HUMAN RIGHTS IN ISLAMIC LAW

حقوق الإنسان في الإسلام

تأليف : د .إبراهيم عبدالله المرزوقي
ترجمة : محمد حسين مرسي
مراجعة : المستشار حسن الحفناوي

عنوان کتاب: حقوق الإنسا ن في الإسلام

پدیدآور[ان]: مرزوقی ، ابراهیم عبدالله

نام ناشر: المجمع الثقافي

جلد[ها]: 1

نام و نام خانوادگی کاربر: پژوهشگاه مطالعات فقه معاصر

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتالی نور

تاریخ دانلود: 1404/7/15

تعداد صفحات دانلود شده: 601

حقوق الإنسان في الإسلام

تأليف: د ابراهيم عبد الله المرزوقي
ترجمة: محمد حسين مرسي
مراجعة: المستشار حسن الجفناوي

الطبعة الأولى
1997

منشورات المجمع الثقافي
Cultural Foundation Publications
ابوظبي ـ الإمارات العربية المتحدة ـ ص. ب ٢٣٨٠ ـ هاتف : ٢١٥٣٠٠
ABU DHABI - U . A . E . - P .O. BOX : 2380 - TEL. 215300 Cultural Foundation

ابراهيم عبد الله المرزوقي
حقوق الإنسان في الاسلام/ تاليف ابراهيم عبد الله المرزوقي؛
ترجمة محمد حسين مرسي، مراجعة حسن الحفناوي. - أبوظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٧.
٥٩٧ ص، ٢٤ سم.
ببليوجرافية: ص ٥٦٦ - ٥٩١
١ - الاسلام وحقوق الانسان. أ- محمد حسين مرسي، مترجم.
ب - حسن الحفناوي، مراجع.
ج - العنوان.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأصل بالإنجليزية - Human Rights in Islamic Law
رسالة دكتوراه - جامعة اكستر ١٩٩٠م

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمجمع الثقافي

تصميم غلاف : علي الجاك - تنفيذ : رسمي الصراف

■ حقوق الإنسان في الإسلام

الإهداء

إلى

صاحب السمو

الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان

رئيس دولة الامارات العربية المتحدة

حفظه الله

القائد الذي لم يدّخر وسعاً

في سبيل نصرة المبادىء السامية

لحقوق الإنسان والذي قاد شعبه بروح أبوية

إلى

الرخاء والازدهار

إلى والديَّ

وهما عندي أصحاب الفضل الجلي والقدر العلي

«وَقُل رب ارحَمهُما كَمَا ربيّاني صغيراً»

إلى إخوتي في الإنسانية جمعاء ،

نحو غدٍ أكثر محبةً و سلاماً ،

لما فيه رضا الخالق ،

وسعادة الدارين

« . . ربَّنا آتنا من لدنك رحمةً وهيِّىء لنا من أمرنا رَشَداً»

صدق الله العظيم

المؤلف

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قائمة الرّموز بالمصطلحات الدولية والإقليمية
List of Abbreviations

الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان، ١٩٤٨م.

ADRD: The American Declaration of Rights and Duties of Man, 1948.

معاهدة سانت جوز الأمريكي لحقوق الإنسان، ١٩٦٩م.

AMR: The American Convention of Human Rights (Pact of San Jose), 1969.

لجنة حقوق الإنسان لدول أمريكا.

IACM: Inter-American Commission of Human Rights.

معاهدة تحريم العبودية.

SC1: Slavery Convention, 1962.

المعاهدة الملحقة لإنهاء العبودية وتجارة الرقيق.

SC2: Supplementary Convention on the Abolition of Slavery, the Slave Trade, and Institutions and Practices Similar to Slavery, 1956.

ميثاق الأمم المتحدة ، ١٩٤٥م.

UNCH: United Nations Charter, 1945.

الإعلان الدولي لحقوق الإنسان ، ١٩٤٨م.

UDHR: Universal Declaration of Human Rights, 1948.

المعاهدة الدولية لمنع ومعاقبة جريمة إبادة الجنس، ١٩٤٨م.

GC: U.N. Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, 1948.

العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ١٩٦٦م.

ICES: The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, 1966.

العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ١٩٦٦م.

ICPR: The International Covenant on Civil and Political Rights, 1966.

الإعلان الدولي للحماية من العُنف والتعذيب والمعاملة المُهينة، ١٩٧٥م.

DPT: Declaration on the Protection of all Persons from Being Subject to Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment, 1975.

منظمة العمل الدولية

ILO: The International Labour Organization.

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان ، ١٩٥٠م.

EHR: European Convention for the Protection of Human Rights, 1950.

البرتوكول الملحق الأول ، ١٩٥٢م.

EHR P1: First Protocol thereto, 1952.

البروتوكو ل الملحق الرابع ، ١٩٦٣م.

EHR P4: Fourth Protocol thereto, 1963.

الميثاق الاجتماعي الأوروبي، ١٩٦١م.

ESC: European Social Charter, 1961.

لجنة الخبراء الأوروبية.

EUCE: European Committee of Experts.

لجنة حقوق الإنسان الأوروبية.

EUCM: European Commission of Human Rights.

محكمة حقوق الإنسان الأوروبية.

EUCT: European Court of Human Rights.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، ١٩٨١م.

IDHR: Universal Islamic Declaration of Human Rights (draft), 1981.

نموذج الدستور الإسلامي، ١٩٨٣م (مسودة).

MIC: A Model of an Islamic Constitution (draft), 1983.

منظمة مؤتمر العالم الإسلامي.

OIC: Organization of Islamic Conference.

الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان، ١٩٨١م.

AFR: The African Charter on Human and Peoples' Rights, 1981.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديـــم

الحمد لله .. الذي علم بالقلم .. علم الإنسان ما لم يعلم

والصلاة والسلام على نبيه الأكرم .. وبعد

فقد أسعدني حظي إذ طالعت هذا الكتاب .. «لمؤلفه الصديق الصدوق.. والأخ الرفوق السيد الأستاذ الدكتور إبراهيم المرزوقي.. فنهلت من علمه.. وأفدت من حِكَمِه.. إذ وجدته بحرا زاخراً.. وروضا ناضراً.. فقد ألمّ بالموضوع الذي تصدى له من كافة نواحيه.. وأطبق عليه من جميع نواصيه.. فلم يغادر فيه صغيرة ولا كبيرة.. ولم يترك شاردة ولا واردة.. ولله درّه فيما استجمع له من مراجع .. يعي دونها الحصر.. فانتخب منها لُبَابها.. وانتجب منها عُجابها.. وأضاف إليها من عميق خواطره ورقيق مشاعره.. ما يجعلها تسكن في القلب سكون الطمأنينة.. وتحل في النفس حلول السكينة.. ولا غرو .. فهو رجل أشرب علم القانون والشريعة.. وتنطق بذلك آراؤه الرفيعة.. ووقفاته البديعة.. له في هذا المجال القِدْح المعلّى.. والصُّرْح المحلّى..

وأعظم به وأكرم حين عالج حقوق الإنسان.. وبين قِدَم تطلّع الناس لتحقيق هذه الآمال.. وكيف نافح المستضعَفون في غمار هذا السبيل.. ثم طاف بثمار هذا السعي الإنساني الدائب.. فبين ما وقع في هذا المجال من اتفاقيات ومعاهدات.. وبيّن كيف كشف التطبيق عن زيف الكثير منها.. حتى غدت معاهدات لا تساوي المداد الذي كتبت به .. إذ لم نلتق بواقع يصادقها.. كما طاف بمجهودات التجمعات الدولية في هذا المنحى (عصبة الأمم .. وهيئة الأمم المتحدة) ومدى ما فيها من جدية.. ووضح ما شابها من مخالفات.. وما عابها من مناقضات.. وكشف عن أسباب ذلك وسرِّه.. وبلائه وضُرِّه.. ثم ألقى ضوءا مبهرا على ما أشرقت به شريعة الإسلام.. منذ نيف وألف عام.. حيث تنبهت لحقوق الإنسان وأنزلتها المنزل اللائق بها.. وفصّل تلك الحقوق واحداً فواحداً

مستشهداً له بالصريح من أي القرآن العظيم.. والصحيح من الحديث الكريم.. ولم يفته ذكر آراء الفقهاء.. وما استقر عليه العلماء.. فكان بحثه – والحمد لله – نورا بدد ظلاماً.. وبلسماً أزال آلاماً.. وحجة أقنعت أفهاماً..

وليس من شك أن هذا السفر الجليل.. هو مادة نافعة كل النفع لرجال الفقه والقانون.. فقد يسّر لهم شوارد متناثرة في أكنان الكتب.. ثم توجها بآرائه الحصيفة.. ونظراته الشريفة.. مع أمانة علمية لا تستغرب على أمثاله..

أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا المرجع العظيم.. وأن يجعله في صحيفة حسنات مؤلفه الكريم .. يوم لا ينفع مال ولا بنون. إلا من أتى الله بقلب سليم.

المستشار

حسن محمد الحفناوي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقدمـــة

رغم أنّ مفهوم حقوق الإنسان بمعناه الحديث مصطلح جديد، إلاّ أنّه يمكننا الذّهاب إلى أنّ الصراع البشري منذ أقدم العصور كان من أجل حقوق أو حرّيات معيّنة نشدها الإنسان فحاول جاهداً نيلها. وفيما يتعلّق بالمضمون الجديد لحقوق الإنسان، يجدر بنا إلقاء بعض الضوء على تطوّره التاريخي:

فبعد أن خرج الشعب الأمريكي ظافراً في كفاحه من أجل الحرّية، فإنّ وثيقة الإستقلال الأمريكي لعام ١٧٧٦م يمكن اعتبارها بداية لبزوغ مفاهيم معيّنة بشأن حقوق الإنسان.

كما ساهمت الثورة الفرنسية في التأكيد على الطموح الإنساني نحو الحرّية والرّخاء، فكانت خطوة متقدمة في هذا المجال، أكّدتها الدساتير الفرنسية المتتالية عام ١٧٩١م وعام ١٧٩٣م. (١)

ولقد بدأ مفهوم حقوق الإنسان يتبلور بصورة أوضح من خلال مبدأ الحرّيات الأربع (حرّية التّعبير، الحرّية الدّينيّة، التحرّر من الفقر والعوز، والتحرّر من الخوف) التي أعلنها الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت (١٨٨٢ - ١٩٤٢م).

وعلى المستوى الإقليمي أصبح مبدأ حق الشعوب في الاستقلال الوطني - تعبيراً ذا مدلول محدّد وجديد ضمن مفاهيم الحرّية، جاء به ميثاق الأطلنطي الذي أعلنه الرّئيسان: الأمريكي روزفلت والبريطاني ونستون تشرشل عام ١٩٤١م. (٢)

ويبدو أنّ المحاولات المتعاقبة تلك كانت بداية تشكيل المناخ الملائم لحملة دولية نحو توحيد المعايير التي تمّ بها تحديد وتأطير مباديء حقوق الإنسان، في قالب

---

١ - جميل، حقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص ١٧-٢١.
٢ - المصدر السّابق ، ص ٢٢-٥١.

عملي وفعّال. وعليه يمكننا أن نخلص إلى أنّ ميثاق الأمم المتحدة لعام ١٩٤٤م قد حدّد معالم تلك الغاية الجماعية، (١) حتى جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨م تتويجاً لما سبقه من جهود، وليضع المباديء والأهداف المنشودة بهذا الصدد، في إطار محدّد وشامل، بحيث يغطي كافة الجوانب المتعلّقة بإقرار وصيانة حقوق الإنسان. (٢) ويعيب هذا الإعلان افتقاره إلى السلطة التنفيذية لإجبار الدّول الأعضاء في هيئة الأمم المتحدة على تنفيذ ما نصّت عليه بنوده، حيث أصبح أمر التنفيذ مرهوناً برغبة كل دولة، مما أدّى إلى عدم إتيان الإعلان ثماره المأمولة.

وعندها ظهرت الحاجة إلى معاهدات وبرتوكولات ذات طبيعة الزامية للموقّعين عليها بالتنفيذ. (٣) وعليه، جاء العهد الدّولي للحقوق المدنيّة والسّياسية، ثم العهد الدّولي للحقوق الاجتماعية والاقتصادية لعام ١٩٦٦م. حيث تقوم لجنة حقوق الإنسان الدّولية بالإشراف ومراقبة تطبيق بنود العهدين لدى الدّول المعنيّة، وتصبح الدّولة مُلزَمة بتنفيذ أحد العهدين أو كليهما بعد مرور ثلاثة أشهر من تاريخ إيداع وثيقة التصديق. (٤)

في هذا السّياق، يمكننا القول بأنّ العهدين المذكورين يُعتبران بحقّ خطوة جادّة وإيجابية نحو مزيد من التطوّر في مجال نشر وتطبيق مباديء حقوق الإنسان على المستوى الدولي. (٥)

---

1. Sweency and others, The International Legal System, (The Foundation Press, Inc. Mineola, New York, 1401 AH/1981 AD), pp. 573-574.
See also Sieghart, The International Law of Human Rights, (Clarendon Press, Oxford, 1405 AH/1985 AD), pp. 13-17.
2. Sweeny, pp. 588-591.
3. Supra, pp. 588-591.
See also: Chvnchbol, The Declaration on Human Rights and to development, in "Development, Human Rights and Rule of LAW". A report of a conference held in Hague, on 2". 4-15.198:. (Pergamon Press, Oxford, .40) AH/ 1981 AD), pp. 109-120.
4. Supra, pp. 593-595.
See also: Sieghart, pp. 24-26.

٥ - جميل ص ٥٢ - ٥٦ .

لم تقف مساعي المنظمة الدّولية عند هذا الحدّ، وإنّما بذلت جهوداً حثيثة أخرى في هذا السّبيل، من خلال منظماتها الفرعية ووكالاتها المتخصصة. وعلى سبيل المثال، فإن منظمة التربية والعلوم والثّقافة الدّولية (UNESCO) قد قامت بمساهمات كبيرة في هذا الشأن. (١)

استناداً إلى قرار الجمعية العامّة للأمم المتحدة عام ١٩٦٦م، (بمناسبة الاحتفال بالعام الدّولي لحقوق الإنسان) وتوصية اللّجنة الدولية لحقوق الإنسان، قامت منظمة اليونسكو عام ١٩٧٣م باقتراح يحثّ الدول الأعضاء على تبنّي تدريس مباديء حقوق الإنسان ضمن المناهج الدّراسية الجامعية. كما وضعت اليونسكو في عام ١٩٧٤م إطار عمل مناسب في هذا الشأن بغية تنفيذه بموجب القرارين اللاّحقين رقمي ٣/٣ ، ٣/٤ لسنة ١٩٨٠م. هذا... إضافة إلى قيامها بدور إيجابي كبير أثناء مؤتمرات إعداد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام. في هذا السّياق، لابُدّ لنا الإشارة إلى ما تقوم به محكمة حقوق الإنسان الأوروبية ودورها البارز في ترسيخ وصيانة حقوق الإنسان في دول المجلس الأوروبي. (٢)

موضوع الدراسة.

عودة بالتاريخ البشري إلى أقدم عصوره، يظهر جلياً أن للدّيانات السّماوية المقدّسة فضل المبادرة في إخراج النّاس من ظُلمات الظُلم إلى نور العدل، والتحرّر من العبوديّة والسّيطرة والاستغلال. (٣)

إنّ المباديء الأصيلة في تلك الدّيانات والتي اكتملت متوّجة بالقرآن الكريم،

---

١ – سرحان، حقوق الإنسان في القانون الدولي، كلية الحقوق، جامعة الكويت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٧–٨ .

2. Sweeny, pp. 642-645. See also Beddard, Human Rights and Europe, (Sweet & Maxwell, London, 1400 AH/ 1980 AD), pp. 36-50 et seq.

٣ – ابن قيّم الجوزيّة، أعلام الموقّعين، مكتبة الكلّيات الأزهرية، القاهرة، جـ٣ ، ص ٣ .

لهي خير هدي لتقرير مصير الإنسان، نحو آفاق السّعادة والرّخاء وكلّ القيم السّامية، بما يلبّي الإحتياجات الرّوحية والنفسية والماديّة للإنسان. (١)

لقد تعدّدت محاولات البشرية في صياغة وتعديل مالا حصر له من الأنظمة والقوانين في الماضي والحاضر، ولكن دون جدوى. فما زلنا نرى اتساعاً مستمراً في رقعة الظّلم والحرمان لبني البشر، وكأنّهم يكرّرون نفس الخطأ بإلقاء تعاليم الخالق وراء ظهورهم، والإصرار السّاذج على العصيان.

إنّ العقل البشري لا شكّ في أنّه هبة كُبرى وقوة عظمى للإنسان، ولكن شريطة تقييده بالضوابط الإلهية التي شرعها لحمايته من الزّلل.

في هذه الدّراسة المتواضعة نحاول إلقاء الضوء على بعض تلك الجوانب، علّنا نستطيع المساهمة في خدمة البشرية نحو الهدف المنشود في الخير والرّخاء والسّعادة للجميع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - الدّريني، خصائص التشريع الإسلامي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٢٥٦-٢٦٠.
انظر ايضاً :
عويس، حقوق الإنسان في الإسلام، الشركة السعودية للأبحاث، جدّة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ٢٥-٣٦ .

- الفصل الأول

مصادر التشريع الإسلامي

المبحث الأول : المصادر الأصلية

المبحث الثاني : المصادر الثانوية

المبحث الثالث : نشأة المذاهب الفقهية الأربعة

المبحث الرابع : الخصائص العامة للتشريع الإسلامي في مجال الحقوق

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مصادر التشريع في الإسلام

تمهيـــد

يشكل القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة للرّسول الأكرم سيّدنا محمّد بن عبدالله (٥٧١ - ٦٢٣ ميلادية - ١١ هجرية) [١] ﷺ المصدرين الرئيسيّين للتشريع في الإسلام. أما الاجتهاد بغية إصدار حكم مستقل في مسألة شرعيّة على أساس تفسير القرآن والسنّة ، فلم يكن يُمارس بصورة عامة أثناء حياة الرسول. إلاّ أنّ الرّسول الكريم ﷺ كان قد أذن لمعاذ بن جبل (توفى عام ١٨ هـ/ ٦٣٩ م) [٢] بممارسة الاجتهاد عندما أرسله قاضيا إلى اليمن [٣].

وعليه تعتبر فترة حياة الرّسول ﷺ المرحلة الأ ولى من مراحل تطور التشريع في الإسلام، حيث امتازت المرحلة الثانية بجهود وأعمال كبار صحابة الرّسول ﷺ، فبالرغم من أنّ للقرآن والسنّة السلطة التشريعية العليا، إلاّ أنّ أعمال ودراسات الفقهاء في تلك الفترة يجب أن تؤخذ في الاعتبار، كما يجب عدم إغفال أسباب الاختلافات بين أحكامهم من وقت لآخر.

وكما أسلفنا فإنّ هناك مصدرين يجب أن يقوم عليهما أي تشريع قانوني متّبع في أي مجتمع إسلامي وإلاّ أصبحت الفتوى [٤] دون حجية ملزمة، وبالتالي فإن الفتوى يجب أن تكون مشتقّة إمّا من القرآن الكريم أو السنّة النبويّة الشريفة أو أن تكون قائمة بصفة غير مباشرة على أساس من مبادئ القرآن والسنّة في تلك

---

١ - هـ . بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من موطنه مكة المكرمة الى يثرب (سُميت بعد ذلك بمدينة الرسول، وبالمدينة المنورة). كانت الهجرة في عام ٦٢٢م. ومكث الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة يؤسس النواة الأولى للدولة الإسلامية حتى وفاته عام ١١ هـ/ ٦٣٢ م. ثم أصبحت المدينة المنورة فيما بعد عاصمة الدولة الإسلامية والتي بدأت بالتوسع أثناء خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وبداية خلافة على بن أبو طالب حيث نقل عاصمة الدولة فيما بعد الى الكوفة بالعراق.

٢ - العسقلاني، فتح الباري، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م جـ ٨ ص١٢٦

أنظر أيضا: الطبري، تاريخ الطبري، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١ م، جـ٣ ص ٢٥٤ - ٢٦١.

٣ - الترمذي، سُنن الترمذي، مطابع الفجر الحديثة، دمشق، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧، جـ ٥، ص ٥.

٤ - الجمع : فتاوي.

الحالات التي لا يحتويان فيها على حكم [1] واضح بخصوص مسألة معينة. وتُسمى عملية اشتقاق الفتوى بـ «الاجتهاد». فبالرّغم من أنّ الله سبحانه وتعالى هو المشرِّع في الإسلام، إلاّ أنّه يجوز للمسلمين سنّ القوانين للوفاء بمتطلبات ما يستجدّ في حياتهم، وذلك على ضوء ما جاء بالقرآن والسنّة، على النقيض من الاعتراضات التي تزعم بعدم اتساع الفقه الإسلامي للتطورات العصرية أو تلك التي تتّهم التشريع الإسلامي بالضّيق والجمود، إلاّ أنّ جميع هذه الدعوات مردود عليها بوجود الاجتهاد كمصد ر ثانوي مساعد للتشريع في الإسلام. ففي التشريعات الحديثة مثلا يُشترط في القانون الواجب التطبيق والاتباع أن يكون متوافقا مع الدّستور، وبالمثل، حتى يكون الحكم الاجتهادي الشرعي صالحا وقابلا للاتّباع والتطبيق لابد وأن يكون متوافقا مع القرآن والسنّة اللذين يشكلان الدّستور الإسلامي [2]. ويكمن الفرق الأساسي والجوهري بين الدّساتير المعاصرة الحديثة وبين الدّستور الإسلامي في أنّ الدّساتير المعاصرة هى من صنع الإنسان بينما الدّستور الإسلامي نو سمة إلهية مقدسة، وبالتالي فهو أكثر شمولية وتحديدا، وخال من أيّ تحريف أو أنانية بشرية. إنّ التعليمات الواردة في القرآن والسنّة ملزِمة للمسلمين في تصريف شؤون حياتهم [3].

«.. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» . (المائدة – ٤٧)

«وما ءاتاكم الرّسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» (الحشر– ٧)

وتنقسم مصادر التّشريع في الإسلام إلى مجموعتين: (١) القرآن والسنة اللذان يشكّلان المصدر الأساسي والرئيسي و (٢) الإجماع وهو إجماع الفقهاء على رأي معين في قضية ما، وسبُل الاجتهاد الأخرى مثل القياس وهو استنباط حكم أمر غير منصوص، قياساً على حكم أمرٍ منصوص، وذلك لوجود علّة مشتركة بينهما، والمصالح المرسلة وهى المصلحة العامة، وغيرها من المصادر

---

١ – الجمع : أحكام.

٢ – «... فإن تنازعتم في شئ فردّوه إلى الله إن كُنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر...» المائدة – ٥٩.

٣ – عبدالرحمن، دوي، «شريعة» القانون الإسلامي، طه للنشر، لندن، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٢٢.

الشرعية والتي أفردنا لها جميعا هذا الفصل والذي يتناول أيضا نشوء وتطور المذاهب الفقهية الأربعة المعتمَدة لدى أهل السنّة والجماعة، مع عرض ملخص عام لمبادئ الشريعة الإسلامية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المصادر الأصلية للشريعة الإسلامية

١ - القرآن الكريم

تقوم العقيدة الإسلامية على أنّ القرآن الكريم هو كلمة الله وكتابه المقدّس الذي أُنزل على رسوله الكريم محمّد ﷺ والمكلّف بتبليغه إلى الناس كما هو دون أي تغيير.

وبخلاف التوراة، لم ينزل القرآن الكريم بالكامل دفعة واحدة، بل نزل على محمّد ﷺ في مناسبات مختلفة منذ بداية ابتعاثه رسولا كريما إلى النّاس وحتى قُبيل وفاته بوقت قصير، خلال إثنتين وعشرين سنة وشهرين واثنين وعشرين يوما. وقد نزل بعض من القرآن الكريم في مكّة والبعض الآخر في (يثرب) المدينة المنوّرة، وتُعرف هذه الفترة بفترة «الوحي» . «وقرآناً فرقناه لتقرأه على النّاسِ على مُكث.» (١) (الإسراء ١٠٦). يتفق المسلمون جميعا على أنّ أول سورة نزلت من القرآن هي سورة العلَق، وقد نزلت هذه السورة في غار حراء في مكّة المكرّمة خلال شهر رمضان وهو الشهر التاسع في التقويم العربي.

«إقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. إقرأ وربُك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان مالم يعلم.» (سورة العلق، الآيات من (١ إلى ٥)

كما يشير القرآن الكريم إلى:

«شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن، هدىً للناس وبيّنات من الهدى والفرقان» (سورة البقرة ، الآية ١٨٥). (٢)

---

١ - «وقرآناً فَرَقْناهُ لتقرأهُ عَلى النّاسِ عَلى مكْثٍ ونزّلناه تنزيلاً.» الإسراء - ١٠٦

القطان، مناع، التشريع واللقه في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦، ص ٤٧ - ٥٨.

٢- ابن كثير، (الحافظ) اسماعيل، عمدة التفسير، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون تاريخ، جـ ١، ص ٢٦ - ٣١.

بيد أن هذا الإجماع ليس متوافرا فيما يتعلق بآخر آية نزلت من الوحي، [1] هناك الكثير من سور القرآن الكريم التي تشير إليه على أنّه بتعليماته الغرّاء هداية للبشريّة نحو الخير والصّلاح. كما أن هناك آيات أخرى نزلت لحلّ موقف معّين أو الإجابة على سؤال ما، أو للتعامل مع متطلبات مناسبة بعينها، هذا .. إضافة إلى تلك الآيات التي تشتمل على تعليمات وتوجيهات عامّة للنّاس، ويعرف المسلمون بصورة جيدة مصطلح «أسباب النزول» الذي يُشير إلى حيثيّات أو أسباب نزول الوحي بآيات معينة، وكثيرا ما يُستخدم هذا التعبير في عناوين الأعمال المنشورة، مثل أعمال السُيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥ م) وأعمال الواحدي (أبوالحسن) على بن أحمد [2] في كتابيهما «أسباب النزول». لقد تمت كتابة القرآن الكريم في حياة الرّسول ﷺ، فكان هو المفسّر حينما احتاج المسلمون إلى ذلك، كما أن وجوده صلى الله عليه وسلم بين ظهراني المسلمين منع أي دسٌ أو تحريف في نصوص القرآن، ولقد كان عليه الصّلاة والسّلام على درجة شديدة من الحرص واليقظة للمحافظة على كتابة القرآن الكريم بحيث منع الكتبة من تسجيل الحديث حتى لا يحدث أي خلط بينه وبين القرآن الكريم. ويُخبرنا الصّحابي الجليل أبو سعيد الخدري بقول الرّسول ﷺ: «لا تكتبوا عنّي شيئاً إلاّ القرآن، فمن كتب عنّي غير القرآن فليمحُه، وحدّثوا عنّي ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمّداً، فليتبوأ مقعده من النّار.» [3]

وبالتالي ، فإن الطريقة التي جُمع بها القرآن تُقوّي من مصداقيته وموثوقيته التشريعية كدليل مقدّس ودستور إلهي للبشر. [4]

---

١ – الواحدي، على بن أحمد، أسباب النزول، عالم الكتب، بيروت، ص ٨ – ١٠.

٢ – عن أسباب نزول تحريم الخمر، كمثال لما نقول، أنظر الفصل الأول، المبحث الأول، تحت عنوان: التدرج في التشريع.

٣ – الألباني، محمد ناصر الدين، الجامع الصغير، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦ م، جـ ٢، ص ١٢٣٩

٤– «إنّا نحنُ نزّلنا الذّكرَ وإنّا له لحافظون» الحجر – ٩

«إنّ علينا جَمْعَهُ وقُرآنَهُ» القيامة – ١٧

الصالح، صبحي، علوم الحديث، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م، ص ٢٠.

فلقد كان الرّسول ﷺ أمّياً، وكان لديه كتبة متخصصون يُدعون «كتّاب الوحي» لتدوين القرآن الكريم. ولقد تم جمع القرآن الكريم (جمعه وترتيبه) ثلاث مرات. الأولى أثناء حياة الرّسول ﷺ كما قال زيد بن ثابت (ت ٤٥ هـ/ ٦٦٤ م) : لقد كنّا مع رسول الله ﷺ نكتب القرآن على الرّقاع وقطع من الجلد... الخ [١]. وفي تعليقه، اعتبر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ / ٩٥٩ - ١٠٦٥ م) أن زيدا كان يُشير إلى جمع الآيات وترتيبها في سور، [٢] وهو الأساس الذي اتّبع في ترتيب النُّسخ اللاحقة من القرآن «إنّ علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه.» (القيامة ١٧ - ١٨)، ثم تم جمع وترتيب القرآن الكريم للمرّة الثانية في عهد أول الخلفاء الرّاشدين بعد الرّسول ﷺ، أبو بكر (٥٧٣ - ٦٣٤ م ت ١٣ هـ) [٣] واتّبع في هذا التجميع نفس الترتيب في التجميع الأول. وقد لجأ الخليفة إلى جمع القرآن الكريم بسبب وفاة الكثير من حفظة القرآن في حرب اليمامة (سنة ١١ هـ / ٦٣٢ م) واعتبر الخليفة ذلك ضروريا لحفظ القرآن وحمايته من أي ضياع قد ينتج عن المزيد من الوفيات في صفوف الحفظة.

أما تجميع القرآن الكريم للمرة الثالثة فقد تم في عهد ثالث الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان (٥٧٦ - ٦٥٦ م، ت ٣٥ هـ) الذي أمر كلا من زيد بن ثابت وعبدالله بن الزّبير وسعد بن أبي وقاص وعبدالرّحمن بن الحرث بعمل نسخ من القرآن الذي كان قد جُمع ودُوّن في حياة أبي بكر وإرسال تلك النسخ إلى كافة

---

١ - الأنصاري، عبدالعلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت، طبع على هامش كتاب المستصفى، للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق محبّ الله بن عبدالشكور، المطبعة المنيرية، القاهرة، ١٣٢٤ هـ/ ١٩٠٦م ص ١٢.

أنظر أيضا

مشكاة المصابيح، (أحاديث نبوية من الصحاح الستة) ترجمها الى الإنجليزية الحاج فضل الكريم، ميشون ببلشر أند بوك هاوس، دكّا ولاهور، ١٤٢٥٨هـ/ ١٩٣٩م جـ ٢ ، ص ٧٠٦ - ٧١٠

- القطّان ، ص ١٢٨ - ١٣٢ .

٢ - الأنصاري، ص ١٣.

٣ -ابن الأثير على بن أحمد، الكامل في التاريخ، دار بيروت ودار صادر، بيروت، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥ م جـ ٢ ص ٣٦٠ وما بعدها. أنظر أيضا:

حسن، ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام، مكتبة دار النهضة المصرية ، القاهرة، جـ ١ ، ص ١٠٠ وما بعدها.

أرجاء الدولة الإسلامية بصفتها النسخة الوحيدة المعتمدة – المصحف الإمام [1]، ويمكن اعتبار أوامر عثمان هذه مبررة على أساس حديث الرّسول ﷺ الذي يمنع المسلمين من الاختلاف في القرآن بالطريقة التي اختلف بها الأولون حول كتبهم، وقد دأب بعض العرب على قراءة القرآن الكريم بلهجتهم الخاصة في حين أنه نُوِّن بلهجة قريش (قبيلة الرّسول) [2]. وبالإضافة الى ذلك كان الرّسول ﷺ يقرأ القرآن الكريم مع جبريل حتى يحفظه جيدا.

ولقد ساعد التقليد المتبع منذ زمن بعيد بحفظ القرآن الكريم كلّه أو بعضه عن ظهر قلب، وذلك للتبّرك ولقراءته في الصلّوات اليومية على المحافظة على القرآن الكريم وحمايته من التحريف أو الضياع. وتقوم اليوم بعض المؤسسات التي أُنْشِئَت خصّيصا لهذا الغرض بالتشجيع على حفظ القرآن الكريم وحمايته عن طريق إقامة المسابقات والمنافسات الخاصة بذلك وعن طريق المدارس الصيفية التي تعقد في كل من دولة الإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية وبعض الدول الإسلامية الأخرى وفقا لحديث الرّسول الكريم ﷺ «خيرُكم مَن

---

١ – ابن الأثير، الكامل، جـ ٢ ، ص ٣٦٠ وما بعدها.

أنظر أيضا:

أ – المشكاة، جـ ٣ ، ص ٧٠٨ – ٧٠٩.

ب – الزركشي، (بدر الدين) محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبوالفضل إبراهيم، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م، جـ ١ ، ص ٢٣٣ – ٢٤١.

جـ – السجستاني، عبدالله بن سليمان، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جفري، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٣٥٥ هـ/ ١٩٣٦م ص ٣٠ – ٣٧.

د– موسوعة جمال عبدالناصر الفقهية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، دار التحرير، القاهرة ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٦م، جـ ١ ص ٤٦.

هـ – حسن ابراهيم، تاريخ، جـ ١ ، ص ١٠٠ وما بعدها.

٢ – البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مطابع دار الشعب، القاهرة، جـ ٦ ص ٢٤٥.

أنظر أيضا :

– الأشعري (أبو الحسن) علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩م. جـ ٢ ، ص ٣٦٠ – ٣٧١.

تعلّم القرآنَ وعلّمه» (١).

ومن الواضح أنّ القرآن الكريم، كمصدر رئيسي وأساسي من مصادر التشريع الإسلامي قد أُوحي به لتنظيم حياة البشر وفقا لبعض القواعد الإلزامية المعينة. (٢)

«... يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويُحلُّ لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخَبائثَ ويضَعَ عنهم إصرَهُم والأغلال التي كانَت عليهم...» (الأعراف – ١٥٧)

ويتضح من الآية السابقة أن تعليمات محمّد ﷺ إلى البشر كانت قائمة على أساس القرآن كدستور ارتضاه الله سبحانه وتعالى (المشرّع) للناس ليتّبعوه (٣).

ولقد أجمع الفقهاء على أنّ القواعد التي أرساها التشريع القرآني تقوم على ثلاثة أمور:

١ – رفع الحرج ٢ – التخفيف في الالتزامات ٣ – والتدرُّج في التشريع

١ – رفع الحرج

إن الغرض من الشريعة الإسلامية هو معاملة الناس دون قسوة أو صعوبة.

«لا يكلف الله نفساً إلاّ وُسعها»... (البقرة ٢٨٦).

«ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهّركم وليُتم نِعمتَهُ عليكم لعلّكم تشكرون» (المائدة – ٧) (٤)

---

١ – ابن ماجة، محمد بن يزيد، سُنن ابن ماجة، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٢م جـ ١ ، ص ٧٧.
أنظر أيضا :
المشكاة ، جـ ٣، ص ٦٦٨

٢ – السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، جـ ١ ص ٢٧٩ – ٢٨٢.

٣ – ابن كثير، عُمدة ، جـ ٢، ص ٢١١ – ٢١٥، جـ ٤، ص ٨٩ – ١٠٤

٤ – الشافعي، محمد ابن إدريس، جِمَاع العلم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ١١٨ – ١١٩

ولتوضيح هذه النقطة وصف الرّسول ﷺ الإسلام بأنه دين حقٌ وقويم وسمح ورفيق «الحنيفية السمحاء» [1] إذ يتم تخفيف أو إلغاء الواجبات عندما يكون الشخص غير قادر على الاضطلاع بها تحت وطأة ظروف معينة، وفي بعض الحالات يتحوّل هذا التخفيف ليصبح إعفاءاً كاملاً : على سبيل المثال، القاعدة التي تسمح للمرأة الحامل أو المُرضِعة أو الشخص المريض بعدم الصّيام في شهر رمضان، أو تلك القاعدة التي تسمح للمسافر بالصلاة قصراً وجمعاً ... الخ، ويمكن اعتبار هذه الإلغاءات والتخفيفات بمثابة استثناءات قانونية، وتعتبر هذه الاستثناءات إحدى المزايا الهامة للشريعة الإسلامية إذ أنّها تراعي ظروف بعض الناس للتّمييز بينهم وبين أغلبية الناس، ان الغرض من هذا التميز هو منح فرصة متكافئة لكل فرد وفقا لقدرته، ويمكن القول بأن هذا التميز هو مثال على الطريقة التي يأمر بها الإسلام بأخذ جميع الناس بالرّحمة والرأفة.

٢ - التخفيف من التزامات البشر

تنص الآيات التالية على الأسس التي يقوم عليها هذا المبدأ «يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا» (النساء - ٢٨)

«يأيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء أن تُبْدَ لكُم تَسُؤْكُمْ...» (المائدة - ١٠١).

ويوضّح الحديث التالي هذا المعنى، قال عليه الصّلاة والسّلام (وهو القدوة في الرحمة والرأفة كما وصفه الله تعالى في كتابه العزيز) : إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيّعوها، وحدّد حدوداً فلا تعتدوها، وحرّم أشياءَ فلا

---

١ - ابن كثير، عُمدة، جـ ٢ ، ص ٢١٤.

تنتهكوها، وسكت عن أشياءَ رحمة لكم غيرَ نسيانٍ فلا تبحثوا عنها» [1]

إن الهدف من الآية ١٠١ من سورة المائدة وهذا الحديث الشريف هو إعفاء السائل من تحمّل المزيد من القيود التي قد تفرضها عليه الإجابات عن أسئلته ومثال على ذلك قصص أقوام الأنبياء صالح وموسى وغيرهما التي أشار إليها المفسِّر الحديث، محمد محمود حجازي في سياق تناوله بالتفسير تلك الآيات الكريمات [2].

٣ - التدرُّج في التشريع

لقد تم تطبيق هذا النوع من التشريع حتى يمكن القضاء على العادات السيئة في المجتمع [3] مثل شرب الخمر. إنّه لمن الصّعب على أيّ شخص أن يُقلع عن عاداته السّيئة فوراً، ولذا فقد أُعطيت التعليمات إلى الناس خطوة خطوة حتى يعوِّدوا أنفسهم للإقلاع عن تلك العادات التي لم يرغب لهم الإسلام الاستمرار فيها. إنّ طريقة الإسلام هذه في التعامل مع الناس وتطبيقه لأنظمته وقواعده يتفقان مع الآية المذكورة أعلاه ومع قوله تعالى «لا يكلف الله نفساً إلاّ وُسعها» (البقرة - ٢٨٦).

وتنطوي هذه الطريقة التدريجية على قيم روحية وأخلاقية وتُستخدم لتقليل

---

١ - نفس المصدر ، جـ ٣، ص ١٤٦.

أنظر أيضاً :

- النووي، يحيى بن شرف الدين، **الأربعين النووية**، ترجمة د. عز الدين إبراهيم ودينيس جونسون، دار القرآن الكريم، دمشق، ص ١٠٢ - ١٠٣

- حجازي ، محمد محمود، **التفسير الواضح**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، جـ ١، ص ٢٥١

٢ - القرآن الكريم :

عن النبي صالح عليه السلام: سورة الأعراف الآيات: ٧٣، ٧٥، ٧٧

سورة هود، الآيات : ٦١ - ٦٦، ٨٩

سورة الشعراء، الآيات : ١٤٢ - ١٥٨

سورة النمل، الآيات : ٤٥ - ٥٠

عن النبي موسى عليه السلام: سورة البقرة، الآيات : ٦٧ - ٧١

٣ - الجندي، عبدالحليم ، **نحو تقنين جديد للشريعة الإسلامية**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٤٤ - ٤٥

مقاومة الفرد لتغيير عاداته وسلوكه، وبالإضافة الى ذلك، فإنه من الأكثر ترجيحاً أن يتم قبول هذا النظام التدريجي بصدر رحب أكثر من فرض التحريم الكامل دفعة واحدة، وتلك حكمة بالغة من الخالق العليم بطبيعة خلقه، وهى كذلك رحمة منه سبحانه وتعالى بهم ومراعاة لضعفهم في بعض المواقف.

إننا نجد أن الله تعالى قد حرّم الخمر ولكنه لعلمه بالصعوبات التي يواجهها الناس في الإقلاع عن هذه العادة، جعل التحريم على ثلاث مراحل. ويؤكد ابن كثير، إسماعيل (٧٠٠ - ٧٧٤هـ / ١٣٠٠- ١٣٧٢م) على أنّ أول آية نزلت في الخمر هى الآية رقم (٢١٩) من سورة البقرة والثانية هى الآية رقم (٤٣) من سورة النّساء في حين جاءت الآية الثالثة رقم (٩١) من سورة المائدة لتحريم الخمر تحريما باتاً.

ويقول حجازي في تفسيره «الواضح» إنّ الخمر قد حُرمت على أربع مراحل: المرحلة الأولى، حسب رأيه، كانت:

«ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكَراً ورزقاً حَسَناً..» (النحل، ٦٧١).

ويرى أن هذه الآية تشير إلى شرور السُّكر ويضيف أنّ هذه الآية هي بمثابة تحذير غير مباشر للناس وبأنه ينبغي عليهم الاحتراس من الخمر وآثارها السيئة.

كما يذهب حجازي إلى أن الآية (٢١٩) من سورة البقرة تشكل المرحلة الثانية من مراحل تحريم الخمر وليست المرحلة الأولى كما قال ابن كثير: «**يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما.....**» (البقرة ، ٢١٩)

ويروي لنا الإمام أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ/٧٨٠ - ٨٥٥م) عن مدى اليقظة الفقهية المبكّرة لدى عمر بن الخطاب (٥٨٤ - ٦٤٤م/ ت ٢٣ م)

في هذا الصدد، وبما كان يتوالى من أي القرآن الكريم، لعلّه يجد قولاً فصلاً أو حُكماً فيصلاً بشأن تحريم الخمر، فكان كلما نزلت آية بهذا الخصوص، قال رضي الله عنه متضرّعاً إلى ربه: «اللهم بيّن لنا في الخمر بياناً شافيا..» .

فبالرغم من أن الآية السابقة الذكر، لا تحسم قضية التحريم بصورة قاطعة، إلا أنها مع سابقتها (النحل ٦٧) كانت إشارة مكررة وكافية لذمّ الخمر، مما دعا الكثير من حصفاء المسلمين إلى البدء بترك ما تعوّدوا عليه من شرب الخمر، بينما استمر البعض الآخر في تعاطيها [١] .

وبعد ذلك نزل قوله تعالى :

«يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون..» (النّساء، ١٤٣).

وحيث أنّ الله سبحانه وتعالى قد فرض خمس صلوات يومية على المسلمين، فإن فرصة احتسائهم للخمر بعد نزول هذه الآية أصبحت محدودة جدا . ولذا كان مؤذن الرّسول ﷺ يحذّر الناس من الذهاب إلى الصّلاة وهم سكارى، مما كان يعني عدم استطاعة شارب الخمر حضور الصلاة ، فهى إضاعة فرصة من فرص الرّضى والثواب من الله تعالى، وبمثابة حرمان من تبوء مكانة اجتماعية رفيعة بين المسلمين. ولهذا السبب بذل المسلمون قصارى جهدهم للامتناع عن شرب الخمر لأطول فترة يستطيعون، وخاصة تلك الفترات التي تتخللها مواعيد الصلوات. ومن الواضح أنّ الإسلام حتى هذه المرحلة كان يُعدّ الناس لتجنّب شرب الخمر ولكنه لا يمكن القول بأنه كان هناك تحريم قاطع للخمر في تلك

---

١ – ابن الاثير، على بن احمد، أسد الغابة، المكتبة الإسلامية، جـ ٤، ص ٥٣.

أنظر أيضاً :

أ – النووي، محى الدين بن شرف الدين، تهذيب الأسماء واللغات، المطبعة المنيرية، القاهرة، جـ ١، ص ٣

ب – الصابوني، عبدالرحمن ، تفسير آيات الأحكام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م جـ ١ ص ٢٦٧ – ٢٨٠

جـ – حسن إبراهيم، تاريخ ، جـ ١ ، ص ٢٠٨

الفترة، وبالتالي ظل عمر ينتظر بغيته في نزول القول الفصل في الخمر، مما يدلّ على اعتقاده الراسخ بالعقيدة وأنّه لم يرغب في الإتيان بتصرف قد يعتبر شُبهة غير واضحة الحكم وفقا للشريعة الإسلامية. ولكن الحكمة الإلهية شاءت إعداد الناس قبل إصدار القول الفصل في هذا الموضوع. ولذا، لم يطل انتظار المسلمين حتى جاء القول الفيصل: «يأيها الذين آمنوا إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويَصُدّكم عن ذكر الله وعن الصلوات فهل أنتم منتهون..» (المائدة - ٩٠ - ٩١).

وعندها قال عمر «انتهينا، انتهينا» [1] وعليه التزم الجميع بذلك التحريم. وهنا يثور التساؤل حول أنّه إذا كانت الآية الأخيرة (المائدة ٩٠ - ٩١) هي الحكم النهائي الذي يعوّل عليه في التحريم، إذاً ماهو حكم الآيات التحذيرية في المراحل الإعدادية السابقة عن هذه الآية الكريمة؟ ذلك لأن المنطق السليم يعتبر تلك الآيات عديمة الجدوى بعد أن استبان حكم الخمر جلياً بموجب الآية الأخيرة (المائدة ٩٠ - ٩١).

إنّ هذا التساؤل الفقهي الهام والذي لم تغفل عنه الشريعة الإسلامية، يقودنا إلى مبحث فقهي غَزير هو ما عرّفه القرآن الكريم بمبدأ الناسخ والمنسوخ. [2]

---

١ - ابن كثير، عُمدة، جـ ٤ ، ص ٢١٢ - ٢٢٢

انظر ايضاً :

أ - الواحدي، ص ٤٨ - ٤٩، ١١٢ - ١١٣، ١٥٤ - ١٥٦

ب - حجازي، جـ ١ ، ص ٦٢ - ٦٣، ١٦٩ - ١٧٠، ٢٤٥ - ٢٤٧، ٥٤٣ - ٥٤٤.

جـ - القطان، ص ٥٢ - ٥٦

د - هيكل، محمد حسين، الفاروق عمر، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م، جـ ١، ص ٦٦.

٢ - ابن سلامة (أبوالقاسم) هبة الله، الناسخ والمنسوخ، طبع على هامش أسباب النزول للواحدي، عالم الكتب، بيروت، ص ٥ - ٩ وما بعدها.

انظر ايضاً :

أ - الشافعي، محمد بن ادريس ، الرّسالة، دار الفكر، دمشق، ١٣٠٩هـ / ١٨٩١م، ص ١٠٠ - ١١٦

ب - السرخسي، أصول، جـ ٢، ص ٧٥ - ٧٧.

جـ - الصابوني، ايات الأحكام، جـ ١ ، ص ٨٩ - ٩٣.

قال تعالى:

«ما ننسخ من ءايةٍ أو ننسِها نأتِ بخير منها أو مثلها ..» (البقرة، ١٠٦).

وقال أيضا :

«يمحوا الله ما يشاءُ ويُثبتُ وعندهُ أمُّ الكتاب..» (الرعد ، ٣٩)

ويتعلق النسخ ببعض آيات القرآن الكريم وبعض أحكام السنّة، مثال ذلك الآيات المشار إليها والتي بقيت حروفها (نصوصها) في القرآن الكريم ونسخت أحكامها. وعليه فلقد اتفق الفقهاء المسلمون على أن الإلمام بأمر الناسخ والمنسوخ من الأهمية بمكان في مدى صحة الأحكام المستنبطة سواء من القرآن أو السنّة، وبعبارة أخرى فالنسخ هو إلغاء أحد الأحكام الشرعية لصالح غيره من الأحكام، وبالرجوع إلى التحريم التدريجي للخمر مثلا، نجد أنه من الواضح أنّ الحكم النهائي المنصوص عليه في سورة البقرة، الآيتين (٩٠) و (٩١) قد نسخ أي ألغى الأحكام الواردة في الآية (٦٧) من سورة النحل وفي الآية (٢١٩) من سورة البقرة والآية (٤٣) من سورة النساء بالرّغم من بقاء نصوص هذه الآيات ضمن نص القرآن الكريم. (١)

وبالإضافة إلى ذلك فإن النسخ ينطبق كذلك على السّنة. بيد أن ذلك النسخ يجب ألاّ يُفسر على الإطلاق على أنه إبدال أو تغيير ولكن على أنه حكمة من الله تعالى العالم بطبيعة البشر. وفيما يتعلق بالسنّة فإنّ تصرفات الرّسول ﷺ كانت

١- البصري، عبدالحسين محمد، كتاب المعتمد في أصول الفقه، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م جـ ١، ص ٣٩٣ وما بعدها، ٤٢٢ - ٤٢٤.

انظر ايضاً :

أ - ابن حزم، على بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الاعتصام، القاهرة، ١٣٤٥هـ / ١٩٣٦م، جـ ١ ص ٤٤٠ - ٤٤١.

ب - الأشعري، مقالات، جـ ٢، ص ١٧٣ - ١٧٤، ٢٧٦ - ٢٧٨.

جـ - ابو سلامة، ص ١٣٤ - ١٣٥ ، ٢٠٧ - ٢٠٩.

د - ابن حزم، على بن أحمد، المَحلّى، المطبعة المنيرية، القاهرة، ١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م، جـ ١ ، ص ٦٧ - ٦٩.

هـ - الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٩٠ هـ، ١٩٧٠م، ص ٥ - ٢٤.

دائما وفقا للأوامر الإلهية.

«وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى. علّمه شديد القُوى..» (النجم، من ٣ إلى ٥).

قال الرّسول الكريم ﷺ:

«كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها، فإنها تُزهدُ في الدنيا وتُذكّر الآخرة»...» .

هذا الحديث مثال لتوضيح مبدأ النسخ في السنّة وبذا فهو يسمح بتصرف كان ممنوعاً في السابق. (١)

ويبدو أن مبدأ النسخ لا يشكّل ظاهرة فريدة عُرفت لأول مرة في الإسلام، بل على العكس حيث عرفته اليهودية في مراحلها الأولى بالرغم من أنّ معتنقي اليهودية أنكروا هذا المبدأ لاحقاً. وهذا يمكن أن يفهم من المناقشات المستفيضة التي جرت بين الفقيه الإسلامي ابن حزم، على بن أحمد (٣٨٥ - ٤٥٦ هـ/ ٩٩٥-١٠٦٣م) وبعض الفقهاء اليهود في ذلك العصر. (٢)

ولقد كانت الديانات السابقة تعرف مبدأ النسخ، فعلى سبيل المثال جاءَ تحريم الزواج بين الأخوة والأخوات وبين ذوي القربى الآخرين لينسخ هذا النوع من الممارسات التي كانت مسموحاً بها في الأزمنة الأولى لسلالة آدم عليه السلام،

---

١ - المشكاة، جـ ٣، ص ٧٧.

انظر ايضاً :

أ - الألباني ، جـ ٢، ص ١١٤٨.

ب - القيسي، مكّي بن أبي طالب، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، ص ٥٥ وما بعدها.

جـ - السرخسي، أصول ، جـ ٢ ، ص ١٨ - ١٩.

د - الخضري، تشريع، ص ٢٠.

هـ - الصابوني، ايات الأحكام، جـ ١ ، ص ١٠٠ - ٢٠٢

٢ - ابن حزم ، علي بن أحمد، الفصل والملل، مصبيح للنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، جـ١، ص ٧٩ وما بعدها، جـ ٢، ص ٥ وما بعدها.

حيث كان الهدف زيادة أعداد الجنس البشري، وعلاوة على ذلك كان هناك العديد من الأشياء الأخرى المسموح بها، مثل أكل لحم الخنزير، الذي حُرم لاحقاً في الدين اليهودي وأخيراً جاء الإسلام ليحرم الخمر والرّبا وأكل الميتة والدّم، إضافة إلى نسخه لكثير من أحكام الديانات السماوية السابقة، فاستقر الأمر بذلك لما يواكب التطور الزمني ومتطلبات الحياة الإنسانية. (١)

يعتبر المسلمون القرآن الكريم أحد المصادر العظيمة للمعرفة إضافة إلى كونه دستوراً دينياً دنيوياً، وفي ذلك يقول الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله (٧٤٥-٧٩٤هـ / ١٣٤٤-١٣٩١م) إن من يتعلم القرآن الكريم يصبح رجلا ذا علم ومعرفة. وقد أشار، على سبيل المثال إلى بعض الرُّواد الذين تعلموا القرآن بشكل جيد مثل على بن أبي طالب كرّم الله وجهه (٥٨١-٦٦١هـ، ت عام ٤٠هـ) الذي كان مشهورا في الفقه الإسلامي لمعرفته بالقرآن، وزيد بن ثابت (توفى عام ٤٥هـ/ ٦٥٠م) الذي كان معروفا في علم الفرائض (أي فقه المواريث) ومعاذ بن جبل (٦٠٧-٦٤٠م/١٨هـ) الذي كان معروفا في علم الحلال والحرام وأُبيّ ابن كعب (توفي عام ١٩هـ/ ٦٤١م) الذي كان معروفا في علم تلاوة القرآن الكريم وهو ما يعرف باسم علم القراءة وعبدالله بن عباس (٦١٩ - ٦٨٧م/٦٨ هـ) الذي كان معروفا في علم تفسير القرآن، ثم تبع هؤلاء آخرون من أجيال لاحقة مثل مجاهد (توفى عام ١٠٤ هـ/٧١٢م) وسعيد بن جبير (توفى عام ٩٤هـ/ ٧١٢م) (٢) وحتى يمكن معرفة استنباط الأحكام من القرآن الكريم وتطبيقها

---

١ - أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، مطبعة مخيمر، القاهرة، ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م، ص ١٧١ - ١٨٤.

أنظر أيضا :

- القيسي، ص ٥٥.
- الأنصاري، ص ٥٤.

٢ - الألباني، جـ ١، ص ٢٢٩.

انظر أيضاً :

أ - الزركشي، جـ ١ ، ص ٢٣٣ - ٢٤١.

ب - الأشعري، مقالات، جـ ١ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٥.

جـ - القطان، ص ١٧٦ - ١٩٠.

كدستور متّبع، يجب أن يكون الفقيه دارسا «لعلم التفسير» وهو العلم الذي يعني بتفسير معاني القرآن الكريم، حيث أن هناك نوعين من الآيات هما: الآيات الواضحة والقطعية في دلالاتها وتسمى المحكم، وآيات أخرى تسمى بـ «المتشابهات».

في تعريفه للمحكم يقول القاضي عبدالجبّار بن أحمد (توفى عام ٤١٥هـ / ١٠٢٤م) أن المحكم لا يحمل أي سلطان سوى معناه الواضح والصريح، بينما يؤكد الآمدي، على بن محمد (٥٥١-٦٣١هـ/١١٥٦-١٢٣٣م) أنّ طبيعة المحكم هي أنه واضح المعنى لا غموض فيه. وقد أورد الآية التالية كمثال للحكم.

«والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهما..» (المائدة، ٣٨).

ب - الآيات المجازية (المتشابهات)

يعرف القاضي عبدالجبار الآيات المتشابهات على أنها «الآية التي تحتوي على كِناية واستعارة بلاغية يمكن أن يكون لها أكثر من معنى واحد» (١)

ويضيف قائلا إنّ تفسير أو فهم هذه الآيات يتطلب من القاضي أو الفقيه أن يتمتع بمؤهلات خاصة.

«.. وما يعلم تأويله إلاّ الله. والرّاسخون في العلم يقولون آمنّا بِهِ، كُلٌ مِن عِندِ رَبّنا، وَمَا يذّكّرُ إلاّ أولوا الألبَاب....» (آل عمران، ٧). (٢)

ويؤكد الغزالي (أبو حامد) محمد (٤٥٠-٥٠٥ هـ/١٠٥٨ - ١١١١م) أنّ عدد

---

١ - الآمدي، على بن محمد بن سالم، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة المعارف، القاهرة، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م، جـ ١ ، ص ٣٧.

انظر ايضاً :

- الأشعري، مقالات، جـ ١ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٥.

٢ - عبدالجبار (القاضي) بن أحمد، متشابه القرآن، تحقيق عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، جـ ١، ص ٦ - ٧.

انظر ايضاً :

- ابن كثير، عمدة، جـ ٢، ص ٢١٨ - ٢٢٣.

- حجازي، جـ ١، ص ٩٤ - ٩٥.

آيات الأحكام في القرآن الكريم يصل إلى حوالي خمسمائة آية. [1] ويقبل الفقهاء الآخرون هذا الرقم على أنه رقم تقريبي. وبمقارنة هذا العدد الضخم من الأحكام الإسلامية التي تغطي كافة مجالات الاحتياجات الفردية والأسرية والاجتماعية واحتياجات الدولة والعلاقات الدولية بدستور الولايات المتحدة الأمريكية مثلا والذي يتضمن سبع مواد و ٢٥ تعديلا (حتى عام ١٩٦٧) ليتلاءم مع احتياجات ومتطلبات ٥٣ ولاية، أي متطلبات واحتياجات حوالي ٢٥٠ مليون نسمة فقط، وبمقارنة هذا العدد الضخم من الأحكام بأي دستور حديث آخر، يتأكد لنا مدى ملاءمة القانون الإسلامي للتطبيق الكوني، وتؤكد الآية التالية الهدف الكوني لرسالة الإسلام:

«تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا..» (الفرقان، ١). [2]

وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا يعبِّر عن سبب السبق الذي حظى به القرآن الكريم لمدة حوالي أربعة عشر قرناً حتى الآن مع السنّة بصفتها تكملة وشرحاً ومصدراً للتشريع الإسلامي.

وقد مارس الرّسول الكريم ﷺ التفسير بنفسه أثناء حياته بهدف شرح ما لم يكن واضحا للمسلمين أو بهدف تعريف المسلمين بالتعليمات الصادرة إليهم في القرآن الكريم [3]. وبعده استمر الصحابة في ممارسة علم التفسير. وكان أشهر هؤلاء عبدالله بن عباس وعبدالله بن مسعود (توفى عام ٣٢ هـ/ ٦٥٣ م) وعلى بن أبي طالب (توفى عام ٤٠ هـ/٦٦٠ م) وأُبيّ بن كعب. وبالإضافة إلى ذلك

---

١ – الغزالي (أبو حامد) محمد بن محمد، المستصفى، مكتبة المثنّى، بغداد، جـ ١، ص ٣٥٠.

أنظر أيضا :

– العاني، محمد شفيق، الفقه الإسلامي ومشروع القانون المدني الموحّد في البلاد العربية، الجامعة العربية، القاهرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ص ١٨ – ١٩.

٢ – القرآن الكريم، سورة هود – ١٠٧، سورة التكوير – ٢٧.

٣ – الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسّرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، جـ١، ص ٣٢-٣٦.

أنظر أيضاً :

الجندي، عبدالحليم ، أحمد بن حنبل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ص ٢٥٩.

كان انشاء مدارس التفسير خطوة كبيرة نحو نشر العلم والمعرفة.

١ – مدرسة مكة وأسسها عبدالله بن العباس.

٢ – مدرسة المدينة وأسسها أُبيّ بن كعب.

٣ – مدرسة العراق في مدينة الكوفة.

وقد أصبح طلاب هذه المدارس الثلاث مفسّرين مشهورين في جميع أنحاء الدولة الإسلامية، وتوالى المفسرون بعد ذلك حتى مدرسة محمد عبده الحديثة (١٢٦٣-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٨-١٩٠٥م) وطلابه رضاء محمد رشيد (١٢٨٢-١٣٥٤ هـ/١٨٦٥-١٩٣٥م) والمراغي، محمد مصطفى (١٩٩٩-١٣٦٥هـ /١٨٨١ – ١٩٤٥م). (١)

بالرغم من أن سبر غور أعماق علم التفسير ليس من ضمن نطاق هذه الدراسة إلاّ أنّه من الأهمية بمكان توضيح دور علم التفسير كوسيلة أو أداة تفسيرية لفهم أهداف ونطاق الأحكام القرآنية في عملية إصدار الفتوى. استنادا لابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم (توفى عام ٧٢٨هـ/١٣٧٢م) «كلما كان الإنسان أقرب للقرآن والسنّة كلما كان أقرب من الحق» ولشرح هذه الإفادة أشار ابن تيمية إلى الآية (٢١٣) من سورة البقرة (٢)، على أنه كلّما اتّبع الشخص القرآن وتعليماته كلما أصبحت تصرفاته أقرب إلى الكمال. ويجب الأخذ في الاعتبار أنّه من وجهة نظر الإسلام، المعايير التي يتم التفريق بموجبها ما بين الصواب والخطأ هي القرآن والسنّة. في هذا الصدد، يسوق لنا المفكر المعاصر أنور الجندي مثالا لما ذهب اليه دبليو. ني. جلادستون (١٢٢٤-١٣١٦هـ/ ١٨٠٩ – ١٨٩٨م) الذي تولى منصب رئيس وزراء المملكة المتحدة عدّة مرّات، قد أكّد

---

١ – الذهبي، جـ ٢، ص ٥٤٨ – ٦٠٩.
انظر ايضاً :
القطان، ص ٢١٠ – ٢١٣.

٢ – ابن تيمية، أحمد، مجموعة الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، جـ ١ ، ص ٥.

كذلك على أهمّية القرآن حيث أنه في عام ١٨٨٣ م حمل في يده نسخة من القرآن الكريم، وقال في مجلس العموم البريطاني مخاطبا أعضاءه: «طالما بقى هذا الكتاب على الأرض فلا أمل لنا في التغلّب على المسلمين» (١). إنّ مثل هذه الأحداث دليل واضح على مدى مصداقية الإسلام وما ينفخه من روح القوة والسؤدد في نفوس أتباعه.

أنواع الأحكام القرآنية

(أ) توحيد الألوهية لله سبحانه وتعالى والإيمان بملائكته وكتبه السابقة ورسله الأولين، والإيمان بمحمّد ﷺ وبالقرآن الكريم كآخر الرّسالات من الله إلى البشر أجمعين، والإيمان باليوم الآخر وبالحساب. في هذا الخصوص يقدم القرآن العديد من الأدلة لإثبات وجود الله ووحدانيته. كما يورد القرآن العديد من القصص والأدلة في شأن الأقوام السابقة ومعاملاتهم للرّسل المبعوثين إليهم، والنتائج التي آلت إليها أعمالهم الحسنة والسيئة (٢).

(ب) الأحكام الخاصة بالعبادات، مثل الصلاة خمس مرات يوميا وصيام شهر رمضان وإيتاء الزكاة إلى المحتاجين والحجّ مرة واحدة في العمر إلى مكة المكرمة. وقد فُرضت هذه الفرائض بهدف توثيق العلاقة بين الفرد وربّه.

(جـ) الأحكام الخاصة يضبط النّفس، والالتزام بالسلوك القويم والنزاهة والإخلاص من قِبل الفرد، حيث أنّه حجر الأساس السليم للمجتمع الصالح المتحضر بخلقه وعدالته ومحبته، ذلك المجتمع الذي ينشده الإسلام ويسعى الى قيامه.

(د) قانون الأسرة: يهتم الإسلام اهتماماً كبيراً بالأسرة ولذا فإننا نجد أنّ هناك حوالي سبعين آية تنظم تكوين الأسرة وتنظّم حقوق وواجبات

---

١ – الجندي، انور، إطار إسلامي للفكر المعاصر، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ١٩.

٢ – القرآن الكريم، سورة البقرة – ١٧٧، ٢٨٥، سورة الأنبياء – ٢٢، ٣٠ – ٣٣، ٥١ – ٩٢.

أفرادها وعلاقاتهم ببعض، وتوفر الحماية للأسرة [1].

(هـ) المعاملات . الأنظمة الاقتصادية والتجارية وأنظمة الديون والرهن وكتابة صكوك البيع وأنظمة المكيال والميزان والأمانة في ممارسة الأعمال والعقود الآية (٣٥) من سورة الإسراء، وكذلك تحريم الرّبا والغش والاستغلال.

(و) إجراءات التقاضي. حتى يمكن إرساء قواعد العدل وتأمين حرية وحياة وممتلكات الناس، ثم وضع العديد من القواعد والأنظمة لإجراءات التقاضي واستدعاء الشهود للإدلاء بشهاداتهم أو لحلف اليمين [2]. وبهذا الخصوص فإن رسول الله ﷺ قد أوقع عبء الإثبات على المدّعي وعند عدم وجود الدّليل، تُقبل براءة المتهم أو المدّعى عليه بحلف اليمين [3]. وبالإضافة إلى ذلك، أوجب الإسلام على الحاكم والقاضي معاملة الطرفين (المدعي والمدعى عليه) بالتساوي بصرف النظر عن مكانتهما الاجتماعية أو عن دين أو لون أو جنس أو أصل كل منهما.

(ز) الجرائم والعقوبات: لقد قسّم القرآن الكريم الجرائم إلى عدّة أنواع، ولكلّ نوع عقاب. أي أن القرآن الكريم قد وضع وحدد القصاص والحدود لكل نوع من أنواع الجرائم مثل القتل والسرقة والحرابة والزّنا وشرب الخمر أو تعاطي أي نوع من أنواع المخدّرات أوالقذف. وترد الأحكام الخاصة بالجرائم في حوالي ثلاثين آية في القرآن وذلك بغرض التوضيح للنّاس بأنّه يجب عليهم عدم الإتيان بأي تصرفات غير سليمة، وكذلك بغرض

---

١ – زيدان، عبدالكريم، الوجيز في أصول الفقه، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص ١٢٤ – ١٣٠.
انظر ايضاً : دوي، ص ٣٦ – ٤٢

٢ – الخضري، تشريع، ص ٢٩ – ٧٩.

٣ – المشكاة، ج ١ ص ٦٠٥.
انظر ايضاً :
– العاني ، ص ٣١ – ٣٢.

حماية الأفراد والمجتمعات [1]. (أنظر الفصل الخامس، المبحث ٢ ، ٣ والفصل السادس، المبحث ٢).

(ح) السياسة والحكومة: بعد أن يتم وضع كافة القواعد والقوانين، تنشأ هناك حاجة إلى وجود سلطة عامة لدعم القانون وتطبيقه ومراقبته. ويوجب الإسلام اختيار الحاكم بالشّورى وتنصيبه بالبيعة، ويولي الشّورى أهمية كبرى، ويفرد القرآن الكريم سورة كاملة باسم الشّورى، وبالإضافة الى ذلك، يوجب الإسلام أن تكون تصرفات الحكومة قائمة على أساس من الشّورى والعدل، لأن لجميع الناس في نظر الشريعة الغرّاء نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات ويجب المساواة بينهم جميعاً امام السلطات الحكومية والجهات القضائية. قال الرّسول الكريم ﷺ «لو كنتُ مؤمِّراً أحداً دون مَشورة المؤمنين، لأمرتُ ابن أُمِّ عبد» [2] يوضح هذا الحديث الشريف مدى أهمية الشّورى وتأكيد النّبي ﷺ عليها كمبدأ أساسي في شؤون الحكم، ويمكن اعتباره أيضا مبدأً دستورياً يواكب تطورات الحكم والسياسة المعاصرة، إضافة إلى أنّه سبق إسلامي فريد.

(ط) القانون الدولي : الأحكام الخاصة بالعلاقات بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى في أوقات السلّم وأوقات الحرب، وحقوق وواجبات الحلفاء ومبدأ المساواة في المعاملة في العلاقات الدولية، وتطرّق القرآن الكريم كذلك إلى طريقة معاملة الأسرى. وقد تناول الرّسول ﷺ جميع هذه المسائل بالمزيد

---

١ – العسقلاني (ابن حجر) أحمد علي محمد، بلوغ المرام، دار الكتب العربية، بيروت، ص ٩٤ – ١٨٢.

– أنظر أيضاً :

العقّاد ، عباس محمود، موسوعة العقاد الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م، جـ ٤، ص ١٧ – ١٩٥.

٢ – ابن حنبل، أحمد، مُسند الإمام أحمد، دار الشهاب، القاهرة، جـ ٢٢ ، ص ٣١٢

أنظر أيضاً :

أ – الذهبي، جـ ١ ، ص ٨٤.

ب – أنظر موضوع الشورى في الفصل الخامس، المبحث الأول من هذا الكتاب.

جـ – المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهدية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٢٧٧ وما بعدها.

من التفسير والدراسة والتعريف كما هو وارد في سنّته، وتبعه بعد ذلك كل من الخلفاء الراشدين وفقهاء المسلمين عامة. (أنظر الفصل الثاني، المبحث: ١، ٢).

وسوف تتناول دراستنا هذه الكثير من الموضوعات السابقة بشئ من الإسهاب في الفصول القادمة إن شاء الله، إلا أنّنا نرى أن نختم حديثنا هنا بذكر الأحكام الشّرعيّة وهى عند جمهور الفقهاء على خمسة أقسام:

١ - **الواجب (الفرض)** : وهو ما يجب فعله ويأثم تاركه ويستحق العقاب.

٢ - **المندوب (المستحب)** : وهو ما يُثاب عليه فاعله، ولا إثم أو عقاب على تركه.

٣ - **الحرام** : وهو ما أمر الشّارع بالامتناع عنه. تاركه يثاب على امتناعه المأمور به، ويأثم ويعاقب إذا لم يمتنع، (إتيان الشئ المحرّم يجلب على صاحبه الإثم والعقاب).

٤ - **المكروه** : يُستحب تركه ولا إثم أو عقاب على فاعله.

٥ - **المباح (الحلال أو الجائز)** : وهو ما يتساوى فعله أو تركه. والمباح هو ما لم يأت نصّ بتحريمه أو ورد نص على حِلّه، فالأصل في الأمور الإباحة مالم يرد قيد يحرّمها أو يكرهها.

٢ - السنـــة

السُّنَّة تعبير عربي يعني بصفة عامة أسلوب أو طريقة التصرف [١]، وفي مجال التشريع يعني تعبير «السّنة» جميع تصرفات وأفعال رسول اللّه ﷺ التي أصبحت نماذج يحتذي بها المسلمون «أو بمعنى آخر السنة هي كافة أقوال وأفعال وموافقات الرّسول عليه الصّلاة والسّلام [٢]. أي ما كان يُمارس ويُتبع في وجوده دون إعتراض منه [٣].

ويقول ابن حزم في أقسام السّنة أن اتّباع أقوال الرّسول اللّه ﷺ واجب ملزم للمسلمين، لأنّها أوامر يجب إطاعتها مالم تدلّ القرائن على أنّ أي من هذه التصرفات لا يندرج ضمن الواجب، وفي هذه الحالة يصبح هذا أمرا مستحبًا الإتيان به، ويضيف ابن حزم قائلا إن حكم تصرّفات الرّسول اللّه ﷺ هي أنها بمثابة نموذج يُتّبع ويُحتذى به. وفيما يتعلق بموافقة الرّسول اللّه ﷺ على مالم

---

١ - الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١م، ص ٣١٧ - ٣٢٤.

٢ - الطيبي، الحسين بن عبدالله، الخلاصة في أصول الحديث، رئاسة دار الأوقاف، بغداد، ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١، ص ٣٠.

انظر أيضاً :

أ - خان، محمد محسن، ترجمة صحيح البخاري بالإنجليزية، كتاب بهوان، نيودلهي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، جـ ١ ص ٢٧.

ب - السرخسي، أصول، جـ ١ ، ص ١١٣ - ١١٥.

جـ - رمضان ، سعيد، القانون الإسلامي (إنجليزي) ب. ر. ماكميلان، لندن، ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧، ص ٤٣ - ٤٤.

٣ - الأنصاري، جـ ٢، ص ٧٩

انظر أيضاً :

أ - البصري، جـ ١ ، ص ٣٧٢ - ٣٩٢

ب - الخطيب البغدادي (أبو بكر) أحمد على بن ثابت، الفقه والمتفقه، دار إحياء السُّنة النبوية، دمشق، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، جـ ٢، فصل ٥، ص ١٥٤.

جـ - شلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، جـ ١ ، ص ١٢٠ - ١٢٣.

د - زيدان، الوجيز، ص ١٣١ - ١٤٦.

هـ - الصالح، علوم الحديث، ص ٣ - ١٣.

و - الخضري، تشريع، ص ٢٩ - ٣٤.

ز - مذكور، محمد سلام، منهاج الاجتهاد في الإسلام، جامعة الكويت، الكويت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٢٠٨ - ٢١٠.

ح - العاني، ص ١٩ - ٢٢.

يعترض عليه، يقول ابن حزم ان ذلك يعتبر بمثابة تصريح ولكنه لا يكون واجباً أو مستحباً، أي بمعنى آخر أنّه يترك الخيار للشخص إما بفعله أو تركه، أي أنّه يندرج ضمن المباح. (١)

وقد جاءت السنة وفقاً للقرآن الكريم وكتفسير له. وبذا فهي تُعدُّ مصدراً آخر للشريعة الإسلامية. ولذلك فإننا نجد أنّ القرآن الكريم، على سبيل المثال، قد فرض الصّلاة على المسلمين ولكنه لم يبيّن كيفيّة أداء هذه الصلاة (٢). وبالتالي فقد قلّد المسلمون الرّسول ﷺ في صلاته لأنه قال : «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»، وعلاوة على ذلك، فقد حدد الرّسول ﷺ الأوقات المحدّدة لإقامة الصّلوات الخمس المفروضات يومياً (٣). في معرض تناوله للآية (٦٢) من سورة النّور يقول الشافعي، محمد ادريس (١٥٠ - ٢٠٤هـ/٧٦٧-٨١٩م): لأنّ الإيمان بالرّسول ﷺ يشكّل جزءاً محققاً للإيمان بالله، أي الإيمان الكامل هو الإيمان بالله ورسوله، إذن يجب اتّباع سنّة الرّسول ﷺ بالإضافة الى اتّباع القرآن الكريم، وهذا عائد إلى أنّ السنّة هي تفسير لإرادة الله بواسطة رسوله ﷺ .

كما أشار إلى الآية:

«وَمَا كان لِمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسولُه أمراً أن يكون لهم الخِيَرَةُ من أمرهم ومن يَعصِ اللّهَ وَرسولَه فقد ضلّ ضلالاً مبيناً» (الأحزاب - ٣٦). (٤)

---

١ - ابن حزم، الإحكام، جـ ١ ، ص ١٢١ - ١٢٢

٢ - الشافعي، الرسالة، ص ٣٤ - ٤٠.

انظر ايضاً :

أ - البخاري، جـ ١ ، ص ١٦٣.

ب - شلبي ، أصول ، جـ ١ ، ص ١٠٨.

جـ - الشرباصي، أحمد، من أدب الحديث، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م، ص ١٥٤ - ٢٩٦.

٣ - المشكاة ، جـ ٣، ص ١٧١ - ١٧٢.

انظر ايضاً :

- الألباني ، جـ ١ ، ص ٢١٦.

- الشافعي، جماع العلم، ص ٢٨٢، وما بعدها.

٤ - الشافعي، الرسالة، ص ٣٤ - ٤٠.

وتدلل الآية التالية موثوقية ومصداقية السنّة كمصدر ثان للشريعة الإسلامية حيث تنص :

«ومن يطع الرّسول فقد أطاع اللّه ومن تولّى فما أرسلناك عليهم حفيظا» (النساء - ٨٠).

ويؤكد ابن كثير رأي الشافعي بخصوص هذا الموضوع، ويشير إلى حديث الرّسول ﷺ القائل «من أطاعني فقد أطاع اللّه ومن عصاني فقد عصى اللّه [١]»، على أنه جزء من السنة.

ويضيف المفسر المعاصر، حجازي قائلا: بما أنّ الواهب (المشرّع) الحقيقي للشريعة (القانون) في الإسلام هو اللّه، فإن طاعة أوامر الرّسول إنما هى طاعة للّه، وليست طاعة للرّسول بذاته، حيث أنّ الرّسول قد نقل إلى الناس تعليمات اللّه سبحانه وتعالى [٢] والأحكام التي يجب عليهم إطاعتها. وفي تعريفه للسنّة، يقول الفقيه المعاصر، عودة، عبدالقادر، أن أحكام السنّة تنقسم إلى ثلاث فئات:

أ - السنّة المؤكدة

وهى أحكام السنة التي تؤكد أحكاماً أخرى واردة في القرآن الكريم مثل تلك الأحكام التي تحرّم القتل والسرقة .... الخ.

ب - السنّة التفسيرية

هذا النوع من السنة يشرح أهداف بعض نصوص القرآن الكريم الأخرى، مثل كيفية أداء الصلاة ومناسك الحج، ويشير عبدالحليم الجندي إلى أنّ أفضل تفسير لمعاني القرآن الكريم هو ذلك الوارد في أحاديث الرّسول ﷺ

---

١ - القرآن الكريم، سورة النساء، ٨١ - ٨٣.
أنظر أيضاً :
- ابن كثير، العمدة، جـ٢، ص ٢٢٤ - ٢٢٧.
- أعظمي، محمد مصطفى، دراسات في أدب ومنهجية الحديث (انجليزي)، منشورات ترست الأمريكية، انديانا، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٧م، ص ٦ - ٧.
٢ - حجازي، جـ ١، ص ١٧٩.

بحضور صحابته، وبالتالي فإنهم يتمتعون بأفضل المعرفة بالسنة التفسيرية التي تفسر الهدف والحكمة من الشريعة الإسلامية كما هي واردة في مصدريها الرئيسيين (القرآن والسنّة).

ج - السنّة التشريعية

في تلك الحالات التي لا ينص القرآن الكريم فيها على حكم بخصوص أي موضوع معين، أي عندما يلتزم القرآن الكريم الصمت بخصوص شئ معين، تضطلع السنّة بوضع القاعدة، مثال ذلك في حالة تحريم الذهب والفضة على الرجال، لا يذكر القرآن الكريم أي شئ عنها. ويضيف الكاتب أنه في مثل هذه الحالات تكون السنة هي المصدر الوحيد لتنظيم هذه الأمور [1].

تدوين وجمع السنة

لقد ذكرنا في الباب السابق أنّ الرّسول ﷺ قد منع الكتبة من تدوين ما سوى القرآن الكريم حتى لا يختلط مع أي شئ آخر، ولكنه يبدو أنّه بعد مرور بعض الوقت سمح الرّسول ﷺ للصّحابة بتدوين الأحاديث. جاء في كتاب الطّيبي، الحسن بن عبدالله (توفى عام ٧٤٣ هـ / ١٣٤٢م) «الخلاصة في أصول الحديث» أنّ كتابة الحديث قد بدأت في حياة الرّسول ﷺ ، وأشار إلى كتابة بعض الصحابة مثل أبي هريرة، عبدالرحمن (توفى عام ٥٩ هـ/ ٦٧٨م) وعبدالله بن عمرو بن العاص (توفى عام ٦٣ هـ / ٦٨٢م) صاحب كتاب

---

١ - عودة ، عبدالقادر، التشريع الجنائي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م ، جـ ١ ، ص ١٧٤ - ١٧٥.

انظر أيضا :

أ - الشافعي، الرسالة، ص ٣٤ - ٤٠.

ب - الشاطبي ، ابراهيم بن موسى، الموافقات، مصبيح للنشر، القاهرة، ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م، جـ ٤ ، ص ٣، ٩ - ١٦.

جـ - الألباني ، جـ ١ ، ص ١٠٢ ، ٢٤٨، جـ ٢ ، ص ١٣٣٥.

زيدان، الوجيز، ص ١٤٥ - ١٤٦

د - الجندي، ابن حنبل، ص ٢٥٩.

«الصحيفة الصادقة» وأبي موسى الأشعري (توفى عام ٥٢ هـ / ٦٧٢ م). [١] ويشير الشيخ د. صبحي الصالح في كتابه «علوم الحديث» إلى أن الخلفاء الراشدين قد شجّعوا بعد ذلك جمع وتدوين الحديث، إلاّ أنهم بذلوا عناية فائقة والتزموا بمعرفة صحّة الرّواية ورواة الحديث لحمايته من الشوائب وتدوينه والمحافظة عليه، دون أن يطغى اهتمامهم ذلك على عنايتهم بالقرآن الكريم أو انشغالهم عنه. [٢] وقد اقتضى الجيل التالي للصّحابة وهم التابعون، الالتزام في ذلك بمنهج الخلفاء الراشدين والصّحابة من حيث التقييد والحرص الشديد حتى لا يختلط الحديث بالآراء الشخصية للكتبة أو لغيرهم. ومن أولئك التابعين كان سعيد بن جبير الذي كان فقيهاً وكاتباً مرموقاً للحديث. وفي بدايات القرن الهجري الثاني نادى بعض الفقهاء ونزولاً عند قول الرّسول ﷺ بأن: «الكتاب قيد (سجل) العلم» بتشجيع تدوين وكتابة الحديث.

ولقد كان عمر بن عبدالعزيز (توفى عام ١٠٢ هـ / ٧٢٠م) ثامن الخلفاء الأمويين أول من دعى رسميا إلى جمع وتدوين السنّة. فكتب إلى ولاة أمصار الدولة الإسلامية للعمل على جمع السنة وموافاته بسجلات لها. [٣]. وبعد ذلك أولى اهتماماً خاصاً بكتابة الأحاديث حتى لا يضيع أي منها. وبذا يتضح أن أهمية السنة كمصدر للتشريع الإسلامي كانت واضحة في أذهان المسلمين منذ صدر الإسلام. وتجدر الإشارة إلى قوله ﷺ : «ألا إنّي أوتيتُ الكتاب ومثله معه، ألا يوشكُ رجلٌ شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من

---

١ – الطيبي، ص ١٤٨ – ١٤٩.

انظر أيضا :

– الصالح، علوم الحديث، ص ٢٣ – ٣٣.

– القطان، ص ٩٣ – ٩٧.

٢ – الصالح ، علوم الحديث، ص ٤٠ – ٤١

٣ – المصدر السابق.

انظر أيضاً:

– اعظمي، محمد مصطفى، دراسات في أدب الحديث المبكر، ترست الأمريكية للنشر، انديا ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٨م، ص ١٨ – ٢٧.

حلال فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه...» (١).

ويمكن أن نخلص من ذلك أنّ موثوقية ومصداقية السنّة كمصدر للتشريع الإسلامي أمرٌ مقررٌ بالقرآن الكريم وفي نصوص عدة من السنّة نفسها، وبالإضافة إلى ذلك فإن فقهاء المسلمين قد أكدوا هذه الحجيّة. (٢)

هذا.. وتهتم السنة بكافة نواحي احتياجات الإنسان علاوة على تفسيرها للكثير من الآيات القرآنية الكريمة.

وكما أكده المفكر المعاصر، على أسعد أحمد، في كتابه «تفسير الحديث النبوي»: فإنّ أهم كتب الحديث تسمى الصحاح الستة أي الأكثر صحة ودقة كسجلّات للسنّة النّبوية الشريفة وهي:

١ - صحيح البخاري، بقلم البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (١٩٤ -

---

١ - ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله بن محمد، جامع بيان العلم وفضله، دار الفكر، دمشق، جـ ١، ص ٨٤ - ٩٣.
انظر أيضاً :
- الألباني، جـ ١ ، ص ١٦ه.
- الصالح، علوم الحديث، ص ٤٠ - ٤٩.

٢ - ابن جزي، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، دار القلم، بيروت، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٧م، ص ١٧.
انظر أيضاً :
أ - الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم بن أحمد، الملل والنحل، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م، جـ ٢ ، ص ٣ - ٦.
ب - الأنصاري ، جـ ٢ ، ص ٩٧ ، ١٢١ - ١٣٠.
جـ - الغزالي، المستصفى ، جـ ١ ، ص ١٤٥ - ١٥٠، جـ ٢ ، ص ١١٤ - ١٢١.
د - الشافعي ، الرسالة، ص ٣٤ - ٤٠.
هـ - ابن العربي (أبو بكر) محمد بن عبدالله، أحكام القرآن، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧م، جـ ١، ص ٤٥٣.
و - هيئة التشريع، جـ ١ ص ١٧٦ - ١٧٧.
ز - شحاتة، عبدالله محمود، في رحاب السنة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ / ١٩٧٧ م، ص ٢ - ٢٥.
ح - الآمدي، جـ ١ ، ص ٢٥١ - ١٦١.

٢٥٦هـ/ ٨٠٩ – ٨٦٩م) وهو أشهر كتب السنّة وأكثرها موثوقية. (١).

٢ – صحيح مسلم، بقلم مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (توفى عام ٢٦١ هـ / ٨٧٤هـ).

٣ – سُنن أبي داود ، بقلم أبي داوود، سليمان بن الأشعث الأزدي (توفى عام ٢٧٥ هـ / ٨٨٨ م).

٤ – سُنن ابن ماجة، بقلم ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (٢٠٧ – ٢٧٥ هـ / ٨٢٢ – ٨٨٨م).

٥ – سُنن الترمذي ، بقلم الترمذي ، محمد بن عيسى (٢٠٩/٢٠٠ – ٢٧٩ هـ / ٨١٥ / ٨٢٤ – ٨٩٢ م).

٦ – سُنن النّسائي، بقلم النّسائي، أحمد بن شعيب (توفى عام ٣٠٣ هـ / ٩١٥م).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ – الشهرزوري (إبن الصلاح) عثمان بن عبدالرحمن، علوم الحديث، المكتبة العلمية، المدينة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص ١٤ – ١٥.

انظر ايضاً :

أ – السيوطي (جلال الدين) عبدالرحمن، تدريب الراوي، المكتبة العلمية، المدينة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، جـ ١ – ٢، ص ٩١ – ١٠٣.

ب – ابن كثير، إسماعيل، أختصار علوم الحديث، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩، ص ١٨ – ٣٥.

جـ – أسعد، علي أحمد، تفسير الحديث النبوي، دار الرائد العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ٢ – ٣.

د – الصالح، علوم الحديث، ص ٢٩٦ – ٤٠٠.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المصادر الثانوية للشريعة الاسلامية

١- الإجمـــــاع

الإجماع هو الاتفاق في الرأي بين فقهاء المسلمين على حكم شرعي لأمرٍ ما. وقد عرّف الكثير من الباحثين الإسلاميين الإجماع على أنه اتفاق فقهاء المسلمين بخصوص قضية فرعية معينة، خلال حقبة زمنية معينة، بعد وفاة رسول الله ﷺ [١].

وقد أشار هؤلاء الباحثون إلى عدة آيات قرآنية مثل الآيات (٥٩) و (٨٣) و (١١٥) من سورة النساء :

«ومن يُشاقِقِ الرَّسولَ مِن بعدِ ما تبيَّن له الهُدى ويتَّبع غير سبيلِ المؤمنين نُوَلِّهِ ما تولَّى ونُصْلِهِ جهنَّم وساءت مصيرا» (النساء – ١١٥).

ووفقا لتفسير ابن كثير للآية السابقة، يكون من المفهوم أنَّ الرأي الشرعي الذي يتم التوصل إليه بإجماع الفقهاء (بصفتهم السلطة التشريعية الممثلة

---

١ – الآمدي، جـ ١ ، ص ٢٨٦.

انظر ايضاً :

أ – الأنصاري، جـ ٢، ص ٢١١ – ٢١٣.

ب – ابن حزم، الإحكام، جـ ١ – ٤، ص ٤٩٤ – ٤٩٦.

جـ – ابن تيمية، أحمد، القواعد النورانية، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م، ص ٥٢ – ٥٣.

د – ابن حزم، المحلى، جـ ١، فصل ٥، ص ١٥٤.

هـ – الجويني (أبو المعالي) عبدالملك بن عبدالله، غياث الأمم، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩م، ص ٤١ – ٤٤.

و – الشافعي، الرسالة، ص ٤٦٨ – ٤٧٩.

ز – السرخسي، أصول، جـ ١ ، ص ٢٩٥ – ٣١٨، جـ ٢، ص١٠٨.

ح – أبو زهرة، أصول، ص١٨٩.

ط – البيهقي، أحمد بن حسين، معرفة السُنن والآثار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، جـ١ ، ص٨٩ – ٩١.

ي – شلبي، أصول، جـ١، ص١٨٠.

ك – أحمد ، حسن ، مبدأ الإجماع في الإسلام، معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام اباد، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ص ١٤٧ – ١٤٨.

ل – زيدان ، الوجيز ، ص ١٤٧ – ١٤٨.

م – منكور ، ص ٢٣١ – ٢٣٢.

ن – ندوي، ص ٦٤ – ٧٠.

للمجتمع الإسلامي) يعتبر إجماعاً في الرأي من جانب كافة المسلمين وهو ما يطلق عليه «إجماع الأمة». وبهذا الخصوص، يُفهم أنّ سلطة الإجماع قد تأكدت من خلال الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة مثل «لا تجتمع أمتي على ضلال»، و «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حَسَنٌ». (١).

وتعكس هذه الحقائق بدورها أنّ إرادة الأمة ورأيها (حيثما اتفقا مع المبادئ العامة للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة) يكتسبان أهمية خاصة في الشريعة الإسلامية. ولذا فإن الفقهاء المسلمين يؤكدون أن مثل هذا القرار الحاظي بالإجماع يكون ملزماً لكافة المسلمين بحيث يتوجب عليهم الالتزام به وتطبيقه (راجع الفصل الخامس، المبحث الأول)، ويشير ابن كثير إلى رأي الشافعي الذي استنبط من الآية الكريمة:

«..ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونُصلِه جهنم وساءت مصيرا» (النساء – ١١٥).

إلى تحريم مخالفة أي إجماع يتوصل إليه فقهاء المسلمين. (٢)، ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أنّه بعد حوالي عشرة قرون أُثير موضوع الرأي العام (رأي الأمة) بعد الثورة الفرنسية. لقد كان الأمر يتمثل في مناقشات حامية بين السياسيين ورجال الفكر والقانون. وانتشر الأمر فيما بعد في معظم الدول الأوروبية. إذًا يتوجب على المرء أن يسجّل أنّ الإسلام كان له السبق في هذا المجال، أي أنّ الإسلام كان قد دأب ومنذ بداياته، (أي منذ القرن السابع

---

١ – الألباني ، جـ١، ص٣٦٧.

٢ – الشافعي، الرسالة، ص ٤٧٥ – ٤٧٦.

انظر ايضاً :

أ – ابن كثير، العمدة، جـ٣، ص٣٦٨ – ٣٦٩.

ب – ابوزهرة، أصول، ص ١٩٤.

جـ – موسوعة جمال، جـ١ ، ص١٨.

د – مذكور، ص ٣٢٨.

هـ – زيدان، الوجيز، ص١٤٩ – ١٥٠.

الميلادي، على إيلاء رأي الأمة أهمية ومكانة عظيمة).

في كتابه، «مبدأ الإجماع في الإسلام» يعرّف المفكر المعاصر، حسن أحمد الإجماع بأنه قوة جماعية مشتركة للأمة الإسلامية [1]، وبالتالي عندما يصل فقهاء المسلمين إلى قرار بالإجماع يجب على الأمة اتباعهم في تطبيق ذلك القرار، ولا يحق لأي فرد كان، الخروج على ذلك الرأي. ويؤيد عبدالقادر عودة الفقيه المعاصر وأكثر الفقهاء تحرُّراً، في كتابه «التشريع الجنائي الإسلامي» هذا الرأي قائلا: أنّه إذا اتفق كافة فقهاء المسلمين على رأي بالإجماع بشأن قضية ما، يصبح ذلك الرأي عندئذ ملزماً للمسلمين عامة، ويجب عليهم تطبيقه واتباعه، ولكن إذا لم يكن الفقهاء قد أجمعوا برأي واحد، فلا يجوز عندئذ فرض هذا القرار إلا بواسطة الحاكم [2]، وبهذا الخصوص يقارن الفقيه عودة، بين هذا النوع من الإجماع وبين القوانين التي تُصدرها السلطة التشريعية (البرلمان) وبتصديق من الملك أو رئيس الدولة على سبيل المثال، بمعنى آخر، إنّ هذا النوع من الإجماع يكتسب صفته الإلزامية من قرار الحاكم. وبالتالي، يرى عودة، أنّه وفقاً للشريعة الإسلامية، يكون للسلطة التنفيذية الحق في وضع القواعد والأنظمة اللازمة لحماية المصلحة العامة، ولذا تُعتبر هذه الأنظمة والقواعد مكمّلة للشريعة الإسلامية، بيد أن هذه الأنظمة والقواعد يجب أن تكون وفقاً للمبادئ العامة للإسلام، وإلاّ كانت غير ملزمة، والحكومة التي لا تمارس صلاحياتها وفقاً لروح الإسلام لا يكون لها أي سلطة ملزمة على المسلمين، وأخيرا يرى أنّ مبدأ الإجماع في الشريعة الإسلامية مماثل لمبدأ رأي الأغلبية والذي تأخذ به

---

١ – البصري، جـ ٢، ص٤٥٨ –٥١٣.

انظر أيضاً :

– الجصاص، أبوبكر، احمد بن علي ، أحكام القرآن، مطبعة الأوقاف الإسلامية، القسطنطينية، ١٣٣٥هـ/ ١٩١٦م، جـ٢، ص٨٧.

– أحمد، ١ – ١٨.

٢ – الشهرستاني، جـ ٢، ص ٤.

انظر أيضا :

– عودة ، تشريع، جـ١، ص ١٨٠.

البرلمانات الحديثة في هذا العصر. (١)

وكانت أول واقعة يُطبق فيها مبدأ الإجماع بعد وفاة الرّسول ﷺ هى واقعة اختيار أول خليفة ليحكم المسلمين. حيث كان ذلك الاختيار قائما على السببين التاليين:

أ - كان رسول الله ﷺ يُطلق على أبي بكر لقب «الصّديق» بسبب سلوكه الإسلامي المميّز والصّادق. وهو أول من اعتنق الإسلام من الرجال وكان أقرب الناس إلى رسول الله ﷺ. وهو «ثاني اثنين إذ هُما في الغار» أثناء الهجرة، ولقد:

ب - رشح رسول الله ﷺ ، وهو على فراش الموت، أبا بكر ليكون الإمام، الذي يؤم المسلمين في الصلاة. وهذه الإمامة الدينية، في نظر المسلمين أكبر وأعظم قيمة من أي زعامة أخرى في هذه الحياة. ولهذه الأسباب وللصفات الأخرى التي يتمتع بها أبو بكر تم انتخابه بإجماع المسلمين كقائد لهم أو بمعنى آخر كان انتخاب أبي بكر الصّديق بالإجماع (٢). في كتابه «الوجيز في أصول الفقه» يرى الفقيه المعاصر عبدالكريم زيدان، أنّه «في هذا العصر من الضروري للمسلمين ممارسة الإجماع حتى يمكنهم تلبية احتياجات تطوّر أمتهم، ويقترح إنشاء مجمع فقهي يضم جميع فقهاء المسلمين للتشريع على أساس مبدأ الإجماع خلال اجتماعاتهم الدورية، ويقترح تعميم قراراتهم القانونية التي يتوصلون إليها على جميع البلاد الإسلامية من خلال وسائل الإعلام حتى يمكن للمسلمين تطبيقها والالتزام بها (٣)، مما يوحّد التشريع في جميع البلدان الإسلامية وبالتالي يضيق من

---

١ - لمزيد من التفصيل أنظر الفصل ٥، مبحث ١ من هذا الكتاب.

- عودة، تشريع، جـ١، ص ١٨١.

٢ - لمزيد من التفصيل أنظر الفصل ٥، مبحث ٢ من هذا الكتاب.

- البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، جـ١، ص٤٣٤-٤٣٦.

٣ - زيدان ، الوجيز ، ص ١٥٩.

شقة الخلاف ويساعد على تكامل وحدة الأمة، وقد يؤدي تنفيذ هذا الاقتراح إلى إحداث أفضل الأثر إذا تبنّته منظمة المؤتمر الإسلامي، لأن هذه المنظمة تضم كافة زعماء الدول الإسلامية الذين يمتلكون السلطة التنفيذية اللازمة لتأسيس هذا المجمّع وصياغة قراراته في قوانين، وبالتالي إصدار مراسيم رئاسية بتطبيق تلك القوانين والأنظمة.

بيد أن كبار الفقهاء الذين يتحقق بهم الإجماع يعرفون باسم «أهل الحل والعقد» وهذا التعبير يُستخدم في الشؤون السّياسية وكذلك في الأمور المتعلّقة بتعيين أو عزل الخليفة، وفي هذه الحالة، يجوز أيضا استخدام هذا التعبير للإشارة الى السياسيين والاقتصاديين والفقهاء ومختلف أنواع الخبراء والاخصائيين في العديد من أفرع ومجالات العلم والمعرفة [1]، وحسب مؤهلاتهم تعترف بهم الأمة الإسلامية ويمثلون الناس في تصرفاتهم وأفعالهم النّيابيّة. هذا وسنقوم في جزء لاحق من هذه الدراسة بمناقشة الدور السياسي الذي يضطلع به «أهل الحل والعقد» [2]. (راجع الفصل الخامس، المبحث الأول).

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١ – دائرة معارف الإسلام، بريل ليدن ولوزاك وشركاه، لندن، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، جـ١ ، ص ٣٦٣-٣٦٤.
انظر ايضاً :
الدريني، ص ٣٤٤ – ٣٤٥.

٢ – لمزيد من التفصيل أنظر الفصل ٥، مبحث ١ من هذا الكتاب.
– الماوردي، علي بن أحمد، الأحكام السلطانية، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، ص٧-٨.

٢- الاجتهـــاد

الاجتهاد هو محاولة تكوين رأي شرعي سليم على أساس تفسير القرآن والسنة. وعندما لا يكون هناك حكم واضح بخصوص موضوع معين يلجأ الفقيه لأسلوب القياس لاستنباط رأي بخصوص المسألة الشرعية المعنية [١] يقول عبدالحليم الجندي أحد المفكرين المعاصرين، إنّ الرّسول ﷺ قد دأب على تشجيع صحابته على الافتاء وعلى ممارسة الاجتهاد، كما يضيف الكاتب المذكور أنّ الرّسول ﷺ أمر عمر بن الخطاب، الحكم في نزاع، فقال عمر وهل اجتهد وأنت حاضر يارسول الله؟ فأجابه الرّسول ﷺ: «نعم، إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر، [٢]» وكان رسول الله ﷺ، قد أقرّ معاذ بن جبل على الإجتهاد فيما بعثه إلى اليمن.

كتب عمر، أثناء تولّيه الخلافة إلى القاضي شرُيح (أحد كبار القضاة في ذلك الوقت توفى عام ٨٠ هـ/ ٦٩٩ م) قائلا:

---

١ - الشافعي، الرسالة، ص ٤٨٨ - ٥٠٢.

انظر أيضاً :

أ - الشاطبي، جـ٤، ص٥٧ - ٦٦.

ب - البيهقي، سنن، جـ١، ص٩٢ - ٩٤.

جـ - الغزالي، المستصفى، جـ١، ص٣٥٠.

د - ابن العربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، جـ١، ص٢٢٥- ٢٢٦.

هـ - خلاّف، عبدالوهاب، مصادر التشريع الإسلامي، دار القلم، الكويت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص٧ - ١٧.

و - أبو زهرة، أصول، ص٣٦٥.

ز - عودة، تشريع، جـ١، ص٢٠٦ - ٢٠٧.

ح - الفقه الإسلامي أساس التشريع، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ص٦٧-٧٠.

ط - دوي، ص ٧٨- ٨٣.

ي - قاموس لكسون العربي الإنجليزي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، القسم الثاني، ص٤٤٢- ٤٤٤.

٢ - ابن ماجة، سُنن، جـ٢، ص٧٧٦.

انظر أيضاً :

أ - البيهقي، سُنن، جـ١، ص ٩٣.

ب - ابن قيّم الجوزية، أعلام، جـ٢، ص٢٠٣.

جـ - الجندي، ابن حنبل، ص ٢٦١.

«إحكم بكتاب الله فإن لم يكن فبسنّة رسول الله ﷺ وإن لم يكن فبأحكام الصالحين.» (١)

ومن هذا الخيار الأخير الذي أتاحه لشريح، يتضح أنّ عمر قد وجّهه للتصرّف وفقا للأحكام الصادرة عن الأشخاص الآخرين عندما لا يكون هناك حكم واضح بخصوص أي موضوع معين في القرآن أو في السّنة. ويجوز استخدام الحكم السابق الصادر عن أحد الصحابة أو عن أي فقيه معتمد آخر في التوصّل إلى قرار شرعي. وفي هذا الخصوص، قال رسول الله ﷺ: «أصحابي كالنجوم، بأيّهم اقتديتم اهتديتم.» (٢)

ويمكن القول أنّ الاجتهاد هو عمل فكري يمارس في الإسلام طوال فترة الأربعة عشر قرناً الماضية بهدف تنظيم حياة الناس وتأمين أكبر قدر من الأمن والسلام فيما يواكب تطورات الحياة في ظل كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ. في كتابه «المُستصفى» يقول أبو حامد الغزالي: إن المجتهد، الفقيه الذي يمارس الاجتهاد، يجب أن يكون لديه معرفة جيدة بأهداف ومقاصد الشريعة الإسلامية، ويجب كذلك أن يكون رجلاً عادلاً ومشهوداً له بالنزاهة. أي بمعنى آخر، أن استقامة وعدالة الفقيه تكسبانه المصداقية وبالتالي تُقبل فتواه. (٣)

في هذا السياق يورد الفقيه المعاصر محمد أبوزهرة جملة الشروط المطلوب توافرها في ممارس الاجتهاد كما اتفق عليها أغلب الفقهاء المسلمين، فعلى

---

١ – ابن قيم الجوزية، أعلام، جـ٢، ص ٢٠٢.
انظر أيضا :
– دوي ، ص ٧١.
٢ – ابن قيم الجوزية، أعلام، جـ٢، ص ٢٠٢.
انظر أيضاً :
– الجندي، ابن حنبل، ص ٢٦٠.
٣ – الغزالي، المستصفى، جـ١، ص٣٥٠.
انظر أيضاً :
– الشاطبي، جـ٤، ص٦٧ –٧٥.
– خلاّف، تشريع، ص١٣– ١٦.

سبيل المثال يجب أن يكون المجتهد على معرفة جيدة باللغة العربية والقرآن والسّنة، والناسخ والمنسوخ وأسباب نزول الآيات وأسس الإجماع ومناهج القياس، كما يجب أن يكون رجلا ذا عقيدة قوية وإيمان راسخ، ذكياً وذا رأي سديد. (١)

هناك أساليب عدة لممارسة الاجتهاد (٢) مثل القياس والاستحسان والاستصحاب وسدّ الذرائع والعُرف والمصالح المُرسلة وشرائع من قبلنا وقول الصحابي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - الشاطبي، جـ١، ص٦٧ - ٧٤.

انظر ايضاً :

أ - أبوزهرة ، أصول، ص ٣٦٥ - ٣٧٤.

ب - أبوزهرة، محمد، ابن حنبل، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، ص ٣٨٠-٣٨٥.

جـ - دوي، ص ٧٨ - ٧٩.

٢ - عودة، تشريع، جـ١، ص٢٠٦ - ٢٠٧.

٢- القيـــاس

يطبّق القياس لاشتقاق رأي شرعي من حكم نصي (وارد في القرآن الكريم أو السنّة أو متفق عليه بالإجماع) بخصوص موضوع (مسألة) غير منصوص عليه أي بمعنى آخر القياس هو البحث في وضعية موضوع أو مسألة غير وارد بها نص عن طريق مقارنتها بموضوع أو مسألة منصوص عليها وفقا لعلّة مشتركة بين هذه الأخيرة التي يتم التعرف عليها من القرآن الكريم أو السنة أو بالإجماع (١). وبين المسألة غير المنصوص عليها.

ويعرّف الفقيه المعاصر، عبدالرحمن دوي، القياس بأنه «المبدأ الشرعي المقرر لاستنباط نتيجة منطقية من حكم معين بخصوص موضوع معين متعلق بمصالح المسلمين» (٢).

ومثله مثل أي وسيلة تشريعية أخرى في الإسلام يجب أن يكون القياس وفقاً

---

١ – الشافعي، الأمّ، ص ٤٧٦ – ٤٨٦.
انظر أيضاً :
أ – ابن قيّم الجوزية، اعلام، جـ١ ، ص ١٣٨ – ١٥٠.
ب – الباجي (الأندلسي) سليمان بن خلف، كتاب الحدود في الأصول، مؤسسة الزعبي، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م/ ص ٧٠ وما بعدها.
جـ – ابن تيمية، رسائل، جـ٢، ص ٢٢٧ وما بعدها.
د – الخطيب البغدادي، جـ٢، قسم ٥، ص ١٧٨.
هـ – الفتوحي، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، مطبعة السنّة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م، ص ٢٧٢ وما بعدها.
و – الأنصاري، جـ٢، ص ٢٤٦.
ز – زيدان، الوجيز، ص ١٦٠.
ح – خلاّف، تشريع، ص ١٩.
ط – أبوزهرة، أصول، ص ٢١٧– ٢٣١.
ي – أبوزهرة، محمد، أبو حنيفة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م، ص ٣٣٠.
ك – العاني، ص ٢٤–٢٧.
ل – شلبي، أصول، جـ١، ص ٢٠١ – ٢٠٥.
٢ – البصري، جـ٢، ص ٦٩٧ – ٧٦١.
انظر أيضاً :
– السرخسي، أصول، جـ٢، ص ١١٨ – ١٣٣.
– دوي، ص ٧٠.

للقرآن الكريم أو السنّة أو الإجماع. وفي معرض تعريفه للقياس يقول البغدادي (أبو بكر أحمد بن ثابت ٣٩٢ - ٤٦٢ هـ / ١٠٠١ - ١٠٦٩م) إنّ «القياس هو قيام الفقيه بتحليل ومقارنة الفرع بالأصل في بعض أحكامه بسبب وجود علّة مشتركة بينهما [١]. وأكثر التعريفات إيجازاً هو ذلك الذي أدلى به الفقيه المسلم الفتوحي، محمد بن أحمد حين يقول إنّ «القياس هو إرجاع الفرع إلى أصله لعلّة مشتركة تجمعهما» [٢] أي تجمع الأصل والفرع.

وقد ذكر الكثير من الباحثين الإسلاميين تعريفات مشابهة للقياس وأكدوا أنّ القياس يقوم على أربعة أركان.

أ - الأصل أي النص أو الحكم الموجود.

ب - الفرع أي الموضوع غير الوارد به نص والمطلوب معرفة حكمه وتشريعه.

ج - الحكم وهو ما يكون منصوصاً عليه في الأصل والمطلوب التوصل إليه في الفرع.

د - العلة في الحكم تكون معطاة في الأصل وتتحقق في الفرع. أي بمعنى آخر هي السبب المشترك بين كل من الأصل والفرع [٣]. ويعود ذلك إلى أنّ كل حكم يقوم على علّة، وعندما تكون هذه العلة مشتركة بين كل من الأصل والفرع، وعندما تكون العلة وهي سبب الحكم الشرعي قائمة في الأصل يمكن عندئذ تطبيق القياس في تقرير أو تنظيم الفرع للوصول إلى حكم

---

١ - الخطيب البغدادي، جـ١، قسم ٥، ص ١٧٨.

٢ - الفتوحي، ص ٢٧٢ وما بعدها.

٣ - الخطيب البغدادي، جـ ١ قسم ٥، ص ٢١٠.

انظر أيضاً :

أ - البصري، جـ٢، ص ١٠٣١ - ١٠٥٠.

ب - عودة، التشريع، جـ١، ص ١٨٣.

جـ - زيدان ، الوجيز، ص ١٦٠ - ١٦١.

د - خلاّف، تشريع، ص ٢٥.

هـ - أبوزهرة، أصوله ٢١٧ - ٣٣١.

الشرع بشأنه. وبالرجوع إلى المناقشة السابقة بخصوص تحريم الخمر في القرآن الكريم، نجد أنه لم يرد ذكر العقوبة التي يجب إنزالها بشارب الخمر. وكذلك فإن السنّة لم تذكر شيئاً عن هذا الموضوع. وقد اتخذ صحابة الرّسول ﷺ الذين واجهوا هذه المشكلة بعد وفاته عدة أحكام بشأن عقوبة شارب الخمر. ومن بين هذه الأحكام المختلفة، كان حكم على بن أبي طالب المبني على القياس والذي وافق عليه الصحابة بالإجماع في عهد عمر (١). وكان قياس على بن أبي طالب في البحث للوصول إلى حكم بشأن عقوبة شارب الخمر كالآتي:

«إذا شرب الخمر سكر وإذا سكر هَذى، وإذا هَذى افترى، وحدّ المفتري أي القاذف ثمانون جلدة»، وبناءً عليه فالذي يشرب الخمر يجب أن يُجلد ثمانين جلدةً (٢).

ويقول عبدالقادر عودة، إنّ تحريم الخمر نزل في القرآن الكريم بينما تحدد عقاب شاربها بالسنّة حيث قال رسول الله ﷺ من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه..، ويؤكد عودة أنّ الثمانين جلدة كعقاب للشّرب مبني على الإجماع، ولكن الشافعي يعتبر أن العقاب نفسه هو أربعون جلدة فقط وأنّ الأربعين جلدة الأخرى عبارة عن عقاب تعزيري «التعزير» . وفي هذا الخصوص، هو لا يتفق مع أغلبية الفقهاء الذين يعتبرون أن الثمانين جلدة تشكل العقاب الكامل. وتدعيماً لرأيه يقول الشافعي إنه ليس هناك أي دليل يثبت أن

---

١ – عودة، التشريع، جـ١، ص ٦٤٨– ٦٤٩

٢ – «والذين يَرمونَ المحصناتِ ثمّ لَم يأتوا بأربَعةِ شُهداءَ فاجلِدُوهُم ثمانينَ جَلدةً، ولا تَقبلُوا لهُم شَهادَةً أبداً، وأولئكَ هُم الفاسِقُون» النور –٤

انظر ايضاً :

أ – الأمدي، جـ ٣، ص ٨٢ – ٨٣.

ب – الالباني، جـ١ ، ص ١٦٥.

جـ – ابن قيم الجوزية، أعلام، جـ ١، ص٢١١.

د – عودة التشريع، جـ ١، ص ٦٨٤ – ٦٤٩.

هـ – دوي – ٧٢.

الرّسول ﷺ قد عاقب أي شخص شرب الخمر بما يزيد على أربعين جلدة [1]. وتجدر بنا الإشارة هنا إلى أنّ الشافعي يعتبر أن القياس والاجتهاد تعبيران يحملان نفس المعنى [2].

أما الفقيه الإسلامي أبو حنيفة (النعمان بن ثابت بن النعمان توفى عام ١٥٠ هـ - ٦٩٩/٦٨٠ - ٧٦٧ م) فيرى أن رائحة الخمر بالإضافة إلى وجود شهود شرطان يجب توافرهما لإثبات أنّ الشخص قد شرب الخمر، ويرى عبدالقادر عودة أنّ هذا الشرط هو بمثابة إجراءات جنائية، ويقول: أنّ ذلك يتمشى مع منهج الصحابي عبدالله بن مسعود الفقهي في هذا الصدد [3]. ويضيف، أنّ «القياس ليس مصدراً من مصادر التشريع فيما يتعلق بالجرائم والعقوبات، ولكنه مصدر تفسيري». وبالتالي فإن أغلبية الباحثين الإسلاميين لا يقبلون ممارسة القياس بصفة مطلقة في كافة الأمور التشريعية، وإن كانوا يقبلون القياس في بعض الحالات فإنّهم يختلفون حول تطبيقه فيما يتعلق بالجرائم والعقوبات. ويعتمد الفقهاء الذين يسمحون بتطبيق القياس في هذا المجال على التصريح الذي حصل عليه معاذ من الرّسول ﷺ، وعلى اتفاق الصحابة مع على بن أبي طالب في الرأي حول حدّ (عقوبة) الشرب [4].

ويؤكد الفتوحي في معرض تزكيته لاستخدام القياس اختلاف الباحثين

---

١ - ابن قيّم الجوزية، أعلام، جـ١، ص ٢١١.
انظر ايضاً :
- عودة، التشريع، جـ١، ص ٦٤٩.
٢ - الشافعي، الأمّ، ص ٤٧٦.
٣ - أبوزهرة، أصول، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.
انظر ايضاً :
- عودة، التشريع، جـ١، ص ١٨١.
٤ - خلاّف، التشريع، ص ٣٠- ٣٥.
انظر ايضاً :
- أبوزهرة، اصول، ص ١٨٣ - ١٨٤.

الإسلاميين حول ممارسة القياس في بعض مجالات التشريع [1]. ويخلص من ذلك إلى أنه من الواضح أنّ أغلبية الباحثين الإسلاميين يتفقون على القياس كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي وبالتالي يمكن القول إنّه بدون القياس يكون من الصعب إيجاد رأي حول أي موضوع معين أو التوصل إلى حكم لأي مشكلة مستجدة. وكان الصحابة وكبار الفقهاء المسلمين يمارسون القياس بصفة عامة وبممارسة القياس استطاعوا التغلب على الكثير من المشاكل بحيث يضعون أنظمة وقواعد كفيلة بتأمين أسلوب حياة آمنة للأفراد والمجتمعات. وبالتالي فإن القياس هو استجابة طبيعية للاحتياجات الإنسانية [2].

وفي النهاية يكون من المهم أن نشير إلى أحد أمثلة القياس الموضوعة وفقا للسنّة. قال رسول الله ﷺ:

«لا يبع أحدكم على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه إلا أن يأذن له». [3]

وبتطبيق القياس في هذه المسألة، يكون من المحرّم على المسلم إيجار أي شئ مثل بيت أو محل على إيجار مسلم آخر، مالم يأذن له ذلك الآخر. [4] والهدف هنا واضح، وهو وضع حدّ لذلك التنافس غير الحميد الذي يؤدي إلى بثّ روح العداوة والبغضاء بين الناس، ففي أمور العلاقات الاجتماعية بين الأفراد فيما

---

١ – الفتوحي ، ص ٣٢٩.

انظر أيضا :

– الأنصاري، جـ ٢، ص ٣.

– شلبي، أصول، جـ١، ص ٢١٠ – ٢١٧.

٢ – الشافعي، الرسالة، ص ٤٧٦ – ٤٨٦.

انظر أيضاً :

– أبوزهرة، أصول، ص ٢٠٩ – ٢١١.

٣ – مشكاة، جـ٢، ص ٢٧٩.

٤ – ابن قيّم الجوزية، أعلام، جـ١، ص ٢٠٨.

انظر أيضا :

– زيدان، الوجيز، ص ١٦٢.

يختص بالقضايا المتكررة دائما مثل الخطبة والبيع والإيجار، فإن وضع ضابط ينظم علاقات الناس ويمنع اعتداء بعضهم على بعض، من شأنه أن يزيد من عوامل الارتباط الاجتماعي ليعمّ الإخاء والانسجام بين جميع طبقات المجتمع، وهذا هو أهم المقاصد التشريعية في الإسلام.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٤- الاستحسان

يعرّف الفقيه الإسلامي البزدوي، الاستحسان بأنه «الانحراف من قياس مطلوب إلى حكم أقوى أو تنحية للقياس جانباً لصالح حجة أقوى (١) أو بمعنى آخر، هو المفاضلة بين قياس وآخر، أي أنه رأي قانوني خاص غير معتاد بخصوص موضوع مثار، يستحسن اتباعه بسبب حجة أقوى أو لسبب يؤدي إلى التحول عن الرأي المعتاد (٢).

ويقول الباجي (الأندلسي) سليمان بن خلف (توفى عام ٤٧٤هـ/ ١٠٨١م) في كتاب الحدود في الأصول، إن الاستحسان هو «هجر القياس والبعد عنه» ويضيف شارحاً: أن الاستحسان هو «الحكم على مسألة وفقاً للقياس، وتفضيل حكم آخر في مسألة مشابهة بسبب معنى خاص بالموضوع المراد إصدار حكم فيه (٣) . ويعرّف بعض فقهاء المالكية الاستحسان على أنه استثناء (٤) ولإثبات مصداقية اللجوء إلى الاستحسان يستشهد الكثير من الباحثين الإسلاميين

---

١ – الآمدي، جـ٣، ص ٢١٤ – ٢١٥.

انظر أيضاً :

أ – زيدان، الوجيز ، ص ١٩٣.

ب – خلاّف، التشريع، ص ٦٩.

جـ – أبوزهرة، أصول، ص ٢٥١ – ٢٥٣.

د – العاني، ص ٢٧ – ٢٨.

هـ – موسوعة جمال، جـ٢، ص ٣٧ – ٤٦.

٢ – الفتوحي، ص ٣٨٧ – ٣٨٩.

انظر أيضاً :

– أبوزهرة، أبوحنيفة، ٣٥٠.

– شلبي، أصول، جـ١، ص ٢٧٥.

٣ – الباجي، ص ٦٦ – ٦٧.

٤ – السرخسي، أصول، جـ٢، ص ٢٠٠ – ٢١٨.

انظر أيضاً :

– شلبي، أصول، جـ١، ص ٢٧٨.

بالآيات الكريمة التالية [1]:

«الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم اللّه وأولئك هم أولوا الألباب» (الزمر ١٨). و

«واتبِعوا أحسن ما أنزِلَ إليكم من ربكم من قبلِ أن يأتيكمُ العذابُ بَغتةً وأنتم لا تشعرون» (الزمر ٥٥).

ويقول الفقهاءُ إن الآية (١٨) تُثني على هؤلاء الذين يستمعون إلى النصيحة وأن الآية (٥٥) تشكل أمراً إلى الناس باتباع أحسن ما أُنزل إليهم، وهذا يستدعي الفرد أن يتمتع بدرجة عالية من الإيمان والفطنة، كما يساند القائلون بالاستحسان، رأيهم بالحديث النبوي الشريف الذي رواه عبدالله بن مسعود عن النبيّ ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله (أمر) حسن».

ويفسر الفقهاء هذا الحديث على أنه إقرار بمصداقية الإجماع وهو ما يثبت صحة الاعتماد على الاستحسان كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي [2].

هذا... بينما يشير الشيخ محمد أبوزهرة إلى الحديث السابق في معرض كلامه عن العُرف كمصدر من مصادر التشريع.

أما الفقيه الآمدي فيأخذ «بالاستحسان» رغم عدم اتفاقه مع البراهين والحُجج المذكورة. وفي معرض تصديه للذين لا يقبلون الاستحسان كمصدر تشريعي. وفي خضم هذا التعدد الثري من الآراء نرى الشيخ المعاصر محمد مصطفى شلبي يلجأ إلى الآية الكريمة :

«إلا ما اضطررتم إليه ...» (الأنعام ١١٩).

---

١ - الآمدي، جـ٣، ص ٢١٤ - ٢١٥.

٢ - شلبي، أصول، جـ١، ص ٢٦٩.

انظر ايضاً :

دوي، ص ٨١.

والآية الكريمة :

«... فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدّة من أيام أخر....» البقرة ١٨٥)

وهو يشير إلى هاتين الآيتين على أنهما حالات استثنائية لقيام سبب أو وجود عذر لعدم المقدرة، كما يشير إلى حديث نبوي شريف كدليل من السّنة يقرّ الاستحسان وإلى الاستثناءات التي أقرّها الصحابة بالسماح بانتقال الإرث إلى زوجة الرجل التي يطلقها وهو على فراش الموت، مالم تكن الزوجة هي الطالبة للطلاق، إذ أن القاعدة هي عدم السماح للزوجة المطلقة بأن ترث زوجها. وقد تم اللجوء إلى الاستحسان بغرض حماية الزوجة التي يرغب زوجها في حرمانها من حقها بالإرث، بتطليقها وهو على فراش الموت، وتم توفير الحماية عن طريق منح هذه الزوجة استثناءً من القاعدة [١] وقد كان أول من وضع قواعد الاستحسان هو أبو حنيفة الذي لقب بإمام الاستحسان، ثم تبعه بعد ذلك تلاميذه وطبقه كذلك الإمام مالك بن أنس (٩٠/٩٨-١٧٩هـ/ ٧٠٨-٧١٦م) مؤسس المذهب المالكي وتلامذته من بعده. ويقول الإمام مالك إن «الاستحسان تسعة أعشار العلم» [٢]. بيد أن الإمام الشافعي لا يأخذ بالاستحسان، ولكن

---

١ - خلاف، التشريع، ص ٧٢ - ٧٣.

انظر أيضا :

أ - أبوزهرة، إبن حنبل، ص ٣٢٧.

ب - أبوزهرة، أبو حنيفة، ص ٣٤٨.

جـ - الكتاب الأول- فقه، ص ١٢٨ - ١٥٤.

د - شلبي، أصول، جـ١، ص ٢٧٩.

٢ - أبوزهرة، أصول، ص ٢٥١.

انظر أيضاً :

- شلبي، أصول، جـ١، ص ٧٠ - ٧١.

- أبوزهرة، أبوحنيفة، ص ٣٤٩.

فقهاء المذهب الحنبلي يعترفون به (١).

ويقول أبو زهرة إن أغلبية فقهاء المالكية يعترفون بوجود فارق بين الاستحسان والمصالح المرسلة ومن جهة أخرى، نجد أن الشيخ عبدالوهاب خلاّف في كتابه «مصادر التشريع الإسلامي» قد أجرى مقارنة بين الاستحسان والاستصلاح، بالإضافة إلى دراسة كل منهما على حدة، ويعتبر الشيخ محمد مصطفى شلبي أن كلا من الاستصلاح والمصلحة المرسلة يحملان نفس المعنى، أي أنهما لفظان لشئ واحد. (٢)

والخلاصة أن الاستحسان مقسم إلى أنواع يخضع كل منها للأثر التشريعي المتوقع منه على أساس :

أ - الاستحسان بالنص: ويقوم على أساس استثناء نصي، كالعدول عن نصٍ عام إلى حكم خاص.

ب - الاستحسان بالإجماع.

جـ - الاستحسان بالقياس.

د - الاستحسان بالعرف.

هـ - الاستحسان بالضرورة.

---

١ - الشافعي، الرسالة، ص ٥٠٤ - ٥٥٨.
انظر أيضاً :
أ - خلاف - تشريع ، ص ٧٠ - ٧١.
ب - زيدان ، الوجيز، ص ١٩٧.
جـ - أبوزهرة، أصوله ص ١٥٨ - ٢٦٠.
د - أبوزهرة، أبو حنيفة، ص ٣٤٩.
٢ - خلافـ تشريع، ص ٦٧ - ٦٩.
انظر أيضاً :
- أبوزهرة، أصوله ص ٢٥٢ - ٢٥٣.
- دوي ، ص ٨١.

و – الاستحسان بالمصلحة (١).

ز – الاستحسان لرفع الحرج .

---

١ – خلاف، تشريع، ص ٧٢ – ٧٥.

انظر ايضاً :

أ – أبوزهرة، أصول ص ٢٥٣ – ٢٥٨

ب – أبوزهرة ، أبوحنيفة، ص ٣٥٣ – ٣٥٤.

جـ – شلبي ، أصول، جـ١، ص ٢٨٢ – ٢٩٠.

د – الكتاب الأول، فقه، ص ١٦١ – ١٦٤

هـ – زيدان، الوجيز، ص ١٩٥ – ١٩٧.

٥- المصالح المرسلة (الاستصلاح) أو المصلحة العامة

قد يكون لتعبير «المصلحة العامة» معانٍ واسعة جداً وتعريفات غير محدودة، وقد يكتنف مصطلح المصلحة شئ من سوء الفهم وأيضاً سوء الاستعمال، إلاّ أن الفقهاء المسلمون قاموا بحصر «المصلحة» ضمن ضوابط تشكل معياراً لمعرفة المصلحة المعتبرة والتي يُعتد بها في مجال التشريع وذلك بهدف :

أ - حفـــظ الديـــن .

ب - حفـــظ النفـــس.

ج - حفـــظ العقـــل.

د - حفـــظ النســـل.

هـ - حفـــظ المـــــال.

والفئات المذكورة أعلاه أساسية ولا غنى لحياة الإنسان عنها [١] وتسمى بالضروريات الخمس والتي هى المقاصد الشرعية المتقدمة على جميع الأهداف التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها وصونها للمجتمع. ففي سياق حديثه عن حفظ الدين مثلاً، يتناول الفقيه محمد أبو زهرة الحديث عن الحرية الدينية ويشير إلى الآية الكريمة: «لا إكراهَ في الدين ...» (البقرة ٢٥٦).

ويدرج أبو زهرة تحت فئة حفظ النفس الحق في الحياة وفي الكرامة الإنسانية وحرية العمل وحرية العقيدة وحرية التعبير عن الآراء والمعتقدات وحرية اختيار

---

١ - عودة - التشريع ، جـ١، ص٢٠٢ - ٢٠٣.

انظر أيضاً :

أ - خلاف، تشريع، ص ٩٢.

ب - الكتاب الأول- فقه، ص ٧٩، ٢٠٢ - ١٢٢.

جـ - أبوزهرة، أصول، ٢٦٥

د - موسوعة جمال، جـ٧، ص ٦٨٨ - ٦٨٩.

هـ - العاني، ص ٢٨٠ - ٢٨٩.

و - شلبي، أصول، جـ١، ص ٢٩٨.

مكان العيش. كما وأنه يفسر حماية العقل على أنها الحماية من أي شئ قد يؤثر على عقل الإنسان، وليكون الفرد محمياً من الإعاقة، حتى لا يكون عالة على المجتمع، ومنعاً من أن يصبح مصدراً للأذى والشر على الناس. فتحريم الخمر والمخدرات بأنواعها الأخرى دليل على حكمة التشريع الإسلامي في مجال حماية العقل.

أما حفظ النسل، فيعتبر ضرورياً لإيجاد أجيال قوية صحيحة النفس والبدن تتمتع بحياة أسرية قويمة لا تشوبها شائبة وفقاً لقانون الأسرة كما يشرِّعه الإسلام بكل ودٍّ وسماحة. (أنظر الفصل الثالث من هذه الدراسة).

أما فيما يتعلق بتطبيق مبدأ المصلحة في حفظ المال، فإن الشريعة الإسلامية تؤسس الأنظمة والقواعد التي يجب أن يتم من خلالها تداول المال وذلك منعاً لأي نوع من الاستغلال الظالم أو الغش أو التدليس، حتى تصبح عملية استثمار المال وتنميته خيراً على الفرد المستثمر وأيضاً على المجتمع بصفة عامة.

ويتم التشريع وفقاً للمصلحة المرسلة في حالة عدم وجود حكم بخصوص مسألة معينة وعندما لا يكون هناك سند من نص أو تأكيد أو دعم لحكم معين وبالتالي لا يكون هناك اختصاص اللجوء إلى الاستنباط بالاجتهاد والقياس، وعليه، فإن المصلحة العامة تؤخذ في الاعتبار عند وضع الأنظمة والقوانين. وقد أشار العديد من الفقهاء المسلمين إلى عملية جمع القرآن الكريم على أنها مسألة من مسائل المصلحة العامة، وكذلك أشاروا إلى العقاب الجماعي لمجموعة من الناس الذين قد يقتلون شخصاً واحداً على أنه من ضمن مسائل المصلحة العامة (١). ويؤكد المذهبان المالكي والحنبلي إمكانية تطبيق المصالح المرسلة

---

١ - ابن القيِّم الجوزية، أعلام، جـ٣، ص ١٤٣ - ١٥٩
انظر أيضاً :
أ - خلاّف، تشريع، ص ٩٠ - ٩٤.
ب - أبوزهرة، أصول، ص ٢٦٩.
جـ - الكتاب الأول - فقه، ص ٨٠.
د - زيدان ، الوجيز، ص ١٩٩.
هـ - شلبي، أصول، جـ١، ص ٢٠٣ - ٢٠٥

كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي بينما يرفض المذهبان الشافعي والحنفي ذلك (١).

وأخيرا، حدد فقهاء المالكية والحنبلية ثلاثة شروط لوضع الأنظمة والقواعد على أساس الاستصلاح وهى:

١ - أن تكون المصلحة المراد تحقيقها مصلحة مُعتبرة.
٢ - يجب أن تتفق هذه الأنظمة والقواعد مع أسس الشريعة الإسلامية.
٣ - يجب أن تطبق فقط في حالة الضرورة (٢).

وقد نشأت مسألة اتباع المصالح المرسلة من قبل الفقهاء المسلمين على أساس التعاطف والرحمة المستهدفين في التشريع الإسلامي، آخذين بعين الاعتبار المصلحة العامة للمجتمع ككل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - الآمدي ، جـ٣، ص ٢١٥ - ٢١٧
انظر ايضاً :
أ - أبوزهرة، اصول، ص ٢٦٧ - ٢٧٤
ب - أبوزهرة، ابن حنبل، ص ٣١٥.
جـ - دوي، ص ٨١ - ٨٢
٢ - خلاف، تشريع، ص ٩٩ - ١٠٠
انظر ايضاً :
أ - أبوزهرة، اصول، ص ٢٧٢
ب - أبوزهرة، ابن حنبل، ص ٣١٤ - ٣١٥
جـ - زيدان، الوجيز، ص ٢٠٠ - ٢٠٥

٦- سد الذرائع - (الإجراءات الوقائية)

سدّ الذرائع هو إغلاق السُّبُل أمام الأفعال التي قد تؤدي إلى الوقوع في الإثم وارتكاب الخطايا بالرغم من كونِ هذه الأفعال، في بعض الظروف المعينة، شرعية أو مباحة. (١) مثل عدم جواز معاقبة المرأة على جريمة الزنا إلا بعد وضع جنينها. والغرض من ذلك هو تفادي أي ضرر قد يلحق بالجنين البريء الذي لا ذنب له فيما اقترفته أمه فيما لو عوقبت أثناء حملها. وبالإضافة إلى ذلك، فقد حرّم الرّسول الكريم ﷺ تجارة السلاح أثناء حالات العصيان المسلح. وبالمثل، فإنه من المحرَّم على الحاكم أو القاضي قبول أية هدايا أو عطايا، وذلك لتفادي أي نوع من الانحياز إلى مانح الهدية أو العطية (٢).

إن سدّ الذرائع معروف لدى أغلبية فقهاء المسلمين كإحدى قواعد التشريع، وللتدليل على مصداقية هذا المصدر، يستشهد ابن قيِّم الجوزيَّة، محمد بن أبي

---

١ - ابن قيم الجوزية، أعلام، جـ٣، ص ١٣٥

أنظر أيضاً :

أ - الفتوحي، ص ٣٨٧ وما بعدها.

ب - العاني، ص ٣٨ - ٣٩

جـ - البرهاني، محمد هشام، **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، مطبعة الريماني، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص ٣٣٢ - ٣٧٧

د - أبوزهرة، أصول، ص ٢٧٥.

هـ - أبو زهرة، ابن حنبل، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

و - شلبي، أصول، جـ١، ص ٣١٣ - ٣١٤

ز - الكتاب الأول - فقه، ص ٨٥ - ٨٦.

ح - زيدان ، الوجيز، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

ط - دوي، ص ٨٤.

٢ - ابن القيِّم الجوزية، أعلام، جـ٣، ص ١٤٢ - ١٥٤، ١٥٨.

أنظر أيضاً :

أ - أبوزهرة، أصول، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

ب - أبوزهرة، ابن حنبل، ص ٣٢٨ - ٣٣٦.

جـ - زيدان، الوجيز، ص ٢٠٦ - ٢٠٧

د - شلبي، أصول، جـ١، ص ٣١٥ - ٣١٦.

بكر (ت ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) بالآيات الكريمة الآتية:

«إذهبا إلى فرعونَ إنه طغى، فقولا له قولاً ليناً لعلّه يتذكر أو يخشى» (طه «٤٣ ، ٤٤»).

يقول الفقيه ابن القيّم إن الله تعالى قد أمر موسى وأخاه هارون عليهما السّلام، أن يذهبا إلى فرعون ويخاطباه بلطف بالرغم من كونه عدو اللّه اللّدود، وبالرغم من أن العقاب الشديد قد حق عليه. ولكن حكمة اللّه تعالى قد شاءت ألا يُسدّ الطريق بين فرعون وبين الرسالة المقدسة التي نزلت على موسى عليه السّلام (١).

١ - ابن القيم الجوزية، أعلام، جـ٢، ص ١٢٨.

٧- العُـــرف

العُرف هو الأفعال والممارسات المعتادة التي يأتي بها الناس دون أن تكون مخالفة للشريعة الإسلامية، وبصفة خاصة لما جاء بالقرآن الكريم والسنة. وبالتالي إذا كان هناك عرف معين لا يتماشى مع مبادئ الشريعة أو لا يحقق الأهداف الإسلامية فإنه لا يعتبر عرفاً جيداً أو صحيحاً جديراً بالاتباع والتطبيق، وبعبارة أخرى، تنقسم الأعراف إلى قسمين [١]، أعراف جيدة وسوية، وأعراف سيئة غير ملائمة، والنوع الأول يحقق مصلحة أو يدرأ ضرراً لصالح الناس وهذا النوع من العرف معترف به كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، أما القسم الثاني فيشكل ممارسات ممنوعة وأفعال محرمة مثل شرب الخمر والميسر.

ويرى الفقهاء أن العرف مصدر هام ليس فقط للتشريع الإسلامي، بل يمكن اعتباره أساساً لأي نظام قانوني آخر مثل القانون الهندي القديم والقانون الصيني القديم الذي ظل مطبقاً حتى عام ٥٠٠ قبل الميلاد حينما تم وضع القوانين الجديدة. وكذلك فإن القانون اليوناني القديم وجداول الحقوق الإثنى

---

١ - ابن عابدين، محمد أمين، رسائل ابن عابدين، سهيل أكاديمي للنشر، لاهور، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، ص ١١٤ - ١٤٧

أ - السيوطي (جلال الدين) عبدالرحمن، الأشباه والنظائر، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م، ص ٨٩ - ١٠٠.

ب - الجويني، ص ٣٩ - ٤٣.

جـ - خلاف ، تشريع، ص ١٤٥ - ١٤٩.

د - أبو زهرة، أصول، ص ٢٦١ - ٢٦٤.

هـ - أبوزهرة، أبوحنيفة، ٣٥٦ - ٣٦٤.

و - زيدان، الوجيز ، ص ٢١٢ - ٢١٦

ز - الكتاب الأول - فقه، ص ٩٢ - ٩٩.

ح - شلبي، أصول، جـ١، ص٣٢٥ - ٣٢٨.

ط - العاني، ص ٣٠.

ي - دوي، ص ٨٤.

عشر الرومانية القديمة التي وضعت عام ٤٤٩ قبل الميلاد كانت تقوم على أساس العرف [١] وبعد ذلك، أي بعد إرساء القانون، ظل العرف يمارس ويطبق جنباً الى جنب مع القانون حيثما لا يكون هناك نص في القانون يغطي مسألة معينة قد تستجد في حياة الناس.

وينقسم العرف الجيد أو الصالح إلى قسمين :

أ - العرف العام : وهو ذلك العرف المتبع من قبل جميع الناس بصفة عامة خلال فترة زمنية معينة.

ب - العرف الخاص : وهو ذلك العرف المتبع من قبل فئة معينة من الناس مثل سكان مدينة معينة أو أعضاء شريحة معينة من شرائح المجتمع مثل التجار أو الحدادين أو غيرهم.

ولإثبات مصداقية العرف كمصدر من مصادر التشريع يشير الفقهاء إلى أن الرّسول الكريم ﷺ قد سمح بالاستمرار بتطبيق الكثير من الأعراف والعادات التي كانت موجودة ومتبعة عند العرب قبل الإسلام، كما أنه ﷺ قد نبذ جميع الأعراف والعادات الجاهلية السيئة والتي كانت خطراً وأذى على مصالح الأفراد والمجتمع. [٢]، وأخيرا يمكن أن نخلص إلى أن أغلبية فقهاء المسلمين يقرون العرف كأحد مصادر التشريع الإسلامي حيثما لا يوجد نص صريح في القرآن الكريم أو السنة المطهرة أو في الإجماع.

---

١ - العمير، مكانة العُرف في الشريعة الإسلامية، صحيفة الخليج، الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، ١٤٠٦/٩/٢هـ/ ١٩٨٦/٥/١١م، العدد ٢٥٧٩.

٢ - شلبي، أصول، جـ١، ص ٣٢٩ - ٣٣١.

٨- الاستصحاب

يعرِّف البعض الاستصحاب بأنه: «قاعدة الإثبات أو الافتراض الشرعي باستمرارية الوضع (الحال). أو بمعنى آخر هو الافتراض في قوانين الإثبات باستمرارية الأوضاع المعروفة على ما كانت عليه حتى يثبت العكس».

ويتفق هذا التعريف مع التعريفات الأخرى الموضوعة من قبل الفقهاء المسلمين مثل الغزالي وابن قيِّم الجوزية ومحمد أبو زهرة ومحمد مصطفى شلبي. (١) ويتضح معنى الاستصحاب بصورة أكبر في الأمثلة الثلاثة التالية:

أ - تفترض براءة المتهم ما لم يقم الدليل على إدانته. وبالتالي يظل المشتبه فيه بريئاً حتى يثبت خلاف ذلك.

ب - تكون الأشياء والأفعال مباحة ما لم يظهر ما يقيد تلك الإباحة.

جـ - الشك لا يدحض الحقيقة وإنما يدحضها دليل حقيقي ثابت.

ولتوضيح ذلك، يقول الشيخ محمد أبو زهرة: إن الشخص المفقود يعتبر حياً حتى تثبت وفاته، ويرى فقهاء المذهب الحنفي أن الاستصحاب «يصلح دليلا للدفع دون الإثبات»، بينما يرى فقهاء الحنبلية والشافعية والمالكية أن

---

١ - ابن القيم الجوزية، أعلام، جـ١، ص ٣٩.

انظر أيضاً :

أ - السرخسي، أصول، جـ٢، ص ٢٢٣ - ٢٢٧.

ب - خلاف، تشريع، ص ١٥١

جـ - زيدان، الوجيز ، ص ٢٤.

د - أبوزهرة، أصول، ص ٢٨٣.

هـ - أبوزهرة، ابن حنبل، ص ٢٠١.

و - موسوعة جمال، جـ٧، ص ٦١ - ٦٧.

ز - شلبي، أصول، جـ١، ص ٣٤٩ - ٣٥٠.

ح - دوي ، ص ٨٣.

الاستصحاب صالح لحالتي الدفع والإثبات. [1] ويشير الشيخ محمد مصطفى شلبي إلى أن رجال القانون الوضعي يمارسون الاستصحاب في الكثير من الأحيان والحالات، ويسوق العديد من الأمثلة على ذلك، منها المبدأ القائل بأن «المتهم برىء حتى تثبت إدانته»، ومبدأ «الحيازة في المنقول سند الملكية» ويضيف الكاتب قائلاً إن أولئك القانونيين يطبقون هذه المبادئ والقواعد دون أن يقروا بأنها «استصحاب» ودون أن يعرفوها. [2] وبالتالي يمكن أن نخلص إلى أن الافتراض القانوني «الاستصحاب» يحظى باحترام فقهاء المسلمين كما أنه مأخوذ به كمصدر ثانوي من مصادر التشريع الإسلامي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - أبوزهرة، ابن حنبل، ص ٣٠١.

انظر ايضاً :

أ - زيدان، الوجيز، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

ب - العاني، ص ٣٥ - ٣٧

جـ - شلبي، أصول جـ١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

٢ - شلبي، أصول جـ١، ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

٩- شرع من قبلنا (ديانات ما قبل الإسلام)

لقد خضع تطبيق بعض مبادئ الديانات السابقة للإسلام كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي إلى مناقشات طويلة بين الفقهاء. وقد وجد هؤلاء الفقهاء بعض أوجه التشابه بين الإسلام والديانات الأخرى السابقة له وبصفة خاصة بينه وبين ديانات إبراهيم عليه السّلام واليهودية والمسيحية، حيث تتلخص تلك الأوجه: (أنظر المبحثين ١ ، ٢ في الفصل الثاني من هذه الدراسة)

أ - وحدانية اللّه.

ب - الإيمان بالحياة الآخرة (البعث بعد الموت).

جـ - تحريم القتل والظلم والزنا وما شابه من الأفعال الضارة.

د - أداء مناسك العبادات مثل الصلاة والصوم.

هـ - العقوبات عند ارتكاب الجرائم، (١).

وبهذا الصدد، يستشهد الشيخ أبو زهرة بالآيات القرآنية التي تثبت مصداقية الديانات السابقة للإسلام ووجوب الإيمان بها. مثل:

«شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى...» (الشورى ١٣).

ويضيف أن تطبيق أو عدم تطبيق المسلمين لأي من أحكام الديانات السابقة يعتمد على ما إذا كان هذا الحكم قد أُيِّد في مصدر من مصادر التشريع الإسلامي وهذا التأييد هو الذي يسمح بتطبيق الحكم وفي غيابه لا يمكن ممارسة أي من أحكام الديانات السابقة كمسألة شرعية فعلى سبيل المثال، في

---

١ - السرخسي، أصول، جـ٢، ص ٧٦ - ٧٧، ٩٩ - ١٠١.

انظر أيضاً :

- العاني، ص ٣١ - ٣٢.

- شلبي، أصول، جـ١، ص ٣٥٩.

تشريع فريضة الصيام، يقول الله سبحانه وتعالى في محكم تنزيله:
«ياأيها الذين آمنوا كُتب عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون» (البقرة – ١٨٣).

وفيما يتعلق بتشريع القصاص في الجرائم، عمد الكثير من فقهاء المسلمين إلى تطبيق واتباع بعض أحكام وقواعد التوراة الواردة في القرآن الكريم وتساوي في ذلك فقهاء المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي) [١]، حيث طبقوا هذه الأحكام والقواعد كأحكام وقواعد إسلامية:
«وكتبنا عليهم فيها أنَّ النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسنَّ بالسنِّ والجروح قصاص....» (المائدة – ٤٥).

وقد استند هؤلاء الفقهاء في اتباع هذه الأحكام والقواعد إلى الآيات المؤيدة التالية:

أ – «ياأيها الذين آمنوا كُتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى....» (البقرة – ١٧٨).

ب – «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم....» (البقرة – ١٧٨).

وبالإضافة إلى ذلك فقد حكم رسول الله ﷺ بالقصاص في جرائم الجروح والأسنان (الجرائم التي تُحدِث إصابات وجروح أو سقوط الأسنان) إلاّ أن يكون المجني عليه تنازل عن حقه في القصاص. وقال رسول الله ﷺ: «من قتل عبده قتلناه، ومن جدَعَ عبده جدَعناه». [٢] (أنظر المبحث ٣ – ١، الفصل الثاني من هذه الدراسة).

---

١ – ابو زهرة، اصول، ص ٢٩٣.
٢ – مشكاة، جـ٢، ص ٤٩٧
انظر ايضاً :
– زيدان ، الوجيز ، ص ٢٣٣.

وبذا نجد أن أحكام وقواعد الديانات الأخرى قد حظيت باهتمام جيد في الشريعة الإسلامية بموجب إيمان المسلمين بالكتب السماوية الأولى والمرسلين الأولين [١]. وعلاوة على ذلك، فإننا نجد أن اللّه سبحانه وتعالى قد أمر رسوله الكريم والمسلمين في كثير من المواضع باتباع ديانة إبراهيم عليه السّلام في استقامتها وأخلاقها.

ويشير بعض الفقهاء في هذا الصدد إلى حديث رسول اللّه ﷺ: «ضحوا فإنها سنّة أبيكم إبراهيم.» مؤكدين أن ذبح الأضحية إحياء لسنّة إبراهيم عليه السّلام، كما جاء في الحديث الشريف. ولقد أجاب الإمام أحمد بن حنبل عندما سئل عمّا إذا كان يجب على الشخص الذي يقسم بأن يقتل ابنه، أن يفي بهذا القَسَم وينفذه؟ قائلا: «وفديناهُ بذبحٍ عظيم» (الصافات – ١٠٧).

تعبيرا عن رأيه بأنه يجب على الذي أقسم على ذلك، أن يضحي بكبش للتحلل من يمينه. [٢]

وأخيرا، فإنه يمكن اعتبار ذلك مثالاً واضحاً للتشريع على أساس أحكام وقواعد الديانات السابقة المستنبطة بواسطة الفقهاء المسلمين.

---

١ – القرآن الكريم
سورة البقرة – ٢٨٥، آل عمران – ٩٥، النساء – ١٢٥، النحل – ١٢٣.
ابن كثير، العمدة، جـ٢، ص ٢١١ – ٢١٥، جـ٣، ص ٥ – ٧، ٢٧٣ – ٢٧٩.
٢ – شلبي، أصول، جـ١، ص ٣٦٠.

١٠- قول الصحابي

قول الصحابي هو الرأي الشرعي الذي قال به أحد صحابة رسول الله ﷺ، مثل الخلفاء الراشدين الأربعة وعبدالله بن عباس وعبدالله بن مسعود وغيرهم.

فإذا كانت آراؤهم تلك قد سمعوها عن النبيّ ﷺ، فعندئذ تكون جزءا من السنة، وهي مصدر أساسي من مصادر التشريع الإسلامي، وإن كانت الآراء قد نُسبت إلى صحابي بعينه فانها تُعتبر آراء فقهية وقانونية صادرة من أعظم وأرفع فقهاء المسلمين شأناً واحتراماً (١)، ذلك لأن الصحابة عليهم السّلام قد تتلمنوا على رسول الله ﷺ مباشرة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الكثير من الأحكام الشرعية والآراء القانونية التي عبّروا عنها كانت قد صدرت أثناء حياة الرّسول ﷺ مما منح تلك الآراء والأحكام والفتاوي الصادرة عنهم جلّ المصداقية اللازمة والحجية الشرعية.

وتنقسم أقوال الصحابة إلى قسمين، يشمل القسم الأول منها تلك الآراء التي يتفق عليها الصحابة جميعاً وهى إجماع الصحابة وهو خير إجماع يلزم كافة المسلمين (٢). أما إذا لم يحظ الرأي بالموافقة الجماعية بمعنى إذا اتفق عليه

---

١ - الشافعي، الرسالة، ص ٢٩٦ - ٢٩٨.
انظر ايضاً :
أ - السرخسي، أصول، جـ٢، ، ص ١٠٥ - ١٠٧.
ب - الشاطبي، جـ٤، ص ٥٢ - ٥٥.
جـ - زيدان، الوجيز، ص ٢١٩ - ٢٢٠.
د - أبوزهرة، إبن حنبل، ص ٢٥٧.
هـ - العاني، ص ٣٢ - ٣٥.
٢ - الشاطبي، جـ٤، ص ٥٢ - ٥٥.
انظر ايضاً :
أ - أبوزهرة ، اصول، ٢٠٣ - ٢٠٤.
ب - أبوزهرة، ابن حنبل، ص ٢٥٨.
جـ - زيدان، الوجيز ، ص ٢١٩ - ٢٢٠.
د - شلبي، أصول، جـ١، ص ٣٧٢.

بعض الصحابة واختلف معه البعض الآخر، فيجب عندئذ إرجاع الأمر إلى القرآن أو السنّة أو الإجماع أو القياس حتى يتم التأكد من صحته وعمّا إذا كان متوافقاً مع أي من مصادر التشريع هذه، ويمكن إقراره على أنه رأي شرعي، ومصدر من مصادر التشريع [1] وهذا هو القسم الثاني من آراء الصحابة، وبهذا الخصوص فإن الرأي الذي يعود إلى صحابي واحد فقط يمكن تعميمه على أنه مبدأ يعتد به ويعتمد عليه. [2]

ومن الجدير بالذكر هنا أن المذاهب الإسلامية الأربعة تأخذ بآراء الصحابة وأقوالهم مع إعطائها عظيم التقدير.

وفي معرض تأكيده لمصداقية أقوال وآراء الصحابة، يستشهد الإمام مالك بن أنس بالثناء الربّاني السامي الوارد في القرآن الكريم بخصوص الصحابة:

«والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتّبعوهم بإحسان، رضى الله عنهم ورضوا عنه....» (التوبة – ١٠٠).

ويوافق كذلك الإمام أبو حنيفة على أقوال وآراء الصحابة كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، مثله في ذلك الإمام الشافعي والحنابلة والظاهرية، حيث يقول ابن حزم بمصداقية الرأي والقول الصادر فقط عن صحابي واحد كما يأخذ بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم.

---

١ – الشافعي، الرسالة، ص ٢٩٦ – ٢٩٨.
أنظر أيضاً :
ابن القيم الجوزية، أعلام، جـ٤، ص ١٢٠ وما بعدها.
٢ – الشافعي، الرسالة، ص ٢٩٦ – ٢٩٨.
أنظر أيضا :
أ – ابن القيم الجوزية، أعلام، جـ٤، ص ١٢٣ وما بعدها.
ب – الشاطبي، جـ٤، ص ٤٩ وما بعدها.
جـ – أبوزهرة، ابن حنبل، ص ٢٥٩ وما بعدها.
د – أبوزهرة، أصول، ص ٢٠٧.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نشأة المذاهب الفقهية الرئيسية الأربعة

نشأت المذاهب الفقهية الأربعة على أساس الاجتهاد من جانب أشهر الفقهاء على الإطلاق وهم: أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل [1]، ولذا فإنه يطلق عليهم الفقهاء الرُوَّاد. ومن المهم الإشارة هنا إلى أنه لا توجد أية خلافات جوهرية بين هؤلاء الفقهاء فيما يتعلق بأحكام القرآن أو السنة [2] إذ لا يجوز الاجتهاد فيما يتعلق بالأمور المحسومة بهذين المصدرين الرئيسيين من مصادر التشريع، فالقاعدة الفقهية هنا هي أنه «لا اجتهاد في محلّ النُّص». بيد أن ممارسة الاجتهاد هي لتلبية ما قد يستجد للناس في حياتهم، ويمكن أن يؤدي الاجتهاد في مثل هذه الحالة إلى نتيجتين. فإما أن يصيب المجتهد في فتواه بشأن قضية ما، فينال أجرين – مصداقاً لقول الرَّسول ﷺ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه «إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر» وهذا الأجر في حالة الخطأ هو مكافأة للمجتهد على بذله الجهد والإخلاص. قال تعالى: «إنَّا لا نُضيعُ أجرَ من أحسنَ عملاً.» (الكهف – ٣٠). (أنظر المبحث الرابع من هذا الفصل).

يقول الإمام الشافعي بخصوص توجه المسلمين إلى القبلة (الكعبة

---

١ – مذكور، ص ٥٩٧ – ٦١٥، ٦٢٤ – ٦٤٢، ٦٥٨–٦٧٠، ٦٨٤–٦٩٧.

انظر أيضاً :

أ – أبوزهرة، ابن حنبل، ٢١٥ – ٢٤٥.

ب – أبوزهرة، أبوحنيفة، ص ٢٣٥ – ٢٦٤.

جـ – الشكعة، مصطفى، الإمام مالك بن أنس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٣م، ص ١٠٣ – ١٣١.

د – عرنوس، محمود بن محمد، كتاب تاريخ القضاء في الإسلام، المطبعة المصرية الأهلية الحديثة، القاهرة، ص ٤١ – ٦٦.

٢ – الشافعي، الرسالة، ص ٤٧٦ – ٤٨٦.

أنظر أيضاً :

أبوزهرة، أصول، ص ٢٠٠ – ٢٠١.

المشرفة) [1]، بيت الله الحرام في مكة المكرّمة، عند أداء الصلاة، إنه لا يحق للمسلم عندما يكون بعيداً عن الكعبة أن يتوجه في صلاته إلى أي جهة يختارها، بل يجب عليه أن يبذل قصارى جهده لتحديد أقرب وُجهة للاتجاه الصحيح نحو الكعبة (أي يجب على المسلم الاجتهاد في هذه الحالة لمعرفة الاتجاه الصحيح). وهذا يعني بوضوح أنه قد لا يجد المسلم دائماً وفي جميع الأحوال الاتجاه الصحيح نحو الكعبة ولكن يمكنه التوجه نحو أقرب الاتجاهات للصحة حسب تقديره [2]. وهنا تتجلى الحكمة من ممارسة الاجتهاد، ويمكن القول بطريقة مماثلة، إن اجتهاد فقهاء المسلمين واختلافهم في الرأي حول بعض المسائل غير النصية أو غير الجوهرية إنما هو أمر طبيعي لا يمكن تفاديه، ويذكر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤/٢٢٥- ٣١٠هـ/ ٨٣٨/٨٣٩/٩٢٢م) في كتابه اختلاف الفقهاء، الكثير من آراء المذاهب الأربعة، ولكنه لا ينسى تكرار الإشارة قائلاً:

---

١ - استناداً الى كثير من المفسرين والمشهور من أقوال المؤرخين، أن الكعبة المشرفة قد بُنيت عدة مرات ١ - بناها الملائكة، ٢- بناء آدم عليه السلام، ٣-ثم أعاد بناءها شيث بن آدم عليه السّلام، ٤-بناء ابراهيم واسماعيل عليهما السلام، كما ذكره القرآن الكريم، ٥-بناء العمالقة، ٦-بناء جُرهم والتي حكمت مكة المكرمة لمدة ٣٠٠ عام، ٧-بناء قصيّ بن كلاب، الجد الخامس للنّبي صلّى الله عليه وسلّم، ٨- بناء قريش في السنة الخامسة قبل بعثة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ٩-بناء عبدالله بن الزبير عام ٦٤هـ/ ٦٨٣م، ولقد هدم الحجاج بن يوسف الثقفي جزءاً من الكعبة، حينما ضربها بالمنجنيق كما تذكر كتب التاريخ، ومن ثم أعاد بناء ما هدمه عام ٧٤هـ/ ٦٩٣م، ١٠-البناء الأخير كان على يد مُراد خان، الخليفة العثماني عام ١٠٤٠هـ/ ١٩٣٠م.

- القرآن الكريم: البقرة - ١٢٤-١٢٨، آل عمران - ٩٥-٩٧، إبراهيم - ٣٥-٣٧، الحج - ٢٥-٢٩

انظر ايضاً :

أ - الشافعي، الرسالة، ص ٤٧٦ - ٤٨٦.

الأزرقي، محمد بن عبدالله، أخبار مكة، دار الأندلس، بيـــروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، جـ١، ص ٣٢، ٣٦، ٥١، ٥٨، ١٥٧، ٢٠١، ٣٥٥.

ب - باشا، ابراهيم رفعت، مرآة الحرمين، دار المعرفة، بيروت، جـ١، ص ٢٦٢ - ٢٧٧.

جـ - باسلامة، حسين عبدالله، تاريخ الكعبة المعظمة، تهامة للنشر، جدة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ٩، ١٣ وما بعدها.

د - الصابوني، آيات الأحكام، جـ١، ص ١١١-١٢٠.

٢ - البيهقي، مناقب، جـ١، ص ٣٧٣.

انظر ايضاً :

أ - القطان، ص ١٥٤ - ١٧٥

ب - الغزالي، محمد، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ١٢٥ - ١٣٤.

جـ - مذكور، ص ٧٧٥

«هذا هو قياس مالك أو هذا هو رأي الشافعي أو ابن حنبل وهكذا ...» (١). وتشكل إشارات الطبري هذه دليلاً واضحاً على اجتهاد الفقهاء في الأمور المتروكة للمسلمين لتنظيمها بأنفسهم (٢). بيد أنه في وقت لاحق عندما أصبحت الخلافات غير منطقية وأخذت شكل التنازع بسبب إساءة استخدام الحق في التعبير وإبداء الآراء الفجّة من قبل بعض الباحثين غير المؤهلين، اضطر الخلفاء والحكام إلى التدخل في الأمر لإيقاف هذه الخلافات والنزاعات عند حدها، وحتى يمكن تحاشي أي تحريض على الفتنة أو العصيان من جانب جمهور المسلمين كردة فعل ضد أفعال ومزاعم هؤلاء المدعين (٣).

وأخيرا، فإننا يمكن أن نخلص إلى القول، بأن هذه المذاهب الفقهية الأربعة تعتبر مراحل خصبة ويانعة الثمار في تطور التشريع الإسلامي، جاءت على سبيل الاستجابة لمتطلبات تلك الحقبة الزمنية التي نشأت فيها هذه المذاهب، إلا أنها قد استطاعت الوفاء باحتياجات القرون الأخرى بعد نشأتها وحتى الوقت الحاضر.

في هذا الصدد يشير بعض الباحثين إلى ما يذهب إليه الإمام مالك بضرورة الاختلاف مستنداً إلى الحديث الشريف «الاختلاف رحمة» وذلك لجعل كل مجموعة من القواعد والنظم الحيوية متوافقة مع ظروف كل زمان وكذلك مع الأعراف والقيم ومتطلبات طبيعة الحياة في البلد أو الإقليم الذي تصدر فيه تلك التشريعات الاجتهادية. والقيد الوحيد الذي يرد على مثل ذلك العمل أو التقنين

---

١ – الطبري، محمد بن جرير، اختلاف الفقهاء، محمد أمين دمج للنشر، بيروت، ص ١٢، ٤٥ – ٤٧.
أنظر أيضاً :
– الشافعي، الرسالة، ص ٥٦٢ – ٥٧٢.
– القطان، ص ٢٦٥ – ٣٢٩.
٢ – دوي، ص ٨٥.
٣ – موسوعة العقاد، جـ٥، ص ٩٣٣ – ٩٣٤.

هو عدم التعارض مع نصوص القرآن والسنة. (١)

وختاماً لابد من الإشارة إلى أن تلك المصادر التشريعية الإثنى عشر قد تم الأخذ بها بصفة عامة من قبل المدارس الفقهية الإسلامية لاستنباط الأحكام الضرورية كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

ولا يخفى على القارئ الحصيف أننا تناولنا دراسة هذه المصادر هنا بإيجاز شديد ولغة مبسطة، ولم نذهب مذهب الفقهاء الأصوليين في دراستنا وذلك بغية تسهيل الأمر لكل قارئ ولكل من ليس متخصصاً في علم أصول الفقه، موقنين أن للمتخصصين منهم مجالاً أرحب وبحراً أعمق من هذه الدراسة التي نعتبرها متواضعة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - مذكور، ص ٥٩٣ - ٦٢٠.
أنظر أيضا :
- دوي، ص ٨٥.

الخصائص العامة للتشريع الإسلامي في مجال حقوق الإنسان

في ختام هذا الفصل ...

قد يكون من المفيد إلقاء بصيص الضوء على الخصائص البارزة للتشريع الإسلامي، كمؤسس لحقوق الإنسان، إضافة إلى أنه المشرِّع والحامي لتلك الحقوق، وبما أضفى عليها من طابع القداسة والمنعة. لنوضح للقارئ أن اختيارنا للشريعة الإسلامية في هذا المجال لم يكن قائماً على غير أساس موضوعي، كما لم يكن هذا الاختيار محض عاطفة دينية يحكمها الانتماء لهذا الدين.

لقد انصب جُلُّ اهتمام الشريعة الإسلامية على الإنسان، وأوجدت القيم التي تشكل معياراً بالغ الدقة، يوزن به الأمور ويُحدَّد به الحقوق، منذ نشأتها وحال استمرارها وحتى نهايتها.

ولا يخفى على كلِّ ذي بصيرة، ما لهذه الدقة والوضوح في المعايير من أثر جَمّ في عدم اختلاط الأمور، الصالح منها بالطالح مهما صَغُر، وما يشكل ذلك من التيسير لمن أراد السير الحصيف نحو سعادة الدارين. (أنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب) وهل ما تعانيه البشرية المعذَّبة من ظلم واضطهاد واستبداد وتشريد سوى نتيجة لعدم وضوح الرؤية وخلط في الأمور وبالتالي عدم التمييز؟

في تناولنا لبعض تلك المبادئ والخصائص الإسلامية، يجدر بنا الإشارة إلى الفقيه المعاصر «أبو الأعلى المودودي» وكتابه الحكومة الإسلامية، والذي حاول اقتباس الكثير من أحكام القرآن والسنة كمعالم بارزة في تأسيس وحماية حقوق الإنسان في الإسلام:

١ - قدسية حياة الفرد وحقه في الحياة

«.... ولا تقتلوا النفس التي حرّم اللهُ إلا بالحق...» (الأنعام - ١٥١).

«... أنه من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا...» (المائدة - ٣٢). (١)

٢ - حق الضعفاء في الأمن

حرّم رسول الله ﷺ قتل الأطفال والنساء والشيوخ والمرضى والجرحى والفلاحين والزراع ورجال الدين في الحروب.

٣ - الحق في الحماية الإقتصادية

«ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيرا» (الإنسان - ٨).

«وفي أموالهم حق للسائل والمحروم» (الذاريات - ١٩).

٤ - العدالة والإنصاف

«ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنّكُمْ شنئان قوم على ألا تعدلوا أعدِلُوا هوَ أقربُ للتقوى واتقوا الله إنّ اللهَ خبيرٌ بما تعملون» (المائدة - ٨).

«وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل...» (النساء - ٥٨).

٥ - حُسن التعاون

«.... وتعاونوا على البرّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله...» (المائدة - ٣).

٦ - الحق في المساواة

«ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم...» (الحجرات - ١٣).

---

١ - مشكاة، جـ٢، ص ٥٠٩

انظر أيضا :

- المودودي، ابو الاعلى، الحكومة الإسلامية، المختار الإسلامي، القاهرة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

يجدر التعليق هنا بأن مبادئ المساواة بين الناس والحرية لم تكن معروفة قبل الإسلام حيث كان الإسلام أول من اعترف بهذه الحقوق بصرف النظر عن الجنس أو الأصل أو العرق أو الديانة، ويذهب القرآن الكريم إلى أبعد من ذلك حينما يدعو الأمم غير الإسلامية إلى التعاون العادل على مبدأ الحرية والسيادة للجميع.

«قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله....» (آل عمران - ٦٤).

وفي تفسير هذه الآية، يقول الفخر الرازي، محمد بن عمر (٥٤٤-٦٠٦ هـ/ ١١٤٩-١٢٠٩م) أن «كلمة سواء» كلمة تحمل معنى العدل والإنصاف بيننا جميعاً، أي الإنصاف بيننا جميعا في عبادة الله بالتساوي. وهو الأمر الذي يعني أنه ليس هناك علوّ أو سيطرة لفئة من الناس على أخرى وأن جميع الناس يتمتعون بالحرية والمساواة أمام الله، الإله الأوحد للناس جميعاً (١)

٧ - الحق في الابتعاد عن المعاصي

(الحق في عدم الإجبار على ارتكاب المحرمات شرعاً أو قانوناً). يقول الرّسول الكريم ﷺ:

«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»

«... لا ينال عهدي الظالمين» (البقرة - ١٢٤).

وبموجبه لا يملك الحاكم تشريع وإباحة المحرَّم أو المضرّ بمصالح الناس.

---

١ - الرازي (الفخر) محمد بن عمر، التفسير الكبير، المطبعة البهية، القاهرة، جـ٨، ص ٨٥.

أنظر أيضاً :

أ - القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، جـ٣، ص ١٠٥ - ١٠٧.

ب - ابن كثير، عُمدة، جـ٢، ص ٢٥٩ - ٢٦١.

جـ - حجازي، جـ ١، ص ١٠٩.

فالقاعدة الفقهية هي أن «تَصرُّفَ الإمام على الرعية منوط بالمصلحة». وبالمثل فليس لدولة أو أمة قوية فرض ما يضرّ بمصالح الدول الصغيرة، وإن كانت القوية إسلامية.

٨ - الحق في ممارسة الحقوق السياسية

«.... وشاورهم في الأمر ....» (آل عمران - ١٥٩)

وهذا أمر من الخالق للحاكم بأخذ رأي الناس في أمور حياتهم وأن لا يجبرهم على ما يكرهون.

«وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم...» (النور - ٥٥).

وهكذا يكافئ الله سبحانه وتعالى الصالحين من عباده في الدنيا.

٩ - حماية الممتلكات

«ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون» [١] (البقرة - ١٨٨).

١٠ - الحفاظ على كرامة الإنسان

«يَاأيُها الذين آمنُوا لاَ يَسخَر قومٌ مِن قوم عَسى أن يَكونوا خَيراً مِنهُم وَلاَ نِسَاءٌ مِن نِسَاء عَسى أن يَكنَّ خيراً مِنهُنَّ، ولا تَلمِزوا أنفسكُم وَلا تَنابَزوا بِالألقاب بِئسَ الاسم الفسوقُ بَعدَ الإيمَان...» (الحجرات - ١١).

«يا أيّها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً مِنَ الظَنّ إنّ بَعضَ الظَن إثمٌ ولا تجسّسوا ولا يغتب بعضُكم بعضاً....» (الحجرات - ١٢).

١١ - حماية الحياة الخاصة

«.... لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها... فإن لم

---

١ - مشكاة، جـ٢، ص ٥١٧.

انظر أيضاً :

- المودودي، الحكومة، ص ٣٦٢ - ٣٦٦.

تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم إرجعوا فارجعوا هو أزكى لكم...» [1] (النور – ٢٧ ، ٢٨).

١٢ – حرية التجمّع والتعبير ورفض الظلم

«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون». (آل عمران – ١٠٤).

ويقول الرّسول الكريم ﷺ بهذا الخصوص:

«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه وإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان».

«لا يحب الله الجهر بالسّوء من القول إلاّ من ظُلم...» (النساء –١٤٨).

١٣ – حرية العقيدة

أ – «لا إكراه في الدين قد تبين الرّشد من الغنى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها...» (البقرة – ٢٥٦)

ب – «فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً.» (الكهف – ٦)

١٤ – لا عقوبة إلا بذنب

أ – «ياأيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم» (الحجرات – ١٢)

ب – «.... إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» (الحجرات – ٦٠)

---

١ – مشكاة جـ٢، ص ٥١٧.

أنظر أيضاً :

– المودودي، الحكومة، ص ٢٦٦ – ٢٧١، ٥١٧ – ٥١٨.

١٥ – حرية الفرد ومسؤوليته عن أفعاله

«من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنما يضلُ عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى...» (الإسراء – ١٥)

١٦ – لا يعتبر الفعل جريمة مالم يكن هناك نص صريح في القانون يجرّم ذلك. (١) :

«... وما كنا مُعَذّبينَ حتى نبعث رسولا.» (الإسراء – ١٥)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ – البيلي، درء الحدود، مجلة منار الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، أبوظبي، ١٤٠٣/١٢هـ/ ١٩٨٣/٩م، السنة الثامنة، العدد ١١.

– المودودي، الحكومة، ص ٢٧١.

قواعد تفسير النصوص

يشير الفقيه المعاصر عبدالقادر عوده، تحت هذا العنوان إلى أن القواعد التفسيرية للشريعة الإسلامية تنقسم الى قسمين هما:

أ - درء الحدود (العقوبات) بالشبهات

قال ﷺ :

«إدرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلمين مخرجاً فخلّوا سبيلهم، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خيرٌ من أن يخطئ في العقوبة.» (١).

وبالتالي فإن العقاب لا ينزل بأي متهم حتى يقوم الدليل القاطع على أنه قد ارتكب الجريمة المنسوبة إليه. وللوصول إلى اليقين، هناك العديد من طرق ووسائل الإثبات التي يجب اتباعها.

ويعتبر الإسلام من هذه الطرق بالاعتراف وشهادة الشهود والأدلة والبيِّنات للتأكد من ثبوت الجريمة.

ولتوضيح حالة الشك يسوق المثال التالي، يقول الكاتب أنه لو سرق الأب شيئا من ابنه، فإن عقوبة السرقة لا تطبق على هذا الأب بسبب الشك الناشئ عن حديث رسول الله ﷺ:

---

١ - ابن نُجيم ، زين العابدين بن إبراهيم، **الأشباه والنظائر**، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م، ص ١٢٧ وما بعدها.

أنظر أيضاً :

أ - أبوزهرة، محمد، **فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي**، الجامعة العربية، مطبعة مخيمر، القاهرة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، قسم٢، ص ٥٨-٦١.

ب - عودة، التشريع، جـ١، ص ٦٠٩.

جـ - الريان، درء الحدود، مجلة العدالة، وزارة العدل، أبوظبي، ٢/١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، السنة ٥، العدد ١٧، ص ٤٥ - ٤٨.

«أنت ومالك لأبيك»، وعليه فإن الشك القائم هنا يعود إلى ملكية الأب لممتلكات ابنه أو على الأقل فإنه يشارك ابنه الملكية. وبالمثل إذا كان الدليل الوحيد ضد أي شخص على ارتكاب جريمة ما هو اعترافه فقط، فإنه إذا عاد هذا الشخص في اعترافه لا يصبح هناك مجال لتطبيق العقوبة لأن مجرد الرجوع عن الاعتراف يثير الشك. (الفصل السادس، المبحث ٣).

ب - تفضيل الخطأ في العفو على إنزال عقوبة في غير موضعه

يعتبر هذا المبدأ بمثابة ضمان ثان لحماية المتهم من المحاكمة أو العقاب غير العادل ما لم تثبت إدانته بالدليل القاطع [١] وبالتالي، فإنه يمكن أن نخلص إلى أن العقاب أو القصاص ليس هدفاً بحد ذاته للشريعة الإسلامية ولكنه كما يقول ابن كثير وحجازي، فلسفة للحماية تهدف إلى منع أي شخص من السماح لنفسه بالإغواء أو بارتكاب الجرائم والمحرّمات، وإلاّ فإنه سوف يعرض نفسه للعقاب، وبذا فإننا نجد أن القرآن لا يعتبر القصاص مجرد وسيلة انتقامية، وإنما هو لحماية الفرد من مغبّة سوء أفعاله، وبالتالي منعه من التعدي على حياة وممتلكات المجتمع، أي وقايته من وقوعه تحت طائلة العقاب. وبعبارة أخرى، فإن الهدف من العقوبة هو حماية الفرد من شرور نفسه، وكذلك حماية المجتمع منه، ولكي يعيش الجميع في أمن وسلام وطمأنينة، ويستمتعوا بالحياة كما أرادها الله لهم. [٢].

«ولكم فِي القصاصِ حياةٌ يا أولي الألبابِ لَعلّكمْ تتّقونَ» (البقرة - ١٧٩).

---

١ - الألباني، جـ١، ص ٢١١.

انظر أيضاً :

- عودة، التشريع، جـ١، ص ٢١٧ - ٢١٨.

- العاني، ص ١١٠.

٢ - ابن قيم الجوزية، أعلام، جـ٢، ص ١١٤ - ١١٦.

انظر أيضاً :

ابن كثير، عمدة، جـ٢، ص ٦٠ - ٦٥.

أ - حجازي ، جـ١، ص ٥٠.

ب - أبوزهرة، فلسفة، قسم ٢، ص ٥٨ - ٦١.

جـ - الصابوني، آيات الأحكام، جـ١، ص ١٦٨، ١٨٠.

د - العوّا، محمد سليم، نظرية العقوبة في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة لندن، كلية الدراسات الشرقية والافريقية، قسم القانون، ١٣٨٢/٢ هـ/ ١٩٧٢م، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

- الفصل الثاني

فلسفة الإسلام والمفاهيم الشرعية لحقوق الإنسان

المبحث الأول : الإسلام وعلاقته بالأديان

المبحث الثاني : الجهاد وحرية العقيدة في الإسلام

المبحث الثالث : مفاهيم شرعية ـ الأركان الأربعة لحقوق الإنسان في الإسلام

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فلسفة الاسلام والمفاهيم الشرعية لحقوق الإنسان

تمهيـــد

يتناول هذا الفصل تلك المفاهيم الشرعية الإسلامية الأساسية، التي تشكل المفهوم الأساسي لحقوق الإنسان.

فعلى سبيل المثال، سنقوم في هذا الفصل بدراسة مفهوم الإسلام نفسه وعلاقته بالأديان الأخرى لتوضيح مبدأ حرية العقيدة والفكر.

وفي هذا الصدد، ستتم دراسة الجهاد – الحرب المقدسة – بالرغم من أن هذا الموضوع يشكل أحد المسائل السياسية المدروسة في الفصل الخامس من هذا البحث.

لقد كان لانتشار الإسلام الجماعي والسريع بين غير المسلمين بعد كل معركة جهادية – أثره في استشراء الاعتقاد بأن الإسلام قد فُرض على الناس عنوة وبحدّ السيف. ذلك الزعم الخاطئ هو أيضاً موضوع النقاش في هذا الفصل.

فبالرغم من أن الإسلام مثله في هذا المضمار مثل كافة الأديان الأخرى التي تؤمن بالخلاص، معتقد يهدي الناس ويرشدهم، إلا أن الإسلام يحرّم بمنتهى الوضوح إجبار الناس على اعتناق أي دين أو معتقد حتى وإن كان ذلك الدين هو الإسلام نفسه.

«ولو شاء ربك لآمَنَ مَن في الأرض كلّهم جميعا أفأنت تُكرهُ الناس حتى يكونوا مؤمنين» (يونس – ٩٩).

إن مفهوم الحرّية يشكّل أحد المواضيع الأساسية لحقوق الإنسان، ولذا فإننا سنقوم بدراسة هذا المفهوم من وجهة النظر الإسلامية، وكذلك فإن مفاهيم الحق والعدل والأخلاق تشكّل مواضيعَ أساسية لحقوق الإنسان، وجديرة بالعناية والاهتمام التي حظيت بها من لدن هذه الشريعة السمحاء.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الإسلام وعلاقته بالأديان الأخرى

إن كلمة الإسلام مشتقة لغوياً من الأصل العربي لكلمة سلم وتُنطق كذلك سِلْمْ أو سَلْمْ وتعني الخضوع والاستسلام والسَّلام. (الأنفال – ٦١) ووفقا لما جاء في قاموس المحيط والموسوعة الإسلامية، فإن كلمة الإسلام مرتبطة بالفعل سَلَمَ الذي يشير إلى:

(أ) الخضوع والاستسلام الكامل من قبل المؤمنين إلى الله.

(ب) المنهج (الدين) القويم السمح [١]. (آل عمران – ١٩).

ولقد أكد بعض الباحثين الغربيين من أمثال جولد زيهر، مفاهيم مشابهة لما سبق، عن مصطلح الإسلام.

ولكن بالرغم من ذلك، يجب ملاحظة أن: مصطلح القادر المطلق و المعبود الأوحد اللذين عبّر عنهما جولد زيهر، يجب أن ينحصرا بالضرورة ليقصد بهما الله (خالق الكون والإنسان) وإلاّ أصبحت فكرته هذه مرفوضة تماماً من قبل المسلمين [٢].

ويقول الكاتب الحديث، أحمد خورشيد، إن سبب تسمية هذا الدين القيّم بالإسلام يعود إلى أنه :

«يدعو إلى الخضوع والاستسلام الكامل والطاعة المطلقة لله... وهذا يعني أن

---

١ – سورة البقرة – ٢٠٨، آل عمران – ٨٥، النحل – ٢٨.

انظر أيضاً :

أ – ابن كثير، العمدة، جـ٢، ص ٧٨ – ٧٩، جـ٣، ص٢٧٢-٢٧٣.

ب – ابن قيّم، أعلام، جـ٤، ص٣١٩.

جـ – الفيروز ابادي، القاموس المحيط، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م، جـ٤، ص١٣١.

د – The Encyclopaedia of Islam, Vol. 4, PP.171-177 .

٢ – GoldZiher, Introduction to Theology and Law, (University Printing Press, Princeton, New Jersey, 1401 AH/1981) PP.3-4.

الإنسان يستطيع الوصول إلى السلام الحقيقي لجسده وعقله فقط من خلال الطاعة والخضوع الكاملين لله، إذ أن هذه الحياة القائمة على الطاعة تجلب السّلام إلى القلب وترسي قواعد السلام الحقيقي في المجتمع ككل» (١).

وبالرجوع إلى القرآن الكريم نجد أن كلمة الإسلام بمعنى الاستسلام إلى الله فقط، لا تشير إلى رسالة محمد ﷺ فحسب، ولكنها تشمل أيضا كافة الأديان السماوية السابقة للإسلام والقائمة على التوحيد (وحدانية الله سبحانه وتعالى) وتتضمن هذه الأديان رسالات إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السّلام (الفصل الأول المبحث الثاني - ٩) وبالتالي فإن متّبعي هذه الأديان كانوا مسلمين، أي أنهم استسلموا إلى الله وقد قبلوا الخضوع إلى الخالق والامتثال لأوامره وآمنوا بتلك الرسالات. (٢) إلا أنه ووفقاً لوجهة النظر هذه، سُميت هذه الأديان فيما بعد باليهودية (نسبة إلى موسى عليه السّلام) أو المسيحية (نسبة إلى المسيح عليه السّلام) وهي أسماء تشير إلى خصوصية كل من هذه النبوّات والرسالات بصاحبها أو بالأحرى الرّسول الذي جاء بها، على سبيل التصنيف التاريخي.

ويشير القرآن الكريم بهذا الخصوص إلى أن إبراهيم عليه السلام لم يكن يهودياً أو نصرانياً (إذ أن هاتين الديانتين قد نزلتا بعد وفاته بمدة طويلة جداً)، كما لم يكن إبراهيم وثنيًا، حيث وردت قصة استنكاره للوثنية بالتفصيل في

---

١ - Ahmad, Khurshid, Islam, its Meaning and Message, (Islamic Council of Europe, London, 1396 AH/1976 AD), P.28.

انظر ايضاً :

- Thomas , and Others, Dictionary of Islam, (W.H. Allen & Co., London, 1354 AH/1935 AD.) P.220.

ب - Al-Mawdudi, Fundamentals of Islam, (Markzi, Maktaba Islami, Delhi, 1402 AH/1982 AD) PP.21-23, 28-29.

٢- «إذ قال له ربُّهُ أسلِمْ قال أسلمتُ لربِّ العالمين . ووصىّ بها إبراهيمُ بَنيهِ ويعقوبُ يابَنيَّ إنَّ اللّه اصطفى لكُمُ الدّينَ فلا تموتُنَّ إلاّ وأنتمْ مُسلمونَ» البقرة - ١٣١ - ١٣٢

«شَرَعَ لكم من الدّين ما وصّى بهِ نوحاً والّذي أوحَينا إليكَ وما وصّينا به إبراهيمَ وموسى وعيسى أن أقيموا الدّينَ ولا تتفرّقوا فيه.» الشورى - ١٣

- ابن كثير، القصة، جـ ١ ، ص ٢٥١ - ٢٥٦.

انظر ايضاً :

- الجصاص، جـ ٢، ص ١٥-١٦، جـ٣، ص ٩٠-٩١.

القرآن الكريم، بل: «كان حنيفاً مسلماً» (آل عمران – ٦٧).

وفي موضع آخر ينص القرآن الكريم على : «إنّ الدّين عند الله الإسلام....» (آل عمران – ١٩).

ويقول : «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» (آل عمران – ٨٥)

تؤكد الآيات الآنفة الذكر أن كافة الأديان السماوية السابقة وكذلك الإسلام (الدين الأخير) تقوم على نفس المبدأ، بل في الواقع تقوم على مبدأ واحد هو وحدانية الإله، كما أنها جميعاً آتية من نفس المصدر الإلهي، وبالتالي فهذه الديانات هي رسالات الله إلى عبيده (الناس) لهدايتهم (١).

وحتى هنا يتضح أنه ليس هناك تعارضٌ بين هذه الأديان حيث إن كلا من الأديان السابقة قد نزل بما يتفق مع تطور المجتمع الإنساني في حينه حتى يمكن للناس استيعابه والاهتداء به بما يتفق والاحتياجات المادية والروحية في زمانهم.

يقول النبيّ ﷺ:

«مَثَلي ومَثَلُ الأنبياءِ من قبلي، كَمَثَلِ رجل بنى داراً فأكملها وأجمَلها إلاّ مَوضعَ لَبِنَة. فجعل الناسُ يدخلونها ويتعجبون، ويقولون هلاّ وُضعت هذه اللبنة؟ فأنا

---

١ – «قُل آمنّا بالله وما أنزل علينا وما أنزلَ على إبراهيم وإسماعيلَ وإسحاق ويعقوبَ والأسباطِ وما أوتيَ موسى وعيسى والنّبيّونَ من ربّهم، لا نفرّقُ بينَ أحدٍ منهُم ونحنُ له مسلمون» آل عمران – ٨٤.

انظر أيضاً :

البقرة – ١٣١–١٣٣، آل عمران – ٣٣–٣٤، ٦٤–٦٨.

أ – ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ٢٦١–٢٦٢، ٢٧٢–٢٧٣.

ب – الجصاص، جـ٢، ص ١٥–١٦.

جـ – ابن قيّم الجوزية، مفتاح دار السعادة، دار الإفتاء، الرياض، جـ٢، ص ٢–١١

د – إبن تيمية، الحِسبة، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ١٢٠–١٢٤.

هـ – صالح، التّرتيبُ والبيان، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، جـ١، ص ٤٤٥–٤٦٠.

اللَّبنة، وأنا خاتم النبيين.» (١).

وبالتالي يتضح لنا أن الإسلام يعتبر نفسه جزءاً متطوراً ومرحلة نهائية من الإطار الديني العام (الإسلام الشامل لجميع الرسالات) بدءاً من أول الرسل آدم عليه السلام وانتهاءً بمحمد ﷺ.

وبالطبع فانه مما لا يقبل أي جدل منطقي أن الجزء من الشئ الكامل لا يمكن أن يكون متعارضا أو متناقضاً مع الكل، بل يكون دائماً متوافقاً ومنسجماً مع ذلك الكل.

وبناءً عليه، يمكن التأكيد أن الإسلام لا يتعارض أساسا مع أي من المبادئ الأصلية والأساسية للأديان السماوية السابقة له، ومن جهة أخرى، فإننا نجد أن الإسلام قد أدان بشدة كافة حالات المسخ والتحريف التي أدخلها الناس على تلك الأديان، حيث اعتَبَر هذا التحريف من قبل الناس مخالفاً للتعاليم والتوجهات الإلهية في رعاية أوامره ونواهيه واحترام رسالاته. بيد أن المشكلة تثور في حالة الدين اللاحق الذي يُبطل أو يلغي ديناً سابقاً له، إذ أن كل من هذه الأديان قد نزل لمجموعة معينة من الناس ولمدة محددة من الزمن. وأن لله سبحانه وتعالى وهو المشرِّع، إبطال أيّ من هذه الأديان وأن يستبدل به ديناً جديداً لاحقاً، بعد تلك الفترة بما يتّفق واحتياجات الفترة الزمنية اللاحقة، أو لأن

---

١ - «أيُها الناس، إنّ الرّبّ واحد، والأبَ واحد، والدّين واحد». (من خطبة الوداع للنبي ﷺ - النصّ من كتاب د. محمد حمد خضر - الإسلام وحقوق الإنسان).

- خان، جـ ٤ ص ٤٨٢-٤٨٣

انظر أيضا:

أ - عبده، محمد، الأعمال الكاملة، مؤسسة الدراسات العربية، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، جـ٢، ص ٤٤٨-٤٥٤.

ب - قطب، سيّد، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ص ١١١-١١٤.

جـ - الغزالي، محمد، التعصّب والتسامح، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ص ١٣٢.

د - الجندي، إطار، ص ٤٣٥.

هـ - خضر، محمد، الإسلام وحقوق الإنسان، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م، ص ١٨

و - Abu Layla, Muhammad and others, Faith Meets Faith, (BFSS Re Centre, London, 1408 AH/1988AD) PP.24-32 .

ز - عبده، محمّد، رسالة التوحيد، دار المعرفة، القاهرة، ١٣٩١هـ ١٩٧١م، ص ١٦٠-١٧٢.

هذا الدين قد أصبح محرَّفاً ومشوشاً بدرجة لم تعد معها تعاليمه الحقيقية واضحة للناس تماماً، أو لأية حكمة من الباري عز وجلّ.(١).

ومن الجدير بالذكر، أن التطور التدريجي للإسلام (منذ بدايات تاريخ البشرية وحتى زمن محمد ﷺ) قابل للإدراك والفهم بصورة منطقية على أنه تقدم بالإيمان والتوجهات لما يواكب التطور الإنساني، وبناءً عليه، فإن تعاليم الديانات الأولى كانت بسيطة ولكن تعاليم الأديان اللاحقة أصبحت أكثر تطوراً وفقاً للسُبُل والمعايير التدريجية للتطور الذي حققته المجتمعات البشرية لاحقاً. (٢).

ولقد نزل الإسلام تدريجيا على شكل رسالات متتالية على الرسل المتتابعين استجابة للتطور الذي أحرزته أجيال البشرية المتعاقبة حتى زمن محمد ﷺ والذي تشرفت فيه الإنسانية جمعاء بالجزء الأخير والمتمم للشريعة الإسلامية. وعليه فإن كل من اتبع رسل اللّه المبعوثين في زمانه، كان مسلماً لأنه قد قَبِل مرحلة معينة من مراحل الإسلام التي تخصه بحكم الزمن الذي عاشه. بيد أن الإسلام – الذي نزل على محمد ﷺ – يشكّل المرحلة الختامية وهو الذي ينبغي على جميع الناس قبوله واتباعه. ولكن بالرغم من ذلك فإن دور محمد ﷺ وأي مسلم آخر بعده، إنما ينحصر فقط في تبليغ الرسالة الإلهية إلى الناس.

«... فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب» (الرعد – ٤٠)

فالعقاب مسألة لا يختص بها إلا اللّه وحده، ولذا فإن هذا العقاب قد يشمل المسلمين على ذنوبهم كما يشمل غير المسلمين على عدم إيمانهم بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم.

---

١ – ابن قيّم الجوزية، مدراج السالكين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، أبوظبي، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، جـ١، ص ٧٢.
٢ – وقد يكون لله سبحانه وتعالى حكمة أخرى والتي لا يحيط بها علم الإنسان.

«.... يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء...» (الفتح – ١٤)

والمبدأ الأساسي هنا هو أنه يتعين على الناس ألاّ يُشركوا باللّه أحداً وأن يقبلوا رُسله ويؤمنوا بهم، ويعملوا بما جاء به أولئك الرسل. (١)

يشير القرآن الكريم إلى أن العقاب يحق على المشركين ليس فقط بسبب شركهم وعدم إيمانهم بل أيضاً بسبب عدم اتباعهم سُبل الرشاد التي هيأها اللّه لهم، وذلك لأنهم لم يستعملوا عقولهم ولم يستخدموا بصائرهم لتدبُّر خلق اللّه، والذي لم يكن ليوجد لولا وجود الخالق، فلابدَّ لكل شئ من صانع (٢). إن المبادئ المشتركة (الأخلاقية والإلزامية) لكافة تلك الأديان مثل الإيمان باللّه الواحد الأحد، والأمانة والاستقامة واحترام ممتلكات وأرواح الناس، بالإضافة إلى المغفرة والتسامح، تشكل حجر الزاوية والأساس اللازم للسّمات الأخلاقية للناس، بيد أنها ليست مجرد مبادئ تشير إلى مدى فاعلية الأديان كمؤشرات تهدي الإنسان في رحلته بحثاً عن العدالة والسعادة في الدارين (الدنيا والآخرة)، بل إنّها أيضا تدلّ على أن الأديان المقدسة الثلاثة على الأقل (اليهودية والمسيحية والإسلام) جميعاً على سبيل المثال، ذات نفس الأصل والمصدر. (٣)

---

١ – «إنّ اللّه لا يغفرُ أن يُشركَ به، ويغفرُ ما دونَ ذلكَ لِمَنْ يَشاءُ ، ومَن يُشرك باللّهِ فقد افترى إثماً عظيماً.» النساء – ٤٨

«ومَنْ لَمْ يؤمنْ باللّهِ ورَسولِهِ فإنّا أعتدنا للكافرين سَعيراً. وللّهِ مُلْكُ السّماواتِ والأرضِ، يَغفِرُ لِمَنْ يَشاءُ ويُعَذّبُ مَنْ يَشاءُ، وكَانَ اللّهُ غَفُوراً رَحيماً.» الفتح – ١٣-١٤.

٢ – « ولقد ذرأنا لِجَهنّم كثيراً منَ الجنّ والإنس، لَهُمْ قُلوبٌ لا يفقهونَ بِها، ولَهُم أعينٌ لا يُبصرونَ بِها، ولَهُم آذانٌ لا يسمعونَ بِها أولئكَ كالأنعامِ بَلْ هُمْ أضَلّ أولئكَ هُمُ الغافلون» الأعراف – ١٧٩

– ابن قيّم، مفتاح، جـ١، ص١٨٧-٢٣٩، ٢٠٤-٢٠٥.

انظر ايضاً :

أ – الرّئوي، عبدالستّار، العقل والحرّية، المؤسسة العربية، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص٢٤٨-٢٧٠.

ب – ضميرية، عثمان، التصوّر الإسلامي للكون، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٢٠-٥٠.

٣ – ابن قيّم الجوزية، الجواب الكافي، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ٢٤٨ وما بعدها.

انظر ايضاً :

– ياسين، محمد، حقيقة الجهاد، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٧-١٣.

وانطلاقاً من هذه الخلاصة، يمكننا إدراك مدى احترام الإسلام (الدين الأخير) لكافة هذه الأديان السالفة الذكر، لأنه (الإسلام) يعتبر نفسه جزءاً من وحدة إيمانية كبرى، إلا أنه لا يعترف بالوثنية وإن كان لا يُرغم الوثنيين على الترك أو التخلي عما يسمونه «دينهم». وبالتالي، فإن من يُهين نفسه بعبادة حجر أو شجر أو حيوان، لا يمكن أن يلوم الآخرين لعدم احترامهم له. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه مسألة منطقية وبَدَهِيَة، إذ لا يجوز للإنسان الذي كرّمه الله سبحانه وتعالى الاستسلام والخضوع لغير الله، وعبادة ما هو دونه تأثيراً وأثراً ومقاما. (١)

بيد أن المبدأ الإسلامي القائل بأن الدين اللاحق ينسخ الأديان السابقة له، لا يلقي قبولا لدى معتنقي أديان ما قبل الإسلام مثل اليهود والمسيحيين. ولكن في ضوء الحرية الدينية المكفولة في ظل الإسلام والمعترف بها حديثا في ظل القانون الدولي، فإن هذا الاختلاف في الرأي والأديان ينبغي ألا يشكل مصدراً من مصادر الصراع بين الناس. ذلك لأن سجل التاريخ حافل بصراعات الطوائف الدينية، ومن ذلك صراع اليهود مع السيد المسيح عليه السّلام لدرجة أنهم حاولوا صلبه حتى تختنق المسيحية في مهدها، ولا تقوم لها قائمة تنافسهم، رغم أن الواجب الديني اليهودي نفسه كان يحتّم على اليهود اعتناق الدين الجديد دون تردد، ثم كرر الإنسان نفس الخطأ حينما قام اليهود والمسيحيون بمحاربة محمد ﷺ والمسلمين من بعده، في حين كان عليهم الخضوع لله سبحانه وقبول ما جاء به محمد ﷺ متناسين أن الدين هو هدى الله للإنسان لما فيه خيره وصلاحه في الدنيا والآخرة. فإذا برّر الإنسان لنفسه حرب أخيه بسبب نزاع مادي، فبماذا يمكن أن يَبرر قتاله ضد الهدي والنور والعدالة؟ وهل الرّسول

---

١ - فرغل، يحيى، الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر، دار الاعتصام، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ١١-٣١.
أنظر أيضاً :
أ - ابن قيّم، الكافي، ص ٢٤٩.
ب - الغزالي، التعصّب، ص ١٠٨.

الذي جاء بهذه المبادئ قد ادعاها لنفسه ليتسلط على رقاب الناس، أم أنه أعلنها صراحة في الملأ بأنها رسالة الله، (إله الجميع) وأنها موجهة لجميع الناس؟ إن أبسط حقوق الأنبياء هو السكوت عنهم وعدم التعرض لهم، وإخلاء سبيلهم في الدعوة، وترك الحرّية لِمَن اقتنع باتِّباعهم. أما ما دون ذلك من التعرض بالأذى لهؤلاء، فإنّه يعني المناوشة والبدء بالحرب دون وجه حق، وعليه فقد أذن الله لأنبيائه والثُّلّة الذين اتبعوهم بالدفاع عن أنفسهم وعن أموالهم وعمّا اعتقدوه في سبيل ممارستهم لحقهم في الحرية الدينية، فكان الجهاد والتضحية ضد المعتدين للردّ على سوء أفعالهم ولدفع العدوان.

والقرآن الكريم زاخر بمثل تلك المبادئ التي تعلِّم المظلوم الدفاع عن نفسه، كما تقيِّده بعدم الإسراف حتى لا ينقلب الدفاع إلى اعتداء أو ظلم قد يقع على غير المسلمين، فهل هناك أعدل من ذلك المذهب الذي ذهب إليه الإسلام منذ آدم وحتى النبيّ محمّد صلّى الله عليهم وسلّم؟.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الجهاد وحرّية الدّين والعقيدة في الإسلام

الجهاد لفظ عربي ومصطلح إسلامي أصيل، يدل على الكفاح والنضال والبذل. إنه كفاح الإنسان ضد شهواته ونفسه الآمرة بالسوء وضد الشيطان وضد من يعتدي عليه من البشر. والجهاد يمكن أن ينطبق كذلك على كفاح الإنسان وتحديه للصعاب وتحمله للمحن والشدائد في سبيل تأمين رزقه وتوفير سبل الحياة له.

وقد اعتبر الرسول الكريم محمّد عليه السّلام الحرب المقدسة بمعنى حمل السلاح واستخدام القوى العسكرية ضد من بادءوه بالعدوان بمثابة الجهاد الأصغر. (تلفت نظر القارئ الكريم هنا بأن هذا الحديث يضعفه بعض الفقهاء) ووفقاً لحديث شريف آخر يمكن تعريف الجهاد على أنه العمل العسكري اللازم من النوع الدفاعي على طريق الحق لإعلاء كلمة اللّه، أي أن الجهاد لا يكون بغرض كسب الغنائم، أو تحقيق شهرة، أو استعمار أراضي الغير، أو لأي أغراض دنيوية أخرى، ولا يكون لفرض الإسلام (القانون الإلهي) على الناس [1]. ومن الجدير بالتأمل أنه في المجتمع البشري يقوم الحاكم بفرض ما يراه من الأنظمة

---

١ – المشكاة، جـ ٢، ص ٣٥٣.

أنظر أيضاً :

أ – الشّافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، (المُزَني) جـ ٨، ص ٢٦٩.

ب – الرّملي، محمد بن أحمد، نهاية المحتاج، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م، جـ ٨، ص ٤٥.

جـ – المقدسي، ابن قُدامة، منهاج القاصدين، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص ١٣٣، ١٥٢ – ١٥٧.

د – ابن عبدالبرّ، الكافي، مكتبة الرياض، الرياض، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، جـ٢، ص ٤٦٢-٤٦٧.

هـ – السمرقندي، تُحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، جـ١، ص٢٥٥-٢٨٩.

و – الزُحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ٣١-٣٤.

ز – محفوظ، جمال الدين، المدخل إلى العقيدة والإستراتيجية العسكرية الإسلامية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦م، ص ٤٩-٦٣.

ح – Rusael, History of Western Philosophy, (George Allen and Unwin Ltd. London, 1366AH/1946AD) PP.441 et seq. .

ط – قطب، مجتمع، ص ٩٦ – ١١٠.

ي – ياسين، ص ٣١-٧٥.

ك – Doi, PP.347-448 .

ل – أبو عيد، عارف، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٩٧-١٠٠.

والقوانين (بغض النظر عمّا إذا تم إقرارها بطريقة ديمقراطية أم غير ذلك) ويعاقب كل من يخالفها. إلاّ أن التاريخ لم يسجل أن الناس قد أُجبروا على قبول أي من الديانات السماوية بواسطة الأنبياء والرسل أو غيرهم. ذلك لأنه لا حُجّية ولا نفع من قبولٍ بإكراه.

«فانظُرْ إلَى آثارِ رَحْمَتِ الله...» (الروم – ٥٠)

«ولَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن في الأرضِ كُلُّهُمْ جميعا ...» (يونس – ٩٩)

«إنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبيلَ إمَّا شَاكِراً وإمَّا كَفُوراً.» (الإنسان – ٣)

إنها حقا الحرية التي منحها الله لعباده، وإنه لدرس بليغ، ما أحوج الإنسان إليه. هذا .. إضافة إلى أنّ إجبار الناس على قبول معتقد معين يجعلهم يُظهرون غير ما يُبطنون، فيدخلون بذلك محظور النفاق والذي ينتفي به تطابق العمل مع الاعتقاد، مما لا يتحقق به الأهداف التي نزلت من أجلها الديانات وما سعى إليها الأنبياء من الهداية إلى الخير وتنظيم الحياة، لتسود العدالة والمُثُل العُليا، للوصول بالإنسان إلى التمدّن الروحي والأخلاقي السامي والمنشود (١).

لقد كان النبيّ ﷺ هو أول من مارس الجهاد بمعناه السلمي في الإسلام، حيث بدأ بهداية الناس بغية تحويلهم عن معتقداتهم الوثنية وإرشادهم إلى العبادة الحقيقية لله الحق كما أمره ربُّه.

«ادْعُ إلى سبيلِ رَبِّكَ بالحكمة والمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وجادلْهم بالتى هىَ أحسن....» (النحل – ١٢٥).

ولقد جاءت هذه الدعوة السلمية مماثلة لدعوات الأنبياء السابقين مثل إبراهيم

---

١ – منصور، عبدالعظيم، الأخلاق وقواعد السلوك في الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ص ١٠٢-١٠٤.

لنظر ايضاً :

ا – ابو ائته، خديجة، الإسلام والعلاقات الدولية، دار المعارف القاهرة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٣م، ص ١١٦-١١٧.

ب – ياسين، ص ٤٩.

وموسى وعيسى عليهم السّلام، وذلك هو المنهج المعهود ، حيث إن كافة تلك الأديان قد انتشرت بصفة عامة وبصورة مؤثرة بين الناس بطريقة سلمية وبمحض إرادتهم وقبولهم لها عن قناعة ويقين عن طريق الحوار والمناقشة. ولكن عندما لا يقنع بعض الناس بمجرد التعبير عن رفضهم للدين بطرق سلمية بسيطة، ويعمدون إلى محاربة الأفكار والمعتقدات الجديدة فإنهم بذلك يخالفون ويخرقون حقوق الآخرين وحريتهم في اختيار معتقداتهم، في مثل هذه الحالات، يصبح من حق المؤمنين بتلك الأفكار والمعتقدات الدفاع عن أنفسهم حتى وإن كان باستخدام القوة العسكرية أي الجهاد بمعناه العسكري، وذلك لردّ العدوان عنهم، يحثُّهم على ذلك إيمانُهم الراسخ بأنهم يمارسون حقهم الطبيعي في محاربة الشرّ على وجه الأرض، وعندئذٍ يصبح الجهاد صراعاً من أجل البقاء وكفاحاً للدفاع عن عقيدتهم الدينية التي آمنوا بها. (١)

استنادا للفقيه الاسلامي ابن تيمية، فإن الغرض من الجهاد هو إعلاء كلمة الله، وبناءً عليه فإن كل من يتدخل محاولا عرقلة أو منع إعلاء هذه الكلمة يجب محاربته بينما يجب عدم محاربة من لا يتدخل لمنعها. ولكن من نفس المنطلق لا يسمح للمسلمين بقتل نساء وأطفال أعدائهم لأن هؤلاء غير قادرين على حمل السلاح والحرب، والقاعدة هي أنه لا يتم محاربة سوى من يحاول منع كلمة الله

---

١ - «وقالَ الّذينَ كَفَروا لِرُسُلِهم لَنُخرِجَنَّكم مِنْ أرضِنا أو لَتَعودُنَّ في مِلَّتِنا، فأوحى إليهِمْ رَبُّهُم لَنُهلِكَنَّ الظّالمين.» إبراهيم - ١٣.

«إنَّ اللهَ اشترى مِنَ المؤمنينَ أنفسَهُم وأموالَهُم بأنَّ لَهُمُ الجنّة، يُقاتِلونَ في سبيلِ اللهِ فيقتُلونَ ويُقتَلونَ وَعداً عَليهِ حَقّاً في التوراةِ والإنجيلِ والقرآنِ، وَمَنْ أوفى بعَهدِه مِنَ اللهِ، فاستبشِروا بِبَيعِكُمُ الّذي بايَعتُم بِهِ وذلِكَ هو الفَوزُ العَظيمُ.» التوبة - ١١١.

«.... ولولا دَفعُ اللهِ النّاسَ بَعضَهُم بِبَعض، لَفَسَدَتِ الأرضُ، ولكنَّ اللهَ ذو فضلٍ على العالمين.» البقرة - ٢٥١.

محفوظ، ص ٣٤ - ٦١، ٤٦٦ - ٤٧٤

انظر ايضاً :

أ - ياسين ، ص ٤٩ - ٥١.

ب - أبو آله، ص ١١٤ - ١١٥.

جـ - أبو عيد، ص ١٣١ - ١٤٠.

د - العقّاد، موسوعة، جـ ٤، ص ٧٧٨ - ٧٨٠.

ونشر دينه الحق.

أو بمعنى آخر، إن الإسلام لا يسمح بمحاربة من يحترم الحرية الدينية للمسلمين ومن لا يعتدي على حقوق الآخرين مثل أراضيهم وأموالهم.

وبهذا الصدد، يستشهد ابن تيمية بالحكم القرآني الواضح: «وقاتلوا فى سبيلِ اللّهِ الّذينَ يُقاتِلونَكُم ولا تعتدوا إن اللّهَ لا يُحبُّ المُعتدينَ». (البقرة – ١٩٠)

ويضيف ابن تيمية أن الجهاد يحق كذلك عند محاربة بعض المسلمين الذين يرفضون الانصياع إلى الأوامر والواجبات المفروضة عليهم، مثلما قام أبو بكر (أول الخلفاء الراشدين) بمحاربة مجموعة كبيرة من المسلمين الذين رفضوا دفع الزكاة. وبذا يتضح أنه على المسلمين تطبيق إيمانهم الحق قولاً وفعلاً [١] وقد سمح الله للرّسول الكريم ﷺ بالجهاد بعد حوالي إثنتي عشرة سنة من الدعوة سلماً في مكة وكان قد أمره ربه قبل ذلك مراراً بالتزام الصبر وعدم اللجوء إلى الحرب، يقول الفقيه الإسلامي المعاصر وهبة الزحيلي، إن الرّسول ﷺ قد مُنع من اللجوء إلى الحرب في حوالي سبعين آية من آيات القرآن الكريم [٢] ولكن الكفار لم يتوقفوا عن عدوانهم وإيذائهم للمسلمين، ولذا فقد سُمح للمسلمين بعد حوالي سنة من هجرتهم إلى المدينة، بالحرب لأول مرة:

---

١ – ابن تيمية، أحمد، السّياسة الشّرعيّة، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ١٣١–١٣٤.

انظر أيضاً :

أ – ابن قيّم، أعلام، جـ١، ص ٣٢١، ٣٢٨–٣٢٩.

ب – الجصّاص، جـ١، ص ٢٥٦ وما بعدها، جـ٣، ص ١١٢–١١٩.

جـ – الدّهلوي، شاه وليّ الله، حُجّة الله البالغة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، جـ٢، ص ٧٨٤–٨٠٢.

د – حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ١١٠.

هـ – خدُّوري، مجيد، الحرب والسّلم في شرعة الإسلام، الدار المتحدة، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ١٠٨–١٠٩.

و – آل بسّام، عبدالله، تيسير العلاّم في شرح عُمدة الأحكام، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، جـ ٣، ص ٢٩١–٢٩٥.

ز – كلرّية، عبدالوهاب، الشرع الدولي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ١٩–٢٤.

٢ – سورة الحجر – ٨٥، ٩٢ – ٩٤.

– الزحيلي، حربه ص ٥٥.

«أذِنَ للذينَ يُقاتَلونَ بأنَّهُمْ ظُلموا وإنَّ اللّهَ على نَصرِهِمْ لقديرٌ. الذين أُخرِجُوا من ديارِهم بِغيرِ حقّ إلا أن يقولوا رَبُّنا اللّهُ ولولا دفعُ اللّهِ الناسَ بعضَهُم ببعضٍ لهُدِمتْ صوامعُ وبِيَعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يُذكرُ فيها اسمُ اللّهِ كثيراً ولَيَنصُرَنَّ اللّهُ من ينصرُهُ إنَّ اللّهَ لقويٌ عزيزٌ.» (الحج – ٣٩–٤٠) . (١)

وفقا لهاتين الآيتين سُمح للمسلمين فقط بالدفاع عن أنفسهم إذا رَغبوا، ولم يكن الأمر إلزامياً حتى هذه المرحلة حيث تم تنظيم الجهاد تدريجيا بعد ذلك بالكثير من الآيات اللاحقة (٢).

هذا، ولم يُقدم المسلمون أبدا على إساءة استخدام حقهم في الجهاد كما هو مشرَّع بموجب الآيات القرآنية، بل كانوا دائما يتبعون ويطبقون تعليمات الجهاد ضمن إطار العدل والتسامح والرحمة التي أمر بها الله سبحانه وتعالى. ولم يبادر المسلمون أبدا أعدائهم بالقتال دون سابق إنذار أو دون أسباب شرعية ووجيهة. إن المبدأ الأساسي للقانون الإسلامي الدولي هو تحاشي الحرب بين الأمم ومحاولة حل كافة النزاعات والمشاكل بالطرق السلمية ما أمكن، ولتحقيق ذلك فقد كان المسلمون يخيِّرون أعداءهم (المعتدين) بين ثلاث خيارات:

---

١ – «الّذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلاّ أن يقولوا ربُّنا اللّه، ولولاً دَفعُ اللّه النّاسَ بَعضَهم ببَعض، لهُدِمَت صَوامعُ وبِيَعٌ وصَلواتٌ ومَساجِدُ يُذكرُ فيها اسمُ اللّه كثيراً، ولَيَنصُرَنَّ اللّهُ مَن يَنصرُهُ، إنّ اللّه لقويٌ عزيز.» الحج – ٤٠.

– النيسابوري (الحاكم)، المُستدرك، مطابع النصر الحديثة، الرياض، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، جـ٢، ص ٢٤٦.

انظر أيضاً :

أ – ابن تيمية، السياسة، ص ١٣٦–١٢٧.

ب – ابن هشام، سيرة النبيّ صلى الله عليه وسلم، مكتبة الجمهورية، القاهرة، جـ١، ص ٣٤٤ ومابعدها.

جـ – حجازي ، جـ٢، ص ٧١.

د – قطب، سيِّد، خصائص التصوّر الإسلامي، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢، ص ١٧–٢١، ١٦١.

هـ – منصور، الأخلاق، ص ١٠٠–١٠١.

و – ياسين ، ص ٣٩–٤٠.

٢ – سورة البقرة، ٢١٦–٢١٧، النساء، ٧٥، التوبة، ٣٦–٤١.

انظر أيضاً :

أ – المودودي، الحكومة، ص ١٠٨.

ب – الزّحيلي، حرب، ص ٥٦.

أ – الدخول في الإسلام وبالتالي يكونون خاضعين للشريعة الإسلامية مثلهم مثل أي مسلم آخر. أو

ب – دفع الجزيـة . أو

ج – الحرب إذا رفضوا كلا الخيارين السابقين (١).

في هذا السياق يمتدح أرنلد توينبي الإسلام قائلا:

«عندما وصل جيش المسلمين إلى وادي الأردن، وأقام أبو عبيدة (أبو عبيدة بن الجراح قائد جيش المسلمين توفى عام ١٨ هـ/٦٣٩م) معسكره في فِحل، كتب سكان البلاد المسيحيون إلى العرب قائلين: ياأيها المسلمون نحن نفضلكم على البيزنطيين بالرغم من أنهم على ديننا، لأنكم تحفظون عهدكم معنا ولأنكم أكثر رحمة بنا وتمتنعون عن ظلمنا وحكمكم لنا أفضل من حكمهم إذ أنهم قد سرقوا أموالنا وبيوتنا. وكذلك فعل سكان حمص في سوريا.» (٢)

يشير بعض الكتاب والباحثين الإسلاميين إلى مثل هذه الأحداث مبرهنين على أن الإسلام لم يُفرض بأي طريقة من الطرق في فلسطين والشام على سبيل

---

١ – المشكاة، جـ٢، ص ٣٨٩–٣٩٠.

انظر أيضاً :

أ – ابن عبدالحَكَم، عبدالله، سيرة عمر بن عبدالعزيز، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ص ٧٩.

ب – عبداللطيف، دولة الإسلام، مجلة كلية العلوم الإجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، العدد ٢، ص ٤٧٧–٤٨٤.

جـ – ياسين ، ص ٥٢.

د – زيدان، عبدالكريم، أحكام الذميين في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م، ص ٢٧–٣١.

هـ – مطوط، ص ٤٥–٤٦

و – أبو آنك، ص ١٩٤–١٩٥.

ز – كلزية، ص ٧٠–٨٤.

ح – أبو عيد، ص ١٥٩ – ١٦٩.

٢ – أبو يوسف، كتاب الخراج، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ص ٤٢ وما بعدها، ص ٨١.

انظر أيضاً :

أ – Arnold, The Preaching of Islam, (Lahor, 1397 AH/ 1977AD), P.62 .

ب – Brelvi, The Impact of Islam and Human Progress, (Technical Printers, Karachi, 1384 AH/1964 AD), P. 34.

جـ – هيكل، الفاروق، جـ١، ص ٢٢٢، ٢٢٧–٢٢٨ وما بعدها.

د – قطب، مجتمع، ص ٣٦–٣٨.

المثال، على عكس معاناتها الحالية من الاحتلال بالقوة والبطش.

وقد حافظت الشريعة الإسلامية دائما على منح الخيارات السالفة الذكر للأعداء وقد تم الالتزام بهذه الخيارات في القرنين الثامن والثاني عشر من الميلاد من قبل عمر بن عبدالعزيز وصلاح الدين الأيوبي (٥٣٣-٥٨٩هـ/ ١١٣٨-١١٩٣م) الذي استطاع هزيمة الصليبيين والقضاء عليهم قضاءاً مبرماً في حطين (موقعة في فلسطين عام ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) أما بخصوص عمر بن العزيز، فيحكى أن قتيبة بن مسلم (أحد قواد جيش المسلمين في ذلك الوقت) كان قد هاجم بعض مقاطعات سمرقند (جزء من الاتحاد السوفييتي السابق) دون أن يعرض عليهم الخيارات السالفة الذكر، فاشتكى أهل تلك المقاطعات إلى الخليفة الذي كلّف أحد قضاته ويدعى سليمان بدراسة الأمر وخوّله إصدار حكم بشأنه. وجاء الحكم يقضي بسحب الجيوش حتى يُسمح لأهل البلاد بالاختيار (من بين الخيارات الثلاث المذكورة) بعد الانسحاب الكامل للجنود، وقد اختار بعض الناس عند ذلك الدخول في الإسلام، وفضل بعضهم الآخر دفع الجزية مقابل حماية جيش المسلمين لهم من أي اعتداء قد يقع عليهم [١].

ويدل المثالان المذكوران أعلاه على أن القانون الإسلامي الدولي ليس بحاجة إلى قرار من المجتمع الدولي، يصدر على سبيل المثال من منظمة الأمم المتحدة، لتطبيقه وإنفاذه وإنما هو مرعي التطبيق وملتزم به تلقائياً من قبل الدولة الإسلامية وشعبها دونما أي ضغوط أو تذكيرات أو قرارات، إذ أن هناك اعتقاداً واضحا لدى المسلمين أنهم إذا أخلوا بمبدأ العدل فإنما ذلك يعني أنهم

---

١ - المشكاة، جـ١، ص ٣٩٦-٣٩٨.

انظر ايضاً :

أ - ابو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٣٢.

ب - زيدان، بحوث فقهية، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ١٨.

جـ - الزّحيلي، حرب، ص ١٤٥.

د - محفوظ، ص ٤٩٤-٤٩٨.

قد خالفوا القانون الإلهي (راجع الهامش رقم ١ص ١٢٥). إن هذا الإخلال يعتبر مخالفة للعقيدة الإسلامية التي تأمر معتنقيها بمعاملة الآخرين بالعدل حتى وإن كان ذلك ضد أنفسهم ومصالحهم الخاصة، ويعود ذلك الى أن من لا يطبق شرائع الله يهدده القرآن الكريم بسوء العاقبة، ويعتبره من المخطئين وغير المؤمنين بل ومن الكفار أيضاً. (١)

هذا .. أما إذا اختار العدو مقاتلة المسلمين، فإن ممارسة المسلمين للجهاد تتوجه فقط ضد نظام الحكم وضد جيش العدو، وليس ضد شعبه، ويكون القتال عندها محصوراً ضد المحاربين، بينما يظل الشعب في مأمن، مالم يستغث أثناء ذلك بالمسلمين من ظلم حكامه وليهب جيش المسلمين بحمايتهم وتحريرهم من ذلك الظلم، في مقابل ذلك لا يُجبر مثل ذلك الشعب على اعتناق الإسلام ثمناً لحريته، وإنما تظل له مطلق الحرية الدينية والسياسية، فليس للمسلمين شرعاً أن ينصبوا أنفسهم للسيطرة على رقاب الناس لإجبارهم على الإسلام. فرغم إيمان المسلمين بأنه يتوجب على جميع الناس قبول اعتناق الإسلام دون تردد، إلا أن هذا الأمر يظل شيئا بين الناس وربهم أي أن كل إنسان مسؤول أمام الله وليس أمام المسلمين، وعليه فلا يجب على المسلمين التدخل لفرض الإسلام على الناس وإنما واجبهم ينحصر فقط في تبليغه إلى غير المسلمين ومحاربة أي

---

١ - «يا أيُّها الّذين آمنوا، كونوا قوّامين بالقسطِ شُهداءَ للهِ، ولو على أنفسكم أو الوالدَين والأقربينَ، إن يكن غنيّاً أو فقيراً، فاللهُ أولى بهما، فلا تتّبعوا الهوَى أنْ تعدلوا وإنْ تلْوُوا أو تُعرضوا فإنّ اللهَ كانَ بما تعملونَ خبيراً.» النساء - ١٣٥

«إنّا أنزلْنا التوراةَ فيها هدىً ونورٌ، يحكُمُ بها النبيّونَ الّذينَ أسلموا، للّذينَ هادوا والربّانيّونَ والأحبارُ بما استُحفظوا منْ كتابِ اللهِ، وكانوا عليهِ شُهداءَ، فلا تخشَوُا النّاسَ واخشَونِ، ولا تشتَروا بآياتي ثمَناً قليلاً ، ومَنْ لم يحكُم بما أنزلَ اللهُ، فأولئكَ همُ الكافرونَ. وكتَبنا عليهم فيها أنّ النفسَ بالنفسِ، والعينَ بالعينِ، والأنفَ بالأنفِ، والأذنَ بالأذنِ، والسنَّ بالسنِّ، والجروحَ قِصاصٌ، فمَنْ تصدّقَ بهِ فهوَ كفّارةٌ لهُ، ومَن لم يحكُم بما أنزلَ اللهُ، فأولئكَ همُ الظالمونَ.» المائدة - ٤٤-٤٥.

«وليحكُم أهلُ الإنجيلِ بما أنزلَ اللهُ فيهِ، ومَنْ لمْ يحكُمْ بما أنزلَ اللهُ، فأولئكَ همُ الفاسقونَ.» (المائدة - ٤٧).

- ابن كثير، العمدة، جـ٤، ص ١٢-١٤، ١٤٨-١٥٧.

انظر أيضاً :

ابو عيد، ص ١٧٩-١٨٦.

شخص يمنعهم من تبليغ هذه الرسالة. وإذا انتصر المسلمون في أي حرب أو حملة على غير المسلمين، يكون عندئذ على الطرف المهزوم أن يختار بين دفع الجزية (وبالتالي يطلق عليهم أهل الذمة وينعمون بحماية الدولة الإسلامية) أو الدخول في الإسلام ليصبحوا مثلهم مثل أي مسلم عادي فيما يتعلق بالحقوق والواجبات (١).

وبناءً عليه يمكن فهم أن الجهاد بمفهومه العسكري يعتبر وسيلة مكروهة (البقرة – ٢١٦) لتحقيق السّلام وحماية الحق والقضاء على الشرّ، ولكن لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يضمر عداوة أو ظلما لأحد. وبذا يتضح أن القانون الإلهي يخلو تماماً من أي أغراض أو أهداف مادية أو دنيوية.

المعايير التي تحكم تصرفات أمة الإسلام في هذا السياق هي:

أ – «لا إكراه في الدين ....» (البقرة – ٢٥٦).

ب – «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القُربى وينهى عن الفحشاءِ والمنكرِ والبغي ....» (النحل – ٩٠).

ج – «ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود.....» (المائدة – ١).

يؤكد الفقيه الإسلامي المعاصر عبدالكريم زيدان، بأن القانون الإسلامي الدولي مثله مثل أي فرع آخر من فروع الشريعة الإسلامية يستمد أصوله ويرسم أهدافه وفقا لمصادر التشريع الإسلامي، فهو مجموعة من قواعد وأحكام الشريعة الإسلامية التي ينبغي على الدولة الإسلامية تطبيقها في علاقاتها مع

---

١ – زيدان، أحكام، ص ٢٧–٣٠، ٤١.

انظر أيضاً :

أ – قُطب، محمّد، شُبُهات حول الإسلام، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ١٨٢–١٨٣.

ب – الغزالي، التعصُّب، ص ١٥٨–١٨٠.

جـ – الغزالي، محمد، جهاد الدّعوة، دار الكتب، الجزائر، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ١٥–١٦، ١٩–٨٣.

د – المودودي، الحكومة، ص ٧٤، ١٣٢–١٣٣.

هـ – العقّاد، الموسوعة، جـ٤، ص ٧٧٢–٧٧٣.

الدول الأخرى، ووفقاً للشريعة الإسلامية فإن الدولة المسلمة ليس لها مطلق الحرية لتتصرف كما تشاء، بل هي محكومة وملزمة بقانون محدد واضح وصريح، بصرف النظر عما إذا كانت تتخذ اجراءاتها على المستوى القومي المحلي أو على المستوى الدولي (١). وبالإضافة إلى ذلك فإن القرآن يتبنى ويؤكد بعض القواعد والأحكام الواردة في الأديان السابقة مثل الصوم وحدود القصاص وهي الظاهرة التي يمكن تفسيرها على أنها ليست فقط مجرد نوع من التسامح الإسلامي نحو هذه الديانات بل أيضا يمكن تفسيرها على أنها دليل على وحدانية مصدر هذه الأديان السماوية المقدسة، وبالتالي استمرارية لمنهج العدالة الإلهية لجميع عباده دون تفرقة، وهذا المنهج من العدالة يعتبر سبقاً تشريعياً إسلامياً في مجال ما يسمى اليوم بالعدل الدستوري والعدل الدولي. (٢) ويسوق المفكر المعاصر محمد العزب موسى، بهذا الصدد العديد من الأمثلة التي تدل على التسامح الإسلامي نحو اليهود والمسيحيين في أسبانيا

---

١ - المشكاة، جـ١، ص ٢٩٦-٢٩٨

انظر ايضاً :

أ - المودودي، الحكومة، ص ١٦٣-١٧٠

ب - زيدان، بحوث، ص ١٦-١٨

جـ - الزّحيلي، حرب، ص ٩٦-٩٧

د - الغزالي، جهاد، ص ٩٩-١١٥

هـ - أبو عيد، ص ١٤٧-١٥٠

و - محفوظ، ص ٤٧٤ - ٤٧٦

ز - قطب، تصوّر، ص ١٦١

٢ - «يَاأَيُّها الَّذين آمنوا، كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيامُ كما كُتِبَ على الَّذينَ مِنْ قَبلكم لَعَلَّكُم تتَّقُونَ.» البقرة - ١٨٣.

- المائدة - ٤٥ (وردت في الهامش رقم ٢٣ من هذا الفصل).

- أبو يوسف، ص ١٣٣ - ١٣٤

انظر ايضاً :

أ - أبو زهرة، أصول، ص ٢٨٥ - ٢٨٨

ب - جريشة، علي، مصادر التشريع الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ٤٩-٥١.

(الأندلس) عندما كانت تحت الحكم الإسلامي [1].

ولعل أول الأمثلة على التسامح الديني قد ضربه الرّسول ﷺ من خلال الميثاق الذي أعلنه في العهد الذي أبرمه مع زعيم النصارى السيد ابن الحارث بن كعب، حيث جاء فيه: «هذا كتابٌ كتبه محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب، رسول اللّه إلى الناس كافة ... للسيد ابن الحارث بن كعب، ولأهل ملّته ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها، قريبها وبعيدها، فصيحها وأعجمها، معروفها ومجهولها، كتاباً لهم عهداً مرعيّاً ... وذمة محفوظة، أن أحفظ أقاصيهم في ثغوري بخيلي ورجلي، وسلاحي وقوّتي، وأتباعي من المسلمين، في كلّ من المسلمين من كل ناحيةٍ من نواحي العدو، بعيدا كان أو قريباً، سِلماً كان أو حرباً، وأن أحمي جانبهم، وأذب عنهم، وعن كنائسهم وبِيَعهم، وبيوت صلواتهم، ومواضع الرهبان، ومواطن السياح.. وأن أحرس دينهم وملّتهم أين كانوا، من برٍّ أو بحرٍ، شرقاً وغرباً، بما أحفظ به نفسي وخاصّتي، وأهل الإسلام من ملّتي... وحفظهم من كل مكروه....» [2].

يمكننا أن نخلص إلى أن الجهاد وسيلة دفاعية تشكل فرضاً دينياً على المسلمين لحماية حقوقهم الطبيعية مثل حرية العقيدة أو للدفاع عن أنفسهم وديارهم... الخ ضد أي تهديد أجنبي [3].

---

١ – إنّ ما ذهب إليه المؤلف المذكور، لا يعني بالضّرورة أنّ غير المسلمين قد تمتعوا دائماً وفي جميع أرجاء العالم الإسلامي بنفس الدرجة من التطبيق العادل للقانون، فالمسلمون بشرٌ كغيرهم، واحتمال الخطأ لديهم أمرٌ وارد. كما أنّ سوء استعمالهم للقانون لا يعني أنّ القانون نفسه مَعيب، بل إنّ المسلمين قد تضرروا أكثر من غيرهم حيثما خالفوا أو أهملوا حكم الله المتمثل في الشريعة السمحاء.

– موسى، محمّد العزب، حرّية الفكر، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ٤٩-٥١

٢ – المشكاة، جـ١، ص ٤٥٣ وما بعدها

أنظر أيضاً :

أ – حميد الله، ص ١٨٦ – ١٩٠

ب – وات، مونتغمري، الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٧٦-٧٧.

٣ – محفوظ ، ص ٤١ – ٤٤.

أنظر أيضاً :

– أبو عيد، ص ٢٨٠ – ٢٨٤

كما أن ممارسة الجهاد تنطوي على العدل والرحمة والإنسانية، إذ أنه ليس المقصود منها أبدا إبادة مجموعة معينة من الناس، وإنما فقط لدرء وصدّ العدوان. وقد دأب رسول الله ﷺ، بهذا الخصوص على إصدار التوجيهات إلى قوّاد جيوشه يحثهم فيها على مخافة وخشية الله ومراقبته دائما في كل تحركاتهم وأفعالهم العسكرية والحربية وعلى عدم قتل الأطفال والنساء والشيوخ وعلى ألا يعيثوا في الأرض فساداً (١). ويتضح جلياً اليوم قيمة هذا المبدأ السامي والقاضي بحماية الأبرياء وغير القادرين على حمل السلاح والذين لا حول لهم ولا قوة، إذا ما قورن بالاستخدام العشوائي للأسلحة الحديثة التي لا تفرق بين العزّل والمدنيين والأبرياء والأطفال والنساء والمسنين غير القادرين، وبين الجنود المحاربين. فتلك الأسلحة الكيماوية والبيولوجية والجرثومية والذرية والهيدروجينية وغيرها من أسلحة الدمار الشامل. إنّ العلاقات الإسلامية الدولية (البديل للقانون الدولي المعاصر) يقوم أساساً على الحفاظ على علاقات وديّة وسلمية مع الأمم والدول الأخرى، وبناءً عليه، فإن المعاهدات والاتفاقيات (ضمن المبدأ الإسلامي العام) تعتبر شيئاً مهماً جداً ويجب على جميع المسلمين

---

١ – لقد نهى النبيّ صلّى الله عليه وسلم عن قتل جَرحى العدو والأسرى وملاحقة الفارّين منهم، والتمثيل بجثث القتلى.
قال عليه الصلاة والسلام :
«انطلقوا بسم الله، وبالله وعلى ملّة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً، ولا إمرأةً، ولا تغلوا وضُمّوا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا، فإنّ اللهَ يُحبُّ المحسنين».
– المشكاة، جـ٢، ص ٣٨٨-٣٨٩
انظر أيضاً :
أ – ابن قيّم الجوزيّة، أحكام أهل الذمّة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
ب – قطب، مجتمع، ص ١٠٢-١٠٣
جـ – الغزالي، مشكلات، ص ٢٤٠-١٤١
د – الغزالي، تعصّب، ص ١٣١ – ١٥٠
هـ – موسى، الحرّية، ص ٩٣
و – الزُّحيلي، حرب، ص ٥٠-٥٣
ز – العقّاد، موسوعة، جـ٤، ص ٧٧٨-٧٨٠
ح – أبو أثلة، ص ١٨٤-١٩٠
ط – كلزيّة، ص ٢٢-٣٣
ي – أبو عبد، ص ١٧٩-١٨١.

احترامها وتطبيقها. وعلاوة على ذلك فإن هذه المعاهدات تشكل مصدراً خصباً وإضافياً للقانون الدولي الإسلامي.

ويشير بعض الباحثين الإسلاميين في هذا المضمار إلى (هـ . أ . جيبّ)، الذي يذهب إلى أن الشريعة الإسلامية هي أفضل وسيلة لفض المنازعات الدولية [1]. وإلى أنه وبالرغم من ذلك يحتفظ الجهاد بأهميته الخاصة التي تحدد علاقة الدولة الإسلامية بكل من تسوّل له نفسه التعامل معها على أساس الاعتداء عليها، وإن كان لا يتم بأي حال من الأحوال اللجوء إلى الجهاد إلا بعد استنفاذ كافة الطرق السلمية المتاحة لدرء الخطر المحتمل.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الأسرى يولون العناية اللازمة ويعاملون برحمة ويطعمون ويكسون ويحصلون على الرعاية الطبية حتى يتم إطلاق سراحهم..

---

١ – إذا تعاملت الحكومة الإسلامية بطريقة ظالمة أو انتهكت معاهدة بينها وبين دولة غير مسلمة، فإنّ على فقهاء المسلمين أو أهل الحلّ والعقد الحيلولة بين حكومتهم وذلك التصرّف الجائر في نظر الشريعة الإسلامية.

«عن سُليم بن عامر قال: كان بين معاوية وبين الرّوم عهدٌ، وكان يسير نحو بلادهم حتى إذا انقضى العهدُ أغار عليهم، فجاءَ رجلٌ على فرسٍ أو برذَون، وهو يقول: اللّهُ أكبر اللّهُ أكبر، وفاءٌ لا غدر. فنظروا، فإذا عَمرو بن عَبسة. فسأله معاوية عن ذلك. فقال: سمعتُ رسولَ اللّهِ صلى الله عليه وسلّم يقول: مَن كان بينه وبين قومٍ عهدٌ، فلا يَحلُنّ عهداً ولا يَشُدّنّه حتى يمضي أمدُه أو ينبذْه إليهم على سَوَاء. قال: فرجع معاوية بالناس.»

– المشكاة: جـ٢، ص ٣٩٧–٤٠٥، جـ١، ص ٣٩٦–٣٩٨

انظر أيضاً :

أ – البغوي، شرح السنّة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، جـ١١، ص ١٥٥

ب – ابن قيّم، أحكام، جـ٢، ص ٤٧٦–٤٩٠

جـ – الرّملي، نهاية، جـ٧، ص ١٠٦–١١٠

د – أبو زهرة، علاقات، ص ٤٧–٥٩

هـ – منصور، علي، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ص ٣٧٠–٣٧٧

و – قطب، السّلام العالمي والإسلام، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٢٠–٢٢، ١٨٤

ز – العقّاد، موسوعة، جـ٤، ص ٩٧–٩٩، ٧٧٦–٧٨٢

ح – أبو أثله، ص ١١٩

ط – كلزيّة، ص ٨٥–١٠٠

ي – أبو عيد، ص ٢٣٧–٣٠٦

ك – عبداللطيف، ص ٤٧٥–٤٧٧

«.... فإمَّامنًا بَعْدُ وَإمَّا فدَاءً حتى تضع الحربُ أوزارها.....» (محمد – ٤)

كما يحث الإسلام المسلمين على مساعدة الأسرى في الحصول على حريتهم:

«أطعموا الجائع وعُودوا المريض وفكّوا العاني» [١] (حديث شريف)

مفاهيم إسلامية في العلاقات الدولية

أ – دار الحرب : وهى بلد غير مسلم يحارب أو يهدد الدولة الإسلامية، دار الإسلام.

ب – دار المودة (دار الصلح): أمة غير مسلمة لها علاقات سلمية (سواء بموجب معاهدة أو بأي طريقة أخرى) مع دولة إسلامية.

ج – الحربي : شخص غير مسلم ينتمي إلى دار الحرب – أحد مواطني دار الحرب.

د – الأجانب (الأغراب): الأشخاص غير المسلمين المقيمين بصفة مؤقتة في دولة إسلامية بغرض المتاجرة أو لممارسة أي أعمال أخرى وقد يصبح هؤلاء مواطنين إذا وافقت السلطات المسلمة على طلباتهم المقدمة للحصول على الجنسية.

---

١ – خان، جـ٤، ص ١٥٦

انظر ايضاً :

أ – المشكاة، جـ١، ص ٢٨٣، ٤٣٩-٤٥٢

ب – ابن قيّم، أحكام، جـ١، ص ١٦-١٧

جـ – البغوي، جـ١، ص ٧٥-٧٩

د – الجصاص، جـ٣، ص ٧١-٧٣

هـ – قطب، السّلام، ص ١٧٠-١٩٩

و – ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٤٦٧

ز – أبو أنله، ص ١٩٥-٢٠٠

ح – أبو عبد، ص ٢٤٧-٢٥٥

ط – المنّاد، موسوعة، جـ٤، ص ٩٩-١٠٢

وينقسم الأجانب الى فئتين :

١ – المستـأمنون وهم أناس من دار الحرب دخلوا الدولة المسلمـة بناءً على تصريح مسبق منها (بتأشيرة دخول).

٢ – أهل دار المودة وهي الفـئـة التي لا تحـتـاج الى تأشيـرة دخـول لأن معاهدة السلام أو العلاقات القائمة بين الدولة المسلمة وبلدهم تخولهم حق الدخول (١)

هـ – أهل دار الإسلام : ينقسم مواطنو الدولة المسلمة إلى فئتين كذلك:

١ – فئـة المسلمين .

٢ – فئة غير المسلمين، أهل الذمة (الذميين).

وينص المبـدأ العـام على أن هذه الفـئـة الأخـيـرة (أهل الذمـة، غـيـر المسلمين) تتمتع بحقوق وواجبات مساوية تماماً لحقوق وواجبات المواطنين المسلمين ولكنهم (أهل الذمـة) يكونون مـعـفـيين من بعض الواجبات والالتزامات الدينية المترتبة على المسلمين فقط.

ووفـقـا لمبدأ الحرية الدينيـة المعتـمد في الإسـلام، فـإنه لا يتـوجب على

---

١ – السرّخسي، شرح السيَر الكبير، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، القاهر، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، جـ١، ص ٢٥٨–٢٦٥، ٢٧٨–٣٠٧

انظر أيضاً :

أ – ابن قيّم، أحكام، جـ١، ص ٣٦٦–٣٦٧، جـ٢، ص ٤٨٢–٤٨٦

ب – الجصاص، جـ٣، ص ٦٩–٧٠

جـ – أبو زهرة، علاقات، ص ٥٧٥٢

د – زيدان، أحكام، ص ٣٠–٣١، ٤٦ –٥٤

هـ – الشّيباني، كتاب السيَر الكبير، الدار المتحدة، بيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، جـ١، ص٦٢–٦٣

و – أبو أثله، ص ١٢٣–١٢٨، ١٤٠–١٥١

ز – كلزيّة، ص ١١٦–١٢١، ١٢٦–١٣٨

ح – أبوعبيد، ص ٥١–٦١

ط – خدّوري، الحرب، ص ٢٦٩ وما بعدها

الذميين، على سبيل المثال أداء الخدمة العسكرية حتى وإن تعرضت أراضيهم أو مقاطعاتهم (التي تشكل جزءاً من الدولة المسلمة) إلى الهجوم من قبل قوى أجنبية، إذ أن من واجب المسلمين حماية هؤلاء الذميين والسهر على ممتلكاتهم (راجع لطفا الفصل الرابع، المبحث ٤ - ١).

وتكون كافة الحقوق السياسية والاجتماعية والدينية وحرية الرأي والعقيدة وحقوق الأمن والأمان وغيرها من الحقوق الأخرى مكفولة للذميين بنفس الدرجة وعلى قدم المساواة مع أي مواطن مسلم عادي. (١)

ويحظى المواطنون غير المسلمين في الدولة الإسلامية باهتمام خاص في الشريعة الإسلامية، وبالإضافة إلى ذلك، فقد اعتاد الخلفاء المسلمون إصدار تعليماتهم الى خلفائهم بحسن رعاية الذميين، حيث نجد الخليفة عمر بن الخطاب يقول وهو على فراش الموت:

«وأوصيه (الخليفة الجديد) بذمة الله وذمة رسول الله ﷺ أن يوفَّي لهم

---

١ - قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«ألا مَن ظَلَمَ مُعاهداً، أو إنتقصه، أو كلَّفهُ فوق طاقتِه، أو أخذ منه شيئاً بغير طيبِ نفس، فأنا حَجيجُهُ يومَ القيامة.»

يُعتبر هذا الحديث تهديداً كبيراً لكل مسلم تُسوِّلُ له نفسُه الاعتداء على أيِّ حقٍ من حقوق أهل الذِّمة أو المعاهدين، وعلى الحكومة الإسلامية بموجب ذلك، الضربَ على أيدي المعتدين بغض النظر عن مَن يكونون.

المشكاة، جـ٢، ص ٤٠٤

انظر ايضاً :

أ - الماوردي، أحكام، ص ١٤٣

ب - السُّيوطي، الأشباه، ص ٢٥٤-٢٥٥، ٣٠٧

جـ - الجصاص، جـ٣، ص ٧٤

د - السَّرخسي، السِّير، جـ٥، ص ١٦٨٩-١٧٠٠، ١٨٥٣-١٨٥٩

هـ - زيدان، أحكام، ص ٥٧٥

و - قطب، مجتمع، ١١٥ - ١٣١

ز - أبو أنله، ص ١٢٨ - ١٣٨

ح - أبو عبيد، ص ٣٩-٤٣

ط - خدُّوري، الحرب، ص ٢٩٦ وما بعدها

بعهدهم، وأن يقاتل مَن ورائهم، ولا يكلَّفوا إلا طاقتهم» [1]

و - الرسول (السفير) : وهو حلقة الوصل وأداة العلاقات والاتصالات الدبلوماسية بطرق سلمية بما يتعلق بالعلاقات الدولية زمن الرَّسول ﷺ والذي كان يرسل الرُّسل إلى ملوك وأباطرة الدول الأخرى مثل: فارس والروم ومصر والحبشة، حيث دعاهم رسول الله ﷺ إلى الإسلام بلغة دبلوماسية مخلصة وصادقة.

وعن طريق الجهود الدبلوماسية تم إرساء قواعد وتأسيس علاقات سلمية بين الدولة الإسلامية والكثير من الدول الأخرى. وقد دخل بعض هؤلاء الملوك والأباطرة في الإسلام مثل النجاشي ملك الحبشة وبعض الحكام العرب في مناطق شبه الجزيرة العربية، إضافة إلى علاقات الصداقة مع المقوقس حاكم مصر.

وقد دأب رسول الله ﷺ على حسن وفادة السفراء الأجانب وكان يؤكد دائماً على منحهم الأمن والسلام (بما في ذلك الحصانة الدبلوماسية وكافة الامتيازات الأخرى المرتبطة بوضعهم) بالإضافة إلى الهدايا والعطايا التي كان يمنحهم إياها. [2]

---

١ - خان، جـ٤، ص ١٨٢

٢ - قال صلى الله عليه وسلم «.... أجيزوا الوفدَ بنحو ما كنتَ أجيزُهم.»
- خان، جـ٤، ص ١٨٢-١٨٣
انظر أيضاً :
أ - النَّيسابوري، جـ٢ ، ص ٦٢٣
ب - الترمذي، جـ٥، ص ٢٦٧ وما بعدها
جـ - المشكاة، جـ٢، ص ٣٩٤-٣٩٥
د - المنجَّد، النظم الدبلوماسية في الإسلام، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ٧٠، ٨٠، ٩٤-٩٦
هـ - الزحيلي، حرب، ص ٣٢٠-٣٢٥، ٣٢٣
و - قطب، السَّلام، ص ١٩٥
ز - خدّوري، الحرب، ص ٣٢٥ وما بعدها
ح - أبو عيد، ص ٨٧ - ٨٨
ط - Guillaume, The Life of Muhammad, (Oxford University Press, Karachi, Delhi, Oxford and New York, 1478 AH/ 1978AD) PP.652-653 .

تعتبر هذه التصرفات من جانب رسول الله ﷺ بمثابة تعبير عن النيّات الحسنة التي تكنها أمة الإسلام نحو هؤلاء السفراء وشعوبهم. كما أنها تشير إلى دبلوماسية الرّسول ﷺ وإلى أنه كان رجل دولة من الطراز الأول فيما يتعلق بالشؤون والعلاقات الدولية أو كما يطلق عليه المسلمون رسول السّلام. (١)

وقد راعت الشريعة الإسلامية بعد ذلك تطبيق مبدأ الحصانات والامتيازات الدبلوماسية وتم تطوير هذا المبدأ بواسطة الحكومات الإسلامية اللاحقة. واستمر خلفاء رسول الله ﷺ في نهج نفس الأسلوب الذي اختطه عليه الصلاة والسّلام في معالجته لأمور الاتصالات والعلاقات الدولية الحسنة، حيث نجد على سبيل المثال أن أول الخلفاء الراشدين أبا بكر الصديق رضى الله عنه قد أرسل ثلاثة رسل إلى قيصر روما بينما نجد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ثاني الخلفاء الراشدين قد استقبل رسول الرومان وأرسل اليهم رسولا آخر واستمر الخلفاء الأمويون في تطوير العلاقات والاتصالات الدبلوماسية بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى منذ عهد معاوية بن سفيان، أول الخلفاء الأمويين (٦٠٢-٦٨٠م/ ٦١ هـ). كما طور الخلفاء العباسيون كذلك هذه العلاقات الدبلوماسية بصفة خاصة في عصر هارون الرشيد الذي احتفظ بعلاقات سياسية قوية مع شارلمان (١٢٥-١٩٩هـ/ ٧٤٢-٨١٤م) بالإضافة إلى أنشطته الدبلوماسية مع كل من الصين والحبشة وغيرهما من الدول (٢).

وأخيرا نشير إلى العلاقات السياسية والدبلوماسية للإمبراطورية العثمانية وهي العلاقات الشهيرة في كلا التاريخيين الغربي والإسلامي والغنية عن البيان

---

١ - روى البخاري أنّه: لم يُسأل النبيّ ﷺ عن شيء وقال: لا.. في العصر الحديث يوصف الدبلوماسي الناجح بأنّه ذلك الرجل الذي لا يقول: لا

- خان، جـ٤، ص ٤٥٩ وما بعدها.

٢ - المنجّد، ص ١١٢-١١٤

انظر ايضاً :

أ - كلزيّة، ص ١٠١-١١٤

ب - أبو عيد، ص ٢٠٧-٢١٠

نظراً لقرب عهدها، وهي العلاقات التي سمحت بوجود الكثير من المعاهدات والاتفاقيات والمفاوضات والرسل والبعثات الدبلوماسية وغيرها من وسائل الاتصال والعلاقات السلمية التي تم ترتيبها مع الدول الشرقية والدول الغربية.

وبذا يتضح أن الدولة الإسلامية قد أولت اهتماماً خاصاً منذ بدايتها بسعيها نحو إقامة علاقات دولية سلمية وهي العلاقات التي كانت دائماً تقوم على أساس مراعاة العدل والإنصاف بين الناس، رغم نكوث الآخرين في كثير من الأحيان بعهودهم مع المسلمين مما جعلهم يتكبدون الكثير من المال والنفس. في هذا السياق يجدر بنا الإشارة إلى الحديث الشريف:

«.... المسلمون على شروطهم، إلا شرطاً حرَّم حلالاً أو أحلَّ حراماً.» (١)

وفي هذا المضمار، يمكن اعتبار الجهود والأنشطة الدبلوماسية للدول الإسلامية حديثاً، بمثابة رغبة منها بإقامة علاقات دولية وتوثيق التعاون مع المجتمع الدولي. فعلى سبيل المثال، نجد أن الدول الإسلامية الغنية في منطقة الشرق الأوسط تخصص أموالاً جمة لأغراض المساهمة في جهود التنمية المبذولة بدول العالم الثالث تفوق بكثير نسبة الـ ٧٪ من إجمالي الدخل القومي الموصى بها من قبل منظمة الأمم المتحدة، وهذا برهان آخر لتضحية المسلمين بالغالي والنفيس في مساعدة إسعاد الغير انطلاقاً من مبادئ الإسلام الحنيف في نصرة المظلوم وإغاثة المحتاج، رغم أن هناك دولاً كبرى لا تبذل نصف مما يبذله المسلمون في هذا المجال وغيره.

---

١ – المشكاة، جـ٢، ص ٣٩٦-٣٩٧

انظر أيضاً :

أ – بك، محمد فريد، تاريخ الدولة العليّة العثمانيّة، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢

ب – ابن قيِّم، أعلام، جـ١، ص ١٠٩-١١٠، جـ٢، ص ٧-٨

جـ – مقدِّمة الدستور المؤقت لدولة الإمارات العربية المتحدة، وكذلك القانون الإتحادي رقم ٢ لسنة ١٩٧٢م

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مفاهيم شرعية

الأركان الأربعة لحقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية

١ - الحريـــة

منذ قديم الأزل وعلى مرّ العصور كان تعبير الحرّية وتفسيره موضع بحث واهتمام الفلاسفة، حيث دأبوا على محاولة التوصل إلى مفهوم دقيق يكون من شأنه وضع حدود واضحة للتصرفات التي يجوز للإنسان أو يُسمح له بالتصرف في إطارها وفقاً لرغباته وبما يحقق مصالحه. فعندما نقول بأن الشخص (أ) حرٌ للقيام بـ (س) من التصرفات أو الأفعال، فإنّه يجب عليه أن يأخذ في اعتباره إمكانية تأثير فعله أو تصرفه هذا على شخص آخر (ب) وعلى مصلحته وحقوقه الخاصة المماثلة في التصرّف وفقاً لرغباته وبما يتفق مع مصلحته.

يرى برتراند راسل أنه «يمكن تعريف الحرّية بصفة عامة على أنها غياب العوائق التي تعترض طريق تحقيق الرّغبات». بناءً عليه، يمكن القول بأن مصالح (ب) عوائق تعترض حرّية (أ) أي قد تكون فرصة (أ) للاختيار من بين البدائل متاحة ولكنها محددة بسبب كون هذه البدائل مملوكة لـ (ب) (١).

هذا وقد قام بعض الفلاسفة الإسلاميين بدراسة الحرّية من منظور إرادة أو مقدرة الإنسان على الاختيار بين البدائل، ويُرجِعُ هؤلاء الفلاسفة الحرّية إلى أنها هبة من هبات الله، أنعم بها على البشر للاختيار بين البدائل المتاحة لهم، أي الاختيار ما بين الخير والشرّ، حسب رؤيته للصالح. «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (البلد - ١٠).

---

١ - . Jhon Gray, Mill on Liberty, (Routledge & Kegan Paul, London, 1403AH/ 1983AD) PP.111-116

انظر ايضاً :

أ - The International Encyclopedia of Social Sciences, (The Mac Millan Company & The Free Press, New Yourk, N.D.) Vol. 3, PP. 307-317, Vol. 5, PP.554-559

ب - The Encyclopedia of Philosophy, ed. by Paul Edwards, (The Macmillan Company & The Free Press, New York and Collier Macmillan Limited, London, 1387 AH/ 1967AD), Vol. 3, PP.22/-224.

جـ - The Encyclopedia Americana, (International edition)(Americana Corporation, New Yourk, 1397AH/ 1973AD), Vol. 17, PP.302-305

د - إمام، الحرّية، صحيفة البيان اليومية، دبي، ١٤٠٨/٤/٢٩هـ / ١٩٨٧/١٢/٢١م، السنة ١٨، العدد ٢٧٤٩

هـ - الجُرجاني، كتاب التعاريف، مكتبة لبنان، بيروت، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص ٩٠-٩١

ولقد كان لمجموعة الباحثين الإسلاميين المعروفين باسم «المعتزلة» الكثير والكثير من المحاورات والمناقشات في هذا الشأن، قال فيها القاضي عبدالجبار المعتزلي: إنّ الإنسان قد مُنح القدرة على التصرف والإتيان بالأفعال، وإن هذه القدرة تشكّل حقيقة تؤكد حريّة فعل وتصرف الإنسان (أي حرية اختياره للبدائل) (١) ثم تطورت هذه الفكرة على أيدي الفقهاء المتعاقبين حتى زمن الشيخ محمد عبده الذي يفرّق بين نوعين من أفعال الإنسان.

أ - التصرفات التي يؤتى بها في الحالات الطارئة (بالإكراه أو على مضض).

ب - الأفعال التي يمكن للإنسان اختيار إما الإتيان بها أو الامتناع عنها، أي التصرفات التي يقوم بها الإنسان بعلمه ورغبته طواعية ودون أن يكون مُجبرا بالضرورة، وبالطبع فإن حرية الإنسان في التصرف لا تعني أن في استطاعته فعل ما لا يشاء الله، وبالتالي فإن حرية التصرف تتفق وإرادة الله، بل هي في اطار تلك الإرادة الإلهية.

«وَما تَشَاءُونَ إلاّ أن يشاءَ اللّهُ إنّ اللّهَ كانَ عليماً حكيماً» (الإنسان - ٣٠)

مما يدلّ على أنّ الإنسان قد مُنح مقدرة محدودة تمكنه ضمن حدودها فقط

---

١ - «إنّا خلقنا الإنسانَ منْ نطفةٍ أمشاج نبتليه، فجعلناهُ سميعاً بصيراً، إنّا هديناهُ السّبيلَ إمّا شاكراً وإمّا كفوراً» الإنسان - ٢-٣

- المُعتزلة هي إحدى الفرق الإسلامية التي انتهجت وسائل عقائدية معينة معتمدة على العقل والجدل الفلسفي، وقد تأثرت بالفلسفة اليونانية إلى درجة كبيرة ويعتبر واصل بن عطاء (تلميذ التابعي الجليل الحسن البصري) مؤسس الحركة الاعتزالية. أما القاضي عبدالجبّار بن أحمد المعتزلي فهو من أشهر مفكري المعتزلة. لمزيد من التفصيل راجع كتاب مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب.

- حجازي، جـ٢، ص ٥٩٠

انظر أيضاً :

أ - القاضي عبدالجبّار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، ص ٣٦٠

ب - ابن الوزير، إيثار الحق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ٢٨٥-٣٣٣.

جـ - الشكعة، مصطفى، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ٣٤١-١٥٢.

د - الشرقاوي، عفت، في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٢٧٩

هـ - ابن قيّم ، مفتاح، جـ١، ص ٤٦

و - الرّكوي، ص ٣٢١

ممارسة حريته على الاختيار، وهذه المقدرة تتسع أيضاً حسب قدرته العلمية. وبما أن الإنسان قد مُنح هذه المزية، فهو مخوّل باستخدامها ولكنه يخضع بعد ذلك إلى الثواب من عند الله على أفعاله الطيبة وكذلك إلى العقاب على أفعاله الخاطئة.

«وَقُلِ الحقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤمن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ....» (الكهف – ٢٩).

ويعتبر القاضي عبدالجبار مسألة الحساب (الثواب والعقاب) بمثابة ثمن عادل يستحقه الإنسان مقابل الحرية الممنوحة له وعن الكيفية التي بها يستعمل الإنسان هذه الحرية. ويؤكد الفقهاء في المذاهب الأربعة أنّ الحرية أساس التكليف في الشريعة الإسلامية. (١).

ويرى الشيخ محمد رشيد رضا أن العقل البشري دليل يستطيع به الإنسان التمييز بين الخير والشر، الحلال والحرام. وفي رأيه، أنّ الله قد منح الإنسان هذا العقل لأنه يريد بالناس الخير ويريد لهم أن يتجنبوا الشّر والحرام. وبالإضافة إلى ذلك، أرسل الله رسله لإنارة الطريق أمام البشر وتعويضهم عن الضعف في عقولهم البشرية الممنوحة لهم.

وقد أكد المفكر الحديث عباس محمود العقاد كذلك على نسبية حرية

---

١ – قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم:

«.... وفي بُضع أحدكم صدَقة. قالوا: يارسول الله: أيأتيَ أحدُنا شهوتَه ويكونُ لهُ فيها أجر؟ قال: أرأيتُم لو وَضَعَها في حَرام أكان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضَعها في الحَلال كان له فيها أجر.»

هذا الحديث مثال واضح على مدى الحرّية الممنوحة للإنسان، والتي إن استعملها في إطار الشريعة فإنه سوف يُؤجَر، وإن استعملها خلافاً لذلك، يحقّ عليه العقاب.

المشكاة، جـ٢، ص ١٥

انظر ايضاً :

أ – ابن قيّم، أعلام، جـ٢، ص ٢٩٥-٣٠٩

ب – القاضي عبدالجبّار، أصول، ص ٣٦٠-١٦٢

جـ – الدّهلوي، جـ١، ص ٥٤-٥٧

د – الرّاوي، ص ٣٢١

الإنسان. [1] ووفقاً لرفاعة رافع الطهطاوي، تنقسم الحرية بمعنى السماح أو التصريح (الإباحة) بالأفعال المشروعة د ون أي عوائق غير مشروعة أو موانع محرّمة إلى أربع صور:

أ – الحرية الطبيعية، التي خُلقت مع الإنسان.

ب – حرية التصرّف.

ج – الحرّية الدينية.

د – الحرية السياسية [2]

ويرى الفقهاء المسلمون أن الأصل في الأمور هو: الإباحة، مالم يقم دليل يقيِّدها.

ولذا يسوق بعض الفقهاء المسلمين مبدأ المسؤولية الشخصية كدليل إثبات لحرية الأفراد، قائلين: إنّ جميع الأديان السماوية تؤكد هذا المبدأ. ولأن الناس يتمتعون بقدر معين من الحرية، يمكن اعتبارهم بموجبها مسؤولين عن أفعالهم، ولكن في غياب الحرية لا يكون هناك مكان أو إمكانية لتحمّل المسؤولية [3]

وإلى جانب ذلك، ينص القرآن الكريم على أن الإنسان هو خليفة اللّه في الأرض، وهذه المسؤولية العظيمة هي التي تخوّل الإنسان التمتع ببعض القدرات (العقل والحرية وقوة الإرادة..الخ) مما يؤدي بنا إلى إدراك ممارسة الإنسان

---

١ – مُنيسة، مشكلة الحرّية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الكتاب الثاني، ص ٧٢، ٨٠–٨١

٢ – Al-Burnei, Administrative Development, (KPI. Ltd., London, 1405 AH/1985AD), PP.79-82 .

انظر ايضاً :

– الرّاوي، مفهوم الحرّية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٤٩

٣ – «وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة...» البقرة – ٣٠

«وإذ قُلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا...» البقرة – ٣٤

– الدّريني، ص ١٢١

انظر ايضاً :

مُنيسة، ص ٦

لحريته أثناء تأدية واجباته نحو ربّه، إنما يكون خاضعاً لإرادة ومشيئة الله. بيد أن إرادة الإنسان ليست هي بالضبط إرادة الله أي أنّ المشيئة المطلقة هي مشيئة الله وحده، وأنّ ما يميّز الإنسان، ويجعله سيّد المخلوقات، هو القدرات الممنوحة له والواجبات والمهام المناطة به والمكلّف بها. (١)

«ولقدْ كرّمْنا بنى ءادمَ وَحَمَلْناهمْ في البَرّ والبحْرِ ورَزَقْناهُم مِنَ الطّيّباتِ وفضّلْناهُمْ عَلَى كثيرٍ ممّنْ خَلَقْنا تفضيلاً» (الإسراء – ٧٠)

«لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ في أحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (التين – ٤)

وبناءً عليه فإنّ الشريعة الإسلامية تحافظ على كرامة الإنسان كمبدأ أساسي، خاصة فيما يتعلق بحقوق وحرية جميع البشر (الحريات العامة) بصرف النظر عن أجناسهم أو معتقداتهم ...الخ (٢). وبالإضافة إلى ذلك، فإن الحرّية الفردية منظمة شرعاً بطريقة تمنع وقوع تعارض مع فرصة الآخرين للتمتع بمثل هذه الكرامة الإنسانية. (٣)

وبالتالي، فإن الرقّ أمر مكروه ومقيّد بغرض تحريمه نهائياً، لأن الرقّ يعوق ويحرم الإنسان من واجبه الأساسي ومهمته الرئيسية في خلافة الله في الأرض. ويمكن وفقاً لبعض الكتّاب الإسلاميين إدراك أنه قد تم اتباع منهجيّة الإسلام التدريجية، في تحرير الناس من الشرّ وإبعادهم عن ارتكاب المحرمات على مراحل ولكي يتم تخليصهم منها في نهاية المطاف. فكما تم تحريم الخمر

---

١ – الدّريني، ص ٩١، ١٤٣–١٥٠

أنظر أيضاً :

أ – بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ص ٢٣٣

ب – مُنيمنة، ص ٩٩

٢ – الدّريني، ص ١٢١

أنظر أيضاً :

أ – الشرقاوي، ص ٢٧٩

ب – ضميريّة، ص ٩١–١١٢، ١٣٢–١٣٣

٣ – مُنيمنة، ص ٦–٧، ٩٨

تدريجيا على مراحل عدة، فإن مشكلة الرِّق قد أخذت نفس المنحى. [1] وفي واقع الأمر، يرى هؤلاء الفقهاء والمفكرون أن العبودية كانت عميقة الجذور في التاريخ البشري، لدرجة أنها كانت تشكل أحد العناصر الأساسية في تركيبة الهيكل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمع في ذلك الوقت، فلم يكن من السهل إلغاؤها فوراً بمجرد قرار أو أمر شرعي، دون التعرض للعواقب الوخيمة المحتملة والمتربّصة لمثل ذلك القرار:

أ - إن أي إلغاء مفاجئ للرِّق كان سيعقبه الانهيار الاقتصادي للمجتمع، وذلك نظراً لإرتفاع نسبة العبيد في المجتمع الجاهلي، حيث كان يعتمد على العبيد إلى درجة كبيرة في القطاعات التجارية والصناعية والخدمية. إنّ هذا يشبه في وقتنا الحاضر حال مجتمع يعتمد إلى حدٍ كبير على العمالة الوافدة بكل سلبياتها وإيجابياتها، فإن اتخذ مثل هذا المجتمع قراراً مفاجئاً للتخلص من تلك العمالة بغية التخلص من سلبياتها، فإنه ولا شك سينهار وسيصاب بالشلل في جميع مرافقه.

ب - إنّ معرفة المجتمع آنذاك بتلك الحقائق كان كفيلاً برفض التحريم المفاجئ للرِّق فيما لو كان الإسلام قد شرّعه بتلك الصورة. الأمر الذي كان يعني فشل التشريع نفسه لعدم ملاءمته لظروف الناس ومتطلباتهم الحيوية، ومن ثم فإن ذلك الفشل كان قد يؤثر على سمعة الشريعة ومكانتها وثقة الناس فيها، ويؤدي بدوره إلى امتداد الفشل إلى جوانب تشريعية أخرى.

جـ - وحيث إن الشريعة إلهية المصدر، وأن الله أعلم بعباده وهو الحكيم الخبير، فلم تشأ قدرته الواسعة حمل الناس فوق طاقتهم. فإذا اقتضت حكمته علاج داءٍ مستعصٍ في المجتمع، فإنها شاءت التدريج في التشريع علاجاً

---

١ - في هذا السّياق، يُعتبر التحريم التدريجي للخمر إجراءً قصير المدى حيث اكتمل في حياة الرّسول صلى الله عليه وسلم (أنظر الفصل الأول، المبحث الأول من هذه الدراسة.)

ناجعاً، مأمون الجانب، مضمون العواقب. (١)

لإيضاح التدرّج في تحريم الرق يرى الفقيه المعاصر على عبدالوهاب وافي، أنّ عملية التشريع التدريجي لتحرير الرقّ بدأت بفرض قيود على مصادره، فعلى سبيل المثال، تم تشجيع العتق كنوع من العقاب أو الكفّارة الدينية عند ارتكاب مخالفة أو ذنو ب معينة. ومن ناحية أخرى وجّه الإسلام الأسياد أو مُلاّك العبيد بمعاملة عبيدهم بإنسانية كبشر مكرمين، ثم في مرحلة لاحقة تم تشجيع الأسياد على إعتاق عبيدهم مقابل الثواب الديني (٢).

وبغرض تشديد القيود على الرِّق، فرض الإسلام عقوبات على الأسياد الذين يسيئون معاملة عبيدهم ويقول الرّسول الكريم ﷺ في هذا الشأن:

«مَن قتَل عَبده قتَلناه، ومن جَدَعَ عبده جَدَعْناه» «مَن ضرب غُلاماً له حدًا لم يأتِهِ أو لَطمَهُ فإنّ كفّارتهُ أن يُعتقه.» (٣)

وفي بعض الظروف الأخرى كان يُعاقب أيضا السّيد الذي يسيء معاملة عبيده، بعتقهم. ثم تم توسيع نطاق هذه العقوبة لتصبح نوعا من الكفّارة التي يمكن لبعض المخطئين تطهير أنفسهم من خلالها من الكثير من الخطايا والذنوب. وبهذه الطريقة تم تشجيع العتق ليصبح من المظاهر العامة للمجتمع المسلم آنذاك. (٤) كما سمح الإسلام للعبد بشراء حريته عن طريق دفع مبلغ

---

١ – علوان، نظام الرقّ في الإسلام، دار السّلام، القاهرة، بيروت وحلب، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٦٩–٧٨
أنظر أيضاً :
أ – وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٩م، ص ٢٠١
ب – صالح، معالم الشريعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ١٩٤–١٩٥
٢ – العسقلاني، بلوغ المرام، ص ٢٦٣–٢٦٥
أنظر أيضاً :
علوان، الرِّق، ص ٧٨
٣ – المشكاة، جـ١، ص ٢٢٧، جـ٢، ص ٤٩٧
٤ – النّساء – ٩٢، المائدة – ٨٩، المجادلة – ٣
أنظر أيضاً :
أ – المشكاة، جـ١، ص ٢٢٧
ب – العقّاد، الموسوعة، جـ٤، ص ٧٨٢–٧٨٥
جـ – علوان، الرِّق، ص ٥١–٥٣، ٦٤–٦٨

معين من المال كتعويض لسيده ليعتق رقبته من الرِّق، وبالتالي يتم وضع نظام المكاتبة بين السيد وعبده لتحريره بهذه الطريقة. وكان المجتمع الإسلامي ومعه الحكومة الإسلامية معنيين بمساعدة العبد (إذا كان فقيرا) مادياً للحصول على حريته، وقد تكون المكاتبة بأن يؤدي العبد خدمات معنية لسيده ثمناً لحريته. (١) هذا ... ويرى الفقهاء المسلمون أن استعباد أسرى الحروب كان عُرفاً سائداً منذ زمن سحيق، وممارساً في العلاقات الأممية (الدولية) حتى ظهور الإسلام. وبناءً على ذلك، لم يكن أمام الدين الجديد – بالرغم مما كان يصبو إليه من تحرير جميع الناس – أيّ خيار سوى التعامل مع ذلك العُرف الذّميم، وخاصة في مجال علاقة الدولة الإسلامية مع الأمم الأخرى والتي كانت تستعبد أسرى الحرب المسلمين.

ورغم اضطرار المسلمين إلى الأخذ بذلك النظام في أضيق الحدود، إلا أنّ سياسة الإسلام التدريجية في تخليص الإنسانية من نير العبودية، كان لها أكبر الأثر في اطمئنان الأسرى بأن أسْرهم عند المسلمين أفضل من الأسْر عند غيرهم من حيث المعاملة الإنسانية الكريمة وأيضا من حيث أن الإسلام يسعى مخلصاً إلى تحريرهم في نهاية الأمر. استناداً إلى ذلك المفهوم برَّر الكثير من الفقهاء، العبودية في حالات الضرورة القصوى للتعامل معها بصورة مؤقتة (٢) واستمر الوضع على ذلك الحال حتى تم تطوير المعاهدات الدولية بخصوص

---

١ – التّوبة – ٦٠، إبراهيم – ٣٣

انظر أيضاً :

أ – الجصّاص، ج٣، ص ٢٢١–٢٢٨

ب – عُلوان، الرِّق، ص ٥٣–٦١

جـ – عويس، حقوق، ص ١٧١–٢٠٠

٢ – إنّ مبدأ المعاملة بالمثل يحمل في طيّاته الإنصاف في أن يكون الجزاء من جنس العمل إن خيراً فخير، وإن شراً فشرّ. وإذا كان الواجب الأخلاقي يقتضي شرعاً التجاوب مع المعاملة الحسنة ومكافأة صاحبها بأحسن منها، أو بمثلها (على الأقلّ)، فإن الرّد على المعاملة السيئة بمثلها فقط (حيث لا يجوز شرعاً أن يكون بأكثر منها لكي لا يتحول إلى ظلم أو اعتداء)، يهدف إلى ردع المسيئ ليعرف قدر نفسه، فلا يترفع بها على الناس. ورغم أنّ الإسلام يترك الخيار للمظلوم للاقتصاص من غريمه، إلاّ الشريعة السمحاء تحثّه دائماً على العفو عند المقدرة، لما في ذلك من تطهير للنّفس ممّا علق بها من أدران، وشفاء للصّدور لما شابها من الأكدار، بغية الرجوع إلى الصّفاء الفطري السمح في التعامل الإنساني النبيل، بين

معاملة أسرى الحرب، وحتى وصلت إلى ماهي عليه في القرن الخامس عشر الميلادي. في هذا الصدد يؤكد المفكر المعاصر عبدالله ناصح عُلوان أن استعباد أسرى الحرب قد تم إلغاؤه نهائياً بموجب المعاهدة الدولية التي تم إبرامها بين الإمبراطورية العثمانية والكثير من الدول الأخرى في عهد الخليفة العثماني، محمد الثاني (الفاتح) (٨٣٣ - ٨٨٦هـ/ ١٤٢٩-١٤٨١م) (١)

من واقع المناقشات والاستنباطات التي توصل إليها الفقهاء المسلمون يمكننا التأكيد على أنّ الإسلام يولي اهتماماً عظيماً بإنسانية العبيد، حيث يمكن

انفس كبيرة سامية يحثّها علوّ الهمّة ويحدوها الثقة في الخير.

«وجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا، فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ. وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ. إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ، أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ.» (الشورى - ٤٠-٤٣)

استنادا إلى ما سبق، وفيما يخصُّ معاملة أسرى الحرب، أسّس الإسلام المنهج الذي به تُصان كرامة الأسرى وتحفظ إنسانيتهم على النحو التالي:

١ - المنّ : وبموجبه يُطلق سراح الأسير دون قيدٍ أو شرط، تسامحاً وتكرُّماً من الشريعة السمحاء وتفضّلاً منها على من جاءِ لمحاربتها فوقع في الأسر.

٢ - الافتداء : وهو أن يتم تبادل الأسرى بين المسلمين وغيرهم، أو أن يكون إطلاق الأسرى بمقابل ماديّ، أو غيره، مثلما قرر الرّسول ﷺ أن يفتدي كلُّ أسيرٍ نفسه بتعليم عشرة من أبناء المسلمين القراءة والكتابة.

٣ - المعاملة بالمثل : وهي أن يعامل المسلمون أسرى العدو بمثلما يعامل العدو أسرى المسلمين. وقد يشمل هذا المنهج استرقاق أسرى العدو إذا ما استعبد العدو أسرى المسلمين.

وعموماً يتم الاختيار بين هذه المناهج وفقاً لمتطلبات الظروف في كل حالة على حِدة، وطبقاً لمبادئ العدالة والإنصاف والإنسانية، مع مراعاة أفضل القواعد الأخلاقية والأعراف السائدة في كل زمان ومكان. وأخيراً تجدر الإشارة إلى أنّ مبدأ المعاملة بالمثل قد عرفته المسيحية أيضاً، فلقد جاء في إنجيل لوقا (Luke) فصل ٦ فقرة ٣١ «عامل الآخرين بمثل ما تحبُّ أن يعاملوك به.»

- النساء - ٩٠ ، النّحل ١٢٦-١٢٨، محمّد-٤، البلد-١١-١٤

انظر أيضاً :

أ - ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ١، ص ٩٦١ وما بعدها.

ب - العقّاد، الموسوعة، جـ٤، ص ٧٨٢-٧٨٥

جـ - الدّريني، ص ٧٠

د - عُلوان، الرّق، ص ١٨-٢٤

هـ - وافي، ص ٢٠٦

١ - بيك، ص ١٦٠-١٧٨

انظر أيضاً :

عُلوان، الرّق، ص ٢٥

بسهولة ملاحظة أن الشريعة الإسلامية تؤهل العبيد للاستمتاع بحريتهم الطبيعية أو بوضعية الإنسان الحرّ. وعلى سبيل المثال، يمكننا أن نسجّل الملاحظات التالية:

١ - يتمتع العبيد بحقهم في معاملة عادلة وفي الحصول على محاكمة عادلة أمام القانون، ويوفر القانون الحماية اللازمة لهم حتى وإن رفعوا قضايا على أسيادهم (١).

٢ - يحق للعبيد تكوين أسر والتمتع بالمزايا الأخرى المرتبطة بالحياة الأسرية. (٢) وقد يكون من المناسب الإشارة هنا باختصار إلى بعض النواحي الشرعية المتعلقة بالحياة العائلية للعبيد:

أ - لا يسمح بالمواقعة الجنسية إلاّ بين رجل وأمَته، أما إذا لم تكن الأمة مملوكة له، فلا تجوز المعاشرة الجنسية إلاّ بالزواج، فيكون شأنها كالمرأة الحرُّة، حيث تصبح قريباتها (أمها وبناتها ...إلخ) محرّمات على ذلك الرجل، كما لا يجوز للسيّد الذي يُعاشر أمته، أن يعاشر أخواتها أو خالاتها أو عمّاتها في نفس الوقت. وبناءً عليه، إذا رغب في ذلك يجب عليه أولا أن يطلّقها إذا كانت زوجته، أو أن يعتقها إن كانت جاريته (٣) ويتم زواج أمة السيِّد برجل آخر (حراً كان أم عبداً) بموافقة السيّد الذي يكون له حق الولاية عليها، كما له الحق في تحديد مهرها، وبناءً عليه، لا يشجِّع الكثير من الفقهاء زواج الرجل

---

١ - وافي، ص ٢١٧-٢١٩

٢ - نفس المرجع، ص ٢١٣-٢١٥

٣ - النّساء - ٢٣

انظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العمدة، جـ٣، ص ١٣٦-١٤٦

ب - ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٥٤٠-٥٤٢

جـ - الاوزاعي، جـ٢، ص ٢٤

د - إبن حزم، المحلّى، جـ١٠، ص ٢٤٣

الحرّ من أمة رجل آخر لأن ذلك من شأنه ازدياد عدد العبيد في المجتمع، حيث إن أبناء تلك الأمة يصبحون عبيداً لسيِّدها. وبالرغم من ذلك، هناك تصريح مقيَّد بالحق في تحقيق الإشباع الجنسي (التحصُّن) لكل من الأمة التي لا يكون مالكها قادراً أو راغباً في معاشرتها ورجل آخر حرّ لا يكون قادراً على الزواج من إمرأة حرَّة، أو على امتلاك أمة له. والهدف الأساسي من ذلك هو حماية المجتمع من الزِّنا والرذيلة، بيد أن هذه الزوجة ترث زوجها بعد وفاته (١).

ويقول الرسول الكريم ﷺ في معرض حديثه الشريف «إنّ من يُربّي ويُعلّم ويُحسن معاملة جاريته، ويعتقها ثم يتزوجها يكون له أجران». (٢).

فعلى سبيل المثال، إذا واقع السيِّد أمته دون إعتاقها فإنها تنتقل إلى وضع أحسن، تُسمى به أم الولد، تحصل عليه فور وضعها لوليدها من السيِّد أو حتى في حالة الإجهاض أو إسقاط الجنين. وبالتالي يعتبر المولود (ذكراً كان أو أنثى) شرعياً وحراً ويرث من الأب على قدم المساواة مع أي طفل له من على فراش الزوجية الشرعية. (٣) وبالإضافة إلى ذلك، لا يمكن بيع أم الولد، وتصبح حرة بعد وفاة السيِّد إذا لم يكن قد أعتقها في حياته. وإذا أقدم السيِّد على إعتاق

---

١ – النّساء – ٢٥

أنظر أيضاً :

أ – ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ١٤٤–١٤٦

ب – المقدسي، المُغني، جـ٦، ص ٣٢٢

جـ – ابن حزم، المُحلّى، جـ١٠، ص ٢٤٢

د – السرّخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، جـ٥، ص ١٠٨–١٣٢

٢ – المقدسي، المُغني، جـ٦، ص ٥٣١

٣ – The Encyclopedia of Islam, Vol. 1,P 28 .

أمته وهي حامل منه، يكون لها حق النفقة عليه حتى تضع مولودها (١).

ووفقاً للمذهب الشافعي ومذهب الإمام الأوزاعي، يتوجب على مالك أُم الولد دفع التعويض الشرعي المستحق عن أي أذى أو إساءة تتسبب فيها أُم الولد. في حين يرى المالكية أن السيد ينبغي ألاّ يكون مسؤولا عن أي تعويض يتعدى القيمة السوقية للأمة. (٢)

ب – يجوز للسيد امتلاك عدد غير محدود من الإماء والعبيد، كما يحق له مواقعة جميع جواريه. ولكن إذا أقدم على ذلك، فإنه يعتبر بمثابة إعداد لهن لوضعية أفضل (كما في حالة أم الولد) ثم لنيل حريتهن بعد وفاته. وفي حالة كونه غير قادر أو راغب في مواقعتهن جميعاً، يجب عليه تزويجهن إلى شخص أو أشخاص آخرين. وإذا كان هذا الشخص الآخر غير قادر جنسياً يحق للجارية أن تطلب فسخ هذا الزواج ولا يفسخ زواج العبيد بانتقال أحدهما أو كليهما إلى مالك آخر سواء عن طريق الهبة أو البيع، ولا يكون للسيّد الحق في مواقعة جاريته المتزوجة، كما لا يحق للسيِّد إجبار عبده على تطليق زوجته، بصرف النظر عمّا إذا كانت زوجة هذا العبد جارية مملوكة للسيد نفسه، أو لأي سيِّد آخر، حيث يعتبر الطلاق حقاً من حقوق العبد بصورة مطلقة. ووفقاً لابن قُدامة المقدسي، لا يجوز للسيّد إجبار عبده

---

١ – ابن جزيّ، ٢٥٢

انظر أيضاً :

أ – المقدسي، المُغني، جـ٦، ص ٣٦٧، ٣٥٧–٣٥٨

ب – ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٦٧٨، ٩٨٠–٩٨١

جـ – الإوزاعي، جـ٢، ص ٣٨٠–٣٨١

د – ابن حزم، المُحلّى، جـ٦، ص ٣٤٩–٣٥٥

هـ– السرَخسي، المبسوط، جـ٧، ص ١٤٩–١٦٦

٢ – ابن جزيّ، ص ٢٥٢

انظر أيضاً :

– الأوزاعي، جـ٢، ص ٣٨١

على الزواج من امرأة معينة لا يرغبها العبد (١)

جـ – يكون للعبد مثله مثل الرجل الحرّ الحق في الجمع بين أربع زوجات، وإن كان بعض الفقهاء يرى أن حق العبد محدود بزوجتين فقط. كما يحق للعبد مواقعة جواري سيِّده غير المتزوجات وغير أولئك اللاتي يواقعهن السيِّد، ولكن ذلك يجب أن يكون بإذن وموافقة السيّد، وإن كان يحق للعبد المكاتب بموجب مكانته أن يمتلك جواري خاصة به، وأن يعاشرهن دون الحصول على موافقة وإذن سيّده (٢).

د – في حالة حصول الجارية المتزوجة بعبد على حريتها من سيِّدها، يكون لها الحق في اختيار ما إذا كانت قد تستمر في زواجها من العبد، أو أنها تفسخ هذا الزواج.. ووفقاً للمذهب المالكي يجب أن يكون الاختيار فور حصول الجارية على حريتها وقبل المعاشرة الجنسية مع زوجها، وإلاّ (أي بعد المواقعة) يسقط حقها في الاختيار. (٣)

هـ – وفقاً للحديث النبوي الشريف، لا يجوز للرجل استعباد محارمه، بناءً عليه فإنه فور امتلاك السيِّد لأي من هؤلاء المحارم (ذكوراً أو إناثاً) فإنهم يصبحون أحراراً بحكم القانون (٤).

---

١ – المقدسي، المُغني، جـ٦، ص ٤٦٨، ٥٠٥-٥٠٩
انظر أيضاً :
– ابن عبد البرّ، الكافي، جـ٢، ص ٥٤٥-٥٤٨، ٦٣١
٢ – المقدسي، المُغني، جـ٦، ص ٥٤٠-٥٤٦
انظر أيضاً :
– ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٥٤٥-٥٤٦
٣ – ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٥٩٢
انظر أيضاً :
– الأوزاعي، جـ٢، ص ١١٠-١١٢
٤ – المقدسي، المُغني، جـ٦، ص ٣٥٥
انظر أيضاً :
أ – ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٩٧١-٩٧٢
ب – الأوزاعي، جـ٢، ص ٣٧٤-٣٧٥
جـ – ابن حزم، المُحلّى، جـ١٠، ص ٢١٩-٢٢٧
د – السَرَخسي، المبسوط، جـ٧، ص ٦٩-٧٤

و – يشكل إعتاق العبيد إحدى مسؤوليات الحكومة الإسلامية. (١)

«إنما الصَدَقاتُ للفُقراءِ والمَساكينِ والعَاملينَ عليهَا والمؤلَّفةِ قُلُوبُهُمْ وفي الرِّقَابِ والغارمينَ وفي سبيلِ اللّهِ وابنِ السَّبيلِ فريضةً مِّنَ اللّهِ واللّهُ عليمٌ حكيمٌ» (التوبة – ٦٠)

ز – يروى تاريخياً أنّ أحد العبيد المسلمين قد أعطى الأمان لسكان أحد حصون الأعداء – الذي كان تحت هجوم جيش المسلمين في فارس – وعندما بلغ الأمر الخليفة عمر بن الخطاب أقرّه. (٢) وتعتبر موافقة الخليفة هذه ذات أهمية خاصة تدلّ على الاهتمام الذي يوليه الإسلام للعبيد. كما تظهر أنه ينظر إلى العبيد على أنهم شريحة معتبرة من المجتمع الإسلامي الموحّد، وهو المجتمع الذي يحتفي بإنسانية وكرامة أعضائه ويعتدّ بهما، بصرف النظر عن الوضعية الاجتماعية لهؤلاء الأعضاء. إن موافقة عمر هذه، تدلّ على حق سياسي قد أقرّته الشريعة للعبيد وهو الحق الذي استطاعوا ممارسته لأول مرة في تاريخ الإنسانية (٣). كما يُروى عن عمر بن الخطاب أنه قال وهو على فراش الموت إنه: «لو كان سالم مولي أبي حُذَيفة حيّاً لولّيته» أي كنتُ قد عيّنتُه خليفة من بعدي. (٤).

ح – يحق للسيّد تخويل عبده في عقد الصفقات التجارية وجميع الحقوق

---

١ – المُجادلة – ٣، البلد – ١١–١٣

انظر أيضاً :

أ – The Encyclopaedia of Islam, Vol. 1,P.25 .

ب – وافي، ص ٢١٢ – ٢١٣

٢ – وافي ، ص ٢١٤–٢١٥

٣ – The Encyclopedia of Islam, Vol. 1,P.23. .

انظر أيضاً :

رضا، محمد رشيد، الوحي المحمّدي، مطبعة المنار، القاهرة، ص ٢٧٠–٢٧٣.

٤ – وافي، ص ٢١٩

المدنية اللازمة لذلك، ويجوز للعبد المكاتب عقد الصفقات واتخاذ الإجراءات لحسابه ودون الحصول على موافقة سيِّده. (١)

ط – يحق للعبد مقاضاة سيِّده أمام المحكمة، إذا أساء السيِّد معاملته. (٢)

ي – قال سيّد المرسلين عليه الصّلاة والسّلام: «لا يقُل أحدُكم عبدي وأمتي، وليقُل فتايَ وفتاتي وغُلامي.» أي بمثل ما ينادي الإنسان أحد أولاده، وذلك لأن الشريعة تعتبر الرِّق حالة استثنائية. و «أن المبدأ الأساسي للحياة هو الحرية» وملكية العبد في الإسلام ليس ملكية مادية وإنما هي تصرُّف ولاية بالمعروف، ولذا يعتبر أغلبية الفقهاء المسلمين «الحرية هي الأصل، وقد ذهب جميع أولئك الفقهاء إلى أن كلّ مجهول الأبوين أو لقيط لم يثبت أصله ونسبه يُعتبر حراً» (٣) وعلى قدم المساواة مع الأم الحرّة، يحرِّم تحريماً تاماً الفصل بين الأم الأمَة ووليدها حتى يبلغ حوالي السابعة من عمره، وذلك عند تعدد ملاّك الوليد وأمه. (٤)

وبالرغم من أنَّ الرِّق غير موجود اليوم، إلاَّ أنّ الأمثلة المذكورة أعلاه توضح كيفية معاملة الشريعة الإسلامية العبيد، وكيف أنها أعدّتهم للحرّية خلال تلك العصور المظلمة. وبالتالي فإنه يمكن القول بكل صدق وأمانة أنَّ الشريعة الإسلامية تحرّم تحريماً مطلقاً استعباد أي شخص كما أنه ليس هناك أدنى شك في أنَّ الشريعة الإسلامية

---

١ – The Encyclopedia of Islam, Vol. 1,P.27-28. .

انظر ايضاً :

وافي ، ص ٢١٥

٢ – وافي، ص ٢١٧

٣ – The Encyclopedia of Islam, Vol. 1,PP.23-26. .

انظر ايضاً :

– وافي ، ص ٢١٦.

٤ – The Encyclopedia of Islam, Vol. 1,P.26. .

تحرُّم الرِّق بشدة الآن. (١)

وبالإضافة إلى المزايا الشرعية والفوائد الناشئة عن التشريعات الأسرية، يتمتع العبيد بالمزيد من الحماية في مجالات أخرى بموجب أحكام الشريعة الإسلامية.

٣ – يحق للعبيد الحصول على منافع ومزايا الضمان الاجتماعي.

٤ – العبيد مُعْفَوْن من الجزية (الفصل الرابع، المبحث ٤ – ١) (٢)

٥ – باستثناء عقوبتي الإعدام وقطع اليد، يخضع العبد فقط إلى نصف العقوبة الموجبة على الحرّ، وتشمل هذه القاعدة كافة العقوبات التعزيرية التقديرية (الفصل السادس، المبحث ٢) (٣)

٦ – يمكن فهم أجلّ وأهمّ الاعتبارات التي يوليها الإسلام للعبيد من واقع حديث الرّسول الكريم ﷺ:

«إخوانكم جعلهم اللّهُ تحت أيديكم، فمن جعل اللّهُ أخاهُ تحت يديه فليُطعمهُ ممّا يأكل، وليلبِسهُ ممّا يلبس، ولا يبلُغه (يكلّفه) من العمل ما يغلبه، فإن كلّفه ما يغلبه، فليُعنه عليه.» (٤)

---

١ – رضا، الوحي، ص ٢٧٤–٢٨١

انظر ايضاً :

أ – الشكعة، إسلام، ص ٦١–٧١

ب – الرّافعي، ص ١١٧–١٢٤

٢ – ابن قيّم، أحكام، جـ١، ص ٥٥–٥٧

انظر ايضاً :

– البلاذري، فتوح البُلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص ٤٤٦

٣ – الجصّاص، جـ٢، ص ١٦٩

انظر ايضاً :

أ – ابن تيمية، السّياسة، ص ٢٠٨

ب – لاوُست، أصول الإسلام عند ابن تيمية، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م، ص ٣٤٢

٤ – خان، جـ٢، ص ٤٧

انظر ايضاً :

– المشكاة، جـ١، ص ٢٢٤–٢٣١

ويمكننا أن نخلص إلى أنَّ الإسلام لم يُرس ولم يبح الرقَّ والعبودية، ولكن كان على الإسلام التعامل مع الرقِّ على أنه حقيقة قائمة، وأمر واقع، فعمد إلى تضييق مصادر الرقِّ وتنظيم الآثار العملية المترتبة عليه للتقليل من سلبياته، كما اعتمد الأسلوب التدريجي لتخليص المجتمع البشري من شرور الرقِّ والعبودية لغير الله. (١)

ويجب إدراك أن المبادئ الأساسية للإسلام تنص على أنه حتى يستطيع الإنسان إكمال إنسانيته، لابدّ وأن يكون حراً، ولذا، فإن الحرية ليست مجرد حق ولكنها واجب يلزم المجتمع البشري بإقرار وتحقيق، وصيانة الحرية لجميع أفراده. (٢) فالحرية منحة ونعمة إلهية مقدسة، وهي التي تسطِّر قدسية الإنسان، وتؤكدها بالقواعد والأحكام الشرعية والأخلاقية المبينة.

ليس أدلُّ على وحدانية الله من وحدة مصدر جميع الديانات السماوية المقدّسة، وهي الديانات التي قام الفقهاء المسلمون بدراستها وتفسيرها لإضفاء بُعد عقلاني ملموس وإضافي لحرية الإنسان. إن جميع هذه الأديان تحرر الإنسان من عبوديته وتبعيته للبشر الآخرين، حيث نجد أنَّ هناك أناساً قد استُعبدوا من قبل بعض الحكام الجبابرة، أمثال فرعون مصر الذي ادّعى الألوهية.

«وقال فِرْعونُ يَاأيُها الملأ ما علِمتُ لكم منْ إلهٍ غيري .....» (القصص – ٣٨).

حيث كان الحكم الفرعوني يأمر الناس بالخضوع والخشوع لفرعون وحده وإلاّ

---

١ – ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، جـ١ (المقدّمة) ص ١٠٤١-١٠٥١
انظر أيضاً :
أ – رضا، محمد رشيد، حقوق النّساء في الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ص ١٤٨-١٥٩
ب – ال بسّام، ص ٢٢١-٢٢٣
جـ – الدّريني، ص ٢٠٥
د – عُوان، الرِّق، ص ٨٠-٨١.
٢ – الرّاوي، ص ٨١

تعرضوا للعذاب الأليم. (١) بناءً عليه، أُرسل موسى عليه السّلام لتحرير الناس من عبودية غير صحيحة وغير لائقة بكرامة الإنسان.

«إذهبا إلى فرعون إنّه طغى» (طه – ٤٣)

فكانت دعوة موسى إلى عبادة اللّه، هي تحرير الناس من سطوة فرعون، وحماية لحياتهم وممتلكاتهم وحرّياتهم وأعراضهم وكرامتهم التي كان يعيث فيها فرعون الفساد. ولقد أمر اللّه سبحانه وتعالى رسوله الكريم محمد ﷺ بدعوة جميع الفرق الدينية الأخرى إلى الحرية حتى يمكن إلغاء الرقّ والهيمنة، بجميع صورها، أي بغرض تحرير الإنسان من التبعية إلى غيره من البشر وبالتالي، يكون من الواضح أنّ الإسلام كان سباقاً في منح الإنسانية ميثاقاً عالمياً للحرية. (٢)

«....ويضعُ عَنْهُمْ إصرَهُمْ والأغْلالَ التي كانت عليهم ....» (الأعراف – ١٥٧)

كما أنّ مبدأ الحرية في الإسلام ليس مجرد مسألة نظرية فقط، بل إنه مبدأ يمكن فهمه والبرهان عليه عملياً. ومن الأمثلة العملية تلك التي تشير إلى: أنه:

---

١ – «إذهَب إلى فِرعَونَ إنّهُ طغى.... فحَشَرَ فنادى، فقال أنا ربُّكُم الأعلى.» النازعات – ١٧، ٢٣، ٢٤
«إنّ فِرعَونَ عَلا في الأرض وجَعَلَ أهلها شِيَعاً، يستَضعِفُ طائفةً مِنهم، يذَبّحُ أبناءَهُم، ويستحي نِساءَهم إنّه كانَ مِنَ المُفسِدين.» القصص – ٤
– قطب، العدالة الإجتماعية، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، ص ٢٧–٢٨، ٤٤
أنظر أيضاً :
أ – صعب، الإسلام والإنسان، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ١٧–١٩، ٨٥ وما بعدها.
ب – المودودي، المكومة، ص ١٢
جـ – صعب، علم السّياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٢٥–٤٩
٢ – «قُل يا أهلَ الكتابِ تَعالَوا إلى كَلِمةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وبَينَكُم، ألاّ نَعبُدَ إلا اللّه، ولا نُشرِكَ بِهِ شيئاً، ولا يَتّخِذَ بَعضُنا بَعضاً أرباباً مِن دُونِ اللّه....» آل عمران – ٦٤
إنّها دعوة صريحة إلى نبذ هيمنة الإنسان على أخيه الإنسان، لأنّ المهيمن الوحيد الذي يرضخ له الجميع هو اللّه. وإلغاء الهيمنة هنا دعوة عادلة ولاشكّ إلى حرّية الجميع على قدم المساواة.
ابن كثير، العُمدة، جـ٥، ص ٣٣١
أنظر أيضاً :
المودودي، نظرية ، ص ١٦–٣٠

«دخل محمد بن عمرو بن العاص (ابن والي مصر) في عهد عمر بن الخطاب في سباق للخيل مع أحد أقباط مصر، فسبقه القبطي، فضربه محمد بن عمرو بالسوط قائلاً: أتسبقني وأنا ابن الأكرمين؟ فذهب القبطي شاكياً إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه، الذي استدعى عمرو بن العاص وابنه محمداً، ثم ناول عمر الدِّرَّة للقبطي طالباً إياه ضرب محمد بن عمرو بن العاص استرداداً لحقه وكرامته، قائلا له «اضرب ابن الأكرمين». فلمّا فرغ القبطي من ضرب محمد طلب منه عمر أن يجيل الدرة على رأس عمرو بن العاص الذي استغلّ ابنه نفوذ أبيه فظلم القبطي دون أن يردعه الأب الحاكم عن ذلك. فقال عمر: والله ما ضربك محمد إلاّ بسطوة أبيه. إلاّ أن القبطي رفض أن يضرب عمرو بن العاص، قائلا: لقد ضربتُ من ضربني يا أمير المؤمنين. ثم توجّه عمر بعد ذلك إلى عمرو بن العاص متسائلا: «متى تعبَّدتُم (استعبدتم) النّاس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟» تلك هي قصة الحرية والمساواة كما جاء بها الإسلام، وكما فهمها المسلمون وطبّقوها عملياً، حكاماً ومحكومين، لأنها حق شرعي نشأ مع نشوء الإنسان ولا يجوز شرعاً حرمان أحدٍ منه. (١)

في ختام هذه المناقشة لابد من التأكيد على أنّ الحرية بكافة صورها وعلى جميع مستوياتها سواء الحرية المدنية أو حرية العقيدة والفكر أو الحرية السياسية .. الخ مكفولة بموجب أحكام الشريعة الإسلامية، وتعتبر عنصراً أساسياً لكمال إنسانية وكرامة الإنسان، خليفة الله في الأرض، فبالحرية ينجز الإنسان التكاليف المطلوبة منه.

إن حرية التعبير، على سبيل المثال، وهي إحدى صور الحريات العامة منصوص عليها وموضوع لها الإطار الشرعي والعملي في القرآن الكريم، حتى

---

١ - هيكل ، الفاروق، جـ٢، ص ١٩٨
انظر أيضاً :
أ - وافي، ص ١٩٨ - ٢٤٠
ب - زيدان، بحوث، ص ١٢٠ - ١٣٤

يمكن ممارستها وتحقيق حق إنساني نبيل لجميع البشر، ودون أن يتضرر البعض من ممارسة غيرهم لهذا الحق. أي أنها ممارسة منضبطة لمنح هذا الحق للجميع وحماية للجميع. (١) «لا يحبُّ اللّهُ الجَهْرَ بالسُّوءِ منَ القَوْلِ إلاّ مَن ظُلِمَ وكانَ اللّهُ سميعاً عليماً» (النساء – ١٤٨).

وبذا، نجد أنّ الحق في التعبير عن شيء ما، ليس المقصود منه مجرد التعبير للثرثرة مثلاً، ولكن ينبغي شرعاً أن يكون الحق في التعبير أداةً لتحقيق منفعة مرجوة، أو لدرء مفسدة متوقعة، وأن تكون ممارسة هذا الحق في الحدود التي تحفظ هذا الحق وغيره للآخرين. (٢)

قال تعالى: «ياأيُّها الذينَ ءامَنوا اتَّقوا اللّهَ وقُولوا قَولاً سديداً، يُصلِحْ لكمْ أعمالَكُم ويَغفِرْ لَكُمْ ذُنوبَكُمْ....». (الأحزاب ٧٠ – ٧١)

وقال المصطفى عليه الصّلاة والسّلام: «.... ويَكُبُّ الناسُ على وجوههم في

---

١ – عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص ٢٥٤-٢٧٢

أنظر أيضاً :

أ – البهيّ، الدّين والدّولة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٢٣٧، ٤٤٠-٤٤٩

ب – البهنسي، السّياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ٣٤٩-٣٥٤

جـ – بسيوني، حرّية الكفر وحرّية التديّن، منار الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، أبوظبي، ٣ /١٤٠٦هـ / ١٢/ ١٩٨٥م، السنة ١١، العدد ٣.

د – موسى، الحرّية، ص ٨٩-١٢٢

٢ – هـ – وقولوا للنّاس حُسناً...» البقرة – ٨٣

«ولا تَسُبُّوا الّذينَ يَدعونَ مِن دونِ اللّهِ، فيَسُبُّوا اللّهَ عَدْواً بِغيرِ عِلمٍ، كَذلكَ زيّنّا لِكلِّ أمّةٍ عَمَلَهُم، ثمّ إلى رَبّهِم مَرجِعُهم فيُنَبّئُهُم بِما كانوا يَعمَلون» الأنعام – ١٠٨

قال صلى الله عليه وسلّم: «أفضل الجهاد، كلمةُ حقٍّ عِندَ سُلطانٍ جائر.» سُنن الترمذي

كما ورد عنه عليه الصّلاة والسّلام:

«مَن رأى منكم مُنكراً فَليُغيّره بيَدِهِ، فإن لم يَستَطع فبِلِسانِه، فإن لم يَستَطع فبِقلبِه، وذلكَ أضعفُ الإيمان.»

الأربعين النووية ص ١١١

– ابن كثير، العُمدة، جـ١، ص ١٧٢-١٧٤، جـ٥، ص٨١-٨٢

انظر أيضاً :

– قطب، شُبُهات، ص ١٧٨ وما بعدها.

النار، إلاّ حصائدُ ألسنتهم؟» فإذا كان اللسانُ أداةَ التعبير، فإنه يجب استعماله بالحسنى وبالمعروف، لتحقيق الفائدة ودون الإضرار بالآخرين.

إن الحرية بجميع صورها وأبعادها ومراميها، وإن حظيت بالعناية والقدسية – كامتداد للتراث الإسلامي – في جميع الدساتير الحديثة في العالم الإسلامي، إلاّ أنها لم تطبَّق كما يجب، في كثير من الأحيان وذلك مرجعه إمّا إلى الضعف الإنساني وقصور الناس في التخلّي عن الأنانية حيناً، أو لإغواء مغريات السلطة الدنيوية لبعض الحكام حيناً آخر. ورغم أننا نجد أن تلك الدساتير قد تأثرت بالفكر الغربي إلى حدٍ ما، بتبنيها المفاهيم التحررية (الليبرالية) الحديثة، إلاّ أنه يجب التأكيد على أن فكرة الحرية منهج إسلامي عريق المنشأ والتطبيق منذ صدر الإسلام، فكانت ديدن المسلمين وشغلهم الشاغل، شرعاً وديناً وأخلاقاً. وإذا تأملنا مقولة عمر بن الخطاب رضى اللّه عنه، نجدها في صميم ذلك المنهج الإسلامي، حيث كانت في معرض واقعة لحق فيها الظلم والإجحاف بموطن عادي من غير المسلمين (القبطي) بفعل أهوج صدر من أحد كبار رجالات المسلمين في دولة الإسلام وهو محمد بن حاكم مصر عمرو بن العاص. إلاّ أنّ ذلك لم يشفع لابن الأكرمين (كما سمّى نفسه) من التملص من العقاب، كما لم يمنع «القبطي» من السكوت على الظلم وضياع حقه وكرامته. فالطبقية أمر بغيض يحرِّمه الإسلام، والكرامة حق للجميع، فالأكرم هو الأتقى كما وصفه القرآن الكريم، وإقامة العدل هي صُلب التقوى. والتطبيق العملي للكرامة الإنسانية هو أن ينال الإنسان (كائنا من كان) حقه في العدالة ودون أدنى تمييز. هذا ما دفع ومازال بالمستضعفين في الأرض إلى اللجوء للإسلام ليتفيئوا في ظلال الحرية والعدالة التي بسطها الإسلام مظلة واقية للناس كافة. (٢٠١).

---

١ – قال صلى الله عليه وسلّم: «مَن كانت له جارية فعلّمها فأحسَنَ إليها ثمّ أعتقها وتزوّجها كان له أجران» (خان، جـ٣، ص ٤٣٣)

– الفَنجري، الحُرّيّة السِّياسية، دار القلم، الكويت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٣٥-٣٧، ٤٤-٤٥.

أنظر أيضاً :

أ – عودة، التشريع، جـ١، ص ٢٩-٣٧

٢ - الحـــق

في اللغة العربية يعني تعبير «الحق»، الصحيح أو الثابت أو العدل أو الحقيقي أو أية حقيقة مقررة. وعكسه من حيث المعنى تعبير «الباطل»، أي الخطأ وبالتالي فإن الباطل يعني عدم الصحة، أو عدم العدالة أو المخالف للواقع.. الخ.

والحق هو أحد أسماء اللّه الحُسنى، مثله مثل: الرَّحمان والرَّحيم وغيرهما من الأسماء. واستخدام هذا التعبير في هذا السّياق يعني الوجود الحقيقي للّه سبحانه وتعالى، أو حقيقة وجود اللّه. وبالإضافة إلى ذلك فإن تعبير الحق يشير إلى ماهو مستحق للّه أو للبشر، من مزايا أو حقوق.

ووفقا للإعلان العالمي الإسلامي لحقوق الإنسان، يعرَّف الحق على أنه تعبير مضاد أو نو علاقة متبادلة مع تعبير الواجب. أي أنّ ما يعتبر حقاً لشخص، يشكّل واجباً على شخص آخر، فعلى سبيل المثال نجد أنّ حقوق النّاس عامة تشكل واجباً حكومياً، وحق الدّائن واجب على المدين. (١)

ب - الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الأنصار، القاهرة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ١٩-٢٥

جـ - النّمر، الإسلام والمبادئ المستوردة، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ١٢٢-١٢٩

٨٩ - الدستور المؤقت لدولة الإمارات العربية المتحدة.

- انظر أيضاً :

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، المواد - ٢، ١٢، ١٣، ٢٣

١ - لقد عرَّف القاضي عبدالجبّار بن أحمد، الواجب بأنّه الفعل الذي إذا لم يقُم به الشخص فإنه يستحقّ التثنيب أو العقاب.

البقرة - ٤٢، النّسآء - ٢٩، ١٦١، الأعراف-١٨٠، يوسُف-١٧، الإسراء-٥٦، ١١٠، طه-٨، الحجّ-٦٢.

انظر أيضاً :

أ - المشكاة، جـ٣، ص ٧٣٣-٧٣٨

ب - ابن منظور، لِسان العرب، دار بيروت ودار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، جـ١٠، ص ٤٩-٥٨

جـ - الفيروز أبادي، جـ٣، ص ٢٢٨-٢٢٩

د - The Encyclopedia of Islam, Vol. 3, PP.82-83.

هـ - Arabic-English Lexicon, Part 2,PP. 605-610. .

و - القاضي عبدالجبّار، أصول، ص ٤٠

ز - الثعالبي، الأشباه والنظائر، عالم الكتب ومكتبة المثنّى، بيروت والقاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ١٢٤-١٢٨.

ح - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، ص ٨ (الهامش).

ط - طبليّة، الإسلام وحقوق الإنسان، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٣٤-٣٥.

ي - زيدان، أحكام، ص ٧٦

في كتابه «مصادر الحق» يقول الفقيه عبدالرّزاق السنهوري: إنّ الحق هو تلك المصلحة التي يحميها القانون، بينما يرى أحمد فهمي أبو سنّة: أنّ الحق هو شئ مقرر (معتمد) بالقانون للإنسان أو لله سبحانه وتعالى تجاه شخص (أو أشخاص) آخر.

وبناءً عليه يمكننا القول إنّ كل مالا يحرِّمه الشّرع (أو القانون) يمكن أن يشكِّل حقاً، ذلك لأن الأصل في الأمور هو الإباحة شرعاً. (١)

وهذه الإباحة يمكن فهمها أو تفسيرها على أنّها رخصة متروكة للنّاس، فيحق لهم ممارستها أو الامتناع عنها وفقاً لرغباتهم أو احتياجاتهم أو مصالحهم. كما أنّ تلك الممارسة مصونة شرعاً، بحيث يؤول تمتع الناس واستفادتهم منها إلى امتياز (أو حق أصيل) يحميه القانون، فينتصب الشرع حامياً، رغم عدم تدخُّله في تشريع تلك التصرفات، وإنّما ينطلق في ذلك من قاعدة الإباحة، التي هى رخصة شرعية عامّة، واسعة المدى، بسَعَةِ الحياة، ومقتضياتها اللاّ متناهية. (٢)

ويمكن فهم ذلك على أنّها حكمة بالغة من الشارع العليم في أنّه قلّل من القيود

ك – أبو أنته، ص ٧٥–٨٠

ل – عثمان، تقرير حقوق الإنسان، مجلة كلية العلوم الإجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، العدد ٢، ص ٥٥٥–٥٥٧.

م – الجُرجاني، ص ٩٤–٩٥

١ – السّنهوري، مصادر الحقّ، المجمع العلمي الإسلامي، بيروت، جـ١، ص ٥–٩

انظر ايضاً :

أ – أبو سنّة، نظرية الحقّ، سلسلة الفقه الإسلامي أساس التشريع، الكتاب الثاني، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١/٣هـ/ ١٩٧١/٥م، ص ١٧٥–١٧٦، ١٨٢، ١٨٧.

ب – طبليّة، ص ١٨، ٦٧، ٩٧ وما بعدها.

٢ – The International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 6,PP.450-544.

See also:

I. Encyclopedia Americana, Vol. 23,PP. 519-521.

II. The Encyclopedia of Philosophy, Vol.7, PP.195-199.

III. Dictionary of Philosophy and Psychology, (The Mac Millan Company, New York & London, 1320AH/ 1902 AD), Vol. 2,P.747.

IV. Hohfeld, Fundamental Legal Conceptions, (Yale University Press, New Haven & Humphrey Mifford, London, Oxford University Press, 1353 AH/ 1934AD), P.5-36.

(الأغـلال) التي تعـرقل الإنسـان إلى حـدّها الأدنى. فبنقصانها تزيد الحرّية اتساعاً وينطلق الإنسان في رحابتها مبدعاً خلاّقا. فتتحقق الخلافة في أجمل صورها الإبداعية. تلك هي مشيئة اللّه (إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة). ويرى الفقهاء المسلمون أنّ «الحقّ» مهما كان موضوعه أو فحواه، فإنّه يستند إلى أربعة أركان:

أ - محلّ (موضوع) الحق: الشئ المستحق للشخص.

ب - صاحب الحق: الشخص المستحق له.

جـ - المكلّف: الشخص الذي عليه أداء الحق الواجب.

د - شرعيّة (محلّ) موضوع الحق: فالأمر غير المباح (المحرّم) لا يمكن أن يؤسس حقاً مقرراً. (١)

كما يرى الفقهاء المسلمون أنّ الحق، بقدر ما يتعلق الأمر بصاحب الحق، ينقسم إلى ثلاث فئات.

١ - حقـوق اللـه

هذه المجموعة من الحقوق تمثل حقوقاً عامة لجميع الناس وتعرف بحق اللّه، لأنهـا أكثـر الحقـوق أهميـة على الإطلاق ولأنهـا تهمّ مـصـالح المجتـمع واستتباب أمره عموماً. وبناءً عليه، يطلق على الحدود المطبقة شرعاً ودفع الزكاة وإدارة الأموال العامة من قبل السلطة المعنية بالرغم من أنها جميعاً تحقق المصلحة العامة للناس تعبير حقوق اللّه. (٢)

---

١ - أبو سنّة، ص ١٧٥-١٧٦

انظر ايضاً :

أ - أبو انته، ص ٨٠-٨٢

ب - السّنهوري، جـ١، ص٩-٥٢

٢ - ابن تيمية، السّياسة، ص ٨٧ وما بعدها

انظر ايضاً :

أ - ابن قيّم، أعلام، جـ١، ص ١٠٨-١٠٩

ب - الماوردي، الأحكام، ص ٢٤٣ وما بعدها

جـ - الشّاطبي، جـ٢، ص ١٥٨ وما بعدها.

د - السُّلمي، قواعد الأحكام، مكتبة الكلّيات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، جـ١، ص ١٧٣-١٩٥.

هـ - أبو سنّة، ص ١٧٧-١٧٩.

ز - المودودي، الحكومة، ص ١٣-١٨

فليس للنّاس أن يختاروا بين تنفيذ أو عدم تنفيذ أي من الحقوق العامة، بل أنهم جميعاً ملزمين بالانصياع إلى وتطبيق هذه الحقوق وإلاّ أصبحوا مصدر تهديد للمصلحة العامة وبالتالي يتوجب اتخاذ الإجراءات القانونية وفرض العقوبات ضدهم. إنّ حق اللّه مسألة ملزمة ومفروضة على الأفراد لما فيه مصلحة وصلاح المجتمع. (١)

٢ – الحقوق المشتركة

تتكون هذه المجموعة من حقوق مشتركة بين حق اللّه وحق الإنسان. وبهذا الصدد، يعتبر الماوردي، أنّ فشل أي وصيّ في الوفاء بالتزاماته والنهوض بمسؤولياته تجاه الطفل اللقيط الخاضع لوصايته، بمثابة إخلال بتلك الحقوق المشتركة. ويشير بعض الفقهاء الأوائل والمعاصرين إلى أنّ جريمة القذف عند ارتكابها بواسطة شخص معين، فإنّها تشكّل إخلالاً بهذا الحق إذ أنها تهدد كلا المصلحتين العامة والخاصة. فهي تشوّه سمعة الفرد وتخلق جواً من عدم الثقة بين أعضاء الأسرة وأفراد المجتمع. (٢) وبناءً عليه لا يحق للشخص المقذوف العفو عن مرتكب جريمة القذف، لأنّ المصلحة العامة المخلّ بها من جراء هذه الجريمة تفوق درجة المصلحة الخاصة

---

١ – الشاطبي، جـ٢، ص ٢٧٣ وما بعدها.
أنظر أيضاً :
أ – ابن قيّم، أحكام، جـ١، ص ٤٨
ب – المَقدسي، المُغني، جـ٩، ص ٢٣٨-٢٣٩.
جـ – طبليّة، ص ١٠٠-١١١.
د – عثمان، تقرير، ص ٥٥٧-٥٥٨.
هـ – خلاّف، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص ٢١٠-٢١٣.
٢ – السُّلمي، جـ٢، ص ٧٨-٨٠.
أنظر أيضاً :
أ – الماوردي، الأحكام، ص ٢٤٧
ب – عودة، التشريع، جـ١، ص ٢٠٥
جـ – طبليّة، ص ١١١-١١٣
د – الدّريني، ص ٢٣٣-٢٣٤
هـ – عثمان، تقرير، ص ٥٥٨
و – خلاّف، أصول، ص ٢١٤-٢١٥

المتأثّرة بها.

ولكن بالرغم من ذلك، عندما يكون الإخلال بأي من الحقوق المشتركة يؤثر بدرجة أكبر على المصلحة الخاصة من تأثيره على المصلحة العامة، أي أنّه إخلال خاص أكثر منه إخلالاً عاماً، يحق للمجني عليه في هذه الحالة التنازل عن حقه إذا رغب في ذلك.

فعلى سبيل المثال، فإنّ جريمة القتل وإن كانت تهدد أمن المجتمع ككل إلاّ أنها تعني في المقام الأول حياة إنسان، أي تعني حقاً خاصاً. وبالتالي فإن هذا يعطي أقارب المجني عليه الحق في طلب القصاص أو الدية أو العفو (التنازل عن الحق) (١).

٣ - الحق الخاص

تمثل هذه المجموعة الحقوق الخالصة للأفراد بخصوص ممتلكاتهم (المنازل أو السيارات.... إلخ) ويكون لهم الحق المطلق في المطالبة أو التنازل عن هذه الحقوق، مالم يتأثر أي من حقوق الآخرين نتيجة ذلك العفو أو التنازل. وعليه يمكننا الاستنتاج أن الحق هو عبارة عن مصلحة مادية أو معنوية قد تتقرر إما بالإباحة (الرخصة الشرعية) أو يقررها الشرّع، إلاّ أنه يحميها في الحالتين معاً. (٢)

---

١ - الشاطبي، جـ١، ص ٤٤

انظر أيضاً :

أ - عودة، التشريع، جـ١، ص ٢٠٥

ب - أبو سنّة، ص ١٧٩-١٨٢.

٢ - السُلمي، جـ١، ص ١٧٢.

انظر أيضاً :

أ - الشاطبي، جـ٣، ص ١٥٨-١٦٥

ب - زيدان، أحكام، ص ٧٦-٧٧.

جـ - طبليّة، ص ١١١.

د - عثمان، تقرير، ص ٥٥٩-٥٦٦.

هـ - خلاّف، أصول، ص ٢١٣-٢١٤.

الحقوق الأساسية للإنسان

قد يشير تعبير المصلحة، إمّا إلى مسألة جوهرية أساسية، أو إلى مسألة قليلة الأهمية من الأمور التي تشغل البشر، ويستخدم الفقهاء المسلمون في هذا المجال تعبير «المصلحة المعتبرة» لتعريف المصالح الأساسية للإنسان، وبناءً عليه فإننا نجد أنّ الشريعة عند حمايتها لمصالح الإنسان تلتزم بالأولويات حسب أهمية كل من المصالح المراد حمايتها. ولذا تم تقسيم الحقوق أو المصالح إلى ثلاث فئات مفضلة (الأولويات الثلاث) كما يلي:

١ - الأصول (الضروريات) الخمسة

تشكل هذه الأصول أو الضروريات الهدف الأول والأساس الذي تسعى الشريعة الإسلامية إلى تحقيقه والحفاظ عليه. وتعتبر هذه الأصول أو الضروريات بمثابة الأهداف الإنسانية للقانون في الشريعة الإسلامية (راجع الفصل الأول المبحث ٧ والخلاصة) وهي ضمن الأصول والمبادئ التي أكدتها أيضاً الديانات السماوية السابقة للإسلام. (١).

أ - حفظ الدين

يولي الفقهاء المسلمون عناية خاصة بالدّين، إذ أنّه يمثّل قمّة الهرم لهذه الأصول الخمسة، لأنّه الإطار الإلهي، الذي فيه يمارس الإنسان حياته،

---

١ - السّلمي، جـ١، ص ٤٢-٤٤، ٦٠.

أنظر أيضاً :

أ - الآمدي، جـ٤، ص ٣٩٣-٣٩٤.

ب - الشاطبي، جـ٢، ص ٤-٩.

جـ - أبو زهرة، أصول، ٣٤٤.

د - الدّريني، ٢٢٠-٢٢٥، ٢٣٤-٢٤٢.

هـ - عثمان، تقرير، ص ٥٦٧-٥٦٨.

و - خلاّف، أصول، ص ٢٠٠-٢٠٢

ز - السُّيوطي، الأشباه، ص ٣٨٦-٣٨٧.

ح - ابو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (القسم العام) جـ١، ص٢٠-٢١.

وتنتظم به حقوقه، كما يُروي فيه غليله من القيم الروحيّة والأخلاقية. فالدّين إذاً، ليس عبادة فحسب، وإنّما هو نظام تشريعي يحيط بكل شؤون الإنسان، والتي قد لا تُصان بتلك الصورة المتكاملة بدون تشريع (دين) فذّ، شمولي الهدف ومأمون التطبيق والعاقبة.

إن الاهتمام الذي يوليه الفقهاء لحفظ الدين، يكمن في أنّ الدين هو الأساس لحياة مُثلى، وحمايته هي صون لتلك الحياة المنشودة. والمبدأ الفقهي الرشيد هنا، هو أن حماية الدّين تأتي في المرتبة الأولى من الضروريات لحفظ النظام العام للمجتمع، فبدونه لا يمكن الانشغال في تحقيق أي هدف آخر. وبذا يتضح أنّ حماية الحرية الدينية والمُعتقد، إنّما تشكّل جزءاً من دور الدين في حمايته لنفسه، وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذه الحماية تعتبر بمثابة وسيلة لتحقيق الهدف الديني (الشرعي) الذي تم وضع النظام الديني (الشرعي) لأجله. أو بمعنى آخر، إنّ هذا الحق هو أحد الملامح والخصائص الجوهرية والأساسية للهدف السماوي المقدس بإيجاد إنسان أقرب ما يكون إلى الكمال – الأنموذج. [1] ويمكننا في هذا السّياق أن ندرك بصورة أوضح فلسفة الإسلام في حرصه على تأمين حق الحرية الدينية، وكذلك السبب الذي من أجله شرُع الجهاد.

ب – حفظ النفس

إن المبدأ الشرعي الخاص بحماية النّفس (كأحد الأهداف الرئيسية

---

١ – البُوبني، ص ٣٦٩.

انظر ايضاً :

أ – ابو زهرة، أصول، ص ٣٤٤.

ب – الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، المادة – ١٢-١٣.

جـ – Nawaz, The Concept of Human Rights in Islamic Law, (Howard Law Journal, School of law, Howard University, Washington D.C. Spring 1965), Vol. XI, No. 11, PP. 326-339.

للشريعة) مبدأ شامل جداً بحيث يغطي حق الإنسان في الحياة وسلامته الجسدية، ومعيشته لتحصيل الرزق والتداوي وأي شئ آخر قد يكون ضرورياً لوجوده والدفاع عن نفسه من أي خطر يهدد حياته وكرامته، بالإضافة إلى حقه في حرية التنقل واختيار مكان الإقامة ونوع العمل. (١) (الفصل السادس من هذه الدراسة).

جـ - حفـظ العقـل

لسلامة العقل وظيفة مزدوجة، فهى تعني سلامة الجسد، حيث إنّ العقل جزء مادّي من الجسد. كما أنّ سلامة العقل تعني سلامة الأداة التي يتدبّر بها الإنسان أموره في المحافظة على نفسه ككلّ. هذا.. إضافة إلى أن العقل أداة التفكير والإبداع والمعتقد، وعليه فإن حماية العقل هى حماية للعقيدة والفكر وحريتهما معاً. وهذا يتجلى في كثير من آيات القرآن الكريم، حيث يتباهى اللّه سبحانه وتعالى بأولي الألباب وأولي العلم. كما أنّه جلّت قدرته يحثّ بني آدم على استعمال عقولهم في التفكير والتأمُّل في وجوده وفي خلقه، وفي ملكوت السماوات والأرض، فيصبح التفكّر واجباً شرعياً لصيقاً بآدميّة الإنسان، وميزة كبرى له عن غيره من المخلوقات. (٢)

د - حفـظ النّسـل

هذا الحق أيضاً يمكن اعتباره من الحقوق المتعددة الأغراض، إذ أنه ينطوي على حقوق اجتماعية، مثل التمتع بالحياة الأسرية وحق الزواج

---

١ - أبو زهرة، أصول، ص ٣٤٥-٣٤٨.

انظر أيضاً :

أ - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، المادة ١-١٠، ٢٣.

ب - الدّريني، ص ٢٢٥-٢٢٦، ٢٤٢-٢٤٣ وما بعدها.

٢ - أبو زهرة، أصول، ص ٣٤٥.

انظر أيضاً :

- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، المادة ١٢.

والتناسل وحق الأطفال في التمتع بحياتهم في كنف والدَيهم، لتلقي الحبّ والتربية والتعليم. وينصرف هذا الحق كذلك إلى جميع الأجناس البشرية المختلفة في الحياة، ويولي هذا الحق عناية خاصة بحماية الأقلّيات العرقية من الانقراض أو الإبادة. (١)

هـ - حفظ المال

يتضمّن هذا المقصد الشرعي، الحماية الشاملة لجميع الناس في حق التملّك وكيفية التصرّف في استثمار وإنفاق أموالهم وحمايتها. كما يمتد في شموليته إلى الحقوق الاقتصادية كلّها بما فيها حق العمل للكسب والإنتاج. (٢) (الفصل الرابع من هذه الدراسة).

تمثل المقاصد الشرعية الخمسة السابقة الذكر حقوقاً أساسية تنظمها الشريعة الغرّاء وتمنحها قمة اهتمامها، فيصبح لزاماً على جميع الناس بذل قصارى الجهد للتمتع بها، حيث لا يمكن للحياة الاستمرار على الأرض بدون تلك الحقوق. فقتل النفس محرّم بجميع صوره لدرجة أن من يقتل نفسه مهدد بالخلود في النار. وهنا يتضح مدى حرص الشريعة في أنها تحول بين المرء ونفسه من الاعتداء عليها، بينما نجد القانون الوضعي يقف عاجزاً في مثل هذه المواقف. ليس هذا فحسب بل إن الشريعة تمدّ سياج حصانتها ليشمل النّسل والنبت وجميع موارد الطبيعة من مال مملوك أو مشاع. وحيث أنّ العقل جوهر الإبداع لدى الإنسان فإنه ينال عناية الشريعة الغرّاء، فتحرّم على الفرد

---

١ - أبو زهرة، لصول، ص ٣٤٥-٣٤٦.

انظر ايضاً :

- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، المواد ١١، ١٤، ١٩-٢٢.

٢ - أبو زهرة، لصول، ص ٣٤٦-٣٤٧.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، المادة ١٥-١٧.

المساس بسلامة العقل بالمُسكِر أو المخدِّر أو غير ذلك. فإذا كانت الضروريات الخمسة هي الأساسيات التي تتواجد أو تتأسس بها الحياة. فإنَّ الفقهاء المسلمين قد سبرو أغوار الوسائل التي تستمر بها تلك الحياة الإنسانية بصورة سهلة تليق بكرامة الإنسان. وانطلاقاً من الآفاق الدينية الرَّحبة للإسلام، تناول الفقهاء مجموعتين أخريين من الاحتياجات الإنسانية على النحو الآتي:

٢ – الحوائج أو الحاجات الأصلية

يرى بعض الفقهاء المسلمين أنَّ الحاجات هي المصالح التي يسبب عدم توافرها صعوبة للناس في تحقيق احتياجاتهم الأساسية، بمعنى أنَّها وسائل مساعدة لتمتع الناس بحقوقهم الأساسية. وهي بالإضافة إلى ذلك، عناصر حماية لتلك الحقوق بالرغم من أنَّها في حدّ ذاتها تشكّل الفئة الثانية من حيث الأهمية في حقوق الإنسان. وعلى سبيل المثال، فالرخصة الشرعية التي تسمح للشخص المريض بالإفطار في شهر رمضان طوال فترة مرضه، هي إعفاء له من التكليف الشرعي بالصيام، كتدبير احترازي بغية عدم التسبب فيما قد يهدد حياة المريض أو يؤخر شفاءه. (الحق في الحياة). [١] ويرى بعض الفقهاء الآخرين أنّ الحق في المنافع مثل المأكل والمسكن، الهدف منه تمكين الناس من إشباع حاجتهم ليكونوا قادرين لنيل وممارسة حقوقهم الأساسية (الضروريات الخمسة).

---

١ – الشَّيباني، كتاب الأصل، هيئة الطباعة العثمانية الشرقية، حيدر آباد، الهند، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، جـ٣، ص ٢١٥–٢٢٠.
انظر أيضاً :
أ – الآمدي، جـ٤، ص ٣٩٥.
ب – السُّلمي، جـ١، ص ٤٣، جـ٢، ص٨٠.
جـ – عودة، التشريع، جـ١، ص ٢١.
د – أبو زهرة، أصول، ص ٣٤٨–٣٤٩.
هـ – الدَّريني، ص ٢٥٣.
و – عثمان، التقرير، ص ٥٦٨–٥٦٩.
ز – خلاّف، أصول، ص ٢٠٢–٢٠٣.

قال ﷺ: «المسلمونَ شُركاءُ في ثلاث، في الماءِ والكلأِ والنّار.» وعندما سألته عائشة رضي الله عنها عمّا لا يحلُّ منعه. قال عليه الصّلاة والسّلام: «الماءُ والملحُ والنّار». (١) ذلك لأن العناصر الأربعة كلّها والواردة في الحديثين الشريفين ضرورية للإبقاء على حياة الإنسان، بينما الماء والكلأ فهما أساسيان للحيوان.

إنّ الحق في الأمن الاجتماعي الذي تؤمنه الشريعة الإسلامية الغرّاء، والحق في تأمين المنافع الأساسية (المأكل والملبس والمسكن والمنكح والمواصلات وغيرها) التي أقرّها رسول الله ﷺ لرجال ومسئولي السلطة العامة، كل هذه الحقوق تدخل ضمن فئة الحوائج الأصلية، التي تهدف جميعها إلى تمكين الإنسان من حقوقه الأساسية. (راجع الفصل ٤ المبحث ٣/٤ الإنفاق الحكومي) (٢)

وأخيراً، يمكن القول بأن الحق في المأكل والمشرب يدعِّم الحق في الحياة، بينما الحق في الملبس والمسكن يتوافق مع حق الإنسان في ستر عوراته وشرفه وكرامته. كما أنّ الحق في الزّواج يهدف إلى المحافظة على الحق الأساسي في حفظ النّسل واستمرار الجنس البشري.(٣)

أما الطائفة الثالثة من الحقوق، فهي تلك التي تكتمل بها سُبل العيش الإنساني، وتسمّى التحسينات أي ما تتحسّن بها المعيشة نحو السهولة والرّخاء، أو التكميليّات، والتي تكمُل بها حاجة الإنسان إلى حياة يسيرة مُرفّهة.

---

١ - المشكاة، جـ٢، ص ٣١١-٣١٢.
انظر ايضاً :
ابو سنّة، ص ٢٠٨.
٢ - المشكاة، جـ٢، ص ٢٦٢.
٣ - الشاطبي، جـ٢، ص ٤-٥.

٣ - الحق في المنفعة العامة والرُّفاهية

يطلق على الوسائل التي من شأنها تحسين أوضاع الفرد أو المجتمع «الأمور التحسينية» ومقارنة بالفئتين المذكورتين أعلاه، نجد أنّ هذه الأمور (التحسينات) ليست أساسية بنفس القدر أو أنّها ليست على نفس الدرجة من الإصالة الحاجيّة، فهي تمثل العناصر الثانوية للرفاهية في الحياة بحيث تصبح الحياة أكثر إمتاعاً، إضافة إلى أنها ليست أمور معيارية، بل هي نسبية الشأن تختلف من مجتمع لآخر ومن زمن إلى غيره.

يرى الشاطبي أنّ التحسينات هي بمثابة مزايا إضافية إلى الحوائج والضروريات. ولكن بالرغم من ذلك ينبغي في جميع الحالات أنه لا يشكّل أي نقص في تلك التحسينات أي تأثير على المجموعتين الأساسيتين (الحوائج والضروريات). [١] كما يمكن القول بأنّ الإنسان عادة مالا يتخلّى، حسب استطاعته عن الأشياء الضرورية للحياة وهو يبذل قصارى جهده لتطويرها إلى مستوى أفضل وأرقى من مجرد تلبية الاحتياجات الأساسية، وذلك شأن فطري في الإنسان بأنه يحاول تنويع وسائل حياته متجهاً بها إلى مزيد من المبهجة والإمتاع.

فعلى سبيل المثال، يمكن القول بأن الإنسان قد يُشبع حاجته إلى المسكن بمجرد تأمينه لأربعة جدران وسقف، كمأوى. وفي هذه الحالة يكون المدخل ضرورياً لتمكين السكان من استخدام المنزل ولكن المنزل قد يفي بالغرض

---

١ - الآمدي، جـ٤، ص ١٩٦.

انظر أيضاً :

أ - السُّلمي، جـ١، ص ٤٣.

ب - الشاطبي، جـ٢، ص ٣، ٢٠، ١١٥، ١١٧ وما بعدها.

جـ - أبو زهرة، أصول، ص ٣٤٩-٣٥٣.

د - الدّريني، ص ٢٥٣-٢٥٤.

هـ - عثمان، التقرير، ص ٥٦٩-٥٧٨ وما بعدها.

و - خلاّف، أصول، ص ٢٠٣-٢٠٥.

ز - عودة، التشريع، جـ١، ص ٢٠٣ وما بعدها.

من إنشائه ولو لم يتوافر فيه شبابيك أو ورق حائط وخلافه. وبالتالي فإن هذه العناصر تشكل خصائص ثانوية للبيت لجعله أكثر راحة وإمتاعاً. ويمكن تطبيق هذا المثال على النواحي الأخرى لحياة الإنسان واحتياجاته مثل المأكل والملبس وغيرهما.

وكما جاء في القرآن الكريم أنه يجب على كل مسلم أن يأخذ زينته في أوقات الصلوات الخمس (الفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء)، بناءً عليه يمكننا استنتاج أنّ الشريعة الإسلامية الغرّاء كانت سباقة ليس فقط بالاعتراف بحق الإنسان في الحياة المرفهة بل إنّها أيضاً قد شجعت الناس على التمتع بأحسن نوعيات الحياة الممكنة. (١) ولكن مرة أخرى، ينبغي علينا أن نتذكر هنا أنّ الاستمتاع بوسائل الرفاهية المتاحة يجب أن يتم في إطار الشريعة وضمن الحدود الأخلاقية، بحيث لا يتم الاعتداء على حقوق الآخرين، أو جرح مشاعرهم أو الإساءة إليهم. (٢)

وتمتد المبادئ الإسلامية بعد ذلك إلى رعاية المخلوقات الأخرى أيضاً. ويشتمل حق الحيوان على كافة الحقوق القياسية التي تنادي بها اليوم بعض جمعيات الرِّفق بالحيوان، وإن كان هناك استثناء هام وهو أن الإسلام يسمح بأكل لحم بعض الحيوانات المعينة وهو ينطوي على

---

١ - «وابْتَغِ فِيما آتاكَ اللّهُ الدّارَ الآخِرةَ ولا تَنْسَ نَصيبَكَ مِنَ الدُّنيا..» القصص- ٧٧
«وابَني آدمَ خُذوا زينَتَكُم عِندَ كُلِّ مَسجِدٍ، وكُلوا واشرَبوا، ولا تُسرِفوا، إنَّهُ لا يُحِبُّ المُسرِفين. قُلْ مَن حَرَّمَ زينَةَ اللّهِ الَّتي أخرَجَ لِعِبادِهِ والطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزقِ...» الأعراف ٣١-٣٢.
- هود - ١٥، النّحل-٨، القصص-٦٠، الحديد-٢٠.
انظر أيضاً :
أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٥، ص ١٦٢-١٦٤.
ب - الغزالي، دستور، ص ١٤٢-١٦٢.
جـ - بدوي، الأخلاق، ص ١٨٣-١٨٥.
٢ - إنّ الاتهام الحديث الموجّه إلى المسلمين بممارسة القسوة في ذبح الحيوانات، يُعتبر تحاملاً على المسلمين دون وجه حقّ، ذلك لأن هناك طوائف دينية أخرى تقوم بعملية الذّبح بنفس طريقة المسلمين، ولم يتم توجيه أيّ اتهام ضد تلك الطوائف، بل على النقيض من ذلك فإنّهم يوصفون في ممارستهم بالرّحمة والإنسانية.
- أبو سنّة، ص ٢٠٦.

موضوعين أساسيين هما إزهاق روح الحيوان والطريقة التي يتم بها ذلك، أي طريقة ذبح الحيوان المراد تناول لحمه.

ونحن لن نتناول الموضوع الأول هنا لسببين :

أ - لقد تم دراسة هذا الموضوع وهو مازال خاضعاً للبحث والمناقشات العديدة عالمياً. ويضطلع بهذا الجدل الكثير من الفلاسفة وبعض عامة النّاس. وحتى الآن لم يتم التوصل إلى إجماع معتمد فيما إذا كان من القسوة قتل الحيوان بغرض أكله أم أنّ الأمر غير ذلك.

ب - إنّ النقاش في هذا الموضوع متشعب الجانب ولا يمكن معالجته في فصل أو بعض فصل من مثل هذه الدراسة. ولكن بغرض المضي قدماً في بحثنا هذا، فإنّه يمكننا القبول بأنّ قتل الحيوان في حد ذاته ليس من القسوة في شيء، إذ أننا نرى أنّ وجهة النظر هذه مدّعمة بحقائق الممارسات والعادات السائدة في المجتمع الإنساني بالإضافة إلى المبادئ والأسس الدينية التي تتم بموجبها هذه الممارسة وفقاً لجميع الأديان السماوية. وفيما يخصّ الشريعة الإسلامية، فإن ذبح الحيوان إنما يكون بغرض استخلاص الدّم من لحم الذّبيحة. حيث أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة أنّ دم الحيوان يحتوي على نسبة عالية من حمض البوليك وهو ما يجعل لحم الحيوان غير صحي مالم يتم تصفيته من الدّم عن طريق الاستنزاف. وهو ما يحدث أثناء عملية النحر (قطع رقبة الذبيحة).

بيد أنّ الذّبح يجب أن يتِم بطريقة إنسانية رحيمة، بحيث لا يسبب للحيوان سوى الحد الأدنى من الألم.

قال النبيّ ﷺ:

«إنّ اللّهَ تعالى كتبَ الإحسانَ على كلّ شيء، فإذا قتلتُم فأحسِنوا القِتلة، وإذا ذبحتُم فأحسنوا الذّبح، وليُحِدَّ أحدُكم شفرَتَه وليُرح ذبيحتَه.» كما نَهى عليه

الصّلاة والسّلام «أن تُصبَرَ بهيمةٌ أو غيرُها للقتل.» [1]، إضافة إلى ذلك فإنّ الشريعة الإسلامية تحفظ للحيوان حقه في الحياة، فتحرِّم عطشه وتجويعه أو ضربه وإيذاءه أو تحميله مالا يطيق.

وينظر القرآن الكريم بصفة عامة إلى الحيوانات على أنّها أممٌ كغيرها تُسبِّح بحمد ربِّها بالرغم من أنّ الإنسان لا يفقه ولا يدرك تسبيحها. وينتج عن هذه الأهمية منح الحيوانات حقها الطبيعي في الأمن وحمايتها من الأذى الذي قد يلحقه بها الإنسان على النحو التالي. [2]

بناء على التوجيهات النبويّة الشريفة:

أ - تحريم اتخاذ الحيوان هدفاً للرماية لمجرد التسلية واللهو. [3]

ب - لا يجوز قتل أو رماية أي حيوان إلاّ بسبب الحاجة لأكل لحمه.

جـ - لا يجوز للإنسان حرمان أي حيوان من طعامه أو مرعاه أو شرابه.

د - يجب عدم إخصاء الخيول أو الثيران إذ أنّها عملية مؤلمة لها، بالإضافة إلى أنّ ذلك يهدد بقاء نوع الحيوان وفيه تغيير لطبيعة الحيوانات كما خلقها الله.

هـ - يجوز قتل الحيوانات الخطرة ولكن دون تعريضها للألم أو المعاناة غير الضرورية.

و - لا يجوز قتل بعض الحيوانات المعينة مثل النمل والنحل، والهُدهُد.

---

١ - المشكاة، جـ٢، ص ١٦٨-١٧١.

انظر ايضاً :

- الأربعين النّووية، ص ٦٤

٢ - «وما من دابةٍ في الأرضِ ولا طائرٍ يطيرُ بجناحَيْهِ إلاّ أممٌ أمثالُكم، ما فرّطنا في الكتابِ من شيءٍ، ثمّ إلى ربِّهم يُحشَرون.» الأنعام-٣٨

هـ - «وإن من شيءٍ إلاّ يُسبّحُ بحمدِهِ، ولكن لا تفقهون تسبيحَهُم..» الإسراء - ٤٤

٣ - إنّه يمكن القول بتحريم مصارعة الثيران، ومصارعة الدّيكة، وسباق الكلاب، واستعمال الحيوانات الحيّة كطُعم صيد أو هدف للرّماية، والتي ينظّمها الإنسان للتّسلية، مما يُلحق الأذى والألم بالحيوان.

- البغوي، جـ١١، ص ٢٣٦.

ز – لا يجوز تحميل أية مطيّة (الحمير أو الخيول أو الجمال) أكثر من طاقتها. (١)

وفي هذا الصدد من أجل تأكيد حقوق الحيوانات، روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال:

«قَرَصَت نملةٌ نبيًا من الأنبياء، فأمر بقَريةِ النّملِ فأحرِقت. فأوحى اللّه تعالى إليه أن قَرَصتكَ نملةٌ، أحرَقتَ أمّةً مِنَ الأمَم تسبّح.».

إنّ عناية الإسلام ورحمته بالحيوان تبلغ حداً كبيراً لدرجة أنّ بعض الفقهاء لا يجيزون امتهان الإنسان للجزارة لأنّها قد تتسبب في قسوة القلب ونزع الرُّحمة من صاحب تلك المهنة. (٢)

ومازالت معظم الدساتير الحديثة في الدول الإسلامية تحافظ على هذه المبادئ والأسس الشرعية الإسلامية. فعلى سبيل المثال تنص المادتان ٤٢٦ و ٤٣١ من قانون العقوبات لسنة ١٩٧٨ لدولة الإمارات العربية المتحدة، على أنّه يعاقب بالغرامة أو الحبس كلّ من يقتل أو يسمّم أو يؤذي حيواناً دون سبب.

ويمكننا هنا أن نخلص إلى أنّ الحق من كافة جوانبه وصوره، يكتسب أهمية خاصة ومصداقية عظيمة في الشريعة الإسلامية، علاوة على أنّ الحق سمة العدالة المبتغاة من قبل القانون بغرض حماية مصالح الناس وتمكين كل فرد من الحصول على ما يستحقه أو ما يجب له.

---

١ – خان، جـ٧، ص ٣٠٦-٣٠٧، والحديث رقم ٤٢١.

انظر أيضاً :

أ – المشكاة، جـ٢، ص ٢٣٢.

ب – الطحاوي، جـ١، ص ٣٧١-٣٧٤.

جـ – السُّلمي، جـ١، ص ٥٩-٦٠.

د – البغوي، جـ١١، ص٢١٩-٢٢٦، ٢٣٢.

هـ – الجزائري، ص ١١٩-١٢٠.

و – الشوكاني، السّيل الجرّار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، جـ٢، ص ٤٦٣.

٢ – خان، جـ٤، ص ١٦٢-١٦٣.

انظر أيضاً :

– المقدسي، منهاج، ص ٨٦.

إنّ الإجراءات الشرعية المتبعة للاعتراف بالحق وحمايته ونشره بين مستحقيه يطلق عليها العدالة وهي حجر الزاوية الثالث لحقوق الإنسان في الإسلام، موضوع المبحث التالي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٣ - العـــدل

يمكن تعريف العدل ببساطة على أنّه عكس الظلم. فلإصدار حكم عادل، ينبغي استعادة حق قد سُلب بالقوة بواسطة معتدٍ، وإعادته إلى صاحبه الأصلي. وبصفة عامة، فإنّ ما يقوم به القاضي أو الحاكم...إلخ من تصرّف بغرض الحفاظ على حقوق الناس، إنما يعتبر ذلك عملاً من أعمال العدالة، وتسمى في هذه الحالة بالعدالة التصحيحية، لأن الحاكم قد قوّم الظلم وأعاد الحق إلى نصابه كما ينبغي شرعاً أو عُرفاً أو أخلاقاً.

وعندما يطلب شخص ما، شيئاً يستحقه شرعاً أو يجوز له الحصول عليه إباحةً، فإنّ طلبه في هذه الحالة يعتبر مطلباً عادلاً، وإلاّ كان معتدياً يسعى إلى الظلم.

ولكن إذا تنازل الشخص عن حقٍ له إلى شخص آخر، فإن فعله يُعتبر ضرباً من الإحسان (تصرفاً أخلاقياً).

يرى الفلاسفة الأخلاقيون، أن «العدل هو حالة وسطية بين الإحسان والاعتداء» يتم فيها مراعاة حقوق جميع الأطراف المعنية. (١)

---

١ - قال صلى الله عليه وسلم: «الظّلمُ ظُلُماتٌ يَومَ القِيامَة.».
- آل عمران - ١٨.
انظر أيضاً :
أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ٢٣٣.
ب - المشكاة، جـ١، ص ٣٢١-٣٢٦.
جـ - ابن قيّم، الكافي، ص ١٧٥.
د - أبو منظور، جـ٩، ص ٢٢٠-٢٢٤، جـ١١، ص ٤٢٠-٤٢٧.
هـ - أمين، كتاب الأخلاق، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص ٢٢٠-٢٢٨.
و - Arabic English Lexicon, Part 5, PP.1972-1975. .
ز - The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 3,P.38-41 Vol.4, PP.298-301.
ح - (Encyclopedia of Islam, Vol.1, PP.209-210) .
ط - Pettit, Judging Justice, (Routhledge & Kegan Paul, London, 1400 AH/1980AD), PP.75-83, 107-117, 143-154. .
ي - Phillps, Equality Justice and Rectification, (Academic Press, London, 1399AH/ 1979AD), PP.87-108. .
ك - مُغنيّة، فلسفة الأخلاق في الإسلام، دار التّيار الجديد ودار الجواد، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ١٧٩-١٨٢م
ل - ابن حزم، الأخلاق والسِّيَر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٣٣-٣٤.
م - الجُرجاني، ص ١٠٢.

يعرّف بعض الفلاسفة العدل على أنه فضيلة من الفضائل التي يجب أن يتحلّى بها الإنسان. في هذا الصدد، يشير الباحث الإسلامي محمد بن مكرم بن منظور (٦٣٠-٧١١هـ/ ١٢٣٢م) إلى ما قاله الفيلسوف اليوناني الشهير أرسطو بأن الإنصاف (العدل الطبيعي) يعتبر مرتبة عُليا من مراتب العدل، أي أنّه يحتل منزلة أعلى من منزلة العدل القانوني. (١) إلاّ أنّ أرسطو يرى أن للعدالة وجهين هما: الشرعيّة والمساواة ، وبذا فإن أي شخص يخالف القانون أو يأخذ ماهو أكثر ممّا يستحق فإنما يعتبر من وجهة نظر أرسطو شخصا غير عادل. وبالتالي، فإن «العدل يعني كل ماهو قانوني، أو متكافئ أو منصف.»

كما يرى أرسطو أنّ مفهوم الشرعيّة أوسع وأشمل من مفهوم المساواة إذ «ليس كل ماهو غير مشروع غير عادل، بالرغم من أن كل ما ليس عادلاً فهو غير مشروع». وبناءً عليه «فإنّ العدل بمفهوم الشرعيّة هو الفضيلة الكاملة»، أو بمعنى آخر، إنّ العدل بالمفهوم السالف الذكر هو فضيلة اجتماعية.

ويضيف أرسطو أنّ «جميع الأشياء المشروعة عادلة من ناحية واحدة للكلمة. إذ أن المشرّعين يقررون ماهو مشروع أو قانوني، ونحن نطلق على مجموع قرارات المشرّعين، قواعد العدالة».

وفي رأي أرسطو «أنّ العدالة التوزيعية تمارس أثناء توزيع المراتب والثروة والموارد الاجتماعية الأخرى القابلة للتوزيع، التي يمكن تخصيصها بين أفراد المجتمع بالتساوي أو دون التساوي بواسطة المشرّع».

أما العدالة التصحيحية فهي التي تُؤتي مبدأ تصحيحياً في المعاملات الخاصة. «.... المعاملات الطوعية والمعاملات غير الطوعية. والعدالة التصحيحية. إنما

---

١ - ابن منظور، قاموس المصطلحات الفنّية والعلميّة، دار لسان العرب، بيروت، جـ١، ص ٦٨٠-٦٨٤، جـ٢، ص ١٥٨.

انظر أيضاً :

1 - Rawls' Theory of Justice, in N.M.L.Nathan, The Concept of Justice, (the . Macmillan Press Ltd., London and Basingstoke, 1391 AH/1971AD), P.71 et seq.

ب - Phillips, PP. 309-110.

تمارس بواسطة القاضي في تسوية النزاعات وإنزال العقوبات على المخالفين للقانون». (١)

وبالمثل يقسّم بعض المفكرين الإسلاميين العدالة إلى فئتين:

أ - العـدل المطلـق

وهو العدل الإلهي الذي أرساه اللّه سبحانه وتعالى من خلال أنبيائه صلّى اللّه عليهم وسلّم. وقد تطوّر هذا النوع من العدل حديثا، ليتضمن العدل الأخلاقي، فالأخلاق مؤسسة على مبادئ الدين. (٢)

هذا والعدل يتسع في نظر الإسلام فلا يقتصر على مجرد إعطاء كل ذي حق حقه.. بل تصبح هذه صورة من صوره.. فيعرفه فقهاء الإسلام بأنه «وضع الشيء في موضعه المناسب له شرعاً» ويتسع بالتالي معنى الظلم فيصبح «وضع الشيء في غير موضعه المناسب له شرعاً» وعلى ذلك فالسارق ظالم لأنه يضع مال الغير في غير موضعه المناسب له شرعاً.. بل والكافر ظالم لأنه يضع عقيدته في غير الموضع المناسب لها شرعاً، لأنه يحيل حق العبادة من الذي يستحق التعبّد وهو اللّه سبحانه وتعالى ويعبد الذي لا يستحقها.

ولهذا يقول لقمان لابنه «يابنيَّ لا تُشرك باللّه، إن الشرك لظلم عظيم» (سورة لقمان آية ١٣).

---

١ - Hans Kelsen, What is Justice?, (University of California, Berkeley and Los Angeles, 1377 AH/1957AD), PP.125-126 et seq. .

انظر أيضاً :

- فرج، المدخل للعلوم القانونية، دار الجامعة، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص ١٤٢-١٥٢.

٢ - الزَمَخشري، الكشّاف، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٥\هـ/ ١٩٦٦م، جـ١، ص ٥٧٠.

انظر أيضاً :

أ - الطبري، جامع البيان، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، جـ٥، ص ٢٠٦-٢٠٧.

ب - كُبرى زادة، طاش، مفتاح السعادة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، جـ١، ص ٤٠٤.

والعدل هو أحد أسماء الله الحُسنى (صفاته) ويعني أن الله هو الكمال المطلق وأنّ عدله هو العدل المطلق كذلك. وبالتالي، فإنّ جميع أفعال الله منزهة وكاملة، وأنّ حكمه عادل. كما أنّ أوامره إلى النّاس، تعليمات عادلة أيضا، إذ أنها تتناسب وتتوافق مع ما منحه الله للإنسان من قدرات .(١)

ويرى القاضي عبدالجبار أن العدل يشكل أحد أصول الدين (مثل التوحيد والعدل والنبوة والديانات.....إلخ) فالعدالة هي الهدف الإلهى السامي الذي نزلت الديانات لإرسائه وجاء الأنبياء صلّى الله عليهم وسلّم لتطبيقه بين الناس. (٢)

«لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط...» (الحديد-٢٥)

وفي هذا الصدد، يقول الإمام ابن قيِّم الجوزيه، أنّ الدين هو عدل الله بين المؤمنين. (٣) وتأكيداً للهدف الإلهي من العدل، جاء في كتاب الحسبة لابن تيمية: «إنّ الله يُقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يُقيم الظالمة وإن كانت مُسلمة.» وأنّ «الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم

---

١ - «لا يُكلِّفُ الله نفساً إلاّ وُسعها، لها ما كَسَبَت وعليها ما اكتَسَبَت..» البقرة - ٢٨٦.

- البقرة-١٦٤، النّساء-٧٩، يونُس-٥، الفُرقان-٢، السّجدة-٧، الصّافات-٢٧، التّغابُن-٣، الإنفطار-٧، الأعلى-٢.

انظر أيضاً :

أ - المشكاة، جـ٢، ص ٧٣٣-٧٣٨.

ب - الشّاطبي، جـ٢، ص ٨٦-٨٧، ٩٦-١٠٩.

جـ - الكواكبي، طبائع الاستبداد، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ١١.

د - الرّلوي، ص ٣٢٠-٣٢١.

هـ - سامي، المختصر في أسماء الله الحُسنى، البابي الحلبي، القاهرة، ص ٣١-٣٢

و - الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، دار المشرق، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ١٥-١٦.

٢ - القاضي، عبدالجبّار، أصول، ص ٢٣، ٢٠١-٢٩٠.

٣ - ابن قيِّم، أعلام، جـ٣، ص ٣-٤.

انظر أيضاً :

أ - ابن قيِّم، الطُرق الحكميّة، دار المدني، جدة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ١٤-١٥.

ب - ابن قيِّم، مدارج، ص ٢٨، ٣٣١.

والإسلام».

ولا يمكن الربط ما بين الظلم والدّين، ولكن العدالة الأخلاقية أو الشرعية التي تقوم على أساس الدين تشكّل العدل الحقيقي في أقرب صورة إلى الكمال الممكن الوصول إليه.

ب – العدل النسبي (١)

هذا النوع من العدل هو: «ما أقرّه العُقلاء والحكماء وأهل الرأي. إنه السياسية الإصطلاحية التي ارتضاها الناس لأنفسهم»، فبصرف النظر عن الدين، فإن شؤون الناس عامة لا تستقيم في غياب حدٍ معيّن من العدل (العدالة الاصطلاحية) أو نوع من التنظيم الذي يكون معياراً من شأنه الحفاظ على النظام العام في هذه الحياة، بالرغم من أنّ ذلك قد يكون الحدّ الأدنى الذي لا يفي بالغرض الأخلاقي للدّار الآخرة. (٢) وبه يقترب من تسميته بالعدالة الدنيوية (أو العلمانية) والتي تقيمها القوانين الوضعية. إنها خلاصة ما يتوصل إليه الإنسان باجتهاده الفكري على ضوء ما تتوافر لديه من الخبرة والتجربة، فهى قد تصيب أو تخطيء، ولكنها على أيّ حال تشكّل المعيار الذي يقرره فيرتضيه الإنسان لنفسه.

إن قواعد العدل الاصطلاحي يعيبها القصور – على نقيض شمولية مثيلاتها في العدل الحقيقي (المطلق)، فهى لا تولي القيم الأخلاقية اعتبار الأولوية بالضرورة، مما يضاعف من احتمال الإسراف في إهمال دور الضمير الإنساني – الأداة اليقظة في مراقبة الذّات – وهذا إفراط في أمر جليل، إذ أن الأخلاقيّات قيمٌ لصيقة بالإنسان وبمقتضياته، وأنّ حرمانه

---

١ – ابن تيمية، الحِسبة، ص ٩١.
انظر أيضاً :
أ – ابن تيمية، السّياسة، ص ٣٩.
ب – ابن قيّم، الطرق الحكميّة، ص ١٦-١٧.
٢ – كُبرى زادة، جـ١، ص ٤٠٤.

منها نتيجة قانون قاصر، يؤدي بدوره إلى نوع من الظلم، أو إلى عدل ناقص. (١)

بينما تظل العدالة الإلهية القائمة على أساس من نظام التشريع الديني، تتميّز بالأفضلية في نظر الفقهاء المسلمين، لأنها تحيط شمولياً بالتشريع والأخلاق، للإيفاء بكافة مناحي الحياة الإنسانية، إضافة إلى أنها تجعل من الالتزام والتقوى ديدن الضمائر المُترفِّلة في السكينة نحو خير الدارين.

فإذا كانت الدنيا معاش الخلق، فإن الدّار الآخرة تقتضيها العدالة (أو لحكمة إلهية أخرى، فاللّه أعلم) لزوم الحساب، فالثواب والعقاب. ولو افترضنا أن طاعة أهل الاستقامة كلّهم للخالق العظيم كان مردُّها الإيمان التام والإخلاص الجمّ لقدسية ألوهيته – دون الطّمع في الجنة أو الخوف من النّار – وذلك هو الإيمان الخالص في أسمى صوره، فإنّ الحساب عدل على البغاة الذين أفلتوا من العقاب دون أن يتوبوا في الدنيا. إنّ في الحساب هنالك إنصافاً لمن سقطوا ضحايا أعمال أولئك العصاة. إن للكون رباً يقيم الحساب والميزان بالعدل وللعدل.

بيد أن السعي الدنيوي (غير الديني) للتوصل إلى العدل، حينما لا يتعارض مع المبادئ الإسلامية الأساسية، أمر لا يُستهان به في التشريع الإسلامي إذا هَمَّ الفقهاء بذلك. فكلمة الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها فهو أحقّ بها، كما جاء في الحديث الشّريف.

إن ما يقرره الإسلام من ضوابط ومعايير (مثل: لزوم النأي بالحكم عن العواطف والمَيل (الانحياز) والظلم، وألا يقوم حكم على العصبية أو النزعة

---

١ – المودودي، نظرية، ص ١٥٤ – ١٥٦.
انظر أيضاً :
أ – خسيرية، ص ١١٨ – ١٢٠، ١٢٩ – ١٣٠.
ب – بدوي، أخلاق، ص ١٧٠.

العنصـرية بسـبب اللون أو الجنس أو الدين أو الأصل ممّا يحـول بين الناس وحقوقهم. إضافة إلى إشتراط صحة الأدلة والبيّنات المبني عليها الحكم، واعتبار الناس حرّاس القانون، وفي أنّ العدالة واجب عام إلى جانب كونها شأناً رسمياً من عمل السلطات المختصة) تتحقق بها العدالة. (١) إلا أن الجانب الآخـر من الحقيقة هو أن تلك الضوابط والمعايير يقودها الإنسان وهو هنا ليس أداة كاملة أو مـثالية. فالتشريع الإسلامي إنطلاقاً من محاولة تفاديها لنقطة الضّعف الإنساني هذه، يرى مسيس الحاجة إلى نفخ الروح في الضمير لتأهيله وحتى يرتقي عليه صاحبه إلى حيث يدنو بنفسه إلى المعالي. (٢) ذلك لأن الضمير الخامل يحتار به صاحبه في متاهات التهلكة. فهو أشبه بمطية مريضة أو غير مدرّبة.

---

١ – «وأمّا مَن خاف مقامَ ربّه ونهى النّفسَ عن الهوى» النّازعات–٤٠
النّساء–٥٨، ١٣٥، المائدة–٨، ٤٢، ٤٨، ٤٩، الأنعام–١٥٢، الفُرقان–٧٢.
انظر ايضاً :
أ – خان، جـ٢، ص ٤٨٦–٥١١.
ب – الزّمخشري، جـ٢، ص ٦٢، ٤٢٤–٤٢٥.

٢ – خطبة حجة الوداع – للنبيّ ﷺ الشهيرة التي ألقاها في حجة الوداع يوم عرفة من جبل الرّحمة وقد نزل فيه الوحي مبشراً أنه:

«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا».

الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله.

أوصيكم عباد الله بتقوى الله، وأحثكم على طاعته، وأستفتح بالذي هو خير.

أما بعد أيها الناس: اسمعوا مني أُبيّنْ لكم، فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا، في موقفي هذا.

أيها الناس! إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا. ألا هل بلغت؟ اللهمّ فاشهد.

فمن كانت عنده أمانة فليؤدّها الى من إئتمنه عليها.

وإنّ ربا الجاهلية موضوع، ولكن لكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلمون. قضى الله أنه لا ربا. وإن أول ربا أبدأ به، ربا عمّي العباس بن عبدالمطلب.

وإن دماء الجاهلية موضوعة، وإن أول دم نبدأ به، دم عامرِ بن ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب.

وإن مآثر الجاهلية موضوعة، غير السدانة والسقاية.

والعَمْد قود. وشبه العَمْد ما قُتِل بالعصا والحجر، وفيه مائة بعير. فمن زاد فهو من أهل الجاهلية. ألا هل بلّغت؟ اللهمّ فاشهد.

أما بعد أيها الناس! إن الشيطان قد يئس أن يعبد في أرضكم هذه. ولكنه قد رضي أن يطاع فيما سوى ذلك، مما تحقرون

فإذا كان الإنسان جسداً وروحاً وضميراً، فلابدّ من أن تسير هذه العناصر الثلاثة في تناغم وانسجام ليصبح صاحبها هو ذلك الإنسان المنشود. وذلك في رأينا ما يحاول الدين النهوض بأعبائه لإنجازه. (أنظر المبحث التالي من هذا الفصل).

والعدل يتضمن المساواة بمعنى أنّ البشرية جمعاء من نسل آدم عليه السّلام، وآدم مخلوق من تراب، وبالتالي فإن جميع الناس متساوون أمام القانون،

من أعمالكم. فاحذروه على دينكم.

أيها الناس! «إنما النسيء زيادة في الكفر، يضلّ به الذين كفروا يحلّونه عاماً ويحرمونه عاماً، ليواطئوا عدة ما حرّم الله، فيحلّوا ما حرم الله» ويحرموا ما أحلّ الله. وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، «وإن عدّة الشهور عند الله إثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض، منها أربعة حُرُمٌ»، ثلاثة متواليات وواحدٌ فردٌ: ذو القعدة وذو الحجة والمحرّم ورجبٌ مُضَر، الذي بين جمادى وشعبان. ألا هل بلّغت؟ اللهمّ فاشهد.

أما بعد أيها الناس! إن لنسائكم عليكم حقاً ولكم عليهنّ حق. لكم عليهنّ أن لا يوطئن فرشكم غيركم، ولا يُدخلن أحداً تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم، ولا يأتين بفاحشة، فإن فعلن، فإن الله قد أذن لكم أن تعضلوهنّ وتهجروهنّ في المضاجع، وتضربوهنّ ضرباً غير مبرّح، فإن انتهين وأطعنكم، فعليكم رزقهن وكسوتهنّ بالمعروف. واستوصوا بالنساء خيراً فإنهن عندكم عوان، لا يملكن لأنفسهنّ شيئاً، وإنكم إنما أخذتموهنّ بأمانة الله، واستحللتم فروجهنّ بكلمة الله. فاتقوا الله في النساء واستوصوا بهنّ خيراً. ألا هل بلّغت؟ اللهمّ فاشهد..

أيها الناس! إنما المؤمنون إخوة، ولا يَحلُّ لإمرء مالٌ أخيه إلا عن طيب نفس منه. ألا هل بلّغت؟ اللهمّ فاشهد.

فلا ترجعنّ بعدي كفاراً يضرب بعكم رقاب بعض. فإني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا بعده: كتاب الله وسنة نبيه. ألا هل بلّغت؟ اللهمّ فاشهد.

أيها الناس! إنّ ربّكم واحد وإنّ أباكم واحد. كلكم لآدم، وآدم من تراب. أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى. ألا هل بلّغت؟ اللهمّ فاشهد. قالوا: نعم. قال: فليبلّغ الشاهدُ الغائب.

أيها الناس! إن الله قد قسم لكل وارث نصيبه من الميراث. ولا يجوز لوارث وصيةٌ. ولا يجوز وصية في أكثر من الثلث. والولد للفراش وللعاهر الحجر. مَن ادّعي إلى غير أبيه أو تولّى غير مواليه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يُقبل منه صرف ولا عدل. والسلام عليكم.

xxx

قال صلى الله عليه وسلم: «إنّما أنا بَشَرٌ، وإنّه يأتيني الخَصم، فلَعَلّ بَعضَكم أن يكون أبلغَ من بَعض، فأحسبُ أنّه صَدَقَ فأقضي له بذلك، فمن قضَيتُ له بِحَقّ مُسلِم فإنّما هي قِطعةٌ مِنَ النّار، فليأخُذها أو فليترُكها.»

يوضح هذا الحديث الشريف، الضّعف الإنساني لدى القاضي أو الحاكم، بحيث إذا لم يُراع المتخاصمان خشية الله، وبقدّما البيّنات الصادقة، فإنّهما قد يحولان بين القاضي والوصول إلى العدالة في النزاع المطروح أمامه.

- النساء-١، الأنعام-٢، الأعراف-١٨٩، الرّوم-٢٠، فاطر-١١، الحُجُرات-١٣.

انظر أيضاً :

أ - خان، جـ٣، ص ٣٨١.

ب - مُسلم، صحيح مسلم، دار الفكر، القاهرة وبيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، جـ٨، ص ١٨٠-١٨٤.

وبنفس الدرجة من الأهمية. فهم جميعاً مؤهلون لنيل الحقوق المقررة للإنسان، سواء كانت تلك الحقوق من الأساسيات أو من التكميليات التي أكدها التشريع الإسلامي، بصرف النظر عن أجناسهم أو أديانهم أو قومياتهم. (١)

في شهادة تاريخية عن صدر الإسلام، يشير المفكر محمد صادق عفيفي إلى أنّ المساواة كانت سبباً رئيسياً للصّراع بين محمّد ﷺ والقبائل العربية، حيث كان يتوجب على الرّسول الكريم ﷺ بموجب الآية القرآنية «وأُمرتُ أن أعدِل بينكم....» (٢) ومثيلاتها، أن يتعامل مع الناس على قدم المساواة، بصرف النظر عمّا إذا كانوا أحراراً أم عبيداً. والمساواة بهذا المفهوم، كانت تُفهم أو يُنظر إليها على أنها مخالفة للمُثُل. والقيم التي كانت سائدة قبل الإسلام. إضافة إلى كونها أمراً غير طبيعي، بل تصرفاً مُستهجناً ومرفوضاً، وخاصة من قبل أسياد وزعماء المجتمع، الذين وقفوا مدهوشين حيال كيفية مساواتهم بعبيدهم أو حتى مع النّاس الأقل منهم درجة أو منزلة اجتماعية. فقد طلبوا من الرّسول الكريم ﷺ إما أن يطرد العبيد بعيداً، أو أن يتقابل معهم في أوقات مختلفة حتى لا يجتمع الأسياد والعبيد في نفس الزمان والمكان. وعندما رفض النبيّ ﷺ الاستجابة لمطلبهم ذاك، بدأوا بمنتهى العناد في محاربته وإيذاء أتباعه الذين اضطُروا أخيراً إلى ترك موطنهم الأصلي في مكة المكرّمة دون أن يكون لديهم

---

١ – ابن قيّم، أعلام، جـ٢، ص ١٧٦.

أنظر أيضاً :

أ – الشاطبي، جـ٢، ص١٦٠–١٧٥.

ب – الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، المواد –٣–٥، ٧.

جـ – الزّمخشري، جـ١، ص ٥٧٠.

د – البهيّ، ص ٢٧١.

هـ – Phillip, PP.61-69 .

٢ – الشّورى، ١٥

أنظر أيضاً :

أ – الزّمخشري، جـ٣، ص ٤٦٤، ٥٦٣–٥٦٤.

ب – حجازي، جـ٢، ص ٣٦٧.

الوقت الكافي لبيع بعض ممتلكاتهم أو لاصطحاب البعض الآخر معهم.

ولم يكتف الكفار بذلك، بل تتبعوا المسلمين إلى ملجئهم في المدينة المنورة إلى أن أذِن الله لهم بالجهاد دفاعاً عن أنفسهم (وعن حقهم في الحياة والحرّية والمساواة والسّلام والعدل....إلخ). (١)

وأما فيما يتعلّق بالواجب العام للمجتمع في مراقبة القانون وحمايته كما أسلفنا، فإنه يدخل ضمن قاعدة «الأمر بالمعروف (وهي أعمّ وأشمل من مجرد العدل القانوني) والنهي عن المنكر»، (وهو مالا يجوز أن يتعدى مجرد الالتزام بالقانون). وحيث إنّ الجهاد يمثّل عملاً عسكرياً بالدفاع عن العدل ضد المعتدين (كما سبق وناقشناه في معرض بحثنا عن الجهاد). فالعدل وفقاً للشريعة الإسلامية يشكل واجباً مقدساً ملقى على عاتق المسلمين، يجب عليهم إرساء قواعده والمحافظة عليه، حتى ولو بالقوة إن اقتضى الأمر. (٢)

---

١ - الأنعام - ٥٢.

انظر أيضاً :

أ - الزّمخشري، جـ١، ص ٥٤٢.

ب - عطيفي، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، دار الاعتصام، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ١١٨.

جـ - عودة، التشريع، جـ١، ص ٣٥-٣٦.

٢ - قال رسول الله ﷺ :

«مَن رأى منكم منكراً فليُغيّرهُ بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلكَ أضعف الإيمان.»

وقال ﷺ : «لتأمرُنّ بالمعروف وتنهوُنّ عن المنكر، أو ليوشكنّ اللهُ أن يبعثَ عليكم عذاباً من عنده، ثمّ لتدعنّهُ ولا يستجابُ لكم»

الحجّ - ٤١.

انظر أيضاً :

أ - المشكاة، جـ١، ص ٣٧٢-٣٧٨.

ب - الطبري، جامع، جـ٨، ص ٩٢-٩٣.

جـ - الزّمخشري، جـ١، ص ٢٢٥، ٥٩٨.

د - ابن تيمية، الحسبة، ص ١١، ٩٤-٩٥، ١١٣.

هـ - الشاطبي، جـ١، ص ١٦٠-١٦١.

و - الكواكبي، ص ١٠.

ز - عودة، التّشريع، جـ١، ص ٤٨٩-٥١٣.

ح - عطيفي، ص ١٠٨.

ط - الرّيس، النظريات السّياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ٣٣٢-٣٣٥.

ي - المشماوي، روح العدالة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ودار إقرأ، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ١٠٧-١٢٠.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» مازال مطبقا وقائما في المملكة العربية السعودية حتى يومنا هذا، ولكنه تطور بحيث أصبحت هناك مؤسسة رسمية تختصّ بذلك، على سبيل التنظيم الإداري الحديث، تُعرف باسم «هيئة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر». لقد كانت مهمة القيام «بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر» هي إحدى المهام المُناطة بواجبات «المحتسب» أحياناً في صدر الإسلام، إلى جانب كونها واجباً عاماً مفروضاً على جميع أفراد المجتمع الإسلامي. (١) إنّ مبعث ذلك الاهتمام بقاعدة «الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر» هو بُغض الإسلام الشّديد للظلم ولما قد يؤدي إليه، بصرف النظر إن كان الظلم بالمفهوم القانوني أو الأخلاقي، فإذا كانت رسالات اللّه لا تستهدف سوى العدالة، فإن كل ما يؤدي إلى الظلم يجب محاربته واقتلاع جذوره قبل أن تستفحل. يقول اللّه في الحديث القدسي: (٢)

«ياعبادي: إنّي حرّمتُ الظّلمَ على نفسي، وجَعلتُه بينَكُم مُحرّماً، فلاَ تظالموا.»

قال صلّى اللّه عليه وسلّم:

«أفضلُ الجهاد مَن قال كلمةَ حقّ عند سُلطانٍ جائر»

يسلّط الحديث الأخير الضوء على ما يمكن أن نسمّيه «الظلم المنظّم»، وهو ما قد يصدر عن الهيئات العامّة، الموكول إليها أمانة حراسة النّاس ومصالحهم، وذلك لأن الظلم الصادر عن الأفراد يمكن ردّه من مثل تلك الهيئات، ولكن الفساد الأعظم يكمن في انحراف السلطات. فمن ذا الذي يقوّمها؟ فالأمر ولا شك جليل، وتصحيح المسار وخاصة إذا شاب العلاج شئ من التهور أو قليل من الاندفاع، ويتطلب دفع الثمن غالياً، مما قد يؤدي إلى سقوط الكثير من

---

١ - الماوردي، الأحكام، ص ٢٤٤-٢٤٥.

انظر أيضاً :

ابن تيمية، الحسبة، ص ١٦-١٨.

٢ - الأربعين النّووية، ص ٨٢.

الضحايا، فيما لو أصرّت إحدى تلك السلطات على العِناد والطغيان. وهنا تظهر أهمية وخطورة «قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» والذي بمقتضاه يبرز دور حكماء الأمة وفقهائها للقيام بواجب التصحيح، وبكل ما أوتوا به من حكمة وبصيرة، بغية إيصال السفينة إلى برّ الأمان بأخفّ الأضرار وأقلّ الضحايا.

ولذا فإننا نجد أنّ القرآن الكريم يكرر في أكثر من موضع قوله سبحانه وتعالى:

«.....وإذا حَكَمتُم بَينَ النّاسِ أن تحكُموا بِالعَدل.....» (النساء-٥٨). (١)

أما العدل بمفهوم المساواة بين الناس أمام القانون فقد مارسه الإسلام منذ أيام الرّسول الكريم ﷺ وخلفائه الراشدين، ونسوق المثال التالي كنموذج على ذلك: «عن عائشة رضى الله عنها ، أنّ قريشاً أهمّتهم المرأة المخزومية التي سَرقَت، فقالوا: مَن يكلّم رسول الله ﷺ، ومَن يجترئ عليه إلاّ أُسامة حِبُّ رسول الله ﷺ؟ فكلّم رسولَ الله ﷺ فقال: أتشفعُ في حدٍّ من حدود الله؟ ثم قام فخطب فقال: ياأيُّها الناس، إنّما ضلَّ مَن كانَ قبلَكم أنّهم كانوا إذا سَرَقَ الشريف تركوه، وإذا سَرَقَ الضعيف فيهم أقاموا عليه الحَدَّ، وأيمُ اللهِ لو أنّ فاطمة بنت محمدٍ سَرَقَت لقطع محمّد يَدَها.»

وعليه فقد تم تنفيذ الحدّ (العقوبة) على المرأة السارقة رغم أنها كانت من

---

١ - «ياأيُّها الّذينَ آمنوا كونوا قوّامينَ بِالقِسط...» النساء - ١٣٥.

قال صلى الله عليه وسلّم:

«لا يَقضِيَنّ حاكمٌ بينَ اثنين وهو غضبان».

- النّساء-١٠٥، المائدة-٤٢، النّحل-٩٠.

انظر أيضاً :

أ - المشكاة، جـ٢، ص ٥٩٤، ٦١٠.

ب - السّلمي، جـ١، ص ٧٩.

جـ - الكواكبي، ص ٧-١١.

د - المقدسي، منهاج، ص ١٣٣.

هـ- الشّافعي، الأم، جـ ٧-٨، (المزني)، ص ٢٩٩-٣٠٠، ٣٠٢.

أعيان المجتمع. (١)

ويدرك الفقهاء المسلمون أنّ مفهوم العدالة بمعنى تحقيق أقصى حدٍ ممكن من العدل، إنّما يُملي العدالة كأحد أهمّ الصفات والمؤهلات التي يجب توافرها في الشخص المرشّح أو الذي يُسمح له بشغل أحد المناصب الرسمية العامة وبصفة خاصة عندما يكون هذا المنصب ذا علاقة لشَغل وظيفة بإحدى الفئتين الأولى والثانية (الضرورات والحوائج) من المصلحة العامة، ويفسر الماوردي عناصر العدالة المطلوبة بأنها العدالة الشخصية التي يجب توافرها في الشخص المعني، من صِدق واستقامة ونزاهة وكونه فوق الشُبهات، وأن يتميّز بالورع والتقوى وخشية الله بحيث يمكن الاعتماد عليه في الغضب والرّضى. (٢)

وتجب الإشارة هنا إلى أنّ مبدأ العدالة قد حظي دائماً بأهمية كبرى في جميع الأنظمة القانونية المطبقة في الدول الإسلامية بالرّغم من أنه، بسبب بعض المشاكل السياسية، لم يطبق بدقته كما ينبغي في بعض هذه الدول. ولكن من الناحية النظرية وكقاعدة أخلاقية عامة، فإنّ مبدأ العدالة ينال الاهتمام البالغ لأنه مسألة تتعلق بالإيمان الديني للمسلمين.

بيد أن الفشل في تطبيق العدالة السياسية والمساواة لا يقتصر على الدول الإسلامية فقط، بل أنه سمة الضعف المشتركة بين معظم البلدان وخاصة تلك المسماة بالعالم الثالث، وبذا نرى أنّه فيما يتعلق بالدول الإسلامية فإن العيب ليس في الشريعة الإسلامية نفسها، ولكن المشكلة تكمن في عدم تطبيق هذه الشريعة بصورة سليمة، كما يقتضيه الإسلام دينا وتشريعاً وأخلاقاً. فمنذ سقوط الإمبراطورية العثمانية، عمد بعض من يطلقون على أنفسهم «الزعماء

---

١ - خان، جـ٨، ص ٥١٢-٥١٣.

٢ - الماوردي، أدب القاضي، رئاسة ديوان الأوقاف بغداد، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، جـ١، ص ٦٢٤-٦٣٥.

انظر ايضاً :

أ - السُيوطي، الأشباه، ص ٣٨٦-٣٩٢.

ب - السُلمي، جـ١، ص ٧١-٧٧.

المتقدمين» الذين ظهروا على حلبة الحياة السياسية في العالم الإسلامي، إلى معاداة الإسلام والابتعاد عن تعاليمه كلّما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، بغرض إثبات مدى تحضّرهم وتقدّمهم (تقليداً للغرب) المزعوم، حيث اعتقد أولئك الزعماء اعتقاداً خاطئاً بأنّ الحضارة شئ يتعارض مع الأديان أو أنّها أمر غير أخلاقي، وذلك تأثّراً بالمقولة الخاطئة «الغاية تبرر الوسيلة».

وقد يكون من المفيد في هذا السياق إلقاء بصيص الضوء على بعض تلك الإصلاحات المزعومة التي قام بها بعض الزعماء التقدميين.

لقد نشط بعض الكتاب المعاصرين أمثال فهمي هويدي وآخرون بتحليل الموقف على ضوء عدد من التجارب التي قام بها عدد من أولئك الزعماء:

أ - مصطفى كمال أتاتورك (١٢٩٩-١٣٧٠هـ/ ١٨٨١-١٩٥٠م).

وصل مصطفى كمال أتاتورك إلى السلطة السياسية في تركيا عام ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م، وأدخل العديد من السياسات التي تنطوي على العدل والمساواة والحرية والحضارة التي ادّعاها كما يلي:

١ - كل شئ يمكن انتقاده، ماعدا شخصه وسياساته المتبعة، ولا يكون للبرلمان حرية اتخاذ القرارات ولا انتقاد تصرّفات وأفعال أتاتورك. ولكن يجب على البرلمان الموافقة وبالإجماع حتى يبدو القرار وكأنه صادر بواسطة ممثلي الشعب وليس صادراً عن أتاتورك نفسه، فهدفه من البرلمان كان ليوهم الناس بديمقراطيته فحسب.

٢ - الدين: إذا كان الإسلام هو المقصود به، فهو محرّم تماماً وبصفة مطلقة، إذ أنّه يمثل في رأي أتاتورك دين الصحراء. وكان يعتبر الإسلام شيئاً بالياً وقديماً عفى عليه الزمان، ولا يناسب تقدم الإنسان في العصر الحديث، واقترح أتاتورك عوضاً عن ذلك، إصلاحات اجتماعية ذات تأثيرات علمانية بالغة الخطورة. وكان ذكر الإسلام أو

مناقشته كافياً لتعرض الشخص المعني لنفس العقاب الذي يتعرض له أي شخص قد ينتقده هو أو يناقش أفعاله. فالزعيم الأوحد كان يسمي نفسه «أبو الأتراك» وأبو الأمة، وبناءً عليه فكل ما يفعله صواب مطلق وتُحرم مناقشته أو إبداء الرأي حياله.

٣ – تم استبدال القانون المدني السويسري (المستمد من أحد مصادر التشريع السابقة للإسلام، تحديداً القانون الروماني) بالشريعة الإسلامية بالرغم من أن هذا القانون السويسري لا يستقيم مع القيم الدينية والأخلاقية للشعب التركي ولا مع عاداته وتقاليده الراسخة في النفوس.

٤ – لم تسلم حتى عطلة نهاية الأسبوع للمسلمين (يوم الجمعة) من التغريب كذلك، حيث استبدل بها الزعيم يوم الأحد (عطلة نهاية الأسبوع في الغرب) وتوّج أتاتورك ما كان يطلق عليه مظاهر التحضر، باستبدال القبعة الغربية بالطربوش التركي القديم، بالإضافة إلى منع المرأة المسلمة من ارتداء زيها الإسلامي.

٥ – حيث إن أتاتورك كان يدرك تمام الإدراك أنّ الناس سوف تقاوم سياسته، فقد بنى العديد من السجون الكبيرة التي أصبحت مثالاً حقيقياً وصارخاً للطريقة التي كان يفهم بها العدل والحرية والحضارة.

ب – مجيب الرحمن، رئيس بنجلاديش (حكم خلال الفترة ١٣٩١-١٣٩٥هـ/ ١٩٧١-١٩٧٥م).

أصرّ مجيب الرّحمن على محاكاة تقدمية أتاتورك حيث حاول محو كل ما له صلة بالإسلام في بلاده. وقام بمساندة حزبه السياسي، وباسم الحرية والديمقراطية حكم على أعضاء الأحزاب المعارضة بالإعدام والسجن

والتنكيل والتعذيب. [1] وبالتالي، إذا راقب أحد الأجانب غير المسلمين بعض الحالات المماثلة في بلد إسلامي آخر أو أكثر فقد يلقي باللّوم والتبعة على الإسلام في حين أن واقع الأمر أن هذه الأنظمة تمثل ابتعاداً أو نكراناً للإسلام، وهي فارغة تماماً من القيم الإنسانية (حضارية أو ثقافية أو أخلاقية أو عدالة أو شرعية أو دينية) التي يحضُّ عليها الإسلام وحتى الديانات الأخرى. إن هذه الأنظمة هي الظلم بعينه، حيث أنّها تقيم حكومة الرجل الواحد، وينتهي الديكتاتورية والقسوة بحرمان الشعوب من حقوقها بحيث تعجز هذه الشعوب عن المقاومة:

فكيف يتسنّى لمن يُحرم لقمة العيش له ولأولاده التفكير في حقوقه السياسية؟ إنّه ما يُطلق عليه سياسة «جوِّع كلبك يتبعك» وهي السياسة التي اتُبعت بشكل غريب في بعض الدول الإسلامية وكثير من دول العالم الثالث.

إن العدالة التي تستوجبها الشريعة الإسلامية، تستهدف رضا اللّه في صون حقوق عباده. فالعدالة هي من أجل العدالة، وسيلةً وغاية في آن واحد. [2]

«إنَّ اللّه يَأمُرُ بِالعَدلِ والإحسَان... ويَنْهى عَنِ الفَحشَاءِ وَالمُنكَرِ والبَغي....»
(النحل – ٩٠)

---

١ – بيك، ص ٧٥٣-٧٥٩.

انظر أيضاً :

أ – الهويدي، فهمي، علمانيون يستبدلون، صحيفة الخليج اليومية، الشارقة، ١٤٠٧/٣/٢هـ/ ١٩٨٦/١١/١٤م، العدد ٢٧٥٣.

ب – اضطهاد الإسلام، مجلة الفرياء الشهرية، رابطة طلبة المسلمين في بريطانيا، ليدز، ١٤٠٩/٤هـ/ ١٩٨٨م، السّنة ٢٥، العدد ١٢، ص٢٠-٢١.

٢ – المودودي، الحكومة، ص ٢٨١-٢٨٧.

انظر أيضاً :

أ – فهمي، فنّ الحكم في الإسلام، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٤٦٨-٤٨٠.

ب – عبدالله، النظم السّياسية، الدار الجامعية، الإسكندرية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٣٥١-٣٨٠.

جـ – الخطيب، خُطب المصطفى صلى الله عليه وسلم، دار الإعتصام، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ١٨١.

٤ - الأخـلاق

لقد كانت الأخلاق دائما ومنذ فجر التاريخ موضع جدل ومثار نقاش بين كل من الحكماء ورجال الدين والقانون والفلاسفة. ذلك لاختلاف مفهوم مصطلح الأخلاق بالعديد من التعريفات، حيث تضع كل فئة من الناس تعريفاً يختلف عمّا يقرره آخرون، كل حسب بيئته وثقافته وإهتمامه بجانب أخلاقي معين أكثر من غيره.

يرى الفيلسوف اليوناني القديم سقراط، (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) على سبيل المثال، أن القيم غير المادية يجب أن تُعطى الأولوية وتحظى باهتمام أكبر من القيم المادية حتى يمكن رفع الإنسان إلى درجة التسامي من خلال ممارسة الفضيلة، وعلى سبيل الإعداد لمواجهة الحياة الآخرة، كما يرى سقراط أن الفضيلة معرفة، أي معرفة النفس ومعرفة فضائلها، بينما الرذيلة (الفساد) فهي الجهل. (١) ويمكن فهم تعريف سقراط للفضيلة بأنها العلم والمعرفة، على أنه حثٌ للنّاس لاتباع الفضيلة وإتخاذها سلوكاً لهم في الحياة، فالجهل مكروه ومذموم، وعادة ما يحبّ كل إنسان أن يكون (أو يوصف بأنه) شخص نو علم ومعرفة.

وقد عمد الفيلسوف اليوناني الشهير أفلاطون، (٤٧٢-٣٤٧ ق.م) بعد سقراط إلى توسيع مفهوم الفضيلة، حيث عرّف الأخلاق بأنها سيطرة شخصية الإنسان على عاداته. كما قسّم أفلاطون الفضائل الإنسانية إلى ثلاث فئات.

أ - الحكمة : فضيلة العقل.

ب - العفّة : الفضيلة التي تسيطر وتكبح جماح الشهوة لدى الإنسان.

ج - الشجاعة : العنصر الوسط الموازن بين الحكمة والعفّة.

---

١ - الفارابي، المكيمين، ص ٥.
انظر أيضاً :
ابن قيّم، مدارج، ص ١٠١-١٠٦.

ويرى أفلاطون أن الإتزان وضبط النفس (أو الأخلاق الحميدة) يتحققان عندما تُسلَّم الشهوات قيادها إلى الشجاعة وعندما تسلّم الشجاعة بالمثل قيادها إلى الحكمة (العقل). (١)

وإذا نظرنا إلى اللاّ أخلاقية في الاقتصاد، نجد أن أفلاطون يرى على سبيل المثال، أنّ الربا عادة سيئة وأنه أحد الأسباب (ضمن العديد من المفاسد الأخرى) التي أدت إلى سقوط الدولة الأوليغاريكية. كما يعرّف ارسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م) الرّبا على أنه شئ غير طبيعي ومخيف وغير عادل بينما يعرّف الأخلاق على أنها مسلك وسط بين الخير والشّر (٢). وقد دأبت الأجيال المتعاقبة على تطوير أفكار هؤلاء الفلاسفة، وصولاً إلى آراء أفلوطين (٢٠٥–٢٧٠م) والفلاسفة الآخرين.

وبعد إلقاء بعض الضوء على الطبيعة التاريخية للأخلاق كما حددها الفلاسفة والأخلاقيون اليونان، يمكننا الآن الانتقال لتناول الأخلاق خلال الفترة ما قبل الإسلام.

لقد كان العرب قبل الإسلام يتّبعون بعض المبادئ والممارسات الأخلاقية المعينة ضمن إطار عام يطلق عليه المروءة: الرجولة والشّهامة (الشّيمة). وتضمّن ذلك الإطار العام المفاهيم الأخلاقية ومعاني الفضيلة لدى العرب. وكانوا يعتبرون هذه العناصر شيئا هاماً جداً، ومعياراً لتقويم أي شخص أو قبيلة، وأن تحديد

---

١ – قال تعالى : «يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتيَ خيراً كثيراً، وما يتذكرُ إلاّ أولوا الألباب.» البقرة-٢٦٩

– الفارابي، الحكيمين، ص ١٥–١٦.

انظر ايضاً :

– السّجستاني (المنطقي)، صوان الحكمة، تحقيق عبدالرحمن بدوي، طهران، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص ١٢٨–١٣٤.

٢ – أرسطو، علم الأخلاق، مكتبة دار الكتب المصرية، القاهرة وطهران، ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م، جـ١، جـ٢.

انظر ايضاً :

أ – الفارابي، الحكيمين، ص ٣٦–٣٩.

ب – المنطقي، ص ١٣٥–١٥٢.

منزلة هذا الشخص أو تلك القبيلة كان يتم على أساس مدى الالتزام بتلك الأخلاق بصورة عملية. وكانت أهم عناصر هذا الإطار العام للأخلاق تتمثل فيما يلي:

أ – العِرض : الشرف (السمعة الطيبة والكرامة).

ب – الحماية .

ج – الصدق.

د – الحلم : (التحمل والتسامح والعفو والرأفة والرحمة) ويقول العرب في هذا الخصوص: «الحِلم سيِّد الأخلاق».

هـ – الضيافة : الكرم في القيام بواجب الضيف والإمعان في الترحيب به.

و – الصبر : (تحمل المصائب والثبات عند الشدائد). (١)

ومن الواضح أن العرب، مثلهم مثل الكثير من الأمم في ذلك الحين، كانوا يتمتعون بما يعرف بأخلاق الفروسية. وقد جاء الإسلام لاحقاً ليؤكد ويعزز الصفات والخصائص الأخلاقية للعرب من جهة، وليقضي على عاداتهم السيئة من جهة أخرى. وهي العادات التي أُطلق عليها «عادات الجاهلية» (٢)

الإسلام والأخلاق

الأخلاق والإسلام متلاصقان ومتلازمان جداً إلى درجة أنه من الصعوبة بمكان أن نرسم خطاً فاصلاً بينهما. ويقول الرّسول الكريم ﷺ : «إنما بُعثتُ

---

١ – بلاّت، رسالة في الحلم، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٥٤-١٣١.

٢ – الشّاطبي، جـ٢، ص ٥٠-٥٥.

لأتمّم مكارم الأخلاق.» (١)

ويقول أيضا: «إنّ أحبكم إلى الله وأقربكم منّي يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً..». وإذا نظرنا إلى الشريعة الإسلامية، نجد أنّ جميع أوامر ونواهي الإسلام أخلاقية في معظمها بالإضافة إلى كونها أموراً قانونية (شرعية).

فعلى سبيل المثال، نجد أنّ السرقة فعل مخالف ومنافٍ للأخلاق ليس فقط في المجتمع الإسلامي وإنّما في جميع المجتمعات البشرية، وبالإضافة إلى ذلك فإن السرقة تشكل جريمةً وفقاً للقانون.

ووفقا لما جاء في القرآن الكريم، الهدف الإسلامي من فرض العبادة على المسلمين هو «... أقم الصلواة إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر...» (العنكبوت،٤٥)

الفحشاء والمنكر يعرضان مرتكبهما إلى العقاب بموجب القانون، إذا أثبتت التحريات والتحقيقات ارتكابه لهما. أمّا أخلاقياً، فإن ارتكاب هذه الأفعال يعتبر خطيئة. وبذا نجد أنّ مرتكب الفحشاء والمنكر مُقيَّدٌ بنوعين من القيود، قيود قانونية وقيود أخلاقية، فإذا حاول هذا الشخص، على سبيل المثال، خداع القانون والتحايل عليه بأي طريقة من الطرق، فإنه يكون ملتزماً أخلاقياً ولا

---

١ – في هذا السّياق، يشير الأستاذ عبدالله ناصح علوان، إلى القاضي الإنجليزي، دينيج قائلا: (بدون الدّين لا يمكن أن يكون هناك أخلاق، وبدون أخلاق لا يمكن أن يكون هناك قانون)، بينما يرى المهاتما غاندي، أنّ الأخلاق والدين وجهان لعملة واحدة لا ينفصلان، أما الفيلسوف الألماني «فيخته» فينعب إلى أنّ (الأخلاق من غير دين عبث).

– المشكاة، جـ١، ص٣٨٩.

انظر أيضاً :

أ – موطأ الإمام مالك، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، جـ٢، ص ٩٠٢–٩٠٥.

ب – الرّافعي، الإسلام نظام إنساني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٨٧–٨٨.

جـ – علوان، تربية الأولاد في الإسلام، دار السّلام، القاهرة وبيروت وحلب، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، جـ١، ص ١٨٠.

د – المقدسي، منهاج، ص ٩٧، ١٢٣، ١٤٥، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٨–١٥٩.

هـ – ابن قيّم، عدّة الصابرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٤–٩، ١٢٣.

و – مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي ودار صادر، بيروت، جـ٢، ص ٣٨١.

ز – غريغوار، المذاهب الأخلاقية، منشورات عويدات، بيروت وباريس، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٧٢–٧٤.

سبيل له للتخلص من المسؤولية الأخلاقية. ويمكن في هذه الحالة اعتبار الوظيفة الأخلاقية بمثابة قوة إضافية للقانون تزيد من قدرته على تحقيق المصالح العامة والحفاظ عليها (١).

وكذلك فإن الأخلاق تلعب دوراً هاماً في تحقيق قيم إنسانية أخرى لا يمكن السيطرة عليها بواسطة القانون، منها على سبيل المثال النكوث بالوعد وهو الشئ الذي لا يمكن تجريمه قانوناً، إلاّ إذا كان هذا النكوث يؤذي إلى حدٍّ ما مصالح شخص معين. ولكن أخلاقياً يشكّل هذا الفعل بصرف النظر عن مدى ضرره أو تأثيره، فعلاً خاطئاً. (٢) وعليه يتضح مدى مسيس الحاجة إلى وجود ضمير حي يتحكم في تصرّفات وأفعال النّاس بالحق. ويعرّف القرآن الكريم النّفس البشرية بصفة عامة، على أنها كيان نو وجهين وجه ينزع إلى الفجور (ارتكاب المعاصي) ووجه آخر ينزع إلى التقوى. (٣)

وبالتالي، يتوجب تشجيع وتنمية هذا الوجه الأخير عن طريق تطوير القيم

---

١ – ابن رُشد، فصل المقال، دار المشرق، بيروت، ص ٥٤–٥٥.

انظر أيضاً :

أ – الغزالي، خُلُق المسلم، مطابع قطر الوطنية، الدّوحة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص ٧–٩.

ب – أبو زهرة، الجريمة، ص ١١–٢٠.

جـ – بدوي، الأخلاق، ص ١١٠–١١١.

٢ – يُشير المفكر مصطفى صادق الرّافعي، أنّ هناك الكثير من السلوكيات البشرية (مثل: الحِقد والحَسد والنّميمة والقذف... الخ) والتي لا يمكن علاجها إلاّ بالأخلاق التي قد تنهار المجتمعات بغيابها.

– الرّافعي، ص ٨٦–٨٧.

٣ – «.... إنّ النّفسَ لأمّارةٌ بالسّوءِ إلاّ مَا رَحِمَ رَبّي، إنّ رَبّي غفورٌ رحيم.» يوسف–٥٣.

«ولا أُقسِمُ بالنّفسِ اللّوّامَة.» القيامة – ٢

قال صلّى الله عليه وسلّم:

«البِرُّ حُسنُ الخُلقِ. والإثمُ ما حاك في نفسكَ وكَرِهتَ أن يَطّلِعَ عليهِ النّاس» الأربعين النووية، ص ٩١.

– ابن حجر، بلوغ المرام، ص ٢٦٦

انظر أيضاً :

أبو فارس، أسسٌ في التصوّر الإسلامي، دار الفرقان، عمّان، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٨٧.

الأخلاقية والروحية والدينية التي يتزود بها: «قد أفلح من زكاها» (الشمس، ٩). (١)

هناك الكثير من القيم الأخلاقية التي ينبغي على الشخص المسلم أن ينمّيها في نفسه حتى يصبح إنساناً فاضلاً، أي أنّ الإسلام حريص كل الحرص على نشر الفضيلة التي يجب على النّاس اتباعها في جميع ضروب سلوكياتهم بصرف النظر عمّا إذا كان التصرّف خاصًّا أو عامّاً، في السرِّ والعلَن. (٢) ومن ناحية أخرى، فإن الهدف من وضع القيود الأخلاقية هو الحفاظ على شرف وأعراض وحقوق النّاس في تلك الجوانب الخافية والضيقة التي لا يطالها القانون.

وإن كان مجال هذه الدراسة لا يتسع لمناقشة كل فضيلة أخلاقية على حدة أو بالتفصيل، إلا أنه يمكننا تناول بعض من هذه القيم بإيجاز شديد كما يلي:

الصـــدق

يعتبر الصدق إحدى الفضائل الأخلاقية التي يحرص عليها الإسلام، كما يوجب على كل فرد من أفراد المجتمع الالتزام بها والحرص عليها حتى يمكن

---

١ - «وقد خابَ مَن دسّاها.» الشمس - ١٠

يقول الإمام أبو حامد الغزالي: «إنّ حياة النّفس هي في معرفة خالقها، والتقرّبَ إليه بالحسنات والشكر. أمّا موت النفس فهو جهلها بخالقها وبالابتعاد عنه بالمعاصي والكفر، وكمال النفس وعافيتها بالحكمة، وسقمها في الجهل.»

- المنطقي، ص ٣٤.

انظر ايضاً :

أ - الرازي (مسكويه) ، تهذيب الأخلاق، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٢٧.

ب - ابن قيّم، الرّوح، دار القلم، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ٢٠٢-٢٠٣.

٢ - «... ولاَ تقْرَبوا الفواحشَ ما ظَهرَ منهَا وما بَطن....» الأنعام-١٥١.

- الأعراف - ٣٣.

انظر ايضاً :

أ - البيهقي، جـ١، ص ٢١-٢٢.

ب - مُغنيّة، ص ١١٣-١١٤.

جـ - مزروعة، دراسات في علم الأخلاق، مكتب الرياض للطباعة الأميرية، الرياض، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٩٥-٩٧.

التفريق ما بين الصواب والخطأ، بهدف تحقيق العدالة وإرساء الحقوق.

ويعتبر الصدق أحد العناصر الحيوية والعوامل الأساسية التي يحرص عليها الإسلام بشدة من خلال القرآن الكريم والحديث الشريف والسنّة المكرمة حيث يقول عز من قائل في قرآنه الكريم:

«..... وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر» (أنظر آيات الصدق) (العصر، ٣). (١)

وإلى جانب ذلك، يعتبر الكذب رذيلة يجب على كل فرد تحاشي الوقوع فيها، وسيئة يجب على الجميع عدم ارتكابها، فالكذب ظلم يحرم الناس من حقوقهم القانونية والأخلاقية، لأنه يحجب عنهم الحقيقة.

العفـــو

حيث إن الله قد خلق الإنسان مخلوقاً غير كامل، لأنّ الكمال لله وحده، فإن هذا يعني أنّ الإنسان معرّض للخطأ بصورة طبيعية. فتبدو الحاجة جلية إلى العفو والتسامح ديدناً أخلاقياً يحرص الناس على التحلّي به حتى تغمر السعادة

---

١ – عن سفيان بن عبدالله رضى الله عنه قال:
قُلتُ يارسولَ اللهِ، قُل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً غَيرَك، قال: «قُل آمنتُ باللهِ ثم استقِم.» الأربعين النووية، ص ٧٥

«لا تقتُل، لا تزنِ، لا تسرِق، لا تشهد الزّور، اكرم اباك وامّك، وأحبَّ جارَك كنفسِك.» إنجيل ماثيو، فصل ١٩، فقرة ١٨–١٩.
إنّ مبادئ الإنجيل الأخلاقية تلك، لم يؤكّدها القرآنُ الكريم فحسب، بل أنه قنّنها في إطار تشريعي أخلاقي.
في هذا السّياق يشير فقيه الإسلام ابن قيّم الجوزية إلى أنّ: «الصّدق هو سيف الله الذي به يَفصِل بين الحقّ والباطل.»
– بدوي، الأخلاق، ص ١٨٧–١٨٩
انظر أيضاً :
أ – ابن حجر، بلوغ المرام، ص ٢٧٤–٢٧٨.
ب – مُغنيّة، ص ١٨–٢١.
جـ – المشكاة ، جـ١، ص ٣٩٢–٣٩٣.
د – الغزالي، مشكلات، ص ١٣٦، ١٧٠–١٧١.
هـ – ابن قيّم، مدارج، ص ٣٩٧–٣٩٨.
و – الغزالي، خُلق، ص ٣٤–٤٤.
ز – Donaldson, Studies in Muslim Ethics, (S.P.C.K.London, 1383 AH/ 1963AD), P. 88. .

الجارفة الشخص المتسامح من خلال نكران الذات. ومن ناحية أخرى، يؤدي التسامح والغفران إلى إعفاء الشخص المسيء أو المخطيء من وزر فعلته التي ارتكبها بسبب ضعفه وعدم كماله. والتسامح بهذا المعنى سلوك متبادل مطلوب كأخلاق واقعية لتخليص الإنسان من معاناته الناشئة عن قصوره الذاتي. ولأن الكلّ غير كامل، فإن التسامح واجب الجميع. (١)

من الواضح أنّ تميّز القانون السماوي عن القوانين الوضعية إنما يكمن في سموّه الأخلاقي. لا يضاهي القانون الوضعي كمال واكتمال القانون السماوي بسبب أن هذا الأخير يعبّر عن نفسه من خلال القيم الأخلاقية بينما لا يهتم القانون الوضعي في معظم الأحيان إلاّ بالنواحي المادية فقط، وهذا لا يعني أنه بالضرورة ضد القيم الأخلاقية، ولكنّه أقلّ اهتماماً بها في سلّم أولوياته. وهذا يشكّل بدوره إهداراً كبيراً في إحدى أولويات الإنسانية، والتي لا يجوز فيها ذلك الإفراط.

وتجدر الإشارة هنا إلى المقولة الشهيرة والمنسوبة للسيّد المسيح عليه السّلام «من ضربك على خدك الأيمن، أدر له خدّك الأيسر.» (إنجيل لوقا ٢٩-٦)

إضافة إلى ما يتكرر في القرآن الكريم من الحرص والتأكيد على غرس فضيلة العفو، فإنّ المقولة الإنجيلية السابقة تشير إلى أنّ مشاكل الإنسان ومعاناته لا يمكن أن تُحلّ أو تُسوّي عن طريق العنف والانتقام، كما أنّ القانون بكل قواه قد يقف عاجزاً في بعض المواقف ولا يستطيع الولوج لاقتحام ما في نفوس البشر من نيات أو أحاسيس ومشاعر. وعندها لا يوجد ملجأ لكل ذلك سوى التربية الأخلاقية، والتي بموجبها يتعلّم الفرد دغدغة العواطف النبيلة والقيم والاعتبارات الحسّية التي تنساب بها أنهار الفضائل، فتغسل النفوس من أدرانها، ليصبح من كان كالوحش الكاسر، ينوب رقّةً ويفيض حناناً ورحمةً، تغمر بالسعادة تلك

---

١ - البقرة-٢١٥، آل عمران-١٣٤، المائدة-١٣، الأعراف-١٩٩، الإسراء-٣٥، فُصّلت-٣٤
- الغزالي، مُشكلات، ص ١٣٧، ١٤٥.

النفس ومن حولها.

فإذا كان الإنسان في سعيه الدؤوب، ينشد حفظ كرامته ونيل سعادته، فإنّ العفو هو الفضيلة الهامة من بين الفضائل الأخرى التي تحقق للإنسان منشوده، وتزيل عن كاهله أعباءً تحمّلها أو أُجبر عليها.

وقد أولت الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام أهمية كبرى لمبدأ العفو والتسامح، واعتبرته فضيلة إلهية لأن الله هو الغفور، الرّحمن، الرّحيم، فيجب على النّاس إفشاء العفو والتسامح فيما بينهم والتعامل مع بعضهم البعض بمحبة وأُخوّة حقيقية بيّنة. (١)

وفي هذا السّياق، يعترف فولتير، الفيلسوف الفرنسي الشهير (١١٠٦-١١٩٤هـ / ١٦٩٤-١٧٧٨م) بالضعف الإنساني، ويضرع إلى الله لجمع النّاس على المحبة والتعاون، ويتمنى أن يدرك الناس أهمية الأخوة والعدل حتى ينعموا بالسعادة ويسخّروها لشكر الله وحمده بجميع لغاتهم (٢). هذا، وتحظى الأخلاق بجلّ اهتمام واحترام الفقهاء والفلاسفة المسلمين مثل يعقوب ابن إسحق الكندي (حوالي ١٨٠-٢٢٣هـ/ ٧٩٦-٨٣٧م) الذي درس الفلسفة اليونانية وأكد الكثير من أفكار أفلاطون الأخلاقية، إلى جانب الأخلاق الإسلامية، حيث يعتبر الكندي أن القناعة (٣) خلق هام يقي الإنسان شرّ الجشع والطمع. فالطمع يدفع بالإنسان إلى التطلع إلى مافي يد غيره واشتهائه، ثم يبدأ

---

١ - «قل ياعبادي الّذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رّحمةِ الله، إنّ الله يغفرُ الذّنوبَ جميعا، إنّهُ هوَ الغفورُ الرّحيم.» الزّمر-٥٣

- الأربعين النّووية، ص ١٢٣، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٩.

انظر ايضاً :

- بدوي، الأخلاق، ص ١٧٧، ٢٠١-٢٠٤.

٢ - الغزالي، خلق، ص ١٧٠-١٨٩.

انظر ايضاً :

Donaldson, P.18.-

٣ - قال صلّى الله عليه وسلم:

«ليس الغِنى عن كثرةِ العَرَض، ولكنّ الغِنى غِنى النّفس.» المشكاة، ج١، ص ٤٥٠.

بالعدوان. وبالتالي فإن الإنسان الطمّاع أو الجشع عبدٌ لرغباته. ويؤكد الكندي أيضاً على المبدأ الإسلامي الذي يحضّ المرء على ضبط لسانه، إذ يجب على الإنسان بذل قصارى جهده لينطق فقط بما هو نافع وعدم إيذاء مشاعر الآخرين [1]، ويمكننا من الحديث النبوي الشريف التالي استخلاص الكثير من الفضائل الأخلاقية. قال ﷺ:

«إضمنوا لي ستاً من أنفسكم، أضمن لكم الجنّة. أصدقوا إذا حدّثتم، وأوفوا إذا وعدتم، وأدّوا إذا ائتمنتم، واحفظوا فروجكم، وغضّوا أبصاركم، وكفّوا أيديكم.».

وإلى جانب الصّفات الأخلاقية المذكورة، تعتبر الشجاعة والتواضع والعفّة من الصفات والفضائل الهامة. [2]

وقد دأب الفلاسفة المسلمون على متابعة وتطوير الإهتمام العظيم الذي يوليه الإسلام للأخلاق. حيث نجد أن محمد بن محمد طرخان الفارابي (٢٥٩ – ٣٣٩هـ / ٨٧٢–٩٥٠م)، ويحيى بن عديّ، المترجم والكاتب العربي المسيحي (توفى عام ٣٦٤هـ/ ٩٧٤م) اللّذين درسا علوم الفلسفة والأخلاق والسياسة اليونانية قد استمرا فيما بدأه الكندي في هذا المجال. [3] إضافة إلى الجهد

---

١ – «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً» الأحزاب – ٧٠

– المشكاة، جـ١، ص ٤٥٠–٤٦٠.

انظر أيضاً :

أ – المنطقي، ص ٢٨٦.

ب – الرّفاعي، الإسلام في حضارته ونظمه، دار الفكر، دمشق، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٦٧٦–٦٧٨.

جـ – الكواكبي، ص ٩٠

د – المقدسي، منهاج، ص ١٦٥–١٧٤.

هـ – الغزالي، مشكلات، ص ٥٧–٥٨.

و – The Encyclopedia of Philosphy, Vol. 4,PP.219-223. .

٢ – المشكاة، جـ١، ص ٤٦٨.

انظر أيضاً :

– Donaldson, PP.16, 118-119. .

٣ – الفارابي، المكيين، ص ٧٦–٧٧.

انظر أيضاً :

أ – الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

ب – الفارابي، الملّة، دار المشرق، بيروت، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

جـ – الفارابي، السياسة المدنية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

د – أمين ، ص ١٣٧.

هـ – Donaldson, PP.16,118-119.

المميّز الذي ساهم به أحمد محمد بن يعقوب الرازي في كتابه تهذيب الأخلاق، حيث عرّف الأخلاق «بأنها سلوك الإنسان في المجتمع، لأن الإنسان يتطور نحو الكمال في المجتمع الإنساني وبمساعدته». وهو يرى أنّ الهدف من الأخلاق هو تمكين الإنسان من تنمية شخصيته الأخلاقية حتى تكون تصرّفاته مستقيمة وطوعية.

ويضيف الرّازي أنّ التصرفات بطبيعتها إما أن تكون سليمة أو خاطئة، ويمكن التفريق بين هاتين الحالتين بالعقل. ويمكن التمييز بينهما مرة أخرى على أساس المصلحة العامة. (١)

وتشكّل مناقشة العامري (أبي الحسن بن أبي ذرّ) محمد بن يوسف (توفي ٣٨١هـ/ ٩٩٢م) للأخلاق مساهمة هامة في هذا الموضوع. كما يجب الإشارة بصفة خاصة هنا إلى تعريفه ومفهومه للسعادة حيث يعرّف العامري السعادة بأنها متعة سليمة (وليست المتعة الضارة التي تنشأ عن تعاطي المخدرات مثلا) التي يحصل عليها الإنسان من أفعاله الفاضلة. أي أنّ السعادة في مُجملها هي ثمرة الأخلاق. (٢)

وقد لعب الحسين بن عبدالله، ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ/ ٩٨٠-١٠٣٧م) دوراً هاماً في تطوير الدراسات الأخلاقية، في كتابه الشفاء (الواقع في حوالي ١٨ مجلداً). حيث قام بدراسة شاملة للأفعال الخيّرة التي يمكن أن تسمو بالإنسان، إضافة إلى القيم الروحية والفكرية. وقد اعتبر ابن سينا الأخلاق جزءاً من

---

١ - كحّالة، الفلسفة الإسلامية، مطبعة المجاز، دمشق، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص ٢٢٢-٢٢٦.

انظر أيضاً :

أ - أمين، ص ١٣٧.

ب - العوفي، من أخلاق النبيّ صلى الله عليه وسلم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ص٢١-٣١.

جـ - Donaldson, PP.121-133.

٢ - العامري، السّعادة والإسعاد، فرانز ستينر فرلاج، ويسبادن، المانيا الغربية، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م، ص٨، ١٧٦.

الفلسفة العملية. (١)

ويعرِّف السجستاني، (أبو سليمان المنطقي) محمد بن طاهر (توفى ما بين ٣٩١-٤٠٠هـ/ ١٠٠٠-١٠٠٩م)، العدل، بأنه خطوة نحو سعادة الإنسان. قائلاً: إنّ العدالة هي أن يلتزم المرء بأداء واجباته بحيث يؤديها من تلقاء نفسه. أي دون أن يطالبه بذلك الشخص المستحق للحق (٢). وقد أكد على بن أحمد بن حزم هذا المفهوم، حيث اعتبر العدل أحد الأركان الأربعة الأساسية للأخلاق (الفضيلة). وهي العدل. والفهم والجود والنجدة. (٣) وبالإضافة إلى ما سلف، ألّف الماوردي كتابه الشامل: أدب الدين والدنيا. حيث تناول فيه كافة التصرفات الأخلاقية التي يمكن للناس الإتيان بها لأغراض دينهم ودنياهم. ولقد كان الغزالي (أبو حامد) محمد بن محمد (٤٥٠-٥٠٥هـ/ ١٠٥٨-١١١١م) أعظم الفلاسفة الشرعيين في عصره. وقد خلّف تراثاً ضخماً من المعرفة في هذا الشأن. ويركز الغزالي في كتاباته على المساوئ الناشئة عن خصلة الرياء، على أنّها نوع من النفاق وهو صفة من الصفات المحرّمة تحريماً قاطعاً في الإسلام. ويشير بهذا الصدد إلى تعليمات السيّد المسيح عليه السّلام لحواريه بمسح رؤوسهم ولحاهم وشفاههم بالزيت في أيام الصّيام حتى يُخفوا شحوب الصيام بغية تجنب إظهار ما يدلّ على عبادتهم وذلك خشية الوقوع في محظور الرّياء.

واستمر الفلاسفة المسلمون أمثال ابن باجة (توفى عام ٥٣٣هـ/ ١١٣٨م)، وابن طفيل، أبو بكر محمد (٤٩٤-٥٨١هـ/ ١١٠٠-١١٨٥م) وابن رشد، محمد بن أحمد (٥٢٠-٥٩٥هـ/ ١١٢٦-١١٩٨م) وابن قيم الجوزية وغيرهم، بدراسة

---

١ - غالب، ابن سينا، مكتبة الهلال، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ٥٠، ١١٧.

انظر أيضاً :

أ - خليفه، ابن سينا ومذهبه في النّفس، جامعة بيروت العربية، بيروت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص ٤٦-٥١.

ب - الرّفاعي، ص ٦٨٠-٦٨١.

جـ - أمين ، ص ١٣٧.

٢ - المنطقي، ص ١٣٠.

٣ - ابن حزم، الأخلاق، ص ٣٣-٣٤، ٨٢.

وتطوير المفهوم الأخلاقي في الإسلام. (١)

ويمكن أن نخلص إلى أنّ الأخلاق هى مجموعة من الفضائل التي تحافظ على تصرّفات الإنسان ثابتة نسبياً، وهى المعيار الفيصل للتصرفات في بعض المجتمعات نحو تحقيق الكمال للناس.

وفيما يتعلق بالأخلاق الإسلامية، فإن الغرض منها هو تحقيق السعادة للإنسان «وألّوِ استَقَامُوا علَى الطَّرِيقَةِ لأسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقاً.» (الجن، ١٦). (٢)

ويمكننا أن نفهم من القرآن الكريم أنّ الروح المطمئنة، هى الرّوح التي تتبع الهدى وتتقيد بالتعليمات الإلهية، وبالتالي تكتسب السعادة في الدارين (الدنيا

---

١ - «يَا أيُّها الذينَ آمَنوا، لا تبطِلوا صَدَقَاتِكُم بالمَنّ والأذى، كالّذي يُنفِقُ مَالهُ رِئاءَ النَّاسِ، ولا يُؤمِنُ باللهِ واليوم الآخِرِ...» البقرة - ٢٦٤

قال صلّى الله عليه وسلّم:

«مَن صلّى يُرائي فقد أشرك، ومَن صامَ يُرائي فقد أشرك، ومَن تصدّق يُرائي فقد أشرك.» المشكاة، جـ١، ص ٤٢٢.

- النّساء - ١٤٢، الماعون-٦

انظر أيضاً :

أ - المشكاة، جـ١، ص ٤١٥، ٤٢٢-٤٢٣، ٤٣٦.

ب - مبارك، الأخلاق عند الغزالي، منشورات الشعب، القاهرة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص ٩٢، ١٦٣-١٦٤.

جـ - كحّالة، ص ٢٢٥.

د - الرّافعي، ص ٦٨١-٦٨٣.

هـ - الخطيب، ص٧٩-٨٠.

٢ - «ولو أنّهم أقامُوا التّوراةَ والإنجيلَ وما أنزلَ إليهم مِن رَبّهم، لأكلوا مِن فوقِهم ومِن تَحتِ أرجُلِهم..» المائدة -٦٦.

«ولَو أنّ أهلَ القُرى آمنوا واتّقوا، لفَتحنا عَليهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السّمَاءِ والأرضِ، ولكِن كذّبوا، فأخذناهُم بِمَا كانُوا يَكسِبون» الأعراف-٩٦.

- المشكاة، جـ١، ص ٤٣٢.

انظر أيضاً :

أ - حجازي، جـ٢، ص ٥٤٣.

ب - العقّاد، الموسوعة، جـ٤، ص ٣٦-٤٦.

جـ - ابن منظور، القاموس، جـ١، ص ٢٠٨.

د - مَزروعة، ص ٨، ٣٠.

هـ - ابن قيّم، مدارج، ص ٢٨.

والآخرة). [1] وفي هذا السياق يخبرنا القرآن الكريم أيضا أنّ آدم عليه السلام كان يحيا حياة سعيدة هانئة في الجنة، ولكنه عندما عصى أوامر ربّه، أُهبط به إلى الحياة الدنيا (الأرض).

ولقد كان إبراهيم وأولاده عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسّلام أفضل الناس وأقربهم إلى الله بسبب إخلاصهم. وكان المسيح عليه السلام مباركا وقادراً بإذن ربّه على شفاء الأعمى والأبرص. وقد اشتهر محمد عليه الصّلاة والسّلام بالكثير من المعجزات.

وأخيراً يجب ملاحظة أن المبادئ الأخلاقية مازالت تتمتع بأهمية قصوى في جميع المجتمعات الإسلامية. [2]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - «يا أيّتها النّفسُ المطمئنّة. ارجعي إلى ربّكِ راضيةً مرضيّة.» الفجر-٢٧-٢٨.
- ابن قيّم، عدة الصابرين، ص١٩٨-٢٠٢.
٢ - آل عمران - ٤٩، طٰهٰ-١٢١
انظر ايضاً :
- ابن قيّم، مفتاح، جـ١، ص ٤٦ وما بعدها.

الخلاصـــة

على هامش الإطار العام للشريعة الإسلامية السمحاء، قمنا بجهد متواضع في تسليط الضوء على المفاهيم الشرعيـة التي رأيناها ذات علاقة جوهرية في تأسيس وتأطير وحماية مبادئ حقوق الإنسان. وعليه يمكن القول بأن تلك المفاهيم تتضح على النحو الآتي:

أولاً : الديـن

هو النظام التشريعي للمجتمع الإنساني، يتضافر مع الأخلاق، لخلق ضمير حيّ، وفعّال. كما أنّ ضبط النّفس يحثّ الإنسان إلى الاستقامة نحو الكمال ومن ثَمّ إلى السعادة.

ثانيا : الحرّيـة

هبة اللّه، تواكب واجب استخلاف الإنسان في الأرض كما أراده اللّه.

ثالثا : الحـقّ

قيمة مُستحقة للإنسان، تُمكّنُه من حياة كريمة يؤدي بها واجب الاستخلاف. وقد يتوجب هذا الحق إما بطريقة توزيعية أو تبادلية (كالمقايضة).

رابعا : العدالـة

صيانة الحقّ حسب قيمته الصحيحة، بغض النظر عن صاحبه، (ليس مهماً من يكون صاحب الحق).

وبذا يتضح أن الإسلام يضع حقوق الإنسان ضمن إطار عمل يقوم على أركان أربعة أساسية هي: الحرية والحقّ والعدل والأخلاق.

إنّ الإسلام هو ذلك القانون الأخلاقي الذي يؤكد تلك الأركان الأربعة،

ويطوّرها بصورة شمولية عمّا كانت عليه في الديانات السماوية السابقة، منذ فجر التاريخ الإنساني. كما أنّ الإسلام يأخذ بعين الاعتبار والتقدير كافة الجهود التي يتوصل بها الإنسان إلى تنظيم يلبي احتياجاته التطورية مع تقدم الأجيال، ليصبح ذلك التنظيم رافداً اجتهادياً وإبداعاً إنسانياً يصبّ في نهر الشريعة الخالد، عذباً رقراقاً يرتوي منه الجميع بهدي الله ورضوانه.

ويبقى الجهاد في جانبه العسكري، أداةً شرعية احتياطية، لصيانة تلك الأركان الأربعة، كلّما استُنفذت الوسائل السلمية في حماية الأهداف والمقاصد الإنسانية للشريعة. (١)

«كُتِبَ عَلَيكُم القِتَالُ وهُوَ كُرهٌ لَكُم، وعَسَى أن تَكرَهوا شيئاً وهُوَ خيرٌ لَكُم، وعَسَى أن تُحبّوا شيئاً وهو شَرٌ لَكُم، وَاللّهُ يَعلَمُ وأنتُم لا تَعلَمون.» (البقرة-٢١٦).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - «وما لكُم لاَ تُقاتِلونَ في سَبيلِ اللهِ والمُستَضعَفينَ مِنَ الرِّجالِ والنِّساءِ والوِلدانِ، الَّذينَ يَقولونَ رَبَّنا أخرِجنا مِن هذِهِ القَريةِ الظّالِمِ أهلُها، واجعَل لَنا مِن لَدُنكَ ولِيّاً واجعَل لَنا مِن لَدُنكَ نَصيراً.» النساء-٧٥

- الزمخشري، ج١، ص ٥٤٢.

انظر ايضاً :

- زيدان، أحكام، ص ٢٢٥-٢٣٩، ٢٣٤.

- الفصل الثالث

الحقوق الاجتماعية وأحكام الأسرة في الإسلام

المبحث الأول : الزواج

المبحث الثاني : حقوق المرأة

المبحث الثالث : تعدد الزوجات

المبحث الرابع : حقوق الطفل

المبحث الخامس : إنهاء الزواج

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الحقوق الاجتماعية

أحكام (قانون) الأسرة في الإسلام

تمهيـــد

الأسرة هى الأساس الشرعي لاستمرار وتكاثر الجنس البشري، كما أنها اللّبنة الأولى وحجر الزاوية لصرح المجتمع الإنساني، وهي المؤسسة الطبيعية لتربية النشء والقاعدة الأولى التي ينطلق منها كل إنسان لمواجهة عوالمه المختلفة الداخلية والخارجية، ولأن في صلاحها صلاح المجتمع ككل، فقد أولى الإسلام عناية خاصة وأبدى اهتماماً منقطع النظير بالأسرة. وحرصت الشريعة الإسلامية على شمولها بالرعاية والعناية والتنظيم. ولا يقتصر مفهوم الأسرة في الإسلام على الزوج والزوجة والأولاد، وإنما يتعدّى كل هؤلاء ليشمل كذلك السُّلف والخلف والإخوة والأخوات وأولادهم والأعمام والعمّات والخالات والأخوال وأولادهم أيضاً وعلى نطاق واسع كل الأقرباء.

تقوم العلاقة التي تنطوي على الكثير من الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأقارب على أساس أن أقرب الأقارب له الأولوية بالحقوق، وبالمثل يكون ملتزماً بأولوية الواجبات نحو الشخص المعني (١).

وتشكّل أحكام الأسرة في النفقة والمواريث، الوشائج الشرعيّة الأساسية المادية منها والأخلاقية، إطاراً تنسجم فيه العلاقات الأسرية لإشباع الحاجات النفسية والمتطلبات الحيوية لجميع أفراد الأسرة.

فالزواج وفقا للشريعة الإسلامية هو الوسيلة الوحيدة المسموح بها لتحقيق الإشباع الجنسي، وتكوين الأسرة. بناءً عليه فإن تبنّى الأطفال بالمفهوم الحديث،

---

١ - «...وأولوا الأرحام، بعضهم أولى ببعض في كتاب الله إنّ الله بكلّ شئ عليم» (الانفال -٧٥).
انظر أيضاً :
أ - المشكاة، جـ١، ص ٢٣٣-٢٤٠.
ب - الجصّاص، جـ٣، ص ٤٣٦-٤٣٨.
جـ - أبوزهرة، محمد، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص ٣٦.
د - الدهلوي، جـ٢، ص ٦٩٨-٧٠٥.

والزّنا، والدعارة، واللّواط والسُّحاق وسفاح نوي القربى والعلاقات الجنسية الشاذة بين الإنسان أو مع الحيوان جميعها محرّمة تحريما باتاً. (١)

وينظّم عقد الزواج الحقوق والواجبات المتبادلة الناشئة بين الزوجين كما يدمج الزواج بين عائلتي الزوجين بنوع من الروابط والعلاقات الشرعية والأخلاقية، فعلى سبيل المثال تصبح أم الزوجة حماة الزوج وفي منزلة أمّه، وبالتالي لا يحل له الزواج بها، وبالمثل لا يجوز للزوجة الزواج من حماها في حالة طلاقها من ابنه. (٢)

وبالرغم من أن الإسلام يسمح بتعدد الزوجات، إلا أنه لا يسمح للرّجل بالجمع بين زوجته وأختها أو خالتها أو عمّتها، في نفس الوقت. ويقدّر الإسلام الروابط الأسرية أيما تقدير، بحيث إذا لم يكن لأحد الأقارب الحق الواجب في النفقة الشّرعية على قريبه، فإنه يستحق شرعاً أولوية الإحسان من ذلك القريب.

«... وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ...» (٣) آل عمران -١.

وبالإضافة إلى حقوق الأقارب، فإننا نجد الإسلام حريصاً كلّ الحرص على الإحسان بالجار وحماية حقوقه، وصونه من أي إساءة أو ضرر. وقد نص على

---

١ - الجدير بالإشارة هنا أنّه قبل انتهاء العبودية من المجتمع البشري وحتى بعد مجيء الإسلام، كان الاتصال الجنسي بين السّيد وأمته أمراً جائزاً ومعمولاً به.

قال ﷺ: «من أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه.»

الأعراف-٨١، إبراهيم-٢-٨، الإسراء-٣٢.

انظر أيضاً:

أ - المشكاة، جـ٢، ص ٥٣٢-٥٥٢، ٥٤٦، ٦٧٢، ٦٧٧.

ب - الألباني، جـ٢، ص ١١٢١.

جـ - الجصّاص، جـ٣، ص ٣٦٢-٣٦٣.

د - سابق، سيّد، فقه السُّنة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، جـ٢ ص٩٤-٩٥.

هـ - الصابوني، آيات الأحكام، جـ٢، ص٤٠-٤٥، ٢٤٩، ٢٦٣-٢٦٨.

و - عويس، عبدالحليم، نظام الأسرة في الإسلام، الشركة السعودية للأبحاث، جده، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٢٠١-٢٢٦.

٢ - المشكاة، جـ٢، ص٦٢٩-٦٤٥.

٣ - قال ﷺ: «لا تنزل الرّحمة على قوم فيهم قاطع رَحِم»

المشكاة، جـ١، ص٢٣٢-٢٤٠.

ذلك صراحة كل من القرآن والسُنّة. وعليه، فإن الجريمة التي قد يرتكبها الشخص ضد جاره يمكن اعتبارها من الجرائم التي تستوجب عقوبة مشدّدة تعزيراً لمرتكبها الذي لم يراع حرمة جاره.

قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم:

«لا يدخل الجنّة مَن لاَ يأمَنُ جَارُه بَوائقه.»

وقال: «مازال جبريل يوصيني بالجَار حتى ظننتُ أنّه سيُورّثهُ.» (١)

إن حقوق أفراد الأسرة والأقارب والجيران – بهدف تحقيق العدالة والتعاون الإنساني نحو الاستقرار الاجتماعي والسعادة البشرية – كانت موضع اهتمام جميع الديانات السماوية. في هذا السياق يذهب ابن قيّم الجوزية إلى أن الأصول والقواعد التي جاءت بها جميع الأديان تتفق أساساً ومبادئ الحكمة والمصلحة العامة والرّحمة. (٢) وعليه يمكن القول، أنّ تلك القواعد وخاصة في مرحلتها التطورية كما جاء بها الإسلام، تهدف إلى ترسيخ العلاقات الإنسانية على أوسع مدى، سواءً بين أفراد المجتمع الواحد أو بين المجتمعات البشرية بصفة عامة، وذلك بغية تحقيق الانسجام الإنساني المنظّم، ليَتمّ به التعاون والتكافل، على أساس من التراحم بين النّاس.

ويناقش هذا الفصل أساسا قانون الأسرة الإسلامي فيما يتعلق بالزواج والأمور المرتبطة به. وبالتالي سيتم من خلاله تناول الحقوق والواجبات المتبادلة بين الزوجين وحقوق الأولاد وحقوق المرأة وكذلك موضوع تعدد الزوجات، إضافة إلى العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع على المستويين المحلّي والإنساني العام.

---

١ – المشكاة، جـ١، ص٢٤٩-٢٥٩.

٢ – ابن قيّم، مفتاح، جـ٢، ص٢-٣.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الزواج وفقاً للشريعة الإسلامية

بصفة عامة وعبر كل العصور كان الرجل هو عماد الأسرة وأساس السُّلالات. وينطوي هذا المفهوم على وظيفتين أساسيتين: فالزواج هو ذلك الأسلوب الذي ارتضته البشرية لتنظيم العلاقة بين الجنسين، كما أنّه يوفر الآلية التي يمكن بها تحديد علاقة الطفل بالمجتمع.

ووفقاً لما جاء بالقرآن الكريم وبالإصحاح (العهد القديم) من قبله، خلقت حواء من جسم آدم عليهما السّلام. فآدم وحواء هما أصل الجنس البشري كله. وقد وهب اللّه حواء لآدم عليه السّلام لتصبح زوجته وليعيشا معاً في توافق وانسجام كأنهما جسد واحد. وقد عاشا سوياً في الجنة ثم هبطا إلى الأرض ليُعلنا مولد أول أسرة في الوجود وليؤسسا أول مجتمع إنساني على الأرض (١).

وتعترف البشرية جمعاء وكذلك الأديان جميعها بالعلاقة التقليدية بين الجنسين وبطريقة إنجاب الأولاد على أنها نوع من العقود الشرعية، يسمّى «الزواج». ومن خلال تحريم وتجريم أي نوع آخر من العلاقات الجنسية بين الجنسين، ومن خلال النهى عن تشبُّه النساء بالرجال وتشبُّه الرجال بالنساء، يحافظ الإسلام على النوع الإنساني، ويُبقي على الوظيفة الطبيعية للأجناس البشرية، ويحميها من أي إساءة للاستخدام وأي ممارسات خاطئة. فعلى سبيل المثال نجد القرآن الكريم يقصّ علينا أنّ قوم النبيّ لوط عليه السّلام، قد تعرضوا لأشدّ العقاب الإلهي بسبب ممارستهم اللّواط والشذوذ الجنسي (٢).

---

١ - البقرة - ٣٠-٣٩.

انظر ايضاً :

ابن كثير، العُمدة، جـ١، ص١٢٨-١٣٧.

٢ - روى البخاري: « لعَن رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم المُتشبّهين مِن الرّجال بالنّساء، والمُتشبّهات مِنَ النّساءِ بالرّجال». (الأعراف - ٨١).

انظر ايضاً :

وقد ثبت علميا في الآونة الأخيرة أنّ للممارسات الجنسية غير الشرعية، أضراراً كبيرة، إذ أنها تؤدي إلى انتشار الأمراض الجنسية مثل الزهري والهربس ومرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) الخطير. وهو ما يثبت جدوى الالتزام بقواعد وتعليمات الشريعة الإسلامية في حماية حق الناس في الاستمتاع بحياة صحية آمنة.

ولحماية الناس من التورط في العلاقات الجنسية الخطرة الآنفة الذكر، يوصي الإسلام بالزواج المبكر، ويشجّع الشباب على الزواج متى استطاعوا ذلك جسدياً ومادياً. وهذا يعني أن المسلمين مطالبون بموجب الشريعة الإسلامية بممارسة حقهم في تكوين الأسرة، وبناءً عليه فإنّ الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، ينهي عن استمرار عزوبة أي شخص يستطيع الزواج قائلاً :

«يامَعشَرَ الشَباب مَن استطاع منكُم الباءَةَ فليتزوج، فإنّه أغضُّ لِلبَصَر، وأحصَنُ للفَرج، وَمَن لم يستطع، فعَليه بِالصوم، فإنّه لَهُ وِجاء.» (١)

وبموجب هذا الاهتمام الكبير الذي يوليه الإسلام للأسرة وللعلاقات الأسرية، نجد أنّ هناك درجات معينة من القرابة يحرّم الزواج بين أفرادها. فعلى سبيل المثال، يكون من المحرّم زواج الرّجل من أمّه أو من بناته أو أخواته أو خالاته أو

أ - خان، جـ٧ ، ص ٥١٢.

ب - الألباني، جـ١، ص ١٠٥، جـ٢، ص ٢٠٧-٢٠٨.

جـ - رضا، ص ٦٣-٦٦.

د - موسى، أحكام الأحوال الشخصية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م، ص ١٢٠-١٢١.

هـ - السّباعي، المرأة، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ص ٧١-٨٠.

و - وهبة، دور المرأة ، دار اللواء، الرياض، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ١٠٦-١١٦.

ز - زيدان، أحكام، ص ٣٦٩.

١- قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «إذا تَزوّجَ العبدُ فقد استكملَ نِصفَ الدّين، فليتّقِ اللّهَ في النصف الباقي.» (المائدة - ٨٧).

انظر أيضاً :

أ - المشكاة، جـ٢، ص ٦١٩، ٦٣٣ - ٦٣٤.

ب - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ٩٤-٩٥، جـ١، ص ٢٠٦-٢٠٩.

جـ - سابق، جـ٢، ص ١٨، ٩٤-٩٥.

عمّاته أو أخواته من الرّضاعة... الخ. (١)

وبالرّجوع إلى الحديث الشّريف نجد أنّ رسول الله ﷺ قد أوصى الرّجل بالزواج من ذات الدّين، والودود والولود. كما نجده قد وجّه بعدم رفض الأسرة لأي رجل على خلق ودين، يطلب إحدى بناتها للزواج بصفة جدّية مخلصة. (٢) ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أنّ نفس هذه الخصائص الموصى بها تنطبق على النّساء غير المسلمات كذلك (المسيحيات واليهوديات) (٣) حيث يكون تحديداً من المسموح للرجل المسلم الزواج من غير المسلمات، لأنهم يشتركون جميعاً في الإيمان بالله، ولأن اليهودية والمسيحية هي أصلاً ديانات سماوية مقدّسة يؤمن بها المسلمون وهذا الإيمان بالديانات السماوية الأخرى يشكل جزءاً لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية، وبالتالي فإنه لا يجوز للرجل المسلم أن يحرم زوجاته غير المسلمات من ممارسة شعائرهن الدينية، ولكن بالرغم من ذلك، فإننا نجد أنّ زواج الرجل المسلم من النّساء الملحدات غير مسموح به، إذ أنّ هؤلاء النّسوة لا يشاركنه الإيمان بالله. (٤) ومن جهة أخرى، لا يجوز للمرأة المسلمة الزواج من

---

١ – طبقا لما جاء في «العهد القديم»: ٧، ٢٦، Levitians تم تحريم الزواج بين الأب وابنته، واستناداً إلى «سفر الخروج» (Exodus)، ٦، ٢٠، ٢٦، ٥٩ لا يجوز للرّجل الزواج من خالته أو عمّته. الشّورى-٢٣

انظر أيضا:

أ – المشكاة، جـ٢، ص ٦٣٨ – ٦٤٥.

ب – الألباني، جـ١، ص ١٤١.

جـ – ابن قيّم، أعلام، جـ٢، ص ١٥٢.

د – الجصاص، جـ ٢، ص ١١٢ .

هـ – أبو زهرة، تنظيم، ص ٧٢–٧٤.

و – عويس، قضيّة المرأة، الشركة السعودية للأبحاث، جدة، ص ٧٤–٧٨.

٢ – المشكاة، جـ٢، ص ٦٣٣ – ٦٣٧.

٣ – المائدة – ٥.

انظر أيضا:

أ – سابق ، جـ٢، ص ١٠٠–١٠٥.

ب – أبو زهرة ، تنظيم، ص ٦٦–٦٧، ٧٤.

٤ – البقرة – ٢٢١.

انظر أيضا:

أ – الجصاص، جـ١، ص ٣٢٢–٣٢٦.

ب – سابق ، جـ٢، ص ٩٩–١٠٠.

غير المسلم وذلك لأن غير المسلمين لا يعترفون بمحمد ﷺ خاتماً للأنبياء والمرسلين، وبالإسلام آخر الأديان. وهو الأمر الذي قد يعني عدم الاعتراف بحرّيتها العقائدية والدينية، وأنّ هناك احتمالا كبيراً بألا يحمي لها زوجها هذا الحق. (١)

أما فيما يتعلق بالحرّية الدينية، فقد ذكرنا سابقاً بأنّ الشريعة الإسلامية لا تفرض هيمنتها على غير المسلمين. ولكن إذا افترضنا أن زواجا قد تم بين امرأة مسلمة ورجل غير مسلم، فإنّ المرأة المسلمة تظل خاضعة لأحكام الشريعة الإسلامية، وفي حالة تعدّي زوجها على دينها أو مخالفته له فإن السلطات الإسلامية لا يكون لها سلطة على الزوج لاقتراح أي حلول للمشاكل الناشئة بينهما، أو لإصدار تعليمات صريحة إليه بضرورة مراعاة وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في تعامله معها وهو ما قد يعني ضمنياً حرمان الزوجة المسلمة من الحماية التي توفرها لها الشريعة الإسلامية في حد ذاتها. كما يمكننا كذلك تفسير هذا التحريم على أنه نوع من الإجراءات الاحترازية لمنع تزايد عدد هؤلاء المحرومين من الحماية التي توفرها لهم الشريعة الإسلامية، أو بمعنى آخر يمكن اعتبار هذا التحريم كنوع من الحصانة الشرعيّة التي يتم من خلالها حماية النّساء المسلمات من حرمانهن من حماية الشريعة (القانون الذي تدين له المسلمة).

بيد أنّ كافة الإباحات والمحرّمات الآنفة الذكر بالإضافة إلى حق الطلاق تخضع لقيود صارمة، وينظر إليها الفقهاء المسلمون على أنّها وسيلة لجعل

---

١ - النّساء - ١٤١، غافر - ١٠.

أنظر ايضا:

أ - الجصاص، جـ٢، ص ٤٣٨-٤٤٠.

ب - سابق ، جـ٢، ص ١٠٥-١٠٦.

جـ - وهبة، ص ٧٩-٨١.

الحياة الأسرية أكثر تكافؤاً واستقراراً. [1] وينعقد الزواج في الإسلام على مرحلتين:

أ - الخطوبة

يحرّم الإسلام أي علاقة بين الرجل والمرأة قبل الزواج، فالحديث الشريف مثلاً يحرّم الخلوة بين الذكر والأنثى غير المحارِم منذ سنّ البلوغ، إلا أننا نجد، بالرّغم من ذلك ، أن الشريعة، إضافة إلى المبادئ التي توصي المرأة بالحفاظ عليها والتمتع بها، تقرّ حق الخاطب والمخطوبة في أن يرى كل منهما الآخر. وبهذا الخصوص، يوصي رسول الله ﷺ بأن يرى الخاطب المرأة التي يرغب الزواج منها. وقد قام الكثير من الفقهاء بدراسة هذا الموضوع، كما تطور هذا الحق الآن في بعض البلدان الإسلامية وتحول إلى اجتماع الأسرتين المعنيتين بحيث يستطيع الخاطب أن يلتقي بخطيبته (بحضور أفراد الأسرة) لمناقشة بعض الأمور المعينة. [2]

---

١ - قال صلّى الله عليه وسلّم: «أبغضُ الحلال إلى الله الطّلاق.»
أنظر المشكاة، جـ٢، ص ٦٨٨-٧٠٩
أنظر أيضا:
الجصاص، جـ٢، ص ١٠٩-١١٠.

٢ - قال النبي ﷺ :
«إذا خطبَ أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل».
استناداً إلى المذهب الظاهري، يجب على الرجل أن يرى خطيبته قبل أن يعقد عليها. إلاّ أن بعض السّلف من الفقهاء ومعظم المعاصرين يخولون الرجل حق النظر إلى خطيبته إذا رغب في ذلك فقط.
المشكاة، جـ٢، ص ٦٣٢-٦٤٧.
أنظر أيضا:
أ - الألباني، جـ١، ص ١٤٩.
ب - الأوزاعي، فقه الأوزاعي، وزارة الأوقاف، بغداد، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، جـ٢، ص ٨-٩.
جـ - الشافعي، الأمّ (المُزَني)، جـ٧-٨، ص ١٦٣-١٦٤.
د - ابن قيّم، أعلام، جـ٤، ص ٣٤٠-٣٤٢ .
هـ - الغزالي، الوجيز، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، جـ٢، ص ٣.
و - الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، جـ٤، ص ١٠.
ز - الدّسوقي، حاشية الدسوقي، البابي الحلبي، القاهرة، جـ٢، ص ٢١٥-٢٢٧.
ح - موسى، أحكام، ص ٤٦-٤٨، ٥٦-٦٠.
ط - ابن رُشد، بداية المجتهد، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، جـ٢، ص ٤.
ي - الدّهلوي، جـ٢، ص ٦٨١-٦٨٥.
ك - سابق ، جـ٢، ص ٢٨-٣١.
ل - لاووست، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.
م - عويس ، المرأة، ص ٦٨-٦٩.

بيد أن الخطوبة لا تمثل عقداً شرعياً، فهي لا تعدو كونها التزاماً اجتماعياً وأخلاقياً بعقد الزواج في المستقبل. والخطوبة يجب أن تحترم كنوع من الوفاء بالعهد. وبهذا الصدد، يمنع رسول الله ﷺ الرجل من أن يخطب على خطبة أخيه، أي أنّه لا يجوز لرجل أن يتقدم لخطبة فتاة قد سبقه إلى خطبتها رجل آخر مالم يكن الخاطب الأول قد انسحب. (١)

ب - عقد القران

يشكّل عقد الزواج مستنداً دينياً وقانونياً يحدد حقوق كل من الزوجين وأولادهما المنتظَرين. وكما أسلفنا، فإن هذا العقد ينشئ الكثير من الروابط الاجتماعية والشرعية بين الأسر كنوع من الوحدة والتكامل في المجتمع.

١ - وفقا للأحاديث النبوية الشريفة، يقوم عقد الزواج على موافقة وقبول الطرفين المعنيين، ويعتبر صمت الفتاة البكر (التي، بالرّغم من كونها رشيدة، قد تستحي من التعبير عن موافقتها صراحة) دلالة كافية على موافقتها وقبولها للزواج. بينما يجب أن تعبِّر المرأة المطلّقة أو الأرملة البالغة السّن القانونية عن موافقتها صراحة عندما تنوي الزواج مجدداً (٢).

---

١ - قال النبيّ ﷺ:
«لا يخطبُ الرّجل على خطبة أخيه حتى ينكحَ أو يترك.».
للمشكاة، جـ٢، ص ٦١٨-٦٢٢، ٦٧٨
انظر أيضا:
أ - ابن رشد، بداية، جـ٢، ص ٤.
ب - المحمصاني، تراث الخلفاء الراشدين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٣٠٣-٣٠٤.
جـ - سابق، جـ٢، ص ٢٧، ٣١.
٢ - قال ﷺ:
«الأيّمُ (الثيّب) أحقُ بنفسها من وليّها، والبكر يستأذنها أبوها في نفسها، وإذنُها صمَاتُها.».
يرى جمهور الفقهاء عدم جواز زواج المرأة دون رضا وليّها. ويخالف أبو حنيفة فقط ذلك إذا توافرت الكفاءة لدى الخطيب. وبناءً عليه فللولي حق الاعتراض وفسخ عقد زواج تم دون رضاه إذا كان الخطيب غير كفؤ. وعموماً فإن عدم اعتراض الولي يعتبر في المذهب الحنفي رضاً ضمنياً. وهذا لا يعني إهمال أبي حنيفة لولاية الزواج، فهي ليست موضع نقاش، حيث السّنة الشريفة تنصّ على وجوب توافر تلك الولاية في جميع الأحوال. كما أن الإمام الأوزاعي لا يجيز إجبار الولي للفتاة أو المرأة

بيد أن آراء فقهاء المسلمين قد تباينت حول موافقة الفتيات القاصرات والنسوة البالغات سنّ الرّشد، حيث كان يتم في الأزمنة الماضية تزويج الصغيرات. وقد ورد أنّ رسول الله ﷺ تزوج عائشة رضى الله عنها وهى «مازالت في سنّ السابعة، وقد أُرسلت إليه في سن التاسعة... وتوفي رسول الله ﷺ عنها وهي في الثامنة عشر من عمرها» (١).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه ليس هناك سنٌّ محددة لعقد القران، ولكن يمكن القول إنّ الفقهاء قد أجمعوا لاحقاً على أنّ الفتاة يجب أن تكون قد وصلت إلى سنّ البلوغ، بأن تكون قد حاضت، وأن تكون قادرة على إدارة شؤون حياتها الزوجية، وبعد أن أصبحت الحالة البدنية والعقلية للفتاة هى العامل الحاسم في تقرير متى يمكن لها أن تتزوج، إذ أن بعض الفتيات ينضجن قبل غيرهن. وبالمثل، يجب أن يكون الولد ناضجاً جسدياً ونفسياً وعقلياً بدرجة كافية.

الراشدة على زواج لا ترغب فيه.

ويذهب ابن تيمية في تحليله إلى أنه حيث لا يجوز للأب التصرّف في أموال ابنته دون رضاها، فكيف يكون له إجبارها على زواج لا ترغبه؟

المشكاة، جـ٢، ص ٦٣٦-٦٣٨.

أنظر أيضا:

أ - الأوزاعي، جـ٢، ص ١١-١٣.

ب - الجصاص، جـ١، ص ٤٠١-٤٠٢.

جـ - ابن قيّم، أعلام، جـ٤، ص ٣٤١-٣٤٢.

د - الشوكاني، السّيل الجرّار، ج٢، ص ٢٧١-٢٧٦ .

هـ - الشافعي، الأم (المُزَني) جـ ٧-٨، ص ١٦٣-١٦٤.

و - المالكي، أقضية الرّسول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٣٢٠-٣٢٥.

ز - موسى، أحكام، ص ١٨٤-٢١٣.

ح - المصمصاني، ص ٣٠٤-٣٠٥.

ط - سابق، جـ٢، ص ٣٤-٤١.

ي - لاووست، ص ٣٧٨-٣٧٩.

١ - المشكاة، جـ٢، ص ٦٥٠.

أنظر أيضا:

الأوزاعي، جـ٢، ص ١٥.

وينص الحديث النبوي الشريف على وجوب توافر الوليّ أو شخص مفوض للتصرّف بالنيابة عن الفتاة، وإن كان هناك خلاف بين الفقهاء المسلمين حول مدى السلطة التي يتمتع بها هذا الولي. استناداً إلى المذاهب الأربعة يمكن تلخيص آراء هؤلاء الفقهاء كما يلي:

المذهب الحنفي

يجوز للفتاة البالغة (التي وصلت إلى سنّ الحيض) أو المرأة التي سبق لها الزواج، أن تزوِّج نفسها بنفسها إلى رجل كفؤ، حيث يمكنها فعل ذلك بنفسها أي دون لزوم موافقة وليِّها، ولكن يحق للولي التدخل والاعتراض على الزواج وفسخ العقد إذا كانت قد زوجت نفسها إلى رجل غير كفؤ لها. (١) ومن جهة أخرى، إذا قام الوليّ بعقد قرانها على شخص ما دون استشارتها فإن العقد يكون صحيحاً شريطة الحصول على موافقتها، أو عدم اعتراضها. (٢) بيد أنه، فيما يتعلق بالفتيات البالغات أو النسوة القاصرات اللاّتي سبق لهن الزواج، لا يجوز إلاّ للوالد أو الجدّ، التصرف بالنيابة عنهن ودون استشارتهن، حيث لا يكون لهن «خيار البلوغ» أ ي خيار قبول أو رفض مثل هذا الزواج، إلاّ أنهن يتمتعن بحق الانتفاع من «خيار البلوغ» عندما يكون الوليّ شخصاً آخر أي ليس بالوالد أو الجد. ولكن بالرغم من ذلك، إذا عقد والد أو جد الفتاة قرانها على شخص غير كفؤ، أو إذا لم يكن بمهر المِثلِ، فإن العقد يعتبر لاغياً (٣).

المذهب الحنبلي

يحق للولي (الوالد أو الجدّ) الموافقة على زواج ابنته أو حفيدته (إذا

---

١ - المقدسي، المُغني، جـ٦، ص ٤٤٩-٤٥٠.
راجع أيضا الهامش رقم ١٨ من هذا الفصل.
٢ - الجزيري، جـ٤، ص ٣٢.
٣ - نفس المرجع جـ٤، ص ٣٠.

كانت أقل من سن التاسعة أو عذراء أو امرأة سبق لها الزواج ولكنها مازالت قاصراً) دون استشارتها. كما يجوز له نفس الحق، بالنسبة لابنته أو حفيدته العذراء التي جاوزت سنّ البلوغ، بمعنى أنه يمكنه عقد قرانها ولكن فقط على شخص كفؤ، وإلاّ جاز لها ممارسة حق الاختيار ما بين قبول أو رفض هذا الزواج. بيد أنّ السادة الأحناف قد أوصوا بعدم عقد قران الفتاة العذراء البالغة إلا بموافقتها (١).

وهذا الشرط من شروط الزواج تحرص المملكة العربية السعودية الآن على مراعاة الإلتزام به وتطبيقه بعناية واهتمام حيث إنّها تأخذ بالمذهب الحنبلي. كما يؤكد الفقهاء كذلك أنّه يجب عدم عقد قران أي إمرأة سبق لها الزواج والتي تجاوزت التاسعة من عمرها دون الحصول على موافقتها الصريحة. كما لا يجوز للولي إذا كان شخصاً آخر، بخلاف الوالد أو الجد، إجبار أي فتاة عذراء أو إمرأة سبق لها الزواج، تحت ولايته، على الزواج من رجل بصرف النظر عمّا إذا كانت رشيدة أو قاصرة. إلاّ أنّه عندما يكون الحاكم هو الوليّ فإنّه يجوز له إجبار مثل تلك الفتاة أو المرأة القاصرة أو المجنونة (التي تعاني من تخلف عقلي أو علّة عصبيّة) على الزواج من شخص معيّن، ولكن فقط عندما يكون من الواضح أن هذا الزواج سوف يكون في مصلحتها (٢).

المذهب المالكي

يحق للوليّ الذي هو الوالد أو الجد عقد قران ابنته أو حفيدته القاصرة أو البالغة العذراء دون موافقتها، وهذا أيضاً بصرف النظر

---

١ - المقدسي، المُغني، جـ٦، ص ٤٨٩-٤٩١.
وأيضا : الجزيري ، جـ٤، ص ٣٦-٣٧.
٢ - الأوزاعي، جـ٢، ص ١٠-١٧.
وأيضاً: الجزيري، جـ٤، ص ٣٦.

عن كفاءة الخاطب أو مهر المِثل. أما إذا كان الأب قد أعلن رشد ابنته العذراء، فإن موافقتها الصريحة (شأنها شأن من سبق لها الزواج) تكون ضرورية لعقد زواجها. (١)

ولا يحق للولي حيث يكون أي شخص آخر، بخلاف الوالد أو الجد، عقد قران الفتاة البالغة العذراء دون موافقتها، وإن كان يحق له على سبيل الإجراء الاحترازي لحماية الفتاة القاصرة تحت ولايته من الشرور المحتملة، وإجبارها على الزواج، ولكن فقط بعد استشارة القاضي (٢).

المذهب الشافعي

يحق للوالد أو الجد عقد قران ابنته أو حفيدته القاصرة – كما يحق له إجبار ابنته أو حفيدته البالغة على الزواج وفقاً للشروط التالية:

١ – ألا تكون هناك عداوة بين الوليّ وابنته أو حفيدته، وألاّ تكون هناك عداوة بينها وبين المتقدم للزواج منها.

٢ – يجب أن يكون طالب الزواج كفؤاً اجتماعياً ومالياً، وفي غياب أي من هذين الشرطين يحق للفتاة منع إتمام إجراءات الزواج وفسخ العقد.

٣ – يجب أن يكون المهر مِثلاً، وينبغي أن يكون بالعملة المحلية ويدفع

---

١ – استناداً إلى المذهب المالكي، يُعلن الأب أو وصيُّه رُشد الابنة بأن يقول لها: «رَشَدْتِ أو أطلقتُ يدكِ أو رفعتُ عنكِ الحَجر أو نحو ذلك، ويثبت رشدها بإقراره أو ببيّنة، وفي هذه الحالة لا يكون له عليها جبر... ولا يصحّ زواجاً إلاّ بإذنها ورضاها...»

– الجزيري، جـ٤، ص ٢٣.

٢ – ابن جزي، ص ١٣٣–١٣٤.

انظر أيضاً :

ابن عبد البرّ، الكافي، جـ٢، ص٥٢٠–٥٢٠.

الجزيري، جـ٤، ص٣٣–٢٤.

فوراً. وفي حالة عدم تحقق هذا الشرط الأخير، يجب على الوليّ عدم الإتيان بأي فعل أو القيام بأي تصرف بخصوص الزواج.

بيد أنّه وبالإضافة إلى وجود كافة هذه الشروط، يوصي فقهاء الشافعية باستشارة الفتاة بغية الحصول على موافقتها ورضاها لثبوت قناعتها بجدوى ذلك الزواج.

أما بخصوص الوليّ الذي ليس هو بالوالد أو الجد، فتكون موافقة الفتاة العذراء أو المرأة التي سبق لها الزواج ضرورية لعقد قرانها وإتمام الزواج. (١)

وقد ذكر أن هناك حالات عديدة اشتكت - فيها الفتيات اللاتي عقد قرانهنّ بواسطة آبائهن دون موافقتهن - إلى رسول الله ﷺ من ذلك التصرف، وأن الرسول ﷺ قد منحهن حق الاختيار إما بقبول أو رفض ما ذهب إليه أولياؤهن.

وبناءً على ما تقدم يتضح أن هناك بعض الفقهاء يؤكدون حق المرأة في ممارسة «اختيار البلوغ». ويشير ابن تيمية بهذا الخصوص إلى أنه إذا كانت الشريعة لا تسمح للأب بالتصرّف في ممتلكات ابنته دون إذنها، فكيف يكون له أن يقرر مستقبلها عن طريق إجبارها على الزواج من شخص لا ترغبه؟ (٢) وعليه.. فإذا ارتكب أي أب مثل هذه

---

١ - الجزيري، جـ٤، ص٣٥-٣٦.

٢ - قال عليه الصّلاة والسّلام: «لا نكاح إلاّ بولي.» «والسّلطان وليُّ مَن لا وليَّ له.»
- النساء - ٢٥.
أنظر أيضا:
أ - المشكاة، جـ٢، ص٦٥١.
ب - الأوزاعي، جـ٢، ص١٠-١٥.
جـ - القرطبي، تفسير، جـ٣، ص٧٢-٧٩.
د - ابن رشد، بداية، جـ٢، ص١٠-٢١.
هـ - الجصّاص، جـ١، ص٣٩٩-٤٠٣.
و - ابن قيّم، أعلام، جـ٣، ص٣٤١-٣٤٢.
ز - المحمصاني، ص ٣٠٦-٣٠٧.
ح - لاووست، ص ٣٧٨-٣٧٩.

الإساءة بحق ابنته فإنه يحق لها اللجوء إلى القضاء لتقرير مصيرها حسب مقتضيات الشريعة وبما يحقق مصلحتها.

ولا يخفي ما لهذا الرأي من وجاهة تتوافق مع روح الإسلام وما جاء في الأحاديث النبوية الشريفة - فيحوز ما ذهب إليه ابن تيمية، المصداقية الشرعية ويمتاز به الإسلام من صلاحية لكل زمان ومكان، خاصة في هذا العصر، حيث اختفت فيه عادة تزويج القاصرات. وفي هذا المقام يفنّد رأي ابن تيمية ما يذهب إليه بعض الغربيين من اتّهام الإسلام بأنّه يجيز «الزواج المدبّر» بواسطة الأهل (Arranged Mar-riage) دون اعتبار لرأي أو رغبة أبنائهم المقبلين على ذلك الزواج. ويمكننا القول بأن «الزواج المرتّب» ذاك إما محرّم قانوناً كما عليه الحال في تونس على سبيل المثال، أو لم يعد لذلك الزواج أثر بعد أن ترك الناس تلك العادة وفقاً للتطورات الاجتماعية والثقافية التي يعيشونها اليوم. هذا ... وقد يلزم التأكيد على أنّه نظراً للاهتمام الشديد الذي يوليه الإسلام لوحدة واستقرار الأسرة كأساس لوحدة واستقرار وتعاون المجتمع ككل، يمكن القول بأن الموافقة على الزواج إنّما هي موافقة مشتركة بين المرأة ووليّها، بغرض إرضائها ولتكون مقتنعة في اختيار شريك حياتها ضمن الحدود ووفقاً للقواعد التي أرستها الشريعة. ومن ناحية أخرى فإن ذلك من شأنه إرضاء نزعة الأبوّة لدى الولي حال كونه أباها، إذ أن والد الفتاة هو الذي ربّاها وعلّمها وأعالها ووفر لها ضرورات الحياة وهو أكثر الناس اهتماماً بشؤونها وحرصاً على مستقبلها، وهو من ستلجأ إليه الفتاة في حالة فشل زواجها طلباً للحماية والدعم والإعالة. ويمكن، في ضوء القواعد الاجتماعية الإسلامية، فهم هذه الموافقة المشتركة على أنها التزام متبادل بين أفراد الأسرة يفي بالمتطلبات الشرعية والأخلاقية، ويؤمن الحماية اللازمة للفرد وللأسرة معاً، إضافة إلى ما في ذلك من تعبير

الوفـاء والودّ لمكانة الأب وحقـوقه التي يؤسـسـهـا ويحرص عليـهـا الإسلام. أما في حالة اضطلاع الحاكم بدور الوليّ فإن ذلك قد يكون من شأنه إلقاء المزيد من التبعات على عاتقه لمصلحة وحماية المرأة، وهو أمر جدير بالتأمل والتوقير لما فيه من حماية إضافية للفرد وللمجتمع.

٢ – يجب ذكر المهر في عقد الزواج ويجب تحديد قيمته ومبلغه على وجه الدقة، وليس هناك حدودٌ لنوع أو مبلغ المهر فهو أمر متروك للظروف وللمكانة الاجتماعية والقدرات المالية. هذا ولا يُشجع الإسلام على المغالاة في المهر وقد ورد عن النبيّ ﷺ أنه قال: «أقلّهنّ مَهراً، أكثرهنّ بَرَكةً». ولكن في مرحلة لاحقة حدد أبو حنيفة الحد الأدنى للمهور بعشرة دراهم، علماً بأن الدرهم الشرعي يساوي ٣ر١١٥ جراما من الفضـة، أي أن العشـرة دراهم تسـاوي ٣ر١١٥ × ١٠ = ٣١ر١٥٠ جراما من الفضة، وهو مبلغ زهيد رغم اختلاف قيمته في كل عصر. (١)

كما يجب التأكيد على ملاحظة أنّ المهر لا يعني بأي حال من الأحوال ثمن استمتاع الرجل بالمرأة أو امتلاكه لها. فالمتعة الزوجية متبادلة

---

١ – عن أبي سلمة عن عائشة رضى الله عنهما قالت:
«كانَ صَداقُه ﷺ لأزواجه إثنتي عشرة أوقية و نَشٌ (نصف)... فتلكَ خمسُ مائة درهم.»
كما رُوي أن مهور بناته عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسّلام، كان يعادل نفس المبلغ. و يُروي لنا القرآن الكريم أنّ نبيّ الله موسى عليه السّلام قد اتفق على أن يعمل راعياً لدى شُعيب لمدة ثمان إلى عشر سنوات نظير مَهر زواجه من ابنة شعيب.
– النّساء-٤، القصص-٢٧.
انظر أيضاً :
أ – ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص١٠٩–١١٠.
ب – المشكاة، جـ٢، ص٦٤٤–٦٤٦.
جـ – حجازي، جـ٢، ص١٧٩ – ١٨٠.
د – الجصّاص، جـ٢، ص ١٤٠–١٤٥.
هـ – الجزائري، منهاج المسلم، دار الفتح، القاهرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٤٣٣.
و – المالكي، ص ٣٤١–٣٤٦.
ز – الغالدي، زكاة النقود الورقية، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ١٥٧.
ح – عويس، المرأة، ص ٢٤–٣٥، ٧٢.

بين الزوجين، والمهر سنّة الأنبياء، إضافة إلى أنه لم يكن دائماً قيمة مادية تُدفع للعروس. ولذا، فإن المهر لا يحدد دائماً بشكل مادي فكما جاء في الحديث الشريف يمكن أن يكون المهر مجرد خاتم من حديد أو حفنة من الشعير أو التمر أو حتى زوج من الأحذية. ومن الواضح أن هذه الأشياء جميعاً لا تمثل قيمة مادية تذكر، وبالتالي لا يمكن اعتبارها ثمناً أو مقابلاً مادياً لامتلاك الرجل للمرأة، خاصة في الأزمنة الأولى، حيث كانت قيمة تلك الأشياء لا تُشكّل ثمناً أو قيمة مادية حتى لشراء حيوان صغير أو لامتلاك عبد أو أمة. ومما يؤكد ذلك، فإننا نجد أن رسول الله ﷺ قد وافق على زواج كان المهر فيه بعض آيات من القرآن الكريم كان الرجل يحفظها (أي أنه كان عليه تحفيظ العروس تلك الآيات كمهر لها). وفي واقعة أخرى طلبت إمرأة مسلمة (أمّ سلّيم) من طالب الزواج بها (أبو طلحة) أن يعتنق الإسلام مهراً لها. [1] وتمثل الحالتان الأخيرتان شكلين من الأشكال غير المادية للمهور، مما يثبت أنّ المهر لا يمكن تفسيره بأي حال نظيراً مادياً أو ثمناً لعلاقة زوجية سنّها الله بين عباده. كما يمكن القول أيضا أن الشريعة الإسلامية التي لا تألو جهدا لإلغاء العبودية والتي لا تغفل عن العناية بالحيوان إلى جانب اهتمامها بكرامة الإنسان، فإن مثل هذه الشريعة لا يمكن أن تناقض نفسها وتعتبر المهر سعراً أو ثمنا يتم مقابله نقل المرأة الحرّة إلى ملكية زوجها. [2]

---

١ - المشكاة، جـ٢، ص ٦٥٨-٦٦٠.

انظر أيضاً :

أ - الأوزاعي، جـ٢، ص٣٤-٣٧.

ب - ابن قيّم، أعلام، جـ٢، ص٨١-٩٣، جـ٤، ص٣٤١-٣٤٢.

٢ - الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص٢٥-٢٥.

انظر أيضاً :

دوي، ص ١٥٨-١٦٦.

إن المهر، كما يؤكده الفقهاء المسلمون، هو عبارة عن تصرف أو فعل رمزي – في صورة مادية – يدلّ على جدية المتقدم للزواج وعلى قدرته على إعالة أسرة وتحمل كافة التبعات والمسؤوليات الناشئة عن ذلك. كما يمكن القول بأن المهر يشكّل مزية مالية إضافية للزوجة بحيث توسّع من حقوقها الاقتصادية وتزيد من قدرتها على تلبية احتياجاتها المستقبلية. ولقد ذكرنا من قبل أن حق الطّلاق يخضع لقيود صارمة ولذا فإن المهر في هذا السّياق يعزز من هذه القيود الشرعية، أي أنه يقلل من فرص إساءة الزوجين لاستخدام حقهما في الطلاق لأي أسباب بسيطة. فعلى سبيل المثال. إذا طلّق الرجل زوجته ونوى الزواج من أخرى فإنه يترتب عليه توفير مهر جديد، علماً بأنه لا يجوز له مطالبة زوجته الأولى برد مهرها إليه. ومن ناحية أخرى، إذا طلبت الزوجة الطلاق «الخُلع» دون سبب وجيه أو دون أن يدفعها زوجها عمداً إلى ذلك، فإنه قد يتوجب عليها أن تؤدي له تعويضا عن ذلك. ويرى بعض الفقهاء الأحناف والأوزاعي أنه ينبغي ألا تتعدى قيمة هذا التعويض مبلغ المهر المدفوع إلى الزوجة كحد أقصى، بينما يسمح أغلبية الفقهاء بدفع أي مبلغ يزيد على ذلك. (١)

---

١ – «يا أيُّها الذين آمنوا، لا يَحلُّ لكُم أن تَرِثُوا النِّسَاء كَرهاً، ولا تَعضُلوهُنَّ لِتَذهَبُوا بِبَعضِ ما آتَيتُموهُنَّ، إلاّ أن يأتينَ بِفاحِشةٍ مُبَيِّنَةٍ، وعَاشِروهُنَّ بالمَعروفِ...» النِّسَاء–١٩.

رُوِي عن ابن عبّاس أنّ امرأة ثابت بن قيس جاءت إلى النبيّ ﷺ تطلب الطلاق. فقال لها عليه السّلام: «أتَرُدّين عليه حديقته» (ما كان قيس قد دفعه مهراً لها) فقالت: نعم. قال رسول الله ﷺ لقيس: «أقبل الحديقة وطلّقها تطليقة» (تلك هي تطليقة واحدة وتُعتبر رجعية).

– البقرة–٢٢٩، المائدة–٥.

انظر أيضاً :

أ – المشكاة، جـ٢، ص ٦٨٩ – ٧٠٩.

ب – الجصّاص، جـ٢، ص ١٩٣.

جـ – الأوزاعي، جـ٢، ص ٧٤–٧٦.

د – ابن قيّم، أعلام، جـ٤، ص ٣٥١–٣٥٢.

هـ – القرطبي، تفسير، جـ٣، ص ١٣٦–١٤٦.

و – الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص ٤١–٦٠.

ومن الجدير بالذكر أن بعض المسلمين قد أساءوا فهم واستخدام مبدأ المهر منذ الأزمنة الأولى وحتى الآن. وهذا الفهم الخاطئ والتطبيق غير السليم يؤدى إلى نشوء الكثير من العقبات والصعاب التي تعترض طريق الشباب الراغب في الزواج المبكر والميسَّر، وإلى زيادة عدد العزاب وارتفاع معدّل العنوسة في المجتمع والتي تعتبر من الظواهر السلبية وغير المرغوب فيها في المجتمع الإسلامي. ويمكن إرجاع السبب وراء ميل بعض الناس إلى طلب مهور مبالغ فيها، إلى طمع بعضهم أو إلى أن البعض الآخر يعتقد أن مبلغ المهر يدلّ على مدى رفعة مكانتهم الاجتماعية أو أنّه كلما ازدادت قيمة المهر كلما امتنع صِهر المستقبل عن إساءة حقه بتطليق ابنتهم. أي أنهم يرون أن من شأن هذه المحاولة تحقيق المزيد من الحماية والاستقرار لحياة ابنتهم الزوجية. (١)

ويبدو أن المسلمين الأوائل قد واجهوا مشكلة المغالاة في المهور ولذا فقد عمد عمر بن الخطاب رضى الله عنه، في خلافته إلى تحديد الحد الأقصى للمهور بمبلغ ٤٠٠ درهم. ولكن امرأة رفضت هذا التحديد حيث وجدت في رأي عمر مخالفة للحكم القرآني الوارد بسورة النساء، الآية ٢٠ (٢) وهذا

ز - العَنَوي (ابن ابي الدَّم)، أدب القاضي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٦٧١-٦٧٤.

ح - المالكي، ص ٣٧٤-٣٧٦.

ط - دُسوقي، جـ٢، ص ٣٤٧-٣٦١.

ي - سابق، جـ٢، ص ٢٩٨-٢٩٩.

١ - عويس، المرأة، ص ٧-٢٠، ٢٩-٣٣.

٢ - «وإن أردتُم إستبدالَ زَوجٍ مكانَ زوجٍ وآتيتُم إحداهنَّ قِطاراً فلا تأخُذوا منهُ شيئاً، أتأخُذونه بُهتاناً وإثماً مُبيناً.» النِّساء-٢٠.

- ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٣٢-١٣٣.

انظر ايضاً :

أ - الأوزاعي، جـ٢، ص ٣٤.

ب - ابن رُشد، بداية، جـ٢، ص ٣٢-٣٩.

جـ - ابن حَجَر، بُلوغ المَرام، ص ١٨٩-١٩١.

د - المودودي، أحكام، ص٣١٥.

هـ - عويس، المرأة، ص ٢٤-٢٩.

الحكم القرآني الذي ينص على سبيل التصريح الشرعي – على حق النساء غير المحدود أو المقيَّد في المهر – مرعيٌ من قبل جمهور فقهاء المسلمين، إلاّ أن مناقشاتهم بخصوص إساءة البعض في استعمال هذا الحق مازالت مستمرة، حيث لم يصلوا بعد إلى قرار جماعي ونهائي بهذا الصدد. في المملكة العربية السعودية حثت الهيئة العليا للعلماء، في جلستها العاشرة المنعقدة عام ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م الناس على تخفيض قيمة المهور، وبناءً عليه طالب الفقهاء الحكومة باستخدام كافة وسائل الإعلام في توعية الناس وتنبيههم إلى الآثار الاجتماعية الضارة المترتبة على المغالاة في المهور (١). وفي دولة الإمارات العربية المتحدة بُذلت جهود مماثلة إضافة إلى إنشاء الدولة لصندوق الزواج لمساعدة الشباب وتخفيف الأعباء عنهم، وهي جهود مشكورة تنسجم وروح الإسلام ومباديء العفّة والتكافل التي يحرص عليها الدين الحنيف. ويمكن القول في هذا السياق بأن المعيار الذي يجب الاحتكام إليه في تقرير ما إذا كان ينبغي تحديد المهور أو تركها لتقدير الناس هو المصلحة العامة للمجتمع وهى المصلحة التي توليها الشريعة الإسلامية جُلَّ الاهتمام. فإذا كان هناك تهديد حقيقي لبنية المجتمع وللنظام الأخلاقي العام، فإنّه يجب عندئذ أن يتدخل القانون لحماية المجتمع عن طريق وضع الضوابط على حق الأفراد في هذا الشأن، أو بصفة خاصة عن طريق منعهم من ارتكاب هذه الممارسات الخاطئة، وبالتالي من إساءة استخدام حقوقهم. والأمر متروك لأهل الأمر والرأي لتحديد مدى الخطرأو الضرر، ولتقرير الإجراءات الوقائية أو العلاجية المناسبة.

٣ – والشرط الأخير الواجب توافره لصحة عقد الزواج يتمثل في وجوب توافر شاهدين، وهذا هو الرأي الذي خلص إليه كلٌ من أبي حنيفة

---

١ – عويس، المرأة، ص٣٣–٣٨.

والشافعي وابن حنبل وهو رأي يتوافق مع الأحاديث النبوية الشريفة، وبما أن الزواج في السّر محرّم شرعاً، فإن هذا العدد من الشهود يمثل الحد الأدنى من الإشهار الواجب توافره في الزواج. (١)

والإشهار في حدّ ذاته يضمن المزيد من الحماية للزوجين. فعلى سبيل المثال في حالة الزواج سراً، يكون من السهل على الزوج التهرّب من مسؤولياته بإنكار علاقته الزوجية مما يضع الزوجة في موقف حرج أمام المجتمع، خاصة إذا كانت حاملاً. كما يؤدي هذا الإنكار من جانب الزوج الى إهدار حقوق كل من الزوجة وطفلها في الحصول على الرعاية والإعالة اللازمتين. كما يهدر أيضاً كرامتها وشرف أسرتها ونويها. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن القول بأن الإشهار ووجود الشهود يدعّمان ويقوّيان من سلطة العقد. ويؤكد رسول الله ﷺ في هذا الخصوص أن يقيم الزوج وليمة، احتفالاً بزواجه، يحضرها الأهل والأصدقاء تعبيراً عن الفرح والسرور الذي يسود مثل هذه المناسبات، إضافة إلى أن ذلك يؤدي إلى إشهار أوسع لذلك الزواج وما تم من مصاهرة بين أسرتي الزوجين. (٢)

---

١ – في هذا الشأن، يشير عبدالله بن أحمد بن قُدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م) إلى بعض الحالات الخاصة بظروفها والتي تم فيها بعض الزيجات دون شهود. بينما استناداً إلى السنّة المطهّرة، فإنّ الشهادة في الزواج أمر مطلوب شرعاً ويجب توافر الشّهود لصحة عقد الزواج.

– المقدسي، المُغني، جـ٦، ص٤٥٠–٤٥١.

انظر أيضاً :

أ – ابن رشد، بداية، جـ٢، ص٢١–٢٢.

ب – المشكاة، جـ٢، ص٦٥٣.

جـ – ابن الهمّام، شرح فتح القدير، دار صادر، بيروت، جـ٢، ص٣٤٠–٣٥٧.

د – الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص٤.

هـ – الأوزاعي، جـ٢، ص١٧–١٨.

ز – ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص٥١٩.

ح – شلبي، أحكام الأسرة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص١٠٨–١٠٩.

٢ – المشكاة، جـ٢، ص٦٥٣–٦٥٥.

انظر أيضاً :

أ – ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص٥٢٠.

ب – المحمصاني، ص٣١٠–٣١٢.

وأخيرا... فإنه يمكن القول بأن تلك القيود والضوابط التي تمت دراستها في هذا المبحث ماهي إلاّ ضوابط شرعية بغية المحافظة على المصالح والعلاقات الفردية والأسرية ومن ثم الاجتماعية على مستوى المجتمع عامة، بغية تحقيق أكبر قدر من الاستقرار والترابط الاجتماعي وليحيا الجميع بصورة أكثر أمناً وسعادة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حقـوق المـرأة

لقد تعرَّضت المرأة منذ القِدم إلى الإذلال والعبودية والانتقال من يد رجل إلى آخر إمّا بالبيع والشراء أو بالوراثة.

في هذا السِّياق، يجدر بنا أن نشير إلى بعض تلك الحقائق كما وردت في كتاب «المرأة بين الفقه والقانون»، لمؤلفه الدكتور مصطفى السِّباعي.

في العهد اليوناني

كانت المرأة مُحتقَرة، وتُعتبر رجساً من عمل الشيطان، أما من الناحية القانونية فلم يكن لها أي حق أو حرية تصرُّف، بل كانت تُباع وتُشترى.

في المجتمع الروماني

كانت الأنوثة سبباً لفقدان الأهلية القانونية وفرض الحجر على النساء.

شريعة حمورابي

اعتبرت المرأة في عداد الماشية المملوكة.

عصر الجاهلية عند العرب

لم يكن للمرأة حق الإرث أو أية حقوق على الزوج. وكان الولد الأكبر يرث أحقية الزواج من زوجة أبيه بعد وفاته. كما اشتهر بعض العرب بعادة وأد البنات خشية العار، وهي العادة التي حرّمها الإسلام بشدّة فيما بعد، واستبدل بها في انقلاب حضاري وإنساني – المساواة بين الجنسين. [1] والجدير بالتأمُّل

---

١ – البقرة – ٢٢٨، النِّساء–١٩، الأنعام–١٥١، النحل–٥٨–٥٩، الإسراء–٣١، التكوير–٨–٩.
انظر أيضاً :
أ – خان، جـ٨، ص٢٠–٣٩.
ب – المشكاة، جـ١، ص١٨٢.
جـ – ابن كثير، العمدة، جـ٢، ص١١١، جـ٣، ص١٣٠، جـ٤، ص١٢٥.
د – الواحدي، ص١٠٧–١٠٨.
هـ – أبو زهرة، تنظيم، ص١١–١٤.

هنا أن المساواة، لا تعني التطابق أو التماثُل، إذ أنّ التماثُل يفيد التكرار أو الازدواجية، وبالتالي الخلط ما بين الدور الطبيعي لكلا الجنسين، وهو الأمر الذي تدحضه الفروقات والقدرات الجسمانية لكل منهما. كما أنّ ذلك الخلط قد يؤدي إلى وقوع الظُلم عليهما مما يقود بدوره إلى عدم استقامة الحياة وعدم انسجامها حسب طبيعة الأشياء. ولعلّ ذلك هو أحد الأسباب الجوهرية، حيث لعن رسول الله ﷺ المتشبِّهين بالنّساء والمتشبِّهات بالرِّجال (أنظر نصّ الحديث في الهامش رقم ٢ ص ١٩٩).

وبهذا الصدد، جاءت تعاليم الإسلام تحضُّ الأبوين على المساواة في معاملة أولادهما من الجنسين، بغضّ النظر عمّا إذا كانوا إناثاً أو ذكوراً، بل وعد الإسلام أولئك الذين يولون المزيد من العناية بالإناث والاهتمام بتربيتهن وتعليمهن وتأديبهن، بالمزيد من الثواب. كما أكد رسول الله ﷺ في حديثه الشريف أنّ الذي يُربّي عدداً أكبر من البنات أو الأخوات فإنه ينال البركة وجزيل الثواب [١]

وهناك سورة كاملة في القرآن تدعى سورة «النساء» تتناول مختلف القضايا التي تمسّ المرأة، إضافة إلى سورة أخرى تحمل اسم أطهر النِّساء وهي سورة «مريم» أم النبيّ عيسى عليهما السَّلام. حيث اصطفى الله مريم من بين نساء العالمين لينزِّل عليها الوحي ودعّمها بالمعجزات. ويروي لنا القرآن الكريم العديد من القصص عن نساء صالحات أخريات. فعلى سبيل المثال، يُثني القرآن الكريم على زوجة فرعون التي رفضت ظلم وطغيان زوجها والتي دعت ربها مخلصة أن

---

١ - قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم:
«مَن كانت له ثلاثُ بناتٍ أو ثلاثُ أخواتٍ، أو بنتانِ أو أختانِ، فأحسَنَ صُحبتَهن، وصبَر عليهنّ، واتقى الله فيهنّ دَخَل الجنّة».
- الترمذي، ج٦، ص١٦٩.
انظر أيضا: رضا، ص ١٩٤.

يمنحها مقاماً في الجنّة. (١)

وإذا نظرنا في صدر التاريخ الإسلامي نجد أن النّساء، قد تبوأن العديد من المناصب الاجتماعية والسّياسية والقانونية بحيث مارسن حقوقهن بطريقة من شأنها تحقيق الموازنة بين حقوق المرأة وحقوق الرّجل، أي بما أن المرأة والرّجل يشكلان نصفي المجتمع، فإن وظائف كل منهما مكمّلة لوظائف الآخر.. وبهذا الخصوص يقول القرآن الكريم: «...هُنَّ لِباسٌ لَكُم وَأَنتُم لِبَاسٌ لَهُنَّ...» (البقرة، ١٨٧). بينما يقول رسول الله ﷺ : «إنّما النّسَاء شقائق الرّجَال.» (٢) (رواه أحمد وأبو داود والترمذي وغيرهم).

والمبدأ القرآني الأساسي هنا هو أنّ للنساء حقوقاً مساوية لحقوق الرجال، ولكن فيما يتعلق بشؤون الأسرة فإن الرّجل قد مُنح درجة أعلى من السلطة، ومرجع ذلك إلى ضرورة منح الرّجل السلطة اللاّزمة لتمكينه من الاضطلاع بدوره كولي أمر الأسرة ومصدر دخلها، بمعنى أنّ الشريعة تمنح الرجل سلطات تتناسب مع المسؤوليات الملقاة على عاتقه لأغراض إدارة شؤون أسرته. وبالرّغم من ذلك فإنه ليس مطلق اليد للتصرف كما يرغب أو يحبّ، وإنّما هو مكلّف شرعاً بأداء مسؤولياته الشرعية (كجزء من السّياسة الاجتماعية الشاملة). وبناءً عليه، فإنّ العلاقة بين الرّجل وزوجته تقوم على أساس المبادئ الشرعية والمساواة الأخلاقية. وهذا مما يعبّر عنه القرآن الكريم بتعبير «المودة». وفي حالة إساءة الرّجل استخدام سلطاته، فإن الشريعة تكون له بالمرصاد وتفرض عليه

---

١ – آل عمران-٤٢-٤٥ في مدح مريم بنت عمران أمّ النّبيّ عيسى عليهم السلام.
– النّساء – سورة كاملة أفردها القرآن الكريم باسم النساء تكريماً لهُنّ.
– مريم – سورة كاملة تكريماً للسيدة مريم عليها السّلام.
– الطلاق – الآية ١١ مدح زوجة فرعون لصلاحها وتقواها، رغم كُفر زوجها.
٢ – الجصّاص، جـ١، ص ٢٢٧.
انظر أيضاً :
أ – ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص٣٤-٣٦.
ب – الصالح، معالم، ص٢٠٣-٢٠٥.

العقوبات اللاّزمة دون انحياز أو محاباة. (١)

١ – فعلى سبيل المثال، تكفل الشريعة للزوجة حقها في الإنفاق عليها فإذا امتنع الزوج عن الوفاء بذلك الالتزام، فإنه يفقد حقوقه الزوجية عليها. وتستطيع الزوجة في هذه الحالة مقاضاة زوجها أمام المحاكم. ويشكل إخفاقه في الوفاء بهذا الالتزام أساساً قوياً لطلب الزوجة الطلاق، بصرف النظر عمّا إذا كان غنياً أم فقيراً .(٢) وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ رأي أئمة المسلمين هذا (المالكي والشافعي والحنبلي) مستخلص من بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة. وتخبرنا السُنّة أنّ امرأة ذهبت إلى رسول الله ﷺ تشكو بُخل زوجها فيما يتعلق بإعالتها والإنفاق على أطفالها، فأجاز رسول الله ﷺ للمرأة أن تأخذ مبلغاً معقولاً من ثروة زوجها ودون اشتراط

---

١ – البقرة –٢٨٨، آل عمران –١٩٥، النساء–١٩، ٣٤، النحل–٩٧، الأحزاب–٣٥، غافر–٤٠.

انظر أيضاً :

أ – المشكاة، جـ١، ص٢١٢–٢١٣.

ب – ابن كثير، السُدة، جـ٢، ص١١١، جـ٣، ص١٢١، ١٦٤–١٦٧.

جـ – ابن قيّم، أعلام، جـ٢، ص١٦٨–١٦٩.

د – الجصّاص، جـ٢، ص١٠٩.

هـ – الدّهلوي، جـ٢، ص ٧٠٨–٧١٦.

و – المودودي، الحجاب، الدار السعودية للنشر، جدة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٢٥٣–٢٥٥، ٢٦١–٢٦٤.

ز – الصالح، معالم، ص ٢٠٥–٥٠٦.

ح – خيرت، مركز المرأة ، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ص ٨١–٨٢.

٢ – الخصّاف، أدب القاضي، الجامعة الأمريكية ، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص٦٤٤–٦٥٠.

انظر أيضاً :

أ – العمري، ص٦٨٠–٩٨٥.

ب – الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص١٠٩–١١٠.

جـ – الجصّاص، جـ١، ص٣٧٤–٣٧٨.

د – ابن رشد، بداية، جـ٢، ص٦٦–٧٠.

هـ – دُسوقي، جـ٢، ص٥٠٨–٥٢٢.

و – المالكي، ص ٣٣٠–٣٤٠.

ز – شلبي، أحكام، ص٥٥٩ وما بعدها.

ح – البارّ، أعمال المرأة، الدار السعودية، جدة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص٥٥–٥٧.

موافقته أو إذنه، لتنفق منه على نفسها وعيالها بالمعروف. (١) إلاّ أن مقدار النفقة يتحدد وفقاً لحاجة الأسرة والمستوى المعيشي للزوجين والوضع المالي للزوج. والإنفاق يمتد كذلك ليشمل الزوجة المطلّقة في بعض الظروف المعينة منها كون المطلقة حاملاً أو مرضعة لطفله. (٢)

والإنفاق مستحق عامة في الحالات التالية:

(أ) وجود عقد زواج صحيح وساري المفعول.

(ب) أداء الزوجة لواجباتها الزوجية. فإذا كانت على سبيل المثال ناشزاً، رافضة للزّوج فإنّها تفقد حقها في النفقة. (٣)

---

١ – قال ﷺ: «لا ضَرَرَ ولاَ ضِرار.»..
– البقرة – ٢٢٩، ٢٣١، النّساء–١٩.
انظر ايضاً :
أ – الأربعين النوويّة، ص١٠٦.
ب – خان، جـ٧، ص٢١٢، ٢١٦.
جـ – المشكاة، جـ١، ص٢٧٤–٢٧٥.
د – شلبي، أحكام، ص٥٦٠–٥٦١.
٢ – الطّـلاق–٦.
انظر ايضاً :
أ – خان، جـ٧، ص٩٨–٢٠٩.
ب – ابن حَجَر، الفتاوى الكُبرى، دار الثقافة، بيروت، جـ٣، ص٣٥٨–٣٧٧.
جـ – العَمَوي، ص٦٧٨–٦٨٠.
د – موسى، أحكام، ص٢٢٩–٢٣٠.
هـ– خيرت، ص٩٧–٩٨.
٣ – الشافعي، الأم (المُزَني)، جـ٧–٨، ص٢٣٠..٢٣٢، ٢٣٤–٢٣٦، ٤٤٥.
انظر ايضاً :
أ – ابن تيمية، فتاوى النّساء، مكتبة القرآن، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص٣٣٢–٣٣٣، ٢٨١–٢٨٧.
ب – العَمَوي، ص٦٨٠–٦٨٣.
جـ – الشوكاني، السّيل، جـ٢، ص٤٤٨–٤٥٤.
د – الجصّاص، جـ٢، ص١٨٢–١٨٨.
هـ – الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص١١١–١١٤.
و – الخصّاف، ص٦٥٠–٦٥١، ٦٥٨.
ز – شلبي، أحكام، ص٣٢٩، ٤١٨–٤٣٣.
ح – موسى، أحكام، ص٢١٨–٢٤١.
ط – دوي، ص٢٠٤–٢١٥.
ي – خيرت، ص ٨٠.

(ج) إن حق المرأة في النفقة هام جداً إلى درجة أنه إذا كانت المرأة غير متزوجة فإن والدها يكون مسؤولاً عن إعالتها والإنفاق عليها. وإذا كان الأب غير قادر على ذلك أو في حالة وفاته، فإن مسؤولية إعالتها تقع على عاتق أكبر أبنائها أو أحفادها أو على أقرب الأقربين من الذكور أو على بيت المال (الحكومة). (١)

٢ - يؤكد الكثير من الفقهاء المسلمين حق المرأة في أن يكون لها سكن مستقل. لقد كان من العادات القديمة للمجتمع الإسلامي أن يعيش الأبناء أو البنات بعد الزواج (مع أزواجهم) في بيت الأسرة الكبير، بيد أنّه لكل امرأة متزوجة الحق في أن تطلب من زوجها أن يؤمن لها سكنا مستقلاً. (٢)

٣ - لقد أولى الفقهاء المسلمون حق المرأة في الحصول على المساعدة في الأعمال المنزلية بواسطة خادم، اهتماماً خاصاً. وبهذا الصدد، فإنّ ظروف الزوجة، كأنْ اعتادت أن يكون لها خادمة قبل الزواج، أو إذا كانت أعباء الأعمال المنزلية تخرج عن نطاق قدراتها وتشكّل ثقلاً إضافياً عليها، عندها يكون لها الحق في الحصول على المساعدة. وتخبرنا السنّة أن رسول الله ﷺ كان يقوم، إلى جانب الاحتفاظ بالخدم، بمساعدة أسرته في المنزل. وهو يقول في هذا الشأن:

«خَيرُكُم خَيرُكُم لأهلِه، وأنا خيرُكم لأهلي...» (٣)

---

١ - الجزائري، فصل الخطاب في المرأة والحجاب، الرئاسة العامة للإفتاء - الرياض، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٢٥.

٢ - الغسّاني، ص٦٥١-٦٥٢.

انظر أيضاً :

الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص١١١.

٣ - خان، جـ٧، ص٢١١-٢١٢، جـ٨، ص٤١-٤٢.

انظر أيضاً :

أ - المشكاة، جـ١، ص٢١٣.

ب - ابن قيّم الجوزية، زاد المعاد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، جـ١، ص٥٥.

جـ - الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص١١٠.

٤ – بناءً على الحقوق والواجبات المتبادلة بين الزوجين، فإن شخصية كل منهما تكتسب أهمية خاصة، وبالتالي فإن الزوجة حسب الشريعة الإسلامية لا تشكّل جزءاً من شخصية زوجها، وهو ما يؤهلها حق الاحتفاظ باسم عائلتها سواء كانت أم لم تكن متزوجة. وفي هذا تكون على قدم المساواة مع الرجل. ومما تقدم فإننا نستخلص ثلاثة أمور هامة من هذا المبدأ وهي:

(أ) وجود حقوق اقتصادية ومدنية للمرأة تمنحها الأهلية الشرعية للاحتفاظ بممتلكاتها واستثمار ثروتها والتعاقد على الأعمال. (١)

(ب) حق المرأة في أن ترث زوجها ونويها.

(ج) حق المرأة في الحصول على الإشباع الجنسي من زوجها تماماً كما تشبعه هي. أي أنّه يجب على كلا الزوجين الاستجابة للرّغبات الجنسية للآخر. ووفقاً للشريعة وكإجراء احترازي لحماية كل من الرّجل والمرأة يجب ألا تبقي لأي منهما الحاجة إلى إشباع غرائزه الطبيعية وألا يكون محروماً من ذلك.

وبهذا الخصوص هناك العديد من التعليمات النبوية الشريفة التي تحض المسلمين على تلبية الاحتياجات الطبيعية لأزواجهم. وفي معرض تفسيره للآية ١٨٧ من سورة البقرة يؤكد ابن كثير أن قاعدة الزواج التي تنص عليها هذه الآية هي أنه يجب على كلا الزوجين إشباع الحاجة الجنسية للآخر

---

١ – «... للرِّجَالِ نَصيبٌ مِمَّا اكتَسَبوا، وللنِّساء نصيبٌ مِمَّا اكتَسَبْن...» النِّساء–٣٢.

– المودودي، حجاب، ص٢٦٢–٢٦٤.

انظر أيضاً :

أ – الجزائري، فصل الخطاب، ص٢٥.

ب – خيرت، ص٤٠–٥٩.

جـ – الصالح، معالم، ص١٩٤–١٩٧، ٢١٠.

د – وهبة، ص٤٩.

هـ – الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، مادة–١٩.

ز – وافي، ص٤٦–٤٧، ٢٩٧.

بمعنى أن كل منهما مكمّل للآخر. (١) ويشير ابن كثير أيضاً بهذا الصدد إلى المبدأ الشمولي الوارد في الآية القرآنية:

«... ولَهُنَّ مِثْلُ الَّذي عَلَيهِنَّ بِالمَعرُوفِ..» (البقرة، ٢٢٨)

ويقول ابن عباس «إنّي لأحبُّ أن أتَزَيَّن للمرأة، كما أُحبُّ أن تتزيَّنَ لي المرأة.» (٢)

٥ - لم يكن على الإطلاق حق المرأة في التعليم موضع جدل أو نقاش بين الفقهاء المسلمين. وعلى سبيل المثال فإننا نجد أنَّ الرَّسول ﷺ كان يعلِّم النِّساء في حلقات خاصة. وبالإضافة إلى ذلك كانت زوجته أم المؤمنين السيدة عائشة معروفة بعلمها، وقد أوصى رسول الله ﷺ المسلمين بالتعلُّم منها. ووفقا للحديث النبوي الشريف فإن: «طلب العلم فريضة على كلِّ مسلم»، بصرف النظر عن جنسه (٣)

---

١ - المشكاة، جـ٢، ص٢٠٧-٢١١.
انظر أيضاً :
أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص٣٤-٣٥.
ب - الجصّاص، جـ١، ص٢٧٤، جـ٢، ص١٨٨.
جـ - شلبي، لحكام، ص٣٢٦-٣٢٨.
د - الجزائري، منهاج، ص ٤٤١.
٢ - خان، جـ٨، ص٤١.
انظر أيضاً :
أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص١١١.
ب - القرطبي، تفسير، جـ٣، ص١٢٣-١٢٤.
جـ - الجزائري، فصل الخطاب، ص٢٥.
د - الصالح، معالم، ص٢١٢-٢١٦.
هـ - سابق ، جـ٢، ص٢٢٠.
٣ - المشكاة، جـ١، ص٢٤٦.
انظر أيضاً :
أ - ابن عبدالبرّ، جامع بيان العلم، دار الفكر، دمشق، جـ١، ص٨-١٦.
ب - المودودي، حجاب، ص٣٦٤-٣٦٥.
جـ - الجزائري، فصل الخطاب، ص٢٥-٢٦.
د - الصالح، معالم، ص١٠٩-١١٠.
هـ - خيرت، ص٦٢-٦٥، ١٠٧-١٠٩.
و - الصالح، الطفل في الشريعة الإسلامية، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص٣٢٤-٣٢٦.
ز - وهبة، ص ٣٢٤-٣٢٧.

٦ - يحترم الإسلام حق المرأة في الحفاظ على كرامتها وشرفها وعفّتها احتراماً كبيراً. وبالتالي، فإنّ أي تحريم أو تصريح وارد في الشريعة إنّما يأتي انطلاقا من مبدأين أساسيين هما إمّا: أ - تحقيق مصلحة لها (أو للمجتمع) أو ب - كإجراء وقائي لحمايتها (أو حماية المجتمع) من أيّ شرٍّ متوقع. ولقد كان هناك العديد من المناقشات بين الفقهاء المسلمين بهذا الخصوص. ووفقاً للقرآن الكريم فإن أي شخص يتهم بقذف رجلٍ شريفٍ أو امرأة شريفة بارتكاب جريمة الزّنا دون أن يقدم دليلا كافياً على ذلك (أربعة شُهداء) فإنّما يحق عليه العقاب بثمانين جلدة، ويفقد هذا الشخص سواء كان رجلاً أو امرأة حقه في الإدلاء بشهادته في أية قضايا أخرى بعد ذلك. وفي حالة توجيه الزوج هذا الاتهام لزوجته، وإذا لم يكن هناك شهودٌ غير الزوج، فإنّه يتوجب عليه أن يقسم باللّه أربع مرات أنّ ادعاءه صحيح، والمرة الخامسة أن لعنة اللّه عليه إن كان من الكاذبين، وبالتالي إذا أنكرت الزوجة تلك التهمة بالقسم بنفس الطريقة (اللّعان) فإنّها تعتبر بريئة من الاتهام الموجه إليها. وبعدها يتم التفريق بينهما بصفة نهائية. (١) وقد يُفهم هذا التفريق على أنه ردّ اعتبار للزوجة وعقاب للزوج، بسبب إنكارها. أمّا إذا إعترفت الزوجة بارتكاب هذا الذنب فيطبق عليها حدّ الزّنا. (٢)

وقد يُفهم التفريق هنا أيضاً على أنه إجراء احتياطي ضد تشويه الرّجل

---

١ - الفرقان-٤-٩.
انظر أيضاً :
أ - الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص٨٤-٩٣.
ب - الأوزاعي، جـ٢، ص١٠٣-١٠٦.
جـ - الجصّاص، جـ٣، ص٢٨٨-٢٩١.
د - المالكي، ص٤٠١-٤٠٩.
هـ - ابن رشد، بداية، جـ٢، ص١٤٤-١٥٣.
و - دُسوقي، جـ٢، ص٤٥٧-٤٦٧.
ز - الصّابوني، ايات الأحكام، جـ٢، ص٥٥-٧٦، ٧٧-٩٨.
ح - وهبة، ص١٨٠-١٨٨.
٢ - الماوردي، أحكام، ص ٢٣٠-٢٣١.
انظر أيضاً :
دوي، ص ١٨٨-١٩٠.

لسمعة زوجته في المستقبل. إذ أنّ هذا التفريق ينهي العلاقة بينهما. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا التفريق يُفهم منه ضمناً أن الحياة الزوجية لا يمكن لها أن تستمر إذا سادها عدم الاحترام، أو إذا انعدمت فيها الثقة المتبادلة. وخاصة بين الزوجين في علاقتهما المقدّسة كما أباحها الشرع الحنيف.

إن الشريعة الإسلامية تهدف إلى تأسيس حياة زوجية زاخرة بكلّ القيم الإنسانية النبيلة، في جوّ من المودة والثقة المتبادلة. [1] (راجع الفصل الثالث المبحث ٥)

ووفقا للمفهوم الإسلامي للكرامة، فإن حق المرأة في الشّرف والكرامة يتأسس في إطار عملي من القواعد الشرعية. وهذه القواعد أيضاً تعتبر بمثابة إجراءات احترازية لحماية المرأة ضد أي شكّ قد ينال من شرفها أو سُمعتها، أي بمعنى آخر، المقصود من هذه القواعد هو حماية عفّة المرأة من تصرّفات وأقوال بعض الأشرار. هذا، ويؤكد كل من القرآن الكريم والسّنة الشريفة على قبول واعتماد الأهداف الشرعية الآنفة الذكر خاصة فيما يتعلق بالقواعد الخاصة باللباس المحتشم للمرأة وبوجوب مراعاتها عدم الاختلاط غير الضروري بالرجال الأجانب (غير المحارم) أو الخلوة مع أحد منهم. كما أنّ هناك قواعد خاصة بلباس الرجل أيضاً، إذ يجب أن يُغطي اللباس عورته الممتدة من ركبته حتى صُرّته. كما أُمر الرِّجال بالابتعاد عن النِّساء غير المحرَّمات عليهم. هذا، ويأمر القرآن الكريم كلا من الرّجل والمرأة على حد سواء، بضرورة التصرف بطريقة مُحتشمة

---

١ - «الطّلاقُ مرّتان، فإمساكٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ بإحسان...» البقرة ٢٢٩.

انظر ايضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص١١٢-١١٣.

ب - نُسوائي، جـ٢، ص٢٢٩.

جـ - حجازي، جـ١، ص٦٧-٦٨.

د - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المواد-٨، ٢٠.

ولائقة. (١)

«قُل لِلمُؤمِنِينَ يَغُضُّوا مِن أبصَارِهِم وَيَحفَظوا فُروجَهُم...

«وقُل للمؤمنات يَغضُضنَ مِن أبصارِهِنَّ ويَحفَظنَ فروجَهُن ولا يُبدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاّ مَا ظَهَرَ منها...» (النور ٣٠-٣١).

٧ - حق المرأة في العمل: يرى الكثير من الفقهاء المسلمين أن من حق المرأة أن تعمل وهى عند ممارستها لهذا الحق قد تفي بمتطلباتها المالية أو تلبي احتياجات المجتمع من العمالة النسائية خاصة في مجالات التعليم والصحة بغية خدمة القطاع النسائي للمجتمع. ولقد كان للمرأة في صدر الإسلام وخاصة في زمن النبي ﷺ دورٌ بارزٌ في المشاركة في الحروب، بتقديم الرعاية الصحية المطلوبة للمرضى والجرحى وإعداد الطعام، إلاّ أنّ الجهاد والمشاركة الحربية لا تجب على المرأة. وخلاصة القول هنا هى أنّه لحماية المجتمع بصفة عامة يجب أن تمارس المرأة عملها في جوٍّ من الاحتشام (بعيداً عن الرِّجال) بقدر الإمكان كما يجب أن يكون لباسها محتشماً، غير مبدية لزينة أو تبرّج. (٢)

وتجدرالإشارة بهذا الخصوص إلى أن معظم البلدان الإسلامية مازالت

---

١ - «يابَني آدَمَ قد أنزَلنا عَليكُم لِباساً يُواري سَوءاتِكُم وريشاً ولِباسُ التَّقوى، ذلِكَ خَيرٌ...»الاعراف ٢٦.

- إبراهيم-١٩، الأحزاب-٣٢-٣٦، ٥٩.

انظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٥، ص١٥٧-١٥٨.

ب - ابن تيمية، فتاوى، ص٣٢-٤٤، ١٨٩-٢١٣.

جـ - الجصّاص، جـ٣، ص٣٦٩ وما بعدها.

د - ابن تيمية، حجاب المرأة، الرئاسة العامة للإفتاء، الرياض، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص٥-٣٦

هـ - المودودي، حجاب، ص٢٤٦-٢٥٣، ٢٨٥-٢٨٧.

و - الجزائري، فصل الخطاب، ص٢٤.

ز - وهبة، ص ١٣٣-١٥٠.

٢ - قال النبي ﷺ لإمرأة سألته المشاركة في الجهاد: «جهادُكُنَّ الحَجّ».

- الألباني، جـ١، ص٥٩٥

تطبق نظام التـعليم القـائم على الفـصل بين الجنسين مـاعـدا المراحل الجامعية والعُليا، حيث يطبق نظام التعليم المختلط، الأمر الذي يجد انتقاداً من جانب العديد من الفقهاء المعاصرين. وتعتبر المملكة العربية السعودية في هذا المجال أكثر البلدان التزاماً بالتعاليم والقواعد الإسلامية في مدارسها وجامعاتها. وللتغلب على النقص في المدرّسات في جامعاتها تستخدم المملكة العربية السعودية أنظمة الدوائر التلفزيونية المغلقة في تدريس الطالبات.

٨ – الحقوق السياسية للمرأة: يقول الرسول الكريم ﷺ في حديثه الشريف:

«ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» (١).

انظر ايضاً :

أ – الكاندهلوي، حياة الصحابة، دار الوعي، حلب، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، جـ١، ص٦٠-٦١٩..

ب – ابن تيمية، حجابه ص٣٦-٣٢.

جـ – ابن قيّم، أعلام، جـ٢، ص١٦٨.

د – الجصّاص، جـ٣، ص٣٦٩-٣٧٢.

هـ – الصّابوني، آيات الأحكام، جـ٢، ص١٤٢-١٧٤، ٢٥١-٢٥٢، ٢٧٣-٢٩٠.

و – المودودي، حجابه ص ٢٤٨-٢٥١.

ز – الصالح، معالم، ص٢١٠.

ح – عروس المرأة، ص١٢٢-١٢٧، ١٤٥-١٥٧، ١٦٦.

ط – رضا، ص٧-١٢.

ي – وهبة، ص٢٠٨-٢٠٩، ٢١٥.

ك – البارّ، ص١١٢.

١ – المصطلح (حاكم)، يشمل القاضي، وحاكم البلد .

يوجد في المملكة العربية السعودية مثلا حوالي سبع جامعات، ومئات المدارس، ويحظى تعليم البنات بالعناية الفائقة من قبل الحكومة التي تنفق بسخاء في سبيل تطوير عملية ورفع مستوى التعليم وفقاً للمبادئ الإسلامية. وهناك أعداد ضخمة من الفتيات السعوديات في جميع التخصّصات العلمية الطُبا، ويتبوأن مراكز قيادية وغيرها في خدمة بلادهن وتطوّرها. وما يميز السعودية في هذا المجال عن غيرها من الدول الإسلامية، حرصها على عدم الاختلاط بين الجنسين وتأكيدها على ظهور النساء مع التزامهن بالمظهر الإسلامي المحتشم. وبذلك تُبرهن المملكة العربية السعودية أن تعاليم الإسلام عملية في جميع المجالات. وأن تلك التعاليم لا تتعارض مع المدنيّة العفيفة والتقدم الحصيف. بل أنّها هي المدينة الرشيدة بكلّ معنى الكلمة.

انظر ايضاً :

أ – ابن كثير، المُسند، جـ٣، ص ١٦٤.

ب – الماوردي، أحكام، ص٣٧.

جـ – الماوردي، أدبه جـ١، ص١٢٧.

د – الصالح، معالم، ص١٩٦ -١٩٧.

وهناك إجماع بين الفقهاء المسلمين بأن القائد الأعلى أو رئيس الدولة الإسلامية يجب أن يكون رجلاً.

وبالرغم من أن الزعامة النسائية ليست معتادة بشكل كبير في التاريخ، إلاّ أن بعض الفقهاء المسلمين يؤكدون أن قدرة الحاكم المسلم على المشاركة في الجهاد تشكل أحد الشروط الهامة لتأهيله لشغل المنصب الرئاسي. أي بمعنى آخر، أن الفقهاء يعتبرون خليفة المسلمين القائد الأعلى للجيش بالإضافة إلى كونه الزعيم والقائد السياسي وبما أن النساء معفيات من الجهاد فإنه ينقصهن شرطٌ هامٌ من شروط رئاسة الدولة وبناءً عليه فإن النِّساء غير مؤهلات لتولي منصب القائد الأعلى أو الحاكم.

وبالرّجوع إلى القيود التي يفرضها الإسلام على لباس المرأة وإلى التعليمات الإسلامية القاضية بتجنب المرأة لمجتمع الرّجال [1] يضيف بعض الباحثين الآخرين أنّه في حالة كون المرأة حاكماً، فإنّها لن تستطيع الابتعاد عن مجالس الرِّجال الأجانب، إذ يتوجب عليها في معظم الأحيان التعامل مع هؤلاء الرجال وهذا مالا تسمح به الشريعة. ويمتد هذا الرأي ليشمل المناصب القضائية كذلك. [2] إلاّ أنّ أبا حنيفة يسمح للمرأة بتولي منصب القاضي في بعض الظروف المعينة بينما يدفع ابن جرير الطبري

---

١ – الماوردي، أحكام، ص٦-١٦.

انظر أيضاً :

أ – ابن قيِّم، أحكام، جـ٢، ص١٦٨.

ب – ابن تيمية، حجاب، ص٣٢-٥٦.

جـ – القَلْقَشَندي، مآثِر الإنافة، عالم الكتب، بيروت، جـ١، ص٣١-٣٢.

د – الرِّيس، ص٢٩٥.

هـ – عويس، المرأة، ص١٦٧-١٦٨.

و – وهبة، ص٢١٠-٢١٢.

٢ – ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص١٦٤.

انظر أيضاً :

أ – الماوردي، أحكام، ص٦٥، أدب، جـ١، ص٦٢٥-٦٢٧.

ب – الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص٢٣٧.

بأنه طالما كان للمرأة الحق في الإدلاء برأي قانوني (الفتوى) فإنّه ينبغي أن يكون لها الحق في تولّي منصب القاضي ويوافق علي بن حزم، الطبري في رأيه هذا. (١)

أما حق المرأة في عضوية البرلمان، وهو موضوعٌ حديث، فمرفوض كذلك من قبل بعض الفقهاء المعاصرين مثل أبي الأعلى المودودي. (٢) وبالرجوع إلى التاريخ الإسلامي، فإننا نجد أن النّساء لم يكنّ يشاركن في مجلس الشورى، كما لم يكنّ من أهل الحل والعقد، إلاّ أنّهن شاركن في البيعة (٣) بمعنى الإدلاء بأصواتهن أو انتخاب القائد الأعلى وهو الأمر الذي يمكن توسيع نطاقه ليشمل التصويت في الانتخابات البرلمانية أو الرئاسية، وحق النقض في رفض بعض القرارات الحكومية المعينة. وواقعة اعتراض المرأة على قرار عمر بن الخطاب رضى اللّه عنه بتحديد المهور بما لا يزيد على

---

١ - يذهب أبو حنيفة إلى أنّه يصحُّ قضاء المرأة فيما يجوز فيه شهادتها. أما ابن جرير الطبري فيرى جواز قضاء المرأة في جميع الأمور. ويرى الماوردي أنّ في رأي الطبري شذوذاً عن إجماع الفقهاء ومخالفة لنصّ الآية «الرّجال قوّامون على النّساءِ بِمَا فضّلَ اللّهُ بعضَهم على بعض.» التي لم تجز للنّساء أن يقُمن (بالقوامة) على الرّجال.
وعموماً فإن رأي الفقهاء المسلمين فيما يخصّ مناصب الحاكم والقاضي، يختلف عمّا هو عليه الحال في الوقت الحاضر وخاصة فيما يجري العمل به في غير العالم الإسلامي. ويجب ملاحظة أن هذا الاختلاف مصدره خطورة وأهمية تلك المناصب. كما أننا إذا اعتقدنا وسلّمنا بأنّ الإسلام شريعة اللّه، فإن شريعة النّاس تكون هي الأدنى وعليها أن تدور بما يوافق الأعلى، وليس العكس.
ويجب أن نضع في اعتبارنا أنّ أحكام الإسلام شكّلت خطوات ثورية وتقدمية لكثير من الدول الإسلامية منذ بعثة محمد ﷺ. في تلك العصور المظلمة التي عانت فيها المرأة من الظلم والاضطهاد من جميع الأنظمة القانونية عدا الإسلام. أما فيما يخصّ العصر الحديث، فإنّ الضوابط الشرعية الإسلامية تُعتبر وسيلة احترازية لحفظ قدر معين من أخلاقيات ومبادئ لاستقرار المجتمع وبها يُصان النظام العام فيه. مع وجوب التذكير بأنّ المرأة في العالم غير الإسلامي والذي يسمي نفسه بالعالم المتحضّر، مازالت مستَغلّة ومظلومة، بعكس حالها في العالم الإسلامي. إنّ الشريعة لا يغرُّها المظهر وإنّما تبحث عن الجوهر في صيانة حياة البشر وكرامتهم، فتضع القواعد العامة والثابتة ليكيّف النّاس حياتهم في إطارها، وليكونوا بذلك بعيدين عمّا قد ينزلقون إليه نتيجة محدودية بصيرتهم وضعفهم البشري.
- الريّس، ص٢٥٩.
انظر ايضاً :
أ - الماوردي، أحكام، ص٦٣.
ب - خيرت، ص ٦٥-٦٧.
٢ - المودودي، نظرية، ص٣١٦-٣٢٥.
٣ - الخالدي، البيعة، مكتبة الرّسالة الحديثة، عمّان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٦٩-٧٩.

أربعمائة درهم، معروفة جيداً بين جمهور المسلمين. [1] (الفصل الثالث المبحث ١-٢). أي أنّ رأي المرأة السّياسي أو القانوني وتعبيرها عنه يعتبر من الأهمية بمكان. وهناك مثال قديم على وضع المرأة يتمثل في حقها في منح اللجوء السّياسي إلى اللاجئين، وهو الأمر الذي يدلّ على شخصيّتها وتأثيرها المسموح بهما شرعاً وعلى المستوى الدولي كذلك. ويقول البخاري بهذا الصدد أن أم هاني بنت أبي طالب قد منحت الملجأ والملاذ والأمن إلى ابن هُبيرة (لاجيء) ولكن أخاها علياً كان ينوي قتله. فاشتكت إلى رسول الله ﷺ الذي أقرّ تصرُّفها قائلا:

«أجَرنَا مَن أجَرتِ.» وفي رواية أخرى: «قد أمّنّا مَن أمّنتِ». [2] وتشكّل هذه السابقة أيضاً دليلاً إضافياً على أنّ الشريعة الإسلامية تقوم على أساس الرّحمة، إذ أنها تقرّ بحق الرّجل في طلب الأمان بحثاً عن السّلام والأمن لنفسه، بصرف النظر عمّا إذا كان هذا الشخص من أمة صديقه أو أمة عدوه.

إلاّ أن المرأة، باعتبارها أماً، فقد أعطيت ثلاثة درجات من الأولوية في الحقوق على الأبناء قَبل الرجل باعتباره أباً. وبالإضافة إلى ذلك، يكون للمرأة المطلقة حق الأولوية في حضانة أطفالها. وفي حالة وفاتها أو عدم مقدرتها على حضانة أطفالها، فإنّ حق الحضانة يؤول إلى أحد أقاربها من النِّساء (أمّها أو أختها) أي أنّ قريبات الأم يتقدّمن على قريبات الأب (أم الأب أو أخته) عند تساوي درجة القربى في الجهتين. [3] ووفقاً لتعاليم السنّة المطهرة، يكون للأقارب من

---

١ - ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص١٢٢-١٣٣.

وايضاً : وهبة، ص٤٩-٥١.

٢ - خان، جـ٣، ص٢٦٣، الحديث رقم ٣٩٦.

انظر ايضاً :

أ - المشكاة، جـ٢، ص ٣٩٣..

ب - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، مادة-٩.

٣ - إنّ ما تحظى به الأمومة من تقدير جمّ ورعاية فائقة واحترام بالغ، لم يسبق له مثيل من غير الإسلام.

- الجصّاص، جـ١، ص٤٠١، جـ٢، ص١٩٣-١٩٥، جـ٣، ص١٩٦ وما بعدها.

انظر ايضاً :

النِّساء الأولوية على الأقارب من الذكور. ويكون ترتيب جدول الأولويات كالآتي:

أولاً: الأم، ثانياً: الجدة لأمّ. ثالثاً: الخالات. رابعاً: الجدة لأب (ثم أمها). خامساً: الأخوات. سادساً: العمّات ثم أقرب الأقربين حسب درجة القربى. (١)

ويجب التأكيد على أن الشريعة الإسلامية لا تعهد عشوائياً بالأطفال الصغار إلى الأمّ أو بالأطفال الأكبر سناً إلى الأب، كما يدّعي الباحث الإنجليزي سبستيان بولتر. حيث إنّ ما جاء في السنّة والآراء المختلفة للفقهاء المسلمين بشأن الحضانة، مبنيٌ على أساس مصلحة الطفل أولا، ثم إشباع غريزة الأمومة الطبيعية للأم. ولأن مصلحة الطفل الصغير عادة ما تتحقق بصورة أفضل في كنف الأم، مالم يثبُت عدم صلاحية تلك الأم أو عجزها لسبب من الأسباب. (٢)

أ - القرطبي، تفسير، جـ٣، ص١٦٠-١٧٣.
ب - الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص١١٨-١٢٠.
جـ - ابن تيمية، فتاوى، ص٢٨٨-٢٩١.
د - الصّاف، ص٦٨٥-٦٨٨.
هـ - المَنّوي، ص ٦٨٥-٦٨٨.
و - المالكي، ص ٣٩٢-٣٩٥.
ز - ابن حَجَر، بلوغ المرام، ص٢١١-٢١٢.
ح - نُسوقي، جـ٢، ص٥٢٦-٥٢٤.
ط - شلبي، أحكام، ص ٧٣٧-٧٤٢.
ي - خيرت، ص ٩٩-١٠٠.
ك - عويس، الأسرة، ص ٦٩-٩٧.

١ - في الأحاديث الشريفة، تأتي المرأة دائماً في مقدمة من يجب الإحسان إليهم من الأقارب مثال ذلك :
الأمّ ثم الأب، الأخت ثم الأخ ثم الأقرب فالأقرب نساءً فرجالاً.
عن ترتيب أولوية حق الأقارب في حضانة الصغير، أنظر الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، جـ٤، ص٥٩٤-٥٩٦.
أنظر أيضا :
أ - ابن جزيّ، ص ١٤٩.
ب - نُسوقي، جـ٢، ص٥٢٦-٥٢٨.
جـ - خيرت، ص ٩٧-٩٩.

٢ - إذا تم فصل المولود عن أمّه، فإنّه قد يجد أو يُعهد به إلى من يقوم بشؤونه. إلاّ أنّ المعاناة تكون شديدة على الأم نظراً لابتعاد صغيرها عنها، وقد يؤدي بها ذلك إلى المرض أو الجنون أو الموت.
وعليه فإن الشريعة الإسلامية تنظر بعين الرّحمة والعطف لتلك المشاعر الأمومية النبيلة، وتعطي الأمّ حق الأولوية في حضانة وليدها حتى سنّ الرشد، وفي بعض المذاهب حتى سن الزواج أو حتى تمام الزواج.
- أنظر
Poulter, The Claim to a Separated Islamic System, (A Paper Presented to the Conference on Islamic Family law, held in the School of Oriental and African Studies, Faculty of Law, London, 10. 1409 AH/S. 1989 AD), PP.11-12.

ووفقاً لآراء الفقهاء المسلمين يبقى الطفل في حضانة أمه حتى يبلغ ما بين ٧-٩ سنوات. ويعود السبب في عدم تحديد الفقهاء لسنّ معينة تنتقل فيه حضانة الأطفال لآبائهم، إلى أنه (نظرا لبعض الظروف الصحية) لا يصل كل الأطفال إلى درجة الإدراك والتمييز في نفس السن. أي أنّ التمييز والإدراك هو المعيار الذي يحق للطفل على أساسه اختيار العيش مع أحد والديه. وانطلاقا من الحرص على مصلحة الطفل فإن الخيار الآنف الذكر يسقط في حالة عجز أو عدم مقدرة أي من الوالدين على الحضانة. ويبقى الطفل مع الآخر. كما يسقط هذا الخيار أيضا عن الطفل المعتلّ عقلياً ويبقى في حضانة أمّه. ويرى الشافعي أن مثل هذا الطفل يجب أن يعامل على أنّه دون السابعة من عمره بسبب فقدانه التمييز. (١)

وفي هذا السّياق أيضاً، يمكن اعتبار أنّ القيود الشرعية المفروضة على بعض أنشطة النّساء (مثل منعهن من تولّي منصب رئيس الدولة أو منصب القاضي) مبررة كنوع من المزايا وليس حرماناً، كما يلي:

١ - تعفي الشريعة الإسلامية المرأة من العمل لكسب عيشها لأن المرأة جسدياً تؤدي وظيفة أكبر وأعظم فهي من تحمل وتلد الأطفال وترضعهم عصارة الحياة مع كل ما تتكبده من معاناة وألم من جراء ذلك (٢). وبناءً عليه فإن

---

١ - إذا اختار الصغير حضانة أبيه، يبقى للأمّ حق الأولوية في تمريضه في بيتها في حالة مرض الطفل. وفي الحالات الأخرى لا شئ يمنع الطفل من زيارة أمّه. أمّا إذا اختار الطفل أن يكون في حضانة أمّه، فإنه لا يُمنع من زيارة أبيه لتعليمه أو تدريبه أو تهذيبه. كما أن عبء النفقة والتعليم يقع على الأب رغم وجود الطفل في حضانة أمّه.
- الشافعي، الأم، جـ٨، ص ٢٣٤-٢٣٥.
انظر أيضاً :
أ - الشّوكاني، نَيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، جـ٦، ص٢٢٨ وما بعدها، جـ٧، ص١٣٧-١٤٦.
ب - ابن حزم، المحلّي، جـ١١، ص٧٤٨-٧٤٩ وما بعدها.
جـ - الجزيري، جـ٤، ص٢٩٨-٦٠٣.

٢ - «ووصّينا الإنسانَ بوالديهِ حَملَتهُ أمُّه وَهناً على وَهنٍ، وفِصالُه في عامَين، أنِ اشكُر لي ولوالديكَ إليَّ المصير.» لُقمان - ١٤.
«ووَصّينا الإنسانَ بوالديه إحساناً، حَملَتهُ أمُّهُ كُرهاً، ووَضَعَتهُ كُرهاً، وحَملُهُ وفِصالُهُ ثلاثونَ شَهراً، حتّى إذا بَلَغَ أشُدَّهُ وبَلَغَ أربَعينَ سَنَةً، قالَ ربِّ أوزِعني أن أشكُرَ نِعمَتَكَ التي أنعَمتَ عَليَّ وعَلى والديَّ..» الأحقاف-١٥.
- المشكاة، جـ١، ص ٢١٢-٢١٣.
وأيضا: خيرت، ص ٦٣.

النفقة الشرّعية تقع على عاتق الرّجل، و لذا فإن الرّجل يُعطى سهمين من ميراث القريب المتوفي، بينما تُعطى المرأة سهماً واحداً من الميراث بصفة عامة ولكن دون أي التزامات مالية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن المرأة يكون لها الأولوية في حضانة الأطفال (١)

٢ - المرأة معفاة من الجهاد إذ أنها تشارك فيه عن طريق إنجاب المقاتلين الشجعان الذين ينوبون عن أمتهم. وبالمثل، يمكن أن يُفهم أن المرأة غير المسلمة غير ملزمة أيضاً بدفع الجزية لأنها تنجب رجالاً ملزمين بدفع الجزية. ذلك لأن الجزية تدفع عوضاً عن المشاركة في القتال. (٢) (راجع الفصل الرابع المبحث ٤- الجزية).

٣ - بمقارنة النقطتين المذكورتين أعلاه مع المسؤوليات الجسام للحكم والقضاء وتمثيل الناس في البرلمان، يمكن الدّفع بأن هذه الأعمال تمثل مسؤوليات وأعباء، وليست مزايا، وإن المرأة معفاة من بعض المهام والوظائف مثل الإنفاق والجهاد، إذن فمن حقها أن تُعفى من المسؤوليات أو الأعباء الأعظم، والناشئة عن الحكم أو القضاء أو غيرها من الأعمال والمناصب (٣).

---

١ - النِّساء - ١١.

انظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ١١٧-١٢١.

ب - الصالح، معالم، ص ٢٠٦.

جـ - خيرت، ص ١٠١-١٠٢.

٢ - وهبة، ص ١٩١-٢٠٠.

٣ - وقد يتساءل البعض أنّه مادامت تتوافر في المرأة الكفاءة والرغبة في تحمّل تلك المسؤوليات، فلماذا لا يتم تعديل الشريعة (القانون) بواسطة استفتاء عام، حتى يصبح بالإمكان تحقيق تلك الرّغبات بصورة شرعية؟

في الرّد على مثل هذا التساؤل، يجب التذكير بأنّ أمراً كهذا لا يمكن أن يكون موضع نقاش أو استفتاء. فإذا تواجد نصٌّ كالحديث المذكور، فإنّ القاعدة الفقهية المُجمَع عليها هي أنّه لا اجتهاد في محلّ النّص. فهي إضافة إلى كونها قاعدة شرعية معمول بها في مجالي الشريعة الإسلامية وأيضاً في القانون الوضعي، إلاّ أنها قاعدة منطقية تجعل من التشريع المكتوب نظاماً مُستقرّاً يتكيّف به حياة الناس ومصالحهم، وهي بذلك تصبح ميزة هامة يتوجب توافرها في التشريع، بغضّ النّظر عن نوعه، إن كان إلهياً أو وضعياً. صحيحٌ أنّ الرأي الذي يتم تبنّيه بواسطة استفتاء عام، يمثّل رأي الأغلبية ويعبّر عن رغباتهم، ولكن قد لا يكون ذلك الرأي بالضرورة رأياً صحيحاً، ذلك لأن واجب القانون هو حماية المصالح المعتبرة للناس، ولا يتحتم عليه بالضرورة تلبية رغباتهم دائماً، مالم تكن تلك الرّغبات من المطالب الحياتية والأساسية.، وكمثال على ذلك هل يمكن

٤ – ويمكن أيضاً تبرير أن هذه القيود الشرعية لا تحط من قدر المرأة، إذ أنها تُعتبر بمثابة نوع من التقسيم أو التوزيع للأدوار بين الناس بحيث يكون الدور المنوط أكثر ملاءمة للشخص المناط به من حيث قدراته الطبيعية، أو جنسه. وبالتالي يمكن القول إنّ المُوزِّع (الشريعة) أكثر عقلانية وعدالة. وتحديداً يكون حتى للناس من نفس الجنس وظائفُ وأدوارٌ مختلفة وفقا لاختلاف قدراتهم. ولذا فإنه يكون من الأكثر حكمة وضع الشخص المناسب في المكان المناسب (الوظيفة المناسبة) وبالتالي يمكن فهم أنه ينبغي أن تكون مسؤولية المرأة أقل من مسؤولية الرّجل لأن الرّجل بطبيعته غير قادر على القيام بوظيفتها الخاصة بالحمل والولادة على سبيل المثال. وفي هذا السّياق أيضاً يتساءل ابن كثير عن سبب عدم وجود رُسل أو أنبياء من النّساء؟ وهذا بالطبع للتأكيد على أن لكل جنس مواصفات ووظائف ومهام محددة. (١)

ويمكن أن نخلص إلى أن المبررات المذكورة أعلاه تعد أكثر ملاءمة للهيكل

التشريع بإباحة المخدّرات مثلاً، بالاستناد إلى رأي الأغلبية في استفتاء عام، بحجّة أنّ تلك هي ما يريده أغلبية النّاس؟ ولا يخفى على القارئ الحصيف أنّ أغلبيةً تطالب أو ترغب أو تُشرِّع في ماهو ضارٌ أو مؤذٍ لأي من المصالح الأساسية للنّاس، لهي أغلبية غير رشيدة ولا يُعتدُّ برأيها في شئ. وهنا تظهر مميّزات التشريع الإسلامي في رَسمه الإطار الثابت للأساسيات المستقرة لحياة البشر نحو غاية مأمونة.

في هذا السّياق، يجدُر بنا الإشارة إلى حكمة الشّارع العظيم في كتابه المُنزّل «يَا أَيُّهَا الذين آمَنوا، لا تسألوا عن أشياءَ إن تُبدَ لكُم تَسُؤكُم...» المائدة-١٠١.

قال النبيّ عليه الصلاة والسّلام:

«إنّ اللّه تعالى فَرَضَ فرائض فلا تُضيّعوها، وحرّم حُرُماتٍ فلا تَنتهكوها، وحَدَّ حدوداً فلا تعتدوها، وسكتَ عَن أشياءَ مِن غير نِسيانٍ فلا تبحثوا عنها.».

– ابن كثير، العُمدة، جـ٤، ص٢٤٠-٢٤٤.

انظر ايضاً :

حجازي ، جـ١، ص٢٥١.

١ – «وَمَا أرسَلنَا قبلَكَ إلاّ رِجَالاً نُوحيَ إليهم، فسألوا أهلَ الذّكرِ إن كُنتُم لاَ تَعلمُونَ.» الأنبياء-٧.

يوسُف-١٠٩، النّحل-٤٣.

– ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص١٦٤.

انظر ايضاً :

أ – الواحدي، ص ٢١٠.

ب – حجازي، جـ١، ص ٤٩٤، ٥٤٠، جـ٢، ص٣٩.

الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية (وهو الأمر المقبول لدى كافة المسلمين). ومن ناحية أخرى، فإن هناك بعض المعارضة وتنطلق هذه المعارضة من وجهة النظر الحديثة التي تفسِّر هذه القيود على أنها حرمان للمرأة من حقوقها. إلا أنه يمكن القول بأن هذه هي بؤر اختلاف المفاهيم وهي لا تقارن بوجهات النظر الحديثة حيث لكل رأي أساسه ومنطلقه المختلف عمّا لدى الرأي الآخر. (١) وعلاوة على ذلك، فإنه أمر طبيعي أن نجد أراء مختلفة في أي مجتمع، إذ أن ليس كل الناس يفكرون بنفس الطريقة، وأن التنوّع، تكاملٌ ومتعة وجمال، فلا تستدعي تبادل الاتهامات أو شنّ الحروب، وليس لأحد أن يفرض رأيه على آخر. قال تعالى: «ولو شاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُم أمةً واحِدَةً...» وقال: «لَكُم دينكُم وَلِيَ دين».

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - في هذا السِّياق يجب توضيح الفارق بين المفهوم الحديث والمبادئ الإسلامية. فعلى سبيل المثال اللّباس المحتشم الذي يفرضه الإسلام على المرأة، الهدف منه إضفاء الوقار عليها وخاصة حينما تخرج من بيتها وذلك لحمايتها من العيون المُفرضة، التي لا ترى في المرأة إلاّ أداةً جنسية. وهذا التصرّف الإسلامي ليس عدم ثقة في المر أة نفسها، ولكن لا شئ يضمن الذين تضطّر هي التعامل معهم خارج البيت. فهناك الطيب والخبيث. والخبيث أساليبه الشيطانية إذا استثارته إمرأة شبه عارية. وعليه فإنّ إختيار مادة اللّباس، حرّية شخصية، ولكن شكل الملبس واحتشامه قضية عامة تتعلق بالأخلاق والنظام العام للمجتمع (على النقيض من وجهة النظر الحديثة في هذا الشأن)، الهدف منه وقائي في عدم الحثّ على الرذائل وعدم إثارة الشهوات، وحماية الأعراض والأنساب...الخ. وهي كلُّها مقاصد شرعية أساسية في الإسلام تتعلق بكرامة الإنسان، وهي غير قابلة للمساومة.
- السرخسي، ج٣، ص ٢٣٣-٢٣٤.

تعـدد الزوجـات

لقد أصبح موضوع تعدد الزوجات مادة لكثير من المناقشات والجدل في الآونة الأخيرة، إذ يعتبره البعض عملاً غير عادل، في حين يغمضون الطّرف عن العلاقات غير الشرعية بين الرّجل والمرأة وإن تعدّدت خليلاته دون حصر.

بيد أن تعدد الزوجات ليس بالظاهرة القاصرة على الإسلام، فلقد عرفه الإنسان وعرفته المجتمعات البشرية قبل ظهور الإسلام بعدة قرون. فعلى سبيل المثال كان تعدد الزوجات يمارس لدى كل من البابليين والرّومان والفرس والعرب. والحقيقة أنّ بعض الديانات السماوية التي نزلت قبل الإسلام، مثل اليهودية تسمح لأتباعها بتعدد الزوجات. كما أنّ جميع أنبياء اللّه صلّى اللّه عليهم وسلّم ماعدا عيسى عليه السّلام كان لهم أكثر من زوجة، فإذا أقرّت البشرية بريادة أولئك الأنبياء والمرسلين، فإنّ الاقتداء بهم يُصبح فضيلة أخلاقية يشذّ عنها الناقدون.

إنّ الديانات السابقة لم تحدّد حقّ الرجل بعدد معين من الزوجات، وكثيراً ما كان يُساء استخدام هذا الحق حيث أصبح من الممكن نقل وتحويل وحتى بيع الزّوجات لمجرد تحقيق المتعة لبعض الرجال، وامتهاناً لبعض النساء.

ولذا، فإنه يمكن الدفع بأن النّساء كنّ محرومات من الكثير من الحقوق، وخاصة من حقهنّ في الحياة بصورة إنسانية كريمة.

وبالنظر إلى ما جاءت به الشريعة الإسلامية، نجد أنها تُحرّم بصراحة ووضوح أية اتصالات أو علاقات جنسيّة بين الرّجل والمرأة خارج نطاق الزوجية الشّرعيّة. (١)

---

١ - «وإن خِفتُم ألاّ تُقسطوا في اليَتامى، فانكِحوا ما طابَ لكم مِنَ النّساءِ، مَثنى، وثلاثَ ورُباعَ، فإن خِفتُم ألاّ تَعدِلوا فواحِدةً، أو ما مَلَكَت أيمانُكُم، ذلِكَ أدنى ألاّ تَعولوا.» النّساء-٣.

- ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ٩٩-١٠٩.

انظر أيضاً :

أ - حجازي، جـ١، ص ١٥٠-١٥١.

ب - الصابوني ، آيات الأحكام، جـ١، ص ٤٢٨-٤٢٩.

جـ - نوي، ص ١٠٤.

د - Poulter, PP.11-12.

وبالنسبة لتعدّد الزّوجات، فإننا نجد أنّ الشريعة الإسلامية قد نظمت هذا الحق في إطار من الضوابط المُشدّدة في مجال رعاية الأيتام وحضّ الأوصياء على هؤلاء الأيتام ببذل رعاية خاصة ومجهود كبير في العناية والاهتمام بشؤونهم . وبالتالي أصبح المسلمون يتهيّبون من الإخفاق في النهوض بأعباء هذه المسئولية الجسيمة كما ينبغي، ممّا أدّى بالبعض إلى التردد خشية وقوعه تحت طائلة المسئولية الشرعية أو مما قد يعرّضه لغضب الله سبحانه وتعالى. وعليه، فإنّ ذلك التردد بالرغم من أنّ له ما يبرره، كان من الممكن أن يهدد مبدأ الاعتماد الذاتي ونظام التكافل للمجتمع الإسلامي الأول. وعلاوة على ذلك، كان المسلمون الأوائل مُنشغلين في صراع مرير للدّفاع عن النّفس والحفاظ على البقاء، حيث تسببت الحروب والصراعات المفروضة عليهم في فقدان الكثير من الرّجال، ممّا زاد بدوره عدد الأيتام والأرامل المعوزين، الذين أصبحوا يعيشون أساساً على إحسان الآخرين. وقد عمدت الشريعة الإسلامية، في ظل تلك الظروف العصيبة إلى اتخاذ إجراءات كافية ومؤثرة للدّفاع عن الأيتام وحماية النّساء من أيّة إساءات أو ممارسات غير عادلة (١). ولذلك نجد أنّ القرآن الكريم ينصّ على أنّه ليس فقط مجرد الاعتداء على حقوق الأيتام أو إساءة استخدام حق الوصاية عليهم هو المحرّم شرعاً، وإنما أيضاً الاحتفاظ بأكثر من زوجة دون مراعاة حقوقهن أو دون العدل بينهن يشكّل أيضاً مخالفة لأحكام الشريعة الغرّاء.

ولتفادي إمكانية حدوث المزيد من الممارسات غير العادلة بحقّ النّساء، عمدت الشريعة الإسلامية فورا إلى تحريم تعدد الزّوجات بشكله القديم، وقيّدت عدد الزّوجات المسموح به في عصمة رجل واحد، بأربع نساء فقط. ويُروى أنّه عندما أسلم غيلان، الذي كان له عشر زوجات، أمره رسول الله ﷺ بالاحتفاظ بأربع

---

١ – دوي ، ص ١٤٥.

منهن فقط على ذمته [1] ويرى أغلبية الفقهاء المسلمين أن تعدّد الزّوجات مجرّد تصريح شرعي يُسمح بممارسته في بعض الظروف المعينة، حيث إن الأمر لا يعدو كونه رخصة متروكة الأمر للرّجل.

وينص القرآن الكريم نفسه على أنّه إذا خشى الرّجل من عدم استطاعته العدل بين زوجاته، فعليه الاكتفاء بواحدة فقط، وفي معرض تفسيره للآية القرآنية المعنيّة، يذهب الفخر الرُّازي، محمد بن عمر (توفى عام ٦٠٦ هـ/ ١٢٠٩م) إلى أنّه على الرّجل في مثل هذه الحالة أن يمتنع عن التعدّد والاكتفاء بزوجة واحدة فقط. [2]

أمّا عن شرط تحقيق العدالة والذي نصّ عليه القرآن الكريم، فقد فسّره الفقهاء المسلمون على أنّه الإنصاف والمساواة في الحقوق بين الزّوجات فيما يتعلق بالنّفقة والسّكن والمعاملة الكريمة... الخ حيث يجب تحديداً على الرّجل مراعاة هذه الحقوق وإلاّ جاز للشّريعة اتخاذ الاجراءات اللازمة لإعادة الأمور إلى

---

١ – لقد أمر الرّسول ﷺ، نوفل بن معاوية بعد أن أسلم، أن يُطلّق إحدى زوجاته الخمس، ويُبقي أربعاً مِنهُنّ في عصمته إن شاء.

– المشكاة، جـ٢، ص ٦٧١.

انظر أيضاً :

أ – الرّازي، تفسير، جـ٩، ص ١٧٥.

ب – القرطبي، تفسير، جـ٥، ص١١-١٢.

جـ – ابن قيّم، أعلام، جـ٢، ص١٠٣-١٠٤.

د – فائز، دُستور الأسرة، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ١٧٨-١٧٩.

٢ – الرّازي، تفسير، جـ٩، ص ١٧٢-١٧٦.

انظر أيضاً :

أ – الزّمخشري، جـ١، ص٤٩٦-٤٩٧.

ب – القرطبي، تفسير، جـ٣، ص٦٢-٦٣، جـ٥، ص ١٢.

جـ – خيرت، ص ٧٤.

نصابها. (١)

في هذا الصّدد، وبصفة عامّة يقتدي المسلمون بسنّة وتعاليم رسول الله ﷺ . حيث يُروى أنّه ﷺ كان قد مارس تعدّد الزّوجات، ولكنّهن جميعاً، باستثناء السيدة عائشة، كنّ ثيبات. وعند التحرّي والبحث في ظروف وأسباب كلّ زيجة من زيجات رسول الله ﷺ يمكن القول بإيجاز أنّه ﷺ كرائد ومعلّم دأب على اتخاذ الخطوة الأولى نحو تحمّل نصيب من المسؤولية الاجتماعية تجاه مجتمعه، فقد تزوج ﷺ من أمّ سلَمَة التي أُصيب زوجها في غزوة أُحد إصابة خطيرة توفي على إثرها، تاركاً خلفه زوجته وأولاده. وبالتالي، فإنّ زواج رسول الله ﷺ من أم سلَمَة إنما يُعتبر امتداداً لرعايته لها ولأولادها، لتعويضهم عن فقدان أبيهم، وتكريمهم بشرف الانتساب إلى بيت النُّبُوّة.

وبالطبع، كانت هذه مكافأة نبيلة تعبّر عن محبة النبيّ ﷺ وتقديره للرّجل (أبي سلَمَة) الذي ضحّى بحياته مُستَبسِلاً في الدّفاع عن الإسلام والمسلمين.

---

١ – المثال العملي للمساواة والعدل بين الزوجات هو ما رويه أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها:
«كان رسولُ الله ﷺ إذا أراد سَفراً قَرَعَ بَينَ نِسائِه، فَأيُّهُنَّ خَرَجَ سَهمُهَا خرج بها مَعَهُ»
هذا .. إضافة إلى قسمته صلّى الله عليه وسلّم بين نِسائه وهو مُقيم بالمدينة، فجعل لكل واحدة مِنهنّ يوماً..
– المشكاة – جـ٢، ص ٦٦٦–٦٧١.
انظر ايضاً :
أ – الأوزاعي، جـ٢، ص٤٧–٤٩.
ب – ابن قيّم، زاد المعاد، جـ١، ص٥٥.
جـ – الغزالي ، الوجيز، جـ٢، ص٣٦–٤٧.
د – ابن حَجَر، بلوغ المرام، ص ٦٩٤–٦٩٥.
هـ – المالكي، ص ٣٥٧–٣٦١.
و – نُسوائي، جـ٢، ص ٣٢٩–٣٤٧.
ز – الجزيري، جـ٤، ص٣٣٧–٣٤٢.
ح – موسى، أحكام، ص ٢٤٠–٢٤١.
ط – الكاندهلوي، جـ١، ص ٦٠٥–٦١٠.
ي – المحمصاني، ص ٢١٧–٢٢١.
ك – Ahmad, K.N. The Muslim law of Divorce, (The Islamic Research Institute, Islamabad, 1392 AH/1972 AD), PP.760-765.
ل – السباعي، ص ٧٨–٩٩، ١٠٢.

ولقد كان هذا التصرّف بمثابة توجيه عملي من النبيّ عليه الصلاة والسّلام، اقتدى به المسلمون لاحقاً، مشاركة منهم في تحمّل المسؤولية الاجتماعية تجاه مجتمعاتهم. [1] فتعدد الزّوجات في إطار المفهوم الآنف الذكر يشكّل أيضاً آلية إضافية قادرة على استعادة التوازن السكّاني عن طريق إنجاب أعداد كبيرة من الأطفال الشّرعيين عوضا عن الذين قضوا نَحبَهم في الحروب. إذ أنّ عدد السكان يُعتبر أحد العوامل الهامة لقوة الأمة، خاصة في الأزمنة الغابرة. وفي هذا السِّياق يكون من الجدير بالذّكر أنّ تنظيم الأسرة، في حالات الضرورة، مسموح به شرعاً، ولكن لا ينبغي تحميل الطفل غير الشّرعي تبعة ذلك، لأنّه غير مسؤول عن العلاقة الجنسية غير المشروعة بين أبويه. ويمنح هذا الطفل كافة الحقوق (باستثناء حق الميراث من أبيه المجهول) مثله مثل الطفل الشرعي، إلاّ أن الزيادة الكبيرة في عدد الأطفال غير الشّرعيين تشكّل ظاهرة غير صحيّة في المجتمع المُسلم. ولكن بالرّغم من ذلك، فإننا نجد أنّ الإمام أبو حنيفة لا يمانع من قيام الرّجل الذي ارتكب خطيئة الزّنا بالزواج ممن زنا بها إن حملت منه سفاحاً، بغرض الحفاظ على سمعتها وكرامتها، وحماية الطفل من صفة عدم الشّرعية [2] (راجع الفصل الثالث المبحث ٤).

أمّا المثال الآخر والجدير بالدراسة هنا، فهو زواج رسول الله ﷺ من زينب،

---

١ - «لَقَد كَانَ لَكُم في رَسولِ اللّهِ أسوَةٌ حَسَنَةٌ ، لِمَن كانَ يرجوا اللّهَ واليَومَ الآخِرَ، وذَكَرَ اللّهَ كثيراً.» الأحزاب-٢١.

علي عبدالله يوسف، ترجمة القرآن الكريم بالإنجليزية، ص ١٧٩ (الهامش).

أنظر أيضاً :

دوي ، ص ١٤٥ - ١٥٠.

٢ - لقد وردت عن النبيّ ﷺ أحاديث عديدة في موضوع مَنع الحمل وكان يُسمى «العزل»:

عن جابر رضي الله عنه قال: «كنّا نَعزِلُ والقرآنُ ينزلُ. متفقٌ عليه، وزاده مُسلم «فبلغَ ذلك النبيّ ﷺ فلَم ينهنا.»

وعن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يُعزَلَ عن الحُرّةِ إلاّ بإذنها.» رواه ابن ماجة.

وعليه فإن بعض الفقهاء يشترطون مشاورة الزوج لزوجته في هذا الأمر لزوم موافقتها.

ولقد بحث الفقهاء موضوع (العزل) في معرض دراستهم للأسباب التي قد تدعو إلى ذلك:

أ - إعطاء الزوجة الفرصة لإستعادة صحتها بعد أن تكون قد وضعت حملها.

ب - لمنحها الفرصة للإعتناء بطفلها.

مطلّقة ابنه بالتبنّي، (ليس بالمفهوم الحديث للتبنّي) العبد المحرّر (مولى)، زيد بن الحارثة، الذي كان يُطلق عليه بالفعل زيد بن محمّد. وكان هذا التصرّف من جانب النّبي الكريم ذا مغزى تشريعي بموجب الحكم القرآني الذي حرّم التبني بصورته التي كانت تُمارس قبل الإسلام (وهي صورة مماثلة للمفهوم الحديث). ولقد تناول الفقهاء المسلمون الأسباب والمبرّرات التي تزوج بموجبها النبيّ ﷺ في كل حالة وكانت جميعها لما فيه مصلحة المجتمع الإسلامي. (١)

ويرى الفقهاء المسلمون أنّ المقدرة المالية للرّجل الذي يزمع الزواج بأكثر من امرأة تشكّل أحد الشروط الأخرى التي يجب عليه مراعاتها. (٢)

ومن ناحية أخرى، يمكن النظر إلى تعدد الزّوجات على أنّه يُشكّل امتداداً

جـ - اعتلال صحة الزوجة بحيث يُخشى عليها من الحمل.

د - يذهب الإمام أبو حامد الغزالي إلى أنّ من حقّ الزوجة أن تطلب منع الحمل إذا لم ترغب في الإنجاب، وهنا يستطيع الزوج ممارسة حقه الشرعي في التعدد إذا كانت له رغبة في الإنجاب وإذا لم يستطع التعدد فله أن يخيّرها في الإنجاب أو الطلاق.

- المشكاة، جـ٢، ص٦٥٩-٦٦٢.

انظر أيضاً :

أ - خان، جـ٢، ص ٤٣٢.

ب - الألباني، جـ٢، ص ٩٥٢.

جـ - الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص ٢١.

د - ابن قيّم، أعلام، جـ٤، ص٢٤٤-٤٥٢.

هـ - المقدسي، المغني، جـ٢، ص ٣٦٦.

و - صالح ، معالم، ص ٢١٦ - ٢٣١.

ز - الصابوني، ليات الأحكام، جـ٢، ص ٢١٨-٢٢٧.

ح - Coulston, N.J, In the Mislim law, (Cambridge University Press, 1391 AH/1971 AD) PP. 173-176.

١ - الأحزاب ، ٤-٥، ٣٧.

انظر أيضاً :

أ - الجصّاص، جـ٢، ص٣٦٠-٣٦١.

ب - السّباعي، ص ١١٦.

جـ - فايز ، ص ٤٠٧-٤١٠.

٢ - أبو زهرة، تنظيم، ص ٧٤-٧٦.

انظر أيضاً :

وهبة، ص ١٢٥-١٣٧، والسّباعي، ص٩٧-٩٩.

شرعياً وعَلَنياً لحقّ الاستمتاع بالعلاقات الجنسية، أو بمعنى آخر، إنه يشكّل رخصة احترازية بغرض منع الرّجال المتزوجين من الإنغماس في أي علاقات جنسية سرّية وغير مشروعة في حالة عدم تحقيق الإشباع الجنسي الكامل (بسبب إصابة الزوجة بمرض عضال على سبيل المثال)، الأمر الذي يُبرهن على أنّ الشريعة الغرّاء تحيط تماماً بجوانب الضّعف في النّفس البشريّة، فتُحاول حماية تلك النفس ممّا قد تقع فيها تحت وطأة ظروف معينة. (١)

وهنا يظهر جلياً دور وأهمية التشريع بإباحة تعدّد الزّوجات كعامل إيجابي يُعين النّاس على الالتزام بأوامر الشريعة، دونما مشقّة أو حَرَج، إضافة إلى تحقيق طهارة المجتمع أخلاقياً وصيانة قيمه الرّوحية، بجانب المحافظة على حقوق وكرامة الجميع، وبخاصة المعنيّن من زوجات وأزواج والأطفال ثمرة تلك الزيجة والأسر المتصاهرة.

ومن جانب آخر، تزيد هذه الممارسة العلنية لحق تعدّد الزّوجات، من مقدرة الحكومة والسلطات المعنية الأخرى على التغلب على المشاكل التي قد تنشأ، إذ أنّه يكون من الصعوبة بمكان التعامل مع الآثار الناشئة عن العلاقات غير الشرعيّة أو الممارسات السرّية.

---

١ – الصعوبة التي تكمن في هذا الأمر هي أن الناس ليسوا متساوين في القدرة على التحكم في شهواتهم، وعليه فعند الضرورة قد يحاول البعض مخالفة القانون، مما يتوجب أن يكون القانون معقولاً ومَرِناً في استجابته لاحتياجات الناس وأيضاً ليوائم الضّعف والقوة اللتين تكمنان في النفوس.
فعندما فُرض الصّيام على المسلمين في بدء الإسلام، كانوا (إذا أمسَوا حلّ لهم الأكل والشرب والجماع إلى أن يُصلّوا العشاء أو يرقدوا، فإذا صلّوها أو رقدوا حُرّم عليهم كل هذا. ثم إن عمر رضي الله عنه باشر زوجته بعد العشاء وندم على ذلك كثيراً، وأخبر النبيّ ﷺ) بذلك . فنزلت «أُحِلّ لكم ليلة الصّيام الرّفث إلى نسائكم، هنّ لباسٌ لكم وأنتم لباسٌ لهنّ، علِمَ اللهُ أنّكم كنتم تختانون أنفسكم، فتاب عليكم وعفا عنكم...» البقرة-١٨٧.
وقياساً على ما أسلفنا يمكن القول بأنّ أمر تعدُّد الزوجات هو الآخر مرونة من الشريعة للتغلب على مكمن الضعف عند الرّجل حتى لا تضطره الشهوة للإقدام على مخالفة الشريعة في علاقة جنسية محرّمة تمسُّ الأخلاق والتركيبة الإجتماعية للمجتمع.
ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ٣٤-٤٣.
انظر ايضاً :
حجازي، جـ١، ص ٥٢-٥٣.

وبه تتسنّى الإجابة على أولئك الذين يتساطون عن سبب قصر هذا التصريح أو الإذن الشّرعي على الرّجال فقط بالقول إنّ النّساء كنّ يعاملن على مرّ العصور بطريقة غير عادلة من قبل الرّجال، وبالتالي فإننا ندرك أنّ المقصود من هذا الإذن الشّرعي هو حماية النّساء من التصرّفات غير المسؤولة التي قد يأتي بها الرّجال، وبمعنى آخر.، إن النّساء يتمتعن بآدمية كاملة، ويجب عدم استخدامهن لمجرد إشباع رغبات الرّجال. (١) وفقاً للفقهاء المسلمين في العصر الحديث، فإنه يمكن تبرير إباحة تعدّد الزّوجات كنوع من الاستجابة لاحتياجات إما الأفراد أو المجتمعات أو كليهما معاً كما يلي. (٢)

أ - يحمي تعدّد الزّوجات حق الرّجل في الإنجاب إذا كانت زوجته الأولى عاقراً، وفي هذه الحالة يكون تطليقها عملاً غير إنساني، نظراً لأنّ فُرص زواج مثل هذه المرأة مرة أخرى تكون ضئيلة جداً. وبذا نجد أنّ حقّ الرّجل في تعدد الزّوجات يحمي حق المرأة في الزواج. كما يحميها من أن تحيا وحيدة وتتكبد الآلام والمعاناة. والأهمّ أنه يلبّي احتياجاتها ويشبع رغباتها الجنسية في إطار شرعي ويمنع ازدياد أعداد الأطفال اللّقطاء وغير الشرعيين الذين قد يُحرمون من بعض الحقوق، مثل حرمانهم من الحياة الأسرية الكاملة، في كنف ورعاية والدين حميمين... الخ.

ب - يحلّ تعدّد الزّوجات مشكلة الأعداد الكبيرة والمتزايدة من النّساء غير المتزوجات، وخاصة الأرامل اللاّئي يفقدن أزواجهن بسبب الحروب.

جـ - إذا كانت زوجة واحدة غير كافية لإشباع رغبات زوجها الجنسية، أو في حالة إصابة الزوجة بمرض دائم يؤدي إلى استحالة استمرار الاتصال

---

١ - ابن قيّم، أعلام، جـ٢، ص ١٠٣-١٠٤.

٢ - السّباعي، ص ١١٦.

إذا طلبت المرأة الطلاق بسبب شرعي معتبر كالنفقة، أو لعجز الزوج جنسياً (العنة)، فإن ذلك الطلب لا يعتبر «خُلعاً» وذلك لغياب سبب جوهري كان يجب توافره في الزوج لاستمرارية الحياة الزوجية.

الجنسي بينها وبين زوجها، خاصة عندما يكون الزّوج (أو كلا الزوجين) غير راغب في الطلاق.

د – والعكس صحيح، عند ظهور أيّ سبب جوهري يحول بين الزّوجة والتمتع بحياتها الزوجيّة كما تقرره الشريعة، يكون لها الحق في طلب الطلاق حسماً للضرر. (١)

ومن الجدير بالذكر، أنّه بسبب بعض التجاوزات البسيطة وإساءة استخدام هذه الإباحة من قبل عدد محدود جدا من المسلمين، وتحت التأثير الحديث المعارض لمبدأ تعدّد الزوجات، عمد بعض الباحثين الإسلاميين بل وبعض الحكومات أيضا على فرض المزيد من القيود الإضافية على تعدّد الزّوجات أو تحريمه (٢)، وإذا تحرينا النيّات الحكومية، نجد الكثير من الفقهاء يرون أنّ بعض الحكومات مثل التركيّة والتونسية قد تأثرت أكثر ممّا ينبغي بالاتجاهات الفكرية الحديثة في تحريمها لتعدد الزّوجات. وعملياً رفض عامّة النّاس هذا التحريم، وبالتالي زادت ظاهرة الزّواج العُرفي. وهو ما يؤدي إلى تهديد حقوق النّساء والأطفال المعنيين بهذا الزواج. ويسمح قانون الأسرة السّوري لعام ١٩٥٣ ميلادية بتعدّد الزّوجات فقط إذا كانت القدرة المالية للرّجل تسمح له بالاحتفاظ بأكثر من زوجة. وبالتّالي، يخوّل هذا القانون القاضي حق منع الرّجل من ممارسة حقه في التعدد، إذا ثبت عجزه المالي عن ذلك. وهناك محاولات أخرى

---

١ – رضا ، ص ٦٣–٦٦ وما بعدها.

انظر ايضاً :

أ – موسى، أحكام، ص ١٢٠–١٢١.

ب – العقّاد، الموسوعة، جـ٤، ص ٤٧٥–٤٧٧.

جـ – السّباعي، ص ٨٠–٩٧.

د – وهبة، ص ١١٢–١١٣، ١٢٣–١٢٤.

هـ – خيرت، ص ٧٣–٧٤.

و – Poulter, P.10.

٢ – ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ١٠٢ (الهامش).

انظر ايضاً :

السّباعي، ١٠٤–١٠٧، ١١٢.

مماثلة جرت في بعض البلدان مثل الباكستان، (١) ولكن جميع هذه المحاولات لم تحظ بالتأييد الشعبي، إذ يرى الكثير من الفقهاء مثل أبي زهرة، أنّ هذه المحاولات إنّما تمثل نوعاً من المناورات السّياسية المقصود منها إرضاء أصحاب الاتجاهات الحديثة، بينما تفتقر في الواقع إلى أيّ سند أو مبررات شرعيّة. (٢)

وإذا تفحّصنا هذا الطرح، يتضح جلياً أنه منذ بداية القرن العشرين، عمد بعض الفقهاء مثل محمد عبده ومحمد رشيد رضا ومحمد مصطفى المراغي إلى لفت الأنظار إلى ضرورة اتخاذ الإجراءات الكفيلة بالتقليل من الآثار السلبية الناشئة عن إساءة استعمال الحق في «تعدّد الزّوجات» أو الكفيلة بالتخفيف من معاناة النّساء المتضررات من سوء ممارسة الرّجال لهذا الحقّ. (٣)

وتدعيماً لهذا الدّفع يشير الكاتب المعاصر أحمد خيرت، إلى رأي المراغي بأنّه يجوز تحريم هذا الإذن الشّرعي بغرض تحقيق المصلحة العامة. أي أنّه يجوز للحكومة شرعاً إما تقييد أو منع تعدد الزوجات. (٤) ولكن بالرّغم من ذلك، تجدر ملاحظة أنّ الدفع الآنف الذكر بخصوص تعدد الزّوجات يكون صحيحاً فقط عندما يثبت أنّ الأضرار الناشئة عن ممارسة ذلك الإذن الشرعي «بتعدد الزّوجات» تفوق المساوىء الناشئة عن منعه. (أي أن المسألة تقوم على أساس

---

١ - ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ١٠٢-١٠٣ (الهامش).
انظر ايضاً :
أ - أبو زهرة، تنظيم، ص ٧٦-٧٧.
ب - السّباعي، ص ١٠٨-١١٠.
جـ - دوي ، ص ١٤٩-١٥٤.
٢ - ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ١٠٢-١٠٩ (الهامش).
انظر ايضاً :
أ - أبو زهرة، تنظيم، ص ٧٦-٧٧.
ب - السّباعي، ص ١١٢-١١٦.
٣ - خيرت، ص ٧٥-٧٧.
٤ - المصدر السابق.

المقارنة لاختيار أهون الضررين، تحقيقاً للمصلحة العامة). [1] وبناءً عليه، فإننا نجد أنّ تفادي أية إساءة استغلال أو إمكانية حدوث أية مشاكل أُسرية أو مشاكل بين الزوجين بسبب عدم عدالة تعامُل أي منهما أو كلاهما للآخر، نتيجة تعسّفهما في استعمال حقوقهما الشّرعية (سواء في إطار تعدّد الزّوجات أو حتى الزّواج العادي) [2] لا يبرر تحريم ذلك الحق. بل على العكس، فإن أوّل ما يتبادر إلى الذّهن هو وجوب إخضاع تلك «الممارسات السيئة» أو «التعسُّف» حيثما يقع – للإجراءات التصحيحية كلا على حدة، وكلاً حسب طبيعته. ومن حيث المبدأ، فإنّه لا يوجد هناك أي مبرر شرعي لتحريم أو تقييد أي «حقّ» أو «رخصة» ممنوحة للمجتمع – بسبب إساءة استغلال، قد تصدر عن بعض الأفراد، بل ينبغي تطبيق العقوبات ضد أولئك الأفراد، كلاً حسب جُرمه وذنبه، ويمكن أيضاً لتبرير أهمية الإذن الشرعي «بتعدّد الزّوجات» بالأسباب التالية :

أ – إن القدرة المالية، كما تشترطها بعض الحكومات، قد لا تؤدي بالضرورة إلى علاج مشكلة عدم العدل، إذ قد يكون الزّوج مقتدراً مالياً ولكنه غير عادل في معاملة زوجته أو زوجاته. [3]

ب – «العدل» بمعناه المادّي (النفقة والسكن... الخ) الذي ورد في القرآن الكريم وكما أكّده الفقهاء، يجب توافره في جميع الظروف، ذلك لأن الهدف من

---

١ – أبو زهرة، تنظيم، ص ٧٦.
انظر أيضاً :
خيرت ، ص ٧٤.

٢ – خيرت ، ص ٧٦–٧٧.

٣ – ينتقد بعض الفقهاء إباحة المحرّمات والممارسات الشبيهة بذلك في بعض البلدان الإسلامية، متسائلين عن مدى صلاحية وكفاءة تلك السلطات التي تخالف شرع الله سبحانه وتعالى، وكيف يكون لها مِن ثَمّ حق الولاية والطاعة على الناس؟ فتلك تعتبر في نظرهم مخالفة دستورية بالمفهوم الحديث.
– ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ١٠٢–١٠٩.
انظر أيضاً :
السّباعي، ص ٩٧–٩٨، ١٤١–١٤٢.

التشريع أساساً هو تحقيق العدالة في جميع الأحوال. أمّا المقدرة المالية فهي أمر لازم التوافر لأي رجل، سواء الذي ينوي ممارسة حقه في تعدّد الزّوجات، أو ذلك الذي ينشد الزّواج لمرة واحدة فقط. مع ملاحظة أنّ الشريعة ذاتها تؤمن الحقوق الزّوجية للزّوجات على قدم المساواة، سواء كان هناك عدة زوجات أو زوجة واحدة. وعلى هذا الأساس يكون من الصعوبة بمكان التحديد بشكل عملي مقياس القدرة المالية للشخص في أي مجتمع، إذ أنّه ليس كلّ الأسر تتمتع بنفس المستوى المعيشي. ويبدو جلياً أنّه ليس هناك أية حاجة إلى تقييد أو تحريم الإذن الشرعي بتعدد الزّوجات حيث أنّ جميع المشاكل التي قد تنشأ عن مثل هذا الزواج يمكن بصفة عامّة السيطرة عليها من خلال أحكام الشريعة. كما أنّ مزايا ومنافع تعدّد الزّوجات أمر محقّق بالفعل، وخاصة في المجتمعات الإسلامية المحافظة كما يلي:

١ – إنّ مبدأ تعدّد الزّوجات مازال مسموحاً به وممارساً في معظم الدول الإسلامية دون مشاكل تُذكر، اللهمّ إلاّ تلك الناجمة عن تأثير الفكر الحديث على بعض العقول المسلمة. ذلك التأثير المسمّى «بالغزو الفكري».

٢ – إنّ مبدأ تعدّد الزّوجات يؤمّن للنّاس حق الزواج وتأسيس الأسر مع المحافظة على حقوق الجميع.

٣ – إنّ الشريعة قد أباحت فسخ عقد الزّواج في حالة نشوب الخلافات الجسيمة بين الزوجين، كما أن تشريع «تعدد الزوجات» ينشيء علاقات شرعية تقوم على الموافقة المتبادلة بين الطرفين، وتستمر برضاهما، وتنتهي تلك العلاقة برغبة أي منهما أو كليهما، فلا مجال فيها للإكراه أو الغُبن. (١)

---

١ – عويس، الأسرة، ص ٣٣–٣٥.

٤ – بما أنَّ تنظيم الأسرة مباح شرعاً، فلا خوف من أن يؤدي «تعدد الزّوجات» إلى الانفجار السُّكاني المزعوم، أو أن يضطر النّاس إلى إجهاض الحمل، حيث أنّه محرَّم شرعاً.

٥ – يمكن اعتبار مبدأ تعدد الزّوجات بمثابة صمام الأمان لعفّة المجتمع الإسلامي وللحفاظ على قيمه الأخلاقية خاصة وأنّ أي شكل من أشكال العلاقات أو الاتصالات الجنسية (باستثناء الزوجية الشّرعية) محرّم شرعاً) ويُنظر إليه على أنّه عمل غير أخلاقي كذلك. وبالتالي يتضح أنّ المزايا والمنافع المعهودة والناجمة عن «تعدد الزّوجات» أكبر جدوى وقبولا من تلك العلاقات الجنسية المحرّمة، بمحاذيرها الأخلاقية وآثارها السّلبية على المجتمع بأكمله.

٦ – وأخيراً لابدّ من التأكيد على أنّ ما جُبل عليه المسلمون كنتيجة إيمانية، فإنهم يفضّلون «التعدّد» بميزاته الأخلاقية والحقوقية، كسلوك شرعي مُعلَن، يباركه الجميع، بدلاً من التورط في علاقات سرّية غير شرعية مع خليلات أو عشيقات، مما يؤدي حتماً إلى وقوع الغُبن على تلك الفئة من النّساء (الخليلات والعشيقات)، بجانب كون ذلك انتهاكاً للشّريعة ولحقوق الأطفال المعرّضين إما للإجهاض قبل الولادة (خشية العار الأخلاقي) أو حرمانهم من الرّعاية الأسرية الكاملة، وما يُعانونه نتيجة ذلك من البؤس والشقاء.

ويجب ملاحظة أنّه نظراً لتعقيد وتنامي متطلّبات الحياة المعاصرة، فإنّ نسبة الإقبال على «التعدّد» قد انخفضت إلى حدٍ بعيد جداً، خاصة وأن الأمر مجرّد «إباحة» تركتها الشريعة الغرّاء للنّاس، حسب تقديرهم لظروفهم واحتياجاتهم المرهونة بدورها بتغيير الزمان والمكان.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حقوق الطفل

أشرنا فيما سلف إلى أن الإسلام قد أرسى حقوقاً لجميع أفراد الأسرة ككل، وليس كأفراد بمعزل عن بعضهم البعض، وبالتالي، إذا تم مراعاة حقوق الآباء يمكن القول بأن ذلك يضمن حياة أفضل للأبناء.

بيد أن الإسلام يؤكد كذلك وبصفة خاصة حقوق الأطفال قبل ولادتهم وحتى قبل تكوينهم على الإطلاق. حيث نجد رسول الله ﷺ قد أوصى المسلمين بأن يتأنى الرجل في اختيار زوجة المستقبل حتى يمكنه إنجاب ذرية تتمتع بصحة سليمة خالية من الأمراض الوراثية. (١) وبهذا الصدد، تكون الزوجة المتديّنة مفضلة على الزوجة ذات الجمال، لأن الأولى يمكن أن تكون أماً أفضل وأكثر قدرة على تنشئة أولادها. (٢)

وتولي الشريعة أيضاً اهتماماً كبيراً بالمرحلة الجنينية، حيث توفّر كامل الحماية لحق الجنين في الحياة. وبالتالي فإن الإجهاض محرّم شرعاً. وهناك عقوبة مفروضة على الشخص الذي يتسبب في إجهاض الجنين. وتخبرنا السنّة أنّ امرأة قذفت أخرى حاملا بحجر أدّت إلى إجهاضها، فأمر رسول الله ﷺ بأن تدفع الأولى تعويضاً إلى الثانية. ويقدّر الفقهاء الديّة بخمسين دينار أو

---

١ – يتحقق ذلك الأمر أيضاً بمشاركة الوالدين في إجراءات زواج أبنائهما، لأنهما أدرى بمعرفة التاريخ الصحي والاجتماعي والأخلاقي للأسرة التي سوف يصاهرها ابنهما. هذا إضافة إلى أنّ أحد أهداف التشدد في تحريم الزّنا هو حماية المجتمع من أن يتواجد فيه أبناء غير شرعيين ، مجهولو الأبوين كاللقطاء مثلاً، حيث يُحرمون من كثير من حقوقهم وأولها حق النّسب، وحقهم في الرعاية الأبوية وغير ذلك، مقارنة بالأطفال الشرعيين. وعليه فالزّنا ظُلم على المرأة وظلم للأطفال الذين يأتون بسببه. بينما يهدف الإسلام إلى العدالة، وأي نظام لا يسعى إلى العدل يكون إمّا ظالماً أو ساكتاً عن الظلم، فالسكوت عن الظلم ظُلم في حد ذاته. ويقتضي الواجب محاربة الظلم وما يؤدي إليه..

٢ – آل عمران – ١٤، الإسراء – ٣١، الكهف–٤٦، الشّعراء–١٣٣، النمل–٣١.

انظر أيضاً :

أ – المشكاة، جـ٢، ص ٦٣٥–٦٣٧.

ب – ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ٢٢٩–٢٣٠.

جـ – عُلوان، تربية، جـ١، ص ٣٣–٧٠.

د – الصّالح، الطفل، ص ٨–١١، ١٦٣.

هـ – عويس ، الأسرة، ص ١٠٠–١٣٠.

ستمائة درهم في حالة ولادة الجنين ميتاً. أما إذا خرج الجنين من رحم أمه حياً ثم توفي، فتوجب الدّية كاملة. (١)

وبالإضافة إلى ذلك، إذا ارتكبت امرأة حاملٌ جريمة توجب عقاباً جسديا (مثل الجلد)، فإن تنفيذ العقوبة يؤجّل إلى ما بعد الولادة بفترة معقولة، بحيث تكون حياة الطفل في أمان، وحتى تكون الأم قد استردت صحتها (٢) وتكون حقوق الجنين المالية مثل حقه في الميراث والوصايا والأوقاف محفوظة حتى يولد ويبلغ سن الرّشد، ويحق له التصرّف في ممتلكات (٣) ووفقاً لتعاليم رسول اللّه ﷺ يجب

---

١ - عن أبي هريرة رضي الله عنه:
«أنّ امرأتين من هُذيل رَمَت إحداهُما الأخرى، فَطَرَحَت جنينَها، فَقضى فيه رسولُ الله ﷺ بِغُرّةٍ: عبدٍ أو وليدة....» وفقا لما يراه الفقهاء- التقدير المذكور بمبلغ خمسين ديناراً، يعادل عُشر دية أمّ الجنين والمُقدّرة بمبلغ ٥٠٠ ديناراً، والذي يعادل حوالي ٦٠٠٠ درهم. وعموماً، هناك اراء فقهية أخرى في هذا الصدد .
- الدّينار = ٤٫٢٥ جراماً ذهباً.
- الدّرهم = ٢٫٩١١٥ جراماً فضةً.
- المؤمنون -١٢-١٤.
انظر أيضاً :
أ - مالك، الموطأ، جـ٢، ص ٨٥٥-٨٥٦ .
ب - ابن رشد، بداية، جـ٢، ص ٥٣٦-٥٣٧ .
جـ - الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص ١٥٦-١٥٨ .
د - المالكي، ص ١١٨-١٢٠ .
هـ - عويس، الأسرة، ص ٥٦-٥٧، ٦٣-٦٧ .
٢ - مالك، الموطأ، جـ٢، ص ٨٥٥-٨٥٦ .
انظر أيضاً :
المالكي، ص ٦٤٥.
٣ - الأوزاعي، جـ٢، ص ١٤٥ .
انظر أيضاً :
أ - ابن رشد، بداية، جـ٢، ص ٥-١٠ .
ب - المصمصاني، ص ٤٠٠ .
جـ - أبو زهرة، تنظيم، ص ١٣٣-١٣٩ .
د - سابق، جـ٢، ص ٦٤٥ - ٦٥٠.
هـ - عويس، الأسرة، ص ٣٧، ٥٥-٥٦ .
و - الصالح، الطفل، ص ٥٦-٦٧.
ز - القرنشاوي، دراسات في الشريعة الإسلامية، جامعة بنغازي، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٣٣٤-٣٤٦.

منح الأطفال أسماء جميلة [1]. ويحق للطفل أن ترضعه أمه لمدة أقصاها سنتين. وأساسا يكون من واجب الأم إرضاع طفلها. وفي حالة عدم مقدرة الأم على إرضاع ابنها، يتم التعهد به إلى امرأة قادرة على ذلك، وعلى نفقة الأب. [2] وعلاوة على ذلك، يُمنح الطفل مساعدة حكومية (رعاية الطفولة) منذ تاريخ ولادته

---

١ – لقد أعطى النبيّ ﷺ أهمية كبرى لتسمية المولود وحثّ المسلمين على أن يسمّوا أبناءهم بأسماء لائقة ورزينة، ذلك لأن الإسم يظل مرافقاً للطفل حتى يكبر، وللإسم تأثيره الأدبي والاجتماعي على صاحبه. وكثيراً ما كان عليه السّلام يأمر المسلمين بتصحيح أسماء مواليدهم إلى أسماء أجمل. قال صلوات الله وسلامه عليه: «إنكم تُدعون يوم القيامة بأسمائكم وبأسماء آبائكم، فأحسنوا أسماءكم» وقال عليه السّلام: «تسمّوا بأسماء الأنبياء، وأحبّ الأسماء إلى الله عبد الله وعبدالرّحمن، وأصدقها حارث وهمّام وأقبحها حرب ومرّة.» .

– المشكاة، جـ١، ص ٥٩٤ وما بعدها، جـ٢، ص ٦٣٤انظر ايضاً :

أ – خان، جـ٣، ص ٤٥٩ .

ب – الألباني، جـ١، ص ٨٣ .

جـ – ابن قيّم، زاد المعاد، جـ٢، ص ٥ وما بعدها .

د – ابن قيّم، أعلام، جـ٢، ص ٣٢٩ .

هـ – الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص ١٠٦–١٠٩.

و – المالكي، ص ٣٦٢–٣٦٥.

ز – ابن رُشد، بداية، جـ٢، ص ٤٢–٤٧.

ح – المحمصاني، ص ٣١٢–٣١٤.

ط – علوان، تربية، جـ١، ص ٨٣–٩٣.

ي – الصالح، الطفل، ص ٩٠–٩٣.

ك – عويس، الأسرة، ص ١١٢–١١٦.

٢ – لقد حرّم الإسلام زواج الأخوة والأخوات من الرضاعة، كما يُشجّع على الرضاعة الطبيعية للأطفال لما فيها من مزايا صحية ونفسية عليهم. إنّ العلم الحديث قد أثبت تلك المزايا مؤخراً، مما يؤكد سبق الإسلام في هذا المجال شأنه في المجالات العديدة الأخرى .

– البقرة – ٢٣٣.

انظر ايضاً :

أ – ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٢٥–١٣٠ .

ب – مالك، الموطأ، جـ٢، ص ٦٠١–٦٠٨ .

جـ – الأوزاعي، جـ٢، ص ١٢٩–١٣٥ .

د – ابن رشد، بداية، جـ٢، ص ٤٢–٤٧ .

هـ – الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص ١٠٦–١٠٩.

و – الخصّاف، ص ٦٦٨–٦٦٩.

ز – دُسوقي، جـ٢، ص ٥٠٢–٥٠٨.

ح – المالكي، ص ٣٦٢ – ٣٦٥.

ط – المحمصاني، ص ٣١٢–٣١٤.

ي – الصابوني، آيات الأحكام، جـ٢، ص ٣٤٦–٣٥٨.

وتزداد قيمة هذه المساعدة مع تقدمه في السّن، بصرف النظر عمّا إذا كان طبيعيا من الناحية القانونية أو الاجتماعية، أو إذا كان طفلا غير شرعي، أو لقيطاً. ويروى أن قيمة رعاية الطفل كانت تستحق بمجرد فطام الطفل، ولكن دأب بعض الناس على فطام أطفالهم مبكراً حتى يحصلوا على منحة رعاية الطفل، مما أدّى إلى حرمان الأطفال من حقهم في التمتع بفترة رضاعة كاملة. ولذا، عمد عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى تعديل هذا النظام، جاعلا منحة رعاية الطفل مستحقة منذ الميلاد. وكان المبلغ المدفوع ١٠٠ دينار سنويا عن كل طفل حديث الولادة ثم يزداد إلى ٢٠٠ دينار في مرحلة الطفولة المتأخرة حتى يصل إلى سنّ الرّشد، ثم يزداد هذا المبلغ ليصل إلى قيمة الإعانة الاجتماعية التي كانت تُدفع إلى البالغين. (١) وبالإضافة إلى الدّعم النقدي، تمتع الأطفال بحق الحصول على بعض المؤن العينية (مثل المواد الغذائية والملابس) بينما كان اللقيط يحصل على نفقة شهرية إلى جانب المخصص السنوي. (٢)

ووفقا لما جاء في القرآن الكريم وسنّة رسول الله ﷺ حظي كل من الأيتام واللّقطاء برعاية خاصة وشاملة من الشريعة الإسلامية، كنوع من التعاطف والتراحم الإنساني لتعويضهم عن فقدان والديهم ويقول رسول الله ﷺ :

---

١ - أبو يوسف، ص ٥٠ .

انظر أيضاً :

أ - البلاذري، ص ٤٣٨ .

ب - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، المواد ١٩، ٢١.

٢ - البلاذري، ص ٤٣٨-٤٣٩ .

انظر أيضاً :

أ - طيّان، تقويم نظام العطاءات، مجلة كلية العلوم الإجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، جـ٢، ص ٤٠٩ وما بعدها .

ب - الماوردي، لحكام، ٢٠١-٢٠٢ .

«أنا وكافِل اليتيم... في الجنّة هكذا» (وأشار بالسّبابة والوسطى). [1] وبناءً عليه، نجد أن هناك قواعد وأنظمة معينة قد وُضعت بخصوص تنشئة وتربية وإطعام وتعليم هؤلاء الأطفال . وقد دأب المجتمع الإسلامي على رعاية الأطفال والاهتمام بهم مع الاعتناء بصفة خاصة بالأيتام أو اللقطاء على أساس من واجب التراحُم الاجتماعي والتقرّب إلى الله لنيل الرضا والثواب. [2]

والجدير بالذكر أن المباديء الواردة أعلاه مازالت قائمة ومطبقة في المجتمعات والحكومات الإسلامية، حيث تمنح حكومة دولة الإمارات العربية المتحدة على

---

١ – البقرة، ٨٣، ٢٢٠، النّساء–٢، ٣، ٦، ٨، ١٠، ١٢٧، الأنعام–١٥٢، الأنفال–٤١.

انظر ايضاً :

أ – المشكاة، جـ١، ص٢٥٦–٢٥٩ .

ب – خان، جـ٧، ص ٢٢٤ .

جـ – ابن كثير، العُدة، جـ١، ص ١٧٣–١٧٤، جـ٢، ص ٨٨–٩١،
جـ٣، ص٩٩–١٠١، ١١٠–١١٦.
جـ٤، ص٥–٦، جـ٥، ص ١٢٦–١٢٧.

٢ – يُعطى ملتقط اللقيط حق الأولوية في الولاية على اللقيط والقيام بتربيته وتعليمه ليفوز بالأجر والثواب من الله سبحانه وتعالى، ويُروى أنّ أحد المسلمين قد التقط لقيطاً في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذي قال للرجل بأن اللقيط حرٌ وولاؤه للإلتقط ورضاعته على بيت مال المسلمين. ويذهب الفقهاء إلى أن حرية اللقيط تنفي ولاؤه لأحد من الناس. وعليه يمكن أن نفهم من ذلك أن الولاء هنا يكون بمثابة الطاعة الواجبة من اللقيط للقيِّم الذي يُشرف بالولاية على تربيته وتعليمه، وإن كانت نفقته المادية على بيت مال المسلمين. ويرى الفقهاء أنه لو وجدت جماعة من الناس لقيطاً ولم يلتقطه أحد منهم وأدى ذلك إلى هلاك اللقيط، فإن تلك الجماعة كلها تعتبر آثمة. ذلك لأن واجب الالتقاط في مثل تلك الحالة يُعتبر فرض كفاية إذا قام به فرد سقط عن الباقي .

– المشكاة، جـ١، ص ٢٥٤ وما بعدها، جـ٢، ص ٧٢٦–٧٢٩.

انظر أيضاً :

أ – الشافعي، الأم، جـ٤، ص ٧١ .

ب – ابن حجر (الرُملي) جـ٣، ص ١٠٢–١١١، جـ٤، ص ٨٣ .

جـ – الماوردي، أحكام، ص ٢٤٧ .

د – الغزالي، الوجيز، جـ١، ص ٢٥٧ .

هـ – السمرقندي، جـ٣، ص ٣٥١–٣٥٤.

و – أبو زهرة، تنظيم، ص ١١٩–١٢٥، ١٣١.

ز – الصالح، الطفل، ص ١٨١–١٨٢ وما بعدها.

ح – عثمان، **الإسلام وحقوق الطفل**، مجلة الفيصل الشهرية، الرياض، ١٣٩٩/١٠هـ/ ١٩٧٩/٨م، السنة الثالثة، العدد–٢٧، ص ١٩–٢٣.

ط – علوان، تربية، جـ١، ص ١٤٥–١٤٨.

ي – عثمان، تقرير، ص ٦٧٢–٦٧٣.

ك – عويس، الأسرة، ص ٥٢–٥٤، ٢٢٧–٢٢٩.

سبيل المثال مبلغ ٤٠٠ درهم شهريا [١] إلى كل طفل، بإضافة هذا المبلغ إلى راتب أبيه الموظف. ويحصل الأيتام على مساعدة مالية يتم تضمينها في الإعانات الاجتماعية التي تصرف لأسرهم. وبالرغم من أن عدد الأطفال غير الشرعيين أو اللقطاء قليل جدا، بحيث يكاد لا يُذكر في المجتمع، إلا أن هؤلاء الأطفال يتمتعون برعاية حكومية كاملة. [٢]

حق الطفل في التعليم

بما أن الأزمنة المعاصرة تتميز بالتطورات العلمية، يجدر بنا إلقاء بعض الضوء على العلاقة بين الإسلام والمعرفة (بمعناها الواسع) فبالمعرفة يستطيع الإنسان تحقيق معظم أهدافه الرّامية إلى تحقيق المزيد من الحقوق في الرّفاهية والسعادة.

ويحظى طلب العلم والمعرفة بتقدير عظيم في الإسلام. ويرى الفقهاء المسلمون أن أول آية نزلت من القرآن الكريم (هي التي تأمر الناس بطلب العلم بالقراءة والكتابة) تشكّل دليلاً ساطعاً على احترام الإسلام وتقديره للعلم والمعرفة. [٣] ويخصّ القرآن الكريم أولي الألباب وأولي العلم من الناس باحترامه الكبير، وهم أولئك الذين يسعون إلى معرفة الحقيقة عن طريق تدبّر وتأمل الكون من حولهم. كما يثني القرآن الكريم على المعرفة على أنها أكثر الأشياء اللاّمحدودة التي يقتنيها الإنسان قيمة ونفعا. وعلاوة على ذلك، يأمر القرآن الكريم بألا

---

١ - الجنيه الإسترليني يعادل حوالي ٥ر٦ درهم الإمارات .

٢ - إن عادة تبنّي اللقطاء والأيتام وحتى أبناء الفقراء بواسطة الأسر المقتدرة، لتربية أولئك الأطفال وتعليمهم أو لتخفيف الأعباء المادية عن الأسر الفقيرة ، مازالت تقاليد معمولاً بها في المجتمعات الإسلامية. مع ملاحظة أن التبني في الإسلام لا يعني أكثر من رعاية الطفل المعيشية والتربية والتعليم حتى ينشأ عضواً مؤهلاً في المجتمع، وبغية نيل الأجر والثواب من الله فقط. إلاّ أن ذلك الطفل يظل محتفظاً باسمه وإسم والديه ونويه، كما أنه لا يرث الأسرة التي تتبناه ولا يحمل لقبها، حيث أن كل ذلك محرّم في الإسلام، بهدف المحافظة على الأنساب وعدم اختلاطها. وأيضاً احتراماً للطفل حيث أنه نو شخصية وكيان يجب مراعاتهما في هذا الشأن.

- دستور دولة الإمارات العربية المتحدة (المؤقت)، المادة-١٦.

٣ - «إقرأ باسم ربّكَ الذي خلق.... الذي علّم بالقلم علّمَ الإنسانَ مالم يعلم....» العلق.

- حجازي، ج٢، ص ٥٩٥.

يذهب كل الناس إلى الحرب بل يجب أن يظل جماعة منهم في المجتمع طلباً للعلم. (١) وبالرجوع إلى السنة، نجد أن طلب العلم والمعرفة يعتبر واجباً على كل مسلم. وفي معرض ثنائه على العلم والعلماء وحثه للناس على التزوُّد بالعلم والمعرفة يؤكد رسول الله ﷺ أنّه لا ينبغي لأحد أن يمنع العلم عن أخيه، وهذا يعني أنه يجب منح كل فرد فرصة للتعليم. (٢) وعلى سبيل التطبيق العملي كان رسول الله ﷺ يعلّم المسلمين الكثير من شؤون حياتهم خاصة فيما يتعلق بالمسائل الدينية والشرعية. وكان عليه الصلاة والسّلام بغرض نشر العلم بين الناس، يأمر بعض أسرى الأعداء من غزوة بدر (سنة ٢ هـ / ٦٢٤م) بتعليم أطفال المسلمين. وبالتالي، وجب على كل أسير تعليم عشرة أطفال القراءة

---

١ - «يُؤتي الحِكمَةَ مَنْ يَشاء، وَمَن يُؤتَ الحِكمَةَ فَقَد أوتي خَيراً كَثيراً، وَمَا يَذَّكَّرُ إلاّ أولوا الألباب.» البقرة-٢٦٩.

«إنّ في خَلقِ السَّماواتِ والأرضِ واختلافِ اللّيلِ والنَّهار، لآياتٍ لأولي الألباب.» آل عمران-١٩٠.

«... وَقُل رَبِّ زِدني عِلماً.» طه-١١٤.

- البقرة-١٧٩، آل عمران -٧، ١٨، المائدة-١٠٠، التوبة-١٢٢، يوسُف-١١١، الرّعد-١٩، إبراهيم-٥٢، الكهف-١٠٩، لُقمان-٢٧، فاطر-٢٨، ص-٢٩، ٤٣، الزمر-٩، ١٨، ٢١، غافر-٥٤، الجاثية-١٠.

انظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٤-١٦، ١٨١-١٨٢، ٢١٨-٢٢٥، ٣٣٢، جـ٣، ص ٨٩، جـ٤، ص ٢٤٠-٢٤١. .

ب - ابن ماجة، سُنَن، جـ٢، ص٨١ .

جـ - حجازي، جـ١، ص ٤١٥-٤١٦، ٤٩٤، ٥٠١، ٥٩٧.

جـ٢، ص ٢٢٦، ٢٧٨-٢٧٩، ٣١٣، ٣١٦، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٤٤، ٥١٤ .

د - المشكاة، جـ١، ص ١٩١-١٩٢ .

هـ - ابن عبد البرّ، جامع، جـ١، ص ١٢.

و - المحمصاني، ص ١٠٨-١٠٩.

٢ - قال رسول الله صلّى اللّهُ عليه وسلّم:

«مَن سَلَكَ طَريقاً يَطلُبُ فيه عِلماً، سَلَكَ اللّهُ بِهِ طَريقاً مِن طُرُقِ الجَنَّة. وإنَّ المَلائِكَةَ لَتَضَعُ أجنِحَتَها رِضاً لِطالِبِ العِلم. وإنَّ العالِمَ ليَستَغفِرُ له من في السَّماواتِ ومَن في الأرضِ والحيتانُ في جَوفِ الماء. وإنَّ فَضلَ العالِمِ على العابِدِ كَفَضلِ القَمَرِ لَيلَةَ البَدرِ عَلى سائرِ الكَواكب. وإنَّ العُلَماءَ وَرَثَةُ الأنبياء، إنَّ الأنبياءَ لَم يُوَرِّثوا ديناراً ولا درهماً، وإنَّما وَرَّثوا العِلمَ، فَمَن أخَذَه، أخَذَ بِحَظٍّ وافِر.»

وقال عليه الصلاة والسّلام:

«مَن كَتَمَ عِلماً أُلجِمَهُ اللّهُ يَومَ القِيامَةِ بِلِجامٍ مِن نار» .

- المشكاة، جـ١، ص ٣٤٥-٣٦١.

انظر أيضاً :

ابن عبدالبرّ، جامع، جـ١، ص ٥-١٨، ص ٢٥-٥١.

والكتابة كفدية لإطلاق سراحه. [1] كما يحظى طلب العلم باهتمام الفقهاء المسلمين أيضاً حيث نجد الإمام الشافعي على سبيل المثال، يرى أنه إذا توقف أهل مدينة عن طلب العلم، جاز للحاكم أن يجبرهم على التعليم. [2] وفي هذا المضمار، يقول الفقيه الإسلامي، ابن عبدالبرّ، يوسف بن عبدالله (توفى عام ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) إن العلوم نوعان:

أ - المعرفة الضرورية أو اللازمة التي يتم الحصول عليها بواسطة الحواس الخمس وعن طريق الإدراك العقلي، حيث يؤمن أنه من الضروري تعريف الناس بالعالم الذي يعيشون فيه.

ب - المعرفة المكتسبة التي يتم التوصل اليها بالمناقشة والتأمل، إذ أنها تكون إما خفيّة أو جليّة. وبناءً عليه تكون الأمور الأوضح أقرب إلى المعرفة الضرورية، والعكس صحيح في أن تكون الأمور الأقل وضوحا أقرب إلى المعرفة المكتسبة.

وفي معرض إشارته إلى الناس نوي الأديان المختلفة يقول الفقيه ابن عبدالبرّ: إنهم يقسمون العلم إلى ثلاث فئات:

أ - المعرفة الدينية التي تكون وفقاً لكلمة الله وتعليمات رسله عليهم السّلام.

ب - المعرفة الدنيوية مثل علم النفس (العلوم الطبية) والهندسة وغيرها.

ج - قواعد المهارات والمهن والصناعات... الخ. [3]

---

١ - الصالح، الطلل، ص ٢٣٦.
انظر ايضاً :
حسن إبراهيم، تاريخ، جـ١، ص ١٠٩.
٢ - المشكاة، جـ١، ص ١٩٣ .
انظر ايضاً :
أ - البيهقي، ص ٢٠.
ب - طوان، تربية، جـ١، ص ١٨١ .
جـ - عثمان، تقرير، ص ٦٩٠-١٩٨.
٣ - ابن عبدالبرّ، جامع، جـ٢، ص ٤٦. .

هذا ويحظى العلم بتقدير عظيم في الإسلام، إذ أن حق التعليم مكفول للناس جميعاً، وتحضّ الشريعة الإسلامية جميع الناس على ممارسة هذا الحق. ويتناول الفصل التالي من هذا الكتاب، بعض المساعدات المالية التي كانت تُمنح لطلبة العلم لتشجيعهم على تطوير الأبحاث العلمية والدراسات التي يضطلعون بها، بالإضافة الى بعض التسهيلات الأخرى التي كانوا يحصلون عليها من قبل الحكومات الإسلامية. كما أن هناك بعض الفقهاء المسلمين مثل ابن حزم وأبي حامد الغزالي وابن العربي محمد بن عبدالله (٤٦٨-٥٤٣ هـ/ ١٠٧٦-١١٤٨م) وابن خلدون عبدالرحمن بن محمد (٧٣٢-٨٠٩هـ/ ١٣٣٢-١٤٠٦م) الذين وضعوا بعض المناهج المعينة لتعليم الصغار [١]. ويعتبر بعض الفقهاء أن الأب ملزم بالإنفاق على أولاده حتى ينتهوا من دراستهم. وقد أيدت المحاكم المصرية حديثا هذا المبدأ عمليا في العديد من القضايا المطروحة أمامها. [٢] وأخيرا، يمكننا أن نخلص إلى أن الإسلام قد أولى الأطفال عناية ورعاية وحماية خاصة أخذاً بعين الاعتبار أنّه يجب إعداد الأطفال وتدريبهم تدريباً جيّداً حتى يتمكنوا من النهوض بمسؤولياتهم ومسؤوليات أمتهم المستقبلية، إذ أنهم رجال وعدة

---

١ - لقد قام الفقيه المسلم علي بن أحمد بن حزم بوضع أسس التربية والتعليم منذ مراحلها الأولى حينما يبلغ فيها الطفل حوالي الخامسة من عمره، كما رسم المراحل الدراسية المناسبة التي تواكب مراحل نموّ الطفل، وما يلزم ذلك من مهارات يجب على المعلّم بذل جهده في تلقينها للطفل. كما قام فقهاء آخرون كالغزالي وابن عبدالبرّ وغيرهم بجهود مماثلة لوضع الخطة والمنهج اللازمين بغية تنشئة الطفل تنشئة علمية ودينية ليكون عضواً كفؤاً ونافعاً لمجتمعه.

ويوضح القرآن الكريم مبادئ تربوية هامة تخصّ بالذكر منها ما ورد على لسان لقمان الحكيم: ١ - عدم الشّرك بالله. ٢ - الشكر لله وللوالدين والإحسان إليهما. ٣- الأمانة والصّبر. ٤- إقامة الصلوات رمزاً للطاعة والإخلاص لله. ٥- الإحسان والعفو والإنصاف. ٦- عدم التذلّل والبعد عن الكبر والغرور .

- لقمان - ١٣-١٩.

انظر ايضاً :

أ - ابن حزم، رسالة في مراتب العلوم، مؤسسة القاضي للنشر، الولايات المتحدة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ١٩٣ وما بعدها.

ب - المقدسي، منهاج، ص ١٣-٣٦ .

جـ - الصالح، الطفل، ص ٣٦٧ وما بعدها.

٢ - موسى ، أحكام، ص ٤٩٣-٤٩٨ .

انظر ايضاً :

موسى، التّسب وآثاره، معهد الدراسات العربية، الجامعة العربية، القاهرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م، ص ١٢٥-١٤٠.

المستقبل.

ومازالت المجتمعات الإسلامية الحديثة تحافظ على إبلاء الأطفال نفس الأهمية التي يخصهم بها الإسلام، حيث توفر كل دولة التعليم والرعاية الصحية والمرافق والتسهيلات الأخرى للأطفال كلٌ حسب استطاعتها ومقدرتها. فعلى سبيل المثال، ينص دستور دولة الإمارات العربية المتحدة على أن التعليم الابتدائي إجباري ومكفول للجميع بالمجان، بينما في الواقع، توفر الدولة التعليم في كافة المراحل الأخرى (الإعدادي والثانوي والجامعي والدراسات العليا) بالمجان أيضاً. (١) وينص الدستور كذلك على توفير الرعاية الصحّية بالمجان مع التركيز بصفة خاصة على الأمومة والطفولة. (٢)

الوضع القانوني للطفل

فيما يتعلق بالأهلية القانونية للطفل، يفرق الفقهاء المسلمون بين ثلاث مراحل للطفولة:

١ - المرحلة الجنينية: حيث يكون للجنين الكثير من الحقوق المكفولة مثل الحق في الحياة والحماية والميراث. ولكن بالرغم من ذلك، لا يكون الجنين مكلفاً بأي واجبات سواء دينية أم قانونية تجاه أي شخص، ويطلق على هذا النوع من أهلية الجنين الأهلية الناقصة. (٣)

٢ - الأطفال دون سنّ البلوغ: وفقا للحديث الشريف، يكون المبدأ العام هو أن الطفل دون سنّ البلوغ غير مكلّف بأي واجبات وغير مسؤول عن تصرفاته بالرُّغم من أنه يكون له كامل الأهلية القانونية فيما يتعلق بحقوقه. وهذا بالطبع نتيجة لاحترام إنسانية الطفل. (٤)

---

١ - دستور دولة الإمارات المؤقت، المادة-١٧ .

٢ - المصدر السابق، المواد-١٦، ١٧، ١٩ .

٣ - الكُبيسي، الصغير، إدارة إحياء التراث الإسلامي، الدوحة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٣م، ص ٩٤-٩٥ .

٤ - المصدر السابق، ص ٣٦-٣٧، ٩٤-٩٥ .

وتنقسم مرحلة ما قبل البلوغ إلى مرحلتين:

أ – الأطفال دون سنّ التمييز (من الميلاد حتى سن السابعة): في هذه المرحلة لا يعوَّل على تصرفات الأطفال ولا ينشأ عن تصرفاتهم أية مسؤولية أو التزام. وبالتالي لا يكون الطفل ملزما بأداء أية مناسك أو شعائر دينية مثل الصّلاة أو الصوم أو الحج. وبالنسبة للزكاة يرى الكثير من الفقهاء المسلمين أن الطفل الثري مكلّف بدفع ضريبة رأس المال لأن الزكاة تخص المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي لسدّ احتياجات المعوزين. (١) وبناءً عليه، يكون على ولي أمر الطفل دفع قيمة الزكاة المستحقة من ممتلكات الطفل. ومن ناحية أخرى، قد يكون رأي هؤلاء الفقهاء مبرَّراً، إذ أنه في حالة إعفاء هؤلاء الأطفال من دفع الزكاة (وفقاً لوجهة النظر المخالفة)، قد يعمد بعض الآباء أو أولياء الأمور إلى التهرب (من دفع الزكاة) عن طريق تسجيل ممتلكاتهم بأسماء أبنائهم القُصَّر. (٢)

ولكن بالرغم من ذلك، يجمع الفقهاء على أن الطفل مكلف بإخراج زكاة الفطر سواء من ماله أو من مال ولي أمره، ويعتمد هذا الإجماع على الحديث الشريف الذي يأمر كل ربٍّ أسرة بإخراج زكاة الفطر عن كافة أفراد أسرته. (٣) ويجمع الفقهاء أيضا على أن الطفل مسؤول عن أي ضرر قد يلحقه بالآخرين من جراء أفعاله. وبالتالي يجب دفع تعويض مناسب إلى أولئك المتضرّرين، سواء من ممتلكات الطفل أو من مال وليّ أمره. (٤) بيد أن الطفل يكون معفياً من العقاب الجسدي المقرر عند ارتكابه لشئ محرّم مثل السرقة أو شرب الخمر. (٥)

---

١ – الشافعي، الأم، جـ٢، ص ٢٩ .
وأيضاً: المقدسي، المغني، جـ٢، ص ٤٦٥.
٢ – الكبيسي، ص ١٢٦–١٤٢ .
٣ – نفس المصدر ، ص ١٤٣–١٤٧ .
٤ – نفس المصدر، ص ١٦٨–١٦٩ .
٥ – نفس المصدر، ص ١٧٨ .

ب – الأطفال ما بين سنّ التمييز والبلوغ: فيما يتعلق بالعبادات، مثل الصّلاة والصّيام، يكون ولي أمر الطفل مسؤولاً عن تعويد الأطفال المميزين الموجودين في عهدته وتحت رعايته على أداء هذه العبادات حتى يعتادوا عليها، وحتى يعدُّوا أنفسهم لأداء العبادات بشكل منتظم عند بلوغهم سن التكليف. (١)

سلوك الطفل المميّز (البالغ سن التمييز)

يقسم الفقهاء المسلمون سلوك الطفل إلى ثلاثة أنواع:

١ – السّلوك النافع

هل يجوز للطفل قبول هدية مثلاً؟ يعتبر فقهاء المالكية والحنفية وبعض فقهاء الحنبلية، أن من حق الطفل قبول الهدية لأنها تشكل نفعاً خالصاً، وبالتالي لا يحتاج الطفل إلى موافقة ولي أمره لقبولها. بينما لا يقرّ الفكر الشافعي هذا التصرّف من جانب الطفل، لأن الطفل مازال يعتبر قاصراً (دون سنّ البلوغ) وبالتالي يكون تصرّفه غير ذي أثر قانوني. ووفقا لرأي أغلبية فقهاء المذهب الحنبلي لا يكون تصرّف الطفل منتجا لأثره الا بموافقة ولي أمره. ويبرر فقهاء المذهب الحنبلي رأيهم هذا بقولهم إنه بالرغم من أن العطية أو الهبة قد تبدو نافعة إلاّ أنّها قد تنطوي على آثار سيئة، ومَضرّة يقصدها المانح نفسه. وعليه تكون موافقة ولي الأمر ضرورية لحماية الطفل من الأضرار المحتملة. (٢)

٢ – السّلوك الذي يلزم الطفل مسؤولية أو تكاليف معينة

يجمع الفقهاء المسلمون على أنه لا يحق للطفل التبرع بأي جزء من أمواله

---

١ – نفس المصدر، ص ٢١٢-٢٢٥ .

٢ – إنّ الهدية في هذا السّياق يجب أن تكون ذات قيمة معتبرة .

– القيسي، المُغني، جـ٢، ص ٤٩-٥٠.

وأيضاً : الكُبيسي، ص ٢٠٥-٢٠٩.

أو ممتلكاته، سواء كان هذا التبرع في شكل هبة أو وقف أو قرض، سواء بموافقة أو دون موافقة ولي أمره، ويعود السبب في ذلك إلى أن الطفل مازال قاصراً، وتصرفاته غير منتجة لآثارها القانونية، ومن ناحية أخرى فإن ولي الأمر مُخوَّل فقط بالتصرف لما فيه مصلحة ابنه. وبناءً عليه، فإنه لا يحق لولي الأمر الموافقة على تبرع ابنه لأن هذا التصرّف ليس في مصلحة الطفل. وعليه، يرى الكثير من الفقهاء أنه لا يجوز لهذا الطفل أن يوصي بأي جزء من ثروته إلى أي شخص آخر. (١)

٣ - التصرفات التي قد تكون إما نافعة أو ضارة مثل التجارة

يرى فقهاء المذهب الشافعي وأغلبية فقهاء المذهب الحنبلي، أنه لا ينبغي للطفل الاضطلاع بأي أعمال أو معاملات تجارية دون الحصول على موافقة مسبقة من ولي أمره، بينما يرى فقهاء الحنفية والمالكية وبعض الفقهاء الحنبليين، أن موافقة ولي الأمر ضرورية فقط لإنتاج الآثار المترتبة على سلوك وتصرفات الطفل. (٢)

ويمكننا أن نخلص من هذه المناقشة إلى أن الشريعة الإسلامية تولي حماية حقوق الطفل والحفاظ عليها اهتماما خاصا، وعلاوة على ذلك، فإنها تعفي الطفل من الأعباء الشرعية والقانونية حتى يتمتع بطفولة سعيدة. وبناءً عليه لا يكون الشخص صغير السنّ (الطفل اليافع) خاضعاً للمسؤولية الكاملة، حتى يكون ناضجاً جسدياً وعقلياً وقادراً على الحماية والحفاظ على مصالحه. وبالتالي، يكون الغرض من الوصاية هو التصرف بما يضمن حماية الطفل ومصالحه. (٣)

---

١ - الكُبيسي، ص ٢١٨-٢٢٦ .

٢ - نفس المصدر، ص ٢٢١-٢٥٧ .

٣ - النِّسَاء -٢-٦ .

انظر ايضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ٩٩-١١٢ .

ب - الجصّاص، جـ٢، ص ٦٠-٦٢.

جـ - القرطبي، تفسير، جـ٥، ص ٢٤.

د - الكُبيسي، ص ٢٦٢-٢٧٥.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إنهاء الزواج أو الفُرقة

رغم أنّ إنهاء الزواج أمر غير مرغوب فيه في نظر الشريعة الإسلامية. إلاّ أن تعقيدات الحياة الإنسانية وما قد يكتنفها أحيانا من المشاكل أو استمرار النزاع والخلاف بين الزوجين قد يصل بهما إلى مفترق الطرق. وعندها تقترح الشريعة بعض الحلول العائلية للحيلولة دون وقوع المحظور، وبغية الحفاظ على استمرار العلاقة الزوجية لأقصى حدٍ ممكن، وذلك في إطار من الخصوصية الأسرية وبعيداً عن المحاكم أو ذيوع الأمر بين الآخرين. وممّا لاشك فيه أن ذلك الاهتمام الاحترازي الذي توليه الشريعة بُغية الحفاظ على قوام الأسرة وتداركها من الانهيار، لهي عناية جديرة بالتأمل، وفرصة سانحة للمعنيين بشؤون تلك الأسرة من مراجعة أنفسهم، حيال عودة الأمور إلى نصابها في مودة ورحمة وسماحة، لما تتمتع به الحياة الأسرية من قدسية وإجلال، سواء ذلك في نظر الشريعة أو فيما اصطلح عليه النّاس من قيم أخلاقية اجتماعية ومعاني التضحية والوفاء، وما تنطوي عليها من غايات السعادة والألفة بين البشر. (١)

---

١ - «...واللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع، واضربوهنّ، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلاً، إنّ اللّه كان عليّاً كبيراً.» النّساء - ٣٤.

«وإن امرأةٍ خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً، فلا جُناحَ عليهما أن يُصلحا بينهما صلحاً، والصلحُ خيرٌ...» النّساء-١٢٨

«وإن خفتم شقاقَ بينهما، فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها، إن يريدا إصلاحاً يوفق اللّهُ بينهما، إنّ اللّهَ كانَ عليماً خبيراً.» النّساء - ٣٥.

استناداً إلى التوجيهات النبوية الشريفة، فإنّه يُمنع أن يكون الضرب مبرِّحاً أو في مكان حسّاس في الجسم كالوجه أو غيره. وإن الرُّخصة في الضرب مُقيدَة لدرجة لا يمكن استعمالها إلاّ في نطاق ضيّقٍ جداً. ولضرورة الحفاظ على بقاء كيان الأسرة من الانهيار، وعندما لا تنفع الوسائل الأخرى في إعادة الزوجة عن غيّها بتصرفاتها اللامسئولة، مما يؤثر على الجوّ الأسري وتربية الأبناء والعلاقات الاجتماعية بين الأسر وخاصة الأقرباء منهم. كما أنه لا يجب سوء استعمال تلك الرُّخصة وإلاّ كان للقضاء إيقاف مثل ذلك الزوج عند حدّه.

- ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ١٦٥-١٦٩، جـ٤، ص ٧-١٠.

انظر ايضاً :

أ - ابن حزم، المحلّى، جـ١١، ص ٢٣٨، ٢١٩-٢٢١ .

ب - ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٥٩٦.

فلقد شرُع القرآن الكريم اتخاذ بعض التدابير الوقائية التي يقوم بها الزوج، وأخرى تتحملُها الزوجة، وإذا لم يتوصل الزوجان إلى نتيجة مُرضية، يقترح القرآن الكريم إقامة مجلس تحكيم يتمُّ تشكيله من أُسرتي الزوجين، وإن لم يكن ذلك ممكناً، فمن المحكمة، وذلك للتوصل إلى ما يصون مصالح الزوجين، والاستقرار الأسري للأبناء، حيث أن في ذلك تحقيق مقاصد الشريعة، والتي تستهدف رعاية الإنسان في جميع أطوار حياته وشؤونه. (١)

إن الأمر لا ينتهي عند ذلك، فحينما لا تجدي تلك التدابير، فإنّ الشَريعة تبيح للزوجة اللجوء إلى القضاء ليخلُصها من معاناتها والتفريق بينها وبين ذلك الزوج، حيث إن الضرر الذي قد يلحق أحد الزوجين من الآخر ينتفي مع الغرض الشرعي من الزواج، فعندها لا مناص من إنهاء تلك الزوجية، حماية للمتضرر منهما من خطورة ما قد يؤدي إليه استمرار تلك الحالة.

قال تعالى:

«وإن يَتَفَرّقا، يُغنِ اللّهُ كُلاً مِن سَعَتِه...» (٢) (النِّساء-١٣٠)

أما إذا كان الطّلاق قد تمَّ بواسطة الزوج، فإن الشريعة تملي عليه بعض الشروط التي يجب عليه مراعاتها، بغية تخفيف الضرر عن الزوجة:

١ - أن يتم الطلاق أثناء طُهر لم يعاشرها فيه. وذلك لتفادي إطالة فترة العدَّة

---

١ - ابن حزم، المحلّى، جـ١١، ص ١٣٩ .
محمد عبده، جـ٢، ص ١٢٧-١٢٨
٢ - البقرة - ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣١ .
انظر ايضاً :
أ - القرطبي، تفسير، جـ٣، ص ١١٠-١١١، ١٣٦-١٣٦، جـ٨، ص ٤٠٨ .
ب - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١١٢-١١٨، ١٢١-١٢٢.

الشرعية المتوجبة على المطلّقة. (١)

٢ – أن يكون الطلاق رجعياً (طلقة واحدة في كلّ مرة) وذلك لإتاحة الفرصة للزوجين من مراجعة أنفسهما، أثناء ذلك الفراق، وإمكانية الرّجوع إلى بعضهما البعض. وحيث إن الطّلاق البائن لا يقع إلاّ في الطلقة الثالثة، بعد أن مرّ الزوجان بفترتين للتفكير إثر كلٍ من الطلقة الأولى الطلقة الثانية، فإن الشريعة الإسلامية تكون قد أتاحت للزوجين خيارات متعددة في الصلح والتحكيم إضافة إلى فترتي العدّة التي تعقب كل من الطلقة الأولى والثانية. فإذا استنفذ الزوجان جميع تلك الفُرص والخيارات دون جدوى، فإنّ المنطق البسيط يستدعي إنهاء ذلك الزواج لخير وراحة الزوجين. أما بعد الطلقة الثالثة، فإنّه لا يجوز رجوع الزوجين إلى بعضهما البعض نهائياً. ويحق للزوجة المطلّقة أن تتزوج إذا رغبت في ذلك بعد انقضاء عدّتها الشرعية. وقد يصادف أن تتزوج تلك المرأة برجل آخر فينتهي زواجها بالخيبة والطّلاق البائن أو بموت الزوج الثاني، فتجب عليها العدّة وبعدها يجوز لها أن تعيد الكرّة في الزواج من زوجها الأول، لو رغبا في ذلك.

إن تلك الضوابط تهدف إلى إثارة مشاعر النخوة لدى الرجل للحيلولة بينه

---

١ – «يا أيُّها النبيُّ إذا طلّقتُم النّساءَ فطلّقوهنّ لعدّتهنّ، وأحصوا العدّةَ واتّقوا اللّهَ ربّكم، لا تُخرجوهنّ من بيوتهنّ، ولا يخرجنَ إلاّ أن يأتينَ بفاحشةٍ مبيّنةٍ، وتلكَ حدودُ اللّهِ، ومَن يتعدّ حدودَ اللّهِ فقد ظلمَ نفسَهُ، لا تدري لعلّ اللّهَ يُحدثُ بعدَ ذلكَ أمراً.» الطّلاق-١.

تضع الشريعة الإسلامية عبء المسئولية على الزوج المطلّق فيما يخصُّ حقوق المرأة، وحتمية وجوب حمايتها، حتى عندما يستحيل استمرار الحياة الزوجية في هدوء وسلام.

– القرطبي، تفسير، جـ١٨، ص ١٤٨–١٥٤.

انظر أيضاً :

أ – ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٥٧١–٥٧٨ .

ب – ابن جزيّ، ص ١٥٠–١٥٤.

جـ – ابن حزم، المحلّى ، جـ١١، ص ٤٧١–٥٧٤.

د – الأوزاعي، جـ٢، ص ٥٠–٦٢.

هـ – الجزيري، جـ٤، ص ٢٧٨ وما بعدها .

وبين إيقاعه الطلاق البائن على زوجته [1]، وليعلم أنه يفقد زوجته بعد الطلقة الثالثة نهائياً – إذ أنّ الزوجة المطلّقة قد ترفض الزواج بآخر كما أنهَ في حالة طلاقها منه قد ترفض العودة الى الزوج الأول. [2] وعليه، يتّضح أن الحكمة من تلك الضوابط هي عدم التّسرّع في إيقاع الطلاق، مما يؤدي إلى استقرار وثبات الحياة الزوجية.

أمّا إذا أفرط الزوج في تلك الفُرص وأوقع الطلقات الثلاث في مجلس واحد، فإن جمهور الفقهاء قد ذهب إلى وقوعه ثلاثاً، أي أن الزوجة تبين بينونة كبرى. ويُعتبر هذا القبول معاقبة للزوج على إساءة استعماله لحقّه في جمع الطلقات مرة واحدة خلافاً للسنّة التي جعلتها ثلاث طلقات متفرقات. [3] بيد أنّ هناك بعض الآراء كالذي ذهب إليه الصحابي الجليل عبدالله بن عبّاس رضى الله عنهما وآخرون، يرون أن الطلقات الثلاث في مجلس واحد، تعتبر طلقة واحدة رجعية، وبه تأخذ الآن المحاكم الشرعية المصرية، تيسيراً على النّاس..

---

١ – «الطّلاقُ مرّتان، فإمساكٌ بمعروف أو تسريحٌ بإحسان، ولا يحلُّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئاً إلاّ أن يخافا ألاّ يقيما حدودَ الله، فإن خفتم ألاّ يقيما حدودَ الله فلا جُناحَ عليهما فيما افتدت به، تلكَ حدودُ الله فلا تعتدوها، ومَن يتعدّ حدودَ الله فأولئكَ هُمُ الظالمون.» البقرة –٢٢٩.

«وَ المطلّقاتُ يتربّصنَ بأنفسهنّ ثلاثة قُروء ، ولا يحلُّ لهنّ أن يكتمنَ ما خلقَ اللهُ في أرحامهنّ إن كنّ يؤمنّ بالله واليوم الآخر، وبعولتهنّ أحقُّ بردّهنّ في ذلكَ إن أرادوا إصلاحاً، ولهنّ مثلُ الذي عليهنّ بالمعروف، وللرّجالِ عليهنّ درجةٌ، واللهُ عزيزٌ حكيمٌ.» البقرة–٢٢٨.

– القرطبي، تفسير، جـ٣، ص ١١٢–١٢٤، ١٢٦–١٣٦.

انظر ايضاً :

أ – ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٠٨–١٢٠ .

ب – الأوزاعي، جـ٢، ص ٧٠–٧٢.

جـ – دوي، ص ١٧٨.

٢ – «فإن طلّقها فلا تحلُّ لهُ من بعدُ حتى تنكحَ زوجاً غيرهُ، فإن طلّقها فلا جُناحَ عليهما أن يتراجعا إن ظنّا أن يقيما حدودَ الله ، وتلكَ حدودُ الله يبيّنها لقوم يعلمون.» البقرة –٢٣٠.

– القرطبي، تفسير، جـ٣، ص ١٤٦–١٥٤.

وايضاً : ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١١٢–١٢٠.

٣ – الأوزاعي، جـ٢، ص ٥٣–٥٩ .

بعد هذا ... قد يظل التساؤل عالقاً في الأذهان عن أولوية الزوج في رجوع زوجته البائنة إلى عصمته، فيروى أنّه قبل نزول الآية «الطّلاقُ مَرّتان، فإمساكٌ بمَعروفٍ أو تَسريحٌ بإحسان...» (البقرة-٢٢٩)، كان الرِّجال يسيئون إلى زوجاتهم بكثرة الطلاق والرّجوع إليهن حسبما شاءوا، فنزلت الآية المذكورة لحماية النّساء من تلاعب الرّجال ذاك، والذي كان يلحق الأذى والإهانة بالزوجات ويهدر كرامتهن الإنسانية ومكانتهن الاجتماعية. (١)

٣ - لقد حرص الإسلام على أن تسود مبادئ الرِّفق والرّحمة جميع مراحل حياة الإنسان وفي تعامله مع الآخرين عامة، وفي مجال العلاقات العائلية بصفة خاصة. وجاءت أحكام «المتعة» بموجب الآيات: ٢٣٦-٢٣٧، ٢٤١ «البقرة»، ٢٨، ٤٩ «الأحزاب»، لتؤكد تلك المعاني الإنسانية النبيلة رمزاً للوفاء والمعروف بين الزوجين عند انتهاء علاقتهما الزوجية. فتشريع «المتعة» - بإعطاء الزوجة المطلّقة هدية تسرّ خاطرها - الهدف منه تخفيف معاناتها الوجدانية إضافة إلى إنّها مشاركة مادية من المطلّق لمطلقته لما قد يواجهها من الصعوبات المالية بعد انفصالها عنه. قال ابن عبّاس رضى الله عنهما: «مُتعة الطّلاق أعلاها الخادم، ودون ذلك الوَرِق، ودون ذلك الكِسوة.» ويُخبرنا الحافظ ابن كثير أنّ الحسن بن علي بن أبي طالب رضى الله عنهما كان معروفاً بكرمه في إمتاع مطلقاته بالهدايا القيِّمة.

وبالرجوع إلى الآيات المشار إليها، يرى بعض الفقهاء أنّ المتعة تستحقها

---

١ - القرطبي، تفسير، جـ٣، ص ١٢٦، ١٥٢-١٥٩ .
انظر أيضاً :
أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١١٢-١٢٠ .
ب - المقدسي، المُغني، جـ٧، ص ١٢٠-٢٩٦.
جـ - الأوزاعي، جـ٢، ص٥٣، ٦٩-٧٣.
د - ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٦١٧-٦٢٤.
هـ - ابن جزيّ، ص ١٥٥ .
و - ابن حزم، المُحلّى ، جـ١١، ص ٦١٠-٦٢٠.
ز - الجزيري، جـ٤، ص ٣٤١.

المطلَّقة التي لم يدخل بها الزوج، إلاّ أن البعض الآخر من الفقهاء يرى أنّ المتعة مُستحقة لجميع المطلَّقات. (١)

وهنا يتّضح أنَّ الشريعة الإسلامية وإن كانت تُبيح الطّلاق كحلٍ بغيض لوضع نهاية لحياة زوجية تعيسة يسودها الخلاف والنفور، إلاّ أنّها تؤكد الحرص على أن يتم الطّلاق وفق القيم الإنسانية النبيلة، مع مراعاة الآثار الاجتماعية المترتبة على ذلك. فقد يكون للزوجين المطلّقين أولادٌ، يجب أن يتوفر لهم الاستقرار النفسي والاجتماعي، إضافة إلى المحافظة على العلاقات العائلية بين أسرتي الزوجين وأقاربهم جميعا، الأمر الذي يوحي بأن الطّلاق ليس بالإجراء غير الودّي أو العدائي، بل إنّه مجرّد تصريح خاص، الهدف منه فقط هو تفادي تفاقم النزاعات الأُسرية إلى مالا تُحمد عقباها، من ظواهر اجتماعية سلبية، يحرص الإسلام على التخفيف منها والقضاء عليها.

٤ – قد يلجأ أحد المطلّقين بهدف تبرير موقفه أو بغية تعمُّد الإساءة إلى الطرف

---

١ – «لاَ جُنَاحَ عَلَيكُم إن طَلَّقتُم النِّساءَ مَا لَم تَمَسُّوهُنَّ أو تَفرِضُوا لَهُنَّ فَريضَةً ، ومَتِّعُوهُنَّ عَلَى المُوسِعِ قَدَرُهُ، وعَلَى المُقتِرِ قَدَرُهُ، مَتَاعاً بِالمَعرُوفِ، حَقّاً عَلَى المُحسِنِينَ.»

«وَإن طَلَّقتُمُوهُنَّ مِن قَبلِ أن تَمَسُّوهُنَّ وَقَد فَرَضتُم لَهُنَّ فَرِيضَةً، فَنِصفُ مَا فَرَضتُم إلاّ أن يَعفُونَ، أو يَعفُوَ الَّذي بِيَدِهِ عُقدَةُ النِّكَاحِ، وأن تَعفُوا أقرَبُ لِلتَّقوَى، ولاَ تَنسَوا الفَضلَ بَينَكُم، إنَّ اللّهَ بِمَا تَعمَلُونَ بَصِيرٌ.» البقرة ٢٣٦-٢٣٧.

«ولِلمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالمَعرُوفِ حَقّاً عَلَى المُتَّقِينَ.» البقرة -٢٤١

«يَا أيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأزوَاجِكَ إن كُنتُنَّ تُرِدنَ الحَيَاةَ الدُّنيَا وزِينَتَهَا فَتَعَالَينَ أُمَتِّعكُنَّ وأُسَرِّحكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً. وإن كُنتُنَّ تُرِدنَ اللّهَ وَرَسُولَهُ والدَّارَ الآخِرَةَ، فَإنَّ اللّهَ أعَدَّ لِلمُحسِنَاتِ مِنكُنَّ أجراً عَظِيماً.» الأحزاب -٢٨-٢٩.

«يَا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، إذا نَكَحتُم المُؤمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقتُمُوهُنَّ مِن قَبلِ أن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُم عَلَيهِنَّ مِن عِدَّةٍ تَعتَدُّونَهَا، فَمَتِّعُوهُنَّ وسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً.» الأحزاب – ٤٩.

– القرطبي، تفسير، جـ١٤، ص ٢٠٣-٢٠٨.

انظر ايضاً :

أ – ابن كثير، العُدة، جـ٢، ص ١٣٢-١٣٥، ١٤٤-١٤٦ .

ب – ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٦١٦.

جـ – المقدسي، المُغني، جـ٦، ص ٧١٤-١٢١.

د – ابن حزم، المُحلّى، جـ١١، ص ٦٠٢-٦٠٩.

هـ – الأوزاعي، جـ٢، ص ٤٢-٤٤ .

الآخر، بمحاولة التشهير به عن طريق إفشاء بعض أسراره الشخصية أو غير ذلك. ونظراً لما يحمله هذا السلوك من إساءة إلى ذلك الطرف الآخر سواءً فيما يخصّ سُمعته أو كرامته الشخصية والاجتماعية، أو ما قد ينجم عنه من إعاقة سبل ممارسة حقه الطبيعي من إعادة الزواج، الأمر الذي يحرمه من بعض حقوقه ويشيع جواً من عدم الثقة بين المتزوجين الآخرين، فإن الإسلام يحرِّم بشدَّة ذلك التصرّف ويعاقب عليه. (١)

وهناك صور أخرى يتم فيها إنهاء عقد الزواج (الفُرقة) كالآتي:

أ - **الخُلـع** : حيث إنّ الشريعة الإسلامية قد كلّفت الزوج بصفة مطلقة بتحمُّل أعباء المهر والنفقة والمسكن وكل ما يترتب على ذلك من التكاليف المادية اللازمة لاستقامة الحياة الأسرية، إضافة إلى مسؤولية القِوامة التي يجب أن يضطلع بها الزوج، فإن الطّلاق - يبقى كقاعدة عامة - بيد الرّجل. ولا يعتبر هذا امتيازاً يختص بها الرّجل بقدر ما هو مسئولية يتكبد الرجل ثمنها فيما لو أساء استخدامها. ذلك لأنه بعد تحمّله لتلك المسؤوليات الجسيمة لابدّ أن يكون له مخرجٌ من زوجة قد تنكّد عليه حياته لسبب أو لآخر، دون أن يكون له القدرة على علاجها. وقد يطلِّق الرجل زوجته لكُرهه إياها وغير ذلك من الأسباب. وبالمثل فإنّ الزوجة لو كرهت زوجها لدرجة خشيت معها عدم إيفائها بحقه، وحيث إن الأصل في الزواج هو الانسجام والسعادة بين الزوجين، فإنه إذا لم يتحقق للزوجة ذلك، أجاز لها الشرع أن تفتدي نفسها بالمال المتفق عليه بينها وبين الزوج بغية حصولها على الطلاق. ويسمى هذا الافتداء بـ «الخُلع» وهو تعويض للزوج عمّا دفعه لها وتخفيف عنه لما قد يتكبده لو أراد أن يتزوج بأخرى بعد أن فارقته زوجته بمحض إرادتها، حيث لا يملك عندها إجبارها على البقاء في زوجية لا ترغب هي الاستمرار فيها. ويبقى الضابط في مثل هذه الأحوال، حديث

---

١ - الغزالي، علوم، جـ٤، ص ١٥٧-١٥٩ .

النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «أيما امرأة سألت زوجها الطّلاق في غير ما بأس، فحرام عليها رائحة الجنّة.».

ب – التفريق بسبب عدم الانفاق، سواء كان ذلك بسبب امتناع الزوج عن الانفاق أو بسبب عُسره المادي.

جـ– التفريق بسبب العيب البدني أو العقلي أو الجنسي في أحد الزوجين، بحيث يتعارض ذلك العيب مع الغاية من الزواج.

د – التفريق للضرر الذي قد يلحق الزوجة من إيذاء الزوج لها، أو لعدم القيام بواجباته الزوجية حيالها، أو إكراهها على ما يحرِّمه الشرع. وعليه يكون للزوجة حق طلب التفريق، دون أن يجب عليها دفع شئ أو التنازل عن حق ثابت لها (على نقيض الخُلع).

هـ –**التفريق لغيبة الزوج:** يختلف الفقهاء هنا في نوع الغيبة ومدّتها، ولكل منهم وجاهة الرأي والاجتهاد.

و – الفُرقة بالملاعنة «اللّعان»، (كما أشير إليه في هذا الفصل).

ز – **الفرقة بالظّهار والإيلاء :** وهما نوعان من الأيمان بعدم الاقتراب من الزوجة، حيث إنّهما من بقايا العادات الجاهلية التي هذّبها الإسلام ووضع لها القواعد والضوابط والكفّارات، بغية التخفيف من الإضرار بالزوجة. (٢٠١)

---

١ – لو تأملنا الكفّارات التي فرضتها الشريعة الإسلامية، لوجدنا أنها تنشد تحقيق أهداف شتى لما فيه الصّلاح للمجتمع:

١ – القضاء على هيمنة العبودية ومحوها من المجتمع البشري.

٢ – مساعدة المحتاجين من أفراد المجتمع.

٣ – تعامل بالشّفقة والرّحمة مع ضعاف المقدرة المالية، فوجدت الكفّارة بالصّيام لشهرين متتابعين.

٤ – التقليل ومن ثمّ القضاء على العادات الجاهلية السيئة كالظهار والإيلاء.

«للّذين يؤلون من نسائهم تربّص أربعة أشهر، فإن فاءوا فإنّ الله غفورٌ رّحيم.» البقرة – ٢٢٦.

«والّذين يظاهرون من نسائهم ثمّ يعودون لما قالوا، فتحرير رقبة من قبل أن يتماسّا، ذلكم توعظون به، والله بما تعملون خبير. فمن لم يجد، فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسّا، فمن لم يستطع، فإطعام ستّين مسكيناً، ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله، وتلك حدود الله، وللكافرين عذابٌ أليم.» المجادلة-٣-٤.

– ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٠٦-١٠٧.

انظر ايضاً :

العِـــــدَّة

هي تلك الفترة الشرعية التي يجب فيها الانتظار على المرأة المدخول والتي فارقت زوجها بالطلاق أو الموت – قبل أن يحلّ لها الزواج ثانية من شخص آخر.

أمّا في حالة الطّلاق الرّجعي، فإن العِدَّة تُعتبر بمثابة فرصة معقولة تُتاح للزوجين المنفصلين لمراجعة نفسيهما خلالها، وتحقيق الصلح والعودة لاستئناف حياتهما الزوجية معاً، وأن يتفاديا الطلاق البائن. فلو انقضت عدّة الطّلاق الرجعي وأراد الزوج إرجاع زوجته، وجب عليه مهرٌ جديدٌ (وكأنّه غرامة يتكبدها الزوج لقاء تطليقه لزوجته) يدفعه لها بموجب عقد زواج جديد يتم بينهما، بعَدد الطّلقات المتبقية له، ممّا يُضيّق عليه مجال الطّلاق في المستقبل، ويجعل الزوجين يتوقّيان الحذر الشديد في تعاملهما – من مغبة تفاقم الأمور إلى حيث الفراق النهائي.

أما الهدف الشرعي الثاني من العدّة، فهو التأكد من احتمال أن تكون الزوجة حاملاً قبل الفراق، حيث يزيد احتمال ذلك إذا كان الطّلاق بدعيًا (وخاصة إذا طلّقها أو تُوفي عنها أثناء طُهرٍ كان قد جامعها فيه). فلو ثبت حملها، وجب عليها الانتظار (دون أن تتزوج) حتى تضع حملها. «وأولات الأحمالِ أجَلُهُنَّ أن يَضَعنَ حَملَهُنَّ.» (الطّلاق–٤). فالقصد من إثبات الحمل أو عدمه هو معرفة نسب الطفل وأبيه حتى لا تختلط الأنساب بين الناس، كما أن من حق الطفل شرعاً معرفة أبيه وما يتقرر له بناءً على ذلك من حق النفقة على الأب، وأيضا حقه في

أ – ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٥٩٧–٦٠٨ .

ب – ابن جزيّ، ص ١٥٩–١٦٠.

جـ – ابن حزم، المحلّى، جـ١١، ص ٢٤٠–٢٦٨.

د – الأوزاعي، جـ٢، ص ٨١–١٠٢.

هـ – الجزيري، جـ٤، ص ٤٦٣–٥١٢ .

٢ – دوي، ص ١٨٦–١٨٨ .

الميراث. فإذا تم التأكد من كل ذلك يجوز للمطلقة بعد نفاذ عدتها أن تتزوج برجل آخر إذا رغبت في ذلك. وتمثل العدّة نوعاً من الشعور النبيل لدى المرأة يتجلّى في حدادها وفاءً لزوجها ولحياتها الزوجية السابقة، وعليه، فإننا نجد أن هناك بعض الاختلاف بين عدة المطلّقة، وعدة الأرملة التي توفي عنها زوجها، حيث تكون الأرملة في حزن وحداد حقيقيين نظراً لوفاة زوجها. (١) فإذا كانت «المُتعة» تعبيراً نبيلاً لحُسن وداع الرّجل لمطلقته، تصبح «العدّة» في المقابل تعبير وفاءٍ إنساني من المرأة للرّجل، ورمزاً لتقديرها لمرحلة ماضية من الحياة أمضياها معاً كزوجين.

أنواع العدّة

أولا : عدّة الطّلاق

١ – ثلاث حيضات بالنسبة للمرأة التي مازالت في سنّ الحيض.

٢ – ثلاثة أشهر لمن تجاوزت سنُّ الحيض.

٣ – المرأة الحامل حتى تضع حملها.

٤ – لا تجب العدّة على من لم يدخُل بها الزوج. (٢)

---

١ – البقرة – ٢٢٨–٢٣٠ .

انظر ايضاً :

أ – القرطبي، تفسير، جـ٣، ص١١٢–١١٤، ١٣٦–١٣٦، ١٤٦–١٥٢ .

ب – دوي ، ص ١٩٨–١٩٩.

٢ – «واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر، واللائي لم يحضن، وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً» الطّلاق-٤.

– الأحزاب – ٤٩.

انظر ايضاً :

أ – القرطبي، تفسير، جـ٣، ص ١١٢–١٢٤، جـ١٤، ص ٢٠٣–٢٠٥، جـ١٨، ص ١٦٢–١٦٥ .

ب – ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٠٨–١٢٠.

جـ – الأوزاعي، جـ٢ ، ص ١١٢–١٢٢.

ثانياً : عدّة وفاة الزوج على أرملته

١ – الحامل – حتى تضع حملها.

٢ – أربعة أشهر وعشرة أيام لكافة الأرامل بغض النظر عن السِّن. (١) يحقّ للمرأة قضاء فترة العدّة في منزل الزوجية الذي يخصّ الزوج، ولها عليه حق النفقة في عدة الطّلاق الرّجعي. كما يثبت لها نفس الحق في عدة الطلاق البائن إذا كانت حاملاً فقط، أما إذا كانت مُرضعة لطفلها الصغير، فإنها تستحق النفقة من والد الطفل حتى يكمل الصغير السنة الثانية من عمره. (٢)

---

١ – «والّذين يُتوفّون منكم ويذرون أزواجاً يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشراً، فإذا بلغن أجلهنّ فلا جُناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف، والله بما تعملون خبير. ولا جُناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النّساء أو أكننتم في أنفسكم، علم الله أنّكم ستذكرونهنّ، ولكن لا تواعدوهنّ سرّاً إلاّ أن تقولوا قولاً معروفاً ، ولا تعزموا عقدة النّكاح حتى يبلغ الكتاب أجله..» البقرة-٢٣٤-٢٣٥.

– القرطبي، تفسير، جـ٣، ص ٢٣٥-٢٤٥.

انظر أيضاً :

أ – ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٢٨-١٣٣ .

ب – ابن جزي، ص ١٥٦-١٥٩.

جـ – ابن حزم، المُحلّى، جـ١١، ص ٦٣٠-٧٠٦.

د – الأوزاعي، جـ٢، ص ١١٣-١٢٢.

هـ – الجزيري، جـ٤، ص ٥١٨-٥٥٢ .

٢ – «أسكنوهنّ من حيث سكنتم من وجدكم، ولا تضارّوهنّ لتضيّقوا عليهنّ، وإن كنّ أولات حمل فأنفقوا عليهنّ حتّى يضعن حملهنّ، فإن أرضعن لكم فآتوهنّ أجورهنّ، وأتمروا بينكم بمعروف، وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى. لينفق ذو سعة من سعته، ومن قدر عليه رزقه فلينفق ممّا آتاه الله، لا يكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها ، سيجعل الله بعد عسر يسراً.» الطّلاق – ٦-٧.

«والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين لمن أراد أن يتمّ الرّضاعة، وعلى المولود له، رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف، لا تكلّف نفس إلاّ وسعها، لا تضارّ والدة بولدها، ولا مولود له بولده، وعلى الوارث مثل ذلك، فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور، فلا جُناح عليهما، وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم، فلا جُناح عليكم إذا سلّمتم ما آتيتم بالمعروف.» البقرة –٢٣٣.

– القرطبي، تفسير، جـ٣، ص ١٢٦، ١٥٥-١٥٩ وما بعدها.

جـ١٨، ص ١٥٤-١٥٦، ١٦٦-١٦٩.

انظر أيضاً :

أ – ابن كثير، العُمدة، ج٢، ص ١٢٥-١٣٠ .

ب – الأوزاعي، جـ٢، ص ١٢٤-١٢٥.

جـ – ابن عبدالبرّ، الكافي، جـ٢، ص ٦٢٧-٦٢٨.

د – نووي، ص ٢٠٥ وما بعدها.

بناءً على ما تقدم يمكننا القول بأن الشريعة تولي فائق الرعاية والاهتمام بدقائق الحياة الزوجية عامة، وتخصّ بالعناية تلك الحياة الأسرية المضطربة بغية علاجها وإعادتها إلى السعادة المنشودة. أما إذا استحالت تلك العودة، فإنّ رعاية الشريعة تشمل إنهاء الزوجية بمنتهى الحرص لضمان حقوق جميع الأطراف وفق معايير العدالة، وفي إطار من الرُّحمة والوفاء، بما يليق بكرامة الإنسان، ونبل مشاعره الفياضة في مثل تلك الظروف المتوترة.

قال تعالى :

«الطّلاقُ مَرّتانِ، فإمساكٌ بِمَعروفٍ، أو تَسريحٌ بِإحسَانٍ...» (البقرة-٢٢٩)

«وإن يَتَفَرّقا، يُغنِ اللّهُ كُلاً مِن سَعَتِه..» (النساء-١٣٠)

«ولا تنسوا الفضل بينكم، إنّ اللّهَ بِما تعملون بصير» (البقرة-٢٣٧)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الخلاصـــة

بالرُّغم من أنّ الزّواج يمثل عقداً يتبادل بموجبه الزوجان الالتزامات، إلاّ أنّه يشكّل الأساس الشرعي في تأسيس وتوطيد العلاقات الاجتماعية بين الناس، الأمر الذي تمتد به جسور التكافل بين الأفراد والأُسر على أساس من قرابة الدّم وصلة الرّحِم والنّسب، في إطار من المحبة والانسجام، وعليه يتبلور إطار العلاقات الأسرية في الحقوق والواجبات لتشمل الزوجين والأولاد والأحفاد، وأيضاً الأصول (الجدود) والأقارب (الإخوة والأخوات، الأخوال والخالات والأعمام والعمّات وأبنائهم) حيث إنه كلّما ازدادت درجة قرابة الشخص لشخص آخر، كلّما أدى ذلك إلى قيام الأولوية في تبادل الحقوق والواجبات بينهما. فالحقّ الشرعي في النفقة والميراث مثلاً، هو أحد الأوجه الهامة للمسئوليات المتبادلة بين أفراد الأسرة. (أنظر الفصل الرابع من هذه الدراسة) (١).

إضافة إلى ذلك، وبهدف توطيد الروابط الاجتماعية، أولت الشريعة اهتماماً خاصاً بالفئات الأخرى في المجتمع. مثال ذلك ما أوجبه الشرع من الحقوق للجيران، والفقراء والمساكين وأبناء السبيل وغيرهم، بغية انغماس جميع فئات المجتمع في بوتقة التعايش والتكافل، وصهر تلك الفئات في مجتمع متجانس، هويتها الإنسانية المجرّدة، في تعاون متبادل بنّاء، ولخير ورفاهية الجميع.

إن التكاتف الاجتماعي - الذي يؤكده الإسلام في إطاره الأخلاقي - لهو واجب ديني (فرض كفاية) يتحتم على المجتمع القيام به ولو بحدّه الأدنى والمتمثل في أدائه بواسطة بعض الأفراد، كي يتخلص المجتمع بأسره من طائلة المسئولية الشرعية الناجمة من وجوب ذلك الواجب.

ولقد امتاز الإسلام بالسِّمة الاجتماعية وأوجد لها قوالب عملية أوجبها في صور شتى، بغية تحرير الناس من الفردية والانعزالية والأنانية، وحتى لا يترفّع

---

١ - أبو زهرة ، تنظيم، ص ١٤١-١٦٨ .

الفرد على أخيه أو قومٌ على أُخَر.

إن فرض الصلاة في جماعة خمس مرات في اليوم، كفيل بإتاحة الفرصة ليلتقي أفراد تلك الجماعة إمّا خمس مرات في اليوم (سكان الحيّ الواحد) أو أن يلتقوا بأكثر من جماعة في الأحياء الأخرى – لظروف العمل أو غير ذلك – ولا يخفى على المتأمِّل ما يعقب تلك اللقاءات المتكررة من التعارف ومن ثَمّ تحقيق التعاون المنشود فيما بين أفراد تلك الجماعات. كما أن لصلاة الجماعة فضلاً آخر في إشاعة روح المساواة بين النّاس، حيث يقفون جنباً إلى جنب في صفٍّ واحد يبتغون في خشوع رضا ربِّهم الواحد. (١) ولتوسيع قاعدة الوحدة الاجتماعية يلتقي أهل الأحياء المتجاورة، مرة كل أسبوع في صلاة الجمعة، حيث تبدأ شعائرها بالخطبة الإرشادية لتوجيه الناس لما فيه صالح الدّين والدنيا، ويلتقي المصلّون بعد أداء الصّلاة للتعارف وتبادل الرأي فيما يهمّهم. أمّا اللقاء الثالث فيتمّ في صلاة العيدين (الفطر والأضحى) حيث يلتقي المسلمون على مستوى أهل المدينة الكبيرة أو القرى المتجاورة لأداء الصّلاة، ثم لتبادل التهاني والزيارات المتبادلة لبعضهم البعض. ويتكرر اللقاء مرتين في العام الواحد. وبغية ترسيخ التعارف والتعاون على المستوى العالمي، يلتقي الحجاج المسلمون بإخوانهم من كافة بقاع الأرض في مكة المكرّمة لأداء فريضة الحجّ كلّ عام، فيتبادلون الأخبار والمصالح بما يعود عليهم بالمنفعة الروحية والمادية. وهكذا يتم التعارف والتعاون في مناسبات دينية شرّعها الإسلام ليضفي عليها طابعاً روحانياً سامياً، يتبرّك الناس فيها بما يصلح أمور حياتهم في جوٍ إيماني، مترفّعين عن الأطماع وصغائر الأمور المادية. إن تلك المناسبات ليست هي قنوات الاتصال الوحيدة بين المسلمين، إذ تحثّهم الشريعة على الوحدة والاعتصام بحبل الله نحو كل لقاء يحقق لهم الخير والسعادة، كالمشاركة

---

١ – يلتقي أهل العارة أو المنطقة الواحدة في مسجدهم خمس مرات يومياً مما يزيد من معرفة بعضهم لبعض وبالتالي ينشأ بينهم الودّ والتفاهم والثقة المتبادلة والتي تؤدي بدورها الى تعاونهم في مصالحهم العامة والخاصة. إن تحقيق كل ذلك أمر عظيم لا يستهان به اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً ييسره الإسلام لمنتسبيه، ويمتاز به على جميع الأنظمة الفكرية.

في الأفراح والأتراح، وكلّ ما من شأنه أن يجمع قلوبهم على المحبة والتعاون. (١)

إن ما يأمر به الإسلام – من إيتاء الزكاة وأداء الصدقات والتسامح المادي والأخلاقي بين أفراد المجتمع – يؤدي في النهاية إلى تقوية الأواصر الاجتماعية، بهدف تلبية متطلبات الإنسانية نحو حياة أكثر سعادة وبهاءً. ذلك لأن حق الحياة مكفول للفرد والمجتمع، فيصبح الفرد مسئولا عن، وحامياً للشريعة (القانون) ومستفيداً منها في نفس الوقت. (٢)

ومما يؤسف له أنّ ضيق الأفق قد أدى بالبعض من أمثال بولتر (Poulter) وغيره إلى أن ينتقدوا الإسلام بشدّة، متّهميه بالإجحاف في حق المرأة، وبأنّه يحرم الأطفال غير الشرعيين من حقهم في الميراث، إضافة للانتقادات الموجهة إلى مبدأ تعدد الزوجات الذي أباحه الإسلام.

وحيث إننا قد تناولنا بجهدنا المتواضع في هذه الدراسة وبشئ من التفصيل قضايا حقوق المرأة والطفل والتعدد، بغية توضيح ما خفي منها على بعض النُّقاد، فإن الباحث الحصيف لا يستطيع أن ينكر ما أكده الإسلام من احترام

---

١ – المقدسي، منهاج، ص ٢٧–٣٠ .

انظر أيضاً :

أ – الشافعي، الأم، جـ٧–٨ (المُزَني)، ص ٢١، ٣٦–٣٧، ٣٠–٣٢ .

ب – مسكويه، ص ١٢٨–١٢٩.

جـ – Al - Mawdudi, Fundamentals, PP.107-109, 121-126, 216-239.

٢ – قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم :

«مَثَلُ القائمِ على حدودِ اللهِ والواقعِ فيها، كَمَثَلِ قومٍ استَهَمُوا على سفينةٍ، فأصابَ بَعضُهم أعلاها وبعضُهم أسفلَها، فكان الذين في أسفلها إذا استَقَوا مِن الماءِ مَرُّوا على مَن فوقهم فقالوا: إنّا خَرَقنا في نصيبنا خَرقاً ولم نؤذِ مَن فوقنا، فإن تركوهُم وما أرادوا، هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نَجَوا ونَجَوا جميعاً.»

وقال عليه الصّلاة والسّلام :

«ألا كُلُّكم رَاعٍ ، وكُلُّكم مَسئول عن رَعيته، والأميرُ راعٍ، والرَّجُلُ رَاعٍ على أهل بيته، والمرأةُ راعيةٌ على بيت زوجِها وولَدِهِ، فكُلُّكم راعٍ، وكُلُّكم مَسئول عن رعيته.» .

– خان، جـ٣، ص ٤٠٦.

انظر أيضاً :

أ – المشكاة ، جـ٢، ص ٥٨١.

ب – الترمذي، جـ٦، ص ٣٢٨.

وصيانة لإنسانية الطفل غير الشرعي وما يترتب على ذلك الاحترام من حقوق للطفل ومسئوليات تجاهه على المجتمع. وبناءً عليه، فإنه لا يجوز شرعاً إلحاق نَسَب الطفل غير الشرعي برجل إلاّ إذا أقرَّ بأبُوته للطفل أو إذا وُجدت من الأدلة الشرعية ما يكفي لإثبات ذلك دون شكّ. فإذا كان من حق الطفل أن يُنسب لأبيه، فإن من حق الرَّجل أن لا يُنسب إليه أيّ طفل أجنبي، وهذا يؤكده «مبدأ تحريم التبنّي» في الإسلام. ولا جدال في أن حرمان الطفل من أبيه أشدّ وطأة على نفسه وأكثر ضررا عليه من مجرَّد حرمانه المادي من ميراث أبيه.

ولكن ما الحلّ إذا لم يظهر أبوه الحقيقي؟ هل يكون الحلّ بإلحاق الطفل بأيّ رجل آخر، رغم ما يترتب على ذلك من أضرار مادية ومعنوية على ذلك الرَّجل وأبنائه الحقيقيين، وما ينجم عنه من اختلاط في الأنساب وانتهاك للحُرمات وخاصة إذا كان للرَّجل بنات يخالطهن ذلك الطفل مخالطة الأخ وبعد مرحلة البلوغ؟ إن القاعدة الفقهية هنا هي أنّه «كلّ ما بُنى على باطل، فهو باطل»، كما أنّ الإسلام يرفض مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» فلابدّ أن تكون الوسيلة شرعية، تؤدي إلى غاية شرعية تحقق بدورها إحدى مقاصد الشريعة. (١) وبالتالي فإنّه يحرُم شرعاً التوارث بين الطفل والأب بالتبني بسبب تحريم التبني نفسه، ولا يجوز كذلك التوارث بين الطفل والأب المشكوك في نَسَب الطفل إليه، وحتى لا يؤدي توارث مثل ذلك الطفل إلى حرمان الأبناء الآخرين وأقرباء الرَّجل من ميراثه، وهو حق ثابت لهم شرعاً، يجب تنفيذه بعد وفاته. (٢) إن الميراث حق شرعي يقرره الإسلام لأقرباء الدّم الشرعيين فقط. إضافة إلى أنه مبنيٌ على

---

١ - الشافعي، الأم، جـ٤، ص ٨٢ .

انظر ايضاً :

أ - العُمري، التركات والوَصايا، مكتبة الأقصى، عمّان، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م، ص ٣٣٢-٤٩٣ .

ب - الدُّريني، ص ٦٨.

٢ - وعُموماً لاشيء يمنع مثل ذلك الرَّجل من التبرُّع حال حياته بشيءٍ من ماله للطفل الذي يعيش في كَنَفِه، كما يستطيع الرجل أيضاً أن يوصي للطفل بوصية مالية أو عقارية في مالا يزيد عن ثلث ثروته، ويتم تنفيذ مثل تلك الوصية بعد وفاة

فكرة التكافل الاجتماعي (الحقوق والواجبات) بين أفراد الأسرة، استناداً إلى المبدأ الفقهي «الغُرم بالغُنم»، ولا ينطبق ذلك على الأطفال غير الشرعيين. وبالمثل فإن قيام «علاقة» غير شرعية بين رجل وامرأة، لا يترتب عليها حق المرأة في النفقة، ولا حقها في أن ترث ذلك الرَّجل. لأن «العلاقة» هنا وسيلة غير شرعية، فلا تستوجب حقاً شرعياً.

إن الفكر الإسلامي يتعارض في هذا المجال مع الفكر الحديث (الغربي أو غيره)، وقد يكون هذا التعارض سبباً حقيقياً في حدوث الاحتكاك والاصطدام بين الفكرين لو تم فرض أحدهما على الآخر، بزعم محاولة التوصل الى حلٍّ توفيقي بينهما. إلاّ أنّه يجب إدراك أنّ قوانين الأسرة تنطلق أساساً من المبادئ الدينية، وتُعتبر إحدى صور الممارسة الدينية، فتختلف باختلاف الديانات لدى كل طائفة من الناس. كما أنّ من حق كل طائفة ممارسة وتطبيق قيمها الدينية والأخلاقية، شريطة عدم تدخلّها فيما يخصّ معتقدات وممارسات طائفة أخرى. مع الأخذ بعين الاعتبار أن الإسلام شديد الحرص على عدم فرض رأيه، بل إنه يحرِّم التدخل في شئون الآخرين وعلى الأخصّ الشئون الدينية منها، لأنها شديدة الحساسية، وسرعان ما تُشعل فتيل النفور والعِداء بين الطوائف، في حين يهدف الإسلام إلى الإخاء الإنساني. (١)

الموصي. ورغم أنّ الشريعة الإسلامية تُفضل أن يوصي الإنسان بشئ من ماله إلى الأقارب غير الورثة المحتاجين، مما يبعد احتمال حصول ذلك الطفل على وصية واجبة، إلاّ أنه لا يكون بالضّرورة محروماً من إحسان من كان بمثابة والده في القيام بتربيته وتعليمه .

- البقرة - ١٨٠.

أنظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٦-٢١ .

ب - القرطبي، تفسير، جـ٢، ص ٣٦٢-٣٦٤.

جـ - الأوزاعي، جـ٢، ص ١٥٥-١٥٦.

د - المُصري، تركات، ص ٥٣٢-٥٣٧.

١ - تترك الشريعة الإسلامية لغير المسلمين القاطنين في الدول الإسلامية، حرّية تطبيق قانون الأسرة الخاص بهم حسب ديانتهم، وتعتبر تلك الحرّية تطبيقاً عملياً لمفهوم الحرّية الدينية التي تقرُّها الشريعة الإسلامية لغير المسلمين وتصونها لهم

أما فيما يخص حقوق الإنسان، فإنّه يجب النظر إليها من كافة الأوجه، ومن الخطأ التعويل على وجهة نظر واحدة فقط. فإذا ظهرت الحاجة إلى تطوير تشريعي، فإنّ على القانون أن يطوِّر نفسه ليواكب القيم الرّوحية والأخلاقية (الدّين) للنّاس وليس العكس. فليس للقانون بحد ذاته قداسة، وإنما يستمد القانون هيبته وقداسته بقدر ما يحقق للناس من الأمن والعدالة وما يصونه لهم من قيمهم النبيلة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وتدافع عنها، في حين مازالت الدول غير الإسلامية مترددة في إطلاق سراح المسلمين من رعاياها بالتطبيق الكامل لأحكام الأسرة في الإسلام عليهم. ويسري نفس التردد فيما يخص العطلات الرسمية الإسلامية والأعياد فلا يستطيع المسلمون التمتع بها إذا كانوا موظفين لدى السلطات العامة أو المؤسسات الخاصة التابعة لتلك الدول. هذا إضافة إلى ما يتعرض له المسلمون في بعض تلك الدول من قهر واضطهاد، لا لذنب جنوه سوى إسلامهم في حين تتبجح تلك الدول بمقولة حقوق وحرّيات الإنسان .

- الفصل الرابع

الحقوق الاقتصادية

المبحث الأول : الاقتصاد ونظرية الثروة في الإسلام

المبحث الثاني : وسائل الكسب

المبحث الثالث : توزيع الثروة وأوجه الإنفاق

المبحث الرابع : الوظائف الاقتصادية للدولة الإسلامية

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المبحث الأول

الاقتصاد ونظرية الثروة في الإسلام

تمهيـــد

يشهد التاريخ البشري أنّ معظم معاناة الإنسان من الظُّلم والعبودية كان نتيجة سوء استغلاله واحتكاره إمّا للثّروة أو السّلطة (الحُكم)، وذلك نظراً لما لهذين العنصرين من أهمّية، تجعل الجميع يحرص عليهما في صراعه من أجل البقاء. وحيث إنّه لم يتمتّع دائماً بالقوّة الكافية ليزيح عن نفسه ثقل القوّة الموجهة إليه، فإنّ النتيجة الحتمية لفَشَل الإنسان في نيل حقوقه أو حمايتها، كانت بداية سلسلة لا متناهية من سقوط الضحايا الأبرياء والمحرومين.

لقد امتازت الشريعة الإسلامية باليقظة والحزم حيال هذا الأمر، وبُغية تفادي وقوع الظُّلم النّاجم عن سوء استغلال «الثروة والحُكم» قررت أنّهما لله سبحانه وتعالى وحده. (١)

يتناول هذا الفصل الموضوع الأول «المال» بالدّراسة والنّقاش من وجهة النظر الإسلامية. بينما يظلّ العنصر الثاني «الحُكم» محطّ الفصل التالي إن شاء الله.

قال تعالى: «... وأنفِقوا ممّا جَعلَكُم مُستَخلَفين فيه...» الحديد-٧. إنّ المهمّة المالية التي يقوم بها الإنسان هنا تشبه ما يقوم به أمين الخزينة في أية مؤسسة مالية أو تجارية، حيث إنّه يقبض المال لإدخاله الخزينة بموجب أنظمة ولوائح،

---

١ - المال هو ثمار الأرض، ووديعةُ الله في عباده لتلبية احتياجاتهم وتيسير أمورهم، بينما الولاية (الحُكم) هي سياسته الواجبة الاتباع لضمان حماية الناس بتطبيق شريعته السمحاء.

- الأنعام - ٥٧، الحديد-٧.

انظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٥، ص ٣٦-٣٨.

ب - الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، جـ١، ص٥٨٢-٥٨٣، جـ٣، ص٤٤٦..

جـ - موسى، التركة والميراث في الإسلام، معهد الدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م، ص١٨٩.

د - قطب ، مجتمع، ص ١٥٠-١٥٢.

هـ - عودة، المال والحُكم، الدار السعودية للنشر، جدة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م، ص ٤٧-٦٠.

و - الغولي، الثروة في ظل الإسلام، دار القلم، الكويت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٦١-٦٢.

ز - بدران، أحكام التركات، دار المعارف القاهرة، ١٣٨٤ه/ ١٩٦٤م، ص١٠٤.

ويُخرجه منها للصَّرف بناءً على أنظمة وقوانين خاصة بذلك. فهو ليس مالكاً لذلك المال، بل إنّه وديعة في ذمته، يُحاسب عليها، ولا يملك فيها حرّية التصرُّف. فالنّاس أُمناء اللّه في ماله، يكسبونه بالطُرُق الشّرعية، وينفقونه في الأوجُه الشرعيّة لإشباع احتياجاتهم بما يتوافق مع تحقيق وحماية العدالة الاجتماعية التي شرعها اللّه لعباده.

وذلك لا يعني أنه لا مكان في الإسلام للملكية الخاصّة، بل على النقيض من ذلك، فإنّ الشريعة تقدّس تلك «الملكية» لدرجة أنها تقطع كلّ يدٍ امتدّت دون وجه حق إلى «ملك» الغير. فقطع اليد هو عقوبة السّارق، أما الرّشوة والاختلاس والابتزاز وما يتنافى مع الأمانة فإنّها أفعال محرّمة، يُعاقَب صاحبُها بعقوبات تعزيرية مناسبة كما يقرّرها الحاكم في كلّ حالة. (١)

فالقاعدة الواقعية المنبثقة عن فضيلة القناعة الأخلاقية هنا، هي أنّ الثروة التي يحوزها اليوم شخصٌ ما، كانت في يدٍ أخرى بالأمس، وستنتقل إلى طرفٍ ثالث غداً، فالأيام دُوَل بين الناس بشدّتها ورخائها، «.. وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُداوِلُهَا بَيْنَ النَّاس ...» «وَاللهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمين.» آل عمران-١٤٠، ولقد قيل: «لَو دامَت

١- قال رسول الله ﷺ:

«مَن قُتِلَ دون مَالِهِ فهو شَهيد.»

بموجب هذا الحديث الشريف يُعتبر الدفاع عن المال على نفس الدرجة من الأهمية في الدفاع عن النفس، حيث أنهما حقان مقدّسان، فهما من المقاصد الشرعيّة الأساسية، والمُدافع عن أي منهما ينال درجة الشهادة إذا قُتِل أثناءَ دفاعه، ذلك لأنه دفاع مشروع عن حقٍ مشروع، تحثُّ عليه الشريعة وتكافيء صاحبه عليه.

- المائدة - ٣٨.

انظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ١، ص١٤١-١٤٦.

ب - ابن ماجة، سنّن، جـ٢، ص ٨٦١.

جـ - الشافعي، الأم، جـ٧-٨ (المُزَني)، ص٣٦٨.

د - ابن قيّم، أعلام، جـ٢، ص١١٥-١١٦، ١٢٥-١٢٦.

هـ - ابن قيّم، الكافي، ص١٣٦-١٣٨.

و - بدران، أحكام، ص٣٣٧-٣٣٨.

ز - الماوردي، أحكام، ص٢٨٧.

ح - الصابوني، تفسير، جـ١، ص٥١٥.

لِغَيرِكَ ما آلت (وَصلَت) إليك».

بناءً على ما سبق، فإنّ مصطلح «الملكية» يصبح مصطلحاً مجازياً، يعني «الحيازة» أو «مِلك منفعة» وليس «مِلك رقبة»، أي ليس مِلكيةً مطلقة، وبذا يتضح مدى محدودية تصرّف الشخص في مِلكه (ما تحت حيازته) حيث إنّ المالك المطلق (اللّه) هو الذي له وَضعَ القيود التي بموجبها يحقّ «للأمين أو الحارسَ التصرُّف الشّرعي والصّحيح في المال تحت يده. (١)

وحيث إنّ المِلك (الحيازة) الخاص جزءٌ من الثروة العامّة للمجتمع، وجب استخدامه إمّا لمصلحة صاحبه (الحائز، وهو جزء من المجتمع) أو لما يعود بالنّفع والخير على المجتمع ككلّ، وذلك دون أن تتعارض مصلحة الفرد مع المصلحة العامّة. وعليه حرّمت الشريعة الاحتكار والتكنيز، واعتبرتهما من الأمور غير الأخلاقية، بغضّ النّظر عمّا إذا كان الفاعل فردا أو جماعة. فلكل فرد الحقّ في جزء من الثروة العامّة، ولا يجوز حرمانه منها، كما أنّ الشريعة الإسلامية تحثُّ على تفتيت الثروة وتوزيعها العادل «... كَي لاَ تكونَ دُولةً بَينَ الأغنيَـاءِ

---

١ – الحقيقة المنسيّة هي أن الإنسان يأتي إلى الدنيا وهو لا يملك أقلّ القليل، ويرحلُ عنها دون أن يأخذ سوى ما يستر عورته، بغض النظر عمّا اكتسبه من ثروة طائلة في حياته. ويتساوى في ذلك كل الناس على مختلف ألوانهم وأديانهم ومراكزهم الاجتماعية. فالإنسان يستعمل ثروته مادام على قيد الحياة، وتنتهي ملكيته لها بمجرّد وفاته، حيث ينتقل حق تلك الملكية إلى ورثته، أو إلى المجتمع (الدولة) إن لم يكن له ورثة. فملكية الفرد لثروته ملكية موقوتة بالحياة، وفي ذلك عبرة يؤكدها الإسلام بغية تخلّي الإنسان عن الطمع والظلم في جمع ثروته.
– «وتُحبُّونَ المَالَ حبًا جمًا.» الفجر – ٢٠
– «وَيلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ، الّذي جَمَعَ مَالاً وعَدَّدَه. يَحسَبُ أنّ مَالَهُ أخلَدَه.» الهمزة – ١-٣.
– «ولاَ تَأكُلوا أموَالَكُم بَينَكُم بِالبَاطِلِ...» البقرة – ١٨٨.
انظر أيضاً :
أ – المشكاة، جـ١، ص ٢٩١.
ب – الألباني، جـ٢، ص٩٠٧-٩٥١.
جـ – موسى، تركة، ص ١٨٩.
د – بدران، أحكام، ص ١٠٤.
هـ – المودودي، الحكومة، ص ١٥١-١٥٤.
و – الغواي، ص ١٠٥-١٠٩.
ز – حسين، العلم والمال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، ص١١٤-١٢٠.

منكُم...» الحشر-٧. بُغية القضاء على الحِكر، ولعدم تراكم الثروة في يدٍ واحدة تتسلط على رقاب النّاس «كَلاَّ إنَّ الإنسَانَ لَيَطغَى، أن رآهُ استَغنى» القلم-٦-٧. (١)

وعلى سبيل المثال، تجدر الإشارة إلى أنّ النبيَّ ﷺ قد نهى الفرد أن يوصي بأكثر من ثُلث ثروته ليؤول بعد وفاته إلى غيره، لأنّ المال يخرج من تحت يد الفرد بمجرد انتهاء حياته لينتقل إلى حوزة الورثة حسب أنصبائهم في الميراث كما بيّنه الشرع. وحيث إنّ الشخص كان قد بذل جهده حال حياته في جمع تلك الثروة وتنميتها، فإن الشّريعة قد منحته حق تصرّف استثنائي يمتدُّ أثره إلى ما بعد وفاته، فأجازت له الوصيّة بالثلث من تركته لمن يراه، شريطة ألا يكون ذلك الغير (الموصى له) وارثاً - (استناداً إلى الحديث الشريف: «إنّ الله قد أعطى كلّ ذي حقٍّ حقّه، فلا وَصيّةَ لِوارث.» وفي رواية أخرى يُضاف إلى الحديث المذكور عبارة: «... فلا وَصيّةَ لِوَارِث إلاّ أن يَشاءَ الوَرَثة.» - ممّا يدلّنا على أنّ الهدف هنا هو منع الشخص من المحاباة بين ورثته المستقبلين، فلا يحتال بجعل نصيب أحدهم فوق ما قرّره الشرع، ولكي لا يتضرر الورثة الآخرون - وبناءً على العبارة المضافة إلى الحديث الشريف حسب روايته الثانية - تصبح موافقة الورثة الآخرين ضرورية لتنفيذ الوصيّة في حقّ الوارث الموصى له. كما يمكن فهم عدم جواز الوصيّة للوارث على أنّه محاولة تشريعية لتفتيت الثروة بحيث لا

١- النّساء-٣٧، التوبة-٣٤-٣٥، الحديد-٢٤، الإسراء-٧.

انظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العُدة، جـ٣، ص١٧٣-١٧٦.

ب - الصابوني، تفسير، جـ١، ص٣٩٠-٣٩١، جـ٢، ص١٣٨-١٣٩. جـ٣، ص٤٥٤-٤٧٢.

جـ - الزّحيلي، نظرية الضمان، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢، ص٢٠٦-٢١٠.

د - عبدالحميد، رأي الإسلام في التسعير والاحتكار، مجلة الدراسات القانونية (سنوية) كلية الحقوق، الجامعة الليبية، بنغازي، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، السنة الثالثة، العدد-٣، ص١١٥-١١٨.

تتجمّع في يد وارث واحد. (١)

أمّا القيد الآخر الوارد على الوصيّة فهو أن يكون الموصى له معلوماً وأهلاً للتملُّك، وقد تكون الوصية لإحدى الجهات الخيريّة مما تعود بنفعها على المجتمع. وإذا لم يكن للموصي من يرثه، فإنّ بقيّة الإرث تكون من نصيب بيت المال لتسخيرها لما فيه صالح المجتمع. (٢)

يتّضح ممّا سبق ذكره من الضوابط والقيود المالية، أن الهدف العام الذي تسعى إليه الشّريعة الغرّاء هو تضييق الفجوة بين الأغنياء والفقراء بقدر الإمكان، ذلك لأن تضخّم الثروة في اليد الواحدة تعني القوة التي قد تؤدي بدورها إلى بسط النّفوذ والتسلّط على الآخرين وبالتالي إلى الإخلال بالتوازن الاجتماعي، الأمر الذي يناقض أهداف الإسلام في ترسيخ أسس الاستقرار والانسجام بين طبقات المجتمع.

---

١ – عن سعيد رضي الله عنه قال:
«كان النبيّ ﷺ يعودني وأنا مريض بمكة، فقلت: لي مالٌ أوصي بما لي كلّه؟ قال: لا. قلت: فالشّطر؟ قال: لا. قلت: فالثّلث؟ قال: الثّلث، والثّلث كثير. ان تَدَعَ وَرَثَتَكَ أغنياءَ خيرٌ من أن تَدَعَهُم عالةً يتكفّفونَ النّاس في أيديهم، ولَمهما أنفقتَ فهوَ لكَ صدقةً، حتى اللُّقمة ترفعُها إلى فيِّ امرأتِكَ...».
– خان، جـ٧، ص٢٠٢–٢٠٣.
انظر ايضاً :
أ – المشكاة، جـ٢، ص٣٢٣–٣٢٧.
ب – الجصّاص، جـ٢، ص٩٦–٩٧.
جـ – الألباني، جـ١، ص٣٥٤–٣٥٨.
د – الشافعي، الأم، جـ٧–٨، (المُزَني) ص١٠١–١٠٥.
هـ – موسى، تركة، ص١٢٣–١٢٥، ١٩٠–١٩١.
و – بدران، تركة، ص١٠٥.
ز – العصري، التركات والوصايا، مكتبة الأقصى، عمّان، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م، ص٢٤٠–٢٤٤.
ح – الصّدر، اقتصادنا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢، ص٢٦٤–٢٦٨.
٢ – وعموماً، هناك آراء فقهيّة عديدة فيما يتعلق بالوصيّة.
– قُدامة، الخراج، دار الرّشيد، بغداد، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص٢٤٥.
انظر ايضاً :
أ – الألباني، جـ١، ص٣٠٥–٣١٠.
ب – الخالدي، سيكولوجية الاقتصاد الإسلامي، مكتبة الرّسالة الحديثة، عمّان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٣١.

إنّ استرجاعاً سريعاً لوقائع التاريخ القريب يبرهن على أن الثورة الفرنسية وغيرها لم تشتعل إلا كردّ فعل طبيعي ضد الظلم والطغيان وتسلط الرأسمالية، كما تجدر الإشارة في هذا المقام إلى ما ظلت تعانيه أجزاء أخرى من عالمنا المعاصر من مثل تلك المظالم المتمثلة في سيطرة القوى العالمية العظمى على مُقدَّرات الشعوب، ودعمها لأنظمة استبدادية غاشمة – مثل نظام الشاه في إيران ونظام النميري في السودان – وتسلّطها على رقاب النّاس زوراً وبهتاناً، مما يجافي العدالة وهي روح الدّيانات السماوية المقدّسة.

في سياق نظرية «مِلكية الله» للثروة، يؤكّد الفقيه والمفكّر الإسلامي سيِّد قطب، على وظيفة الثروة ودورها الاجتماعي، قائلاً: إنّ المِلكيّة الخاصة، مسئولية اجتماعية، فالثروة لله، والمجتمع مُستأمَن عليها، والأفراد هم نوّاب المجتمع وممثّلوه في استثمارها واستغلالها، وفقا لمنهج الشريعة. إنّ حق الأفراد في ممتلكاتهم وثرواتهم الخاصة ليس حقّاً مُطلقاً، بل يجب على كلّ فرد مراعاة مصالح النّاس، واحترام احتياجاتهم بشتّى السُّبُل، مثل الزّكاة والالتزامات المالية الشرعيّة الأخرى. (١)

وتحقيقاً لتوسيع الرّفاهية العامّة للمجتمع، هناك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث الشّريفة، التي تحضّ كلّها على الإنفاق وتؤكد أهميته. وبالمقابل يحرِّم الإسلام جميع صور سوء استغلال الثروة أو الإسراف، مثال ذلك تحريم الذّهب والحرير على الرّجال، كما لا يجوز اقتناء الأواني والأدوات المصنوعة من الذّهب والفضّة، حيث إن اقتناء مثل تلك الأشياء الثمينة يشكّل نوعاً من الحكر الذي

١- قطب، مجتمع، ص٨٣ وما بعدها.
انظر ايضاً :
أ - الغولي، ص ١٣٨-١٤١.
ب - الصّدر، ص ٢٧٨-٢٨٠.

يمنع تدويرها في عجلة الاقتصاد الوطني أو العالمي كما ينبغي. (١) هذا.. إضافة إلى تحريم الميسر والقِمار لما فيه من إهدار للوقت والمال وما يسبِّبه من العداوة والبغضاء بين النّاس. (٢)

وحفاظاً على الثروة وخطورة دورها يُحظر على القُصَّر وناقصي الأهلية والسّفهاء والمجانين، إدارة شؤون أموالهم أو التصرّف فيها. وعليه يتعيَّن تكليف أوصياء للقيام بتلك الأمور نيابة عن أصحابها وتحت رقابة شرعية واعية من الجهات المعنية. (٣)

وكما سبق التأكيد عليه في الفصل الأول من هذه الدراسة، يتّضح أنّ الهدف الثابت من الإباحات والنّواهي الشرعيّة، هو تأمين سلامة أرواح النّاس وحماية أمنهم وحقوقهم. فالإنسان هو المحور الذي يدور حوله التشريع في أوامره ونواهيه.

١- للحاكم هنا فرض عقوبات تقديرية مناسبة. فالحجّية الشرعيّة للسنّة مُستمدة من القرآن الكريم «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ.» الأحزاب -٣٦.

- أنظر الفصل الأول، المبحث الثاني، من هذه الدراسة، عن حُجيّة السنّة.

انظر أيضاً :

أ - خان، جـ٧، ص٢٤٩، ٣٦٧، جـ٩، ص١٦٧.

ب - ابن حجر، الفتاوى، جـ٤، ص٣٣٤.

جـ - الألباني، جـ١، ص١٠٢، ٢٤٨.

د - علوان، تربية، جـ٢، ص٨٩٥-٨٩٧.

هـ - الرّملي، نهاية، جـ٤، ص٣٨-٤٠.

٢- البقرة -٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٨، آل عمران، ١٣٠، النّساء-١٦١، المائدة-٩٠-٩١، الرّوم-٣٩.

انظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص١٨٨-١٩٨، جـ٣، ص٣٧-٤١، جـ٤، ص٤٣-٤٥، ٢١١-٢١٣.

ب - الصابوني، تفسير، جـ١، ص٢٤٥-٢٤٩.

جـ - علوان، تربية، جـ٢، ص٩٠٠.

٣ - النّساء -٥-٦.

انظر أيضاً :

أ - ابن كثير، عُمدة، جـ٣، ص١٠-١٣.

ب - المقدسي، المُقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص١٢٥-١٣٧.

جـ - البنّا، مُشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، مكتبة المنار الإسلامية ، الكويت، ص٦٣-٦٩.

الرِّبا، وهو إحدى وسائل الكسب غير المشروع، لما فيه من سوء استغلال حاجة المعوَزين، إضافة إلى الاحتكار، والحرّية غير المنضبطة في التملُّك (سواء في الكسب أو التصرُّف في المال) تُعتبر جميعها من السلوك والممارسات الاقتصادية المُفسِدة، التي يجب الاحتراس منها وتفاديها من قبل الأفراد والدول الإسلامية، في محاولاتها بناء نظام اجتماعي/ اقتصادي سليم. [1] إن الاقتصاد الإسلامي يتميّز بالحرِّية المقنَّنة، والالتزام بالواجبات والمسؤوليات الاجتماعيّة، ذلك ما نحاول كشف السِّتار عنه في المباحث القادمة إن شاء الله.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - بن نبي، مالك، تأمُلات، دار الفكر، بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٧٩م، ص٨٤-٩٠.
وأيضاً : المصدر، ص ٣٦٠-٣٦٤.

وسائل كسب الثروة

في المبحث السّابق تناولنا الاحتكار مثالاً على التصرّفات المالية غير العادلة. إلاّ أن هناك صوراً أخرى من الظلم الذي قد يقع أثناء تعامل الناس مع بعضهم البعض سواء في الكسب أو الإنفاق، حيث إن تداول المال في غياب قانون رشيد سوف يترك آثاراً سلبية على حقوق النّاس ومكتسباتهم.

ذلك لأن المال في دورانه الاقتصادي يكون غالباً على صورتين: الدّخل، وهو ما يجنيه الإنسان نتيجة قيامه بعمل ما. الخرج، وهو ما ينفقه الفرد لقاء حصوله على شئ ما، فلا يمكن أن تتم الصورتان بما يحقق العدالة إلا بوجود ضوابط قانونية توضح للنّاس معالم الطريق التي في حدودها يجب أن تدور تعاملاتهم بغية تجنّب الغُبن والظلم والتسلّط.

إنّ الشريعة الإسلامية تحرّم المكسب الذي تم الحصول عليه بالغشّ أو الخداع، سواء كان ذلك المكسب تجارياً أو مِهَنيًا. أمّا احتكار السِّلَع وخاصة المواد الغذائية، بهدف رفع الأسعار واستغلال حاجة النّاس بغية مضاعفة الرِّبح فإنه عمل محرّم ومذموم بشتى صوره وممارساته.

وبالمثل، فالرّشوة بغضّ النظر عن وسائلها وأهدافها تشكّل مكسباً محرّماً للمرتشي، وإنفاقاً ظالماً للرّاشي. (قانون العقوبات لدولة الإمارات العربية المتحدة، المواد: ٢٤٢-٢٤٧، ٤٢٣، ٤٤٧) (١). إنّ الأمثلة السابقة تعتبر مبرّرات

---

١ - قال ﷺ:
«الجالبُ مَرزوق، والمحتكِر ملعون.»
«مَن احتكر طعاماً أربعين يوماً يُريد به الغلاء، فقد بَرِيءَ من الله وبَرِيءَ اللهُ منه.»
- البقرة - ١٨٨، النّساء -٢٩.
انظر ايضاً :
أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص٤٣-٤٤، جـ٣، ص١٤٦-١٥٦.
ب - المشكاة، جـ٢، ص٢٩١-٢٩٢.
جـ - البصّاص، جـ٢، ص ٤٣٢-٤٣٣.
د - المودودي، الحكومة، ص ٢٨٤ .
هـ - طوان، تربية، جـ٢، ص٢١٠.
و - قانون العقوبات للإمارات العربية المتحدة، المواد ٢٤٢-٢٤٧، ٤٢٣، ٤٤٧.

تستدعي وضع الضوابط اللاّزمة على التصرّفات المالية التي يقوم بها كلّ من المنفق (صاحب المال) والمكتسِب. فالمبدأ الإسلامي أساساً هو أنّ المال يجب كسبه بالحقّ (بالطّرق الشرعيّة تجنُّباً للظّلم)، كما يجب إنفاقه أيضاً بالحق (في الأوجُه الشرعيّة منعاً لإلحاق الضّرر بالغير)، كما يجب حماية الثروة وتحصينها ضد الباطل، وأن يتمّ كل ذلك في ظل رعاية الشريعة.(١)

في خضمّ هذا الاهتمام البالغ الذي يبديه الإسلام صوناً للحقوق، فإنّه يشمل بالرِّعاية كذلك غير المسلمين الذين يتبوّءون وضعاً خاصاً فيما يتعلّق ببعض النّشاطات المالية التي لا تحرِّمها شرائعهم المنبثقة من المعتقدات الدينية التي يؤمنون بها. وإذا كان الإسلام يؤسس ويصون الحرّية الدينيّة لجميع البشر، فإنه لا يكتفي بمجرّد النّداء أو رفع الشعارات، وإنما يطبِّق ما ينادي به على أرض الواقع العملي. فرغم أن الشّريعة الإسلامية تحرِّم على معتنقيها ثمّة أموراً، كتناول الخمر ولحم الخنزير، وحيث إنّه بناءً على ذلك ليس لمثل تلك السِلَع أية قيمة مالية شرعاً عند المسلمين، إلا أنّه انطلاقاً من اعتراف الإسلام بحقّ غير المسلمين بممارسة عقائدهم بأوامرها ونواهيها، فإنّه يجيز لهم المتاجرة وتداول تلك السلع فيما بينهم، بشرط عدم تسرّبها إلى المسلمين. كما أنه يعاقب وبشدّة كل مسلم يحول بين تلك الطوائف وبين ممارستها لشعائرها الدينية. إنّ ذلك من المبادئ الإسلامية الحيّة التي مازال يحرص عليها المسلمون إلى اليوم، فهي عدالة الله لعباده. وهو سبحانه وتعالى القائل: «ولو شاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُم أُمّةً واحِدَةً...» (٢) المائدة-٥.

---

١ - الشّيباني، الكسب، الناشر عبدالهادي حرصوني، دمشق، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م ص٣٢-٤٠.
لنظر ايضاً :
منصور، الأخلاق، ص ١٠٥
٢ - قطب، مجتمع، ص ١١٩.

وسائل الكسب الشرعيّة

١ - العمـــل

العمل بمفهومه العامّ هو كلّ حرفة إنتاجية يمتهنها الفرد مصدراً لتأمين الرِّزق وإعالة نفسه وذويه. والعمل واجب شرعي قبل ذلك - بغضّ النّظر عن حاجة الإنسان - يؤكده القرآن الكريم، وتحثُّ عليه السنّة، وإليه ينحو الفقهاء المسلمون.

«... فانتَشِرُوا في الأرضِ وَابتَغُوا مِن فضلِ اللّه...» الجُمعة-١٠.

ذلك لأنَّ العمل هو جوهر القيام بواجب الخلافة المكلّف بها الإنسان لتعمير الأرض كما أراده اللّه سبحانه وتعالى. وبناءً عليه، يصبح العمل عبادة، يتقرَّب الإنسان بُحسن أدائها إلى اللّه وينال الأجر العظيم لآخرته، بجانب ما يكتسبه في دنياه من الأجر المادّي ورفعة المنزلة الإجتماعية.

«ثُمَّ جَعَلنَاكُم خَلاَئِفَ في الأرض مِن بَعدِهِم لِنَنظُر كَيفَ تَعمَلون» يونس -١٤

إن الإسلام ليكره البطالة والاتكالية وذلُّ السؤال، فطالما كان الإنسان قادراً على العمل، يتوجّب عليه أن لا يتوانى في ذلك حتى يكون عضواً منتجاً في المجتمع بغية مضاعفة الإنتاج العام واستغلال الفائض في الأوجه المستحقة ولسدّ ما قد يحتاجه المجتمع بين حين وآخر، لتحقيق التكافل الاجتماعي فيما يخصّ المعاقين والمعوزين وغيرهم.

في هذا السِّياق يجدر بنا التأكيد على أنّ الإسلام لا ينظر إلى نوع العمل لتقويم صاحبه، فطالما كان العمل الذي يقوم به الفرد لا يخالف المبادئ العامة للإسلام، ولا يشكّل ضرراً لأحد، فإنّه يُعتبر عملاً شريفاً شرعاً، وينال عليه صاحبه كلّ احترام أخلاقي ومساندة من المجتمع.

قال عليه الصّلاة والسّلام:

«لأن يأخذ أحدكم حبلهُ فيأتي بحزمةِ حطبٍ على ظهره فيبيعها خيرٌ لهُ من

أن يَسألَ النّاسَ، أعطوهُ أو منَعوه.» (رواه البخاري)

وعرَّف صلّى الله عليه وسلّم الزُّهدَ بأنّه: «طِيبُ الكَسبِ وقِصرُ الأمَل.» (رواه البيهقي).

وقال عليه الصّلاة والسّلام:

«مَن طلبَ الدّنيا حَلالاً استعفافاً عن المسألة، وسَعياً على أهلِهِ وتعطُّفاً على جَارِه، لَقِيَ اللّهَ تعالى يَومَ القِيامَةِ وَوَجهُهُ مِثلُ القَمَرِ لَيلَةَ البَدر، ومَن طَلَبَ الدُّنيا حَلالاً، مُكاثِراً مُفَاخِراً مُرائياً، لَقِيَ اللّهَ تَعالى وَهُوَ عَلَيه غَضبَان.» (رواه البيهقي وأبو نعيم).

وعليه يمكننا القول بأنّ الزُّهد ليس ثيابا رثّة يلبسها صاحبها، بل هو بذل قصارى الجهد للكسب الشّريف بهدف حماية الكرامة الشخصية من الحاجة والعوز وذُلّ السؤال.

ولقد قرّر الفقهاء المسلمون أنّ الشخص القادر الّذي يمتنع عن العمل رغم توافره، لا يستحقّ الاستفادة من مزايا الضّمان الاجتماعي حتى وإن كرّس جُهده ووقته للتفرُّغ للعبادة، ذلك لأن الشخص بفعله ذاك يكون قد تخلّى عن شطرٍ أساسي من العبادة وهو «العمل». (١) و استناداً إلى الحديث السابق يحرِّم الإسلام البطالة والتسوُّل عند غياب مبرر موضوعي لهما، ولأنّهما ليسا من الوسائل الكريمة للكسب.

---

١ - خان، ج٢، ص ١٦٣.

انظر ايضاً :

أ - الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدّين، دار الشعب، القاهرة، ج٤، ص٧٥٥-٧٥٦.

ب - المقدسي، منهاج، ص ٨٢.

جـ - ابن قيم، أعلام، ج٤، ص٣١٤-٣١٥.

د - العقّاد، موسوعة، ج٤، ص٥٠، ١٩٣، ٢٣٧، ٧٤٦-٧٤٧ .

هـ - النّمر، ص ١٠٤-١٠٨.

و - المحيسن، الفضائل، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ١٣٨-١٤٣، ٢٢٢-٢٢٧.

ز - حوّا، الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ج١، ص١٠٥-١٠٧.

ح - القرضاوي، مشكلة الفقر، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص٣٥-٣٩.

ط - البُمبلي، الجَعالة وأحكامها، دار النّدوة الجديدة، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص ٢٩، ٤٢

ورغم أنّ الشريعة الإسلامية هي المؤسس الأول لنظام التكافل والضّمان الإجتماعي، إلاّ أنّها لا تجيز سوء استغلال هذا النظام بواسطة بعض الكسالى الطامعين (١) الذين قد يحاولون التحايل على القانون بغية الحصول على مالا يستحقّونه شرعاً، أو لمنافسة المحتاجين الحقيقيين في هذا المجال.

إن القرآن الكريم يذكّرنا بروّاد البشرية الحقيقيين وهم الأنبياء والرّسل عليهم أفضل الصّلاة والسّلام، ويحثّنا أن نقتدي بهم لأنّهم جميعاً كانوا يأكلون من عمل يدهم. (٢) كما أنه يمكننا إدراك مدى اهتمام الإسلام بالعمل الحِرفي، لما في الحرفة من أهمية تشكّل القاعدة الأولى للصّناعات وتطويرها نحو تقدم الحياة البشرية، الأمر الذي يوضّح لنا بُعد نظرته لتحقيق الأهداف بعيدة المدى والتي يتوخّاها الإسلام في تعاليمه وتوجيهاته. وإذا كان العمل واجباً شرعياً، فإن حسن القيام به أمانة يجب أداؤها على أكمل وجه، بغضّ النظر عمّا إذا كان العامل يعمل لحسابه الخاص أو لحساب طرف آخر، حيث يتحول الأمر في هذه الحالةإلى عقد عمل يقوم على رضا وموافقة الطرفين (العامل وربّ العمل)، يلزم أن تسود العدالة تلك العلاقة بغية ضمان حقوق الأطراف المتعاقدة.

والمبدأ الأساسي في هذا الشأن هو حسن الأداء، المكلّف به العامل في إنجازه للعمل، مصداقاً لقوله صلّى اللّه عليه وسلم:

«إنّ اللّه يحبُّ أحدكم إذا عمل عملاً أن يتقنه»

---

١ - المشكاة، جـ٢، ص ٢٤٥-٢٥٢.

٢ - سبق - ١١.

انظر ايضاً :

أ - حجازي، جـ٢، ص ٦٢٢-٦٢٣.

ب - المقيسي، منهاج، ص ٨٢.

جـ - الصالح، معالم، ٢١٨.

وإذا تحقق ذلك وقام العامل بدوره، جاء دور ربِّ العمل لتنفيذ التزامه بدفع الأجر دون نقصان أو تأخير. وتحسم السُنَّة هذا الأمر بقوله صلّى الله عليه وسلّم: «أعطوا الأجير أجرَهُ قبل أن يَجفَّ عَرَقُه» (١)

واستناداً إلى قوله تعالى: «لاَ يكلِّفُ اللّهُ نَفساً إلاَ وُسعَهَا...» البقرة – ٢٣٣

فإنّه يجب على صاحب العمل أن لا يُحمِّل عامله مالا يطيق.

وعليه يمكننا أن نذهب بالقول إلى أن تلك القواعد الواضحة بما تمثّله من المرونة والعدالة، تحقق أسمى الغايات في تنظيم علاقات العمل بما يكفل حفظ الحقوق وحماية اقتصاد المجتمع، بغض النظر عن اختلاف صور تلك العلاقات التي تنشأ بين الأطراف المعنية، سواء كانت تجارية أم صناعية أو زراعية أو غير ذلك. وعليه فإنّه وفقاً لتلك المبادئ الثابتة تستطيع تلك الأطراف تطوير الأنظمة العملية أو العقدية أو التشريعية التي يحتاجونها حسب تغيير الظروف والأزمنة.

الجدير بالإشارة في هذا السِّياق، ومثالاً على تطوير تلك الأنظمة حسب مقتضيات الأحوال، هو تشريعات الخدمة المدنية وقوانين العمل الحالية في الدول الإسلامية. ففي دولة الإمارات العربية المتحدة نجد أن القانون الاتحادي للخدمة المدنية رقم ٨ لسنة ١٩٧٣، ينظم العلاقة بين الحكومة الاتحادية وموظفيها، كما أن قانون العمل الاتحادي رقم ٨ لسنة ١٩٨٠ يرسي القواعد المنظمة للعلاقة بين المؤسسات الخاصة ومستخدميها، ممّا يحمي حقوق الأطراف المعنية ويحقق الصالح العام للمجتمع.

---

١ – المشكاة، جـ٢، ص ٣٠١.

انظر ايضاً :

أ – خان، جـ٢، ص٣٣٦.

ب – قطب العالة، ص ١٢٢–١٢٣.

جـ – الصالح ، معالم، ص ٣١٨–٣١٩.

د – الشريف الإجارة الواردة على عمل الإنسان، دار الشروق، جدة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص٢٧٣–٢٨٧ .

قال عليه الصلاة والسلام: «ألا، لا تظلموا، ألا، لا يَحِلُّ مالُ امرئٍ إلاّ بطيبِ نَفس.». (١)

في كتابه «الإسلام والحركة النّقابية» ينتقد المفكر الإسلامي المعاصر جمال البنّا، الكثير من أولئك الفقهاء الذين لا يسعون إلى تطوير التشريعات بغية الوصول إلى «قانون العمل الإسلامي» لتلبية الاحتياجات والوفاء بمتطلبات زمننا المعاصر وتعقيداته ومشاكله. (٢)

تعقيباً على ما ذهب إليه البنّا، يمكننا القول عموماً بأنّ كل نظام أو تشريع يحقق العدالة، يكون موافقاً لمبادئ الإسلام وأهدافه، ذلك لأن الشرائع السّماوية نزلت أساساً لتحقيق العدالة والإنصاف بين البشر. فبالرجوع إلى صدر الإسلام وما تلى ذلك من أحداث نجد أن:

١ – طبيعة الحياة في صدر الإسلام كانت أكثر سهولة وأقل تعقيداً من أيامنا هذه، إضافة إلى ما تمتع به المسلمون من الورع والتقوى مما جعلهم يحرصون على الإلتزام بأحكام الشريعة في كل جوانب حياتهم وفي تصرّفاتهم، خاصة فيما يتعلّق بحقوق الغير. (٣) وإذا كانت تلك الدّرجة من التقوى، فضيلة روحية وأخلاقية، فإنها قد انعكست على سلوكيات حياتهم، فلم يعودوا بحاجة إلى الصراع والخصام على حق

---

١ – المشكاة، جـ٢، ص ٢٣٤.

انظر أيضاً :

أ – الصالح، معالم، ٣٢٢.

ب – الشريف، إجارة، ص ٢٧٣–٢٨٧.

جـ – صعب، الإنسان، ص ٩٧–١٠٧.

٢ – البنّا، الإسلام والحركة النقابية، مطبعة النصر، القاهرة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ١٣–١٩.

٣ – عندما ولّي أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه إمارة المسلمين، اختار عمر بن الخطاب قاضياً على المدينة، فمكث عمر في منصبة عاماً كاملاً لا يأتيه متخاصمان أو صاحب مظلمة، وهذه العائنة ينظر إليها كثير من المفكرين على أنها دليل على نجاح الشريعة في حفظ الحقوق وجعل الناس يراعونها بكل أمانة وإخلاص لما فيه رضا الله واستقامة لدى أفراد ذلك المجتمع.

– ابن الأثر، الكامل، جـ٢، ص ٤٢٠.

ضائع، وبالتالي انتفت الحاجة إلى تأسيس اتحادات أو نقابات تجارية أو عمّالية أو مهنية كنوع من التكتل في وجه أصحاب العمل وأرباب رءوس الأموال. وهنا يتضح لنا مدى النجاح الذي حققته الشريعة في السَمو بأتباعها إلى درجة أقرب منها إلى المثالية نحو مجتمع فاضل، الأمر الذي تستحق به هذه الشريعة كل القداسة والتقدير، وعليه يمكن التأكيد على:

أ - أن الحركة النّقابية في إطارها الحديث ليست من التراث الإسلامي، حيث إن الإسلام يحرِّم هيمنة مجموعة من أصحاب رءوس الأموال على غيرهم.

ب- إلاّ أنّه لا يوجد ما يحرِّم شرعاً إنشاء مثل تلك التجمعات النّقابية - ضمن إطار النظام الإسلامي العام - إذا اقتضت تطورات الزمن إنشاءها، لحماية الصالح العام في المجتمع.

جـ - إشارة إلى ما ذكره المفكر الإسلامي، جمال البنّا، لقد ظهر بعد عصر الخلفاء الراشدين بعض التجمعات المهنية بهدف حماية مصالحها وتطوير أعمالها. (١)

---

١ - لقد ظهر منذ العصر العباسي نوع من التكتلات المنظمة بهدف التطوّر المهني. وكان لتلك التنظيمات قَاعدها التقليدية للاتصال بالحكومة عبر «المحتسب» بغية إبداء وجهة النظر المهنية وأرْضاً للتنسيق معه فيما يراه من تعليمات لتنظيم السوق. كما كان لكل مجموعة مهنية رئيساً لُقِّبَ بالشيخ، يتولى تدبير شؤونها وبمثلها في اتصالاته مع الجهات الرسمية. وامتاز الشيخ بأنه كان من أقدم وأبرز أرباب الحرفة يختاره أعضاء المجموعة ويقرّ المحتسب ذلك. والجدير بالإشارة إلى أنّ مصطلح «النّقابة» قد استعمله الفقهاء المسلمون أمثال الماوردي وغيره فذكروا «نقابة ذوي الأنساب». ويبدو أنّ المصطلح يرجع إلى «نقيب» كما ورد في القرآن الكريم: «وبَعثْنَا منهُم إثْنَي عَشَر نقيباً» المائدة -١٢ . وفي السنّة: أنّ في بيعة العَقَبَة الثانية بايع النبي ﷺ ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين، وطلب منهم أن يُخرجو من بينهم إثنى عشر نقيباً ليكونوا على قومهم بما فيهم.

إنّ المنهج التقليدي المهني المذكور مازال باقياً في بعض البلاد الإسلامية. ففي المملكة العربية السعودية يختار أعضاء المجموعة المهنية من بينهم رئيساً لهم يسمى (الشيخ) مثال ذلك: شيخ الجوهرجيّة، أي نقيب صنّاع المجوهرات، شيخ القرّانة (الخبّازين)، شيخ السقّا، نقيب السقائين...الخ. ويقوم شيخ المهنة بالدعوة إلى الاجتماعات لمداولة أمور المهنة، كما يقوم بالاتصال والتنسيق مع الجهات الرسمية وبالأخص وزارة التجارة.

- القاسمي، نظام الحُكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٣م/ جـ١، ص٢٧.

لنظر أيضاً :

- البنّا - الحركة، ص٣٧-٦١.

د – في ظل بعض الممارسات غير العادلة في بعض أرجاء العالم الإسلامي، فقد يكون من الضروري قيام التكتلات المهنية لإعادة التوازن المطلوب إلى المجتمع، سواء كان ذلك التوازن اقتصادياً أو صناعياً أو تشريعياً أو سياسياً.

٢ – الحركة النقابية الحديثة في معظم الدول الإسلامية – مثلها مثل بقية دول العالم الثالث – بدأت بخصائص ومفردات سياسية، في وقت لم تكن فيه الأنظمة السّياسية في تلك الدول مستعدة لتطبيق الديمقراطية الغربية. فما كان من تلك الأنظمة، إلاّ محاولة إمّا القضاء على النقابيين بالقوة، أو السيطرة عليهم لاحتوائهم بهدف تحقيق مآرب سياسية معنية كانت تسعى إليها الأنظمة.

٣ – والجدير بالملاحظة هنا أيضاً، هو أنّ الحركات النقابية جاءَت في معظمها مدفوعة بضغط القوى اليسارية والتي تختلف أساساً في فلسفتها مع المبادئ الإسلامية الخاصة بالألوهية والجوانب الروحية الأخرى. (١) الأمر الذي أفقد تلك الحركات تأييد الفقهاء المسلمين، فلم تحظ منهم بالتشجيع والمساندة، مما أدى بالتالي إلى عدم تطوير التشريعات النّقابية بالصورة المنشودة من النقابيين وأنصارهم.

إن تآلف أصحاب المهنة الواحدة وتعاونهم فيما بينهم لما فيه تطوير عملهم وصالحهم العام، أمر طبيعي لا ينكره الإسلام، بل ويحثُّهم عليه – كما أشرنا إليه سابقاً في هذا المبحث. ومن الأمثلة الحديثة يجدر بنا الإشارة إلى دستور دولة الإمارات العربية المتحدة المؤقت، حيث التزمت الحكومة الاتحادية بموجب المادة ٢٣ منه، بحماية حرّية تكوين الجمعيات المهنية. وظهر نتيجة ذلك الكثير من التجمّعات مثل: جمعية الحقوقيين، جمعية المهندسين، وجمعية المدرّسين... الخ. وجاء القانون

---

١ – البنّا ، ص ١٩.

الاتحادي رقم ٦ لسنة ١٩٧٤ لينظم إنشاء ونشاط تلك الجمعيات التي تحظى بدعم مالي سنوي كإعانة حكومية تساعدها على السير قدماً نحو الصالح العام للمجتمع، إضافة إلى ما تقوم به الحكومة بموجب المواد -١٠، ٣٢، ٣٤ من القانون المذكور - من توفير الدّعم الأدبي اللازم.

لقد جاء ذكر العمل هنا نظراً لأنه أكثر شيوعاً من بين وسائل الكسب الأخرى، ولما يحظى به من العناية الفائقة من لدن التشريع الإسلامي، ذلك لأن في العمل (كالزراعة والصناعة واستغلال الموارد الطبيعية) يكمن الإنتاج العام الذي يعود على الأمة بالخير والرّفاه. (١)

«اللّهُ الّذي خَلَقَ السّمواتِ وَالأرضَ، وَأنزَلَ مِنَ السّمَاء مَاءً، فَأخرَجَ بِهِ مِنَ الثّمَرَاتِ رِزقاً لَكُم، وسَخّرَ لَكُمُ الفُلكَ لِتَجريَ في البَحرِ بِأمرِهِ، وسَخّرَ لَكُم الأنهار.» إبراهيم-٣٢.

٢ - التجـارة

هي ثاني أكثر وسائل الكسب شيوعاً وأهميّة، كما تحظى بالعناية والتشجيع البالغين من الإسلام، بغية وضع الضوابط والمعايير الدقيقة التي تتم في إطارها ممارسة التجارة، بعيدا عن الغشّ والظلم، ولتحقيق الرّفاه الاجتماعي للجميع.

قال تعالى:

«يَاأيُّهَا الّذينَ آمَنوا، لاَ تَأكُلوا أموالَكُم بَينَكُم بِالبَاطِلِ، إلاّ أن تكونَ تِجَارةً عَن تَرَاضٍ مِنكُم، وَلاَ تَقتُلوا أنفُسَكُم، إنّ اللّهَ كَانَ بِكُم رَحيماً.» (٢) النساء-٢٩.

---

١ - الرّعد -٢، إبراهيم-٣٢، ٣٤، النّحل - ١٢، ١٤، الحجّ -٣٦، ٦٥، العنكبوت -٦١، الجاثية-١٢.

٢ - ابن كثير، العُمدة ، جـ٢، ص١٤٦-١٤٧.

القانون الاتحادي رقم ٤ لسنة ١٩٧٩ لدولة الإمارات العربية المتحدة، في شأن قمع الغش والتدليس في المعاملات التجارية.

إن التجارة شأنها شأن أي نشاط إنساني آخر، يجب أن تقوم على أساس الأمانة والثقة، وبناءً عليه فإن التاجر الصادق الأمين ينال المكانة الرّفيعة في الإسلام.

قال ﷺ:

«التاجر الصّدوق الأمين، مع النّبيّينَ والصّدّيقينَ والشّهداء.»

وفي معرض ثنائه ﷺ على التجارة، وصفها بأنّها تسعة أعشار الرِّزق، إلاّ أنّه عليه الصّلاة والسّلام، قد نهى أن يروّج التاجر بضاعته بإطلاق الكذب أو مدح سلعته بأكثر مما تستحق عند البيع، أو التقليل من قيمة بضاعة غيره عند شرائها. كما يحرِّم الإسلام الغش والتدليس في المعاملات التجارية، ويحثّ على عدم النكوث بالعهد وعلى عدم التأخير في تسديد الديون إضافة إلى وجوب السماحة واللطف عند مقاضاة الدّين. إنّ السنّة النبويّة الشريفة توجز تلك المبادئ في أوضح صورها، نبراساً يسير عليه المسلمون ويلتزمون به:

«رَحِمَ اللّهُ رَجُلاً سَمحاً: إذا باعَ وإذا اشترى وإذا اقتضى.».

«.... مَن غشّ فليسَ مِنّي.»

«لا يَبيعُ الرّجُلُ على بيعِ أخيه...»

«لا يَسِمُ الرّجُلُ على سَوم أخيه المسلم.»

«إيّاكُم وكثْرةُ الحلِفِ في البيع فإنّه يُنَفِّق ثُمّ يَمحَق.»

«مَن احتكر طعاماً أربعين يوماً، يريد به الغلاء، فقد برِيءَ مِنَ اللّهِ وبَرِيءَ اللّهُ منه.» (١)

---

١ – المشكاة، جـ٢، ص ٢٠٦–٢١٤، ٢٦٥–٢٨٧.

انظر ايضاً :

أ – خان، جـ٣، ص١٦٤، ٣٥٣، جـ٤، ص ٤٥٥.

ب – الغزالي، إحياء جـ٤، ص ٧٥٦–٧٦٠.

جـ – ابن قيّم، أعلام، جـ٤، ص ٢٢٤–٢٢٨.

ويقوم عقد البيع بناءً على الإرادة الحرّة للبائع والمشتري، مع وجوب تحديد نوع وأوصاف ومقدار السلعة المراد بيعها، وأن تكون البضاعة مشروعة، إلى جانب وجوب إبرام عقود البيع وعقود القرض، لصيانة حقوق كلا الطرفين. وعلى سبيل المثال ينبغي صياغة وإبرام العقد طويل الأجل بإحكام مع وضوح الشروط المتفق عليها منعاً لأي لبس أو غموض، وإشهاد شاهدين على ذلك، حيث أنّ الشريعة الإسلامية تمنح الحماية الكاملة للشهود ولكاتب العقد الذين يُلزمون بالحياد وأن لا يخشوا – في قول الحقّ وإظهاره – لومة لائم.

المبادئ القرآنية في هذا الشأن هي:

١ – تأجيل أو ترك الدّين من على الدائن المعسر.

«وإن كَانَ ذو عُسرَةٍ، فَنَظِرَةٌ إلى مَيسَرَةٍ، وَأن تَصَدَّقُوا خَيرٌ لَكُم إن كُنتُم تَعلَمون.» البقرة – ٢٨٠.

٢ – كتابة الدّين النقدي، والبيع المؤجّل مع تحديد أجله.

٣ – لزوم توافر شاهدين موضع ثقة الأطراف المعنية.

٤ – لا تُشترط الكتابة في التجارة الحاضرة، ولكن يفضّل الإشهاد عليها.

ويمكن القول بأن النظام التجاري الحديث الذي يقدّم فيه البائع – فاتورة البيع بأوصاف البضاعة والثمن المدفوع وتاريخ البيع إضافة إلى توقيعه بصحة ما جاء في الفاتورة – إلى المشتري، بغية الحفاظ على حقوق الطرفين في التجارة الحاضرة، كل ذلك من الأنظمة

د – الألباني، جـ١، ٢٨٤ .

هـ – ابن تيمية، الحسبة، ص ١٩–٢٥.

و – المقسي، منهاج، ص ٨٤–٨٥.

ز – الشافعي، الأم (المزني)، جـ ٧–٨، ص ٧٦–١٢٩.

ح – المحيسن، ص ٥٠–٥٥.

يباركها الإسلام ويدعو إلى التمسك بها بغية حماية الحقوق وتفادياً لأي نوع من الغُبن المحتمل.

٥ - أما بالنسبة للصّفقات التي قد تتم أثناء السُّفر، حيث قد يصعب الحصول على عقد كتابي موثّق، «فَرِهانٌ مَقبوضَةٌ» كما نصّ عليها القرآن الكريم. كما يجوز الرُّهن في الحَضَر، تيمُّناً بالسنّة الشريفة، حيث ورد أنّ النبي ﷺ كان قد رهن درعه عند يهودي بالمدينة، إن فكرة الرّهن قريبة الشّبه في أيامنا هذه بخطاب الاعتماد البنكي. وفي كلتا الحالتين يضمن الدائن عدم هلاك دينه لدى المدين. ويمتاز الرُّهن بخلوه من الفوائد الرّبوية.

٦ - إنّ الإسلام وهو مؤسس القاعدة الأخلاقية التي يحثّ على مراعاتها في الإيفاء بالعهد والصّدق والأمانة، ورغم تأسيسه للوسائل المذكورة لحماية الحقوق، فإنه لا يستبعد الأصل الأخلاقي في التعامل بين النّاس، والمبني على الثقة المتبادلة. وفي ذلك يشير القرآن الكريم: «فَإِن أَمِنَ بَعضُكُم بَعضاً، فَليُؤَدِ الَّذي اؤتُمِنَ أَمانَتَهُ، وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ...» البقرة - ٢٨٣.

ففي مثل تلك الحالة يخاطب الله ضمير المؤتَمَن ويحذره سبحانه بأنّه هو المطّلع على حقائق الأمور، وإن غاب الشهود والبيّنات، وأنّه سبحانه يعاقب الخائن كما يثيب الصّادق الأمين. (١)

ورغم أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قد حرّم الاحتكار، وخاصة في المواد الغذائية، فإنّه عليه السّلام لم يقرّ مبدأ تحديد الأسعار وذلك استبعاداً لاحتمال

---

١ - البقرة - ٢٨٢-٢٨٣.

انظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص١٩٩-٢٠٧.

ب - العشماوي، أصول الشّريعة، دار إقرأ، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٨م، ص ١٠٦-١١٠.

جـ - مُنيمنة، ص ٣٧-٣٩.

وقوع الضرر على التاجر الذي يكون هو الأدرى بظروفه ومدى ربحه من خسارته، حيث إن الأمر يظل في معظم الأحوال سراً من أسرار المهنة، لا يعلمه إلاّ صاحب الشأن. وعليه أصبح مبدأ تحديد الأسعار فيما بعد موضع نقاش الفقهاء وأولي الرأي، فأقرّه البعض لمنع جشع بيِّن قد يقوم به بعض التجار بغية احتكار السلع الأساسية بهدف رفع أسعارها واستغلال حاجة النّاس. (١)

أما فيما يتعلّق بضبط وتحديد المكيال والميزان، فهو قضيّة تمسّ الحقوق مباشرةً، وهي بالتالي قضية العدالة الأولى وجوهر الإسلام، حيث هبّت الشريعة منذ اللحظة الأولى لتزجر من تسوِّل له نفسه التلاعب في الموازين والمقاييس التي اصطلح النّاس أن يولوها ثقتهم في معاملاتهم. وعليه، فإنّ لولي الأمر تقدير العقوبة التعزيرية المناسبة لردع مثل أولئك المخالفين.

قال تعالى:

«وَيلٌ للمُطَفِّفينَ. الّذينَ إذا اكتالُوا عَلَى النّاسِ يَستَوفُونَ. وَإذا كَالوُهُم أو وَزَنُوهُم يُخسِرُون.» المطففين-١-٣.

«ألاّ تطغَوا في المِيزَانِ، وأقيمُوا الوَزنَ بِالقِسطِ ولاَ تُخسِرُوا المِيزَان.» الرّحمن - ٨. ٩.

في هذا الصدد، يعلّق أبو حامد الغزالي، أنّ مُراعاة الميزان بدقّة أمر واجب لتحقيق العدالة وصون الحقوق. (٢)

---

١ - ابن قيِّم الجوزية، الطُرق الحكمية، ص ٢٥٢-٢٥٣.

انظر ايضاً :

أ - ابن تيمية، الحسبة، ص ٣٦-٤١.

ب - الصالح، علوم الحديث، ص ٢٤٢-٢٤٤.

جـ - طوان، تربية، جـ٢، ص ٩٠٨-٩٠٩.

د - البَهنَسي، ص ١٩١-١٩٧ .

هـ - عبدالحميد، ص ١١٥-١٢٢.

٢ - الغزالي، إحياء جـ٤، ص ٧٨٣-٧٨٥، جـ٥، ص ٧١٤-٧٨٧.

بناءً على ما سبق يمكننا أن نخلص إلى أنّ كل عمل يشكّل أي نوع من الظلم أو الغُبن أو المقامرة، أو سوء استغلال طرف لآخر، أو يسبّب أي ضرر بالآخرين، يكون محرّماً بموجب الشريعة الإسلامية بكل شدّة وحزم. وتقودنا هذه النتيجة بدورها إلى دراسة مسألة أعمّ وأشمل وهي «الرّبا» والّذي يشكّل ركناً هامًّا من أركان الاقتصاد الحديث والمفاسد الناجمة عنه باعتماده للنظام الرّبوي.

٣- الرّبا وفوائد الدّيون

وسيلة كسب غير مشروعة.

في مفهومه المالي، ينطوي الرّبا على مبلغ إضافي من المال يدفعه المدين إلى الدائن علاوة على أصل مبلغ الدّين المُقتَرَض لفترة من الزمن، بصرف النظر عمّا إذا كان معدّل الفائدة المتّفق عليه مرتفعاً أم غير ذلك.

ولقد ورد في القرآن الكريم أن تحريم الرّبا تمّ للمرة الأولى في الديانة اليهودية، ولم يلتزم اليهود بذلك التحريم، زاعمين أنّ سلبهم واستغلالهم لأموال غير اليهود (الأمّيّين) ليس أمراً محرّماً عليهم.

ويعني هذا ببساطة أنهم لا يراعون حقوق غيرهم، لأنّهم يزعمون أنّهم «شعب الله المختار» فيجوز لهم بناءً عليه، مالا يجوز لغيرهم. (١)

«... ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيسَ عَلَينَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيل..» آل عمران - ٧٥ وحديثا، أكّد Charles Gide في كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي» على فكرة مماثلة،

---

١ - البقرة -٢٧٥، ٢٧٩، آل عمران -٧٥، ١٣٠، النّساء -١٦١، الروم-٣٩.

انظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٨٨-١٩٦، ٣٦٤-٣٦٥، جـ٣، ص٣٧-٣٨، جـ٤، ص٤٢-٤٥.

ب - المشكاة، جـ٢، ص ٢٢١-٢٢٧.

جـ - الغزالي، إحياء، جـ٤، ص٧٦٨، ٧٦٩.

د - المقدسي، منهاج، ص ٨٢ .

هـ - النُّمر، ص ١٠٩-١١٢.

مشيراً إلى «التحريم الرسمي للقروض بفوائد في التاريخ المسيحي بموجب اجتماع مجلس فيينّا عام ١٣١١م. حيث كان الاعتقاد السائد حتى ذلك الحين هو عدم إمكانية الاستغناء عن مقرضي الأموال. وبأنّ اليهود بتحمّلهم وزر المسيحيين في ذلك، كانوا يؤدون خدمة جليلة لهم».

وباختصار يمكن القول إنّ تحريم الدّيانات السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام) للرّبا، يهدف إلى حماية الإنسان من سوء الاستغلال الذي يتعرض له من غيره بصورة غير إنسانية وغير أخلاقية.

في هذا السياق، يعيد أبو الأعلى المودودي إلى الأذهان مشاعر الغضب التي سادت الشعب الإنجليزي عندما أصرّت الولايات المتحدة الأمريكية على احتساب الفائدة الرّبوية لقاء منحها قرض إلى المملكة المتحدة، وذلك بموجب معاهدة Bretton Woods لعام ١٩٤٥م. ذلك لأن بريطانيا كانت قد دخلت الحرب العالمية الثانية كحليفة للولايات المتحدة، الأمر الذي كبّد الإنجليز خسائر فادحة في الأموال والأنفس، مما جعلهم يتوقعون التعاطف والتآزر من حليفتهم، فخاب ظنُّهم نتيجة التصرّف الأمريكي الذي اعتبروه نوعاً من نكران الجميل، خاصة في وقت كان حلفاء الأمس، بأمسّ الحاجة إلى الدّعم والمساندة، هذا بالرّغم من أن القوانين الغربية لا تحرّم الفوائد على القروض. (١)

بناءً على ما سبق يظهر جلياً أنّ أية قاعدة أو صفقة لا تراعي المشاعر الإنسانية أو القيم الأخلاقية أو الاحتياجات الاجتماعية للناس، إنّما هي ظلم يتحتم رفعه. وحيث إنّ المجتمع الغربي واقتصاده يعانيان من مساوئ النظام الرّبوي وآثاره السلبية المنعكسة على جميع الجوانب الحيوية، فقد يأتي يوم يستطيع ذلك المجتمع أن يتحرّر من تلك القيود بإلغائه لكابوس الرّبا.

---

١ - المودودي، الرّبا، دار الأنصار، القاهرة، ص ٤٣-٤٤.

انظر أيضاً :

أ - الخالدي، سوسيولوجية، ص ٧١-٧٢.

ب - عويس، مشكلات الاقتصاد الإسلامي، الشركة السعودية للأبحاث، جدة، ص ٤١-٤٧، ٥٠-٥١.

لقد شدَّد الإسلام كثيراً في تحريم الرِّبا، ووصفه القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة على أنه ابتزاز وتبديد لأموال الآخرين بدون وجه حقّ، إضافة إلى كونه عملا باطلاً وغير أخلاقي. ولقد هدّد القرآن المرابين بالحرب إن لم يكفّوا عن فعلتهم تلك. وجاء في الحديث عن النبيّ ﷺ «لَعَنَ اللَّهُ آكِلَ الرِّبا ومُوكِلَه وشاهِدَيه وكاتِبه» رواه أحمد وأبو داود.

ولقد ذهب حبر الأمة عبدالله بن عباس رضي الله عنهما بأنّه يحق للحاكم المسلم أن يأمر المرابي بالامتناع والتوبة، فإن لم يفعل، حقّ لولي الأمر أن يقتله لتخليص المجتمع من شروره وجشعه وفساده. (١) لمعرفة أسباب هذه الشدّة التي يعاقب بها الإسلام الرِّبا والمرابين ينبغي النظر بعين الفكر والتأمُّل إلى فلسفة الإسلام التشريعية بصفة عامة، وفلسفته الاقتصادية بصفة خاصة على النحو الآتي:

أ - لمّا كانت الثروة ملكاً لله سبحانه وتعالى، والناس عبيده، فإنّه يجب على من استأمنهم الله (الأغنياء) في ملكه، عدم الإساءة إلى هذين العنصرين (المال والنّاس) من خلال تصرّفاتهم المالية.

ب - إنّ الشريعة الإسلامية حريصة على بناء مجتمع أخوي، لا يمكن تحقيقه إلاّ بناءً على أساس من العدل والأخلاق، ولابدّ أن يُدار بضمير حيّ نقيّ. أما إذا صدر أي خطأ من أحد أفراد ذلك المجتمع الفاضل، - حيث إنّ «كلّ بني آدم خطّاء» كما قال عليه الصلاة والسّلام- فإن يقظة ضميره وتقواه يدفعانه للإسراع إلى الحاكم طلباً لنيل العقاب الواجب الذي يمحو ذنوبه، غير مبالٍ بشدّة العقاب، لأنه يسعى إلى الطهارة أمام ربّه. (٢)

---

١ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٩٦.

انظر ايضاً :

أ - الالباني، جـ٢، ص ٩٠٧.

ب - نزار، دراسات إسلامية، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ١٥٥-١٧٣.

٢ - عن بُريدة قال:

«جاء ماعز بن مالك إلى النبيّ ﷺ فقال: يارسولَ الله طَهِّرْني، فقال: وَيحكَ، إرجع فاستَغفِر الله وتُب إليه، فرجع غير بعيد، ثم جاءَ فقال: يارسولَ الله طهِّرني. فقال النبيُّ ﷺ، مثل ذلك، حتى إذا كانت الرابعة قال له رسولُ الله ﷺ: أبِه جُنون؟ فأُخبر أنّه ليسَ بِمَجنون، فقال: أشَرِبَ خمراً؟ فقام رجلٌ فاستَنكَهه، فلم يَجِد منه ريحَ خَمر، فقال: أزَنَيتَ؟ فقال: نعَم. فأمر به فرُجِم. فلبثوا يومَين أو ثلاثة، ثم جاءَ رسولُ الله ﷺ، فقال: استغفِروا لِماعِز بنِ مالِك. لقد تابَ توبةً لو قُسِّمَت بين أمّةٍ لَوَسِعَتهُم...» المشكاة، جـ٢، ص ٥٣٣-٥٥٢.

جـ - إنّ الفوائد - التي يجنيها الدائن من جرّاء معاملة ربويّة - ليست عوضاً عن مجهود يبذله أو لقاء عمل قد يقوم به، كما أنها ليست نظير مشاركته المالية، لأنّه لا يُعتبر شريكاً للمدين في الرّبح والخسارة الناجمين عن العمل، بل إنّ تلك الفوائد هي نظير وضع أموال الدائن تحت تصرّف المدين لفترة معينة، سواءً استخدم المدين تلك الأموال أم عجز عن استخدامها، وبغضّ النظر عمّا إذا كان قد خسر أم ربح في عمله.

د - إنّ الرّبح الناتج عن استخدام المدين لتلك الأموال هو حق خالص له مقابل جهده المبذول في عمله، دون أن يكون للدائن فيه حق، لأنّه لم يقم بعمل شيء.

هـ - وفقاً للمبادئ الإسلامية في التكافل الاجتماعي، يتعين على الغني (الدائن) تقديم العون اللازم عن طريق الإقراض بلا فوائد. (١) فحماية ومساعدة الجوعى والمعوزين، واجب جماعي يقع على المجتمع كلّه (فرض كفاية) بغية التكافل والتضامن، دون انتظار أية مكافأة على ذلك إلاّ من الله سبحانه وتعالى فقط.

إلاّ أنّه حماية لمال الدّائن، يجوز له أن يطلب من المقترض ضماناً مقابل قيمة دينه أو الحصول على رهن إن أمكن ذلك. وإذا كان المدين معسرا بحيث أخفق في سداد الدّين، فإنّ الدولة تقوم في بعض الحالات بمساعدته للإيفاء بالتزاماته تلك، عن طريق الخزينة العامّة (بيت المال). وتعتبر هذه الحالة نوعاً من تضامن المجتمع مع الدائن المعسر، في خطوة عملية تتمثّل في قيام الدولة بذلك الدّور الشرعي النبيل. (٢)

---

١ - البقرة - ١٩.

- الصالح، معالم، ص ١٢-٣٤، ٢٤٠-٢٤٢.

٢ - قال عليه السّلام:

«أيّما أهلَ عرصة أصبح منهم امرؤٌ جائع، فقد برئت منهم ذمّة الله.» (رواه الحاكم).

المشكاة، جـ١، ص ٢٦٣-٢٨٠

انظر ايضاً :

و – إنّ الرّبا يؤدي إلى تقسيم المجتمع إلى طبقات، ويوسّع الفجوة بين تلك الطبقات ليزيد الأغنياء غنىً بإقراضهم عدداً كبيراً من النّاس، والذين يقعون بدورهم أسرى لمزيد من الشروط والقيود بزيادة معدّلات الفائدة المفروضة عليهم، ودون أن يملكوا الرّفض أو سبيل الخلاص من الدائنين (الأسياد)، حيث يصبحون الطبقة المتحكمة ومراكز النفوذ في المجتمع. إنّه الوجه القبيح للرأسمالية التي تؤدي إلى الهيمنة على أرزاق النّاس وتستنزف عرقهم وتمتصّ دمائهم ظلماً وعدواناً. (١)

ويتصفّح سريع للتاريخ البشري، نرى أنّ الرّبا كان باباً واسعاً وهاوية سحيقة للرقّ والعبودية، حيث كان الدائن يستعبد المدين العاجز عن سداد دينه. ومن هذا المنطلق جاء التشديد الإسلامي على تحريم الرّبا، ذلك لأن قيد أو سلب الحرّية من الإنسان يعوقه عن القيام بواجب الخلافة في تعمير الأرض. (أنظر الفصل الثاني المبحث الثالث-١، من هذه الدراسة)

ز – إن معدّل الفوائد المفروضة الدّفع، يعتبر تكلفة إضافية للإنتاج، ويؤدي إلى الزيادة في سعر المنتوجات، التي تؤدي بدورها إلى زيادة تكاليف وأعباء المعيشة على النّاس، ممّا يعني ازدياد عدد الفقراء والمحرومين الذين يعجزون عن الإيفاء بمتطلباتهم المعيشية. ومن ناحية أخرى فإن ذلك يؤدي إلى تقليل القوة الشرائية وركود الاقتصاد بصفة عامة، أو بما يسمّى بالتضخم الاقتصادي.

ح – إنّ انتشار الرّبا يؤدي إلى أن يصبح الأغنياء – باعتمادهم على الفوائد الرّبوية – طبقة اجتماعية بليدة ومتطفّلة وغير منتجة، بل وضارة بسبب

---

١ – قطب، العدالة، ص ١٣٠-١٣٥.

ب – الخولي، ص ٢١٧.

جـ – الخالدي، سُسيولوجية، ص ٨١.

د – القرضاوي، مُشكلة، ص ١٠٨ وما بعدها .

هـ – النّمر، ص ١١٤-١١٧.

١ – عُوان، تربية، جـ٢، ص ٩١٢.

إحتكارها للثروة واستغلالها البشع للدائنين. (١)

ط - إنّ أصحاب رأس المال بطمعهم في معدلات أعلى من الفوائد، يحبسون المال ويعرقلون استخدامه وتدويره في عجلة الاقتصاد رغم توافر الثروة، إلا أنها محتبسة في أيدي فئة قليلة من الناس. ويؤدي استمرار هذه الحالة المزرية إلى انتشار الفقر وزيادة معدّلات الجريمة والأمراض الاجتماعية، والمشاكل الأخلاقية، مما يؤدي جميعها إلى انهيار المجتمع، في حين يحتفي المرابون بإنجازاتهم اللاّ إنسانية. (٢)

ي - وأخيراً، تتجلّى حكمة الإسلام في تحريمه الرّبا لما فيه من إضرار بالأهداف الإنسانية النبيلة التي يسعى إليها التشريع الإسلامي لتحقيق التراحم والتكافل والتعاون البشري. تلك القيم التي تعطي الإنسانية ميزتها الفريدة ومعناها السّامي.

«الّذين يأكلونَ الرِّبا، لاَ يَقومُونَ إلاّ كَما يَقومُ الّذي يتخبّطُهُ الشّيطانُ مِنَ المَسّ، ذلكَ بأنّهمْ قالوا إنّما البَيعُ مِثلُ الرِّبا، وأحلّ اللّهُ البيعَ وحَرّمَ الرِّبا...»
«يَمحقُ اللّهُ الرِّبا، ويُربي الصّدقات..» البقرة -٢٧٥-٢٧٦. (٣)

---

١ - الغالدي، سُسيولوجية، ص ٦٤-٧٠.

٢ - المودودي، الرِّبا، ص ٤٩-٦٢.

انظر ايضاً :

أ - الجزائري، منهاج، ص ٢٧٢.

ب - عتر، المعاملات المصرفية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٧٨-٨٠.

٣ - قال ﷺ:

«مَن أنظرَ مُعسراً أو وَضَعَ عنه، أنجاهُ اللّهُ مِن كُرَبِ يوم القيامة».

- المشكاة، جـ٢، ص ٢٠٦-٢١٥

انظر ايضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٩٧-١٩٨.

ب - السّنهوري، جـ٢، ص ٢٣٦.

جـ - قطب، العدالة، ص ٢٣٦.

توزيع الثروة وأوجه الإنفاق الشرعية

تطرقنا في مبحث سابق من هذا الفصل، إلى موضوع تشجيع الإسلام على تفتيت الثروة وتوزيعها. كما تمت الإشارة إلى وجوب إنفاق الثروة فيما يحقق المصلحتين، الخاصة للفرد، والعامّة للمجتمع بغية تحقيق العدالة والتوازن الاجتماعي.

لقد خُلق الإنسان حريصاً على إمتاع نفسه بدخله وجني ثمار عمله، وتلك نزعة يباركها الإسلام ويحثّ عليها «وأمّا بِنِعمةِ ربِّكَ فحَدِّث.» الضحى-١١، بينما تحرِّم الشريعة، تكنيز وتراكم الثروة. «وأمّا مَن بَخِلَ واستَغنى، وكَذَّبَ بالحُسنى، فسنُيَسِّرُه للعُسرى» (١) اللّيل -٨-١٠. إلا أن الإسلام وهو دين الوَسَطيَّة - وهي بدورها قمّة الفضائل - يدعو إلى الاعتدال والاقتصاد في كلّ شيء، وخاصة في استمتاع المرء برزقه، وذلك منعاً للإسراف الذي لا طائل من ورائه، «ولاَ تَجعَل يَدَكَ مَغلُولَةً إلى عُنُقِكَ، ولاَ تَبسُطهَا كُلَّ البَسطِ فتَقعُدَ مَلُوماً مَحسُوراً.» (٢) الإسراء -٢٩.

وحيث إنّ السعي الإنساني في الاستمتاع يمتد إلى تحقيق درجة من إشباع احتياجات أفراد أسرته ونويه وأقربائه، بما يخصهم الفرد من اهتمامه، وهو أمر يوجبه الشّرع رغم أنّه يقنّنه بحيث يكون بعيداً عن التبذير، وحتى يتسع مدى الاهتمام إلى جميع أفراد الأسرة الكبيرة، كل حسب أولويته بناءً على درجة القرابة، إلى أن يصل إلى غير نوي القربى من المحتاجين من أبناء المجتمع بموجب حقّ الأخوّة الإنسانية.

---

١ - الإسراء - ٢٦ - ٢٧.
انظر ايضاً :
الجصّاص ، جـ٣، ص ١٩٨-١٩٩.
٢ - الجصّاص، جـ٣، ص ١٩٨-٢٠٠.
انظر ايضاً :
حجازي، جـ١، ص ٥٦٤-٥٦٥.

«وآتِ ذا القُربى حقَّهُ والمِسكِينَ وَابنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّر تَبذِيراً.» الإسراء-٢٦.

يتضح لنا أنَّ فلسفة التشريع الاقتصادي في الإسلام، تمتاز بخاصية توجيه النزعات الطبيعية لدى الإنسان، نحو تحقيق المصلحة العامَّة ورفاه الإنسانية إلى أقصى الحدود الممكنة. هذا.. وسنلقي بعض الأضواء على تلك الجوانب.

١ - حق الأقارب في النَفقة

لقد تناول الفصل الثالث من هذه الدراسة حقوق المرأة والطفل في النَّفقة الواجبة. ووفقاً لمبدأ المسئولية المتبادلة بين الأقارب لتحقيق التكافل الاجتماعي، تتعدد أبواب النفقة وتتسع بغية تحقيق نوع من الاكتفاء الذاتي الأسري ومن ثمّ الاجتماعي بصفة عامة. وهذه خاصية إيجابية أخرى تتميز بها الشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع والقوانين، رغم أنها تُحمِّل الدولة بأعباء مماثلة وعلى نفس الدَّرجة من الوجوب، فيحاط الفرد بإطارين للضمان الاجتماعي (الأسرى والحكومي) يقومان معاً بحمايته ضد الحاجة والعوز. فتتحقق له بحبوحة العيش في ذينك الإطارين، فإن غاب أحدهما لظروف معينة بقي الآخر ليستمر في واجب الحماية، ممّا يخلق جوّاً من الأمان والطمأنينة ويبعد شبح الفاقة والجوع عن الفرد، صوناً لحياته وتكريماً لإنسانيته.

إنّ حاجة المسلمين خاصة والبشرية عامة، تزداد إلى العودة لذلك النظام الاقتصادي الإسلامي، فلقد انتشر الجوع بين بني البشر، واستشرى بذلك هدر الكرامة الإنسانية المقدّسة التي بدونها لا معنى لأية حضارة أو مدنية مزعومة.

إن القاعدة الشرعية التي أجمع عليها الفقهاء المسلمون في أمر النَّفقة هي قاعدة «الغُرمُ بالغُنم»، فالشخص المستفيد يتحمل مسئولية تعادل تلك الاستفادة. أي أن الحقّ الواجب لشخص ما، يلقى عليه في المقابل نفس القَدر من الواجب. وبعبارة أخرى، فإن واجب الإنسان، يقابله حق موازٍ له،

وتحديداً، فإن ورثة الشخص المعوز (في حالة وفاته) حسب أسبقية كل منهم في الاستحقاق من تركته (بصرف النظر عمّا إذا كان بعض أفراد الأسرة مسلمين، وبعضهم الآخر غير ذلك)، يقع عليهم واجب الانفاق عليه، كل حسب قرابته ووضعه المادّي، ذلك لأننا لو افترضنا أن الشخص المعوز كان ثرياً، فإن ورثته عندئذٍ يستفيدون من تركته بعد وفاته، حسب أنصبائهم المقررة شرعاً، بناءً على درجة القرابة، وعليه فإنّه يتوجب عليهم إعالته بالانفاق عليه عند حاجته وفقره. وهذا المبدأ جدير ولا شك بالتقدير نظراً لشموله القرابة الأسرية إلى أبعد الحدود، وبه يتسع مدى التكافل الاجتماعي المنشود. (١)

ويترتب على ذلك أن يكون للأقربين حق النفقة أولاً على أفراد أسرهم، في إطار التكافل الاجتماعي الذاتي للأسرة، ممّا يؤدي بدوره إلى التقليل من إلحاح العبء المالي من على كاهل الدولة، فيما يتعلّق بتوفير نفقات مظلّة الضمان الاجتماعي. فيتسنّى بذلك للحكومة أن تتفرّغ للإنفاق على ماهو أكثر إلحاحاً، بغية تحقيق أكبر قدر ممكن من الرّفاهية الاجتماعية، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ عبء توفير الضمان الاجتماعي للمحتاجين، واجب

---

١ – «... واتّقوا اللّهَ الذي تَسَاءَلونَ بِهِ والأرحَامَ، إنّ اللّه كانَ عليكُم رَقيباً..» النّسـاء-١.
– ابن قيّم، أحكام، جـ٢، ص ٤١٧–٤١٩.
انظر ايضاً :
أ – الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص ١١٦–١١٧.
ب – الخصّاف، ص ٦٧٢–٦٧٨.
جـ – ابن حجر، بُلوغ المرام، ص ٢١٠–٢١١، ٢٦٨–٢٧٠.
د – الجزائري، منهاج، ص ٤٦٣–٤٦٥ .
هـ – أبوزهرة، تنظيم، ص ١٤٠–١٤٢.
و – الصالح، معالم، ص ٢٥١.
ز – علوان، تربية، جـ١، ص ٢٨٦–٢٩٠.
ح – القرضاوي، مشكلة، ص ٥٠–٥٩.
ط – شلبي، أحكام، ص ٨٢٢–٨٣١.

تحتمه الشريعة على الدولة، كلّما دعت الحاجة إلى ذلك. (١)

وعموماً يمكننا بيان فئات المستحقين من النفقة الأسرية كالآتي:

أ - الفروع (الأبناء والأحفاد وإن نزلوا، ذكوراً وإناثاً).

ب - الأصول (الوالدان والأجداد وأصولهم، وإن علَوا ذكوراً وإناثاً).

جـ - الزّوجات والمطلّقات في العدّة، والمطلّقات المرضعات.

د - الأخوات والإخوة وفروعهم.

هـ - الخالات والعمّات، الأخوال والأعمام وفروعهم.

و - الأرقاء (الإماء والعبيد) تقع نفقتهم على سيّدهم.

ز - ويُلزم صاحب الحيوان بإطعام حيوانه وحمايته.

مع ملاحظة أن مفهوم النّفقة يضيق ويتّسع حسب الحاجة المستحقة وقدرة المُنفق، وعموماً فهي تشمل: المأكل والملبس والمسكن والتعليم والتزويج والخدمة بالنسبة للعجزة، وما تواضع عليه العُرف الاجتماعي من الأمور الأخرى.

أمّا في حالة وفاة المُنفق، فإنّ تركته توزّع على أقاربه حسب درجة القرابة وأنصبائهم الشرعية، إلاّ أن القريب غير المسلم رغم أنه كان مستحقاً للنّفقة حال حياة المُنفق، فإنّه (غير المسلم) لا يرث ذلك المُنفق، مصداقاً لقوله ﷺ:

---

١ - ابن تيمية، الحسبة، ص ٨-١٤.

انظر أيضاً :

أ - الشافعي، الأم (المُزني)، جـ٧-٨، ص ٢٣٤.

ب - الشوكاني، السّيل، جـ٢، ص ٤٦٠.

جـ - أبو زهرة، تنظيم، ٤٦.

د - المُصري، تركة، ص ٧، ٣٦-٤٩ .

هـ - موسى، أحكام، ص ٤٩٠-٥١١.

و - موسى، النُسب، ص ١٣٥، ١٤١-١٥٦.

ز - الغولي، ٢٤١.

ح - القرضاوي، مشكلة، ١٠١-١٠٧.

ط - شلبي، أحكام، ٨٣٠-٨٣١.

«لاَ يَتَوَارَثُ أهلُ مِلَّتينِ شتَّى». [1] رواه: أبو داود والترمزي وابن ماجه. أي لا يرث المسلم ولا يورث من غير المسلم. وكذا فإن غير المسلم لا يرث ولا يورث من المسلم. فهي علاقة تبادلية، ومعاملة بالمثل لتجنّب التضارب بين الاختصاصات الشرعية للأديان. حيث إن قانون المواريث نظام يؤسسه الدّين لدى كلّ ملّة، فأي نزاع حوله قد يجرح المشاعر الدينية لدى كلّ طائفة. وهذا يعتبر مثالاً أخر على احترام الإسلام لقدسيّة الديانات الأخرى وحماية الحرّية الدينية لأتباعها.

٢ - الزكاة : الضريبة الشرعية

هي ضريبة سنوية مستحقة على المال كالتزام ديني، يفرضه الإسلام على المسلمين فقط. في مفهومها المالي، تمثّل الزّكاة ٥ر٢٪ مما بلغ النِّصاب الشرعي وحدّه الأدنى هو مبلغ مائتي (٢٠٠ درهم) فضة نقداً. كما تنطبق الزّكاة أيضا على أنواع الثروة الأخرى مثل: قطعان الماشية والأبقار والجمال والسلّع التجارية والمحاصيل الزراعية كالتمور والزّبيب والحبوب.. الخ، حيث يتم تحديد الحدّ الأدنى من النّصاب المستحق وفقاً لكل نوع من أنواع الثروة.

ويعتبر الكاتب المعاصر محمود الخالدي أنّ نصاب الزكاة في هذه الأيام يبلغ ما يعادل ٤١٥٠ درهماً إماراتياً. حيث تكون قيمة الزّكاة المستحقة عنه

---

١ - المشكاة، جـ٢، ص ٣٣١.

انظر ايضاً :

أ - ابن حجر، بلوغ المرام، ص ١٧٣-١٧٥.

ب - الجزائري، منهاج، ص ٤٦٩-٤٩٦.

جـ - موسى، أحكام، ص ١٩٢-١٩٤.

د - القرضاوي، مشكلة، ص ٤، ٥٣ .

= ٤١٥٠ × ٢٫٥ = ١٠٣٫٧٥ درهماً إماراتياً سنوياً. (١) ولقد كانت الحكومة في صدر الإسلام تقوم بجمع الزكاة من الأغنياء، لتوزيعها على المستحقين، ثم فيما بعد تركت الحكومات الإسلامية هذه المهمّة لأصحابها من الأفراد للقيام بذلك. ولا زالت الزكاة تلعب دورا كبيراً في تلبية احتياجات الفقراء في المجتمعات الإسلامية، حيث يقوم معظم الأثرياء بإخراج الزكاة المستحقة عليهم كل عام، ويوزعونها بمعرفتهم على ذوي الحاجة والعوز، لا يبتغون في ذلك إلا طهارة النّفس وتزكية المال ورضا الله سبحانه وتعالى. (٢)

ويجب الاعتراف بما للزّكاة من أهمية في هذا الزمان الذي لم تعد فيه بعض الحكومات قادرة على بسط مظلّة الضمان الاجتماعي كما ينبغي على جميع المستحقين من أبناء شعوبها.

---

١ - الجصّاص، جـ٣، ص١٠٥-١٠٩، ١٥٣ وما بعدها.

انظر ايضاً :

أ - المقدسي، المقنع، ص ٥٠-٦١.

ب - المقدسي، منهاج، ص ٣٧-٤٢.

جـ - الماوردي، أحكام، ص ١١٤-١٢٠.

د - الغزالي، إحياء جـ٢، ص ٣٧٩-٣٨٣ .

هـ - بن سلاّم، كتاب الأموال، مكتبة الكلّيات الأزهرية ودار الفكر، القاهرة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ص ٤٢٠-٤٣٣.

و - الخالدي، زكاة، ص ١٦٢.

٢ - ابن رشد، بداية، جـ١، ص ٢٠٩-٢١٣، ٢٤٣-٢٤٧.

انظر ايضاً :

أ - الغزالي، إحياء جـ٢، ص٢٨٣.

ب - ابن حجر، بلوغ المرام، ص ١٠٨-١١٣، ١٦٩-١٧٦، ٢٤٩-٢٥٦.

جـ - الشوكاني، السّيل، جـ٢، ص٩، ١٣-١٦، ١٨-٢٨، ٣٩-٤٦، ٤٩-٦٢، ٧٥-٧٦، ٧٩-٩٠.

د - أبو زهرة، تنظيم، ١٤٨ .

هـ - عودة، المال، ٦٠-٧٦.

و - الجزائري، منهاج، ص ٢٨٦-٣٠٠، ٤١٩-٤٢٥، ٤٩٧-٥٠٩.

ز - حوّا ، الإسلام، ص ٤٤-٥٥.

ح - القرضاوي، مشكلة، ص ١٠٨ - ١٣٦.

ط - الصالح، التكافل الإجتماعي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٨٦-١٣٤.

إن الزكاة ليست الضريبة الوحيدة الواجبة الأداء. فهناك «زكاة الفطر» المستحقة على كل نفس مسلمة، ويجب أداؤها في شهر رمضان من كل عام عن كلّ أسرة، حسب عدد أفرادها، إضافة إلى الأضاحي التي يقدّمها الحجاج أثناء تأديتهم لمناسك الحج كلّ عام. كما أنّ لنظام «الوصايا» و «الأوقاف» الخيرية الاختيارية الأخرى التي يحضّ عليها الإسلام لصالح المحتاجين، الأثر البالغ في تخفيف المعاناة عن الكثير منهم، بجانب أنّها نوع من توزيع الثروة، وهو هدف إسلامي هام يتحقق بمثل تلك الأعمال الخيرية.

قال تعالى: «لَن تَنَالُوا البِرَّ حَتى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّون..» آل عمران-٩٢. إن توزيع الثروة لما فيه صالح الفرد وأفراد أسرته ونوي قُرباه ومجتمعه في إطار الواجب الديني الذي رسمه الإسلام، يؤسس نظام التكافل الاجتماعي ويؤمّن لكل فرد نصيباً يسدّ حاجته ويصون كرامته، ويتأسس بذلك مجتمع الاكتفاء الذّاتي الذي لا مكان فيه للمسغبة. (١)

---

١ - الغزالي، مُشكلات، ص ٦٠-٦٢.
انظر ايضاً :
قطب، العدالة، ص ٦٢-٧٢.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الوظائف الاقتصادية للدولة الإسلامية

تمثل المصلحة العامة الهدف الأساسي من تأسيس الحكومة في الإسلام. ووفقاً للضوابط المالية التي رسّختها الشريعة، يمكننا إدراك أنّ نظام التّدخل التوجيهي – الذي تتبنّاه الحكومة الإسلامية – قادر على الإشراف على الوسائل الاقتصادية بغية تحقيق وحماية غايات المصلحة العامة للأمّة. ويتحقق ذلك النظام بقيام الحكومة بمراقبة شرعية السلوكيات الاقتصادية للنّاس، ومن ثمّ التدخل لتقويمها عند الضرورة أو تقرير ضرائب أخرى إذا دعت حاجة المجتمع إلى ذلك.

ولقد أكّد الرّسول صلّى الله عليه وسلم تلك الخاصية الاقتصادية للحكومة بتعيينه «المُحتسب» في صدر الإسلام. فكانت مهمته (المحتسب) هي مراقبة التجارة والاقتصاد، وتسوية العراقيل التي تتعرض سبيل الناس، إضافة إلى وضع الحلول المناسبة لما يختلفون عليه، وتقويم ما يصدر منهم من انحراف عن طريق الشرعيّة والعدالة. (١) وفقاً لبعض المبادئ الشرعية الخاصة بالمصلحة العامة أو المصالح المُرسلة، والإجراءات الاحترازية (سدّ الذرائع) (أنظر الفصل الأول، المبحث الثاني – ٥، ٦ من هذه الدراسة) يرى أغلب الفقهاء المسلمين، أنّ مهام الدولة تمتد لتشمل الكثير من الشؤون الاقتصادية، بهدف تحقيق حياة أفضل للناس. وبالتالي، يكون من واجب الحكومة إرساء تلك الأنظمة والقوانين الكفيلة بتنظيم وحماية الممارسات التجارية والاقتصادية حفاظاً على الحقوق والمصالح. وحديثاً تم التأكيد على مبدأ تدخل الدولة، في مؤتمر عقده فقهاء

---

١ – إنّ فكرة «الحسبة» منبثقة من القران الكريم: «ولتكُن منكُم أمّةٌ يَدعونَ إلى الخَير، ويأمُرونَ بالمعروفِ وينهونَ عن المُنكر، وأولئكَ هُمُ المُفلِحونَ» آل عمران-١٠٤.

– ابن تيمية، الحسبة، ص ١٦–٢٠.

انظر أيضاً :

أ – الماوردي، أحكام، ص ٢٤١–٢٥٩.

ب – القاسمي، جـ٢، ص ٦٠٧ وما بعدها.

المسلمين في القاهرة في الفترة من ١/٢٥ الى ١٣٨٦/٢/١٦هـ - الموافق لـ ٥/٢٦ إلى ١٩٦٥/٦/١٦م، حيث قرّر المجتمعون على أنّ التدخل الحكومي في توجيه الاقتصاد أمر ضروري لمنع استغلال الملاّك لحقوقهم بطريقة من شأنها إلحاق الضرر بالمصلحة العامة للمجتمع. إلاّ أنّهم قد اشترطوا على الحكومة أن تمارس تلك الصلاحيات بمنتهى الحيطة والحذر، خشية وقوع الظلم على أولئك الملاّك، ذلك لأن مراعاة قدسية حرمة الممتلكات الخاصة أمر واجب شرعاً. (١)

١ - دور الدولة

في سياق الحديث عن مسئوليات الدولة، يرى الكثير من الفقهاء أنّ إيجاد وتوفير فرص العمل للنّاس واجب آخر يلزم الحكومة القيام به لتأمين مصادر الدخل والإنتاج لأفراد المجتمع، الأمر الذي تتسع به تلك المسئولية لتقوم الدولة بوضع التشريعات المناسبة لتنظيم علاقات العمل وحماية الحقوق والمحافظة على جودة الإنتاج. (٢)

وانطلاقا من فكرة «دولة الرفاهية» التي يأخذ بها الفقهاء المسلمون عند مناقشتهم لدور الدولة في الإسلام، فإننا نجد أن هذا الدور يأخذ في الاتساع كلّما زادت الحياة البشرية تقدماً وازدهاراً. في كتابه «الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق» يرى المفكر الإسلامي، م. أ. منّان أنّ مصطلح «القَرض الحَسَن» الذي جاء به القرآن الكريم، يجب ترجمته إلى واقع عملي في النظام الاقتصادي للدول الإسلامية، وعليه يحمّل المؤلّف الحكومة في الإسلام واجب القيام بتبعات ذلك بغية تجنّب النّاس وحمايتهم من الوقوع في المعاملات الربوية التي تأخذ بها البنوك في وقتنا الحاضر. إن الدراسة التي قام بها الباحث المذكور تُظهر أنّ فكرته قد تجد سبيلاً إلى التحقيق عبر الأساليب الآتية:

---

١ - بن سلاّم، ص ٣٢٠ (الهامش رقم-٥).

انظر أيضاً :

أ - عبده، بنوك بلا فوائد، دار الاعتصام، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ص ٢٠٤.

ب - سرحان، ص ٤٣٧-٤٣٨.

جـ - عوض، النظام المالي الإسلامي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص ١٨.

٢ - طوان، تربية، جـ١، ص ٣٣٧.

أ – إقامة جمعيات تعاونية استهلاكية – تدعّمها الدولة بصلاحيات وموارد مالية – بغية قيامها بمنح الديون غير الرّبوية لمستحقيها وبضمانات معينة.

ب – أن تقوم المؤسسات المالية (البنوك) الإسلامية بمنح القروض الحَسَنة. ويمكن للدولة أن تقوم بدعم أو المساهمة الفعلية في مثل تلك المؤسسات المالية بهدف تشجيعها على إقراض ذوي الحاجة ودون فوائد ربوية.

جـ – أن تقدّم الحكومة القروض المالية للناس مباشرة في ظلّ ظروف معينة، وهذا يقتضي أن تخصص جزءاً من موازنتها السنوية لهذا الغرض.

وهنا لابد من الإشادة بما تقوم به الحكومة في دولة الإمارات العربية المتحدة بمنحها للقروض الإسكانية وقروض العمران التجاري إلى المواطنين دون أية فوائد، مما شجّع الآلاف من أبناء الوطن أن يؤمنوا لأنفسهم مساكن لائقة، إضافة إلى حصولهم على دخول طيّبة من العمارات التجارية التي تشيّدها لهم الحكومة بإقراض المال اللازم لهم. إنّها تجربة عملية معاصرة في إحدى الدول الإسلامية، جديرة بالاقتداء والتطبيق في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي الفسيح، خاصة وأنّ فكرة «القرض الحَسَن» تحظى بالتقدير والثناء في المصادر الإسلامية الأساسية ولدى الفقهاء المسلمين، لما لتلك الفكرة من نُبل إنساني وتكافل يستند إلى التراحم والتآزر الاجتماعي.

قال تعالى:

«مَن ذَا الَّذي يُقرِضُ اللهَ قرضاً حَسَناً، فيُضَاعِفَهُ لَهُ، ولَهُ أجرٌ كَريم.» الحديد –١١

٢ – مصادر ثروة الدولة

لقد حظيت أفكار (منّان) الآنفة الذّكر بتأييد الكثير من الباحثين ورجال الاقتصاد شرقاً وغرباً إلى درجة تدعو المرء إلى التساؤل عن موارد الدّخل لدى الدولة الإسلامية، التي تستطيع به الاضطلاع بالمهام الجسام الملقاة عليها، في سعيها الدءوب لتحقيق الرفاهية الاجتماعية والتي تظل الغاية الاقتصادية

المنشودة للحاكم والمحكوم. (١)

تمهيداً للإجابة على مثل تلك التساؤلات لابدّ لنا من وقفة تأمل كبرى حيال أمر هام وهو أن التشريع الإسلامي تشريع ديني، وهذا يعني أنّه تشريع متوازن يجمع بين الناحية الروحية العقائدية والجانب المادّي الملموس، مما يؤدي بنا إلى نتيجتين:

أولا : الناحية الروحية العقائدية

وهي إيمان المسلمين بعظمة الله سبحانه وتعالى، ويستدعي هذا الإيمان أن يقدّم الفرد رضا الله على كلّ الغايات، لأن فيه يتحقق مبتغى الإنسان في الدنيا والآخرة، كما يبينه القرآن الكريم والسّنة النبوية الشريفة:

«وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً ويَرْزُقْهُ مِن حيثُ لا يَحتَسِب..» (الطّلاق-٢-٣)

«... فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشقَى. وَمَن أعرَضَ عَن ذِكري، فَإنَّ لَهُ مَعيشَةً ضَنكاً، ونَحشُرُهُ يَومَ القِيَامَةِ أعمَى.» طه ١٢٢-١٢٤.

ثانيا: الجانب المادّي

وهو دراسة الآلية الاقتصادية ومعرفة مصادر دخل الدولة كما يلي:

١- مصادر الدخل

أ - الزكـــاة

لقد أشرنا في المبحث السّابق إلى أنّ الدولة في صدر الإسلام

---

١ - الشافعي، الأم (المُزني) جـ٧-٨، ص ١٤٨-١٥١.

انظر ايضاً :

أ - المصري، تركات، ص ٥٠٧.

ب - منّان، الاقتصاد الإسلامي، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ص ٢١٨-٢٢٢.

جـ - المشماوي، أصول، ص ١١٦.

د - جُتر، ص ٧١-٧٢ .

كانت تجمع الزكاة ثم تقوم بتوزيعها على المحتاجين من الناس كما بينته الشريعة. وعليه يمكننا القول بأن الزكاة تشكّل مصدرا من مصادر دخل الدولة للوفاء بمتطلبات الضمان الاجتماعي. أمّا إذا زاد مقدار الزكاة عن احتياجات المجتمع، فإنّ للدولة عندها أن تستخدم الفائض في أوجه أخرى ضمن نطاق التكافل الاجتماعي (١).

ولقد أوردت بعض المصادر التاريخية أنّ في عهد ثالث الخلفاء الراشدين، عثمان بن عفّان رضى الله عنه، بلغت الدولة درجة من الغنى بحيث تركت زكاة النقود لأصحابها يوزعونها كيفما شاءوا، واكتفت الحكومة بجمع زكاة الأعيان الأخرى. أمّا في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز (٩٩-١٠٢هـ/ ٧١٧-٧٢٠م) فقد تمّ استخدام الفائض من الزكاة (بعد سداد الأبواب الشرعية المقررة) في تسديد ديون النّاس وتزويج العزّاب وشراء العبيد وإعتاقهم لوجه الله.

ويشير المسلمون إلى هذه الحقائق التاريخية لإثبات مقدرة الشريعة الإسلامية على تحقيق الرّفاهية والإزدهار للمجتمع. ومع الأخذ بعين الاعتبار الزيادة السكانية التي طرأت على عصرنا الحاضر، فإنّه ينبغي أيضاً ملاحظة أنّ الموارد الطبيعية قد تم تطويرها بشكل كبير، الأمر الذي يمكن به الإيفاء بمتطلبات النّاس لو حَسُن استخدام تلك الخيرات على الوجه

---

١ - الشافعي، الأم، جـ٧، ص ١٧٠-١٧١، ٢٥٨، المُزَني، ص ٤٠-٥٥، ١٥٥-١٦٢.
انظر أيضاً :
أبو زهرة، تنظيم، ص ١٥٨-١٩٥.

الشرعي الواجب. (١)

ب - الجزية (ضريبة الرأس)

وهي ضريبة سنوية كانت مفروضة على كلّ ذكر بالغ سليم من أهل الذّمة (المواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية). استناداً إلى مبدأ الحرّية الدينية التي يكفلها الإسلام لغير المسلمين، فإنّه يعفيهم من دفع الزّكاة والصّدقات الدينية الأخرى، إضافة إلى إعفائهم من المشاركة في الجهاد، حيث إنّها أمور دينية وعباديّة لا يكلّف بها غير المسلمين. ويتمتع المواطنون الذّميون بجميع الخدمات والامتيازات التي تجب على الدولة توفيرها مثل التعليم والرّعاية الصحية والاجتماعية إلى جانب حقهم في الحماية من أي خطر داخلي أو خارجي. (٢) وعليه، تعتبر الجزية مساهمة مادية في المجهود الحربي، يؤدّيها الذّميون نظير إعفائهم من المشاركة الفعلية في الجهاد وما توفرها الدولة لهم من الحماية والأمن.

وإذا كانت شرعة الإسلام تقوم على العدل والرّحمة، فإنها لا

---

١ - أبو زهرة، تنظيم، ص ١٥٨-١٩٥.

أنظر أيضاً :

أ - ابن حجر الرّملي، جـ٣، ص ١٣٧-١٤٧، جـ٤، ٢-٣، ٧٥-٨١.

ب - القرضاوي، مشكلة، ص ٧٤-٧٩، ١٣٦-١٤٠.

جـ - القرضاوي، شريعة الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ص ١٧٧-١٨٠.

٢ - ابن قيّم، أحكام، جـ١، ص ٤٩.

أنظر أيضاً :

أ - الشافعي، الأمّ ، جـ٧، ٢٧٧.

ب - الجصّاص، جـ٣، ص ٩٠-١٠٤.

جـ - ابن رشد، بداية، جـ١، ص ٤٩٤، ٤٩٩.

د - دُسوقي، جـ٢، ص ٢٠٠-٢٠٨ .

هـ - الشوكاني، السّيل، جـ٢، ص١٠٠-١٠١.

و - ابن حجر الرّملي، جـ٤، ص ٥٦-٥٧، ٦١، ٧٣-٧٤.

تكلّف نفساً إلاّ وُسعها، وبالتّالي فإنها تفرد قائمة طويلة من الفئات المعفاة من دفع الجزية كالآتي:

١ – النساء والأطفال مُعْفَوْن مطلقاً.

٢ – العجزة والمعوقون والشيوخ وإن كانوا أغنياء.

٣ – الفقراء والمحتاجون والمجانين.

٤ – العمّال نوو الأجر اليومي، والخدم (كالأجير والعسيف).

٥ – المصاب بمرض مُزمِن وإن كان ثرياً.

٦ – رجال الدّين المتفرغون للصّلاة والعبادة، كالأحبار والرّهبان والقساوسة والكهنة والوعّاظ.

٧ – الذّمي الذي يتطوّع من تلقاء نفسه للالتحاق بالخدمة العسكرية للذود عن حمى الوطن.

٨ – إذا عجزت الدولة الإسلامية عن حماية غير المسلمين، فإنه تسقط عنهم الجزية شرعاً. (١)

٩ – يُعفى العبيد من دفع الجزية.

١٠– الفلاّحون والمزارعون المتفرغون لذلك.

لقد شرع القرآن الكريم الجزية نظير الدّفاع والحماية التي وفّرها للذّميين، فتحمّلها المسلمون بأموالهم وأرواحهم عندما لم يرغب الذّميون في تحمّل الحرب وتبعاتها. إلاّ أن الجزية غير واجبة الأداء في وقتنا الحاضر مادام المواطنون غير المسلمين يشاركون – على قدم المساواة إخوانهم

---

١ – ابن قيّم، أحكام، جـ١، ص٨، ١٥.

انظر أيضاً :

أ – الشافعي، الأم، جـ٤، ص ١٧٢–١٧٦.

ب – زيدان، أحكام، ص ١٠١–١٠٣، ١٣٧–١٣٩، ١٥٤–١٥٥.

المواطنين المسلمين - في حماية أوطانهم عن طريق أداء الخدمة العسكرية الإجبارية أو الانخراط في الجيوش الرّسمية. (١)

لقد كانت الجزية تشكّل مصدر دخل الدولة الإسلامية لعدة قرون خلت، رغم صغر قيمتها الرّمزية التي لم تتعدّ ديناراً واحداً عن كلّ رأس سنوياً، وخاصة في حياة النبي ﷺ. في هذا الصدد يشير المفكّر الإسلامي، محمود كمال المحامي إلى أنّ الجزية ليست بدعة إسلامية، لأنها كانت معروفة لدى الرّومان الذين فرضوها على ضعاف النّاس كالعمّال والمزارعين والفقراء، ولصالح الأباطرة والأغنياء. (٢)

جـ- الخراج - ضريبة الأرض الزراعية

إنّها ضريبة مفروضة على الأرض الزراعية المملوكة لغير المسلمين في الدولة الإسلامية. وليس للخراج معدّل ثابت، ولكنّه يعتمد على إنتاجية الأرض، ويتم تحديده وفقا لنوع المحصول، وتكلفة الزراعة والمسافة بين المزرعة والمكان المعتاد بيع المحصول فيه. فالخراج ضريبة سنوية يحلّ موعدها مع نهاية موسم

---

١ - ابن قيّم، أحكام، جـ١، ص ٥١-٥٥، ٥٨-٥٩.

لنظر ايضاً :

ابو يوسُف بن آدم الحَنفي، موسوعة الخراج، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، بن ادم، ص ٧١-٧٣، ابو يوسف ص ١٢٢-١٣٦.

٢ - استناداً إلى الخالدي، الدينار يعادل ٤٫٢٥ جراماً ذهباً.

التوبة - ٢٩.

لنظر ايضاً :

ا - بن سلاّم، ص ٤٦.

ب - ابن قيّم، أحكام، جـ١، ص ٣، ٢٨-٢٩، ٣١-٤٩.

جـ - الخالدي، زكاة، ص ١٥٦.

د - دوي، ص ٢٨٩ .

هـ - المحامي، الجزية، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٧-٨، ٢٢.

الحصاد، وتتولى الحكومة جبايتها. (١)

د – العشور – ضريبة التجارة المنقولة (الجمارك)

يدفع المواطن غير المسلم ٥٪ سنويا على تجارته المنقولة. أما التجارة الثابتة (المقيمة في البلدة) فلا يدفع عنها ضرائب.

– بينما يدفع المواطن المسلم ٥ر٢٪ على تجارته المنقولة إضافة الى نسبة ٥ر٢٪ أخرى على سبيل الزّكاة الواجبة سنوياً.

– أما التاجر الأجنبي الذي يقوم بنقل تجارته إلى الدولة الإسلامية، فإنّه يدفع ١٠٪ أو يُعامل بنفس المعاملة التي يلقاها تجّار الدولة الإسلامية في بلده. ولكن لا يجوز بأيّ حال من الأحوال مصادرة تجارة الأجنبي حتى وإن كانت سلطات بلده تصادر تجارة رعايا الدولة الإسلامية. فالتاجر الأجنبي في هذه الحالة لا يجب أن يدفع ثمن خطأ قد ارتكبته حكومته بحق أحد رعايا الدولة الإسلامية. والمبدأ الإسلامي هنا هو أنّه: «..لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزرَ أخرى» الأنعام ١٦٤ (٢).

هـ – العُشر

ضريبة سنوية يدفعها المسلمون على إنتاجهم الزراعي الذي

---

١ – الجصّاص، جـ٢، ص ١٠٢.

انظر ايضاً :

أ – موسوعة الخراج، أبو يوسف، ص ٢٨–٤١، بن ادم، ص ١٦٤–١٧٢، الحنبلي، ص ١١٢–١٢٤.

ب – ابن قيّم، أحكام، جـ١، ص ١٠٠–١١٨.

جـ – الشافعي، الأم، جـ٧، ص ٢٥٧–٢٥٨.

د – الشوكاني، السّيل، جـ٢، ص ٩٠–٩٣ .

هـ – زيدان، أحكام، ص ١٥٨–١٦٩.

٢ – ابن قيّم، أحكام، جـ١، ص ١٠٨–١٥٥، ١٦٠–١٦١.

انظر ايضاً :

أ – بن ادم، موسوعة الخراج، ص ٦٨–٦٩، ١٧٣.

ب – زيدان، أحكام، ص ١٧٨–١٨٢، ١٨٦–١٩٤.

أسقته السماء (المطر) طبيعيًا، و ٥٪ إذ كان بسقي مجلوب عن طريق الرّي، و ٥ر٧٪ إذا كانت الأرض تروي بالرّي المجلوب أحياناً وبالمطر أحياناً أخرى. (١)

و - الفـــيء

في مفهومه المحدود، يعني الفيء ، الأموال التي يتمّ الحصول عليها من جيش العدوّ بطريقة سلمية، أي بالصُلح. (٢)

ز - الخُمـــس

وهو خمس الغنائم التي يستولي عليها جيش المسلمين من قوات العدوّ، حيث إنّه يتمّ تقسيم الأربعة أخماس الأخرى بين المحاربين المتطوعين من المسلمين. وتنطبق قاعدة الخُمس كذلك على أية موارد طبيعية (الرِكاز) يعثر عليها الأفراد مثل الذهب والفضّة أو المناجم أو اللآلئ أو الكنوز... الخ (٣).

ح - تركة من لا وارث له، وكلّ مال لا يُعرف صاحبه.... الخ

---

١ - بن سلاّم، ص ٥٦٧، ٥٧٦-٥٧٨.
انظر ايضاً :
أ - ابو يوسف، موسوعة الخراج، ص ٦٩.
ب - الشافعي، الأم، جـ٧، ص ٢٤٥-٢٤٦.
جـ - الشوكاني، السُيل، جـ٢، ص ١٠٠-١٠٧.
د - الدّارة، مجلة فصلية تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز آل سعود، الرياض، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، السنة الثالثة، العدد-٢، ملحق البيانات، ص ٢٤٥-٢٤٦ .
٢ - المشكاة، جـ١، ص ٤٠٥-٤٢٨، ٤٢٩-٤٣٨.
انظر ايضاً :
أ - بن سلاّم ، ص ٣٢٣-٣٢٤ .
ب - ابن حجر الرّملي، جـ٤، ص ٧٣-٧٤، جـ٣، ص ١٣٥-١٣٦.
جـ - موسوعة الخراج، أبو يوسف، ص ٢٠، بن آدم، ص ١٧-١٩.
٣ - الشافعي، الأم، جـ٧، ص ٢٧٠.
انظر ايضاً :
أ - بن سلاّم، ص ٣٢٣.
ب - الجصّاص، جـ٣، ص ٦٠-٦٨.
جـ - الشوكاني، السُيل، جـ٢، ص ٦٣-٩٤.
د - موسوعة الخراج، أبو يوسف، ص ٢٠، بن آدم، ص ١٧-١٩، ٣١ .

ط- الضرائب والموارد العامة

يتحتم شرعا أن تكون كافة استثمارات الدولة الإسلامية موجهة للصالح العام. مثال ذلك تطوير الدولة لمواردها الطبيعية كحقول النفط والمناجم أو تأجير أراضيها للقطاع الخاص، أو الاضطلاع بأية أنشطة أخرى لتنمية مواردها. كما يحق للدولة عند الحاجة تنظيم بعض الضرائب والرسوم وفقاً للمبادئ العامة للعدالة، وذلك بهدف زيادة مواردها بغية الإيفاء بالتزاماتها المالية المتزايدة. (١)

٣ - أوجه الإنفاق والالتزامات المالية للدولة

يذهب الفقهاء المسلمون إلى أنّه يجب على الدّولة بذل قصارى جهدها في تنمية مواردها حتى تستطيع توفير أفضل الخدمات والتسهيلات اللاّزمة لتيسير حياة النّاس وتخفيف معاناتهم إلى أدنى حدّ ممكن، وعليه يتضّح مدى المسؤولية الجسيمة الملقاة على عاتق الدولة في خدمة الناس.

لقد حدّد القرآن الكريم فئات مختلفة ممّن يجب أن تخصّهم الدولة بالمزايا والرّعاية الإجتماعية. إلاّ أنّه انطلاقاً من مفهوم روح العدالة التي يحثّ عليها القرآن الكريم، يرى الفقهاء المسلمون أنّ دور الدولة أوسع بكثير من مجرّد بذل نوع من الإحسان لفئات المحتاجين والفقراء. في هذا السّياق امتاز عهد الخلفاء الرّاشدين بالتأمّل العميق حيال واجبات الحكومة، لدرجة أننا نجد أنّ عمر بن

---

١ - عودة، المال، ص ٧٦-٧٩.

انظر ايضاً :

أ - قطب، العدالة، ص١٥٣-١٥٥.

ب - سبحان، ص ٤٣٧-٤٣٨.

جـ - حوّا، الإمرة والأمير، دار السّلام، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٣م، ص ١٥٤-١٥٦.

د - عوض، ص ١٣-١٤، ١٢٥-١٣٧ .

الخطّاب رضي اللّه عنه كان يخشى اللهَ أن يحاسبه إذا تعثّرت دابّة في أقصى أرجاء الدولة بسبب وعورة الطريق، لأنه رضي اللّه عنه كان يرى أنّ ذلك من واجب الحكومة القيام به. فإذا بلغ الفهم لدى الحكّام المسلمين وفقهائهم إلى هذه الدرجة من الدّقة والشمول لمعايير الواجب ومقاييس العدالة، فإن الإسهاب في مناقشة هذا الأمر الجلل يستدعي مجلدات عدّة كما هو حال مصادر التراث الإسلامي. وحيث إنّنا هنا بصدد تناول بعض الملامح الاقتصادية للدولة الإسلامية، فإنّنا نحيل القارئ الكريم إلى الفصل التالي من هذه الدراسة بغية الإلمام بالجوانب الأخرى من واجبات الدولة.

إنّ شكل النظام الاقتصادي الذي تسير عليه أية أمة، يُعتبر سمة من سمات نوع نظام الحكم المطبّق على تلك الأمة. ومن هنا كانت خطورة الأمر الذي واجهه رجال الإسلام بكل موضوعية وحصافة. في هذا الصدد يروي لنا القلقشندي ما كان يدور في ذهن الفاروق رضي اللّه عنه، متسائلا عمّا إذا كان خليفة أو ملكاً، فيجيبه طلحة والزبير قائلين: لا ندري، ثم يأتي دور سلمان في الإجابة قائلا: «الخليفة، الذي يعدل في الرّعيّة ويقسم بينهم بالسّوية، ويشفق عليهم شفقة الرجل على أهله والوالد على ولده، ويقضي بينهم بكتاب اللّه تعالى»

فقال كعب: ما كنتُ أحسب أنّ في هذا المجلس من يفرّق بين الخليفة والملك. وفي رواية أخرى أنّ سلمان أجابه: «إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقلّ أو أكثر ثمّ وضعته في غير حقه فأنت مَلِك غير خليفة» ذلك لأنّ «الخليفة لا يأخذ إلاّ حقاً ولا يضعه إلاّ في حق». (١)

---

١ - القلقشندي، جـ١، ص ١٣-١٤ وما بعدها.
لنظر أيضاً :
أ - النّصري، في سيرة الخُلفاء، دار الوفاء القاهرة.
ب - هيكل، الفاروق، جـ٢، ص ٢٤٧.
جـ - القرضاوي، شريعة، ص ٦٠.

بعض أوجه الانفاق والتبعات الماليّة التي تضطلع بها الدولة

أ - الضمان الاجتماعي

قال صلّى اللّه عليه وسلم :

«مَا مِن مُؤمِنٍ إلاّ وأنَا أولى النّاس به... فأيُما مُؤمِنٍ تَرَكَ مَالاً فلِيَرِثهُ عَصَبَتُهُ مَن كانوا، وَإن تَرَكَ دَيناً أو ضياعاً (أطفالاً صِغاراً) فلياتِني وأنا مَولاه.»

وفي حديث آخر:

«أنا وارثُ مَن لا وارِث لَه، أفُكُ عَانيه، وأرِث مالَه...» (١)

وقد نصّ القرآن الكريم على الفئات التي يحقّ لها الحصول على ما تحتاجه من أموال الزّكاة والفيء، بغض النظر عن ديانتهم. وعليه، يمكننا القول بأنّ حق الانتفاع من الضمان الاجتماعي يجب للفقراء والمساكين والمدينين، والجنود المتطوّعين الذين لا يتقاضون رواتب ثابتة، وأبناء السّبيل، والمؤلّفة قلوبُهم، والجُباة المتطوعين للفيء وللزكاة، ومساعدة الأسرى من تلك الأموال بغية إطلاق سراحهم. أمّا إعانة الأمومة والطفولة فقد تم تشريعها في عهد عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه، (٢) حيث أمر

---

١ - خان، جـ٣، ص ٣٤٢، جـ٦، ص ٢٩٠.

انظر أيضاً :

أ - الألباني، جـ١، ص ٣٠٥-٣١٠.

ب - بن سلاّم، ص ٢٧١-٢٨١، ٢٨٥-٣٠٧.

جـ - أبو يوسف، موسوعة الخراج، ص ٤٢-٤٧.

د - البَلاذُري، ص ٤٤٥ .

هـ - موسى، تركة، ص ٧٢.

و - أبو زهرة، تنظيم، ص ١٥٨.

ز - القرضاوي، شريعة، ص ١٧٧.

ح - عوض، ص ١٣-١٤.

ط - أبو السعود، خطوط في الاقتصاد الإسلامي، دار القرآن الكريم، بيروت ودمشق، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص ٧٠-٧٢.

٢ - التوبة - ٦٠.

انظر أيضاً :

أ - القرضاوي، شريعة، ص ٥٧-٥٨.

ب - الرّيس، ص ٣٢٠.

جـ - هيكل، الفاروق، جـ٢، ص ٢١٠.

بتطوير النظام المالي الخاص بذلك (الذي كان قد أسّسه النبي ﷺ) ليصبح نوعاً من السلطة الرسمية للدولة، وعُرف باسم الديوان، وتم فيه وضع سجلاّت بأسماء المستحقين للعطاءات. وكان عطاء الضمان الاجتماعي يُدفع نقداً وعيناً. فإضافة إلى المبلغ النقدي السنوي الممنوح لكل فرد، كان يتمّ صرف الثياب وبعض المواد الغذائية الرئيسية لهم. مثال ذلك: كان يُصرف لكل فرد (بغض النظر عن كونه ذكراً أو أنثى، خادماً أو عبداً) جُريبين من دقيق وقسطين من زيت شهرياً. (١) في هذا الشأن، يؤكد ابن حزم وجوب تحديد قيمة الضمان الاجتماعي كحدّ معقول من النفقة للإيفاء بالغذاء والكساء، وأن توفّر الدولة لتلك الفئات من النّاس المسكن اللاّئق الذي يحميهم من برد الشّتاء، وحرّ الصيف، والمطر ومن عيون المارّة في الطريق المحاذي لذلك المسكن، بحيث يحفظ خصوصيتهم وعوراتهم. (٢)

وقد حاولت الحكومات الإسلامية فيما بعد جهدها لتطبيق تلك المبادئ كلّما وسعها الأمر إلى ذلك، وإن اكتفت في بعض الأحيان بالحدّ الأدنى نظراً للظروف أو الإمكانيات المالية. ففي عصر المماليك والعثمانيين مثلاً وصل الأمر الى أن يكون هناك سكن جماعي للعجزة والمحتاجين والمسنّين، كان يُعرف باسم «التكيّة» وهي عبارة عن نُزُل كبير يضمّ مجموعة كبيرة من تلك الفئة من المستحقين. وكان للمساهمات والتبرعات الأهلية من بعض الأغنياء بجانب ما تقوم به الحكومات، أثرها الكبير في بناء وصيانة

---

١ - استناداً إلى والثرمينج، (Sextes) أو (Sextarius) : القسط = ١٫٢١٥٨ أو ٢٫٤٣٦ لتراً.
الجُرَيب = ٢٢٫٧١٥ كيلوجراماً.
- Hinz, Walther ، المكيال والأوزان، الجامعة الأردنية، عمّان، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ص ٦١-٦٥.
انظر ايضاً :
أ - البلاذري، ص ٤٣٥-٤٤٧.
ب - أبو يوسف، ص ٤٥-٥١.
٢ - القنجري، ص ١٠٦.
انظر ايضاً : أبو السّعود، ص ٧١.

وتمويل تلك التكايا بغية قيامها بدورها الإنساني. (١)

أما في العصر الحديث فقد تطورت الأمور في بعض الدول الإسلامية الغنيّة ممّا دفع حكومات تلك الدول إلى دفع مخصصات شهرية كإعانة لذوي الحاجة والعوز من الأرامل والأيتام. وتم توزيع بيوت عصرية على ذوي الدّخل المحدود – تسمّى بالبيوت الشعبية في دولة الإمارات العربية المتحدة – كما ساعدت الحكومات الفئات الأخرى من مواطنيها بمنحهم القروض الإسكانية لبناء المساكن الخاصة بهم ودون فوائد بنكية أو غير ذلك. وتمّ تطوير التكايا لتضمّ المسنّين والعجزة الذين لا عائل لهم، وتم توفير الرّعاية الصحية والتأهيل والتسلية لتكون حياتهم أكثر راحة ومتعة.

ولقد صدر في دولة الإمارات العربية المتحدة القانون رقم ١٣ لسنة ١٩٧٩م لينظّم الاعانة الاجتماعية لمستحقيها، بينما يحدد القانون الاتحادي رقم ٩ لسنة ١٩٧٣ طرق الانتفاع بالمساكن الشعبية.

ب- الرّعاية الصحية والعلاجية

تشكّل الرّعاية الصحية إحدى المسئوليات الهامة والتي يجب أن تضطلع بها الحكومة. ويشير المفكرون الإسلاميون إلى أن الالتزام الحكومي بتوفير العلاج قد بدأ منذ عهد النبيّ ﷺ، واستمر في التطور حتى وصل إلى أوجه في عهد الخليفة العباسي هارون الرّشيد حيث ظهرت المستشفيات التخصصية والمعاهدالطبية وأصبحت كل من بغداد وقرطبة أشهر مدينتين في العالم في تقدُّم العلاج والرّعاية الصحية. ويضيف المفكّر الإسلامي

---

١ – بيك، ص ١٢٤-١٩٤.
انظر ايضاً :
أ – الرّفاعي، ص ٥٩٥ – ٦٢٥.
ب – الخالدي، سُسيولوجية، ص ٢٥-٢٧.
جـ – الفنجري، ص ١٠٦.
د – أبو السّعود، ص ٧١ .

محمود الخالدي، أنّ العلاج والدواء كانا يقدمان بالمجّان. ومازالت معظم الدول الإسلامية ملتزمة بهذا الأسلوب في توفير احتياجات مواطنيها من الدواء والرّعاية الصحية في عصرنا الحاضر، كل دولة حسب ظروفها وإمكانياتها المتاحة (١)

جـ - التعليـــــم

لقد تناولنا في الفصل الثالث من هذه الدراسة حق الإنسان في التعليم، وحرص الإسلام على حماية هذا الحق وتوفيره للجميع. بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أن تشجيع العلم والمعرفة، عن طريق دعم التطور التقني وزيادة عدد المدارس والمكتبات مثل بيت الحكمة في بغداد، ومساعدة الطلاّب بإمدادهم بالنفقة والمصاريف، كل ذلك يشكّل برهاناً ساطعاً على الاهتمام بنشر العلم ممّا يشكل بدوره باباً واسعاً من أبواب الالتزامات المالية التي تتحمّلها الدولة ضمن مصروفاتها. (٢)

وتروي لنا مصادر التاريخ أنّ الدولة الإسلامية في العصر العبّاسي في عام ٢٧٨هـ/ ٨٩١م، كانت تنفق على ١٠٠ مكتبة في بغداد وحدها، إلى جانب المزيد منها في المدن الرئيسية الأخرى. وكانت مكتبة نجف في العراق تحوي ٤٠،٠٠٠ مجلد من الكتب. أما المكتبة الكبرى في القاهرة فقد حوت على ١،٦٠٠،٠٠٠ كتاب. وكانت الموازنة السنوية للمكتبة

---

١ - القنجري، ص ١٠٦.

انظر ايضاً :

أ - الخالدي، سُسيولوجية، ص ٢٧-٣٠.

ب - أبو السّعود، ص ٧١.

جـ - الرّفاعي، ص ٥٩٥ - ٦٢٥.

د - بيك، تاريخ البيمارستانات، دار الرّائد العربي، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٢٨-٣٠، ٦١-٧٣، ١٧٨ .

٢ - القنجري، ص ١٠٦.

انظر ايضاً :

أ - الخالدي، سُسيولوجية، ص ٢٧-٣٠.

ب - أبو السُّعود، ص ٧١.

النظامية في بغداد قد بلغت ٥ر٢ مليون ديناراً ذهباً، أي ما يوازي الآن : وزن الدينار جراماً ذهباً × سعر جرام الذهب × ٥ر٢ مليون = ٤٥ر٤ × ٤٥ درهم الإمارات × ٠٠٠ر٥٠٠ر٢ = ٠٠٠ر٦٢٥ر٥٠٠ درهماً إماراتياً.

فلو تصوّرنا – إرضاءً لبعض المتشككين – بأن هذا الرقم مبالغ فيه، وخفّضناه إلى النصف وهو – ٥٠٠ر٣١٢ر٢٥٠ درهما إماراتياً، لكان الرّقم ضخماً، يعكس ضخامة الحضارة التي عاشها المسلمون في ذلك العصر. (١)

التعليم الابتدائي

لقد عُرفت مدارس الكُتّاب منذ صدر الإسلام، ثم تطور التعليم فيما بعد فظهرت المدارس العُليا. ومن أمثلة تلك المدارس العُليا هي مدرسة النظامية ومدرسة البغدادية، بينما كانت المستنصرية جامعة تضم أربع كلّيات في عام ٦٢٣هـ/ ١٢٣٦م. كما تأسّست جامعة القيروان في مدينة فاس المغربية عام ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م، واعتبرها المؤرخون أول جامعة في العالم من حيث قِدم تأسيسها. (٢)

تلك هى أمثلة قليلة تظهر مدى الاهتمام الكبير الذي أولته الدولة الإسلامية للتعليم، لنقف على حجم الالتزامات المالية الضخمة التي تحملّتها الدولة بجانب التزاماتها الأخرى في ميادين توفير المسكن والملبس والمأكل المجاني والمخصصات المالية التي كان الطلبة يتقاضونها من الدولة بغية

---

١ – الدينار الذهب = ٤٥ر٤ جراماً ذهباً، وسعر الجرام الواحد من الذهب يعادل في أيامنا هذه حوالي ٤٠ درهماً إماراتياً.
– موسى، العمرُية، ص ٩٨.
انظر أيضاً :
أ – معروف، عُلماء النّظاميّات، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٩-٧٦.
ب – الخالدي، سيسيولوجية، ص ١٥٦-١٦٢.
جـ – الخالدي، زكاة، ص ١٥٩.
٢ – معروف، عُلماء المُستنصرية، مطبعة العاني، بغداد، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، جـ١، ص ٢٧-٣٧، ٤٢-٦٨.

ضمان تفرّغهم الكامل للإبداع العلمي. (١)

د - التوظيـــف

تقوم الدولة بتخصيص جزء من موازنتها المالية لإيجاد فرص العمل المناسبة للعاطلين، حتى يتحوّلوا إلى أعضاء منتجين في المجتمع، وليصبح لهم مصدر رزق شريف. كما تحارب الحكومة البطالة وتجبر القادرين على الالتحاق بالعمل المناسب حتى لا يكونوا عالة على غيرهم أو على مؤسسة الضمان الاجتماعي للدّولة. (٢).

هـ -تعبيد الطُرق، وبناء الجسور والعناية بالأنهار وموارد المياه تعتبر أيضاً مجالات مسئولية الدولة تجاه المجتمع. (٣)

و - الخدمات العامّة

يؤكد على بن محمّد الماوردي (ت٤٥٠هـ/ ١٠٤٨م) في كتابه «الأحكام السلطانيـة»، على أنّ هناك الكثـيـر من المهـام التي يجب على الدولة الاضطلاع بها، ممّا تقتضي توفير كثير من الأموال اللاّزمة لذلك، مثل إنشاء قوات الشرطة لحفظ الأمن الداخلي، والقوات المسلحة (الجيش) لحماية الدولة من الخطر الخارجي، وأن تتحمّل الدولة نفقات إنشاء وإدارة المحاكم، لفضّ ما قد ينشأ بين النّاس من نزاعات. ويجب على الدولة إنشاء

---

١ - الرُفاعي، ص ٥٣٥-٥٤٧.

انظر ايضاً :

أ - عُوان، تربية، جـ١، ص ١٤٠-١٤٢.

ب - زيدان، بحوث، ص ١٢٤-١٣٨.

جـ - أبو السُعود، ص ٧١.

٢ - الرُفاعي، ص ٣٣٤.

٣ - الماوردي، أحكام، ص ١٥-١٦.

انظر ايضاً :

ابن تيمية، السِّياسة، ص ٥٥-٦٧.

جهاز إداري قادر على تقديم الخدمات المدنية الأخرى للجمهور. (١)

ز - مخصّصات وامتيازات الحكومة والجهاز الإداري

يقول النّبي ﷺ:

«مَن كانَ لنا عاملاً، فليكتسب زوجة، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادماً، فإن لم يكن له مَسكَن فليكتسب مَسكناً.» وفي رواية أخرى، «مَن اتّخذ غير ذلك فهو غالّ.» رواه أبو داود (المشكاة)

وفي حديث آخر:

«مَن استعملناهُ على عملٍ فرزقناهُ رِزقاً، فما أخذ بعد ذلك فهو غُلول.» رواه أبو داود (المشكاة) (٢)

على ضوء الأحاديث الشريفة، يتضح أنّ الإسلام يمنح - الحاكم وكبار موظفي الدولة كالقضاة والوزراء ورؤساء المحافظات وكبار الموظفين - الكثير من المزايا والمخصّصات المالية والعينية، الهدف منها سدّ احتياجاتهم وإضفاء نوع من الهيبة والغنى عليهم، حتى لا يحتاجوا إلى مدّ أيديهم إلى المال العام، وأيضاً حتى لا يطمع فيهم من يحاول إرشاءهم بغية تحقيق مصالح شخصية. إنها مبدأ تحصين المسئولين وحمايتهم حتى يستطيعوا القيام بواجباتهم كما تمليها عليهم الشريعة.

في هذا الشأن، يروي أبو عبيد القاسم (ت ٢٢٤هـ/ ٨٨٣م) أنّ أبا بكر الصدّيق رضى الله عنه كان يعمل في التجارة قبل خلافته، وحينما بايعه النّاس خليفة عليهم، لم يجد مناصاً من ترك عمله والتفرّغ لشؤون المسلمين، فتقرّر أن

---

١ - المشكاة، جـ٢، ص ٦٣٦-٦٢٧.
انظر ايضاً :
بن سلاّم، ص ٣٣٨.
٢ - استناداً إلى الخالدي، الدّرهم = ٣٫١١٥ جراماً فضةً.
- الخالدي، زكاة، ص ١٥٧.

يُنفق من بيت مال المسلمين ما يحتاجه لأسرته بما يعادل ٦٫٠٠٠ ستة آلاف درهم سنوياً. (١) وكان ذلك بمثابة النفقة اللاّزمة لأسرة متوسطة الحال (ليس بأفقرهم ولا بأغناهم) من النّاس في تلك الأيام. فشقَّ ذلك على أبي بكر رضى الله عنه بسبب تعفّفه، فلم يأخذ من بيت مال المسلمين إلاّ مرة واحدة فقط طوال فترة خلافته. ورغم ذلك فإنّه عند وفاته أوصى ابنه ببيع مزرعة كان يملكها لإعادة المال إلى بيت مال المسلمين.

وقد نهج ثاني الخلفاء الرّاشدين عمر بن الخطّاب رضي الله عنه طريقة أبي بكر في الأمانة المتناهية مع نفسه ومع النّاس، في تعاملاته مع المال العام. وكان كثيراً ما يتلو الآية القرآنية التي تحضّ على الحرص والدقّة في رعاية أموال الأيتام: «... وَمَن كان غنيًا فليَستَعفف، وَمَن كَانَ فقيراً فليَأكُل بِالمَعرُوف...» النّساء -٦. مشيرا بذلك إلى أنّ الحاكم يشبه الوصي على أموال الأيتام، فلا يحقّ له إساءة استغلال المال العام، ويجب أن يتقيد بالقيود والضوابط الشّرعيّة. (٢) ذلك لأن الحاكم ينبغي له أن يكون قدوة في الأمانة والإخلاص، وأنّ أيّ سوء تصرّف منه قد يؤدي إلى حرمان الكثير من المستحقين للإعانة من الخزانة العامة، أو إلى عجزها عن الإيفاء بمتطلبات الرّفاه العام والخدمات الضرورية للمجتمع.

---

١ - بن سلاّم، ص ٣٣٨-٣٤٦.
انظر أيضاً :
أ - الفُضري، ص ٢٠، ١٢٠-١٢١.
ب - عمارة، العدل الاجتماعي لعُمر بن الخطّاب، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص ٦٠-٦٨، ٧٨-٨٢.
جـ - الكفراوي، الآثار الاجتماعية للإنفاق، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ص ٤٨-٥٠.
د - عمارة، الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ص ٣٤-٥٩.
٢ - الكواكبي، ص ٧٦-٧٩.
انظر أيضاً :
أ - قطب، السّلام، ص ١٤٢-١٥٧.
ب - المودودي، الحكومة، ص ٢٦٢ وما بعدها.
جـ - عويضة، المال، ص ٤٨-٧٦.
د - عمارة، علي، ص ٣٩ .
هـ - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، المواد - ١٥-١٦.

الخلاصـــة

إنّ الاقتصـاد في الإسلام جزء لا يتجزأ من الخصائص الدينية والأخلاقية للمجتمع. ويشكّل الاقتصاد الاعتقادَ السائد لدى النّاس في أنّه يشمل جوانب كبرى من حقوق الإنسان الأساسيّة، ويقوم النظام الاقتصادي في الإسلام على:

١ – أساس من المودّة والتراحم بين النّاس في تعاملاتهم المالية مع بعضهم البعض كأفراد وأُسر ومجتمعات وأيضاً في تعاملهم مع الحكومة.

٢ – يضطلع النظام الاقتصادي الإسلامي بوظيفة اجتماعية أساسية، إذا لم تتحقق وجب على الحكومة شرعا التدخل لتحديد الخطأ وعلاجه.

٣ – يجب اكتساب الثروة وإنفاقها بالحقّ فيما يتعلّق بحقوق الآخرين، كما تحرّم الشريعة كل أسلوب يستهدف هضم الحقوق أو الالتفاف على المبادئ الشرعية المعنيّة بذلك.

٤ – الملكية الخاصة حق شرعي مقدّس، ويجب شرعاً الاستمتاع بهذا الحقّ، بعيداً عن الرّبا والاحتكار والاستغلال، والأنانية أو مخالفة قواعد الشريعة. كما يجب شرعاً أن لا ينشأ عن هذا الاستمتاع أيّ ضرر للمالك أو لغيره، وذلك حماية للمصلحة الإنسانية ككلّ، حيث أنّها الهدف من المُعاملات والتصرّفات الاقتصادية.

٥ – ليست الثروة في حدّ ذاتها غاية، بل هي وسيلة لتسهيل حياة النّاس، وبالتالي يكون للفقراء حق معلوم في ثروة الأغنياء، يحدّد الشرع ذلك الحقّ، ليضمن للجميع حياة أكثر رفاهية وسعادة، ولا يجوز للأغنياء التغافل عن دورهم الاجتماعي ذاك.

٦ – يجب إستثمار المصادر العامة للثّروة بما يعود بالنّفع على الجميع، وتكون الدولة هي الوصيّ الشرعي المخوّل بالسُّلطة اللاّزمة ضمن الحدود الشرعية للقيام بذلك الواجب، وحماية حقوق ومصالح النّاس والإيفاء باحتياجاتهم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

- الفصل الخامس

الحقوق السياسية

المبحث الأول : السلطة التشريعية

المبحث الثاني : السلطة التنفيذية

المبحث الثالث : السلطة القضائية

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الحقوق السياسية

تمهيد

إن مناقشة الحقوق السّياسية في مجتمع ما، تقتضي دراسة النظام السّياسي ونمط الحُكم في ذلك المجتمع. في هذا السّياق تكتسب الشريعة الإسلامية أهمّيّة خاصة لما توليه من اهتمام كبير بتنظيم مصالح النّاس وأمورهم الحياتية، سواء كانوا يعيشون في جماعات صغيرة أو كبيرة أو حتى التجمّعات المؤقتة منها، فإنّ التشريع الإسلامي لا يغفل عن رعايتها وصون شؤونها. في هذا الصدد يقول النّبي ﷺ: «إذا كان ثلاثةٌ في سَفَر فليؤمّروا أحدَهُم.» (١)

يعرّف بعض الفقهاء المسلمين السّياسة بأنّها «الحَزم» بينما يرى الآخرون على أنّه لا سياسة «إلاّ ما وافق الشّرع». ويرى ابن عقيل أنّ «السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون النّاس معه أقرب إلى الصّلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرّعه الرّسول ﷺ، ولا نزل به وحي. فإن أردتَ بقولك: لا سياسة إلاّ ما وافق الشرع – أي لم يخالف ما نطق به الشّرع، فصحيح.» (٢)

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١ – المشكاة، جـ٢، ص ١١٤ .

انظر أيضاً .

ابن تيمية، السّياسة، ص ٢١٧.

٢ – ابن قيّم، أعلام، جـ٤، ص ٣٧٢–٣٧٩ .

انظر أيضاً :

أ – ابن قيّم، الطّرق الحكميّة، ص ١٤ .

ب – ابن منظور، جـ٦، ص ١٠٨.

جـ – خلاّف، السّياسة الشرعيّة، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٧هـ – ١٩٧٧م، ص ٣–١٩.

د – صعب، سياسة، ص ١٩ وما بعدها.

هـ – القرضاوي، شريعة، ص ٢٥–٣٤.

و – العروي، ص ٩٨.

ز – النّبراوي، ومهنّا، تطوّر الفكر السياسي في الإسلام، دار المعارف القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، جـ٢، ص ٢٣–٣٥.

ح – كبرى زادة، جـ١، ص ٤٠٧–٤٠٨.

ط – العقّاد، موسوعة، جـ٤، ص ٨٠٧.

ي – أبو حبيب، الوجيز في العبادئ السّياسية، دار البلاد، جدة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٤٢. ٤٤. ١٥٩ (الهامش ٤٤).

ك – الفنجري، ص ٥٦–٥٩.

ويذهب عبدالرحمن بن على بن الجوزي (٥١١ - ٥٩٧هـ/ ١١١٧-١٢٠٠م) إلى أنّ السّياسة الصحيحة هي: «تحقيق العدالة عن طريق الشورى» - الدّيمقراطية - ويستطرد الشيخ ابن الجوزي بأنّ الشريعة الإسلامية هي سياسة إلهية كاملة. (١) ويطلق عليها فقهاء آخرون مثل ابن تيمية «السِّياسة الشّرعية»، وهذا إيجاز بليغ يعادل بلاغة ابن عقيل في تعريفه السّابق للسّياسة. وعليه يمكننا القول بأنّ السّياسة في الإسلام هي الحكم بموجب الشّريعة (بما جاء في الكتاب والسّنة) ثم الاجتهاد عن طريق الشّورى فيما لم يرد به نصّ في القرآن والسنّة - بهدف إدارة شؤون الناس وتنظيم أمورهم، بغية تحقيق مصالحهم وصيانتها. فإذا كان ما جاء في القرآن والسّنة في هذا الشأن يشكّل أحكاماً دستورية ثابتة، فإنّ الأحكام المستجدّة الأخرى التي يتمّ التوصّل إليها بالشّورى - وفق المبادئ العامّة للقرآن والسّنة - تشكّل إضافات أو ملاحق دستورية، فتصبح امتداداً تشريعياً طبيعياً للشريعة، ولا مناص من أن يلتزم بها النّاس في أمورهم. فالسّيادة للّه سبحانه وتعالى، ولكن للنّاس أن يقوموا بممارسة السّياسة بالتّشاور فيما بينهم لتقرير مصيرهم، ضمن الحدود المرسومة بنصوص المصدرين الأساسيين (القرآن والسنّة) (٢)

وبناءً عليه يرى الفقهاء، أنّه لا مكان في الإسلام لمقولة (الحق الإلهي للملوك)

---

١ - ابن الجوزي، الشّفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، مؤسسة الجامعة، الإسكندرية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص ٥٩-١٢٧.

٢ - لقد رفض أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه لقب «خليفة الله» إلاّ أنّه لم يمانع في وصفه بخليفة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وحاول البعض بنفس الأسلوب تسمية عمر بن عبدالعزيز رضى الله عنه بـ «خليفة الله» فرفض ذلك. استناداً إلى القرآن الكريم، يجمع فقهاء المسلمين على أنّ اللقب «خليفة الله» لم يختص به أحد سوى نبيّ الله داود عليه السّلام، والبشرية بصفة عامّة.

- البقرة - ٣٨، ص - ٣٦.

انظر أيضاً:

أ - ابن كثير، العُمدة، جـ١، ص ١٢٩.

ب - ابن عبدالحَكَم، جـ١، ص ٤٣.

جـ - المودودي، نظرية، ص ٢٥٠-٢٦١.

د - القاسمي، جـ١، ص ١٢١.

هـ - خدّوري، الحرب، ص ٢٢ وما بعدها.

و - ابن العربي، إنشاء الدوائر، ني ج، بريل، ليدن، ١٣٣٩هـ/ ١٩١٩م، ص ١٢٠-١٢١.

ز - Watt, P. 52.

فليس الخليفة وكيلاً عن اللّه، وإنّما هو كبير الموظفين العموميين يتمّ تعيينه بموجب عقد البيعة، وهي اتفاق حرّ يتم بين الخليفة من جهة وبين النّاس من جهة أخرى، على أن يلتزم بالحكم بالشريعة (الدستور)[1]. وحيث إنّ الدّين (الشريعة) هو النظام القانوني الذي يقيّد السلطة السّياسية في جميع تصرّفاتها في خدمة النّاس، فإنّه لا مجال للمقولة الحديثة الأخرى «بالفصل بين الدّين والسّياسة، أو بين الدّين والدّولة»، لأن الدّولة في الأساس تدين (تعتنق وترضخ طواعية) للدّين (الشريعة) وتعمل على تطبيقه. وعليه يصبح الفصل بين الدّين والدولة ضرباً من التناقض الذي قد يصل إلى إهمال الدّين وضياع الدّولة. [2]

يتناول هذا الفصل السّمات السّياسة للشّريعة الإسلامية، وذلك من خلال دراستنا للسّلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية، إضافة إلى منهاج اختيار الحاكم، الأمر الذي يوضّح مدى حرّية النّاس في إدارة شؤونهم وتحقيق وصيانة حقوقهم ومصالحهم. وكما أسلفنا الحديث (الفصل الثاني، المبحث الثالث-١ من هذه الدراسة) عن الحرّية، فإنّها حرّية منضبطة ولكنّها مقرونة (بالخُبز والزُّبدة) الحياة الرّغيدة قدر المستطاع، ولجميع النّاس، على نقيض ما جرى في أوروبا الشرقية أو في جمهوريات الاتحاد السوفييتي، حيث باسم الحرّية تشرّد الملايين جياعاً في العراء.

١- الماوردي، أحكام، ص ٦-٧ .

انظر أيضاً :

حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ص ١٦.

٢ - يقول ابن تيمية، «فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربةً يُتقرب بها إلى الله، فإنّ التقرُّب إليه فيها، بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنّما يفسد فيها حال أكثر النّاس لابتغاء الرياسة أو المال بها».

- ابن تيمية، السّياسة، ص ٢١٩ .

انظر أيضاً :

أ - الدّريني، ص ١٦-١٧، ٧٥، ٣٥٨ .

ب - الفنجري، ص ٥٩-٦٣.

جـ - عمارة، الإسلام والسّلطة الدينية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص ٨٩-١٠٦.

د - El-Awa, On the Political System of Islamic State, American Trust Publication, Indiana, 1398AH/1978A.D, PP.66-75.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

السلطة التشريعية

١ - الشـــورى

الشّورى أو المشورة كأداة عملية للتشريع أو إدارة دفّة الحُكم أو لحسم أمر يهمّ الجماعة، كانت وسيلة معروفة لدى العرب قبل الإسلام. ويسجّل لنا تاريخ العرب الجاهلي مواقع كثيرة تمّ حسمها بالتشاور فيما بين القوم. ففي مكة المكرّمة تشاور زعماء قريش حسماً للنزاع على من يضع الحجر الأسود في موضعه، بعدما انتهوا من بناء البيت العتيق. وهذه الواقعة مشهورة في التاريخ العربي قبيل البعثة النّبوية الشريفة. أمّا في يثرب، فيتّفق المؤرخون على أنّ أهل يثرب كانوا إذا أهمّهم أمر اجتمعوا للتّشاور ، ولعلّ آخر اجتماع لهم قبل الهجرة، كان في دار أبي أيوب الأنصاري، والذي اتفقوا فيه على الإيمان بالرّسول صلّى اللّه عليه وسلم ومناصرته.

إنّ العمل بالشّورى أمر طبيعي، يمليه منطق الفطرة الإنسانية السليمة لجمع الآراء بغية الوصول الى أفضلها في شأن يهمّ صاحبه، ثم تتوسّع القاعدة لتشمل التشاور الأسري أو العَشَريّ أو القَبَلّي، ويتدرّج العمل ليعمّ عامة النّاس في المجتمعات المستقرة.

أمّا فيما يتعلّق بالحُكم، وهو شأن عام للمجتمع، فرغم أن التنظيم السّياسي للمجتمع هو تطوّر عن السّلطة الأبوية في الأسرة ممّا نشأ عنه الحُكم الوراثي سبيلاً لنقل وتداول السلطة السّياسية في المجتمع، بحيث يمكننا القول إن الأصل في الحكم هو الوراثة، كما يشهد بذلك تاريخ التطور السّياسي البشري، بما في ذلك التاريخ السّياسي للعرب في الجاهلية.

إلاّ أنّه يمكننا القول أيضاً بأنّ الوعي السّياسي لأولئك العرب كان قد وصل إلى درجة من النضوج الذي أتاح لهم التّشاور في البحث عن حاكم بديل أكثر كفاءة من الوريث الشّرعي، عند قصوره عن أن يكون الزّعيم المنشود الذي يعلّق الناس آمالهم عليه. إنّ عملية البحث عن الأفضل تُعتبر هنا استثناءً من العُرف

الوراثي المعهود، فكانوا يمارسونها بالشّورى بين زعماء عشائر القبيلة بغية اختيار القائد المناسب الذي يتحقق به صالح الجماعة حسب الظروف والأحوال في حينها. وفي كلتا الحالتين (عند مجيء الحاكم الى السّلطة بالوراثة أو عند تعيينه بالاختيار الشّوري) كان الحاكم مُلزَماً حسب العُرف السّياسي السائد، بأن يتشاور مع أعيان القبيلة وزعمائها في أمرها. ذلك لأن شؤون الاجتماع السّياسي كانت تُدار بنوع من الولاء والتحالف القبلي بين العشائر. (١)

أمّا إذا تأمّلنا حال المحاضر التي أخذت شكل المدن المستقرة بسكانها مثل مكة المكرّمة أو يثرب، نجد أن ممارسة الشّورى فيها كانت تواكب التقدّم الذي ناله أهلها في جميع مناحي الحياة على مستوى العصر الذي كانوا يعيشونه. ففي دولة المدينة العربية والشبيهة إلى حدٍّ ما بدولة المدينة اليونانية بدأ شكل الحكومة المنظمة المعالم آخذاً في النّمو والتطوّر، فظهرت حكومة الملأ في مكّة. (حكومة الجماعة أو ذوي المروءة أو أشراف القوم والنُخبة ذات الأبهة والهيبة. ويمكن إيجاز كلّ تلك الصفات واستبدالها بكلمة النُبلاء لتصبح: حكومة النبلاء وهي قريبة الشّبه أيضاً بحكومة النبلاء لدى الإغريق وغيرهم من الأمم الغابرة. وبذا يتضح أنّ نمطاً من الحضارة الإنسانية قد ساد بعض بقاع العالم في ذلك الزّمان ولم يقتصر على شعب أو أمّة معينة دون غيرها. أما تشبيهنا لما كان يجري في جزيرة العرب بما كان عليه الحال لدى اليونان، فهو تشبيه أوردناه على سبيل التعريف بالشئ فقط.)

وكانت حكومة الملأ تتكوّن من ممثّلين عن العشائر العشر من قبيلة قريش، حيث تُعقد الاجتماعات الرّسمية للحكومة في مقرّها المسمّى بـ «دار النّدوة»،

١- الأنصاري، الشّورى وآثارها في الديمقراطية، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ٣٩، ٤١-٤٢.

انظر أيضاً :

أ - عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص ٢٠ .

ب - Watt, PP. 13-18.

وبرئاسة أكبر الأعضاء (الممثلين) سناً، الذي كان يشرف إضافة إلى ذلك على الأعضاء الآخرين (الوزراء) ويراقب أعمالهم. أمّا الحدّ الأدنى للسُّن القانونية للعضو فكان أربعين عاماً. (١) وعليه يبدو أنّ رئيس الحكومة كان يضطلع بالإشراف على الشؤون التشريعية والتنفيذية معاً، خاصة وأنّ التمييز بين هاتين السلطتين لم يكن معروفاً بعد.

أمّا في يثرب فكان الأمر شبيهاً بما جرى عليه النّاس في مكّة، حيث التّشاور المنظّم في تدبير الأمور وإدارة دفّة الشؤون السّياسية بواسطة ممثلي أكبر القبيلتين، الأوس والخزرج، من خلال اجتماعاتهم في مقرّ الحُكم المسمّى بـ «سقيفة بني ساعدة» (٢)

وإذا كان كلّ ذلك قد رسم صورة إيجابية عمّا كان عليه الحال، فإنّ الأمر لم يخل من الجوانب السّلبية وما خلّفته من صور الظّلم والطبقيّة المألوفة آنذاك. فلقد حُرم الكثير من طبقات المجتمع مثل العبيد والخدم ونظرائهم من حق المشاركة السّياسية ومن حق التعبير عن آرائهم ورغباتهم، وظل الأمر كذلك حتى بزوغ شمس الإسلام، حيث انقشع ظلام الظلم والاستبداد وأصبح الناس جميعاً أحراراً متساوين في الحقوق والواجبات ، في بوتقة الإخاء الإنساني.

مبدأ الشّورى في الإسلام

كما سبقت الإشارة (في الفصل الأول، المبحث الثاني -١ من هذه الدّراسة)

١- الزّمخشري، جـ٣، ص ٤٠٧ .
انظر ايضاً :
أ - عمارة، الحكم، ص ٥٠ .
ب - القاسمي، جـ١، ص ٧-١٨.
جـ - عبدالمعطي وشرف، الفكر السّياسي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص ٤١-٤٢.
٢- الأشعري، مقالات، جـ١، ص ٣٩ .
انظر ايضاً :
أ - الزّمخشري، جـ ٣، ص ٤٠٧ .
ب - الرّيس، ص ٣٦.

الشّورى من المبادئ الرئيسية التي أقرّها الإسلام سواء في إدارة الحُكم أو في مجال التشريع. فإذا كان الهدف من الحُكم هو تدبير شؤون النّاس نحو الأفضل، فإنّه من العدالة بمكان أن يكون لأولئك النّاس الحقّ في إبداء الرأي والمشاركة فيما ينفعهم في سعيهم نحو تفضيل الأهداف المنشودة. أمّا فيما يتعلّق بالتشريع، فمنطق العدالة يقتضي إتاحة المجال ليتسنى لهم المشاركة في اختيار نوع التنظيم الذي يناسبهم. ففي كلتا المشاركتين تعبير عملي بأنّ النّاس أحرار ومتساوون جميعاً، بغضّ النظر عن الحاكم والمحكوم، إضافة إلى ما تتركه تلك المشاركة من قناعة في نفوس الناس ممّا يؤدي إلى بذلهم قصارى الجهد في تطبيق وحراسة ما شرّعوه وأيضاً في الدّفاع عمّا تقوم به السلطة الحاكمة في تسييرها للشؤون العامة. والنتيجة الطبيعية لكل ذلك هي تآلف النّاس في طريق واحد وتكاتفهم لتحقيق غاية جماعية هى الصّالح العام، وهي ليست هامّة فحسب، بل غاية حيوية ومصيرية – بمعنى أنّ اختلاف الوسائل والغايات من شأنها إعاقة تقدّم الأمم وبالتالي انهيارها.

في هذا السياق يتناول القرآن الكريم بصورة مشوّقة منهج الشّورى الذي أخذت به ملكة سبأ، حيث نجد أنّها تهرع إلى الملأ من قومها تنشد رأيهم فيما يجب عمله حيال ما جاء في كتاب النبيّ سليمان عليه السّلام إليها، بترك دينهم الذي كان عبادة الشمس، ولاتّباع دين الوحدانية في عبادة اللّه سبحانه وتعالى الذي كان يدين به سليمان عليه السّلام. (١)

---

١ – النّمل، ٢٢-٣٧.

انظر أيضاً :

أ – الطبري، جامع، جـ٩، ص ٩٥-٩٩ .

ب – القرطبي، التفسير، جـ٤، ص ٢٤٩، جـ١٣، ص ١٩٠-١٩٥.

جـ – حجازي، جـ٢، ص ١٦٤-١٦٥.

د – عبدالمعطي وشرف، ص ٣٨

هـ – الأنصاري، الشّورى، ص ٤١.

و – النّحوي، ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية، دار الإصلاح، الدّمام، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ٣٥-٣٦.

وفي آية أخرى يُثني القرآن الكريم على المسلمين لطاعتهم لله سبحانه وتعالى - «والّذين استَجَابُوا لِرَبّهم، وأقامُوا الصّلاة، وأمرُهُم شُورى بَينَهُم، ومِمّا رزقناهُم يُنفِقُون.» (١) الشّورى ٣٨- بإقامتهم الصّلاة وإعمالهم الشّورى في شؤونهم بجانب ما يبذلونه من الجُهد المادّي في سبيل إرضاء ربّهم. فرغم أنّ هذه الآية الكريمة تظهر وكأنها تُخبر عن حال المسلمين، إلاّ أنّ أهميتها تكمن - كما يراها الفقهاء المسلمون - في أنّها أوردت الشّورى بين فريضتين أساسيتين من الفرائض الخمس في الإسلام، وهُما «الصّلاة» والزّكاة (الإنفاق)، ممّا يوحي بأنّ الشّورى بدورها فريضة ملزمة، واجبة التطبيق. (٢)

أمّا النصّ الصّريح الّذي يؤكد تشريع مبدأ الشّورى ويأمر به، فهو: «...فاعفُ عَنهُم، واستَغفِر لَهُم، وشَاوِرهُم في الأمرِ، فإذا عَزَمتَ فتَوكّل عَلَى اللّه...» آل عمران - ١٥٩.

في معرض تفسيره لهذه الآية الكريمة، يشير محمد بن أحمد القرطُبي (ت٦٧١هـ/ ١٢٧٣م) إلى رأي الفقيه عبدالحقّ بن عطيّة المالكي (ت ٥٤١هـ/ ١١٤٦م) في أن الشّورى قاعدة إسلامية أساسية، وأنّ الحاكم الذي لا يتشاور مع الفقهاء وأولِي العلم من المسلمين، يجب عزله. وتبدو إفادة ابن عطية هذه متوافقة مع ما أكّده الفقيه الحنفي أبو بكر أحمد بن علي الجصّاص (ت٣٧٠هـ/

---

١ - الشّورى - ٣٨.

انظر أيضاً :

أ - القرطبي، التفسير، جـ٦، ص ٣٦-٣٧ .

ب - حجازي، جـ٢، ص ٢٧٢-٢٧٣.

٢ - البخاري، جـ٩، ص ١٢٨-١٢٩.

انظر أيضاً :

أ - الجصّاص ، جـ٣، ص ٣٨٦ .

ب - عمارة، الحكم، ص ٤٢.

جـ - النّحوي، ص ١٩-٢١.

د - Faruqi, The Early Islamic History as a Modle for Development of Some Legal Categories, Ph. D. thesis, (Faculty of Arts, University of EXETER, 1408 AH/1984 AD, PP.170-175.

٩٨٠م) على: «أنّنا (المسلمين) مكلّفون بالشورى»، وهو الأمر الذي نال المزيد من التأكيد والتأييد من غيرهما من الفقهاء المسلمين، كالفقيه الشافعي محمد بن علي الشّوكاني (ت١٢٥٠هـ/ ١٨٣٤م). (١)

في محاولة موضوعية يفسّر كل من حسن بن يسار البصري (٢١-١١٠هـ/ ٦٤٢-٧٢٨م)، والضحّاك بن مزاحم الخراساني (ت ١٠٥هـ/٧٢٣م) الآية السّابقة أنّها تكليف للنّبيّ ﷺ بممارسة الشّورى مع أصحابه بغية تعليمهم على الأخذ بها فيما بعد منهجاً لحياتهم. ذلك لأنّ النبيّ ﷺ وهو المؤيّد بالوحي، لم يكن بحاجة إلى استشارة أحد، إلاّ أنّه وهو القدوة والمعلّم، يكون «بتشاوره» ذاك قد شرّع أمراً ليس للمسلمين فيه إلاّ اتّباعه والاقتداء به، «.ومَا آتَاكُمُ الرَّسولُ فخُذُوهُ، ومَا نَهاكُم عَنْهُ فانتَهُوا..» الحشر-٧.

وعليه يشير البعض الآخر من الفقهاء إلى ميزات أخرى حققتها شورى النّبيّ ﷺ لأصحابه، وهي تطييب نفوسهم بمشاركتهم إيّاه في الرأي والتدبير، ممّا يعبّر عن ثقته واعتداده عليه السّلام بأصحابه، وهي ولاشكّ مجاملة كريمة منه، تتّفق مع ما عُرف عنه ﷺ من الشّمائل والخصال الحميدة، والتي نال بها ثناء ربّه: «وإنّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظيم.» القلم - ٤ (٢)

وبالرّجوع إلى السنّة - حيث إنّها المصدر الثاني للتشريع - نجد أنّ رسول الله ﷺ بصفته رئيس الدولة الإسلامية، كان أكثر النّاس تشاوراً مع أصحابه

---

١ - التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النّعمانية، لاهور، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، جـ٢، ص ٢٧٧-٢٨٠.
انظر أيضاً :
أ - الفرّا، المعتمد في أصول الدّين، دار المشرق، بيروت، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ٣٣٤-٣٣٨ .
ب - الجصّاص ، جـ٢، ص ٣٨٦.
جـ - القرطبي، التفسير، جـ٤، ص ٢٤٩-٢٥٣.
د - الطبري، جامع، جـ٤ ، ص ١٠٠-١٠١.
هـ - الطّبرسي، مجمع البيان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م، جـ١، ص ٥٢٧.
و - الأنصاري، الشّورى، ص ٥٠.
٢ - القرطبي، التفسير، جـ٤، ص ٢٥٠.
لنظر أيضاً : ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ٦٤.

للتعرّف على آرائهم قبل أن يتخذ أيّ قرار أو يُقبل على أيّ أمر. [1] في هذا الصدد يسجّل عبدالملك بن هشام (ت ٢١٨هـ/ ٨٣٣م) أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قد شاور النّاس في اجتماع عامّ للإعداد لغزوة بدر (سنة ٢ هـ/ ٦٢٣م) قائلاً: «أشيروا عليّ أيّها النّاس» [2] حيث تمّ اختيار موقع المعركة بالقرب من نبع بدر بناءً على رأي الحبّاب بن المنذر (ت٢٠هـ/ ٦٤٠م) وبعد انتهاء المعركة بفوز المسلمين شاور الرّسول صلّى الله عليه وسلّم المسلمين في أمر إطلاق سراح أسرى الكُفّار. [3] كما كانت الشّورى ديدن النبي ﷺ في غزوتي «أُحد» (٣ هـ/ ٦٢٤م) و «الخندق» (٥ هـ/ ٦٢٦م) وأثناء مباحثات عقد الصّلح مع قبيلة «غطفان». [4]

تشير الأمثلة المذكورة إلى أنّ الشّورى في صدر الإسلام كانت تجري إمّا مع

---

١ – ابن تيمية، السّياسة، ص ٢١٣-٢١٤.

٢ – ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ٦٣.

انظر أيضاً :

أ – النّحوي، ص ١٥٢-١٥٣ .

ب – الأنصاري، الشّورى، ص ٧١-٧٢.

٣ – ابن هشام، جـ٢، ص ٢٧٢-٢٧٣.

انظر أيضاً :

أ – ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ٦٣.

ب – ابن قيّم، زاد المعاد، جـ٢، ص ٧٤-٧٥.

جـ – الزّركلي، الأعلام، بيروت، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م، جـ٢، ص ١٦٧.

د – حلمي، نظام الحُكم الإسلامي، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ٦٣.

هـ – الأشعري، مقالات، جـ١، ص ٤١..

و – النحوي، ص ١٥٥.

ز – الزّحيلي، حرب، ص ٢٣.

ح – الأنصاري، الشّورى، ص ٧١-٧٢.

ط – الخالدي، نظام الشورى في الإسلام، مكتبة الرّسالة الحديثة، عمّان، ١٤٠٦ه/١٩٨٦م، ص ٢٥-٢٨.

٤ – ابن هشام، جـ٣، ص ٧-٨، ٢٥٢-٢٥٨.

انظر أيضاً :

أ – ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ٦٣ .

ب – النحوي، ص ١٥٦-١٦٩.

جـ – حلمي، الحكم، ص ٦٣.

د – الأنصاري، الشورى، ص ٧١-٧٢.

هـ – عثمان، من أصول الفكر السّياسي الإسلامي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص ٢٨٤-٢٨٨.

بعض أهل الخبرة والرأي – مثل الحبّاب بن المنذر أو غيره من المختصين، كل في مجاله – أو في اجتماعات عامّة. ويذكر ابن كثير أنّه إذا تعلّق الأمر بموضوع عامّ (جامع)، كان يرتفع صوت المنادين بالنّداء «الصّلاة جامعة» فيهرع النّاس عند سماعهم ذلك إلى المسجد للالتقاء بالنبيّ ﷺ، ولاستطلاع الأمر والقيام بما يجب عليهم، سواء كان ذلك للتشاور بالرأي أو ما قد يستقرّ عليه الرأى من عمل. ولقد سلك النبي صلّى الله عليه وسلم نفس المنهج في بعض سفراته أيضاً.

وإذا كانت الشورى قد تم تشريعها بالقرآن والسنّة، فإنّهما قد نظّما انعقادها بـ «النداء» لدعوة النّاس إليها، إضافة إلى حثّ الناس على حضورها ومراعاة جلساتها بما يليق بمقام النبيّ ﷺ، وبأمة متحضّرة مدفوعة إلى الرّقي والتمدّن. في هذا الصّدد يرسم القرآن الكريم بعض تلك القواعد:

«إنّما المؤمنون الّذين آمنوا بالله ورَسُولِه وإذا كانوا مَعهُ عَلى أمرٍ جَامعٍ لَم يَذهَبوا حتى يستأذِنوه، إنّ الّذين يَستَأذِنُونَكَ أولئكَ الّذينَ يُؤمِنُونَ بِاللّهِ ورَسولِه، فإذا استأذَنُوكَ لِبَعضِ شأنِهِم فأذَن لِمَن شِئتَ منهُم واستَغفِر لَهُمُ اللّهَ، إنّ اللّه غَفُورٌ رَحيم.» النور – ٦٢

استناداً إلى هذه الآية يتضح مدى الأهمية التي أولاها القرآن الكريم للشّورى وضرورة العمل بها، فلو لم تكن بتلك الدّرجة من اللّزوم لما وجدناها قد حظيت بهذا التنظيم الدقيق والعناية البالغة التي نصت عليها الآية الكريمة:

١ – إن مناصرة المسلمين للنّبي ﷺ ومؤازرتهم له بالرأي والعمل، برهان ساطع على صدق الإيمان، ومجلبة لرضا الله – وهو فوق كلّ الغايات.

٢ – إنّ الخروج من اجتماع الشّورى دون الاستئذان من النبيّ ﷺ يشوبه شئ من اللاّمبالاة أو قد يعني نوعاً من الاستهانة أو أنّ مبعث الخروج هو رفض موضوع النقاش أصلاً. وحيث أنّ كل ذلك لم يكن وارداً لدى أيٍ من الحضور المؤمنين، فإنّ القرآن الكريم قد أوجب الاستئذان بالخروج كنوع

من التنظيم الحضاري اللاّئق، ولإبعاد أية شُبهة عن السّبب الذي من أجله قد يكون ذلك الخروج.

٣ – اعتبر القرآن الكريم الاستئذان (بالخروج للضّرورة) دليلاً آخر على الإيمان باللّه وبالرّسول، فأورد خبر «الإيمان» في صيغة الثّناء. حيث يتّضح من الآيتين التاليتين: ٦٣ – ٦٤ من نفس السّورة أنّ بعض المنافقين كانوا قد تعوّدوا على التسلّل بالخروج دون الاستئذان فأصبح استئذان المؤمنين تمييزاً لهم عن أولئك المنافقين.

٤ – إنّ الخروج مطلقاً أمر غير مرغوب فيه، ولذا جاء الخطاب القرآني ليخوّل النبيّ صلّى اللّه عليه وسلم الحقّ في أن يأذن حسب تقديره لمن شاء، ولكن فليستغفر لهم نظرا لكراهة الخروج – تلك ولا ريب رحمة من اللّه في كل شأن وإن كان طارئاً.

٥ – إنّ الأحكام التنظيمية الآنفة الذّكر وإن كانت «خاصة» باجتماع النبيّ ﷺ، إلاّ أنّها «عامّة» لجميع المسلمين في كل الأزمان بغية تنظيم وإدارة شؤونهم مع حكّامهم بأسلوب قويم، لما فيه الخير والصّلاح لهم.

– بناءً على ما سبق لا يمكن القول بأنّ الشّورى ضرب من الترف، وإنّما هي رخاء فكري لا غنى عنه، يجب العمل به شرعاً، رحمة بالحاكم والرّعية. (١)

روى الإمام أحمد «أنّ رسول اللّه ﷺ قال لأبي بكر وعمر: لو اجتمعتما في

---

١ – لقد كان المسجد في زمن الرّسول والخلفاء الراشدين عليهم السّلام مقر عبادة ومركز الحكم لتداول جميع شئون الدّين والدنيا، وحسم كلّ ما يهم الناس في أمور حياتهم.

– ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ٢٠٧.

أنظر أيضا :

أ – أبو حبيب، ص ١٤١ .

ب – النّمري، ص ٥٥٥–٥٥٦.

جـ – هيكل، الفاروق، جـ٢، ص ١٩٠.

مَشُورة ما خالفتُكما.» (١)

في تفسيره لهذا الحديث، يرى المفكّر الإسلامي المعاصر عبدالحميد بن إسماعيل الأنصاري، أنّه يشير إلى أهمية واحترام رأي الأغلبية، معتبراً أنّ أبا بكر وعمر يمثّلان «صوتين» إضافة إلى كونهما من كبار الصّحابة، واللذيْن يحق لهما تمثيلهم في غيابهم، بينما يمثّل الرّسول صلّى الله عليه وسلّم صوتاً واحداً فقط. (٢) ينحو هذا التفسير إلى لزوم النزول عند رأي الأغلبية، وإلى أنّ القرارات المحسومة بالشّورى مُلزِمة للحاكم.

وورد عن الترمذي وأبي داود أنّ النبيّ ﷺ قال: «المستشار مُؤتَمن» (٣) ممّا يوضّح التبعات الثقيلة التي تقع على المستشار نتيجة تحمّله لأمانة الصّدق والإخلاص فيما يُطلب منه الاستشارة وإبداء الرأي. (٤)

ويروي القرطبي أنّ رسول الله ﷺ لم يكن يشاور النّاس في الأمو ر الدّينية أو الشّرعية لأنها كانت محسومة بالوحي، فلم تكن موضوع اختيار النّاس حسب أهوائهم.

---

١ - «إنّما المؤمنونَ الذين آمنوا بالله ورَسُولِهِ، وَ إذا كانوا مَعَهُ عَلى أمرٍ جامعٍ، لم يذهبوا حتّى يَستأذِنوهُ، إنّ الذينَ يَستأذِنونَك أولئكَ الذينَ يؤمِنونَ بالله ورَسولِهِ، فإذا استأذَنوكَ لِبعضِ شأنِهم فأذَن لِمن شِئتَ مِنهُم واستَغفِر لَهُمُ اللهَ إنّ اللهَ غفورٌ رَحيم.» النّور - ٦٢.

- ابن كثير، عُمدة، جـ٣، ص ٦٤.

انظر ايضاً :

أ - حجازي، جـ٢، ص ١٢٤ .

ب - ابن هشام، جـ٣، ص ٢٥٦.

٢ - حجازي، جـ١، ص ٦٣٦.

انظر ايضاً :

أ - الأنصاري، الشّورى، ص ٦٧-١٩٦ .

ب - أبو حبيب، ص ١٥١.

جـ - عودة، التشريع، جـ١، ص ٣٧-٤١.

٣ - ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ٦٤.

انظر ايضاً : صالح، الترتيب والبيان، جـ١، ص ٤٤٣

٤ - النّحوي، ص ٤٨.

ومما يرويه ابن هشام وغيره من المفكرين يمكننا أن نخلص إلى أنّ العمل بالشّورى كان مأخوذاً به كثيراً في قضايا الحرب والسلْم، وشؤون الحُكم في حياة النبيّ ﷺ، ثمّ تطوّرت الأمور أيام الخلفاء الرّاشدين وتوسّعت قاعدة العمل بالشّورى (حيث انقطع الوحي بوفاة النبيّ ﷺ) لتشمل بعض الأمور التشريعية عن طريق الاجتهاد واستنباط الأحكام وفقاً لمباديء القرآن والسُّنة. (١)

لقد كان إعلان الحرب على «المرتدّين» هو أول القرارات التي تمّ التوصل إليها بالشّورى في بداية عهد أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه، وذلك بعد مناقشات حامية ومستفيضة بين مؤيدي ذلك القرار ومعارضيه، فلم يكن اتخاذ قرار كهذا أمراً يسيراً نظراً لخطورته السّياسية من مغبّة اشتعال حرب أهلية لا يمكن التكهن بنتائجها ونهايتها، إضافة إلى ما ارتآه بعض المعارضين من عدم جواز محاربة من اعتنق الإسلام وعمل به، وإن امتنع عن القيام بفريضة واحدة فقط، وهي الزّكاة التي رفض المرتدّون أداءها. فأصبحت القضية تتعلّق تشريعياً بمعضلات واجهت المسلمين لأول مرّة، ممّا أوجب على الفقهاء التشاور فيما بينهم، بغية الوصول الى إجماع فقهي رشيد، يلبّي أيضا المستجدات السّياسية التي أقحمت نفسها على الدّولة الفتيّة وحكومتها الجديدة. أمّا آخر قرار اتخذه الصّديق رضي الله عنه فكان قبيل وفاته، حيث تشاور مع كبار الصحابة وأهل الرأي في أمر اختيار عمر بن الخطّاب رضي الله عنه ليخلفه بعد وفاته، وذلك تفادياً لما كان يخشاه من اختلاف المسلمين على من يتولّى أمرهم إذا شغر

---

١ - الجصّاص، جـ٢، ص ٤١.

انظر ايضاً :

أ - القرطبي، التفسير، جـ٤، ص ٢٥٠، جـ١٦، ص ٣٧ .

ب - ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ٦٣.

المنصب السّياسي للخليفة. (١)

لقد اشتهر عهد الخليفة عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه بكثرة إعماله الشّورى، رغم أنّه كان ضليعاً في الفقه ومميّزاً بالرأي والشجاعة، إضافة إلى مقدرته السّياسية العظيمة، فهو الذي سمّاه النبي صلّى اللّه عليه وسلم بـ «الفاروق» وقال عنه «جعل اللّه الحقّ على لسان عمر وقلبه.» وعليه يمكننا معرفة أنّ فقهه الواسع رضي اللّه عنه كان السّبب في تشبّثه بالسّنة وخاصة فيما يتعلّق بالشّورى كما رسمها النبيّ ﷺ، منهاجاً للحاكم في تدبيره لشؤون أمّته. أمّا السّبب الثاني في اتّساع العمل الشّورى في عهد عمر فيعود إلى التطورات الكثيرة والتي طرأت على ساحة الأحداث نتيجة اتساع الفتوحات الإسلامية في عهده، مما أصبح يتطلّب وضع التشريعات المناسبة، وتقرير السّياسات التي بها يمكن تدبير الأمور. ففي كلّ ذلك لا غنىً عن الشّورى واللجوء إلى أهل العلم والخبرة والرأي. في هذا السّياق يمكننا الإشارة إلى بعض تلك الأمور التي قرّرها عمر رضي اللّه عنه استناداً إلى نتائج الشّورى:

أ – تشريع نظام الضّمان الاجتماعي في المجتمع الجديد.

ب – تعيين بعض الولاة والمسئولين في الأقاليم المفتوحة. (٢)

جـ – وضع التقويم الهجري.

---

١ – البلاذري، ص ١٠٣ وما بعدها.
انظر أيضاً :
أ – الدّينوري، الإمامة والسّياسة، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٩م، جـ١، ص ١٧–٢٠ .
ب – أبو يوسف ص ١٢.
جـ – الجصّاص، جـ٣، ص ٨٢–٨٣.
د – النّحوي، ص ١٩٣–٢٠٤، ٢١٧–٢١٩.
هـ – حلمي، نظام، ص ٤٥–٥٨.
و – الأنصاري، الشّورى، ص ٧٧–٨١.
٢ – البلاذري، ص ٤٣٥–٤٥١.
انظر أيضاً : أبو يوسف ص ٢٦–٢٨، ٦٨

د – تأسيس نظام العَسَس (الحراسة الليلية) في المدن والأسواق.

هـ – بناء محطات المياه على الطريق بين مكّة والمدينة لتوفير المياه للمسافرين.

و – تحديد فترة غياب الجنود عن عائلاتهم بمدة لا تزيد على أربعة أشهر.

ز – تشريع نظام محاسبة الولاة والمسئولين في الدولة، مثل: قدامة بن مظعون، والى البحرين الذي كان يشرب الخمر، ومعن بن زائدة الذي زوّر خاتم الحكومة بغية الحصول على المال بطريقة غير مشروعة... الخ (١)

ح – وتشاور مع الصحابة قبيل وفاته في تشكيل لجنة استشارية ضمّت سبعة من كبار الصّحابة ليختاروا من بينهم خليفة على المسلمين بعد وفاته. ويرى بعض الفقهاء أنّ تلك اللّجنة كانت أوّل هيئة انتخابية لم تظهر في التاريخ السّياسي إلاّ في عهد عمر رضي الله عنه. (٢)

إنّ الشّورى – باعتبارها قيمة متقدمة ونبيلة في الحضارة الإنسانية، بجانب كونها مبدأ سياسياً نحو آلية قديرة في صنع القرار – كانت أولى المعايير التي يقوّم بها الفقهاء المسلمون، مدى كفاءة وصلاح الحكومات الإسلامية المتوالية. ونظراً لتلك المهابة التي حظيت بها الشّورى، فإنّ الكثير من الحكومات المحلية في الولايات الإسلامية قامت بالعمل بها. فعلى سبيل المثال، عندما كان عمر بن عبدالعزيز والياً على المدينة المنوّرة (بعد انتقال عاصمة الدولة الإسلامية إلى

---

١ – البلاذري، ص ٤٤٨–٤٥٠.

٢ – ابن سلاّم، ص ٣٢١.

انظر أيضاً :

أ – الدّينوري، جـ١، ص ٣٢–٣٥ .

ب – هيكل، الفاروق، جـ٢، ص ١٩٠–١٩٣.

جـ – عمارة، الحكم، ص ٦٠.

د – النّحوي، ص ٢٤٦–٢٥٧

هـ – الأنصاري، الشّورى، ص ٨٨–٩٥.

و – Watt, P.55.

دمشق منذ خلافة معاوية بن أبي سفيان) اتخذ من الحسن البصري (أحد كبار التابعين وأبرز الفقهاء في عصره) مستشاراً له، وطلب منه ترشيح عدد ممّن يرى فيهم سداد الرّأي والكفاءة من الفقهاء بغية إنشاء هيئة للشّورى، تُعين الوالي بالرأي والمشورة، وعليه تمّ تعيين عشرة من فقهاء المدينة. وفي أول لقاء له معهم تعهّد الوالي (عمر بن عبدالعزيز) أن لا يقطع أمراً دون مشورتهم. (١)

ونظرا لما امتاز به عمر بن عبدالعزيز رضي اللّه عنه من الورع والفقه والكياسة السّياسيّة، فإنّه يمكن اعتبار اهتمامه الكبير بالشّورى، بمثابة دليل آخر على إلزامية الشّورى، وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ تلك الممارسة وما جاء بعد ذلك عندما أصبح عمر بن عبدالعزيز خليفة للمسلمين كانت بعد حوالي قرن من الهجرة النبويّة المباركة. (٢)

---

١ - هيكل، الفاروق، جـ٢، ص ١٩٠.

انظر ايضاً :

أ - عمارة، الحكم، ص ٧٠ .

ب - حلمي، نظام، ص ٢٩٧.

٢ - حجازي، جـ١، ص ٦٣٦.

انظر ايضاً :

أ - عودة، المال، ص ١١٥-١١٦ .

ب - الرّيس، ص ١٦٩.

جـ - الأنصاري، الشّورى، ص ٦٥-٧٦.

د - عثمان، رياسة الدولة، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص ٣٦٢-٣٦٣

٢- أهل الحلّ والعقد

نواب أو ممثّلو المجتمع الإسلامي (الأمّة)

لقد أشرنا إلى أنّ الشّورى كانت مبدأً سياسيّاً، جيّد التنظيم في حياة الرّسول ﷺ وطوال عهد الخلفاء الرّاشدين وأيضاً في عهد عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنهم أجمعين.

يُروي أنّ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه كان قد سأل رسول الله ﷺ قائلاً: «يارسول اللّه، الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه القرآن ولم تمض فيه منك سنّة، قال: «أجمِعوا له العالِمين، أو قال العابدين، من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد.» (يرى ابن قيّم الجوزية أنّ - هذا غريب جداً من حديث مالك) (١)

استناداً إلى بعض الباحثين الإسلاميّين، كان مجلس شورى النبيّ ﷺ يضمّ سبعين شخصاً. (وهذا القول مفاده أنّ أولئك السّبعين شخصاً هم أكثر النّاس الذين كان النبيّ ﷺ يشاركهم في الرأي والمشورة). (٢)

ويبدو هذا الرّقم معقولاً جداً حتى في وقتنا الحاضر، حيث أصبحت البرلمانات تشكو من كثرة عدد أعضائها، الأمر الذي يؤدي إلى إضاعة الوقت والمال نتيجة ما تتحمّله الخزانة العامة من أعباء مالية ضخمة للإيفاء بالمخصصات والامتيازات المرصودة لهم. هذا.. علماً بأنّ أهل الشّورى في صدر الإسلام كانوا يُسدون الرأي والنّصح دون مقابل، مكتفين برضا اللّه سبحانه وراحة الضمير في خدمة أمّتهم. ولقد كان اختيارهم طبيعياً، مؤهلهم التّقوى، مصداقاً لقوله تعالى «... إنّ أكرمكم عند اللّه أتقاكم..» (٣) ولقد بُني الاختيار الطبيعي ذاك

---

١ - ابن قيّم، أعلام، جـ١، ص ٦٥.

٢- عمارة، الحكم، ص ٥٩.

٣ - الحُجُرات - ١٣.

على ما أوتوا من علم، وما قدّموه للإسلام من حيث أنّهم كانوا من المسلمين الأوائل الذين بهم قويت شوكة الإسلام، ومن المهاجرين الذين تركوا الدّنيا ومتاعها، مُضحّين بالمال والنّفس في خدمة الإسلام رغم نفوذهم ومكانتهم الإجتماعية في الجاهلية والإسلام مما أهّلهم لأن يكونوا مسموعي الكلمة في قومهم «النّاخبين» وموضع ثقة النبيّ ﷺ بصفته حاكما.

فإذا كان الانتخاب يتمّ بغرض اختيار أفضل الممثّلين للنّاس، فإنّه يمكننا الجزم في القول بأنّ أولئك (أعضاء الشّورى) كانوا أفضل المؤهلين لتمثيل قومهم، فلم يكن باستطاعة أيّ انتخاب (بفرض أنّه أُجري كما هو عليه الحال اليوم) بأن يحقق نتيجة أكثر إيجابية من تلك. ويشهد التاريخ الإسلامي أنّ المسلمين قد عرفوا ومارسوا أيضا نوعاً من ذلك الانتخاب [1]، وبالتّحديد قبيل الهجرة النبويّة إلى المدينة، حيث التقى النبيّ ﷺ في العَقَبة بمكّة – بثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين، والذين اعتنقوا الإسلام وبايعوه على السّمع والطّاعة والتّحالف، فطلب منهم عليه الصّلاة والسّلام أن ينتخبوا من بينهم إثني عشر نقيباً ليكونوا ممثّلين لهم ومسؤولين عنهم، فانتخبوا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس، فعيّن النبي ﷺ أحد النّقباء المنتخبين وهو أسعد بن زرارة رئيسا على هيئة النّقباء وبالتالي رئيساً للجميع. [2]

---

١ – المودودي، نظرية، ص ٢٨٤–٢٩٠.

انظر أيضاً :

أ – النّدوي، ص ٥٦٣–٥٦٩ .

ب – عمارة، المُكم، ص ٦٠–٦٧.

جـ – البرف، نظريّة الدّولة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ص ٣٨١.

٢ – الكاندهلوي، جـ١، ص ٢٣٧–٢٤١.

انظر أيضاً :

أ – ابن هشام، جـ١، ص ٧٥–٨٠ .

ب – حميد الله، ص ٤٩–٥٠.

جـ – التّميمي، أصول الدّين، مطبعة الدّولة، اسطنبول، ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م، ص ٣٠١.

د – النّدوي، ص ١٢١–١٢٢

لقد كان ذلك التنظيم هو النواة الأولى لتأسيس السُّلطة الحاكمة المناط بها إدارة شؤون ومصالح المسلمين في المدينة بالنّيابة عنهم - حيث أنّهم اختاروا النُّقباء - وبالنّيابة عن الرّسول ﷺ بصفته الحاكم الأعلى - لأنّه عيّن رئيس النّقباء (أي رئيس الهيئة الحاكمة في المدينة).

وبذا، يمكننا أن نخلص إلى أن السّابقة المذكورة، بمفهومها الحديث، في تعيين ممثّلي الشعب أو الحكّام المسلمين، تعتبر إجراءً مقبولاً في الشريعة الإسلامية، وعليه فإنّ أكثرية الفقهاء المسلمين يقرّون الانتخابات الحديثة منهاجاً صالحاً لإدارة شؤون الحكم. (١)

في هذا الصدد: يقول المفكّر المعاصر أحمد زكي أبو شادي:

«إنّ النّظام الدّستوري المعاصر، هو امتداد لضرورات العصر، ومتوافق للشريعة الإسلامية الإنسانية والتي تتوافق بدورها مع المبادئ الخاصة بخدمة الحقوق والحفاظ على الكرامة الإنسانيّة.» (٢)

أما التحفّظ الذي يبديه بعض المفكّرين المسلمين حيال الانتخابات، فهو التأكيد على ضرورة إجراء الانتخابات في جوّ من الحريّة الكاملة، بعيداً عن الضغوط السّياسية أو الاجتماعية أو التكتلات المصلحيّة، وأن تكون بمنأى عن الدّعاية المضلّلة التي كثيراً ما تصاحب الحملات الانتخابية، فيصعب الأمر على النّاخبين لمعرفة المرشّح الأفضل الذي تتوافر فيه المؤهلات المطلوبة. (٣)

---

١ - المودودي، نظريّة، ص ٢٨٩-٢٩٠.
انظر أيضاً :
أ - الأنصاري، الشّورى، ص ٢٤٦-٢٤٨ .
ب - الطّماوي، السُّلطات الثلاث، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص ٢٤٤.
جـ - الفنجري، ص ٢٠١-٢٠٩.
د - دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٤٢-٤٧
٢- أبو شادي، ثورة الإسلام، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ١١٧.
٣ - المودودي، نظريّة، ص ٢٩٠-٢٩١.
انظر أيضاً :
أ - سرحان، ص ٤٢١-٤٣٣ .
ب - الأنصاري، الشّورى، ص ٣٩٧-٤٠٦.

إنّ مصطلح «أهل الحلّ والعقد» – بمفهومه السّياسي المعاصر (ممثلو الشّعب) لاختيار الحاكم أو إعفائه من منصبه – هو التعبير الأكثر شيوعاً بين فقهاء المسلمين. أمّا التعابير المرادفة للمصطلح المذكور فهي «أهل الاختيار» (المستخدم من قِبل الماوردي وعبدالقادر التّميمي، ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) و«أهل الاجتهاد والورع» (بواسطة أبي الحَسَن الأشعري، ت ٣٣٠هـ/ ٩٤١م) و«أهل الشّوكة» (قال به أبو حامد الغزالي وعبدالملك الجُويني، ت ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥م) و «أهل العصبيّة» (استخدمه عبدالرّحمن بن خلدون، ٧٣٢ – ٨٠٩ هـ/ ١٣٣٢ – ١٤٠٦م)، تعتبر كلّها مصطلحات مهمّة في الفقه السّياسي الإسلامي. (١)

ويستخدم الفقهاء المسلمون أيضاً مصطلح «أهل الحلّ والعقد «للإشارة إلى كبار الفقهاء البارزين ذوي الحصافة الفقهية، وهم الحُكماء الذين إذا أجمعوا على رأي معيّن، فإنّه يلزم المسلمين وحكوماتهم. وتلك هي الشّرعية المستمدّة من «الإجماع» الذي هو المصدر الثالث من مصادر الشريعة الإسلامية. (أنظر الفصل الأول، المبحث الثاني –١ من هذه الدّراسة) (٢) وتشكل هذه الفئة من «أهل الحلّ والعقد» السّلطة التشريعية في النّظام التشريعي الإسلامي. وتجدر

---

١ – التّميمي، ص ٢٨٠–٢٨١.

انظر ايضاً :

أ – الماوردي، أحكام، ص ٦ .

ب – الجُويني، ص ٥٦.

جـ – ابن خلدون، جـ١، المقدّمة، ص ٣٤٢–٣٤٣.

د – الرّيس، ص ٢٢٢.

هـ – فاروقي، ص ١٩٣–١٩٧.

و – الخالدي، الشّورى، ص ١٢٩–١٣١.

٢ – البصري، جـ٢، ص ٤٩٧.

انظر ايضاً :

أ – الطّماوي، ص ٣٣٥–٣٣٩ .

ب – الرّيس، ص ٢٢٥، ٢٨٠–٢٨١.

جـ – النّبهان، نظام الحكم في الإسلام، جامعة الكويت، الكويت، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص ٤٢٥–٤٢٨.

د – حلمي، الحكم، ص٢٢٤–٢٢٧

الإشارة الى أن ظهور هذه الجماعة أيضاً لم يكن بالانتخاب أو التعيين، وإنّما كان بالاختيار الطبيعي، الذي أدّى إلى بروز كل واحد منهم في مجاله بما اشتهر به من سعة العلم والورع والفقه الغزير. وإذا كان لابدٌ لنا من وقفة تأمّل هنا، فهى القول بأن المجتمع الإسلامي في صدر الإسلام كان قد حظي بوجود ذلك العدد الكبير من الروّاد متعدّدي المواهب، حيث أنّ الكثير منهم قد اضطلع بدور هامّ على السّاحة السّياسية بما تمتع به من الفقه والعلم، فشكّلوا السّلطة التشريعية ومثّلوا قومهم في تحقيق الأهداف والمصالح العامة للمجتمع. (١)

ممّا سبق، يتضّح أن السلطة التشريعية «أهل الحلّ والعقد» بمفهومها السّياسي والتشريعي، هي عبارة عن مجموعة من كبار الفقهاء والسّياسيين والخبراء الذين يمثّلون المجتمع، حيث يلتزم الحاكم المسلم بالتّشاور معهم، وأيضاً بالنّزول عند الرأي الذي تقرّه الشّورى. ويرى بعض الفقهاء أنّ الحاكم ليس مُلزماً بالنّزول عند ذلك الرأي إذا كانت المسألة موضوع الشّورى تتعلّق باختصاصاته كحاكم، رغم أنّه يجب عليه عرض المسألة على الشّورى للاستنارة. (٢)

ولقد تناول الفقهاء المسلمون سواء القدامى منهم أو المعاصرون، موضوع «الأغلبية» – في التصويت، بالبحث المستفيض والنّقاش الواسع، وأكّدوا على حُجّية الأغلبية، بقولهم «الكثرة حُجّة» .

---

١ – الودودي، نظرية، ص ٢٧٨.

انظر ايضاً :

أ – خلاّف، السّياسة، ص ٤٢–٥١ .

ب – الطّماوي، ص ٣٤٤.

٢ – ابن خلدون، جـ١، المقدمة، ص ١٠٤٥–١٠٤٦.

انظر ايضاً :

أ – الودودي، نظرية، ص ٢٨٠–٢٨٩ .

ب – فهمي، ص ٢٤٦–٢٤٩.

جـ – الرّيس، ص ٢٢٤.

د – النّعمي، ص ٥٦١.

ووفقاً للأهمية التي توليها الشريعة الإسلامية لوحدة وترابط المجتمع، فإنّ الأخذ بمبدأ «حجّية رأي الأغلبية» لا يخالف أي من مباديء القرآن والسنّة. شريطة أن يكون ذلك الرأي بحدّ ذاته غير مخالف لتلك المبادئ. (١) كما يمكننا أن نخلص إلى أنّ السلطة التشريعية في تبنيها لرأي معيّن «بالإجماع»، فإنّما تعبّر عن مطالب ورغبات المجتمع، وهو ما يسمّى بـ «إجماع الأمّة» وهو بدوره مستقلّ عن تدخّل الحاكم بطريقة متطوّرة تواكب الديمقراطية الحديثة.

ولو أردنا إجراء مقارنة بين النظام التشريعي الإسلامي والأنظمة المعاصرة، فإنّه يمكننا تعريف الأوّل (النظام الإسلامي) بأنّه مزيج من الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة. ففي العهدين النّبوي والرّاشد، كانت القرارات تُتخذ إمّا بالاستفتاء المباشر للناس أو عن طريق استطلاع آراء ممثّليهم «أهل الحلّ والعقد» والذين كانوا من كبار أهل الرّأي والفقه من المهاجرين والأنصار

---

١ - «واعتصموا بحبلِ اللهِ جميعاً ولا تفرّقوا..» ال عمران - ١٠٣.

قال صلّى الله عليه وسلّم:

«مَن خرَج منَ الطاعة، وفارق الجماعة، فمات، ماتَ ميتة جاهلية..»

«مَن أتاكم وأمركم جميعٌ، على رجلٍ واحد، يريد أن يشقّ عصاكم أو يفرّق جماعتكم فاقتلوه.»

لقد عهد عمر بن الخطّاب رضى الله عنه إلى أهل الشّورى أن يجمعوا رأيهم على واحدٍ منهم (دون عبدالله بن عمر) ليكون خليفة على المسلمين من بعده، فوقع اختيارهم على عثمان بن عفّان رضى الله عنه، فبايعه المسلمون بذلك. والجدير بالإشارة هو أن رأي الأغلبية الحصيف هو الذي يمكن أخذه في الاعتبار، حيث لا يمكن الاعتماد على رأي تتبناه أغلبية الغوغاء من النّاس أو الخارجين على القانون. فلا يمكن التعويل على مثل تلك الآراء بحجة أنها تمثل الأغلبية.

انظر أيضاً :

أ - المشكاة، جـ٢، ص ٥٨٩-٥٩٣ .

ب - الماوردي، أحكام، ص ٥ وما بعدها.

جـ - ابن حزم، الإحكام، جـ٤، ص ٥٤٧ وما بعدها.

د - ابن تيمية، السّياسة، ص ٢١٨.

هـ - الدّينوري، جـ١، ص ٢٤-٢٥.

و - الرّيس، ص ٢٥٠-٢٥١، ٣٦٨-٣٦٩.

ز - الأنصاري، الشّورى، ص ١٧٨-١٧٩.

ح - خلاف، السّياسة، ص ٤٤-٤٥.

والبدريّين. [1] إلا أنّه نظرا للتطوّرات والحركات السّياسية في البلدان الإسلامية في العصر الحديث، فلقد تمّ تبنّي نظام البرلمانات المنتخبة في كثير من أرجاء العالم الإسلامي، وممّا يؤسف له أنّ ذلك النظام لم يحقق تطلعات الشعوب نحو حياة أفضل أو مزيد من الحرّية والعدالة.

ولقد تعوّدنا أن نسمع الانتقادات العديدة من المعارضة بأن الانتخابات لم تكن حرّة أو أنّها غير نزيهة، إضافة الى ما تمّ فيه من إهمال للشريعة والتراث الإسلامي، مما أدّى الى ضياع الكثير من المصالح والقيم النبيلة والرجوع القهقري إلى الوراء بدل تحقيق التقدّم والازدهار.

إنّ محاولات عدّة قد قام بها الكثيرون من رجالات الأمة بغية إنهاء هذا التضارب، وتسوية الصّراع عن طريق اقتراح حلول عملية، في إطار دستوري حديث، يحفظ للنّاس حقوقهم وفق مباديء الشريعة السّمحاء، وبما يلبّي متطلبات العصر، فالإسلام لم يعجز بعد، وسوف لن تنضب كنوزه الزّاخرة بالخير والسّعادة للبشرية جمعاء.

ومن ضمن تلك المحاولات، ما قامت به جامعة الأزهر من صياغة مسوّدة لدستور إسلامي، تمت مراجعتها بواسطة الفقيه مصطفى كمال وصفي. ثم جاء بعد ذلك المشروع الدستوري الأكثر تقدّماً، والذي اقترحه المجلس الإسلامي العالمي في مؤتمره الذي عُقد لهذا الغرض في إسلام أباد في ١٤٠٤/٣/٦ هـ/ ١٩٨٣/١٢/١٠م. [2] (أنظر الملحق رقم ٢ لهذه الدراسة).

---

١ - أبو يوسف، ص ٢٦-٢٩، ٣٨، ٦٨-٧١.
انظر ايضاً :
أ - الماوردي، أحكام، ص ١٧٤ .
ب - الدينوري، جـ١، ص ٣٥.
جـ - الأنصاري، الشّورى، ص ٩٢.
د - أبو حبيب، ص ١٤٢.
٢ - جريشة، إعلانٌ دستوريٌ إسلاميٌ، دار الوفاء المنصورة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ٣٧-١٢٥.

لقد كفل «مشروع» إسلام آباد حرّية السّلطتين التشريعة والقضائية، إضافة إلى مراعاته لمبدأ الفصل بين السّلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، كما أخذ بمبدأ الانتخابات في اختيار أعضاء مجلس الشّورى (البرلمان). ويؤسس الدّستور المقترح مجلساً دستورياً للقيام بمسؤولية الإشراف على دستورية القوانين والأنظمة واللّوائح، إضافة إلى إنشائه مجلس كبار الفقهاء، للإدلاء بالرّأي الشرعي، وفقاً لمبادئ الشّريعة الإسلامية. أما لجنة الانتخابات – كما جاء في مسوّدة الدّستور – فإنّها تقوم بالإشراف على انتخاب رئيس الدّولة وأعضاء مجلس الشّوري. (١)

إنّه وبالرّغم من هذا التراث الشّوري (الديمقراطي) الإسلامي الضّخم، وعلى نقيض ما يتلهّف إليه النّاس في مزيد من العدالة، فإنّ المتأمّل لحال بعض الدّول الإسلامية يلاحظ الكثير من الشّقاق والنّزاع باسم الديمقراطية، ويبدو أنّ السّلطات الحاكمة هناك لا تأبه باحتياجات النّاس أو حتى بالتخفيف عن معاناتهم، الأمر الذي يوحي بأن تلك السّلطات تخطئ في خشيتها من فقدان سيطرتها أو امتيازاتها، في حين أنّ تحقيق العدالة يعني السّيادة والمصلحة للجميع وفي مقدمتهم الحكّام أنفسهم، فهم في جميع الأحوال جزء عزيز من الشّعب، كما أنّ توقيرهم واجب شرعي يفرضه الإسلام بنصّ القرآن الكريم، والّذي يؤمن به ويقدّسه الجميع.

«يَاأَيُّها الّذين آمَنوا أطيعُوا اللّهَ وَالرّسولَ وأولي الأمرِ مِنكُم، فإن تَنَازَعتُم في شيء فردُوه إلى اللّه والرّسول إن كنتُم تؤمنونَ بِاللّهِ...» النّسَاء – ٥٩

---

١ – نموذج الدّستور الإسلامي، المواد، ٢٠-٢٣، ٣٦، ٦١-٦٢، ٦٤-٦٥، ٦٧-٦٨.
انظر أيضاً :
أ – الطّماوي، ص ٢٤٤، ٦٢٠-٦٢٣ .
ب – حلمي، الحكم، ص ٤٠٨.
جـ – الجرف، ص ٢٧٤-٢٧٥.
د – القاسمي، جـ١، ص ٤٠٢-٤٠٧.

بعض مزايا الشورى:

١ – الشّورى منهج إلهي لحُكم الشّعب بالشّعب وللشّعب، تؤكّد للنّاس لزوم تمتعهم بحقوقهم وكرامتهم.

٢ – الشّورى وسيلة يستطيع بها الحاكم الوصول إلى الرأي الصائب. وهذا يتأتّى ويُصان عن طريق المشاركة الشعبيّة في اتخاذ القرار، وأيضاً في تحمّلهم المسئولية المترتّبة على ذلك القرار. (١)

٣ – الشّورى رحمة بالحاكم والمحكوم، فالحاكم الذي ينفرد باتخاذ القرار دون مشورة النّاس، إنّما يحمّل نفسه فوق طاقتها من أعباء ومسئوليات، فهو بذلك يكون قد ظلم نفسه أولاً، ممّا يجافي روح الآية الكريمة:

«... لا تُكلَّفُ نَفسٌ إلاّ وُسعَهَا..» البقرة – ٢٣٣

«لا يكَلِّفُ اللّهُ نَفساً إلاّ وُسعَهَا...» البقرة – ٢٨٦

ومن جانب آخر، ففي الانفراد بالرأي مجازفة بالمصلحة العامة نحو منعطف خطير وضيّق، يحرمها من الإثراء بآراء النّاس.

إنّ فكرة الشّورى في الإسلام (على نقيض الديمقراطية الحديثة) لم تنشأ نتيجة الصّراع بين الطبقات أو بين الحاكم والمحكوم، والذي أساسه عدم الثّقة بما تكتنفه من ظلال الرِّيبة والتوجّس بين الطّرفين وإنّما تقوم على مبدأ «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفركوا...» أو كما قال النبيّ ﷺ:

---

١ – حينما دعا عمر بن الخطّاب رضي الله عنه بعض أهل الحلّ والعقد لمشاورتهم في بعض أمور الدولة، أوضح لهم أن سبب تجشّمهم الحضور بناءً على دعوته، هو أنّه يريدهم أن يشاركوه المسئولية فيما يتحمّله من أعباء شؤون الأمّة.
– أبو يوسف، ص ٢٧.
انظر أيضاً :
الخالدي، الشّورى، ص ١٢٥-١٣٦.

«مثلُ المؤمنين في تَوادّهم، وتَراحُمهم، وتَعَاطُفِهم. مَثَلُ الجَسَدِ، إذا اشتكى منه عُضو تداعى له سائر الجَسَد بالسّهر والحُمّى.» [1] (رواه مسلم)

ذلك هو تراحمهم جميعاً، بعضهم على بعض يبتغون مرضاة اللّه.

---

١ - البقرة - ٢٣٣، ٢٨٦، الأنعام - ١٥٢، الأعراف-٤٢، المؤمنون-٦٢، الطّلاق-٧.
- ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ١٢٥-١٢٧، ٢١٣.
جـ٤، ص ١٠٠-١٠١، ١٧٢-١٧٣.

المبحث الثاني

السلطة التنفيذية

لقد أشرنا في المبحث السابق، إلى أنّ الإسلام يولي فائق عنايته للتنظيم الجيّد بغية الحفاظ على النّظام العام للمجتمع، عن طريق إنشائه الجهاز الحاكم. (١) وعليه يرى الفقهاء المسلمون أنّ تأسيس الحكومة فريضة شرعيّة (فرض كفاية) على النّاس، يجب إقامتها نيابة عنهم بواسطة أهل الحلّ والعقد، بغرض حماية مصالح وحقوق العباد. (٢) وفي هذا، يذهب الفقهاء إلى أنّ الحكومة الشرعيّة هي، تلك التي يتمّ تأسيسها ضمن الإجراءات الشرعيّة، وبطريقة طبيعية

---

١ – الفصل الخامس ، الهامش ٦..

٢ – يشير ابن تيمية إلى الحديث:

«ستون سنة مِن إمامٍ جائر، أصلَحُ مِن ليلة بلا سلطان».

يشير محقق كتاب السّياسة الشرعية إلى بعض الآراء القائلة بأنّ الحديث المذكور ضعيف أو موضوع.. الخ ولو افترضنا صحّة تلك الآراء، يظل الحديث السالف يرقى إلى مصافّ الحِكَم والأقوال المأثورة التي لا تخلو من التجربة وبُعد النظر، يتضح لنا أنّ أهمية وجود السلطان تكمن في حفظ النظام العام للمجتمع والذي لا يمكن له الاستمرار في الحياة بدونه. فقد يكون السلطان ظالماً ولكن هيبته تمنع حصول الفوضى وتطاول الفوضاء على مصالح النّاس. وهذا يذكّرنا بالمبدأ الفقهي الجليل في «الاختيار بين أخفّ الضررَين». فإذا كان السلطان الظالم يضر بعض جوانب مصالح المجتمع، فإن غياب السلطان (الفوضى) يضر جميع تلك المصالح.

ابن تيمية، السّياسة، ص ٢١٨.

انظر أيضاً :

أ – التميمي، ص٢٧٠-٢٧٤ .

ب – ابن خلدون، جـ١ ، ص ٣٢٨.

جـ – الماوردي، أحكام، ص ٥.

د – الماوردي، أدب، جـ١، ص ٧٥٠-٧٥١، ٧٥٥.

هـ – الجويني، ص ١٧.

و – التفتازاني، جـ٢، ص ٢٧١-٢٧٢.

ز – الفرّا، ص ٢٢٢.

ح – الرّيس، ص ٣٦، ١٢٨-١٤٣، ٢٠٩.

ط – لاوست، ص ١٩٦-٢٠١.

ي – الجرف، ص ٣٧٧-٣٧٩.

بواسطة النّاس، في ظلّ مناخ سياسي حرّ. (١)

الـرأي الأول

ولتوضيح تلك الأسس يستمدّ الفقهاء مرجعيتهم من مبادئ القرآن الكريم والسنّة النّبوية الشريفة. ففي معرض بحثهم عن كيفيّة تنصيب الحاكم أو كيفية انتقال السلطة من حاكم إلى آخر، نجدهم يقتفون أثر السّيرة السّياسية للرّسول ﷺ وللخلفاء الرّاشدين رضوان اللّه عليهم أجمعين. فمن الثّابت تاريخياً أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه وسلم كان يأخذ البيعة من كلّ داخل إلى الإسلام، حيث كان يترتب عليها الالتزام المتبادل بين النبيّ ﷺ (بصفته حاكما، فالنبوّة أمر إلهى ليست بحاجة إلى موافقة النّاس أو مبايعتهم) وبين الشخص الذي يبدي موافقته على اعتناق الإسلام، وبذل قصارى السّمع والطّاعة للمشرّع (اللّه والرّسول) كقضية إيمانية، وللخضوع للقانون (الشريعة والدّين إجمالاً). فينشأ بذلك اتفاق مزدوج بين المتبايعين، في تبادل الحقوق والواجبات والدّفاع، حتى جاءت صحيفة (دستور) المدينة التي أوضحت الحقوق والواجبات لجميع فئات الشّعب في دولة المدينة المنوّرة بعد الهجرة، والتي سُرعان ما توسّعت بعد فتح مكّة وما جاورها، أثناء حياة الرّسول ﷺ، ثمّ أنّه عليه السّلام لم يعيّن وليًّا للعهد يتولّى الحُكم من بعده، اللّهم تلك الإيماءات التي صدرت عنه والتي تفيد تقديمه لأبي بكر في مواضع عدّة: مثل الإمامة في الصّلاة نيابة عنه في أثناء مرضه الذي توفي فيه عليه السّلام. وعليه نشأ بعض الخلاف على اختيار الشخص الذي سيكون خليفة على المسلمين من بعده. ولقد سجّل التاريخ سجال الفرقاء في تمجيد مرشّحيهم،

---

١ – استناداً إلى الإمام مالك فإنه لا حجيّة لبيعة بالإكراه، كما أنّه لم يؤيد الأمويين والعبّاسيين لأنهم لم يطبقوا الشورى كما يجب سواء في اختيار الحاكم أو في كيفية تسيير دفّة الحكم.

– أبو زهرة، أبو حنيفة، ص ١٦٦.

انظر أيضاً :

أ – العطّار، الموسوعة، جـ١، ص ٧٩٤-٨٠٧ .

ب – الشكعة، مالك، ص ٧٣-٧٤، ٧٨.

حتى استقرّ الأمر على مبايعة أبي بكر الصدّيق رضى الله عنه. وتفادياً لتكرار مثل ذلك الخلاف، تشاور أبو بكر قُبيل وفاته، مع كبار الصّحابة وغيرهم من المسلمين فتمّ الاتفاق على أن يكون عمر بن الخطّاب رضى الله عنه، الخليفة من بعده. ولمّا طُعن عمر في الاعتداء الغادر على حياته، أشار عليه من حوله أن يستخلف من يراه مناسباً ليكون الخليفة من بعده. فقال رضى الله عنه قولته المشهورة: «إن استخلف، فقد استخلَفَ من هو خير منّي» (يعني أبا بكر الصدّيق)، و «إن أترك فقد ترك من هو خير منّي (يعني رسول الله ﷺ) ولن يضيّع الله دينه» ثم لمّا أعاد عليه المسلمون الطلب: « ياأمير المؤمنين.. لو عهدت عهداً، قال: ما أردت أن أتحمّلها حيًّا وميّتاً. عليكم هؤلاء الرّهط الذين قال رسول الله ﷺ: أنّهم من أهل الجنّة. وهم: علي وعثمان وعبدالرّحمن وسعد والزبير بن العوّام وطلحة بن عبيد الله (وفي بعض الرّوايات يُضاف عبدالله بن عمر، على أن لا يتمّ اختياره) فليختاروا منهم رجلاً، فإذا ولّوا والياً، فأحسِنوا مؤازرته وأعينوه».

ويرى المفكّر الإسلامي سعيد حوّا في كتابه «الإسلام» أنّ المقصود بالاستخلاف أو الاختيار – الذي يقوم به خليفة سابق لمن يليه – هو الترشيح أو التزكية، وليس التعيين، حيث أنّ ذلك ليس من حقّ الخليفة، وإنّما هو صلاحية تمارسها الأمة فقط، فالخلافة لا تنعقد إلاّ بالبيعة. ولعل المفكّر سعيد حوّا، قد بنى رأيه هذا قياساً على تصرّفات النبيّ، حيث إنّه عليه السّلام اكتفى بالإشارة إلى فضل أبي بكر ومكانته وأسبقيّته على غيره، فلم يصرّح بوجوب تنصيب النّاس أبابكر خليفة عليهم من بعده عليه السّلام.

ويرى البعض الآخر من الفقهاء، الاستثناء الذي أورده عمر على عدم اختيار ابنه خليفة رغم وجوده في لجنة الشورى، أنّ عمر لم يرغب في أن تصبح الخلافة عُرفاً وراثياً، حتى لا تستأثر أسرة أو جماعة معينة بالحكم دون كافة المسلمين، ولعلّ لهذا الرأي أنصاره ومؤيديه، ممّا يجافي روح المساواة التي يؤكدها الإسلام للجميع، الأمر الذي جعلهم يحتجّون به على معاوية بن أبي

سفيان رضى الله عنه، أوّل الخلفاء الأمويين (ت٦٠هـ/ ٦٧٩م) عندما عيّن ابنه يزيدَ (ت ٦٣هـ/ ٦٨٤م) – الوريث الشرعي – وليًا للعهد، متّهمين معاوية بأنّه يحاول تغيير النظام السّياسي الإسلامي، إلى نظام قيصري (روماني) أو كِسَروي (فارسيّ)، ولم يقبلوا بانتقال الحكم بالوراثة. ولقد احتجّت المعارضة في دعواها على أنّ تصرّف معاوية فيه مخالفة صريحة لسنّة النبيّ والرّاشدين عليهم السّلام، إضافة إلى أنّ الوراثة الشّرعية مقصورة على توريث الحقّ الخاص، وحيث إنّ «الخلافة» حقٌ عام، فإنّه لا يجوز انتقالها بالوراثة، بمعنى أنّها ليست مُلكاً خاصاً للخليفة ليورّثها من يشاء، وإنّما هي تكليف عام تختصّ به الأمة بناءً على ترشيح يقوم به أهل الحلّ والعقد.

ولتأكيد رأيهم ذاك، يشيرون إلى خَلع عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه، العهد الذي كان سليمان بن عبدالملك قد أولاه إيّاه بالخلافة من بعده، تاركاً الأمر للمسلمين بأن يختاروا من شاءوا خليفة عليهم، فأجمعوا على اختياره وهم في كامل حرّيتهم في ذلك. (١)

---

١ – حينما عرض النبيّ ﷺ على قوم عامر بن صعصعة، قال له أحدهم: «أرأيت إن نحن تابعناك على أمرك، ثمّ أظهرك الله على مَن خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟» قال النبيّ ﷺ:
«الأمر لله يضعه حيث يشاء».

أما فيما يخص تعيين معاوية بن أبي سفيان ابنه وليًا للعهد، فقد اختلف الفقهاء عليه. فمن استند الى ما جرى بين النبيّ ﷺ وبين قوم عامر بن صعصعة، إضافة إلى إبعاد عمر ابنه عبدالله من ترشيحه للخلافة بواسطة أهل الشورى الذين كلّفهم بترشيح الخليفة من بعده، فإن ما يستنبطه بعض الفقهاء هو عدم جواز إنتقال الحكم عن طريق ولاية العهد. إلاّ أن هناك طائفة أخرى تجيز ذلك، ومنهم من برّر اتخاذ معاوية بن أبي سفيان من ابنه وليًا للعهد، بأنّ ذلك العمل حكمة بالغة ذهب إليه معاوية لضمان جمع المسلمين على حاكم واحد بعده، بدل تفرّقهم أو تناحرهم المتوقع، أي لحكمة سدّ ذرائع الفتنة بين الأمّة.
– الدّينوري، جـ١، ص ٢٤ . ١٧٤ وما بعدها.
انظر أيضاً :
أ – الرّيس، ص ١٩١ وما بعدها، ٢٣٨–٢٣٩ .
ب – ابن هشام، جـ٢، ص ٥١.
جـ – الماوردي، أحكام، ص ١٢–١٣.
د – الكاندهلوي، جـ١، ص ٧٨–٨٥
هـ – عودة، المال، ص ١٢٠.
و – النّحوي، ص ٢٧٤.
ز – الخالدي، البيعة، ص ٢٤٢ وما بعدها.
ح – Watt, P.58-59.

عودة بالتاريخ إلى عهد الصّحابي الجليل وأحد كُتّاب الوحي، معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، تذكر مصادر التاريخ الإسلامي أنّ صراع الجماعات المعارضة ضد معاوية قد استمر بعد وفاته، فاستمر القتال ضد الخليفة الجديد، يزيد بن معاوية، حيث لقيت المعارضة مساندة شعبية لدرجة أنّ بعض الولايات مثل المدينة والعراق قد أعلنت العصيان العام ضد الحكومة المركزية، ممّا أدّى إلى سقوط الكثير من الضحايا. وكان من بين الزّعماء الثوريين، الحُسين بن علي رضي الله عنه (قُتل عام ٦١هـ/٦٨٠م) حفيد رسول الله ﷺ، وعبدالله بن الزّبير (قتل عام ٧٣هـ/ ٦٩٢م)، الذي استمر في القتال حتى عهد الخليفة عبدالملك بن مروان - خامس الخلفاء الأمويين (ت ٨٦هـ/ ٧٠٥م) [١] وفي مجال الفقه السّياسي، ظلّ الكثير من الفقهاء مثل: الجصّاص، وأبي يَعلي الفرّا، محمد بن الحُسين (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م) يؤكّدون فيما بعد عدم جواز توارث الحُكم بين الخُلفاء. ومازال الكثير من الفقهاء المحدثين في عصرنا الحاضر يجمعون على هذا الرأي. ومرجع ذلك لا يعود إلى التشكيك في أنّ الخليفة قد يولّي ابنه أو أحد أقاربه غير الأكْفَاء، ولاية العهد، وإنّما الأساس في ذلك كما قال الفاروق عليه السّلام: «ما أردت أن أتحمّلها حيّاً وميّتاً». ولتوضيح ذلك يشير الفقهاء إلى عِظَم شأن أمانة الخلافة وعبئها الثّقيل الذي يقع على الحاكم، حيث أنّه لو كان على أعلى درجة من التقوى والورع والعدالة، لربُّما كاد أن يوفي بالمسئولية التي تحمّلها، فكيف له أن يضمن حسن سيرة خليفته من بعده، وهو (الحاكم) الّذي كان قد ولاّه أمور النّاس؟ فإذا كان تحقيق ضمان ذلك أمراً مستحيلاً، فإنّه من العدالة أن لا يورّط الخليفة نفسه في مثل تلك المسئولية المضاعفة رحمة بنفسه. كما أنّه من واجب العدالة أو من عدالة الواجب شرعاً، إحاطة الخليفة بسياج من الرّحمة التي تحول بينه وبين ذلك العمل (تولية الغير)، أي عدم إعطاء الخليفة

---

١ - حسن، تاريخ، جـ١، ص ٢٩٦.

ذلك الحق شرعاً. (١)

الـرأي الثـاني

وإذا كان ذلك رأي فريق من فقهاء المسلمين، فإنّ للفريق الآخر رأياً مغايراً. ومن ضمن الفريق الأخير يأتي الماوردي – صاحب أشهر كتاب في الفقه السّياسي الإسلامي وهو «الأحكام السُّلطانيّة» – والذي يبني آراءه واجتهاداته أيضاً على ما كان عليه الأمر أيام الرّاشدين، فيقول: «وأمّا انعقاد الإمامة بعهد مَن قبله، فهو ممّا انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته لأمرين، عمل المسلمون بها ولم يتناكروهما. أحدهما: أنّ أبابكر رضي اللّه عنه عهد بها إلى عمر رضي اللّه عنه، فأثبت المسلمون إمامته بعهده.»

«والثاني: أنّ عمر رضي اللّه عنه عهد بها إلى أهل الشّورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وهُم أعيان العصر، إعتقاداً لصحة العهد بها...

«فإذا أراد الإمام أن يعهد بها، فعليه أن يُجهد رأيه في الأحقّ بها والأقوم بشروطها. فإذا تعيّن له الاجتهاد في واحد، نظر فيه، فإن لم يكن ولداً ولا والداً، جاز أن ينفرد بعقد البيعة له، وبتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار... والصّحيح أنّ بيعته منعقدة، وأنّ الرّضا بها (من أهل الاختيار) غير معتبر، لأنّ بيعة عمر رضي اللّه عنه لم تتوقف على رضا الصّحابة... وإن كان ولي العهد ولداً أو والداً، فقد اختُلف في جواز انفراده بعقد البيعة على ثلاثة مذاهب.»

---

١ – البمّاص، جـ١، ص ٤٥٢.

انظر ايضاً :

أ – الفرّا، ص ٢٥٢ .

ب – التميمي، ص ٢٨١–٢٨٤.

جـ – خلاّف، السّياسة، ص ٣٦.

د – الرّيس، ص ١١٥–١٦٥.

هـ – الفنجري، ص ١٢٢–١٣٧.

١ – لا يجوز، حتى يشاور أهل الاختيار.

٢ – يجوز، لأنه أمير الأمّة، نافذ الأمر لهم وعليهم.

٣ – يجوز له ذلك لوالده، ولا يجوز له لولده.

بمقارنة هذا بالرأي الأول، يتّضح مدى حصافة الفقيه الماوردي في جهده الدؤوب بغية تقنين ما آلت إليه الأمور في عصره في القرن الخامس الهجري، وبعد مُضيّ أكثر من أربعة قرون على الخلافة الرّاشدة التي سبقت الحُكم الوراثي الأموي فالعبّاسي ثمّ الحُكم العثماني فيما بعد (عام ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م). ولقد ذهب بعض المفكرين في العصر الحديث، إلى القول بمهادنة الماوردي للخلفاء والحُكّام في عصره، بتقنينه الأمور بما وافق أهوائهم.

ولكننا خلافا لذلك نرى أنّ الماوردي في سعيه ذاك إنّما حاول عدم تضييع الوقت في النّقاش حول المثاليات، بل إنّه كرّس فقهه في حماية مصالح النّاس وأبدى مرونة فائقة في التعامل مع الواقع بغية تقنينه لتأسيس نظام عام، يدور ويُصان في إطاره الحقوق الأساسيّة والمصالح العامّة للمجتمع. تلك ولاشكّ في أنّها حذاقة تبرّرها المبادئ التالية.

أ – إنّ الحفاظ على النّظام العام للمجتمع، إنّما يشكّل هدفاً جوهرياً يتقدّم جميع الأولويّات، فمن خلاله يمكن حماية بعض أو كلّ الحقوق الأساسيّة. وهذا يتوافق مع التوجيهات النبويّة الشريفة بالنّهي عن شقّ عصا الطّاعة على ولي الأمر، والصّبر في المنشط والمكره، حرصاً على النّظام العام، وحمايةً لوحدة الأمّة.

قال تعالى: «يَا أَيُّها الّذينَ آمَنُوا، أطيعُوا اللّهَ وأطيعُوا الرّسولَ، وأولي الأمرِ مِنكُم...» النّساء – ٥٩

في تفسيره لهذه الآية الكريمة، يؤكّد الجصّاص على أنّ مفهوم «أُولي

الأمر» يشمل: الحكّام، والقضاة، والفقهاء...الخ [1] وهُم الذين تستقيم بهم أمور النّاس.

ب – أنّ «مالا يُدرَك كلُّه، لا يُترَكُ كُلُّه». فإذا لم يكن بالإمكان السّير الصّحيح على خُطى الرّاشدين، فإنّه لا يجوز ترك الحبل على الغارب، وإنّما يجب بذل أفضل الممكن والمُتاح.

جـ – وأنّ «للضّرورة أحكاماً» يجب مراعاتها، بغية إنقاذ ما يمكن إنقاذه. فمن الواضح تاريخياً، أنّ الأحداث الثورية المذكورة قد كلّفت المسلمين آلاف الضحايا، ولذا، فقد عمد حكماء المسلمين إلى إيجاد مناخ من الاستقرار السّياسي الذي يمكن فيه تسيير دفّة الأمور نحو مخرج مأمون. إنّ اتجاهاً كالّذي سلكه الحكماء والفقهاء وأهل الرأي من المسلمين لا يمكن تفسيره سوى بالعقلانية الرّشيدة التي أمكن بها صيانة أكبر قدر من مكتسبات المجتمع، في وقت بدأ فيه جلياً أنّ استمرار تلك الحروب الأهلية – بنهايتها ونتائجها المجهولة – ستكون أكثر ضرراً ودماراً ممّا آل إليه النظام السّياسي في تباينه عمّا عهده الناس في العهد الرّاشد. [2] ويبدو أنّ نوعاً من هذا التفكير قد بدأ في الرّسوخ أكثر فأكثر بعد سقوط زعماء المعارضة واحداً تلو آخر، ممّا أدى إلى تمكين الأمويين من السّيطرة على الأمور بلا منازع وكأمر واقع. وقد يعزّز ما ذهبنا إليه، أنّ عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه، رغم عدم رضاه عن تلك الأوضاع، لم يحاول تبديل أو تغيير النّظام السّياسي، رغم ورعه وفقهه. الأمر الذي يوحي بأنّه رضي الله عنه

---

١ – المشكاة، جـ٢، ص ٥٨٨–٥٩٧.

انظر ايضاً :

أ – الجصّاص، جـ٢، ص ٢١٠–٢١٣ .

ب – الأشعري، الإبانة عن أصول الدّين، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، جـ٢، ص١٠–١٢.

٢ – الدّينوري، جـ١، ص ١٦٤.

انظر ايضاً : أبو زهرة، ابن حنبل، ص ١٥٤–١٥٥.

كان قد اكتشف أنّ أي تغيير – في ظلّ تلك الظروف – قد يؤدي إلى تأجُّج الفتنة نحو منحدر سحيق. (١)

واستناداً إلى المبدأ الفقهي في «سدّ الذّرائع» واختيار «أهون الضررين» نجد أنّ كبار الفقهاء مثل، أبي حنيفة ومالك وابن حنبل، قد نَحَوْا هذا المنحى فيما بعد، فلم يُجيزوا «الخروج» (الثورة) على الحكومات القائمة في حينها، رغم أنّ ابن حنبل – على سبيل المثال – يرى أنّ لقب «الخليفة» لا يستحقه ولا يجب أن يُطلق على أي حاكم جاء بعد الحسن بن علي رضي اللّه عنه. (٢) ودليل بن حنبل في ذلك هو الحديث الشّريف:

« الخلافة في أُمّتي ثلاثون سنةً، ثمّ مُلكٌ بعد ذلك.» (رواه الترمذي وأبو داود، وأورده القلقشندي في كتابه مآثر الإنافة، جـ١)

وعند النّظر في ذلك الأمر، وجد بعض الفقهاء أنّ الفترة المشار إليها في الحديث الشريف، هي الحقبة الزمنية بين بداية حُكم أبي بكر الصدّيق وحتى وفاة الحسن بن علي رضي الله عنهم. (٣)

وبالرغم من أنّ عدم الخروج وشقّ عصا الطّاعة على الحاكم أمرٌ قد شدّد عليه

---

١ – إن مبدأ الأخذ «بأهون الضررين» يمكن تطبيقه حتى يومنا هذا لتجنب الشعوب، الحروب الأهلية وعدم الاستقرار الداخلي للدول، وفي ذلك حماية كبيرة ولا شك لحقوق ومكتسبات الإنسان، استناداً إلى ما أورده القلقشندي (٧٥٦-٨٢٠هـ/ ١٣٦٣-١٤١٧م)، لقد مات عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه مسموماً من قبل بعض أفراد بني أميّة، خوفاً منهم على خروج الحكم من الأسرة وخشية ترشيح عمر بن عبدالعزيز المحتمل لرجل صالح لتلك المهمّة، دون أن يكون بالضرورة من بني أميّة.
– القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، عالم الكتب، بيروت، جـ١، ص ١٤٢.

٢ – المشكاة، جـ٢، ص ٥٩١-٥٩٢.
انظر أيضاً :
أ – النيسابوري، جـ٢، ص ١٧٤ .
ب – الدينوري، جـ١، ص ١٧٤-١٧٥.
جـ – حلمي، نظام، ص ٢٨٨.

٣ – الأشعري، الإبانة، جـ٢، ص ٢٥٩-٢٦٠.
انظر أيضاً :
حلمي، نظام، ص ٢٨٨.

الرّسول صلّى الله عليه وسلم في مناسبات عدّة، بغية وضع حدّ للنزاعات السّياسية، وحفاظاً على وحدة الأمّة، إلاّ أنّه عندما أصبح الخروج ظاهرة سياسية متكرّرة في عالم المسلمين، هبّ الفقهاء لتناوله بالدراسة والتحليل، وأيضاً بهدف صيانة الوحدة والمحافظة على هيبة الدّولة. إنّ «إمارة الاستيلاء» وردت كمصطلح جديد، في سياق التقنين السّياسي الذي حاول بعض الفقهاء، أمثال الماوردي وعبدالملك الجويني، إيجاد إطار من التشريع الاجتهادي لها. ولا يمكن القول هنا بأنّ تلك المحاولات جاءت لمهادنة بعض الأمراء الثّوار، وإنّما كانت تهدف أساساً إلى المحافظة على صالح الأمّة، وقطع الطريق على أولئك الثّوار وذلك بإرضاء بعض طموحاتهم السّلطوية، ولكن ضمن حظيرة الدولة الواحدة، بإظهارهم الولاء والطاعة للخلافة العامّة، والعمل باسمها، حتى ولو كان ذلك صورياً في بعض الأحيان.

إنّ ما ذهب إليه الفقهاء في سعيهم الدؤوب ذاك، لهو دليل على مدى يقظتهم في التعامل مع الواقع المستجدّ في كل حين، ويشفع لهم أنّ ديدنهم كان الصالح العام، وهو الهدف الأجلّ والأسمى، الذي تسعى الشريعة الإسلامية – ما وسعها الجُهد – إلى تحقيقه وصيانته. (١) كما أنّ إجماعُهم على وجوب العودة للاقتداء السّياسي بالرّسول والرّاشدين عليهم السّلام، برهان على أنّ ثمة انحرافاً في التوجه السّياسي قد طرأ على المسار الصحيح فيما بعد العهد

---

١ – راجع الحديث الثاني في الهامش ٤٣ من هذا الفصل.
انظر ايضاً :
أ – الماوردي، أدب، جـ١، ص ٧٥٤ .
ب – الجويني، ص ٢٣١–٢٣٩.
جـ – الفرّا، ص ٢٣٧–٢٣٨.
د – التفتازاني، جـ٢، ص ٢٧٢.
هـ – البيهقي، سُنَنْ، جـ١، ص ٤٤٨ وما بعدها.
و – الشكعة، الشافعي، ص ٦٠.

الرّاشد. (١) ذلك المسار الذي استحق بجدارة أن يكون أنموذجاً يقتدي به ليس المسلمون فحسب، بل والبشرية عامة للأسباب الآتية:

١ – لقد امتاز المنهج الإسلامي في «اختيار الخليفة» بالسّبق التاريخي في التراث البشري. فرغم وجود أمم أخرى أكثر تقدماً بالمنظور المادّي (كالإغريق والروم والفرس) إلاّ أنّ المسلمين هم أول من بنى أسس ما يسمى اليوم بالديمقراطية التي تقوم على المساواة بين الجميع في حرّية الرأي والتعبير والتصرّف السّياسي في اختيار الحاكم وأيضاً في تمثيل الأمّة، في مجتمع متماسك لا يسوده إلاّ الفُضلاء الذين تتحقق بهم العدالة وتصان بهم الحقوق والأعراض، ممّا يعني تحقيق المدينة العادلة التي لم يسبقها ولم يعقبها نظير. وذلك إنجاز كان ومايزال منشود الدّيانات، ومطلوب الفلاسفة والأخلاقيين، بجانب كونه الطموح الذي تهفو إليه قلوب البشرية عامّة.

إنّ نظاماً شمولياً مكّن النّاس من اختيار أبي بكر – لا لحَسَبه أو ماله أو جاهه – ليكون حاكما عليهم، لأنّه أكثرهم ورعاً وتقوى وعدالة (٢) لا شكّ في أنّه

---

١ – الفرّا، ص ٢٢٣ – ٢٢٥.

انظر أيضاً :

أ – الجويني، ص ١٦-١٩ .

ب – التفتازاني، جـ٢، ص ٢٧٢.

جـ – أبو زهرة، أبو حنيفة، ص ١٦٥.

د – بليق، منهاج الصالحين، دار الفتح، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٣٧٨م، ص ٤٣٩-٤٤٠.

٢ – لقد سجّل فقهاء المسلمين إيماءات النبيّ ﷺ فيما يخص رضاه عن استخلاف أبي بكر على المسلمين من بعده. ومن تلك الإشارات ما أورده البخاري أنّه: «أتت امرأةٌ النبيَّ صلّى الله عليه وسلّم، فأمَرَها أن ترجع إليه، قالت: أرأيتَ إن جئتُ ولم أجدكَ كأنّها تقولُ الموتَ، قال: صلّى الله عليه وسلّم: «إن لم تجديني فأتي أبا بكر.».

كما أشار ابن تيمية في هذا الصدد إلى الحديث الشريف: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعُمر.».

– خان، جـ٥، ص٦-٣٦، جـ٩، ص٢٩٩-٣٠٠، ٢٤٩.

انظر أيضاً :

أ – ابن تيمية، السّياسة، ص ٣٣.

ب – الجويني، ص ٣٢.

جـ – ابن هشام، جـ٤، ص ٤٣٩-٤٤٣.

د – النّيسابوري، جـ٣، ص ٧٧.

هـ – القاضي عبدالجبّار، المُغني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، جـ٢٠، الكتاب الأول، ص ٢٢٢-٢٢٤، ٢٤٨-٢٤٩، ٣٥١.

نظام قدير، جدير بالاقتداء والتقدير. (١) وحيث إنّ النّاس كانوا حديثي العهد بالإسلام وديمقراطيته السّياسية، قام الصّديق بترشيح الفاروق رضي الله عنهما، ليكون خليفته من بعد، وذلك ليُجنّب النّاس مزالق الاختلاف والتحزّب. وقام الفاروق بدوره بترشيح أكثر من واحد (بموجب الهيئة الانتخابية الشهيرة) ليتيح للمسلمين مجال اختيار أكثر سعة وتنوعاً، بتعدد الخصال والشمائل الحميدة التي توافرت في أعضاء الهيئة المذكورة، فوقع اختيارهم على ترشيح ذي النّورين، عثمان بن عفّان لورعه وفضله في الإسلام، ثمّ آل الأمر بعد استشهاده إلى علي بن أبي طالب رضى الله عنه. فهو المشهود له بالفقه والورع والشجاعة، أول صبيٍّ كان قد دخل الإسلام وتربّى في مدرسة النبيّ صلّى الله عليه وسلم، ممّا برهن على مقدرة النظام السّياسي الإسلامي على المجيء بأفضل المرشّحين لتولّي أمر الأمّة – وفقاً لكتاب الله وسنّة نبيّه – وبما يرضي النّاس وينفعهم. (٢) الأمر الذي دفع الفقهاء المسلمين إلى اتخاذ «منهج

---

١ – المكبري (المفيد)، الفصول المختارة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، جـ٢، ص ١٩٢–١٩٤.
انظر أيضاً :
أ – ابن هشام، جـ٤، ص ٤٤٨–٤٥٨.
ب – النّيسابوري، جـ٣، ص ٦٥–٦٧.
جـ – الفرّا ، ص ٢٢٣.
د – الجويني، ص ٢٦–٢٧، ٤٢–٤٣.
هـ – ابن تيمية، منهاج السنّة، دار الكتب العلمية، بيروت، جـ٣، ص ١١٧–١٢٠، ١٥٨–١٦٧.
و – البيهقي، سنّن، جـ١، ص ٤٢٤.
ز – الأشعري، الإبانة، جـ٢، ص ٢٥١–٢٦١.
ح – Watt, P.51-52.

٢ – خان، جـ٥، ص ٣٤–٤٧.
انظر أيضاً :
أ – النّيسابوري، جـ٣، ص ٨٠–٨١، ٩٥–٩٧، ١٠٧–١١٠ .
ب – الجويني، ص ٤٣–١٠٣.
جـ – التفتازاني، جـ١، ص ٢٧٧.
د – الفرّا، ص ٢٢٢، ٢٢٤.
هـ – القاضي عبدالجبار، المغني، جـ٢٠، الكتاب الثاني، ص ٣ وما بعدها، ص ٣٠ وما بعدها، ص ٦٠ وما بعدها.
و – البيهقي، سنّن، جـ١، ص ٤٢٥–٤٣٦.
ز – أبو زهرة، ابن حنبل، ص ١٥٦–١٥٧.
ح – Watt, P.55.

الراشدين» معياراً يقيسون عليه مدى صلاحية الحكومات الإسلامية فيما بعد، إضافة إلى أنّهم اعتمدوا «الكفاءات» التي تمتّع بها الرّاشدون، معياراً يقوّمون به مؤهلات المرشّحين لمنصب الخلافة، بعد تلك الحقبة الزّاخرة. وعليه، فقد تبنّى الفقهاء بعض الشروط التي رأوا ضرورة توافرها في المرشّح كالآتي:

١ – الإلمام الكامل باللغة العربيّة وأصولها وآدابها، بحيث يتمكن الخليفة بها من التعامل مع القواعد الفقهيّة والأحكام الواردة في القرآن والسنّة، وهي كلّها عربية اللفظ والمعنى والدّلالة، ولأنها لغة الأمة ولغة قانونها.

٢ – الإلمام بالمبادئ الشرعيّة والفقه الإسلامي.

٣ – أن يكون على دراية كاملة بمجريات الأمور السّياسيّة والاجتماعية.

٤ – أن يكون مشهوراً بالورع والعدل في سيرته الشخصية وتعامله الاجتماعي. (١)

٥ – الرّجولة، وسلامة الحواسّ والأعضاء والبَدَن.

٦ – الشجاعة والنجدة اللّتان تؤديان به للوثوب والدّفاع عن الحقّ وحماية الأمّة، ومناصرة المظلوم. وحيث أنّ الخليفة يُعتبر هو القائد الأعلى، والذي يُعلن الحرب ويعقد السلْم، فإنّ تمتعه بالشجاعة والحزم صفة ضرورية له وللأمّة.

---

١ – الجويني، ص ٦٠–٦٩، ٢٨٦–٣٠٠.

انظر أيضاً :

أ – الفرّا، ص ٢٤١–٢٤٢ .

ب – التفتازاني، جـ٢، ص ٢٧١.

جـ – التميمي، ص ٢٧٧.

د – الرّملي، جـ٧، ص ٤٠٩–٤١٢.

هـ – ابن العربي، الدوائر، ص ١٣٩–١٤٢.

و – عمارة، نظرية الخلافة الإسلامية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ٧٤–٧٨.

ز – الرّيس، ص ٢٨٧–٢٩٧.

ح – الجرف، ص ٣٨٣.

ط – بليق، ص ٤٣٥–٤٣٨.

٧ – النَّسب القُرشي :

ويستند الذين يأخذون بهذا الشرط مثل: الشّافعي وابن حنبل والماوردي وعبدالقاهر التميمي وغيرهم، إلى الحديث الشريف: «الأئمة من قريش.» وأحاديث أخرى عديدة في نفس هذا المعنى. إضافة إلى ذلك يستند جمهور الفقهاء إلى إجماع الصّحابة بقُرشية الخلافة، مستندين إلى الحوار الذي احتج فيه أبويكر بذلك في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي ﷺ. (١) ثم إن البعض الآخر من الفقهاء لا يشترطون توافر «القرشيّة» مستندين إلى الحديث الشّريف: «استمعوا وأطيعوا، وإن استُعملَ عليكم عبدٌ حَبَشي، كأنّ رأسه زبيبة.» وإلى أنّ عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه كان قد ردد رغبته في أن يولّي «سالماً» مولى حذيفة (غير القرشي) أو معاذ بن جبل (الأنصاري) خلافة المسلمين من بعده. (١)

واستناداً إلى مبدأ المساواة الذي كرّسه وشدّد عليه الإسلام، يرى بعض الفقهاء أن «القرشيّة» الواردة في الحديث الشريف يُقصد بها، الكثرة والنّفوذ الاجتماعي والسّياسي الذي توافر لقريش في صدر الإسلام، وليس الغرض

---

١ – البيهقي، سُنَن، جـ٨، ص ١٤٣.

انظر ايضاً :

أ – الألباني، جـ٢، ص ١٣٩ .

ب – التميمي، ص ٢٧٦.

جـ – لاوست، ص ٢١٧–٢٢٠.

٢ – إن الذين يذهبون إلى لزوم قرشية الخلافة العامة للمسلمين، يفسّرون الحديث المذكور بأنّ الإمارة المقصودة هنا قد تعني القيام بأي مهمة رئيسية وعامّة ماعدا الخلافة.

– خان، جـ٩، ص ١٩٢.

انظر ايضاً :

أ – الأشعري، مقالات، جـ٢، ص ١٥١–١٥٣ .

ب – الماوردي، أحكام، ص ٦.

جـ – فاروقي، ص ٢٢٠–٢٢٢ وما بعدها.

د – الشكعة، الشافعي، ص ٥٩–٦٠

هـ – أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م، جـ١، ص٨٩–١٠٧.

منها الجنس (العُنصر أو العِرق)، حيث إنّ النّعرات العنصرية والعرقية أمور يحرّمها الإسلام بصفة مطلقة. (١)

في هذا السّياق يرى ابن خلدون أنّه، عندما تستقرّ الدّولة وتترسّخ أُسُسها، فإنّها لا تكون بحاجة إلى التأثير القَبَلي. (٢)

إن مسألة «القُرشيّة» بالمفهوم المذكور - كمجموعة مؤثرة ذات النّفوذ في المجتمع - هي أشبه ما تكون بالمفهوم الحديث القائل «بحكم الأغلبيّة»، وبناءً عليه يمكن القول بأنّ الفقهاء المسلمين كانوا أصحاب المبادرة في النّضج السّياسي في تأسيس مبدأ «حكم الأغلبية»، فهو أيضاً مبدأ فقهي مفاده «الكثرة حُجّة».

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النّفوذ أو الشّعبيّة المطلوبة أو الشّوكة (الخاصة بالمرشّح الرئاسي) أو تلك الخاصة بأهل الحلّ والعقد، وكنوع من المكانة الاجتماعيّة، يمكن التعبير عنها «بالرّضا والتأييد» المؤدي إلى تفويض ودعم ومساندة الأمّة لذلك المرشّح. الأمر الذي يُشير إلى أنّ نظام الحُكم يقوم بناءً على تأسيس شعبي وفق أحكام الشريعة الإسلامية. (٣) إضافة إلى أنّ ذلك

---

١ - خان، جـه، ص ١٤.

انظر أيضاً :

أ - القرآ، ص ٢٤١ .

ب - القاضي عبدالجبّار، المُغني، جـ٢٠، الكتاب الأول، ص ١٩٨ وما بعدها.

جـ - التفتازاني، جـ٢، ص ٢٧٧.

د - الخضري، الخلفاء، ص ٩-١٠.

هـ - الطماوي، ص ٣٨٥-٣٨٦.

و - الجرف، ص ٣٨٦.

٢ - ابن خلدون، جـ١، ص ٢٧٢-٢٧٥، ٣٣٧-٣٣٩، ٣٤٣-٣٤٥.

٣ - الجويني، ص ٥٧-٦٤.

انظر أيضاً :

أ - خلاّف، السّياسة، ص ٢٦-٣٠ .

ب - عودة، المال، ص ١٢١-١٣٠.

جـ - المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، دار التراث العربي، بيروت، ص ١٩.

النظام بعد تأسيسه، يتيح للنّاس مجال التصرّف بما يتناسب والعصر الذي يعيشونه، وخاصة فيما يتعلّق بالتعبير عن إرادتهم، وتحقيق مصالحهم وسدّ ذرائعهم، وأيضاً في الاستمرار في مساندة ودعم حاكمهم وممثّليهم، أو في إعفائهم عند الضرورة. في هذا الصّدد يشير الفقهاء إلى الخُطبة الجليّة التي ألقاها أبو بكر الصدّيق رضى اللّه عنه بعد أن عُين خليفة على المسلمين:

«أيّها النّاس، إنّي قد وُلّيتُ عليكم ولستُ بخَيركم، إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوّموني - أطيعوني ما أطعتُ اللّه ورسوله (الشريعة) فإن عصيت اللّه ورسوله فلا طاعة لي عليكم...» (١)

يرى جمهور الفقهاء أنّ الخلافة «عقد» يقوم بين النّاس والخليفة على أساس من الرّضا الحرّ للطّرفين ولكلّ منهما الحق في فسخ ذلك العقد في ظلّ ظروف معينة يحددها الشرع. (٢) ذلك لأنهم يؤكدون على أنّ حاكمية النبي ﷺ كان

---

١ - لقد كانت خطبة أبي بكر رضى الله عنه، منبثقةً من الحديث الشريف «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.» مؤكداً بأنه سوف يلتزم في جميع تصرفاته بالحكام ومبادئ الشريعة السمحاء وهي دستور الأمة.

- المشكاة، جـ٢، ص ٥٩٧.

انظر أيضاً :

أ - النّيسابوري، جـ٣، ص ٣٥٦ .

ب - ابن هشام، جـ٤، ص ٤٥٧.

جـ - العكبري، جـ٢، ص ١٩٧.

د - الخضري، الخلفاء، ص ١٨.

هـ - النحوي، ص ١٣٨-١٣٩.

و - عودة، التشريع، جـ١، ص ٤٢-٤٦.

ز - لاوست ، ص ٢٤١-٢٤٣.

ح -الفنجري، ص ٤٤-٤٦.

٢ - الماوردي، أحكام، ص ٧-٨.

انظر أيضاً :

أ - ابن الجوزي، ص ٥٨.

ب - الفرّا، ص ٢٤٠-٢٤٥.

جـ - التفتازاني، جـ٢، ص ٢٧٢.

د - الكاندهلوي، جـ١، ص ٢٣٠-٢٥٣

هـ - الجويني، ص ٧٦-٩٨.

مصدرها مبايعة النّاس له في مناسبات عديدة، حتى هاجر عليه السّلام إلى المدينة.

فوضع الصّحيفة «موثقا» بين الحاكم والشعب بجميع فئاته وأديانه. وتعتبر الصّحيفة أول دستور مكتوب في تاريخ البشرية، وخاصة بما أرساه من مبادئ العدالة والمساواة وتبادل الحقوق والواجبات بين الحاكم والشعب. (١) أنظر الملحق رقم (١) من هذه الدراسة.

إنّ البيعة ونظراً لدورها وأهميتها العظيمة تحظى ببالغ العناية في القرآن والسنّة، وتعتبر ميثاقاً غليظاً، يجب المحافظة على عهده والالتزام ببنوده من جميع الأطراف المعنية. (٢) كما تحظى مهام الخلافة برعاية السنّة الشريفة

و - الاشعري، الإبانة، جـ٢، ص ٢٥٧-٢٥٨.

ز - الرّيس، ص ٣٣٩-٣٤٤.

ح - حلمي، الحكم، ص ٤٤١-٤٤٥.

ط - لاوويست، ص ٢٠٧-٢٠٨.

ي - الخالدي، البيعة، ص ١٢٣-١٢٧.

ك - عثمان، بيان عقد الإمامة ونظرية العقد الاجتماعي، مجلة كلية علوم الاجتماع، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، العدد الأول، ص ٥٦٣-٥٩٥.

١ - ابن كثير، العمدة، جـ٣، ص ٢٠٦.

أنظر أيضاً :

أ - ابن سلاّم، ص ١٦٦-٢٩٠.

ب - ابن عبدالحكم، ص ٧٨.

جـ - حميد الله، ص ٥٧-٦٣.

د - عمارة، الحكم، ص ٥.

هـ - الشريف، دور الحجاز، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص٩٠-٩٧.

و - Watt, P.11-13, 173-176.

ز - El-Awa, Political,PP.15-25.

٢ - البقرة -١١٧، آل عمران-٧٦، المائدة ١، ٧، الأنفال-٥٦، التوبة-١١١، الفتح-١٠، ١٨، الممتحنة-١٢.

أنظر أيضاً :

أ - المشكاة، جـ٢، ص ٥٨٨-٥٩٦ .

ب - ابن قيّم، أعلام، جـ٢، ص ٧٣.

جـ - ابن عبدالحكم، ص ١٤٦.

د - الصالح، علوم الحديث، ص ٣٠.

هـ - الأنصاري، الشورى، ص ١٠.

و - خدّوري، الحرب، ص ١٤، ٢٧٤ وما بعدها.

ز - الرّيّس، ص ٣٠.

ح - القاسمي، جـ١، ص ٣٢-٤٣.

وتعتبرها أمانة ثقيلة، يتحمّل الخليفة بموجبها جسامة المسؤولية في اضطلاعه بالتزاماته الشرعيّة التي تحمّلها بموجب عقد البيعة، لتحقيق المصلحة العامّة والسّير بها نحو برّ الأمان. (١) وإذا كانت مسؤولية الخليفة تشكّل حقوق النّاس، فإنّ الشريعة تتيح لهم مراقبة حكومتهم في أدائها لتلك الواجبات بغية مؤازرتها وتقويم ما قد يحتاج إلى تعديل المسار، في إطار من الإخلاص والتراحم، وليس التنافس والتناحر.

قال ﷺ: «الدّين النّصيحة، الدّين النّصيحة، الدّين النّصيحة. قالوا: لِمَن يارسول اللّه؟ قال: للّه ولكتابه ولرسولِه ولأئمّة المسلمين وعامّتهم.» (رواه مسلم والنسائي والترمذي).

ولقد تناول الفقهاء مهام الحكومة في مناقشاتهم بكثير من الدّقة والاهتمام. ويمكننا القول إيجازاً بأنّها تنحصر في تحقيق ما من شأنه الصالح العام أو حماية الفئات الثلاث من الحقوق الأساسيّة (الفصل الثاني، المبحث الثالث -٢) كالآتي:

١ - حماية الدّين بمفهوميه العقائدي والشّرعي.

٢ - تأسيس السّلطة القضائية الشرعيّة.

---

١ - «ياأيُّها الّذينَ آمَنوا لاَ تَخونوا اللّهَ وَالرّسولَ وَتَخونوا أماناتِكُم وأنتُم تَعلَمون.» الأنفال - ٢٧.
انظر أيضاً:
أ - حجازي، جـ١، ص ٣٦٠-٣٦١ .
ب - خان، جـ٩، ص ١٩٦-١٩٧.
جـ - مشكاة، جـ٢، ص ٦٠٧-٦٠٨.
د - ابن تيمية، السّياسة، ص ٢٠-٢٤.
هـ - النّيسابوري، جـ١، ص ٩٢.
و - ابن الجوزي، ص ٥٥.
ز - ابن تيمية، الحسبة، ص ١١-١٢.

٣ – حماية أمن المجتمع من التهديدات الداخلية والخارجية بمختلف الوسائل مثل، تأسيس قوات الشرطة والجيش.

٤ – تطبيق الشّريعة، وسنّ القوانين والأنظمة اللازمة.

٥ – تأسيس جهاز الإدارة المدنيّة للاضطلاع بخدمة المجتمع، كالصّحة والتعليم والخدمات الاجتماعية الأخرى. (الفصل الرّابع، المبحث الرّابع.) [١] ومما سبق يتّضح أنّ هناك نوعين من السّلطات التي تنشأ نتيجة لقيام الحكومة:

أ – السّلطات التكميلية: وهي التي تضطلع ببعض المسئوليات تجاه الجمهور وبالنّيابة عن الحاكم مثل: الحكّام المحليين، الشرطة والمؤسسات الخدمية الأخرى التي يقوم الحاكم بالإشراف عليها بصفته السلطة المركزية العُليا، حيث تشكّل جميعها السّلطة التنفيذية. [٢]

ب – السلطات، كالقضاء والمحاكم، والتي يتم تعيينها للفصل في المنازعات بين الأفراد، لاستعادة الأمور إلى نصابها الشرعي. ولمّا كانت طبيعة عمل هذه السلطة تختلف عن سابقتها، فإنّ دراستها هي موضوع المبحث التالي من هذا الفصل.

---

١ – الماوردي، أحكام، ص ١٥–٢١، ٢٣١–٢٤١.

انظر أيضاً :

أ – الجويني، ص ١٥–١٧ .

ب – الكاندهلوي، جـ٢، ص ٨١–٩٣.

جـ – لاروست، ص ٢٢٠–٢٣٦.

د – حوّا، الأمير، ص ١٣٦–١٦٧.

هـ – الأعرج، (أبو الفضل)، تحرير السلوك في تدبير الملوك، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص ٢٥–٢٩.

و – عثمان، رياسة، ص ٢٤٧–٢٥١.

ز – العقّاد، موسوعة، جـ١، ص٧٣١–٧٣٢.

٢ – لاروست، ص ٢٢٩–٢٣٦.

انظر أيضاً :

أ – كبرى زادة، جـ١، ص ٤١٠–٤١١ .

ب – عودة، سياسة، ص ٢٣٠–٢٣٢، ٢٤٨–٢٥٢.

وإذا كان عقد البيعة قد ألقى بهذه التبعات الجسيمة على الحكومة كأحد طرفي العقد، فإنّ الطرف الآخر وهو الشّعب، يتحمّل مسئولية الطاعة والتعاون ومؤازرة حكومته في إيجاد المناخ المناسب الذي تستطيع به الحكومة القيام بواجباتها. فالطاعة هنا تشكّل مسئولية المحافظة على النظام العام والتي يجب على الناس مراعاتها، وللطّاعة أصول تنظيمية الهدف منها عدم ترجيح مصلحة طرف على الآخر، وبما لا يخلّ بالاعتبارات الشّرعيّة والأخلاقية:

١ - عن ابن عُمَر قال: «كنّا إذا بايعنا رسول اللّه ﷺ على السّمع والطّاعة، يقول لنا: فيما استطعتُم.» (١)

تلك هي صفة رحمة اللّه ورحمة رسوله في أن لا تكلّف نفس إلاّ وسعها، وعليه كان ﷺ يكررها: (فيما استطعتُم) موضّحاً أنّ كلّ فرد مسؤول عن القيام بالتزاماته في حدود إمكانيّاته وطاقته. وهذه ميزة تمتاز بها الشريعة على القانون الوضعي الذي لا يغير جانب «الاستطاعة» نفس القدر من الاهتمام الذي توليها الشريعة السّمحاء.

٢ - إنّ الطاعة واجبة وفقاً لأحكام الشّريعة، فإذا انحرفت الحكومة عن جادة الشرع، فلا طاعة لها على النّاس، ولا يمكن إدانة الشخص بتهمة عصيان أمر غير شرعي. ولقد أوضح الصدّيق رضي اللّه عنه ذلك قائلاً: «أطيعوني ما أطعتُ اللّه ورسوله (الشريعة والقانون) فإن عصيت (اللّه ورسوله) فلا طاعة لي عليكم». أي أنّ التزام الحاكم بالدستور والقوانين هو مصدر

---

١ - المشكاة، جـ٢، ص ٥٨٩.

انظر ايضاً :

أ - ابن تيمية، الحسبة، ص ١١٦-١١٧.

ب - لاوست، ص ٢٣٧-٢٤٢.

جـ - عودة، سياسة، ص ٢٥٣-٢٦٦.

وجوب طاعة النّاس له، وهذا ما جرى عليه العُرف السّياسي في زمننا المعاصر. (١)

ويروي أنّ النبيّ ﷺ بصفته حاكما، كان يُخضع جميع قراراته الدنيوية من شؤون النّاس للنّقاش (الشّورى)، ولِما يستقرّ عليه آراء النّاس، ويحثّهم على الإدلاء بآرائهم حتى وإن كانت مخالفة، فهو عليه السّلام القائل «أنتُم أدرى بأمور دنياكم»، ممّا يُعتبر تخويلاً صريحاً للنّاس بحريّة العيش وتدبير أمورهم كما يحلو لهم، دون أية قيود أو وصاية، ولكن ضمن الإطار الشرعي الواسع، بما يحقّق المصلحة العامة. (٢) ولرفع الظُلم يحثّ النبي ﷺ المسلمين على الرّفض فيما يؤمرون به، قائلاً «أفضل الجهاد كلمة حقٌ عند سُلطان جائر.» (٣) (أنظر المبحث السابق من هذا الفصل)

ولقد سبقت الإشارة (في المبحث السابق) إلى أنّ المسلمين نزولاً عند رأي أهل الحلّ والعقد قد رفضوا قرار الصحابي الجليل معاوية، في تعيين ابنه وليًا للعهد، الأمر الذي يمكن تفسيره حديثا بمساندة الشعب للبرلمان في ممارسته لحق المعارضة، مع ملاحظة أنّ الإسلام يقرّر الضوابط اللاّزمة على الحق في المعارضة تفادياً للفوضى وضياع المصالح، ومن ذلك أن تكون المعارضة في حدود المعقولية الشرعية والأخلاقية، وأن يكون الانتقاد موضوعياً وعادلاً وبنّاءً،

---

١ – المشكاة، جـ٢، ص ٥٩٧.

انظر أيضاً :

أ – ابن نجيم، ص ١٢٤–١٢٥.

ب – ابن قيّم، أعلام، جـ١، ص ٤٨.

جـ – عثمان، عقد الإمامة، ص ٥٨٨–٥٩٥.

د – نموذج الدستور الإسلامي، المادة–٣٦.

٢ – ابن هشام، جـ٢، ص ١٤٩ وما بعدها، جـ٣، ص ٢٠٢–٢٠٣ وما بعدها.

انظر أيضاً :

أ – الخالدي، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٩٢–١٠٤ .

٣ – المشكاة، جـ٢، ص ٥٩٤.

انظر أيضاً :

– عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، مطابع المختار الإسلامي، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٣٧٧هـ، ص ٥٩–٦٢.

ليس الهدف منه الهدم أو الانتقام الشخصي أو المصلحة الذاتية. (١)

أمّا حديثا، فإنّ الأنظمة البرلمانية المتّبعة في بعض أرجاء العالم الإسلامي توضّح الإجراءات القانونية التي يتم خلالها المعارضة السّياسية، أو استجواب الحكومة، إلاّ أنّ الكثير من الأحزاب قد أساء استعمال ذلك الحق.

ممّا سبق يمكننا أن نخلص إلى أنّ ممارسة الحقوق السّياسية أمر يكفله الإسلام بأوسع صوره وبكامل الحرّية، في إطار شرعي عادل، يحفظ لجميع الأطراف حقوقها وكرامتها. فعقد البيعة الذي يؤسس الالتزام المتبادل بين الحاكم والمحكوم، ينشأ بإرادة حرّة من الطرفين، ويستمر برضاهما، فلا مجال لإساءة استغلال طرف للآخر، وإلاّ وجب فسخه (٢) أما السلطة التنفيذية فليس لها – في قيامها بدورها أن تتعرّض للسلطتين الأخريين (التشريعية والقضائية)، مع إقرار كل سلطة بوجوب التزام بالتعاون مع السّلطات الأخرى. (٣)

قال ابن تيمية في كتابه السّياسة الشرعيّة:

«فالواجب اتخاذ الإمارة (تأسيس الحكومة) ديناً وقُربة يُتقرّب بها إلى الله، فإنّ التقرُّب إليه فيها، بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القُربات، وإنّما يُفسد فيها (الإمارة) حال أكثر النّاس لابتغاء الرّياسة أو المال بها» مشيراً إلى الآية الكريمة:

---

١ – الفنجري، ص ١٥١-١٦٧ وما بعدها.

انظر ايضاً :

– أبو حبيب، ص ١١٧-١٢٦.

٢ – النعوي، ص ٩٢-٩٧.

٣ – الرّيس، ص ٣٨٠-٣٨١.

انظر ايضاً :

أ – الطّماوي، ص ٦٢٠-٦٢٣ .

ب – الجرف، ص ٢٧٤-٢٧٥.

جـ – حلمي، حكم، ص ٤٠.

«تِلكَ الدّار الآخِرَة نَجعَلُها للّذين لاَ يُريدُونَ عُلُوّاً في الأرضِ ولاَ فَساداً، والعاقِبَةُ لِلمُتّقين.» القصص - ٨٣.

ذلك لأنّ اللّه سبحانه وتعالى قد ذمّ الحكّام المفسدين والمُستَعلين على النّاس، مثل فرعون وزمرته وقارون بماله وثرائه، فلم يُغن عنهم سطوتهم ومالهم فباءوا بُخسران مبين.

وفي معرض حديثه عن أهمّية قيام الحكومة، يورد ابن تيمية الحكمة القائلة: «ستّون سنة من إمام جائر، أصلحُ من ليلة بلا سلطان» حيث إنّ السّلف كالفيصل بن عياض وأحمد بن حنبل وغيرهما يقولون: «لو كان لنا دعوة مُجابة لدعونا بها للسّلطان».

بينما يشير الماوردي إلى الحديث الشّريف:

«سَيَليكُم بَعدي وُلاةٌ، فَيَليكُم البَرُّ ببرّه، وَيَليكُمُ الفاجِر بفجوره، فاسمَعوا لَهُم وأطيعوا في كلّ ما وافق الحقّ، فإن أحسَنوا فلكُم ولَهُم، وإن أساءوا فلَكُم وعَلَيهم.»

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

السلطة القضائية

لقد أسلفنا أنّ الغرض من تأسيس السلّطة القضائية هو الاضطلاع بتسوية الخلافات والفصل في النزاعات الناشئة بين النّاس. (١) فقد يختلف الناس ويتنازعون فيما بينهم ليس فقط من منطلق عدواني ولكن أيضاً بسبب الاختلاف في الرأي بين الأفراد كل حسب فهمه ومنطقه الخاص فيما يتعلق بأمر معين. (٢)

وبهذا الخصوص يشير الفقهاء المسلمون إلى العديد من الآيات القرآنية التي تنصّ على أنّ الفصل في المنازعات بين الناس كان يشكّل جزءاً من واجبات رسول الله ﷺ. (٣)

في هذا الصدد يشير الفقيه (ابن أبي الدّم) إبراهيم بن عبدالله الحموي (٥٨٣-٦٤٢هـ/ ١١٨٧-١٢٤٤م) إلى أنّ القضاء، بمفهوم الدّفاع عن الحقوق المغتصبة أو المعتدى عليها أو الحكم في نزاع بين طرفين متخاصمين، يشكّل فريضة إسلامية هامة يجب إقامتها بغية الحفاظ على العدالة. (٤) وبناءً عليه فإنّه يجب على الحكومة تأسيس السلطة القضائية لأداء هذه المهمة. (٥)

---

١ - أنظر الفصل الخامس، المبحث الثاني من هذه الدراسة.

٢ - الماوردي، أدب، جـ١، ص ١٣٥-١٣٦.

٣ - «فلا وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ، ثُم لاَ يَجِدوا فِي أَنفُسِهِم حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّموا تَسْلِيماً.» النّساء-٦٥.

«... فَاحكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهوَاءَهُم عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الحَقِّ.» المائدة-٤٨.

- البقرة -٢١٣، الجُمعة-٢٥

أنظر أيضاً :

أ - ابن كثير، العُمدة - جـ٣، ص٢١١-٢١٤، جـ٤، ص ١٦٣-١٧٣.

ب - الحَمَوي (ابن أبي الدّم)، أدب القاضي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص٥٧ وما بعدها.

٤ - الحَمَوي، ص٥٤-٨٤.

٥ - الخصّاف، ص ٢٩-٣٣.

أنظر أيضاً :

أ - الماوردي، أحكام، ص ٢١ .

ب - الماوردي، أدب، جـ١، ص ١٣٧-١٣٨.

جـ - المالكي، ص ١٠-١١.

د - الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص ٢٣٧-٢٣٩.

هـ - السمرقندي، جـ٣، ص ٣٦٩.

وبالرجـوع إلى سُنّة النبيّ الكريم ﷺ نجد أنّه قد فصل في الكثير من القضايا. كما أنّه عيّن بعض الصحابة الأجلاّء قضاة في الولايات، مثل معاذ بن جبل في اليمن وعتاب بن أُسيد (توفى عام ١٣هـ/ ٦٣٤م) في مكة... إلخ. (١)

ولقد تطور النظام القضائي الذي أرسى رسول الله ﷺ دعائمه، خلال عهد الخلفاء الراشدين وخاصة في عهد عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه، الذي كان هو نفسه فقيهاً عظيماً بالإضافة إلى كونه قاضياً مجرّباً ذا خبرة طويلة، إذ أنّه كان قد فصل في الكثير من القضايا في حياة رسول اللّه ﷺ. وعلاوة على ذلك، فقد شغل منصب قاضي المدينة في عهد أبي بكر الصدّيق (٢) وكان شأنه في ذلك شأن الكثير من كبار الصحابة الذين جمعوا بين الفقه والرأي بجانب مشاركتهم للنبي صلّى الله عليه وسلم في العديد من المهام التنفيذية والعسكرية إضافة إلى كونهم من أهل الشورى ومن رجال القضاء الأمر الذي يمكن به فهم اضطلاع عمر على أنه كان مزية كبرى للممارسات القانونية، والشرعية ولتحقيق العدالة أيضاً إذ أنّه عادة ما يكون الفقيه أكثر قدرة على فهم وإدراك وتحقيق الأهداف الشرعية بغرض تأمين قدر أكبر من العدالة بين النّاس. وهو الأمر الذي حظى بجُلّ اهتمام الشريعة الإسلامية. علاوة على ذلك، فإنّ تدخّل رسول اللّه ﷺ بصفته رئيساً للدولة يجب ألا يُفهم على أنّه نوع من سيطرة أو هيمنة السلطة التنفيذية على السلطة القضائية إذ أن الرّسول الكريم كان هو المشرّع

١- أنظر الفصل الأول، المبحثين ١، ٤ من هذه الدراسة.

انظر أيضاً :

أ - المالكي، ٢٣-٢٥ .

ب - الوكيع، أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت، جـ١، ص ٥.

جـ - النّيسابوري، جـ٤، ص ٩٧-٩٨، ١٠٢ وما بعدها.

٢ - النّيسابوري، جـ٤، ص ٨٨.

انظر أيضاً :

أ - المالكي، ص ٢٥ .

ب - الطّماوي، ٤٢٤-٤٢٥.

جـ - حلمي، حكم، ص ٢٤٧-٢٤٨.

وفقاً للنصوص القرآنية ووفقاً لما ينزل عليه من الوحي بالإضافة إلى كونه مؤسس السلطتين التنفيذية والقضائية فكان عليه السّلام يقوم بكل تلك المهام والوظائف على سبيل السلطة المتكاملة كنبي ورسول لله، حيث كان مرشداً للناس مثله مثل بعض الرسل الآخرين الذين جمعوا الحُكم والنبوّة معاً مثل سليمان وداود عليهما السّلام. (١) ولكن بالرغم من ذلك فإن رسول الله ﷺ أكد حرية القضاء بتفويضه الواضح والصريح لبعض الذين عينهم قضاة (مثل معاذ بن جبل) لممارسة الاجتهاد، وفقاً للشريعة، بغية حل المشاكل القانونية بين الناس وتحقيقاً للعدالة. (٢) (راجع الفصل الأول، المبحث الثاني -١).

ويمكننا القول إنّ مبدأ الفصل بين السلطات بمفهومه الحديث قد ظهر نتيجة لإساءة استغلال السلطة من قبل بعض أصحابها حيث كانت الأنظمة الديكتاتورية الظالمة التي أهانت كرامة الناس وأهدرت الحقوق الإنسانية.

وبناءً عليه، فقد شكل هذا المبدأ حماية كافية من شأنها تفادي ظلم الأنظمة الطاغية إضافة إلى أن فكرة الفصل بين السلطات يكون من شأنها تفادي التضارب بين مهام ووظائف كل من هذه السلطات، أي أنّ هذه الفكرة تهدف إلى تحقيق أقصى حد ممكن من التعاون والانسجام بين السلطات لخدمة الصالح العام. ولا شك في أنّ هذا التعاون يمكن أن يتحقق بدرجة أكبر فيما لو تولّى مقاليد الأمور حاكم عادل تقي ورع، غير منحاز وقادر على الجمع بين هذه السلطات الثلاث. وحيث إنّ وجود الأشخاص المثاليين غير متوافر الاّ فيما ندر، نجد أنّ عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يتمتع ببعد نظر كبير عندما قرر

---

١ - آل عمران -٣-٤، الأعراف-٨١، النّحل-٦٤، الأنبياء-٧٢-٧٣، ٧٨-٧٩، السّجدة-٢٣-٢٤، ص-٢٦.

انظر ايضاً :

أ - النّبهان، ص ٦١٦-٦١٨ .

ب - مُغنيّة، قضاء العرب، عز الدين للنشر، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ٢٢-٢٣.

٢ - أنظر الفصل الأول من هذه الدراسة.

انظر ايضاً :

- النُّباهي (أبو الحَسَن)، تاريخ قضاة الأندلس، المكتب التجاري، بيروت، ص ٤-٥.

الفصل بين سلطات الحكام الإقليميين والقضاة المحليين، لأن ذلك الفصل هو الذي مكّن المظلومين من مقاضاة المسؤولين المحليين أو حتى أولئك الحكام أمام السلطات القضائية المحلية بدلا من الذهاب إلى المدينة (عاصمة الخلافة الإسلامية) لذلك الغرض. إلا أنّ المجتمع الإسلامي الأول وما تمتّع به من إيمان صادق وإحساس ديني مرهف، كان يقدّر المعرفة الشرعية أيّما تقدير ولذا، فقد امتازت تلك الحقبة بوجود العديد من الفقهاء أصحاب الآراء الحصيفة من الذين كان لهم مساهمات جليلة في تطوير التشريع بجانب مشاركاتهم في النظام القضائي وفي مراقبة تصرفات الحكومة، أي أنّهم قد خدموا ودعّموا العدالة بكافة الوسائل. إنّ مقدرة القاضي على تحقيق العدل وإمكانياته الفقهية بهذا الصدد تعتبر أمراً حيوياً وأساسياً، ولذا فإننا نجد رسول الله ﷺ يثني على ذلك القاضي الذي يقضي عن دراية حقه ويراعي العدالة. (١) ويرى بعض الفقهاء المسلمين مثل الجصاص والخصاف أبي بكر (توفى عام ٢٦١هـ/ ٩٤٧م) أنّ القاضي ينبغي له أن يكون على معرفة ليس فقط بالمصادر الأساسية للشريعة بل يجب أيضاً أن يكون قادراً على ممارسة الاجتهاد بالاستنباط والحُجة والتحليل حتى يستطيع تفسير أحكام الشريعة وإصدار حكم سليم. (٢)

---

١ - ابن فرحون، تبصرة الحكّام، طُبع على هامش علّيش، فتح العليّ المالك، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م، جـ١، ص ١٣-١٦.

انظر أيضاً :

أ - المشكاة، جـ٢، ص ٦١٠-٦١١ .

ب - الوكيع، جـ١، ص ١٤-١٩.

جـ - النّيسابوري، جـ١، ص ٩٠ وما بعدها.

د - المودودي، الحكومة، ص ١٩٨ وما بعدها.

هـ - صعب، الإنسان، ص ١٥٢-١٥٨.

٢ - الخصّاف، ص ٢٩.

انظر أيضاً :

أ - ابن فرحون، جـ١، ص ١٦-١٧.

ب - المالكي، ص ٨٠-٨١.

جـ - النّبهان، ص ٦٢٨-٦٢٩.

د - المودودي، دستور، ص ٢٤-٣٠.

وعلاوة على ذلك، فإن التقوى الحقة والعدالة يشكلان صفتين هامتين يجب أن يتحلّى بهما القاضي، وهذه الصفات والشروط إن تحققت فإنّها تزيد من توقعات تحقيق العدالة على يد القاضي، بجانب أنها تقوّي الثقة المتبادلة بين الناس والقائمين على النظام القضائي والشرعي في مجتمعاتهم. (١)

ويعتبر الفقهاء المسلمون قواعد الإجراءات القضائية التي أرساها الخليفة عمر بن الخطاب (حسبما جاء في رسالته إلى أبي موسى الأشعري - قاضي البصرة في العراق) بمثابة المبادئ الأساسية التي يجب على كل قاضٍ مراعاتها والالتزام بها، لتحقيق أقصى قدر من العدالة.

كتب الخليفة عمر بن الخطّاب إلى أبي موسى رضي الله عنهما: «أمّا بعد، (١) فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متّبعة، (٢) فافهم إذا أدلي إليك، (٣) فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، (٤) آسِ الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حَيْفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك، (٥) البينة على المدعي، واليمين على من أنكر، (٦) والصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً، (٧) ومن ادعى حقا غائباً أو بينة فاضرب له أمداً ينتهي إليه، فإن بيّنه أعطيته بحقه وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك، هو أبلغ في العذر وأجلى للعَماء، (٨) ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل، (٩) والمسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجرّبا عليه شهادة زور، أو مجلوداً في حدّ، أو ظنينا في ولاء أو قرابة، فإن الله تعالى تولّى من العباد السرائر، وستر عليهم الحدود إلا

---

١ - الماوردي، أحكام، ص ٦٦.

انظر ايضاً :

أ - النُّبهان، ٦٢٧ .

ب - زيدان، نظام القضاء في الإسلام، مطبعة العاني، بغداد، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص ٢٨-٣٠، ٣٢.

جـ - المرصفاوي، نظام القضاء في الإسلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص ١١-٢٨.

د - النُّبهاني، ص ٥

بالبيِّنات والأيمان، (١٠) ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك ممّا ورد عليك ممّا ليس في قرآن ولا سنّة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق، (١١) وإيّاك والغضب والقلق والضجر، والتأذي بالناس والتنكر عند الخصومة أو الخصوم، - شك أبو عبيد - (١٢) فإن القضاء في مواطن الحق ممّا يوجب الله به الأجر، ويحسن به الذكر، فمن خلصت نيته في الحق ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزيّن بما ليس في نفسه شانَه الله، فإن الله تعالى لا يقبل من العباد إلاّ ما كان خالصا. فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته، والسلام عليك ورحمة الله».

قال ابن قيّم الجوزيّة:

«وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة. والحاكم والمفتي أحوج شئ إليه وإلى تأمله والتفقه فيه.» (أورده ابن قيّم الجوزيّة في كتابه أعلام الموقعين - جـ١، ص٨٥)

وعليه يمكننا الإشارة إلى بعض تلك المبادئ كما يلي:

أ - يجب على القاضي بذل قصارى جهده لفهم وإدراك المشكلة الحقيقية بين المتخاصمين، كما يجب عليه الاستماع إلى وفهم وجهة نظر كل من الأطراف.

ب - يجب على القاضي معاملة جميع الأطراف على قدم المساواة من حيث:

١ - الاجتماع بهم واستقبالهم بنفس الطريقة.

٢ - إعطاء كل طرف فرصة متساوية للدّفاع عن نفسه أو تقديم أدلته وبراهينه.

٣ - إعطاء كل منهم نفس القدر من الاحترام والإصغاء.

٤ - الحكم بينهم دون أي تفرقة بسبب مكانتهم الاجتماعية أو السياسية أو رتبهم العسكرية أو بسبب الجنس أو العرق أو اللون أو الدّين.

ج – يجب أن يكون الحكم مؤسساً على الحقيقة والعدل (١).

د – إذا صادف القاضي مشكلة قد يكون من شأنها التأثير على حكمه، ينبغي عليه استشارة الآخرين (الفقهاء أو القضاة... إلخ) حتى يتمكن من التوصل إلى قرار صائب. (٢)

هـ – يعتبر وجود مترجم أمين أحد العوامل المهمة لإتاحة الفرصة أمام الشخص الماثل أمام المحكمة للتعبير عن نفسه بلغته الأصلية (إن لم يكن عربياً) والإفادة بما يريد دفاعاً عن نفسه. (٣)

و – يرى الكثير من الفقهاء المسلمين أنّه يكون من المفضّل أن يتخذ القاضي

---

١ – الماوردي، أحكام، ص ٧١-٧٢.
انظر ايضاً :
أ – الحموي، ص ١٢٧-١٣٣ .
ب – السمرقندي، جـ٣، ص ٣٧٢-٣٧٤.
جـ – ابن قيّم، أعلام، جـ١، ص ٨٥-١٠٠.
د – الماوردي، أدب، جـ١، ص ٢٥٥-٢٦٣.
هـ – النّيسابوري، جـ٤، ص ٩٤.
و – الوكيع، جـ١، ص ٧٠-٨١.
ز – البهنسي، ص ٣٤٤-٣٤٧.
ح – سعيد، المتّهم وحقوقه، مكتبة المنار، الزرقا (الأردن) ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ١٠-١٦.
ط – المحمصاني، ص ١٨٧-١٩٠.
ي – النّبهان، ص ٦١٨-٦٢٠، ٦٥٤-٦٥٦.
ك – ابن رُشد، بداية، جـ٢، ص ٦١١.
٢ – ابن فرحون، جـ١، ص ٣٩-٤٠.
انظر ايضاً :
أ – الحموي، ص ١١٠ .
ب – الخصّاف، ص ١٠٥-١٠٧.
٣ – ابن فرحون، جـ١، ص ٣٢.
انظر ايضاً :
أ – الحموي، ص ١١٣ .
ب – الخصّاف، ص ٣٢٨.

لنفسه كاتباً يعتمد عليه من أهل الثقة والأمانة لتسجيل الإفادات الرّسمية (محاضر الاجتماعات والجلسات) ووقائع القضايا. (١)

ز - يجب أن لا يضطلع القاضي بالنظر في أي قضية يكون هو شخصيا طرفاً فيها أو يكون أحد شركائه (في أي عمل أو تجارة أو مصالح) أو أي من أقاربه طرفاً فيها (مثل أصوله أو فروعه أو إخوته أو أخواته أو زوجته... إلخ) أو حتى تلك القضايا التي يكون أي من الأشخاص الذين بينهم وبين القاضي عداوة أو خلافات شخصية طرفاً فيها، ولقد تناولت مجلة الأحكام العدلية في موادها ١٨٠٨ وما بعدها الكثير من هذه الأصول تفصيلاً. (٢)

ح - قال ﷺ: «لا يقضين حاكم بين إثنين وهو غضبان.» (رواه أحمد).

ط - إن العدالة مسؤولية مشتركة قال ﷺ:

«إنّما أنا بَشَرٌ، وإنّكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكُم أن يكونَ ألحَنَ بحُجّتِه مِن بَعض، فأقضي لهُ على نحو ما أسمعُ مِنه. فمَن قضَيتُ له بشيءٍ مِن حقّ أخيه فلاَ يَأخُذنّهُ، فإنّما أقطعُ له قطعةً مِنَ النّار.» (مشكاة المصابيح، جـ٢، ص ٦٠٢).

وفقاً لهذا الحديث فإن القاضي هو شخص طبيعي يمتاز ببعض المؤهلات المعينة، وبالتالي فإنه يتوجّب على المتخاصمين مراعاة النزاهة والصدق في ادعاءاتهم وفي تقديم أدلّتهم وبراهينهم (٣)، ويعتبر الشهود أيضاً مسؤولين عن

---

١ - ابن فرحون، جـ١، ص ٣٢-٣٣.
انظر أيضاً :
الحموي، ص ١٠٩.
٢ - ابن فرحون، جـ١، ص ٧٩-٨٥.
انظر أيضاً :
أ - أبو فارس، القضاء في الإسلام، دار الفُرقان، عمّان، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص ٣٣ .
ب - زيدان، القضاء، ص ٤٩-٥١ .
٣ - المشكاة، جـ٢، ص ٦١٧ .
انظر أيضاً :
فهمي، ص ٥٢١-٥٢٩.

تصرفاتهم التي قد تؤدي إلى إعاقة الوصول إلى العدالة في تلك القضايا المطروحة أمام المحاكم. ويكون للقضاة سلطة إصدار بعض الأحكام التعزيزية ضد من يشهد زوراً أو بهتاناً، وذلك بغرض تفادي تضليل العدالة إلى أدنى حدّ ممكن. (١)

ويشترط توافر بعض الصفات الدينية والأخلاقية في الشهود، فلا تُقبل الشهادة ممّن كان عليه أمارات السوء مثل:

١ – الشخص الخائن.

٢ – من طُبقت عليه عقوبة الجلد ولارتكابه فعلاً محرّماً شرعاً.

٣ – من عُرف عنه عداوة مع أي من المتنازعين.

٤ – الأقارب مثل الأب لا تقبل شهادته في نزاع يكون ابنه طرفاً فيه... إلخ (٢)

وبهذا الصدد اعتبر رسول الله ﷺ أنّ أفضل شاهد هو ذلك الشخص الذي يتقدم للإدلاء بشهادته لا لغرض سوى إظهار للعدالة، حتى وإن لم يُطلب منه ذلك. هذا وقد حظي تقديم الأدلة والإدلاء بالشهادة باهتمام كبير في القرآن الكريم ومن قبل الفقهاء المسلمين. قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: «ألا

---

١ – مالك، المؤطا، جـ١، ص ٧٢٧ .
انظر أيضاً :
ابن فرحون، جـ١، ص ٧٩، ٢٠٥–٢٠٩.
٢ – المشكاة، جـ٢، ص ٦٢٢–٦٢٤ .
انظر أيضاً :
أ – فهمي، ص ٥١٨–٥٢١ .
ب – المحمصاني، ص ١٩٦–٢٠٤ .
جـ – ابن رُشد، بداية، جـ٢، ص ٦٠٩ .
د – ابن فرحون، جـ١، ص ٢١٧–٢١٩ .

أخبركُم بخير الشُهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها.» [1] (رواه مسلم)

ورغم أن الإسلام يؤكد استقلال وحرية وصيانة السلطة القضائية ضد أي ضغوط أو مؤثرات، فإنّه لا يغفل عن كون القضاة بشراً يصيبون ويخطئون، وعليه فإنّه عند وجود أي مأخذ على حكم قضائي فيما يتعلّق بمدى شرعيته أو عدالته، يتم تشكيل لجنة من الفقهاء بغية تقصّي الأمور وإعادتها إلى نصابها، وتقرر اللجنة مدى مسئولية القاضي عمّا صدر منه من تقصير أو إهمال. وإذا اقتضى الأمر تنحية القاضي من منصبه، فإنه يحرّم عليه شغل منصب رسمي بعد ذلك ولا تُقبل شهادته مستقبلاً. [2] ولقد كان الخلفاء وخاصة في عهد الراشدين، يتولون مهمة مراقبة ومراجعة تصرفات القضاة. وبناءً عليه، فإنّ مقدرة الحاكم المسلم على ممارسة القضاء تعتبر أحد المؤهلات الهامة التي تمكنه من واجب القيام بذلك الدور العظيم. (راجع الفصل الخامس المبحث الثاني).

واستمر النظام القضائي الإسلامي في التطور حتى قيام الدولة العباسية التي تم في عهدها تأسيس النظام القضائي المركزي، ويسجل التاريخ أنّ الفقيه أبايوسف، يعقوب بن إبراهيم (١١٣-١٨٢هـ/ ٧٣١-٧٩٨م) كان أول من عُين

---

١ - قال رسول الله ﷺ.

«لو يُعطى النّاسُ بدَعواهُم، لادّعى رِجالٌ أموالَ قومٍ ودِماءَهُم: لكنِ البيّنةُ على مَن ادّعى، واليمين على من أنكَرَ» رواه البيهقي.

الأربعين النّووية، ص ١٠٨ :

انظر أيضاً :.

أ - المشكاة، جـ٢، ص ٦١٨ .

ب - النّيسابوري، جـ١، ص ٩٨-١٠١ .

٢ - ابن فرحون، جـ١، ص ٧٩.

انظر أيضاً :

العمري.

أ - زيدان، القضاء ص ٧٧-٨٥ .

ب - المودودي، ص ٢١١ .

في منصب قاضي القُضاة بواسطة الخليفة هارون الرشيد [1] وبذا، أصبح قاضي القضاة مسؤولاً عن تعيين ومراقبة ومكافئة وتنحية أعضاء سلك القضاء، بينما كان للقاضي عادة الحق في الاستقالة من منصبه متى رغب في ذلك. [2]

كما بدأت المحاكم المتخصصة أيضاً في الظهور في عهد عمر بن الخطاب، حيث تم تأسيس المحكمة العسكرية لمحاكمة العسكريين، والمحاكم غير الإسلامية للنظر في شؤون غير المسلمين، مثل نظام القضاء القبطي في مصر. [3]

أنواع الاختصاصات القضائية

وقد شكّل ديوان المظالم (أشبه ما يكون اليوم بالقضاء الإداري) خطوة هامة نحو إيجاد مؤسسات شرعية في القضاء الإسلامي بغية تحقيق العدل وتطبيق مبادئ حقوق الإنسان. ولقد تمتع ديوان المظالم بمزيج من الاختصاصات القضائية والتنفيذية للحكم بين الناس وحكامهم أو مسؤوليهم المحليين، [4] وبالتالي فإن رئيس ديوان المظالم لم يكن يُطلق عليه قاضياً، بل كان يسمى ناظراً. ووفقاً للماوردي، فقد تأسس ديوان المظالم لأول مرة في عهد الخليفة

---

١ – الحموي، ص ٦٦ .

انظر أيضاً :

أ – الطماوي، ص ٤٣٦ – ٤٣٧ .

ب – Escovitz, The Office of Qadi al-Qudat in Cairo under the Bahri Mumluks, (Klans Schwarz Verlage, Ber-lin, 1404 AH/1984 AD), PP.2 et seq

جـ – زيدان، القضاء ص ٣٩ .

٢ – ابن فرحون، جـ١، ص ٧٨–٧٩.

انظر أيضاً :

النبهان، ص ٦٢٠–٦٢٤.

٣ – الماوردي، أحكام، ص ٦٥ .

انظر أيضاً :

أ – الطماوي، ص ٤٤٢ – ٤٤٣ .

ب – حلمي، حكم، ص ٣٤٩–٤٠٩ .

٤ – الماوردي، أحكام، ص ٨٠–٨١ وما بعدها .

انظر أيضاً :

أ – الطماوي، ص ٤٤٩–٤٦١ .

ب – حلمي، حكم، ص ٣٥٤–٣٥٩ .

الأموي عبدالملك بن مروان (١).

ويشير الماوردي كذلك إلى أنّه يمكن تقسيم النظام القضائي إلى ثلاثة اختصاصات :

أ - السلطة العامة التي تخوّل القاضي تسوية النزاعات والمحافظة على الحقوق وتعيين الأوصياء على القصّر أو المجانين أو فاقدي الأهلية القانونية، وإدارة الأوقاف، وتنفيذ وصايا النّاس الخاصة، وإبرام وفسخ عقود الزواج.. وخلافه.

ب - السلطة القضائية المحلية: التي تخول القاضي نفس السلطات الآنفة الذكر داخل جزء معين من الدولة كالمدن أو المقاطعات الإدارية.

ج - السلطة القضائية المحدودة.

وقد يُمنح القاضي سلطة قضائية محددة بغرض معين مثل:

١ - تسوية موضوع أو خلاف معين، بحيث ينتهي تفويضه فور انتهاء المشكلة أو تسوية الخلاف.

٢ - إصدار الأحكام القضائية في بعض الأمور المعينة فقط مثل القضايا الجنائية أو قضايا الأحوال الشخصية أو الأمور المدنية فقط.

٣ - السلطة المؤقتة التي تنتهي بانقضاء فترة زمنية معينة.

وبالتالي يمكننا أن نخلص إلى أنّ النظام القضائي في الإسلام قد أبدى اهتماماً خاصاً بالسلطات القضائية الموضوعية والمحلية والمؤقتة (٢).

---

١ - الماوردي، أحكام، ص ٧٨ .

انظر ايضاً :

- النبهان، ص ٦٥٨-٦٧٨.

٢ - الماوردي، أحكام، ص ٧٠-٧٤ .

انظر ايضاً :

أ - النّباهي، ص ٥ وما بعدها .

ب - النبهان، ص ٦٣٦-٦٤٣ .

جـ - زيدان، القضاء، ص ٤٥-٤٨ .

والجدير بالإشارة إلى أنّ حقوق الشخص المتهم قد حُظيت باهتمام كبير من جانب الفقهاء المسلمين، كبادرة إنسانية للقانون. ولذا، فإننا نجد الفقهاء يلتزمون ببعض الإجراءات التي يكون من شأنها تفادي أو التقليل إلى أدنى حدّ ممكن من المساوىء التي يعاني منها الشخص المتهم.

ويمكن إيجاز هذه الإجراءات كما يلي:

١ – أنّ الناس سواسية أمام القانون ويتمتعون بنفس الدرجة من الحماية القانونية، وبالتالي لا يجوز اتهام أي شخص دون سبب منطقي معقول.

٢ – وفقاً لهذا المنطق، ينبغي عدم إدانة المتهم إلاّ بنص شرعي يجرّم الفعلة المنسوبة إليه، وبعد محاكمة عادلة.

٣ – التعذيب أو التهديد أثناء التحقيق أمر مطلق التحريم حسب الشريعة.

٤ – للمتهم غير المسلم اختيار إمّا محكمة إسلامية أو محكمة غير إسلامية، وإذا اختار المحكمة المسلمة فإنه يتمتع بكافة مزايا الشريعة الإسلامية المكفولة فيما يتعلق بموضوع الاتهام. (١)

---

١ – مُشيراً إلى ابن حزم، يرى الفقيه ابن الأزرق (أبو عبدالله، محمد بن علي، ت ٨٩٦هـ/١٤٩٠م) أن السُّجناء ينقسمون إلى فئات أربع:

أ – الفئة ذات السجل الإجرامي .

ب – السجناء في الديون والمعاملات المدنية .

جـ – النّساء ذوات السجل الجنائي .

د – السجينات في الديون والمعاملات المدنية.

ويبحث ابن الأزرق في الوسائل التي يجب توافرها للسُّجناء، إضافة الى ما تستحقه كل فئة من التعامل مع مراعاة الفصل بين السجناء المدنيين عن الفئة ذات السوابق الجنائية.. الخ .

– ابن الأزرق، بدائع السلك في طبيعة الملك، وزارة الإعلام، دار الحرّية، بغداد، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، جـ٢، ص ٥٢٤ وما بعدها.

أنظر أيضاً :

أ – ابن فرحون، جـ١، ص ٧٩–٨٥.

ب – الغزالي، الوجيز، جـ٢، ص ١٦٨.

جـ – نموذج الدستور الإسلامي، المواد – ٥، ٩، ١١.

٥ – يجب عدم احتجاز المتهم لمدة طويلة، أي أنّه يجب تقديمه للمحاكمة في أسرع وقت ممكن بعد إلقاء القبض عليه، حتى لا يضيع وقته سدىً. وبهذا الصدد، نجد أنّ عمر بن الخطاب قد حثّ معاوية والي الشام على الإسراع بالمحاكمات، خاصة فيما يتعلق بالأجانب (غير المقيمين في الشام بصفة دائمة) فالمماطلة قد تسبب لهم أضراراً جمة نتيجة بُعدهم عن أسرهم وغير ذلك من الأسباب. (١)

٦ – وفيما يتعلق بحبس المتهم احتياطياً على ذمة التحقيق، فإن التاريخ الإسلامي لا يورد ذكر أي سجن رسمي في عهد النبي صلّ اللّه عليه وسلم أو في عهد خليفته أبي بكر الصديق، حيث كان المجرم يُحرَم من جزء من حريته الطبيعية عن طريق الإبقاء عليه في المسجد، أو كان يُعهد به إلى شخص آخر أو كان يُنفى من منطقته المحلية، أي من المدينة إلى الشام أو العراق. (٢)

وقد استنتج الفقهاء المسلمون فكرة الحبس (السجن) أو النفي من تفسيرهم لبعض الآيات القرآنية ولذا فإننا نجدهم يعرّفون الحبس بأنّه تقييد لحرّية الشخص. أي أنّ التعريف الشرعي للسجن لا يعني بالضرورة حجرة ضيقة..

---

١ – البهنسي، ص ٢٠٤-٢١١ .

انظر أيضاً :

– سعيد ، ص ٣١.

٢ – جاء في بعض المصادر أنّ أول سجن رسمي قد تأسس في عهد عمر بن الخطّاب رضى الله عنه.

– المالكي، ص ٩٢-١٠١.

انظر أيضاً :

أ – الماوردي، أحكام، ص ٦٢-٦٣ .

ب – ابن قيّم، الطرق الحكميّة، ص ١١٢ .

جـ – سعيد، ص ٣٣ – ٣٤ .

د – الطمّاوي، ص ٤٣٤-٤٣٥ .

إلخ كسجن. (١)

وبالإضافة إلى ذلك فإن الفقهاء يعتبرون الحبس نوعاً من العقاب والإصلاح والتهذيب للمتهم. وبالتالي لا يجب أن يتعرض المتهم إلى أي نوع من التعذيب أو التهديد أو الأذى، سواء جسدياً أو صحياً. كما حظيت الحقوق الأخرى للمساجين مثل توفير الظروف المعيشية الجيدة لهم وحسن معاملتهم، باهتمام كبير في الشريعة الإسلامية. (٢)

ووفقا لابن تيمية هناك ثلاث فئات من المتهمين:

أ – الشخص الذي يتمتع بسمعة طيبة الذي هو في غير موضع الشبهات، يجب ألاّ يُسجن أو تقيَّد حريته حتى انتهاء التحقيقات، مالم يكن هناك دليل قوي على تورطه في الجريمة.

ب – الشخص ذو السوابق الإجرامية، يجب أن يحجز احتياطياً حتى تثبت براءته.

ج – الشخص غير المعروف، يجب حجزه حتى انتهاء التحقيقات (٣).

---

١ – النِّساء-١٥، المائدة-٣٣ .

انظر أيضاً :

أ – الجصّاص، جـ٢، ص ٤٠٩-٤١٠ .

ب – المالكي، ص ٩٢ .

جـ – ابن قيِّم، الطُرق الحكميَّة، ص ١١٢ .

د – سابق، جـ٢، ص ٤٦٣-٤٦٨ .

٢ – المالكي، ص ٩٢ .

انظر أيضاً :

أ – أبو يوسف، ص ١٦٢-١٦٣ .

ب – ابن قيِّم، الطُرق الحكمية، ص ١١٥ .

جـ – نموذج الدستور الإسلامي، المادة-٥ .

٣ – ابن قيِّم، الطُرق الحكمية، ص ١١١-١١٤.

انظر أيضاً :

أ – الماوردي، أحكام، ص ٢٣٦ .

ب – سعيد، ص ٣٢-٣٣ .

التعويـض

يحق للشخص الذي يتهم خطأً من قبل السلطات أو بواسطة أي شخص آخر، الحصول على تعويض عادل مقابل الأضرار المادية أو المعنوية اللاّحقة به، نتيجة ذلك الاتهام أو الحجز أو غير ذلك من الأضرار التي قد تكبّدها. (١)

وأخيراً يمكن إنهاء هذه المناقشة بذكر مثال يدلل على مدى الحرية التي يتمتع بها النظام القضائي في الإسلام، ومدى استقلاليته عن أي تدخل في شؤونه من قبل السلطة التنفيذية، وهو الأمر الذي يدعم ويحافظ على سيادة الشريعة والعدالة.

«عن عمر أنه لقي رجلاً فقال: ما صنعت؟ قال قضى علي وزيد بكذا، قال: لو كنتُ أنا لقضيت بكذا (بحكم آخر)، قال: فما منعك والأمر إليك؟ قال: لو كنت أردّك إلى كتاب الله أو إلى سنّة نبيِّه ﷺ لفعلت، ولكني أردّك إلى رأي، والرأي مشترك. فلم ينقض ما قال علي وزيد.» (أورده ابن قيم في كتابه أعلام الموقعين جـ١ ص ٦٥)

وتجدر الإشارة إلى أنّ تاريخ الشريعة الإسلامية يزخر بالكثير من الأمثلة المشابهة التي تؤكد جميعاً على حرّية القضاء والسلطة القضائية. ويمكن النظر كذلك إلى الواقعة الآنفة الذكر على أنّها إشارة واضحة إلى مبدأ عدالة الإجراءات في الشريعة الإسلامية. (٢)

---

١ – الأوزاعي، جـ٢، ص ٢٨٤–٢٨٥ .
انظر ايضاً :
أ – أبو يوسف، ص ١٧٣ وما بعدها .
ب – الغزالي، الوجيز، جـ١، ص ٢٠٨ وما بعدها، جـ٢، ص ١٨٣–١٨٦ .
جـ – ابن قيِّم، أعلام، جـ٢، ص ١٢٤ .
د – سعيد، ص ٤٢–٦٠ .
٢ – ابن قيِّم، أعلام، جـ١، ص ٦٥.
انظر ايضاً :
أ – الكاندهلوي، جـ٢، ص ٩٨ وما بعدها .
ب – حميد الله، ص ٣٢٧ .
جـ – زيدان، القضاء ص ٧١–٧٦ .
د – النحوي، ص ٢٤٧–٢٤٨ .
هـ – قطب السُّلام، ص ١٢٩ .

بيد أنّه من الملاحظ أيضاً أن استقلالية وحرّية السلطة القضائية والفصل بين السلطات يشكلان مبدأين دستوريين هامين مطبقين في الدول الإسلامية المعاصرة، حيث نجد دستور دولة الإمارات العربية المتحدة ينص على إقامة فئتين من المحاكم:

أ – المحكمة الاتحادية العليا المختصة بالأمور القانونية الاتحادية.

ب – المحاكم الابتدائية المختصة بالقضايا المدنية والجنائية.

وبالإضافة إلى ذلك، هناك دائرة القضاء الشرعي ذات الاختصاص المحلي في إمارة أبوظبي [1].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ – الدستور المؤقت لدولة الإمارات العربية المتحدة، المواد – ٩٤-١٠٩ .

الخلاصـــة

ختاماً لهذا الفصل يمكن القول بأن الشريعة الإسلامية لا تعترف فقط بالحقوق السّياسية للنّاس وإنما تحثهم على ممارسة تلك الحقوق والتمتع بها، كجزء من الواجب الاجتماعي تجاه مجتمعهم وأمتهم.

ولقد ذكرنا أنّ رسول الله ﷺ قد أمر النّاس بأن لا يحلّوا مشاكلهم بالرأي المنفرد بل يجب عليهم اللجوء إلى الرأي الجماعي لأهل العلم والمعرفة.

وقلنا إنّ الشورى على سبيل المثال هي مبدأ شامل ومرن للمساهمة السياسية للنّاس في تأسيس وتوجيه ومراقبة حكومتهم، وبالإضافة إلى ذلك، فإن الشورى تمثل الإطار التشريعي الذي يتم من خلاله تنظيم حياة الناس ومصالحهم. وبالتالي، فإن الحكومة أداة يستخدمها الناس لتنفيذ رغباتهم وفقاً لقرارات السلطة التشريعية وبموجب القانون وعن طريق ممارسة الشورى.

وفي هذا الخصوص يقول عمر بن العزيز «ما أنا بقاض وإنّما منفّذ». وفي معرض شرحه للسبب الذي من أجله تؤسس الحكومات، يقول القاضي عبدالجبار أنّ هناك حاجة إلى الإمام لتطبيق الشريعة وحماية الأمة.. إلخ (١).

وبناءً عليه، فإن الحكومة تكون خاضعة لرقابة السّلطة التشريعية الممثلة بأهل الحل والعقد. وفي صدر الإسلام لم تكن هناك حاجة للناس إلى إجراءات سياسية مماثلة لتلك المتبعة الآن في المجتمعات المعاصرة، إذ أنّ قرارات الخليفة كانت تتخذ إما بحضور أهل الحلّ والعقد أو أنها كانت تُرفض من قبلهم في أي حالة يكون قد انفرد الحاكم فيها باتخاذ القرار ظناً منه أن الموضوع ليس على درجة من الأهمية تستدعي استشارة أهل الحلّ والعقد.

---

١ - القاضي عبدالجبّار، أصول، ص ٧٥٠ .
انظر أيضاً :
- عمارة، نظرية، ص ٩٠-٩١.

ويرى البعض أنّ توجيه الحكومة بالمفهوم المذكور أعلاه لممارسة النّاس لحقوقهم السياسية إنّما يشكّل بعض التدخل في صلاحيات السلطة التنفيذية. ولكن بالرّغم من ذلك، فإن الشريعة تخول أهل الحلّ والعقد ذلك لأنهم مؤسسو السّلطة التنفيذية، بيد أنّ المنفذ هو موظف لدى أو وكيل للمشرّع، وبالتالي لا يجوز أن يكون الأول مستقلاً تماماً عن الأخير. (١) وبالتالي فإنه يمكن تعديل المصطلح الحديث «الفصل بين السلطات» ليصبح «تمييز السّلطات» بما يخدم المفهوم العام للسلطتين المذكورتين خاصة فيما يتعلق بصلاحيات ومهام كل منهما. وهذا، فضلاً عن أن المصطلح الجديد يمكن أن يكون له نفس المفهوم والدلالات في المقارنتين الإسلامية والمعاصرة.

إن المفهوم الحديث «للفصل» أو «التفرقة» بين السلطات مطبق إلى حدٍ ما في دساتير الدول الإسلامية المعاصرة، بيد أنّ حق الاعتراض يفهم على أنّه من ضمن الحقوق السياسية للنّاس وبالتالي فإن التمتع بهذا الحق يعني أنّ الفرد (أو مجموعة الناس) يجب أن لا يكون مجرد تابع موافق دائماً على ما يتخذ من قرارات كما هو عليه الحال الآن في الكثير من الدول الإسلامية وغير الإسلامية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ المعارضة لا تعتبر نوعاً من العداوة تجاه الحكومة مالم تتخذ شكلاً متعدياً على القانون. فعلى سبيل المثال، قد يكون المعارض للحكومة في أي تصرف معين، مؤيداً لها في تصرف أو قرار آخر. وبهذا الصدد، نجد أنّ الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه قد ترك حوالي ٤٠٠٠ شخص من معارضيه (الخوارج) عندما رفضوا الانصياع له وإطاعته. إذ أنّه كان يعلم أن معارضتهم له ناشئة عن اختلافهم معه في الرأي السّياسي. وبناءً عليه، فقد أخبرهم بأنه لن يتصدى لرفضهم السلمي للانصياع مالم يخالفوا

---

١ – عودة، قانون، ٢١١-٢١٣ .

القانون أو يهددوا النظام العام، فعندئذ وعندها فقط فإنه سوف يعلنها حرباً عليهم. (١)

تصبح السلطة القضائية، فور تأسيسها من قبل الحكومة، مستقلة أي أنه يكون من سلطتها وصلاحيتها الحكم حتى ضد الخليفة أو الحاكم عند تورطه في الجريمة، إذ أنّ النّاس سواسية أمام القانون دون أي تفرقة (٢) ويسجل التاريخ أن القاضي شُريح بن الحارث (توفي عام ٨٠هـ/ ٦٩٩م) قد أصدر أحكاماً ضد كل من عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب (في عهدهما كخلفاء) في منازعات كانت قائمة بين كل منهما وبعض الأشخاص الآخرين.

لقد اعتبر الفقهاء المسلمون أنّ حرية القضاء واستقلال السلطة القضائية مبدأ ثابت لا يتغير. ولذا، فإننا نجد أنّه أينما ومتى ظهر تهديد من قبل الحاكم أو أي من أصحاب النفوذ من شأنه مخالفة هذا المبدأ أو بالأحرى هذا الحكم الشرعي، وقف القاضي المعني معترضاً ضد ذلك الشخص وممارساته، إما بالاستقالة من منصبه أو بالامتناع عن العمل حتى يتم تسوية الأمر. (٣)

---

١ - المودودي، نظرية، ص ٣٠٦-٣٠٧ .

٢ - النّبهاني، ص ٥ .

أنظر أيضاً :

- المودودي نظرية، ص ٢٧٠.

٣ - عودة، قانون، ص ٣٣٦-٣٣٧ .

أنظر أيضاً :

أ - مُغنيّة، قضاء، ص ١٧٤-١٧٥ .

ب - خلاّف، سياسة، ص ٥١ .

جـ - أبو فارس، القضاء، ص ١٩٧-٢٠٤ .

- الفصل السادس

الأبعاد العالمية لحقوق الإنسان

المبحث الأول : المفهوم ، والأبعاد العالمية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية

المبحث الثاني : الشريعة الإسلامية والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأبعاد العالمية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية

تمهيـــد

تشكّل حقوق الإنسان إحدى المسائل الهامّة التي تحظى باهتمام كبير من جانب الفقهاء والمفكرين والمثقفين في عالمنا المعاصر.

وبالرّغم من أنّ موضوع هذه الدّراسة ينصبّ على جوهر اهتمام الشريعة الإسلامية وهو حقوق الإنسان، إلاّ أنّه يكون من الحصافة بمكان عدم تجاهل المحاولات والاجتهادات غير الإسلامية في هذا المجال، بيد أنّ هذا البحث لا يمكن أن يحيط بكافة الدّراسات والاجتهادات في مجال طرح نظرية أو تشريع لحقوق الإنسان. نقصد هنا تلك الدّراسات والأبحاث التي أفرزت العديد من الإعلانات والمعاهدات والمواثيق الدّولية والتي أدّت بدورها إلى نشر مفاهيم ومبادئ حقوق الإنسان عالمياً.

ونحن إذ نقوم في هذا الفصل بإلقاء بصيص من الضوء على بعض المواثيق الدّولية ذات العلاقة، نهدف بذلك التركيز أولاً على المفهوم الدولي لحقوق الإنسان كما هو موضّح في تلك المواثيق، ثم ننتقل لنتناول الشريعة الإسلامية والمعاهدة الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحرّيات الأساسية. ويهدف هذا الفصل، من خلال المقارنة، إلى دراسة نطاق تلبية الشريعة الإسلامية ومدى مواكبتها للاحتياجات البشرية المتنامية في هذا الشأن.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المفهوم والأبعاد العالمية

لحقوق الإنسان والحرّيات الأساسية

يعني تعبير «حقوق الإنسان» بمفهومه الواسع، صيانة الحياة والكرامة البشرية والأمور الأخرى ذات العلاقة، وقد حاول بعض الفقهاء والفلاسفة إيجاد مفهوم مناسب يمكن من خلاله تعريف حقوق الإنسان. ولا يمكن مناقشة جميع التعريفات النظرية التي طُرحت في هذا المضمار، إلاّ أنّنا على سبيل المثال فقط نشير إلى مساهمات أندرو ليفين (Andrew Levine) .

يبدأ ليفين بدراسة ومناقشة المفهوم المجرّد «للحق» ويعرّفه على أنّه «أي مطالبة مشروعة يتقدم بها فرد أو مجموعة من الأفراد» وبالتالي فإنّ هذا التعريف يعني أنّ نشوء الحق منوط بالشرعيّة، أي أنّ المطالبة يجب أن تكون مشروعة وفقاً لها أو ضمن إطار نظام قانوني معيّن. أي أنّ موضوع المطالبة يجب: إمّا أن يكون منصوصاً عليه في القانون، أو مسموحاً به، أو ليس محرّماً أو ممنوعاً بنص صريح. فالمخدّرات، على سبيل المثال، ممنوعة وبالتالي فإنّها لا تشكّل موضوعاً مشروعاً لمطالبة مشروعة بأي حق. وفي محاولة أخرى يذهب ليفين إلى توسيع إفادته معرّفاً حقوق الإنسان كالآتي:

«بصفة عامة، تستمر المطالبة بالحقوق ضمن الإطار الاجتماعي، وتنشأ الحقوق ضمن العلاقة بالآخرين، وتكون الحقوق والمطالبات بها موجهة شرعاً إلى أولئك الآخرين، فالحديث عن الحقوق يعني الافتراض المسبق لوجود مجتمع يتمّ فيه التقدم بمطالبات بالحقوق، ويتمّ بموجب هذه المطالبات «الحصول» على الحقوق. وبالتالي فإن «الحق الإنساني» - عبارة عن مطالبة مقدّمة ضمن «مجتمع إنساني» - واجب الأداء بمجرّد توافر صفة الإنسانية، ويتم منحه إلى كافة البشر الآخرين.

أما بالنسبة لأولئك الذين يعتبرون أنّ مفهوم الحقّ ثابت وليس مثيراً للجدل،

فإنّهم يرون أنّ وجود «حقوق الإنسان» يعتمد على اتفاق المجتمع الإنساني على مفهوم تلك الحقوق، وأنّ طبيعة ومدى حقوق الإنسان تعتمد على شخصية ذلك المجتمع. (١)

ويمكننا أن نستخلص ممّا سبق أنّه يتم إقرار التعامل والمطالبة بالحقوق وفقاً للبناء الاجتماعي والقانوني والأخلاقي للمجتمع كنوع من التنظيم الاجتماعي (إطار اجتماعي) يتم من خلاله تحقيق وصيانة مستوى معين من المصلحة العامة. وبناءً عليه، فإنّ «المطالبة بالحقوق» عند توجيهها شرعياً إلى الآخرين إنّما تدل ضمنياً على وجود علاقة تقوم على أساس المسؤولية والالتزامات المتبادلة التي تنشأ عن هذه المطالبة ضد «أولئك الآخرين». وهذا الالتزام قد يكون إيجابياً (بمعنى تأدية واجب أو التزام معيّن) أو سلبياً، (بمعنى عدم التدخّل) وهو الالتزام بعدم الحيلولة بين «الحق» وبين «صاحبه».

وتجدر الإشارة إلى أنّ نظرية العلاقة التبادلية بين الحقّ والواجب قد نوقشت بشكل مستفيض وجيّد بواسطة ويزلي نيوكومب هوهفلد (Wesley Newcomb Hohfeld) . (٢)

أمّا المصطلح الحيلولة «المنع» المذكور أعلاه فإنّه يمكن فهمه على أنّه قيد يحدّ من مدى أي حق أو يحرّم صاحب الحق من ممارسة حقه على أنّه نوع من الحرّية التبادلية. ويرى كل من: هوبز (Hibbes) ، وروسو (Rousseau) ، وكانط (Kant) : «أن تكون حراً هو أن تكون غير مقيّدٍ أو أن تكون «مستقلاً»، إلاّ أنّنا نجد بالرّغم من ذلك أنّ أي منع أو قيد قانوني (أو أخلاقي) حينما يظهر، فإنّه مُبرَّر أيضاً بهدف تحقيق المصلحة العامة، أو كما يؤكد روسو «لإجبار الأفراد على أن يكونوا أحراراً» (٣) أو بمعنى آخر، عندما ينتمي الفرد إلى مجتمع،

---

١ - Levine, Andrew, **Human Rights and Freedom**, (The Philosoply of Human Rights), ed. Alan S.Rosembum, (Aldwych Press) London, N.D.), P.137.

٢ - Hohfeld, PP. 5-36.

انظر أيضاً : الفصل ٢ ، المبحث ٢ (١) من هذه الدراسة.

٣ - Levine, PP. 138, 147 (Footnote 3)

ويعيش فيه فإنّه يحصل على قدر أقل من الحقوق والحرّيات. ومن ناحية أخرى، فإنّه بالمقابل يلبّي احتياجاته الاجتماعية (إذ أنّ الإنسان مخلوق اجتماعي بطبعه) ويتمتع أيضا بحماية مجتمعه. وبالتالي يمكن فهم أنّ مطالبات الإنسان (ضمن إطار حقوق الإنسان) لا يمكن اعتبارها مشروعة إلاّ إذا كانت لا تتعارض مع معايير ومبادئ المصلحة العامة للمجتمع. (١)

وعليه، يكون السؤال الحرج هنا هو «ماهي المعايير التي يمكن من خلالها التمييز مابين حقوق الفرد، والمصلحة العامة؟

من الثّابت تاريخياً، أنّ الكثير من الأنظمة الحاكمة قد أساءت استغلال سلطاتها وفرضت قيوداً صارمة على حقوق الأفراد، بل في بعض الأحيان نجد أنّ بعض تلك الأنظمة قد صادرت هذه الحرّيات بالكامل بحجة حماية المصلحة العامة أو الحفاظ على النظام العام للمجتمع. (٢)

وبهذا الصدد يقول ليفين ..

« .... يُستخدم مفهوم حقوق الإنسان كعنصر تصحيحي داخل النظام السّياسي الذي يسعى لتفتيت الوحدة الاجتماعية، بينما يروّج للفردية، ممّا يشكل تهديداً لاحترام الأشخاص. إنّ نيل حقوق الإنسان يشكّل ضمن التقاليد السّياسية التي نرثها، الوسيلة الأساسية للحفاظ على الكرامة الإنسانية المنشودة». (٣)

ووفقا لميثاق الأمم المتحدة [المواد (١-٣) و (٥٥-ج) و (٥٦)] يعتبر تحقيق التعاون الدولي هدفاً أساسياً وهامّاً، لنشر مبادئ حقوق الإنسان والحرّيات الأساسية (٤)، كما نجد أنّ مقدمة الإعلان الدولي لحقوق الإنسان (١٩٤٨) تعلن

---

١ - المصدر السّابق، ص ١٣٩.

٢ - Gastil, Raymond D., Freedom in The World, (Freedom Hous, New York, 1400 AH/1980 AD), PP. 193-199.

٣ - Levine, P. 138.

٤ - Sieghart, P. 24.

صراحة أنّه يجب اعتبار المبادئ المنصوص عليها في الإعلان بمثابة «معيار مشترك لإنجازات جميع الأمم وكافة الشعوب» (١) وبالرّغم من أنّ منظمة الأمم المتحدة لا «تحدّد التزامات تبادلية معينة يجب الوفاء بها من قبل الحكومات أو المنظمات الدولية»، إلاّ أنها تعكس بجلاء تلك الطموحات الدولية لتأمين الحماية اللازمة لاحتياجات الإنسان الأساسية. إنّ الإعلان الدولي لحقوق الإنسان إنّما يدلّ على أنّ المجتمع الدولي يوافق على ويعتمد المعايير الدولية المنصوص عليها فيه. وهناك حقيقة أخرى يمكن تفسيرها على أنّها تدل على توجّه المجتمع الدولي نحو الالتزام بما جاء في هذا الإعلان، تتمثل في تلك الإجراءات والتصرّفات الطوعية والقيام بما يتعلق بتطبيق تلك الإجراءات والتصرّفات. وقد تم التأكيد مرة أخرى في مرحلة لاحقة على هدف الأمم المتحدة ضمن إطار العمل الإلزامي الموضوع من خلال اعتماد الدول وانضمامها إلى العهد الدولي للحقوق المدنية والسّياسية، وكذلك العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وعلى المستوى الإقليمي نجد أنّ هناك بعض المحاولات الهامّة والجادّة قد بُذلت لرفع شأن حقوق الإنسان مثل:

١ – الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان، ١٩٤٨.

٢ – الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، ١٩٥٠ وهي الاتفاقية الملزمة قانوناً للدول الأعضاء بالمجلس الأوروبي.

٣ – الميثاق الاجتماعي الأوروبي ١٩٦١ وهو وثيقة مكمّلة للاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان. (٢)

٤ – معاهدة سان جوز الأمريكية لحقوق الإنسان ١٩٦٩ التي دخلت حيز التنفيذ عام ١٩٧٨ (٣).

---

١ – Sweeney, P. 589.

٢ – المصدر السّابق، ص ٢٦-٢٧.

٣ – Van Boven, C.Theodoor, **Survey of the Positive International Law of Human Rights**, (The International Dimentions of Human Righus), ed. Karel Vasak, (UNEESCO, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1402 AH/1982 AD), Vol. 1, PP. 87-92.

انظر أيضاً :

Sieghart, P. 28 and Sweeney, PP. 588-645.

٥ – الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان، ١٩٨١.

٦ – مشروع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، ١٩٨١.

ويمكن وفقاً لهذه المواثيق إضافة إلى بعض المواثيق الدولية والإقليمية الأخرى بهذا الشأن، فَهْم أنّ مبادىء حقوق الإنسان والحرّيات الأساسية تشمل العناصر التالية..

أ – الحق في الحياة

حتى يستطيع أي إنسان، الممارسة والتمتع بأي من حقوقه، يجب أولاً أن يكون على قيد الحياة، وإلاّ كانت جميع الحقوق غير ذات جدوى بالنسبة له (١) ولهذا السبب يكتسب الحق في الحياة الأولوية المطلقة في المواثيق الدولية. (٢)

هذا ولم يرد تعريف محدد لمصطلح «الحياة» في أي من المواثيق أو الإعلانات، وبالتالي فهي تعكس المعنى العام المتداول للحياة. وبالإشارة إلى التعديل الرابع عشر للدستور الأمريكي يؤكد سيجهارت (Sieghart) أنّ الحياة تعني شيئاً أشمل وأعمّ من مجرد «الوجود الحيواني» وعلاوة على ذلك، فإن هذا التعبير «الحياة» يمتد ليشمل سلامة جميع أجزاء الجسم البشري، والمطالبة بالحقّ فيه تعني أنّه لا ينبغي حرمان أي شخص من حرّية تحقيق ذاته. (٣) ويمكن فهم ذلك أيضاً من كافة المواثيق وخاصة من

---

١ – Sieghart, P. 130

See also : van Boven, Vol. I, PP. 92-93.

٢ – أ – البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام – المادة – ١.

ب – إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان – المادة – ٣.

جـ – الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان – المادة – ١.

د – العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية – المادة – ٦ (١) .

هـ – الوثيقة الأوروبية لحقوق الإنسان – المادة – ٢.

و – ميثاق سان جوز الأمريكي للحقوق عام ١٩٦٩ – المادة – ٤.

ز – الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان – المادة – ٤.

٣ – يتميز الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان (المادة – ١، ب) في هذا الخصوص لأنه يشمل برعايته واحترامه الإنسان حياً وميّتاً.

– Sieghart, P. 134

انظر أيضاً.

الإعلان الدولي لحقوق الإنسان، المادة – ١/٢٩، دستور الولايات المتحدة الأمريكية، التعديل ، ٤، ١٤.

أحكام الإعلان الدولي للحماية من العنف والتعذيب والمعاملة المُهينة، ١٩٧٥م (١).

وقد تبنت الإعلانات الدولية فكرة حماية الحياة كمجموعة من الإجراءات العملية التي تحمي الحق في الحياة من خلال منع المعاملة اللاّإنسانية والعقاب الجسدي وعقوبة الإعدام. ولكن بالرّغم من أن الهدف المنشود يعبّر عن نوع من النُبل والرّحمة الإنسانية تجاه بني البشر، إلاّ أنّه لم يفرّق بشكل معقول بين العقاب الجسدي المشروع والتعذيب (بمعنى القسوة أو المعاملة المهنية أو اللاإنسانية) (٢). فعلى سبيل المثال، نجد أنّ الإعلان الدولي للحماية من العنف والتعذيب والمعاملة المُهينة يؤكد:

١ - «لأغراض هذا الإعلان، فإنّ التعذيب يعني أي تصرّف أو فعل ينشأ عنه أي آلام، أو معاناة، سواء جسدية أو عقلية، ينزلها عن عمد أو يأمر بها أي مسؤول حكومي، بشخص، لأغراض مثل الحصول منه أو من أي شخص آخر، على معلومات أو اعترافات، أو عقابه على فعل ارتكبه أو يكون هناك شكّ في أنّه قد ارتكبه، أو إرهابه أو تخويف أي أشخاص آخرين». ولا يتضمن هذا التعبير الآلام أو المعاناة الملازمة أو الناتجة عن العقوبات المشروعة والمطبقة، إلى الدّرجة التي تتواءم مع الحدّ الأدنى لقواعد معاملة السجناء.

٢ - التعذيب هو شكل متعمّد ومتفاقم من أشكال القسوة أو المعاملة المهينة أو اللاّإنسانية أو العقاب.

ويبدأ الإعلان بتعريف التعذيب على أنّه الفعل أو التصرّف الذي ينزل بأي شخص أثناء التحقيق معه، ثم يتوسع الإعلان في هذا المفهوم ليشمل العقاب البدني المشروع كذلك.

---

١ - Sieghart, P. 173

٢ - العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، المادة - ٧.

وبمفهومه السابق (كفعل أو تصرف ينزل بشخص محبوس رهن التحقيق قبل إجراء محاكمة عادلة، وصدور حكم قضائي نهائي بحقه) ينبغي تحريم التعذيب بشكل قاطع ونهائي كما نص عليه الإعلان الدولي للحماية من العنف والتعذيب والمعاملة المُهينة، وذلك للأسباب التالية:

(أ) العقاب مهما كان نوعه أو شكله، ينبغي ألاّ يتقرر إلاّ من جهة أو سلطة قضائية. وبناءً عليه فإنّ أي تعامل سابق (بمعنى أي تصرّف أو فعل ينزل بالشخص المعني قبل المحاكمة العادلة) يعتبر سبقاً وتطاولاً على السلطة القضائية وقد يتنافى مع سيادة القانون، بل مع وجود القانون أيضاً [1] .

(ب) إن الاعتراف أو المعلومات التي يتم الحصول عليها بالإجبار أو الإكراه لا تشكّل سنداً قانونياً، ولا يعتدّ بها أمام السلطة القضائية، حتى يتم إثباتها بأي من الوسائل الأخرى المسموح والمعتدّ بها شرعاً. [2] وقد ثبت في الكثير من القضايا السّياسية (التي يتعرض خلالها المجرمون أو المشتبه بهم للتعذيب في بعض دول العالم الثالث) أنّ السّجناء - تحت ضغط التعذيب الشديد والمعاملة القاسية - يدلون بمعلومات غير صحيحة ضد أنفسهم، فقط لمجرد إرضاء المسؤولين وبغية التخلص من التعذيب ومن المعاملة القاسية واللاّإنسانية التي يتعرضون لها.

---

١ - حينما يبلغ الأمر برجل الشرطة أو المخابرات بإلقاء القبض على الناس لاستجوابهم ومن ثمّ إنزال العقاب عليهم وتعذيبهم، وكأنّه يمثّل السلطات الدستورية الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) فإنّه يكون بذلك قد قضى على النظام والقانون في المجتمع، وحلّ نفسه محلّ كل شئ. وإذا كان أمرٌ كهذا يمكن أن يحدث في بلد ما، فإن ذلك يعني الفوضى التي لا مكان معها لمثل تلك السلطات الشرعية.

٢ - البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، المادة - ٧.

أنظر أيضاً :

- العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، المادة - ١٤/٣ جـ.
- الإعلان الدولي للحماية من التعذيب ، المادة - ١٢.

أما بالنسبة للتفسير الخاطئ لمفهوم العقاب البدني الذي اعتبره الإعلان الدولي للحماية من العنف والتعذيب والمعاملة المهينة، نوعاً من التعذيب، فإنّه ينبغي التأكيد على أنّ كل من الإعلان الدولي لحقوق الإنسان (المواد ٣ و ٤ و ٦ و ٩ و ١١-٢) والعهد الدولي للحقوق المدنية والسّياسية (المواد ٦-٢ و ٨ -٣ ب، ج) والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (المواد ٢-١-٢ و ٦ و٦٠) لم تنص على أي شئ يحرّم صراحة عقوبة الإعدام. وأنّ معاهدة سانت جوز الأمريكية لحقوق الإنسان (٤-٢-٦) فقط هي التي نصّت صراحة على تحريم عقوبة الإعدام في حالات المخالفات أو الجرائم السياسية. ويمكن أن نعزو مخالفة هذا المبدأ إلى القلاقل السّياسية في الكثير من دول أمريكا الجنوبية وعدم الاستقرار السّياسي في عدد كبير من دول العالم الثالث. وبالتالي، فإنّ الحكم الوارد في معاهدة سانت جوز الأمريكية يمكن أن يؤدي إلى توسيع الحقوق السّياسية للناس. وقد يمكّنهم من حثّ أنظمتهم الحاكمة على المزيد من الديمقراطية، وعلى منح المزيد من حقوق الإنسان (١). وكخطوة إضافية لتشجيع الغاء عقوبة الإعدام (بخصوص كافة الجرائم الجنائية.) تذهب معاهدة سانت جوز الأمريكية إلى منع إعادة تطبيق عقوبة الإعدام في تلك الأول التي كانت قد ألغتها من قبل.

وباستثناء معاهدة سانت جوز الأمريكية لحقوق الإنسان، لا توجد هناك أي معاهدة أو وثيقة دولية أخرى تعتبر العقاب البدني القانوني (الصادر به حكم نهائي من محكمة ذات سلطة مختصة ووفقاً للقانون الذي يقرّ هذا النوع من العقاب) ضرباً من التعذيب أو نوعاً من الأعمال القاسية أو المهينة أو اللاّإنسانية، فالعهد الدولي للحقوق المدنية والسّياسية، على سبيل المثال، يسمح بالأشغال الشاقة كعقاب.

وبالتالي، يبدو أنّ الإعلان الدولي للحماية من العنف والتعذيب والمعاملة المهينة، لم يفرّق بشكل محدّد بين مفهومي العقاب البدني الشرعي والمعاملة القاسية المهينة قبل المحاكمة. ولهذا السبب فإنّه يعتبر العقاب البدني بمثابة مخالفة تقف

---

١ - سرحان ، ص ٢٢٤ .

على قدم المساواة مع التعذيب أو المعاملة القاسية والمهينة واللاّإنسانية. (١)

فالعقاب يمكن أن يعتبر قاسياً أو لا إنسانياً أو مهيناً عندما يتعدى التعليمات المنصوص عليها في القانون. والعكس صحيح أيضاً، إذ أن العقوبة الأخف والأبسط من تلك المنصوص عليها في القانون عندما تطبّق على الشخص الجاني، إنّما تشكل إجحافاً بحق المجني عليه. وبناءً عليه يمكننا أن نخلص إلى أنّ العقاب القانوني المتناسب مع الجرم المرتكب، لا يعتبر مهيناً أو قاسياً.

ولذا، فإنّه ينبغي تعديل الإعلان الدولي للحماية من العنف (١) والإعلان الدولي لحقوق الإنسان (٥) بحيث يشتملان على تفريق دقيق ومحدّد بين مفهومي المعاملة القاسية، والعقاب البدني القانوني. إنّها مسألة منطقية، إذ أنّ حماية المصلحة العامة (التي تشكل الهدف الأساسي للقانون) تقتضي إنزال عقاب عادل يتناسب مع الجرم المرتكب. وينبغي أن يكون العقاب كافياً لردع المجرمين بغرض تحقيق المصلحة العامة للمجتمع وحمايتها.

ولعلّ هذا هو السبب الذي من أجله نصّ الإعلان الدولي للحماية من العنف والتعذيب والمعاملة المهينة، على أنّ المعاناة إنما تنشأ عن أشياء مرتبطة بالعقوبات القانونية أو بالتزامن معها. «ولذا ينبغي ألا تتعدى هذه العقوبات» الحدّ المطابق للقواعد الأساسية الدنيا لمعاملة السجناء».

بيد أنّه يمكن أيضاً العودة مرة أخرى لإثارة تساؤلات حول مدى العدالة التي تحققها العقوبة (بالنسبة لكل من الجاني، والمجني عليه؟) ومدى فاعلية عامل الرّدع بهذه العقوبات (فيما يتعلق بحماية الصالح العام؟) حسبما جاءت في

---

١ – فيما يتعلّق بتحريم العقوبات المذلة وما شابهها من المعاملة القاسية، فإنّ الإعلان الدولي للحماية من التعذيب يشير في مقدمته إلى المادة ٥٥ من ميثاق الأمم المتحدة، وإلى المادة ٧ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، إلاّ أنّ تلك المواد تلتزم الصمت فيما يخصّ العقاب والمعاملة القاسية. كما وأنّ المادة ٥ من الإعلان الدولي لحقوق الإنسان، لا تُفرّق بين مفهومي العقاب القانوني والمعاملة القاسية التي يتعرض لها السجناء.

أنظر أيضا :

– الإعلان الدولي للحماية من التعذيب، المادة – ٢.

ونموذج الدستور الإسلامي، المواد – ٤-٦.

«القواعد الأساسية الدنيا لمعاملة السجناء» (١)

حيث أننا نجد أنّ الوثائق الدولية قد نصّت على المزيد من الإجراءات الوقائية لحماية استمرارية الحياة البشرية:

أ - إذ حرّمت هذه الوثائق تطبيق عقوبة الإعدام «على من هم دون الثامنة عشرة من العمر وقت ارتكاب الجريمة» كنوع من الرّعاية للأحداث والقصّر، وكتقدير لعدم أهليتهم القانونية. كما حرّمت هذه الوثائق تطبيق عقوبة الإعدام على المرأة الحامل حفاظاً على حياة الجنين. كما حرّم كل من العهد الدولي للحقوق المدنية والسّياسية (٦-٥، ٢٤-١) ومعاهدة سانت جوفر الأمريكية لحقوق الإنسان (٤-٥)، إعدام المسنّين فوق السبعين عاماً. (٢)

ب - وبالتالي فإنّ إثارة التساؤلات حول وضعية عمليات الإجهاض والتعقيم وما إذا كانت هذه العمليات تشكّل نوعاً من الحرمان القسري والتعسفي من الحق في الحياة؟ (العهد الدولي للحقوق المدنية والسّياسية ٦-١) و (الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان ٢-١) وتجدر الإشارة بهذا الخصوص إلى أنّ لجنة حقوق الإنسان لدول أمريكا قد اعتبرت «أنّ اللجوء

---

١ - إن عقوبة الإعدام - وما تسبّبه من الرُّعب النفسي - وعقوبة الأشغال الشاقّة - والتي تتسبب في المعاناة الجسمانية - مازالتا مُطبّقتين في كثير من الدول. وعليه يمكن القول بأن «قاعدة الحد الأدنى في معاملة المساجين» لم تحسم بعد أمر كل أنواع العقوبات المُشدّدة. يمكن استنتاج أنّ «معيار الحد الأدنى» من العقوبة القانونية - من حيث التقليل من المعاناة النفسية والبدنية من الشخص موضوع العقاب - ليس معياراً واقعياً، لأنّه لا يشكّل رادعاً كافياً لتوفير الأمن والحماية اللازمة للمجتمع. والبُرهان على ذلك هو تصاعد نوع وحدد الجرائم التي تشهدها تلك الدول التي لا تطبّق العقوبات البدنية على مجرميها. وحيث أن تلك الزيادة في الجرائم تعني ازدياد التهديد الموجّه إلى أمن واستقرار المجتمع، فإن على تلك الشعوب أن تختار بين العقوبات الرادعة للدفاع عن الصالح العام أو التضحية بتلك المصالح وترك العِنان للمجرمين لتدمير المجتمع كما يحلو لهم. وعليه، فالتردد الذي تبديه بعض الدول - في عدم إلغائها للعقوبات البدنية - يمكن تبريره بحماية أمن شعوبها. ولا يمكن اتهام أي نظام قانوني بالقسوة، حينما ينحاز الى تفضيل الصالح العام، ذلك لأن مدى الإنسانية والرّحمة الذي يحققه القانون هنا بذلك التفضيل، يكون أعظم كثيراً من بعض الأضرار العقابية المستحقة التي يتكبدها المجرمون كنتيجة عادلة لما اقترفته أيديهم. لهذا النقاش بقية في المبحث التالي.

٢ - الفصل الثالث، المبحث الرابع.

أنظر أيضاً :

- سرحان ، ص ٣٦٦-٣٦٧. Van Bovan, Vol. I, PP. 97-99.

إلى الإجهاض للمساعدة في حلّ المشكلات الاقتصادية ومشكلات الإعالة الناتجة عن الانفجار السكاني، يعتبر مخالفة خطيرة وواضحة لحقوق الإنسان» (١). ورأي لجنة حقوق الإنسان لدول أمريكا هذا، مطابق للمبادئ الإسلامية التي تحض على حماية حقوق الإنسان ما قبل الميلاد كنوع من الحماية للجنس البشري، ولحق الإنسان في الحياة. وبناءً عليه فإنّ الإجهاض بصفة عامة ممنوع ومحرّم (٢)، وبالرّغم من عدم وجود دليل واضح على تحريم لجنة حقوق الإنسان الأوروبية أو الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان للإجهاض، إلاّ أنّه بالرّجوع إلى المادة (٢) من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، نجد أنّ «اللجنة ترى فرض قيد ضمني على الإجهاض بتحديد حالات السّماح بعمليات الإجهاض بتلك الأوضاع المتعلقة بحماية حياة الأم أو المحافظة على صحتها» (٣).

كما رأت لجنة حقوق الإنسان الأوروبية أنّ «عمليات التعتيم قد تنطوي في بعض الحالات المعينة على مخالفة للحق في الحياة» (٤).

ج – أما مسألة قتل المرحمة المحرّم بالشريعة الإسلامية منذ أربعة عشر قرناً الماضية فإنّها لم تُحسم بعد بالمواثيق الدولية (٥).

---

١ – «وَلاَ تَقْتُلُوا أَولاَدَكُم خَشْيَةَ إِملاَقٍ، نَحنُ نَرزُقُهُم وَ إِيَّاكُم، إِنَّ قَتلَهُم كَانَ خِطئاً كَبِيراً.» الإسراء – ٣١.

– الأنعام – ١٤٠–١٥١.

– سرحان، ص ٢٦٦–٢٧٣.

٢ – أنظر الفصل الثاني، المبحث ٢، والفصل الثالث، المبحث ٤ من هذه الدراسة.

– أنظر أيضاً :

Digest of Case-Law Relating to the European Convention on Human Rights, (Souncil of Europ, U.G.A. Heule, .1390 AH/1970 AD). P.8.

.Sieghart, P. 132. – ٣

٤ – المصدر السّابق، ص ١٣٢.

٥ – حيث أن الشريعة الإسلامية تحرّم قتل النّفس (الانتحار) فإنّه لا يستطيع أحد تفويض غيره في قتله، وإذا حدث ذلك فإن القاتل لا يستطيع الدّفع بأن القتيل كان قد أمره أو خوّله بذلك. لذا يعتبر القاتل في مثل تلك الحالة مذنباً يحقّ عليه العقاب. قال تعالى :

«... وَلاَ تَقتُلُوا أَنفُسَكُم إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُم رَحِيماً.» النّساء – ٢٩

– ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ١٤٨–١٤٩.

أنظر أيضاً :

Sieghart, P. 134.

د – تحريم جرائم الإبادة الجماعية.

تعرّف المعاهدة الدولية لمنع ومعاقبة جريمة إبادة الجنس، ١٩٤٨ جريمة إبادة الجنس على أنها :

«يعني تعبير جريمة الجنس، أياً من الأفعال التالية عند ارتكابها بغية إهلاك، سواء كلياً أم جزئياً، أي أمّة أو جماعة عرقية أو دينية أو جنس معين مثل:

أ – قتل أفراد الجماعة.

ب– إلحاق أذى جسدي أو عقلي جسيم بأفراد الجماعة.

ج – تعمّد فرض ظروف حياتية على الجماعة، من شأنها إهلاك الجماعة سواء كلياً أو جزئياً.

د – فرض إجراءات من شأنها منع الولادات داخل الجماعة.

هـ – نقل الأطفال عنوة وبالقوة من الجماعة إلى جماعة أخرى.

ويعاقب كل من يرتكب أياً من الأفعال التالية:

أ – جريمة إبادة الجنس.

ب – التآمر بغرض ارتكاب جريمة ابادة الجنس.

جـ – إثارة وتوجيه الجمهور من العامّة لارتكاب جريمة إبادة الجنس.

د – محاولة ارتكاب جريمة إبادة الجنس.

هـ – الاشتراك في ارتكاب جريمة إبادة الجنس (١)

---

١ – المادة ١ من العهد الدولي لتحريم إبادة الجنس، تضيف بُعداً جديداً في تحريمها لجرائم إبادة الجنس، بغض النظر عمّا إذا تمت الجريمة في وقت السِّلم أو خلال الحرب. الأمر الذي يمكن فهمه على أنّه إجراء احترازي بغية عدم استغلال الحروب لإبادة طائفة دينية أو عرقية معينة، كما حصل ذلك في الحروب الماضية.

– العهد الدولي لتحريم جرائم إبادة الجنس، المواد ٢، ٣.

انظر ايضاً :

– سرحان، ص ٣٦٩–٣٠٠.

– Sieghart, P. 134.

ب- الحق في الحرّية والأمن

يخضع الحق في الحرّية «ضمن مفهوم حقوق الإنسان إلى الدّراسة والبحث ويحظى بكامل الاحترام والاعتراف في كافة المواثيق والمعاهدات الدولية ذات العلاقة. بيد أنّه لا يوجد تعريف محدد بخصوص ذلك الحدّ الذي تمتد هذه الحرّية إليه. إلاّ أنّ هناك بعض المحاولات قد بُذلت لدراسة مفهوم الحرّية بهدف التعرّف على الآثار المترتبة على والمقصودة من والمبتغاة عند استخدام تعبير «الحرّية».

فعلى سبيل المثال، نجد أنّ «الحقّ في الحرّية» قد ذُكر في البرتوكول - الملحق الخامس - بالاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، للإشارة أساساً إلى الحرّية الجسدية، ثمّ، في مرحلة لاحقة، وسّعت لجنة حقوق الإنسان الأوروبية نطاق هذا التعبير ليشمل مفاهيم أخرى مثل «الحرّية الشخصية» وحرّية و «أمن الشخص»، ممّا يعني التحرّر من الاعتقال أو الاحتجاز التعسّفي [1]. وعلاوة على ذلك، فقد اعتبرت لجنة حقوق الإنسان لدول أمريكا أن التعذيب والقبض على الأشخاص دون ضمان سلامة حياتهم، ورفض الحكومة توفير أي معلومات بخصوص التحرّيات في القضايا الخاصة باختفاء الأشخاص دون مبرر واضح، تشكّل تصرّفات وأفعال مخالفة للإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان [2].

ووفقا للتفسير القضائي للمحاكم الدستورية العليا في كل من الولايات المتحدة الأمريكية والهند، يحظى مفهوم «الحرّية» بمضمون أكبر وأوسع. ويعتبر أنّ الحرّية تشتمل على تلك الحقوق والمزايا التي تم الاعتراف بها منذ أمدٍ بعيد على أنها ضرورية لتحقيق السعادة للإنسان الحرّ ضمن إطار النظام العام.» [3]

---

١ - Sieghart, P. 134.

٢ - المصدر السّابق..

٣ - المصدر السّابق..

وقد اعتبرت المحكمة الدستورية العليا في الولايات المتحدة الأمريكية أنّ الحرّية تمثل تعبيراً سيادياً شاملاً يتطوّر باستمرار، وفقاً للخبرة والتجربة، ووفقاً لتطوّر المعطيات والظروف الاجتماعية والاقتصادية. وبناءً عليه فقد وسّعت المحكمة مفهوم الحرّية ليشمل:

«الحقّ في محاكمة عادلة وحرّية العبادة وحرّية التعبير وحرّية تكوين أو الانضمام إلى النقابات والجمعيات، وحرّية الفكر وحرّية الخلوة والخصوصية وحرّية التعاقد، وحرّية ممارسة أي مهنة أو عمل قانوني مشروع، وحرّية العمل لتأمين سبل العيش في المهن المشتركة العامة في المجتمع، والحق في الحصول على المعلومات النافعة، وحقّ الوالدين والأوصياء في توجيه تربية وتعليم الأطفال تحت رعايتهم، وحرّية الاختيار الشخصي في أمور الزواج والحياة الأسرية، وحق السفر إلى الخارج» (١)

وقد فسّرت المحكمة الدستورية العليا في الهند الحرّية على أنّها تعني حرّية الفرد من «القيود والتعدّيات على شخصه» كما فسرت المحكمة كذلك «الحق في السفر إلى الخارج «ضمن مفهوم» الحرّية الشخصية» (٢) وقالت بأن حبس الأفراد بشكل قانوني مشروع إنّما يشكّل استثناءً يتم بموجبه فقط تقييد بعض الحقوق والحرّيات بصورة مؤقتة كإجراء ضروري لغرض قانوني. وبناءً عليه فإنّه لا ينبغي، على سبيل المثال، حرمان السجين من حقوقه الأساسية ومصالحه الأخرى. (٣) وهذا التفسير الذي تبنّته المحكمة

---

١ - الإعلان الدولي لحقوق الإنسان ، المواد ٢-٤، ٨-١٠، ١٣-١٤، ١٨-٢١، ٢٣-٢٧.

انظر ايضاً :

أ - العهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية ، المواد ٨-١٠، ١٣-١٤، ١٨-١٩، ٢١-٢٢، ٢٥-٢٧.

ب - الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، المواد ٤-٥، ٨-١١.

جـ - الإعلان الأمريكي للحقوق والواجبات، المواد ٦-٨، ١٢-١٣، ١٥-١٦، ٢٢-٢٣.

د - الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان، المواد ٢، ٨-١٢.

هـ - سرحان، ص ٣٩٥-٤٠٤، ٤٤٠.

و - Sieghart, P. 143.

٢ - Sieghart, P. 143.

٣ - المصدر السّابق ، ص ١٤٣-١٤٤.

يعتبر بحق تفسيراً رشيداً، إذ يُفهم منه أنّ الناس مخولون أساساً الحصول على الحق في الحرّية، وأنّ هذا الحق لا يجب تقييده إلا بموجب حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة، ووفقاً لأحكام القانون، كما قرّرت المحكمة أيضاً أنّ الزّيارات الليلية (زوّار الفجر) للبيوت من قبل رجال الشرطة كنوع من أنواع التفتيش الفجائي، تشكّل انتهاكاً للحرّية. (١)

هذا ويحظى موضوع النّطاق أو المجال الذي يحقّ للفرد التمتع ضمن حدوده بحريته الشخصية، والمدى الذي يجوز لأي سلطة قضائية أو قانونية تطبيق أي قيود قانونية مشروعة على الحرّية الفردية، والإجراءات التي تشكّل انتهاكاً للحرّية الشخصية، باهتمام كبير من قبل الفقهاء والمشرّعين دولياً وعلى المستويات المحلية كذلك.

وبما أننا لا نستطيع مناقشة كافة نواحي الحرّية في هذا البحث، فإنّ ما سلف يمكن اعتباره مثالاً موجزاً للآثار القانونية المترتبة على مفهوم الحرّية في إطار حقوق الإنسان، كما تم تفسير هذا المفهوم في المواثيق والمعاهدات الدولية.

جـ- الحق في الحياة الكريمة والرّعاية الصحّية والأمن الاجتماعي

وفقاً للمادّة (٢٥) من الإعلان الدولي لحقوق الإنسان، فإنّ تعبير «مستوى المعيشة «يشتمل على الضرورات الأساسية اللاّزمة للحفاظ على حياة الإنسان. وتخوّل نصوص المادة (٢٢) من الإعلان الدولي لحقوق الإنسان جميع الأشخاص بشكل عام الحق في التمتع بالأمن الاجتماعي، وتحثّ على نيل هذا الحق من خلال المجهودات الوطنية والتعاون الدولي». وتحدّد المادة (٢٥) مضمون وشروط مصطلح «الأمن الاجتماعي» مثل «الحقّ في تحقيق مستوى معيشي لائق، للتمتع بصحة جيدة وحياة كريمة «للأفراد» بما في ذلك «المأكل والملبس والمسكن والرّعاية الصحية والخدمات

---

١ - المصدر السّابق، ص ١٤٣-١٤٤.

الاجتماعية الضرورية» وخاصة في حالات «البطالة عن العمل والمرض والعجز والوحدة والشيخوخة»، أو في حالات الفقر لظروف خارج إرادة الفرد. (١)

كما أنّ العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (المواد ٦ و ٩ و ١١) يُلزم صراحة الدّول الموقّعة بالمحافظة على تطبيق هذه المبادئ وباتخاذ كافّة تلك الإجراءات والخطوات التي يكون من شأنها إدخال تحسّن مستمر على حياة شعوبها، حتى يكون الجميع غير محتاج أو جائع. ويمكن استخلاص هذه المبادئ من العهد الدولي لحقوق الإنسان (المادة ٢٢) كبيان للأسس التي لا غنى عنها لكرامة الإنسان ولحرّيته في تطوير شخصيته».

كما نجد أنّ الإعلان الدولي لحقوق الإنسان (المادة ٢٥) والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافيّة (المادة ١٢)، والميثاق الاجتماعي الأوروبي (المادة ١١)، والإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان (المادة ١١) والإعلان الأفريقي لحقوق الإنسان (المادة ١٦) جميعها تؤكّد على حق الجميع في الحصول على الرّعاية الصحّية والتداوي، بحيث يتمتع الكل «بأفضل المستويات الصحّية الممكن تحقيقها». وقد أرست لجنة الخبراء الأوروبية بعض المعايير التي يكون من شأنها «البرهان» على التزام الدولة بتنفيذ تعهداتها والتزاماتها. ووفقاً لهذه المعايير، تعتبر الدولة قد أوفت بالتزامها بموجب المادة (١١) عندما تقوم بتأسيس نظام طبّي وصحّي مناسب، من شأنه توفير خدمات صحّية وطبّية كافية لشعبها». (٢)

---

١ - المصدر السابق، ص ١٩٣-١٩٤ .

أنظر أيضاً : Levine, P. 140.

٢ - لقد قررت لجنة الخبراء الأوروبية، بأن توقيع الدولة على الميثاق يعتبر وكأنها قامت بالتزاماتها بموجب المادة ١١، خاصة إذا قدّمت الدولة ما يثبت أن لديها من الأنظمة الطبّية والصحّية ما يتوافق مع الشروط الآتية:

١ - توفير الأنظمة الطبّية والخدمات الموازية لها لتلبية الاحتياجات الصحية في الدولة مع ضمان توافر:

أ - الرّعاية الصحّية التامّة لجميع السكّان.

ب - مكافحة وتشخيص الأمراض.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية فإنّ المبادئ المذكورة أعلاه تحظى باهتمام كبير من قبل الفقهاء المسلمين.

وبالنسبة للدّول المعاصرة وخاصة تلك التي تطلق عليها الدول المتقدمة، فإنّه من الواضح أنّ تطبيق مفاهيم حقوق الإنسان الآنفة الذّكر قد ساهم بشكل كبير في تحقيق ورفع مستوى الصالح العام. (١)

ولقد نصّت المواثيق الدولية التي ناقشناها آنفاً على المزيد من الحقوق على أنّها تقع ضمن نطاق حقوق الإنسان. وقد أدت هذه الحقوق بالفعل إلى توسيع مدى مفهوم حقوق الإنسان، وإلى تحديد الكثير من مجالات الإهتمامات الإنسانية، ويمكن القول بإيجاز، أنّ فئتي: «الحقوق المدنيّة والسّياسية» و «الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافيّة» كما أكدت عليهما جميع المواثيق الدولية، تؤسس الكثير من الحقوق والطموحات الإنسانية التي تتماشى مع المفهوم الحديث لحقوق الإنسان. (٢)

---

٢ – اتخاذ الإجراءات الخاصة لحماية صحة الأمهات والأطفال والشيوخ.

٣ – وضع المعايير اللازمة لحماية الهواء والماء من التلوث، ومنع التلوث الإشعاعي والضجيج، والسيطرة على حماية الأطعمة من التلوث وسلامة البيئة ومراقبة الإدمان والمخدّرات.

٤ – وضع نظام التعليم والوعي الصحّي.

٥ – اتخاذ إجراء التحصين ضد الأمراض المعدية.

٦ – توفير العلاج والخدمات الصحّية المجّانية أو تحمّل الجزء الأساسي من تكاليف تلك الخدمات.

أنظر Sieghart, PP. 195-198.

١ – الفصل الرابع، المبحث ٤ من هذه الدراسة.

أنظر Levine, P.140.

٢ – أنظر Newman, Krank C. and Vasak, Karel, **Civil and Political Rights**, (The International Dimentions of Human Rights), (UNESCO, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1402 AH/1982 AD), Vol. 1, PP. 135-166.

See Also:

I. Kartashkin, Vladimir, **Economic, Social and Cultural Rights**, (The International Dimentions of Human Rights), Vol. 1, PP. 111-132.

II. عهد الحقوق السياسية والمدنية الدولي.

III. عهد الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الدولي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الشريعة الإسلامية والاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان

(دراسة مقارنة)

الاتفاقيةالأوروبية لحماية حقوق الإنسان هي معاهدة موضوعة ومعتمدة ومرعيّة التطبيق من قبل الدّول الأعضاء بالمجلس الأوروبي.

ويعتبر بعض الفقهاء الأوروبيين أنّ هذه الاتفاقية تمثّل «أحد أعظم إنجازات المجلس الأوروبي»، حيث أنّها تمتاز بالقوّة التنفيذية، وبالآلية التي تضعها لمراقبة الالتزام بما جاء بها من أحكام (١)

هذا .. وتقرّر الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان في مادتها التاسعة عشر بعض الوسائل العملية لتطبيقها والالتزام بها، مثل تشكيل محكمة حقوق الإنسان الأوروبية. كما تحدّد الاتفاقية سلطات وصلاحيات كل من الجهات التنفيذية الدولية (لجنة حقوق الإنسان الأوروبية ومحكمة حقوق الإنسان الأوروبية). (٢)

ويعود السّبب وراء الدّراسة المقارنة لبعض نواحي الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية إلى أنّ كلتا الوثيقتين ذات اختصاص إقليمي في جزء محدّد من العالم وتتداولان حقوق الإنسان ورفاهيته.

وبناءً عليه يمكن دراسة تلك الأحكام كما يلي:

---

١ - Vasak, Karel, The Council of Europe, (The International Dimentions of Human Rights), Vol. I, PP. 458-459.

See Also:

Boddard, P.I.

٢ - الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، المواد، ٢٠-٥٩.

انظر أيضاً :

Sweeney, PP. 644-645.

سرحان ، ص ٥٥٥-٥٧٥

١ - الحق في الحياة

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان (المادة ٢)

أ - «حق كل إنسان في الحياة يحميه القانون. ولا يجوز إعدام أي شخص عمداً إلاّ تنفيذاً لحكم قضائي بإدانته في جريمة يقضي فيها القانون بتوقيع هذه العقوبة».

ب - «لا يُعتبر القتل مخالفاً لحكم هذه المادة إذا وقع نتيجة استخدام القوة التي لا تتجاوز حالة الضرورة».

١ - «للدّفاع عن أي شخص ضد عنف غير مشروع».

٢ - «لإلقاء القبض على شخص، تنفيذاً لحكم مشروع، أو لمنع شخص مقبوض عليه وفقاً لأحكام القانون من الهرب».

٣ - «لاتخاذ الإجراءات المشروعة التي تهدف إلى قمع الشغب أو الخروج عن السلطة الشرعية».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

(١) أ - «حياة الإنسان مقدّسة ... لا يجوز الاعتداء عليها بأي حال. ولا تُسلب هذه القدسيّة إلاّ بسلطان الشريعة وبالإجراءات التي تقرّها».

ب - «كيان الإنسان المادي والمعنوي حميً، تحميه الشريعة في حياته، وبعد مماته، ومن حقه الترفّق والتكريم في التعامل مع جثمانه ويجب ستر سوءاته وعيوبه الشخصية».

وفقاً للاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، يمكن القول إنّ الحق في الحياة يتمتع بالحصانة عموماً، عدا ما ورد في المادة ٢ (٢-ب) حيث يكون من الضروري استخدام القوة إلى ذلك الحدّ المطلوب لإلقاء القبض على شخص تنفيذاً لحكم مشروع، أو لمنع شخص مقبوض عليه من الهرب وفقاً لأحكام القانون.

ويمكن تبرير أحكام المادة ٢ (٢-أ و جـ) من الاتفاقية على أنّها تحمي أي شخص من الاعتداء أو العنف غير المشروع، خاصة عندما تكون أعمال العنف أو العصيان أو الشغب تلك تهدد حياة الفرد (الأفراد) من العامة، أو تهدد استتباب النظام أو الأمن العام في المجتمع. بيد أنّه، قد يكون تبرير المادة ٢ (٢-ب) من ذات الاتفاقية من الصعوبة بمكان عند سماحها بإمكانية قتل أي شخص هارب من المحتمل أن تكون جريمته من ضمن الجرائم الصغرى، ممّا يعني أنّ القانون قد حكم على الشخص بالإعدام لمجرد محاولة الهروب من القبض عليه، وهو الأمر المناهض للأنظمة القانونية وقواعد الإنصاف.

واستثناءً من ذلك، يمكن تطبيق نص هذه المادة إذا كان الشخص المراد القبض عليه بغرض تنفيذ حكم الإعدام فيه بموجب حكم قضائي باتّ، صادر عن المحكمة المختصة، وفقاً لأحكام القانون. إذ أنّ الهارب في هذه الحالة – قد يُقتل باستخدام القوة من قبل السّلطات المختصة أثناء عملية الملاحقة للقبض عليه، أو أثناء منعه من الهروب – يكون في محاولته متهرّباً من إنزال حكم الإعدام به، وبهرويه هذا إنما يدفع أو بالأحرى يجبر السّلطات المعنية على اللجوء إلى تنفيذ العقوبة المحكوم بها أصلاً.

وعليه فإنّ الحق في الحياة لا ينبغي أن يتعرّض للتّهديد بغرض تنفيذ أي واقعة قبض أو احتجاز غير محددة، أو لتنفيذ كافة حالات القبض أو تقييد الحرّية في جميع الحالات، إذ أنه يمكن على سبيل المثال إصدار الأمر بإلقاء القبض على واحتجاز أي شخص كعقوبة للجرائم الصغرى. وبناءً عليه، فإنّ مدى القوة المسموح باستخدامها واللّجوء إليها لتنفيذ مثل هذا الأمر بالقبض، ينبغي أن لا يصل إلى حدّ القتل أو تهديد سلامة الحياة أو البدن.

إنّ الحق في الحياة يعتبر حقاً مقدّساً وفقاً للشريعة الإسلامية، وعليه، فإنّ أي عنف غير مشروع أو دون مبرّر من شأنه تهديد حياة أي شخص يعتبر بمثابة

تهديد لجميع أفراد المجتمع، بل ولكافة أفراد الجنس البشري. (١)

ووفقا للشريعة الإسلامية، يجوز إصدار الحكم بالإعدام في الحالات التالية:

أ - القتل العمد

إذا أصرّ أهل المغدور على القصاص، أي إذا رفضوا قبول الديّة الشّرعية، أو التنازل عن حقهم. (٢)

ولذا، يمكن القول أنّه بالرّغم من أنّ الشريعة تتخذ اجراءات رادعة لمنع ارتكاب الجرائم، فهي لا تسعى مطلقاً إلى إراقة الدّماء، ولا تهدف إلى اتخاذ إجراءات مهينة. وبالتالي فهي تتيح لأهل أو أقرباء القتيل (المتضرّرين بصفة مباشرة بمقتله) ثلاثة خيارات (التنازل أو الديّة أو القصاص) على سبيل الترضية. (٣) ومن جهة أخرى، فإنّ هذه الخيارات تمثّل نوعاً من الاعتبارات الرّحيمة التي يمنحها القانون (الشرع) للقاتل بسبب ضَعفه الإنساني، ولأنّه ليس هناك إنسانٌ معصومٌ من الخطأ، فإنّه يمكن في هذه الحالة تفسير عقوبة الإعدام والنّظر إليها على أنّها أقصى

---

١ - «... مَن قَتَلَ نَفساً بغيرِ نَفسٍ أو فَسادٍ في الأرض، فكأنّما قَتَلَ النّاسَ جَميعاً، ومَن أحياها فكأنّما أحيَا النّاسَ جَميعاً...» المائدة -٣٢.

يشير القرطبي في «تفسيره» (جـ٦، ص ١٤٥-١٤٧) إلى «ومَن أحيَاها» (في الآية السابقة) في سياق المبادئ العامّة للعفو والرّحمة - التي تحثُّ عليها الشريعة الغرّاء - ليوضّح مدى الأجر العظيم الذي يناله أولياء القتيل عندما يتنازلون عن حقّهم ويعفون عن القاتل رحمة به وبأسرته. وهنا تتجلّى واقعية الإسلام في التعامل مع الإنسان بروح العفو والتسامُح حيث أنّ الخطأ صفة لصيقة بابن آدم نظراً لعدم كماله، فيظهر دور العفو لملء تلك الثغرة.

أنظر

الرّازي، تفسير، جـ١١، ص ٢١٠-٢١١.

٢ - ابن كثير، العُمدة، جـ٣ ، ص ٢٣٥-٢٤٣.

٣ - «ولاَ تَقتُلوا النّفسَ التي حَرّمَ اللّهُ إلاّ بالحقّ، ومَن قُتِلَ مَظلوماً فقد جَعَلنا لِوَلِيّهِ سُلطاناً، فلاَ يُسرِف في القَتلِ إنّهُ كانَ مَنصوراً.» الإسراء - ٣٣.

- النّساء - ٩٢-٩٣.

أنظر أيضاً :

أ - القرطبي، تفسير، جـ٥، ص ٢١١-٢٣٥، جـ١٠، ص ٢٥٤-٢٥٦.

ب - ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ٢٣٥-٢٤٣.

جـ - الرّازي، تفسير، جـ١٠، ص ٢٣٦-٢٤٠، جـ٢٠، ص ١٩٩-٢٠٣.

الاحتمالات وأكثرها ضرراً وقسوة والتي يمكن تطبيقها مما يكلّف الإنسان حياته في حالة ارتكاب جريمة تهدّد حياة الآخرين.

ومن ثمّ، فإنّه لا يمكن الادّعاء في مثل هذه الحالة، بأنّ عقوبة الإعدام عقوبة قاسية أو لا إنسانية أو مهينة أو غير عادلة.

ب – في بعض حالات الزّنا التي تُرتكب بواسطة المُحْصنين أو المُحْصنَات (المتزوجين أو المطلّقين أو الأرامل من الإناث أو الذكور) ويُعاقب مرتكبو هذه الجريمة بالرّجم بالحجارة حتى الموت. (١)

وهذه العقوبة التي قد تبدو للوهلة الأولى من أقسى العقوبات المفروضة شرعاً، هي في الواقع عقوبة نظرية تقريباً، حيث يقتضي لجواز تطبيقها تحقيق شروط صارمة محددة شرعاً قد يستحيل توافرها، وبالتالي فلا مكان لتطبيق عقوبة الرّجم في مثل تلك الحالة، إلاّ إذا ثبت الجُرم (الزّنا) بواسطة أربعة شهود عيان، مشهود لهم بالتقوى والصّدق، يشهدون بأنّهم كانوا قد حضروا الفعلة (الزّنا) أثناء ارتكابها وشاهدوها بطريقة نافية لأي شكّ. (٢) أمّا إذا تمّ ارتكاب الجريمة دون أن يشهد عليها أحد، فإنّه لا مكان شرعاً لإنزال العقوبة مالم يعترف الجاني بفعلته. ويجب أن يكون الإقرار طوعاً دونما إكراه أو تهديد. وعلى القاضي أن يتأكد من الاعتراف

---

١ – «ولاَ تَقْرَبوا الزّنا، إنّهُ كانَ فاحِشَةً وَساءَ سَبيلاً.» الإسراء – ٣٢.

– الرّازي ، تفسير، جـ٢٠، ص ١٩٧–١٩٩.

انظر أيضاً :

أ – ابن كثير، العُمدة، جـ٣، ص ٣٣٥.

ب – الأوزاعي، جـ٢، ص ٢٠٤–٢٠٦.

٢ – لإثبات الزّنا، لا يكفي أن يرى الشهود رجلاً وامرأة عاريين مُتلصقين ببعضهما البعض، بل يجب إثبات أنّهم قد رأوا الفعلة بحذافيرها، كما بيّن الفقهاء شروطها.

الرازي، تفسير، جـ٣، ص ١٣٠–١٤٨.

انظر أيضاً :

الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان، وثائق مؤتمر الرياض وباريس، والفاتيكان، وجنيف، وستراسبورج، وزارة العدل، الرياض، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص ٣٦–٣٧.

بحيث يكرره الجاني أربع مرّات حتى يتّضح للمحكمة بأنّ مدّعي الفعلة قد ارتكبها حقيقةً كما وصفها الشرع. فلربّما كان الشخص قد توهّمها، أو كان قد يجهل شروط تحقيقها أو حتى ماهيتها. ورغم أنّ جريمة الزّنا لا تتم إلاّ بين طرفين (الشائع بين ذكر وأنثى) إلاّ أنّه ليس للمحكمة أن تسأل عن الطرف الآخر. وعلاوة على ذلك، فإذا رجع الزّاني أثناء إنزال العقوبة عليه عن اعترافه أو حاول الهرب فإن تنفيذ العقوبة يقف عند ذلك. (١) أمّا لماذا يعترف الزّاني في مثل تلك الحالة بجريمته رغم إتمامها سراً؟ فإنّ تلك قضية إيمانية يقصد بها الجاني أن يتخلّص من عذاب الآخرة بتحمّله العقاب الدنيوي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ عدد جرائم الزّنا التي تم إثباتها والتحقّق منها في حياة رسول الله ﷺ لم تكد تتعدى الجريمتين فقط، وتمّ ثبوتهما فقط باعتراف الجناة في كلتا الحالتين. (٢)

وليس هناك ما يدل على ثبوت ولو حالة واحدة من حالات الزّنا عن طريق الشهود. ويتّضح من ذلك أنّ الغرض من تشريع هذه العقوبة ليس هو القسوة والانتقام، وإنّما تهدف الشريعة بذلك تحقيق مستوى رفيع من الطهارة وحماية الأعراض والأنسال، وهو الأمر الذي نجحت في تحقيقه فعلاً.

ج - جريمة السّرقة بالإكراه (قطع الطريق)

يشكّل هذا النوع من الجرائم تهديداً لحياة النّاس وتهديداً لممتلكاتهم، ولأمن وسلام المجتمع ككل. وينجم عنها في معظم الأحيان القتل

---

١ - الرّازي، تفسير، جـ٢٣، ص ١٤٢.
لنظر ايضاً :
الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان، ص ٢٩.
٢ - المصدر السّابق، ص ٢٨.

والإصابات الجسديّة. (١) وبناءً عليه، فإن العقوبة الصارمة قد تكون هي الوسيلة الوحيدة التي من شأنها حماية الصالح العام من العنف المرتكب بواسطة أشخاص عديمي المسؤولية.

د - جريمة الردّة عن الإسلام

يُمنح الشخص الذي يرتدّ عن الإسلام فرصة من قِبَل السلُطات القضائية لمراجعة موقفه والعودة إلى الإسلام وإلى صفوف المسلمين، وعليه فإنّه يُستتاب ثلاث مرات ولكن إذا رفض بأي حال من الأحوال الانصياع وأصرّ على تفويت هذه الفرص فإنّه يُحكم عليه بالإعدام. (٢)

لقد ذكرنا في المبحث الأول من الفصل الثاني لهذه الدراسة، أنّ الإسلام بمفهومه الشّرعي يعتبر إطار عمل قانوني للمجتمع وللنّظام العام الذي يتم حماية المجتمع الإسلامي من خلاله. وبناءً عليه، فإنّ الارتداد عن الدّين الإسلامي يشكّل محاولة عدوانية ضد النّظام العام وضد مصلحة المجتمع. هذا ولا يمكن اعتبار أنّ مفهوم هذا الحكم يتعارض مع مبدأ حرّية العقيدة

---

١ - «إنّما جزاءُ الذين يُحاربونَ اللهَ ورَسُولَهُ، ويَسعَونَ في الأرضِ فَسَاداً أن يُقتّلوا أو يُصلّبوا، أو تُقطعَ أيديهم وأرجُلُهُم مِن خِلافٍ أو يُنفَوا مِنَ الأرضِ، ذلكَ لَهُم خِزيٌ في الدُّنيا ولَهُم في الآخِرةِ عذابٌ عظيم.» المائدة ٣٣.

- القُرطبي، تفسير، جـ٦، ص ١٤٧-١٥٨.

انظر أيضاً :

أ - الرّازي، تفسير، جـ١١، ص ٢١٣-٢١٦.

ب - ابن كثير، العُمدة، جـ٤، ص ١٣١-١٣٨.

٢ - آلَ عمران ٨٦-٨٩.

انظر أيضاً :

أ - الرّازي، تفسير، جـ٢، ص ١٣٤-١٤١.

ب - القرطبي، تفسير، جـ٤، ص ١٢٨-١٣١.

جـ - ابن كثير، العُمدة، جـ٢، ص ٢٧٣-٢٧٥، جـ٣، ص ٣٣٥.

الدّينية الذي تقرّه الشريعة الإسلامية، [1] لأن الإسلام بالنسبة للمجتمع الإسلامي لا يمثل مجرد عقيدة أو شكل من أشكال العبادات، بل هو شريعة وقانون يسيِّر ويحكم حياة الأفراد الشخصية وحياة المجتمع ككل. إلاّ أنّ الشريعة الإسلامية وبالرّغم من ذلك، تحترم وتحمي حقوق غير المسلمين، سواء المقيمين في بلاد إسلامية أو غيرها من البلدان في اعتناق العقيدة أو الدّيانة التي يختارونها.

ولقد تناولنا في هذه الدّراسة بعض نواحي اهتمام الإسلام بالحفاظ على الحق في الحياة، مثل الحق في التناسل (الفصل ٢ المبحث ٣-٢) وحق الجنين في الحياة (الفصل الثالث - المبحث الرابع) والجرائم السّياسية (مالم تؤد إلى القتل وسفك الدّماء، فإنّها لا يصدر فيها أحكام بالإعدام (الفصل الخامس). [2]

وأخيرا، ينبغي ملاحظة أنّ رعاية الإسلام للإنسان تمتد لتشمل منح كامل الاحترام والقدسيّة لجسده بعد الموت.

٢ - الحق في الحماية من التعذيب

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان

(٣) «لا يجوز إخضاع أي إنسان للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة المهينة للكرامة».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

(٦) «لكل فرد الحق في حمايته من تعسّف السلّطات، ولا يجوز مطالبته بتقديم

---

١ - إنّ الشريعة الإسلامية لا تُخضع غير المسلمين لتعليماتها، فهي بذلك تشبه القوانين الوطنية والتي تُطبّق فقط على إقليم محدّد أو شعب معيّن. وهنا يمتاز الإسلام عن تلك القوانين بأنّه لا يُجبر غير المسلمين (حتى وإن كانوا يقيمون في دولة إسلامية) على الخضوع لمبادئه. « لَكُم دِينُكُم وَلِيَ دِينِ» الكافرون-٦ وبعبارة أخرى يمكن القول إن الإسلام يُحدّد الاختصاص القضائي والتشريعي لنفسه ويطبّقه على معتنقيه فقط، كما وأنّه يحترم ولا يتدخل في اختصاصات الدّيانات والشرائع الأخرى. فلا يمكن تفسير ذلك الموقف الإسلامي بغير العدل والإنصاف.

٢ - سرحان، ص ٢٢٨-٢٣٠ .

تفسير لعمل من أعماله، أو وضع من أوضاعه، ولا توجيه اتّهام له إلاّ بناءً على قرائن قويّة تدلّ على تورّطه فيما يوجه إليه» من تُهَم.

(٧-أ) «لا يجوز تعذيب المجرم فضلا عن المتّهم. كما لا يجوز حمل الشخص على الاعتراف بجريمة لم يرتكبها، وكلّ ما يُنزع بوسائل الإكراه باطل».

(٧-ب) «مهما كانت جريمة الفرد، وكيفما كانت عقوبتها المقدّرة شرعاً، فإنّ إنسانيته وكرامته الآدمية تظل مصونة».

(٨) «عِرض الفرد، وسُمعته حُرْمَة لا يجوز انتهاكها. ويحرُم تتبّعُ عوراته ومحاولة النَيل من شخصيته وكيانه الأدبي».

تحرّم كلتا الوثيقتين بشكل أساسي التعذيب، أو المعاملة المهينة، إلاّ أنّ هناك بعض الاختلافات في المفهوم، وبالتالي هناك بعض الاختلافات في طريقة تطبيق كل من هاتين الوثيقتين، حيث لا يعتبر جلد أو قطع يد السّارق بمثابة عمل تشوبه القسوة وفقاً للشّريعة الإسلامية، ولذا فإن هاتين العقوبتين تطبّقان في بعض الحالات المعيّنة.

وبمعنى آخر، إنّ تعبير «قسوة أو معاملة مهينة أو تعذيب» إنما ينطبق فقط على تلك التصرّفات أو الأفعال، عند إنزالها بأي شخص بصورة غير مشروعة (وليس كعقوبة قانونية مشروعة).

وبالنسبة للاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، فإنّه يمكن فهم - باستثناء عقوبة الإعدام المطبقة فقط في بعض دول المجلس الأوروبي - أن تلك العقوبات الإسلامية تعتبر قاسية.

وحتى يمكن توضيح وجهة نظر الإسلام بخصوص الفئات الآنفة الذكر من العقوبات، يكون من المجدي إلقاء بعض الضوء عليها.

أ - الجلد ، عقوبة مفروضة في الحالات التالية

(١) الزنـــا :

وفقاً لأحكام القرآن الكريم (النّور، ٢) هناك حالة أخرى من حالات

الزّنا يعاقب عليها بمائة جلدة. وهي تلك الحالة التي يرتكب فيها الشخص الحرّ غير المُحْصَن (غير المتزوج) هذه الفعلة، ويتمّ التحقق منها بواسطة أربعة شهود (١) بينما يعاقب العبد عن نفس الفعلة بخمسين جلدة فقط. ويرجع ذلك إلى أنّ الفرصة المتاحة للعبد لإشباع احتياجاته الجنسية بالزواج أقلّ من تلك المتاحة للشّخص الحرّ. ولذا، فإنّ الشريعة تتعامل برأفة مع العبد، آخذة بعين الاعتبار ظروفه الإنسانية. (٢)

تنظر الشريعة الإسلامية إلى جريمة الزّنا على أنّها إحدى الكبائر المكروهة أخلاقياً. وتعتبرها شراً من شأنه إرباك عملية التكاثر الشرعي. ويؤكد الرّازي أنّ جريمة الزّنا تمثّل اعتداءً غير قانوني على شرف وسمعة النّاس، وبالتالي فهي تؤدي إلى تفشّي الفحشاء. (٣)

(٢) يعاقب بالجلد ثمانين جلدة أيضاً كل من يتّهم شخصاً بريئاً بالزّنا، وتُرفض بعد ذلك شهادة هذا الشخص في أي قضايا لاحقة، بينما يعاقب العبد بأربعين جلدة فقط في نفس الجريمة. (٤)

---

١ - «الزّانية والزّاني فاجلدوا كُلّ واحدٍ منهُمَا مائة جَلدَةٍ، ولاَ تأخُذكُم بِهِمَا رأفَةٌ في دِينِ اللهِ واليَوم الآخِرِ، ولْيَشهَد عَذابَهُمَا طائفةٌ مِنَ المؤمنين.» النّور-٢.

- القُرطُبي، تفسير، جـ١٢، ص ١٥٩-١٧١.

انظر ايضاً :

أ - الرّازي، تفسير، جـ٣، ص ١٥١-١٦٣.

ب - الأوزاعي، جـ٢، ص ٢٠٤-٢٠٦.

٢ - الرّازي ، تفسير، جـ٣، ص ١٥١-١٦٣.

٣ - المصدر السّابق، جـ٢٠، ص ١٩٧-١٩٩.

٤ - «والّذينَ يَرمُونَ المُحصَنَاتِ ثُمّ لَم يأتوا بأربَعَةِ شُهَدَاءَ فاجلِدُوهُم ثَمَانِينَ جَلدَةً، ولاَ تَقبَلُوا لَهُم شَهَادَةً أبَدًا، وأولَئِكَ هُم الفَاسِقُون.» النّور - ٤.

- القرطبي، تفسير، جـ١٢، ص ١٧١-١٨٢.

انظر ايضاً :

الرّازي، تفسير، جـ٣، ص ١٥١-١٦٣.

(٣) الشُّـرب :

وفقا لأغلبية فقهاء المسلمين، يُعاقب من يرتكب جريمة شرب الخمر بثمانين جلدة. وتعتبر هذه العقوبة ضرورية لمنع النّاس من شرب الخمر، لأنّ تحريم الخمر يعتبر نوعاً من حماية العقل، أي أنّه نوع من حماية الضرورات التي تشكل حقوقاً أساسية للإنسان في ظل الشريعة الإسلامية. (١)

ب – قطع يد السّارق

يُعاقب على جرائم السّرقة بقطع يد السّارق. (٢) ولا تطبّق هذه العقوبة إذا كان الجوع هو الدّافع لها، إذ يمكن للشّخص أن يسرق قطعة خبز يَسدُّ بها رَمقه، والحفاظ على حياته، حيث يُعتبر الحقّ في الحياة مقدّماً على الحق في الملكية. وبالإضافة إلى ذلك، إذا تنازل الشخص المسروق عن حقه قبل وصول القضية إلى السّلطات القضائية، تسقط العقوبة. (٣) ووفقاً للحديث النبوي الشريف لا يقام الحدّ (قطع اليد) على السّارق إلاّ إذا زادت قيمة الشيء (نصاب) المسروق عن ثلاثة دراهم فضة، أو ربع دينار ذهب. ويؤكد هذا كل من المالكي والشافعي والحنبلي، بينما يذهب أتباع المذهب الحنفي إلى أنّ النّصاب يجب أن لا يقلّ عن عشرة دراهم. ويقول ابن كثير أنّ هناك رأياً يُنسب إلى علي بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود وإبراهيم النَخَعي، يحدّد النّصاب بدينار واحد. كما يشير ابن كثير إلى

---

١ – يرى الإمام الشافعي رضي الله عنه أن عقوبة شُرب الخمر هي أربعون جلدة فقط، بينما الأربعين جلدة الأخرى تُعتبر عقوبة تعزيرية في رأيه.

أنظر:

الفصل الأول، المبحثين الأول والخامس، والفصل الثاني المبحث ٢/٢ من هذه الدراسة.

٢ – «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» المائدة – ٣٨.

٣ – ابن حزم، المَحلّى، مراجعة حسن زيدان، طبعة الجمهورية، القاهرة، جـ١٢، ص ٥٨.

انظر أيضاً :

– الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان، ص ٣٦–٣٠.

رأي آخر (يُنسب إلى سعيد بن جُبير) يحدّد النُصاب بخمسة دنانير. (١) وبالتالي، يمكن استخلاص أنّ النّصاب يمكن أن يتغير وفقاً لمستوى المعيشة السائد بالمجتمع، بحيث يتماشى مع المصلحة العامة في كل زمان ومكان، وتعتبر هذه مرونة تمتاز بها الشريعة الإسلامية لمواكبة ظروف واحتياجات البشرية في كل عصر.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الديّة المستحقة عن فقدان اليد من جرّاء أي اعتداء إجرامي عليها تبلغ خمسمائة دينار، وهذا ممّا يثير بعض النقد والجدل فيما أنّ ديّة فقدان اليد تبلغ خمسمائة دينار، فكيف تُقطع بسرقة ربع دينار فقط؟

وقد نُقل أنّ أبا العلاء المعرّي قال متشكّكاً في الأمر:

تناقضٌ ما له إلاّ السكوتِ له وأن نعوذ بمولانا من النّارِ
يَدٌ بخمس مئينٍ عَسجَدٍ (الذّهب) فُدِيَت ما بالها قُطعت في رُبع دينارِ

فأجابه القاضي عبدالوهّاب المالكي: «لما كانت (اليد) أمينة، كانت ثمينة، ولمّا خانت هانت». وتفسير ذلك هو أنّ الشريعة الغرّاء لا تألو جهداً في حماية اليد الشريفة، وعليه كانت ديتها كبيرة، لردع كل من تسوّل له نفسه الاعتداء عليها. أمّا إذا مالت اليد إلى الشئ دون وجه حق أو امتدت بصورة غير مشروعة، فإنّها عندئذٍ تفقد قيمتها وهيبتها، فتصبح رخيصة لا تساوي أكثر من نصاب الحدّ وهو ربع دينار، وقد لا تساوي ذلك لأنها أصبحت شرّيرة ومصدر الاعتداء والأذى في المجتمع. وما النّصاب هنا إلاّ رحمة من الشريعة بغية إثبات واقعة جريمة السّرقة، والدليل المادي على وقوع الضرر على مال الغير (المسروق)، ذلك لأن حق التملّك حق أساسي مقدّس ومصون في الشريعة الإسلامية. (٢)

نستخلص من المناقشة السابقة أنّ الإسلام يضع وسائل كفيلة لحماية حق الملكية، وأنّه في سبيل ذلك يتفوّق على المواثيق والمعاهدات الدولية والإقليمية

---

١ - ابن كثير، العُمدة، جـ٤، ص ١٤١-١٤٤.
٢ - المصدر السّابق، جـ٤، ص ١٤٤-١٤٦.

الأخرى في هذا الشأن.

كما يتضح لنا ممّا سبق أنّ الشريعة الإسلامية لا تطبّق العقوبات البدنية تلك إلاّ في أضيق الحدود، وعندما يقع الاعتداء على حقوق الإنسان الأساسية فقط. وهي تلك التي أكدت على أهميتها حديثا كافة المواثيق الدّولية الخاصة بحقوق الإنسان، رغم افتقار هذه المواثيق للوسائل الكفيلة لحماية تلك الحقوق.

ولذا فإنّنا نجد أنّ معدّل الجريمة يرتفع بشكل مخيف في المجتمعات الحديثة. وبالتالي يزداد عدد الضحايا وتزداد انتهاكات الحقوق، ويتفاقم الاعتداء عليها، ممّا يؤدي بالتالي إلى تقليص الحقوق وتضييق حدود الحرّيات التي يجب أن يتمتّع بها النّاس.

في هذا السّياق، تجدر الإشارة إلى أنّ عدد حالات العقوبة المنفّذة في الجرائم الكبرى (الحدود) في المملكة العربية السعودية مثلاً قليل لدرجة تعكس المعدّل المنخفض لحدوث تلك الجرائم، خاصة إذا تمت المقارنة بمعدّل ارتكاب مثل هذه الجرائم في بعض البلدان الإسلامية وغير الإسلامية الأخرى. إنّ الارتفاع النّسبي لمعدّل الجريمة في البلدان التي تتراخى في تطبيق الشريعة الإسلامية إنّما يدلّ على ضعف عامل الرّدع في العقوبات المفروضة، وعلى الاخفاق في تطبيق العقوبات بما يتناسب مع خطورة الجرائم التي تتم الإدانة فيها. فمقابل كل جريمة تُرتكب، هناك حق (سواء فردي أو جماعي) يُنتهك. وعندما يردع تطبيق القانون المجرمين، فإنّ في ذلك حماية للحقوق والحرّيات. وهنا يظهر على الأقلّ نوع من التبرير لتلك العقوبات التي قد تبدو قاسية في ظاهرها. أمّا عندما يفشل القانون بنصّه وروحه وتطبيقه في الرّدع، فإنّه يخفق أيضاً في حماية الحقوق الشخصية والجماعية ويفشل بالتالي في حماية الصالح العام. وعليه يثور التساؤل عن جدوى تلك القوانين والأنظمة وما حاجة الناس إلى ضجيجها؟ وهذا ينطبق على كثير من القوانين الحديثة وتعديلاتها التعجيزية المتتالية، دونما فائدة تُذكر.

إنّ ما يحققه التشريع الإسلامي في خلق مجتمعات آمنة مستقرة، واثقة من حماية حقوقها - يُدحض الادعاءات المثارة حول قسوة نظام العقوبات الإسلامي. فإذا لَم تُعتبر مثل تلك الادّعاءات مُغرضة، فهي على الأقل لا أساس موضوعي لها. (١)

٣ - التحرّر من السّخرة والعبوديّة

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، المادة ٤

(١) «لا يجوز استرقاق أو تسخير إنسان.»

(٢) «لا يجوز أن يُطلب من إنسان أداء عمل جبراً أو سخرةً».

(٣) «لا يشمل اصطلاح «الجبر أو السّخرة» في نطاق تطبيق هذه المادة ما يلي»:

أ - «أي عمل يُطلب إنجازه في الظروف المعتادة خلال فترة الحبس طبقاً لنصوص المادة الخامسة من هذه الاتفاقية أو أثناء الإفراج المشروط عن سجين».

ب - «أي خدمة لها صفة عسكرية أو خدمة بديلة للخدمة العسكرية لمن يأبى ضميرهم الاشتراك في الحرب في الدّول التي تبيح ذلك».

ج - «أي خدمة تُطلب في حالة الطوارىء أو الكوارث التي تهدد حياة المجتمع أو رخاءه».

د - «أي عمل أو خدمة تشكّل جزءاً من الالتزامات المدنية المعتادة».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

٢ - أ - «حرّية الإنسان مقدّسة - كحياته سواء - وهي الصفة الطبيعية التي يولد بها، وهي مستصحبة ومستمرة ليس لأحد أن يعتدي عليها،

---

١ - المصدر السّابق، جـ٤، ص ١٤٦-١٤٧ (الهامش).

انظر أيضاً :

- سرحان، ص ٣٠٨-٣١٢.

- الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان، ص ٣٣-٣٦.

ويجب توفير الضمانات الكافية لحماية حرّية الأفراد، ولا يجوز تقييدها أو الحدّ منها إلاّ بسلطان الشريعة، وبالإجراءات التي تقرّرها.» (أنظر المادة – ٢ من الملحق ٣ لهذه الدّراسة).

ب– «يتمتع كلّ فرد وشعب بالحق المطلق في الحرّية بكافة أنواعها وأشكالها البدنية والثقافية والاقتصادية والسّياسية، ويكون لكل فرد وشعب كامل الحقّ في الرّد بكافة الوسائل المتاحة على أي غُبن أو عدوان على حقه في الحرّية. ويكون لكل فرد أو شعب معتدى على حرّيته، الحق على كل فرد و / أو شعب آخر بمساندته في كفاحه وجهاده من أجل حريته المسلوبة.» توضّح هذه المادة مبدأ التكافل في الأسرة الإنسانية جمعاء.

٣ – أ – «النّاس جميعاً سواسية أمام الشريعة ولا تمايز بين الأفراد في تطبيقها عليهم ولا في حمايتها إياهم».

ب– لا يجوز التفرقة بين الأفراد في الأجر ما دام الجُهد المبذول واحداً.»

ج – «النّاس كلّهم في القيمة الإنسانية سواء، ولا يجوز تعريض شخص لخطر أو ضرر بأكثر مما يتعرّض له غيره، بسبب الدّين أو الجنس أو العِرق أو اللّون أو اللّغة».

(١٧) «الإسلام يقدّس العمل، ويحمي حقوق العامل، حيث لا يكتفي الإسلام بالأمر بأن يوفي العامل أجره المكافيء لجهده دون حيف أو مماطلة له، بل يأمر أيضاً أن يتمّ هذا الوفاء عن طيب خاطر وبكرم.. ولا يكتفي الإسلام بالأمر بدفع حق العامل فوراً بل ينص أيضاً على كامل حقه في الرّاحة والترفيه عن نفسه».

وفقاً لسيجهارت يمكن استخلاص أنّ توجّه العالم المعاصر بالعناية بقضية إلغاء العبودية وتحرير العبيد موضوعاً حديثاً، إذ لم تتداولها الأوساط الرّسمية للدّول الغربية إلاّ منذ الثلاثة قرون الماضية فقط. بيد أنّنا نجد أنّ الوثيقة

الإنجليزية (المجنا كارتا) الصادرة عام ١٢١٥م، قد فرقت في تحريمها القتل التعسّفي بين كل من الأحرار (طبقة النّبلاء) والطبقات الدّنيا من النّاس، ومنحت بعض الحقوق إلى فئة معينة من المجتمع (النّبلاء أو الأحرار) فقط دون غيرها من الفئات أو الطبقات، ولم تُدرَك المساواة بين جميع أفراد المجتمع إلاّ في الدّستور الأمريكي الصادر عام ١٧٨٩م (١) ولكن حتى بصدور ذلك الدّستور، يبدو أنّ مسألة الرّق والرّقيق لم تُحسم نهائياً قبل تولّي إبراهام لنكولن (١٨٦١ - ١٨٦٥م) رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تم التوصّل للعلاج النّاجع بتحريم الرّق تحريماً مطلقاً.

وفيما يتعلّق بالاهتمام الدولي بهذا الخصوص، يشير الفقيه سيجهارت إلى القانون العام الصادر عن مؤتمر برلين المنعقد بشأن إفريقيا الوسطى عام ١٨٨٥م، والذي أكّد أنّ «المتاجرة بالعبيد محرّمة وفقاً لمبادئ القانون الدولي». كما يشير سيجهارت إلى معاهدة تحريم العبودية التي دخلت حيز التنفيذ عام ١٩٢٧م، وتم تعديلها ببروتوكول لاحق صدر عام ١٩٥٣م. ويؤكّد أنّ منظمة العمل الدّولية منذ تأسيسها عام ١٩١٩م قد دأبت على «المساهمة في تطوير المعايير الدّولية في هذا المجال». (٢)

ولقد ذكرنا آنفاً أنّ الشريعة الإسلامية قد بدأت في تحسين أحوال العبيد منذ ظهور الإسلام، أي منذ القرن السابع الميلادي (الفصل الثاني المبحث الثالث -١). (٣)

---

١ - لقد قررت الماجنا كارتا (الإنجليزية) بأنه «لا يجوز حبس إنسان حرّ، أو حرمانه من ملكيته الخاصة أو حرّياته، أو تراثه، أو اتّهامه بأنه خارج على القانون، أو نفيه أو التخلّص منه، أو إدانته، إلاّ بمحاكمة عادلة وبموجب القانون».
- Sieghart, PP. 131-132.
انظر أيضاً :
دستور الولايات المتحدة الأمريكية التعديل رقم ٤، ٥، ١٤.

٢ - بموجب معاهدة تحريم العبودية لعام ١٩٢٦م، فإن مصطلح «تجارة الرّقيق» يعني «كلّ فعل يؤدي إلى أسر وحيازة شخص بغرض الانتقاص من قدره نحو العبودية. كلّ فعل لحيازة عبد بغية استبداله أو بيعه. كل تصرّف لبيع أو استبدال شخص بغية المتاجرة فيه. وبصفة عامة جميع أعمال النقل والتجارة في الرقيق بأية وسيلة كانت.»
Sieghart, PP. 229-233.

٣ - سرحان، ص ١٩٨-٢٠١.

وبالتالي، يمكننا أن نخلص إلى أنّ أوّل محاولة فعالة أتت ثمارها بشأن تحريم الرّق، وإعتاق العبيد كانت هي تلك المبذولة بواسطة الشريعة الإسلامية من خلال إجراءات تدريجية نجحت في مواكبة تطوّر الحضارة الإنسانية، حتى أصبح الإنسان قادراً على اتخاذ الخطوة النهائية الحاسمة (أخر المجهودات الدولية والإقليمية المتعلقة بهذا الموضوع) نحو إلغاء وتحريم كافة أشكال العبودية. وبذا، يظهر أنّ الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان لم تلعب سوى دور ثانوي ومحدود، لم يتجاوز مجرّد تكرار نصوص المبادئ الدولية الواردة في الإعلان الدولي لحقوق الإنسان بخصوص تحريم العبودية. (١) فلم تكن الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان ذات أثر عملي ملموس في هذا الشأن عام ١٩٥٠م وهو تاريخ صدورها، في وقت كانت أوروبا قد سبق لها وأن تخلّصت من ربق العبودية وشرورها. إلاّ أنّه يمكن القول ببعض التأثير الإيجابي للاتفاقية على تلك القوى الأوروبية التي كانت تتولّى المسؤولية في بعض أقاليم ما وراء البحار، حيث كانت العبودية مستمرة وقائمة، فبدت بذلك تخفف من قبضتها الاستعمارية على تلك الشعوب، كما انتهت عملية إختطاف مئات المستضعفين الإفريقيين للمتاجرة بهم عبر قارات العالم.

وبالرّغم من عدم نصّ أي من المواثيق الدولية على تعريف محدّد للعبودية، إلاّ أنّ – المعاهدة الملحقة – لإنهاء العبودية وتجارة الرّقيق، والصادرة عام ١٩٥٧ قد تناولت العديد من الجوانب الهامّة في هذا المجال. (٢)

---

١ – إعلان الحقوق والواجبات الأمريكي، مادة – ٢٤.

– عهد الحقوق السّياسية والمدنية الدولي، مادة – ٨.

– معاهدة سان جوز، مادة – ٦.

– الميثاق الإفريقي، مادة – ٥.

٢ – Servitude : الاسترقاق .

لا يوجد تعريف محدد لهذا المصطلح في أيّ من الاتفاقيات الدولية أو الإقليمية. إلاّ أن «المعاهدة الملحقة لتحريم العبودية والاتّجار بالرّقيق، لعام ١٩٥٦م» (SC2) تعرّف الحالات والممارسات التالية على أنها مماثلة للاستعباد.

١ – استرقاق الدّين: وهو الوضع أو الحالة الناشئة عن رهن المدين لخدماته الشخصية، أو خدمات أحد أتباعه أو من يعول، كضمان للدّين، إذا كانت قيمة هذه الخدمات مقدّرة بطريقة معقولة ولكنّها غير موجّهة لسداد الدّين، أو إذا كانت مدّة أو طبيعة هذه الخدمات غير محدودة أو غير محدّدة.

وبدراسة تلك المباديء المنصوص عليها في المعاهدة الملحقة لإنهاء العبودية وتجارة الرّقيق على ضوء الشريعة الإسلامية، يبدو جلياً أنّ جميع أنواع وأشكال العبودية والسّخرة وإساءة المعاملة تعتبر غير عادلة ومحرّمة بشدة في الشريعة الإسلامية. وكما أسلفنا (في الفصل الثالث المبحث الثاني من هذه الدراسة على سبيل المثال) فإن الإسلام حرّم تلك العادة الجاهلية التي كانت المرأة بموجبها تورث بعد وفاة زوجها إلى أحد أقاربه. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ بعض الشروط التي أوردها الإسلام على عقود الزّواج تُعتبر بمثابة إجراءات من شأنها تطوير ورفع شأن المرأة في المجتمع الإسلامي. كما تعني الشريعة بالأطفال والفئات الدّنيا من المجتمع بغرض حمايتهم من العبودية والسّخرة أو القهر من قِبَل أولئك الذين قد يستغلّون ضعفهم أو سوء أحوالهم. وعليه، يمكننا أن نفهم أنّ المباديء الإسلامية الخاصة بتحريم العبودية بمفهوم الاستغلال أو التصرّفات غير المنصفة أو غير العادلة تتطابق مع تلك المباديء الواردة في الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان.

ب – القنانة أو الإحلاس (عبودية الأرض) : وهي الحالة التي يكون فيها مُستأجِر الأرض مُلزَماً – قانوناً أو عُرفاً أو بموجب اتفاق معين – بالعيش والعمل في الأرض المملوكة لغيره، مع تقديم خدمات معينة إلى المالك، سواء كان ذلك العمل بأجر أو دون أجر، حيث ليس للمستأجر هنا حرية تغيير وضعه ذاك.

ج– أية حالة أو وضع آخر حيثما:

– يتم فيه تزويج امرأة دون أن يكون لها حق الرّفض، بمقابل نقدي أو عيني يُدفع إلى والديها أو وليّ أمرها أو أفراد أسرتها أو أي شخص أو أشخاص آخرين.

– يكون فيه للزوج أو أسرته أو عشيرته الحق في نقل أو تحويل زوجته إلى شخص آخر لقاء قيمة معينة أو بأية طريقة أخرى، أو،

– تكون فيه المرأة بعد وفاة زوجها عرضة لأن تورث لشخص آخر.

د – يتم تسليم طفل أو حَدَث دون الثامنة عشرة من عمره – بواسطة أحد والديه أو كليهما أو الوصيّ عليه – إلى شخص آخر، سواء بمقابل أو دون ذلك، بغرض استغلال ذلك الطفل أو الحَدَث، أو الاستفادة من مجهوده.

هذا .. وتميِّز الاتفاقيات والعهود الدولية بصورة رسمية بين العبودية والسّخرة رغم تشابه الحالتين في أغلب الأحيان، إلاّ أنّهما ليستا حالتين متساويتين. وعلى سبيل المثال، فالاستثناءات الواردة في نطاق مصطلح «السُّخرة» والتي تنص عليها المادة ٤ (٢) من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان (EHR) – لا تتوافق مع كيفية التحقيق من التحريم المنصبّ على الاسترقاق أو العبودية.

– انظر

Sieghart, PP. 229-230.

انظر أيضاً : سرحان ، ص ١٩٠–١٩٨.

العمل الجبري أو السّخرة

تخوّل المباديء العامة للحرّية كل فرد، الحق في حرّية اختيار عمله. (١) وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ هذه الحرّية من شأنها تمكين الفرد من إثبات قدراته الإبداعية لصالح نفسه ولما فيه مصلحة مجتمعه ككل، يمكننا أن ندرك لماذا لا يجب فرض أي قيود على هذا الحق. إلاّ أنّه في حالات الطوارىء التي تهدد حياة النّاس أو النظام العام أو مصلحة المجتمع عموماً، فإنّ فرض الحكومة لأي خدمات إجبارية على النّاس قد يجد له مسوغاً قانونياً يبرره، وخاصة عندما يكون فرض هذه الخدمات الإجبارية بغرض حماية تلك المصالح العُليا للمجتمع. (٢)

---

١ – أنظر .UDHR (25) , ADRD (14), ICER (6), ESC (1-2) and AFR (15 and 29).

٢ – السّخرة.

لم يرد أيّ تعريف لمصطلح «السّخرة» في الوثائق والمعاهدات الدولية المتعلّقة بحقوق الإنسان، بيد أننا نجد منظمة العمل الدولية (ILO 29) تذهب إلى أن «السّخرة» تعني :

كل عمل أو خدمة يتم الحصول عليه من أي شخص تحت التهديد بعقوبة، دون أن يكون الشخص قد عرض القيام به طواعية، وبنفس الاستثناءات المماثلة لتلك الواردة في (3)(4 EHR).

في معرض مناقشته للصعوبة الفنيّة الخاصة بوضع تعريف محدّد، يعلّق (Fawcett) قائلاً: إنّ هامش الفرق – بين الاستخدام المرسوم للعمالة من جهة، وتوجيه العمالة بين العمل الاختياري والإجباري من جهة أخرى – يصبح في بعض الأحيان ضيّقاً لدرجة يصعب معها التمييز بين الحالتين. بيد أنّ لجنة الخبراء الأوروبية (EUCM)، قد لاحظت أنّ مصطلح «السّخرة» مرتبط تاريخياً بظروف العمّال في تلك الأقاليم التي لا تتمتع بالحكم الذّاتي. ذلك لأن الهدف من تحريم «السّخرة» – كما جاء في الكثير من الدّراسات والتوصيات والمعاهدات – كان القضاء على العبوديّة، والتخلص من الهيمنة الإستعمارية ومحو استغلال القوى العاملة. كما ارتأت اللجنة (EUCM) عدم ضرورة إيراد تعريف لغير «القوى العاملة» أثناء صياغة المادة (٤) من الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان، نظراً لوجود ذلك التعريف في المادة (ILO 29) بواسطة منظمة العمل الدولية، وما جاء في أحكام (ILO 105).

وبناءً عليه، فإنه لا يمكن إدراك مفهوم «السّخرة» ضمن المعنى العرفي للكلمة، وإنّما يكون من الحكمة بمكان لتفسير هذا المفهوم، التعويل على المعاهدات ذات الصلة التي أقرّتها منظمة العمل الدولية. وهي تلك المعاهدات التي استمدت منها لجنة الخبراء الأوروبية، مفهومين أساسيين، حيثما:

١ – كان العمل أو الخدمة التي أنجزها العامل قد تمت رغم إرادته ودون رغبته.

٢ – كان طلب أداء العمل أو الخدمة ظالماً وتعسفياً، أو لشمول العمل أو الخدمة على المشقّة التي لا يمكن تفاديها.

كما قررت لجنة حقوق الإنسان لدول أمريكا (IACM) أنه عندما تستخدم حكومة، العمل الإجباري كوسيلة للإكراه ضد الأفراد ذوي الآراء السياسية المعينة، أو ضد السجناء السياسيين بعد الإفراج عنهم، أو ضد المهاجرين المتسللين قبل السّماح لهم بالمغادرة – فإنّها تكون قد خالفت وانتهكت أحكام معاهدات منظمة العمل الدولية (ILO 105, ILO 29). في قضية قبرص ضد تركيا، لاحظت لجنة حقوق الإنسان الأوروبية (EUCM)، أنّ الادعاءات المرفوعة من نساء القبارصة اليونان بإجبارهنّ بتنظيف المنازل التي كان يحتلها الأتراك بما في ذلك سحب جثث الموتى، وبأن الرّجال القبارصة اليونان كانوا قد أجبروا على القيام بأعمال البناء وتنظيف مجاري المياه، يمكن إذا ثبتت صحتُها أن تمثّل نوعاً من العمل الإجباري أو

ففي الشريعة الإسلامية، هناك بعض الشروط الواجب توافرها في عقود العمل، وهي الشروط التي من شأنها الحفاظ على حقوق طرفي العقد. كما نلاحظ أن تحريم الرِّبا في الإسلام الهدف منه الحيلولة بين استغلال صاحب المال لحاجة المدين، حيث كان الدَّين باباً واسعاً لإيقاع النَّاس في شراك العبودية والسُّخرة والمهانة. (أنظر الفصل الرابع المبحثين الأول والثالث من هذه الدِّراسة)

وختاماً، يمكننا أن نستخلص أنَّه وفقاً للشَّريعة الإسلامية، يجب أن تكون التعليمات بخصوص أي خدمة صادرة ضمن إطار الشروط التالية:

أ - الخدمة نفسها يجب أن تكون عملاً مشروعاً، بحيث لا يتأذى شرف أو سمعة الشخص المكلَّف بها.

ب - لا ينبغي أداء الخدمة ضد إرادة العامل.

ج - يجب أن لا يفوق العمل قدرة العامل ويجب حصول العامل على أجر متكافئ وعادل.

٤ - الحق في الحرِّية

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان

(٥) ١ - «كل إنسان له حق الحرِّية والأمن لشخصه. ولا يجوز حرمان أي

السُّخرة.

أما في قضية (Iversen V. Norway)، قامت اللَّجنة (EUCM) بدراسة شكوى طبيب أسنان، كان مطالباً بموجب القانون بأداء خدمات طبية إجبارية في منطقة نائية، لمدة تصل إلى سنتين.

وقد قرر أربعة من أعضاء لجنة التحقيق أن تلك الخدمة لم تكن غير عادلة، ولا تنطوي على أي نوع من الإكراه أو الاضطهاد، حيث أنَّها كانت لفترة قصيرة، شريطة دفع مقابل مجزٍ عنها. كما ذهبت اللجنة إلى أن الخدمة لم تشكِّل أي انحراف عن العمل المهني المختار، ولا تنطبق إلاَّ على تلك الوظائف التي لم تشغل بالرُّغم من الإعلان عنها حسب الأصول المتبعة، ولم تتضمَّن أي ممارسات تميزيَّة أو تعسُّفيَّة أو عقابية. والجدير بالإشارة هنا أنَّ أربعة أعضاء آخرين رأوا أنَّ الظروف التي في ظلِّها طُلب من ذلك الطبيب العمل فيما يتعلَّق على سبيل المثال، بالرَّاتب وساعات العمل والتسهيلات والمرافق الطبِّية - لم تستبعد تطبيق المادة (EHR. 4 (2)من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، بينما كان العمل موضوع الدراسة، مفروضاً على الطبيب المذكور، وإلاَّ كان قد تعرَّض للعقوبات الواجبة.

Sieghart, PP. 195-198.

إنسان من حرّيته إلاّ في الأحوال الآتية، ووفقاً للإجراءات المحدّدة في القانون»:

أ – «حبس شخص بناءً على محاكمة قانونية أمام محكمة مختصة».

ب– «إلقاء القبض على شخص أو حبسه لمخالفته أمراً صادراً من محكمة طبق القانون لضمان تنفيذ أي التزام محدد في القانون».

جـ – «إلقاء القبض على شخص أو حجزه طبقاً للقانون بهدف تقديمه إلى السلطة الشرعية المختصة، بناءً على اشتباه معقول في ارتكابه جريمة، أو عندما يعتبر حجزه أمراً معقولاً بالضرورة لمنعه من ارتكاب الجريمة أو الهروب بعد ارتكابها».

د – «حجز حدث وفقاً للنظام القانوني، بهدف الإشراف على تعليمه، أو بهدف تقديمه إلى السلطة الشرعية المختصة».

هـ – «حجز الأشخاص طبقاً للقانون لمنع انتشار مرض معد، أو الأشخاص ذوي الخلل العقلي، أو مدمني الخمور أو المخدرات، أو المتشردين».

و – «إلقاء القبض على شخص أو حجزه لمنع دخوله غير المشروع إلى أرض الدولة. أو شخص تُتخذ ضده فعلاً إجراءات إبعاده أو تسليمه».

٢ – «كل من يُلْقَى القبض عليه يُخطر فوراً – بالأسباب التي قبض عليه من أجلها والتّهم الموجهة إليه».

٣ – «أي شخص يُلقى القبض عليه أو يُحجز وفقاً لنص الفقرة ١/جـ من هذه المادة، يُقدم فوراً إلى القاضي أو أي موظف آخر مُخول قانوناً بممارسة سلطة قضائية، ويُقدم للمحاكمة خلال فترة معقولة أو يُفرج عنه مع استمرار المحاكمة. ويجوز أن يكون الإفراج مشروطاً بضمانات لحضور المحاكمة».

٤ – «أي شخص يُحرم من حريته بالقبض عليه أو حجزه، له حق اتخاذ الإجراءات التي يتقرر بها بسرعة مدى شرعية القبض عليه أو حجزه بمعرفة محكمة، ويُفرج عنه إذا لم يكن حجزه مشروعاً».

٥ – «لكل من كان ضحية قبض أو حجز مخالف لأحكام هذه المادة، حق وجوبي في التعويض».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

(راجع النصوص في الفقرة السابقة – التحرّر من السّخرة والعبودية)

يمكن القول بإيجاز أنّ أحكام المادة (٥) من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان تتماشى مع المفهوم الشّامل لحرّية الفرد، والتي تتبنّاها الشريعة الإسلامية. ولقد تناولنا في هذه الدراسة بعض الجوانب ذات العلاقة بهذا الشأن (الفصل الثاني، المبحث الثالث – ١، والفصل الخامس – المبحث الثالث).

٥ – الحق في العدالة وفي محاكمة عادلة

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان

(٦) ١ – «لكل شخص – عند الفصل في حقوقه المدنية والتزاماته، أو في اتهام جنائي موجه إليه – الحق في مرافعة علنية عادلة خلال مدة معقولة أمام محكمة مستقلة غير منحازة مُشكَّلة طبقاً للقانون، ويصدر الحكم علنياً. ويجوز منع الصحفيين والجمهور من حضور كل الجلسات أو بعضها حسب مقتضيات النظام العام أو الآداب أو الأمن القومي في مجتمع ديمقراطي، أو عندما تتطلب ذلك مصلحة الصغار أو حماية الحياة الخاصة للأطراف. وكذلك إذا رأت المحكمة في ذلك ضرورة قصوى في ظروف خاصة حيث تكون العلنية ضارة بالعدالة».

٢ – «كل شخص يُتّهم في جريمة يُعتبر بريئاً حتى تثبت إدانته طبقاً للقانون».

٣ – «لكل شخص يُتّهم في جريمة الحقوق الآتية كحد أدنى»:

أ – «إخطاره فوراً – وبلُغة يفهمها وبالتفصيل – بطبيعة الاتّهام الموجه ضده وسببه».

ب– «منحه الوقت الكافي والتسهيلات المناسبة لإعداد دفاعه».

جـ – «تقديم دفاعه بنفسه، أو بمساعدة محام يختاره هو، وإذا لم تكن لديه إمكانيات كافية لدفع تكاليف هذه المساعدة القانونية، يجب توفيرها له مجاناً كلما تطلّبت العدالة ذلك».

د – «توجيه الأسئلة إلى شهود الإثبات، وتمكينه من استدعاء شهود نفي، وتوجيه الأسئلة إليهم في ظل ذات القواعد كشهود الإثبات».

هـ – «مساعدته بمترجم مجاناً إذا كان لا يفهم أو لا يتكلم اللغة المستعملة في المحكمة».

(٧) ١ – «لا يجوز إدانة أي شخص بسبب ارتكابه فعلاً أو الامتناع عن فعل لم يكن يُعتبر وقت وقوع الفعل أو الامتناع جريمة في القانون الوطني أو القانون الدولي. ولا يجوز توقيع عقوبات أشدّ من تلك المقررة وقت ارتكاب الجريمة».

٢ – «لا تُخِلّ هذه المادة بمحاكمة أو عقوبة أي شخص بسبب ارتكابه فعلاً أو امتناعه عن فعل يُعتبر وقت فعله أو الامتناع عن فعله جريمة وفقاً للمبادئ العامة للقانون في الأمم المتحضرة».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

(٤) أ – «من حق كل فرد أن يتحاكم إلى الشريعة، وأن يُحاكم إليها دون سواها «وَإن تَنَازَعتُم في شيء فردّوهُ إلى اللّه والرّسول» النّساء – ٥٩ «وأن احكُم بَينهم بِمَا أنزَلَ اللّه ولا تَتّبع أهواءَهم» المائدة – ٤٩.

ب– «من حق الفرد – ومن واجبه – أن يدفع عن نفسه ما يلحقه من ظلم،

ومن واجبه أن يدفع الظلم عن غيره بما يملك، ومن حق الفرد أن يلجأ إلى سلطة شرعية تحميه وتُنصفه وتدفع عنه ما لحقه من ضرر أو ظلم. وعلى الحاكم المسلم أن يُقيّم هذه السلطة ويوفر لها الضمانات الكفيلة بحيادها واستقلالها.»

ج – «من حق الفرد – ومن واجبه – أن يدافع عن حق أي فرد آخر وعن حق الجماعة.» «الحسبة».

د– «لا يجوز مصادرة حق الفرد في الدّفاع عن نفسه تحت أيّ مسوّغ».

هـ– «ليس لأحد أن يُلزم مسلماً بأن يطيع أمراً يخالف الشريعة، وعلى المسلم أن يقول «لا» في وجه من يأمره بمعصية، أياً كان الأمر».

(٥) أ – «البراءة هي الأصل، وهو مستصحب ومستمرّ حتى مع اتّهام الشخص، مالم تثبت إدانته أمام محكمة عادلة إدانة نهائية».

ب– «لا يُحكم بتجريم شخص، ولا يُعاقَب على جرم إلاّ بعد ثبوت ارتكابه له بأدلة لا تقبل المراجعة، أمام محكمة ذات طبيعة قضائية كاملة، وبعد منحه الفرصة الكاملة للدّفاع عن نفسه».

ج – «لا يجوز – بحال – تجاوز العقوبة التي قدّرتها الشريعة للجريمة ولابدّ من مراعاة الظروف والملابسات التي ارتكبت فيها الجريمة».

د – «لا تجريم إلاّ بنص شرعي».

هـ– «لا يؤاخذ إنسان بجريرة غيره، وكلّ إنسان مستقل بمسؤوليته عن أفعاله، ولا يجوز بحال أن تمتد المساءلة إلى ذويه من أهل وأقارب أو أصدقاء وأتباع».

ومرة أخرى نستطيع استخلاص أنّ الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان (المادتين ٦ و ٧) فيما يتعلق بالمحاكمة العادلة وإقامة العدل تتفق والمبادئ

الإسلامية. (الفصل الأول – المبحث الرابع – قواعد تفسير النصوص). (١)

٦ – الحق في الخصوصية والشّرف وحُسن السَمعة

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان

(٨) ١ – «لكل إنسان حق احترام حياته الخاصة والعائلية ومسكنه ومراسلاته».

٢ – «لا يجوز للسلطة العامة أن تتعرض لممارسة هذا الحق إلا وفقاً للقانون وبما تمليه الضرورة في مجتمع ديمقراطي لصالح الأمن القومي وسلامة الجمهور أو الرّخاء الاقتصادي للمجتمع، أو حفظ النظام ومنع الجريمة، أو حماية الصحة العامة والآداب، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم». (٢)

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

(٢٢) «سرائر البشر إلى خالقهم وحده، وخصوصيّاتهم حمىً لا يحلّ التسوّر عليه».

من الواضح أنّ كلاً من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان (المادة ٨) والشريعة الإسلامية توليان أهمية كبيرة لخصوصية حياة الأفراد. وبناءً عليه فإنّ كلتا الوثيقتين تضعان الإجراءات اللاّزمة لحماية هذا الحق.

٧ – الحق في حرّية التفكير والاعتقاد

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان

(٩) ١ – «لكل إنسان الحق في حرّية التفكير والضّمير والعقيدة. هذا الحق يشمل حرّية تغيير الدّين أو العقيدة، وحرّية إعلان الدّين أو العقيدة

---

١ – الحجرات، ٦، ١٢.

٢ – النور، ٥٨– ٥٩، والحجرات ١٢.

بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على انفراد أو بالاجتماع مع آخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص».

٢ - «تخضع حرّية الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب، أو لحماية حقوق الآخرين وحرّياتهم».

(١٠) ١ - «لكل إنسان الحق في حرّية التعبير. هذا الحق يشمل حرّية اعتناق الآراء وتلقي وتقديم المعلومات والأفكار دون تدخل من السلطة العامة، وبصرف النظر عن الحدود الدولية. وذلك دون إخلال بحق الدولة في طلب الترخيص بنشاط مؤسسات الإذاعة والتلفزيون والسينما».

٢ - «هذه الحرّيات تتضمن واجبات ومسؤوليات، لذا يجوز إخضاعها لشكليّات إجرائية، وشروط، وقيود، وعقوبات محدودة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي، لصالح الأمن القومي، وسلامة الأراضي، وأمن الجماهير وحفظ النظام ومنع الجريمة، وحماية الصحة والآداب، واحترام حقوق الآخرين، ومنع إفشاء الأسرار، أو تدعيم السلطة وحياد القضاء».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

١١ أ - «لكل شخص أن يفكرّ ويعتقد ويعبّر عن فكره ومعتقده دون تدخّل أو مصادرة من أحد، مادام يلتزم الحدود العامّة التي أقرّتها الشريعة، ولا يجوز إذاعة الباطل ولا نشر ما فيه ترويج للفاحشة أو تخذيل للأمة».

ب - «التفكير الحرّ بحثا عن الحق، ليس مجرد حق فحسب بل هو واجب كذلك».

ج – «من حق كل فرد ومن واجبه أن يعلن رفضه للظلم وإنكاره له، وأن يقاومه دون تهيّب من مواجهة سلطة متعسّفة أو حاكم جائر».

د – «لا حظر على نشر المعلومات والحقائق الصحيحة، إلاّ ما يكون في نشره خطر على أمن المجتمع والدولة».

هـ– «احترام مشاعر المخالفين في الدّين من خُلق المُسلم، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات غيره، ولا أن يستعدي المجتمع عليه».

إن حرّية الدّين والاعتقاد وحق كل شخص في ممارسة شعائره الدينية، والتعبير عن معتقده، من الأمور التي حظيت باهتمام كبير من جانب الشريعة الإسلامية، وأيضاً في الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان (الفصل الثاني، المبحث الثالث –١)

بيد أنّ هناك بعض الاختلاف في تطبيق هاتين الوثيقتين، فعلى سبيل المثال، لا تسمح الشريعة الإسلامية للمسلم بتغيير دينه، بينما لغير المسلمين المقيمين في البلدان الخاضعة للحكم الإسلامي هذا الحق، أي أنه يحق لليهودي أن يصبح مسيحياً، أو أن يعتنق الإسلام. كما يكون للمسيحي نفس الحق. وبالتالي، فإن القيد الإسلامي (الذي يمنع المسلمين من تغيير دينهم) لا يتعرض لحقوق غير المسلمين الخاصة بحرّية الدّين أو العقيدة. ويمكن اعتبار هذا القيد بمثابة شأن داخلي لا يعني سوى المسلمين. علماً بأن جميع الأديان وكافة الأنظمة الأخلاقية والقانونية تفرض شروطاً معينة لا تنطبق إلاّ على معتنقيها وأتباعها أو على أولئك الخاضعين لسلطانها فقط.

وبالنسبة للاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، فإنّه يبدو أنّ مفهوم الدّين لم يتبلور لديها بصورة واضحة بعد. ويشير سيجهارت بهذا الخصوص إلى الحكم الصادر من المحكمة الدّستورية العليا بالهند، والقائل بأنّ: «الممارسات الدّينية أو أداء الطقوس الخاصة بأي دين أو معتقد ديني، إنّما تشكّل جزءًا لا

يقل أهمية عن اعتناق الدّين أو اتّباع أي مذهب أو عقيدة معينة». (١) ولكن بالرّغم من ذلك، نجد أنّ لجنة حقوق الإنسان الأوروبية في معرض حكمها الصادر في قضية أحمد ضد المملكة المتحدة، تذهب إلى نقيض ذلك، ولا تعتبره تعارضاً مع أحكام المادّة ٩-(١) من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان. وعليه فقد توجب على المدرّس المسلم (أحمد) أن يتحول من عقد العمل كمدرس متفرغ إلى عقد عمل كمدرّس غير متفرغ، إذا رغب بممارسة العبادة في المسجد خلال ساعات الدوام الرسمي من كل يوم جمعة. (٢)

ويتضح جلياً من الحكم السّابق أنّ مستوى أحمد المعيشي سوف يتضرر بشدة من جراء تغيير عقد عمله من مدرّس متفرغ ليصبح مدرّساً غير متفرغ، لا لشيء سوى أنّه يرغب في ممارسة حقوقه الدّينية. ومن جهة أخرى، فإنّ القضايا المرفوعة في كل من المملكة المتحدة وفرنسا بخصوص منع ارتداء الطالبات المسلمات الفرنسيات للحجاب أو الملابس المحتشمة، إنّما تمثل أيضاً حرماناً لتلك الجاليات المسلمة من ممارسة طقوس وعبادات دينهم. وهذه المحاولات تتعارض صراحة مع أحكام المواد (٩) و (١٤) و (١٧) و (١٨) من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، (٣) وكذلك مع التفسير الصحيح للحكم الصادر عن المحكمة الدّستورية العليا بالهند.

---

١ - في هذا الصدد، يضيف Sieghart :

«ولكن تقرّر في هولندا أن طلب توجيه إشعار مُسبق إلى السلطات الإدارية، قبل القيام بذبح الأضحية، (على سبيل القيام بأداء الطقوس الدينية) لا يمثّل قيداً على الحرّية الدينية. وعليه، فإن توجيه مثل ذلك الإشعار لا يحتاج إلى تبرير بموجب المادة (2) (EHR9) من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.» إلاّ أنّنا نرى أنّ الطلب المذكور بتوجيه الإشعار المسبق يمكن تبريره إذا كان الهدف منه المحافظة على الصحة العامة أو لحماية أية مصلحة معتبرة أخرى للمجتمع. أمّا إذا كان الأمر لغير ذلك الهدف فإنّه يمكن اعتباره بمثابة تقييد للحرّية الدينية، وخاصة في ظل تلك الظروف التي تتعرض فيها طريقة الذبح الإسلامية للهجوم والانتقادات الشديدة بواسطة بعض فئات المجتمع الغربي. لتلك الأسباب نرى أنّه يجب على تلك السلطات تحديد السبب الذي من أجله فرضت «توجيه ذلك الإشعار المسبق».

Sieghart, PP. 195-198.

٢ - المصدر السّابق، ص ٣٢٤-٣٢٥.

٣ - اتفاقية حماية حقوق الإنسان الأوروبية، المواد، ١٤، ١٧، ١٨.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

(١٠) حقوق الأقليات

أ – «الأوضاع الدينيّة للأقلّيات يحكمها المبدأ القرآني العام (لاَ إكراهَ في الدِّين)».

ب – «الأوضاع المدنيّة، والأحوال الشخصية للأقليات تحكمها شريعة الإسلام إن هُم تحاكموا إليها، فإن لم يتحاكموا إليها كان عليهم أن يتحاكموا إلى شرائعهم.»

ويمكننا هنا أن نخلص إلى أنّه وفقاً للشّريعة الإسلامية، ليس هناك أي فرصة لحرمان غير المسلمين من حقوقهم الدّينية، لأن حقوقهم الدّينية وكذلك حقوقهم المدنية وحرّياتهم الشخصية تتمتع بحماية صارمة من قبل الشريعة الإسلامية بموجب نصوص صريحة وواضحة لا لبس فيها، ولا تترك الباب مفتوحا لتفسير خاطئ أو منحاز. (الفصل الثاني، المبحث ٢ والمبحث ٣-١)

٨ – الحق في الزواج وتكوين الأسرة

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان

(١٢) «للرّجل والمرأة في سنّ الزواج الحق في الزواج وتكوين أسرة وفقاً للقوانين الوطنية التي تحكم ممارسة هذا الحق».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

(١٩) حق بناء الأسرة

أ – «الزواج حق لكل إنسان، وهو الطريق الشرعي لبناء الأسرة وإنجاب الذّرية وإعفاف النّفس. ولكل من الزوجين قِبَل الآخر – وعليه له – حقوق وواجبات متكافئة قررتها الشريعة».

ب– «لكل من الزوجين – قِبَل الآخر – حق احترامه، وتقدير مشاعره،

وظروفه في إطار من التّواد والتراحم».

ج - «على الزوج أن ينفق على زوجته وأولاده حسب مقدرته».

د - «لكل طفل على أبويه حق إحسان تربيته وتعليمه وتأديبه. ولا يجوز تشغيل الأطفال في سن باكرة، ولا تحميلهم من الأعمال ما يرهقهم، أو يعوق نموّهم، أو يحول بينهم وبين حقهم في اللعب والتعلّم».

هـ- «إذا عجز والدا الطفل عن الوفاء بمسؤولياتهما نحوه، انتقلت هذه المسؤولية إلى المجتمع، وتكون نفقات الطفل في بيت مال المسلمين (الخزانة العامة للدولة)».

و - «لكل فرد في الأسرة أن ينال منها ماهو في حاجة إليه: من كفاية ماديّة ومن رعاية وحنان في طفولته وشيخوخته وعجزه، وللوالدين على أولادهما حق كفالتهما مادياً ورعايتهما بدنياً ونفسياً.»

ز - «للأمومة حق في رعاية خاصة من الأسرة» ومن الأمة.

ح - «مسؤولية الأسرة شركة بين أفرادها، كل بحسب طاقته، وطبيعة فطرته، وهي مسؤولية تتجاوز دائرة الآباء والأولاد لتعمّ الأقارب وذوي الأرحام».

(٢٠) حق الزّوجة

أ - «أن تعيش مع زوجها حيث يعيش».

ب، جـ- «أن ينفق عليها زوجها بحيث تتمتع بمستوى معيشي لا يقل عن المستوى المعيشي للزّوج، وفي حالة الطلاق يجب على الزوج الإنفاق على زوجته طوال فترة العدّة، وأن تأخذ من زوجها نفقة من تحضنهم من أولاده منها، بما يتناسب مع كسب أبيهم، بصرف النظر عن وضعها المالي وأيّاً كانت ثروتها الخاصة».

د - «للزوجة أن تطلب من زوجها إنهاء عقد الزّواج ودّياً (الخُلْع). كما أنّ

لها أن تطلب التطليق قضائياً في نطاق أحكام الشريعة».

هـ – «للزوجة حق الميراث من زوجها، كما ترث من أبويها وأولادها وذوي قرابتها.»

و – «على كلا الزوجين أن يحفظ غيب صاحبه، وألاّ يُفشي شيئاً من أسراره، وألاّ يكشف عمّا قد يكون به من نقص خِلقي أو خُلقي، ويتأكّد هذا الحق عند الطلاق وبعده.»

وعلى نقيض المادة ١٦ (أ) من الإعلان الدولي لحقوق الإنسان، يمكن فهم المادة (١٢) من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان على أنّها أكثر مرونة وعملية في التعامل مع العلاقات الأسرية حيث تمنح الاتفاقية الأوروبية، الأشخاص القادرين على الزّواج، حق ممارسة حرّيتهم في الزّواج وتكوين أسرة وفقاً للقوانين الوطنية التي تحكم هذا الحق. آخذين بعين الاعتبار أنّ الزّواج والأمور الأسرية تقوم في معظمها على المبادئ الدّينية، وأنّ القوانين الوطنية (خاصة تلك التي تتعلق بالأحوال الشخصية) لأي مجتمع، إنما تنبع أصلاً من الأسس الأخلاقية والدّينية للمجتمع، وتخضع لعاداته وتقاليده. وبناءً عليه يمكن تفسير الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، على أنّها تتماشى مع قوانين الأسرة التي يمكن تطبيقها في مختلف الدول الأوروبية، مع ملاحظة أنّ القوانين الوطنية بهذا الصدد تعبّر عن عادات وتقاليد أغلبية أفراد المجتمع، وبحيث لا تُهدر حقوق الأقليات (وفقاً لمناهجهم الأخلاقية ومعتقداتهم الدينية) فإنّه ينبغي احترام تلك القوانين بصورة كبيرة. وهذا هو المفهوم الذي يمكن استنباطه بشكل شامل ومتكامل من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، بالرغم من أنّها لا تنصّ على حكم محدّد، وبالتالي، يمكن فهم أن الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان لا تحتوي على أي شئ من شأنه تقييد حرّية الأقليات في تطبيق شرائع وقوانين الأسرة الخاصة بهم.

أمّا في الشريعة الإسلامية، فإنّ الدولة تكون مُلزَمة بمنح الأقليات حق تطبيق

واتِّباع قوانين الأسرة الخاصة بهم فيما يتعلق بالزّواج وتنشئة الأطفال وتعليمهم، بما يتماشى مع ديانات وعادات وتقاليد وثقافات تلك الأقليات. وبالإضافة إلى ذلك، هناك المزيد من الحقوق المقرّرة في الشريعة الإسلامية بخصوص حقوق وواجبات كل فرد من أفراد الأسرة. (الفصل الثالث).

وبناءً عليه، يمكننا أن نستخلص أنّ الإجراءات والنّصوص الإسلامية هي الأكثر تفصيلاً وتحديداً في هذا الشأن، بحيث تسمح لكل مجموعة في المجتمع بأن تكون على دراية تامة بحقوقها وأن تتمتع بهذه الحقوق بصورة مُرضية وكافية وفقاً لعاداتها وتقاليدها الخاصة. ويبدو أنّ المجلس الأوروبي قد شعر ببعض النقص أو عدم الكفاية في نصوص الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، ولذا نجده قد أصدر خلال الفترة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧١ خمسة بروتوكولات تكميلية للاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، بالإضافة إلى وضع إعلان الميثاق الاجتماعي الأوروبي. هذا، وسوف نتعرض بالدّراسة لبعض تلك النصوص التكميلية لهذه الوثائق مقارنة بما جاء في الشريعة الإسلامية.

٩ - حق التعليم والتدريب

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان (١)

(٢) «لا يجوز حرمان أي فرد من حقه في التعليم، ويجب على الدّولة عند ممارسة أي عمل تقوم به في مجال التعليم والتدريس، أن تحترم حق الوالدين في نوع التعليم الذي يتلقاه أبناؤهم وفقاً لمعتقداتهم الدّينية والفلسفية».

الميثاق الاجتماعي الأوروبي

١ (٩) «لكل فرد الحق في الحصول على تسهيلات مناسبة للتوجيه المهني بهدف

---

١ - البرتوكول الأوروبي الملحق الأول (EHR P1)، تم إقراره عام ١٩٥٢م، ودخل إلى حيز التنفيذ عام ١٩٥٤م.
Sieghart, P. XV.

مساعدته في اختيار المهنة المناسبة لقدراته واهتماماته.»

(١٠) «لكل فرد الحق في الحصول على تسهيلات مناسبة للتدريب المهني».

٢ (٩) «تتعهد الأطراف المتعاقدة، بهدف تأمين ممارسة فعّالة لحق التوجيه المهني، بتوفير أو تشجيع، كما وقد يلزم، خدمة من شأنها مساعدة جميع الأفراد بما فيهم المعاقين، مع حلّ المشاكل المرتبطة بالاختيار والتطوّر المهني، مع الأخذ بعين الإعتبار بشكل كاف خصائص وصفات الأفراد ومدى توافر الفرص المهنية أمامهم، وينبغي تقديم هذه الخدمة مجاناً إلى الصّغار بما فيهم أطفال المدارس وكذلك إلى البالغين».

٢ (١٠) «بهدف تأمين ممارسة فعّالة لحق التوجيه المهني، تتعهد الأطراف المتعاقدة بما يلي:

(١) «توفير أو تشجيع، كما وقد يلزم، التدريب الفني والمهني لكافة الأفراد بما فيهم المعاقين، بالتشاور مع منظمات أصحاب الأعمال أو التنظيمات العمّالية، وأن تضمن وجود التسهيلات اللاّزمة لالتحاق الأفراد بالتعليم الفني الأعلى، أو للحصول على التعليم الجامعي فقط على أساس مقدرة كل فرد».

(٢) «توفير أو تشجيع نظام تدريب أو أي ترتيبات نظامية أخرى لتدريب الإناث والذّكور في مختلف مجالات أعمالهم».

(٣) «توفير أو تشجيع، كما وقد يلزم :

أ – «مرافق تدريب كافية ومتاحة للعمّال البالغين».

ب– «مرافق خاصة لإعادة تدريب العمّال، الذي قد يصبح ضرورياً بسبب التطور التقني أو بسبب الاتجاهات الجديدة في مجال التوظيف».

(٤) «تشجيع الاستقلال التامّ للمرافق المزوّدة بالإجراءات المناسبة مثل»:

أ - «تخفيض أو إلغاء أي رسوم أو مصاريف».

ب - «منح المساعدات المالية في الحالات المناسبة».

ج - «التضمين في ساعات العمل المعتادة، تلك المدة التي يقضيها العامل في الحصول على التدريبات التكميلية بناءً على طلب صاحب العمل خلال فترة التحاق العامل بالخدمة».

د - «التأكد من خلال الإشراف الكافي وبالتّشاور مع تجمّعات أصحاب الأعمال والنقابات العمّالية، من فاعلية وكفاءة التدريب، والترتيبات الأخرى المنظمة لتد ريب العمّال صغار السن ومن مدى توافر الحماية اللاّزمة للعمّال الصغار بصفة عامة».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

(٢١) أ - «يحق لكل فرد الحصول على التعليم وفقاً لقدراته الطبيعية».

ب - «يحق لكل فرد اختيار عمله أو مهنته بحرّية كما يحق له الحصول على الفرصة لتطوير قدراته الشخصية والطبيعية بالكامل».

من الواضح أنّ الميثاق الاجتماعي الأوروبي قد جاء أكثر تفصيلاً من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، ولكن الشريعة الإسلامية لم تغفل هذه التفاصيل. (الفصل الثالث المبحثان (٢) و (٤) والفصل الرّابع المبحث ٤ (٦) التعليم) وبناءً عليه، فإنّه يمكن القول أنّ كِلتا الوثيقتين توليان اهتماماً كبيراً بحق الأفراد في التعليم والتدريب.

١٠ - حق حرّية الارتحال والإقامة

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان. البروتوكول الملحق الرابع [١]

٢ - (١) «يكون لكل فرد مقيم إقامة شرعية في أي دولة، حق حرّية الارتحال

---

١ - البروتوكول الأوروبي الملحق الرابع (EHR P4)، تم إقراره عام ١٩٦٣م، ودخل إلى حيز التنفيذ عام ١٩٦٤م.
Sieghart, P. XV.

واختيار محلّ إقامته داخل إقليم تلك الدولة».

(٢) «يكون لكل فرد حرّية ترك أي بلد، بما في ذلك موطنه الأصلي».

(٣) «لا يجوز فرض أي قيود على ممارسة هذه الحقوق بخلاف تلك القيود المفروضة قانوناً، واللاّزمة في مجتمع ديمقراطي، لما فيه مصلحة الأمن القومي أو لحماية سلامة الشعب أو للحفاظ على النّظام العام، أو لمنع الجريمة أو لحماية الصّحة أو الأخلاقيات العامة، أو لحماية حقوق وحرّيات الآخرين».

(٤) «يجوز أن تخضع الحقوق المنصوص عليها في الفقرة (١) أعلاه أيضا، في بعض المناطق المعيّنة، إلى قيود تُفرض وفقاً للقانون، وتكون مبرّرة بما فيه الصالح العام في مجتمع ديمقراطي».

٣ - (١) «لا يجوز طرد أي فرد، سواء بموجب إجراء فردي أو إجراء جماعي، من إقليم أي دولة ينتمي الفرد إلى جنسيتها».

(٢) «لا يجوز حرمان أي فرد من حق دخول إقليم الدولة التي يحمل جنسيتها».

(٤) «يُمنع الطّرد الجماعي للأجانب».

الميثاق الاجتماعي الأوروبي

١ - (١٨) «يكون لمواطني أي من الأطراف المتعاقدة حق ممارسة أي مهنة مربحة في إقليم أي طرف متعاقد آخر، على قدم المساواة مع مواطني هذا الأخير، مع مراعاة القيود التي قد تُفرض لأسباب اقتصادية أو اجتماعي طارئة».

٢ - (١٨) «يهدف تأمين ممارسة فعّالة لحق الاضطلاع بأي مهنة مربحة في إقليم أي من الأطراف المتعاقدة، وتتعهد الأطراف بما يلي:

(١) «تطبيق الأنظمة واللّوائح القائمة بروح الالتزام».

(٢) «تبسيط الإجراءات الرّسمية وتخفيض أو إلغاء رسوم المحكمة الدّستورية العليا، أو أي رسوم أخرى مستحقة الدّفع من قبل العمّال الأجانب أو مستخدميهم».

(٣) «تحرير - فردياً أو جماعياً - الأنظمة واللّوائح المنظّمة لاستخدام الأجانب.»،

(٤) «والاعتراف بحق مواطنيهم في مغادرة البلاد للقيام بأي مهنة مربحة في أقاليم الأطراف المتعاقدة الأخرى».

(تنويه: من المفهوم أنّ هذه الأحكام غير معنية بموضوع دخول أقاليم الأطراف المتعاقدة ولا تخلّ بأحكام الاتفاقية الأوروبية بخصوص المؤسسات الموقعة في باريس بتاريخ ١٣ ديسمبر ١٩٥٥م).

١ (١٩) «يكون للعمّال المهاجرين وأفراد أسرهم من مواطني أي طرف متعاقد حق الحماية والمساعدة في إقليم أي طرف متعاقد آخر».

٢ (١٩) «بغرض تأمين ممارسة فعّالة لحق العمّال المهاجرين وأفراد أسرهم في الحماية والمساعدة في إقليم أي طرف متعاقد آخر، تتعهد الأطراف المتعاقدة بما يلي» :

(١) «التأكد وإدامة الحفاظ على خدمات كافية ومجانية لمساعدة هؤلاء العمّال، خاصة فيما يتعلق بالحصول على معلومات دقيقة واتخاذ كافة الخطوات المناسبة بذلك القدر الذي تسمح به القوانين واللّوائح الوطنية، ضد الدّعاية المضلّلة بخصوص الهجرة من وإلى البلدان».

(٢) «اتخاذ الإجراءات المناسبة ضمن أراضيها لتسهيل مغادرة وعبور واستقبال هؤلاء العمال وأفراد أسرهم، وأن توفّر داخل أراضيها، الخدمات الصّحية والرّعاية الطبّية والظروف الصّحية الملائمة أثناء العبور».

(٣) «تشجيع التعاون، كما وقد يكون مناسباً، بين الخدمات الاجتماعية العامة والخاصة في كل من بلاد الهجرة وبلاد المهجر».

(٤) «أن تؤمن لهؤلاء العمّال المقيمين بصفة شرعية في أراضيها، بقدر ما تكون هذه الأمور منظمة بموجب القوانين واللّوائح أو بقدر ما تخضع هذه الأمور إلى رقابة وسيطرة السلطات الإدارية، معاملة لا تقل عن معاملة مواطني أي من الأطراف المتعاقدة فيما يتعلق بمراعاتها الأمور التالية»:

أ – «المكافأة (الأجر) وشروط التوظيف وظروف العمل».

ب– «الانضمام إلى النقابات المهنية والتمتع بمزايا ومنافع الصّفقات والمفاوضات الجماعية (النقابية)».

جـ– «السكن».

(٥) «أن تؤمّن لهؤلاء العمّال المقيمين بصفة شرعية داخل أقاليمها معاملة لا تقل عن تلك المعاملة التي يلقاها مواطنو الأطراف المتعاقدة فيما يتعلق بالضرائب في العمل والمساهمات والمستحقات الواجبة للعمّال المستقدمين».

(٦) «تقديم أقصى التسهيلات الممكنة بغية لمّ شمل أسر العمّال الأجانب المسموح لهم بحق الإقامة داخل الإقليم».

(ملاحظة: لأغراض هذا الحُكم، يفسّر تعبير «أسر العمال الأجانب» على أنّه يعني، على الأقل، الزوجة والأولاد المُعالين دون ٢١ سنة.»

(٧) «أن تؤمّن لهؤلاء العمّال المقيمين بصفة شرعية داخل أقاليمها، معاملة لا تقل عن تلك المعاملة التي يلقاها مواطنو الأطراف المتعاقدة، فيما يتعلق بالإجراءات القانونية بخصوص الأمور المشار إليها في هذه المادة.»

(٨) «التأكد من عدم طرد هؤلاء العمّال المقيمين بصفة شرعية في أقاليمها،

مالم يشكلوا خطراً على الأمن القومي، أو يرتكبوا مخالفة للمصلحة العامة أو لأخلاقيات المجتمع».

(٩) «السّماح، ضمن الحدود القانونية، بتحويل أي جزء من مدخول أو مدّخرات هؤلاء العمّال كما وقد يرغبون».

(١٠) «تمديد الحماية والمساعدة المنصوص عليها في هذه المادة لتشمل المستثمرين من المهاجرين بقدر ما تنطبق هذه الإجراءات».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

٢٣. أ – «بما أنّ العالم الإسلامي يتكون من أمة إسلامية واحدة، فإنه يكون لكل مسلم الحق في حرّية الحركة من وإلى أي بلد مسلم آخر».

ب– «لا يجوز إجبار أي فرد على ترك موطنه ولا إبعاده عنه تعسّفاً دون سبب شرعي». (١) تمشياً مع أحكام الفقرة (أ) من المادة (٢٣) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، مع المبادئ العامة الواردة في المادتين (١) و (٢) من الميثاق الاجتماعي الأوروبي، خاصة فيما يتعلق بمواطني الدول الأعضاء بالمجلس الأوروبي. وبالمثل، فإن الشريعة الإسلامية تولي اهتماماً خاصاً بالمجتمعات الإسلامية في مختلف الأقاليم الإسلامية، حيث تلزم هذه المجتمعات بأنظمة محددة بهدف تحقيق التعاون للحفاظ على المصلحة العامة للمجتمع.

وعلى المستوى القومي، تتولّى القوانين المحلية إدارة الشؤون الداخلية للدّول الأوروبية، بينما تنظم الشريعة الإسلامية الشؤون الداخلية وبعض الأمور الدولية أيضاً في المجتمعات الإسلامية، مع الأخذ بعين الاعتبار أيّ معاهدات أو

---

١ – نموذج الدستور الإسلامي المادة – ١٤-١٥.
انظر ايضاً
Sieghart, PP. 176-177.

اتفاقيات أو تطوّرات دولية قد تطرأ لمصلحة ونفع المجتمع الإنساني عامة. وبالتالي، يمكننا أن نستخلص أنّ الشريعة الإسلامية تتماشى أيضاً مع البرتوكول الملحق الرابع بالاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان (المواد (٢) و (٣) و (٤)) (الفصل الثاني المبحث ٢ من هذه الدراسة)

١١ - حــق اللجوء

٩. أ - «من حق كل شخص مضّطهد أو مظلوم أن يلجأ إلى حيث يأمن، وهو حق يكفله الإسلام لكل مضّطهد أيّاً كانت جنسيته أو عقيدته أو لونه».

ب- «بيت اللّه الحرام بمكة المكرّمة مأمَن للجميع، لا يصدّ عنه مسلم».

بالرغم من أنّ الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان قد لزمت الصمت فيما يتعلق بحق اللجوء، إلا أنّ الدول الأوروبية المعنية تعترف بهذا الحق وفقاً للمبادئ العامة المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة، والمادة (١٤) من الإعلان الدولي لحقوق الإنسان.[١] كما وأنّ العهد الدّولي للحقوق المدنية والسّياسية لا يتضمّن أي نص صريح بخصوص هذا الموضوع. ويمكن استخلاص أنّه وفقاً لمدى تطوّر الديمقراطية التي تم تحقيقها في معظم الدول الأعضاء بالمجلس الأوروبي، لم تكن هناك حاجة ملحّة ماثلة في أذهان الذين قاموا بصياغة الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، تدعو إلى إدراج هذا الحق في نصوصها. ولكن بالرّغم من ذلك فقد تكون هناك حاجة أكبر إلى إدراج صريح لحق اللّجوء في العهد الدولي للحقوق المدنيّة والسّياسية، لأنه يتعامل مع دول ذات أنظمة سياسيّة مختلفة من بينها الكثير من الأنظمة غير الديمقراطية.

وفيما يتعلّق بالاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، يشير سيجهارت إلى القرار رقم (٦٧) للدّورة الرابعة عشر لمجلس وزراء المجلس الأوروبي، بشأن حق اللّجوء للأشخاص المعرّضين لخطر الاضطهاد والملاحقة.[٢] ويضيف أنّ «لجنة

---

١ - الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان، المادة - ٢٧.
والميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان المادتين ١٢، ٢٣.
Sieghart, PP. 188-189.

٢ - المصدر السّابق ، ص ١٨٩ (الهامش).

حقوق الإنسان الأوروبية» قد أفادت بأنّه يمكن إثارة الأمر بموجب المادة الثالثة من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، إذا كان هناك شخص معرضاً لمعاملة غير إنسانية في بلد الملجأ». (١)

وبهذا الصدد فإنّ الشريعة الإسلامية تتميز بحق بالسّبق في هذا المجال طوال الأربعة عشر قرناً الماضية، ليس في الاعتراف بحق الأفراد في اللجوء، ولكن أيضاً في تطبيق هذا الحق وممارسته فعلياً (الفصل الثالث المبحث ٢-٨ الحقوق السّياسية للمرأة)

١٢ - حق وواجب المشاركة في الحياة العامة

الإتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان البرتوكول الملحق الأول.

٣. «تتعهد الدّول السّامية المتعاقدة بإجراء انتخابات حرّة، على فترات معقولة، عن طريق الاقتراع السّري، في ظروف من شأنها تأمين تعبير الشعب عن رأيه بحرّية، في اختيار السلطة التشريعية».

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان

١٦. «لا يجوز تأويل أحكام المواد ١٠ و ١١ و ١٤ على أنّها تمنع الأطراف السّامية المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السّياسي للأجانب». (٢)

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

١١. أ - «كل فرد في الأمة أهل لتولّي المناصب، متى توافرت فيه شرائطها الشّرعية».

ب- «الشّورى أساس العلاقة بين الحاكم والأمة، ومن حق الأمة أن تختار حكّامها بإرادتها الحرّة تطبيقاً لهذا المبدأ».

---

١ - المصدر السّابق، ص ١٩٠.

٢ - المصدر السّابق، ص ٣٦٠ - ٣٦٦.

١٣ – حق حرّية الاجتماعات وتكوين الاتحادات والنقابات

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان.

١١ – ١ – «لكل إنسان الحق في حرّية الاجتماعات السّلمية، وحرّية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق الاشتراك في النقابات المهنيّة لحماية مصالحه».

٢ – لا تخضع ممارسة هذه الحقوق لقيود أخرى غير تلك المحددة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي لصالح الأمن القومي، وسلامة الجماهير، وحفظ النظام ومنع الجريمة وحماية الصحة والآداب، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تمنع هذه المادة من فرض قيود قانونية على ممارسة رجال القوات المسلحة أو الشرطة أو الإدارة في الدولة لهذه الحقوق». (١)

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

١٤. أ – «لكل فرد الحق في أن يشارك – منفرداً أو مع غيره – في حياة

---

١ – الميثاق الاجتماعي الأوروبي لعام ١٩٦١م (.ESC)

١ (٥) يكون لجميع العمّال والموظفين الحق في حرّية الانضمام إلى أيّة منظمات وطنية أو دولية لحماية مصالحهم الاقتصادية والاجتماعية.

(٦) يكون لجميع العمّال والموظفين الحق في الدخول في مفاوضات جماعية.

٢ (٥) بغرض تأمين وزيادة حرّية العمّال والموظفين في تكوين منظمات محلية أو وطنية أو دولية لحماية مصالحهم الاقتصادية والاجتماعية وفي الانضمام إلى تلك المنظمات، تتعهد الأطراف المتعاقدة بأن تسنّ القوانين، ولا يتم تطبيقها بطريقة من شأنها إعاقة هذه الحرّية. وتقرر القوانين أو اللوائح الوطنية مدى تطبيق الضمانات الواردة في هذه المادة على رجال الشرطة . كما تنظم القوانين والأنظمة واللوائح الوطنية بنفس الدرجة المبدأ الحاكم لتطبيق هذه الضمانات على رجال القوات المسلحة، ومدى تطبيقها على الأفراد المنتمين إلى هذه الفئة.

٢ (٦) بغرض تأمين ممارسة فاعلة لحق الدخول في مفاوضات جماعية، تتعهد الأطراف المتعاقدة على :

١ – تطوير المشاورات المشتركة بين العمّال وأرباب العمل.

٢ – وضع (حيثما لزم أو كان ضرورياً) آلية للمفاوضات الطوعية بين أرباب العمل والمنظمات العمّالية ونقابات الموظفين، بهدف تنظيم أحكام وشروط العمل عن طريق الاتفاق الجماعي المشترك.

٣ – تطوير تأسيس واستخدام آلية مناسبة للتصالح والتحكيم الطوعي لتسوية النزاعات العمّالية.

٤ – والاعتراف بحق العمال وأرباب العمل في اتخاذ إجراءات مشتركة في حالات تضارب أو تعارض للمصالح، بما في ذلك حق الاضراب، مع مراعاة الالتزامات التي قد تنشأ عن الاتفاقيات الجماعية المشتركة التي سبق الدخول فيها.

Sieghart, PP. 348-358.

الجماعة: دينياً واجتماعياً وثقافياً وسياسيّاً، وأن ينشيء من المؤسسات ويصطنع من الوسائل ماهو ضروري لممارسة هذا الحق».

ب- «من حق كل فرد ومن واجبه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يطالب المجتمع بإقامة المؤسسات التي تهييء للأفراد الوفاء بهذه المسؤولية».

١٤ - حـق الملكيـة

الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، البرتوكول الملحق الأول.

١ - «يحق لكل شخص طبيعي أو اعتباري التمتّع بممتلكاته بسلام. ولا يجوز حرمان أي شخص من ممتلكاته إلاّ لمقتضيات الصالح العام، ومع مراعاة الشروط المنصوص عليها بالقانون، ووفقاً للمبادئ العامّة للقانون الدولي».

«بيد أنّ لا شيء هناك من الأحكام السالفة الذّكر من شأنه منع الحكومة من فرض الإجراءات التي تراها ضرورية للسّيطرة على استخدام الممتلكات وفقاً لما تقتضيه المصلحة العامة بغرض تأمين دفع الضرائب أو المساهمات الأخرى أو الغرامات القانونيّة».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

١٥ أ - «الطبيعة بثرواتها جميعاً ملك لله تعالى، وهي عطاء منه للبشر، منحهم حق الانتفاع بها. ولا يجوز لأحد أن يحرم آخر أو يعتدي على حقه في الانتفاع بما في الطبيعة من مصادر الرّزق».

ب - «لكل إنسان أن يعمل وينتج تحصيلاً للرّزق من وجوهه المشروعة».

ج - «الملكية الخاصة مشروعة - على انفراد ومشاركة - ولكلّ إنسان أن يقتني ما اكتسبه بجهده وعمله، والملكيّة العامّة مشروعة، وتوظّف لمصلحة الأمة بأسرها».

د – «لفقراء الأمة حق مقرّر في مال الأغنياء، نظمته الزكاة وفقاً للشّريعة».

هـ– «توظيف مصادر الثروة ووسائل الإنتاج لمصلحة الأمة واجب، فلا يجوز إهمالها ولا تعطيلها».

و – «ترشيداً للنشاط الاقتصادي، وضماناً لسلامته، حرّم الإسلام الغشّ، والغرر والجهالة والاستغلال والتغابن في عمليات التبادل والاحتكار وكل ما يؤدي إلى منافسة غير متكافئة، والرّبا وكل كسب طفيلي والدعايات الكاذبة والخادعة».

ز – «رعاية مصالح الأمة والتزام قيم الإسلام العامة هما القيد الوحيد على النشاط الاقتصادي في مجتمع المسلمين».

حق حماية الملكية

«لا يجوز انتزاع ملكية إلاّ للمصلحة العامة، ومع تعويض عادل لصاحبها».

١٥ – حق الضمان والرّعاية الاجتماعية

الميثاق الاجتماعي الأوروبي

١– ١٢– «يحق لجميع العمّال ومن يعولون، الحصول على الضّمان الاجتماعي».

١٣– «يحق لكل فرد ليس لديه موارد كافية، الحصول على المساعدات الاجتماعية والطبّية».

١٤– «يحق لكل فرد الاستفادة من خدمات الرّعاية الاجتماعية».

١٥– «يحق للأشخاص المعاقين الحصول على التدريب المهني وإعادة التأهيل بصرف النظر عن سبب وطبيعة الإعاقة».

٢ – ١٢ – «بهدف تأمين ممارسة فعّالة لحقوق الضمان الاجتماعي، تتعهد الأطراف المتعاقدة بما يلي:

(١) «تأسيس أو إدامة نظام للضّمان الاجتماعي».

(٢) «الحفاظ على نظام الضمان الاجتماعي عند مستوى مقبول ومُرضٍ، يتساوى على الأقل التطبيق المطلوب لأحكام معاهدة العمل الدوليّة (رقم ١٠٢) والخاصة بالحدّ الأدنى من الضمان الاجتماعي».

(٣) «بذل أقصى الجهود لرفع مستوى نظام الضمان الاجتماعي بصفة مستمرة».

(٤) «إتخاذ الخطوات، عن طريق إبرام الإتفاقيات الثنائية والاتفاقيات المتعددة الأطراف، أو بأي وسيلة أخرى، ومع مراعاة الشروط الواردة في هذه الاتفاقيات، بغرض تأمين:

أ - «معاملة مواطني الأطراف المتعاقدة الأخرى على قدم المساواة مع مواطنيها بخصوص حقوق الضمان الاجتماعي، بما في ذلك الاحتفاظ بالمنافع والمزايا الناشئة عن تشريعات الضمان الاجتماعي، مهما كانت تنقلات الأشخاص المتمتعين بالحماية اللاّزمة بين أقاليم الأطراف المتعاقدة».

ب - «منح وإدامة واستئناف حقوق الضمان الاجتماعي بتلك الوسائل، مثل تراكم التأمينات أو فترات الخدمة المنجزة بموجب تشريعات كل من الأطراف المتعاقدة».

(إضاءة: تؤول عبارة «ومع مراعاة الشروط الواردة في تلك الاتفاقيات» الواردة في مقدمة هذه الفقرة على أنّها تعني ضمن أشياء أخرى، تلك الشروط المتعلقة بالمنافع والمزايا المتوافرة بصورة مستقلة لأي مساهمة تأمينية قد يطلب أي طرف متعاقد إتمام أي فترة إقامة مقرّرة، مثل منح هذه المزايا أو المنافع إلى مواطني الدّول المتعاقدة الأخرى).

٢. (١٣) «بهدف تأمين ممارسة فعّالة لحقوق الضمان الاجتماعي، تتعهد الأطراف المتعاقدة بما يلي:

(١) «التأكد من منح أي شخص ليس لديه الموارد الكافية، وغير قادر على تأمين هذه الموارد سواء بجهوده الخاصة أو بأي وسائل أخرى، خاصة عن طريق المنافع الممنوحة بموجب نظام الضمان الاجتماعي، المساعدة الكافية وفي حالة مرضه توفير العناية اللاّزمة لحالته».

(٢) «التأكد من أن الأشخاص الذين يحصلون على هذه المساعدات لا يعانون بسبب هذه المساعدات من أي قيود على حقوقهم السّياسية أو الاجتماعية».

(٣) «توفير إمكانية حصول كل فرد من خلال الخدمات العامة أو الخاصة المعنية تلك المساعدات الشخصية والإرشادات، كما وقد يكون مطلوباً لسدّ أو إنهاء حاجته الشخصية أو الأسرية».

(٤) «تطبيق الأحكام المشار إليها في الفقرات (١) و (٢) و (٣) من هذه المادة على رعايا الدول المتعاقدة الأخرى المقيمين بصورة شرعية في أقاليمها على قدم المساواة مع أبناء كل من الأطراف المتعاقدة، وفقاً لالتزاماتها بموجب المعاهدة الأوروبية، بشأن المساعدات الاجتماعية والطبّية والموقعة في باريس بتاريخ ١١ ديسمبر ١٩٥٣م».

(إضاءة : يجوز للحكومات غير المنضمة إلى المعاهدة الأوروبية للمساعدات الاجتماعية والطبّية، التّصديق على الميثاق الاجتماعي بشأن هذه الفقرة، شريطة أن تُعامل مواطني الأطراف المتعاقدة الأخرى معاملة تتماشى مع أحكام المعاهدة المذكورة).

٢. (١٤) «بغرض تأمين ممارسة فعّالة لحق الاستفادة من خدمات الرّعاية الاجتماعية، تتعهد الأطراف المتعاقدة بما يلي:

(١) «تشجيع أو توفير الخدمات التي يكون من شأنها، عن طريق استخدام أساليب العمل الاجتماعي، المساهمة في رعاية وتطوير كل من الأفراد والجماعات في المجتمع وفي تأقلمهم مع البيئة الاجتماعية».

(٢) «تشجيع مساهمة الأفراد والمنظمات التطوّعية، والمنظمات الأخرى في تأسيس وإدامة هذه الخدمات».

٢. (١٥) «بهدف تأمين ممارسة فعّالة لحق المعاقين جسمانياً وعقلياً في الحصول على التدريب المهني، وإعادة التأهيل، تتعهد الأطراف المتعاقدة بما يلي:

(١) «اتخاذ إجراءات كافية لتوفير مرافق التدريب بما فيها، حيثما يلزم المعاهد والمؤسسات المتخصصة العامّة والخاصة».

(٢) «اتخاذ إجراءات كافية لتوظيف الأشخاص المعاقين، مثل المكاتب المتخصّصة في إيجاد فرص عمل للمعاقين والمرافق الخاصة بالعمل في أماكن محميّة، والإجراءات التي يكون من شأنها تشجيع أصحاب الأعمال على قبول الأشخاص المعاقين للعمل لديهم».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

(١٨) «من حق الفرد أن ينال كفايته من ضروريات الحياة.. من طعام وشراب وملبس ومسكن.. وممّا يلزم لصحّة بدنه من رعاية، وما يلزم لصحة روحه وعقله من علم ومعرفة وثقافة، في نطاق ما تسمح به موارد الأمة، ويمتد واجب الأمة في هذا ليشمل مالا يستطيع الفرد أن يستقل بتوفيره لنفسه بسبب أي عجز مؤقت أو دائم».

وعليه يمكننا التأكيد على أنّ أصناف الحقوق الواردة في الفقرات ١٢، ١٣، ١٤، ١٥ من الوثائق الأوروبية تتفق جميعاً مع ما جاء في المبادئ العامة لحقوق الإنسان في الإسلام.

الخلاصـــة

لقد سعينا بكل موضوعية إلى دراسة أوجه الشّبه للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان وبعض المواثيق الأخرى، مقارنين كل ذلك بما جاء في هذا الشأن في الشريعة الإسلامية. وعليه يمكننا القول إنّ تلك المواثيق الدّولية منها والإقليمية (وبصفة خاصة الأوروبية) تشكّل خطوات حصيفة لحماية الحقوق. فهي تعبّر عن درجة معقولة من الثقافة والمدنيّة التي نالها الإنسان، فاستثمرها لخدمته وهو يصبو إلى المزيد من الحقوق والعدالة وإلى حياة أكثر أمناً وسعادة.

إنّها إنجازات لا يمكن نُكرانها أو تجاهلها، لأنها ثمرة يانعة لقرون من النّضال والكفاح، خاضه الحكماء بفكرهم والشجعان بكل الأسلحة وبما أوتوا من البراعة الإنسانية، يبتغون في ذلك قهر الظلم والعبودية والسّخرة، إلا أن ثمّة تساؤلات قد تقفز إلى الأذهان عمّا :

أ – إذا كانت تلك المنجزات هي أقصى الغايات؟ أم أنّ هناك المزيد الذي ينبغي أو يمكن البذل لتحقيقه؟

ب – وهل أن تلك الإنجازات تساوي ما تمّ بذله من التضحيات؟

جـ – وأخيراً هل جاءت تلك المكاسب في أوانها (في القرن العشرين)؟ أم يا ترى قد تأخرت كثيراً عن موعدها المناسب؟

لمحاولة الإجابة على مثل تلك التساؤلات قد يتجه بنا النقاش إلى:

أ – لقد تم منذ عام ١٩٤٨م تطوير الكثير من تشريعات حقوق الإنسان، سواء عن طريق تعديل الوثائق الموجودة حينذاك، أو بمحاولة صياغة ملاحق مكمّلة وتشريعات أكثر تطوراً وملاءمة للهدف المنشود، والذي

مازال في طور النموّ والتقدم نحو الأفضل، وهو مطمح إنساني لا متناه. (١)

ب - وحيث إنّ تلك الإنجازات تبدو متواضعة بمقارنتها بحجم الطموح الإنساني العظيم، فإنّه يمكننا الجزم بأنّها تقل كثيراً عن محصلّة التضحيات الضخمة التي قدّمتها البشرية عبر عشرات القرون، الغابرة منها واللاّحقة، ومازال الإنسان يتكبّدها في الكثير من أرجاء عالمنا المعاصر. فمتى تنتهي إراقة الدّماء لتندمل الجروح، ويستعيد الإنسان عافيته، فتنعكس على وجهه ابتسامة جذلى بفيض من السعادة؟ (٢) إنّ مائدة اللّه في الأرض لم تنضب بعد، وهي تكفي

---

١ - على سبيل المثال:
نجد أن العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يشكلان امتداداً واسعاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة، بينما الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان قد تم إكمالها بواسطة الميثاق الاجتماعي الأوروبي... الخ.

٢ - في نهاية مؤتمر «الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان في الإسلام» الذي عقد في الرياض خلال شهر مارس عام ١٩٧٢م، تحدّث أعضاء اللجنة الأوروبية ابتداءً من الرئيس Mac Bride، حيث عبّروا عن تأثّرهم العميق بما سمعوه عن الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان. ولقد جاء على لسان الرئيس: «إنّه ينبغي أن يتم هنا، في هذا البلد المسلم، الإعلان عن حقوق الإنسان، وليس في مكان آخر. إن مهمة تنوير العالم وتعريفه بهذه المبادئ تقع على عاتق رجال الدين الإسلامي، حيث أن الجهل المطبق هو الذي دفع بأعداء الإسلام والمسلمين إلى مهاجمة هذا الدين بغية النيل منه ومن الحكومات الإسلامية وشعوبها».

كما طلب رئيس الوفد الأوروبي أن يتم بصورة عاجلة تدوين الإجابات والإيضاحات إلى أعضاء البعثة لصياغة وثيقة يقومون بدورهم باستخدامها في الدّفاع عن الإسلام وشرح مبادئه الصحيحة.

وقد قام أحد زملاء رئيس الوفد بتهنئة المملكة العربية السعودية على الطريقة الفذّة التي يتم بها تطبيق مبادئ الإسلام في تحقيق وضمان حقوق الإنسان. واختتم حديثه قائلا: «بصفتي مسيحياً، أعلن بثّه هنا، في هذا البلد المسلم، يتم تقديس الإله صدقاً وحقاً». كما عبّر عن اتفاقه مع الفقهاء المسلمين، في أنّ النصوص القرآنية وتعاملها مع مبادئ حقوق الإنسان، ذات مدلول حقيقي في إسعاد البشرية، مشيرا بذلك إلى تفوّق تلك المبادئ على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وكان الوفد الأوروبي المذكور يتكون من كل من:

أ - السيد Sean Mac Bride الأستاذ في جامعة دبلن، وزير الخارجية الأسبق لجمهورية ايرلندا، الرئيس الأسبق للمجلس الأوروبي والأمين العام الأسبق للّجنة الدولية للقانونيين.

ب - السيد Karel Vasak أستاذ القانون العام في جامعة بسانكن، مدير لجنة حقوق الإنسان في المجلس الأوروبي، ورئيس اللجنة الدولية لمراقبة حقوق الإنسان.

جـ - السيد Henri Laoust أستاذ الإسلاميات والحضارة الإسلامية في كلية فرنسا.

الجميع وتزيد. فلِمَ الظلم ولِمَ الحِرمان؟ فالعدالة هنا ليست بأكثر من حصول كل فرد على ما يستحقه. وإذا كان مرجع ذلك هو النقص (الضَعف) الإنساني لدى ابن آدم، فإنّ الرّجوع إلى ما جاء به الأنبياء والمرسلون عليهم جميعاً أفضل الصّلاة والسّلام بغية التزوّد من تراثهم الخالد، أمرٌ سهل المنال. فلنعُد نقرأه بإمعان وتأمُّل، علّنا نجد ضالتنا. فذلك هو أحد الأسباب الجوهرية التي دفعتنا (الباحث) إلى القيام بهذه الدّراسة بغية مساهمة إيجابية، وإن كانت متواضعة.

جـ- عودة بالمناقشة إلى مُستهلّها، لابدّ من القول بأنّ الإنجازات البشرية في مجال تحقيق العدالة وحقوق الإنسان، قد جاءت متأخرة جداً عن ميقاتها، رغم أنّ الكثير من العوامل كالثورة الصناعية مثلاً كان لها دور الحثّ والاستعجال بها. بيد أنّ تلك العوامل قد تأخرت بدورها، في حين لم تكن الحاجة ملحة أصلاً لظهورها سبباً في رقيّ الإنسانية نحو التشريع المطلوب. ولسنا هنا لننكر على الثورة الصناعية دورها الحثيث فيما طرأ على حياة الإنسان من يُسر ورفاهية في وسائل التعليم والمواصلات والاتصالات والثقافة لما فيه الخير والصلاح بصورتها الإيجابية، نابذين الجوانب السّلبية الناجمة عن سلبيّات البشر أو عن إساءة استعمالهم لتلك الوسائل. وبالمثل، كان للثّورات السّياسية مشاركة فعالة فيما تمخّض عن التاريخ الإنساني نحو مزيد من الحرّية والديمقراطية في أصقاع العالم، فلقد عانى النّاس الكثير من ويلات الاستعباد والظلم والتفرقة العنصريّة والصّراعات الدينيّة، التي لم يكن علاجها بحاجة ماسة لانتظار الثورة الصناعيّة.

د - المحامي Jean-Louis Aujol أمين عام جمعية الصداقة السعودية الفرنسية، أحد كبار المحامين البارزين في محكمة الاستئناف في باريس، وهو أول من اقترح تنظيم المؤتمر.

- أنظر،

الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان، ص ٦-٧، ٢٥-٣٦.

فلو عدنا بالذّاكرة إلى حقبة مشرقة من التاريخ الإنساني في القرنين السّابع والثامن الميلاديين، وبالأخصّ إلى فترة الخلافة الرّاشدة وإلى عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز، لتراءت لنا صفحات مجيدة من ملحمة حقوق الإنسان والتي سطّرتها الشريعة الإسلامية لجميع مُحبّي الخير وللباحثين عن الصّلاح والرّشاد – دون النظر إلى أديانهم أو أعراقهم أو أجناسهم، في بوتقة من الإخاء الإنساني المجرّد. والملفت للنظر أن تلك الإنجازات المثالية قد جاءت قبل الثورة الصناعية بقرون عديدة.

بعد كل ما سبق يتضح جليًا، أنّ الإسلام – بمفاهيمه التشريعية والأخلاقية – ومنذ ومضته الأولى على يد آدم أبي البشر وحتى المشعل الأخير الذي حمله محمّد بن عبدالله ﷺ (راجع الفصل الثاني، المبحث الأول من هذه الدّراسة) – هو أكثر الأنظمة القانونية شمولية وتفصيلاً، ورحمة ومرونة. إنّه النظام الأخلاقي الذي يمكنه التعامل والاستجابة لكافة الاحتياجات ومتطلبات الجنس البشري – عندما ينحو هذا الجنس منحى العقل والمنطق، وعندما يلتمس بإخلاص سُبُل الحق والرّشاد، ليؤول مصيره إلى الحريّة والعدل والرّخاء والسّعادة. قال تعالى: «وَلَقَد يسّرنَا القُرآنَ لِلذكر فهَل مِن مُدّكِر» القمر – ١٧.

- الفصل السابع

الخاتمة ونتائج البحث

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الخاتمة ونتائج البحث

في هذا الفصل ...

بعد أن حاولنا إلقاء الضوء على الجوانب المتعدّدة من الفقه الإسلامي، وقمنا بعمل المقارنة حيثما تيسّر ذلك، ورغم قصر هذه الدّراسة بجانب سعة البحر الزاخر للشريعة الإسلامية، فإنّه يمكننا تسجيل النتائج التالية:

إنّ الرّسالات السّماوية (الإسلام الشّامل) بجميع مراحلها قد تبنّت بأصالة وشمولية إقرار وحماية حقوق الإنسان، كقضيّة أساسية وجوهرية، في سياق هديها لإخراج النّاس من الظّلمات إلى النّور. كما لم يدّخر الإسلام وسعاً في سبيل تطوير الوسائل الكفيلة بتلك الحماية على مرّ العصور حتى تتوّجت ببعثة محمد ﷺ. وهي كما ذكرنا المرحلة الأخيرة من حلقات رسالة السّماء، بحيث واكب ذلك التطوّر، الحياة البشرية ومتطلّباتها المتنامية مع نموّ وتعقيدات الحضارة الإنسانية في كل عصر. وعليه، فإنّنا نجد أنّ التشريعات والمبادئ الأخلاقية التي جاءت بها رسالة محمّد ﷺ، قد تميّزت بتيسير سُبُل ممارسة الإنسان لحقوقه، في إطارٍ من الآلية الإيجابيّة، بحيث يتّسع بها مدى تمتّع الإنسان بتلك الحقوق، ويضيق فيها مجال الحرمان منها.

وإذا أردنا إيجاز الإشارة إلى الميزات التشريعية والأخلاقية الإسلامية في هذا المجال، لوجدناها على النحو الآتي:

١ - إنّ التشريع الإسلامي يعتمد أساساً في إطاره العام والشّامل على المصادر الإلهية، متمثلة في القرآن الكريم وسنّة محمد عليه أفضل الصّلاة والسّلام. ومن المفهوم أنّ هذه القاعدة الأساسية للتشريع توفر نوعين من المزايا هما:

أ - الرّوحانية: التي تزوّد الشريعة ببُعد إضافي مقدّس، يتمثل أساساً في الوفاء باحتياجات النّاس الأخلاقية، بحيث يصبحوا أكثر تجاوباً مع الشريعة وأكثر تعاوناً فيما بينهم كمجتمع مترابط سعيد.

ب - أمّا البُعد المنطقي في كون القاعدة المقدّسة بعيدة كلّ البُعد عن التدخّل الإنساني، فيكسب التشريع المزيد من الثّبات وعدم التحيُّز، ولجعلها خالية تماماً من المطامع والأنانية الإنسانية. إنّ هذا البُعد يجعل الشّريعة أكثر اعتدالاً، ويميّزها بوضوح بالعدالة والإنصاف. إنّ الإنسان يتمتّع بالسّيادة نظير خلافته على الأرض، وهو أعلى المخلوقات شأناً، ولذا، فقد مُنح الحرّية كاملة في أداء فروضه وواجباته أمام الله، وفقاً لثقافته وقدراته العقلية. وضمن المباديء المقرّرة في المصادر الإلهية للتّشريع، يكون الإنسان حرّاً في تكوين سلطة تشريعة حقّه. ولقد وجد الإنسان عبر العصور أنّ تلك المباديء تنحو به نحو الوفاء باحتياجات المجتمع الإنساني الدائم التطوّر.

٢ - فعلى سبيل المثال، نجد أنّ المبادئ الأصيلة للدّيانات الإلهيّة المقدّسة قبل بعثة محمد ﷺ تشكّل تُراثاً عظيماً من الأخلاقيات والقيم الرّوحية، إلى جانب أنظمتها التشريعية والتنظيمية للمجتمع. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ تلك الدّيانات تشكّل مراحل تاريخية لتطوّر النّظام الإسلامي، وبالتالي فإنّ القواعد والمبادئ غير المنسوخة من الدّيانات السّابقة، يمكن اعتبار النّظر إليها وتبنّيها كمصادر تشريعية إضافية من مصادر التشريع في الإسلام، ممّا يؤدي بدوره إلى إتساع مدى الانسجام والتآلف بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب.

٣ - كما يمكن النّظر إلى «العُرف» على أنّه دليل منطقي ومعقول لمعرفة مدى تطوّر الحضارة الإنسانية في كلّ عصر. وبناءً عليه، فإنّه يمثّل مصدراً ثرياً جداً من التجارب والخبرات والمفاهيم الإنسانية، التي لابدّ من النّظر إليها بعين الاعتبار، عند التشريع لما قد يستجدّ من الأمور، وبغية الوصول إلى أحكام تنسجم مع الزمان والمكان.

٤ - استناداً إلى الرأي المنطقي للفقهاء المسلمين في التأكيد على أنّ الهدف

الثّابت من التشريع هو إمّا سدٌّ ذريعة أو تحقيق مصلحة، فإن مبدأي «سدّ الذرائع» و «المصالح المُرسلة» يشكّلان قاعدتين أساسيتين في التشريع الإسلامي. وعليه يمكن لفت الانتباه إلى حقيقة أنّ الإنسان في حياته العاديّة، يسعى دائما إمّا إلى تحقيق مصلحة له أو إلى دفع مضرّة عنه، الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى كمال الانسجام التشريعي مع حاجة الإنسان وإلى أن يكتسب الحماية الكاملة من جانب الشريعة الإسلامية، كأحد الحقوق الأساسية للإنسان.

إنّ الشريعة الإسلامية رغم أنّها تدور في إطار ثابت من الثقة بنفسها، فإنّها لا تتجاهل أبداً محاولات الإنسان في ممارسة «الاجتهاد» لتطوير حياته كحق واجب الممارسة. (١)

٥ – تعتبر كل من العدالة والحرّية حقوقاً أساسية لكل فرد وللمجتمع عامة، بحيث يتمّ الحفاظ على التوازن بين حقوق الأفراد وحقوق المجتمع. إن المجتمع يقوم على المساواة بين أفراده الذين يتقاسمون الحقوق والواجبات على قدم المساواة، لما فيه مصلحتهم جميعاً كمجتمع متّحد ومتآلف. (٢) ويحلّ مبدأ الأخوّة الإنسانية محلّ روح القبلية والعنصرية القديمة. ولذا، فإنّ مساعدة أي فرد محتاج في المجتمع تعتبر مسؤولية شرعيّة وقانونية جماعية ومشتركة، إلى جانب كونها مسؤولية دينية وفضيلة أخلاقية، إذ أنّ الأفراد يشكّلون ويدعّمون المجتمع، ومن جانب آخر، يوفّر لهم المجتمع الحماية والرّعاية اللازمتين.

يتمتع الفرد بصفته حجر الزاوية للمجتمع، بجُلّ العناية من قبل الشريعة الإسلامية، وبناءً عليه، فإنّ قواعد وأنظمة تكوين الأسرة والحقوق

---

١ – التّبيان، ص ٧٢٢.

٢ – قال رسول الله ﷺ :
«المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيانِ يشدُّ بعضهُ بعضاً – ثمّ شبّكَ بينَ أصابعِهِ.» خان، جـ٨، ص ٣٤.

والواجبات المتبادلة بين أفرادها، والحقوق المالية المتداولة بينهم عن طريق الميراث، والقواعد الاجتماعية للسلوك بشكل عام تحظى جميعاً بالاهتمام الأساسي للشريعة الإسلامية.

يقوم مفهوم الحقوق والواجبات الاقتصادية على أساس أنّ الثّروة هي أمانة إلهية مودعة لدى الإنسان، فيجب التّعامل معها وتداولها وفقاً للقواعد والإجراءات الشرعيّة. وحيث أنّ ملكيّة الثروة هي ملك منفعة، فإنّه يتوجب استغلالها لما فيه مصلحة مالكها والمجتمع معاً. وبالإضافة إلى أشكال الضرائب المفروضة شرعاً كالزّكاة والخراج وغيرها، يحقّ للحكومة فرض الضرائب الأخرى اللاّزمة لتحقيق المصلحة العامة للمجتمع، وبما لا يُلحِق الغُبن والإجحاف بالفرد.

وتكمن الحرّية الاقتصادية في حق كلّ فرد في حرّية اختياره طريقة كسب عيشة والرّبح واستثمار ثروته والتمتّع بثمار عمله. (١)

أمّا الحياة السّياسية فهي مصلحة عامة يشارك فيها جميع أفراد المجتمع ضمن إطار عمل شرعي وأخلاقي، لما فيه خير الجميع. وبناءً عليه، فإنّ حق تأسيس النقابات والجمعيات المهنية والفكرية والانضمام إليها، وحرّية الرأي والتعبير والدّين والعقيدة، والمساواة أمام القانون والسّلطات القضائية، وتكافؤ الفُرص في شغل الوظائف العامة، والتمتع بالأمن العام وغيرها من الحقوق، إنّما تمثّل نتائج طبيعية يتمّ الحصول عليها بمشاركة الجميع في كافة الشؤون العامة. (راجع الفصل السادس المبحث -٢). كما يشكّل إطار العمل الشرعي والأخلاقي ضمير الأمة الإسلامية، ويعمل كضابط لسلوكها في علاقاتها في المجال الدّولي بغيرها من الأمم، بحيث لا تغفل عن مراعاة العدالة، ولتبتعد عن كل ما من شأنه الإساءة إلى تلك الأمم.

---

١ - الشّيهان، ص ٧٢٥.

إنّ القيود والضوابط التي تضعها الشريعة الإسلامية في هذا المضمار دليل عملي على أنّ المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان والعدالة يشمل البشريّة جمعاء، وعلى قـدم المسـاواة، بصـرف النّظر عن الدّيانة أو اللّون أو الجنس أو أي اعتبارات أخرى.

إنّ القواعد والأنظمة الخاصة بحقوق الإنسان مهمّة جداً ليس فقط على المستوى القومي أو الوطني، وإنّما على المستوى الدّولي أيضاً، لأنّ في مراعاتها ضمان حرّية وسلامة أراضي الأمم الأخرى، وبها يُصان حق تلك الأمم في تقرير مصيرها، ويستتب السّلم والأمن الدّوليّان. ومن ناحية أخرى فإنّها تمنع التّدخل السّياسي لدولة في شؤون غيرها من الدّول، وبالتالي تكون فكرة الاستعمار أو الاحتلال عن طريق استخدام القوة في العلاقات الدوليّة أمراً مطلق التحريم.

وعليه يمكن القول إنّ المفهوم الإسلامي للعلاقات الدّولية يقوم على أساس من التعايش السّلمي بين الأمم كأعضاء متساويين في المجتمع الدولي، يتقاسمون نفس الحقوق والواجبات (تماماً مثل أفراد الأسرة الواحدة) دون تمييز أو إجراءات تفضيلية، قد تخوّل بعضهم المزيد من الحقوق وتحرم الآخرين.

منطقياً يمكن القول، إنّه إذا كان هناك نظام قانوني معيّن يدعو إلى تبنّي حقوق وحرّيات الأفراد، فينبغي عندئذٍ أن تحظى تلك الحقوق بالأولوية العملية ضمن اعتبارات واهتمامات ذلك النّظام، وعند تطبيقه على عدد كبير من المجتمعات والأمم الإنسانية. ولقد أوضحنا في هذا البحث، تلك الاعتبارات في الشريعة الإسلامية، وتناولنا بالشّرح مدى العناية العظيمة التي توليها الشريعة الإسلامية الغرّاء للمصالح العامة للمجتمع في كلا المستويين الوطني والدّولي.

بيد أنّ العدالة تظلّ تمثّل المدار الأساسي الدائم الذي تدور ضمن مفهومه أي مناقشة بخصوص حقوق الإنسان. وعلى سبيل المثال، يمكن تقويم أي نظام قانوني أو سياسي أو اجتماعي للمجتمع وفقاً لذلك القدر الذي يحققه من

العدالة. وقد ثبت هذا بالدّليل الساطع عبر التاريخ الإسلامي الذي يسجّل أنّ نشر العدالة قد بلغ أوجه في عهد الرّسول عليه الصّلاة والسّلام وكذا الخلفاء الراشدين والخليفة عمر بن العزيز عليهم السّلام، ثم انحسر المدّ العادل بسبب إساءة تطبيق الشريعة، خاصة عندما بدأ (ما يسمّى) بصراع السّلطان مع القرآن «الشريعة». وفي معرض محاولتهم لإيقاف ذلك التّدهور والانحسار العدلي، كان الفقهاء المسلمون محقّين في اللّجوء إلى الحفاظ على النّظام العام عن طريق منع النّاس من (الخروج) الثورة على بعض الخلفاء الأمويين أو العبّاسيين، حيث لم تظهر في الأفق إمكانيات إيجاد نظام أفضل ممّا كان عليه الحال إبان ذلك. وقد حاول بعض الفقهاء الآخرين أمثال أبي يوسف في كتابه «الخراج» والموجّه إلى الخليفة هارون الرّشيد، إصلاح النّظام القائم.

وتعتبر هذه السّابقة التاريخية بمثابة دلالة أخرى تشير إلى كفاءة أحكام الشّريعة الإسلامية في مجال تحقيق وإدامة حقوق الإنسان وتبرهن على أنّ معدّل تحقيق العدالة يتناسب طردياً كلّما زاد الالتزام بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في مجالات حياة المجتمع.

حاضر العالم الإسلامي

لقد عانت الشعوب الإسلامية مثلها مثل العديد من دول العالم الثالث من نير الاستعمار، وما زالت هذه الشعوب تعاني من تدخّل بعض القوى العظمى في شؤونها، الأمر الذي أدّى إلى استنزاف مصادر ثرواتها الطبيعية، وأثّر سلباً على ملامحها الثقافية والحضارية. (فعلى سبيل المثال، مُنع الجزائريون من استخدام لغتهم العربية) وأدّى تقسيم العالم الإسلامي إلى اشتعال الحروب فيما بين دوله جرياً وراء مكاسب إقليمية أو بسبب نزاعات حدودية مصطنعة. إنّ مثل تلك الخلافات لم تكن ضارة فحسب بل إنها أعاقت تطوّر المسلمين في العديد من المجالات وخاصة فيما يتعلّق بحقوق وحرّية الإنسان.

ورغم كل تلك العراقيل والمعاناة، لم تخلُ ساحة العمل الإسلامي من المحاولات

الجادّة والاجتهادات الحصيفة للإصلاح في بعض أرجائها، فعلى سبيل المثال، نجد أنّ الجزائر منذ استقلالها عام ١٩٦٢ قد استطاعت تحسين الوضع المُزري والظروف الصّعبة التي خلّفها الاستعمار الفرنسي. كما يمكن القول بأنّ الجزائر قد حاولت تلمّس طريقها نحو تحقيق الدّيمقراطية بمفهومها الحديث. وتمثلت المحصّلة الإجمالية والعامة لتلك المجهودات في حصول الشعب الجزائري إلى حد كبير على حقوق الإنسان. وبنهاية عام ١٩٨٨ وبناءً على طلب الجماهير للمزيد من الإصلاحات السّياسية تمّ اتّباع وتطبيق نظام إصلاح سياسي جديد (بصفة خاصة فيما يتعلق بتأمين مشاركة شعبية أوسع في الشؤون العامة للدّولة) وهو الأمر الذي يبشّر بتحقيق المزيد من الحقوق والحرّيات. وبالتالي، يمكن القول أنّ هناك خطوات أخرى سوف تُتخذ نحو مزيد من الدّيمقراطية بغية تطوير وتقدّم حقوق الإنسان.

كما أثبتت الحركة التصحيحية في تونس عام ١٩٨٧ بقيادة الرئيس زين العابدين بن علي كفاءتها كحركة لإحداث تغيير سلمي، ومحاولة جادّة نحو تحقيق المزيد من العدل والحرّية للشعب التونسي. (١) وقد حظي الزّعيم عبدالرّحمن سوار الدّهب بإعجاب المراقبين، لأنّه لم يحاول التشبُّث بالسّلطة في السودان، على نقيض الكثير من القادة الانقلابيين، (٢) الأمر الذي يبرهن على أنّه كان مدركاً تماماً للمصالح القومية لبلاده، وقد فضّلها على مصلحته

---

١ – لقد قام عبدالرّحمن سوار الذّهب بانقلابه التصحيحي في السودان يوم ٦/٤/١٩٨٥م.

٢ – تأسس المعهد العربي لدراسات حقوق الإنسان في تونس عام ١٩٨٩م، ممّا يشير إلى التوجّه الحكومي هناك لدعم مبادئ حقوق الإنسان ونشرها. كما شهدت تونس في نفس العام انتخابات برلمانية حرّة تحت إشراف الجمعية التونسية لحقوق الإنسان. في ٢ إبريل ١٩٨٩م جرت انتخابات برلمانية معقولة إلى حدٍّ ما في العراق. ونكرت الأنباء في حينها أن الحكومة العراقية أتاحت مجال الدعاية الانتخابية وفرص الاستفادة من الإعلام الرّسمي لجميع المرشّحين في حملاتهم الانتخابية تلك. وأشرف على الانتخابات مجموعة من رجال القضاء. كما وردت أنباء عن نيّة الحكومة العراقية بالسماح لنظام تعدّد الأحزاب. وعليه فإن الحكومة سوف تطلب من البرلمان الرأي حيال التعديل الدستوري المناسب لتحقيق ذلك الهدف. إلاّ أن العالم العربي قد فوجئ بالغزو العراقي للكويت واحتلالها يوم ٢/٨/١٩٩٠ وتحرّرت الكويت من الاحتلال واستعادت استقلالها في النصف الأول من العام التالي ١٩٩١م.

– الشرق الأوسط (صحيفة يومية)، لندن، ١/٩/١٤٠٩هـ/ ٦/٤/١٩٨٩م، السّنة ١١، العدد ٣٧٨٢، ٣٧٨٣.

الخاصة. وبالرّغم من أنّه قد تم تباعاً تأسيس نظام ديمقراطي في السودان، إلاّ أنّ مشكلة الإقليم الجنوبي من القُطر (التي تنفخ نيرانها وتزكيها بعض الدّول الأجنبية) مازالت تعيق خطط التطور والتقدّم في ذلك البلد. وفي باكستان بذل الرئيس ضياء الحق (توفى في ١٩٨٨/٨/١٧) محاولة جادّة لتحسين الأوضاع هناك. إلاّ أنّ الغزو العسكري السوفييتي لأفغانستان المجاورة قد أجبر الملايين من الشعب الأفغاني على الهجرة طلباً للملجأ والملاذ في باكستان، ممّا أدّى إلى زيادة الأعباء الباكستانية وإعاقة الكثير من خطط الإصلاح فيها، إلاّ أنّ الدّعم والمساعدات الباكستانية المقدّمة إلى اللاجئين الأفغان قد حظيت بتقدير جميع الدّول الإسلامية ومعظم الدول الأخرى في العالم. ويمكن تفسير النصر المجيد الذي حققه المجاهدون الأفغان على أنّه نوع من تقرير المصير، لتشكيل حكومة وطنية تمنح الشعب المزيد من الحقوق والحرّيات.

ومن جهة أخرى تضيف الانتصارات السّياسية التي تحققها منظمة تحرير فلسطين، المزيد من الأمل في القضاء على معاناة الشعب الفلسطيني في المستقبل القريب.

وأخيراً، فإن التطوّر الهامّ والفعّال الذي تحقق في شبه الجزيرة العربية بقيام مجلس التعاون لدول الخليج، يشكّل مكسباً هاماً في الاتجاه السليم. ولقد قامت دول المجلس بجهود مشكورة في إنشاء المدن الحديثة والمؤسسات المتقدمة، ووفّرت مجانية التعليم والرّعاية الصّحية والكثير من المرافق والتسهيلات الأخرى لما فيه الصالح العام، ويحقّق مستوى معيشياً لائق لشعوب المنطقة.

إن الأمثلة الآنفة الذّكر تثبت أنّ الدّول الإسلامية آخذة في التطوّر تدريجياً نحو تحقيق ظروف معيشية أفضل لمواطنيها. وبناءً عليه يمكن القول بأنّها مسألة وقت، حتى تستطيع هذه الدول تحقيق كافة آمالها وطموحات شعوبها، إذ أنّ نهضة الأمم لا تتحقق بصورة كاملة خلال فترة زمنية وجيزة.

الجهود الجماعية للدّول الإسلامية

يتطلع المسلمون منذ انهيار الإمبراطورية العثمانية إلى إيجاد إطار عمل مشترك، يمكنهم من خلاله تحقيق تعاون فعّال، حيث نجد على سبيل المثال أنّ جمال الدّين الأفغاني قد نادى بإنشاء رابطة للمسلمين (الجامعة الإسلامية) ولكن يبدو أنّه بسبب المصاعب الآنفة الذّكر التي صادفتها الدّول الإسلامية آنذاك لم يكن من السّهل تحقيق ذلك الهدف. (١)

بتاريخ ٢١ أغسطس ١٩٦٩م قام أحد المتطرفين اليهود (تقول بعض المصادر إنه كان مسيحياً متطرفاً) بإشعال حريق في المسجد الأقصى بالقدس المحتلة. وبعد تلك الواقعة الخطيرة، عقد وزراء خارجية ١٤ دولة إسلامية اجتماعاً في القاهرة لمناقشة ذلك التهديد الذي دنّس أحد المقدّسات الإسلامية الهامّة (أولى القبلتين وثالث الحرمين).

وقد قرّر وزراء الخارجية العرب بناءً على الاقتراح السّعود ي (٢) الإعداد لعقد مؤتمر قمّة إسلامي، وهي القمة التي عُقدت خلال الفترة من ٢٢ إلى ٢٥ سبتمبر ١٩٦٩ في مدينة الرّباط (المغرب) حيث أدان المؤتمرون ذلك العدوان الإجرامي على المسجد الأقصى، وقرّروا أنّ جميع الخلافات والصراعات الدّولية يجب أن تُحلّ بالطرق السّلمية، وفقاً لميثاق الأمم المتحدة وبموجب مبادئ القانون الدّولي. كما اتفق الحضور على ضرورة التعاون بين الدّول الإسلامية لما فيه مصلحة شعوبها. (٣) وعقب ذلك تم تأسيس الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في

---

١ – التضامن الإسلامي، كتاب أصدرته وكالة الأنباء الكويتية، الكويت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص١١-١٤.

٢ – لقد كان جلالة المغفور له الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود ملك المملكة العربية السّعودية هو أول من نادى بعقد مؤتمر قمة إسلامي، وذلك منذ انعقاد مؤتمر القمّة العربي الثالث عام ١٣٧٥هـ/ ١٩٦٥م.

٣ – عُقد مؤتمر قمة العالم الإسلامي الأول بمشاركة ٢٥ دولة وممثلين عن كل من: مُسلمي الهند ومنظمة التحرير الفلسطينية.

المؤتمر الثاني عقد في لاهور (باكستان) عام ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

المؤتمر الثالث في مكة المكرّمة والطائف عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

جدة عام ١٩٧٠. (١) ومن ثمّ صدر ميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي. ونتيجة لذلك التلاحم أعلنت الدّول الإسلامية عن نيتها بذل أقصى الجهود لإلغاء التّفرقة العنصرية ومكافحة الاستعمار في جميع أنحاء العالم. كما أكّدت أنّها سوف تتّخذ كافة الإجراءات اللاّزمة لدعم السّلام والأمن الدوليين، والقائمين على العدل. (٢)

هناك الكثير من اللجان الفرعية المنبثقة عن الهيئة العامّة للمنظمة. ويبدو أنّ المجمع الفقهي (المشار إليه في الفصل الأول) قد تأسس في عام ١٩٨١. كما تم تأسيس اللّجنة الدّولية للقانون في نفس السّنة أيضاً. (٣) وفي الواقع فإنّ اللّجنة الأولى تضطلع بدور هام في تطوير التشريع الإسلامي في الدّول الإسلامية، ومن ثمّ يمكن أن تمثل اللّجنة الثانية مساهمة من جانب الدّول الإسلامية في تطوير القانون الدولي، خاصة وأنّ الشريعة الإسلامية تُعتبر مصدراً من مصادر التشريع الدولي.

وقد يكون من الأفضل والأكثر ملاءمة دمج هاتين اللجنتين معاً لتأسيس برلمان إسلامي موحّد، إذ أنّ هذا الدّمج سوف يكون من شأنه زيادة الدّعم العام وإثراء المجهودات الإيجابية للقمّة الإسلامية. وبناءً على ما سلف، يمكن القول بأنّ

المؤتمر الرابع في الدّار البيضاء (المغرب) عام ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

المؤتمر الخامس في الكويت عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

منذ عام ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م وحتى عام ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م عقد عشرون مؤتمراً لوزراء خارجية الدول الإسلامية، هذا إضافة إلى مؤتمرات تخصصية عديدة لوزراء الشؤون الإسلامية والزراعة والصناعة . الخ

وجاء في بيان مؤتمر القمة الإسلامي الثاني، أن التضامن الإسلامي الذي أكّد عليه المؤتمر لا يجب فهمه على أنّه تضامن ضد غير المسلمين. فالتضامن المقصود كما قرّره المؤتمر مبني على المبادئ الإيجابيةللكرامة البشرية والأخوّة الإنسانية، والكفاح ضد الظلم والطغيان. كما حضر المؤتمر بطريرك الأنطاكية والشرق. وعبّر المؤتمر عن تقديره البالغ لدور جميع الكنائس في دعمها لحقّ الفلسطينيين في العودة إلى وطنهم.

- التضامن الإسلامي، ص ٩، ٩-٢٥، ٣٨-٤١، ١٢٦-١٧٨.

١ - لقد اتخذ مؤتمر منظمة العالم الإسلامي مدينة جدّة مقراً مؤقتاً له حتى يتمّ تحرير القدس الشريف ليكون المقرّ الدائم إن شاء الله..

٢ - التضامن الإسلامي، ص ١٨٦-١٩٣.

٣ - المصدر السّابق، ص ٢٠٦-٢٠٧.

إنشاء البرلمان العربي لو تمّ، من شأنه دعم وزيادة فاعلية جهود. الجامعة العربية. وبالمثل يمكن أيضاً إنشاء برلمان موحّد لدول مجلس التعاون الخليجي، تدعيماً لما تقوم به الحكومات من جهود بنّاءة في تطوير التقدّم والرّخاء في دول المجلس. (١)

جهود العالم الإسلامي في مجال حقوق الإنسان

وفقاً للقرارات الصادرة عن اجتماع جامعة الدّول العربية والمنعقد في بيروت عام ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، تمّ تشكيل اللّجنة العربية الدّائمة لحقوق الإنسان. (٢) وفي قرارها رقم د/٢٤٨٧ الصادر بتاريخ ١٩٦٩/٣/١٦ وافقت الجمعية العمومية لجامعة الدّول العربية على ضرورة صياغة الإعلان العربي لحقوق الإنسان. وبناءً عليه، تمّ تعيين لجنة من الخبراء لصياغة ذلك الإعلان. ومن ناحية أخرى كانت هناك محاولة مماثلة في نفس الوقت بخصوص صياغة الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان.

وبالتالي قرّرت الجمعية العمومية لجامعة الدول العربية في قرارها رقم ق ٤٤٥٨-د أ - ٨٣ بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٨ تأجيل إقرار الصياغة حتى تنهي منظمة المؤتمر الإسلامي مناقشاتها حول الإعلان الإسلامي. ويمكن تفسير قرار التأجيل ذاك، على أنّه محاولة لتفادي الازدواجية والتّكرار، إذ أنّ جميع الدّول العربية أعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي وبالتالي فإن الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان سوف يكون بعد صدوره معمولاً به في الدّول العربية، وعليه فقد

---

١ - يمكن تكوين البرلمان الإسلامي المُقترح مبدئياً من ٤٦ عضواً أو أعضاء لخرين يتم اختيارهم من بين أعضاء البرلمانات المحلية في كل دولة إسلامية. وبالمثل يمكن تكوين البرلمان العربي من إثنين من أعضاء كل برلمان محلّي في الدول العربية.

٢ - لقد أثبتت لجنة حقوق الإنسان العربية، تعاوناً بنّاءً مع منظمة الأمم المتحدة، وخاصة في مجال حقوق الإنسان. كما لعبت اللجنة المذكورة دوراً هاماً في مؤتمر القاهرة عام ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٩م حيال تأسيس اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان.

Robertson, Human Rights in the World, (Manchester University Press, Manchester, 1392 AH/ — 1972 AD), PP. 161-165.

لا تكون هناك حاجة إلى إعلان عربي مستقل. (١)

ولقد قرّر المؤتمر الخامس عشر لوزراء خارجية الدّول الإسلامية المنعقد في صنعاء عام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م تشكيل لجنة من الخبراء لإعداد صياغة الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، مع الأخذ في الاعتبار تلك الملاحظات التي أبدتها الدّول الأعضاء بمنظمة المؤتمر الإسلامي.

كما بذل المجلس الأوروبي الإسلامي محاولات جادّة بهذا الخصوص، حيث تمّ - في مؤتمره الذي حضره كبار الفقهاء والباحثين المسلمين بمناسبة بدء القرن الخامس عشر الهجري في لندن سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م - إصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام. وقد أظهرت الصياغة الحديثة للإعلان في إطار عمل معاصر، وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية والقانون الدّولي لحقوق الإنسان وإعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، أهميته في مواكبته للتطوّرات ومتطلبات الحياة في عصرنا الحاضر. كما أتاحت تلك الصياغة المجال لكل من منظمة المؤتمر الإسلامي والدّول الإسلامية كلّ على حدة في تطبيق الإعلان وممارسة مبادئه في جميع مجالات الحياة السّياسية والاقتصادية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية. (٢) وتتمثل المحاولة الثانية للمجلس في صياغة نموذج «للدّستور الإسلامي» الذي تمّ طرحه في مؤتمر الفقهاء المسلمين المنعقد في باريس عام ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م. ثمّ في إسلام آباد عام ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م (راجع الفصل الخامس). ويعكس هذا الدّستور بُعداً آخر لتطبيق الشريعة الإسلامية في مجال الحُكم وإدارة الشؤون السّياسية بطرق وأساليب تلبي المتطلبات الحديثة والمعاصرة للمجتمع. كما يؤكد هذان الإطاران (الإعلان

---

١ - التضامُن الإسلامي، ص ١٦٤.

٢ - في محادثة هاتفية بين الباحث والدكتور سالم عزام، أمين عام المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن، أوضح سعادة الأمين العام، بأن الكثير من المنظمات الدولية ومراكز الأبحاث والمؤسسات المعنية بحقوق الإنسان، قد أبدت ارتياحها وترحيبها الكبير بمناسبة إصدار «البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام» وما يمتاز به «البيان» من إطار عملي قادر على المساهمة الفعّالة في تطوير مبادئ حقوق الإنسان في العالم، وعلى الأخصّ في دول العالم الإسلامي.

العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام والدّستور الإسلامي) قدرة الشريعة الإسلامية على الوفاء بكافة الاحتياجات المعاصرة للمسلمين وبصفة خاصة ما يتعلق منها بتطوير حقوق الإنسان في البلاد الإسلامية.

ويبدو أنّ جميع تلك المحاولات الأصيلة قد شجّعت المهتمّين على الاستمرار في بذل الجهود في هذا المنحى. حيث عقد بعض المثقفين والمحامين عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م اجتماعاً أسّسوا خلاله «المنظمة العربية لحقوق الإنسان». وبالتالي، ظهرت بعض المنظمات المحلّية الأخرى ذات نفس الاهتمام في كل من مصر والسّودان عام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. وفي الجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا وليبيا فيما بعد.

في اجتماعها الأخير الذي عقدته في الرّباط في أبريل عام ١٩٨٩، قرّرت منظمات حقوق الإنسان في كل من تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا، تأسيس «الاتحاد المغاربي لحقوق الإنسان»، كما أعلنوا أنّه ينبغي تأسيس سلطة قضائية خاصة بحقوق الإنسان في تلك البلدان، وقرّروا أيضاً لزوم الحاجة إلى تدريس حقوق الإنسان ضمن المناهج الدّراسية. (١)

وبالتالي يمكننا أن نخلص إلى أنّ المفهوم الحديث لحقوق الإنسان أخذ في الانتشار والتطوّر لدى الأوطان الإسلامية، وكذلك في البلدان الأخرى.

كما يمكن القول أنّ الإسلام (بمفهومه الشامل) كان أوّل نظام شرعي وقانوني يُرسي قواعد حقوق الإنسان ويحافظ على تطبيقها وتحقيقها ضمن إطار أخلاقي شرعي، إذ أنّ الأخلاق بما لها من أثر نفسي على النّاس، تمثّل التطبيق السّليم والصحيح للشريعة من قبل الأفراد. إلاّ أنّه، عملياً من خلال الممارسة، يمكن إرجاع العيوب والسّلبيات حيثما ظهرت، إلى إساءة تطبيق الشريعة.

---

١ - صحيفة «الشرق الأوسط» اليومية، لندن، ١٤٠٩/٩/١٢هـ/ ١٩٨٩/٤/١٨م السّنة ١١، رقم ٣٣٩٤.

أمّا بالنسبة للدّور الهام الذي يلعبه الدّين فيمكن الرّجوع إلى الخطاب الذي ألقاه الرئيس الأمريكي رونالد ريجان أمام الكونجرس بتاريخ ١٩٨٤/١/٣٠، والذي أكّد فيه على أنّ الولايات المتحدة الأمريكية دولة ديمقراطية يجب فيها على الكونجرس الاستجابة إلى إرادة الشعب، وأنّ الشعب الأمريكي يطالب بعودة الدّين إلى المدارس، وعلى أنّه عندما يعود الدّين إلى المدارس فإنّه تهرب منها الجرائم والمخدّرات والانحرافات الأخلاقية الأخرى.

واستطرد قائلاً إنّ الأموال الطائلة التي تُنفقها الدولة على محاربة شرور الجرائم والإدمان يمكن توفيرها إذا حاول النّاس العيش وفقاً للمبادئ الدّينية. (١)

وختاماً لهذه المناقشة، يمكن القول إنّ رأياً كالذي عبّر عنه الرئيس الأمريكي أمام الكونجرس، لا يمكن إلاّ أن يلقي الاحترام والتّرحيب من جميع المصلحين في العالم، وذلك لما حواه ذلك الرأي من حصافة الفكر ورشيد الغاية والتّدبُّر.

عودة بالنّقاش إلى العالم الإسلامي

هناك إجماع على الحاجة إلى الإصلاح وإعادة النّظر في:

- أنظمته الاجتماعية من أجل توسعة رقعة التكافل الاجتماعي، والتنمية البشرية بما يحقق الانسجام الأكبر بين فئات المجتمع، ويقضي على التبرّم الموجود،
- وفي نظامه الاقتصادي بغية استفادة أكبر من المصادر الطبيعية واستثمار الثروات الأخرى لإشباع حاجة المجتمع والقضاء على الفقر والفاقة والحرمان والتشرّد، والتي يعاني منها المسلمون في شتى أرجاء الوطن الإسلامي الكبير،
- أما فيما يخصّ النظام السّياسي، فالحاجة تلحّ بشدّة إلى توسيع الأخذ بمبدأ الشّورى وتحقيق العدالة والمساواة بين جميع النّاس.

---

١ - الأمّة (مجلّة شهرية) الدوحة (قطر)، ١٤٠٤/٤/٧هـ/ ١٩٨٤/٤م، رقم ٤٣.

إنّ الحياة لا يمكن أن تسير على ما يُرام في غياب تلك الحقوق والحرّيات، وإذا كان الوطن الإسلامي يواجه تحدّيات مصيرية في هذه الآونة، فإنّه لا يمكن بناء مجتمع قوي البنية، سليم المسار قويم السلوك، إلاّ بتوخّي العدالة وتحقيق آمال الشعوب في حقوقها الطبيعية في الحرّية والرّخاء والكرامة حسبما قررته الشريعة السمحاء، فالأمة الإسلامية ليست بحاجة إلى الثورات التي عهدناها حديثاً، بل إنّها بحاجة إلى حركة إصلاح تقدّمية. (١) (Evolutionary Reform).

مجريات الأمور على المستوى الدّولي

لو نظرنا إلى السّاحة الدّولية المعاصرة، لرأينا ما يهولنا من الصراع السّياسي والتناحر الاقتصادي بين كثير من الدّول، وبالأخصّ ذات التاريخ الاستعماري القديم منها. فما زال الصراع الدولي الحديث يحمل في طياته تراثاً استعمارياً منبوذاً، ومنافياً للفكر الحضاري لدى الأمم والشعوب في هذه الحقبة من التاريخ الإنساني.

لقد أكّد ميثاق الأمم المتحدة على الحق في الاستقلال الوطني لكل دولة، وعلى أنّ الأمن الإقليمي حق للجميع، إلاّ أنّ الميثاق قد شابه العيب حينما منح حقوق امتياز للدّول ذات التاريخ الاستعماري على حساب بقيّة أعضاء الأسرة الدولية، رغم ما عانى الكثير منها ويلات الهيمنة والاحتلال أو التسلّط الاستعماري.

إن الإصلاح الدّولي عندما يخدم قضايا تحقيق حقوق الإنسان وازدهارها، لا يكون إلاّ بالمساواة المطلقة بين أعضاء المجتمع الدّولي، وعليه فإنّ قرارات الأمم المتحدة وهيئاتها سوف تخدم العدالة بصورة أكبر، إذا تمّت الموافقة عليها بأغلبية الأصوات، دون النّظر إلى حجم الدّول. أمّا منح الدّول الكبرى حق

---

١ – إن تاريخ الإنقلابات الثورية في دول العالم الثالث يشهد على ضآلة ما حققته في نشر وتطوير الحقوق والحرّيات لشعوب تلك الدول، مقابل ما تكبدته الشعوب من التضحيات بالأرواح والدّماء، حيث أنّ ما عاد على الشعوب من منفعة، لا يبرر ذلك الثمن الفادح الذي دفعته. ويمكن القول أن التجارب الثورية تلك كانت فاشلة ومدمّرة في معظم حالاتها.

النقض (الفيتو) والمعمول به بناءً على الميثاق الحالي، فإنّه أمر يتنافى مع مساواة الشعوب في الحقوق والكرامة. فكيف يمكن منطقياً تبرير منح حق النقض لدولة معتدية مثل الاتحاد السوفييتي (سابقاً) على قرار – يتخذه مجلس الأمن أو الجمعية العمومية للأمم المتحدة – بمعاقبة أو طرد الغزاة (السوفييت) من أفغانستان، إذا كان للمعتدي حق النقض برفض ذلك القرار؟

إنّ الدّور السلّمي والوظائف الإنسانية التي تضطلع بها القوى الكبرى تحظى ولاشك بتقدير الدول الأخرى. ولكن بناءً على المعايير الحضارية والقيم الأخلاقية المتعارف عليها بين البشر، فإنّه ليس من المتوقع أن تنتظر تلك القوى الكبرى الثمن أو أن تطمع في السيطرة على الغير نظير دور سلمي أو مساعدة إنسانية قد تقوم بها تجاه ذلك الغير.

وإذا ارتضينا بالميثاق والإعلانات والمواثيق الدولية (كما هو عليه الأمر حالياً) معياراً متفقاً عليه لحماية حرّية وأمن الشعوب، فإنّه يكون من الواجب التعامل مع كل دولة بالاحترام، بالقدر الذي تراعيه من مبادئ حقوق الإنسان، سواء لشعبها أو في علاقاتها الدولية، وبغضّ النظر عمّا إذا كانت تلك دولة كبرى أو صُغرى.

ولتحقيق ذلك يمكن أن تتخذ منظمة الأمم المتحدة بعض الإجراءات، مثل: تجميد حقّ – الدولة المعتدية على حقوق الإنسان – في التصويت عقاباً لها، وإذا لم ترتدع الدولة فإنّه يمكن تشديد العقوبة عليها بتجميد عضويتها في المنظمة الدّولية. ويمكن أيضاً الطلب عند الضرورة من الدّول الأعضاء بتجميد علاقاتها الاقتصادية والسّياسية مع الدّولة المخالفة للمبادئ الدّولية فيما يتعلّق بوجوب صيانة حقوق الإنسان. وبذلك تكون حكومة تلك الدولة قد أصبحت منبوذة في المجتمع الدّولي بفعل المقاطعة الجماعية عقاباً لها. وعندها سيجد مثل ذلك النظام نفسه معزولاً دولياً الأمر الذي قد يعجّل بسقوطه، خاصة إذا قام المجتمع الدّولي بمساعدة الشعب في تلك الدولة لكي يستطيع تقرير مصيره بإرادته

الحرّة. إن تلك العقوبات قد يصلح أيضاً تطبيقها على أي دولة معتدية عندما تحاول حلّ مشاكلها بالحرب مع جيرانها، أو بانتهاك سيادة وحقوق الدّول الأخرى.

إنّ الهدف الأسمى للمجتمع الدّولي يجب أن يكون بذل قصارى الجهد للمحافظة الفعليّة على السّلم والأمن الدّوليين، بالضرب على يد كل معتد أو خارج عن مبادئ العدالة، وليصبح الشعار الجماعي للمجتمع الدولي تحقيق العدالة بغية مواكبتها لما حققه هذا المجتمع من الحضارة والتقدم، فليس من اللاّئق بكرامة الشعوب أن تتبري دولة فرد برفع عقيرتها في المحافل الدولية، مقلقة راحة الشعوب، مهدّدة الأمن الدّولي، بتوجيه أساطيلها وطائراتها الحربية شرقاً وغرباً، لتهدد سلامة هذا وذاك، تحت ذريعة الإرهاب المزعوم، أو انتهاك حقوق الإنسان من قبل دولة معينة. إن اتّهاماً كهذا، إذا جاز توجيهه إلى إحدى الدّول، فإنّما يجب أن تقوم به منظمة الأمم المتحدة فقط، وبالإرادة الجماعية لأعضائها، ذلك لأنّ المنظمة الدّولية هي الوحيدة التي تملك حق التحقيق والإدلاء بالرأي القانوني حيال ما يهدد السّلم الدولي أو ينتهك مبادئ حقوق الإنسان. (١)

إنّ مبدأ المساواة بين الناس وبالتالي تمتع جميع دولهم بنفس القدر من الحرّية والاحترام، يَفرض منطقياً تحريم محاولة بعض الدّول استغلال هيئات الأمم المتحدة أو السيطرة عليها، بغية تحقيق الأهداف الذاتية لذلك البعض.

إنّ الحروب الأهلية والإقليمية مازالت تحصد الأخضر واليابس في كثير من أرجاء العالم بفعل التّدخلات الأجنبية، بتأليب الفُرقاء ضد بعضها البعض. ومازال المشجّعون على تلك الأحداث الدّامية يعملون على تأجيج الفِتن والحروب -بغية الكسب غير المشروع، من ترويجهم الأسلحة وبيعهم وسائل الدّمار التي ينتجونها - على حساب الأرواح البريئة وتدمير الحضارة. وعليه فلا يمكن

---

١ - Sweeney, PP. 605-606.

اعتبار تجّار الحروب أولئك سوى أنّهم يمارسون الإرهاب الحقيقي والمنظّم. فإن لم ينتهوا، لابُدّ من إيجاد صيغة شرعيّة دولية لإيقافهم عند حدّهم. ذلك لأن تلك الممارسات إضافة إلى انتهاكها للأعراف والقوانين والمُثُل الإنسانية النبيلة، فإنّها عمل وحشي متخلّف، يذكّرنا بشريعة الغاب، ويتنافى مع الحضارة والتقدّم البشريين.

وأخيراً، لابدّ من الإشادة بما قام به أمين عام الأمم المتّحدة الحالي، الدكتور بطرس بطرس غالي في مقترحاته الإيجابية لتطوير المنظمة الدولية، ولتمكينها من أداء واجباتها بصورة حضارية أفضل، رغم معارضة الكثيرين من أصحاب المصالح الذاتية، الأمر الذي أدى إلى عدم ظهور تلك المحاولات عملياً. وبدل أن يكافأ الرّجل، فإذا هم يعارضون إعادة انتخابه لفترة أخرى. وعندما يُجازى كل مصلح بهذه الطريقة، فكيف يكون الإصلاح، وأنّى للبشرية في العدالة والإنصاف؟ .. ولا حضارة بدونهما.

وختاماً..

أرجو أن يكون التوفيق قد حالفنا في إيضاح الحقيقة في أنّ الإسلام دين السّلام، شرع الأخوّة والمحبة، دستور البناء والحضارة، للبشرية جمعاء.

وليس الإسلام ولم يكن في يوم من الأيام إرهابياً أو دموياً، كما يزعم الزّاعمون.

وَالحَمدُ لِلّهِ رَبّ العَالَمين على فضله وإنعامه.

الملاحـــق

١ – دستور المدينة

٢ – نموذج الدستور الإسلامي

٣ – الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام

٤ – الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

٥ – الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان

٦ – خطبة الوداع (هامش رقم ٢ ص ١٦٧ – الفصل الثاني)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

العهد النبوي بعد الهجرة

(دستور المدينة)

(من كتاب الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة)

محمد حميد الله ص ٥٩ - ٦٥

١- هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش و (أهل) يثرب ومَن تبِعهم فلحِق بهم وجاهد معهم.

٢- أنهم أمة واحدة من دون الناس.

٣- المهاجرون من قريش على رَبعتهم يتعاقلون بينهم وهم يَفدُون عانِيَهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٤- وبنو عَوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تَفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٥- وبنو الحارث (بن الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٦- وبنو ساعِدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٧- وبنو جُشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٨- وبنو النَّجّار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٩- وبنو عَمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١٠- وبنو النَّبِيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١١- وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١٢- وأن المؤمنين لا يتركون مُفرَحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

١٢ب- وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

١٣- وأن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كل) مَن بغي منهم، أو ابتغى دَسيعةَ ظلمٍ ، أو إثماً ، أو عدواناً، أو فساداً بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولدَ أحدهم.

١٤- ولا يَقْتُل مؤمنٌ مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن.

١٥- وأن ذمّة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأنّ المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

١٦- وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصرَ والأسوةَ غير مظلومين ولا مُتناصر عليهم.

١٧- وأنّ سلم المؤمنين واحدةٌ، لا يُسالِم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواءٍ وعدل بينهم.

١٨- وأنّ كل غازية غَزَت معنا يعقب بعضها بعضاً.

١٩- وأن المؤمنين يُبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.

٢٠- وأن المؤمنين المتقين على أحسن هُدىً وأقومه.

٢٠ب- وأنه لا يجير مشركٌ مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.

٢١- وأنه مَن اعتبط مؤمنا قتلا عن بيّنة فانه قَوَدٌ به، إلا أن يرضى ولي المقتول (بالعقل) وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحلُّ لهم إلا قيام عليه.

٢٢- وأنه لا يحل لمؤمن أقرَّ بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن يَنصر مُحدثاً أو يؤويه، وأن من نصره، أو آواه، فانّ عليه لعنةَ الله وغضبهَ يوم القيامة، ولا يُؤخذ منه صرف ولا عدل.

٢٣- وأنكم مهما اختلفتم فيه من شئ، فإن مردَّه الى الله وإلى محمد.

٢٤- وأن اليهود يُنفقون مع المؤمنين ماداموا مُحاربين.

٢٥- وأن يهود بني عوف أُمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مَواليهم وأنفسهم إلا مَن ظلم وأثم، فانه لا يُوتِغ إلا نفسه وأهل بيته.

٢٦- وأنّ ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

٢٧- وأنّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

٢٨- وأنّ ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.

٢٩- وأنّ ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عوف.

٣٠- وأنّ ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.

٣١- وأنّ ليهود بني ثَعلَبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا مَن ظلم وأثم، فإنه لا يُوتِغ إلا نفسه وأهلَ بيته.

٣٢- وأنّ جَفْنَةَ بطنٌ من ثعلبة كأنفسهم.

٣٣- وأنّ لبني الشُّطَيبَة مثل ما ليهود بني عوف، وأنّ البرّ دون الإثم.

٣٤- وأنّ موالي ثعلبة كأنفسهم.

٣٥- وأنّ بطانة يهود كأنفسهم.

٣٦- وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد.

٣٦ب- وأنه لا يَنْحَجِز على ثارِ جُرحٍ، وأنه مَن فَتَك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وأنّ الله على أبَرّ هذا.

٣٧- وأنّ على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على من حاربَ أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم.

٣٧ب- وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وأنّ النصر للمظلوم.

٣٨- وأن اليهود يُنفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.

٣٩- وأنّ يَثْربَ حرامٌ جوفُها لأهل هذه الصحيفة.

٤٠- وأنّ الجار كالنفس غير مُضارٌ ولا آثِم.

٤١- وأنه لا تُجار حرمةٌ إلا بإذن أهلها.

٤٢- وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حَدَث، أو اشتجار يُخاف فسادُه، فإن مَرَدّه إلى الله وإلى محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وأنّ الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبَرّه.

٤٣- وأنه لا تُجار قريش ولا مَن نَصَرها.

٤٤- وأنّ بينهم النصر على مَن دهم يثرب.

٤٥- وإذا دُعوا إلى صلح يُصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دَعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين إلا مَن حاربَ في الدين.

٤٥ب- على كل أناس حِصَّتهم مِن جانبهم الذي قِبَلهم.

٤٦- وأنّ يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأنّ البرّ دون الإثم لا يكسِب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبَرّه.

٤٧- وأنه لا يحول هذا الكتابُ دون ظالمٍ أو آثم، وأنه من خرجَ آمِنٌ ومن قعد آمِنٌ بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وأنّ الله جارٌ لمن بَرّ واتقى ، ومحمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

تحريم المدينة المنورة وتحريره
وهو تخطيط حدود الدولة البلدية بالمدينة

عن رافع بن خديج ... فإن المدينة حرامٌ حرمُها رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهو مكتوب عندنا في أديم خولانيّ. إن شئت أقرأتكه. ولم يروِ نص الكتاب. وزاد المطري: «عن كعب بن مالك قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أُعلم على أشراف مخيض، وعلى الحفيا وعلى ذي العشيرة وعلى تيم». وهي جبال المدينة.

لعل النص التالي يتعلق بنفس الوثيقة وجزء منها:

عن أبي جحيفة أنه دخل على عليّ، فدعا بسيفه فأخرج من بطن السيف أدما عربياً ، فقال: ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم غير كتاب الله الذي أنزل إلا وقد بلغته، غير هذا . فإذا:

بسم الله الرحمن الرحيم. محمد رسول الله قال:

لكل نبي حرم، وحرمي المدينة.

(وفاء الوفاء للسمهودي، ط بيروت ١٩٥٥، ج١ ، ص ٩٢).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إحصاء الناس

(كان في السنة الأولى للهجرة بعد المواخاة عند تأسيس الدولة البلدية في المدينة المنورة) صحيح البخاري ١٨١/٥٦ - صحيح مسلم ١/ رقم ٢٣٥ - بعن ٣٨٤/٥ - ابن ماجة رقم ٤٠٢٩ - مسند أبي يعلي (نقله طيب اوكج عن المنهاج شرح صحيح مسلم للنواوي ١٨/٢ - النسائي (نقله طيب اوكج عن عمدة القارئ شرح البخاري للعيني طبع استانبول ٩٨/٧ - إرشاد الساري للقسطلاني ١٧٥/٥ - Muhammad Tayyib Okic, Islamiyette ilk Nufus Sayemi (in: Ilahiyat Fakultesi Dergisi, Ankara, 1958, VII, 11-20).

عن حذيفة رضى الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: اكتبوا لي من تلفظ بالإسلام من الناس. فكتبنا له ألفا وخمس مائة رجل. فقلنا: نخاف ونحن ألف وخمسمائة؟ فقد رأيتنا ابتلينا حتى أن الرجل يصلي وهو خائف. حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش: فوجدناهم (ألفا و) خمسمائة. وقال أبو معاوية: ما بين ستمائة إلى سبعمائة.

(١-٢) مسلم: احصوا لي كم يلفظ الإسلام - ابن ماجة: احصوا لي كل من يلفظ بالإسلام.

(٣-٤) راجع ابن سعد ١٣٢/٨ : إن المسلمين كانوا ينامون مع السلاح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

نموذج للدستور الإسلامي

ديباجـــة

الإسلام دين الله الذي ارتضاه للبشر جميعا، وتواترت به رسالات السماء فكان الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – دعاة دين واحد، لكل قوم هاد ولكل أمة شرعة ومنهاج، حتى بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم، وأنزل عليه القرآن مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه، فكانت رسالته ختام الرسالات وكان هو خاتم النبيين.

هذه الرسالة العامة الخالدة دعوة للناس كافة، تتعالى بصلاحيتها المطلقة على حدود الزمان والمكان، ولا يجد من يتبعها ضيقا ولا حرجا في دين أو دنيا.

لقد اتسعت بشمول هدايتها لكل مناحي الحياة وشؤونها، تكامل فيها الروحي والمادي وتوازن فيها حق الفرد ومصلحة الجماعة، وتساوي فيها البشر فلا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى، أرست حقوق الإنسان وحمتها، وصانت حرماته وحافظت عليها، وفّرت للفرد حريته وكفلت للمجتمع استقراره وتوازنه، ودعت إلى إخاء إنساني يستقر عليه نظام عالمي قوامه العدل والسلام.

إن إقامة نظام اجتماعي على أصول هذه الدعوة ومبادئها يستلزم حتما تطبيق شريعة الإسلام تطبيقا كاملا، بحيث تصبح دستور هذا النظام وقانونه الذي يسود كل شئ فيه، حتى يتهيأ للإنسان في ظله أن يستأنف رسالته تجاه نفسه، وتجاه أمته وتجاه الإنسانية كلها من حوله.

إيمانا بهذا كله وتسليما به فقد التقينا نحن ... على كلمة سواء بيننا أن نقيم نظامنا الاجتماعي على سيادة الشريعة ملتزمين بالمبادئ التالية:

١ – العبودية الخاصة لله وحده.

٢ – الحرية يضبطها التزام ذاتي بالمسئولية.

٣ – العدالة مقرونة بالرحمة.

٤ – المساواة مدعومة بالأخوة.

٥ – الوحدة يُثريها التنوع.

٦ – الشورى أسلوب حياة وطريقة حكم.

إن هذه المبادئ بمضمونها الإسلامي هي الضمان لاستقامة المجتمع كله حاكما ورعية على منهاج الله. نحن شعب... الذي أعلن موافقته على هذا الدستور عن طريق الاستفتاء (١) الذي أجرى في ...

---

(١) إذا لم يكن عن طريق الاستفتاء فعن طريق السلطة التشريعية أو أية هيئة أخرى ذات اختصاص.

نعلن التزامنا بكل ما جاء فيه. ونعاهد الله تعالى ألا ندخر جهدا أو وسعا في سبيل تطبيقه نصا وروحا. والله على ما نقول شهيد.

الباب الأول

أسس الحكم ومقومات المجتمع

مـادة – ١

أ – الحكم كله لله تعالى وحده والسيادة جميعها لشريعته.

ب – الشريعة – متمثلة في الكتاب والسنة – مصدر التشريع ومنهاج الحكم.

جـ – السلطة أمانة ومسئولية، يمارسها الشعب طبقا لأحكام الشريعة.

مـادة – ٢

.... جزء من العالم الإسلامي والمسلمون فيها جزء من الأمة الإسلامية.

مـادة – ٣

يقوم المجتمع والدولة على الأسس التالية :

أ – اتّباع أحكام الشريعة وتطبيقها في كل شؤون الحياة.

ب – اتخاذ الشورى منهجا وأسلوبا عاما للحكم.

جـ – الإيمان بأن الكون كله بما فيه من طاقات وثروات ملك لله تعالى، خلقه لعباده جميعا وسخره لهم عطاء منه، دون استحقاق سابق لأحد، ومن حق كل إنسان أن ينال نصيبه العادل من هذا العطاء الإلهي.

د – اعتبار ما لدى المجتمع من مصادر الطاقة والثروة، وما لدى الأفراد من إمكانات وممتلكات أمانة، هم مستخلفون فيها ومسئولون عن الحفاظ عليها، وعن استخدامها وتوظيفها بما يحقق الحكمة من تسخيرها لهم.

هـ – إقرار حقوق الإنسان كما شرعها له خالقه، ونصرة المظلومين والمستضعفين حيثما كانوا في أرض الله.

و – النظر الى رقابة الضمير – قبل إلزام السلطة – على أنها أساس الحياة وقاعدة السلوك. والالتزام ببناء الشخصية الإسلامية للفرد، وإقامة البنية الإسلامية للمجتمع من خلال تربية إسلامية شاملة، يعززها ويتكامل معها في الاتجاه والغاية سائر الخطط والبرامج التعليمية، والثقافية، والإعلامية، وغيرها.

ز – توفير أسباب الحياة الكريمة للجميع، فرصا للعمل للقادرين، وكفالة لضرورات الحياة للعاجزين بسبب زمانة أو مرض أو شيخوخة.

ح – كفالة المرافق والخدمات العامة : صحية، وتعليمية، وثقافية، واجتماعية، وغيرها.

ط – الاعتصام بمبدأ وحدة الأمة، والعمل على تحقيق هذه الوحدة.

ي – أداء واجب البلاغ والدعوة الى الإسلام.

الباب الثاني

الحقوق والواجبات العامة

مـادة – ٤

أ – كل الإنسان : دمه، وماله، وعرضه حرمات مصونة لا تمس، ولا ترفع عنها حصانتها إلا بسبب قررته الشريعة، وبالإجراء الذي تقره كذلك.

ب – لا يجوز انتهاك حرمة الموتى ماديا أو معنويا.

مـادة – ٥

أ – لا يجوز بوجه ما تعذيب أحد بدنيا أو نفسيا أو التهديد بايذائه أو إهانته، أو بإيذاء أو إهانة أحد من أسرته، أو من يعز عليه، كما لا يجوز حمله على الاعتراف بجريمة أو إكراهه على فعل أو قول أو موافقة على أمر يضر به أو بغيره.

ب – التعذيب جريمة، ولا تسقط هي ولا عقوبتها بمضي المدة.

مـادة – ٦

أ – لحياة الفرد الخاصة حرمة لا يجوز المساس بها .

ب – للمساكن والمراسلات والمحادثات حرمتها وسريتها مكفولة ولا ترفع عنها حصانتها إلا بأمر قضائي مسبب .

مـادة – ٧

لكل إنسان حق في كفايته من ضرورات الحياة من مطعم ومشرب وملبس وتعليم ورعاية صحية في نطاق ما تسمح به موارد الدولة.

مـادة – ٨

حرية الفكر والرأي والاعتقاد مكفولة. وحرية التعبير عنها مكفولة كذلك في حدود القانون (١).

---

(١) لا يجوز – بحكم هذا الدستور – أن يكون في قوانين الدولة ما يخالف الشريعة وبالتالي فالاحتكام إلى القانون هو احتكام إلى الشريعة في النهاية.

مـادة – ٩

أ – الناس جميعا أمام القانون سواء وهم سواسية في حمايته إياهم .

ب – التكافؤ في فرص الحياة حق مطلق للجميع ولا يجوز حرمان شخص من فرصته في العمل ولا التمييز في الأجور عن أعمال متكافئة ولا التفرقة بين فرد وآخر لسبب يرجع الى العرق أو اللون أو اللغة أو الدين .

مـادة – ١٠

أ – من حق كل فرد أن يعامل وفقا للقانون دون سواه .

ب – لا تسري أحكام القوانين إلا من التاريخ المحدد لنفاذها دون أن يكون لها أثر رجعي إلا ما ينص عليه القانون وفي غير التشريعات الجنائية .

مـادة – ١١

أ – لا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على نص في القانون .

ب – كل إنسان مسئول عن أفعاله، ولا يؤخذ أحد بجريرة غيره.

جـ – المتهم برىء حتى تثبت إدانته بحكم قضائي نهائي.

د – لا يحكم بإدانة شخص إلا بعد محاكمة عادلة تتوافر له فيها كل ضمانات الدفاع عن نفسه.

مـادة – ١٢

أ – لكل فرد الحق في حمايته من تعسف السلطة. ولا يجوز مطالبته بتفسير عمل أو وضع يخصه ولا توجيه اتهام له إلا بناء على قرائن قوية على تورطه فيما نسب اليه .

ب – لا يضار أحد بسبب سعيه للدفاع عن حقوق شخصية، أو عن حقوق عامة

مـادة – ١٣

أ – الزواج بإطاره الإسلامي حق لكل مسلم وهو الطريق الشرعي لبناء الأسر.

ب – الإنفاق على الزوجة والأولاد مسئولية الزوج بحسب طاقته.

جـ – للأمومة حق في رعاية خاصة من الأسرة والدولة والمجتمع.

د – لكل طفل على أبويه حق إحسان تربيته وتعليمه وتغييه.

هـ – لا يجوز تشغيل الأطفال في سن باكرة.

مـادة – ١٤

أ – المواطنة ينظمها القانون .

ب – مواطنة الدولة الإسلامية حق لكل مسلم. وينظم القانون ممارسة هذا الحق.

مـادة – ١٥

لكل مواطن حق الإقامة والتنقل والهجرة دون قيد إلا ما يفرضه القانون ولا يجوز النفي من الوطن ولا المنع من العودة اليه.

مـادة – ١٦

أ – لا إكراه في الدين .

ب – الأقليات غير المسلمة لها حق ممارسة شعائرها الدينية.

جـ – الأحوال الشخصية للأقليات تحكمها شرائعهم، إلا إذا آثروا هم أن يتحاكموا فيها إلى شريعة الإسلام، وذلك مع مراعاة ما ينص عليه القانون.

مـادة – ١٧

المشاركة في الحياة السياسية والعامة حق للمواطن وواجب عليه متى بلغ من العمر ... سنة.

مـادة – ١٨

أ – للمواطنين حق الاجتماع وتكوين الروابط والمنظمات والجمعيات سياسية وثقافية وعلمية واجتماعية وغير ذلك طالما كانت برامجها وأنشطتها غير متعارضة مع أحكام الشريعة .

ب – يبين القانون الأحكام الخاصة بتكوين هذه الهيئات، وكذلك الأحكام المنظمة لممارسة الأنشطة الخاصة بها .

مـادة – ١٩

حق اللجوء مكفول لمن يطلبه في حدود القانون. وتكفل الدولة لمن تمنحه هذا الحق الأمان والحماية والضيافة إذا لم يكن له ما ينفق منه وأن تبلغه مأمنه متى طلب ذلك.

الباب الثالث

مجلـس الشـورى

مـادة – ٢٠

أ – يتكون مجلس الشورى من .... عضوا يختارهم الشعب بطريق الانتخاب العام المباشر .

ب – مدة مجلس الشورى .... سنة .

جـ – شروط العضوية بمجلس الشورى يحددها القانون.

مـادة – ٢١

يختص مجلس الشورى بما يلي :

أ – تحقيق مقاصد الشريعة من خلال التشريع المنوط به مستعينا برأي مجلس العلماء عند الإقتضاء .

ب – سن القوانين .

جـ – اعتماد الخطة العامة للدولة والموازنة السنوية لها وحسابها الختامي وكذا الهيئات التي تستخدم موارد الدولة.

د – مراقبة سياسة الحكومة عن طريق الأسئلة والإستجوابات التي توجه للوزراء المختصين، ومراقبة أعمال الأجهزة والهيئات سواء بنفسه أو بتفويض غيره في ذلك.

هـ – تفويض الامام في إعلان حالتي الحرب والسلم، والطوارئ العامة.

و – الموافقة على المعاهدات والاتفاقيات والمواثيق الدولية.

مـادة – ٢٢

لأعضاء المجلس حرية التعبير عن آرائهم أثناء تأدية واجباتهم ولا يجوز القبض عليهم بسبب ذلك ولا اعتقالهم ولا إيذاؤهم أو الإضرار بهم بأية صورة كانت ولا إسقاط عضوية المجلس عنهم.

الباب الرابع

الإمـــام

الإمامة أصل تستقر به قواعد الدين وتنتظم به مصالح الأمة.

مـادة – ٢٣

أ – الإمـا (١) هـو رئيس السلطة التنفيذية للدولة. وينتخب بالأغلبية المطلقة للناخبين (٢)، ومدة ولايته..... سنة من تاريخ بيعته.

ب – الإمام راع وهو مسئول أمام الشعب ومجلس الشورى. وينظم القانون الأحكام الخاصة بهذه المساطة.

مـادة – ٢٤

يشترط في الإمام أن يكون :

أ – مسلما بالغا من العمر ..... سنة .

---

(١) يمكن أن يطلق على رئيس الدولة لقب آخر خلاف الإمام مثل الأمير أو الرئيس أو غير ذلك.

(٢) هذا يعني الانتخاب المباشر للإمام إلا أنه يمكن أن يكون انتخاب الإمام بطريق غير مباشر وذلك عن طريق ممثلين منتخبين من قبل الشعب.

ب – عدلا (مقبول الشهادة شرعا).

جـ – معروفا بالتزامه الإسلامي، ذا فهم ودراية بالشريعة.

د – قادرا جسمانيا وعقليا على تحمل أعباء منصبه.

هـ – معافى من كل ما يؤثر على مهابته.

مـادة – ٢٥

يعلن الإمام قبل توليه مهام منصبه أمام مجلس البيعة الذي يتكون من أعضاء مجلس الشورى ومجلس العلماء والمجلس الدستوري الأعلى ورؤساء الهيئة القضائية وأعضاء لجنة الانتخاب وقادة القوات المسلحة، تعهده باتباع الشريعة نصا وروحا والتمسك برسالة الإسلام واحترام الدستور والدفاع عن أراضي الدولة واستقلالها الفكري والسياسي والاقتصادي وعن حقوق الشعب وضمان العدل لكل فرد في المجتمع دون تمييز أو محاباة، وأن يقوم بنفسه أو عن طريق أجهزة خاصة بتحقيق شكاوي الأفراد.

ويتلقى الإمام البيعة على ذلك من الحاضرين عن أنفسهم وبالنيابة عن الشعب.

مـادة – ٢٦

للإمام حق الطاعة على الجميع في غير معصية وان اختلفوا معه في الرأي.

مـادة – ٢٧

للإمام من الحقوق ما لغيره من المواطنين ويلتزم بما يلتزمون به، دون امتياز أو تمييز.

مـادة – ٢٨

أ – يحظر على الإمام أن يشتري أو يستأجر لنفسه شيئا من أملاك الدولة أو أن يبيعها أو يؤجرها شيئا من أملاكه كما يحظر عليه كل صور التعامل الأخرى معها في الداخل والخارج .

ب – الهدايا التي تقدم للإمام وأسرته ولموظفي الدولة بحكم وظائفهم ترد لبيت مال المسلمين .

مـادة – ٢٩

للإمام حق العفو عن العقوبة باستثناء عقوبات الحدود والقصاص والدية فلا يجوز العفو عنها أو تخفيفها أو إيقاف تنفيذها أو استبدال غيرها بها.

مـادة – ٣٠

للإمام أو من يفوضه سلطة إبرام المواثيق والاتفاقيات والمعاهدات وغيرها من الاتفاقيات مع الدول الأخرى والمنظمات الدولية.

مـادة – ٣١

يصدر الإمام القوانين التي يوافق عليها مجلس الشورى، واذا رأي وجها للاعتراض على أي قانون وافق عليه المجلس رده إليه خلال ثلاثين يوما من تاريخ تسلمه مع بيان أسباب الاعتراض ليعيد المجلس النظر فيه ويتعين عليه إصدار القانون إذا وافق عليه المجلس ثانية بأغلبية ثلثي أعضائه.

مـادة – ٣٢

يعين الإمام مستشاريه والوزراء والسفراء وقواد القوات المسلحة.

مـادة – ٣٣

أ – تجري محاكمة الإمام إذا انتهك عمدا نصوص الدستور أو أحكام الشريعة وذلك بقرار يصدر بأغلبية ثلثي أعضاء مجلس الشورى وتسقط بيعة الإمام إذا ثبت من محاكمته إخلاله بعقد البيعة وذلك بقرار من مجلس البيعة يصدر بأغلبية ثلثي أعضائه .

ب – يبين القانون القواعد والإجراءات الخاصة بالاتهام والمحاكمة والعزل .

مـادة – ٣٤

أ – إذا إستقال الإمام وجّه كتاب الاستقالة إلى مجلس الشورى .

ب – في حالة خلو منصب الإمام يتولى الإمامة مؤقتا رئيس مجلس الشورى وتجري الانتخابات لاختيار الإمام الجديد خلال مدة لا تتجاوز ... يوما من تاريخ خلو المنصب .

جـ – يتولى رئيس مجلس الشورى الإمامة كذلك في حالة عدم قدرة الإمام على القيام بأعباء الوظيفة وذلك إلى حين عودته لممارسة عمله خلال فترة لا تتجاوز .... يوما وإلا اعتبر المنصب خاليا .

الباب الخامس

القضـاء

مـادة – ٣٥

التقاضي حق مصون ومكفول للناس كافة.

مـادة – ٣٦

أ – القضاء مستقل، ووظيفته إقامة الحق والعدل بين الناس .

ب – القضاة مستقلون، ولا سلطان عليهم لغير القانون.

مـادة – ٣٧

القضاء مجاني، وينظم القانون حماية هذه المجانية من العبث.

مـادة – ٣٨

جلسات المحاكم علنية ويجوز للمحكمة أن تنظر الدعوى في جلسة سرية إذا رأت ذلك لأسباب تتصل بالحفاظ على الأعراض، أو على أسرار شخصية أو أسرية أو أمنية، أو على الآداب العامة أو النظام العام.

مـادة – ٣٩

أ – إنشاء المحاكم الخاصة محظور .

ب – يستثنى من الحكم السابق المحاكم العسكرية التي يناط بها محاكمة أفراد القوات المسلحة وحدهم عما يصدر منهم من جرائم أو مخالفات طبقا للقوانين الخاصة بهم، وتستمر محاكمتهم فيما عدا ذلك أمام المحاكم العادية.

مـادة – ٤٠

تنفيذ الأحكام القضائية واجب على كل موظف مختص. والتهاون أو التقصير في تنفيذها جريمة يعاقب عليها وفقا للقانون.

مـادة – ٤١

دون إخلال بالأحكام المقررة في هذا الدستور يبين القانون الأحكام المتعلقة بالهيكل التنظيمي للقضاء، والشروط الواجب توافرها في القضاة، والقواعد الخاصة بتعيينهم ونقلهم وعزلهم كما يبين العلاقة بين السلطة القضائية وغيرها من السلطات وسائر المسائل الأخرى المتعلقة بالقضاء.

الباب السادس

الحسبـــة

مـادة – ٤٢

الحسبة نظام يهدف الى :

أ – تعزيز القيم الإسلامية وحمايتها من كل عدوان عليها أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر .

ب – التحقيق في شكاوى الأفراد وتظلماتهم ضد أجهزة الدولة .

جـ – منع انتهاك حقوق الأفراد .

د – متابعة أعمال الموظفين وكشف ما يقع من تقصير في أداء واجباتهم والعمل على تصحيح ما يقع من أخطاء.

هـ – مراقبة شرعية القرارات الإدارية وسلامتها.

مـادة – ٤٣

يقوم على الحسبة محتسب عام ويعاونه محتسبون للأقاليم وآخرون يحددهم القانون. ويبين القانون القواعد والإجراءات الخاصة بالحسبة والمحتسب.

مـادة – ٤٤

يمارس المحتسبون سلطاتهم من تلقاء أنفسهم أو بناء على إخطار أو شكوى توجه إليهم ولهم الحق في طلب أية بيانات أو معلومات من أية جهة وعلى المسئول الاستجابة فورا إلى طلباتهم وأوامرهم.

مـادة – ٤٥

إذا تبين للمحتسب العام أن قانونا ما أو لائحة ينطوي على أحكام جائرة أو غير ملائمة مما يتسبب عنه صعوبات في التطبيق أو أنها تبدو متسمة بعدم الدستورية فعليه أن يلجأ إلى السلطة المختصة لإلغائه أو تعديله.

مـادة – ٤٦

لا يجوز للمحتسب الفصل في موضوع من اختصاص القضاء.

الباب السابع

النظام الاقتصادي

مـادة – ٤٧

يقوم النظام الاقتصادي للمجتمع على المعايير الإسلامية بهدف تحقيق العدالة والمساواة والكرامة الإنسانية وحرية النشاط الاقتصادي وتوازن العلاقات وترشيد الإنفاق وتعبئة القوى البشرية والموارد المادية فيه وتنميتها بأسلوب تخطيطي متجانس يكفل الوفاء بحاجات المجتمع.

مـادة – ٤٨

واجب الدولة استثمار جميع مصادر الطاقة والثروة وتنميتها إلى أقصى حد ممكن ويجوز أن يسهم الأفراد في ذلك وفقا للقانون. ولا يجوز اكتنازها أو تعطيلها أو تبديدها أو التبذير فيها.

مـادة – ٤٩

أ – الملكية العامة أصل وتشمل المصادر الطبيعية للطاقة والثروة وما تقيمه الدولة بالمال العام من مؤسسات ومنشآت .

ب – الملكية الخاصة مشروعة ومصونة، شريطة أن تكتسب بطريق يقره القانون، وأن يكون توظيفها واستثمارها في أغراض مباحة شرعا .

جـ – لا تصفّى ملكية عامة إلا لضرورة اقتضتها مصلحة المجتمع، كما لا تنزع ملكية خاصة إلا لضرورة اقتضتها مصلحة المجتمع كذلك وبتعويض فوري عادل .

مـادة – ٥٠

أ – حرية النشاط الاقتصادي مكفولة في حدود القانون .

ب – كل صور الكسب والإنفاق المحرمة شرعا محظورة .

جـ – لا يجوز مصادرة كسب مشروع ولا ملكية نشأت عنه .

مـادة – ٥١

النقد وسيلة للتبادل ومعيار للقيمة وكل سياسة نقدية أو مالية تخرجه عن هذه الوظيفة سياسة غير مشروعة.

مـادة – ٥٢

كل مال لا مالك له ملك للدولة.

مـادة – ٥٣

الربا والاحتكار والاكتناز والاستغلال والإثراء غير المشروع وغير ذلك من أوجه النشاط الضار بالمجتمع كلها محظورة.

مـادة – ٥٤

منع السيطرة الاقتصادية الأجنبية واجب الدولة.

مـادة – ٥٥

ينشأ مجلس يسمى المجلس الاقتصادي الاجتماعي ويشكل من علماء في الشريعة وخبراء في المسائل الاقتصادية والاجتماعية ويختص بما يلي:

أ – المشاركة في اتخاذ القرارات التي تضمن التزام السياسات الاقتصادية والاجتماعية بالمبادئ التي نص عليها هذا الدستور .

ب – تقديم المشورة للحكومة ومجلس الشورى فيما يوضع من خطط اجتماعية واقتصادية وميزانيات وفي الأمور ذات الطابع الاقتصادي أو الاجتماعي

مـادة – ٥٦

ينظم القانون كيفية تشكيل المجلس الاقتصادي الاجتماعي وغير ذلك من المسائل المتعلقة به.

الباب الثامن

ولايـة الجهـاد

مـادة – ٥٧

أ – الجهاد فريضة محكمة دائمة .

ب – الدفاع عن النظام الإسلامي وعن أرض الإسلام واجب على كل مسلم. .

مـادة – ٥٨

أ – تقوم الدولة ببناء قواتها المسلحة وإعدادها أفضل إعداد ممكن بحيث تكون قادرة عددا وعدة على تلبية مطالب الجهاد .

ب – تهيئ الدولة للشعب كل ماهو لازم لممارسته حقه في الجهاد .

جـ – تقوم برامج الإعداد والتوجيه والتثقيف لكل أفراد القوات المسلحة على أساس فكرة الجهاد الذي غايته الوحيدة أن تكون كلمة الله هى العليا في أرض الله .

مـادة – ٥٩

أ – الإمام هو القائد الأعلى للقوات المسلحة .

ب – يعلن الإمام حالة الحرب والسلام بعد موافقة مجلس الشورى وبتفويض منه.

مـادة – ٦٠

ينشـأ «مـجلس أعلى للجـهاد» يتولى وضع استراتيجية الحرب والسلام وينظم القانون الأحكام والإجراءات الخاصة به.

الباب التاسع

المجلس الدستوري الأعلى

مـادة – ٦١

المجلس الدستوري الأعلى هو الحارس للدستور والقائم على حماية الأسس والمقومات الإسلامية للدولة. وهو هيئة قضائية مستقلة.

مـادة – ٦٢

يختص المجلس الدستوري الأعلى بما يلي :

أ – الرقابة القضائية على دستورية التشريعات .

ب – تفسير النصوص التشريعية .

جـ – الفصل في تنازع الاختصاص القضائي.

د – الفصل في الطعون المقدمة ضد لجنة الانتخابات.

مـادة – ٦٣

أ – ينظم القانون الأحكام الخاصة بتشكيل المجلس الدستوري الأعلى، والشروط الواجب توافرها في أعضائه ويبين الأحكام والقواعد الخاصة بتعيينهم وعزلهم وإحالتهم إلى التقاعد وما إلى ذلك من المسائل. كما يبين الإجراءات التي تتبع أمام المجلس .

ب – يشترط لإقرار هذا القانون موافقة ثلثي أعضاء مجلس الشورى .

الباب العاشر

مجلس العلماء

مـادة – ٦٤

يتكون مجلس العلماء من بين علماء الشريعة المشهود لهم بالورع والتقوى والرسوخ في العلم، والبصر بطبيعة العصر وتحدياته.

مـادة – ٦٥

ينهض مجلس العلماء بالتبعات التالية :

أ – مباشرة وظيفة الاجتهاد الفقهي بيانا لحكم الله، وتلبية لحاجة المجتمع المسلم .

ب – بيان حكم الشريعة فيما يضعه مجلس الشورى من قوانين .

جـ – قول الحق وإبداء حكم الإسلام دون ما تأخير في كل ما يهم الأمة من شؤون .

مـادة – ٦٦

ينظم القانون الأحكام والقواعد الخاصة بتشكيل مجلس العلماء وعدد أعضائه، والشروط الأخرى التي يجب توافرها فيهم وغير ذلك من المسائل المتعلقة به.

الباب الحادي عشر

لجنـة الانتخـاب

مـادة – ٦٧

تشكل لجنة دائمة مستقلة للانتخاب من .... عضوا.

مـادة – ٦٨

تختص هذه اللجنة بما يلي :

أ – إجراء الانتخابات الخاصة بالإمام ومجلس الشورى وسائر الانتخابات الأخرى التي ينص القانون على اسناد إجرائها اليها.

ب – اجراء الاستفتاءات العامة .

جـ – التحقق من توافر الشروط القانونية في المرشحين لمناصب يحدد القانون الانتخاب طريقا لشغلها .

مـادة – ٦٩

أ – يعين أعضاء لجنة الانتخاب من كبار رجال القضاء .

ب – لا يجوز أن يتولى عضو اللجنة وظيفة أخرى أثناء عضويته بها .

مـادة – ٧٠

يبين القانون القواعد والإجراءات الخاصة بتكوين لجنة الانتخاب وتنظيم الانتخابات والإشراف عليها والمسائل الأخرى المتعلقة بها وتحديد الدوائر الانتخابية والشروط اللازم توافرها في الناخبين وفي المرشحين لعضوية مجلس الشورى والمناصب الأخرى التي يناط باللجنة إجراء الانتخابات لشغلها وكذلك اجراءات التصويت وسريته وإعلان نتائج الانتخابات.

مـادة – ٧١

على السلطات العامة أن تقدم للجنة الانتخاب كل ما تطلبه لأداء واجباتها كما أن على كل من هذه السلطات أن تنفذ قرارات اللجنة فورا دون تلخير أو تعليق على موافقة أية سلطة أخرى.

الباب الثاني عشر

وحدة الأمة الإسلامية والعلاقات الدولية

مـادة – ٧٢

وحدة الأمة الإسلامية غاية على الدولة أن تسعى لها بكل الوسائل الممكنة.

مـادة – ٧٣

تقوم السياسة الخارجية والعلاقات الدولية على أساس من الالتزام المطلق بمبادئ الحرية والعدل والسلام، والسعي من أجل تحقيق الخير والرفاهية للبشر جميعا.

مـادة – ٧٤

كل ما يتنافى مع مبدأ المساواة الإنسانية فالمسلمون منه براء، وتلتزم الدولة بالعمل على تغييره بكل

ما يمكنها من وسائل.

مـادة – ٧٥

على الدولة التزامات يفرضها عليها الإسلام. من بينها :

أ – تحرير الضمير الإنساني، بالدفاع عن حرية الإنسان حيثما كان .

ب – استنقاذ المستضعفين ونجدة المستغيثين .

جـ – حماية دور العبادة من صوامع وبيع وصلوات ومساجد بوصفها بيوتا لعبادة الله تعالى .

مـادة – ٧٦

أ – الحرب بسبب اختلاف العقيدة أو استغلال اقتصاديات الشعوب والتحكم فيها غير مشروعة .

ب – الحرب مشروعة للدفاع عن العقيدة والوطن، وعن المستضعفين والمظلومين ولحماية حرية الإنسان وكرامته والحفاظ على سلام البشرية .

مـادة – ٧٧

تعارض الدولة التكتلات والأحلاف الهادفة إلى استغلال الشعوب والسيطرة على مقدراتها.

مـادة – ٧٨

يحظر إقامة قواعد عسكرية لدول أجنبية أو تقديم تسهيلات لها من شأنها أن تمس سيادة الدولة أو تضر بمصلحتها أو بمصلحة أية دولة مسلمة أخرى.

مـادة – ٧٩

وفاء الدولة بالعهود والمواثيق واجب، ومن بدت خيانته أو غدره نبذ إليه عهده.

الباب الثالث عشر

وسائل النشر والإعلام

مـادة – ٨٠

حرية الكلمة وأمانتها صنوان متلازمان في المجتمع المسلم.

وحرية وسائل النشر والإعلام وإصدار الصحف والمجلات مكفولة في حدود المعايير والقيم الإسلامية. والرقابة عليها أو تعطيلها أو اغلاقها محظور إلا باجراء قضائي فيما عدا حالة الحرب.

مـادة – ٨١

تلتزم وسائل النشر والإعلام بما يلي :

أ – كشف الظلم والقهر والاستبداد أيا كان مقترفه .

ب – احترام خصوصيات الأفراد وعدم التطفل على شؤونهم الخاصة .

جـ – الامتناع عن اختلاق الإفك وإشاعته وعن التشهير والقذف وخلق الإشاعات.

د – إظهار الحق وعدم تشويهه وتجنب نشر الباطل وخلطه بالحق.

هـ – استخدام لغة عفة وغير مسفة.

و – تعزيز السلوك السوي والتمكين للقيم الأخلاقية في المجتمع.

ز – تحاشي نشر البذاءة والفحشاء والفجور.

ح – محاربة الجرائم والأفعال المنافية للإسلام.

ط – تجنب إخفاء الأدلة ما لم يكن في إظهارها إضرار بمصلحة المجتمع.

ي – ألا تكون وسيلة إفساد في أية صورة من الصور.

مـادة – ٨٢

لا يجوز للسلطة التنفيذية اتخاذ أي إجراء إداري ضد وسائل النشر والإعلام كما لا يجوز توقيع أية عقوبة عليها أو على المشتغلين بها – بسبب أداء أعمالهم – إلا عن طريق القضاء.

الباب الرابع عشر

أحكام عامة وانتقالية

مـادة – ٨٣

التقويم الهجري هو التقويم الرسمي للدولة. واللغة الرسمية هي .....

(إذا لم تكن العربية هي اللغة الرسمية للدولة فيجب أن تكون اللغة الرسمية الثانية).

مـادة – ٨٤

أ – للإمام ومجلس الشورى اقتراح تعديل أحكام هذا الدستور ويتم التعديل بموافقة ثلثي أعضاء مجلس الشورى .

ب – لا يجوز إجراء تعديل يمس الأسس الإسلامية للدولة أو ينطوي على مخالفة لأحكام الشريعة .

مـادة – ٨٥

أ – تستمر السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية وجميع الأجهزة والمؤسسات والهيئات القائمة في الدولة عند العمل بهذا الدستور في ممارسة اختصاصاتها ومسئولياتها الى حين قيام بدائلها طبقا لأحكامه.

ب – يستمر العمل بالقوانين واللوائح والقرارات النافذة وقت العمل بهذا الدستور إلى حين إلغائها أو تعديلها وفقا لما نص عليه .

جـ – مع عدم الإخلال باحكام هذا الدستور تصدر السلطة التشريعية القائمة عند الموافقة عليه قانونا ينظم الأحكام التي يتم على أساسها تشكيل أول مجلس شورى وأول لجنة انتخاب وأول مجلس دستوري أعلى .

مـادة – ٨٦

بمجرد الموافقة على هذا الدستور يتحمل كل مختص مسئولية وضع أحكامه برمتها موضع التنفيذ بأسرع ما يمكن ودون ما تأخير.

مـادة – ٨٧

يُعمل بهذا الدستور من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء عليه، (وإذا كان إصداره من اختصاص سلطة دستورية معينة فمن تاريخ موافقة هذه السلطة عليه).

والحمد لله رب العالمين

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

البيان العالمي عن

حقوق الإنسان في الإسلام [1]

١ - حق الحياة

أ - حياة الإنسان مقدسة ... لا يجوز لأحد أن يعتدي عليها: «من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً» (١).

ولا تسلب هذه القدسية إلا بسلطان الشريعة وبالإجراءات التي تقرها.

ب - كيان الإنسان المادي والمعنوي حِمىً ، تحميه الشريعة في حياته، وبعد مماته، ومن حقه الترفق والتكريم، في التعامل مع جثمانه: «إذ كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه» (٢)، ويجب ستر سوءاته وعيوبه الشخصية: «لا تسبوا الأموات فإنهم أفضوا إلى ما قدموا».

٢ - حق الحرية

أ - حرية الإنسان مقدسة - كحياته سواء - وهي الصفة الطبيعية الأولى التي بها يولد الإنسان: «ما من مولود إلا ويُولد على الفطرة». وهي مستصحبة ومستمرة، ليس لأحد أن يعتدي عليها: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا». ويجب توفير الضمانات الكافية لحماية حرية الأفراد، ولا يجوز تقييدها أو الحد منها إلا بسلطان الشريعة، وبالإجراءات التي تقرها.

ب - لا يجوز لشعب أن يعتدي على حرية شعب آخر، وللشعب المعتدى عليه أن يرد العدوان، ويسترد حريته بكل السبل الممكنة: «ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل». وعلى المجتمع الدولي مساندة كل شعب يجاهد من أجل حريته، ويتحمل المسلمون في هذا

---

(١) إكتفينا باستخدام لفظ «حقوق» ولم نستخدم معه لفظ «واجبات» .. لأن كل ماهو «حق» للفرد هو «واجب» على آخر (حق الرعية = واجب على الراعي، حق الوالد = واجب على الولد، حق الزوجة = واجب على الزوج، وبالعكس حق الراعي = واجب على الرعية، الخ.). ومادامت حقوق الإنسان في الإسلام شاملة جميع الأفراد، على اختلاف مواقعهم وعلاقاتهم، فقد اصبح ماهو «الحق» من وجه .. هو «الواجب» ومن وجه آخر !

(٢) ضيعة: ذرية ضعافا يخشى عليهم الضياع.

واجبا لا ترخّص فيه: «الذين إن مكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهَوا عن المنكر».

٣ - حق المساواة

أ - الناس جميعا سواسية أمام الشريعة: «لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى». ولا تمايز بين الأفراد في تطبيقها عليهم: «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها». ولا في حمايتها إياهم: «ألا إن أضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق له، وأقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق منه».

ب - الناس كلهم في القيمة الإنسانية سواء: «كلكم لآدم وآدم من تراب». وإنما يتفاضلون بحسب عملهم: «ولكلٍ درجاتٌ مما عملوا». ولا يجوز تعريض شخص لخطر أو ضرر بأكثر مما يتعرض له غيره: «المسلمون تتكافأ دماؤهم». وكل فكر وكل تشريع، وكل وضع يسوغ التفرقة بين الأفراد على أساس الجنس، أو العرق، أو اللون، أو اللغة، أو الدين، هو مصادرة مباشرة لهذا المبدأ الإسلامي العام.

جـ - لكل فرد حق في الانتفاع بالموارد المادية للمجتمع من خلال فرصة عمل مكافئة لفرصة غيره: «فامشُوا في مناكبها وكلوا من رزقه». ولا يجوز التفرقة بين الأفراد في الأجر، مادام الجهد المبذول واحدا، والعمل المؤدى واحدا كما وكيفا: «فمَن يعملْ مثقالَ ذرةٍ خيرا يرَه، ومن يعملْ مثقالَ ذرة شرا يرَه».

٤ - حق العدالة

أ - من حق كل فرد أن يتحاكم الى الشريعة، وأن يُحاكَم إليها دون سواها: «فإن تنازعتم في شيء فرُدّوهُ إلى الله والرسول». «وأن احكُم بما أنزل الله ولا تتبعْ أهواءهم» .

ب - من حق الفرد أن يدفع عن نفسه ما يلحقه من ظلم: «لا يحب اللهُ الجهرَ بالسُّوء من القول إلا من ظُلِم». ومن واجبه أن يدفع الظلم عن غيره بما يملك: «لِينصُرِ الرجلُ أخاه ظالما أو مظلوما: إن كان ظالما فلْيَنْهَهُ وإن كان مظلوما فلْينصُرْه» .

ومن حق الفرد أن يلجأ إلى سلطة شرعية تحميه وتنصفه، وتدفع عنه ما لحقه من ضرر أو ظلم، وعلى الحاكم المسلم أن يقيم هذه السلطة، ويوفر لها الضمانات الكفيلة بحيدتها واستقلالها: «إنما الامام جُنّة يُقاتَل من ورائه، ويُتّقى به» .

جـ - من حق الفرد - ومن واجبه - أن يدافع عن حق أي فرد آخر، وعن حق الجماعة «حِسْبَةً» : «ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها» (يتطوع بها حسبة دون طلب من أحد).

د - لا تجوز مصادرة حق الفرد في الدفاع عن نفسه تحت أي مسوغ: «إن لصاحب الحق مقالا» .

«إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضينّ حتى تسمع من الآخر، كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء».

هـ – ليس لأحد أن يلزم مسلما بأن يطيع أمراً يخالف الشريعة، وعلى الفرد المسلم أن يقول: «لا» في وجه من يأمره بمعصية، أياً كان الآمر: «إنما أمرٌ بمعصية فلا سمعٌ ولا طاعة». ومن حقه على الجماعة أن تحمي رفضه تضامنا مع الحق: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يُسلِمه».

٥ – حق الفرد في محاكمة عادلة

أ – البراءة هي الأصل: «كل أمتي معافى إلا المجاهرين». وهو مستصحب ومستمر حتى مع اتهام الشخص ما لم تثبت إدانته أمام محكمة عادلة إدانة نهائية .

ب – لا تجريم إلا بنص شرعي: «وما كنا مُعذّبين حتى نبعثَ رسولا». ولا يعذر مسلم بالجهل بما هو معلوم من الدين بالضرورة، ولكن ينظر إلى جهله – متى ثبت – على أنه شبهة تدرأ بها الحدود فحسب: «ولا جُناحَ عليكم فيما أخطأتم به ولكنْ ما تعمّدت قلوبكم».

جـ – لا يحكم بتجريم شخص، ولا يعاقب على جرم إلا بعد ثبوت ارتكابه له بأدلة لا تقبل المراجعة، أمام محكمة ذات طبيعة قضائية كاملة: «إن جاءكم فاسقٌ بنبأ فتبينوا». «وإن الظنّ لا يُغني من الحق شيئا».

د – لا يجوز – بحال – تجاوز العقوبة، التي قدرتها الشريعة للجريمة: «تلك حدود الله فلا تعتدُوها» ومن مبادىء الشريعة مراعاة الظروف والملابسات، التي ارتكبت فيها الجريمة درءا للحدود: «ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مَخْرَج فخلُّوا سبيله».

هـ – لا يؤخذ إنسان بجريرة غيره: «ولا تزر وازرة وزر أخرى». وكل إنسان مستقل بمسئوليته عن أفعاله: «كل امْرِىء بما كسَب رهين». ولا يجوز بحال – أن تمتد المساءلة إلى ذويه من أهل وأقارب، أو أتباع وأصدقاء: «مَعَاذَ الله أن نأخذَ إلا مَنْ وجدنا متاعَنا عنده إنا إذاً لظالمون» .

٦ – حق الحماية من تعسف السلطة

لكل فرد الحق في حمايته من تعسف السلطات معه، ولا يجوز مطالبته بتقديم تفسير لعمل من أعماله أو وضع من أوضاعه، ولا توجيه اتهام له إلا بناء على قرائن قوية، تدل على تورطه فيما يوجه إليه: «والذين يؤذون المؤمنين والمؤمناتِ بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بُهتانا وإثما مُبينا».

٧ – حق الحماية من التعذيب

أ – لا يجوز تعذيب المجرم فضلا عن المتهم : «إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا». كما لا يجوز حمل الشخص على الاعتراف بجريمة لم يرتكبها، وكل ما يُنتزع بوسائل الإكراه باطل:

«إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

ب - مهما كانت جريمة الفرد، وكيفما كانت عقوبتها المقدرة شرعا، فإن إنسانيته، وكرامته الآدمية تظل مصونة .

٨ - حق الفرد في حماية عرضه وسمعته

عرض الفرد، وسمعته حرمة لا يجوز انتهاكها: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا». ويحرم تتبع عوراته، ومحاولة النيل من شخصيته، وكيانه الأدبي: «ولا تَجَسَّسوا ولا يَغتَبْ بعضكم بعضا»، «ولا تَلمِزوا أنفسكم ولا تَنابَزوا بالألقاب».

٩ - حق اللجوء

أ - من حق كل مسلم مضطهد أو مظلوم أن يلجأ إلى حيث يأمن، في نطاق دار الإسلام. وهو حق يكفله الإسلام لكل مضطهد، أيا كانت جنسيته، أو عقيدته، أو لونه، ويُحَمِّل المسلمين واجب توفير الأمن له متى لجأ اليهم: «وإنْ أحد من المشركين استجارك فأجِرْهُ حتى يسمعَ كلامَ اللهِ ثم أبْلِغْه مأمنَه» .

ب - بيت الله الحرام - بمكة المشرفة - هو مثابة وأمن للناس جميعا لا يصُد عنه مسلم: «ومن دخله كان آمنا» «وإذْ جعلنا البيتَ مثابةً للناس وأمْنا». «سواءً العاكفُ فيه والبادِ».

١٠ - حق الأقليات

أ - «الأوضاع الدينية للأقليات يحكمها المبدأ القرآني العام: « لا إكراهَ في الدِّين».

ب - الأوضاع المدنية، والأحوال الشخصية للأقليات تحكمها شريعة الإسلام إن هم تحاكموا إلينا: «فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعْرِض عنهم وإن تُعْرِضْ عنهم فلَنْ يَضُروك شيئاً وإن حكمتَ فاحكُم بينهم بالقِسط». فإن لم يتَحاكموا إلينا كان عليهم أن يتحاكموا إلى شرائعهم ما دامت تنتمي - عندهم - لأصل إلهي : «وكيف يُحَكِّمونك وعِندهُمُ التوراة فيها حكمُ الله ثم يَتَولَّوْن من بعدِ ذلك». «وليَحكُم أهلُ الانجيلِ بما أنزل اللهُ فيه».

١١ - حق المشاركة في الحياة العامة

أ - من حق كل فرد في الأمة أن يعلم بما يجري في حياتها، من شؤون تتصل بالمصلحة العامة للجماعة، وعليه أن يسهم فيها بقدر ما تتيح له قدراته ومواهبه، إعمالا لمبدأ الشورى: «وأمرهم شورى بينهم». وكل فرد في الأمة أهل لتولي المناصب، والوظائف العامة، متى توافرت فيه شرائطها الشرعية، ولا تسقط هذه الأهلية، أو تنقص تحت أي اعتبار عنصري أو طبقي: «المسلمون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، يسعى بذمتهم أدناهم».

ب – الشورى أساس العلاقة بين الحاكم والأمة، ومن حق الأمة أن تختار حكامها، بإرادتها الحرة، تطبيقا لهذا المبدأ، ولها الحق في محاسبتهم وفي عزلهم إذا حادوا عن الشريعة: «إني وُلّيت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فأعينوني، وأن رأيتموني على باطل فقوّموني. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم».

١٢ – حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير

أ – لكل شخص أن يفكر، ويعتقد، ويعبر عن فكره ومعتقده، دون تدخل أو مصادرة من أحد مادام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة، ولا يجوز إذاعة الباطل، ولا نشر ما فيه ترويج للفاحشة أو تخذيل للأمة: «لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرْجِفون في المدينة لنُغْرِيَنّك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا. ملعونين أينما ثُقِفوا أخِذوا وقُتِّلوا تقتيلا» .

ب – التفكير الحر – بحثا عن الحق – ليس مجرد حق فحسب، بل هو واجب كذلك: «قل إنما أعِظُكم بواحدة أن تقوموا لله مَثْنَى وفُرادَى ثم تتفكروا».

جـ – من حق كل فرد ومن واجبه: أن يعلن رفضه للظلم، وإنكاره له، وأن يقاومه، دون تهيب من مواجهة سلطة متعسفة، أو حاكم جائر، أو نظام طاغ.. وهذا أفضل أنواع الجهاد: «سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيُّ الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر».

د – لا حظر على نشر المعلومات والحقائق الصحيحة، إلا ما يكون في نشره خطر على أمن المجتمع والدولة: «وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لَعَلِمَه الذين يستنبطونه منهم».

هـ – احترام مشاعر المخالفين في الدين من خلق المسلم، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات غيره، ولا أن يستعدي المجتمع عليه: «ولا تسُبُّوا الذين يدعون من دون الله فيسبُّوا الله عَدْوا بغير علم كذلك زَيّنا لكل أمة عملَهم ثم إلى ربهم مرجعُهم».

١٣ – حق الحرية الدينية

لكل شخص : حرية الاعتقاد، وحرية العبادة وفقا لمعتقده: «لكم دينكم ولي دين».

١٤ – حق الدعوة والبلاغ

أ – لكل فرد الحق أن يشارك – منفردا ومع غيره – في حياة الجماعة: دينيا، واجتماعيا، وثقافيا، وسياسيا، الخ، وأن ينشئ من المؤسسات، ويصطنع من الوسائل ماهو ضروري لممارسة هذا الحق: «قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بَصيرة أنا ومن اتّبَعَني».

ب – من حق كل فرد ومن واجبه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يطالب المجتمع بإقامة المؤسسات التي تهيىء للأفراد الوفاء بهذه المسئولية، تعاونا على البر والتقوى: «ولْتكن منكم

أمة يدْعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهَوْن عن المنكر». «وتعاونوا على البر والتقوى». «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوْشكَ أن يَعُمَّهم الله بعقاب».

١٥ - الحقوق الاقتصادية

أ - الطبيعة - بثرواتها جميعا - ملك لله تعالى: «لله مُلكُ السموات والأرض وما فيهن». وهي عطاء منه للبشر، منحهم حق الانتفاع بها: «وسخرَ لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه». وحرم عليهم إفسادها وتدميرها: «ولا تَعْثَوا في الأرض مُفسدين». ولا يجوز لأحد أن يحرم آخر أو يعتدي على حقه في الانتفاع بما في الطبيعة من مصادر الرزق: «وما كان عطاء ربك محظورا».

ب - لكل إنسان أن يعمل وينتج، تحصيلا للرزق من وجوهه المشروعة: «وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها». «فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه» .

جـ - الملكية الخاصة مشروعة - على انفراد ومشاركة - ولكل إنسان أن يقتني ما اكتسبه بجهده وعمله: «وأنه هو أغْنَى وأقْنَى» . والملكية العامة مشروعة، وتوظف لمصلحة الأمة بأسرها: «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللهِ وللرسول ولذي القُربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيْ لا يكونَ دُولة بين الأغنياء منكم».

د - لفقراء الأمة حق مقرر في مال الأغنياء، نظمته الزكاة: «والذين في أموالهم حقٌ معلوم. للسائل والمحروم» . وهو حق لا يجوز تعطيلُه، ولا منعُه، ولا الترخص فيه، من قبل الحاكم، ولو أدّى به الموقف إلى قتال مانعي الزكاة: «والله لو منعوني عِقالا، كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه».

هـ - توظيف مصادر الثروة، ووسائل الإنتاج لمصلحة الأمة واجب، فلا يجوز إهمالها ولا تعطيلها: «ما من عبد استرعاه الله رَعِيَّة فلم يحطها بالنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة» .

كذلك لا يجوز استثمارها فيما حرّمته الشريعة، ولا فيما يضرّ بمصلحة الجماعة.

و - ترشيدا للنشاط الاقتصادي، وضمانا لسلامته، حرم الإسلام:

١ - الغش بكل صوره: «ليس منا من غشّ» .

٢ - الغَرَرَ والجَهالة، وكل ما يفضي إلى منازعات، لا يمكن إخضاعها لمعايير موضوعية: «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصاة، وعن بيع الغَرَر». «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع العنب حتى يسودّ وعن بيع الحب حتى يشتدّ» .

٣ - الاستغلال والتغابن في عمليات التبادل: «ويل للمطففين. الذين إذا اكْتالوا على الناس يستوْفون. وإذا كالوهم أو وزَنوهم يُخْسرون».

٤ – الاحتكار، وكل ما يؤدي إلى منافسة غير متكافئة: «لا يحتكر إلا خاطئ».

٥ – الربا، وكل كسب طفيلي، يستغل ضوائق الناس: «وأحلّ الله البيعَ وحرّم الربا».

٦ – الدعايات الكاذبة والخادعة: «البَيِّعان بالخِيار مالم يتفرقا فإن صدقا وبيّنا بُورك لهما في بيعهما، وإن غشا وكذبا مُحِقت بركة بيعهما» .

ز – رعاية مصلحة الأمة، والتزام قيم الإسلام العامة، هما القيد الوحيد على النشاط الاقتصادي، في مجتمع المسلمين .

١٦ – حق حماية الملكية

لا يجوز انتزاع ملكية، نشأت عن كسب حلال، إلا للمصلحة العامة: «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» ، ومع تعويض عادل لصاحبها: «من أخذ من الأرض شيئا بغير حقه خُسِف به يوم القيامة إلى سبع أرَضِين». وحرمة الملكية العامة أعظم، وعقوبة الاعتداء عليها أشد، لأنه عدوان على المجتمع كله، وخيانة للأمة بأسرها: «من استعملناه منكم على عمل فكتمنا منه مِخْيَطا فما فوقه كان غُلولا يأتي به يوم القيامة». «قيل يارسول الله: إن فلانا قد استشهد! قال: كلا! لقد رأيته في النار بعباءة قد غلّها. ثم قال: ياعمر: قم فنادِ: إنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون (ثلاثا)».

١٧ – حق العامل وواجبه

«العمل» : شعار رفعه الإسلام لمجتمعه: «وقل اعملوا». وإذا كان حق العمل: الاتقان: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه» فإن حق العامل:

١ – أن يوفى أجره المكافئ لجهده دون حيف عليه أو مماطلة له: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه».

٢ – أن توفر له حياة كريمة تتناسب مع ما يبذله من جهد وعرق: «ولكُلٍّ درجاتٌ مما عَمِلوا».

٣ – أن يمنح ماهو جدير به من تكريم المجتمع كله له: «اعملوا فسيرى اللهُ عملكم ورسوله والمؤمنون»، «إن اللهَ يُحب المؤمن المحترف».

٤– أن يجد الحماية، التي تحول دون غبْنه واستغلال ظروفه قال الله تعالى : «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره».

١٨ – حق الفرد في كفايته من مقومات الحياة

من حق الفرد أن ينال كفايته من ضروريات الحياة.. من طعام، وشراب، وملبس، ومسكن.. ومما يلزم لصحة بدنه من رعاية. وما يلزم لصحة روحه، وعقله، من علم، ومعرفة، وثقافة، في نطاق ما تسمح به موارد الأمة – ويمتد واجب الأمة في هذا ليشمل مالا يستطيع الفرد أن

يستقل بتوفيره لنفسه من ذلك: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم».

١٩ – حق بناء الأسرة

أ – الزواج – بإطاره الإسلامي – حق لكل إنسان، وهو الطريق الشرعي لبناء الأسرة وإنجاب الذرية، وإعفاف النفس: «يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوْجَها وبثّ منهما رجالا كثيرا ونساء».

ولكل من الزوجين قِبَل الآخر – وعليه له – حقوق وواجبات متكافئة قررتها الشريعة: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة». وللأب تربية أولاده: بدنيا، وخلقيا، وبدنيا، وفقا لعقيدته وشريعته، وهو مسئول عن اختياره الوجهة التي يوليهم إياها: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته».

ب – لكل من الزوجين – قبل الآخر – حق احترامه، وتقدير مشاعره، وظروفه، في اطار من التواد والتراحم: «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة».

جـ – على الزوج أن ينفق على زوجته وأولاده دون تقتير عليهم: «لِيُنفِقْ ذو سَعَةٍ من سَعَتِه ومن قُدِر عليه رزقه فلْينفقْ مما آتاه الله».

د – لكل طفل على أبويه حق إحسان تربيته، وتعليمه، وتأديبه: «وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا» . ولا يجوز تشغيل الأطفال في سن باكرة، ولا تحميلهم من الأعمال ما يرهقهم، أو يعوق نموهم أو يحول بينهم وبين حقهم في اللعب والتعلم.

هـ – إذا عجز والدا الطفل عن الوفاء بمسئوليتهما نحوه، انتقلت هذه المسئولية الى المجتمع، وتكون نفقات الطفل في بيت مال المسلمين (الخزانة العامة للدولة) : «أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، فمن ترك دينا أو ضَيْعَة (٢) فعليّ، ومن ترك مالا فلورثته» .

و – لكل فرد في الأسرة أن ينال منها ماهو في حاجة إليه: من كفاية مادية، ومن رعاية وحنان، في طفولته، وشيخوخته، وعجزه، وللوالدين على أولادهما حق كفالتهما ماديا، ورعايتهما بدنيا، ونفسيا: «أنت ومالك لوالدك».

ز – للأمومة حق في رعاية خاصة من الأسرة: «يارسول الله: مَنْ أحق الناس بحُسْن صحابتي؟ قال أمك: قال (السائل) : ثم من؟ قال: أمك! قال ثم من: قال أمك: قال ثم من؟ قال أبوك».

ح – مسئولية الأسرة شركة بين أفرادها، كل بحسب طاقته، وطبيعة فطرته، وهي مسئولية تتجاوز دائرة الآباء والأولاد ، لتعم الأقارب وذوي الأرحام: «يارسول الله: من أبَرُّ ؟ قال : أمك! ثم أمك! ثم أباك ثم الأقرب فالأقرب».

ط – لا يجبر الفتى أو الفتاة على الزواج ممن لا يرغب فيه : «جاءت جارية بكر إلى النبي صلى

الله عليه وسلم فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي صلى الله عليه وسلم».

٢٠ - حقـوق الزوجــة

أ - أن تعيش مع زوجها حيث يعيش - «أسكنوهن من حيث سكنتم».

ب - أن ينفق عليها زوجها - بالمعروف طوال زواجهما، وخلال فترة عدتها إن هو طلقها: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم». «وإن كنّ أولات حَمْل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن»، وأن تأخذ من مُطلّقها نفقة من تحضنهم من أولاده منها، بما يتناسب مع كسب أبيهم «فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن».

جـ - تستحق الزوجة هذه النفقات أيا كان وضعها المالي وأيا كانت ثروتها الخاصة.

د - للزوجة : أن تطلب من زوجها: إنهاء عقد الزواج - وديا - عن طريق الخلع: «فإن خفتم ألا يقيما (الزوجان) حدودَ اللهِ فلا جناح عليهما فيما افتدتْ به». كما أن لها أن تطلب التطليقَ قضائيا في نطاق أحكام الشريعة.

هـ - للزوجة حق الميراث من زوجها، كما ترث من أبويها، وأولادها، وذوي قرابتها: «ولهنّ الرُّبُعُ مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثُّمنُ مما تركتم».

و - على كلا الزوجين أن يحفظ غيب صاحبه، وألا يفشي شيئا من أسراره، وألا يكشف عما قد يكون به من نقص خِلقي أو خُلقي، ويتأكد هذا الحق عند الطلاق وبعده: «ولا تنسَوُا الفضل بينكم».

٢١ - حـق التربيــة

أ - التربية الصالحة حق الأولاد على الآباء، كما أن البر وإحسان المعاملة حق الآباء على الأولاد: «وقضى ربُّك ألاّ تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلُغنّ عندك الكِبَر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أفٍّ ولا تنهرْهما وقل لهما قولا كريما. واخفض لهما جَناح الذل من الرحمة وقل ربِّ ارحمهما كما ربّياني صغيرا».

ب - التعليم حق للجميع. وطلب العلم واجب على الجميع ذكورا وإناثا على السواء: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة».

والتعليم حق لغير المتعلم على المتعلم: «وإذْ أخذ اللهُ ميثاقَ الذين أوتوا الكتاب لتُبيِّنُنّه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئسما يشترون». «ليُبلِّغ الشاهدُ الغائب».

جـ - على المجتمع أن يوفر لكل فرد فرصة متكافئة، ليتعلم ويستنير: «من يُرِدْ الله به خيرا يُفقِّهْه في الدين. وإنما أنا قاسم والله - عز وجل - يعطي» ولكل فرد أن يختار ما يلائم مواهبه وقدراته: «كلٌ مُيسّرٌ لما خُلِق له».

٢٢ – حق الفرد في حماية خصوصياته

سرائر البشر الى خالقهم وحده: «أفلا شققْتَ عن قلبه». وخصوصياتهم حِميٌ، لا يحل التَّسَوُّر عليه: «ولا تجسَّسوا».

«يامعشر من أسلم بلسانه، ولم يُفْضِ الإيمانُ إلى قلبه» «لا تؤذوا المسلمين ولا تُعيِّروهم ولا تتبعوا عَوْراتهم ، فانه من تتبع عورة أخيه المسلم، تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته يفضحه ولو في جوف رحله».

٢٣ – حق حرية الإرتحال والإقامة

أ – من حق كل فرد أن تكون له حرية الحركة، والتنقل من مكان إقامته وإليه، وله حق الرحلة، والهجرة من موطنه، والعودة إليه دون ما تضييق عليه، أو تعويق له: «هو الذي جعل لكم الأرضَ ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه». «قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين». «ألم تكن أرضُ اللهِ واسعةً فتهاجروا فيها» .

ب – لا يجوز إجبار شخص على ترك موطنه، ولا إبعاده عنه – تعسفا – دون سبب شرعي: «يسألونك عن الشهر الحرام قتالٍ فيه قل قتالٌ فيه كبيرٌ وصد عن سبيل الله وكفرٌ به والمسجدِ الحرام وإخراجُ أهله منه أكبرُ عند الله».

جـ – دار الإسلام واحدة .. وهي وطن لكل مسلم، لا يجوز أن تقيد حركته فيها بحواجز جغرافية، أو حدود سياسية.. وعلى كل بلد مسلم أن يستقبل من يهاجر إليه أو يدخله من المسلمين إستقبال الأخ لأخيه:

«والذين تبوءوا الدارَ والإيمانَ من قبلِهم يُحبون مَن هاجرَ إليهم ولا يَجدون في صُدورهم حاجة مما أوتوا ويُؤثِرون على أنفُسِهم ولو كان بهم خصاصةٌ ومَن يُوقَ شُحَّ نفسِه فأولئك هُمُ المفلحون».

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

الصادر في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨

أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة هذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بقرارها رقم (٢١٧) في دورة انعقادها العادية الثالثة بتاريخ ١٠ من ديسمبر سنة ١٩٤٨.

الديباجة

لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة.

ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر الى التمرد على الاستبداد والظلم.

ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال على النساء من حقوق متساوية. وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدما وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية افسح.

ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطّراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها.

ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد:

فإن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطّردة قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها.

المـادة الأولـى

يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلا وضميرا، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء.

المـادة الثانيـة

لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون أي تمييز كالتمييز بسبب العنصر أو اللون او الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر دون أية تفرقة بين الرجال والنساء.

وفضلا عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي أو البقعة التي ينتمي اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلا أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

المـادة الثالثـة

لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه.

المـادة الرابعـة

لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها.

المـادة الخامسة

لا يعرّض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة.

المـادة السادسة

لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية.

المـادة السابعة

كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة، كما أن لهم جميعا الحق في حماية متساوية ضد أي تمييز يخل بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا.

المـادة الثامنـة

لكل شخص الحق في أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه من أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها له القانون.

المـادة التاسعة

لا يجوز القبض على أي انسان أو حجزه أو نفيه تعسفيا.

المـادة العاشرة

لكل إنسان الحق، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظرا عادلا علنيا للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه اليه.

المـادة الحادية عشرة

١ – كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا إلى أن تثبت إدانته قانونا بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

٢ – لا يدان أي شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل الا اذا كان ذلك يعتبر جرما وفقا للقانون الوطني أو الدولي وقت الارتكاب، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التي كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.

المـادة الثانية عشرة

لا يعرّض أحد لتدخّل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته، ولكلّ شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

المـادة الثالثة عشرة

١ – لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة.

٢ – يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده كما يحق له العودة إليه.

المـادة الرابعة عشرة

١ – لكل فرد الحق في أن يلجأ الى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هربا من الاضطهاد.

٢ – لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المـادة الخامسة عشرة

١ – لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.

٢ – لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفا أو إنكار حقه في تغييرها.

المـادة السادسة عشرة

١ – للرجل والمرأة ، متى بلغا سن الزواج، حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

٢ – لا يبرم عقد الزواج إلا برضا الطرفين الراغبين في الزواج رضا كاملا لا إكراه فيه.

٣ – الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

المـادة السابعة عشرة

١ – لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

٢ – لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفا.

المـادة الثامنة عشرة

لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الاعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة.

المـادة التاسعة عشرة

لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيُّد بالحدود الجغرافية.

المـادة العشرون

١ – لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

٢ – لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

المـادة الحادية والعشرون

١ – لكل فرد الحق في الاشتراك في ادارة الشؤون العامة لبلاده اما مباشرة واما بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا.

٢ – لكل شخص ذات الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

٣ – إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي اجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

المـادة الثانية والعشرون

١ – لكل شخص بصفته عضوا في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أن تحقق بواسطة المجهود القومي والتعاون الدولي، وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامته والنمو الحر لشخصيته.

المـادة الثالثة والعشرون

١ – لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة.

٢ – لكل فرد دون أي تمييز الحق في أجر متساو للعمل.

٣ – لكل فرد يقوم بعمل الحق في أجر عادل مُرضٍ يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

٤ – لكل شخص الحق في أن ينشئ وان ينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

المـادة الرابعة والعشرون

لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

المـادة الخامسة والعشرون

١ – لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن ارادته.

٢ – للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كل الأطفال بذات الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أم بطريقة غير شرعية.

المـادة السادسة والعشرون

١ – لكل شخص الحق في التعليم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولى إلزاميا، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

٢ – يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان انماء كاملا، والى تعزيز احترام الإنسان

والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

٣ - للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

المادة السابعة والعشرون

١ - لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكا حرا في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه.

٢ - لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني.

المادة الثامنة والعشرون

لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقيقا تاما.

المادة التاسعة والعشرون

١ - على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحدة الشخصية وأن تنمو نموا حرا كاملا.

٢ - يخضع الفرد في حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

٣ - لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة الثلاثون

ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

اتفاقية حماية حقوق الإنسان في نطاق مجلس أوروبا

روما في ٤ نوفمبر ١٩٥٠[1]

الحكومات الموقعة أدناه، باعتبارها أعضاء في مجلس أوروبا. مراعاة منها للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م.

وحيث أن هذا الإعلان العالمي يهدف إلى ضمان العالمية والاعتراف الفعال ورعاية الحقوق الموضحة به.

وحيث أن مجلس أوروبا يهدف إلى تحقيق اتحاد أوثق بين أعضائه، وأن حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية وتحقيق المزيد منها أحد وسائل بلوغ هذا الهدف.

وتجديدا لتأكيد إيمانها العميق بهذه الحريات الأساسية التي تعد أساس العدالة والسلام في العالم، وأن أفضل ما تصان به، من ناحية، ديمقراطية سياسية فعالة، ومن ناحية أخرى، فهم مشترك يرعى حقوق الإنسان التي ترتكز تلك الحريات عليها.

فقد عقدت عزيمتها، بوصفها حكومات لدول أوروبية تسودها وحدة فكرية ذات تراث مشترك من الحرية والمثل والتقاليد السياسية واحترام القانون، على اتخاذ الخطوات الأولى نحو التنفيذ الجماعي لبعض الحقوق الواردة في الإعلان العالمي.

واتفقت على ما يلي:

المادة (١)

تضمن الأطراف السامية المتعاقدة لكل إنسان يخضع لنظامها القانوني الحقوق والحريات المحددة في القسم الأول من هذه المعاهدة.

---

(١) النصوص التالية معدلة وفق قواعد البروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به في ٢١ سبتمبر ١٩٧٠ والبروتوكول رقم ٥ الذي بدأ العمل به في ٢٠ ديسمبر ١٩٧١.

القسم الأول

المـادة (٢)

١ – حق كل إنسان في الحياة يحميه القانون. ولا يجوز إعدام أي انسان عمدا إلا تنفيذا لحكم قضائي بإدانته في جريمة يقضي فيها القانون بتوقيع هذه العقوبة.

٢ – لا يعتبر القتل مخالفا لحكم هذه المادة إذا وقع نتيجة استخدام القوة التي لا تتجاوز حالة الضرورة:

أ – للدفاع عن أي شخص ضد عنف غير مشروع.

ب – لإلقاء القبض على شخص تنفيذا لقرار مشروع، أو لمنع شخص مقبوض عليه وفقا لأحكام القانون من الهرب.

جـ – لاتخاذ الإجراءات المشروعة التي تهدف إلى قمع الشغب أو الخروج عن السلطة الشرعية.

المـادة (٣)

لا يجوز إخضاع أي إنسان للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة المهينة للكرامة.

المـادة (٤)

١ – لا يجوز استرقاق أو تسخير أي إنسان.

٢ – لا يجوز أن يطلب من أي إنسان أداء عمل جبراً أو سخرة.

٣ – لا يشمل اصطلاح «جبراً أو سخرة» في نطاق تطبيق هذه المادة ما يلي:

أ – أي عمل يطلب إنجازه في الظروف المعتادة طبقا لنصوص المادة الخامسة من هذه المعاهدة أو خلال الإفراج عنه تحت شرط.

ب – أي خدمة لها صفة عسكرية، أو أي خدمة بديلة للخدمة العسكرية بالنسبة لمن يأبى ضميرهم الاشتراك في الحرب في الدول التي تسمح لهم بذلك.

جـ – أي خدمة تطلب في حالة الطوارئ أو الكوارث التي تهدد حياة المجتمع أو رخاءه.

د – أي عمل أو خدمة تشكل جزءا من الالتزامات المدنية المعتادة.

المـادة (٥)

١ – كل إنسان له حق الحرية والأمن لشخصه. ولا يجوز حرمان أي إنسان من حريته إلا في الأحوال الآتية، ووفقا للإجراءات المحددة في القانون:

أ – حبس شخص بناء على محاكمة قانونية أمام محكمة مختصة .

ب – إلقاء القبض على شخص أو حبسه لمخالفته أمرا صادرا من محكمة طبق القانون لضمان تنفيذ أي التزام محدد في القانون .

جـ - إلقاء القبض على شخص أو حجزه طبقا للقانون بهدف تقديمه إلى السلطة الشرعية المختصة بناء على اشتباه معقول في ارتكابه جريمة، أو عندما يعتبر حجزه أمرا معقولا بالضرورة لمنعه من ارتكاب الجريمة أو الهروب بعد ارتكابها .

د - حجز حدث وفقا للنظام القانوني بهدف الإشراف على تعليمه، أو بهدف تقديمه إلى السلطة الشرعية المختصة.

هـ - حجز الأشخاص طبقا للقانون لمنع انتشار مرض معد، أو الأشخاص ذوي الخلل العقلي، أو مدمني الخمور أو المخدرات، أو المتشردين.

و - إلقاء القبض على شخص أو حجزه لمنع دخوله غير المشروع إلى أرض الدولة. أو شخص تتخذ ضده فعلا إجراءات إبعاده أو تسليمه.

٢ - كل من يُلْقَى القبض عليه يخطر فورا - وبلغة يفهمها- بالأسباب التي قبض عليه من أجلها والتهم الموجهة إليه.

٣ - أي شخص يلقي القبض عليه أو يحجز وفقا لنص الفقرة ١/جـ من هذه المادة يقدم فورا إلى القاضي أو أي موظف آخر مخول قانونا بممارسة سلطة قضائية، ويقدم للمحاكمة خلال فترة معقولة أو يفرج عنه مع استمرار المحاكمة. ويجوز أن يكون الإفراج مشروطا بضمانات لحضور المحاكمة.

٤ - أي شخص يحرم من حريته بالقبض عليه أو حجزه له حق اتخاذ الإجراءات التي يتقرر بها بسرعة مدى شرعية القبض عليه أو حجزه بمعرفة محكمة، ويفرج عنه إذا لم يكن حجزه مشروعا.

٥ - لكل من كان ضحية قبض أو حجز مخالف لأحكام هذه المادة حق وجوبي في التعويض.

المـادة (٦)

١ - لكل شخص - عند الفصل في حقوقه المدنية والتزاماته، أو في اتهام جنائي موجه إليه - الحق في مرافعة علنية عادلة خلال مدة معقولة أمام محكمة مستقلة غير منحازة مشكّلة طبقا للقانون. ويصدر الحكم علنيا. ويجوز منع الصحفيين والجمهور من حضور كل الجلسات أو بعضها حسب مقتضيات النظام العام أو الآداب أو الأمن القومي في مجتمع ديمقراطي. أو عندما يتطلب ذلك مصلحة الصغار أو حماية الحياة الخاصة للأطراف. وكذلك إذا رأت المحكمة في ذلك ضرورة قصوى في ظروف خاصة حيث تكون العلنية ضارة بالعدالة.

٢ - كل شخص يتهم في جريمة يعتبر بريئا حتى تثبت إدانته طبقا للقانون.

٣ - لكل شخص يتهم في جريمة الحقوق الآتية كحد أدنى :

أ - إخطاره فورا - وبلغة يفهمها وبالتفصيل - بطبيعة الاتهام الموجه ضده وسببه .

ب - منحه الوقت الكافي والتسهيلات المناسبة لإعداد دفاعه .

جـ - تقديم دفاعه بنفسه، أو بمساعدة محام يختاره هو، وإذا لم تكن لديه إمكانيات كافية لدفع تكاليف هذه المساعدة القانونية، يجب توفيرها له مجانا كلما تطلبت العدالة ذلك .

د – توجيه الأسئلة إلى شهود الإثبات، وتمكينه من استدعاء شهود نفي وتوجيه الأسئلة إليهم في ظل ذات القواعد كشهود الإثبات .

هـ – مساعدته بمترجم مجانا إذا كان لا يفهم أو لا يتكلم اللغة المستعملة في المحكمة.

المـادة (٧)

١ – لا يجوز إدانة أي شخص بسبب ارتكابه فعلا أو الامتناع عن فعل لم يكن يعتبر وقت وقوع الفعل أو الامتناع جريمة في القانون الوطني أو القانون الدولي. ولا يجوز توقيع عقوبات أشد من تلك المقررة وقت ارتكاب الجريمة.

٢ – لا تُخِلّ هذه المادة بمحاكمة أو عقوبة أي شخص بسبب ارتكابه فعلا أو امتناعه عن فعل يعتبر وقت فعله أو الامتناع عن فعله جريمة وفقا للمبادئ العامة للقانون في الأمم المتحضرة.

المـادة (٨)

١ – لكل إنسان حق احترام حياته الخاصة والعائلية ومسكنه ومراسلاته.

٢ – لا يجوز للسلطة العامة أن تتعرض لممارسة هذا الحق إلا وفقا للقانون وبما تمليه الضرورة في مجتمع ديمقراطي لصالح الأمن القومي وسلامة الجمهور أو الرخاء الاقتصادي للمجتمع، أو حفظ النظام ومنع الجريمة، أو حماية الصحة العامة والآداب، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المـادة (٩)

١ – لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة. هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على انفراد أو بالاجتماع مع آخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص.

٢ – تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب، أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المـادة (١٠)

١ – لكل إنسان الحق في حرية التعبير. هذا الحق يشمل حرية اعتناق الآراء وتلقي وتقديم المعلومات والأفكار دون تدخل من السلطة العامة، وبصرف النظر عن الحدود الدولية. وذلك دون إخلال بحق الدولة في تطلب الترخيص بنشاط مؤسسات الإذاعة والتلفزيون والسينما .

٢ – هذه الحريات تتضمن واجبات ومسؤوليات. لذا يجوز إخضاعها لشكليات إجرائية، وشروط، وقيود، وعقوبات محدودة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي، لصالح الأمن القومي، وسلامة الأراضي، وأمن الجماهير وحفظ النظام ومنع الجريمة، وحماية الصحة

والآداب، واحترام حقوق الآخرين، ومنع إفشاء الأسرار، أو تدعيم السلطة وحياد القضاء.

المـادة (١١)

١ – لكل إنسان الحق في حرية الاجتماعات السلمية، وحرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق الاشتراك في الاتحادات التجارية لحماية مصالحه.

٢ – لا تخضع ممارسة هذه الحقوق لقيود أخرى غير تلك المحددة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي لصالح الأمن القومي، وسلامة الجماهير، وحفظ النظام ومنع الجريمة وحماية الصحة والآداب، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تمنع هذه المادة من فرض قيود قانونية على ممارسة رجال القوات المسلحة أو الشرطة أو الإدارة في الدولة لهذه الحقوق.

المـادة (١٢)

للرجل والمرأة في سن الزواج حق التزوج وتكوين أسرة وفقا للقوانين الوطنية التي تحكم ممارسة هذا الحق.

المـادة (١٣)

لكل إنسان انتهكت حقوقه وحرياته المحددة في هذه المعاهدة الحق في وسيلة انتصاف فعالة أمام سلطة وطنية، ولو كان هذا الانتهاك قد وقع من أشخاص يعملون بصفة رسمية.

المـادة (١٤)

يكفل التمتع بالحقوق والحريات المقررة في هذه المعاهدة دون تمييز أيا كان أساسه: كالجنس أو العرق أو اللون أو اللغة أو العقيدة أو الرأي السياسي أو غيره أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الانتماء إلى أقلية قومية، أو الثروة، أو الميلاد، أو أي وضع آخر.

المـادة (١٥)

١ – في وقت الحرب أو الطوارئ العامة الأخرى التي تهدد حياة الأمة، يجوز لأي طرف سام متعاقد أن يتخذ تدابير تخالف التزاماته الموضحة بالاتفاقية في أضيق حدود تحتمها مقتضيات الحال، وبشرط ألا تتعارض هذه التدابير مع التزاماته الأخرى في إطار القانون الدولي.

٢ – الفقرة السابقة لا تجيز مخالفة المادة الثانية، إلا فيما يتعلق بالوفيات الناتجة عن أعمال حربية مشروعة، كما لا تجيز مخالفة المواد الثالثة والرابعة (فقرة أ) والسابعة.

٣ – على كل طرف سام متعاقد يستخدم حق المخالفة سالف الذكر أن يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها. كما يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا أيضا عند وقف هذه التدابير واستئناف التنفيذ الكامل لأحكام المعاهدة.

المـادة (١٦)

لا يجوز تأويل احكام المواد ١٠، ١١، ١٤ على أنها تمنع الأطراف السامية المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسي للأجانب

المـادة (١٧)

ليس في أحكام هذه المعاهدة ما يجوز تأويله على أنه يخول أية دولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بأي نشاط أو عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات المقررة في المعاهدة، أو فرض قيود على هذه الحقوق والحريات أكثر من القيود الواردة بها .

المـادة (١٨)

لا يجوز تطبيق القيود المسموح بها في هذه المعاهدة على الحقوق والحريات سالفة الذكر لهدف أخر غير ما وضعت له .

القسم الثاني

المـادة (١٩)

لضمان احترام الالتزامات التي تعهدت بها الأطراف السامية المتعاقدة في هذه المعاهدة تنشأ :

أ - لجنة أوروبية لحقوق الإنسان، يشار إليها فيما بعد باسم «اللجنة».

ب - محكمة أوروبية لحقوق الإنسان، يشار إليها باسم «المحكمة».

القسم الثالث

المـادة (٢٠)

تشكل اللجنة من عدد من الأعضاء يساوي عدد الأطراف السامية المتعاقدة، ولا يجوز أن تضم اللجنة عضوين من جنسية دولة واحدة.

المـادة (٢١)

١ - ينتخب أعضاء اللجنة بمعرفة لجنة الوزراء بالأغلبية المطلقة للأصوات، وذلك من قائمة يعدها مكتب الجمعية الاستشارية. ولكل مجموعة من ممثلي الأطراف السامية المتعاقدة في الجمعية الاستشارية أن تقدم ثلاثة مرشحين منهم اثنان على الأقل من جنسيتها.

٢ - تتبع ذات الإجراءات كلما أمكن تطبيقها لإكمال عدد اللجنة في حالة انضمام دول أخرى للمعاهدة، ولشغل المراكز التي تخلو.

المـادة (٢٢)[٢]

١ – ينتخب أعضاء اللجنة لمدة ست سنوات، ويجوز تجديد انتخابهم. على أن تنتهي مدة سبعة أعضاء ممن تم اختيارهم في الانتخاب الأول بانقضاء ثلاث سنوات.

٢ – يحدد الأعضاء الذين تنتهي مدة عضويتهم بانقضاء ثلاث سنوات بطريق الاقتراع بمعرفة السكرتير العام فور انتهاء الانتخاب الأول.

٣ – ولضمان تنفيذ تلك القاعدة بقدر الإمكان، يجب تجديد نصف العضوية في اللجنة كل ثلاث سنوات. ويجوز للجنة الوزراء – قبل اتخاذ إجراءات أي انتخاب لاحق – أن تقرر أن مدة أو مدد العضوية للعضو أو الأعضاء الذين سيجري انتخابهم تكون لفترة مختلفة عن ست سنوات، ولكن لا تزيد عن تسع سنوات ولا تقل عن ثلاث سنوات.

٤ – إذا تداخلت أكثر من مدة عضوية، وطبقت لجنة الوزراء القاعدة السابقة، فان تحديد مدد العضوية يتم بطريق القرعة بمعرفة السكرتير العام فور انتهاء الانتخاب.

٥ – عضو اللجنة الذي ينتخب ليحل محل عضو آخر لم تنته مدة عضويته يكمل فقط المدة الباقية لعضوية سلفه.

٦ – تستمر عضوية أعضاء اللجنة إلى أن يحل غيرهم محلهم. وبعد استبدالهم يستمرون في التعامل مع الحالات التي مازالت لديهم محل دراسة.

المـادة (٢٣)

يؤدي أعضاء اللجنة أعمالهم فيها بصفاتهم الفردية.

المـادة (٢٤)

يجوز لكل طرف سام متعاقد أن يبلغ اللجنة، عن طريق السكرتير العام لمجلس أوروبا، بأي مخالفة لأحكام المعاهدة من جانب أي طرف سام متعاقد آخر.

المـادة (٢٥)

١ – يجوز للجنة أن تتلقى الشكاوى المرسلة إلى السكرتير العام لمجلس أوروبا من أي شخص، أو من المنظمات غير الحكومية، أو من مجموعات الأفراد بأنهم ضحايا انتهاك للحقوق الموضحة بهذه المعاهدة من جانب أحد الأطراف السامية المتعاقدة، بشرط أن يكون هذا الطرف السامي المتعاقد الذي قدمت ضده الشكوى قد سبق أن أعلن اعترافه باختصاص اللجنة في تلقي هذه الشكاوي. وتتعهد الأطراف السامية المتعاقدة التي قامت بهذا الإعلان ألا تعوق بأي حال من الأحوال الممارسة الفعالة لهذا الحق.

---

(٢) معدلة بالبروتوكول رقم ٥ الذي بدأ العمل به في ٢٠ ديسمبر ١٩٧١م.

٢ – يجوز أن يتم الإعلان المذكور محددا بمدة معينة.

٣ – تودع هذه الإعلانات لدى السكرتير العام لمجلس أوروبا الذي يقوم بارسال نسخ منها إلى الأطراف السامية المتعاقدة وينشرها.

٤ – تباشر اللجنة السلطات المخولة لها في هذه المادة بعد أن يتم ارتباط ست أطراف سامية متعاقدة على الأقل بهذه الإعلانات وفقا للفقرات السابقة.

المادة (٢٦)

تبدأ اللجنة عملها بعد أن يستنفد الشاكي جميع طرق الانتصاف الداخلية، وطبقا للمبادئ العامة المعترف بها في القانون الدولي، خلال ستة أشهر من تاريخ القرار النهائي المتخذ في الداخل.

المادة (٢٧)

١ – لا تنظر اللجنة في الشكاوي التي تقدم طبقا للمادة ٢٥ في الأحوال الآتية :

أ – إذا كانت الشكوى مجهولة.

ب – إذا كانت اللجنة قد فحصت شكوى مطابقة لها ماديا من قبل، أو سبق تقديمها في إجراءات تحقيق دولية أخرى أو تسوية، أو كانت لا تنطوي على وقائع جديدة.

٢ – ترفض اللجنة نظر أي شكوى تقدم لها طبقا للمادة ٢٥ إذا ثبتت أنها تخالف أحكام المعاهدة الحالية، ولا تستند بياناتها إلى أساس، أو تنطوي على تعسف في استخدام حق الشكوى.

٣ – ترفض اللجنة أي شكوى ترد إليها إذا تبينت أنها غير مقبولة طبقا للمادة ٢٦.

المادة (٢٨)

في حالة قبول اللجنة لشكوى قدمت إليها:

أ – تقوم اللجنة – في سبيل تحديد الوقائع – بفحص الشكوى مع ممثلي الأطراف. وإذا اقتضى الأمر إجراء تحقيق، تلتزم الدول المعنية بأن تقدم تسهيلاته الضرورية بعد تبادل وجهات النظر مع اللجنة.

ب – تضع اللجنة نفسها في خدمة الأطراف المعنية بهدف الوصول الى تسوية ودية للموضوع على أساس احترام حقوق الإنسان حسبما تقررها هذه المعاهدة.

المادة (٢٩)[٣]

بعد أن تقبل اللجنة الشكوى المقدمة لها طبقا للمادة ٢٥، يجوز لها مع ذلك أن تقرر بالإجماع رفض

---

(٣) معدلة بالبروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به في ٢١ سبتمبر ١٩٧٠م.

الشكوى إذا تبينت أثناء الفحص وجود أحد الأسباب عدم قبولها المحددة في المادة ٢٧.

في هذه الحالة يبلغ القرار إلى الأطراف.

المـادة (٣٠)[٤]

إذا توصلت اللجنة إلى تسوية ودية طبقا للمادة ٢٨، تعد تقريرا يرسل إلى الدول المعنية، ولجنة الوزراء، وكذلك السكرتير العام لمجلس أوروبا للنشر. هذا التقرير يقتصر على بيان موجز للوقائع والحل الذي تم الوصول إليه.

المـادة (٣١)

١ – إذا لم يتم الوصول إلى حل، تعد اللجنة تقريرا مشفوعا برأيها فيما إذا كانت الوقائع المعروضة تنبئ عن مخالفة من جانب الدولة المعنية لالتزامها في ظل المعاهدة. ويجوز إثبات آراء أعضاء اللجنة حول هذه المسألة في التقرير.

٢ – يحال التقرير إلى لجنة الوزراء، كما يحال أيضا إلى الدول المعنية التي لا يجوز لها نشره.

٣ – عند إحالة التقرير إلى لجنة الوزراء يجوز للجنة أن تبدي الاقتراحات التي تراها مناسبة.

المـادة (٣٢)

١ – إذا لم تتح إحالة الموضوع إلى المحكمة طبقا للمادة ٤٨ من هذه المعاهدة خلال ثلاثة أشهر من تاريخ إحالة التقرير إلى لجنة الوزراء تصدر لجنة الوزراء قرارا بأغلبية ثلثي الأعضاء أصحاب حق حضور هذه اللجنة بما إذا كان هناك انتهاك للمعاهدة.

٢ – إذا كان قرار لجنة الوزراء إيجابيا، تحدد فيه مهلة يتعين على الدول السامية المتعاقدة أن تتخذ خلالها التدابير المطلوبة في القرار.

٣ – إذا لم تتخذ الدولة السامية المتعاقدة تدابير مرضية خلال المهلة، تصدر لجنة الوزراء قرارا بالأغلبية الموضحة في الفقرة الأولى – بما يترتب على قرارها الأصلي من أثر، وتنشر التقرير.

٤ – تتعهد الدول السامية المتعاقدة بأن تلتزم بأي قرار تتخذه لجنة الوزراء بالتطبيق للفقرات السابقة.

المـادة (٣٣)

تعقد اللجنة اجتماعاتها سرية.

المـادة (٣٤)[٥]

مع عدم الإخلال بأحكام المادة ٢٩ تتخذ اللجنة قراراتها بأغلبية الأعضاء الحاضرين الذين أدلوا

---

(٤) معدلة طبقا للبروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به في ٢١ سبتمبر ١٩٧٠.

(٥) معدلة طبقا للبروتوكول رقم ٣ الذي بدأ العمل به في ٢١ سبتمبر ١٩٧٠م.

بأصواتهم.

المـادة (٣٥)

تجتمع اللجنة حسبما تتطلب الظروف ويوجه السكرتير العام لمجلس أوروبا الدعوة للاجتماع.

المـادة (٣٦)

تضع اللجنة قواعد الإجراءات الخاصة بها.

المـادة (٣٧)

يتولى السكرتير العام لمجلس أوروبا تزويد اللجنة بالسكرتارية.

القسم الرابع

المـادة (٣٨)

تتكون محكمة حقوق الإنسان الأوروبية من عدد من القضاة يساوي عدد أعضاء مجلس أوروبا، ولا يجوز أن تضم قاضيين من جنسية واحدة.

المـادة (٣٩)

١ - تنتخب الجمعية الاستشارية أعضاء المحكمة بأغلبية الأصوات المعطاة. وذلك بالاختيار من قائمة الأسماء المحددة بمعرفة مجلس أوروبا. وكل دولة عضو تسمّي ثلاثة مرشحين منهم إثنان على الأقل من جنسيتها.

٢ - تتبع نفس الإجراءات - طالما أمكن تطبيقها - لإكمال المحكمة في حالة انضمام أعضاء جدد إلى مجلس أوروبا، وكذلك لشغل العضوية الشاغرة.

٣ - يجب أن يكون المرشحون ممن يتمتعون بصفات أخلاقية سامية، وحائزين للمؤهلات المطلوبة لشغل وظيفة قضائية عليا، أو مستشارين قانونيين ذوي كفاءة معترف بها.

المـادة (٤٠)[٦]

١ - ينتخب أعضاء المحكمة لمدة تسع سنوات، يجوز تجديد انتخابهم. على أن تنتهي مدة عضوية أربعة أعضاء ممن تم اختيارهم في الانتخاب الأول بمضي ثلاث سنوات، كما تنتهي مدة عضوية أربعة أعضاء أخرين منهم بمضي ست سنوات.

---

(٦) معدلة طبقا للبروتوكول رقم ٥ الذي بدأ العمل به في ٢٠ ديسمبر ١٩٧١م.

٢ – يتم اختيار الأعضاء الذين تنتهي مدة عضويتهم بانقضاء المدد سالفة الذكر ثلاث سنوات وست سنوات بمعرفة السكرتير العام بطريق القرعة فور إتمام الانتخاب الأول.

٣ – لضمان تنفيذ تلك القاعدة بقدر الإمكان، يجب تجديد ثلث العضوية في المحكمة كل ثلاث سنوات. يجوز للجمعية الاستشارية أن تقرر قبل اتخاذ إجراءات أي انتخاب لاحق أن تقرر أن مدة أو مدد العضوية لواحد أو أكثر ممن سيجري انتخابهم تكون لمدة تختلف عن تسع سنوات، ولكن لا تزيد عن إثنتي عشرة سنة ولا تقل عن ست سنوات.

٤ – في حالة تداخل أكثر من مدة عضوية، وطبقت الجمعية الاستشارية الفقرة السابقة، يتم تحديد مدد العضوية عن طريق قرعة يجريها السكرتير العام فور إنتهاء الانتخاب.

٥ – عضو المحكمة الذي ينتخب ليحل محل عضو أخر لم تنته مدة عضويته يشغل هذا المركز طوال المدة الباقية لسلفه.

٦ – يمارس أعضاء المحكمة مهام وظائفهم الى أن يحل غيرهم محلهم وبعد استبدالهم يستمرون في نظر الحالات المعروضة عليهم.

المـادة (٤١)

تنتخب المحكمة رئيسها ونائب الرئيس لمدة ثلاث سنوات. ويجوز إعادة انتخابهم.

المـادة (٤٢)

يتقاضى أعضاء المحكمة مكافأة عن كل يوم عمل تحددها لجنة الوزراء.

المـادة (٤٣)

تتكون المحكمة – لنظر كل دعوى تعرض أمامها – من غرفة مشورة تضم سبعة قضاة يكون من بينهم بحكم وظيفته القاضي الذي ينتمي بجنسيته إلى الدولة المعنية كطرف في الدعوى، فإذا لم يوجد تختار تلك الدولة شخصا أخر يحل محله بصفته قاضيا، وتختار أسماء باقي القضاة بطريق القرعة بمعرفة الرئيس قبل افتتاح الدعوى.

المـادة (٤٤)

للأطراف السامية المتعاقدة واللجنة فقط حق تقديم الدعوى للمحكمة.

المـادة (٤٥)

يمتد الاختصاص القضائي للمحكمة إلى جميع الدعاوي فيما يتعلق بتفسير وتطبيق هذه المعاهدة، والتي تشير إليها الأطراف السامية المتعاقدة واللجنة تطبيقا للمادة ٤٨.

---

(١) النصوص التالية معدلة وفق قواعد البروتوكول رقم ٢ الذي بدأ العمل به في ٢١ سبتمبر ١٩٧٠ والبروتوكول رقم ٥

المـادة (٤٦)

١ - لأي من الأطراف السامية المتعاقدة أن تعلن في أي وقت اعترافها بالأثر الملزم لقضاء المحكمة بذاته دون اتفاق خاص في جميع المسائل المتعلقة بتفسير وتطبيق هذه المعاهدة.

٢ - يجوز أن يكون الإعلان المشار إليه في الفقرة السابقة غير مشروط، أو مشروطا بالمعاملة بالمثل من جانب بعض الأطراف السامية المتعاقدة أو طرف معين، أو لمدة محددة.

٣ - تودع هذه الإعلانات لدى السكرتير العام لمجلس أوروبا ويجب عليه أن يرسل نسخا منها إلى الأطراف السامية المتعاقدة.

المـادة (٤٧)

لا تنظر المحكمة الدعوى إلا بعد أن تعترف اللجنة بفشل جهود التسوية الودية خلال فترة الثلاثة أشهر الموضحة بالمادة ٣٢.

المـادة (٤٨)

لكل من الجهات الآتية تقديم الدعوى إلى المحكمة، بشرط أن يكون الطرف السامي المتعاقد المعني - إذا كان واحداً - أو الأطراف السامية المتعاقدة المعنية إن كانوا أكثر من واحد خاضعين للقضاء الملزم للمحكمة. أو بموافقة الطرف السامي المتعاقد المعني - إذا كان واحدا - أو الأطراف السامية المتعاقدة المعنية إن كانوا أكثر من واحد.

أ - اللجنـة.

ب - الطرف السامي المتعاقد الذي يدّعي أحد رعاياه أنه ضحية.

جـ - الطرف السامي المتعاقد الذي عرض الحالة على اللجنة.

د - الطرف السامي المتعاقد الذي قدمت ضده الشكوى.

المـادة (٤٩)

في حالة النزاع بشأن اختصاص المحكمة تحسم هذه المسألة بحكم المحكمة.

المـادة (٥٠)

إذا تبينت المحكمة أن قرارا أو تدبيرا اتخذ من جانب سلطة قانونية أو أي سلطة أخرى لأحد الأطراف السامية المتعاقدة بالمخالفات للالتزامات الناشئة عن هذه المعاهدة، وكان القانون الداخلي للطرف المذكور يسمح فقط بتعويض جزئي عن الآثار الضارة لهذا القرار أو التدبير، فللمحكمة حسبما تراه ضروريا - أن تقضي بترضية عادلة للطرف المضرور.

المـادة (٥١)

١ - تصدر أحكام المحكمة مسببة.

٢ – إذا لم يعبر الحكم في مجمله أو في جزء منه عن إجماع آراء القضاة، فلأي قاض حق تقديم رأي مفصل.

المـادة (٥٢)

حكم المحكمة نهائي.

المـادة (٥٣)

تتعهد الأطراف السامية المتعاقدة بأن تتقبل نتائج قرارات المحكمة في أي دعوى تكون طرفا فيها.

المـادة (٥٤)

يحال حكم المحكمة إلى لجنة الوزراء التي تتولى الإشراف على تنفيذه.

المـادة (٥٥)

تضع المحكمة لائحتها الخاصة وتحدد الإجراءات الخاصة بها.

المـادة (٥٦)

١ – يتم الانتخاب الأول لأعضاء المحكمة بعد أن يصدر ثمانية أطراف سامية متعاقدة الإعلان المذكور بالمادة ٤٦.

٢ – لا يجوز تقديم أي دعوى أمام المحكمة قبل إجراء هذا الانتخاب.

المـادة (٥٧)

على كل طرف سام متعاقد أن يقدم – بناء على طلب السكرتير العام لمجلس أوروبا – بيانا بالطريقة التي يضمن بها قانونه الداخلي التنفيذ الفعال لأحكام هذه المعاهدة.

المـادة (٥٨)

يتحمل مجلس أوروبا تمويل مصروفات اللجنة والمحكمة.

المـادة (٥٩)

لأعضاء اللجنة والمحكمة – أثناء تأديتهم لوظائفهم – حق التمتع بالامتيازات والحصانات الموضحة بالمادة ٤٠ من القانون الأساسي لمجلس أوروبا، والاتفاقيات التي تمت في ظله.

المـادة (٦٠)

لا يجوز تفسير هذه المعاهدة لاستنتاج قيد أو انتقاص أي من حقوق الإنسان والحريات الأساسية

التي تحميها القوانين الداخلية لأي من الأطراف السامية المتعاقدة، أو الاتفاقيات الأخرى التي تكون طرفا فيها.

المـادة (٦١)

لا تُخِلّ هذه المعاهدة بالسلطات المخولة للجنة الوزراء بمقتضى القانون الأساسي لمجلس أوروبا.

المـادة (٦٢)

تتفق الأطراف السامية المتعاقدة على أنها لن تستفيد من المعاهدات والاتفاقيات النافذة بينها لتطلب إخضاع النزاع الناشئ من تطبيق هذه المعاهدة لطرق تسوية أخرى غير تلك المحددة في المعاهدة، ما لم يوجد اتفاق خاص على ذلك.

المـادة (٦٣)

١ – يجوز لأي دولة لدى تصديقها أو في أي وقت لاحق أن تعلن باخطار موجه إلى السكرتير العام لمجلس أوروبا أن هذه المعـاهدة تسـري على كل أو أي من الإقليم أو الأقـاليم التي تكون هى مسئولة عن علاقاتها الدولية.

٢ – تسري المعاهدة على الإقليم أو الأقاليم المسماة في الإخطار منذ اليوم الثلاثين بعد استلام هذا الإخطار من جانب السكرتير العام لمجلس أوروبا.

٣ – ومع ذلك، تطبق أحكام هذه المعاهدة على تلك الأقاليم مع الاعتبار المناسب للمتطلبات المحلية.

٤ – يجوز لأي دولة أصدرت إعلانا بالتطبيق للفقرة الأولى من هذه المادة في أي وقت لاحق أن تعلن، بالنسبة لإقليم أو أكثر من الأقاليم التي أصدرت بشأنها الإعلان، أنها تقبل اختصاص اللجنة بتلقي الشكاوي من الأفراد أو المنظمات غير الحكومية، أو مجموعات الأفراد تطبيقا للمادة ٢٥ من هذه المعاهدة.

المـادة (٦٤)

١ – يجوز لأي دولة عند التوقيع على هذه المعاهدة أو عند إيداع وثائق التصديق عليها، أن تتحفظ بشأن أي حكم خاص في المعاهدة، بالقدر الذي لا يصبح معه أي قانون نافذ في إقليمها مخالفا لهذا الحكم. ولن يسمح بالتحفظات ذات الطابع العام في ظل هذه المادة.

٢ – يجب أن يتضمن أي تحفظ يتم إبداؤه طبقا لهذه المادة بيانا موجزا عن القانون المعني.

المـادة (٦٥)

١ – لا يجوز للطرف السامي المتعاقد أن يعلن نقضه هذه المعاهدة إلا بعد مضي خمس سنوات من

الذي بدأ العمل به في ٢٠ ديسمبر ١٩٧١.

تاريخ اليوم الذي أصبح فيه طرفا فيها. وبعد مرور مهلة ستة أشهر يتضمنها إخطار يوجه الى السكرتير العام لمجلس أوروبا، الذي يتولى إبلاغه إلى الأطراف السامية المتعاقدة الأخرى.

٢ – لا يترتب على إعلان نقض هذه المعاهدة إعفاء الطرف السامي المتعاقد من التزاماته في ظل هذه المعاهدة بالنسبة لأي فعل يشكل انتهاكا لهذه الالتزامات، متى وقع الفعل من جانبه قبل التاريخ الذي أصبح فيه إعلان نقض المعاهدة نافذا.

٣ – إذا فقد أي طرف سام متعاقد عضويته في مجلس أوروبا لا يصبح طرفا في هذه المعاهدة وفقا لذات الأحكام.

٤ – يجوز نقض الاتفاقية طبقا لأحكام الفقرات السابقة بالنسبة لأي إقليم تم الإعلان عن سريان المعاهدة عليه طبقا لنصوص المادة ٦٣.

المـادة (٦٦)

١ – هذه الاتفاقية مفتوحة لتوقيع الأعضاء في مجلس أوروبا ويتم التصديق عليها وتودع وثائق التصديق لدى السكرتير العام لمجلس أوروبا.

٢ – يبدأ نفاذ هذه المعاهدة بعد إيداع عشر وثائق تصديق .

٣ – ويبدأ نفاذ المعاهدة – بالنسبة لأي تصديق لاحق – من تاريخ إيداع وثائق التصديق.

٤ – يتولى السكرتير العام لمجلس أوروبا إخطار جميع أعضاء مجلس أوروبا بنفاذ المعاهدة، وأسماء الأطراف السامية المتعاقدة التي صدقت عليها، وإيداع جميع وثائق التصديق التي قد تقدم فيما بعد.

حررت بروما في الرابع من نوفمبر ١٩٥٠ باللغتين الإنجليزية والفرنسية وكلتاهما بالتساوي رسمية معتمدة في نسخة واحدة تظل مودعة بأرشيف مجلس أوروبا، ويتولى السكرتير العام إرسال نسخ رسمية لكل من الموقعين (٧).

---

(٧) راجع الترجمة ونقصها وفق تعديلاتها بالبروتوكولين رقمي ٣ و ٥ أ . د . السيد محمد اليماني وكيل كلية الحقوق بجامعة أسيوط – مصر.

المصـادر والمراجـع

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أولا : المصادر

١ – ابن الاثير، على بن أحمد، أسد الغابة، ٥ مجلدات، المكتبة الإسلامية.

٢ – ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٢ مجلد، دار بيروت ودار صادر، بيروت، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

٣ – ابن الأزرق (أبو عبدالله) محمد بن علي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق، على سامي النشّار، مجلدان، دار الحرية، بغداد، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٤ – ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، فتاوي النساء، تحقيق إبراهيم محمد الجمل، مكتبة القرآن، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٥ – ابن تيمية، حجاب المرأة، الرئاسة العامة للإفتاء، الرياض، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٦ – ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، تحقيق محمد بن أبي سعدة، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٧ – ابن تيمية، السياسة الشرعية، دار الكتاب العربي ، بيروت.

٨ – ابن تيمية، القواعد النورانية، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السُّنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.

٩ – ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، مجلدان، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

١٠ – ابن تيمية، منهاج السُّنة، ٤ مجلدات، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١ – ابن جُزي، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، دار القلم، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م.

١٢ – ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، تحقيق فؤاد أحمد ومحمد الصفطاوي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١٣ – ابن حجر (الهيثمي) أحمد بن محمد، الفتاوي الكبرى، ٨ مجلدات، دار الثقافة، بيروت.

١٤ – ابن حزم، على بن أحمد، الأخلاق والسِّير، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٥ – ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، ٨ مجلدات، دار الاعتصام ومطبعة العاصمة، القاهرة، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٦م.

١٦ – ابن حزم، رسالة في مراتب العلوم، ترجمة، أ. ج. شجنز، ٤ مجلدات، القاضي للنشر، الولايات المتحدة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٧ – ابن حزم، الفِصَل في الملل والنِّحَل، صبيح للنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٧ – ابن حزم، المُحَلّى، تحقيق أحمد محمد شاكر، ٥ مجلدات، المطبعة المنيرية، القاهرة، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م.

١٩ – ابن حنبل، أحمد، مُسند الإمام أحمد، ٦ مجلدات، المكتب الإسلامي ودار صادر، بيروت.

٢٠ – ابن خلدون، عبدالرحمن، تاريخ ابن خلدون، ٧ مجلدات، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

٢١ – ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد، تحقيق، عبدالحليم محمد وعبدالرحمن حسن محمود، مجلدان، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٢٢ – ابن رشد، فصل المقال، تحقيق البير نصري، دار المشرق، بيروت.

٢٣ – ابن سلاّم، أبو عبيد القاسم، كتاب الأموال، تحقيق خليل محمد هرّاس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٢٤ – ابن سلامة (أبو القاسم) هبة الله، الناسخ والمنسوخ، طبع على هامش أسباب النزول للواحدي، عالم الكتب، بيروت.

٢٥ – ابن عابدين، محمد أمين، رسائل ابن عابدين، سهيل أكاديمي، لاهور، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

٢٦ – ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، جامع بيان العلم، مجلدان، دار الفكر، دمشق.

٢٧ – ابن عبدالبر، الكافي، تحقيق محمد الموريتاني، مكتبة الرياض، الرياض، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٢٨ – ابن عبدالحكم (أبو محمد) عبدالله، سيرة عمر بن عبدالعزيز، تحقيق أحمد عبيد، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

٢٩ – ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله، أحكام القرآن، تحقيق على محمد البجوي، ٤ مجلدات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

٣٠ – ابن العربي (محيى الدين) محمد بن علي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، مجلدان، دار الكتاب العربي، القاهرة.

٣١ – ابن العربي (محيى الدين)، كتاب إنشاء الدوائر، تحقيق بشهندلغ ودوركري فرمالز، بريل، ليدن، ١٣٣٩هـ/ ١٩١٩م.

٣٢ – ابن فرحون، ابراهيم بن علي، تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، طبع على هامش فتح العليّ المالك، للشيخ محمد أحمد عُلّيش، مجلدان، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.

٣٣ – ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحي صالح، مجلدان، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٣٤ – ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، تحقيق طه عبدالرؤوف طه، ٤ مجلدات، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٣٥ – ابن قيّم الجوزية، تهذيب مدارج السالكين، تحقيق عبدالمنعم صالح العِزّي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دبي، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م.

٣٦ – ابن قيّم الجوزية، الجواب الكافي، تحقيق محبّ الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٣٧ – ابن قيّم الجوزية، الروح، دار القلم، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٣٨ – ابن قيّم الجوزية، زاد المعاد، تحقيق طه عبدالرؤوف طه، مجلدان، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.

٣٩ – ابن قيّم الجوزية، الطرق الحكمية، دار المدني، جدة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤٠ – ابن قيّم الجوزية، عدّة الصابرين، تحقيق زكريا علي يوسف، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤١ – ابن قيّم الجوزية، مفتاح دار السعادة، تحقيق فكري عبدالناصر، مجلدان، دار الإفتاء، الرياض.

٤٢ – ابن كثير، اسماعيل، عمدة التفسير، تحقيق أحمد محمد شاكر، ٥ مجلدات، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٤٣ – ابن كثير، اختصار علوم الحديث، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٤٤ – ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، مجلدان، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م.

٤٥ – ابن منظور، محمد بن مكرم، قاموس المصطلحات الفنية والعلمية، تحقيق عبدالله العلايلي، ٤ مجلدات، دار لسان العرب، بيروت..

٤٦ – ابن منظور، لسان العرب، ١٥ مجلدا، دار صادر ودار بيروت، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

٤٧ – ابن نُجيم، زين العابدين بن ابراهيم، الأشباه والنظائر، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.

٤٨ – ابن هشام، عبدالملك بن أيوب، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق محمد خليل هرّاس، مجلدان، مكتبة الجمهورية، القاهرة.

٤٩ – ابن الهمّام، محمد بن عبدالواحد، شروح فتح القدير، ٨ مجلدات، دار صادر، بيروت.

٥٠ – ابن الوزير، محمد بن المرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٥١ – ابو داوود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، تحقيق محمد عبدالحميد، ٥ مجلدات، دار إحياء السنة النبوية، دمشق.

٥٢ – أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم، كتاب الخراج، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٥٣ – الألباني، محمد ناصر الدين، الجامع الصغير، مجلدان، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٥٤ – الآمدي، علي بن محمد بن سالم، الإحكام في أصول الأحكام، مجلدان مكتبة المعارف، القاهرة، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م.

٥٥ – الأنصاري، عبدالعلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت، طبع على هامش كتاب المستصفى،

للإمام الغزالي، تحقيق محب الله بن عبدالشكور، مجلدان، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م.

٥٦ – الأعرج (أبو الفضل) محمد بن عبدالوهاب، تحرير السلوك في تدبير الملوك، تحقيق فؤاد أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

٥٧ – أرسطو، علم الأخلاق، ترجمة من الفرنسية الى العربية، أحمد لطفي السيد، مجلدان، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة وطهران، ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م.

٥٨ – الأشعري (أبو الحسن) على بن اسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين، مجلدان، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٥٩ – الأشعري، مقالات الإسلاميين تحقيق محمد عبدالحميد، مجلدان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

٦٠ – الأزرقي، محمد بن عبدالله، أخبار مكة، تحقيق رشدي ملحس، مجلدان، دار الأندلس، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٦١ – الأوزاعي، عبدالرحمن بن عمر، فقه الأوزاعي، تحقيق عبدالله محمد الجبوري، مجلدان، وزارة الأوقاف، بغداد، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٦٢ – الباجي (الأندلسي) سليمان بن خلف، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حمّاد، مؤسسة الزُعبي، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٦٣ – البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ٩ مجلدات، مطبعة دار الشعب، القاهرة.

٦٤ – البصري، عبدالحسين محمد، كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، مجلدان، المعهد الفرنسي، دمشق ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

٦٥ – البغوي، حسين بن مسعود الفرّا، شرح السنّة، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ١٦ مجلد، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٦٦ – البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٨م.

٦٧ – بيكثال، محمد، ترجمة القرآن الكريم، جلويل ببليشينج، شيكاغو.

٦٨ – البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق أحمد صقر، مجلدان، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

٦٩ – البيهقي، معرفة السُنن والآثار، تحقيق أحمد صقر، مجلدان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

٧٠ – الترمذي، محمد بن عيسى، سُنن الترمذي، تحقيق عزت عبيد الدعّاس، ١٠ مجلدات، مطابع الفجر، دمشق، ١٣٧٨هـ/ ١٩٦٨م.

٧١ – التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد في علم الكلام، مجلدان، دار المعارف النعمانية، لاهور، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٧٢ – التميمي (البغدادي) عبدالقاهر بن طاهر، أصول الدين، مطبعة الدولة، اسطنبول، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م.

٧٣ – الثعالبي، عبدالملك بن محمد، الأشباه والنظائر، تحقيق محمد المصري، عالم الكتب ومكتبة المثنى، بيروت والقاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٧٤ – ثوماس، باتريك هيوغز وآخرون، قاموس الإسلام، الناشر دبليو. اتش. آلن وشركاه، لندن، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م.

٧٥ – الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

٧٦ – الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، أحكام القرآن، ٣ مجلدات، مطبعة الأوقاف الإسلامية، القسطنطينية، ١٣٣٥هـ/ ١٩١٦م.

٧٧ – الجويني (أبو المعالي) عبدالملك بن عبدالله، غياث الأمم، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد أحمد، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٧٨ – حجازي، محمد محمود، التفسير الواضح، مجلدان، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٧٩ – الحَمَوي، (ابن أبي الدّم) إبراهيم بن عبدالله، أدب القاضي، تحقيق محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٨٠ – حميد الله، محمد، الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٨١ – خان، محمد محسن، ترجمة صحيح البخاري، ٩ مجلدات، هلال يانيلاري للطباعة والنشر، أنقرة، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

٨٢ – الخصّاف، (أبو بكر) أحمد بن عمرو الشيباني، أدب القاضي، تحقيق فرحات زيادة، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٨٣ – الخطيب البغدادي، (أبو بكر) أحمد علي بن ثابت، الفقيه والمتفقه، مراجعة اسماعيل الأنصاري، مجلدان، دار احياء السنة النبوية، القاهرة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٨٤ – الخطيب، محمد خليل، خُطب المصطفى صلّى الله عليه وسلّم، دار الاعتصام، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٨٥ – خليل (طاش كُبرى زادة) أحمد مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، مجلدان، تحقيق كامل بكري وعبدالوهاب ابو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

٨٦ – الدار قطني، علي بن عمر، سُنن الدار قطني، تحقيق عبدالله هاشم يماني، مجلدان، دار المحاسن، القاهرة، ١٩٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

٨٧ – الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي ٤ مجلدات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.

٨٨ – الدهلوي (شاه وليّ الله) أحمد بن عبدالرحيم، حُجة الله البالغة، تحقيق سيد سابق، مجلدان، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

٨٩ – الدينوري (ابن قتيبة) عبدالله بن مسلم، الإمامة والسياسة، مجلدان، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

٩٠ – الرازي (الفخر)، محمد بن عمر، التفسير الكبير، ٣٢ مجلد، المطبعة البهية، القاهرة.

٩١ – الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٩٢ – الرُملي (الشافعي الصغير) محمد بن أحمد، نهاية المحتاج، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م.

٩٣ – الزركشي، (بدر الدين) محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل ابراهيم، ٤ مجلدات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م.

٩٤ – الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشّاف، ٤ مجلدات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م.

٩٥ – السجستاني، عبدالله بن سليمان، **كتاب المصاحف**، تحقيق أرثر جفري، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

٩٦ – السجستاني (أبو سليمان المنطقي) محمد بن طاهر، مُنتخب صوان الحكمة، تحقيق عبدالرحمن بدوي، طهران، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٩٧ – السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت.

٩٨ – السرخسي، محمد بن أحمد، شرح كتاب السِّير الكبير، تحقيق صلاح الدين المنجّد، ٥ مجلدات، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

٩٩ – السرخسي، المبسوط، ٦ مجلدات، دار المعرفة، بيروت.

١٠٠ – السلّمي، عز الدين بن عبدالسلام، قواعد الإحكام في مصالح الأنام، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

١٠١ – السمرقندي، علاء الدين، تُحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٠٢ – السيُوطي، (جلال الدين) عبدالرحمن، الأشباه والنظائر، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م.

١٠٣ – السيوطي، تدريب الرّاوي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

١٠٤ – الشاطبي، ابراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق عبدالحميد محيي الدين، ٤ مجلدات، دار صبيح للنشر، القاهرة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

١٠٥ – الشافعي ، محمد بن ادريس، الأمّ، ٨ مجلدات، دار المعرفة بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١٠٦ – الشافعي، جماع العلم، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٠٧ – الشافعي، الرسالة. دار الفكر، دمشق، ١٣٠٩هـ/ ١٨٩١م.

١٠٨ – الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم بن أحمد، الملل والنِّحَل، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، مجلدان، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

١٠٩ – الشهروزي، (ابن الصلاح) عثمان بن عبدالرحمن، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

١١٠ – الشوكاني، محمد بن علي، السَّيل الجرّار، مجلدان، تحقيق قاسم غالب وآخرون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٣م.

١١١ – الشوكاني، نيل الأوطار، ٩ مجلدات، دار الجيل، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١١٢ – الشَّيباني، محمد بن الحسن، كتاب الأصل، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، ٤ مجلدات، دائرة المعارف البريطانية، حيدر أباد الركن، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١١٣ – الشَّيباني، كتاب السِّيَر الكبير، تقديم مجيد خدّوري، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

١١٤ – الشَّيباني، الكَسب، تحقيق، سهيل زكّار، الناشر عبدالهادي حرصوفي، دمشق، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١١٥ – الطبري، محمد بن جرير، اختلاف الفقهاء، تحقيق فريدريك كورن، الناشر محمد أمين دمج ، بيروت.

١١٦ – الطبـري، تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ١٠ مجلدات، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

١١٧ – الطبري، جامع البيان، ٣٠ مجلد، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢م.

١١٨ – الطبـري، علي بن ربّن، الدين والدولة، تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١١٩ – الطَّبرُسي، (أبو علي) الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ١٠ مجلدات، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م.

١٢٠ – الطحاوي، أبو جعفر، مُشكل الآثار، مجلدان، دار صادر، بيروت.

١٢١ – الطيبي، الحسين بن عبدالله، الخلاصة في أصول الحديث، تحقيق صبحي السامرائي، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١٢٢ – العامري (النيسابوري) محمد بن يوسف، السعادة والإسعاد، اعداد مجتبى مينوفي، وسباندن، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.

١٢٣ – عبدالجبار (القاضي) بن أحمد، المغني، تحقيق عبدالحليم محمود وسليمان دنيا – ٢٠ مجلد – الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

١٢٤ – (القاضي) عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق أحمد بن حسين وعبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

١٢٥– (القاضي) عبدالجبار، متشابه القرآن، تحقيق عدنان زرزور، مجلدان، دار التراث، القاهرة.

١٢٦ – عبدالله يوسف علي، ترجمة القرآن الكريم باللغة الإنجليزية، مؤسسة الأمانة، برنت ود، ماري لاند – الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٢٧ – العسقلاني (ابن –حجر) أحمد على محمد، بلوغ المرام، دار الكتب الإسلامية، بيروت.

١٢٨ – العكبري (المفيد) محمد بن النعمان، الفصول المختارة، مجلدان، دار الأضواء، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٢٩ – الغزالي (أبو حامد) محمد بن محمد، الأربعين في أصول الدين، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٣٠ – الغزالي ، إحياء علوم الدين، ١٦ مجلد، دار الشعب، القاهرة.

١٣١ – الغزالي، المُستصفى، تحقيق مُحب الله بن عبدالشكور، مجلدان، المطبعة المنيرية، القاهرة، ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م.

١٣٢ – الغزالي، الوجيز، مجلدان، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٣٣ – الفارابي (أبو النصر) محمد بن محمد، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البير نصري، دار المشرق، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١٣٤ – الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق د. البير نصري، دار المشرق، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٣٥ – الفارابي ، كتاب الملّة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

١٣٦ – الفارابي، كتاب السياسة المدنيّة، تحقيق فوزي نجّار.

١٣٧ – الفتوحي، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السُّنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٣٨ – الفرّا (أبو يعلي) محمد بن الحسن، المعتمد في أصول الدين، تحقيق زيدان حدّاد، دار المشرق، بيروت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

١٣٩ – الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ٤ مجلدات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م.

١٤٠ – قُدامة، قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٣٤١هـ/ ١٩٨١م.

١٤١ – القُرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ٢٠ مجلد، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

١٤٢ – القلقشندي، أحمد بن عبدالله، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبدالستار أحمد فرّاج ، عالم الكتب، بيروت.

١٤٣ – القيسي، مكّي بن أبي طالب، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، تحقيق أحمد حسن فرحات، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

١٤٤ – الكاندهلوي، محمد يوسف، حياة الصحابة، ٣ مجلدات، دار الوعي، حلب، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١٤٥ – مالك بن أنس، الموطأ، مجلدان، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

١٤٦ – المالكي (ابن الطلاّع) محمد بن فرج، أقضية الرّسول صلى الله عليه وسلم، تحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٤٧ – الماوردي، على بن محمد، الأحكام السلطانية، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١٤٨ – الماوردي، أدب القاضي، تحقيق محيى هلال السرحان، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١٤٩ – الماوردي، الربا، دار الأنصار، القاهرة.

١٥٠ – (مسكوية) أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي، تهذيب الأخلاق، مكتبة دار الحياة، بيروت.

١٥١ – مسلم بن الحجاج بن مسلم، صحيح مُسلم، ١٨ مجلد، دار الفكر، القاهرة وبيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٥٢ – مشكاة المصابيح (أحاديث نبوية من الصحاح الستة) ترجمها الى الإنجليزية الحاج فضل الكريم، ميشون ببلشر آند بوك هاوس، دكّا ولاهور، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

١٥٣ – المقدسي، أحمد بن عبدالرحمن بن قدامة، المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٥٤ – المقدسي، مختصر منهاج القاصدين، علق عليه شعيب الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١٥٥ – المقدسي، المُغني، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م.

١٥٦ – موسوعة الخراج، تحوي:

أ – كتاب الخراج، للقاضي أبي يوسف.

ب – كتاب الخراج، ليحيى بن آدم.

جـ – أحكام الخراج، لعبدالرحمن بن أحمد الحنبلي.

دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٥٧ – النُباهي، على بن عبدالله، تاريخ قضاة الأندلس، المكتب التجاري، بيروت.

١٥٨ – النووي، محيى الدين بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، المطبعة المنيرية، القاهرة.

١٥٩ - النووي، يحيى بن شرف الدين، الاربعين النووية، ترجمة دعز الدين إبراهيم ودينيس جونسون، دار القرآن الكريم، دمشق، ١٣٩٧هـ/ ١٩٦٧م.

١٦٠ - النيسابوري (الحاكم) محمد بن عبدالله، المستدرك، ٤ مجلدات، مطابع النصر الحديثة، الرياض، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

١٦١ - هِنز، والتر، المكاييل والأوزان الإسلامية، ترجمة كامل العسيلي، الجامعة الأردنية، عمان، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

١٦٢ - الواحدي، على بن أحمد، أسباب النزول، عالم الكتب، بيروت.

١٦٣ - وكيع، محمد بن خلف بن حيّان، أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ثانيا : المراجع العربية الحديثة

١ – أبو أتلة، خديجة، الإسلام والعلاقات الدولية، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢ – أبو حبيب، سعدي، الوجيز في المبادئ السياسية في الإسلام، دار البلاد، جدة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٣ – أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة، حياته وعصره، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م.

٤ – أبو زهرة، أصول الفقه، مطبعة مخيمر، القاهرة، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.

٥ – أبو زهرة، ابن حنبل، حياته وعصره، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م.

٦ – أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

٧ – أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٨ – أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

٩ – أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٠ – أبو زهرة، فلسفة العقوبة في التشريع الإسلامي، الجامعة العربية، مطبعة مخيمر، القاهرة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١١ – أبو السعود، محمود، خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي، دار القرآن الكريم، بيروت ودمشق، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١٢ – أبو سنّة، أحمد فهمي، الفقه الإسلامي أساس التشريع، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١٣ – أبو شادي، أحمد زكي، ثورة الإسلام، دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٤ – أبو عيد، عارف خليل، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

١٥ – أبو فارس، محمد عبدالقادر، أسس في التصوّر الإسلامي، دار الفرقان، عمّان، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٦ – أبو فارس، القضاء في الإسلام، دار الفرقان، عمّان، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٧ – أبو فارس، القاضي أبو يعلى وكتابه الأحكام السلطانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

١٨ – أمين، أحمد، كتاب الأخلاق، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

١٩ – الأنصاري، عبدالحميد اسماعيل، الشورى وأثرها، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٢٠ – البارّ، محمد علي، عمل المرأة في الميزان، الدار السعودية، جدة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٠م.

٢١ – باسلامة، حسين عبدالله، تاريخ الكعبة المعظمة، تهامة، جدة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.

٢٢ – آل بسّام، عبدالله بن عبدالرحمن، تيسير العلاّم في شرح عمدة الأحكام، مطبعة الحلبي، القاهر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢٣ – باشا، ابراهيم رفعت، مرآة الحرمين، دار المعرفة، بيروت.

٢٤ – بدران، أبو العينين بدران ، أحكام التركات والمواريث، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

٢٥ – بدران، العلاقات الإجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

٢٦ – بدوي، جمال، تعدد الزوجات في الشريعة الإسلامية، إتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة وكندا، ماري لند.

٢٧ – بدوي، عبدالرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٢٨ – البرهاني، محمد هشام، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية، مطبعة الريحاني، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٢٩ – بك، أحمد عيسى، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٣٠ – بك (المحامي) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق احسان حقي، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٣١ – بلاّت، شارلز، رسالة في الحلم عند العرب، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٣٢ – بليق، عز الدين، منهاج الصالحين، دار الفتح، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٣٣ – البنّا، جمال، الإسلام والحركة النقابية، مطبعة النصر، القاهرة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٣٤ – البنّا، الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٣٥ – البنّا، حسن، مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت.

٣٦ – البنّا، حسن، مجموعة الرسائل، المؤسسة الإعلامية، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٣٧ – بن عامر، محمد، ملخص الأحكام الشرعية، المطبعة الأهلية، بنغازي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٣٨ – بن بنّي، مالك، تأملات، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٣٩ – بهنسي، أحمد فهمي، السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٤٠ – البهيّ، محمد، الدين والدولة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٤١ – الترمانيني، عبدالسلام، حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٣٦٦هـ/ ١٩٧٦م.

٤٢ – التضامن الإسلامي، إصدار وكالة الأنباء الكويتية، الكويت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٤٣ – جرف، طعيمة، نظرية الدولة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٤٤ – جريشة، علي، إعلان دستوري إسلامي، دار الوفاء، القاهرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤٥ – جريشة، مصادر التشريع الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٤٦ – الجزائري، أبو بكر جابر، فصل الخطاب في المرأة والحجاب، الرئاسة العامة للإفتاء، الرياض، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤٧ – الجزائري، منهاج المسلم، دار الفتح، القاهرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤٨ – الجزيري، عبدالرحمن، الفقه على المذاهب الأربعة، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

٤٩ – جميل، حسين، حقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٥٠ – الجميلي، خالد رشيد، الجعالة وأحكامها، دار الندوة الجديدة، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٥١ – الجندي، أنور، إطار إسلامي للفكر المعاصر، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٥٢ – الجندي، حركة تحرير المرأة، دار الأنصار، القاهرة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٥٣ – الجندي، عبدالحليم، أحمد بن حنبل، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٥٤ – الجندي، نحو تقنين جديد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٥٥ – حسن، ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام، مكتبة دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

٥٦ – حسين، أحمد، العلم والمال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة.

٥٧ – الحصري، أحمد، التركات والوصايا، مكتبة الأقصى، عمّان، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م.

٥٨ – الحصري، النكاح والقضايا المتعلقة به، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

٥٩ – حلمي، محمود، نظام الحكم الإسلامي، مقارناً بالنظم المعاصرة، مجهول الناشر والتاريخ.

٦٠ – حلمي، مصطفى، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٦١ – الحوفي، أحمد محمد، من أخلاق النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٦٢ – حوّي، سعيد، الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٦٣ – حوّى، فصول في الإمرة والأمير، دار السلام للطباعة والنشر.

٦٤ – الخالدي، محمود، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٦٥ – الخالدي، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٦٦ – الخالدي، زكاة النقود الورقية المعاصرة، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٦٧ – الخالدي، سسيولوجية الإقتصاد الإسلامي، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٦٨ – الخالدي، نظام الشورى في الإسلام، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٦٩ – خدّوري، مجيد، الحرب والسلم في شرعة الإسلام، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٧٠ – خضر، محمد حمد، الإسلام وحقوق الإنسان، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.

٧١ – الخضري (بك) محمد، إتمام الوفاء، دار الوفاء، القاهرة.

٧٢ – الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٧٣ – خلاّف، عبدالوهاب، السياسة الشرعية، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٧٤ – خلاّف، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٧٥ – خلاّف، مصادر التشريع الإسلامي، دار القلم، الكويت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٨٧م.

٧٦ – خلّيف، فتح الله، ابن سينا ومذهبه في النفس، جامعة بيروت العربية، بيروت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٧٧ – الخولي، البهي، الثروة في ظل الإسلام، دار القلم، الكويت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٧٨ – خيرت، أحمد، مركز المرأة في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

٧٩ – درّاز، محمد عبدالله، دراسات اسلامية، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٨٠ – درّاز، دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق وتعريب عبدالصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٨١ – الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٨٢ – الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسّرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

٨٣ – الرافعي، مصطفى صادق، الإسلام نظام إنساني، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٨٤ – الراوي، عبدالستار، العقل والحرية في فكر القاضي عبدالجبار، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٨٥ – رضا، محمد رشيد، حقوق النساء في الإسلام، تعليق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق.

٨٦ – رضا، الوحي المحمّدي، مطبعة المنار، القاهرة.

٨٧ – الرفاعي، أنور، الإسلام في حضارته ونظمه، دار الفكر، دمشق، ١٣٨٣هـ/ ١٩٧٣م.

٨٨ – الريّس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٨٩ – الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٩٠ – الزحيلي، نظرية الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٩١ – الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٩٢ – زيدان، عبدالكريم، أحكام الذميين في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٩٣ – زيدان، مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٩٤ – زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، مطبعة المعاني، بغداد، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٩٥ – زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٩٦ – سابق، سيّد، فقه السنّة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٩٧ – سامي، محمود، المختصر في أسماء الله الحسنى، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.

٩٨ – السّباعي، مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، المكتب الإسلامي، دمشق وبيروت، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.

٩٩ – سرحان، عبدالعزيز محمد، حقوق الإنسان في القانون الدولي، جامعة الكويت، الكويت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٠٠ – سعيد، محمد رأفت، المتهم وحقوقه في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنار، الزرقاء «الأردن»، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٠١ – السنهوري، عبدالرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، المجمع العلمي الإسلامي، بيروت.

١٠٢ – شحاته، محمود شحاته، في رحاب السنّة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١٠٣ – الشرباصي، أحمد، من أدب الحديث، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١٠٤ – الشرقاوي، عفت، في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٠٥ – الشريف، أحمد ابراهيم، دور الحجاز في الحياة السياسية العامة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٠٦ – الشريف، شرف على سلطان، الإجارة الواردة على عمل الإنسان، دار الشروق، جدة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٠٧ – الشكعة، مصطفى، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٠٨ – الشكعة، الإمام مالك بن أنس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٠٩ – الشكعة، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١١٠ – شلبي، محمد مصطفى أحكام الأسرة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١١١ – شلبي، أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١١٢ – شلبي، الفقه الإسلامي أساس التشريع، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١/٣هـ/ ١٩٧١/٥م.

١١٣ – الصابوني، محمد علي ، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١١٤ – الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م.

١١٥ – الصالح، محمد بن أحمد، الظل في الشريعة الإسلامية، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١١٦ – الصالح، صبحي، علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

١١٧ – الصالح، معالم الشريعة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١١٨ – صالح، محمد زكي، الترتيب والبيان عن تفضيل آي القرآن، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

١١٩ – صالح، أحمد محمد، التكافل الاجتماعي في الإسلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، دار الثقافة والنشر، الرياض، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٢٠ – الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.

١٢١ – صعب، حسن، الإسلام والإنسان، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م.

١٢٢ – صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٢٣ – ضميرية، عثمان جمعة، التصوّر الإسلامي للكون والحياة والإنسان، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٢٤ – طبلية، القطب محمد القطب، الإسلام وحقوق الإنسان، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٢٥ – الطماوي، سليمان محمد، السلطات الثلاث في الدساتير العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٢٦ – العاني، محمد شفيق، الفقه الإسلامي ومشروع القانون المدني الموحد في البلاد العربية، الجامعة العربية، القاهرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

١٢٧ – عبدالباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار التراث العربي، بيروت.

١٢٨ – عبدالله، عبدالغني بسيوني، النظم السياسية، الدار الجامعية، الإسكندرية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٢٩ – عثمان، محمد رفعت، رياسة الدولة، دار الكتب الجامعية، القاهرة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

١٣٠ – عثمان، محمد فتحي، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٣١ – عبده، عيسى، بنوك بلا فوائد، دار الإعتصام، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

١٣٢ – عبده، محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، مؤسسة الدراسات العربية، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١٣٣ – عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو ربة، دار المعارف، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١٣٤ – عِتر، نور الدين، المعاملات المصرفية والربوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٣٥ – عرنوس، محمود بن محمد، تاريخ القضاء في الإسلام، المطبعة المصرية الأهلية الحديثة، القاهرة.

١٣٦ – العروي، عبدالله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٣٧ – العشماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٨م.

١٣٨ – العشماوي، روح العدالة، مكتبة مدبولي ودار اقرأ، القاهرة وبيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٣٩ – عفيفي، محمد صادق، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، دار الإعتصام، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٤٠ – العقّاد، عباس محمود، موسوعة العقّاد الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

١٤١ – علي، أسعد أحمد، تفسير الحديث النبوي، دار الرائد العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٤٢ – علوان، عبدالله ناصح، تربية الأولاد في الإسلام، دار السلام، القاهرة وبيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٤٣ – علوان، نظام الرق في الإسلام، دار السلام، القاهرة وبيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٤٤ – علي، عبدالمعطي ومحمد جلال أبو الفتوح، الفكر السياسي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٤٥ – عَمارة، محمد، الإسلام والسلطة الدينية، دار الثقافة، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٤٦ – عَمارة، محمد، الإسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٤٧ – عَمارة، العدل الإجتماعي لعمر بن الخطاب، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١٤٨ – عَمارة، الفكر الإجتماعي لعلي بن أبي طالب، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

١٤٩ – عَمارة، نظرية الخلافة الإسلامية، دار الثقافة الجديدة، جدة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٥٠ – العَمري، جلال الدين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ترجمة محمد أجمل، شركة الشعاع للنشر، الكويت.

١٥١ – عودة، عبدالقادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٥٢ – عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، مطابع المختار الإسلامي، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

١٥٣ – عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٥٤ – عودة، المال والحكم في الإسلام، الدار السعودية، جدة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

١٥٥ – عويس، عبدالحليم، حقوق الإنسان في الإسلام، الشركة السعودية للأبحاث، جدة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٥٦ – عويس، قضية المرأة، الشركة السعودية للأبحاث، جدة.

١٥٧ – عويس، نظام الأسرة، الشركة السعودية للأبحاث، جدة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٥٨ – عوض، بدوي عبداللطيف، النظام المالي الإسلامي المقارن، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

١٥٩ – غالب، مصطفى، ابن سينا، مكتبة الهلال، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٦٠ – الغزالي، محمد، جهاد الدعوة، دار الكتب، الجزائر، ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م.

١٦١ – الغزالي، التعصُّب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

١٦٢ – الغزالي، خُلُق المسلم، مطابع قطر الوطنية، الدوحة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

١٦٣ – الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الأنصار، القاهرة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٦٤ – الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٦٥ – غريفوار، فرانسوا، المذاهب الأخلاقية، ترجمة قتيبة المعروفي، منشورات عويدات، بيروت وباريس، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٦٦ – فائز، أحمد، دستور الأسرة في ظل الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٦٧ – فرج، توفيق حسن، المدخل للعلوم القانونية، دار الجامعة، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٦٨ – فرغل، يحى هاشم، الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر، دار الإعتصام، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٦٩ – الفنجري، أحمد شوقي، الحرية السياسية في الإسلام، دار القلم، الكويت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١٧٠ – فهمي، مصطفى أبوزيد، فنّ الحكم في الإسلام، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٧١ – القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٧٢ – القرضاوي، يوسف، شريعة الإسلام خلودها وصلاحها، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

١٧٣ – القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٧٤ – القرنشاوي، عبدالجليل، دراسات في الشريعة الإسلامية، جامعة بنغازي، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١٧٥ – القطّان، منّاع خليل، التشريع والفقه الإسلامي تاريخاً ومنهجاً، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

١٧٦ – قطب، سيّد، خصائص التصور الإسلامي، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٧٧ – قطب، السّلام العالمي والإسلام، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٧٨ – قطب، العدالة الإجتماعية في الإسلام، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

١٧٩ – قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٨٠ – قطب، محمد، الإنسان بين المادية والإسلام، دار الشروق، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٨١ – قطب، شُبهات حول الإسلام، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٨٢ – الكبيسي، محمود مجيد بن سعود، الصغير بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء، إدارة إحياء التراث الإسلامي، الدوحة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٨٣ – كحالة، عمر رضا، الفلسفة الإسلامية وملحقاتها، مطبعة الحجاز، دمشق، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

١٨٤ – الكفراوي، عوف محمود، الآثار الإقتصادية والإجتماعية للإنفاق العام في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

١٨٥ – كلزيه، عبدالوهاب، الشرع الدولي في عهد الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٨٦ – الكواكبي، عبدالرحمن أحمد بن مسعود، طبائع الإستبداد، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٨٧ – لاووست، هنري، (مستشرق فرنسي)، أصول الإسلام ونظمه في السياسة والإجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ترجمة محمد عبدالعظيم على، تعليق مصطفى حلمي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م.

١٨٨ – مبارك، محمد زكي عبدالسلام (زكي مبارك)، الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب، القاهرة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

١٨٩ – المحامي، محمد كامل حسن، الجزية في الإسلام، مكتبة الحياة، بيروت.

١٩٠ – محفوظ، جمال الدين، المدخل الى العقيدة والإستراتيجية العسكرية الإسلامية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦م.

١٩١ – المحمصاني، صبحي، تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٩٢ – محيسن، محمد سالم، الفضائل في ضوء الكتاب والسُنّة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

١٩٣ – مدكور، محمد سلام، مناهج الإجتهاد في الإسلام، جامعة الكويت، الكويت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١٩٤ – المرصفاوي، جمال صادق، وآخرون، نظام القضاء في الإسلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٩٥ – مزروعة، محمود محمد، دراسات في علم الأخلاق، مكتب الرياض للطباعة الأميرية، الرياض، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٩٦ – مشهور، مصطفى، قضية الظلم في ضوء الكتاب والسنّة، دار المسار، عمان، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٩٧ – معروف، ناجي، تاريخ علماء المستصرية، مطبعة العاني، بغداد، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

١٩٨ – معروف، علماء النظاميات ومدارس الشرق الإسلامي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١٩٩ – مُغنيّة، حسن، قضاء العرب، مؤسسة عزالدين، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٠٠ – مُغنيّة، محمد جواد، فلسفة الأخلاق في الإسلام، دار التيار الجديد ودار الجواد، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢٠١ – منّان، م.أ، الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، ترجمة منصور ابراهيم التركي، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٢٠٢ – المنجّد، صلاح الدين، النظم الدبلوماسية في الإسلام، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٠٣ – منصور، عبدالعظيم، الأخلاق وقواعد السلوك في الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٢٠٤ – منصور، علي علي، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٢٠٥ – منيمنة، جميل. م، مشكلة الحرية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٢٠٦ – المودودي، أبو الأعلى، تدوين الدستور الإسلامي، دار التراث العربي، بيروت.

٢٠٧ – المودودي، الحجاب، الدار السعودية للنشر، جدة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢٠٨ – المودودي، الحكومة الإسلامية، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.

٢٠٩ – المودودي، الرّبا، دار الأنصار، القاهرة.

٢١٠ – المودودي، القانون الإسلامي والدستور، المطبوعات الإسلامية المحدودة، لاهور، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

٢١١ – المودودي، منهاج الإنقلاب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٢١٢ – المودودي، نظرية الإسلام السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢١٣ – المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن إصلاحي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٢١٤ – موسوعة جمال عبدالناصر الفقهية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، دار التحرير، القاهرة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

٢١٥ – موسى، محمد العزب، حرية الفكر، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٢١٦ – موسى، محمد يوسف، أحكام الأحوال الشخصية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.

٢١٧ – موسى، التركة والميراث، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م.

٢١٨ – موسى، النسب وآثاره، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.

٢١٩ – النبرواي، فتحية ومحمد نصر مهنّا، تطور الفكر السياسي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢٢٠ – النبهان، محمد فاروق، نظام الحكم في الإسلام، جامعة الكويت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٢٢١ – النحوي، عدنان، ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية، دار الإصلاح، الدمّام، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٢٢٢ – النمر، عبدالمنعم، الإسلام والمبادئ المستوردة، دار الشروق، القاهرة، وبيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢٢٣ – هيكل، محمد حسين، الفاروق عمر، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢٢٤ – وات، مونتغمري، و ، الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢٢٥ وافي، علي عبدالواحد، حقوق الإنسان في الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٩م.

٢٢٦ – وهبة، توفيق علي، دور المرأة في المجتمع الإسلامي، دار اللواء، الرياض، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٢٧ – ياسين، محمد نعيم، حقيقة الجهاد في الإسلام، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ثالثا : المراجع الأجنبية

1 - "Abdul-Sattar, M., Ibn Khaldun's **Contribution of Economic thought**, cited in: **Contemporary aspects of economic thinking in Islam**, published by the Muslim Students Association in the USA and Canada, printed by International Graphics Printing Service, Brentwood Maryland, 1400 AH/1980 AD).

2 - Abu Layla, Muhammad and others, **Faith Meets Faith**, ed. Gavin D'costa, (BFSS Re Centre, London, 1408 AH/1988 AD).

3 - Ahmed, Khurshid, **Islam, its Meaning and Message**, (Islamic Council of Europe London, 1397 AH/1976 AD).

4 - Ahmad, K.N., **The Muslim Law of Divorce**, (The Islamic Research Institute, Islamabad, 1392 AH/1972 AD).

5 - Arnold, T.W., **The Preaching of Islam**, (Lahore, 1397 AH/ 1976 AD).

6 - A'zami, Muhammad Mustafa, **Studies in Hadith Methodology and Literature**, (American Trust Publications, Indiana, 1398 AH/ 1977 AD).

7 - A'zami, Muhammad Mustafa, **Studies in Early Hadith Literature**, (American Trust Publication, Indiana, 1399 AH/ 1978 AD).

8 - Beddard, Ralph, **Human Rights and Europe**, (Sweet & Maxwell, London, 1400 AH/ 1980 AD).

9 - Bell and Watt, **Introduction to the Quran**, (Edinburgh University Press, 1397 AH/ 1977 AD).

10- Brelvi, Muhammad, **The Impact of Islam on Human Progress**, (Technical Printers, Karachi, 1384 AHG/ 1964 AD).

11- al-Buraei, Muhammad, **Administrative Development: an Islamic Perspective**, (KPI Limited, London, 1405 AH/ 1985 AD).

12- Coulson, N.J., **In the Muslim Law**, (Cambridge University Press, 1391 AH/ 1971 AD).

13- **A Model of an Islamic Constitution**, (Islamic Council, London, 1404 AH/ 1983 AD).

14- **The Constitution of the United States of America.**

15- **Dictionary of Philosophy and Psychology**, ed. James Mark Baldwin, 2 vols., (The Macmillan Company and Macmillan and co., Limited, New York & London, 1320 AH/1902 AD).

16- **Digest of Case-Law Relating to the European Convention on Human rights**, (Council of Europe, U.G.A., Heule, 1390 AH/1970 AD).

17- **Dimensions of Human Rights**, ed. Karel Vasak, 2 Vols., (UNESCO, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1402 AH/ 1982 AD).

18- Doi, 'Abdul-Rahman I., **Shari'ah: The Islamic Law**, (Ta-Ha Publishers, London, 1404 AH/ 1984 AD).

19- Donaldson, M. Dwight M., **Studies in Muslim Ethics**, (S.P.C.K. London, 1383 AH/ 1963 AD).

20- el-'Awa, Muhammad S., **On the Political System of the Islamic State**, (American Trust Publication, Indiana, 1398 AH/ 1978 AD).

21- El-'Awa, Muhammad' Abdullah Selim, **The Theory of Punishment in Islamic Law**, Ph. D. thesis (University of London, School of Oriental and African Studies, Dept. of Law, 2.1392 AH/ 3.1972 AD).

22- **The Encyclpedia Americana**, (International Edition), 30 vols., Americana corporation, New York, 1393 AH/1973 AD).

23- **The Encyclopedia of Islam**, ed. J. Schacht, H.A.R. Gibb and others, 5 vols., (E.J. Brill and Luzac & co., Leiden and London, 1380 AH/ 1960 AD, and the edition of 1398 AH/ 1978 AD).

24- **The Encyclopedia of Philosophy**, ed. Paul Edwards, 8 Vols., (The MacMillan Company & The free press, New York, and Collier-MacMillan Limited, London, 1387 AH/ 1967 AD).

25- **The International Encyclopedia of Social Sciences**, David L. Sills editor, 18 vols., (The MacMillan Company & The Free Press, New York, N.D.).

26- Escovitz, Joseph H. **The office of Qadi al-Qudat in Cairo under the Bahri Mamluks**, (Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1404 AH/ 1984 AD).

27- **European Convention for the Protectin of Human Rights and Fundamental Freedoms**, (Council of Europ, Paris, 1370 AH/ 1950 AD).

28 - Faruqi, Muhammad Yusuf, **The Early Islamic History as a Model for Development of some Legal Categories**, Ph. D. thesis, (Faculty of Arts, University of Exeter, 1408 AH/ 1984 AD).

29- Freeman-Grenville, G.S.P., **The Muslim and Christian Calendars**, (Rex Collins Ltd, London, 1397 AH/ 1977 AD).

30- Gastil, Raymond, D., **Freedom in the World**, (Freedom House, New York, 1400 AH/ 1980 AD).

31- Goldziher, Ignaz, **Introduction to Theology and Law**, translated to English by, Andras and Ruth Hamori, (Universiy printing press, Priceton/ New Jersey 1401 AH/ 1981 AD).

32- Guillaume, A., **The Life of Muhammad**, (Oxford University Press, Karachi, Delhi, Oxford and New York, 1408 AH/ 1987 AD).

33- Hans Kelsen, **What is Justice?**, (University of California, Berkeley and Los Angeles, 1377 AH/ 1957 AD).

34- Hasan, Ahmad **The Doctrine of Ijma**, (Islamic Research Institute, Islamabad, 1397 AH/ 1967 AD).

35- Hohfeld, Wesley Newcomb, **Fundamental legal conceptions**, ed. Walter Wheeler Cook, (Yale University press, New Haven & Humphry Milford, London, Oxford University Press, 1353 AH/ 1934 AD).

36- Kahf, Monzer, **The Islamic Economy**, (published by the Muslim Students' Association of the USA and Canada, Plainfield (Indiana), 1389 AH/1978 AD).

37- Kartashkin, Vladimir, **Economic Social and Cultural Rights**, (The Internation al Dimensions of Human Rights,) ed. Karel Vasak, 2 Vols., (UNESCO, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1402 AH/1982 AD).

38- Levine, Andrew, **Human Rights and Freedom, (The Philosophy of Human Rights)**, ed. Alan S. Rosenbaum, (Aldwych Press, London, N.D.)

39- **Arabic English Lexicon**, ed. Edward William Lane, 6 vols., (Librairie du Liban, Beirut, 1388 AH/ 1968 AD).

40- al-Mawdudi, Abul-A'La, **Fundamentals of Islam**, (Markzi Maktaba Islami, Delhi, 1402 AH/ 1982 AD).

41- **Muslim Doctrine and Human Rights**, (Conference of Riyadh, Paris, Vatican, Geneva and Strasbourg,) (Ministry of Justic, Riyadh, Dar al-Kitab al-Lubnani, Beirut, N.D.)

42- Nathan, N.M.L., **The Concept of Justice, (Rawls's Theory of Justice)**, (The Macmillan Press Ltd, London and Basingstoke, 1391 AH/1971 AD).

43- Newman, Frank C. and Vasak, Karel, **Civil and Political Rights**, (The International Dimensions of Human Rights)

44- Pettit, Philip, **Judging Justice**, (Routhledge & Kegan Paul, London, 1400 AH/ 1980 AD).

45- Phillips, Derek L., **Equality Justice and Rectification**, (Academic Press, London, 1399 AH/ 1979 AD).

46- Ramadan, Said, **Islamic Law**, (P.R.MacMillan, London, 1390 AH/ 1970 AD).

47- Robertson, A.H., **Human Rights in the World**, (Manchester University Press, Manchester, 1392 AH/1972 AD).

48- Russel, Bertrand, **History of Western Philosphy**, (George Allen and Unwin Ltd, London, 1366 AH/ 1946 AD).

49- Sieghart, Paul, The **International Law of Human Rights**, (Claredon Press, Oxford, 1405 AH/ 1985 AD).

50- Sweeney, Joseph M., and others, **The International Legal System**, (The Foundation Press, Inc. Mineola, New York, 1401 AH/ 1981 AD).

51- Thomas, Patrick Hughes & others, **Dictionary of Islam**. (W.H.Allen & co., London, 1354 AH/ 1935 AD).

52- **Universal Declaration of Human Rights of the U.N.**, (1368 AH/ 1948 AD).

53- Van Boven, C. Theodoor, **Survey of the International Law of Human Rights**, (The International Dimension of Human Rights,) ed. Karel Vasak, 2 Vols., (UNESCO, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1402 AH/1982 AD).

54- Vasak Karel, **The Council of Europe**, (The International Dimension of Human Rights,) ed. Karel Vasak, 2 Vols., (UNESCO, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1402 AH/ 1982 AD).

55- Watt, W. Montgomery, **al-Fikr al-Siyasi al-Islami**, translated to Arabic by Subhi Hadidi, (Dar al-Hadatha, Beirut, 1401 AH/ 1981 AD).

رابعاً : الدوريـات

١ – إمـام، عبـدالفتـاح إمـام، الحرية، صـحـيـفـة البيـان، دبي، السنة الثـامنة، العـدد -٢٧٤٩، ١٤٠٨/٤/٢٩هـ/ ١٩٨٧/١٢/٢١م .

٢ – عبدالحميد، عمر مولود، رأي الإسلام في التسعير والاحتكار، مجلة الدراسات القانونية، كلية الحقوق، الجامعة الليبية، بنغازي، عدد ٣، رقم ٣، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٣ – عبداللطيف، عبدالشافي، دولة الإسلام وعلاقاتها الدولية في عهد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، العدد ٢، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٤ – عثمان، محمد فتحي، عقد الإمامة في تاريخ الإسلام وفقهه، ونظرية العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، العدد ١، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٨ .

٥ – عثمان، محمد فتحي، الإسلام وحقوق الطفل، مجلة الفيصل، الرياض، السنة الثالثة، العدد ٢٧، ١٣٩٩/١٠هـ/ ١٩٧٩/٨م .

٦ – عثمان، محمد فتحي، تقرير حقوق الإنسان، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، العدد ٢، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٧ – عليّان، محمد عبدالفتاح، تقويم النظام الذي وضعه عمر بن الخطاب لتوزيع العطاء، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، الرياض، العدد ٢، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٨ – Poulter, Sebastion, **the Claim to a Separate Islamic System of Personal Law for British Muslims,** a Paper Presented to the Conference on Islamic Family Law, held in (School of Oriental and African Studies, Faculty of Law, London, 10. 1409 AH// 1989 AD.

٩ – Nawaz, M. K, **the Concept of Human Rights in Islamic Law**, Howard Law Journal, School of Law, Howard University, Washington, D.C, Vol. XI, No. 11, Spring, 1965.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهـــرس

الموضـــــــــوع	رقم الصفحة
قائمة الرموز بالمصطلحات الدّولية والإقليمية	٣
تقديـم	٥
المقدّمـــة	٧
الفصـل الأول	
مصادر التشريع الإسلامي	١١
تمهيـد	١٣
-المبحث الأول - المصادر الأصلية	
١ - القرآن الكريم	١٧
٢ - السنّـــة	٣٧
المبحث الثاني - المصادر الثانوية	
١ - الإجمـــاع	٤٥
٢ - الاجتهـــاد	٥٠
٣ - القيـــاس	٥٣
٤ - الاستحســـان	٥٩
٥ - المصالح المرسلة (الاستصلاح) أو المصلحة العامّة	٦٤
٦ - سـدّ الذرائـع	٦٧
٧ - العُـرف (العـادة)	٦٩
٨ - الاستصحـاب	٧١
٩ - شرع من قبلنا	٧٣
١٠ - قول (فتوى) الصحابي	٧٦
المبحث الثالث - نشأة المذاهب الفقهية الأربعة الكُبرى	٧٩
المبحث الرابع - الخصائص العامّة للتشريع الإسلامي في مجال حقوق الإنسان	٨٣
قواعـد تفسيـر النّصـوص	٨٩

الفصـل الثـــاني
فلسفة الإسلام والمفاهيم الشَرعيّة لحقوق الإنسان ٩١
تمهيـــد ٩٣
١ – الإسلام وعلاقته بالأديان السّماوية ٩٥
٢ – الجهاد وحرّية الدّين والعقيدة ١٠٣
– مفاهيم إسلامية في العلاقات الدّولية : دار الحرب – دار الصُلح
– الحربي – المعاهد – أهل دار الإسلام الرّسول (السّفير) ١١٦
المبحث الثالث – مفاهيـم شرعيّـــة
الأركان الأربعة لحقوق الإنسان في الإسلام
١ – الحرّيـــة ١٢٣
٢ – الحـــقّ ١٤٤
٣ – العـــدل ١٦١
٤ – الأخـــلاق ١٧٧
الفصـل الثـــالث
الحقـوق الاجتماعيـة
أحكام الأسرة في الإسلام ١٩٣
تمهيـــد ١٩٥
المبحث الأول – الـــزّواج ١٩٩
المبحث الثاني – حقـوق المـرأة ٢١٩
المبحث الثالث – تعـدّد الزوجـات ٢٣٩
المبحث الرابع – حقـوق الطفـــل ٢٥٣
المبحث الخامس – إنهـــاء الـــزّواج ٢٦٧
الطّـــلاق – الخُلـــع – التفريـــق – العـــدّة
الخلاصـــة (صور من توطيد العلاقات الاجتماعية) ٢٧٩
الفصـل الرّابـــع
الحقـــوق الاقتصاديـــة ٢٨٥
المبحث الأول – الاقتصاد ونظريّة الثروة في الإسلام ٢٨٧

المبحث الثاني - وسائـل الكســب ٢٩٥
١- العمـــل ٢٩٧
٢- التجــارة ٣٠٤
٣- الرِّبـــا ٣٠٩
المبحث الثالث - توزيع الثروة وأوجُه الإنفاق ٣١٥
١- نفقـة الأقـارب ٣١٦
٢- الزكـــاة ٣١٩
المبحث الرابع - الوظائف الإقتصادية للدَولة الإسلاميّة ٣٢٣
١- دور الدولة ٣٢٤
٢- مصادر ثروة الدّولة ٣٢٥
٣- أوجه الإنفاق والالتزامات المالية للدولة ٣٣٣
٤- الضمان الاجتماعي ٣٣٥
٥- الرّعاية الصحيّة ٣٣٧
٦- التعليـم ٣٣٨
٧- التوظيـف ٣٤٠
٨- الطُرق والخدمات العامة ٣٤٠
٩- المخصصات المالية للجهاز الإداري ٣٤١
الخلاصـــة (خصائص الاقتصاد الإسلامي) ٣٤٣
الفصـل الخامـس
الحقـوق السّياسيّـــة ٣٤٥
تمهيـــد ٣٤٧
المبحث الأول - السّلطة التشريعيـة
١- الشّـــورى ٣٥١
٢- أهل الحلّ والعقد (نوّاب أو ممثلو الأمة) ٣٦٥
مزايا الشّورى ٣٧٣
المبحث الثاني - السّلطة التنفيذية ٣٧٥
المبحث الثالث - السّلطة القضائية ٣٩٩

أنواع الاختصاصات القضائية ٤٠٩
الخلاصـــة ٤١٦
الفصـل السـادس
الأبعاد العالمية لحقوق الإنسان ٤١٩
تمهيـــد ٤٢١
المبحث الأول – المفهوم والأبعاد العالمية لحقوق الإنسان والحرّيات الأساسيّة ٤٢٣
- الحقّ في الحياة ٤٢٧
- الحقّ في الحرّية ٤٣٥
- الحقّ في الحياة الكريمة والرعاية الصحية والأمن الاجتماعي ٤٣٧
المبحث الثاني – الشريعة الإسلامية والاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (دراسة مقارنة) ٤٤١
١ – الحقّ في الحياة – عقوبة القتل أو الإعدام ٤٤٢
القتل العَمد، الزّنا، الحرابة، الرِّدة عن الإسلام
٢ – الحقّ في الحماية من التعذيب ٤٤٨
الجَلد ، قطع يد السّارق
٣ – التحرّر من السّخرة والعبودية ٤٥٤
العمل الجبري أو السّخرة
٤ – الحقّ في الحرّية ٤٦٠
٥ – الحقّ في العدالة وفي محاكمة عادلة ٤٦٢
٦ – الحقّ في الخصوصيّة والشّرف والسُّمعة ٤٦٥
٧ – الحقّ في حرّية التفكير والاعتقاد ٤٦٥
٨ – الحقّ في الزّواج وتكوين الأسرة ٤٦٩
٩ – حق التعليم والتدريب ٤٧٢
١٠ – الحقّ في حرّية الارتحال والإقامة ٤٧٤
١١ – حقّ اللّجوء ٤٧٩
١٢ – حقّ وواجب المشاركة في الحياة العامّة ٤٨٠

١٣ – الحقّ في حرّية التجمّع وتكوين الإتحادات والنّقابات ٤٨١
١٤ – حقّ المِلكيّة ٤٨٢
١٥ – حقّ الضمان والرّعاية الاجتماعية ٤٨٣
الخلاصـــة ٤٨٧
الفصـل السّابـع
الخاتمة ونتائج البحث ٤٩١
في هذا الفصل ٤٩٣
– حاضر العالم الإسلامي ٤٩٨
– الجهود الجماعية للدّول الإسلامية ٥٠١
– جهود العالم الإسلامي في مجال حقوق الإنسان ٥٠٣
– عودة بالنّقاش إلى العالم الإسلامي ٥٠٦
– مُجريات الأمور على المستوى الدّولي ٥٠٧
الملاحـــق
١ – دستور المدينة ٥١٣
٢ – نموذج الدّستور الإسلامي ٥١٨
٣ – الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام ٥٣٥
٤ – الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ٥٤٥
٥ – الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان ٥٥١
٦ – خطبة الوداع للنبي صلّى الله عليه وسلّم. هامش رقم ٢ ص ١٦٧ (الفصل الثاني)
ثبت المصادر والمراجع ٥٦٦
الفهـرس ٥٩٣