعدل
في توزيع التبعات المالية، ومبدأ القوامة، وكذلك

تحريم كافة وجوه الاستغلال إبان التصرف في الملكية الفردية، من الاحتكار (40)، والربا، والغرر، وبيع الاسترسال (41)، وبيع المضطر وشرائه، والغبن الفاحش الناتج عن استغلال ناحية ضعف في الطرف المغبون، من عدم الخبرة، أو عدم كفاية الاختيار، أو الطيش البين، أو الهوى الجامح، أو استغلال ظروف طرأت من شأنها أن تخل بالتوازن في اقتصاديات العقد بين طرفيه، بحيث ينتفي هذا "التوازن" بين التزاماته المتبادلة، مما يجافي قانون "العدل" والإنصاف في التعامل، ولا ريب أن العدل فوق العقد، لأن العقد شرع وسيلة لتحقيق العدل، لا للافتئات عليه!

فقد يرى بعضهم، أن في ذلك أو في طائفة منه "مصالح اقتصادية" ما دام قد تم التعاقد فيه على أساس التراضي، توصلنا إلى تحقيق منافع متبادلة في العوضين بين طرفيه بوجه خاص، أو لئمه من أثر في النشاط الاقتصادي بوجه عام، ولكن الشارع الإسلامي قد حرم الأساس الذي قام عليه مثل هذا التعاقد، إلغاء لتلك المصالح المظنونة أو الموهومة، لكونها غير مشروعة، لأسباب تتصل بالعدالة، صوناً له من اختلال التوازن الفاحش بين التزامات كل من الطرفين، وهو ضرب من أكل أموال الناس بدون وجه حق، أو لانتفاء ما يقابله من عوض، أو لاستغلال أزمة أو حاجة الطرف الضعيف، أو لأن "التراضي" لم يكن كاملاً حراً، بسبب ضغط الظروف القاسية، حتى كان قبولاً ظاهرياً لا رضاً حقيقياً، وهكذا ترى أن التشريع الإسلامي لا يكتفي بأن يكون العاقدان على درجة سواء من "الأهلية الشرعية الكاملة" بل يشترط - إلى ذلك - أن يكونا

متساويين أيضاً من حيث “القوة الاقتصادية” حتى لا يستغل أحدهما الطرف الآخر الضعيف، فيكون مذعناً أو مرغماً في قبوله، لا راضياً حقيقة، فيفقد التصرف بذلك أساس انعقاده، وهذا تحرر دقيق لأصل العدل في التعامل.

هذا، وقد أشار الإمام ابن رشد، إلى أن أساس “العدل” في التعامل، وتبادل المنافع، هو “مقاربة التساوي” بين العوضين، حتى لا يكون بينهما تفاوت شاسع يتخذ مظهراً مادياً هو ما يطلق عليه “الغبن الفاحش”.

هذا بيان “المصلحة” في الميدان الاقتصادي على سبيل المثال.

وأما “المصلحة” في الميدان السياسي وعلى الصعيد الدولي بوجه خاص، فتراها تتعلق بالمصلحة الإنسانية العليا، وعلى المستوى العالمي، فضلاً عن تعلقها بمصالح العرب والمسلمين في دولهم بخاصة، بحيث لا تفضي رعاية المصلحة الخاصة إلى استحكام التناقض بينهما، وقد مهد الإسلام السبيل إلى “التوفيق” بمحو أسباب الاضطراب العالمي كافة، كتحريم العدوان، والبغي، والاستعمار، لتكون أمة هي أربي من أمة، والمعاهدات غير المتكافئة، واستغلال الشعوب المستضعفة في الأرض، واستئصال شأفة “العنصرية” من الوجود الدولي، إذ حاربها الإسلام محاربة لا هوادة فيها، وغير ذلك مما لا يتسع المجال لتفصيله، تحقيقاً للعدل الدولي بين البشر، وهو أساس السلم العالمي.

وأما “المصلحة” في الميدان السياسي داخلياً، فقد أرسى مثلاً “مبدأ الشورى” وترك تفصيل إجراءات تنفيذه للاجتهاد بالرأي من أهله حسب

الظروف، وذلك لأن “المصلحة الحقيقية” راجعة إلى “الرعية” رأساً، بحكم توجه النداءات الإلهية بالتكليف إلى الأمة أصالة، وولي الأمر نائب عنها في التنفيذ، ولذا جاءت النصوص بإرساء “مبدأ المسؤولية” تجاه ولي الأمر بقوله: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع ومسؤول عن رعيته) ولا ريب أن المسؤولية عن “الرعية” إنما هي مسؤولية عن “مصلحتها” وقد تأكد هذا بالقاعدة المحكمة التي ناطت تصرفات ولي الأمر بالمصلحة العامة في الدولة، ومؤداها: “التصرف في الرعية منوط بالمصلحة (43)“.

فالسطة - في التشريع الإسلامي - حق ممنوح من الرعية أصلاً، عن طريق الشورى، ولكنه حق وظيفي غيري لا شخصي، بمعنى أنه “حق وواجب” معاً، ولا ترجع المصلحة فيها إلى من يمارسها شخصياً، بل إلى الأمة مباشرة، وإذا كانت “مصلحة الأمة” هي أساس مشروعية الولاية عليها، أعني مشروعية السطة، فإن التصرف السياسي المنافي لتلك المصلحة، يفقد مشروعية الولاية، بالمنافاة، ما دامت مصلحة الأمة هي أساس الولاية العامة.

هذا في “المصالح” وأنها من وضع الشارع نصاً ودلالة.

وأما الأحكام، فمن البدهي ألا يكون ثمة افتئات عليها، لأنها ثمرة حق الله في التشريع، وهو ما يؤكد الإمام الشاطبي بقوله: “وأما تحريم الحرام، وتحليل الحلال، وما أشبهه، فمن حق الله تعالى، لأنه تشريع مبتدأ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد، فليس لهم فيها تحكُّم، فهو مجرد أحكام فيما ليس لغير الله فيه خيرة” وهذا بين.

الأحكام منشأ الحقوق:

إن النظرية العامة تقضي بأن "الحق" منشؤه الحكم الشرعي، وليس "ذات الإنسان" أو العقل المجرد، سواء أكان "الحكم الشرعي" منصوصاً عليه، أو مستفاداً ومستتباً دلالة عن طريق الاجتهاد في أصوله المعتبرة شرعاً (44)، وعلى هذا فمصادر الحقوق والحريات هي مصادر التشريع نفسه. ويؤكد الإمام الشاطبي هذا المعنى بقوله: "فإن ما هو لله من الحقوق، فهو لله، وما كان للعبد - الإنسان الفرد - فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، إذ كان لله ألا يجعل للعبد حقاً أصلاً (45)".

ويترتب على هذا المعنى نتائج فقهية أصولية منطقية:

أولها: أن الشريعة هي أساس الحق، وليس الحق صفة ذاتية من صفات الإنسان، أو خاصة من خصائصه الفطرية، كما يرى أنصار المذهب الفردي فيما ابتدعوه من فلسفة القانون عندهم، حتى يكون الأصل في الحق الفردية في المفهوم، والإطلاق في التصرف، لأنه - في زعمهم - سابق في وجوده على القانون والمجتمع والدولة (46)، فالنظرية الإسلامية قائمة على أساس أن الشريعة هي التي أنشأت الحق إنشاءً، بما شرعت من الأحكام المستفادة من نصوصها أو دلالاتها، والتشريع دلالات (47).

هذا، ويقرر الإمام الشاطبي هذا الأصل بصورة جلية، لا لبس فيها ولا إبهام، حيث يقول: "لأن ما

هو حق للعبد - للإنسان الفرد - إنما ثبت كونه حقاً،
بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم
الأصل (48)“.

فالحق ثابت بالشرع، ومنحة منه تعالى بشرعه.

الثاني: أن الإنسان لم يخلق حراً، أو مزوداً
بالحقوق والحريات كما يتصور الفرديون، لأنه
ليس مخاطباً بالحكم قبل التكليف، فلا يثبت الحق
كَمَلًا إلا بالتكليف (49)، وإنما خلق ليكون حراً،
بمقتضى تكاليف الشرع ومسؤولياته الجسام، إذ لا
تكليف بلا مسؤولية!

وعلى هذا، يتبدى لك، أن التشريع الإسلامي يجعله
التكليف منشأ الحقوق، يكون قد أولى عنايته أداء
“الواجبات” قبل تقريره منح الحقوق والحريات،
ذهاباً منه، إلى أن في النهوض بهذه “التكاليف
(50) “ على الوجه الأكمل والمرسوم شرعاً،
ضماناً كافياً لتحقيق وصيانة الحقوق والحريات،
وبذلك كان “التلازم” المستحکم بين “عنصر
الإلزام” بالتكليف، وعنصر الحق أو الحرية، بحيث
لا يتصور الانفكاك بينهما، وهذا فارق حاسم بين
حقوق الإنسان، والحريات العامة في الإسلام، وبين
ما استقر منها في المواثيق الدولية، أو من قبلها إبان
الثورة الفرنسية، لسبب بسيط، هو أن هذه المواثيق
قد افتقدت عنصر “الإلزام” ولا سيما على الصعيد
الدولي (51)، فضلاً عن الاختلاف في المفهوم -
ولا أدل على ذلك من الاتفاق على أن الإعلان
العالمي لحقوق الإنسان نفسه، قد افتقد عنصر
الإلزام، في الحياة الدولية، حتى غدا عديم الأثر،
وهل تصرف الرجل الأبيض عسكرياً وسياسياً في
إفريقيا السوداء مثلاً، مما يعتبر أثراً للتقيد بهذا

الإعلان؟؟؟ أو هل اعتداء إسرائيل على بعض البلاد العربية، واستيلائها على مساحات واسعة من أراضيها، وإمعانها في الاغتصاب والتوسع عنوة وبقوة السلاح، وإعمالها هذا السلاح الرهيب في أصحابها الشرعيين تقتيلاً وتشريداً، ومعاملتها للعرب المجاهدين والمناضلين عن حقوقهم المشروعة في أراضيهم المحتلة، بألوان من التعذيب الوحشي الذي لم يشهد التاريخ له نظيراً، وعلى مرأى ومسمع من هيئة الأمم المتحدة، ومجلس الأمن، مما يمكن اعتباره مظهراً للتقيد بمقتضيات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والالتزام بها؟؟؟ ما نظن!!!

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

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

ذلك، لأن معنى الحرية الذي نهض به التكليف قد غدا في أغوار النفس الإنسانية معتقداً، يمارسه على الوجه المرسوم له شرعاً، امتثالاً لأمر الله، وعن طواعية وكامل رضا، أو بعبارة أخرى، إن المسلم الحق لا يصدر عنه تصرف أو نشاط حيوي: مادي أو فكري أو وجداني، بمقتضى ما رسم له الشارع فيما خوطب به من تكاليف، إلا إذا كان يعتقد ابتداءً، وفي قرارة نفسه، أنه مكلف به شرعاً، لا بعامل

الاستهواء، أو بتسليط الغرائز الدنيا الأولية السليقية التي تغري بالتصرف المطلق، طمعاً في تحصيل الثمرات القريبة العاجلة، أو استجابة للعصبية والهوى، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم، وحذر منه، لفساد مآلاته على المجتمع البشري كله - بقوله تعالى: (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض) وهو المعنى الذي أكده الإمام الشاطبي في عبارة موجزة جامعة: "ما جاءت الشريعة إلا لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم" وهذا هو الجانب العملي الذي يستند أساساً إلى أصل اعتقادي راسخ يتضمن عنصر التكليف أو الالتزام الذاتي (52).

وأما قول عمر - رضي الله عنه -: "كيف استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" أي بمقتضى صفة "الأدمية" التي تقتضي - بحكم الشرع - ما يؤصل المعنى الإسلامي الحقيقي للحرية في نفوسهم، على خلاف ما ألفوه، وذلك بالتكليف والمسؤولية وبالمعنى الإنساني في مفهومه، مما جاء به هذا الشرع الحنيف، إذ ليس الانسحاق والانطلاق وراء الشهوات، أو سلائق الغرائز الأولية غير الموجهة - في نظر هذا الشرع -

حرية، بل هي آفة البشرية، إذ ليس "الهوى" - في المفهوم القرآني - إلا إرسال النفس على عواهنها، تهالكاً على المال والجنس، دون ضبط ولا توجيه، وإلا فلا نزاع، أن الحقوق والحريات أساسها "الشرع" أو التكليف إجماعاً، بما ضمنها من معان جديدة خاصة، ناط بها مشروعيتها، وأقامها على عنصر الاعتقاد أيضاً، وقد كانت من قبل غير

محددة المفهوم، ولا مقيدة التصرف، ولا مستبينة الغاية، تجري هكذا فوضى سليقية بدائية غريزية لا ترى فيها مظهراً لتشريع موجه، ولا في معانيها "قيماً" ترقى بها إلى مستوى المعقولية أو المعنى الإنساني الذي يليق بكرامة الأدمية "ولقد كرّمنا بني آدم" تجد هذا واضحاً فيما نادى به الثورة الفرنسية من حقوق وحرّيات (53)، حيث أطلقتها، بل أفرغتها من المعنى الاجتماعي والإنساني، لتملأها بمعنى الفردية أو الأثرة والأنانية المطلقة، مما يستلزم التجاهل التام لحق المجتمع، تطرفاً منها في تقديس الفرد وحقوقه.

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

فلسفة الحريات العامة (54) في المذهب الفردي الذي تبنته الثورة الفرنسية تقوم أساساً على فكرة تقييد سلطة الحاكم، منعاً من العسف السياسي: ابتدعت الفلسفة الفردية فكرة الحريات المطلقة ابتداءً، كرد فعل للعسف السياسي يومئذ، ورأت في هذه الفكرة ضماناً كافياً لتقييد سلطة الحكم، ورأى أنصارها أن المعنى الفردي المطلق في مفهوم الحق، وإطلاق التصرف فيه، هو الذي ينهض بمفهوم "العدل" في اعتبارهم، مقاومة للاستبداد السياسي، أو بعبارة أخرى إن معنى الحرية قد تركز في معنى الإفلات من سلطة الحكم، فحسب (55)، وهو تدبير سياسي - كما ترى -

وليس معنى فقهيّاً تشريعياً اجتماعياً متوازناً أو معقولاً، وما كان التشريع العادل يوماً، يعرف التطرف ليقاوم تطرفاً مثله، ولا ينبغي أن يكون للانفعال أو الهوى منزع في التشريع، لما يفضي إلى الغلو والظلم غالباً، وما لهذا أو لمثله أنزلت أو وضعت الشرائع بداهة!

هذا، والتطرف الذي أشرنا إليه منشؤه ما أصّلوه هم من "مبدأ سلطان الإرادة المطلق" تدعيماً لفردية الفرد، وتقديساً لحقوقه، بإطلاق إرادته في التصرف، والإسلام لا يقدر الفرد، وإنما يحترم إنسانية الإنسان، كما يحترم حق الأمة أيضاً احتراماً يكفل صيانة مصالحها التي تربو على المصالح الفردية على استقلال، نفعاً وأثراً، لما يأتي تفصيله.

ويتجه على هذا النظر الفلسفي المحض الذي ابتدع فكرة الحريات العامة، ضماناً بقي من العسف السياسي، أن هذه الحريات المطلقة قد بقيت هي

نفسها دون ضمان يقي من سوء ممارستها، أو اتخاذها مطية للعسف بالنسبة إلى الغير من الأفراد والمجتمع، ولا يعقل في تشريع ما، يقيم للعدل والمصلحة المعقولة وزنهما، أن يمنع العسف ليقع في عسف مثله، أو أشد خطراً، لذا ترى الإسلام قد أقام فلسفته التشريعية على أساس تضمين المعنى الإنساني والاجتماعي مفهوم الحرية، ضماناً كافياً للحيلولة دون الاعتساف في ممارستها، وناط بهذا المعنى مفهوم العدل، بأن جعل بينه وبين المشروعية تلازماً، بحيث إذا انتفى المعنى الاجتماعي في التصرف الفردي، انتفت المشروعية وسقطت، ولا سيما عند تعارض الحرية الفردية مع المصلحة العامة، كما بينا، وهذا أصل مقطوع به، ومجمع عليه، تحقيقاً للتوازن عملاً وواقعاً، ثم أقام الحق والحرية على أساس التكليف المؤيد بالعقيدة، ضماناً للتقيد بالمعنى الإنساني، لأنه يستند إلى أصل اعتقادي قبل أن يكون تدبيراً تشريعياً أو سياسياً محضاً، ومن هنا نشأت “الوظيفة الاجتماعية” للحق والحرية التي هي أساس التكافل الاجتماعي الملزم، أو “جهة التعاون” واستخلص العلماء من هذا - كما رأيت - المبدأ العام الذي هو قوام الحريات والحقوق ومؤداه أن “حق الغير محافظ عليه شرعاً” وهو حق الله تعالى في كل حق فردي، بما يحقق من معنى “العدل الاجتماعي” في الإسلام.

وقد أفضى هذا النظر الفلسفي المتطرف من جانب الفرديين، إلى مأس وفواجع ظلت أوروبا تعاني منها إلى عهد قريب، ولا سيما بعد ظهور الإنتاج الكبير نتيجة للتقدم الصناعي، بما أباحت للفرد من

تأثيل الثروات، بأي طريق كان، فأجازت الاحتكار، والتعامل بالربا، ولو مضاعفاً، وسائر صنوف الاستغلال، أثراً للنزعة الفردية المتطرفة، وصدى للإطلاق في التصرف، ولسقوط المعنى الإنساني من مفهوم الحق الفردي، وهو خلاف سنن المشروعات في الإسلام.

هذا، وإذا كانت الأديان والشرائع السماوية كافة قد أجمعت على أن للاعتقاد الحق سلطاناً بالغ الأثر في ميدان النفس الإنسانية، لا يرتقي إلى مستواه أثر العلم، أو توجيه العقل، أو سلطان الضمير، ولا سيما في توجيه الغرائز وتسديدها، فإن الإسلام يمتاز بشيء واحد، هو أنه رتب النتائج العملية للأصول الاعتقادية، في تشريع وتكليف ملزم قائم على موجهاً العدل الاجتماعي ومبانيه حقاً مشتركاً بين البشر حتى الأعداء، وهو مبدأ رائع حقاً لا تجد له نظيراً في الشرائع، ولن تجد بديلاً عنه يفضله في مستقبل البشرية - فيما أعتقد - وهو قوله تعالى: (ولا يجرمنكم شنآن قومٍ على الأعداء) (56).

وتأسيساً على هذا، فلا الحريات العامة في الإسلام قد ابتدعت كضمانة لمنع الاستبداد في الحكم، ولا الحكم نفسه - في الإسلام - قائم على أساس السلطة المطلقة التي يتصرف فيها الحاكم فوق ما يشاء ويهوى، لأن الحكم في الإسلام قائم على أساس تشريعه العادل، وأن الظلم هو عدو الإسلام الأول، وليس أمر التشريع بيد الحاكم، بل لم يجعل لأحد، ولو كان نبياً مصطفي، لقوله تعالى مخاطباً نبيه: (ليس لك من الأمر شيء). وإنما السنة وحي أيضاً من عند الله، معنى، لقوله تعالى: (وما ينطق عن

الهوى، إن هو إلا وحي يوحى). جاءت تفسيراً للقرآن، أو تفصيلاً أو تقريراً على ما هو معروف وأما التشريع فله وحده، لقوله تعالى: (إن الحكم إلا لله) فمشكلات أوروبة، وما نجم عنها من فلسفات تتصل بالتشريع، ليست موجودة أصلاً في الإسلام.

الثالث: على أن اتصال "حقوق الإنسان" بالتكليف الملزم القائم على عنصر الاعتقاد منذ أنزل هذا التشريع على الأرض وحيأ، ضماناً لعدم الانحراف في ممارستها، وتوطيداً لكونها "وسائل عملية" لتحقيق المقاصد الأساسية للمجتمع الإنساني، من مثل حرمة النفس الإنسانية، ومثلها العليا، وقيمها الخالدة، وفي مقدمتها "الدين" وبه تكوين إنسانية الإنسان، ثم "العقل الإنساني العام" في ملكاته وطاقاته التي لا حدود لها، حفظاً له من كل ما يشل هذه الطاقات، ووجوب تنميته بالعلم المفروض طلبه، ثم النسب حفظاً للأجيال الخالفة، والاستمرار تعهد الآباء بالأبناء، وصوناً للعرض والشرف، ثم "المال" ووجوب تنميته واستثماره، وعدم الإسراف فيه، أو التقدير، أقول: إن اتصال حقوق الإنسان بالتكليف القائم على عنصر الاعتقاد، كوسائل عملية لتحقيق هذه المقاصد الأساسية للمجتمع الإنساني في أي بيئة أو عصر وجد بحيث لو انخرم واحد من تلك المقاصد، لم تجر الحياة الإنسانية فيه على استقامة، بل على فساد وتهارج وتسافك دماء، يجعل من تلك الحقوق - على تنوع موضوعاتها ومتعلقاتها ومحالها - استجابة عملية وواقعية لما تقتضيه كافة عناصر الفطرة الإنسانية، كماً، مادة ومعنى، ظاهراً وباطناً، جسداً وعقلاً ووجداناً وروحاً، وإرادة، دون إهمال أو تجاهل

لأي منها، وهذا هو “كمال التشريع” الذي يستجيب لكافة مطالب الفطرة الإنسانية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم) وكل تشريع يناقض أصول الفطرة ظاهراً أو باطناً، مكتوب له الفشل حتماً، إذ التشريع للإنسان - بما هو إنسان - بفطرته الكاملة.

ويستدل من هذا، على أن الإسلام يرى - وبحق - أن عنصراً واحداً من عناصر الفطرة - وهو العنصر الجسدي أو المادي - لا تكفي الاستجابة لمطالبه، لإقامة نظام اجتماعي كامل، متوازن، ومتكافل!! بل هو تشريع ناقص مبتسر.

ويرى أيضاً، إن تفاوت الملكات بين الأفراد لا يحول دون تحقيق توازنها في نظام اجتماعي يتسم بالخلقية والإنسانية، ذلك لأن الفطرة الإنسانية ذاتها، قد ثبت أنها نزاعة إلى السمو كلما وجدت إلى ذلك سبيلاً، بالتبصير والتوعية والتوجيه الصالح، ولا أدل على ذلك من هذا الفرق الشاسع بين وضع الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده!

ومن هنا، كان لهيمنة العقيدة، وسلطان الروح، دور بالغ الأثر في مجال النفس الإنسانية، تسامياً وارتقاءً في معارج الكمال، بحيث تتضاءل نسبة تأثير العقل أو الضمير إزاءها، إذ غالباً ما يكون كل منهما معتقل الحكم بالهوى.

هذا، وقد صور القرآن الكريم ما للعقيدة من سؤدد على النفوس، بقوله سبحانه: (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) وقوله تعالى حاكياً محاورة الشيطان للذين أتبعوه: “وما كان لي عليكم من سلطان، إلا أن دعوتكم، فاستجبتم لي، فلا تلوموني، ولوموا أنفسكم”.

آفة البشرية إذن، سلطان الهوى على النفوس، والمنازع الغريزية البدائية غير الموجهة، ومن هنا، انطلقت “الحكمة القرآنية” في جعل الحقوق والحريات مظهراً للاعتقاد ابتداء لقوة سلطانه، وبما يستند إليه من التكليف والمسؤولية، اعتقالاتاً للهوى نفسه: “وأما من خاف مقام ربه، ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى”.

إذن، لا تجد في تشريع الإسلام للحقوق والحريات مشكلة إنسانية تتعلق بالجسد، أو بالمطالب المادية، لأنه أباح له ما في السموات والأرض في حدود ما سن ورسم، بجعله مسخراً له، والتسخير يقتضي الانتفاع، وخلق للإنسان ما في الأرض جميعاً، وأباح الزينة، غير أنه يرى أن “المشكلة الحقيقية” تكمن في التوفيق بين مطالب الجسد ومطالب الروح، ولهذا دارت أحكام هذا التكليف على تحقيق هذا التوفيق، ما أمكن إلى ذلك سبيلاً، وهو ما تفرد به الإسلام من دون سائر الشرائع السماوية والوضعية على السواء.

ولا ريب أن التوجيه الإلهي، تنداح أمامه بوارق الظنون، وتخيلات الأوهام، وغمام الفروض والاحتمالات، ويحول دون الانسياق الأعمى وراء الشهوات من المال والجنس، واطراح الفضائل والكمالات النفسية، في غفلة عن منطق العقل، ويقظة الضمير، وخلقية الإرادة الحرة، لموضوعية ذلك التوجيه، وشموله، وحقّيته، ومعقوليته، وعدله المطلق، وهذه الملكات العليا من العقل والضمير والإرادة، هي التي تولاهما التشريع الإسلامي بالتبصير والإحياء والتقويم، بالعقيدة والتشريع معاً، فضلاً عن بسطه سلطان الروح، وهيمنة العقيدة النقية على النفوس.

الرابع: عنصر الواجب في مفهوم الحق والحرية، عنصر جوهرى في التشريع الإسلامى، نهض به التكليف، والتكليف إلزام، فضلاً عن أنه مؤيدٌ بالمعتقد، وبسلطان الدولة إذا خف وازع الدين. عنصر الاعتقاد مؤيدٌ قوى لعنصر الواجب في مفهوم الحق والحرية عملاً وتشريعاً، بما ينشأ عنه من وازع الدين، وهذا - إذا صح - كان أبلغ أثراً، وأضمن نتائج من الوازع السلطوي الخارجى، بلا مرأ.

التفات بعض علماء الاجتماع في أوروبا في القرون الأخيرة إلى "عنصر الواجب" في مفهوم الحق، وضرورة إقامة النظام الاجتماعى على أساسه، مشتقاً من قواعد الدين.

يرى بعض علماء الاجتماع في أوروبا، في القرون الأخيرة، ومنهم "أوجست كونت" - من كبار فلاسفتها - ضرورة إقامة نظم دينية تحكم أوروبا، بما يساير تقدمها الحضارى، فكان أن اقترح "فكرة الواجب" في تشريع الحقوق، لينفي عنها "معنى الفردية في المفهوم" و "الإطلاق في التصرف" وقد أصل الإسلام هذا المعنى على نحو أوسع شمولاً، وأعمق جذوراً، وأنفذ أثراً، على النحو الذى رأيت في نظريته العامة.

ويفهم من هذا، أن "عنصر الواجب" ينبغى أن يشتق من الدين، ليكسب صفة الالتزام الذاتى النابع عن قناعة راسخة، مما يشعر بأن الحق ومقوماته لم يُخلق الإنسان مزوداً بها، وإنما خلق ليكون صاحب حق بمقتضى الواجب والتكليف والمسؤولية الدينية إلى جانب المسؤولية الدنيوية المؤيدة بالتشريع الملزم، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله

تعالى: (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً) أي ذا قدر وخطر وشأن؟ وإذا فسرت "هل" بمعنى "التحقيق" لا بمعنى "الاستفهام" كان معنى الآية الكريمة: "قد مضى على الإنسان زمن طويل (57) من الدهر قبل التكليف، لم يكن فيه ذا قدر وخطر وشأن يذكر". هذا، والإنسان لا يفقد شخصيته المعنوية بدهاء إلا إذا كان لا يملك حقوقه وحرياته، لأنها مقومات هذه الشخصية في بعدها المعنوي، فالإنسان بلا حقوق لَقِيَ مُضَيَّعٌ، يؤكد هذا المعنى، الإمام القرطبي في تفسيره لهذه الآية الكريمة حيث يقول: "قد أتى على الإنسان حين لم يكن له فيه قدر، ثم لما حمل أمانة التكليف التي عجزت عنها السموات والأرض (58)، ظهر فضله على الكل وصار شيئاً مذكوراً، ذا قدر وخطر (59) " اهـ. وهذا صريح فيما قررنا، وهو ما فهمه الصحابة إذ يقول بعضهم: "أنا يوم آمنت بالله الأحد، لن أذل نفسي لأحد" وهذا أقصى معاني الحرية وأبلغها، والإنسان - في اعتبار الإسلام - كائن حي عاقل حر مكلف مستقل مسؤول، وتكليفه منشأ حقوقه، واستقلاله ليس تاماً، بل هو مرتبط بمجتمعه في دائرة "التعاون" على البر والخير المشترك، كما أسلفنا. ولعلَّ إضفاء صفة القدر والعظم على الليلة التي أنزل فيها القرآن الكريم (60) ناشئ من كونه أصل الهداية والتكليف، والإنسان استمد هذا "القدر" من ذلك التكليف نفسه، لأنه في واقع الأمر "تشريف" فثبت أن "التكليف" منشأ الحق والحرية لا ذات الإنسان.

الخامس: كل حق فردي (61) أو حرية عامة - في التشريع الإسلامي - مشوب بحق الغير، فلا يتضمن معنى الخلوص لصاحبه بحيث يوليه سلطة التصرف فيه وفق ما تملي عليه رغبته، أو مشيئته المطلقة، لأنه مقيد أصلاً برعاية حق الغير - كما أسلفنا - فرعاً عما تمكّن فيه شرعاً من المعنى الإنساني والاجتماعي إزاء الصالح الخاص، حتى غدا ذا مفهوم فردي واجتماعي معاً، وهو أصل التكافل في الإسلام.

هذا، وحق الغير الذي تجب مراعاته إبان تصرف الفرد في حقوقه، أعم من أن يكون راجعاً إلى الأفراد على استقلال، أو المجتمع أو الأمة بعامّة، ولا ريب أن مراعاة هذا الأخير مفروضة على وجه أشد وأكّد، لشمول النفع، وعِظَم الخطر. هذا، وقد كَيّف الأصوليون "حق الغير" هذا بأنه "حق الله" وفسروا هذا التكييف بعِظَم خطره، وشمول نفعه، وهو ما يتضمن معنى "المصلحة العامة" قطعاً (62)، فكانت ذات "قيمة كبرى" في هذا التشريع.

- ويترتب على هذا التكييف، أنه لا يسع ذا الحق ولا غيره إسقاط حق الغير، بل لا خيرة له في إهداره إبان تصرفه في حقه كسباً وانتفاعاً، سلباً أو إيجاباً، على حد تعبير الإمام الشاطبي، فكان "حق الغير" عنصراً جوهرياً في مفهوم الحق الفردي ينشأ عنه أصل تقييده بمراعاته، تحقيقاً للتكافل الاجتماعي الملزم، في كافة شؤون الحياة الإنسانية، مادياً ومعنوياً على السواء.

والممعن في بحوث الأصوليين يدرك أن هذا المعنى لحق الغير يطابق ما يعرف اليوم من معنى

“النظام العام” الثابت، بدليل أن مشروعية الحق” تصرفاً واستعمالاً، منوطة بمراعاته، وهذا من خصائص النظام العام، بل ترى الحق الفردي نفسه لا يستمد “قيمه” من ذاته في اعتبار الشارع، بما هو وسيلة، بل يستمدّها من “الغاية” التي شرع من أجلها بما في ذلك رعاية حق الغير هذا، وهو ما أطلق عليه الإمام الشاطبي “جهة التعاون” كما أشرنا، لسبب بسيط هو أن الوسيلة تأخذ حكم غايتها، كما أسلفنا.

إذن عنصر “الغيرية” جوهرية في مفهوم الحق الفردي في شرع الإسلام، وهو “المعنى الاجتماعي والإنساني” الذي مكّن له الشارع الإسلامي في الحقوق الفردية كافة لينفي عنها معنى الفردية المطلق، تحقيقاً للتكافل الاجتماعي الملزم، كما بينا، ترى ذلك بيناً في قول الإمام الشاطبي: “وأيضاً، ففي العادات - الحقوق والحريات - “حق الله” تعالى من جهة وجه الكسب، ووجه الانتفاع، لأن حق الغير محافظٌ عليه شرعاً، أيضاً، ولا خيرة فيه للعبد، فهو حق الله تعالى صرفاً في حق الغير (63)..” وفي قوله أيضاً في موضع آخر، “فإن ما هو لله، فهو لله، وما كان للعبد، فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه (64)“.

فتبين بجلاء، أن التشريع الإسلامي قد ضمّن الحق الفردي معنى جديداً (65) لم يكن معروفاً في الشرائع من قبل، هو عنصر “الواجب” بالنسبة إلى حق الغير من الفرد أو المجتمع أو الأمة بعامّة، بل ولا في الشرائع الوضعية الحديثة إلا منذ عهد قريب، وعلى نحو ضيق ومبهم، فضلاً عن اعتراف الإسلام بحق الفرد، وبحق المجتمع معاً

على سواء، دون تطرف بإلغاء أي منهما على حساب الآخر.

وبيان ذلك، أن المحرّم في جميع الشرائع، هو الاعتداء على حق الغير بالمجازة، وهذا فعل ممنوع لذاته، لخروجه عن حدود الحق الموضوعية، وليس المقصود بالمحافظة على حق الغير - في الإسلام - هذا المعنى فحسب، بل المراد - كما أشار الإمام الشاطبي - إن حق الغير محافظ عليه شرعاً، إبان استعمال الفرد لحقه كسباً وانتفاعاً، على حد تعبيره، ولو ضمن حدود حقه الموضوعية، ودون مجازة، صوتاً للغير من إلحاق الضرر البين به، فرداً كان ذلك الغير أو مجتمعاً، تحت ستار التصرف في الحق، باتخاذ ذريعة إلى ذلك، أو بالتذرع بأي فعل ظاهر الجواز، لتحقيق غرض غير مشروع، حتى يكون الفعل معيياً في غرضه، وإن كان - من حيث الأصل - مشروعاً في ذاته، فتسقط مشروعية الفعل، كما تسقط أيضاً إذا أفضى من تلقاء نفسه ودون قصد من صاحبه، إلى مآل ضرري، بل ولو كان القصد حسناً، على ما سيأتي بيانه، لأن التشريع الإسلامي ينظر أيضاً إلى مآل (66) التصرف في حد ذاته، أو إلى واقعة الضرر المادية المتوقعة أو الواقعة في المجتمع، من حيث هي، ولو كانت ثمرة لاستعمال حق، بقطع النظر عن العناصر الذاتية لصاحب الحق في مثل هذه الحال، ويحول دون وقوعها، دفعاً لها، أو رفعاً لها بعد الوقوع ولو كان القصد حسناً، إعمالاً للقاعدة المحكمة: “يدفع الضرر بقدر الإمكان” ولقول الإمام الشاطبي: “والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها (67) “ رعاية لحق المجتمع،

إذ لا يسع الفرد - في التشريع الإسلامي - الانفصال عن مجتمعه بحال، ولا يملك الخيرة في الترخص من وجوب تكافله معه تكافلاً حقيقياً حيويماً ملزماً، وهذا كما يشير إليه الإمام الشاطبي من باب "الحكم على الخاصة لأجل العامة (68)" "أي من باب الحكم على الفرد من أجل مصلحة المجتمع، نفياً للتناقض، بل يوغل التشريع الإسلامي في رعاية حق المجتمع إزاء المصلحة الخاصة، فيرسي أساساً تشريعياً يستند إليه وجوب التكافل، بأن جعل للمجتمع حقاً يتعلق بحق الفرد، ولا سيما وقت الأزمات الطارئة، وهذا "التكافل" يمثل "عنصر الواجب" في مفهوم الحق الخاص، فإذا نظرنا إلى منشأ الحق، وهو "التكليف" مؤيداً بالمسؤولية، ثم نظرنا إلى "عنصر الواجب" فيه، حقاً للمجتمع، تأدى بنا ذلك بالضرورة إلى أن "الحقوق" في النظرية العامة للتشريع الإسلامي قد آلت إلى أن تكون "واجبات" بمقتضى أصل التكليف، قبل أن تكون حقوقاً وحریات. أما أن للمجتمع حقاً قد شرعه الإسلام متعلقاً بحق الفرد، أثراً للمعنى الاجتماعي والإنساني فيه، وهو المعنى الجديد الذي أشرنا إليه، فإنك لو اجد هذا بيناً صريحاً في تعليقات الفقهاء، وهم بصدد التدليل على حرمة التصرف في حق الملكية على وجه الاحتكار مثلاً، تربصاً بالناس الغلاء فيما يحتاجون إليه من مقومات حياتهم الأساسية، مما ورد في السنة (69) الثابتة بما يفيد كونه جريمة كبرى (70)، ولو كان هذا التصرف في الأصل استعمالاً لحق، لكنه لما كان على وجه يضر بالمجتمع ضرراً بالغاً من حيث أثره ومآله، كان ظلماً، والظلم حرام، تجد هذا

في تعليل أئمة الحنفية مثلاً، وعلى رأسهم الإمام الكاساني - سلطان العلماء - حيث يقول: "ولأن الاحتكار من باب الظلم، فقد تعلق به حق العامة، (المجتمع) فإذا امتنع البائع عن بيعه عند شدة حاجتهم إليه، فقد منعهم حقهم، ومنع الحق عن المستحق ظلم" وإنه حرام (71). ولا يعدو الاحتكار أن يكون وسيلة للاستغلال إبان أزمات اقتصادية قائمة، أو لخلقها إن لم تكن، وأياً ما كان فهو جريمة كبرى بنص الأحاديث الثابتة.

- هذا، وقد التفت بعض الفقهاء المحدثين إلى هذا الأصل العتيق حيث يقول: "وأنه كلما اشتدت الحاجة، عظم حق الناس في الأموال المملوكة، وضيق حرية التصرف والانتفاع، وحرية المنع والامتناع (72)".

هذا، ولا يترك تنفيذ مبدأ التكافل لخيرة الأفراد، بل يلزمون به إلزاماً بسلطان الدولة عدلاً، لاستناده إلى حق قد شرع أصلاً متعلقاً بحق الفرد فيما يملك "ولولي الأمر أن يتدخل بالمنع إذا تجاوز المالك حدود التصرف العادل في ملكه (73)" والعدل في الإسلام مطلق، فكان مهيمناً على تصرفات الأفراد في حقوقهم، توجيهاً لها إلى ما يقتضيه، لأن

مصلحة المجتمع - كما نرى - من أقوى صور

العدل في الإسلام، فلا يترك العدل المطلق لإرادات الفردية، لمكان الجشع وحب الاستغلال في نفوسهم - أثرة وأنانية - وهذا لا يفتقر إلى

برهنة لأنه واقع ومشهود!

الإسلام إذ يؤصل مبدأ الملكية الفردية في تشريعه الاقتصادي، غير أنه لا يجعله عقبة تحول دون

رعاية الصالح العام، بل يقدم هذا الأخير عند التعارض الطارئ المستحکم، وتعدُّر التوفيق. يقول الإمام الشاطبي: “المصلحة العامة مقدمة (74) “، والحكم على الخاصة من أجل العامة” مبدأ مستقر في التشريع، كما أشرنا، وهذا عند استحالة التوفيق بين المصلحتين المتعارضتين، بشروط معروفة، فتهدر الخاصة مع التعويض العادل، إن كان له مقتضى، لأن إهدار المصلحة العامة، شر كبير لا يصار إليه ببديهة العقل، فضلاً عن حكمة الشرع.

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

هذا، وقد صاغ الفقهاء استقراء من جزئيات الأحكام التي لا تحصى في الشرع، قاعدة فقهية تؤكد مضمون الأولى، ولكنها أكثر تفصيلاً مؤداها ما نصه: “يتحمل الضرر الخاص، في سبيل دفع ضرر عام (75) “. وهذا في الحالات التي تتعارض فيها المصلحة الخاصة مع العامة، تعارضاً طارئاً مستحكماً يستعصي على التوفيق، ولو لم يكن هذا التعارض نتيجة مباشرة لقصد المكلف، بأن طرأ تلقائياً بفعل الظروف الخارجية، كالأزمات الاقتصادية القائمة، أو ظروف الحرب، فالإسلام يقدر النتائج المتوقعة أو الواقعة في حد ذاتها، ولا يجعل من الحق الخاص عقبة تحول دون رعاية المصلحة العامة، وتنميتها وازدهارها وتقدمها، بل تراه يزيل العوائق التي تعترض سبيل ذلك بتقديمها وترجيحها، كما بينا، استناداً إلى مفهوم “العدل” فيه، إذ المصلحة العامة - كما

نوهنا - تجسّد مفهوم العدل عملاً وواقعاً في أقوى صورته في الإسلام، وإلا فلم كانت قواعد التنسيق والموازنة تقضي بترجيح الصالح العام بالإجماع، من مثل ما قدمنا عن الإمام الشاطبي قوله: “المصلحة العامة مقدمة (76) “ ومن مثل: “يتحمل الضرر الخاص، في سبيل دفع ضرر عام (77) “.

قواعد التنسيق (78) والموازنة عند التعارض بين المصلحة الفردية والعامة إبان تصرفات الأفراد في حقوقهم، أو ممارساتهم للحريات العامة، تحصيلاً لمصالحهم الخاصة في الواقع المعاش، هذه القواعد هي - في الأصل - خطط تشريعية يلتزمها المجتهد أيضاً في استنباطه للأحكام الاجتهادية من مصادرها في ظل الظروف الملائمة للمجتمع والدولة في كل عصر، فكانت قواعد للتنسيق يلتزمها الحاكم أو القضاء، في الحكم على الوقائع المعروضة، كما هي قواعد يلتزمها المشرع الاجتهادي في التشريع في إنشاء النظم التي تحتاجها الدولة في كافة مرافقها، سواء بسواء. هذه القواعد ترسم الخطط التشريعية العملية، أو المنهج التشريعي للاجتهاد العملي في استنباط نظم فرعية من مصادرها، مما تحتاجه الدولة في مختلف الشؤون من سياسية واقتصادية واجتماعية، استجابة لما تقتضيه المصلحة العامة واقعاً وعملاً في ظل ظروفها الملائمة، فضلاً عن كونها قواعد يحكم على ضوءها بالترجيح بعد الموازنة، في الوقائع الجزئية نتيجة للتصرفات الفردية. الأساس الواقعي الذي ينهض عليه هذا الأصل في فلسفة التشريع الإسلامي:

يستند الأصل العام الذي يقضي بتقديم المصلحة العامة على الخاصة عند التعارض، وعدم إمكان التوفيق، إلى ملحظ تشريعي عميق الصلة بالواقع الإنساني المعاش، وهو جدير بالتقدير.

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

ويترتب على هذا، أن مناقضة المصلحة العامة تعود إلى الفرد نفسه بالضرر المحقق حالاً أو مآلاً، لانهايار شروط إمكانية تمتعه بحقوقه، بالمناقضة، فإذا أدرك الأفراد هذه الحقيقة الواقعية في العالم الإنساني المعاش، عن بصيرة ووعي، ألزموا أنفسهم تلقائياً برعاية هذا الشرط، والعمل جدياً على عدم انخراجه أو تخلفه، ليتمكنوا من استيفاء حقوقهم المشروعة على الوجه الأكمل، إذ لا تحقق لشيء بفوات شرطه الذي يتوقف عليه وجوده، أو صحته أو كماله، دون أن ينتاب ذلك، أو يلزم عنه، ضرر أو فساد راجح. وهذا من قضايا العقل والدين، وتنهض به سياسة التشريع الإسلامي التي تقوم بدورها على مقومات ترجع كلها إلى استقامة أمر المعاش والمعاد، ومن أهمها قاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب" وهذا هو "عنصر

الواجب” في مفهوم الحق الفردي كما قدمنا، الأمر الذي يؤول إلى المعنى الاجتماعي والإنساني في ملاك معناه، وقوام أمره، كما يؤول إلى توفير إمكانية تحصيله والتمتع بثمراته، فالشرط هنا لحفظ الكيان - كما ترى - كيلا يفضى تخلف الشرط إلى انتقائه، وإلا فلماذا كان تحقق المعنى الاجتماعي في مفهوم الحق الفردي مناط المشروعية في استعماله؟؟؟!!

تهاون الأفراد في رعاية المصلحة العامة، مرده - في الأصل - عدم توافر الوعي الكامل لإدراك هاتيك الصلة الوثقى التي وثقها الإسلام بين الحرية الفردية وبين المصلحة العامة، استجابة للواقع الإنساني المعاش، فضلاً عن الأثرة والأنانية:

ليس تهاون الأفراد - إبان ممارستهم لما منحوا من حريات وحقوق - في رعاية المصلحة العامة، ناجماً عن وعي عميق مدرك للصلة الوثقى المُحَكِّمة التي أنشأها الإسلام بين المصلحة الخاصة والعامة، نزولاً على مقتضيات الواقع الإنساني، بل عن غفلة، ومحدودية ثقافة أو تعقل، أو قصور إدراك غالباً، وقد تغلب الأنانية والأثرة والجشع أحياناً.

هذا، وتتأثر المصلحة العامة عادة بتغير الظروف، والظروف بالناس قُلَّب، فوجب ملاحظة هذه العوارض، فيتغير الحكم لذلك بتغير ما تقتضيه المصلحة، ولا سيما المصلحة العامة، وقد أدرك هذا المعنى بعض الفقهاء المحدثين، فعبر عن ذلك بقوله: “إنما ترتبط جميع الأحكام (79) بالمصالح، إذ الغاية منها، جلب المنافع، ودرء المفسد، حتى إن الرسول (كان ينهى عن الشيء لمصلحة

تقتضيه، ثم يبيحه، إذا تغيرت الحال، وصارت المصلحة في إباحته، فغاية الشرع هو المصلحة (80) .“

والذي يفهم من هذا، إن “المصلحة” بما هي غاية التشريع، وأساس أحكامه، جملة وتفصيلاً، وعنصر معقوليته، فيما يتعلق بالمعاملات، يدل دلالة بينة على مدى وثوق الصلة بين هذا التشريع، والواقع الحيوي المعاش، في كل عصر وبيئة، ذلك، لأن “المصلحة” إنما تعني الحاجات والمطالب التي يفتقر إليها الإنسان الفرد، والأمة، والدولة على السواء، ولا ريب أن في بناء الأحكام المناسبة على هذه الحاجات والمطالب الحيوية التي تسمى “مصالح” استجابة واقعية لها، وتحقيقاً عملياً، بلا مرأى، والإسلام وضع قواعد التنسيق عند التعارض.

وإذا كان لنا من تعليق على عبارة الأستاذ الكبير، فهو وجوب تقييد إطلاق عبارته، بما لا يمس أصلاً قاطعاً في التشريع، لأن هذا في الأساسيات المحكمات التي لا يجوز تأويلها أو تغييرها، لأنها من النظام العام الثابت، وليكن ما قرره خاصاً بالمباحات والحريات العامة. هذا، وتقييد المباح بالوجوب أو المنع، لمصلحة تقتضي ذلك، جائز بالإجماع، إذ لولي الأمر أن يوقف العمل بالمباح إذا أفضى استعماله - في ظرف معين - إلى ضرر راجح يمس مصلحة المجتمع، أو يوجبها، ويلغي جانب الترك فيه، إذا كان في هذا الإيجاب تحقيق للصالح العام، لما قدمنا أن المصلحة العامة واجبة الاعتبار والتقديم على الإباحات الجزئية، أو التصرفات الفردية، عند التعارض المستحکم، لسبب بسيط ومعقول، هو أن دفع الضرر اللاحق

بالمجتمع من جراء ممارسة بعض الأفراد لحررياتهم، أرجح مصلحة مما يحصلون لأنفسهم من المصالح الشخصية، في هذه الحال، على تقدير إطلاق حرّيتهم، وعدم تقييدهم، فكان هذا أساس المنع من ممارسة الإباحة الفردية.

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

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

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

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

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

وعلى هذا، فما غلب نفعه شرع، وما غلب ضرره، منع، ولو كان في الأصل مشروعاً، بالنظر إلى مآله، لا بالنظر إلى أصله من حيث هو، لأن الحقائق لا تتبدل، وإنما يتبدل الحكم تبعاً لتبدل المآلات بفعل العوارض الطارئة، وفي هذا من

المرونة ما لا ينقضي الإعجاب منه، وليس هذا الأصل مراعى في التشريعات الفردية. هذا، وإذا تهاون الأفراد في رعاية المصلحة العامة، أو جهة التعاون - على حد تعبير الإمام الشاطبي - فإن على الدولة أن تلزم الأفراد بذلك بتشريعاتها الملزمة، ولو كان ذلك التهاون عن حسن نية، أو سذاجة أو قصور إدراك، وقد صور الرسول (هذا المعنى في حديث السفينة أروع تصوير، نرى من الضروري إيرادها هنا للتوضيح في صورته المادية الحيوية المجسمة، مع استخلاص النتائج والثمرات الفقهية والأصولية من منطوق الحديث الشريف وفحواه، لصلتها الوثيقة بموضوع البحث.

تصوير حي مجسم للتكافل الاجتماعي الملزم شرعاً في جميع مجالات الحياة، ومسؤولية المجتمع والدولة عن تصرفات الأفراد في حقوقهم وحررياتهم، ولو كانت ببواعث حسنة، إذا ما قصرَ نظر الفرد عن إدراك مآل تصرفه في حقه، غفلةً منه أو سذاجة، أو ضيق أفق، أقول تصوير حي مجسم للتكافل ينهض به حديث السفينة.

مؤدى الحديث الشريف: [أن قوماً ركبوا سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها، إذا أرادوا أن يستقوا، مروا على من فوقهم، فقال أحدهم: لو أنا خرقتنا في نصيبنا خرقتاً، ولم نؤذ من فوقنا، فإن أخذوا على يديه نجا ونجوا، وإن تركوه، هلك وهلكوا جميعاً].

ويستنتج من الحديث الشريف، قواعد تشريعية أصولية تتصل بالنظرية العامة للشريعة الإسلامية، وما قامت عليه من مفهوم الحق، والحرية، ومدى

وجوب الإشراف على تصرفات الأفراد، نوجزها فيما يلي:

أولاً: إن الفرد - في الحديث الشريف - يتصرف في حقه، لقوله: "لو أنا خرقتنا في نصيبنا خرقتنا" فهو إذن ليس متجاوزاً، ولا معتدياً على حق غيره، وإنما يتصرف في حدود نصيبه الخاص، وفق منطوق الحديث.

ثانياً: حسن نيته في هذا التصرف واضح، لقوله: "ولم نؤذ من فوقنا" وهذا صريح في انتفاء قصد الإضرار لديه، غير أن حسن النية هنا، عن غفلة أو سذاجة، أو قصور إدراك للعواقب - فيما يبدو -

مما يستوجب الإشراف والتوجيه ثم المنع. ثالثاً: اتجه قصده إلى "التوفيق" بين مصلحته الخاصة في الاستقاء، وبين مصلحة من هم في أعلى السفينة - في الوقت نفسه - بعدم إيذائهم بالمرور من فوقهم، بل بنية دفع الضرر عنهم، ولكنه - فيما يبدو - أخطأ التقدير، لعدم تبصره بمآل تصرفه في نصيبه وحقه على هذا الوجه.

رابعاً: التصرف الفردي الساذج - دون وعي وتبصر في العواقب، وفي حدود الحق - قد يفضي إلى ضرر عام بل وخطير أيضاً، بما يفيد منطوق الحديث، إذ قد يتعلق بالمصير، وهذا ممنوع شرعاً، ولو كان التصرف في الحق - في الأصل - جائزاً ومشروعاً، لقول الإمام الشاطبي: "وهو منع الجائز، لئلا يتوسل به إلى الممنوع (82)" وقد انعقد الإجماع على هذا الأصل. ولا ريب أن الحق

لم يشرع، ويمنح لصاحبه شرعاً، لهذا المآل، قطعاً، فكان على النقيض من قصد الشارع.

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

خامساً: أن الفرد ينبغي ألا يتعنت، أو يستبد برأيه الناشئ عن خطأ في التقدير، بزعم أنه يتصرف في حقه، سذاجة وغفلة ودون تبصر بالأضرار التي تلحق مجتمعه الذي يشاركه الحياة، كما يشاركه في وحدة المصير، "فإن أخذوا على يديه، نجا ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا جميعاً".

سادساً: تقييد حرية الأفراد في تصرفاتهم في حقوقهم، ليس استلاباً لها، أو امتهاناً لهم، أو انتقاصاً من شخصيتهم المعنوية، كما يظن خطأ، وسوء تقدير، أو جهلاً بحقائق الإسلام، وأصول تشريعه، وإنما هو تقييد اقتضته الضرورة لحمايتهم هم أولاً، وصوناً لكيان مجتمعهم، ووقاية لهم جميعاً مما عسى أن يؤدي بهم إلى سوء المصير، وهذا ما ينهض دليلاً قوياً على قيام الصلة الوثقى التي تربط بين الفرد ومجتمعه، حياة ومصيراً، فلا يتصور الانفصال بينهما بحال. فتبين بجلاء، أن التقييد بالتشريع ليس عبثاً، ولا تحكماً ولا إعناتاً، ولا استلاباً لحرية، ولا هضماً لحق، وإنما كان "حماية" وإقصاء وتجنياً للفرد والمجتمع كليهما عن كل تسبب يؤدي بهما إلى سوء المآل، وهذا هو ما ينهض بعنصر "المعقولية" في مفهوم "المصلحة" في شرع الإسلام، وليس في الخروج

على مثل هذه "المصالح" معنى معقول يسوغه، إن لم يكن سفهاً وإجراماً.

سابعاً: الحديث الشريف بإطلاقه يشمل التكافل الملزم في شتى مناحي الحياة: الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والحربية، وغيرها، إذ لم يخصَّص هذا التكافل بناحية دون أخرى، لإطلاق النص، كما يلقي بالمسؤولية الدنيوية والأخروية على الكافة "فإن أخذوا على يديه" فيشمل بعمومه الأمة كلها، وباعتبار أن الدولة تمثل الأمة، كانت مسؤولة نيابة عنها، وهي عين المسؤولية المقررة في حديث: "الإمام راع ومسؤول عن رعيته" أي عن الأمة بعامتها، والمسؤولية عنهم هي المسؤولية عن مصلحتهم العامة. بداهة.

ثامناً: بيّن الحديث أن "التضاد" العارض المستحکم بين الفرد والمجتمع، أمر لا وجود له في هذا التشريع، ولا يجيز الإسلام قيامه، أو التسبب فيه، بل يوجب دفعه قبل الوقوع، اتقاء لسوء العاقبة، لأن دفع الضرر قبل الوقوع أوجب من رفعه وإزالته بعد الوقوع، وقد لا يمكن رفعه في بعض الحالات والظروف، وإلا فما معنى نص الحديث "هَلَكَ وَهَلَكُوا جَمِيعاً"!

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

تاسعاً: يجب منع التسبب ولو بالقوة، وسلطان الدولة وهذا مستفاد من نص الحديث: "فإن أخذوا على يديه" وهو المنع إكراهاً، وذلك حملاً له على التكافل الملزم الذي يوجبه وحدة المصير!

عاشراً: "عنصر الواجب" في مفهوم الحق الفردي واضح في نص الحديث، وحكمه، وهو المعنى

الاجتماعي والإنساني الذي ضمَّه الإسلام مفهوم الحق والحرية الفردية، وإلا فلم كان “المنع” إكراهاً وبالقوة؟؟ لوقاية المجتمع بلا ريب!

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

معنى الجِدَّة في مفهوم الحق والحرية في الإسلام، منشؤه كون الحق الفردي، وحق المجتمع، كليهما معترفاً به في تشريعه، وعلى قدم المساواة من الاعتبار في غير محل العوارض، والتضاد الطارئ، وكلاهما يمثلان “القيمة المحورية” التي يدور عليها التشريع كله، أحكاماً، وقواعد، ومبادئ، ومقاصد أساسية، دون إلغاء لأي منهما، أو تطرف نحو اليمين أو اليسار، وهذا المنطق التشريعي اقتضى كون “المعنى الاجتماعي” عنصراً تكوينياً في مفهوم الحق الفردي، رعاية لحق المجتمع إبان التصرف الفردي في الحق، وهذا هو معنى التكافل الملزم، أو الوظيفة الاجتماعية للحق والحرية، وهو ما صورته حديث السفينة أروع تصوير، وإن أخذت التشريعات الوضعية - في عصرنا هذا - تبتعد عن التطرف، وتقترب من المعنى الجديد الذي جاء به الإسلام على تفاوت فيما بينها.

تتبدى عبقرية التشريع الإسلامي حقاً في أنه لم يتجاهل أياً من مكونات الواقع، من الفرد أو المجتمع، لأنه تشريع موضوعي، وليس ثمرة للإرادات الإنسانية المتغيرة بما يحركها من نوازع وأهواء، أو انفعالات حادة حتى يكون صدى لردود الفعل، بل هو تنزيل من حكيم حميد، فكل من الفرد

والمجتمع، ذو حق معتبر، وأساسي في هذا التشريع، وذنو مصلحة راجعة إلى كل منهما، ومختصة به، وليست حصيلة لمصالح الآخر، غير أن ثمة صلة وثقى تربط بينهما، يؤكدها ويُعلي من قيمتها واعتبارها ورعايتها، وحدة المصير، ولا يجوز التصرف من قبل أي منهما، أو ممن يمثلهما، على نحو يعود على هذه الصلة بالنقض، لما يفضي إليه ذلك، من وخيم العواقب، كما رأينا، ولهذا تجب رعاية مصلحة كل منهما على سواء، دون وكس أو شطط، فلا يجيز أن يبغى أحدهما على الآخر، منعاً من الإخلال بمبدأ "التوازن" بينهما، ما أمكن، فلا الفرد يُبخس حقه فيما يملك، وإنما يمنع من التعسف فيه، ولا المجتمع يهضم حقه، ويُجار عليه فيما يُصلح من شأنه، ويمهد السبيل لازدهاره ورخائه، وتنميته، عملاً بقوله تعالى: (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) والآية الكريمة بعمومها، شاملة لهما معاً - كما ترى - مما يدل على أن الإسلام يعتبر إلغاء أي منهما، ظلماً كبيراً، لأن النهي إذا انصب على ما يهدم الحق في العصمة، وفي المال، كان للتحريم قطعاً، فلأن ينصب على استئصاله جملة، من باب أولى:

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

هذا، والإمام مالك - رحمه الله تعالى - ضرب لنا مثلاً لذلك، فهو إذ يقر التسعير الجبري العادل، مؤيداً لمقاومة "الاحتكار" وكسره، قد استند إلى مبدأ وجوب رعاية "الحقين" معاً، توفيقاً بينهما، وتحقيقاً لكل من المصلحتين: مصلحة الفرد، ومصلحة المجتمع على سواء، والتوفيق - كما نعلم

- يرفع التعارض أو التضاد بينهما، وهذان الحقان هما “القيمة المحورية (85) “ التي يدور عليها التشريع كله - كما ذكرنا - تجد هذا المعنى ملحوظاً في تعليقه لوجوب التسعير الجبري العادل، حين تعين وسيلة لرعاية الحقين، حيث يقول: “وَيَمْنَحُ الْبَائِعَ رِبْحاً مَعْقُولاً، وَلَا يَسْوِغُ - أي ولي الأمر - له - للبائع المحتكر - ما يضر بالناس (86) “

فرعاية حق البائع، تتمثل في الربح المعقول، دون بخس أو شطط، ورعاية حق الناس (المجتمع) تتمثل في سداد حاجاتهم، دون مغالاة أو استغلال، وبذلك يتحقق التوازن ” بين الحقين، وهو قوام العدل في التعامل، دون افتئات على أحدهما، أو استغلال للأزمات.

ولو رحنا نحتكم إلى القياس الأولوي على ما ورد في السنة الثابتة في هذا الصدد، لرأينا ما يؤكد هذا المعنى بصورة أوضح، فقد عرضت السنة قضية الأنصاري مع سمرة بن جندب، حين اشتكى الأول - وهو صاحب البستان - تأذيته من استطراق سمرة بستانه للوصول إلى نخلته القائمة فيه، اشتكى ذلك لرسول الله فقال - عليه السلام - لصاحب النخلة -

سمرة: “بِعُهُ نَخْلَتِكَ” فأبى سمرة، ثم قال - عليه السلام - “فَهَبْهُ إِيَّاهَا، وَلَكِ مِثْلُهَا فِي الْجَنَّةِ” فأبى، فقال الرسول لسمرة صاحب النخلة: “إنما أنت مضارٌّ، وَلَا ضَرَّرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ (87) “ فلا احترام إذن للملكية الفردية المضارّة، إذ لم تشرع في الإسلام لهذا الغرض أصلاً، ويجب استئصال شأفة منشأ الضرر الراجح، رعاية لحق

الغير (88)، ومنعاً من تعنت المالك إذا ارتكب متن الشطط في المضارة، والرسول (هو ولي الأمر في الأمة، وإذا كان هذا هو الحكم بالنسبة لما يقع من الضرر على فرد واحد، فلأن يكون هذا الحكم عينه بالنسبة للضرر الواقع على المجتمع من باب أولى، لتقرّر علة الحكم هنا بصورة أشد، فكان الحكم مترتباً بصورة أكد، دفعا للضرر الأعظم.

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

وتأسيساً على هذا، لا يسع مالك الأرض مثلاً أن يتركها بوراً دون استثمار، تعطيلاً لها دون مسوّغ معقول، لأنه ما منح حقاً إلا ليؤدي واجباً، ولأن "عنصر الواجب" جوهرى في مفهومه - كما

قدمنا - ولا سيما إذا كانت الأمة - حسب تقرير الخبراء - في حاجة ماسة إلى الإنتاج، أقول تركها بوراً بدعوى أنه حر التصرف في حقه، بل تتقرر حرّيته في التصرف في حقه من خلال الصالح العام، إذ لا يخلص حق لفرد في شرع الإسلام، إلا أن يكون حق المجتمع متعلقاً به، وعنصراً جوهرياً في مفهومه، فيجبر على ذلك من هذا الوجه، فكان موقفه "السلبى" هذا محرماً شرعاً، لإخلاله بمبدأ

التكافل الملزم بينه وبني مجتمعه، إذ لا يجوز له التخلي عن أداء ما تستلزمه حاجة المجتمع وهو قادر، وقد بينا، أن حق المجتمع لا يجوز إهماله، ولا النزول عنه، ولا مخالفة ما يقتضيه، لأنه "حق الله" صرفاً في حق الفرد، كما يقول الإمام الشاطبي، وعلى هذا انعقد الإجماع، بدليل قواعد الترجيح المستقرة في الشرع.

وأيضاً، أساس مشروعية الحق - كما بينا - جلب المصالح، ودرء المفسد والأضرار، اتساقاً مع الأصل العام الذي قام عليه التشريع كله، فإذا غدا الحق مجلبة للضرر العام، أو وسيلة مفضية إليه في ظرف من الظروف، فقد عاد على أصل تشريعه بالنقض، ومناقضة الشرع باطلة، فما أدى إلى ذلك باطل، فيمنع من التسبب فيه، فالمناقضة - كما ترى - ليست من الشارع، وإنما هي من فعل المكلف.

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

هذا، ولا يسع مالك الأرض أيضاً أن يزرع ما يشاء ويختار من صنوف الحاصلات والثمار، إذا كانت الأمة قد بلغت بها الحاجة الماسة إلى نوع أو أنواع معينة منه، سداداً ووفاء لها، خشية الاعتماد على الدول الأجنبية في تغطيتها بأثمان باهظة، وفي هذا

من الضرر العام ما لا يخفى، فإذا قضت الخبرة الزراعية أو العلمية الاقتصادية بوجوب استثمار نوع معين من الحاصلات أو أنواع منها، اشتدت حاجة الأمة إليها، فلا يسع الزراع مخالفة ولي الأمر في ذلك، بل يجبر على القيام بواجبه، لأن ما تقضي به القواعد المقررة، بالنسبة إلى ولي الأمر: “أن تصرفه على الرعية منوط بالمصلحة (90)، أي بمصلحة الأمة، ولأن جهة “التعاون” تشمل كل أولئك، وعنصر الخبرة العلمية مقوم أساسي من مقومات العدل في الإسلام، على ما بينا، وإسقاط حق الأمة، أو التصرف على خلاف ما يقتضيه، محرم شرعاً، لإسقاط المعنى الاجتماعي والإنساني في مفهوم حق الفرد، ولأنه “حق الله” - كما بينا - وهو مناط المشروعية، فتسقط هذه المشروعية لانتفاء مناطها، إذ لا انفصال لحق الفرد عن حق المجتمع، تكافلاً ملزماً شرعاً، وفي هذا المعنى يقول بعض الفقهاء المحدثين: “والأساس في ذلك، هو أن الحقوق مهما تكن شخصية، لا يمكن أن تكون منفصلة انفصلاً كاملاً عن حقوق الناس (المجتمع) (91)“.

فتلخص، أن وجوب استثمار الأموال بعامة - لا الأراضي فحسب - حلاً للأزمات الاقتصادية - وتوجيه هذا الاستثمار على ضوء ما تقتضيه ظروف المجتمع، تحقيقاً للوظيفة الاجتماعية التي خلقت الأموال ومنحت لأربابها، من أجلها، أمر واجب الأداء شرعاً، لأن المالك مسؤول شرعاً عن أداء تلك الوظيفة مسؤولية دنيوية وأخروية معاً، وولي الأمر مسؤول أيضاً عن أدائها، لأن رعايته للمصلحة العامة، هي أساس مشروعية ولايته على

الأمة وفي هذا يقول بعض الباحثين المحدثين: “أما كيف يكون تنفيذ ولي الأمر لهذا التكليف، ضرورة القيام باستثمار الأموال، فهذا أمر تعالجه السياسة الشرعية في كل بلد إسلامي على ضوء ظروف هذا البلد، وطبيعة الموارد المعطلة، وتحديد مدة التعطيل التي تجيز تدخل ولي الأمر، إذ لا بد أن تتفاوت هذه المدة بحسب طبيعة المورد، من أرض قابلة للزراعة، أو منجم، أو مصنع، أو متجر، وعلى ضوء الأسباب التي أدت إلى هذا التعطيل، هل كانت مجرد عناد واستكبار من المالك، أو كانت لأسباب قهرية، لا قِبَلَ له وحده بالتغلب عليها؟ (92)“.

على أن الأصولي المحقق الإمام الشاطبي قد سبق إلى تقرير هذا المعنى بقرون حيث أتى بالأساس الفقهي الذي يقوم عليه وجوب استثمار الأموال كافة، أداء لما لها من وظيفة اجتماعية تتصل بمقاصد التشريع الأساسية، لا بفرع جزئي أو حكم تفصيلي فحسب، ترى هذا الأساس أو الأصل الفقهي العام مشاراً إليه في قوله انه: “من ضروريّ الحفظ خشية ألا يَفِي، أو أن يَفْنَى (93)“.

ومعنى هذا، أن حفظ المال عن طريق تنميته واستثماره، واقع في مرتبة “الضروريات” وهي أعلى مقاصد التشريع اعتباراً ورتبة وأهمية، ومن ثم فلا يجوز العمل - إيجاباً أو سلباً - على إهدار مقصد من هذه المقاصد الأساسية، للضرر البالغ الذي ينتاب المجتمع، وقد أشار إلى ذلك الإمام الشاطبي معللاً باعتبار المال، ذلك لأن إهمال تنمية المال يُفْضي إلى أحد أمرين، مآلاً، وكلاهما محرم المصير إليه:

أحدهما: خشية ألا يفي المال بحاجات المجتمع المتعددة، فيقع في أزمات اقتصادية حادة.

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

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

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

وعلى هذا، فالمصلحة التي شرع الحق من أجلها، ليست ذاتية فردية مطلقة أيضاً، كالحق تماماً، وأية ذلك، أنك ترى الإسلام يوجب على الفرد أن يكون

متكافلاً مع نفسه أولاً، بحيث لا يخل بمعناه في حق نفسه، ولهذا، كان "حق الحياة" - وهو أعظم حقوق الإنسان قيمة، وأعلىها شأنًا، وأعظمها أثراً - ملحوظاً فيه المعنى الاجتماعي، والديني، فهو حق وواجب معاً، في نظر الإسلام، فإذا كان من حق الإنسان أن يحيا، فإن من واجبه أن يحيا كذلك، وهذا "الواجب" أدأؤه حق خالص لله تعالى في حياة كل إنسان، لتحقيق "العبودية" لله تعالى أولاً: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) وحق للمجتمع الإنساني أيضاً، لاتصاله بأمانة التكليف، وعمارة الدنيا، على مقتضى النظر الشرعي، معنى ومقصداً، وإمضاء لسنة الابتلاء التي قام عليها أصل التكليف، بل الوجود الإنساني كله: (تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير، الذي خلق الموت والحياة، ليبلوكم أيكم أحسن عملاً). وعلى هذا، فالإطلاق في الحريات العامة والحقوق، في التشريع الإسلامي، لا يستقيم مع عنصر التكليف فيه، كما ترى.

وبيان ذلك، أن التكليف إذا كان معناه توجيه الخطاب إلى الإنسان البالغ العاقل (المكلف) بواجب يطلب إليه أدأؤه شرعاً، إيجاباً أو سلباً، كما أسلفنا، فإن هذا الواجب لا بد أن يقابله "حق" ينشئ سلطة تمكن المكلف من الأداء، وإلا تعذر النهوض بالتكليف، ومن هنا قيل: "لا حق حيث لا واجب". والتكاليف إذا أديت، كانت حقوقاً للغير قطعاً، فبالتكاليف تصان حقوق الناس بعضهم قبل بعض، ولا مزية أن إطلاق الحق أو الحرية، لا يستقيم مع هذا التكليف، لأنه مقيد به، وعلى النحو الذي رسم.

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

حق الحياة - في الإسلام - قائم أساساً على حقائق نفسية عقائدية، قبل أن يكون تدبيراً دستورياً أو سياسياً، فكان مظهراً للعقيدة أولاً، وقبل أن يكون منتظماً أو مُفرغاً في نص دستوري أمر، ذلك لأن الإنسان نفسه، لم يُخلق عبثاً، ولن يترك سدى، فحقوقه وحرياته كذلك، لم تمنح له عبثاً.

ومن هنا حرم الإسلام "الانتحار" وهدد الشرع عليه بأشد العذاب، فلا يملك الإنسان إسقاط حقه في الحياة، بإتلاف نفسه، أو تسليط غيره على هذا الإتلاف، أو تعريضها للتهلكة، دون مقصد شرعي هو أعلى منها اعتباراً، كالجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس، لقوله تعالى: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) وقوله تعالى: (ولا تقتلوا النفس التي حَرَّمَ اللهُ إلا بالحق) وقوله تعالى: (من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها، فكأنما أحيا الناس جميعاً) وقوله تعالى: (ولا تقتلوا أنفسكم).

فحياة الإنسان إذن، ليست ملكاً خالصاً له، في شريعة الإسلام، وإنما هي ملك لباريها، قد منحها الإنسان حقاً، ليتمكن من أداء رسالة التكليف، ولا ريب أن إزهاقها عبثاً، قطع له عن أدائها، ومناف لمقصد الشارع من منحه حق الحياة أصلاً، فكان جريمة كبرى، بدليل لآزمها من العقاب الأخروي الشديد (95).

وفي هذا المعنى، يقول الإمام الشاطبي:

“ونفس المكلف داخلة في هذا الحق - حق الله - إذ ليس له التسليط على نفسه بالإتلاف (96). والانتحار ثابت تحريمه بالسنة الثابتة.

هذا في النفس، وكذلك المال جارٍ على هذا الأسلوب، فلا يملك الإنسان إتلاف ماله عبثاً، لأن حق المال ممنوح له شرعاً، لتمكينه من أداء وظيفته الاجتماعية، تحقيقاً لمبدأ التكافل، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي:

“فإذا كان - المال - في يده، وأراد التصرف فيه وإتلافه في غير مقصد شرعي يبيحه الشارع فلا (97)..”

وأكد هذا المعنى الإمام القرافي أيضاً فيما إذا أراد المالك تضييع ماله بإلقائه في البحر، مثلاً، فإن الشارع يحجر عليه، لأن المال خلق عوناً له في دنياه وآخرته (98)..” كما حرم الإسراف، إذ كل إسراف، فيه حق مضيع، كما حرم التقدير والاكتناز، وكل ذلك مخالف للغرض الذي من أجله منح المال للأفراد عن طريق اكتسابه بالطرق المشروعة، ولأن للمجتمع حقاً في هذا المال، كما بينا آنفاً، هذا مثال لتكافل الإنسان مع نفسه في حياته وماله.

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

قد يتبادر إلى الذهن، أن المصلحة التي شرع الحق الفردي من أجلها في الإسلام، هي مجرد المنفعة التي يجنيها صاحب الحق، ثمرة مباشرة لتصرفه فيه، أو لاستثماره له، وممارسته لسلطاته، وفي جميع الأحوال، ولكن هذا النظر فردي محض غير

سديد، لأنه مؤذن بالتغاضي عن تأثير اختلاف العوارض والظروف، في مشروعية ممارسة الحق شرعاً، تبعاً لما لذلك من مآل ينتاب المجتمع. وقد أشرنا من قبل، إلى أن هذه “العوارض” قد تكون نفسية وإرادية، (بواعث) وقد تكون عوارض خارجية لازمة، وغير إرادية، (ظروف ملابسة) ومع ذلك، فإن لها في الشرع أثراً في تكييف التصرف بالمشروعية وعدمها، تبعاً لطبيعة تلك العوارض، ومدى تأثيرها، نفعاً أو ضرراً، من خلال النتائج والمآلات (99).

يوضح هذا، إن الزواج بالكتابيات الأجنبية مثلاً، مباح في الأصل، لقوله تعالى: (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) أي مباح لكم التزوج بالعفيفات من نساء أهل الكتاب، لحكمة تأليف قلوبهن، وإزالة ما عسى أن يعتري قلوب أهل الكتاب عامة من وحشة المخالفة في الدين، بالمصاهرة، فضلاً عن وجوب البر والإقساط إليهم، ولكنه قد يصبح حراماً وممنوعاً، لعوارض طارئة خارجية قد يفضي تأثيرها إلى عقبي الفساد، كالتزوج باليهوديات الإسرائيليات مثلاً، في مثل ظروفنا الراهنة، لما يفضي إليه في ظل هذه العوارض والظروف الحربية مع إسرائيل، من أضرار عسكرية أو سياسية تؤدي بالأمة كلها إلى سوء المصير. ومعلوم أن التزوج بالكتابيات الأجنبية - ولا سيما المحاربات منهن - لم يشرع أصلاً لهذا المآل الممنوع، فيغدو هذا الزواج حراماً قطعاً بالنظر إلى وخيم عواقبه الواقعة أو المتوقعة، ولا سيما بالنسبة إلى رجال السلك السياسي والعسكري بوجه خاص، خشية تأثير هؤلاء النسوة على

أزواجهن بانتهاج سياسة معينة معادية لسياسة الدولة، أو خشية تسرب أسرار الدولة عن طريقهن، بحكم المخالطة الزوجية، ولو كان قصد مرید الزواج منهن حسناً، غفلة منه وسذاجة، وقصر إدراك للعواقب.

هذا، وقد أدرك الإمام عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ببعد نظره هذا المعنى الاجتماعي في الحرية العامة، فأرسل إلى واليه على فارس، إبان فتحها، حذيفة بن اليمان - وكان قد تزوج بكتابية من تلك البلاد - فأرسل إليه: "إذا أتاك كتابي هذا فطلق!!" فرد عليه حذيفة بقوله: "أحلال هذا الزواج أو حرام؟" فقال عمر الخليفة: إني أعلم هذا، ولكنني أخشى الفتنة!! (100) وعلى هذا، فقد تكون "المصلحة" مشروعة في الأصل، وتتطوي على المنفعة التي أقرها الشارع، ولكن قد يلزم عنها مفسد وأضرار - بفعل الظروف القائمة - مما قد يتصل بالمصلحة العامة، ويكون صاحبها في غفلة عنها، فيجب الإشراف على تصرفات الأفراد في حقوقهم، وتحصيل مصالحهم، إذ لا تعتبر المصلحة مصلحة شرعاً إذا لزم عنها مفسدة تساويها أو تزيد عنها!

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي: "ولا مصلحة تتوقع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها، أو تزيد عنها (101)" وهذا بين في أن كلاً من الفرد والمجتمع في كفالة الآخر، لو ثوق الصلة بينهما، عملاً ومصلحة ومصيراً.

فالمعنى الاجتماعي في مفهوم الحق الفردي في الإسلام الذي يحقق التكافل الاجتماعي عملاً، لربط المشروعية به، ينبغي ألا يسقطه الباعث النفسي

للمتصرف، أو الظرف الخارجي الملابس، حتى إذا سقط بأي منهما، لا تغدو “المصلحة” التي شرع من أجلها الحق الفردي معتبرة، ولو كانت - من حيث ذاتها - منفعة أقرها الشارع في الأصل، فيمنع التسبب في تحصيلها ابتداءً بالتشريع الملزم، أو ترفع وتزال إذا وقعت كما رأينا في سياسة الخليفة عمر تُجاه واليه على بلاد فارس إبان فتحها، ولأن “الحكمة” التي شرع حكم التزوج بالكتابيات - وهو الإباحة - لا تتحقق في ظل ظروف الفتح أو الحرب هذه غالباً، لما عسى أن يكون في نفس الزوجة الكتابية الأجنبية من رواسب كراهيتها للعرب والمسلمين ما يدفعها إلى الكيد نحوهم، عن طريق زوجها، فالذي يتوقع تحققه - في مثل هذه الظروف الراهنة - النقيض من حكمة التشريع، وهو الضرر العام اللاحق بالدولة، سياسياً أو عسكرياً، فتمنع ممارسة هذه الحرية على هذا الوجه منعاً باتاً على النحو الذي رأينا من صنيع الخليفة عمر رضي الله عنه. وأيضاً، قد قدمنا، أن الحكم وحكمة تشريعه مقترنان، نظراً وتطبيقاً، ولأن “الحكمة” روح الحكم، والغاية المقصودة من أصل تشريعه، أو بعبارة أخرى، الحكمة هي مصدر قيمة ما منح الحكم من حق، وسبب حماية ذلك الحق شرعاً، فإذا سقطت هذه “الحكمة” في ظرف من الظروف، وتحت تأثيره، فلا يشرع الحكم (102) عند سقوطها، لأنها الغاية، ولا يشرع الحكم عند ظن عدم ترتب حكمة تشريعه عليه، كما أوضحنا من قبل، فكيف إذا لزم عن تنفيذ الحكم ضرر عام وخطير!! وهذا هو “المأل” الذي يُكَيَّفُ الفعل الناشئ عن التصرف الفردي، بالمشروعية

وعدمها، إذ لا يتصور انفصال الفرد عن مجتمعه، مطلقاً، بل هو ملزم بالتكافل معه، ومسؤول عن كل تصرف يصدر عنه في ضوء مبدأ التكافل هذا، تحقيقاً للتعاون العملي، كما أسلفنا.

وأيضاً، قد قررنا الأصل المعنوي العام الذي يحكم التصرفات الفردية كافة من خلال مآلاتها في الظروف المحيطة، مؤداه: “أن كل فعل - في الأصل - مشروع، يصبح غير مشروع، إذا أفضى إلى مآل ممنوع (103)“.

ولا يخفى بعد هذا الذي قدمنا، ما في أصول هذا التشريع العظيم، ومنهج الاجتهاد فيه، مما ينهض بنظريته العامة في الحقوق كافة، ولا سيما “حقوق الإنسان” ما يقيم الدليل البين على خصوبته، ومرونته، وقدرته الفائقة على مجابهة كافة الاحتمالات والظروف في كل عصر وبيئة، وإمداده إياها بالحكم المناسب على ضوء النتائج المتوقعة والواقعة على نحو يحقق مقاصد التشريع في المجتمع الإنساني، وبما يحفظ “التوازن” بين الفرد والمجتمع، ويربطها معاً حياة ومصيراً، بعد تأصيل حق كل منهما، كقيمة محورية للتشريع كله وما يستهدفه من مصلحة يختص بها كل منهما، على سواء، دون تناقض أو تطرف نحو اليمين أو اليسار، مع العمل واقعاً بالمصلحة الراجحة، عند التعارض المستحکم، تحقيقاً عملياً للتكافل الاجتماعي والسياسي والعسكري والاقتصادي، لأن كلاً منهما في كفالة الآخر على وجه ملزم، ويصون الإسلام المصلحة العامة كما رأيت تدعيماً لها، ويزيل العوائق التي تعترض سبيل نموها، وازدهارها، وتقدمها، بدليل ترجيحها عند

التعارض، ووقايتها من مآلات تصرفات الأفراد قبل الوقوع، واعتبارها أقوى صور العدل في التشريع، دون افتئات على المصلحة الفردية، وشخصية الإنسان المعنوية، بحفظ حقوقه المادية والمعنوية، ولكن بمضمونها الاجتماعي والإنساني كعنصر جوهري ترتبط به مشروعية التصرف، وهو معنى جديد أتى به الإسلام في مفهوم حقوق الإنسان، وبما مكن هذا التشريع للمثل العليا، والقيم الإنسانية الخالدة، توجيهاً للمجتمع والأفراد، بل حملاً لهما على الارتقاء إليها، وتحقيقها أو الاقتراب منها، حتى لا يُخْذ إلى الواقع على علته، يساعده في ذلك العقيدة النقية الراسخة، منبع الأصول الأخلاقية، فكان بذلك مثالياً وواقعياً معاً، وجامعاً بين مطالب الجسد والروح، ومصالح الفرد والمجتمع، وهذه خصائص انفرد بها الإسلام وحده، فصدقت بذلك قضية كماله وخلوده، ونكتفي بهذا القدر، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

الدكتور فتحي الدريني

الدكتور فتحي الدريني. رئيس قسم العقائد في كلية الشريعة - بجامعة دمشق.

له من المؤلفات: 1 - المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. 2 - أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي. 3 - الفقه المقارن مع المذاهب. 4 - الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده. 5 - نظرية التعسف في استعمال الحق بين الشريعة والقانون. 6 - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. 7 - حقوق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن. 8 - النظريات الفقهية.

الحواشي

(1) أصول القوانين - ص 61 وما يليها - للأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري، والدكتور حشمت أبو ستيت - أصول القانون - ص 158 و ص 542 - للدكتور حسن كيرة.

- (2) ويرى الإمام الشاطبي والإمام الغزالي، أن حكمة التشريع هي المهيمن على النص، تحدد معناه، وترسم مجال تطبيقه - راجع مؤلفنا "الفقه المقارن" ص 48 وما يليها - شفاء الغليل - ص 60 - للإمام الغزالي.
- (3) الموافقات - ج2 - ص 331. للإمام الشاطبي.
- (4) المرجع السابق - ج2 - ص 333.
- (5) يقول صاحب منح الجليل: والوسيلة لا تشرع عند ظن عدم ترتب المقصود عليها - ج2 - ص 102 - ص 103.
- (6) الموافقات في أصول الشريعة - ج2 - ص 385 - 387 - هذا، وخصائص التشريع تنحدر من مقاصده وغاياته.
- (7) الفروق - ج3 - ص 171 -.
- (8) المرجع السابق.
- (9) ولهذا كانت الجهالة التي لا يمكن استدراكها أو إزالتها في الموصى له، مبطللة للوصية، إذ لا يمكن معها تنفيذ الوصية، وتحقيق الغاية منها، من تسليم الموصى به إلى الموصى له المجهول، فلا تكون الوصية مفيدة، وكل تصرف لا يفيد فهو عبث، والعبث يخل بمقصد الشارع، و ينافي حكمة التشريع - الهداية ج4 - باب الوصايا.
- (10) المراجع السابقة.
- (11) الموافقات - ج2 - ص 385.
- (12) وفي هذا إشارة إلى أن الأحكام شرعت وسائل لغاياتها هي المصالح التي تنهض بحكمة التشريع، وهي روح النص وملاك أمره، وعنصر معقوليته.
- (13) وهذه هي ثمرة التصرف بسلطات الحق، ومكنات الإباحة أو الحرية العامة، وهي مشروعة في الأصل، لاستنادها إلى حق أو حرية عامة.
- (14) أي معتبرة شرعاً إذا اتجهت إلى تحقيقها.
- (15) أساطين الفكر السياسي - ص 180 - للدكتور شحاته - وكتابنا خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. ص 371 وما يليها.
- (16) الدخل، هو الخداع والمكر، شبهت الآية الكريمة الساسة المخادعين الذين يحملهم مكرهم على إبرام المعاهدات، ثم نقضها خيانة وغدراً، بغية تحقيق مصالحهم الخاصة، أو مصالح شعوبهم على حساب مصالح شعوب أخرى، شبهتهم بالمرأة الحمقاء التي تُحکم غزلها أول النهار لتنتقضه آخره - والأيمان هي العهود والمواثيق.
- (17) أي أكثر مكاسب ومنافع وغنائم وقوة، وهذه هي الغاية من اتخاذ المعاهدات وسيلة تخفي وراءها بواعث الشر والمكر.
- (18) انظر كتابنا: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - ص 371 وما يليها.
- (19) الأحكام السلطانية - ص 5 وما يليها.

- (20) المرجع السابق.
- (21) بقوله تعالى: (ولا يجرمكم شنان قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى).
- (22) بقوله تعالى: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يُخرجوكم من دياركم إن تبروهم، وتقسطوا إليهم).
- (23) المستصفي - ج1 - ص5.
- (24) عقد الإمام الشاطبي - فصلاً لبحث هذا الموضوع في كتابه الموافقات، وأتى بالشواهد والتطبيقات من الكتاب والسنة وعمل الصحابة لتأصيله - ج3 ص 121 ورد في الحديث "بيع المضطر وشراؤه حرام" وفي لفظ "بيع المضطر وشراؤه ربا".
- (25) الموافقات - ج3 - ص 257 - راجع فيه بحثاً قيماً عقده الإمام الشاطبي تحت عنوان: "الأمر والنهي يتواردان على الفعل، وأحدهما راجع إلى جهة الأصل، والآخر راجع إلى جهة التعاون".
- (26) راجع نظرية الظروف الطارئة في كتابنا "النظرية الفقهية".
- (27) الفتاوى - ج3 - ص 80 وما يليها.
- (28) راجع بحثاً مستفيضاً في مقاصد الشريعة للإمام الشاطبي - الموافقات - ج2 ص 2 وما يليها.
- (29) أما العصمة - فهي عصمة الإنسان في نفسه وماله وعرضه، وأما الحرية، فهي التحرر من العبودية والخضوع لغير الله وشرعه، وأما المالكية، فمصدر صناعي يعني كونه مالاً لكافة حقوق الإنسان - التوضيح - ج2 - ص 162 - صدر الشريعة.
- (30) نصوص الشرع.
- (31) الرأي من أهله، وهم العلماء المتخصصون، أو ذوو الخبرة العلمية التي يتوقف عليها اعتبار المصلحة مبنى للحكم الشرعي.
- (32) وهو المنهج العلمي في الاجتهاد التشريعي لاستنباط الأحكام من أصولها وأدلتها، سواء عن طريق النص أو الدلالات.
- (33) التقليد إلغاء للعقل، بل للشخصية العلمية، وهي في مقابل التصرف العقلي، والبحث العلمي المبتكر على منهج منطقي مرسوم.
- (34) المستصفي - ج1 - ص2 - للإمام الغزالي.
- (35) تبين الحقائق - ج4 - ص 126 - للإمام الزيلعي.
- (36) الموافقات - ج4 - ص 196 - وما يليها - ج3 - ص 359 - يقول الإمام الشاطبي في هذا الصدد أيضاً -: "الأشياء إنما تحل وتحرم، بمآلاتها" - المرجع السابق - ويقصد بالأشياء الأفعال التي يُمارس بها ما يمنحه الحق من سلطات، لا الأشياء المحرمة أصلاً.
- (37) وفي هذا إشارة إلى أن الحكم وسيلة غايته المصلحة التي شرع من أجلها - والمقصود بالمصالح الكلية، المصالح العامة - وبالجزئية، المصالح الخاصة.

- (38) الموافقات - ج2 - ص 315 - وراجع في هذا المعنى أيضاً قواعد الأحكام ج1 - ص8 - للإمام بن عبد السلام.
- (39) بقوله تعالى: (يوصيكم الله في أولادكم، للذكر مثل حظ الأنثيين) وهذا نص قاطع صريح لا يحتمل التأويل.
- (40) لقوله -: "لا يحتكر إلا خاطئ" والخطء هو العصيان الآثم، ولقوله - عليه السلام: "من احتكر على المسلمين طعامهم، كان حقاً على الله أن يُعقده بعضهم من النار" أي بمكان عظيم من النار، وهذا العقاب لا يكون إلا على جريمة عظيمة.
- ((41) بيع المسترسل، هو الذي لا يتمكن من المساومة، أو هو عديم الخبرة الذي لا يحسن المبيعات، فيغبن - فيها عادة غبناً غير مألوف.
- (42) بداية المجتهد - ج - ص - وكتابنا الفقه المقارن - ص 180 وما يليها.
- (43) القاعدة/ الخامسة في الأشباه والنظائر للسيوطي.
- (44) كالإجماع، والقياس، وغيرهما من المعايير الاجتهادية المعروفة في أصول الفقه الإسلامي.
- (45) الموافقات - ج2 - ص 316.
- (46) الحريات العامة - ص76 - للدكتور طعيمة الجرف.
- (47) بمعنى أن النص قد يفيد أكثر من معنى، عن طريق منطوقه، أو إشارته، أو علته أو مفهومه المخالف، أو عن طريق الاقتضاء واللوازم العقلية، أو تحكيم مقاصد التشريع الأساسية وما يتبعها.
- (48) الموافقات - ج2 - ص 316.
- (49) وثبت الحق للحمل استثناء في بعض الأمور.
- (50) كقوله عليه السلام: "كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه" أي الاعتداء على كل أولئك محرم، وفي تحريم الاعتداء على هذه "العصمة" في وجوهها الثلاثة، صيانة لحق الإنسان في الحياة، وفي المال، وفي العرض. وكقوله تعالى: (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) وكقوله تعالى: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) أي تأصيلاً لحق الملكية، وصيانة له، فكان أصلاً ثابتاً في النظام الاجتماعي والاقتصادي في الإسلام، ومعلوماً من الدين بالضرورة، لقطعية الأدلة التي نهضت به، فكانت الملكية الفردية من الأساسيات المحكمات التي لا تحتمل تأويلًا.
- (51) الحريات العامة - ص10 وما يليها - للدكتور عبد الحميد متولي.
- (52) انظر في هذا الموضوع بحثاً مفصلاً في مجلة "نهج الإسلام" السنة الثانية - العدد السابع - غرة ربيع الأول - 1404 - كانون الثاني - 1982.
- (53) الحريات العامة - ص 32 - للدكتور طعيمة الجرف - أصول النظم الاجتماعية - ص 222 - للدكتور الجمال.
- (54) الحريات العامة - ص 15 وما يليها - للدكتور عبد الحميد متولي.
- (55) المرجع السابق.

- (56) وتفسير الآية الكريمة: “ولا يحملنكم بغضكم وكرهيتكم لقوم، وعداؤكم لهم على ألا تعدلوا، بل عليكم إقامة العدل بينهم، لأن ذلك أقرب للتقوى، أي مرضاة الله تعالى.”
فالعدل حق إنساني مشترك، لا يعيب بميزانه انفعالات من عداؤهم أو مودة أو غيرهما.
- (57) أخذ هذا المعنى من تنكير “حين” للمبالغة.
- (58) لفقدانها ملكات الفطرة الإنسانية.
- (59) الجامع لأحكام القرآن - ج 19 - ص 119 بتصريف يسير.
- (60) لقوله تعالى: (إنا أنزلناه في ليلة القدر، وما أدراك ما ليلة القدر، ليلة القدر خير من ألف شهر).
- (61) خلافاً لما ذهب إليه الفرديون، من أن حق الفرد غاية في ذاته، ويولي صاحبه سلطة التصرف فيه بإطلاق ما دام لا يجاوز حدوده الموضوعية، على ما سيأتي تفصيله.
- (62) راجع كتب الأصول في بحث المحكوم فيه، وقد تضمن بحث الحقوق.
- (63) ج 3 - 257 - الموافقات - وفيه بحث مطول في جهة التعاون ورعايتها، بل تقديمها على المصلحة الخاصة عند التعارض المستحكم، وضرب مثلاً لذلك شارحه: “تشریح جثت الأموات لفائدة طب الأحياء” المرجع السابق.
- (64) الموافقات - ج 2 ص 316 - و راجع كتابنا “الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده” الطبعة الثانية - ص 71.
- (65) سيأتي بيان وجه الجدة فيه.
- (66) يقول الإمام الشاطبي: “والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها”
الموافقات ج 3 - ص 258 - ويقول في موضع آخر: “النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً”.
- (67) المرجع السابق - ج 4 - ص 196 وما يليها.
- (68) المرجع السابق - ج 3 - ص 259.
- والإمام الشاطبي يقصد بقوله: “الأشياء تحل وتحرم بمآلاتها” الأشياء (الأفعال)، التي هي مشروعة في الأصل، دون الأشياء (الأفعال) المحرمة أصلاً، لأن هذه لا تحل إلا عند الضرورة، للقاعدة المعروفة: “عند الضرورات تباح المحظورات”.
- (69) راجع هذا البحث تفصيلاً في كتابنا، الفقه المقارن” موضوع الاحتكار، والتسعير الجبري.
- (70) بدليل لازم حكمه شرعاً، وهو التهديد بما هدد به الشارع على الربا، بل أشد.
- (71) البدائع - ج 5 - ص 129 - للإمام الكاساني - وراجع أيضاً، تبیین الحقائق - ج 6 - ص 27 للإمام الزيلعي - والفتاوى الهندية - ج 3 - ص 214 - وحاشية الدر - ج 5 - ص 278 - لابن عابدين - والاختيار - ج 4 - ص 236 - للموصللي - الخراج - ص 105 - لأبي يوسف.
- (72) المجتمع الإنساني - ص 191 - للشيخ محرر أبي زهرة..

(73) المرجع السابق - ص 190.

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

(75) مجلة الأحكام - مادة/ 26.

(76) الموافقات - ج 4 - ص 196 وما يليها - وج 2 - ص 348 - وج 2 - ص 360 - وانظر في هذا المعنى أيضاً - أعلام الموقعين - ج 3 - ص 138 - 139 - والطرق الحكمية - ص 202 وص - 307 لابن القيم - وتبيين الحقائق - ج 4 ص 196 - للإمام الزيلعي - الأشباه والنظائر - ص - 79 للإمام السيوطي - الأشباه والنظائر مع حاشية الحموي - ص 122 وما يليها.

- وانظر في اعتبار المآلات - الشاطبي - ج 4 - ص 196 وما يليها وج 2 - ص - 348 وص 360 - للإمام الشاطبي - وانظر أيضاً القواعد الفقهية التي توصل هذا المعنى في مجلة الأحكام - المادة/ 26 والمادة/ 27 والمادة/ 29.

(77) المادة/ 26 مجلة الأحكام.

(78) من قواعد التنسيق: "الضرر الأشد يُزال بالأخف" مادة/ 27 - وقاعدة: "درء المفسد مقدم على جلب المصالح" بشرط أن تكون المفسدة راجحة وغالبة، وقاعدة "يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع ضرر عام" مادة/ 26 وقاعدة: "المصلحة العامة مقدمة" الموافقات - ج 4 - ص 196 - وما يليها. للإمام الشاطبي. وانظر أيضاً، أصل اعتبار المآلات - للإمام الشاطبي - الموافقات - ج 4 ص 196 وما يليها - وج 2 - ص 360 - والأشباه والنظائر للسيوطي - ص 79 - تفسير القرآن - ص 564 - للشيخ شلتوت - شيخ الجامع الأزهر سابقاً.

((79) والأحكام الأحكام هي مناقشئ الحقوق والخيرات، كما قدمنا.

(80) السياسة الشرعية - ص 6 - ص 7 - للشيخ عبد الوهاب خلاف - أستاذ الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق - بجامعة القاهرة سابقاً.

(81) وهذا ما يعرف بمبدأ سد الذرائع وهو - كما يقول الإمام الشاطبي

"منع الجائز، لئلا يتوصل به إلى الممنوع" الموافقات ج 3 - ص 220. (82) وهو ما يطلق عليه الأصوليون "مبدأ سد الذرائع" وهو أصل مجمع عليه في الجملة، وليس الخلاف في بعض الفروع التطبيقية مما يبطل قضية الإجماع.

الموافقات - ج 3 - ص 220 - وراجع التعليقات في الهامش أيضاً.

(83) الموافقات - ج 3 - ص 220 - ص 221 - وانظر في الهامش.

(84) راجع كتب الأصول - في باب المحكوم فيه - وهو الحق - تجدهم

يقسمون الحق تقسيماً رئيساً إلى قسمين: حق العبد - أي حق الإنسان - وحق الله، وهو حق الأمة

- فالنهي عن أكل أموال الناس بالباطل، وعن سفك الدماء ظلماً، هو نهي
تحريم قطعاً، لأنه متعلق بالعصمة في النفس والمال - سبل السلام - ج3
- ص113.
- (85) نظرية التعسف - ص8 - 9 - الطبعة الثالثة - لكتاب المقال.
- (86) المنتقى شرح الموطأ - ج5 - ص15 - 17.
- (87) الطرق الحكمية - ص289 - لابن قيم الجوزية - قواعد ابن رجب
الحنبلي - ص140 - جامع العلوم والحكم - ص223.
- (88) القواعد - ص140 - لابن رجب - الطرق الحكمية - ص289 -
وما يليها - لابن القيم - تنقيح الفصول - ص200 - للقرافي - جامع العلوم
والحكم - ص223 - لابن رجب.
- (89) راجع في تفصيل هذا الموضوع كتابنا خصائص التشريع
الإسلامي في السياسة والحكم ص274 وكتابنا - نظرية التعسف في
استعمال الحق - الطبعة الثالثة - موضوع التضامن من أجل رعاية
المصلحة العامة.
- (90) نص القاعدة العامة: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"
مادة/ من مجلة الأحكام.
- (91) المجتمع الإنساني - ص190 - ص191 - الشيخ أبو زهرة.
- (92) راجع البحث المقدم إلى المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية
في الأزهر الشريف: ص126 - للمرحوم الدكتور محمد عبد الله العربي.
- (93) الموافقات - ج4 - ص5 وما يليها - وراجع أيضاً كتابنا: "الفقه
المقارن" ص607.
- (94) فالزكاة أصل اعتقادي ينهض بأصل التكافل الاجتماعي، لأنه من
أركان الإسلام الخمسة، كما هو معلوم، ثم هو أصل تشريعي ملزم أيضاً،
لأنها تُجبي إلزاماً بسلطان الدولة، ولهذا قاتل أبو بكر الصديق الخليفة،
المانعين لها.
- على أن للإمام أن يفرض في أموال الأغنياء ما يكفي لتحقيق التكافل
الاجتماعي إذا لم تف حصيلة الزكاة بذلك، وليس في بيت المال ما يكفي،
مما يؤكد أن مقصود الشارع هو تحقيق التكافل لا مجرد فرض الزكاة.
وأما الأصول الأخلاقية فمن مثل الرحمة، والولاية، والإيثار، والفضل
والأخوة والنصرة وما إليها.
- (95) راجع مقالاً مستفيضاً في هذا المعنى - مجلة نهج الإسلام - العدد
الممتاز - السادس - غرة ذي الحجة - سنة 1401 هـ - تشرين الأول سنة
1981 - لكتاب هذا المقال.
- وتحريم الانتحار ثابت بالسنة.
- (96) الموافقات - ج2 - ص322.
- (97) ج3 - ص337 وما يليها.
- (98) الفروق - ج3 - ص140 وما يليها.
- (99) الموافقات - ج4 - ص196.

(100) وقد وردت هذه الحادثة في أوثق المصادر الفقهية والتاريخية، وأقدمها، من مثل كتاب الآثار ص 75 - للإمام محمد ابن الحسن الشيباني تلميذ الإمام أبي حنيفة النعمان - وتاريخ الطبري - ج 6 - ص 147 - وكتاب المغني لابن قدامة - في الفقه الحنبلي - ج 6 - ص 590 - وغير ذلك من المصادر الموثوقة.

(101) الموافقات - ج 3 - ص 357. وراجع أيضاً مسلم الثبوت - ج 2 - ص 264 - لابن عبد الشكور.

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

(103) راجع كتابنا: "أصول التشريع الإسلامي، ومناهج الاجتهاد بالرأي" - ص 19 - وما يليها.

ثبت المصادر والمراجع

- الموافقات في أصول الشريعة - للشاطبي.

- المنتقى شرح الموطأ - للباقي.

- البدائع - للكاساني.

- فتح القدير على الهداية - للكمال بن الهمام.

- المغني - لابن قدامة المقدسي.

- الآثار - للإمام محمد بن الحسن الشيباني.

- منح الجليل. شرح مختصر خليل - للشيخ محمد عليش.

- الأحكام السلطانية - للماوردي.

- بداية المجتهد - لابن رشد.

- جامع العلوم والحكم - لابن رجب.

- القواعد - لابن رجب.

- أعلام الموقعين - لابن القيم.

- الفتاوى - لابن تيمية.

- الاختيار - للموصلي.

- تاريخ الطبري - للطبري.

- المستصفى - للغزالي.

- شفاء الغليل - للغزالي.

- الفروق - للقرافي.

- تنقيح الفصول - للقرافي.

- التوضيح مع حاشية التلويح - لصدر الشريعة.

- مسلم الثبوت - لمحّب الدين بن عبد الشكور.

- الطرق الحكمية - لابن القيم.

- رد المحتار - لابن عابدين.

- سبل السلام - للصنعاني.

- نيل الأوطار - للشوكاني.

- تفسير القرآن - للشيخ شلتوت.

- السياسة الشرعية - للشيخ عبد الوهاب خلاف.

- قواعد الأحكام - للعز بن عبد السلام.

- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي - للدكتور فتحي الدريني.

- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - للدكتور فتحي الدريني.
- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده - للدكتور فتحي الدريني.
- نظرية التعسف في استعمال الحق - للدكتور فتحي الدريني.
- النظريات الفقهية - للدكتور فتحي الدريني.
- الفقه المقارن - للدكتور فتحي الدريني.
- أصول التشريع الإسلامي - الدكتور فتحي الدريني.
- المجتمع الإنساني - للشيخ أبو زهرة.
- المراجع في القانون والسياسة
- أصول القوانين - للدكتور عبد الرزاق السنهوري.
- والدكتور حشمت أبو ستيت.
- أصول القانون - للدكتور حسين كبيرة.
- أصول النظم الاجتماعية - للدكتور الجمال.
- النظريات والمذاهب السياسية - الدكتور الخشاب.
- الحريات العامة - للدكتور عبد الحميد متولي.
- الحريات العامة للدكتور طعيمة الجرف.
- النظريات السياسية - للدكتور ثروت بدوي.
- أساطين الفكر السياسي - للدكتور شحاته سغان.