

المصطلح القانوني في القرآن الكريم

د. عبدالله الأشعل

القاهرة

الطبعة الأولى

٢٠٠٠/١٩٩٩

أحمد الله الذى وفقنا إلى النظر فى كتابه الكريم نظيرة المدارس الساعى إلى فهم أدق للمفاهيم والأحداث ومحاولة ربطها بالمفاهيم المعاصرة فى المجالات القانونية • فلقد وجدت فيمن سبقونا من الفضلاء فى النظر فى القرآن الكريم - من زاوية تخصصاتهم - روادا أثروا بعملهم العلوم القرآنية ، فلم تعد قاصرة على علوم اللغة والدين وماجاورها من معارف ؛ وإنما صارت العلوم القرآنية تتسع لكل معرفة تسهم فى فهم أفضل للكتاب المعجز الذى نزل يخاطب ذوى العقول والبصائر ، وحثهم على النظر فيه بمختلف أدواته الراقية وهى التأمل والتدبر وهى أعلى مراتب النظر العقلى •

ولما كان القرآن الكريم فيضا من المعانى والمفاهيم ؛ فقد اخترت بعض المفاهيم والأحداث لدراستها دراسة أولية فى ضوء المصطلح المعاصر آملا أن تكون تلك مقدمة لى أو لغيرى لتقديم عمل أكثر طموحا وأشمل معالجة ؛ وأجمل ما فى مثل هذه الأعمال من المتسع أن يشرف الباحث فيها بصحبة كتاب الله واجتهادات السلف الصالح ؛ وأن ينهل من فيض هذا العلم الوافر فيفوز بقطرة منه ولعله يظفر بالفوز ببعض نفعاته وبركاته • " قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا " •

[سورة الكهف ، الآية : ١٠٩]

وقد اجتهد الفقهاء المحدثون فى شرح الأحكام الإسلامية فى المسائل القانونية المدنية والجنائية وغيرها^(١) وقد أفدت كثيرا من هذه الاجتهادات .

وقد تطور مفهوم علوم القرآن على مر العصور ، فقد كتب الزركشى مثلاً فى مقدمة كتاب البرهان فى علوم القرآن فى القرن الثالث عشر الميلاد (الثامن الهجرى) ، "ولما كانت علوم القرآن لا تنحصر ، ومعانيه لا تستقصى ، وجبت العناية بالقدر الممكن" (البرهان - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - ط ٣ - دار الفكر - القاهرة - دون تلويح - ص ٩) .

ويشير الزركشى (ص ١٦-١٨) إلى اختلاف العلماء فى عدد علوم القرآن لأقلها خمسون علماً وأكثرها سبعون ألفاً بعدد كلم القرآن مضروبة فى أربعة . وحصرها بعضهم فى موضوعات كبرى ثلاثة هـى : التوحيد ، والتذكير ، والأحكام .

وفى العصر الحاضر وسع الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر الأسبق تعريف علوم القرآن بأنها " كل علم يخدم القرآن أو يستند إليه ثم عدّ العلوم الكونية "مما لا يجمل أن يعد من علوم القرآن" (كتابه: مع القرآن الكريم - رقم ٨ من سلسلة قضايا إسلامية معاصرة - القاهرة بدون تاريخ - ص ٢٦٩) .

(١) انظر على سبيل المثال الدراسات المقارنة بين الشريعة والقانون ، وكذلك ، أحمد عيسى عاشور ، الفقه الميسر فى

العبادات والمعاملات - الجزء الثانى .

ولكننا يجب أن نفرق بين علوم القرآن بهذا المعنى ، ومحاولات وصل العلوم المختلفة بنظائرها في القرآن الكريم ، وليس ضرورياً أن تدخل هذه المحاولات في صلب العلوم القرآنية ، وإنما يكفي أنها تخدم القرآن بشكل أو بآخر وتثير لقارئه مساحات أوسع تزيد إيمانه وتضلعف نعمته .

ولا نقصد في هذه الدراسة بحال أن نتطرق إلى المقارنة بين الأحكام القرآنية والأحكام الوضعية ، فليس هذا مجالها ، وإنما غاية ما تهدف إليه هو تسليط الضوء على المفاهيم ذات الطابع القانوني قل أو كثر من بين الألفاظ القرآنية لعل ذلك يكشف الآفاق المختلفة للمفاهيم المتباينة في كلا السياقين .

ويشتمل الكتاب على خمسة فصول : جعلنا الأول لدراسة القوآن الكريم وأسرة العلوم القانونية ، أما الثاني فخصصناه لنظرية النيابة والتصرفات القانونية في القرآن والمصطلح المعاصر ، ثم عالجنا في الثالث صور استخدام القوة في القرآن والممارسات المعاصرة . أما التنظيمات البشرية وحركة السكان داخل الحدود وغيرها فجعلناه الفصل الرابع . أما الفصل الخامس والأخير فقد عالجنا فيه الوسائل الودية لتسوية المنازعات .

ولاشك أن اجتيازنا لهذا النوع من الدراسات لم يكن ممكناً لولا جهود علماء الفقه الأفذاذ عبر القرون الماضية واحتفالهم بالقرآن الكريم

في عدد بعضهم علوم القرآن بعدد حروفه التي تربو على ثلث المليون
ما يترك الباب مفتوحا بلا قيد لكل جديد يفيد في إدراك المفاهيم السلمية
في الكتاب العزيز .

وطبيعي أن يختلف المشرع الوضعي عن المشرع الإلهي ،
ولامجال عندنا للمقارنة بين كمال الخلق ونقص المخلوق ، مما جعل
التشريع الإلهي واحدا غير متغير ، وصالحا لكل العصور والأجيال
والشعوب ، بينما لحق النظر والتطور المشرع الوضعي ، كما تباينت
التشريعات الوضعية تبين المجتمعات والشعوب ، "وتلك أبلغ العبر على
استيلاء النقص على جملة البشر" وليس إيراد التشريع الوضعي في
دراستنا لسوى مزيد من التحليل بغية تسليط مزيد من الضوء على
المصطلحات المناظرة في القرآن الكريم.

أملين أن تكون هذه الدراسة الأولية مما ينتفع به الدارسون للعلوم
القرآنية والقانونية .

د. عبد الله الأشعل

القاهرة أول يوليو ١٩٩٩

الفصل الأول

القرآن الكريم

وأسرة العلوم القانونية

أوضحنا في مقدمة هذه الدراسة أنها لا تهدف إلى تحديد المفاهيم ذات الطابع القانوني في الشريعة الإسلامية في ضوء المصطلح المعاصر وإنما تهدف أساساً إلى تحديد هذه المفاهيم في القرآن الكريم مهتدياً بمصادر الشريعة الأخرى في فهم النص وأبعاده • فمعلوم أن القرآن دستور للحياة الدنيا والآخرة اكتفى بوضع الكليات وترك الجزئيات حتى أوضحت السنة شطراً منها ثم استكملها السلف الصالح من الخلفاء والمجتهدين •

فقد أوضح الكتاب الكريم "ما فرطنا في الكتاب من شيء" أي في الكليات والأصول ، بعد أن أكد سلطة التشريع لرسوله الكريم - صلى الله عليه وسلم - في حدود هذه الكليات "ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" ؛ ولذلك أجمع الشراح على أنه ليس كتاباً مفصلاً في مختلف العلوم ، وإن نص في بعض المواضع على تفاصيل الأحكام - فذلك على سبيل قطع الطريق أمام الاجتهاد بشأنها لخطورتها ولزومها ، ولذلك حاولنا النظر في هذه العجالة فيما يكون قد ورد من أمور تتصل بفروع القانون المختلفة التي تنظم العلاقات بين الأفراد في مختلف شئون

حياتهم ، وبين المجتمعات المختلفة ، وتلك أمور تركت للمشرع المسلم في حدود الكليات التي لا تتصادم معها ولا تعطل نصا قطعيا ولا تعرقل مصلحة مشروعة استهدفها المشرع .

ولو طفنا بنظرنا في القرآن الكريم ؛ لأدركنا أن فلسفة الحكم في القرآن تستند إلى ضمير الفرد - (السر ، والنجوى) . بينما يعنى القانون بما يتجسد من سلوك الفرد ، ولعلاقة له بما يعتزل في نفسه إلا بالقدر اللازم في بعض الأحوال لتحديد أبعاد الركن المعنوى فى الجرائم . ولذلك اختلفت قواعد الحساب في القرآن عنه في القانون الوضعى . فمما هى المسائل القانونية مما يدخل فى فروع القانون المعاصر والتي قد ورد ذكره - على أى نحو - فى القرآن الكريم ؟ لاشك أن أصحاب كل فرع والمتخصصين فيه أقدر على استنباط ذلك ولكننى أسجل بنظرة طائفة بعض مائيسر من هذه المسائل .

أولا : القانون المدنى :

وردت بعض أحكام البيع والشراء ، وأهمها تحريم الربا ، والتمن البخس الذى لا يتناسب البتة مع الثمن الحقيقى للسلعة . كما أشار إلى الديون وكتابتها وآداب الكتابة ضمانا للحق ؛ وبخاصة عقود الدين ذات الأجل المحدد (المسمى) ، وصفات كاتب العقد أو عقد المداينة والشهود . فالكتابة والشهود من أهم وسائل الإثبات عند الإنكار ، كما أن الكتابة هى سند الإدعاء ابتداء .

ثانيا : القانون الجنائي

اهتم القرآن الكريم باثبات جريمة الزنا دون غيرها بالشهادة ، واعتمد فيها - وفي إنكار النسب - على القسم من الطرفين . وقد وردت ألفاظ المجرمين والعقاب في أكثر من موضع في القرآن الكريم ويفهم من النصوص أن المجرمين هم الذين كفروا بالله وبرسالاته ، واستكبروا وعصوا ، وتنوع وصف العقاب بأنه شديد وسريع وأليم .

وفي قصة يوسف ، وردت بعض أدلة الإثبات أو النفي في جريمة ادعاء امرأة العزيز على يوسف بقوله تعالى على لسان "شاهد من أهلها" ، "إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين ، وإن كان قميصه قد من دبر ، فكذبت وهو من الصادقين" (*) وهو معيار طبقه العزيز واستخلص منه أن امرأته كاذبة ، فأصدر حكما واضحا : "يوسف أعرض عن هذا ، واستغفري لذنبك ، إنك كنت من الخاطئين" ، وهى خطيئة مزدوجة هى مطاردة يوسف ، ثم الادعاء الكاذب عليه . فالجريمة المدعاة هى خيانة الأمانة وادعاء الزنى - أو التحرش الجنسى بلغة عصرنا - والمعيار المقترح لتحديد المخطئ لا يناسب إلا هذا المقام

(*) يلاحظ أن امرأة العزيز التى كانت في موضع المدعى ضد يوسف المدعى عليه ، قد تمته بأنه حاول الاعتداء عليها، ورد التهمة ، بل واقمها يوسف بأنها هى التى راودته عن نفسه فكان معيار الفصل بين الدعاوى المتناقضة والمتصارعة منسجما مع وضعية المدعى والمدعى عليه ؛ حيث افترض الصدق في المدعى ابتداء ، كما افترض الكذب في المدعى عليه ، على أن يكون من شأن أعمال المعيار المقترح وهو الموضع الذى قر منه القميص "من قبل أم من دبر" إيضاح الحق.

وحدده ، وهو ما يدخل فى باب البيئة والاستدلال فى قواعد الإثبات المعاصرة .

وقد وردت الرشوة ضمن الجرائم المنهى عنها ، أما أكل أموال اليتيم فعقابها فى الآخرة .

ثالثا : مسائل الأحوال الشخصية :

وردت معظمها حصرا فى القرآن الكريم وهى الزواج والطلاق والنسب والتبني وإدارة أموال اليتيم والمواريت والوصايا والنفقات وأوضاع المطلقات والأرامل والعدة وغيرها مما يأخذ به أيضا التشريع الوضعي .

رابعا : القانون الدولي العام :

وردت بالقرآن الكريم إشارات عامة إلى بعض موضوعات القانون الدولي فى هذه المرحلة المبكرة فمعالج القواعد العامة مشددا على احترام العهود والمواثيق وحسن رعاية الأسرى وعدم إطلاق سراحهم إلا بعد انتهاء القتال ، وحظر العدوان إلا ردا على عدوان ، واحترام اللاجئين وتأمينه حتى وصوله مأمنا سواء فى وطنه أو فى غيره .

وقد استند بعض الفقهاء إلى السنة النبوية وتوسعوا فى بيان إرساء الإسلام لقواعد القانون الدولي قياسا على مواقف الرسول - صلى الله عليه وسلم - والخلفاء الراشدين خاصة فى مجال القانون الدولي الإنسانى

وقوانين الحروب • ولعل القرآن الكريم هو الذى رسم أرفع مستوى لحماية حقوق الإنسان عندما أكد تكريمه لبنى آدم وسخر له ما فى الأرض جميعا وحظر الاسترقاق والعبودية إلا لله وحده ، بل اختاره خليفة فى الأرض وأكد المساواة ، وأن التقوى هى معيار المفاضلة بين الناس أمام الله • كما أوضح بجلاء أن الله جعل بنى آدم خلائف الأرض ، ورفع بعضهم فوق بعض درجات لیبلوهم أيهم أحسن عملا ، وأبصرهم بمراد الله فى هذا التمايز بين خلقه • وقد أشرنا فى سياق الدراسة إلى بعض المفاهيم الواردة فى القرآن ، والمرتبطة بالقانون الدولى تاركين التفاصيل عن الإسلام والقانون الدولى وموضوعاته المختلفة للدراسات المفصلة المتخصصة فى هذا الشأن •

وقد افتت القرآن الكريم النظر إلى أن اختلاف الناس وتفرقهم فى الأرض : أمما ولغات وألوانا . أمر مقصود ، وهو السعى إلى التكامل والتعرف والتعاون ماداموا من أصل واحد هو التراب ومن أصل بشوى واحد هو آدم وحواء • ومعلوم أن القانون الدولى كان يعالج أساس علاقات الصراع وصوره وقواعده حتى وقت قريب انطلاقا من أن أصل العلاقات بين البشر هو الصراع وأن السلام والتعاون أمر طارئ ، وهذا يناقض النظرية القرآنية السابق إيضاحها وتأكيد القرآن الكريم "أن النلس كانوا أمة واحدة" ثم تفرقوا كلمة ومصالح لأسباب كثيرة ومنها الخلاف فى المسائل الدينية والاعتقادية •

خامسا : أدلة الإثبات في القرآن الكريم :

ورد في القرآن الكريم العديد من أدلة الإثبات وهي الإقرار واليمين والكتابة والشهادة .

والإقرار في اللغة هو الإثبات وهي الشهادة على النفس .
والإقرار في الشريعة نوعان : إقرار بحق الله تعالى بما يوجب الحد ، وإقرار بحق آدمي . فإن أقر في حق من حقوق الله ثم رجع قُبِلَ في الحال رجوعه ، أما أن أقر بحق من حقوق الناس لا يقبل رجوعه ، والفرق بين النوعين من الرجوع هو أن حق الله مبني على المسامحة بخلاف الآدمي فإن حقه مبني على المشاحنة (أحمد عاشور - الفقه الميسر في العبادات والمعاملات - ج ٢ ، مرجع سابق ، ص ٤٤ - ٤٥) .

ويشترط في الإقرار البلوغ والعقل ، والاختيار والرشد . ويصح الإقرار بالمجهول ، كما يصح الاستثناء في الإقرار وغيره لكثرة وروده في القرآن واللغة . والإقرار كتابة أو قولاً هو الاعتراف وهو على رأس أدلة الإثبات وأقواها بشرط صدوره من عاقل بالغ حر رشيد وهي نفس شروط صحته في الشريعة ، ويجوز الرجوع في الإقرار إذا ثبت عواره بأحد عوارض صحته كالإكراه ونحوه .

وأما الكتابة فقد وردت في القرآن الكريم لإثبات الديون وتخصيص الكتابة للدين لا يعني استبعاد الكتابة في غيره من المعاملات ،

كما هو الحال فى المعاملات المدنية على النحو المفصل فى قواعد الإجراءات المدنية والتجارية ، ولكن إثبات الدين بالكتابة على نحو ما ، أوضح القرآن الكريم بأنه هو وثيقة اعتراف لأن الذى يملل هو المدين •

واليمين مقدمة ضرورية فى كل إجراءات التقاضى فى جميع النظم القضائية ، ولكن لليمين فى القرآن الكريم مركزاً خاصاً فى بعض المنازعات ، وخاصة تلك المتعلقة بالزنا إذا انفرد الزوج بالشهادة دون غيره ، وتلك المتعلقة بإنكار النسب • ويكون أداء اليمين أمام القاضى ، وهو إجراء إجبارى على النحو الوارد فى القرآن الكريم • ومن الواضح أن اليمين فى القرآن يستخدم لإثبات واقعة الزنا ، كما يستخدم لإثبات نفس النسب أو إنكاره وهو الوجه الآخر لادعاء الزنا لكن بمناسبة ميلاد ثمرته كما يدعى الزوج • ويأخذ فقهاء الشريعة بقاعدة البينة على من ادعى واليمين على من أنكر • وليس الحال كذلك فى القضاء الحديث إذ لليمين قواعد خاصة أهمها أن المحكمة هى التى تتطلب به ، إما ليحسم القضية (اليمين الحاسمة) أو للاستئناس له إلى جانب الأدلة الأخرى (اليمين المتممة) •

وأخيراً تقوم الشهادة بدور هام فى قواعد الإثبات فى القرآن والقانون ، ونظراً لدقتها وجسامتها دورها فقد جعلتها النظم القضائية إجبارية إذا قدرت المحكمة ذلك ويعاقب من ينكص عنها بتهمة كتمان الشهادة ، كما يعاقب شاهد الزور بنفس العقوبة الذى تسبب فى إنزالها ببرى • أما فى القرآن فإن كاتم الشهادة آثم قبله ، وأما شهادة الزور فهى

جريمة تستوجب حد مرتكبها ، فضلا عن عقاب الأخيرة ، وقد شدد الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم - على ضرورة تجنب شهادة الزور * وقد عالجنا بعض جوانب الشهادة في هذه الدراسة *

موقف القرآن من يهود المدينة بعد غدرهم

في ضوء الممارسات القانونية والسياسية المعاصرة :

اجتهد الكتاب اليهود ؛ وبخاصة المعاصرون في المساهمة في الأدبيات السياسية والقانونية والإسلامية ، وعالجوا قضية إخراج اليهود وتحريق بعضهم في سياق معاصر * والقضية التي طرحها الباحثون اليهود هي أنه هل يحق لرئيس الدولة أن يتصدى للمعارضين لسياسته ويضيق بهم حتى أنه يعمد تارة إلى طردهم ونفيهم خارج أوطانهم وتارة أخرى إلى قتلهم ؟

وتصوير ذلك أن هؤلاء الكتاب يعتبرون أن الرسول - لأغراض تحليلهم - كان رئيسا لدولة المدينة التي ضمت المهاجرين والأنصار واليهود بكونهم من سكانها الأصليين قبل قيام هذه الدولة بعد الهجرة المشرفة ، واعتبروا أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد أصدر لهذه الدولة الوليدة دستورا هو وثيقة المدينة (التي رأى البعض أنها كانت معاهدة بين طوائف السكان في المدينة) التي أقرت حقوقا والتزامات بين الحاكم والرعية * ويرى هؤلاء الكتاب أن ماحدث بين اليهود والرئيس الرسول خلاف في الرأي كان يتعين حله بالوسائل الديمقراطية التي

يعرفها الغرب الآن • ولاشك أن الكتاب اليهود يعرفون معرفة تامة
القصة الحقيقية وهي أن يهود خيبر كانوا يعتزمون غزو المدينة ، وأن
خونة اليهود هم الذين دلوا الرسول - صلى الله عليه وسلم - على
مخابئهم فأدبهم المسلمون في خيبر ، وغنموا منهم ، وتم الصلح معهم
وتزوج منهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - صفية بنت حيى - رضى
الله عنها - إظهارا لصفحة جديدة في العلاقات اليهودية الإسلامية •

ويعلم الكتاب اليهود حقيقة نقض يهود بنى قريظة لعهدهم مع
الرسول - صلى الله عليه وسلم - وتأمرهم على المسلمين فى غزوة
الأحزاب ، فحاصرهم المسلمون بعد انتصارهم فى غزوة الأحزاب •
وحكم الرسول - صلى الله عليه وسلم - سعد بن معاذ ، سيد الأوس
الذين تحالف معهم بنو قريظة فى صراعهم فى الجاهلية مع الخزرج ،
الذين ساندتهم يهود بنى قينقاع ، وبنو قريظة هم الذين اختاروا سعداً أملاً
فى نصرتهم ، ثم قبل بنو قريظة مسبقاً حكمه فحكم بأن تقتل الرجال
وتقسم الأموال ، وتسبى الذرارى والنساء ، فقال له الرسول - صلى الله
عليه وسلم - "لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سموات" •

وقد برر الدكتور محمد حسين هيكل تصرف المسلمين بأنه دفاع
شرعى عن النفس ، بعد أن تأكد أن فى بقائهم إغناءً محققاً للمسلمين •
ونزل فى هزيمة بنى قريظة قوله تعالى : "وأزّل الذين ظاهروهم من
أهل الكتاب من صياصيهم وقذف فى قلوبهم الرعب ، فريقاً تقتلون

وتأسرون فريقا ، وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم
تظنوها ، وكان الله على كل شيء قديرا" (سورة الأحزاب ، الآية :)
(راجع التفاصيل في كتاب الأستاذ أمين دويدار : صور من حياة
الرسول ، دار المعارف ، ط ٥ ، ١٩٨٣ ، ص ٤٣٣) وردنا على ما
يسوقه كتاب اليهود في صدد مذبحه بنى قريظة مايتى :

أولا : أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان رئيسا لدولة
المدينة وأن ما فعله يهود بنى قريظة يعد خيانة عظمى ، ومؤامرة على
السلامة العليا للدولة وقت الحرب ، وهى جريمة عقوبتها فى كافة
التشريعات المعاصرة الإعدام . ولا يمكن تبسيط تأمر اليهود مع
الأحزاب وتعريض المسلمين للهلاك ، ونقضهم عهدهم بالحياد على أنه
مجرد خلاف فى رأى بين الرئيس والمعارضة .

ثانيا : فإذا عدنا وثيقة المدينة المنورة دستوراً أجزنا إعدام
اليهود ، كما يجوز غزؤهم وإبادتهم وإذا عدت الوثيقة معاهدة ، فإن
عقابهم هو الرد على نقضهم المعاهدة بحسن المشورة والحياد فى صراع
لمسلمين مع غيرهم . كذلك يجوز ذلك إذا اعتبرنا اليهود طرفاً أجنبياً
دولياً محايداً نقض حياده ودل بتأمره على الإضرار بأحد طرفى
الصراع ، فأخل هذا العمل بواجبات المحايد ، واستحق عقاب الطرف
المضار : الذى وقع عليه الضرر .

ثالثا : أن ما نزل باليهود كان حكم المُحَكَّم الذى اختاروه أملا فى

الانحياز ، لهم ولكن فطرته السليمة جاءت موافقة للوحى وحكم السماء فى القضية ولذلك لم يكن عقابهم عملا ينطلق من مخالفتهم فى العقيدة لأن حكم الله فيهم يدحض ذلك ؛ إذ لا يتصور ذلك فى أحكام الله من نزل الديانات جميعا •

أردنا أن نسوق ماتقدم وألا نكتفى بأن عقاب اليهود كان حكما إلهيا ، وذلك حتى ندحض حجج الكتاب اليهود الذين قدموا الصورة مشوهة لتحقيق عدد من الأهداف أهمها أن الإسلام دين القسوة والعدوان والاضطهاد لغير معتقيه ، وأن الخلاف فى رأى والروح الديمقراطية غير متصورة فى ظل الإسلام ، وهذه هى النعمة التى يشترك فيها كل أعداء الإسلام من كل الطوائف وبخاصة أدعياء الدفاع عنه •

الفصل الثانى

نظرية النيابة والتصرفات القانونية

فى القرآن والمصطلح المعاصر

تشغل هذه النظرية جزءا كبيرا فى القانون الوضعى ، كما تشغل مفاهيمها جزءا مهما من النصوص القرآنية ، ولكن المفاهيم تتصرف إلى معان مختلفة فى السياقين القرآنى والقانونى باختلاف أطراف الصلة التى توصف بالطابع القانونى أى تخضع لأحكام القانون فى علاقات البشر ، ولكن العلاقة بين الله سبحانه وخلقه تحكمها القدرة المطلقة التى لا يمكن أن تلتقى للحظة واحدة مع معطيات العلاقة القانونية . فى يمكن أن نتصور أن الله جلت قدرته ينبىأ أحدا من خلقه فيما هو من سلطان الله وحده حتى ينصرف الذهن إلى أركان النيابة وأحكامها وأطرافها ؛ بل الصحيح هو أن العبد هو الذى ينبىأ الله تعالى فى كل ما يتعلق به وهو أعلى درجات التسليم والدرجة المتقدمة من الإسلام ولذلك يحدثنا القرآن عن داود حين أدرك أنه أصدر حكما متسرعا فى قضية الأخوين التى عرضها أحدهما بعد أن تسلقا عليه المحراب ، فخر داود ساجدا طلبا للعفو والمغفرة عما فاتته فى هذا الموقف ، وأتاب إلى الله أو أسند أمره كله لله للفصل فيه فعلم داود أن الله غفر له ثم ذكره الله بأنه جعله خليفة فى الأرض وليس خليفته له سبحانه أن يكون له خلف أو سلف .

وقد اخترنا فى نظرية النيابة والتصرفات القانونية عددا من المفاهيم التى نطن أنها تدخل فى سياقها لمعالجتها فى هذا الفصل ، وهى مفاهيم الخليفة والوكيل والحق والرشد والرشادة والحدود وأخيرا العهد والميثاق والشاهد التى تتدرج أيضا تحت نظرية العقد .

أولا : الخليفة :

ورد لفظ الخليفة فى القرآن الكريم فى مواضع متعددة ، كما ورد المعنى فى ألفاظ أخرى بحيث يكون الخليفة مرادفا للسوارث ، وتكون الخلافة مساوية لمعنى الوراثة . فقد ورد لفظ خلف بمعنى ترك من بعده فى "الأعراف" و"مريم" و"الزخرف" . كما ورد "استخلف" بمعنى جعله خليفة ، وذلك فى سورة "النور" (٥٥) ، أو بمعنى يستبدل كقوله فى "الأنعام" "إن يشأ يذهبكم واستخلف من بعدكم ما يشاء " وكذلك فى "هود" (٥٧) و"الأعراف" (١٢٩) .

وأما لفظ الخليفة فقد ورد مرتين فى البقرة (٣٠) حين فضل الله الإنسان على الملائكة وجعله خليفة كما ورد فى سورة ص (٢٦) "يادادونا جعلناك خليفة" ، وجمعها خلائف "خلائف الأرض" (الأنعام ١٦٥) ويونس ، "خلائف فى الأرض" . ولا يؤثر كفر من كفر فى وضعه كخليفة "هو الذى جعلكم خلائف فى الأرض فمن كفر فعليه كفره" (فاطر ٣٩) ومثلها "خلفاء" (الأعراف والنمل) .

وقد ورد اشتقاق الخليفة في معنى مقارن للمعنى الذي سـنـثـبـته
حالا ، وهو معنى الوديع والأمين لقوله تعالى في "الحديد" (٢٧) "وأنفقوا
مما جعلكم مستخلفين فيه" .

يلتقى معنى "الخليفة" و"الاستخلاف" و"الخليفة" في الكتاب الكريم
مع معنى الاستعمار "هو الذي استعمركم فيها" فتتسأ علاقة ذات أبعاد
أربعة هي أن المخلف والمستعمر والمستخلف هو الله ، والإنسان هو
الخليفة والمستخلف (بفتح الحاء) والمستعمر (بفتح الميم) ومسرح النشاط
هو الأرض .

ويفترق معنى الخليفة عن الاستعمار - في رأينا - في أن الخلافة
ولاية للبناء والإعمار ، وحفظ سنن الله وتعاليمه ، بعد أن سخر الله له
الأرض ذلولا ليمشي في مناكبها ويأكل من رزق الله ، ويرعى في
الأرض وما عليها ، وفق القواعد التي وضعها الله للإنسان من حسن
الاستخدام والرعاية والرفق ببقية المخلوقات .

أما الاستعمار فهو بذل الجهد لاستخراج مختلف الثروات ،
واستكناه أسرار الله في الكون وبذلك ترتبط الخلافة والاستعمار ببعد
آخر ، وهو أن يبدع الإنسان في نشاطه على الأرض ، مما يعزز إيمانه
بأنه بشكل محسوس .

أما الوراثة والتوريث والوارث فهي تختلف عن الخلافة في
نقطة مهمة وهي أن الوراثة تنطوي على مفهوم مادي ، على عكس

• الخلافة التي تنتمي إلى الولاية العامة وهي بذلك أشمل من الوراثة ،
وقد ردت الوراثة تارة لله وتارة أخرى للإنسان • فالله خير الوارثين ،
ولكن المؤمنين هم الذين يرثوا الفردوس • في القول الدارج يرث الله
الأرض ومن عليها بعد فراغ الحياة الدنيا •

فإذا ما انتهينا إلى التمسك الدقيقة بين الخلافة والاستعمار والوراثة
فإن هذه المفاهيم تعود لتلتقي جميعا على جسر عريض يجمعها بشكل
مريح للمفكر والمتأمل ، وهو ترقى الإنسان درجات متفاوتة من الولاية
التي يمارسها وفق قواعد الله وبرعايته ويخضع في ممارستها لدواعي
الثواب والعقاب ، بحيث يخضع لذلك النظام الصارم الذي وضعه الله
للكون ومن فيه ، وجعل التناسب واضحا بين سمو الإنسان على غيره من
المخلوقات وبين مسئولية الإنسان عن الإحسان أو الانحراف في ممارسة
هذه الولاية •

ولقد أوضح القرآن الكريم بشكل لا يقبل اللبس أو الإغفال أن
خلافة الإنسان في الأرض هي قرار الله واختياره لقوله تعالى "وإذ قال
ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" (سورة البقرة ، الآية) •
أما مسئولية الإنسان عن ولايته في الأرض فهي قرار الإنسان واختياره
مصدقا لقوله تعالى : "إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض
والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا" (سورة
الآية) •

والثابت فى تفسير الأقدمين والمحدثين أن الأمانة هى حرية الاختيار ، ومناطها العقل ، الذى ميز الله به الإنسان على سائر مخلوقاته . وبهذا يتضح ذلك التمييز بين تنصيب الله للإنسان خافية، وهى إجبارية بطبيعتها، رغم مجادلة الملائكة فى أحقيته لهذه الخلافة وجدارته بها، وبين اختيار الإنسان الحر لقبول الأمانة بصرف النظر عن قدرته على الوفاء بمطالبها ، وهو أمر قدره الله من قبل حيث سجل أن قبول الإنسان لهذه الأمانة رغم ثقلها وضعفه هو ثانى صور ظلم الإنسان لنفسه بعد الظلم الأول قبل أن يقدر له أن ينزل إلى الأرض "فنسيها ولم نجد له عزما" .

مفهوم الخلافة والوراثة والاستعمار فى المعارف الوضعية :

١ - الخلافة : هى مصطلح قانونى وسياسى ، فمن الناحية القانونية

تشير الخلافة إلى وجود ثلاثة أركان هى :

الركن الأول : وهو السلف ، والركن الثانى : وهو الخلف ،

والركن الثالث : وهو موضوع الخلافة .

والخلافة والتوارث والاستخلاف يعرفها فقه القانون الدولى ،

وتمثل بابا مهما من أبوابه وتعرض عند نشأة الدول من أصلا ب دول

أخرى مثل تفتت النظم الاتحادية كالاتحاد السوفيتى السابق والاتحاد

اليوغوسلافى السابق والإمبراطورية العثمانية والوحدة المصرية السورية

وغيرها . وقد استقرت قواعد الاستخلاف الدولى على مر السنين منذ

منتصف القرن التاسع عشر وتحدد ما ينتقل من حقوق والتزامات من الدولة السلف إلى الدولة الخلف .

أما من الناحية السياسية فقد عرفت الخلافة كنظام سياسى منذ انتقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى الرفيق الأعلى وسمى الأربعة التالون له الخلفاء الراشدون . فقد خلفوه فى متابعة أمور الدين والدنيا وولايتها واختلطت عند المفكرين المسلمين الجوانب الدينية مع الجوانب السياسية لفكرتي الإمامة والخلافة بحيث استقل الفكر السننى بفكرة الخلافة، بينما احتضن الفكر الشيعى مفهوم الإمامة ، والتي أجملها "ابن خلدون" فى مفهوم واحد وهى ولاية عامة فى الدين والدنيا . وقد عد فقهاء السنة والشيعية الخلافة والإمامة نظما سياسية واجبة الاتباع ، بينما ثار الجدل بين المفكرين المسلمين حول مدى جعل الإمامة والخلافة من أصول الحكم ومن أمثلتها : المعركة الفكرية التى أثارها الشيخ "على عبد الرازق" فى القرن العشرين فى كتابه "الإسلام وأصول الحكم" . ولا تزال القضية ضمن جدليات الفكر الإسلامى المعاصر . غير أنه يحسب التنويه إلى أن مفهوم الخلافة فى القرآن الكريم يختلف اختلافا تاما عن مفهوم الخلافة القانونى والسياسى الذى قدمنا . ويتحصل هذا الاختلاف فى أن القرآن الكريم قد أشار إلى أن الله قد استخلف الإنسان فى الأرض أى جعله مديرا لها ولا يمكن أن ينطبق على هذا المفهوم ما هو معلوم فى الدراسات الوضعية من أن الخلف لا يوجد إلا باختفاء السلف ، ولذلك فإن معنى الإدارة التى تساوى الخلافة مع القرآن الكريم ، هى التى توفق

بين ديمومة الله وقيومته وبين قيام الإنسان بوظائف الخلافة كجنس يتوالد أعضاؤه منذ خلق الإنسان ابتداء ، ووراثته الله الأرض ومن عليها انتهاء .

ولذلك يجب الانتباه إلى أن الإنسان الذى عين خليفة فى الأرض لا يخلفه فى غيرها من ملكوت الله فى السموات والأراضين، فهى خلافة محدودة مكانيا كما أنها خلافة محدودة فى الموضوع ، ومحدودة فى الزمان وهى حياة الإنسان على الأرض مفهومة بمعنى النوع وليس انسانا معينا وذلك كله مع وجود الخالق المخلف .

فإذا قرأنا أن الله يرث الأرض ومن عليها اكتملت لنا فكرة الخلافة فى القرآن ذات المعنى الخاص فى بدئها ومنتهاها فهى تبدأ باستخلاف الله للإنسان فى الأرض وتنتهى باسترداد الله لهذه الخلافة بمصطلح خاص لا ينصرف إلى خارج السياق ، وهى وراثته الله الأرض من الإنسان فكأن الخلافة ولاية، ووراثته الله من ناحية أخرى هى نهاية أمد الخلافة .

ولا يجوز أن نطبق المفاهيم الوضعية فى صدد الخلافة والوراثة فى هذا السياق الخاص ، وإلا نكون قد جاوزنا حد الأدب فى الخطاب ، والشطط فى التفكير ، فسبحان الله أن يخلفه الإنسان على جزء من ملكه، والإنسان هو بعض ملكه ، كما أنه لايجوز القول بأن الله تجلت أسماؤه وعلت صفاته قد ورث الإنسان فى الأرض وإنما الصحيح هو أن الله قد استرد ولاية الخلافة بانتهاء حياة الإنسان على الأرض ، مما

ندركه فى قول الحق تعالى : "يومئذ لمن الملك اليوم" ، وقوله تعالى "وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده" .

٢ - الوراثة : نظم القرآن الكريم قضايا التوارث بين البشر ، وبالنظر إلى دقتها فقد أوردتها مفصلة ، وجعلها مما لا يجوز الاجتهاد فيها كما جاءت واضحة لا تقبل مزيدا من الإيضاح أو الاجتهاد أو التأويل ، فلا اجتهاد مع النص .

وقد ورد مصطلح الوراثة والتوارث فى أماكن متفرقة فى غير سورة النساء ، ولكن المعنى جاء متفردا يكفى أن نتأمل قول الله سبحانه : "ونجعلهم الوارثين الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون" ، فكأن الوراثة تكون اختيارا من الله لبعض خلقه ومكانها الجنة . أما الخلافة فهى قرار الله لكل نوع الإنسان ، ومكانها الأرض والعلاقة بين الأرض والجنة علاقة مقدمة بنتيجة . فالدنيا حرث الآخرة والأرض محل الاختيار ، وأما الجنة فهى مكافأة الناجحين والفائزين ، كما أن النار هى عاقبة المكذبين والذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا . أما معنى الوراثة والتوارث والتوريث فى القانون فيفترض شروطا وأركاناً أهمها:

أولاً: موت المورث موتاً حقيقياً وليس موتاً جوازياً أو حكماً .
ثانياً: حياة الوارث وقت وفاة المورث ، وثالثها: وجود التركة لحظة الموت . فإن توفرت هذه الأركان الثلاثة ؛ أمكن تطبيق قواعد التوارث التى تتعلق بتحديد المستحقين للتركة وأحقية كل منهم فى هذه التركة

وموانع الإرث وحالات الإرث الاستثنائية وقدر الوصية وأنواع الوصايا وغيرها .

ومن الواضح أن الحديث في القرآن الكريم عن وراثة الله للأرض، وتوريث الله الجنة لمن يختار من عباده يختلف اختلافا واضحا عن أركان الوراثة التي أشرنا إليها . فإذا كان من السهل أن نتبين أن الله عندما يرث الأرض فإنه يستردها من ملكيتها العابرة وإدارتها المسندة للإنسان ، والله سبحانه هو الوارث الحى الذى لا يموت والذى لا يرثه أحد بخلاف الوارث الشخص الذى يكون عرضة لأن يرثه غيره حيث تجرى عليه سنن الموت . فإن توريث الله الجنة لبعض عباده يكتسب معنى خاصا، ذلك أن الجنة لم يكن بها من إذا زال ، أصبحت الجنة جاهزة لكى يرثها غيره ، بينما أعدت الجنة ابتداء لتتلقى من حده الله لدخولها . ولذلك فقد يستغرب القارئ لفظ التوريث فى القرآن . وسبب الغرابة أنه يقيس مفاهيم القرآن على مفهوم الوراثة فى الفكر الوضعى . ومن هنا نجد النقاء سببيا فى حدود ماقدما من مفهوم الوراثة فى الآية المتعلقة بوراثه الله للأرض . بينما لا نجد أى تلاق بين المفهوم الوضعى للتوارث وبين المفهوم القرآنى لتوريث الله الجنة لبعض نوع الإنسان ، فالإنسان وارث فى الأرض وليس وارثا لله تجلت صفاته .

٣ - الاستعمار : خصص القرآن الكريم بعض وظائف الإنسان فى الأرض للقيام باستعمارها ، وهى مصطلح ينصرف إلى إعمارها وطلب ما يتعلق بإتمام هذه المهمة مما صورته الحروف الثلاثة أ س ت ،

وتعنى "طلب فى اللغة" • وبهذا المعنى فليس هناك حد للاجتهاد فى اختراع الوسائل اللازمة لأعمار الأرض • أما فى المفهوم المعاصر فتتصرف كلمة الاستعمار إلى معنى منبؤ حيث أطلقت على حركات استعباد الشعوب القوية الأوروبية للشعوب الضعيفة خارج أوروبا •

أما تسمية هذه الحركة السياسية بالاستعمار وهو مفهوم محبب فى اللغة والقرآن فقد أحدث خلطاً بين واقع الحركة البغيض وبين مادعته الدول الاستعمارية من إحداث تغييرات إيجابية أخذاً بيد الدول التى اعتقدت أوروبا أنها كانت تسبح فى ظلمات الجهل ، وتتعثّر فى مدارج الحضارة • ولذلك أشير خطأ فى عهد عصبة الأمم إلى أن الانتداب ، وهو صورة أخرى من صور الاستعمار يهدف إلى تأكيد ماعده الرجل الأبيض لغيره وهى فى ذلك العهد مهمة مقدسة •

وقد ورد المعنى فى ألفاظ أخرى وهى عمر ويعمر ونعمركم ويعمر ، متكاملة المعنى فى قوله تعالى "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها" ، فالأرض التى خلق الإنسان منها (الطين) مكن الله الإنسان منها • واللفظ يعنى السيادة والتمكن من أجل الإصلاح والإعمار، وهو معنى يشبه فى معناه الأول المعنى الحقيقى للاستعمار السياسى • بينما يتذرّع المستمرون بالمعنى الثانى وهو الإعمار والإصلاح كما سنرى • وقد ورد لفظ الاستعمار مرة واحدة بالمعنى المزدوج الذى قدمنا (٦١ هود) •

ويلاحظ أن عبارة استعمركم فيها تختلف عن عبارة استعمرتموه ،
ولذلك فإن المعنى الأقرب إلى الواقع لهذا المصطلح هو معنى الخلافة
لأنها الولاية في الأرض وليس على الأرض ، كما تتفق كلمة "فى
الأرض" مع معنى الإعمار واستخراج كنوزها من باطنها ، وهى نقلة
عبقريّة من صدر الآية " هو أنشأكم من الأرض " ثم أردف بأنه استعمر
الإنسان فيها ، فالإنشاء منها والاستعمار فيها تشير إلى التناقض الذى
حرص القرآن الكريم على تأكيده فى أكثر من موضع بين انحطاط النشأة
وسمو الإنسان فى الأرض ، لعله يرى فى ذلك مدعاة للاعتراف بفضل
الله ، لأنه ليس بذاته أهلا للفضل ، ولكنه فضل على غيره ، واستخلف فى
الأرض ، وانتظم على استعمارها •

والطريف أن الأستاذ "محمد فريد وجدى" فى تفسيره لمعنى
الخلافة قد أثبت المعنى العام وهو خلافة فرد لآخر دون أن يتأمل المعنى
الخاص والمتميز للخليفة فى سياق سورة البقرة • ولعله خلط بين خلافة
الإنسان لله وخلافة شخص لأمر معين حين خاطب "داود" مؤكداً أنه جعله
خليفة أى : حكما وملكا • وبذلك يختلف المعنى كما يختلف السياق ،
فخلافة الله للإنسان ليست خلافة الإنسان لله ، وهى لا تعنى التتابع على
مأسلفنا بينما تملك الله لداود على سبيل الحكم والخلافة هو أمر من الله
أيضا وفضل منه • ولكن للخلافة هنا معنى أضيق من الولاية العامة لكل
جنس الإنسان وليس لشخص معين •

ثانيا : الوكيل

الوكالة فى اللغة هى التفويض • والمسئلمون مجمعون على جوازها ويشترط لصحتها أن يكون الموكل مما تصح فيه مباشرة ملوكل فيه إما بملك أو ولاية ، فلا تصح وكالة الصبى ولا المجنون ولا المحوم فى النكاح ، ويشترط ذلك نفسه فى الوكيل • والقاعدة الشرعية هى " كل ماجاز للإنسان أن يتصرف فيه بنفسه جاز أن يوكل فيه غيره أو يتوكل عنه فيه " ، ولا تصح الوكالة فى المجهول • (أحمد عاشور ، مرجع سابق ، ص ٤٢ - ٤٤) • وقد فصل الفقهاء حكم الوكالة وصفة الوكيل وبيع الوكيل وشراءه له ولنفسه •

وقد ورد المصطلح بمعان مختلفة ، فقد ترد الوكالة متعلقة بالله تعالى ، أو برسوله الكريم وهى تعنى السند أو الشاهد أو الضامن كما فى آل عمران والأنعام والقصص والزمر والنساء ، والإسراء وغيرها كقوله تعالى " ونعم الوكيل " وهو على كل شئ وكيل " ، أى مهيمن ، " والله على مانقول وكيل " أى شاهد ، " وكفى بالله وكيل " أى سندا ونائبا وحسيبا •

أما إذا تعلق الأمر بالرسول - صلى الله عليه وسلم - فقد نفى القرآن على لسانه الكريم أن يكون وكيلاً على من يدعوهم إلى الحق ، أى ذا سلطان عليكم "لست عليهم بمسيطر" (سورة الغاشية، الآية) ، ومعنى ذلك أن صفة الوكيل من مفردات صفة الله تعالى لا تصح لأحد

من خلقه • وقد نفى القرآن في أكثر من موضع صفة الوكالة لغير الله تأكيداً لهذا المعنى ، بل إن صفة الوكيل تقترب من أن تكون حكراً لله دون غيره كقوله "ألا تتخذوا من دوني وكيلاً" الإسراء •

وإنما لنلمح ذلك المعنى بشكل أوضح في قوله تعالى في "المزمل" "رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذهُ وكيلاً" • وقد لفت القرآن النظر إلى معنى الوجدانية حين يتعلق الأمر بذاته تعالى لا شريك له ، كما نفى عن نبيه عليه الصلاة والسلام هذه الصفة ليس خطأ من شأنه وإنما تأكيداً لخصوصيتها لذات الله ، وقد وردت في آية واحدة هي "الأحزاب" "ودع آذاهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلاً" ، لتعني ملاذاً وبديلاً ، بينما أراد الله أن يرفع العنث عن نبيه ، فجاءت كلمة الوكيل في معنى وحيد مغاير في قوله تعالى في الفرقان (٤٣) "أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلاً" • وهذا المعنى الوحيد يعني أن الرسول لا يمكنه أن يقهر على الإيمان من بلغ أعلى مراتب الكفر ، وهو الذي اتخذ إلهه هواه ويعني ذلك الذي تجاوز عن قواعد الله وحدوده وركب الشطط مع هواه • ولذلك أكد الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث صحيح أن المؤمن لا يكون مؤمناً حقاً إلا إذا كان هواه نقياً صحيحاً مطابقاً لما جاء به عليه السلام بخلاف الهوى الآخر الذي يضل عما جاءت به الرسل والكتب السماوية • على أن القرآن قد استخدم لفظ **وكل** بمعنى **كل** في "الأنعام" ، و"السجدة" كقوله "فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين" ،

وقوله تعالى "قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم" • وهذا المفهوم يقترب من المفهوم القانونى المعاصر كما سنرى •

كذلك تجب الإشارة إلى أن التوكل ليس منقطع الصلة بلفظ الوكيل، إذ يعنى إسناد الأمر إلى الله تعالى كما فى قوله "على الله توكلنا" "وعليه توكلنا" "وما لنا ألا نتوكل على الله"، ودعوته المؤمنين إلى التوكل عليه، وهذا المعنى يقترب كثيرا من معنى الإسلام، أى أسلم أمره إلى الله وأوضح الأمثلة قوله تعالى "إن الحكم إلا لله عليه توكلت"، وتعنى السند والمصير كما فى قوله تعالى "قل حسبى الله يتوكل المتوكلون" ، وقوله "ومن يتوكل على الله فهو حسبه" أى كفايته وسنده • وأشار القرآن إلى أن التوكل من خصائص المؤمنين والصابرين وذوى الكرم والمعرضين عن الجاهل والجانحين للسلم والمرجعين الأمر لله كله، وهو فى كل ذلك نعم المولى ونعم النصير ونعم الوكيل •

المفهوم القانونى المعاصر للوكيل :

تعرف النظم القانونية المختلفة نظام الوكالة بأنواعها المتعددة القانونية والقضائية والاتفاقية، فالوكالة القانونية وهى الأكثر شيوعا تختلف عن الوكالة القضائية التى يصدر بها حكم قضائى • وتتكون الوكالة من طرفين وموضوع وإطار زمنى •

الطرف الأول : هو الموكل الذى تبدأ بإرادته الوكالة ويشترط أن يكون رشيدا كامل الأهلية سليمة إرادته من العيوب أو القيود •

والطرف الثانى : هو الوكيل الذى يعهد إليه القيام نيابة عن الموكل بأمر معين .

والركن الثالث : هو موضوع الوكالة . ويشترط أن يكون مشروعاً وممكناً وموجوداً وأن يكون فى نطاق ما يحوز للموكل إذ أنه لا يجوز أن تتخطى الوكالة حدود ما يملكه الوكيل .

والركن الرابع : هو المدى الزمنى أو الموضوعى للوكالة . فقد تنتهى بانتهاء عمل معين أو أجل معين . وكما تكون الوكالة عامة قد تكون خاصة ، وكما تكون فى المسائل القانونية والمادية تكون أيضاً فى المسائل الاجتماعية بشرط ألا تقوم موانع دون صحة هذه الوكالة .

وطبيعى أن الوكالة من عمل الأحياء فتنتهى بموت الموكل أو الوكيل أو انقضاء الموضوع أو لمدة ، وبذلك يختلف معنى الوكالة القانونية عن الوكالة فى القرآن الكريم حيث يفترق ما يجوز على الأحياء عما ينفرد به خالق الأحياء . فإذا كانت الوكالة تنتهى بانقضاء أحد أركانها كما رأينا فإن وكالة الله لا تنتهى ، ولا تنقضى ، مادام الله حياً لا يموت . والوكالة فى المعنى القرآنى كما رأينا لا تجوز لغير الله فهى من أسفل إلى أعلى أى من الإنسان لله ، بينما الوكالة القانونية هى بين الموكل والوكيل خدمة متبادلة يقوم الموكل باقتضاء خدمة الوكيل مقابل تلقى الوكيل الأجر المادى المتفق عليه أو المتعارف عليه لقضاء هذه الخدمة . بينما لا يتلقى الله أجراً عن خدمته لأنها من الله لعباده بل

لأخص عباده الذين يعترفون بوحداية الله ، ويتقنون بقدرته على الحماية ، ولذلك كان طلب الوكالة من عند غير الله هو سعى للشرك بالله مادام الله جلّت قدرته قد جعل الوكالة صفة من صفاته لأنها تجمع القدرة والسند والحماية والمصير المؤكد إذا أحسن الإنسان الظن بالله ووثق أنه لا سند له إلا هو .

وفى ضوء ما تقدم فإن أركان الوكالة القانونية لا يمكن تطبيقها على معنى الوكالة القرآنية لأنها عقد بين أكفاء لها موضوع وزمن وأجر ومقابل وهو ما لا نجد في الوكالة القرآنية . كذلك تفتقر الوكالة القرآنية عن الوكالة القانونية في مواضع متعددة . فمن ناحية يكون الموكل في الوكالة القانونية هو الأمر الناهي ولا يكون الموكل وهو الإنسان كذلك في علاقته بالوكيل وهو الله . ومن ناحية ثانية تكون الوكالة القانونية متوقفة على إرادة الموكل وتكون لعموم الناس متى توفرت شرائطها ، بينما الوكالة القرآنية من خصائص المؤمن وهي فئة من الناس وليس لعموم الناس ، كما أنها ليست قرارا كما في الوكالة القانونية ، وإنما هي متفرعة على صفة الإيمان . ومن ناحية ثالثة فالوكالة القانونية محدودة في عمومها وخصوصها ولكن الوكالة القرآنية مطلقة . أما الزاوية الرابعة التي تفرق بين الوكالتين ، فهي إطلاق الوكالة القرآنية بجعلها غير مقيدة بزمن أو موضوع أو إرادة الموكل على خلاف الوكالة القانونية التي ينهيها الموكل متى شاء أو تنتقض بانقضاء زمنها أو موضوعها أو أطرافها .

ثالثا : الحق فى المفهومين

القرآنى والقانونى

حفلت آيات الذكر الحكيم بكلمة الحق فى نصف سور القرآن

الكريم تقريبا ، فهى من أسماء الله تعالى "فتعالى الله الملك الحق" (١١٤)

طه) ، "ذلك بأن الله هو الحق" (١٦ الحج) ، "ولو اتبع الحق أهواءهم"

(٧١ الحج) ، "ويعلمون أن الله هو الحق المبين" (٢٥ النور) .

ويمكن حصر معانى الكلمة فيما يأتى قدر الإمكان :

- ١ - الحق هو السر والهداية .
- ٢ - الحق هو اليقين المطلوب والصدق .
- ٣ - الحق عكس الباطل أو الهزل : "قالوا أجبنا بالحق أم انت من اللاعين" (٥٥ الأنبياء) .
- ٤ - الحق هو الطريق الصحيح الذى لا شك فيه .
- ٥ - الحق هو القسط المستحق للسائل والمحروم يخول لهما المطالبة به ممن لديه المال ، وقد يكون حقا عاما دون تحديد ، كما قد يكون حقا معلوما محددا . وحق المال هو المستحق للغير من مستحقى الصدقة عليه .
- ٦ - الحق على خلاف الظن أو الشك .
- ٧ - الحق على خلاف الضلال .
- ٨ - أحق أحدر وأوفر حظا .

الحق فى المصطلح القانونى :

ينقسم القانون قسمين هما الحق والواجب أو الالتزام • وتدور فروع القانون حول هذين القسمين ، بل إن الحق يطغى فى الاستخدام العام على الالتزام بحيث صار الحق مرادفا للقانون فى اللغات الأجنبية • كما أن كليات القانون قد سميت بكليات الحقوق ، وسبب ذلك أن الحق يصدق أن يكون حقا من ناحية والتزاما من ناحية أخرى ، فهو يستغرق مسمى القانون • فما هو حق الشخص أو الجهة التزم على جهة أخرى • ومصادر الحق فى القانون متنوعة شأنها شأن مصادر الالتزام وهى القانون والعقد والإرادة المنفردة والفعل المنشئ للمسئولية التقصيرية بوجهيها الإيجابى والسلبى • أما أنواع الحقوق فهى حقوق شخصية وحقوق عينية وحقوق مختلطة بين هذا وذاك • وهكذا تتفرع أنواع الحقوق تفريعات تفصيلية ليس هذا مقامها • أما الحق نفسه فى القانون فهو رخصة ومكنة يخول صاحبها سلطة على شئ ويحميها القانون • ومعنى ذلك أن الحق رخصة لشخص طبيعى أو معنوى قبل شخص آخر طبيعى أو معنوى على شئ له محل مشروع وسبب يقره القانون ، وهناك العديد من الحالات التى ينتهى فيها الحق إما بالسقوط أو بالانقضاء عن طريق الاقتضاء وذلك حسب أنواع الحقوق التى يغرق الشراح فى تفصيلها ولكنها على الجملة تتفرع إلى حقوق أصلية وحقوق تبعية ، وحقوق عينية وأخرى شخصية •

ويختلف الحق في القوانين الداخلية عن الحق في القانون الدولي من حيث مصدر الحق في القوانين الداخلية متنوع ويدور في سياقين هما بين الأفراد بعضهم بعضا، أو بين الأفراد والدولة . أما في القانون الدولي فإن هناك نظاما قانونيا واضحا للعلاقة بين الحقوق والالتزامات التي تشكل المركز القانوني لأطراف العلاقة القانونية ، وهي أكثر وضوحا في المعاهدات الدولية الثنائية وكذلك في العقود الدولية على خلاف مصادر القانون الدولي الأخرى .

رابعاً : مفهوم الرشـد

فى

القرآن والقانون

استخدم القرآن الكريم كلمة "الرشـد" وتدور كلها حول النضج العقلى والوجدانى والهداية والرجوع إلى الحق . وجاء الرشـد مقابلاً للمغى " قد تبين الرشـد من الغى " . كما جاء ليعنى سبيل الهداية " سبيل الرشـد " . من قوله أيضاً يهـدى إلى الرشـد وهو المقابل للضلال . كما جاءت كلمة الرشـد بمعنى الرشادة وهو الخير والهداية وهى تقابل كلمة الشر " أشـر أريد بمن فى الأرض " (الجن) ، ومن مثل قوله " قل إني لأملك لكم ضرراً ولا رشداً " . والرشـد هنا هو الخير والنفع ومن ثم كان الرشـد هو الدال على طريق الخير ، وأما المعنى الثانى والذى يندرج فى سياق بحثنا مباشرة فهو ما يدور حول الرشـد المتعلق بالسن أى العلاقة بين السن ، أى العمر الزمنى وبين العمر الإدراكى أو كما يطلق عليه علماء النفس العمر العقلى والعمر الزمنى . فإن تطابقا كان الإنسان ذا قدرة عقلية عادية وإن تفاوتتا فرجح العمر العقلى على العمر الزمنى ، صار الإنسان فى مدارج النبهاء ، وإن قل عمره العقلى عن عمره الزمنى عد ضمن مراتب البلهاء ، وبذلك تقف البلاهة على طرف النقيض مع العبقرية عندما يختل التوازن بين العمر الزمنى والعمر العقلى . ونصادف فى القرآن الكريم ثلاثة مواضع يتكرر فيها هذا

المعنى هى : (٦ النساء) ، (٦٦ الكهف) ، (٥١ الأنبياء) . فقولته تعالى "فإن أنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم" تنصرف إلى القصر اليتامى ، ولفظ "أنس" لفظ معنوى ولكنه يستند إلى مظاهر القياس ودلائل السلوك . وهذا مسنود إلى ولى الأمر الذى يشرف على إدارة أموال اليتامى القصر ولم يشأ القرآن الكريم أن يخضع هذه المسألة لقاعدة حسابية أو رياضية بأن يشترط مثلا أن يبلغ القاصر سنا معينة كما هو الحال فى القانون ، ولكنه ترك تقدير السلوك الرشيد فى المسائل المالية بالنسبة للقاصر اليتيم إلى ولى الأمر . ولما كان ولى الأمر مستفيدا من استمرار إدارة أموال اليتيم فإن هناك شبهة فى أن يعتمد تأخير الإقرار بأن القاصر قد رشد . ولكن القرآن الكريم ترك هذه المسألة الحساسة إلى ضمير الولى وهى مسألة بينه وبين الله تعالى . ولذلك أردف بقوله عز من قائل عندما تحدث عن أجر الولى المدير "وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا" وليس معنى ذلك أن قرار وصول القاصر إلى سن الرشد متروك كلية للولى وإنما يجب أن يستدل أيضا على مظاهر الرشادة وفقا للعرف والقانون . وسوف نرى بعد قليل عند المقارنة بين القرآن والقانون فى هذه النقطة أن القانون لا يعبأ بضمير الولى ، ولا يقيم له وزنا ؛ لأن القانون تعبير خارجى عن حقائق موضوعية تتمثل فى سلوك محدد وليس له علاقة بما يعتمل فى الصدور إلا فى حالة واحدة وهى عندما يدق البحث عن النية الاجرامية فى القانون الجنائى وهى الركن المعنوى للجريمة أو للعمل الإجرامى .

على أن الرشد بالنسبة للأنبياء هو الهداية أيضا وبدء نزول الرسالة واتصال النبي بالله سبحانه وتعالى قد ارتبط في معظم الأحوال بسنن معينة . والراجح أنها الأربعون ، وهي السن التي قدرها صاحب الرسالة لأنها لحظة اكتمال النمو العقلي والوجداني والتي بعدها يبدأ الطور الثالث من أطوار حياة الإنسان كما عرفت بسن الرجولة أى التحمل المطلق للمسئولية وأى مسئولية أكبر من أن ينوب الإنسان عن الله فى تبليغ رسالته ، فهي رسالة خاصة تتطلب سنا خاصة وإعدادا خاصا . غير أن الرشد قد ارتبط فى القرآن الكريم على وجه الإجمال بالعلم والحكمة . ويبدو أنه من قبيل ذلك قوله تعالى "فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما" . فيكون معنى أشده واستوائه النضج والرشد العقلي والجسماني . ومن مثل قوله تعالى "ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين" . والرشد هنا ليس مرتبطا بالسن كما أنه من ناحية أخرى قد ربط بين الرشد والهداية من ناحية ، وبين الرشد والكمال العقلي من ناحية أخرى . فنحن نعلم أن إبراهيم عليه السلام قد اهتدى بعقله إلى وجود الله ثم ثبت الله إيمانه عندما طلب إبراهيم أن يريه كيف يحيي الموتى حتى يتضح له الفرق بين الإحياء الحقيقي والإحياء المصنوع ، بين إحياء الخالق وإحياء المخلوق . ولاشك أن اللحظة التى توصل فيها عقل إبراهيم إلى وجود إله واحد أحد لهذا الكون هى نفس اللحظة التى هداه الله فيها إلى هذه النتيجة . ولذلك فالثابت أن المخ والعقل شيئان مختلفان وأن العقل قبس من روح الله تعالى من شاء أسبغه

عليه ومن شاء قدر عليه حظه ورزقه فيه . ومن ثم يكون المنكر لوجود الله إما ضعيف العقل أو ذا هوى ، ويكون بذلك ظالما لنفسه . ولكن القرآن قد أشار إلى فرضيتين مختلفتين هما : أن الإيمان بالله عن طريق العقل مسألة طوعية وقرار متروك للإنسان ، وفي نفس الوقت أكد القرآن أن الله يهذى إليه من يشاء ويضل من يشاء . ونحن نفهم ذلك على أن الله وهب العقل ووجهه بالقدر اللازم لأداء وظيفته وهى إدراك الله أو فوات ذلك . فمن آمن وهب عقلا راجحا سديدا ومن كفر فهو من غير أصحاب العقول إذا فهم اصطلاح العقل على النحو الذى قدمنا مع أنه قد يكون بمقاييس أخرى من العبارة الأعلام .

فما هى العلاقة إذا بين الرشد المرتبط بالعمر وبين الرشاد الذى ينصرف إلى الهداية ؟ يدلنا القرآن - بحق - على أن الارتباط بين العمر والهداية فى الظروف العادية ارتباط واضح . أما فيما يتعلق بالهداية والرسالة فإن العمر ليس بالضرورة شرطا لازما وإلا كيف يتحدث عيسى وهو فى المهد حديث الأنبياء ، وغير ذلك كثير .

معنى الرشد فى القانون :

تحرص مختلف التشريعات المدنية والتجارية والجنائية على أن تحدد سنا معينة عندها يصبح الإنسان أهلا لأداء الالتزامات وتسمى شخصية الأداء وذلك بخلاف شخصية الوجوب التى تتعقد للشخص منذ أن يكون جنينا بحيث يكون أهلا لتلقى كافة الحقوق من الغير . ومعنى

ذلك أن الإنسان فى القانون يبدأ طفلا غير مميز ثم يصل إلى سن معينة هى فى القانون المدنى المصرى سبع سنوات يصبح صبيا مميزا ثم يكتمل التمييز ويصل إلى سن تسمى سن الرشد وهى الحادية والعشرون يكون الإنسان عندها مسئولا عن تصرفاته المدنية . أما قبل هذه السن فيتحمل تبعة أعماله الجنائية كما يمكنه فى سن مقاربة أن يمارس الأعمال التجارية أو بعضها تحت إشراف الولى . كما تحدد قوانين العمل سنا معينة لا يجوز تشغيل الصبية قبلها مثلما تضع القوانين الجنائية سنا تفصل بين مادون الحدث والحدث والراشد . وتختلف قوانين الدول فى السن التى تضعها للوصول إلى مرحلة الرشد المدنى والتجارى والجنائى ومايتعلق بالعمل وذلك وفق تطور الظروف وأعراف تلك الدول مثلما يختلف تحديد سن الرشد السياسى أى السن التى يستطيع الإنسان عندها أن يمارس الحياة السياسية مثل عضوية المجالس التشريعية وتولى الوظائف العامة وغيرها .

ولكن القانون يميز بين سن الرشد والرشادة ؛ إذ قد يصل الإنسان إلى السن التى يعد عندها راشدا ولكنه لسبب أو لآخر قد لا يكون رشيدا وذلك لعدة فى عقله كالمجنون ونحوه أو لعدة فى تمييزه كالأبله والسفيه . وتختلف القوانين فى تحديد المركز القانونى لعديم الأهلية أو ناقصيها والتصرفات المختلفة التى تجوز ويعتد بها وتلك التى لا يجوز الاعتداد بها إذا أتاها عديمو الأهلية أو ناقصوها .

وتجمع قوانين الدول المختلفة على مفهوم مشترك وهو حماية الشخص ومصالحه من تصرفاته ؛ ولذلك تقسم هذه القوانين تصرفات ناقص الأهلية بحسب نوع النقص وأسبابه إلى تصرفات تدور بين النفع والضرر ، وأخرى ذات نفع محض ، وثالثة ذات ضرر محض . فتحرم الأخيرة وتأخذ من الأولى ما ينفع الشخص وتجزئ الثانية . ولكن كافة القوانين لا تعتد بعديمي الأهلية وإن كان بعض الفقهاء فى الشريعة الإسلامية يميزون فى أحوال انعدام الأهلية بسبب الجنون بين حالتين هما الجنون المطبق والجنون المتقطع ، فتجزئ التصرفات فى أحوال الإفاقة فى الحالة الثانية وتبطل كافة تصرفات الحالة الأولى .

وهناك نقطة هامة تتصل بالعلاقة بين درجة الرشادة والرشد وقدر المسؤولية . فالشريعة الإسلامية لا تعتد بسن الرشد ولكنها تعتد بدرجة الرشادة حيث يعفى من المسؤولية من كان مجنونا (المريض) ولكنها لا تعفى السكران الذى أذهب عقله بيده بينما تعفى المكره الذى انعدمت إرادته لأن مناط المسؤولية فى الشريعة الإسلامية ركنان هما الإرادة والعقل . ولذلك نلمح فى كتاب الله إشارات متكررة إلى هذين الركنين ، فإن كان الإنسان عاقلا تحدد مركزه بعد ذلك بإرادته ولذلك أشار القرآن الكريم إلى أن الله قد هدى الإنسان إلى كل من الخير والشر ، وترك له عمل الإرادة لكى يختار بينهما "وهديناه النجدين" ، وفى قوله تعالى "إما شاكرا وإما كفورا" .

أما فى القانون فإن مناط المسؤولية أيضا هو العقل والإرادة فلايسأل المجنون كما لايسأل المكره الذى تعطلت إرادته أو شابه عيب من عيوب الإكراه • لأن التصرف القانونى المعتبر يجب أن يكون صادرا عن إنسان عاقل مميز ، وعن إرادة سليمة لا تشوبها شائبة •

ومعلوم أن سلامة الإرادة من العيوب أمر لازم فى نشأة المسؤولية فى كنف الأفراد والدول وهو أمر لازم فى القوانين الدولية •

الرشد :

ويبدو أن القرآن الكريم يفرق بين كلمة راشد ورشيد • فالراشد هو الذى بلغ عمرا معينه يبلغ بها سن الرشد المدنى أو السياسى أو العقلى أو يفترض أنه فى هذه السن تكتمل له ملكات التمييز •

والرشد عند الرسل والأنبياء هو الحالة العمرية والعقلية واللياقة النفسية التى يكون فيها الرسول أو النبى صالحا ومهيئا لحمل الرسالة بما فيها من تبعات شخصية واجتماعية • لأن الرسالة بطبيعتها مسألة جدلية من حيث انها رسالة إصلاح وتقويم لما اعوج من سلوك الناس وانحرافاتهم ، ومن ثم فإن تصديهم لها كبير الاحتمال وزجرهم لحاملها أيا كانت مكانته بينهم وإعزازهم له هو رد الفعل الأرجح المتوقع منهم •

أما الرشيد فهو الرجل الذى أوتى من سداد الرأى وقوة العقل مايجعله قادرا على تبين الحق والاعتصام به والعمل فى سبيله • ويحدثنا

القرآن الكريم فى سورة "لوط" كيف ضاق لوط ذرعاً بجهالة قومه ومجادلتهم وليس تقريره فى سؤال واضح: "أليس فيكم رجل رشيد . . .". سوى تأكيداً بأن قومه قد عز فيهم وجود مثل هذا الرجل مع أن رجالهم قد بلغوا قطعا سن الرشد بالمعنى العمرى الذى أشرنا إليه ، والذى يقدره فقهاء الشريعة الإسلامية بسن الحلم وهو إجمالاً بين ١٤ و ١٥ عاماً وهو أقل من السن المقرر فى القوانين الوضعية . ولعل هذه السن هى التى استعان بها رجال القانون الجنائى فى تحديد المسئولية الجنائية للصبي المميز البالغ خمس عشرة سنة بحيث يقضى العقوبة فى دور الأحداث .

خامساً : العهد والميثاق

واللعهد في القرآن معان شتى منها الأمان في "فأتموا إليهم عهدهم" ،
واليمين "وأوفوا بعهد الله" ، وبمعنى الوصية "إن الله عهد
إلينا" ، وأخيراً بمعنى الزم "أفطال عليكم العهد" . وقد تأتي
بمعنى التعاقد والتعاقد في قوله "إلى الذين عاهدتم من المشركين"
"وإلا الذين عاهدتم من المشركين" "إلا الذين عاهدتم عند المسجد
الحرام" "وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم" "والموفون بعهدهم إذا
عاهدوا" .

وأغلب استخدامات العهد في القرآن جاءت بمعنى الميثاق أو
الإيمان ، أو الميثاق المعزز باليمين الذي قطعه الناس على أنفسهم لله أو
أخذه الله عليهم . وقد يأتي العهد بمعنى المكانة والرتبة أو الضمان في
قوله تعالى "أطلع الغيب أم اتخذ عند الرحمن عهدا" ، وقوله تعالى
"لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا" ، وجاءت كلمة العهد
بمعنى الرسالة لقوله تعالى "لا ينال عهدي الظالمين" . ولما كان الله تعالى
أعلم حيث يضع رسالته فقد استبعد ممن تصل إليهم الرسالة والإمامة
الظالمين من عباده .

وقد تكرر لفظ الميثاق في القرآن الكريم عدة مرات بمعنى واحد
وهو العهد الذي قطعه الناس على أنفسهم أو أخذه الله منهم . كما جاءت

كلمة العهد والميثاق معا نفس الآيات "الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه" فى البقرة والرعد • ويعنى الميثاق هنا الإبرام أى ينقضون عهد الله بعد إبرامه لتتصرف الكلمة إلى نشأته وليس مضمونه •

وقد أشار القرآن إلى كلمة الموثق لتعنى الدليل والإثبات فى قوله فى يوسف "لن أرسله معه حتى تؤتى موثقاً من الله" ، أما كلمة الموثق جاءت فى يوسف أيضاً بمعنى العهد لقوله "أن أباكم قد أخذ عليكم موثقاً من الله" • وقد تأتى كلمة "الموثق" بمعنى البرهان أو كلمة السر فى قوله فى يوسف "فلما أتوه موثقكم" •

على أن كلمة ميثاق قد جاءت بمعنى العزم والتصميم كقوله تعالى "وإذا أخذ الله ميثاق النبيين" ، وقوله "وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب" ، كذلك جاءت كلمة الميثاق بمعنى المعاهدة فى قوله فى "النساء" "إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق" ، وقوله " وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة من أهله " • وبذلك أوضح القرآن الكريم النظام القانونى للعلاقة بين الأطراف المتعاهدة ومثله فى قوله تعالى فى "الأنفال" "إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق" •

العهد والميثاق فى المصطلح المعاصر :

الميثاق Charter فى اللغة القانونية هو الاتفاق أو المعاهدة التى تبرم بين دول لتنظيم مسألة معينة تدخل فى كنف القانون الدولى ومن أمثلتها ميثاق الأمم المتحدة والمواثيق المنشئة للمنظمات الإقليمية ، كما يطلق المصطلح على المحالفات السياسية والعسكرية .

أما كلمة العهد Covenant فقد عرف بها عهد عصبة الأمم ويمثل فى معناه الميثاق أو المعاهدة وإن اختلف اللفظ فى اللغات الأجنبية .

وقد لاحظنا أن القرآن قسم العهد والميثاق :

القسم الأول يتعلق بالعلاقة بين الإنسان وربه ، وأما القسم الثانى فيتعلق بما يبرم من معاهدات وينشأ من اتفاقات بين الجماعات والأفراد . وقد أكد القرآن الكريم قدسية العهود والعقود والمواثيق من النوعين وجعل احترام المعاهدات بين الجماعات والأفراد من صفات المؤمن ، كما جعل عدم الوفاء بالعهد ضرباً من ضروب النفاق . وقد حاولت قواعد القانون الدولى المعاصرة والقديمة التأكيد على قدسية المعاهدات وأهمية احترامها منذ أوضح الرومان أن المتعاقد عبد تعاقدته وهى أعلى درجات الإذعان ، كما قيدت هذه القواعد حرية المتعاقدين فى التملص من التزاماتهم تحت ذرائع مختلفة وأهمها تغير الظروف أو ما يعرف بشرط بقاء الشئ على حاله لحظة التعاقد . وقد تشدد المفهوم القرآنى فى ضرورة احترام المواثيق وترك الرخص فى أحوال محدودة يسقط فيها التكليف على النحو الذى يعرفه الأصوليون سواء كان التكليف فى حق من حقوق الله

أو فى الحقوق المتبادلة بين العباد • وميز القرآن بين سقوط التكليف أو الالتزام الناجم عن الميثاق أو العهد وبين حالات انتفاء المسؤولية وإن كان الموضوعان يختلطان إلى حد بعيد ويحتاج تأصيلهما إلى جهود علماء الشريعة والقانون •

سأشهاد : الشهادة

ورد في القرآن مصطلح الشهادة في عبارات عديدة ومفاهيم متعددة وبألفاظ مختلفة مثل شهد بالمفرد والجمع وأشهد وشاهد وأشهد وشهود وشهيد وشهاد

فقد جاءت شهد بمعنى حضر ، ومعنى أكد ومعنى حكم "وشهد شاهد من أهلها " ، وبمعنى أقر " وماشهدنا إلا بما علمنا " ، ونأتى بمعنى علم كقوله " ماشهدنا مهلك أهله " ، وتكون بمعنى اعترف كقوله " فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت " ، وقوله " وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين " ، وقوله " فإن شهدوا فلا تشهد معهم " ، وهى تأكيد لمقولة أن الاعتراف سيد الأدلة ، فإذا جاءت الشهادة مع الإقرار كقوله " ثم أقررتم وأنتم تشهدون " فهى تعنى وأنتم ترون بأنفسكم ، وهى أعلى درجات الشهادة حيث يجتمع فيها النظر والإدراك حقا .

وأما قوله في "النمل" ماكنت قاطعة أمرا حتى تشهدون" فتعنى حتى تقررنى أو حتى تشيروا على ، وهى إشارة إلى النظام السياسى الذى كان قائما فى مملكة سبأ . وتعنى الشهادة هنا إبداء الرأى فى المسألة المعروضة من جانب مستشارى البلاط . ولكن هذا الرأى وإن كان من الضرورى إبداءه كحق للصفوة قبل الملك ، فإنه ليس ملزما

للملك مــــا نقرأه فى قوله تعالى " والأمر إليك فانظرى ماذا تأمرين " . وتدل سورة النمل على أدب المشورة وقواعد الرأىة فى مملكة سبأ .

وقد تعنى الشهادة العلم مثل قوله : " لكن الله يشهد " ، " والله يشهد أنهم كاذبون " . وقد تعنى الشهادة الحضور والمشاهدة لقوله " وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين " (النور) . وقد تعنى الشهادة تحقيق المنفعة كقوله " ليشهدوا منافع لهم " . وأما شهادة الزور فتعنى مخالفة الحقيقة والإخطار بغيرها ، ولذلك نزه الله المؤمنين عنها كقوله فى الفرقان " والذين لا يشهدون الزور " . وقد تعنى الرأىة والمشاهدة كقوله " ما أشهدتكم خلق السماوات والأرض " . وقد تعنى العلم والإطلاع كقوله " ويشهد الله على ما فى قلبه " . كما قد تعنى إسهاد الغير على التصرف وهى فى الشريعة نوعان من التصرفات التى تحتاج إلى الشاهد كشرط من شروط صحة الشهادة أو صحة التصرف سواء فى انعقاده أو فى تنفيذه . النوع الأول هو التصرفات المالية التى يخشى عليها من تقادم العهد أو تغيير الذمم أو فناء أطراف المعاملات ، والنوع الثانى هو العلاقات الاجتماعية وأهمها الزواج والزنا .

والأمثلة على نوع المعاملات المتطلبة للشهادة وافرة فى كتاب الله . فالتدوين يتطلب الشهادة مهما كان قدر الدين ، وكذلك البيع ، ووظيفة الشاهد هى توثيق المعاملة مخافة الرجوع فيها ، خاصة إذا لم

يترتب على العقد التسليم الفوري أو إذا تراخى التسليم أو اقتضاء كامل الثمن بعض الوقت .

كما تكون الشهادة من قبيل التوثيق أيضا عند رد أموال اليتامى والقصر إليهم . أما الشهادة في الزنا فهي لأربعة رجال . وقد تأتي كلمة الشاهد بمعنى المبلغ كقوله "إذا أرسلناك شاهدا" . وقد تأتي بمعنى الشفيع كقوله تعالى "وجئنا بك على هؤلاء شهيدا" .

مما تقدم يتضح أن الشهادة هي الإخبار المستند إلى علم مصدره بعض الحواس ، وهذا المعنى يطابق المعنى المتداول في القانون الوضعي . فالشهادة لها أركان وشروط وأوضاع في كل من القرآن الكريم والقانون . أما أركانها في القرآن فهي الشاهد والشهادة والسياق والشاهد ، إما أن يكون الله أو النبي أو الإنسان مؤمنا أو كافرا ، وقد يكون مجرد حضوره للواقعة هي الشهادة بعينها . وأما الشهادة فقد تكون الإقرار بمسألة عقيدية كما قد تكون حكما فاصلا أو قاعدة يقاس عليها كما رأينا في القاعدة التي وضعها الشاهد في قصة يوسف . وأما السياق فيدور حول المسائل العقيدية كما قد يدور حول المسائل والتصرفات والمعاملات المالية والاجتماعية كما أوضحنا . والأصل أن الشاهد قد يحضر الواقعة بنفسه وقد تتجمع معلوماتها لديه من مصادر مختلفة لذلك قد يكون شاهدا مباشرا أو غير مباشر ، وفي الحالين فإنه يدلي بما يعلم سواء بلغه العلم بأحد حواسه أو عن طريق آخر .

وكما أن الشهادة في القرآن في بعض المعاملات إجبارية يتعيّن على الشاهد ألا يخفيها أو ينكر العلم بها ، فهي كذلك في القانون الوضعي حيث تلزم التشريعات المختلفة من ترى سلطات التحقيق أهمية شهادته لسير العدالة بالمثل للشهادة . وإذا كانت شهادة الزور من الكبائر لأنها تغير عن عمد وجه الحق ، وتقلب ميزان العدالة خاصة إذا كانت شهادة حاسمة فإن كافة التشريعات الوضعية الجنائية تعاقب شاهد الزور ، بل إن هذه التشريعات الجنائية تصل بالعقوبة إلى حد الإعدام إذا كانت شهادة الزور هي السبب المباشر في الحكم بإعدام البرئ . كما تتطابق الآثار المترتبة على إدانة الشاهد الزور في القرآن الكريم والقانون الوضعي : فلا تقبل له شهادته ويسقط عنه الاعتبار والأهلية^(*).

أما ضرورة الشهادة في القرآن الكريم في بعض المعاملات فأمر مختلف عليه بين الفقهاء ، فمنهم من يرى أن الشهادة في الدين وفي رد أموال اليتيم وفي الزنا والزواج إجبارية لا يجوز إيسرام المعاملات أو الأحكام الخاصة بها بغير الشهادة ووفق النصاب الذي فصله القرآن الكريم وأكملته كتب الشريعة الإسلامية . كما يرى البعض الآخر ضرورة الشهادة بنصابها المقرر في القرآن في بعض المعاملات ولكنها تكتسب قيمة إضافية بالتوثيق وطمأنينة المعاملات في أحوال أخرى . فلا ضير لديهم أن يتداين الناس ولكن إثبات الدين سيصبح عسيرا مالم يدون،

(*) وقد شدد القرآن والسنة على خطر شهادة الزور، ووصفها بأنها صادرة عن الزور تعني كما يقول الشيخ الشعراوي أنها ليست صادرة عن العقل المقتنع أو القلب المتيقن.

كما يصبح الإثبات طعينا ما لم يملك الذى عليه الدين أو وليه مخافة الطعن بانعدام الإرادة أو فسادها من جانب المدين وقطعا للمعاملات الربوية التى تتداخل مع المدائبات .

والأصل أن يكون الشاهد على غيره قد يكون شاهدا على نفسه وذلك فى صورة الإقرار أو الاعتراف بشرط أن يكون خاليا مما يصيب الإرادة من مطاعن فلا يرغم على الاعتراف أساسا أو على الإدلاء بغير الحقيقة خوفا أو طمعا ، أو الاعتراف على النفس أقوى من الشهادة على الغير لأن الاعتراف السليم مقدم على كافة الأدلة الأخرى . أما الشهادة على الغير فهى أحد أدلة الإثبات التى يفترضها القاضى ويعطيها الوزن الذى يراه فى اثبات الحقيقة .

الوضع القانونى للشاهد على المعاهدات فى الشريعة الإسلامية :

تنقسم تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم التعاقدية قسمين :

القسم الأول التصرفات الفردية التى كان يقررها بنفسه سواء لمنح الأمان أو تقرير بعض الأوقاف لبعض الطوائف وهذه من نوع القرارات الرئاسية ومع ذلك فقد جرت سنة الرسول على أن يشهد الله ورسوله ومن حضر من المؤمنين . وقد يشهد بعضا من أصحابه كما قد يسمى الشهود دون أن يوقعوا على الوثيقة التى شهدوا عليها . وفى هذا النوع من الإشهاد كان يركز دائما على النمط الأول وفى القليل من الحالات كان يشهد بعض أصحابه ، أما النوع الثانى من التصرفات التعاقدية فهى

المعاهدات التي أبرمها، وأشهرها صلح الحديبية الذي أشهد عليه ٣٥ من كبار الصحابة بالإضافة إلى علي - رضي الله عنه - كاتب الوثيقة . وكان كاتب الوثيقة قاعدة عامة ضمن الشهود أما سبب إشهاد هذا العدد الوفير من كبار الصحابة فهو في الغالب بناء على طلب قريش التي أرادت أن تستوثق من جدية التعاقد ومن إجماع الصحابة على هذا الصلح الذي كان صلحا غير متكافئ ، وينطوي على غبن للمسلمين فأرادت قريش أن يكون الشهود ضمانا إضافية لاحترام هذا الصلح وإنفاذه .

ولم يشترط المسلمون عددا مقابلا من شهود قريش لأن الرسول كان يعلم أنه صلح مؤقت ، وأن قريشا حتى لو اجتمعت كلها على ضمانه لا عهد لها وهذا ما أكدته الأحداث عندما نقضت قريش هذا الصلح فكان فتح مكة هو الجائزة الكبرى .

الفصل الثالث

صور الصراع والضبط القانونى

فى القرآن والقانون

تعرف الحياة صوراً متعددة من الصراع والخلاف والنزاع واستخدام العنف ، سواء كانت حياة الأفراد أو حياة الأمم ، لذلك تعددت أساليب الضبط القانونى والاجتماعى لمواجهة صور العنف فى العلاقات الفردية والاجتماعية والدولية . ونظراً لاتساع الموضوع بما لا يحتمله المقام فقد اخترنا عدداً من صور الصراع ووسائل الضبط القانونى التى وردت فى القرآن الكريم فى ضوء الممارسات المعاصرة ، وهى الحرب والسلام ، والعدوان ، والجزاء ، والقصاص ، والانتقام والثأر ، والتجسس ، ثم الحدود .

أولا : الحرب والسلام والعدوان

فى

القرآن الكريم والقانون المعاصر

أولا : الحرب :

وردت كلمة الحرب أربع مرات كما ورد فعلها يحارب مرتين فى القرآن الكريم . وقد جاءت الحرب فى القرآن تارة ضد الله ورسوله، وتارة تكون الحرب من الله ورسوله ؛ ولكن كلمة الحرب العادية وردت ثلاث مرات فهى تارة يوقد نار الحرب ؛ وتارة أخرى حتى تضع الحرب أوزارها . ومعنى ذلك أن الحرب وردت فى القرآن بمعان ثلاثة :

أولها : الحرب ضد الله ورسوله وهى ما يطلق عليه فقهاء الشريعة المستحقة لحد الحرابة ولكن الحرابة فى نظرنا هى إحدى صور الحرب ضد الله ورسوله ؛ لأن المعنى العام لهذه الحرب هو ليس فقط تحدى الله ورسوله والخروج على شريعته ؛ وإنما إرغام المؤمنين على أن يحذوا حذوهم ؛ وهم الذين وصفهم القرآن الكريم بأنهم يفسدون فى الأرض أى يخرجون الصالح عن صلاحه ويصدون عن سبيل الله . ولذلك كان جزاء هو الحرابة القتل لقوله تعالى : "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا" (٣٣ المائدة) .

أما المعنى الثانى فينصرف إلى الحرب التى يشنها الله ورسوله

على العصاة من عباده ؛ وخصوصا الذين رفضوا ترك الربا وأصروا عليه لقوله تعالى : " ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا إن كنتم مؤمنين " . وقد نظمت هذه الآية ومابعدھا أحوال التوبة عن الربا وأحوال العسرة مايجب أن يتبع من نظام القروض فى مثل هذه الأحوال أو رد الدين إذا كان المدين معسرا ويكون البديل عن اقتضاء للربا من المدين المعسر هو انتظاره يسره " فنظرة إلى ميسرة " .

وهكذا نرى أن الحالتين السابقتين هى أقصى درجات الحرب لأنها تتعلق بالله ورسوله إما حرب ضدهما وإما حرب معهما ويكون أطراف الحرب الأخرى هم عتاة العصاة ، الحرايبون والمرابون . ويجمع المفسرون على أن اتصال الله ورسوله بالحرب ضد هؤلاء سببه عظم الجرم الذى يرتكبونه فى حق المجتمع . فالحرابة إفساد فى الأرض وتعطيل لوظيفة الإنسان كخليفة لله ، والربا هو الآخر من أشد الممارسات التى يمارسها المرابى ظلما وعتا للمدين المحتاج مما يورث العداوة بين الموسر والفقير فى المجتمع ويقضى على فضائل التضامن والتراحم التى يحث عليها الإسلام وعلى فلسفة المجتمع التى يتغيا الإسلام تشييده لكى يكون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى . ولا يمكن أن تتضامن أعضاؤه مادام المرابى ينظر إلى المدين تلك النظرة الدنيئة وتتسلط عليه رغبة متعطشة الى زيادة ماله واستثمار أوقات الحاجة عند المعسرين .

أما المعنى الثالث للحرب فهو المعنى العادى الذى تعرفه الشعوب والدول على مر العصور ، وهو الصراع الذى يتخذ من الأسلحة أداة له والاشتباك وساحات المعارك والضحايا موضوعا له ولكن القرآن أشار إلى معنى آخر للحرب لعله يقصد بها الفتنة وذلك فى قوله تعالى " كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله (٦٤ المائدة) •

أما المعنى العادى فقد ورد فى صورتى الأنفال ومحمد ، وفى الأولى يحث الله نبيه عليه الصلاة والسلام على أن يسلك بأعدائه إذا تفقهم فى الحرب سلوكا يكفل تشريدهم وتمزيق صفوفهم والالتفاف عليهم فهو درس من الله فى فنون الحرب • وأما فى الثانية أى فى سورة محمد فقد وضع القرآن القاعدة التى يجب اتباعها فى معاملة الأسرى فى أوقات الحروب وهى إما المن عليهم بإطلاق سراحهم وذلك بعد انتهاء الحرب حتى لا يعودوا إلى الانضمام إلى صفوف المحاربين من مواطنيهم ، وإما أن يتم دفع الفدية عن كل منهم ويكون التسريح والفداء كلاهما بعد انتهاء الحرب • والمعلوم أن الأسرى فى زمن نزول القرآن كانوا يقتلون أو يسترقون ولكن القرآن استحدث قاعدة تبقى على حياتهم بحيث يمكن بعد ذلك منحهم حريتهم تكريما من المسلمين أو عن طريق افتدائهم بالمال وقد يشمل الافتداء أيضا مبادلتهم بأسرى المسلمين •

وإذا كان معنى الحرب العادية مفهوما ، فإن الذى يحتاج إلى بعض الإيضاح هو كيف يحارب الله ورسوله أحدا من عباده ، ومعنى

ذلك أن الحرب هنا تعنى التصدى بطرق الله لأحد خلق الله ولا يكون معناها معنى حرفيا •

الحرب فى المصطلح المعاصر :

انشغل فقهاء القانون الدولى طوال القرون الماضية بتنظيم قواعد الحرب التى كانت القاعدة فى العلاقات الدولية وكان السلام استثناء •
غير أن فكرة الحرب قد تراجعت لصالح السلام حتى أن ميثاق الأمم المتحدة لم يتضمن هذه الكلمة بعد أن مر المجتمع الدولى بمراحل متعددة لتقييد استخدام الحرب •

والحرب بوصفها صراعاً مسلحاً قد تكون مصطلحاً قانونياً، بحيث تعنى قيام حالة الحرب حتى لو لم يتخللها القيام بأعمال عسكرية ؛ وبذلك أصبح الفصل ممكناً بين الحرب بالمعنى القانونى ، والصراع المسلح الذى لا يمكن أن يكون حرباً بالضرورة • وقيام حالة الحرب ترتب آثاراً قانونية كثيرة سواء فى علاقات المتحاربين أو فى العلاقة بين المتحاربين وغيرهم على تفصيل فى مدونات القانون الدولى •

وإذا كان للحرب معنى فى سياق القرآن الكريم دون أن يفصل مضمونها والجوانب المتعلقة بها من حيث إنه ليس كتاباً مدرسياً فليس معنى ذلك أن القرآن لم يهتم بإيضاح قواعد سلوك المتحاربين مثلاً حرصت على ذلك القوانين الحديثة التى أصبحت تعرف بالقانون الدولى الإنسانى • فالمعلوم أن تعليمات الرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء

الراشدين خاصة أبو بكر وعمر قد تركت لنا تراثا زاخرا بالقيم الرفيعة التي تفوقت على آخر ماتوصلت إليه القوانين الحديثة .

ثانيا - السلام : السلام في القرآن :

استخدم القرآن كلمات متعددة لتدل على معنى السلام ، وهي السلم (بكسر السين) والسلم (بفتح السين) . والسلام في القرآن هو لغة أهل الجنة والجنة هي دار السلام ولذلك يجمع الشراح على أن الإسلام هو دين السلام وليس الحرب ولكن كلمة السلم هي الأقرب إلى معنى الصلح . والسلام بالمفهوم المعاصر وما جاء في سورة البقرة "يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة" إلا تصويرا لهذا المعنى . ولكن القرآن لم يفصل شروط السلام كما لم يفصل حالات الحرب، وإن كان قد توسع بعض الشيء في مسبباتها كما سنرى عند تناول إصلاح العدوان .

أما السلام في المفهوم المعاصر فهو نظام قانوني يعقب الحروب وله مقدمات كما أنه يستند إلى اتفاقات السلام التي تسوى قضايا الحرب وتستشرف مرحلة العلاقات الجديدة والأمثلة على ذلك لا تحصى وأحدثها اتفاقات السلام العربية الإسرائيلية .

ثالثا : العدوان :

اقترن العدوان في القرآن الكريم بالإثم كما اقترن أحيانا بالظلم في حالة واحدة "ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا" (٣٠)

النساء) • وأجاز القرآن العدوان على الظالم وحده ونهى عن الإثم والعدوان بينما حث على البر والتقوى • وفى سورة القصص أخذت الكلمة معنى مغايراً فى قوله تعالى : " قال ذلك بينى وبينك أيما الأجلين قضيت فلا عدوان على " • ويستشف من الآية أن العدوان هنا يعنى الجور وتجاوز طرف لحقه إلى حقوق الطرف الآخر ، أى أخذ طرف من الآخر ما لآخر له فيه • وهذا يتسجم مع المعنى العام للعدوان فى اللغة والاصطلاح ، من حيث إنه عدوان شخص إلى غيره بمعنى التجاوز ولكن اللافت للنظر قوله تعالى " فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين " إذ أن العدوان مذموم وهو تجاوز كما ذكرنا ولكنه فى الآية محمود ، ولذلك نرجح ، أن يكون المعنى المقصود لكلمة العدوان هو المبادأة وهذا يدخلنا إلى معنى الكلمة فى الاصطلاح المعاصر •

وكلمة عدوان فى القانون الدولى من الكلمات والمصطلحات التى تفلت من كل محاولات الضبط والتنظيم ولذلك لم تستخدم الكلمة فى ميثاق الأمم المتحدة إلا مرة واحدة فى المادة ٣٩ من الميثاق حيث رخص الميثاق لمجلس الأمن أن يحدد تصرفات الدول المعنية ويصفها وفق تقديره بوصفها عملاً من أعمال العدوان • ولذلك اجتهد الفقهاء والدول فى محاولة تعريف العدوان حتى قبل الميثاق ومنذ عصبة الأمم وكان الاختلاف بين منهجين الأول هو تعريف العدوان عن طريق حصر كافة الأعمال التى تعتبر عدواناً ويخرج من التعرف ما لم يدخل فيه وهو التعريف عن طريق الحصر • والمنهج الثانى هو تعريف العدوان عن

طريق وضع معيار يؤدي انطباقه إلى التعرف على حالة العدوان عن طريق التمثيل له ببعض الأعمال مع الحرص على تطبيق بعض المعايير وقد صدر قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٧٤ لتعريف العدوان . ولم يعد هذا القرار نهاية المطاف في كشف الغموض والتعقيد الذي يسود هذا الاصطلاح في بعض الأحيان غير أن بعض التصرفات لا شك تدخل في طائفة العدوان ، وهي الهجوم المسلح والغزو والاحتلال بصرف النظر عن الدوافع والملابسات . وتطبيقا لذلك لم يعد قيام إسرائيل عام ١٩٦٧ بضرب واحتلال أجزاء من مصر وسوريا وفلسطين عدوانا رغم أن جانبا من الفقه القانوني المؤيد لإسرائيل قد أصر على عدم الأخذ بمعيار الطائفة الأولى ، وإنما بمعيار آخر وهو توفر نية الحرب والإعلان عنها بالقول والفعل عن طريق الحشد العسكري والتعبئة العامة المادية والمعنوية في الطرف العربي ، حتى لو لم يكن هذا الطرف جادا في شن الحرب ولكن تصرفه أوقع في روع إسرائيل أنه عازم على الهجوم فقررت أن تستبق هجومه بضربة وقائية تدخل في عرف هذا الفريق في دائرة الدفاع الشرعي الوقائي .

وقد ترتب على الخلاف في تعريف العدوان في عام ١٩٦٧ آثار متعددة اضطرت مجلس الأمن إزاءها أن يعبر عن الموقف بعبارات تتجنب التعرض لهذه الواقعة وذلك بالإشارة في قراره رقم ٢٤٢ لعام ١٩٦٧ (إلى أراض احتلت في النزاع الأخير) .

والصحيح أن ما حدث ليس نزاعاً ولكنه عدوان من إسرائيل تمكنت
بموجبه من احتلال الأراضي العربية والمساومة بها بفرض شروط وفق
مصالحها رغم أن كلمة الحرب ليست في قاموس القانون الدولي
المعاصر وأن الاحتلال الناجم عن الحرب أو العدوان لا يعترف به من
جانب المجتمع الدولي . والحق أنه رغم تجاهل مصطلح الحرب في
ميثاق الأمم المتحدة أملاً في عدم وقوعها، فقد وقعت حروب عديدة راح
ضحياتها ملايين الضحايا منذ عام ١٩٤٥ .

ثانيا : الجزاء

فى

القرآن والقانون

أولا : الجزاء فى القرآن الكريم :

وردت كلمة الجزاء فى القرآن الكريم بمعان ثلاثة ، فقد يعنى الجزاء العقوبة ، كما قد يعنى الثواب أو المكافأة ، ويعنى من ناحية ثالثة أيضا معنى محايدا واكنه أميل إلى معنى العقوبة ، ومن قبيل الجزاء بمعنى العقوبة قوله تعالى : " وكذلك نجزي المجرمين - نجزي الظالمين - نجزي المفترين - نجزي كل كفور - تجزون عذاب الهون - جزاء الكافرين ذلك جزاؤهم جهنم " وقد تعنى المكافأة والثواب والحسنى لقوله تعالى : "يجزي المتقين - يجزي المحسنين - يجزي الشاكرين - أولئك جزاؤهم مغفرة) .

أما المعنى الثالث المحايد المائل إلى معنى العقوبة ففى قوله تعالى " وما تجزون إلا ما كنتم تعملون " ، أما قوله "اليوم تجزي كل نفس بما كسبت" (١٧ غافر) وقوله تعالى "إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى" (١٥ طه) "ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون" (٢٢ الجاثية) ، فمعنى الجزاء فيها أقرب إلى الحياد ، وتتلون بلون العمل الذى قدمه الإنسان فى دنياه ولا تظلمون فتيلا ، ويكون الجزاء هو عين الحكم مستندا إلى حيثيات العمل فى الدنيا .

ثانيا : الجزاء فى القانون :

الجزاء فى القانون له معنى واحد وهو العقوبة التى تنزلها السلطة العامة على منتهك القانون لكفالة احترام القانون بالقوة عند الاقتضاء .
ولذلك يصير فقهاء القانون الداخلى - خلافا لفقهاء القانون الدولى - على أن القاعدة القانونية لا تكون ملزمة ولا تتمتع بوصف القانون مالم يتوفر لها عنصر الجزاء ضمن عناصرها الأخرى وهى أن تكون عامة مجودة موجهة للكافة .

وتطبيقا لذلك يقترن الحكم القانونى بالجزاء المناسب على مخالفته سواء كان الجزاء مدنيا أو قانونيا أو جنائيا ، ولا يستثنى من أسرة العلوم القانونية فيما يتعلق باشتراط توفر الجزاء سوى الدستور .

ثالثا : الفوارق بين القرآن والقانون :

هكذا يتضح أن كلمة الجزاء تختلف فى القرآن الكريم عنها فى القانون الوضعى من عدة وجوه أبرزها : الوجه الأول أن الجزاء فى القرآن يحتمل أحد معان ثلاثة . أما فى القانون فلا يحتمل المصطلح سوى معنى العقوبة ، والوجه الثانى أن نوع الجزاء فى القرآن الكريم هو عذاب الآخرة بعد الحساب ويوقعه الله تعالى ، بينما الجزاء فى القانون يوقع إما على البدن كالإعدام أو على الحرية كالحبس أو على المال كالغرامة فهى إذا عقوبة إما سالبة للحياة أو سالبة للحرية أو منتقصة من الكرامة أو سالبة للمال . وكل هذه العقوبات يقررها المشرع قرين كل

القانون يجب مآثره السياسة التشريعية ويحكم بها القاضى وتتفدها السلطة التنفيذية بما لديها من صور السلطان والنفوذ وأدوات السلطة . أما الوجه الثالث لافتراق كلمة الجزاء فى القرآن عنها فى القانون فيتدصل فى أن وظيفة الجزاء فى القرآن هى بيان عقوبة المخالف لشريعة الله والخارج على طاعته لعله يرتدع فيتوب فيفلات من العقوبة فى الآخرة فضلا عن عقوبات الدنيا التى رصدها القرآن الكريم لبعض أنواع الآثام .

أما وظيفة الجزاء فى القانون فهى الردع أولا ، فإن لم يرتدع المخالف واركتب المخالفة أنزلت به العقوبة المقررة فى القانون لإصلاحه ورده إلى جادة الصواب ، والفصل بينه وبين المجتمع الذى لا يحترم نظمه وأحكامه ، لعل حرمانه الحرية يمنعه من تكرار المخالفة ، أما إذا كانت مخالفته لواحدة من الأحكام الأساسية فى قانون المجتمع ، لم يقنع المشرع بصور العقوبات المعنوية والمادية وإنما يعمد إلى بتره من المجتمع مادام جرمه قد دل على فساده كعضو فيه لا يجدى معه الإصلاح والتقويم .

ويتحصل وجه الخلاف الرابع بين معنى الجزاء فى القانون والقرآن فى أن الجزاء فى القانون متنوع بتنوع المخالفة ، ذلك أن مخالفة القوانين الإجرائية مثلا ترتب بطلان التصرف القانونى أو سقوط حقوق أو ترتيب حقوق للخصم ، بينما مخالفة أحكام القانون الإدارى ترتب الفصل من الوظيفة أو الخصم من المرتب أو غيرها من العقوبات

المعنوية كلفت النظر والإنذار والتنبية . وهكذا فى فروع القانون المختلفة تنصب العقوبة إما على التصرف القانونى أو على شخص المخالف أو على ماله ، بينما العقوبة فى القرآن الكريم على أحد وجهين إما الجنة أو النار . وأما الوجه الخامس للتباين بين معنى الجزاء فى القرآن والقانون فهو اختلاف قواعد تقرير العقوبة ، ففي القانون يقرر المشرع العقوبة المناسبة للمخالفة ، ثم يقدر القاضى قدر العقوبة المقورة فى القانون تخفيفا أو تشديدا ، فقد يحكم ببراءة المتهم مما نسب إليه . أما قواعد العقاب والثواب وتحديد موقف الإنسان فى القرآن الكريم فهى تسوية مجمل الحسنات والسيئات فإن رجحت الأولى دخل الجنة ، أما إذا رجحت الثانية ألقى فى النار . ولاشك أن القاضى فى القانون الوضعى هو الذى يبرئ أو يجرم فعل المتهم على قدر قناعته من خلال مايقدم من أدلة الإثبات أو النفى فى نسبة الفعل المجرم إلى فاعله ، أو تحديد قدر الانتهاك فى الفعل المعين ، ويحتمل الحكم الصواب أو الخطأ ، الظلم أو الإنصاف وفق عدد كبير من العوامل تتصل بالفعل المجرم وظروف عرض ودفاع القضية أو تحقيقها ، كما يتصل بعضها بالقاضى أو نظام التقاضى وإجراءاته .

أما مقاضاة الإنسان فى الآخرة ففيها كل ضمانات الدقة ، حيث تسجل أعمال الإنسان أولا بأول فى كتاب الذى يفتح عند بلوغه ويغلق عند موته ، ثم يجد الإنسان كتابه عند العرض منشورا يقرأه بنفسه وعلى نفسه حسيبا ، وتنهض أعضاؤه للشهادة عليه ، فلا خلل فى العريضة ولا

إجراءات الدعوى ثم يكون القاضى هو الله وكفى به قاضيا عادلا ، فهو سبحانه ليس طرفا ثالثا كالقاضى الوضعى بين المتهم والمجتمع . والله هو خالق الصالح والفاسق ولم يكن معذبا الا بعد النذر وفرص التوبة قبل الرجوع إليه .

وأخيرا فالوجه السادس للاختلاف هو أنه لا يمثل فى القانون أملم القاضى سوى المتهم لكى تبرأ ساحتة أو يوقع عليه الجزاء ، أما فى الآخرة فالعرض والفصل لكتب الناس جميعا على أساس المقاصدة ين مجمل أعماله ، وليس للفصل فقط فيما استوجب مثول المتهم أمام القضاء .

ولمزيد من إيضاح الفوارق بين معنى الجزاء فى القرآن الكريم والقانون يمكن الإشارة إلى عدد من الحقائق المتعلقة بالجزاء الدنيوى فى القانون الوضعى فى مصادره المختلفة وهى :

١ - أصل فكرة الجزاء هى أنه رد فعل الفرد أو المجتمع أو الدولة أو المجتمع الدولى على انتهاك قاعدة من القواعد التى تحمى مصالحه من جانب الفرد أو الدولة المعنية . وقد يكون الانتهاك لقاعدة مكتوبة أو عرفية ، ولذلك تتنوع صور الجزاءات وفق تنوع صور الانتهاك .

٢ - صور الجزاء متنوعة ، فقد يكون الجزاء قانونيا وفق قاعدة مكتوبة فى القانون ، كما قد يكون الجزاء هو امتعاض المجتمع دفاعا عن

أعرافه وقيمه ضمن ترسانة يحتفظ بها كل مجتمع لضبط تصرفات أعضائه • وقد يكون الضبط الاجتماعي أشد صرامة من الضبط القانوني • وعادة مايعمل المجتمع على تحويل الضبط الاجتماعي إلى ضبط قانوني وذلك بتقنين أعرافه فى أحكام قانونية ملزمة •

٣ - وجدت الجزاءات فى كافة المجتمعات البشرية منذ بدء الخليفة ، حيث عرفت الجزاءات الدينية فى الحضارات القديمة جميعا وهى عقاب الآلهة لمن يجرؤ على مخالفة المقدسات التى ترعاها الآلهة • كما عرفت بعض المجتمعات جزاء الطرد من حماية القبيلة كما حدث عند العرب ، مثلما عرفت الجزاءات المالية والجسدية - أما فى العصور الوسطى فقد عرفت الكنيسة عقاب الطرد من رحمتها • ex-communication

٤ - أما الجزاء فى القانون الدولى فيختلف عنه فى القانون الداخلى للاختلاف بين القانونيين ، فلا يوجد مشرع دولى ، ولا سلطة عليا تعلو الدول وتفرض عليها الجزاء • غير أن الممارسات الدولية عرفت عددا من الإجراءات والضغوط التى تمارسها دول ضد دول أخرى وتسمى الإجراءات المضادة ، كما تمارس الدولة ضد غيرها إجراءات الانتقام أو المعاملة بالمثل إذا أساءت الدولة الأخرى إلى قواعد المجاملة المتطلبة فى علاقات الدول •

وقد نظمت الجزاءات فى بعض المنظمات الدولية السياسية والفنية وأهمها الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي فالبنك الدولي وغيرها . وتقرر بعض المنظمات الإقليمية نظاما للجزاءات يطبق فى أحوال انتهاك الميثاق تصل إلى حد الطرد فى حالة الانتهاك الجسيم والإصرار عليه ، ويتخذ قرار الجزاء لخطورته بمعرفة أعلى سلطة فى المنظمة وفق نظم أشد صرامة فى التصويت . فالسلطة المختصة فى الأمم المتحدة مثلا هى مجلس الأمن الذى يقرر وحده إجراءات القمع والمنع فى الفصل السابع أما الجزاءات الأخرى خاصة النظامية فيشارك مع الجمعية العامة فى تقريرها .

(لمزيد من التفاصيل حول الجزاءات يرجى الرجوع لكتابنا "النظرية العامة للجزاءات فى القانون الدولي" القاهرة ١٩٩٧) .

ثالثا : القصاص والانتقام والثأر

أولا : فى القرآن الكريم :

ورد مصطلح القصاص فى القرآن الكريم فى مواضع قليلة لكنها واضحة وحاسمة كقوله تعالى " ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتل " (١٧٨ البقرة) ، وقوله " ولكم فى القصاص حياة ياأولى الأبواب " (١٧٩ البقرة) ، وقوله " والحرمان قصاص " (١٩٤ البقرة) وقوله أيضا " وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ، والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص " (٤٥ م المائدة) .

يتضح من الآيات الكريمة أن القصاص واجب فى أحوال القتل والجرح أى العدوان على النفس والجسد . والقصاص هو إنزال بالجاني نفس ماأصاب المجنى عليه بفعل الجاني إن قتلا أو جرحا وفى ذات الموضع وهى قمة العدل ، غير أن القصاص قد أوكل لولى الأمر أى الحاكم ، نظم القرآن الكريم طريقة تنفيذ القصاص بحيث تباح الدية إذا قبل ولى أمر القتل (ولى الدم) أو الجريح . وتحدد الدية وفق ظروف كل حالة وكل عصر ، ولكن فى كل الأحوال لا يترك القصاص لأهل المجنى عليه كما هو الحال فى عادة الثأر المنتشرة فى جنوب مصر .

كذلك يختلف القصاص الذى يتولاه الحاكم وينظمه - عن الحدود التى ينزلها الحاكم أيضا بمرتكب مايجب الحد . فالقصاص هو عمل

السلطة العامة ضد الجانى (مرتكب القتل أو محدث الجرح) وهو عمل محدد ينص القرآن وهو قتل القاتل وجرح الجارح بنفس الموضع وبين القرآن حكمة القصاص فى إيجاز بليغ بقوله تعالى "ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب" أى أن القصاص هو وسيلة ضمان الحياة السليمة الخالية من اعتداء أفراد المجتمع بعضهم على بعض ، ولن يدرك حكمة هذه الوسيلة سوى أرباب العقول النيرة (أولو الألباب) .

أما الحد فهو العقوبة المقررة للحدود المنصوص عليها فى القرآن الكريم على الذنوب الذى أوضحنه فى غير هذا الموضع من هذه الدراسة ، والتي ينزلها الحاكم بمن استوجب حده . وكلتا العقوبتين : القصاص والحد ، منصوص عليهما وموكل بتنفيذهما للحاكم وليس للأفراد ، على خلاف ما أفتى البعض عند تفسير الحديث الشريف "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان " .

ويتحصل الفرق الأهم بين القصاص والحدود فى أنه فى القصاص يجوز التصالح ودفع الدية بين الجانى والمجنى عليه أو بين وليهما ، أما فى الحدود فلا يجوز التصالح ويرتد هذا الفارق إلى الفرق بين طبيعة الحق المعتدى عليه ، ففي القصاص وقع الاعتداء من فرد على آخر فأزهق روحه أو أصابه بجرح فى أحد أعضاء جسده ، فهو عدوان على حق الإنسان فى الحياة أو فى سلامة جسده وصونه من الأذى وهما من الحقوق الخمس المقررة للإنسان فى الشريعة الإسلامية وحفظها مقدم

على جلب المنفعة لها • أما في الحدود فإن العدوان وقع من فرد على حق من حقوق الله تعالى ، وهي حقوق لا يجوز التصالح عليها ، فلا يتوب فرد حتى لو كان ضحية العدوان عن الله تعالى في التصالح على خلاف ما أكدته الله نصا في كتابه العزيز • ولكننا نلاحظ أن القتل موجب للحد والقصاص معا ، ولكن الله شاء التخفيف أبداً القصاص بالدية في القتل وأجاز بذلك التصالح بين الطرفين (القاتل والقتيل) وأوضح آداب تعيين الدية وأدائها وسلوك دافع الدية ومتلقيها باعتبار الدية مقابل مادي لروح بشرية ، وهي مسألة غاية في الدقة ، وحتى لا تمتحن كرامة الميت فتجرى المساومة على ثمن إزهاق روحه ، فعبر عن آداب ذلك بلغة راقية عذبة في قوله تعالى "فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم" • فوجه دافع الدية إلى أن يؤديها بالتقدير والطريقة التي تتناسب مع جلال الموقف ، كما أمر مستحق الدية أن يتابع الحصول عليها بالمعروف والحسن ، وترك لدافع الدية تحديدها ولكنه أمره بأن يكون التحديد والأداء يتسم بالإحسان وهي درجة تعلو حتى القدر المعتدل أو المؤلف ودون الإعلان مسبقاً عن قدرها • وكلا المعروف والإحسان من سلوك المؤمن الراقى •

ويفرق الفقهاء عادة بين القتل العمد وهو الموجب للحد والقصاص دون الدية ، وبذلك يتفق القصاص والحد في عقوبة واحدة في أحوال

القتل العمد ، والقتل الخطأ فهو الذى تجوز فيه الدية ، وذلك على خلاف بين الفقهاء فى التفاصيل .

والملاحظ أن كافة التشريعات فى العصور القديمة فى العراق ومصر وروما والهند والصين وغيرها قد أخذت بقاعدة القصاص دون تمييز بين القتل العمد والخطأ أحيانا ، بل إن شريعة حمورابى قد أقرت بقطع العضو الذى أحدث الجرح أو الإصابة بالطرف الآخر، كما أجازت القتل لعدد كبير من الجرائم بل والقتل حرقا إمعانا فى تغليظ العقوبة وردعا للغير . وهذا التطابق بين موقف هذه التشريعات وموقف القرآن الكلايم لم يكن سببه قطعا تأثر القرآن بالشرائع السابقة كما زعم المستشرقون أو سنه لتشريعات ألقتها البشرية قبله ، فذلك يناقض الواقع ونتائج الدراسات المقارنة ، وإنما سببه - كما نرى - هو أن التشريعات القديمة كانت أقرب فى بعض توجهاتها إلى الفطرة التى اعتمدت عليها الشريعة الإسلامية ، أو أنها كانت أقرب إلى الفهم الصحيح للطبيعة البشرية التى أنشأها الخالق وأحسن التشريع لها .

ولاشك أن القصاص ينطوى على معنى المعاملة بالمثل reciprocity مع قيام ولى الأمر بتنفيذه ، كما ينطوى على معنى الانتقام نيابة عن المجنى عليه لإحقاق حقه أولا ولحماية المجتمع من الجانى ثانيا ، ولردع الجناة المحتملين أخيرا وهذا هو معنى قوله تعالى: "ولكم فى القصاص حياة" كذلك ينطوى القصاص على معنى الثأر ولكن ثأر المجتمع من الجانى الذى تجرأ على قوانينه .

ثانيا : فى المصطلح المعاصر :

شاع فى المجتمعات حتى وقت قريب ممارسات القصاص الفردى والجماعى والانتقام والثأر الذى يمارسه الأفراد إزاء الجناة مباشرة وذلك قبل أن تستقر سلطة القانون وهدبية السلطة العامة وتظهر السياسات الجنائية وأساليب تنفيذها . ولاشك أن الثأر والانتقام الفردى لاتزال من آثار المرحلة السابقة ومن علامات ضعف السلطة العامة أو ضعف جهاز العدالة لديها ، إذ أن السلطة العامة التى تحتكر أدوات القوة فى المجتمع وتحنكر إدارة العدالة وتحقيقها لا تترك مجالا لقيام الأفراد بأخذ الحق بأيديهم to take law by its own hands . وقد شاعت فى المجتمعات المختلفة المختلفة فكرة القصاص والثأر ضد المعتدين على ذويهم فى المجتمعات الأخرى ، فكان الاعتداء على أحد الفرنسيين مثلا فى الخارج يوجب اعتداء الفرنسيين فى بلادهم على كل من ينتمى إلى جنسيته المعتدى ، ثم ظهرت فكرة خطابات الانتقام lettres de represailles التى كان يعطيها الملك لأحد رعاياه الشاكين الاعتداء عليه أو على حقوقه فى الخارج لتعقب ظالميه ، وذلك قبل أن تتبلور قواعد حماية الأجانب وحماية الدولة دبلوماسيا لرعاياها المضارين فى الخارج خاصة على أيدي سلطات الدول الأجنبية .

أما فى التشريعات الجنائية المعاصرة فإن القتل والجرح من جرائم القانون العام تتولى السلطة العامة تحقيقها والعقاب عليها ، حيث تقوم الدعاوى الجنائية إلى جانب المدنية وفق أوضاع وعلامات ينظمها قانون

الإجراءات الجنائية ، وحيث يباح التصالح أو إسقاط الدعوى المدنية دون الجنائية وطبيعى أن التشريعات المعاصرة التى تصدر وفق رؤية جنائية معينة تأخذ إلى حد ما بفكرة القصاص فى القتل إذا توفرت شرائطه ، وتفرق أيضا بين القتل العمد والخطأ استنادا إلى طبيعة الركن المعنوى ، وتقرر الغرامات والعقوبات الأخرى - بديلا عن الدية - وتشترك التشريعات الجنائية المعاصرة فى مبادئ أساسية سواء فلسفة العقوبة أو قواعد الإثبات ، أو مراحل الدعوى أو سلطة القاضى وفق التشريع الجنائى فى إنزال العقوبة التى تتال مال الجانى (غرامة وتعويضاً) أو حياته (الإعدام) أو حرياته (سلبها مؤقتاً أو مؤبداً بأشغال أو بدونها) ولكن هذه التشريعات لا تتال أعضاء الجانى قصاص فى أحوال الجروح ، نحيل هذه التفاصيل إلى الدراسات المقارنة بين الشريعة والقوانين الوضعية فى المسائل الجنائية ،

رابعاً : التجسس فى القرآن الكريم

والمعنى المعاصر

التجسس لغة هو أن يجوس فى أمور أو أماكن خلسة وأن يتخلل هذه الأماكن عنوة . والتجسس فى المصطلح هو : تعتمد الحصول بالمدارك والحواس على معلومات بطريقة لا يستشعرها الطرف الآخر ولا يرضيه أن يعلمها عنه غريبه ولذلك ذكرها القرآن فى باب النهى مما يدل على أن الفعل مذموم من نواح ثلاثة :

الناحية الأولى : هى أن يفكر شخص فى الحصول على معلومات تضر بشخص آخر ولو بمجرد الإفصاح والإعلان .

الناحية الثانية : أن يقع الفعل على شئ يحرص صاحبه على إخفائه لأسباب قد تمس خصوصيته فى ذلك دليل على حرص الإسلام على حماية الخصوصيات .

الناحية الثالثة : هى اصطناع الحيل والتلصص للحصول على المعلومة المطلوبة ولو ترك الأمر لصاحبها لما باح بها أو وافق على نشرها .

والأصل في التجسس بالمعنى القرآنى هو انتهاك الحرمات والأقرب إلى إمكانية الانتهاك هو الجار الذى كفل له الإسلام عادة من ضمانات الأمان حتى لا يأتية الضرر من مأمنه وهو الجار وقرن القرآن الكريم فى صيغ متتالية بين التجسس والغيبة وليس معنى الاكتفاء بالنص عن التجسس وتبشيع فعل الغيبة من قبيل التمايز بين العمليتين المنهى عنهما والتي لا يليق بالمسلم أن يقتربهما ذلك أن التجسس وهو الحصول على المعلومة سوف يؤدى إلى الغيبة أن ذكر الإنسان غيره بما يكره وربما كانت هذه الرابطة بين التجسس والغيبة مع أن الفارق الفنى بينهما هو الذى استوجب ذكرهما فى سياق واحد .

أما فى السياق العام فقد أباح الرسول صلى الله عليه وسلم التجسس على العدو وعلى خططه ونواياه المعادية فى أوقات الحرب ولكنه كره التجسس على خصوصيات الغير حتى لو لم يكن مسلماً ؛ ولذلك جاء النهى عن التجسس مطلقاً حماية لأفراد المجتمع المسلم وغير المسلم وهو نهى صادر لعموم الناس "ولا تجسسوا" وهو أمر مذموم حتى لو ارتكبه غير مسلم .

أما التجسس فى المصطلح المعاصر فهو أمر شائع فى العلاقات الدولية خاصة عند اختلاف النظم الاجتماعية والسياسية للدول ونشوء المصالح المتناقضة بينهما والتي تتسبب فى التوترات والعداوات والحروب .

والتجسس هو محاولة الدولة الحصول عن دولة أخرى على معلومات معينة تستفيد منها إما لأضعاف الدولة الثانية أو لتطوير قدرات الدولة الأولى . ولا يقف التجسس عند ميدان معين فقد شمل المسائل الاقتصادية والصناعية والتكنولوجية والعسكرية وغيرها وكما يقوم التجسس بين الدول فإنه قد يقوم بين الشركات الصناعية الكبرى . ومن أمثلة التجسس الشبكات الدولية بين الدول الرأسمالية والشيوعية إبان الحرب الباردة وبين الدول المتحاربة .

كما قد يمارس التجسس بين الدول الصديقة والمسالمة مثل التجسس الإسرائيلي على الولايات المتحدة . وقد تطور التجسس وأساليبه بتطور العلوم والتكنولوجيا كما تطورت فنون التجسس وميادينه وأصبح مهنة وتخصصا يستفيد بالعلوم المعاصرة وتحرص الدول على تطوير شقيه الهجومى والدفاعى أى الموجه إلى الدول الأخرى وذلك الذى يهدف إلى مقاومة تجسس الدول الأخرى . كذلك تضمنت التشريعات الجنائية فى الدول النختلفة عقوبات على هذه الجريمة خاصة إذا تورط فيها أحد الوطنيين ضد دولة وبشكل خاص إذا كانت الدولة التى يعمل لحسابها فى حالة حرب مع دولته .

خامسا : الحدود فى القرآن الكريم

والفهوم المعاصر

الحد فى اللغة هو الخط الذى يفصل بين منطقتين فهو مفهوم إقليمي ، كما أنه الخط الفاصل بين أمرين ومنه قول أبى بكر لعمر يوم الحديبية "الزم غرزك يا عمر " أى الزم حدك فلا تتجاوز ما ليس مباحا لك الخوض فيه ، وذلك عندما استفسر عمر مكظوما لما تضمنه صلح الحديبية من إجحاف • أو ليس برسول الله حقا ؟!

والحدود فى القرآن الكريم لها معنى واحد ووردت فى عدة آيات خاصة البقرة والنساء ثم فى التوبة والمجادلة والطلاق ، فأمر الله تعالى ألا تقرب هذه الحدود أى لا تجترئ عليها أو نعتديها أو نتعدها أى لا نتجاوزها مروراً من المنطقة الواقعة قبلها إلى داخل الحد نفسه أى المنطقة المحظورة والمحرمة، وامتدح الحافظين لحدود الله أى المدركين لوجودها الحريصين على البعد عنها وحفظها •

فالحد فى القرآن الكريم هو أيضا الخط الفاصل بين الحلال والحرام ولكنه يكتسب معنى أكثر عمقا ليعنى حد الوقاية ضد الاعتداء على حقوق وقيم أساسية وهى تشبه فى القانون الوضعى القواعد الآمرة الحامية للقيم العليا والتى لا يجوز مطلقا تحت أى ظرف تجاوزها أو الاعتداء عليها ، كما لايجوز الاتفاق على مخالفتها ويصبح باطلا بطلانا

مطلقا كل اتفاق على خلافها ، فلا عبرة بأى اتفاق بين البشر على تجاهل هذه الحدود . ونظرا لخطورة الحدود فقد حذر القرآن الكريم من مجرد الاقتراب منها أو تجاوزها إلى ما بداخلها من حقوق وقيم وحث المؤمنين على مراعاة هذه الحدود واحترامها والوقوف دونها . كما أن خطورة القيم التي تحميها هذه الحدود استوجبت النص عليها حصرا في القرآن الكريم فأصبحت بمثابة النص الجنائي أو التجريم القانوني . يترتب على هذا النص الحصرى النتائج الآتية :

(١) - أنه لا يجوز الاجتهاد فيما يتعلق بماهيتها وعددها وعقوباتها وجوهرها حتى لا يؤدي اختلاف التعريفات والتحليلات على مر العصور إلى تقليص نطاقها أو الجور على أساسياتها . فالزنا اعتداء على حرمة العرض مهما اختلفت التعريفات وأركان الزنا ، كما أن السرقة هي الحصول على مال الغير مهما اختلفت صور الحصول على المال ، ومهما اختلفت أسباب الفعل وظروفه ، ونوع المال ومقداره ، وهي أمور فرعية تركت للمدارس الفقهية لضبطها دون المساس بجوهر الفعل المجرم . وهكذا في شأن باقى الحدود كالقتل العمد وشرب الخمر والردة .

(٢) - لا يجوز القياس عليها ، مما يستبعد إمكانية إضافة ملانص فيه ، ومن ثم لا تخضع الحدود لتغير السياسات التشريعية وطبائع البشر عبر العصور .

(٣) - أن القيم التي تحميها الحدود هي حقوق الله تعالى ، فليست حقوق لأحد على أحد وليست حقوقا مشتركة بين الناس والله ، ومن ثم فإن الاعتداء عليها أقصى درجات الجرم لأنها اجتراء على ذات الله جلّت عظمته .

(٤) - أن ارتكاب المعاصي داخل نطاق هذه الحدود كبائر من الدرجة الأولى التي لا يجوز التصالح بين المعتدي والضحية بشأنها ، كما أنها جرائم لا تسقط بمضي المدة .

(٥) - أن الحدود واضحة في النص على نوع الفعل وعقوبته فليس للقاضي سلطة تقديرية في تكيف الفعل أو مقدار العقوبة كما أنه ليس للعقوبة حد أقصى وأدنى ليختار بينها ، وليس له حق التخفيف أو التخليط مادامت العقوبة ذات حد واحد منصوص عليه .

(٦) - الحد في القرآن يعني الجريمة والعقوبة معا ، فيحد مرتكب الفعل ، ويقام فيه الحد ، ونظرا للأثر الدنيوي والديني لجرائم الحدود ، فيرى بعض الفقهاء أن عقاب الدنيا مما يتوسل به المذنب لمغفرة الله في الآخرة وهذه أمور متروكة لله تعالى مادامت حدود الله هي حقوقه ومحارمه " إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم " .

(٧) - حذر القرآن الكريم الحديث الشريف من الالتفاف على الحدود بما يشبهه معها ويلتبس بها ، أو مجرد الاقتراب المؤدى إلى

الوقوع فيها أو الحوم حول حياضها ولذلك صورت دقة اللفظ القرآنى
"فلا تقربوها" هذا التحذير الصارم .

الحدود فى المفهوم المعاصر :

تطلق كلمة الحدود على الخطوط الفاصلة بين الدول . وللحد
الدولى دلالات ووظائف متعددة . فالحد بين دولتين هو الفاصل بين
مجتمعين ووحدين سياسيتين مختلفتين ، كما أنه الفاصل بين سيادات
الدول ونطاقها الإقليمى ولذلك كان الحد أرضيا (بحريا أو نهريا أو بريلا)
أو جويا ، وفى إطار حدود الدولة تمارس سيادتها التشريعية والتنفيذية
والقضائية على كل ما يوجد على إقليمها من شعب وموارد ، ويمتنع على
غيرها ممارسة سيادتها داخل هذه الحدود ، ويحظر التدخل فيما بعد من
أمورها الداخلية . بل إن بعض فقهاء القانون الدولى يضع الحدود فى
سياق أوسع وهو النظرية العامة للاختصاصات ويعتبر القانون الدولى
كله معنى أساسا بتحديد هذه الاختصاصات (توزيعها بين الدول) .

أما توزيع الحدود بين الدول أو تقسيم الأقاليم المتنازع عليها بين
الدول فقد تحكمت فيه الاعتبارات العرقية والاجتماعية ، ثم الاعتبارات
الاستراتيجية والاقتصادية . وتشكل منازعات الحدود بين الدول جزءا
مهما من أسباب الصراعات والحروب الدولية لأسباب أمنية واقتصادية
أساسا، كما أنها تمثل . . فسمما هاما من أقسام القانون الدولى منذ نشأته

حيث يعنى بنشأة الحدود ووظائفها وتخطيطها وترسيمها ومنازعاتها
ووسائل تسويتها .

ويهتم بقضايا الحدود المتخصصون فى القانون الدولى والعلوم
الاستراتيجية والجغرافيا السياسية الذين يفرقون بين الحدود والتخوم التى
تعنى مناطق الحدود المحيطة بعلامات الحدود من الجانبين وقد تكون
مستقر الثروات الاقتصادية عبر الحدود أو تقيم فيها جماعات مختلطة من
الدولتين كما هو الحال فى معظم الدول خاصة إذا كانت الحدود برية
متصلة وليس حدودا طبيعية جبلية أو نهريّة أو بحرية .

ويبدو أن القرآن الكريم قد نوه إلى فكرة التخوم Boundaries التى
تحيط بالحدود وأذلك حذر من الاقتراب من الحدود أى الدخول فى منطقة
التخوم ، كما حذر مما يقترب أو يتشابه فى المنطقة الواقعة بين بدايات
التخوم حتى اختراق الحدود الفاصلة المباح والحلال وبين الحرام .

وإذا كان اجتياز حدود الدولة من خارجها يعتبر عدوانا على
الدولة وشعبها مما يحظره القانون الدولى ويعد جريمة ضد الإنسانية وفق
مشروع لجنة القانون الدولى بشأن الجرائم المخلة بسلم الإنسانية وأمنها
— فإن اجتياز حدود الله يعتبر أيضا اعتداء من العبد على خالقه ، وقد
عبر القرآن الكريم عن واقعة الاجترار هذه كما رأينا بنفس المعنى
بوصفه تارة بأنه تعدى ، وبقوله " وتلك حدود الله فلا تعتدوها " بل حذر

من مجرد الاقتراب منها بغية الاجترأ عليها لقوله تعالى " تلك حدود الله
فلا تقربوها " (١٨٧ البقرة) .

والعدوان في القانون الدولي من جرائم النظام العام الدولي لأنه
انتهاك لواحدة من القواعد الآمرة الحامية لسلامة الدولة الإقليمية
وسيادتها، كما أن العدوان على حدود الله موجب لأشد العقاب . المقرر
لكل جرم في القرآن الكريم ، على أساس أن هذا العدوان من الكبائر ،
لأنه عدوان على قاعدة أمرة ، وقد سبق إيضاح خصائص القاعدة الآمرة
ونظامها .

الفصل الرابع

السلوك السياسى وحركة السكان

لم تنشأ هذه الدراسة أن تستقصى قواعد وصور السلوك السياسى فى القرآن الكريم ، فذلك مما يستحق مؤلفا خاصا ، ولذلك اخترنا لأغراض هذه الدراسة التمهيدية أربعة موضوعات هى مفهوم الأمة والقوم ، والحزب بمفهومه السياسى والقانونى والدينى والاجتماعى كأحد التنظيمات البشرية ، ثم الهجرة واللجوء وأخيرا قصة اليهود فى مصر واليمن ومضامينها السياسية والقانونية .

أولاً : الأمة في القرآن والمصطلح المعاصر

وردت أمة في مواضع عدة في القرآن الكريم تارة بمعنى الجماعة " ومن ذريتنا أمة مسلمة لك " (١٢٨ البقرة) " وجد عليه أمة من الناس يسقون " (٢٣ القصص) ، وأورد القرطبي والسجستاني معنى الواحد " إن إبراهيم كان أمة قانتا " (٢٠ النحل) وقال سبحانه في زيد بن عمرو بن نفيل " يبعث أمة واحدة " ، وقد ترد بمعنى الدين " إنا وجدنا آباءنا على أمة " (٢٢ الزخرف) ، وقد ترد في معنى رابع لتتصرف إلى الزمان " وادكر بعد أمة " (٤٥ يوسف) ، وقد ورد لفظ الأمة بمعنى أشمل في قوله " إن الناس أمة واحدة " (٢١٣ القرة) " وكنتم خير أمة " " وكذلك جعلناكم أمة وسطا " ، وقوله " فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد " ، " ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة " ، فانتساب الناس جميعا إلى أمة واحدة هي شجرة الإنسانية وأصلها آدم وحواء فالأمة هنا تعنى الجنس البشرى .

وماقوله تعالى " كنتم خير أمة " إلا إشارة إلى الأمة الإسلامية ضمن الأمم الأخرى التي تشرفت بالرسول والأنبياء فالأمة هنا أساسها الاتحاد في الرسالة أو الدين ، فهناك الأمة المحمدية والأمة الموسوية أو اليهودية أو الأمة المسيحية أي المسنوبة إلى المسيح عليه السلام . فالأمة الإسلامية التي يجمعها الإسلام رغم تفاوت الأعراق واللغات هي أمة وسط في منهجها وليس في ترتيب وجودها التاريخي ، لأن الإسلام هو

دين الوسطية بين الإغراق فى المادة فى الشريعة اليهودية أو الإغراق فى المعنويات كما هو حال المسيحية .

والأمة بالمعنى الأشمل فى صورتيه الإنسانى العام ، والأمة التى تجتمع على دين معين ، هو المعنى الذى يتصل بالدراسة المقارنة بين مفهوم القرآن الكريم ، والمفهوم السياسى والقانونى المعاصر ، حيث تبتعد عنه مفاهيم الأمة الجزئية أو المفهوم الذى ينصرف إلى النجوم من بنى الإنسان أو المخلوقات الأخرى ، أو معنى الطائفة فى قوله "وقطعناكم فى الأرض أسباطا أمما، وهو وصف منحصر فى بنى إسرائيل" . وقد أشار القرآن الكريم إلى أساسين فى تكوين الأمم وهما إما الانتساب إلى النوع تمييزا له عن بقية الأنواع والمخلوقات الأخرى ، أو الانتساب إلى دين معين فتكون الأمة هى جماع معتقى هذا الدين ومن ثم يصبح اليهود أمة ، كما يصبح المسيحيون أمة مثلما هو حال الأمة الإسلامية .

أما لفظ الأمة فى المصطلح المعاصر القانونى والسياسى فيقف مقابل مصطلح الشعب ومصطلح الدولة وهى مصطلحات سياسية واجتماعية وقانونية حديثة . فكلمة الأمة شاعت فى أوروبا فى القرن التاسع عشر فى إطار حركة القوميات وكانت تنصرف أساسا إلى سعى الأمم إلى تشكيل دولة خاصة بها وكانت كلمة القومية تعنى تحول الأمة إلى دولة فى الوقت الذى توزعت فيه أبعاد الأمة بين دول متفرقة . ونحن نعلم أن مصطلح الدولة قد نشأ فى أوروبا فى بدايات العصور الحديثة مقترنا بمفهوم السيادة الداخلية والخارجية وذلك فى إطار تحول

المجتمعات الأوروبية من النظم الإقطاعية في العصور الوسطى إلى نظام الدولة القومية الموحدة وكذلك في الوقت الذي انحسم فيه الصراع بين رجال الدين والأمراء والنبلاء والملوك لصالح الملك الواحد على دولة واحدة ذات السيادة بوجهيها ورمزها الملك رأس الدولة . فكانت الحركات القومية محاولة لتكريس سلطان الشعوب بمعنى ما في مواجهة تطرف مفهوم السيادة الداخلى المكرس في يد الملك وهى بمعنى ما امتداد للتيار الديمقراطي الذى بدأ فى أوروبا منذ بدايات القرن الثانى عشر . ومن ناحية أخرى فإن الحركة القومية فى أوروبا قد استهدفت توجيه أشتات الأمم وخاصة الأمة الألمانية التى توزعت بين ١٣٠٠ إمارة وكذلك الأمة الإيطالية التى عانت منذ العصور الوسطى من التفتت والصراع وهو ذات الشاغل الذى اهتم به مكيافيللى فى كتابه الأمير فى منتصف القرن السادس عشر . أما مصطلح الشعب والذى ورد فى القرآن الكريم لكى يشير إلى أقسام الإنسان "وجعلناكم شعوبا وقبائل" وهو عند علماء الاجتماع مجموع سكان الدولة بصرف النظر عن أعراقهم أو ثقافتهم . فإذا عدنا إلى مصطلح الأمة وهو ما يهمنى فى هذه الدراسة فإن علماء الاجتماع قد اختلفوا فى مقومات الأمة ولكن الاتفاق بينهم على عدد من العوامل التى تكون الأمة وهى اللغة والثقافة والروح والآمال المشتركة مع ملاحظة أن هناك أمما قد لا تتفق فى اللغة بسبب اغتراب جزء منها كما يكتسب هذا الجزء ثقافة البلد الذى يعيش فيه دون الثقافة

المشتركة التي تجمع أفراد الأمة ومن أمثلة ذلك الأمة الفلسطينية والأمة الكردية وغيرهما .

وهكذا يختلف مفهوم الأمة في القرآن الكريم الذي يقوم على أساس الدين عن مفهوم الأمة المعاصر الذي يقوم على جماع أسس أخرى قد يكون من بينها الأصل العرقي . ولذلك عندما أعلن اليهود أنهم أمة مهما تقادم عليهم العهد وتقطعوا في الأرض اعترض جانب كبير من الفكر السياسي العربي القومي على إدعاء الأمة أو القومية لليهود على أساس أن اليهودية دين بينما الدين في نظرهم ليس سوى أحد عناصر الأمة أو القومية ، فضلا عن أن قيام الأمة على الدين هي نظرة عرقية تحيزية تجعل أصحاب البيانات أما متناحرة .

ولا شك أن هذه النظرة قد تأثرت بعاملين من الفكر العالمي ، العامل الأول هو أدب التيار القومي في أوروبا في عصر القوميات وبشكل خاص نظرية رينان في فرنسا التي استبعدت الدين من مكونات الأمة وأما العامل الثاني فهو المتأثر بالتيار اليساري الذي لم يكن يتعاطف مع عنصر الدين كأحد مكونات الأمم ناهيك عن التيار الشيوعي الذي كان يعارض فكرة الأمة أصلا بوصفها من بقايا الفكر البرجوازي الرجعي ولم تكن النظرية الشيوعية تعترف بسوى أمة العمال أو بمعنى أدق أمة الطبقة البروليتارية .

وقد أدى الاختلاف بين أساس الأمة فى القرآن والاصطلاح المعاصر إلى اختلاف مماثل بين الداعين إلى قيام الأمة الإسلامية والقومية الإسلامية على أساس أن وحدة الدين تجب وحدة العوامل الأخرى التى تتقاطع مه ، بينما يستند الفكر القومى العربى على مجموعة العوامل التى تنتشابه فيها الشعوب العربية دون تركيز على عامل الدين حتى يستظل بظل هذه القومية أبناء الديانات الأخرى .

ولاشك أن انتهاء عصر القوميات فى أوروبا ثم انتهاء عصر الأيديولوجيات السياسية بعد انهيار الاتحاد السوفيتى قد أفسح المجال أمام صحوة عارمة للحركات القومية والعرقية على السواء ، ومن ثم يمكن فهم تجدد الخلاف بين الوطنية والقومية سواء القائمة على الدين أو على غيره من العوامل الأخرى فى إطار المرحلة الراهنة . ولاشك أن صحوة التيارات القومية والعرقية تهدد فكرة الدولة وهبتها ودورها فى النظام الدولى خاصة وأن الفكر السياسى الحديث الذى يوسع دائرة المجتمع الدولى على حساب المجتمعات الوطنية قد أثر على فكرة السيادة لصالح المجتمع الدولى وبذلك تعددت العوامل التى تهدد الدولة وتضغط على وجودها مما أدى إلى انهيار بعض الدول فى المناطق الحرجة مثل ألبانيا ، الصومال وليبيريا وغيرها .

ويقوم التناقض بين القوميات التى تريد التحول إلى دول وليس بين الأمم كحقيقية اجتماعية أو سياسية أو تاريخية أو دينية ، ولا ضير من أن ينتمى الشعب الواحد إلى عدد من الأمم فى وقت واحد إذا توفرت

مقومات ومكونات كل منها ، لأن هذه الأمم حقائق قائمة ، فلاشك فى وجود الأمة الإسلامية القائمة على اتحاد الدين مع اختلاف العوامل الأخرى جميعا ، وفى وجود الأمة العربية ، ولاتناقض بينهما بل على العكس تتكامل الأمتان من حيث إن العروبة سبقت الإسلام واحتضنته وصاغت من هذا المزيج الحضارة الإسلامية العربية التى اتسع صدرها لمن أسلم من أبناء البلاد المفتوحة .

وإذا كان القرآن الكريم قد أفصح عن انتماء أبناء الأمة إما للجنس البشرى فى إجماله أو إلى دين معين كأساس للأمة ، فإنه لم يتبعد قيام الأمم على أسس أخرى بدليل إشارته إلى الأجناس الأخرى على أنها "أمم أمثالكم" وهذه الأمم لا تقوم قطعا على تفاوت الأديان وإنما على اتحاد صفات وخصائص معينة جعلت منها أمما متميزة ، وعلى ذلك لايجوز للتيار الإسلامى أن يخلق مفهوم الأمة على الإسلام وحده ، ولا على دين بعينه .

وإذا جاز للتيار الإسلامى أن يستند إلى الإسلام فى قيام الأمة الإسلامية ، فلا يجوز له أن ينكر على أتباع الديانات الأخرى كاليهود والمسيحيين قيام أمم على الأساس الدينى حيث يعلن اليهود أنهم أمة عرقيا ودينيا ، بينما لا يعلق المسيحيون ذلك بسبب فصل الدين عن الدولة فى أوروبا منذ بداية العصور الحديثة . وسوف يؤدى القول بقيام الأمم على أساس الدين وحده إلى استبعاد الطوائف الأخرى وانتسابهم إلى أقرانهم فى الدين فى أصقاع الأرض .

ومن ناحية أخرى فقد عمدت تيارات معتبرة وهي تؤكد الوحدة الوطنية والطابع القومى على التأكيد على الأمة المكونة من شعب الدولة المتحد فى الأصل واللغة والتاريخ والعيشة المشتركة كالأمة المصرية والأمة العراقية والأمة الفلسطينية وغيرها ، ولكن الفكر القومى العربى يعتبر تلك نعرات قطرية تصرف الانتباه عن تحول الأمة إلى دولة واحدة فيما يعبر عنه بالحركة القومية مقابل الحركات القطرية أو الوطنية .

وأخيرا فتجدر الإشارة إلى أن بعض المشتغلين بعلم التفسير والحديث يتخذون منحى مختلفا عندما يتصدون لمقاربة المفاهيم القرآنية بالمفاهيم المعاصرة ونمثل لذلك باجتهاد د. عدنان محمد زرزور رئيس قسم التفسير والحديث بجامعة قطر فى مقابلة بعنوان "بين الأمة والقومية" ولا نوافقه إلا فى تأكيده على التمييز بين الأمة والقومية مخالفا معنا أنصار الفكر القومى وكانت إشارته لم يسندها إيضاح وتفسير .

وقد أشار القرآن الكريم إلى كلمتين مرتبطتين بمفهومى الأمة والشعب وهما القوم والملا فقد وردت كلمة القوم تارة بمفهوم الطائفة أو جماعة الناس كقوم فرعون ، وتارة بمفهوم الأمة كقوم نوح وغيره من الرسل الكرام ، وقوله تعالى "إن فيها قوما جبارين" والغالب أن يكون القوم فى القرآن محل ذم أو محل مدح وهو الأندر ، وقد حذر الله أن يبيد الأقوام المتمادية فى صدر الرسل ويستبدل بها أقواما أى أمما أخرى . وقد وردت كلمة قوم بمفهوم الجماعة القليلة أو الكثيرة كقوله : "وتكونوا من بعده قوما صالحين" وقد تنصرف إلى الأحاد من الناس كقوله "فتبينوا

أن تصيبوا قوماً بجهالة" (٦ الحجرات) وأطلق القوم على بنى إسرائيل
"أن اخرج قومك من الظلمات إلى النور" وما أعجلك عن قومك يا
موسى" .

وقد كثر ورود كلمة القوم على المعانى المتقدمة فى القرآن أكثر
من مائة مرة . فإذا كان القوم هم أُمم الأنبياء سواء من آمنوا أم ضلوا ،
من صدقوا أو كذبوا فإن لفظة الأمة قد انصرفت كما ذكرنا فى السياق
المماثل إلى المؤمنين فقط بالرسالات السماوية ، ولذلك جاز القول قوم
لوط ، وأمة محمد ، كما يجوز القول قوم موسى عندما كان الجدل حول
الإيمان لا يزال قائماً ، أما من آمن منهم فقد أصبح أمة موسى ، فإذا صح
هذا النظر ونرجوه كذا ، يكون القوم فى القرآن مفهوماً اجتماعياً
يرادف الشعب بينما الأمة مفهوم دينى ترادف الرسالات وتتمشى معها .
وقد أكد القرآن صراحة أن الله أرسل أنبياءه إلى أقوامهم يخاطبونهم
بلسانهم ولغتهم "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قوم" (١٤ إبراهيم) .
وأما الملائكة فهم جزء أو فئة من القوم حيث تكررت الإشارة إلى "ملائكة من
قومه" فى مواضيع عدة "قال الملائكة من قومهم" - قال الملائكة الذين استكبروا
"قال الملائكة الذين كفروا" . وكما ذم القرآن القوم فى أكثر مواضع
ورودها ، فقد ذم "الملائكة" فى جميع المواضع إلا قليلاً (مثل يوسف
والنمل فقط) "يا أيها الملائكة افتوني فى رؤياي - قالت يا أيها الملائكة - قال
يا أيها الملائكة ، والثلاثة خاصة بالملك فى قصة يوسف وبلقيس وسليمان
على التوالي) .

وقد وردت كلمة الملا على صور شتى وهى المسلا، وملاه ،
وملئه ، وملئهم • وقد تعنى القوم أيضا من مثل قوله " إلى فرعون
وملئه " • والملا فى اللغة هى من ملا وشايع ، أو القلة المعتبرة من القوم
التي تملأ العين والأذن لصدارتها ، أو الصفوة وأهل الحل والعقد كما فى
قول القرآن على لسان بلقيس "ياأيها الملا إني أوتى إلى كتاب كريم" ،
وقوله تعالى على لسان ملك مصر زمن يوسف "ياأيها الملا افتونى فى
رؤياى" • وقد ترد لتعنى قسما من الخاصة الذين اختاروا موقفا سلبيا من
قضية الايمان كقوله: "فقال الملا الذين كفروا" وتوحى بأن هناك ملا آمنوا
وملا كفروا •

واتصالا بما تقدم فقد وردت كلمة القرن لتعنى الأمة أو القوم •
ومثال القرن بمعنى القوم أو الأمة قوله تعالى : "وأنشأنا من بعدهم قرنا"
ثم أنشأنا من بعدهم قرنا" (ولقد أهلكن القرون" " قال فما بال القرون
الأولى " أى الأمم السابقة • وقد جاءت القرون والقرن دائما مضمومة فى
القرآن •

ثانيا : الحزب فى القرآن

والمصطلح المعاصر

أولا الحزب فى القرآن الكريم :

وردت كلمة حزب وحزبه والحزبين والأحزاب فى مواضع عدة فى القرآن الكريم . ويمكن أن نقسم معانيها إجمالاً إلى ثلاثة : المعنى الأول الحزب يعنى الفرقة أو الجماعة المؤلفة على أمر معين من ذلك قوله تعالى : "كل حزب بما لديهم فرحون" . ويقابل هذا المعنى معنى آخر فيكون الحزب بمعنى شيعته وأتباعه لقوله تعالى : "حزب الله وحزب الشيطان" فى آيات عدة .

أما المعنى الثانى فيقصد بالأحزاب الأمم أو الأقوام من مثل قوله تعالى "وثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة أولئك الأحزاب" (ص : ١٣) . وكذلك "كذبت قبههم قوم نوح والأحزاب من بعدهم" (غافر : ٥) .

وأخيراً وردت كلمة الأحزاب لتشير إلى الأحزاب التى تألفت ضد المسلمين فى غزوة الأحزاب أو الخندق . والأحزاب المقصودة هنا هى قريش وبنو عطفان وبنو النضير وأسد وسليم وغيرهم من قبائل العرب . وقد وردت "الأحزاب" بهذا المعنى الطبيعى فى قوله تعالى : "ولما رأى المؤمنون الأحزاب" (الأحزاب : ٢٢) ، وقوله تعالى : "ويحسبون الأحزاب لم يذهبوا" (الأحزاب : ٢٠) .

ثانيا : الحزب فى المصطلح المعاصر :

الحزب هو اصطلاح سياسى ينصرف إلى جماعة من الناس تنتمى إلى خط سياسى معين وتنضوى فى تنظيم اجتماعى يقره القانون ويشكل جزءا من النظام السياسى أو يشكل النظام السياسى نفسه ويعمل على تحقيق هذا الخط السياسى عن طريق تعبئة أعضائه وأنصاره والحصول على أسواطهم فى الانتخابات للتوصل إلى السلطة مشاركا لغيره أو منفردا بها . وتنقسم الأحزاب السياسية إلى أحزاب برامجى أى يعرف الحزب ببرنامج سياسى مجدد ، كما قد يعرف الحزب بشخص معين فيندرج تحت مجموعة أحزاب الأشخاص والشائع أن أحزاب البرامج تسود فى الدول الديمقراطية العرقية . أما أحزاب الأشخاص فتسود فى الدول حديثة العهد بالنظام الديمقراطى وخير مثال على هذا التصوير هو ماكان يردده أنصار حزب الوفد المصرى للفترة الليبرالية السابقة على الثورة من أنه لو رشح الحزب لنجح دلالة على وفاء الناخبين للحزب بصرف النظر على شخصية المرشح وكفاءته لارتباطهم عاطفيا وسياسيا بهذا الحزب وإن كان يمكن أن تفسر العبارة من ناحية أخرى على الرضا بدليل على أن حزب الوفد ينتمى إلى أحزاب البرامج .

والحزب هو الأداة الرئيسية لنظام لنظام الحكم السياسى سواء اعتمد هذا النظام على الحزب الواحد كما كان الأمر فى الدول الشيوعية السابقة والدول النامية ، أو اعتمد على أحزاب متعددة تطبيقا لفكرة التعددية الحزبية . والملاحظ أن الديمقراطيات العريقة تعتمد على

أحزاب رئيسية محدودة حتى تضمن جدية المنافسة ووضوح الفوارق بين هذه الأحزاب . ونحن نعلم أن جورج واشنطن مؤسس الولايات المتحدة الأمريكية كان قد أوصى الأمريكيين بتجنب التحزب أى كثرة الأحزاب حتى لا يتفرقوا بقدر عدد الأحزاب لأن الشعب الأمريكى لم يكن له هوية أمريكية واضحة وإنما كان تجمعا لأشتات من الدول الأخرى ورغم هذه النصيحة فقد تأثرت القرارات الأمريكية بهذا التنوع والانتماء الاجتماعى للمجتمع الأمريكى . وتطبيقا لما تقدم لا تزيد الأحزاب الرئيسية فى الولايات المتحدة وبريطانيا عن حزبين . وفى بريطانيا يسود حزبان أيضا هما العمال والمحافظون ويتناوبان سدة الحكم ويزداد العدد قليلا فى دول أخرى مثل ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وغيرها .

أما فى الدول النامية فترفع العدد إلى أرقام فلكية حيث قدر عدد الأحزاب فى الجزائر بحوالى خمسين حزبا ، ويوجد فى مصر ١٥ حزبا، وهكذا فى باقى الدول حديثة العهد بالنظام الديمقراطى .

والحزب عادة مدرسة متكاملة للتربية السياسية والثقافية . وقد نشأت الأحزاب فى الدول الديمقراطية نشأة متواضعة فى البداية ثم تطورت هذه الأحزاب كلما نضج المجتمع وزاد اعتقاده بأهمية الحزب السياسى ولذلك عنيبت الدول الديمقراطية بوضع الضوابط اللازمة لسلامة أنشطة الأحزاب وعدم انحرافها عن مقاصدها . أما فى الدول النامية فإن الأحزاب تتشابه بمرامجها وتتعثر خطواتها ولا تقوم بدورها المطلوب فى إثراء الحياة السياسية .

ثالثا : الهجرة واللجوء

فى

القرآن الكريم والمصطلح المعاصر

وردت كلمة الهجرة فى مواضع قليلة فى الكتاب الكريم كمثل قوله تعالى : "من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ماهاجر إليه". ثم وردت كلمة المهاجرين فى صدد الحديث عن المسلمين الأوائل الذين هاجروا مع الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة ، ويكون التقابل مألوفاً بين المهاجرين والأنصار الذين ناصروهم ونصروا دعوتهم .

والهجرة تقترب حتماً باللجوء إذا كانت هجرة إجبارية ؛ بل إن كلمة اللجوء تنوب عن الهجرة لأنها تنطوى على فعل المهاجرة من وطنه واللجوء إلى وطن آخر غير أن اللجوء قد ينفصل عن الهجرة فى حالتين هما إذا كانت الهجرة اختيارية والحالة الثانية إذا لم تكن الهجرة من بلد إلى آخر وإنما انتقال مادي Physical داخل البلد الواحد ولكن إلى ملجأ يقي اللاجئ مخاطر المطاردة التى ألجأته إلى الهرب .

والحق أن الهجرة الإجبارية والاختيارية يحتملها النص القرآنى فقد ينتقل الفرد مضطراً إلى مكان آخر اعتصاماً بدين الله أو سعياً إلى

نصرتة في المكان الآخر وله ثواب ما أجبر عليه من فراق بيئته وأهله ،
أما من أجبر على الهجرة من وطنه طمعا في كسب الدنيا فحظه ما قسمه
الله له فيه وليس له في الآخرة ثواب . كما قد تكون الهجرة اختيارية
لأحد هذين الأمرين أيضا ، ولا فرق بين الهجرة الاجبارية والاختيارية
في هذا المقام . وهجرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - من مكة إلى
المدينة تجمع بين الطابعين الإجباري والاختياري ، فهي إجبارية حيث
ضاق المسلمون بكيد قريش ومطاردتهم وسعيهم إلى القضاء على الدين
في مهده وقبل أن يشند عوده ، كما أنها اختيارية إذا اعتبرنا أن نقل الدين
الجديد إلى بيئة أخرى يترعرع فيها كان قرارا صائبا ، ما لم تكن الهجرة
قرارا من الله لرسوله في لحظة قدر فيها لهذه الدعوة أن يتهددها
الفناء ، فلم يكن عنها محيص ، ولم تكن الاستجابة للقرار إلا إذعانا لأمر
الله في شأن من شأن دين الله - والمهاجرون من مكة هو لاجئون إلى
المدينة ولكن القرآن احتفظ لهم باسم المهاجرين - لثلاثة أسباب - الأول
أنه شرف لهم في تاريخ الدعوة أن يتركوا ذويهم وأموالهم ووطنهم هجرة
بدين الله والسبب الثاني أن كلمة المهاجر تحتفظ عليه كرامة من كلمة
اللاجئ ، والسبب الثالث أن الهجرة كانت واقعة تاريخية محدودة المدة
(سبعة أعوام فقط) حقق فيها المسلمون أروع انتصاراتهم وبنوا فيها أولى
لبانات دولتهم الشاسعة وكان الله يعلم قطعا أن فتح مكة آت لا ريب فيه
في العام الثامن من الهجرة ، وأن عمر الهجرة بالنسبة لتاريخ الصراع
مع كفار مكة قصير غلب على صفته اللجوء ، وحيث أصبحت المدينة

قلعة الإشعاع الإسلامى وليس مجرد ملجأ لاذ به المسلمون طلبا للحماية والطلب فى إثرهم ولذلك لا يصح أن نطلق على المهاجرين لفظ اللاجئين لعدم اكتمال عناصر اللجوء وللاعتبارات السابق إيضاها .

الهجرة فى المعنى المعاصر :

أدت انتقالات الأفراد عبر الحدود بعد تقدم وسائل المواصلات واستقرارهم فى بلاد المهجر إلى نشوء قواعد القانون الدولى للهجرة ونشأة المنظمة الدولية للهجرة لتعالج مشاكل المهاجرين فى بلد المهجر . والمهاجر هو الذى يغادر بلده الأصل طوعا إلى بلد آخر يتوفر فيه مايسعى إليه ويفتقده فى وطنه ولذلك تفرق اللغات الأجنبية بين هجرة الفرد لوطنه emigrate ووصفه كمهاجر immigrant . وقد اتسعت ظاهرة الهجرة بحيث نظمته تشريعات الدول المختلفة فقد كانت بعض هذه الدول تعتبر ترك المواطن موطنه إلى بلد آخر خيانة تستحق العقاب ، فأصبحت سياسات هذه الدول هى تشجيع الهجرة حتى يكتسب المواطن فى مهجره مايفيد به وطنه وتقدر بعض الدول مهاجريها جزءا من رأسمالها الوطنى .

وفى إطار هذه النظرة الجديدة لمصالح المهاجر عمات التشريعات على تشجيع المهاجر والاحتفاظ له بجنسيته الأصلية والمكتسبة معا إذا شاء ولا يفقد عمله إذا تركه فى وطنه ، فضلا عن عدد آخر من الحوافز التى رصدتها التشريعات الوطنية للمهاجر ، كما عيّنت هذه التشريعات

بتحديد معنى المهاجر الذى يتمتع بهذه التسهيلات والحوافز . وهكذا صار المهاجر مكرما بعد أن كان متهما ومذموما .

واهتم القانون الدولى بالمهاجر ، فتدخل حمايته وتأمين حقوقه حتى لاتضيع بين وطنه الأصلى وبين بلد المهجر ، والمحافظة على هويته الثقافية والدينية واللغوية وغيرها ، وعلى قدر من الحقوق السياسية خاصة إذا كانت التشريعات تنتشر فى منحها للمهاجر وتضع لتمتعه بها قيودا وعراقيل ، كما يسقط بعضها هذه الحقوق عن مواطنيه بعد مضى فترة معينة قد لا يكون بعدها قد اكتسب فى بلد المهجر حقوقه فى ذلك البلد .

وهكذا صار ممكنا التمييز بوضوح بين المهاجر واللاجئ ، وهما صفتان تثبتان للشخص منذ مغادرته وطنه الأصلى ، بعد أن ظل الغموض والبس يلف اصطلاح اللاجئ والمهاجر ، وكان يصعب التمييز بينهما خاصة إذا كان اللجوء اختيارا ، ورغم ما أوضحناه من أن كلا الاصطلاحين لا يتصادمان ولا يلتبسان ، من حيث إن مغادرة الفرد لوطنه هجرة ، واستقراره فى بلد آخر لجوء ، فالفرد الواحد يجمع بين صفتي المهاجر واللاجئ فى لحظتين مختلفتين .

أما اللجوء فى المعنى المعاصر فينصرف إلى الشخص الذى يفر من بلده خوفا من الاضطهاد بسبب عرقه أو دينه أو آرائه السياسية صوب بلد آخر يأمن فيه من الاضطهاد والقهر ، أو أن يفر الشخص من

بلده تحت وطأة الحروب الأهلية وتدهور الأحوال الاقتصادية ملتصقا في البلد الآخر ما افتقده في وطنه ويترتب على هذه العناصر عدد من قواعد القانون الدولي للجوء التي تنظم العلاقة بين اللجوء من ناحية وكل من بلده وبلد اللجوء وعلاقة بلده ببلد اللجوء بسبب لجوئه إليها ، وضوابط نشاط اللاجئين خلال مرحلة اللجوء .

وقد تضمن القرآن الكريم نصا لتأمين اللاجئين حتى لو كان كافرا وجمع في هذا النص بين تقاليد الطنيب المعروفة عند العرب قبل الإسلام حتى لو كان عدوا أو مخالفا في المعتقد ، وبين نوع الحماية والأمان المحدد بضوابط ثلاثة أولها أن يستجير المشرک بالحاكم المسلم أو بالفرد المسلم ، والاستجارة عادة طلب الحماية ورد ما يخشاه الطنيب بحيث يلتزم المستجار به بتوفير الحماية اللازمة ، ويعتبر العدوان على الطنيب عدوانا عليه هو ، وثانيها أن الطنيب لا يتحدد بوقت أو دفع مصدر معين للتهديد ، وإنما هو مرتبط بالوصول إلى المأمن أى المكان الذى يشعر فيه المستجير بعدم الحاجة إلى الطنيب ، ولا بأس أن ينتهى التهديد بمضى وقت معين ، وأخيرا يتصل الضابط الثالث بمن الذى يضيف على المكلن الأمن حنقته هذه والراجع أنه عنصر نفسى ينفرد به المستجير نفسه .

رابعاً : مصر واليمن وبنو إسرائيل

فى القرآن الكريم

تعرضت دراسات عديدة لليهود فى القرآن الكريم ، ولكننى أود أن أعالج هذا الموضوع من زاوية أخرى • ويقصد بنى إسرائيل فى هذه الدراسة يوسف وموسى عليهما السلام • ذلك أن صيتهما فى مصر أمر يثير العديد من القضايا ويلفت النظر إلى أمور تتطلب التأمل والتحليل من الزاويتين القانونية والسياسية •

فالملاحظ أن يوسف وموسى من بنى إسرائيل وهى جالية أجنبية عن المجتمع المصرى فما هو الوضع القانونى للأجانب فى مصر فى ذلك الحين ، وإجراءات العدالة فى قصة يوسف وطبيعة رسالته •

وإذا كان القرآن الكريم قد أكد أنه يبعث الرسل من أقوامهم فما مدى انطباق هذه المقولة على القصتين مع تسليمنا المطلق بأن الله يعلم أين يضع رسالته • ثم أن قصة موسى تثير المركز القانونى لهارون وطبيعة دوره الفريد فى تاريخ الرسالات ، وتعدد التكليفات لموسى فى مرحلتين مختلفتين ، وأساليب تنفيذ هذه التكليفات ، وتطور الجدل بينه وبين فرعون من مستوى الإله إلى مستوى إثبات أنه رسول من الله وماتكشف عنه القصة من بعض اللمحات القانونية والاجتماعية فى مصر

آنذاك ، والآثار التي أحدثتها رسالة موسى فى مصر بعد فراره منها خاصة فيما يتعلق بمن آمن به، وطبيعة الحاكم الإله فى مصر بعد ذلك .

أما علاقة بنى إسرائيل باليمن فقد تضمنتها قصة سليمان مع بلقيس وهى الأخرى تنثير الالتفات إلى صورة فريدة من صور نشر الرسالات والفتح وترتبط بطبيعة أنبياء بنى إسرائيل الملوك فى نفس الوقت .

فالملاحظ فى قصتى يوسف وموسى أنهما مجهولان فى حكم اللقطاء . الأول عثر عليه فى البئر والثانى عثر عليه فى اليم فلم يعرف الذين التقطوهما أنهما غرباء مع اختلاف درجة الاقتراب حيث التقط يوسف فى زمام بلدته ثم بيع فى مصر والراجح أنه نقل من فلسطين إلى مصر بينما فر أهل موسى وأجداده من فلسطين إلى مصر هربا منها أو طمعا فيما كانت تتمتع به مصر من رغد العيش وبذلك تربى يوسف فى بيت من بيوت الرئاسة وهو عزيز مصر مثلما تربى موسى فى قصر فرعون وترعرع فيه دون أن يعلم فرعون أن موسى ينتمى إلى بنى إسرائيل الذين عمد فرعون إلى التتكيل بهم وقتل مواليدهم مخافة صدقة النبوة التى أخبرت بأن نهايته على يد أحد مواليد بنى إسرائيل فى ذلك الوقت .

والراجح أيضا أن كلا من يوسف وموسى لم يصرحا بهويتيهما وانتمائيهما وإلا كان قد أثار ذلك القائمين على أمورهما من رجال الحكم

المصريين كما نلاحظ أيضا أن قصة يوسف لا تكشف لنا عن رسالة معينة ولا عن عداة بين بنى إسرائيل الذين كانوا لا يزالون فى فلسطين حينذاك وبين حكام مصر بينما تكشف قصة موسى عن الكثير من الأسرار السياسية فهى توضح لنا أن الجالية الإسرائيلية لم تكن محل ترحيب فى مصر وأن جو التوتر والشحناء كان يسود علاقة هذه الجالية بالملك الفرعون وأن هذا الملك كان يخشى أن يقوم باغتياله وضياع ملكه أحد الإسرائيليين ومع ذلك لم يعمد الملك إلى طرد الجالية وإنما استعاض عن ذلك بالتكليف بها من قبل وسجن وتعذيب وسبى للنساء . وكان القانون المصرى مثله مثل قوانين ذلك الزمان لم تكن تقيم للأجانب حرمة ولا تحفظ لهم مكانة وتتنظر إلى الغرباء نظرة الشك والحظر وإذا قارنا القانون المصرى فى ذلك العهد السحيق بالقانون الرومانى الذى جاء بعد قرابة ألفى عام لاتضح لنا أن القانون المصرى أخف وطأة أو على الأقل لم يشذ عن تصوير نظرة المجتمعات الوطنية إلى الأجانب خاصة إذا كان هؤلاء الأجانب لا يحفظون جميلا أو ودا أو فضلا لهذه المجتمعات كما كان شأن الجالية الإسرائيلية فى مصر .

فقد كان الأجنبى فى روما أو فى البلاد المفتوحة تحت سيطرتها يجوز استرقاقه كما يجوز قتله أو نفيه حيث كان يعتبر من طائفة العبيد الذين لا يتمتعون بالأهلية القانونية ويكفى أن نعلم أن إنشاء القواعد الدولية الخاصة بتقرير مركز موضوعى للأجانب هو وليد العصور الحديثة .

وقد صور لنا القرآن أن يوسف لم يتصل بأحد من بني طائفته مما يرجح أنه فى هذا العصر المبكر لم يكن لبنى إسرائيل وجود فى مصر كما أن السلطات المصرية اعتبرته لقيطا ولم تكن لديه أوراق تدل على هويته أو انتمائه . وإذا كان المجتمع المصرى قد نظر إلى بنى إسرائيل فى عهد موسى هذه النظرة المريبة فكان أولى به لو علمت شخصية يوسف أن يكون أشد قسوة معه حيث كان الفارق الزمنى بين عهده يوسف وموسى كبيرا ، ومما خفف كذلك من نظرة المجتمع المصرى إلى يوسف فضلا عن طمس هويته التى لا بد أن عزيز مصر قد يكشفها استنادا إلى لغته أو عاداته ولما كان حريا به أن يعتبر جاسوسا أجنبيا فى بيته لولا أنه لحكمة إلهية تعلق به وأوصى امرأته أن تكرم مثواه وذلك على خلاف موسى الذى لم يتسرح فرعون فى انتشاله من اليم إلى وجوده ولعله أجبر على قبوله لضغط من زوجته لحكمة إلهية أخرى . وليس من قبيل الصدف أن يكون فرعون وزوجته وكذلك عزيز مصر وزوجته من العواقر وأن ينظر كل من العاهلين المصريين إلى يوسف وموسى نظرة المتبنى وأن يكون لأحد الزوجين سلطان على الآخر . فإذا كنا نعلم من القرآن أن امرأة فرعون كانت مؤمنة صالحة وأن تمسكها بموسى كان أحد أركان الرسالة الموسوية وبدونها لم يكن وجوده فى القصر ممكنا ، مما يعنى التقاء إيمان زوجة فرعون مع ظروف تهيئة موسى للرسالة ، فإن القرآن لم يخبرنا بأن عزيز مصر كان مؤمنا على خلاف زوجته وأنه تمسك بيوسف من منطلق إيمانى ولكن المفهوم أن

شخصية العزيز وتلفه على الانجاب كان ضروريا لكي تكتمل قصة يوسف كما أن خروج زوجته على مقتضيات عاطفة الأمومة كان ضروريا أيضا لاعداد مسرح القصة . فالتقابل الحاد بين فرعون وزوجته كان يقابله تقابل هادئ بين العزيز وزوجته ولكننا نتحفظ كثيرا في فهم موقف العزيز ولا يجوز أن نقفز إلى اسباغ الإيمان عليه بمجرد أنه بعد أن تكشف له خطأ زوجته نصحها بأن تستغفر لذنبها كما رجي يوسف أن يعرض عن سقطتها .

وفي قصة موسى لقطات تستوقف القارئ والمتأمل . ذلك أن المهمة التي كلف بها يوسف قد تنوعت فكانت مهمته في المرحلة الأولى هي أن يدعو فرعون إلى عبدة الله وأن يصرفه عن طغيانه وهو قول ينصرف إلى جانبيين الأول . . أن فرعون قد طغى وتمادى في تصرفه كاله على سائر رعاياه ، الجانب الثاني أنه تمادى في التكيل ببنى إسرائيل وبذلك كانت مهمته الأولى شاملة صيغت في بلاغة لقوله تعالى " اذهب إلى فرعون إنه طغى " ، وفي موضع آخر كلف موسى بأن يسعى إلى تخلص الجالية الإسرائيلية من بطش فرعون ولم يحدد النص القرآني مفهوم وحدود هذه المهمة هل سينفاوض موسى مع فرعون لإخراج بنى إسرائيل من مصر على افتراض أن هوية موسى بوصفه من بنى إسرائيل قد كشفت وأنه ممثل "لهذه الجالية" أم أنه سيخلص الجالية والمصريين جميعا من فرعون ؟ يدلنا النص القرآني على وسيلة التنفيذ وهي غاية في الدقة إذ كلف موسى بأن يقول لفرعون في هذا الصدد

قولا لنا ، أى أن الأسلوب الدبلوماسي وليس أسلوب المواجهة والصراع هو الذى حدده القرآن الكريم وكيف لا وأن موسى وطائفته بعض رعايا فرعون ، وهم قوم عزل مستهدفون للقتل والتشريد ، خاصة وأن موسى الذى خرج من قصر فرعون فى ظروف غامضة لم يكشف عنها القرآن ولا المفسرون القدامى والمحدثون . والراجح أن موسى خرج من القصر عندما أنته الرسالة لقوله "ولما بلغ أشده واستوى أتيناه حكما وعلما " .

والراجح أيضا أنه خرج من القصر فى ظروف ربما أحاطتها عوامل التآمر والنيل منه ودليلنا على ذلك أنه خرج من القصر خائفا يترقب ثم أنه خرج منه وقت القيلولة فى غيبة عن العيون " على حين غفلة من أهلها" . والدليل الآخر أنه تلقى من بعض خاصته والمقربين منه يوم كان فى سدة الحكم يفيد بتآمر القوم عليه لسببين الأول بتهمة المروق السياسى والخروج على نظام الحكم ، والسبب الثانى قتله أحد المصريين وتشجيعه لخصمه المصرى من بنى إسرائيل حيث نصحه بأن يغادر البلاد ولعله علم أنه سوف يغتال وهذا لا يجب أن يفسر على أن مصر فى ذلك الوقت لم يكن لديها نظام قضائى ولكن ماكان يحاك ضد موسى من مؤمرات سياسية هو أمر طبيعى لايزال يصدق على أيامنا فى معظم الأحيان . أما المرحلة الثالثة من التكليف فهى بعد خروجه من مصر وهو فى سيناء عندما ترك هارون ليتلقى تعليمات هذه المرحلة .

ومن الواضح أن مهمة موسى كانت بالغة الصعوبة والحساسية لأسبابا متعددة أولها أنه يواجه الفرعون الذى تربى فى قصره وله الفضل عليه ، وثانيها وأهمها أنه لأول مرة يتحدى أحد فرعون مصر الملك الإله فى أسس الشرعية السياسية للحكم . فقد كان ملوك مصر فى ذلك الزمان قد بلغوا مرتبة الآلهة بعد أن مروا بمراحل ابن الإله وظل الإله على الأرض وممثل الإله ثم نصف الإله ، وأخيرا الملك الإله . ويشاء الله أن يرسل موسى عندما بلغ طور الحكم فى مصر نهايته ومعلوم ما يتمتع به الإله من سلطان على الناس فى حياتهم الدنيوية والدينية . والسبب الرابع أن تحدى ملك مصر وإلهها ونظامها السياسى يأتى على يد أجنبي يحتقر المصريون طائفته ويستكثرون عليه ما أحاطه به فرعون من رعاية . ولعل موسى قد خرج فى اللحظة الذى أدرك فيها فرعون حقيقته ، ولذلك يبدو أنه كان مطاردا لأسباب متعددة كما رأينا وأن غضبة مستشارى الملك لم يكن يروى ظمأها إلا قتلته غيلة وليس مجرد محاكمته مما نراه فى الرسالة الصريحة التى أبلغت إليه "إن الملاء يأتُمرون بك ليقتلوك" ، وهى بالغة الدلالة على ما ذهبنا إليه . وأما السبب الخامس فهو أن موسى مكلف بأن يسعى لدى الملك إما لتعديل سياسته تجاه بنى إسرائيل أو لإخراج بنى إسرائيل من طغيان الملك .

وهذه المهمة المعقدة نفسيا وفعليا للأسباب السابقة المتعلق بعضها بموسى وبعضها الآخر لفرعون وبعضها الثالث بطبيعة المهمة وبنى إسرائيل فى مصر . فقد أدرك موسى منذ البداية أنه مقدم على مخاطرة

محفوفة بالمخاطر وأنه لا يضمن نجاحها ولم يخف ذلك عن ربه عندما شرح له هذه المخاوف جميعا فحصل منه على ثلاثة ضمانات : الضمانة الأولى الترخيص له باصطحاب أخيه هارون والضمانة الثانية هي تزويده بوسائل الغلبة التي لم يدركها موسى في حينه وهي العصا وإخراج اليد بيضاء من غير سور وآيات أخرى لم يوضحها لنا القرآن وإنما ذكر أنها تسعا تعلم منها اثنتين فقط . وأخيرا كانت الضمانة الثالثة هي تعهد من الله بأنه سيرعى مهمتها "إني معكما أسمع وأرى" .

أما القضية الثالثة اللافتة للنظر فهي الجدل بين فرعون وموسى التي تكشف لنا عن عدد من النقاط المهمة :

١ - أن الجدل بدأ في المرحلة الأولى بين فرعون وموسى حول إنكار موسى أن يكون فرعون هو الله ولم يكن واضحا أن فرعون قد صدم من هذا التحدى سوى أنه انقلب إلى التهكم على مقولة موسى عندما طلب من وزيره أن يبني صرحا لعله يقنعه بوجود إله غيره . وقد لمسنا معرفة الله مسبقا بذلك عندما أمر موسى بأن تلتزم في دعوته لفرعون جانب اللين والإيضاح والتبصير وهو طابع الرسائل جميعا لعل من توجه إليه الرسالة يهتدى إلى سابق فطرته فكأن الأصل هو الإيمان والكفر هو الانحراف عن هذا الإيمان إذ شددت رسالة موسى على أن هذا القول اللين قد يدفع فرعون إلى أن يتذكر أنه ليس إلها أو أن يخشى عاقبة العناد وصد الرسول .

ولم يتمسك فرعون فى جدله مع موسى طويلا بمقولة الإله ولم يطالبه ، فإن يثبت له صفات الإله المدعى وذلك فى نظرنا تسليم من فرعون من قريب بأنه ليس الإله الحق . ثم انتقل الجدل بسرعة إلى تحدى موسى نفسه فيما ادعاه من أنه رسول من الله . وطالب موسى أن يثبت صدق ادعائه ولعل موسى قد فرح بذلك وأدرك لأول مرة حكمة تزويده بأدوات الإثبات قبادر بتقديم هذه الأدوات التى اعتبرها فرعون الأعيب يبرز فيها سحرته ، مما يظهر أن السحر كان بضاعة رائجة وأن المصريين كانوا سباقين فى هذا الفن .

ويضيف القرآن كيف أن السحرة المصريين أدركوا أهمية عملهم لفرعون ولإنقاذ نظامه السياسى وليس مجرد مسألة عقائدية فلجأوا إلى مساومة فرعون طالبين على الأرجح بوضع سياسى من مجتمع طبقى صارم لم يكن لهم فيه موضع قدم ، وأقرهم فرعون على طلبهم .

وقد صور فرعون اللقاء مع موسى تصويرا يضع القضية فى إطارها القومى على أنها صراع بين الوطنية المصرية والادعاء الأجنبى ومحاولة إفساد حياة المصريين والأتيان ببدع لا يقرها المجتمع المصرى وليس مستعد لقبولها .

٢ - أما عرض فرعون على موسى أن يختار موعد اللقاء الذى عرف بيوم الزينة وطالب سحرة فرعون أن يبدأ موسى بإلقاء عصاء ليس إلا من قبيل إظهار الثقة فى النتيجة وليس تأدبا من فرعون وسحرته .

٣ - عندما أدرك السحرة أن عصا موسى حية حقيقية بينما لم يزد عملهم على أن سحروا أعين الناس بفنونهم كانت النتيجة غير متوقعة رغم أن الهدف من اللقاء هو إثبات جدية إدعاء موسى النبوة . فكانت النتيجة صاعقة لفرعون وهى أن بادر سحرته بإنكار ألوهيته وسلطته والإيمان بما جاء به موسى وأخوه مما اعتبره فرعون تحديا لسلطانه .

واللافت للنظر فى هذا المقام أن فرعون قد انزعج ليس لإعلانهم الإيمان برب موسى وإنما لإعلانهم ذلك الإيمان قبل أن يأذن لهم به ولعله فى هذه اللقطة كان حريصا على ألا يفقد سلطانه على شعبه ، ولذلك وصف حركة موسى بأنها فتنة تهدف إلى إفساد المصريين وتغيير نظامهم المثالى وتحويلهم إلى نظام بعيد عن تقاليدهم وهذه قضية سياسية واضحة .

٤ - وإذا كان الذين آمنوا بموسى هم السحرة أولا وهم من المصريين ، ثم تبعهم بعض بنى إسرائيل فإن معظم من خرج مع موسى من المصريين ومن ثم إذا كان لمن خرج مع موسى حق تاريخى فى فلسطين على أساس الفتح فلا يجوز أن ينفرد بنو إسرائيل بهذا الحق لأن من آمن بموسى خليط من المصريين ومن بنى إسرائيل ومن ثم فلن هناك فرقا بين بنى إسرائيل وهو مفهوم عرقى وبين اليهود وهو مفهوم دينى .

٥ - سبق أن أشرنا إلى أن تعقد مهمة موسى قد استوجبت عددا من الضمانات النفسية والحقيقية فضلا عن أنها تطالبت بناء على رغبة موسى أن يؤازره أخوه هارون ومن ثم يثور البحث حول الوضع القانوني لهارون عليه السلام وسبب ذلك أن الأنبياء جميعا كانوا إما أنبياء فقط أو أنبياء ورسل ولم يكن يشترك اثنان في رسالة واحدة سوى الرسالة الموسوية فجاز لنا والأمر كذلك أن نبحت في وضعية هارون .
الذى يبدو لنا من القرآن الكريم أن هارون تصـور موسى أن مهمته هي أن يشركه في أمره كمهمة ثانية وأن يشدد به أزره كمهمة أولى وهي مهمة نفسية أوشحنا ظروف وملابسات طلب موسى لهما .

وقد منى الله عليه بعد ذلك لهذا الفضل الذى لولاه لما كان قادرا على القيام بهذه الرسالة ثم وردت إشارات إلى هارون بعد ذلك وهي إشارات قليلة فقد جاء التكليف في المرة الثانية لكلا من موسى وهارون "اذهب أنت وأخوك . . . " ، "اذهب إلى فرعون فقلوا إنا رسول ربك فأرسل معنا بنى إسرائيل . . . إنا قد أوحى إلينا . . . قال فمن ربكما يا موسى . . . " .

ونفهم من السياق القرآنى أن مهمة هارون مقترنة بمهمة موسى بشقيها وهما تحدة الوهية فرعون والثانية تخليص بنى إسرائيل من بطشه وقد فهمنا أن مهمة هارون ألصق بالشق الثانى من مهمة موسى وهذا منطقي لأن محاجة فرعون فى ألوهيته هى صلب الرسالة الموسوية .

أما الشق الثاني فهو شق اجتماعي وإنساني مما يليق به طلب المساعدة
والمساندة مثلما قام بذلك هارون ورغم تنبيه فرعون لقومه بأن موسى
وأخاه ساحران يريدان أن يخرجوا شعب مصر من أرضه بسحرهما
ويذهبا بطريقتهم المثلى • إلا أن موسى هو وحده الذي نازل سحرة
مصر في ميدان السحر وعندما ترك موسى قومه ليتلقى في جانب الطور

الفصل الخامس

وسائل التسوية الودية

للمنازعات فى القرآن والقانون

القضاء - التحكيم :

ذكر القرطبى أن كلمة القضاء وردت فى القرآن على خمسة عشر وجها هى الفراغ من الشئ ، والأمر من الله ، والاتمام " فمنهم من قضى نحبه " أى أتم أجله ، والفصل وإمضاء الأمر ، والهلاك والوجوب ، والإبرام ، والإعلام " وقضينا إل بنى إسرائيل " ، والوصية أو الأمر والالزام " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه " ، والحكم " قضينا عليه الموت " " فاقض ما أنت قاض " ، ومنها الخلق ، والفعل ، والعهد " إذ قضينا إلى موسى الأمر " . وأخيرا الإرادة " إذا قضى أمرا " . (محمد السيد الداودى - من كنوز القرآن - دار المعارف - ١٩٨١ ، ص ٥١) .

والقضاء على العموم تتصرف إلى الفصل فى الأمر إما ابتداء وإما بمناسبة النزاع . ومن أمثلة القضاء بمعنى الفصل ابتداء قوله تعالى " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا " " إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون " . ومثال المعنى الثانى أن الفصل فى نزاع قائم

بالفعل قوله تعالى "ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما" (النساء ٦٥) وقوله سبحانه أيضا "ومان كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم" (الأحزاب ٣٦) .

يتضح من السياق القرآني أن القضاء لله ولرسوله وأن كل الأحكام قد قضى بها ابتداء أو يجب فصل المنازعات بموجبها إذا نشبت ، وجعل من الإيمان التسليم بما قضى به الله ورسوله وليس للمؤمن خيار آخر . وكما أشار القرآن في أكثر من موضع إلى سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم في التشريع ، فللرسول أيضا سلطة القضاء في نص بالغ الدلالة "إذا قضى الله ورسوله . . ." لتدل على أن ما يقضى به الرسول هو قطعا قضاء الله ، وذلك استثناء من الأحكام الأخرى التي يرد فيها اسم الرسول مقترنا بلفظ الجلالة فيتكرر الفعل له وللرسول لبيان أن الفعل ليس واحدا لكليهما . وهذا من الأدلة القاطعة على مكانة السنة المشرفة في القرآن الكريم .

وقد ورد لفظ التحكيم في القرآن الكريم مرادفا للفظ القضاء في أحد معانيه وهو الفصل عند الخلاف أو النزاع . فقد أكد القرآن مكانة السنة بتأكيد الاحتكام إليها كأحد شروط الإيمان "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما" (النساء ٦٥) .

وقد ورد الحكم بمعنى القضاء فى الكثير من آيات الذكر الحكيم
"إن ربك يقضى بينهم بحكمه" (الكهف ٢٦) ، " وما اختلفتم فيه من شئ
فحكمه إلى الله" (الشورى ١٠) • فتحكيم الرسول فيما شجر بين المؤمنين
هو الرجوع إلى السنة المطهرة فى كل العصور وليس بالضرورة أن
يكون الرسول حكما بينهم فى حياته ، وبذلك يكون التحكيم فى هذا
الموضوع هو الاسناد والرجوع والتسليم •

أما التحكيم فلم يرد فى القرآن إلا مرة واحدة فى الخلافات
الزوجية "وإن خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها
إن يريدوا إصلاحا يوفق الله بينهما" (النساء ٣٥) • والحكمان هنا صورة
من صور التحكيم حيث يعين كل طرف فى النزاع محكما يمثل وجهة
نظره ويختار الحكام رئيسا لهيئة التحكيم • والتحكيم فى الخلافات
الأسرية عمل احترازى إذا بدا أن الشقاق بين الزوجين يوشك أن
يستفحل، وهى طريقة سابقة على القضاء • وإذا كان القضاء لله والتحكيم
للشرف وفق مفهوم الآيات الكريمة فمعنى ذلك أن الحكم والقضاء فى
المنازعات بين الأفراد والجماعات يتم بموجب أحكام الله وتعاليم رسوله
الكريم ، وهى قواعد المعاملات التى حفل بها الذكر الكريم •

وقد أوضح القرآن أهم ما يجب على القاضى مراعاته وهو العدل
" وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" ، يادود إنا جعلناك خليفة
فاحكم بين الناس بالعدل ولا تتبع الهوى"، والأمر باتباع العدل قاعدة
جامعة فصلها الرسول الكريم والخلفاء الراشدون، فالعدل واجب فى

معاملة الخصوم بالمساواة وفى تحرى جوانب القضية وفى إعمال حكم القانون فيها بغير هوى • وقد نبه الرسول الكريم إلى أن ضمير المتخاصمين هو مناط العدل وليس ما يقرره القاضى فلعل أحدهم ألحن فى حجته فيقنع القاضى بغير حق ، وجاء هذا التنبيه حاسما محذرا بأن من حكم له بغير حق فما يحصل عليه بهذا الطريق فهو قطعة من النار • وقد شدد القرآن الكريم على صفة العدل المطلق بوصفه أحكم الحاميين فى وضعه لقواعد الثواب والعقاب وفى استيفاء كل ذى حق حقه "ولا تظلمون فتيلًا" •

أما فى المصطلح المعاصر فنحن نعلم أن القضاء هو عملية الفصل فى المنازعات بين المتخاصمين داخل الدول أو بين الدول فيما يعرف بالقضاء الوطنى أو القضاء الدولى • كذلك يلجأ المتخاصمون فى بعض المنازعات التجارية إلى التحكيم التجارى وفق أحكام العقود الخاصة بينهم ، كما تلجأ الدول والشركات إلى التحكيم الدولى السياسى أو التجارى •

وفى القضاء تقوم المحاكم الوطنية أو الدولية بالفصل فى المنازعات وفق أحكام القانون الوطنى أو الدولى الذى يحدده نظام المحكمة فى حالة القضاء الدولى • ويختلف القضاء سواء الوطنى أو الدولى عن التحكيم فى أن القضاة ونظام المحكمة والقانون الواجب التطبيق جاهز سلفا قبل نشأة المنازعات وعرض القضايا ، أما فى التحكيم فيقوم أطراف النزاع بالاتفاق على تشكيل هيئة التحكيم ونظام

عملها ودفع نفقات التقاضى وتحديد القانون الواجب على المحكمين
تطبيقه .

ويلاحظ أن القضاء فى النظم الداخلية إجبارى وفق قانون
المرافعات وقواعد الاختصاص، وليس من حق الأفراد رفضه ، كما لا
يجوز لهم فصل منازعاتهم عن طريق التحكيم إلا فى حدود ضيقة ينظمها
قانون التحكيم التجارى والبحرى . أما فى القضاء الدولى فلا يجبر
الخصوم على اللجوء إليه مالم تقبل الدول المتنازعة إما باختصاص
المحكمة إما مسبقا أو بمناسبة النزاع ، كما أن التحكيم يفترق عن القضاء
فى هذه الزاوية حيث يلعب سلطان إرادة أطراف النزاع متفقة الدور
الرئيسى فى عملية التقاضى .

وأخيرا تجدر الإشارة إلى أن العدل هو غاية كل قاصد ومحكم فى
الأطر الوطنية والدولية ولكن شتان بين عدل الخالق وعدل المخلوق ،
فالأول عدل حق يقيمه من يعلم خافية الأعين وماتخفى الصدور ، أما
الثانى فهو عدل أوراق ، فلا يحكم القاضى بعلمه ولكن بما يطلبه
الخصوم وتسفره أوراق الدعوى وأدلة الاثبات ، كما أنه عدل محكوم
بإرادة المشرع نقصا وكمالا .

وقد ضرب لنا القرآن الكريم أمثلة من الأحكام القضائية فى قصة
داود وسليمان، الأولى التى قضى فيها داود على عجل لصالح أحد
الخصوم الذى عرض القضية وتعجل بحكمه خوفا وجزعا دون أن يسمع

حجة صاحبه ويوازن بين الأقوال ثم يهتدى إلى الصواب بعد تقليب وجوه المسألة . ولذلك أشار القرآن إلى أن متطلبات الحكم بين الناس بالحق هو سماع كل الخصوم وتحقيق دفاعهم وتمحيص أقوالهم وأدلتهم . أما عندما عرض على كل من داود وسليمان قضية غنم القوم التي نفشت في الحرث التبتت على داود ، ودل الله سليمان عليها "ففهمنها سليمان" ليظهر الفرق بين حكم بشرى عادى وبين حكم يستند إلى توجيهه إلهى .

وتجتهد النظم الوضعية - نظراً لخطورة وظيفة القضاء - فى تهيئة مناخ الحيدة والاستقلال للقضاء ، مادام بيده العدل ورقابة تصرفات السلطين التنفيذية والتشريعية وفق أوضاع معينة ، ومادام العدل هو أساس الملك واستمراره ، ولذلك كان فى فساد القضاء فساد الحكم كله وفى صلاحه صلاح أركانه .

- الفصل الأول : القرآن الكريم

وأسرة العلوم القانونية

- الفصل الثاني : نظرية النيابة والتصرفات القانونية

فى القرآن والمصطلح المعاصر

أولا : الخليفة

ثانيا : الوكيل

ثالثا: الحق

رابعا: الرشد والرشادة

خامسا: العهد والميثاق

سادسا : الشهادة

- الفصل الثالث: صور الصراع والضبط القانونى

فى القرآن والقانون

أولا : الحرب والسلام والعدوان

ثانيا: الجزاء

ثالثا: القصاص والانتقام والثأر

رابعاً: التجسس

خامساً: الحدود

الفصل الرابع: السلوك السياسى وحركة السكان

أولاً : الأمة والقوم

ثانياً: الحزب

ثالثاً: الهجرة واللاجوء

رابعاً: بنو إسرائيل فى مصر واليمن

الفصل الخامس : وسائل التسوية الودية للمنازعات

فى القرآن والقانون

رقم الإيداع

١٩٩٩/١١٩٨٦ م