الباب الثاني

حقوق الإنسان في الإسلام

ففي القرآن وردت نصوص متفرقة، ولكنها واضحة وقوية فصلت أساسيات الحقوق، إلا أن أول إعلان يمكن أن يسمى بهذا الاسم هو الخطاب العظيم الذي ألقاه الرسول ﷺ في حجة الوداع أمام حوالي ١٢٠ ألفًا من أصحابه الذين تجمعوا في عرفات، وفي هذه الخطبة أرسى دعائم ما يمكن تسميته بحقوق الإنسان فحرم الدماء والأموال والأعراض، أشهد الله تعالى والناس على ذلك، وفي هذا المقام نهى بشدة عن الاقتتال الداخلي قائلاً: «**لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»، وأوصى بالنساء خيرًا.

ويمكن أن يحصر أصل حقوق الإنسان في مبدأين:

- **التكريم**: وهو مبدأ ثابت لكل إنسان لمجرد كونه إنسانًا. قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾[1].

- مبدأ المساواة: وهو مبدأ أكد الإسلام عليه تأكيدًا شديدًا بقوله ﷺ: «**يا أيها الناس، إن ربكم واحد، وأباكم واحد، ولا فضل لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود، كلكم لآدم وآدم من تراب**».

---

(١) سورة الإسراء: ٧٠.

من هذين المبدأين انطلقت كل الحقوق، فأعطيت للمرأة حقوق مساوية في أصلها لحقوق الرجل في الكرامة الإنسانية، وإن كانت تتفاوت تفاوتًا وظيفيًّا، والحرية بجميع أشكالها؛ فالأصل في الإنسان الحرية، وقد ترجمت ذلك أفضل ترجمة كلمة أمير المؤمنين عمر: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا».

وانتظر الأوربيون أكثر من ألف سنة بعد ذلك ليقول جان جاك روسو في كتابه «العقد الاجتماعي» يولد الإنسان حرًّا. إلا أن حرية الفرد في الإسلام لا تلحق الضرر بالمجتمع، فالتوازن بين الفرد والمجتمع يمثل أدق موضوع في مبدأ الحرية، فهذه الحرية مكفولة ما لم تمس النظام العام من سبّ للدين أو للآخرين أو الاعتداء على دمائهم وأموالهم، ولعله هنا يكمن الاختلاف في تحديد ما هو النظام العام والتقدير الأخلاقي لذلك كما سنشرح.

والإسلام دين تكافل، بمعنى أن الإسلام لا يلزمك أن تكف الأذى عن غيرك، بل يلزمك شرعًا ديانة وقضاء أن تكف أذى غيرك عن الآخر، وأن تسعفه بكل ما في وسعك لإنقاذ حياته والحفاظ على ماله والدفاع عن عرضه، وإذا لم تفعل ذلك تأثم، وله أن يخاصمك عند القضاء ويلزمك بالضمان إذا لم تنقذ شخصًا من الحريق أو تسعف أعمى يتردى في هاوية أو غير ذلك. وهذا ما يسمى بحق الإسعاف وحق النصرة: ﴿**وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ**﴾[1].

(١) سورة النساء: ٧٥.

وباختصار فكل حقوق الإنسان الأساسية جاء بها الإسلام، فالإنسان مكرم من عند الله وله حق الاحترام، فلا يتعدى على خصوصياته: ﴿وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾(١)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾(٢).

وليس هذا خاصًا بالمسلمين، بل يشمل أهل الديانات الأخرى أيضًا، فقد روى البيهقي في سننه أن النبي ﷺ نهى عن دخول بيوت أهل الكتاب إلا بإذنهم وعن أكل ثمارهم إلا أن يعطوها.

وضمن الإسلام للإنسان ألا يخاطب بخطاب يكرهه فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلاَ نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلاَ تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلاَ تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ﴾(٣).

ولا يعاقب بجريمة غيره: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾(٤)، والإنسان بريء حتى يثبت خلاف ذلك، ولا يعاقب بأثر رجعي.

وقد كفل الإسلام للإنسان حقوق التملك والانتفاع بالمباحات التي لا ملك لأحد عليها: كالأرض، والبحار، والأنهار، والحيوانات البرية، والأسماك.

---

(١) سورة الحجرات: ١٢.
(٢) سورة النور: ٢٧.
(٣) سورة الحجرات: ١١.
(٤) سورة الأنعام: ١٦٤.

والناس شركاء في الماء والنار والكلأ، ولا يجوز الاعتداء على ملك غيرنا، ومن مات عن حق فهو لوارثه، والناس يترافقون في الثروات الطبيعية بالعدل والإحسان والكسب كله من بيع وإجارة وقرض واقتراض وتجارات وهبات إلا كسبًا حرامًا من سرقة وغصب وربا وغش وقمار.

والفقير والضعيف له حق على المجتمع، فلا يجوز أن يترك معرضًا للهلاك، وهي حقوق يكفلها الشرع والقضاء.

كما كفل الإسلام للمسافر حقًا على الناس المقيمين بأن يهدوه إلى الطريق، وأن يعطوه ما يأكل، وأن يعطوه إذا كان محتاجًا من الزكاة؛ لأنه ابن السبيل.

وكفل حق الوالدين فأوجب النفقة إن كانا فقيرين على الأولاد قضاء، وكذلك الأقارب الأدنون.

إنها حقوق كثيرة جعلت المجتمع الإسلامي مجتمعًا منسجمًا متماسكًا متكافلاً، وكلف الإسلام أولياء أمور المسلمين بالقيام على الحقوق الأساسية للإنسان وفرض لهم حقًا في مقابل هذا الواجب هو حق الطاعة فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1].

وقد أصَّل العلماء ما سموه بمقاصد الشريعة، أي المعاني المستنبطة من مجمل النصوص الشرعية للتعريف بأهداف الشريعة ومراميها مجردة عن النصوص؛ حيث فصّل أبو إسحاق الشاطبي

(١) سورة النساء: ٥٩.

تكاليف الشريعة قائلاً: إنها ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدوا ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث تحسينية.

أما الضرورية فمعناها أنه لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين.

إن هذه المقاصد تنطوي على صيانة سائر الحقوق الإنسانية الأساسية والاقتصادية، إلا أنها تزيد عليها بحقوق أخرى لا غنى عنها للإنسان في ترقيته وحمايته، وهما هدفا حقوق الإنسان، فالضرورية تترجم بحق الحياة وحق التملك وحق تكوين الأسرة، مع زيادة حق العقل وحق التدين وحق النسل.

وقد أوضح ذلك الشاطبي بقوله: فقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل على أن الشريعة للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

وقال الغزالي: أمن الإنسان على نفسه وماله وعرضه شرط في وجوب التكليف بالعبادات.

أما المقصد الحاجي فهو يترجم حق الإنسان في التعليم والمسكن، وغيرهما من الحقوق التي ترفع مشقة الحياة وتؤمن الحياة الكريمة: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1].

(١) سورة الحج: ٧٨.

أما المقصد التحسيني فيرمي إلى منح الحياة الجمال والمتعة، والتمتع بالطيبات طبقًا لقوله جلّت قُدرته: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[1].

إن هذه المقاصد هي تأصيل لنظرة متكاملة متوازنة لحقوق الإنسان مقرونة بواجبات المجتمع والأفراد في توفيرها وحمايتها باعتبار ذلك مسؤولية الجميع ديانة وقضاءً «قانونًا»، بمعنى أنها ليست وعظية، وإنما إلزامية، وهذه هي ميزة القانون.

وقد يرى بعضنا أن هذا التعريف يقترب من مفهوم حالة الطبيعة أو القانون الطبيعي الذي تستمد حقوق الإنسان مشروعيتها وشموليتها منه، كما يراه بعض الفلاسفة.

ويمكن أن نجمل المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام في النقاط التالية:

١ - بناء الدولة على فكرة الشورى ابتداء بالاختيار عن طريق البيعة، واستمرارًا في ممارسة الحكم مع واجب التقيد بالأحكام الشرعية.

٢ - فرض مبدأ الشرعية بواسطة سلطة الدولة التنفيذية وسلطة القضاء؛ وذلك لحماية الحقوق من كل تسلط أو اعتداء، ومن ثم منع الغزو والسبي والثأر.

---

(١) سورة الأعراف: ٣٢.

٣ - إعلان مبدأ المساواة بين الناس، وإلغاء نظام الطبقات، وعادة التفاخر بالأنساب والأحساب، وبناء الكرامة على التقوى وحدها، أي على الإيمان الصحيح المقرون بالعمل الصالح.

٤ - تثبيت الحريات العامة، وأهمها حرمة النفس والعرض والمال والمنزل، وحرية العقيدة والرأي، وحرية العمل، وحرية التعليم كحق واجب.

وهذه الحريات حقوق يجب على المجتمع والأفراد أن يتعاونوا على صيانتها.

٥ - حرية التملك مقرونة بالعدالة الاجتماعية الواجبة عن طريق فرض الزكاة، وغيرها من التكاليف الموضوعة كحق في مال الأغنياء لمصلحة المحرومين والمعوزين، وعن طريق نظام النفقات.

٦ - حرية التعاقد وواجب الوفاء بالعقود، وما يستتبع ذلك من حرية الاتجار والتصرف، مع تقييد ذلك بمنع الربا والغبن والاحتكار والغرر والإكراه، ومع إخراج نصاب الوصية وفرائض الميراث.

٧ - إنصاف المرأة بإعطائها حقوق الإرث والتملك والتصرف في أموالها، ومنحها سائر مقومات الكرامة والمساواة في الحقوق والواجبات، ثم بناء الزواج على المودة والرحمة، وجعل المهر من حق الزوجة تكريمًا لها والتنفير من الطلاق بلا مبرر، وتقييد تعدد الزوجات بشروط تحقق العدل، ومنع زواج الشغار والزواج الموقت ووأد البنات.

٨ - تنظيم مسائل العقوبات والتفريق فيها بين الحق العام أو حق الله تعالى والحق الشخصي، ثم التفريق أيضًا بين الحدود، أي العقوبات المقدرة شرعًا، وبين العقوبات غير المقدرة، أي المتروكة لحكمة القاضي باسم التعزير، ثم ضبط شروط جنايات القتل وجراحات العمد، وتحديد مسائل الديات والتعويضات.

٩ - وضع أسس القانون الدولي في أحكام السِّير، وحث فيه على السلام والإخاء، وواجب الوفاء بالمعاهدات، ومن ثم منع الحرب الاعتدائية وتجويز الدفاعية لأجل دفع العدوان على الدين والديار والأماكن المقدسة، ولأجل منع الفتنة والمحافظة على حرية العقيدة، ونصرة المظلوم ولو كان مشركًا.

ثم وضع أصولاً إنسانية في الأعمال الحربية بمنع الغدر والاعتداء على المسالمين، وتحريم قتل الأطفال والنساء والشيوخ والعجزة ورجال الدين والعلماء والزراع والجرحى ومنع التمثيل بالعدو، ومنع كل فساد من إتلاف الزرع والشجر، ومن تخريب العمار وأماكن العبادة وما أشبه كل ذلك.

١٠ - حرية التعبير المعبر عنها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي حرية مقرونة بالمسؤولية، كما هو ديدن الإسلام في الاهتمام بمآل الأفعال والأقوال، فلا حرية في التعبير لشتم الآخرين أو لإشاعة القيم الضارة بالمجتمع، إنها الحرية المسؤولة.

١١ - حق الفقراء والضعاف في الحماية الاقتصادية: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾[١]، ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[٢].

١٢ - حق الناس في العدالة والإنصاف: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لله شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[٣]، ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[٤].

١٣ - حق الناس بعضهم على بعض في التعاون والتكافل: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[٥]. وحق الآخر في العدالة لم يكن معروفًا قبل الإسلام؛ حيث كان الإسلام أول من اعترف بهذه الحقوق بصرف النظر عن الجنس أو الأصل أو العرق أو الديانة، ويذهب القرآن الكريم إلى أبعد من ذلك حينما يدعو الأمم غير الإسلامية إلى التعاون العادل بناء على مبدأ الحرية والسيادة للمجتمع: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ﴾[٦].

---

(١) سورة الإنسان: ٨.
(٢) سورة الذاريات: ١٩.
(٣) سورة المائدة: ٨.
(٤) سورة النساء: ٥٨.
(٥) سورة المائدة: ٢.
(٦) سورة آل عمران: ٦٤.

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

١٤ - الحق في رفض المحرمات: الحق في عدم الإجبار على ارتكاب المحرمات شرعًا. يقول الرسول الكريم ﷺ: «**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**»، ويقول تعالى: ﴿**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾[١]. وبموجبه لا يملك الحاكم تشريع وإباحة المحرّم أو المضرّ بمصالح الناس، فالقاعدة الفقهية هي أن «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»، وبالمثل فليس لدولة أو أمة قوية فرض ما يضر بمصالح الدول الصغيرة، وإن كانت القوية إسلامية.

١٥ - حماية الممتلكات: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾[٢].

١٦ - الحفاظ على كرامة الإنسان وعرضه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلاَ نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلاَ تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلاَ تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ**﴾[٣]. ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**

(١) سورة البقرة: ١٢٤.
(٢) سورة البقرة: ١٨٨.
(٣) سورة الحجرات: ١١.

﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾(١).

١٧ - حماية الحياة الخاصة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلاَ تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمُ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ﴾(٢).

وتمتاز حقوق الإنسان في الإسلام بأن الشارع الحكيم خلع عليها رداء الربانية وطابع القدسية وصفة المعقولية، فهي مقررة بإرادة الخالق ومستمدة من دينه، تعلوا على الأهواء ويضمن لها الدوام والبقاء.

ويرى الدكتور الخياط أن حقوق الإنسان تقع ضمن الاستخلاف الإلهي للإنسان، فالإنسان مستخلف عن الله وضمن عهد الاستخلاف تنزل جملة حقوقه وواجباته، ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة؛ إذ قد تضمّن كل حق للفرد حقًّا لله، أي للجماعة، مع أولوية حق الله كلما حدث التصادم، ويدخل ضمن هذه الحقوق الضروريات الشرعية الخمس: حفظ الدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال.

ولعل أهم دعامة في الشريعة لحقوق الإنسان هي استقلال القضاء، فالقاضي لا يرجع إلا إلى الشريعة وضميره.

---

(١) سورة الحجرات: ١٢.
(٢) سورة النور: ٢٧، ٢٨ .

ويوضح هذا الاستقلال الرسالة المختصرة التي أرسلها أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه إلى واليه معاوية بن أبي سفيان حاكم سورية وفلسطين «إنه لا سبيل لك على عبادة بن الصامت». وكان عبادة قاضيًا لفلسطين من قِبَل الخليفة، وهنا يضع عمر حدًّا لتدخل الولاة في شأن القضاة.

وهذه رسالة أخرى كتبها الخليفة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه تعين أصول التقاضي لضمان الحقوق:

«أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، آس الناس في مجلسك، وفي وجهك وقضائك؛ حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك. البينة على المدعي واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحل حرامًا أو حرم حلالاً، ومن ادعى حقًّا غائبًا أو بينة فاضرب له أمدًا ينتهي إليه؛ فإن بينه أعطيته بحقه، وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك هو أبلغ في العذر، وأجلى للعماء، ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم، فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تُراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل، والمسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجربًا عليه شهادة زور، أو مجلودًا في حدٍّ، أو ظنينًا في ولاء أو قرابة، فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر، وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والأيمان، ثم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك،

واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق، وإياك والغضب والقلق والضجر والتأذي بالناس، والتذكير عند الخصومة أو الخصوم - شك أبو عبيد - فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ويحسن به الذكر، فمن خلصت نيته في الحق، ولو على نفسه، كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين بما ليس في نفسه، شانه الله، فإن الله تعالى لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصًا؛ فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته، والسلام عليك ورحمة الله».

قال ابن قيم الجوزية: «وهذا كتاب جليل، تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج إليه وإلى تأمله والتفقه فيه»[1].

وفي العصر العباسي، وفي أواخر القرن الثاني، عزل الخليفة نفسه عن تعيين القضاء؛ حيث وكل الأمر إلى القضاة، وقد عين الرشيد القاضي أبا يوسف، وعهد إليه بتعيين القضاة في الأمصار، فأصبح للقضاء نوع من الاستقلال الإداري.

ويمكن اعتبار ديوان المظالم وسيلة متقدمة لحماية حقوق الإنسان، وبخاصة من جور السلطة، وقد أنشأه المهدي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، حيث كان يتلقى شكاوى الناس، حتى ضد كبار موظفي الدولة، وظل المهدي وخلفاؤه إلى فترة المهتدي ٢٥٥هـ يجلسون في يوم أو يومين من الأسبوع لسماع شكاوى الناس ضد أولي الأمر وغيرهم.

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين: ٦٧/١، دار الكتب العلمية، بيروت.

واسُتحدث قضاء عسكري في أيام المماليك بعد طرد الصليبيين من الشام في نهاية القرن السابع، وكان مَنُوطًا بهذا القضاء الفصل فيما يقع بين الجنود من خلافات، فكان في دمشق قاضيان للعسكر.

بعد هذه النظرة العجلى على حقوق الإنسان في الإسلام نركز على أربع قضايا أساسية لأهميتها في الحوار الدائر حول حقوق الإنسان في الإسلام؛ لنرى على ضوء الشريعة وفي ظل الفلسفة الغربية مدى التجني على شريعة الإسلام، وهذه القضايا سنخصص لها أربعة فصول هي: الفصل الأول عن مكانة المرأة، والثاني عن الحرية والمساواة، والثالث عن الشورى والديمقراطية، والرابع عن التشريع الجنائي الإسلامي وحقوق الإنسان.

obeikandl.com

الفصل الأول

مكانة المـرأة

إن هذه القضية من أهم القضايا التي تحوم حولها الشبهات ويقع فيها الالتباس، وإن الفكرة التصادمية الغربية التي تشكل هجومًا على فكرة المجتمع الإنساني ومفهوم الإنسانية المشتركة، بحيث ينظر إلى الإنسان بشكل مفكك وتصادمي؛ فالمرأة ضد الرجل، وهي مضطهدة ويجب أن تدافع عن حقوقها خارج السياق المجتمعي، والشواذ جنسيًا أقلية لها حقوقها التي يجب أن يُدافع عنها، ومن يسب الدين يجب أن يدافع عن حقوقه، بمعنى أنه لا توجد معيارية ولا ثوابت لدى المجتمعات، وهي مجتمعات يستند في انقطاع أمرها على أساس عقد اجتماعي ديني أو دنيوي، يمثل الإطار المشترك لكل شعب له هويته وثقافته، وإن الحقوق الفردية المطلقة بدون ضوابط تؤدي إلى فوضى معرفية وأخلاقية.

وفي هذا النطاق مرت الدعوة النسوية في الغرب بأطوار كانت في بداية أمرها مطالبة بحقوق المرأة وهي: العدالة، والمساواة، والأجر المتساوي مع الرجل. أما الآن فقد أصبحت الدعوة النسوية الجديدة لا تدعو إلى حقوق للمرأة، وإنما تدعو إلى تغيير الجنس وإيجاد جنس جديد، وإعادة النظر في الإنجاب ووسائله؛ حيث يرى بعضهن أنه يجب أن يكون عن طريق المختبر الذي يتلقى بويضة الأنثى والحيوان المنوي للرجل بدون ضرورة لقيام علاقة بين الاثنين، إلى غير ذلك من النظريات العبثية التي أصبحت تمارس في قطع سبل الإنجاب

باستغناء النساء بالنساء والرجال بالرجال! إنه إهدار لكل القيم الإنسانية والانخراط في دوامة اللامعقول.

وقد أصبحت بعض الجهات الغربية تدق ناقوس الخطر، فقد ورد في التقرير السنوي للمعهد الوطني للدراسات الديموغرافية المقدم للبرلمان الفرنسي في ٦ / ١٢ / ١٩٩٩م أن فرنسا تأتي مباشرة بعد فيلندا والنرويج والسويد، وهي دول أصبح عقد الزواج فيها يقل ويتضاءل مفسحًا المجال للعلاقات «الحرة» بدون زواج؛ حيث يرتبط سنويًا ٤٥٠,٠٠٠ زوج بهذا الشكل من الرباط الحر، وتتم المعاشرة المستديمة بدون عقد زواج من الجنس الواحد رجال مع رجال، ونساء مع نساء؛ ليصل سنويًا في فرنسا إلى ٣٠,٠٠٠ [١].

وإن الغرب يتدحرج في هذه الهاوية التي تتمثل - للتذكير - في انتشار أولاد بلا آباء، وإجهاض، وإعراض عن الإنجاب، وأسرة من جنس واحد، وعنوسة وتعاسة.

والإشكال الكبير الذي يعاني منه الغرب أن هذه الحالات النفسية التي يفتح لها الباب على مصراعيه لتجريب التغيير المجتمعي لا نهاية لها.

فعلى المنادين في العالم الإسلامي بتقليد الغرب أن يدركوا ما يدعون إليه، وأي امرأة يريدون؟ وفي أي محطة من محطات التطور الغربي سيتوقفون؟ هذه هي المقدمة الأولى.

---

(١) جريدة ليموند الفرنسية، ١٩٩٩/١٢/٩م.

أما المقدمة الثانية: فإن قضية المرأة ليست قضية المرأة فقط، ولكنها قضية الأسرة، بل المجتمع بأسره؛ لأنها تدخل ضمن منظومة قيمية وأخلاقية دينية، لها مرجعية حضارية هي حصيلة سلسلة من التراكمات التاريخية الموروثة، فبدون الانطلاق من هذه المرجعية لا يمكن تبين مواقع التغيير المقبولة، ورسم الأهداف السليمة الملائمة للمجتمع والمنسجمة مع الفطرة والصيرورة الاجتماعية في سلاسة، بعيدًا عن فكرة الصراع المرير الذي يقوم على أساس التناقض بين الجنسين.

أما الفكرة الإسلامية فتقوم على التكامل بين الجنسين في أدوارهما، مع مراعاة ما فضل الله به بعضهم على بعض، والإسلام يدعو إلى السكينة والرحمة في بيت الزوجية؛ وهو ما ينعكس إيجابًا على الأولاد، ويسمح بنقل القيم بين الأجيال. تلك هي الأرضية التي ينبغي البناء عليها للتجديد، طبقًا للتعاليم الإسلامية التي مثلت باتفاق الباحثين نقلة مدنية وتشريعية لا مثيل لها في التاريخ للمرأة، وكان خطاب الإسلام الموجه إلى المرأة ثَرّاً ومتعدد الجوانب ومتسع الأرجاء، كما أن الممارسة الفعلية للنساء المسلمات اللاتي يعتبرن مرجعًا تقدم نماذج غنية.

إنه لابد من الإشارة إلى هذين الاعتبارين قبل الولوج في تفاصيل بعض فروع حقوق المرأة في الإسلام. ونحن هنا لا ندافع عن ممارسات قد تتعرض لها المرأة في بيئة معينة، وقد تكون متأثرة بالعوائد والتقاليد؛ إنما دفاعنا - وهو أمر لا نخفيه - عن منظومة القيم والأخلاق بمعناها الواسع في الدين الإسلامي،

وهي منظومة نعتقد أنها تسمح بتحقيق الطموح العاقل النافع للمرأة والمجتمع بكامله، وأن هذه المنظومة هي التي تلائم فطرة الإنسان وتتناغم مع مكانته في الكون، وأن الفروق بين الإسلام وحقوق الإنسان في الغرب هي:

أولاً: أن الإسلام وحي الله تعالى على نبيه، فمصدره الله، وكان الإسلام ثورة بالنسبة لأوضاع المرأة في كل العالم، وبخاصة عند العرب الجاهلية الذين كانوا يعدون الأنثى عارًا على والدها؛ حيث يلجأ والدها إلى وأدها حية، وقد نعى القرآن الكريم عليهم هذا السلوك: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾[1].

ولم يكن للمرأة حظ من الميراث، وقضية زوجة سعد بن الربيع التي جاءت تشكو إلى النبي ﷺ أن عم بناتها أخذ ما تركه والدهم من المال، فنزل القرآن يورث البنات، وذلك معروف في الأحاديث الصحيحة.

وكان الرجل يتزوج ما استطاع من النساء دون حد، كما ورد في حديث غيلان الذي كان له عشر نسوة؛ فتصرف الإسلام في كل هذه الحالات فمنع قتل البنت منعًا باتا باعتباره جريمة، وباعتبار نفسها كأي نفس لا فرق بين الذكر والأنثى، ثم ورث البنات وحدد لهن مقدارًا في الميراث بحسب وضع الورثة، وحدد المسموح به من الزوجات بأربع زوجات مشروطًا بالقدرة على العدل، وباستطاعتها أن تشترط عدم قبول التعدد عند العقد، كما هو مذهب مالك، ولها شرطها.

---

(١) سورة النحل: ٥٨.

أما السبب الثاني فهو اختلاف المصدر والمرجعية، فالإسلام دين سماوي، نزل من خالق البشر: ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(١).

وقانون حقوق الإنسان قانون بشري يتأثر بالصراعات البشرية والأفكار الفلسفية التي تمثل في بيئتها مرجعية.

والتفرقة بين المرأة والرجل في بعض الحقوق في الإسلام ليست ناشئة عن عدم المساواة في مبدأ الكرامة، فالكرامة والتكريم للرجل والمرأة معًا، والخطاب في الشريعة للاثنين دون تمييز: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾(٣).

فأثبت الولاية المتبادلة بين الجنسين، وأثبت الأمر والنهي لهما دون تمييز، وجاء في الحديث: «**إنما النساء شقائق الرجال**» (رواه أبو داود).

ولكن يجب أن يبحث عن الوظيفة الخاصة التي تقتضيها طبيعة كل منهما، فتوزيع الأعباء والواجبات وترتيب الحقوق وظيفي وليس لنظرة دونية؛ ولهذا قال

أبو إسحاق الشاطبي: «وأيضًا فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف اللائق بكل واحد

(١) سورة الملك: ١٤.
(٢) سورة النحل: ٩٧.
(٣) سورة التوبة: ٧١.

منهما كالحيض، والنفاس، والعدة، وأشباهها بالنسبة إلى المرأة؛ والاختصاص في هذا لا إشكال فيه»[١].

ولهذا فإنه بنظرة فاحصة ومنصفة نجد أنه يوجد تكافؤ وتكامل بين الجنسين، فالميراث في بعض الحالات يستوي فيه الذكر والأنثى كما هو في إخوة الأم، يستوي ذكورهم وإناثهم وأحيانًا كثيرة يفضل الذكر بناء على مسؤوليته في القيام على بيت العائلة، فالمرأة تجب نفقتها على زوجها إن كانت زوجة، وعلى ابنها إن كانت أمًا، وعلى أبيها وهي صغيرة، وتوزيع الأعباء اقتضى توزيع الحقوق شرعًا وعقلاً، وفي الشهادة قد تكون شهادة الرجل بشهادة امرأتين في بعض الحقوق، وقد تكون شهادة المرأة بشهادة رجلين في القضايا المتعلقة بالنساء: كالشهادة على المولود والرضاعة عند بعض العلماء، فهذا توزيع وظيفي.

أما توثيق الأخبار فالرجل والمرأة سواء في نقل الشريعة، فلا يشترط في الحديث الذي ترويه امرأة أن تكون معها أخرى، بل هي والرجل على قدم المساواة، مع أن أهل صناعة الحديث حكموا بأن كل النساء اللواتي روين الحديث صادقات، فلم تجرح امرأة واحدة، بينما جرح عدد كثير من رواة الحديث الرجال؛ فقد نص الذهبي على أنه لا يوجد في النساء متروكة ولا من اتهمت لاسيما في التابعيات[٢].

والنساء كُنّ يخرجن في الغزو مع النبي ﷺ يداوين الجراح، وربما شاركن في القتال، والنبي ﷺ راضٍ عن ذلك.

---

(١) الموافقات: ٣/٣٠٣.

(٢) الذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق البجاوي: ٤/٤٠٦.

وفي حديث أم حرام بنت ملحان في صحيح البخاري طلبت دعاء النبي ﷺ لتذهب في غزو البحر فدعا لها بذلك، وفي حديث أنس في غزوة أحد: رأيت عائشة ونسيبة وإنهما لمشمرتان، أرى خدم سوقهما تنقزان القرب على متونهما، ويقذفانها في أفواه القوم[١].

وفي حديث الربيع بنت معوذ قالت: «كنا نغزو مع النبي ﷺ، فكنا نسقى القوم ونخدمهم - وفي رواية: ونداوي الجرحى - ونرد القتلى والجرحى إلى المدينة» (رواه البخاري).

وقد شاركت نسيبة في القتال يوم أحد كما هو معروف، وهكذا كانت خولة بنت الأزور في الفتوحات الإسلامية.

وفي أبي داوُد بسند حسن أن أم ورقة بنت عبدالله استأذنت النبي ﷺ أن تتخذ في دارها مؤذنًا، فأذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها. وأخذ من هذا الحديث جواز إمامة المرأة أهل دارها، وإن كان فيهم الرجل، وذهب إلى جواز ذلك أبو ثور والمزني والطبري خلافًا لجمهور العلماء[٢]، وعن بعض أصحاب أحمد تؤم في النافلة وتتأخر.

فيجب أن ننظر إلى مبدأ «المرأة حبيسة البيت» بأنه مبدأ غير صحيح في الإسلام، وقد تخرّج من المدرسة النبوية عالمات شاعرات ومجاهدات.

وقد أعطى الإسلام للمرأة حق تربية الولد، وهو ما يسمى الحضانة في الفقه، وهي وظيفة لا يشاركها فيها الرجل إلا نادرًا.

---

(١) رواه البخاري ومسلم.
(٢) سبل السلام: ٢/٧٢.

وكانت وظيفة التعليم والتدريس من أهم الوظائف التي قامت بها المرأة في الصدر الأول من الإسلام، كما كانت النساء مسؤولات حسبة في الصدر الأول، فيحدثنا أبو عمر بن عبدالبر عن أسماء بنت نهيك الأسدية أنها أدركت النبي ﷺ وعمّرت، وكانت تدور في الأسواق تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وبيدها عصا.

كما يذكر القرافي في الذخيرة أن أم سليمان كانت تقوم بولاية السوق في عهد الصحابة.

وقد اختلف العلماء في توليها للقضاء، فذهب الجمهور إلى أنها لا تتولى القضاء؛ لأن القضاء يستدعي خبرة لا تتم إلا بالخلطة بالناس.

وذهب أبو حنيفة إلى إمضاء قضائها في كل القضايا: كالأحوال الشخصية، والمعاملات من بيوع وإجارات وغيرها، إلا أنها لا تتولى الحدود والقصاص، وأجاز الإمام ابن جرير الطبري أن تتولى كل شيء.

واختلف العلماء في تزكيتها للشهود، والذي يقيس عليه البعض انتخابها للمرشح، فذهب الأحناف إلى أنها إذا كانت امرأة تخالط الناس فيمكن أن تزكي الشهود. وهكذا نرى المرأة في صدر الإسلام في كل مكان في الغزو وفي المسجد وفي التعليم والتعلم مع صيانة الأخلاق وطهارة العلاقة.

ومن القضايا المطروحة في هذا الزمان انتخابها كنائبة ورئيسة حكومة أو دولة، وهو أمر يدخل تحت قول الخليفة عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه: «تحدث للناس أقضية بحسب ما أحدثوا من فجور».

ويقول الحافظ ابن رشد في فتاواه ما معناه: إن لله أحكامًا تنشأ عن أسباب لم تكن موجودة في الصدر الأول، فإذا وجدت هذه الأسباب ترتبت عليها مسبباتها.

والأصل ألا تتولى المرأة وظيفة الإمامة الكبرى إذا كانت الرئاسة إمامة كبرى على حد قول ابن حزم: «تتولى كل شئ إلا الخلافة».

وإذا أوصلت لعبة الانتخابات في بلد ما أو بيئة ما امرأة إلى هذا المنصب فإن قاعدة «درء المفسدة» تقتضي إقرارها خلافًا لابن عابدين في الحاشية؛ إذ يقول: «إنها لا تقر على الإمامة»، ونسب من يقول بإقرارها عليها بالجهل.

ولكن نقول: إن اختيارها لهذه الوظيفة لا يجوز في الأصل لأسباب شرعية ونفسية؛ ولكن إذا وقع وكان خلعها سيؤدى إلى دماء فالأولى القبول، ومعالجة الأمر بالحكمة حتى تزيحها رياح الانتخابات.

ومن هنا ندرك أن الإسلام كان ثورة تاريخية في حقوق المرأة، وأن حقوقها مكافئة لحقوق الرجل، وأن المنهج المتوازن الذي سنَّه الدين يلائم طبيعة الأشياء، وهو يتلخص في الكرامة الإنسانية والتوزيع الوظيفي للأدوار والحقوق والأعباء، وأن الفطرة السليمة تفرض الاعتراف بأن ما جاء في الإسلام هو الملائم لوظائف المرأة الخلقية، وهو الذي يصون كرامتها ويحمي أنوثتها ويجنب المجتمع خطر التفكك الأسري، والتحلل الأخلاقي مصدر كثير من الأمراض النفسية والجسدية التي لا تزال تكشف مع الزمن.

فعلى المسلمين أن يقدموا موضوع حقوق المرأة بصياغة واضحة تساعد المجتمعات الإسلامية، بل والمجتمعات الإنسانية. وقد حاولت منظمة المؤتمر الإسلامي التي أوصت بعقد ندوة لدراسة موضوع المرأة، وقد عقدت هذه الندوة تحت عنوان «دور المرأة في تنمية المجتمع الإسلامي»[١]، وأصدرت بيانًا حددت فيه الخطوط الكبرى لخطة إدماج المرأة في التنمية، وقد عدلته لجنة الفتوى في المجمع الفقهي الإسلامي التابع للمنظمة بعد إحالته عليها من طرف وزراء خارجية الدول الإسلامية، إلا أن مجمع الفقه لم يستطع الموافقة على هذا النص لاختلاف أعضائه، وسننشر بيان الدورة وتوصياته وتعديل لجنة الفتوى في الملحق.

وبالجملة: فإن حقوق المرأة مصونة، ومبدأ قوامة الرجل نص قرآني لا غبار عليه: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾[٢]، والقوامة إنما هي لصالح النساء قبل كل شيء، ولصالح البيت والأسرة؛ حيث يقوم الرجل بواجب النفقة؛ لأن المرأة لها مسؤوليات في البيت وواجبات، ولقد طرح النساء في الغرب مسألة أجرة العمل المنزلي، والإسلام يسمو بالعلاقة الزوجية أن تقدم على أساس استئجار، وإنما هي تعاون.

ولا تعني القوامة استبدادًا ولا تحكمًا ولا ظلمًا واضطهادًا، فإذا كان في كل خمسة أيام يقتل إسباني زوجته فإن الإسلام يشيع روح التعاون والتشاور بينهما في شؤون البيت بنص القرآن

(١) الندوة عقدت في طهران بتاريخ ١٧ - ١٩ من ذي القعدة ١٤١٥هـ.
(٢) سورة النساء: ٣٤.

حتى في فطام ولديهما فقال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾[١]، فإذا اتفقا على فطام ولد فإن ذلك يكون بتراض من الزوجين وتشاور.

ومن حيث الممارسة الفعلية في التاريخ فقد شهد العالم الإسلامي عالمات فقيهات، ومحدثات، ومدرسات، وشاعرات، ومحسنات كبيرات أنشأن أوقافًا وجامعات.

إن الأنموذج الغربي هو أنموذج بائس، وبحاجة إلى مراجعة على ضوء الفطرة الإنسانية في غياب الدين الإلهي عن حياة الغربيين، ولعل أكبر مشكلة يواجهها العالم الإسلامي هي كيف يدمج المرأة في التنمية دون أن تمر بسبيل المرأة الغربية الوخيم النتائج؟

(١) سورة البقرة: ٢٣٣.

obeikandl.com

الفصل الثاني

الحـريـة

هذه الكلمة القيمة التي تغنَّى بها الشعراء ونصح بها الحكماء، وأريقت أيضًا عليها الدماء مأخوذة من كلمة «الحر»، وهو عند العرب ضد «العبد»، بمعنى أنه الشخص المالك لأمره، ولكنه أيضًا الشخص الذي يتصف بالأخلاق الحسنة؛ لأن كلمة الحر في اللغة العربية - وكما نعرف فاللغة هي حاملة القيم - تعني الخيار من كل شيء؛ وهي القرى العتيق والصقر، وهما حيوانان محبوبان للعرب؛ وهي العمل الطيب والفعل الحسن الجميل.

قال طرفة:

لا يَكُن حُبُّكِ داءً داخِلاً لَيسَ هَذا مِنكِ ماوِيَّ بِحُر

فالحرية عند العرب مؤذنة بالاتصاف بصفات الكمال.

قال مخيس بن أرطاة التميمي:

فقلتُ له تجنَّبْ كلَّ شيءٍ يُعابُ عليكَ إنَّ الحرَّ حُرُّ

وقال بشار بن برد:

أَنزَلَتهُ ذُرى المَكارِمِ نَفسٌ حُـرَّةٌ في بَيانِها إِطـنابُ

ففي ضوء التعريف اللغوي يمكن أن نستنتج أن الحرية في المفهوم العربي هي انطلاق وامتلاك للإرادة؛ ولكنه بعمل صالح

وخلق كريم، ولا غرابة أن تكون الحرية مسيئة إذا لم تلبس بأخلاق فاضلة، فيصدق عليها ما قالته تلك الفرنسية مدام رولاند لما رأت ما أقدمت عليه الثورة الفرنسية من انتهاكات باسم الحرية: أيتها الحرية، كم من الجرائم قد اقترفت باسمك!.

والحرية صنو المساواة وقرينتها؛ ولهذا جعلها العلامة بن عاشور نتيجتها بمعنى من المعاني في كتاب المقاصد؛ حيث قرر المساواة على النحو التالي: فالمساواة في التشريع للأمة ناظرة إلى مساواتهم في الخلقة وفروعها مما لا يؤثر التمايز فيه أثرًا في صلاح العالم؛ فالناس سواء في البشرية "كلكم لآدم"، وفي حقوق الحياة في العالم بحسب الفطرة، ولا أثر لما بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلائل والمواطن.

نشأ عن هذا الاستواء تساويهم في أصول التشريع، مثل: حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال، فالمساواة في التشريع أصل لا يختلف إلا عند وجود مانع، فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد والأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكفي عدم وجود مانع لذلك، فإن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء دون حاجة إلى تغيير الضمائر والصيغ، ومساواة غير المسلم للمسلم في معظم الحقوق أصل - عبر عنه الحديث «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» - من مقاصد الشريعة.

ويقرر الطاهر بن عاشور التداخل بين الحرية والمساواة؛ حيث جعل الأولى نتيجة للأخيرة: «لما كانت المساواة من مقاصد الشريعة

لزم منه أن يتفرع على ذلك استواء أفراد الأمة في تصرفاتهم في أنفسهم، وهو مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية».

وتطلق الحرية في مقابل العبودية التي تعني عدم القدرة على التصرف.

والمعنى الثاني: وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض.

وكلا المعنيين للحرية جاء مرادًا للشريعة؛ إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة، وكلاهما يتحقق فيه معنى المساواة التي تقرر أنها من مقاصد الشريعة، واستشهد بكلمة عمر رضي الله عنه المشهورة، وفسر تلك الحرية بكونهم أحرارًا فطريًا، ومن المعنى الأول القاعدة المشهورة في الفقه قولهم: «الشارع متشوف للحرية"، وذلك باستقراء تصرفات الشارع التي دلت على أن من أهم مقاصد الشريعة إبطال العبودية وتعميم الحرية، إلا أن الشريعة تعالج تدريجيًا مع المحافظة على النظام.

فجمع الإسلام بين مقصديه في نشر الحرية وحفظ النظام العام بأن سلط عوامل الحرية على عوامل العبودية، مقاومة لها بتقليلها وعلاجًا للباقي منها، وأبطل الإسلام كثيرًا من أسباب الرق التي كانت قائمة: كالاسترقاق الناشئ عن بيع كبير العائلة لأولاده مثلاً، واسترقاق الجاني في جنايته عند العرب، والمدين في دينه عند الرومان، وفي قوانين سولون اليونانية، وورد في التوراة في الإصحاح الرابع من سفر الملوك الثاني أن امرأة جاءت تشتكي

إلى النبي اليسع من أن زوجها مات، وجاء المرابي ليأخذ ولديها عبدين في دين المرابي؛ وهو ما يدل على أن الاستعباد في الدين كان شريعة موسى عليه السلام.

بقي استرقاق الحرب معاملة بالمثل، وقد كثرت أسباب رفعه فجعل من مصاريف الزكاة إعتاق الرقيق، وجعل العتق من وجوه الكفارات الواجبة، ورغب في العتق مطلقًا، وغيّر معاملة الرقيق وفرض عتقه جراء المعاملة السيئة.

فباستقراء هذه الإجراءات ظهر أن الشريعة تقصد إلى تحرير الرقيق، وقد حرر الناس الرقيق، فكان منهم سادة وأئمة وعلماء وقراء، فالقراء السبعة كانوا من الموالي إلا اثنين.

وفي التاريخ حوادث من التحرير الجماعي، كما وقع في المغرب في القرن الحادي عشر في عهد المولى إسماعيل ملك المغرب بفتوى من العلماء بناء على قاعدة: "تشوف الشارع للحرية"، يراجع لذلك كتاب "الاستقصاء في خبر المغرب الأقصى".

أما الحرية بالمعنى الثاني فلها مظاهر كثيرة، منها: حرية التعبير والرأي والاجتهاد، ومنها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وازدهار الآراء المختلفة.

وفي القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام نشر العلماء فتاواهم ومذاهبهم، واحتج كل فريق لرأيه، ولم يكن ذلك موجبًا لحزازات وتباغض؛ وكان الفقهاء أنفسهم حريصين على إتاحة الفرصة لمن يخالفهم في الرأي، فهذا مالك يعرض عليه أبو جعفر

المنصور أن يحمل الناس على كتابه الموطأ وإلزامهم به قائلاً: يا مالك، إني عزمت أن أكتب كتبك نسخًا، ثم أبعث إلى كل مصر من الأمصار بنسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوها إلى غيرها، فقال الإمام مالك: لا تفعل يا أمير المؤمنين، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإن ردهم عن ذلك شديد، فدع الناس وما هم عليه.

إنه موقف رائع يبين حرص هذا الإمام على حرية الرأي والاجتهاد، وهو الموقف نفسه الذي جعله يفتي في مسألة أيمان البيعة بعدم لزوم طلاق المكره؛ وهو ما جر عليه سخط السلطان والعقوبة التي تحملها، ولم يرجع عن رأيه.

ويرى محمود أمين العالم أن: الحرية تحديد وضرورة؛ لأنها اختيار بين الممكنات، وهي في الأوقات التي تستلزم الضرورة والتحديد تستلزم كذلك التعدد والقابلية للتقابل والإمكان المفتوح، وهي إلى جانب ذلك علاقات تفاعلية بين الوعي الذي هو بدوره ثمرة تفاعل وتداخل بين ضرورات متعددة وبين الضرورة الموضوعية الخارجية؛ ولهذا فللحرية وجهان: وجه داخلي في نشأتها كإرادة تقوم على ضرورات داخلية متفاعلة متداخلة من دوافع وحوافز وميول وغير ذلك، يتحقق عن تشابكها بروز الإرادة كظاهرة نفسية محتومة حتمية عواملية، ثم للحرية في الوقت نفسه وجه خارجي هو الوعي بالضرورات وتحقيق الاختيار بينها، وهي في الوجه الخارجي عملية فاعلية للسيطرة على الواقع

الخارجي في أي شكل من أشكال السيطرة: كحيازة، أو كتوجيه، أو كرفض، وما شابه ذلك".

ولا يرى العالِم معنى واحدًا للحرية، ومعاني الحرية ذات ارتباط شديد بالنظام الاجتماعي الذي أنتج هذا المعنى. ففهم أرسطو للحرية لم ينبع من ذهن أرسطو، بل نابع من مجتمعه الذي يحتقر العمل اليدوي، وروسو صاغ الحرية استنادًا إلى انهيار النظام الإقطاعي ونمو الرأسمالي في مرحلة الاحتكار، تحول معنى الحرية إلى الدعوة إلى التفسخ والتحلل وفقدان الارتباط والاتجاه[1].

وقد اقترنت الحرية بالمساواة في نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فعلاقتهما - كما كشفت عنها الفلسفة والسياسة - تستحق بعض الحديث كأرضية لمكان هذه المفاهيم في قانون حقوق الإنسان.

ويمكن أن نتناول ثلاثة من المعاني الكثيرة للحرية، كما يقول بعض المعلقين على الإعلان، أحدها: أن يتمتع الإنسان بنطاق واسع من الاختيارات المهمة المتاحة [أو الفرص].

وثانيها: أن يكون الإنسان مستقلاً عن الآخرين في قراره بالنسبة للاستفادة من هذه الاختبارات.

أما الثالث: فهو أن يكون الإنسان حرًا في أن يحدد قيمه وأولوياته، وأن يعيش متمسكًا بها.

---

(١) محمود أمين العالم، معارك فكرية، ص ١٥٦، ١٥٩، ١٦٢.

ويمكن أن نتفهم المساواة بالطريقة ذاتها، بمعنى أن يتمتع الإنسان بشكل متكافئ بنطاق واسع من الفرص المهمة المتاحة، كما هو الحال بالنسبة للآخرين، وأن يكون مستقلاً على حد سواء عن الآخرين، وأن يكون على حد سواء - أيضًا - حرًا في أن يحدد قيمه وأولوياته.

ويتم تفهم الحرية هنا بشكل مؤقت بالمعنى الفردي، كما جرى تفهمها في التفكير الليبرالي الغربي في القرن التاسع عشر.

وتحدث الأستاذ صبحي المحمصاني عن الحرية المسؤولة قائلاً: «إن الحرية ليست مطلقة كالفوضوية، بل هي مقيدة بحقوق الآخرين وبالمصلحة العامة، وعلى كل فإن مفهوم الحرية لم يكن دائمًا على وتيرة واحدة؛ وإنما اختلف كثيرًا باختلاف أجيال الناس وظروفهم وآمالهم ومطامعهم.

فإذا أردنا أن نعرّف الحرية بوجه عام قلنا إنها الإذن بإجراء عمل، أو بالامتناع عن إجرائه دون التعدي على حقوق الآخرين، ولا مجاوزة حدود القانون، وما دامت الحرية مقيدة بحدود القانون فهي نسبية، ومن ثم لا تكون حقيقية إلا إذا كان القانون عادلاً، أو كان مقيدًا بدستور عادل، وكان يهدف النظام العام ولا يتجاوزه إلى الاستبداد والطغيان»[1].

ويرى المحمصاني في الموازنة بين الحرية والمساواة: أن تثبيت حقوق المساواة والحرية في الشرائع المدنية الوضعية كان نتيجة

(١) المحمصاني، ص ٧١ - ٧٢.

لموازنة دقيقة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. فمن جهة يميل الفرد إلى الحرية، ولكن هذه الحرية قد تؤدي إلى عدم المساواة؛ لذا اقتضت مصلحة المجتمع من جهة أخرى تقييد هذه الحرية، وتأمين حدٍّ أدنى أساسي للمساواة.

وبكلمة أخرى كان تاريخ حقوق الإنسان جهادًا متواصلاً للتوفيق بين الحرية والمساواة، بين الفرد والمجتمع، بين القيم الإنسانية والعدل الاجتماعي[١].

ولعلنا هنا نشير إلى بعض الحريات التي يتساءل الناس عنها:

أولاً: لا يجوز في الشريعة إيقاف شخص ومصادرة حريته بغير حق شرعي، فالمتهم بريء حتى تثبت إدانته، وهذا ما عليه جمهور الفقهاء، وقد قيد بعض العلماء ذلك؛ نظرًا للمحافظة على مصلحة الهيئة الاجتماعية؛ حيث رأى أن الحرية لا يجوز أن تقيد في حالة اتهام غير ثابت إلا طبقًا لضوابط، أجملها في ثلاث فئات من المتهمين:

- الشخص الذي يتمتع بسمعة طيبة، الذي هو غير موضع الشبهات، يجب ألا يسجن أو تقيد حريته حتى انتهاء التحقيقات، ما لم يكن هناك دليل قوي على تورطه في الجريمة.
- الشخص ذو السوابق الإجرامية يجب أن يحجز احتياطًا حتى تثبت براءته.
- الشخص غير المعروف يجب حجزه حتى انتهاء التحقيقات[٢].

---

(١) المحمصاني، ص٧١.

(٢) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص٨٧٩، تحقيق بشير عيون، مكتبة المؤيد، ١٩٨٩م.

ومن الحريات حرية التعاقد، وهي ثابتة أيضًا في الشريعة الإسلامية، فقد جاء في الحديث الشريف: «المسلمون على شروطهم إلا شرطًا حرمّ حلالاً أو أحل حرامًا»، و هو حديث حسن بشواهده كما نبه عليه ابن تيمية في الفتاوى.

وهذه الحرية بالذات تستتبع لزوم تنفيذ شروط العقود، كما جاء في القاعدة الكلية أنه «يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان».

وقد اختلفت المذاهب في تعيين الشروط الصحيحة والشروط الباطلة أو الفاسدة؛ لكن جمهور الفقهاء - ومنهم المالكية والحنابلة، وبخاصة ابن تيميه وابن القيم - اعتبروا أن الأصل في العقود والشروط الإباحة والصحة إلا ما نص الشرع على تحريمه، وقد عقدوا على ذلك فصولاً طويلة، منها: قول ابن القيم: «الأصل في العقود والشروط الصحة إلا ما أبطله الشارع، ونهى عنه، وهذا هو القول الصحيح»، ثم كرر أن «الأصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم».

ونبه المحمصاني على إساءة استعمال حق الحرية بقوله عن التظاهر: «وفي مسألة التظاهر كما في غيرها من مسائل قد يساء استعمال الحرية في الواقع قد رأينا خصوصًا في الدول الديمقراطية التي فيها الحريات فعليًا مظاهرات العمال والطلاب تأخذ أحجامًا كبيرة تشبه الثورات الداخلية»[1].

وأضاف: «أما إذا كانت غاية التظاهر مجرد الرفض لذاته أو استغلال الحرية لهدم النظام والمؤسسات القائمة بغير الطرق

(١) المحمصاني، ص ١٧١.

الديمقراطية المشروعة، أو إذا كانت التظاهرات من نوع ضغط الأقلية الهائجة على الأكثرية الهادئة الواعية، أو إذا كانت غايتها مسيّرة بأصابع أجنبية أو مشبوهة، أو إذا كانت غايتها الإجرام أو الشغب أو الأعمال غير المباحة، إذا كانت المظاهرات من هذه الأنواع أو من نظائرها، فلا تعد عندئذ دليل العافية للديمقراطية ولا النضوج الوطني، بل تؤدي إلى هدر الطاقات الفاعلة وإضاعة الوقت الثمين بتحويله عن تحصيل العلم أو عن الإنتاج المفيد، وإبعاده عن التمرس في فهم المسؤوليات الوطنية والاجتماعية».

وبالإضافة إلى ما ذكره من إساءة استعمال حق الحرية فإننا نشهد إساءة أخرى لحق حرية الرأي والتعبير في الكفر البواح والتجريح في الدين.

والإسلام لا يبحث عن ضمائر الناس ولا ما في بيوتهم؛ لكن أن تنشر الردة على الملأ من طرف من سماهم البعض طابورًا خامسًا أو عملاء الحضارات الأخرى، فهذا مخالف للنظام العام في المجتمع الإسلامي، وله جزاؤه المناسب في سُلم العقوبات الإسلامية، ولقد عجبت من أناس يُقرون تجريم من يتطاول على رئيس الجمهورية أو ملك من الملوك أو هيبة الحكومة، ولا يجرمون من يتطاول على مقام البارئ - جل وعلا - وهو في الوقت نفسه إساءة إلى مشاعر أكثر من مليار من البشر.

ثانيًا: حرية التعبير التي قد تصبح واجبًا إذا كانت من نوع الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بقصد المجاهرة والمطالبة بالعدل، فقد جاء في الآية الكريمة:

﴿وَلْتَكُن مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

وجاء في الحديث الشريف: «**أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر**»، و في الحديث الآخر: «**من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**».

وعملا بذلك روي عن كثير من الأئمة والعلماء - ومنهم الإمامان مالك وأحمد بن حنبل - جرأتهم وإصرارهم على التمسك بعقيدتهم وآرائهم برغم اضطهادهم وتعذيبهم من جانب الدولة وذوي السلطان[1].

ثالثًا: حرية الرأي، ولاشك أن لحرية الرأي في الإسلام قيودًا وضوابط منهجية، مثل: التحرّي في المعطيات، وفى المسالك المبلّغة إلى الحق، والإخلاص في إرادة النفع العام، وإلا انقلبت إلى ضروب من المغالطة والتغرير والأنانية، كما أن لها قيودًا أخلاقية مثل الصدق في تبليغ الرأي ونقله والحسنى في الإقناع به، وإلا انقلبت كذبًا وغشًا وتجريحًا ولجاجة، فتخرج إذن عن الدائرة التي رسمت لها في الاستعمال الشائع، وما نعتمد في هذا السياق هو الحرية بتلك الضوابط والقيود.

جاءت التعاليم الإسلامية تشرّع لحرية الرأي لا على أساس أنها حق مباح من حقوق المسلم فحسب، ولكن على أساس أنها واجب عليه أيضًا.

---

(١) المحمصاني، ص١٤٤.

ولكثرة ما جاء فيها من طلب مشدد يمكن أن نعتبرها ترتقي في سلم المقاصد الشرعية إلى درجة الضرورة، فهي مقصد ضروري من مقاصد الشريعة كما يقول البعض[١].

وأخيرًا: فإذا كان القانونيون والفلاسفة لم يتفقوا على مفهوم واحد للحرية، وردوا هذا الاختلاف إلى الأزمان والأجيال، وأنها نسبية كما قال بحق العلامة صبحي المحمصاني، وهي تارة تكون دعوة إلى التحلل والتفسخ وفقد الارتباط كما يقول محمود العالم، فإن الحرية في الإسلام محكومة بالمبادئ الكبرى التي رسمها القرآن والسنة، والتي يجب أن تتكيف معها المجتمعات المسلمة لإيجاد أرضية ملائمة، تنمو فيها الحريات، وتصان فيها الحقوق، وتتفتق فيها المواهب، ويشع فيها الإبداع في سياق القيم الدينية الحضارية ومعايير العدل والإنصاف والعقل والحكمة.

(١) عبدالحميد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ص١٧٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م.

الفصل الثالث

الشورى والديمقراطية

لقد جعل بعض الباحثين مسألة نظام الحكم في الإسلام حصان طروادة ليستنتجوا من خلال ممارسات تاريخية معينة نفي حقوق الإنسان في الإسلام وإلغاء كل التراث الحقوقي والفقهي في التاريخ الإسلامي، وكأن المسلمين على مر تاريخهم كانوا يعيشون في غابة لاحق فيها ولا نظام، ونحن هنا سنقول كلمة مقارنة عن الديمقراطية والشورى.

وهذه المصطلحات يفترض أنها معروفة لدى الجميع على الأقل. فبالنسبة للديمقراطية كلنا يعرفها باعتبارها نظامًا سياسيًّا يشارك فيه الشعب مباشرة أو بواسطة ممثليه في ممارسة السيادة.

مرجعية الديمقراطية:

إن مرجعية الديمقراطية هي إنسانية بحتة ترجع إلى نظام الحقوق الروماني الإغريقي، وبخاصة القوانين الإغريقية التي تبدو أهم مرحلة فيها من إصلاح الدستور في أثينا سنة ٥٠٧ - ٥٠٨ قبل الميلاد؛ حيث أدخلوا نظامًا سياسيًّا جديدًا لأثينا وهيئة حاكمة جديدة، وقبله بفترة وجيزة مع صولون، وهذا الموروث الروماني الإغريقي ظل نائمًا لفترة ليست بالقصيرة ليتطور فيما بعد على أيدي الفلاسفة ورجال القانون في أوربا من المثال جون آدمز وفريدريك سيلز وجان جاك روسو ومنتسكيه وغيرهم.

أما الشورى فهي نظام حكم إسلامي، وهي عبارة عن البحث المعمق للوصول لحل مرض، فالشورى مبدأ ونظام دعا إليه القرآن الكريم والسنة النبوية، وجاءت في القرآن الكريم في ثلاثة سياقات.

أمر النبي ﷺ بالمشورة وذلك في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[١]. ومعناها طلب رأي الآخر وعدم الاستبداد، والأمر هو: شؤون الحياة التي تشمل السياسة ونظم الحكم.

أما السياق الثاني فجاء في وصف المجتمع الكريم المتضامن الذي يرضى عنه الرب - جل وعلا - فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[٢]. خصال أربع: استجابة لنداء الله، والصلاة له، واثنتان تخصان العلاقة بالناس: الشورى، وبذل المال للمحتاجين.

أما السياق الثالث: فهو في الحياة الأسرية، وذلك في شأن مسؤوليات الأب والأم في رعاية ولدهما الرضيع، وبخاصة إذا أرادا تحديد فترة الرضاعة، فقال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾[٣].

اثنان من هذه السياقات في سياق الحكم والسياسة، والثالث في شؤون العائلة، بذلك ندرك أن الشورى نظام حياتي شامل لكل مناحي الحياة.

---

(١) سورة آل عمران: ١٥٩.
(٢) سورة الشورى: ٣٨.
(٣) سورة البقرة: ٢٣٣.

ولهذا يمكن أن نميز أهم نوعين من الشورى، وهما الشورى في الفقه التي وردت فيها نصوص، والشورى في نطاق الحكم والسياسة؛ ذلك أن مبدأ الشورى يلتزم بأهم أصول الشريعة وهو استقلال الشريعة عن الحكم والحكام، وتطبيق هذا الأصل يستوجب أن تكون الشورى في نطاق الفقه هي تبادل للرأي وحوار علمي مستقل ومنفصل عن الشورى في مجال الحكم والسياسة، ينتج عن ذلك أن التقلبات السياسية التي قد تعطل الشورى فيما يتعلق باختيار الحكام ومحاسبتهم لا يترتب عليها حتما تعطيل الشورى في نطاق الشريعة والفقه، أي في مجال الاجتهاد والإجماع؛ وهذا هو ما حمى فقه الشريعة طوال تاريخ الإسلام من آثار انحراف نظم الحكم عن الالتزام بالشورى في اختيار الحكام، فلم يترتب على هذا الانحراف تعطيل الشورى الحرة في مجال الفقه الذي بقي مستقلاً شامخًا، لم تعطله ولم توقف نموه انحرافات الحكام[1].

وكان النبي ﷺ يمتدح الشورى ويمارسها في الشؤون الحياتية، وكان أصحابه يعرفون ذلك، فربما بدؤوه بعرض آرائهم بعد جملة التحفظ الاعتيادية: «هل هذا وحي أم الرأي؟»، فإذا قال: هو الرأي، أبدوا آراءهم، وفي كثير من الحالات يتغير الموقف فيتنازل عن رأيه.

لكن القرآن ترك للأمة أمر تفصيل هذا المبدأ الكلى وتحديد معالمه طبقًا لمصالحهم المتجددة وحاجتهم المتطورة.

(١) توفيق الشاوي، فقه الشورى، ص٢١.

فكان أول اختبار لوعى الأمة وقدرتها على تطبيق مبدأ الشورى بعد وفاة النبي ﷺ؛ حيث إنه لم يوص بالخلافة إلى أحد، بل أناب فقط صراحة في إمامة الصلاة تاركًا أمر تعيين الخليفة رئيس الدولة لاختيار الأمة، فكان أصحابه حزبين: حزب الأنصار سكان المدينة الأصليين، وحزب المهاجرين من أهل مكة، فعقدوا اجتماعًا في بيت زعيم الأنصار، تبادلوا فيه الخطب وقدمت فيه الحجج المعتمدة على المصالح العامة، وهكذا تمت البيعة الأولى بيعة أهل الحل والعقد.

وكانت البيعة الثانية، وهي بيعة الجمهور، في المسجد وفي المواطن التي وصلها الإسلام كمكة.

يدعي محمد أسد - وهو مسلم نمساوي - أن هذه أول تجربة ديمقراطية، قد لا تكون ديمقراطية بالمعنى الغربي إلا أنها على كل حال تجربة إنسانية عظيمة أن يجتمع أولئك القوم الكرام نصف البدو، وهم من المقاتلين الأشداء - أن يجتمعوا دون سلاح ليتناقشوا، ولا تستعمل أي كلمة جارحة أو أي تهديد، ثم يتفقون على واحد منهم ليقول في أول خطاب علني بعد تولي رئاسة الدولة: «إني وليت عليكم ولست بخيركم، أطيعوني ما أطعت الله، وإن عصيته فلا طاعة لي عليكم»، وأن يمتنع رجل واحد من الأنصار وهو شيخ الأنصار سعد بن عبادة من البيعة، وإن كان ابنه قد بايع، ثم لا يواجهه أحد بكلمة، ولا يتعرض له أحد ولا يعترض عليه. إن شيئًا كبيرًا تغير في حياة العرب، إن عهد الشورى قد بدأ.

وقد حدد الماوردي وظائف رئيس الدولة في عشر منها مسؤوليات دينية: كالسهر على حسن ممارسة الناس لفروض الدين

من صلاة وصوم وحج، ومنها وظائف دنيوية كجباية الأموال وحماية حدود الدولة وبيضتها من أي عدوان خارجي أو داخلي، وتوفير الأمن الداخلي من خلال تطبيق الشريعة للمحافظة على الأنفس والأموال وفصل النزاعات والخصومات عن طريق نصب القضاة.

كل تلك الإجراءات إنما تصب في النهاية في حماية حقوق الإنسان الأساسية، وحق الطاعة المشار إليه يقابل واجب القيام على العدل والقسط، وإلى ذلك تشير البيعة التي هي الوسيلة المثلى لاختيار المسؤول الأعلى في الدولة الخاصة أو الملك، فالبيعة ذات طبيعة تعاقدية بين طرفين، هما: الحاكم من جهة، والمحكومين من جهة أخرى. عبّر عن تلك الطبيعة التعاقدية الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه عندما قال: «إنما أنا أجير المسلمين».

إلا أن بُعدًا ثالثًا هو البعد الديني والرباط الخلقي للبيعة يُحمِّل كلاً من الطرفين مسؤولية فيما وُكِلَ إليه، ويلزمه النصح والإخلاص، فوليُّ الأمر عليه أن ينصح بأداءِ واجباته كاملة بالعدل والقسط وتعيين الأكفاء للوظائف من وزراء تفويضيين أو وزراء تنفيذيين كما يسميهم الماوردي، ونصيحة المحكومين بإعانة وليِّ الأمر في مهامه، وبذل النصح والمشورة في نطاق الشورى التي هي نظام مكمّل لنظام البيعة، وهي واجب إسلامي محتم، وهي تقتضي تسديد أولياء الأمور وتقويمهم حسب عبارة الخليفة الثاني أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يقول للرعية: «إن رأيتم فيَّ اعوجاجًا فقوموني».

لكن طبيعة الشورى تختلف عن النقد العلني والتجريح الفاضح الذي يتطور إلى نزاع مسلح، بل إنها بحث هادئ

ورأي سديد، وسيلته الحسنى وغايته الصالح العام، وإن نظام الشورى يمكن أن يصحح مسار الدول إذا أحسن توظيفه.

والبُعد الثالث في نظام البيعة والشورى يميزه - بالتأكيد - عن العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو بمصدرها الديني ونتائجها الأخرى، غير أن نظام البيعة قد طبقه الصحابة - رضوان الله عليهم - بصورة البيعة مباشرة بعد ترشيح من السلف في صيغة ولاية عهد إلى تعيين مجلس شورى ليختار، وهذا يدل على أنه نظام يستجيب لحاجات الزمان والمكان بما يحقق المصالح، ويدرأ المفاسد، ويحسم شرور الفتن، ويسد ذرائع الحروب قبل أن يذر قرنها، ومع ذلك فإن الحقوق والواجبات في الإسلام أكيدة وموثقة.

ولعل أهم دعامة في الشريعة لحقوق الإنسان هي استقلال القضاء، فالقاضي لا يرجع إلا إلى الشريعة، وضميره يوضح هذا الاستقلال، يدل على ذلك الرسالة التي أرسلها أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه إلى واليه معاوية حاكم سوريا وفلسطين، قال فيها: «إنه لا سبيل لك على عبادة الصامت»، وكان هذا الأخير قاضيًا لفلسطين من قبل الخلفية، وهنا يضع عمر حدًا لتدخل الولاة في شأن القضاة.

وعرف أن الخلفية الرابع أمير المؤمنين علي رضي الله عنه تحاكم مع يهودي أمام قاضيه شريح، فحكم لليهودي على الخليفة.

وحُكِمَ على الدولة الإسلامية من طرف محاكمها في قضية سمرقند المشهورة، وذلك أن الجيش الإسلامي تقدم للاستيلاء على هذه المدينة، فاحتج أهلها بعدم احترام الإجراءات الشرعية من طرف المسلمين، فنصبت محكمة إسلامية بعد تأكدها من الوقائع، وحكمت على الجيش الإسلامي بالانسحاب.

وفي العصر العباسي عزل الخليفة نفسه عن تعيين القضاة واكتفى بتعيين قاضي القضاة، وهو أكبر فقيه مشهود له بالعلم والتقوى، يُعهد إليه أمر تعيين القضاة وعزلهم، ولم يبقَ للخليفة شيء من ذلك.

ثم إن أبا بكر خلَّف عمر في وصية أملاها قبل موته، وبايع الناس عمر، وكلف أميرُ المؤمنين عمر ستة من كبار الصحابة - الذين لا يختلف اثنان من المسلمين على الاعتراف لهم بالمرجعية، ويحظون بالقبول العام لسابقيتهم وجهادهم وإخلاصهم أن يعينوا خليفة، وأمرهم بالبقاء في اجتماع حتى يعينوا خليفة، وبقوا ثلاثة أيام وبعضهم لم ينم يتشاورون ويستشيرون الناس حتى اتفقوا على عثمان بن عفان، وبايع رؤساء الجند الذين كانوا قد وصلوا من الشام والعراق وفارس ومصر للقاء بالخلفية كما تقول الرواية الصحيحة، ولأول مرة يذكر رؤساء الجند صراحة في أمر الشورى.

وهكذا مورست الشورى في أخطر قضية من قضايا الحكم؛ لكنها كانت تمارس في كثير من القضايا حيث يكون للخلفية مستشارون في كل الشؤون، إلا أنه في بعض الأحيان يطلب رأي عامة الناس.. أخبر عمر الناس بنيته بتحديد الصداق الذي يُدفع للمرأة، فردت عليه امرأة بقوله تعالى: ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا﴾[1]، فأذعن عمر قائلاً: أصابت امرأة وأخطأ عمر.

---

(١) سورة النساء: ٢٠.

ولنعترف بأن الشورى في عصر الخلفاء في مسائل الدولة العظيمة مهمة وجوه الناس وأهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار، لكنها تجربة رائدة في تراث الإنسانية القديم؛ لكن مرونة التجربة وتشكلها بأشكال عدة يجعلها قابلة للتطور خارج نطاق القوالب الجاهزة، فالمبدأ المؤكد تأكيدًا شديدًا بيَّنه عمر في آخر خطاب له: «ألا لا يبايعن رجل من غير متابعة الناس تغرة أن يقتل والذي يتابعه» كما في صحيح البخاري.

معنى ذلك ببساطة أنه لابد من موافقة الناس؛ لأن مخالفة ذلك يؤدي إلى الفتنة والقتال.

ولعل ذلك ما تنشده ديمقراطية الغالبية التي قد لا ترضي الجميع إلا أنها تجنب الناس الحروب، وهذا أفضل ما توفره الديمقراطية التمثيلية، وهي التي تقوم على نظام القطبين كما يقول Oliviet duhamel في كتابه : les democraties فالقانون الأساسي لديمقراطية الغالبية الحاكمة هو نظام القطبين أو حتى الحزبين، ومن ثمَّ فإن الناخب يجد نفسه مضطرًا في أغلب الحالات إلى التصويت لصالح قائمة بكاملها، حتى ولو كان لا يتعاطف مع بعض الشخصيات المتحالفة، ولو أصر - رغم ذلك - على التخير على التصويت الإفرادي لصالح مرشحه من هذه القائمة وآخر لضاع صوته بلا جدوى.

وقد يقال: إن استقطابًا كهذا يحول دون إمكانية اختيار شخص فعلي، ولكن الغرض من العملية ليس التعبير عن رأي شخصي، بل ترجمة أصوات الأفراد إلى محصلة إجمالية بهدف إفراز غالبية حاكمة.

وعلى كل حال في مقابل هذا العيب في نظام القطبية الحزبية الثنائية تنهض فضيلة كبيرة، فالمنافسة بين المعسكرين لا تؤدي إلى تفاقم الصراع وإلى نشوب حرب أهلية بين اليمين واليسار، بل تساعد على تخفيف حدة المنازعات وعلى إيجاد حل سلمي لها.

إن الشورى تلتقي مع الديمقراطية في هذه النقطة في البحث عن الحل السلمي، وإن نظام الشورى يصب في جدول واحد هو العدالة في الإسلام، والتي بإمكانها أن توفر للإنسان ما نُقدر ونظن أن الديمقراطية تبحث عنه من إسعاد الإنسان، ونظن أنها لم تصل إليه بعد باعتبار الديمقراطية كالشورى وسيلة وليست غاية، والديمقراطية محطة من محطات اختراع الإنسان، ولعلها لا تكون النهاية.

ولعل سائلاً يسأل: كيف مورست الشورى؟ وكيف تمارس؟

إنه سؤال مشروع، وإنني قدمت أن مرجعية هذا البحث هي الإسلام، والإسلام مثال يجب محاولة الوصول إليه، وبقدر ما نقترب منه يكون وضع العدالة أفضل ويكون الإنسان أسعد.

وهذا النظام ليس جامدًا ومتصلبًا، بل هو قابل للتطور والتطوير، وقابل للإفادة من التجارب الإنسانية التي تحترم الثوابت والمرجعية، وتقدر الأولويات والضرورات الاجتماعية والأمنية.

وقد وجد في العصر الأول نظام النقباء والعرفاء، وهو موجود في السيرة النبوية عندما كان ﷺ يأمر الناس بتعيين متحدثين باسمهم كنقباء بيعة الأنصار بمكة - بيعة العقبة - وكالعرفاء يوم حنين عندما قال ﷺ: «ليرفع إليّ عرفاؤكم»، وذلك أنه لم يتبين

موقف الناس ورضاهم بما اقترحه عليهم، فردهم ليعينوا من يكلفون بتبليغ رأيهم في مسألة سبي هوازن، وهذا في صحيح البخاري.

إن نظام النقباء والعرفاء يشبه إلى حد ما نظام الانتخاب النيابي، ومن هذا القبيل ما وقع في بيعة الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه فيروي ابن كثير ما يلي: «كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد جعل الأمر بعده شورى بين ستة نفر، وهم: عثمانُ بن عفان، وعليٌّ بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبدالرحمن بن عوف رضي الله عنهم. وتحرج أن يجعلها إلى واحد من هؤلاء على التعيين وقال: «لا أتحمل أمركم حيًّا وميتًا، وإن يرد الله بكم خيرًا يجمعكم على خير هؤلاء كما جمعكم على خيركم بعد نبيكم صلى الله عليه وسلم».

فلما فُرغ من شأن عمر، جمعهم المِقدَادُ بن الأسود في بيت المِسورِ بن مَخرَمةَ، وقيل في حجرة عائشة، وقيل في بيت المال، وقيل في بيت فاطمة، بنت قيس أخت الضحاك بن قيس والأول أشبه، والله أعلم.

فجلسوا في البيت وقام أبو طلحة يحجبهم، وجاء عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة فجلسا من وراء الباب، فحصبهما سعد بن أبي وقاص وطردهما، وقال جئتما لتقولا حضرنا أمر الشورى!.

ويُروى أن أهل الشورى جعلوا الأمر إلى عبدالرحمن بن عوف ليجتهد للمسلمين في أفضلهم فيوليه، فيذكر أنه سأل كلَّ من يمكنه من أهل الشورى وغيرهم، فلا يشير إلا بعثمان بن عفان؛ حتى إنه قال لعليٍّ: أرأيت إن لم أولك؛ فمن تشير به عليَّ؟ قال:

بعثمان. وقال لعثمان: أرأيت إن لم أولك؛ فمن تشير به؟ قال: بعليٍّ بن أبي طالب.

والظاهر أن هذا كان قبل أن ينحصر الأمر في ثلاثة، وينخلع عبدالرحمن منها لينظر الأفضل للإسلام، وليجتهدن في أفضل الرجلين فيوليه.

ثم نهض عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه يستشير الناس فيهما، ويجتمع برؤوس الناس وأجنادهم، جميعًا وأشتاتًا، ومثنى وفرادى ومجتمعين، سرًا وجهرًا، حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن، وحتى سأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل من يرد من الركبان والأعراب إلى المدينة، في مدة ثلاثة أيام بلياليها، فلم يجد اثنين يختلفان في تقديم عثمان بن عفان إلا ما ينقل عن عمار والمقداد أنهما أشارا بعلي بن أبي طالب، ثم بايعا مع الناس على ما سيذكر.

فسعى في ذلك عبدالرحمن ثلاثة أيام بلياليها، لا يغتمض بكثير نوم إلا صلاة ودعاء واستخارة وسؤالاً من ذوي الرأي وغيرهم، فلم يجد أحدًا يَعدلُ بعثمان بن عفان رضي الله عنه.

فلما كانت الليلة التي يسفر صباحها عن اليوم الرابع من موت عمر بن الخطاب، جاء إلى منزل ابن أخته المسور بن مخرمة فقال: أنائم يا مسور؟! والله لم أغتمض بكثير نوم من ثلاث، اذهب فادع لي عليًا وعثمان، قال المسور: فقلت: بأيهما أبدأ؟ فقال: بأيهما شئت. قال: فذهبت إلى عليّ فقلت: أجب خالي. فقال: أمرك أن تدعو معي أحدًا؟ قلت: نعم. قال: من؟ قلت: عثمان بن عفان. قال: بأينا بدأ؟ قلت: لم يأمرني، بل قال ادع أيهما شئت أولاً، فجئت

إليك، قال: فخرج معي، فلما مررنا بدار عثمان بن عفان جلس عليّ حتى دخلت، فوجدته يُوتر مع الفجر فدعوته، فقال لي كما قال عليٌّ سواء ثم خرج، فدخلت بهما على خالي وهو قائم يصلي، فلما انصرف أقبل عليٌّ عليَّ وعثمان، فقال: إني سألت الناس عنكما، فلم أجد أحدًا يعدل بكما أحدًا، ثم أخذ العهد على كل منهما أيضًا، لئن ولاه ليعدلنَّ، ولئن ولِّي عليه ليسمعن وليطيعن، ثم خرج بهما إلى المسجد، وقد لبس عبدالرحمن العمامة التي عممه بها الرسول ﷺ، وتقلد سيفًا، وبعث إلى وُجُوه الناس من المهاجرين والأنصار، ونُودي في الناس عامة: الصلاة جامعة، فامتلأ المسجد حتى غص بالناس وتراصّ الناس وتراصوا حتى لم يبق لعثمان موضع يجلس فيه إلا في أخريات الناس، وكان رجلاً حييًا رضي الله عنه، ثم صعد عبدالرحمن بن عوف منبر رسول الله ﷺ فقام على الدرجة التي كان يجلس عليها رسول الله ﷺ، فوقف وقوفًا طويلاً، ودعا دعاء طويلاً، لم يسمعه الناس، ثم تكلم فقال: أيها الناس، إني قد سألتكم سرًا وجهرًا، ومثنى وفُرادى، فلم أجدكم تعدلون بأحد هذين الرجلين إما عليّ، وإما عثمان، فقم إليّ يا عليّ فقام إليه فوقف تحت المنبر فأخذ عبدالرحمن بيده، فقال: هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وفعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللهم لا، ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي. قال: فأرسل يده، وقال: قم يا عثمان، فأخذ بيده، فقال: هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وفعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللهم نعم، قال: فرفع رأسه إلى سقف المسجد ويده في يد عثمان، فقال: اللهم اسمع واشهد، اللهم اسمع واشهد، اللهم اسمع واشهد، اللهم إني قد جعلتُ

ما في رقبتي من ذلك في رقبة عثمان، قال: وازدحم الناس يبايعون عثمان حتى غشوه تحت المنبر، قال: فقعد عبدالرحمن مقعد النبي ﷺ، وأجلس عثمان تحته على الدرجة الثالثة، جاء إليه الناس يبايعونه وبايعه علي بن أبي طالب أولاً، ويقال آخرًا»[١].

إنها قصة تشتمل على كثير من العبر، تحتاج إلى تحليل لعناصرها، وتبين كيف اخترع أصحاب رسول الله ﷺ طرقًا ووسائل في زمانهم للتعرف على آراء الناس، والوصول إلى التراضي في اختيار الحاكم، كما تبين أهمية اختيار الأكفأ والأرضى، كما تبين البعد الديني والروحي للبيعة؛ حيث ابتهل عبدالرحمن إلى الله وأشهده على البيعة.

إنها عناصر تميز الشورى الإسلامية عن غيرها من الأنظمة، وإن كانت تلتقي مع بعض الأنظمة في رفض الاستبداد والإفتيات على الناس.

وفي التاريخ الإسلامي، وبعد العصر الأول، وجدت نماذج في الشورى، سأذكر منها واحدًا، وهو حكم جهور في الأندلس «حكومة الجماعة» في مطلع القرن الخامس، يقول عنه الأستاذ محمد عبدالله عنان: «بيد أن جهور كان رئيس حكومة من نوع خاص، فإنه لم ينفرد بالرياسة، ولم يستأثر بتدبير الأمور والبت فيها؛ ولكنه جمع حوله صفوة الزعماء والقادة يتحدث باسمهم أو باسم الجماعة، ويرجع إليهم في الأمور ويصدر القرارات باسمهم، فإذا طلب منه مال، أو إمضاء أمر من الأمور قال: ليس لي عطاء

(١) ابن كثير، البداية والنهاية: ج١٠، ص ٢٠٩ - ٢١٢.

ولا منع؛ إنما هو الجماعة، وأنا أمينهم، وإذا رابه أمر عظيم أو اعتزم تدبير مسألة خطيرة استدعاهم وشاورهم، وإذا خوطب بكتاب لا ينظر فيه إلا أن يكون باسم الوزراء، وهكذا كان جهور يتحدث في كل أمر، ويمضي كل أمر لا باسمه، ولكن باسم الجماعة، وقرن جهور ذلك كله بإجراء بارع آخر، هو أنه لم يفارق رسم الوزارة، ولم ينتقل من داره إلى قصور الخلفاء، واكتفى بأن رتب عليها الحجاب والحشم على ما كانت عليه أيام الخلافة، وجعل نفسه ممسكًا للموضع إلى أن يجيء مستحق يتفق عليه فيسلم إليه، وجعل ما يرتفع من الأموال السلطانية بأيدي رجال رتبهم لذلك، وهو المشرف عليه، ولم يتخذ أي عنوان أو إجراء يبرز رياسته أو يحيط نفسه بأي مظهر من مظاهر الأبهة والفخامة، بل لبث على سابق رسمه من الانزواء والتواضع والقناعة وخفض الجناح، ومعاملة الجميع بالرفق والحسنى. وأصلح القضاء، وعمل على حفظ العدالة بين الناس، وقضى على كل البذخ والإسراف، وخفف أعباء المكوس، وعمل على حفظ الأموال العامة، ولاسيما الأموال السلطانية؛ حيث عهد بتحصيلها وحفظها إلى رجال ثقات يشرف عليهم بنفسه، وعمل على تشجيع المعاملات والتجارة، ومن ذلك أن فرق الأموال على التجار، لتكون بيدهم دينًا عليهم يستغلونها، ويحصلون على ربحها فقط، وتحفظ لديهم ويحاسبون عليها من وقت إلى آخر، وكان من نتائج هذه الإجراءات أن حل الرخاء مكان الكساد، وازدهرت الأسواق، وتحسنت الأسعار، وغلت الدور، ونمت الموارد»[1].

(١) محمد عبدالله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ص٢٢ من العصر الثاني، وانظر: محمد محمود بن عبدالله، أثر العلماء السياسي في دولة المرابطين، ص٢٢.

إنه يمكن أن يلاحظ اختلاف الشورى مع الديمقراطية في النقاط التالية:

أولاً: مرجعية الشورى:

إن مرجعية الشورى هي ربانية بتطبيقات إنسانية، وهذا يعني أن الإنسان وهو يتولى سيادة اختيار الحاكم عن طريق البيعة والشورى له أن يضع الأنظمة الكفيلة بنجاعة العملية.

وهي أنظمة تتأثر بالزمان والمكان والمصلحة التي هي أساس الشرعية على حد تعبير ابن القيم، ولكن مع ذلك فإن خاصية النظام الإسلامي هي أن كل شيء هو لله، فهو الذي له الخلق، فهو خالق الكون؛ ولكنه لم يخلقهم ويتركهم، بل أمرهم ونهاهم، وهذه العلاقة بين الخلق والنظام التي توضحها الآية: ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[1]، فهو سبحانه وتعالى في عليائه؛ إذ هو «العلي»، وهو «الأعلى»، تلك أوصافه وأسماؤه، ولكنه مع ذلك قريب من خلقه، أقرب إليهم من حبل الوريد، والإنسان مستخلف في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2]، وكل إنسان هو خليفة، وليس الحاكم وحده.

إن الثنائية بين السيادة المطلقة للخالق في الأمر، وهو أصول التشريع وثوابته، وتحديد الحق والباطل، وفي الوقت نفسه بين الإمكانية المتاحة للإنسان وليس فقط الإمكانية، ولكن التكليف

(١) سورة الأعراف: ٥٤.
(٢) سورة البقرة: ٣٠.

للإنسان بإعمال عقله وفكره ليصل إلى الصالح العام، هذه الثنائية هي التي ربما تجعل البعض يحجم عن وصف النظام الإسلامي بصفة «الديمقراطية» أو «الثيوقراطية» أو «الأرستقراطية»؛ لأن أيًا منها لا ينطبق عليه.

إن الانسجام بين هذه الثنائية يمثل حجر الزاوية في النظام الإسلامي، وهذا ما يجعله بعيدًا عن الثيوقراطية التي هي تفويض إلهي للحاكم ويفسر بعده عنه قول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لما كتب كاتبه في رسالة كان يكتبها بأمره: «هذا ما أرى اللهُ عمرَ»، فزجره قائلاً: «اكتب: هذا ما رأى عمر»؛ لأن هذه الصفة مختصة بالنبي ﷺ، فعمر يريد أن يتحمل خطأ رأيه وصوابه دون أن ينسب لله شيئًا.

ولهذا فإن الرقابة ثلاثية لحسن تطبيق خلافة الإنسان في الأرض: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[1].

فرقابة الله تورث الوازع الديني، ورقابة الرسول تفضي إلى اتباع شريعته التي يفسرها العلماء؛ وهو ما جعل اليوسي المغربي يقول للسلطان مولاي الرشيد:

إن العلماء يحكمون على الأمراء، أما رقابة المؤمنين فهي أن البيعة منهم والمشورة إليهم، فالأمة هي مصدر السيادة بمعنى من المعاني.

مع كل هذا يبقى أن البيعة تعتبر رباطًا دينيًا بين الحاكم والمحكومين، وأن الخلفية في الطاعة وفي العمل المنوط بالحاكم تستند إلى تطبيق الشريعة، وأن الشورى يحرس أهلها التقوى

(١) سورة التوبة: ١٠٥.

والصلاح، بمعنى أن الجانب الخلقي والديني له نصيبه إلى جانب الناحية الدنيوية، وتلك ميزة مهمة في النظام الإسلامي، ودقيقة في الوقت نفسه جعلت بعض الباحثين - خطأ - يقول عن بعض الخلفاء المسلمين الأوائل إنه كان «علمانيًا»، وليس الأمر كما يظن، إلا أن طبيعة النظام الإسلامي تجعل للبشر دورًا كبيرًا، لا في تطبيق الأحكام فقط، بل في استنباطها، وحتى في إنشائها طبقًا لجملة من الأدلة المعروفة بالاستحسان والمصالح المرسلة مع احترام الثوابت المتمثلة في مقاصد الشريعة الإسلامية.

فالمسلم عندما يتعامل مع الديمقراطية فإنه قد يشعر بشيء من الاغتراب في المرجعية، وإن كان البعض قد يرى أنها مسألة مصطلحات.

ثانيًا: صناديق الاقتراع:

إن الاحتكام إلى صناديق الاقتراع الذي هو أساس الديمقراطية لاتخاذ القرارات دون إيجاد خلفية وسقف لا يمكن اختراقه تجعل الديمقراطية تفرز بشكل دائم مجموعة ساخطة هي الأقلية - قد تكون قريبًا من نصف الناخبين - مما يجعل الأغلبية أقل ميلاً للمصالحة والتوفيق بين المصالح، فإذا لم تترسخ تقاليد لدى الأفراد ليعتبروا رأي الأغلبية الذي ليس في صالحهم صوابًا، وأن عليهم أن يضحوا بمصالحهم لفائدة هذا الرأي بناء على اعتبارات مصلحية أخرى قد تكون: أن هذا هو أفضل ما يمكن أو هو أفضل شيء، فإذا لم يترسخ ذلك في الأذهان والممارسة فإن الديمقراطية ستتحول إلى نزاع واضطراب دائمين، وقد يكون

الانتماء للحزب هو الطريق الوحيد للفرد لكي يتمتع بشيء من الحرية، أو يمارس نشاطًا سياسيًا جديًا ويسهم فيه من خلال زعيم الحزب، أو الطبقة أو الطائفة المسيطرة على الحزب، ويترتب على ذلك أن يُعد الفرد المستقل الذي لا يجاري تيار الحزبية وأساليبها معزولاً ومعطلاً مهما تكن آراؤه ومهما سما تفكيره، أو يعامل كأنه مواطن من الدرجة الثانية، ومن الملاحظ أن شعار الديمقراطية يفتح الباب واسعًا للطرف الحزبي ولمساوئ العصبية الحزبية فيصبح الإسراف في تعدد الأحزاب خطرًا على استقرار الديمقراطية الليبرالية الغربية التي تمزقها الأهواء التي أطلقت عنانها، وعلى العكس من ذلك فإن الإسراف في سيطرة الحزب الواحد شر ما تبتلى به الديمقراطية الشعبية أو الشيوعية أو العسكرية التي تؤدي إلى ديكتاتورية جماعية طاغية يمارسها حزب يحتكر النشاط السياسي، ويحرم كل من لا ينتمي إليه من ممارسة حقوقه السياسية على قدم المساواة مع أعضاء الحزب.

إن مبدأ الشورى على العكس من ذلك يفسح مجالاً أكبر للمفكرين وذوي الآراء أن يسهموا بآرائهم كأفراد بصرف النظر عن انتمائهم أو عدم انتمائهم للأحزاب، وبذلك يسهمون في ساحة العمل الثقافي أو الاجتماعي والسياسي والاقتصادي إسهاماً أكبر مما تتيحه لهم الديمقراطية القائمة على الأغلبية التعددية الحزبية التي تفتح الباب للتطرف الحزبي الذي يسيء استغلال مبدأ سيادة الأغلبية العددية؛ ولذلك أصبح إلغاء الأحزاب شعار الثورات والانقلابات، بل إن بعض أنصار الشورى يعارضون النظم الحزبية.

ثالثًا: أجهزة الإعلام:

إن الناخب معرض لأنواع الخدع، خصوصًا عبر أجهزة الإعلام الحديثة التي أصبحت تملك قدرة هائلة وكفاءة عالية للتأثير على الرأي وتقديم السيئ على أنه الأحسن والقبيح على أنه الأجمل.

لذا لم يعد من خصائص العالم الثالث أن يُنتخَب شخص بأغلبية ليحاكم بعد فترة بتهمة الفساد أو غيرها؛ وهو ما يدل على أن الخيار كان متأثرًا بالدعاية، هذا بالإضافة إلى تأثير غير ذلك من الوسائل غير النزيهة، مما جعل المصالح العامة ضحية لمصالح فردية أو لنزوات شخصية.

وبالنسبة لنا فإن التشاور أو الشورى ليست هدفًا لذاتها؛ وإنما هي مشروعة في الإسلام كوسيلة لتحقيق العدل وتنفيذ مقاصد الشريعة ومبادئها؛ ولذلك فإنها فرع من فروع الشريعة وتابعة لها.

ولهذا الغرض حرصنا على التفرقة بينها وبين ما يسمى بالديمقراطية؛ إذ إن الواقع المعاصر يشهد بأن أكثر الدول تباهيًا بديمقراطيتها هي أكثر الدول عدوانًا وفسادًا في الأرض، وإصرارًا على استغلال الشعوب الضعيفة واستعبادها، ويتم ذلك بقرارات ديمقراطية جدًا، وبعد تشاور حر يرضي أهواءهم ومصالحهم ومطامعهم دون التزام بمبدأ إلهي أو أخلاقي أو إنساني، إذا كان هذا المبدأ يحول دون تحقيق شهواتهم ومطامعهم[١].

---

(١) الشاوي، ص٢٥.

إن الديمقراطية يجب ألا تكون ديانة جديدة، وذلك ما يقوله هيبير فيدرين وزير خارجية فرنسا: «إن الغرب يميل إلى اعتبار الديمقراطية دينًا جديدًا يدعو الناس إلى اعتناقه»، في اجتماع لأكثر من مائة دولة في فرسوفيا، وقد ردت عليه وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة مادلين أولبرايت قائلة: «إن الديمقراطية ليست دينًا، ولكنها إيمان أو قناعة».

لا أود أن يُفهم من هذا رفض قطعي للديمقراطية أو إنكار للتطور السياسي السلمي المهم، الذي أحدثته في بيئتها «أوربا»؛ وهو ما أطلق جهودًا جبارة من عقالها.

وكذلك فإن البلاد التي ابتعدت كثيرًا عن موروثها الديني، وورثت الحكم كلالة عن طريق الانقلاب قد تكون الديمقراطية أولى بها نظرًا لقاعدة توازن المصالح والمفاسد.

والديمقراطية لو عممت في العلاقات الدولية كما ينص عليه ميثاق الأمم المتحدة في المساواة بين الدول الكبيرة والصغيرة وعدم مصادرة آراء هذه الأخيرة، وانتحال اسم المجتمع الدولي كما يقول هانتغتون في بحثه المثير للجدل: «إن المجتمع الدولي أصبح مرادفًا للعالم الحر. إن الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاءها الغربيين تسخر الهيئة الدولية والمؤسسات الدولية المتفرعة عنها كصندوق النقد والبنك الدولي لمصالحها».

ويرى الشاوي أن جوهر الشورى هو الحوار والإقناع، أما الديمقراطية فإن محورها سلطة الأغلبية التي تستغل سيادة الشعب لممارسة سلطة مطلقة، وبذلك تفتح الباب واسعًا للتنافس

والصراع للحصول على هذه السلطة أو السيادة المطلقة، وقد تستعملها للقضاء على مَنْ ينافسونها أو يعارضونها، وإهدار حقوق الإنسان من أجل ذلك.

ويقول: «إن مفهوم الشورى التي يفرضها القرآن قاعدة إسلامية لنظام الأمة والمجتمع معناه أن الشورى هي الحرية التي تحرسها العقيدة والمثل العليا للمجتمع، ويترتب على هذا أن تكون الضمانات الشرعية لحريات الأفراد والعدل الاجتماعي والمساواة السياسية مبادئ مستمدة من الشريعة الإلهية لا من قرارات الأغلبية - سواء كانت في صورة دستورية أو في صورة قانون وضعي - وبذلك لا تكون تحت رحمة سلطة الأغلبية التي تضع الدساتير المستحدثة والقوانين الوضعية وتغيرها من حين إلى آخر، إنها مبادئ ثابتة تفرضها شريعتنا، وبذلك تكون الشورى التي فرضها القرآن خطوة تقدمية إيجابية؛ لأنها تزود نظمنا الاجتماعية والسياسية بالعناصر العقدية والأخلاقية الثابتة التي تحميها من تقلبات نظم الحكم وأهواء الأغلبية أو الأقلية الحاكمة، ومن الانحراف والتطور والتحول الذي أصاب المبادئ الديمقراطية المستوردة التي تساير الفلسفات الأوربية المتغيرة التي لا تستقر، والمطبقة في نظم ترفع شعار اللادينية وتتنكر للشريعة الإلهية بحجة أنها جامدة ثابتة، وأنها تقيد سيادة الأغلبية التي يهدمون باسمها كل ما يحول دون أهوائهم وأهدافهم المتغيرة»[1].

(١) الشاوي، ص ٤١٤.

obeikandl.com

الفصل الرابع

التشريع الجنائي الإسلامي في حماية حقوق الفرد والمجتمع

أولاً: لمحة تاريخية عن التشريع الجنائي:

منذ فجر التاريخ عاش الإنسان حياة اجتماعية نبعت عنها ضرورة تنظيم علاقاته بإرساء قواعد لها طبيعة الإلزام وواجب الاحترام للتحكم في غرائز العدوان ونوازع الفجور: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[1]، ولم يخلُ مجتمع مهما كانت درجة تخلفه أو تقدمه أو انحطاطه أو رقيه من نوع ما من هذه القواعد التي قد تكون مرجعيتها تشريعًا سماويًا يوحيه البارئ - جل وعلا - على رسله وأنبيائه لإقامة العدل ونصب ميزان الاستقامة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[2].

وقد تكون مرجعيتها أعرافًا وتقاليد، وقد تكون نتيجة حكمة الحكماء ونظريات الفلاسفة كقوانين حمورابي والنظم والقوانين الرومانية التي تعتبر أساسًا للقوانين الأوروبية الحديثة.

ومن فضل الله تعالى على هذه الأمة الإسلامية التي تلقت الشريعة الخاتمة أن حباها بنظام شامل كامل عام في أصوله،

---

(١) سورة الشمس: ٧ - ٨.

(٢) سورة الحديد: ٢٥.

دقيق في فروعه وتفاصيله، فنظم الحياة الإنسانية أروع تنظيم، ورتبها على أحسن نسق، فكفلت الحقوق وحددت الواجبات، فقامت العدالة على سوقها، فمدت أطنابها وضرب الحق بجرانه.

ومن أهم هذه النظم التشريع الجنائي الذي كفل حياة آمنة حماية ووقاية للمجتمع من شر الإجرام، ووقاية له من الجريمة، وإصلاحًا للمجرم نفسه، فكانت العقوبات في كل نوع من الجرائم متناسبة مع آثار الجريمة على المجتمع ومتوازنة مع درجة الضرر اللاحق بالفرد والجماعة في تسلسل رائع وسلم متدرج ونظام لا يحيف ولا يطغى، جاءت الشريعة متسعة في آفاقها ومفاهيمها واضحة في إعلانها، مستقرة في ثبوت نصوصها، مستمرة ومتطورة في مقاصدها.

أما الاتساع فيبينه قوله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾[1]، أما وضوح الإعلان فيجليه إعلانه ﷺ في حجة الوداع: «**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا...**».

وقد ترجم علماء الأمة ذلك ترجمة أمينة ومعبرة في تعريفهم للجريمة، عندما تقارن ذلك بالتعريف الغربي لها، فالقانون يعرفها بأنها: «كل مخالفة يعاقب عليها القانون»، بينما يعرفها الفقهاء بأنها: «كل فعل عدواني على نفس أو دين أو عقل أو عرض أو نسب أو مال».

---

(١) سورة النحل: ٨٩.

والجناية «كل فعل محرم حل بمال أو نفس» [ابن عابدين: رد المحتار].

ويعرفها ابن قدامة الحنبلي بأنها «كل فعل عدواني؛ سواء كان في مال أو نفس».

فتعريف الفقهاء يحدد الغاية من التحريم التي هي حماية النفس والمال والعرض والعقل، ويؤصل نظرية الإجرام تأصيلاً لا يحيل على القانون، بل يحيل على طبيعة الفعل، محافظة على الضرورات الخمس التي من دون حمايتها لا يتسق نظام اجتماعي.

ثانيًا: العقوبة في الشريعة الإسلامية:

لقد رتبت عقوبة الجرائم ترتيبًا دقيقًا في مجموعات متميزة بحسب خطورة الجرم وطبيعة العقوبة وعلاقة العقوبة بالجهة المتضررة فردًا أو مجتمعًا.

فقسموها إلى ثلاثة أنواع:

١ - القصاص. ٢ - الحدود. ٣ - التعزيرات.

١- **القصاص:** هو أن يفعل بالجاني مثل ما فعل بالمجني عليه وغلب استعماله في قتل القاتل وجرح الجارح وقطع القاطع، ويكون عقوبة لكل جناية على بدن أو نفس أو عضو، فالقصاص حق من حقوق المجني عليه إن شاء عفا عنه أو استوفاه، وهذا ما سمي بالحق الشخصي سوى ما يبقى فيه من حق السلطان في التعزير.

٢- **الحد:** كل عقوبة مقدرة وجبت حقًا لله تعالى أو لآدمي لا يمكن التنازل عنه إلا في ظروف الضرورات وأزمنة الفتن كما نص

عليه القرطبي، والحدود ستة على خلاف في حق القذف فهو حق شخصي عند الشافعي.

٣- **التعزير:** هو عقوبة غير مقدرة شرعًا تجب حقًّا لله تعالى أو لآدمي في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة غالبًا.

وهو حق من حقوق ولي الأمر فهو مفوض له في تقدير مقداره على رأي الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة والصحيح من مذهب أبي حنيفة، ويمكن أن يسقطه، فهو يدور على جلب المصالح ودرء المفاسد وجودًا أو عدمًا وتشديدًا وتخفيفًا.

فالحقوق متمايزة، تارة تكون من حق الله تعالى، وقد يسمى بحق السلطان، كما أطلق عليه ابن رشد الحفيد[١]؛ لا يمكن عفوه إذا كان حدًّا، وتارة تكون حقًّا لآدمي يجوز عفوه، وتارة تكون مترددة بين الحقين، فيختلف فيها، وقد يرتكب الحقان في قضية واحدة ذات وجهين كالمحارب يأخذ مال الغير، وهناك قسمة ثلاثية أخرى ناشئة عن تعيين جهة الحق.

وقد درجت القوانين الوضعية على التمييز بين الجهتين: جهة الحق العام، وجهة الحق الشخصي، ورتبوا على ذلك الدعوى المدنية التي يقوم بها المتضرر مطالبًا بجبر ضرره ودعوى الحق العام التي يرفعها المدعي العام لحماية المجتمع.

لكن الشريعة المطهرة بتفصيلها لأنواع الجرائم وأصناف العقوبات أكدت على عنصر الثبات والاستقرار التشريعي ممثلاً

(١) بداية المجتهد ٢، ص٤٠٤.

ذلك في الحدود الشرعية التي تحمي الكليات حماية سرمدية تتلاءم والضرورة الأبدية للإنسان.

كما أكدت على جانب المرونة والتطور والتكييف مع مختلف البيئات، مبرزة ذلك في التعزيرات؛ وهو أمر لا يقتصر على عدم تحديد سقف العقوبة ولا عتبتها الدنيا فحسب، ولكنه يتمثل في إشراك الجهات القائمة على أمور المجتمعات في إثبات العقوبة أو نفيها توخيًا للمصلحة، وليس تشهيًا بالهوى.

ولعل بعض القانونيين المنصفين في الغرب لاحظوا عنصر الثبات والديمومة وعنصر المرونة والتطور في هذه الشريعة، فأشادوا بها كما فعل رجل القانون الإيطالي د. أنزيكوانزاباتو في كتابه «الإسلام وسياسة الحلفاء» في النصف الأول من القرن العشرين؛ حيث يقول: «إن الشريعة الإسلامية دقيقة وثابتة من حيث صياغتها؛ لكنها مع ذلك تتلاءم مع الواقع، وإن تطورها لا يقلل من قيمتها وفاعليتها. لقد بقيت قرونًا طويلة محتفظة تمامًا بحيويتها ومرونتها».

إن النظام الجنائي المتوازن بين حق الفرد وبين حق المجتمع هو الذي يميز الشريعة عن الأنظمة الغربية التي تتباكى على الفرد المجرم وتهدر حق الهيئة الاجتماعية التي هي آلاف الأفراد.

وإن هناك خلافًا آخر حول النظرة الخلقية التي تفرز القانون أو التي يفترض أن يكون القانون في خدمتها، كما أن نظرية النظام العام بالمعنى الحقوقي تختلف ما بين النظامين الإسلامي والغربي كما بينَّا.

والشريعة المطهرة مع اهتمامها الشديد بسلامة المجتمع، فإنها تقدم للفرد ضمانات أكيدة، لا من حيث درء الحدود بالشبهات وهي قاعدة تنسحب على الحدود وبخاصة في جرائم الأخلاق وحقوق الله المحضة، ولكنها قدمت ضمانات على مستوى الإجراءات القضائية ووسائل الإثبات، فمنعت القاضي من أن يحكم بعلمه الشخصي، واشترطت العدالة وزيادة العدد على اثنين في قضايا أخلاقية معينة، وأعذرت للمتهم في البينات ليجرح الشاهد عند الاقتضاء، وأوجبت الأيمان وغلظتها؛ حيث يجب التغليظ، وألغت إقرار المكره، ولم تعتبر إلا إقرارًا في حالة طوع واختيار وحرية، واشترطت شروطًا خاصة فيمن يتولى القضاء من علم وورع ونزاهة واستقامة إلى آخر ما هو معروف في كتب الأحكام والقضاء.

بعد عرض التقسيمين السالفين للعقوبة والجهة المطالبة باستيفائها فإن تقسيمًا ثالثًا ناشئًا عن طبيعة الجناية، وهو لابن رشد الحفيد في بداية المجتهد؛ حيث قسمها إلى خمسة أنواع: جنايات على الأبدان والنفوس والأعضاء، وجنايات على الفروج، وجنايات على الأموال، وجنايات على الأعراض، وجناية بالتعدي على استباحة ما حرم الشرع من المأكول والمشروب قائلاً: إن هذه هي الجنايات التي لها حدود شرعية، ولا أراني بحاجة إلى تفصيل أحكام الجنايات ومستوجبات الحدود ومواقع التعزير؛ اكتفاء بالتأصيل عن التفريع، وبالتعريف بالحد عن التوصيف والعد، فذلك معروف في كتب الفقه ومدونات الأحكام.

فمن المعروف أن الجريمة تنشأ عن معصية الله تعالى ومخالفة أمره مجردًا عن حق الآدمي أو ملتبسًا باعتداء

على آدمي؛ لأن كل اعتداء على الغير هو معصية لله لا العكس، فقد توجد معصية دون أن يكون فيها عدوان على الغير: كترك الفرائض، وشرب المسكر، إلا أنها في حقيقة أمرها تحمي المجتمع بالمحافظة على الخلق القويم، الذي من دونه تسود ثقافة العنف وتنمو شجرة الحقد[١].

ويأتي التشديد في العقوبة في بعض الجرائم، وهي التي تسمى «جرائم الحدود»، ونحن في الشريعة نفرق بين جرائم الحدود وجرائم التعزير، فالأولى محدودة العقاب، محدودة العدد من طرف الشارع، بينما جرائم التعزير لا تحديد لها، فقد يحدد الشارع لها سقفًا كجريمة قطع الطريق، وقد لا يحدد لها عقابًا معينًا، بل يترك أمرها لاجتهاد القاضي؛ يراعي الظروف المخففة أو العكس ليعامل كل حالة على حدة من باب ما يسمى بتفريد الجريمة: كانتشال المال خلسة من صاحبه الذي لم يضعه في حرز، وكغصبه مما يعد سرقة في عرف فقهاء الشريعة.

ثم إن تشديد العقوبة قوبل بالتشدد في وسائل الإثبات؛ حيث إن بعض الجرائم لابد فيها من أربعة شهود، ولو أقر صاحبها وتراجع عن قراره أو هرب من المحكمة ترك كجريمة الفاحشة؛ حتى يكاد البعض يجزم أن التجريم إنما هو للتهديد

والتحذير، وهو أصل معروف حتى في القوانين الغربية، وكذلك فإن القاضي لا يحكم بعلمه في القضايا، فاقتناعه لا يكفي

(١) خطاب الأمن في الإسلام، ص ٥٥، ٦٠ .

في القانون بل لابد من وسائل إثبات قاطعة إبعادًا للقاضي عن تهمة الحيف، فلو رأى شخصًا يسرق ما كان له أن يحكم عليه إلا باعتراف أو بشهادة مقنعة.

وفي الحقيقة فإن مسألة التجريم مسألة نسبية كما يعترف به فقهاء قانون الغرب.

فبماذا يعتبر الفعل جرمًا؟

إن عامل الأخلاق والنظام العام والنكير الاجتماعي كل أولئك الثلاثة يعد أساس التجريم. يقول القانوني الفرنسي جاك برادلي في كتابه: «القانون الجنائي مدخل عام»، وهو يعترف فيه بصعوبة تعريف الجريمة تعريفًا اجتماعيًا وخلقيًا: «فتجريم الفعل ينتج عن قناعة المشرع بأن الفعل لا يغتفر لدى الرأي العام، فيجب أن تناط به عقوبة أقوى»، ثم يقول: «إن حق المجتمع أن يعاقب من يعكر صفوه، ولم ينكر هذا إلا قلة من المؤلفين، وإن غالبية الفلاسفة يعترف بحق المجتمع في إيقاع العقوبة».

ثم يقول وهو يتحدث عن الأخلاق: «إن العلاقة حميمة بين القاعدة الخلقية والقاعدة القانونية، وتاريخ القانون الجنائي يبرز غالبًا أن السلوك الذي يصدم الأخلاق الفاضلة للفرد أو الجماعة هو الذي يعاقب كالاعتداء على الدين أو الحياة أو التمالك».

ويقول رجل القانون الفرنسي تون كاريسون: «إن القانون والأخلاق يمكن أن يقارنا بدائرتين تتقاطعان، لهما في الوقت نفسه فضاء مشترك ومساحات خاصة بكل منهما».

ويلاحظ المؤلف أن القانون لا يجرم الكذب، ولا فيما بين المرء وربه؛ وإنما يتفق مع الأخلاق الاجتماعية المتعلقة بواجبات الإنسان بأبناء جنسه، فالإخلال بها يجرمه القانون الجنائي.

ويقول ديكوك في كتابه «القانون الجنائي»: «وفيما يخص النيل المباشر من النظام الاجتماعي كما هو معروف عندنا: كالاعتداء على الدين والشأن العام، فإن رد الفعل مرتبط بكل مجتمع بشري قبلي أو دولة» (ص ٢٦ - ٢٧).

ويقول: «إن القانون الجنائي هو التعبير عن استنكار المجتمع للعمل الذي قام أو يقوم به، والذي يبرز في إنزال العقوبة»، وإن المادة (٢٩) من ميثاق حقوق الإنسان تجعل تطبيقه مرتبطًا برعاية الأخلاق والنظام العام، ونحن عندما نطبق هذه العقوبات، فإنما هو تطبيق لأخلاقنا، واستجابة لرد فعل مجتمعاتنا التي تختلف عن المجتمعات الأخرى؛ فلماذا ينكرون علينا ما يجيزونه لأنفسهم؟

وبقي أن نضيف كلمة عن عقوبة الإعدام والمؤبد، ولعلنا هنا نستعير من د. إبراهيم المرزوقي قوله: «إن عقوبة الإعدام وما تسببه من الرعب النفسي، وعقوبة الأشغال الشاقة والتي تتسبب في المعاناة الجسمانية - ما زالتا مُطبَّقتين في كثير من الدول، وعليه يمكن القول بأن قاعدة «الحد الأدنى في معاملة المساجين» لم تحسم بعد أمر كل أنواع العقوبات المشددة، ويمكن استنتاج أن معيار «الحد الأدنى» من العقوبة القانونية - من حيث التقليل من المعاناة النفسية والبدنية عن الشخص موضوع العقاب - ليس معيارًا واقعيًا؛ لأنه لا يشكل رادعًا كافيًا لتوفير الأمن والحماية

اللازمين للمجتمع، والبُرهان على ذلك هو تصاعد نوع وعدد الجرائم التي تشهد تلك الدول التي لا تطبق العقوبات البدنية على مجرميها، وحيث إن تلك الزيادة في الجرائم تعني ازدياد التهديد الموجه إلى أمن واستقرار المجتمع فإن على تلك الشعوب أن تختار بين العقوبات الرادعة للدفاع عن الصالح العام، أو التضحية بتلك المصالح وترك العنان للمجرمين لتدمير المجتمع كما يحلو لهم، وعليه فالتردد الذي تُبديه بعض الدول - في عدم إلغائها للعقوبات البدنية - يمكن تبريره بحماية أمن شعوبها، ولا يمكن اتهام أي نظام قانوني بالقسوة، حينما ينحاز إلى تفضيل الصالح العام؛ ذلك لأن مدى الإنسانية والرحمة الذي يحققه القانون هنا بذلك التفضيل يكون أعظم كثيرًا من بعض الأضرار العقابية المستحقة التي يتكبدها المجرمون كنتيجة عادلة لما اقترفته أيديهم»[١].

ويضيف المرزوقي في محل آخر من كتابه مقارنة بين النتائج المجتناة من تطبيق الشريعة الإسلامية وبين تلك الناشئة عن التراخي فيها قائلاً: «ولذا فإننا نجد أن معدل الجريمة يرتفع بشكل مخيف في المجتمعات الحديثة، وبالتالي يزداد عدد الضحايا، وتزداد انتهاكات الحقوق، ويتفاقم الاعتداء عليها مما يؤدي بالتالي إلى تقليص الحقوق وتضييق حدود الحريات التي يجب أن يتمتع بها الناس».

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن عدد حالات العقوبة المنفذة في الجرائم الكبرى «الحدود» في المملكة العربية السعودية

---

(١) المرزوقي، ص ٤٣٨.

- مثلاً - قليلٌ لدرجة تعكس المعدل المنخفض لحدوث تلك الجرائم، خاصة إذا تمت المقارنة بمعدل ارتكاب مثل هذه الجرائم في بعض البلدان الإسلامية وغير الإسلامية الأخرى.

إن الارتفاع النسبي لمعدل الجريمة في البلدان التي تتراخى في تطبيق الشريعة الإسلامية إنما يدل على ضعف عامل الردع في العقوبات المفروضة، وعلى الإخفاق في تطبيق العقوبات بما يتناسب مع خطورة الجرائم التي تتم بالإدانة فيها، فمقابل كل جريمة تُرتكب هناك حق «سواء فردي أو جماعي» ينتهك، وعندما يردع تطبيق القانون المجرمين فإن في ذلك حماية للحقوق والحريات، وهنا يظهر على الأقل نوع من التبرير لتلك العقوبات التي قد تبدو قاسية في ظاهرها.

أما عندما يفشل القانون بنصه وروحه وتطبيقه في الرّدع فإنه يخفق أيضًا في حماية الحقوق الشخصية والجماعية، ويفشل بالتالي في حماية الصالح العام. وعليه يطرح التساؤل عن جدوى تلك القوانين والأنظمة، وما حاجة الناس إلى ضجيجها؟ وهذا ينطبق على كثير من القوانين الحديثة وتعديلاتها التعجيزية المتتالية دونما فائدة تُذكر.

وإن ما يحققه التشريع الإسلامي في خلق مجتمعات آمنة مستقرة واثقة من حماية حقوقها يُدحض الادعاءات المثارة حول قسوة نظام العقوبات الإسلامي، فإذا لم تُعتبر مثل تلك الادعاءات مغرضة فهي على الأقل لا تعتمد على أساس موضوعي[1].

(١) المرزوقي.

إن الغاية الكبرى والهدف الأسمى للتشريع الجنائي هو تقليل الجريمة والحد من الإجرام للمحافظة على حقوق الإنسان في الحياة والأمن، وحقه في المحافظة على ملكيته، وحقه في صيانة نسله، وهو حق لم يراع بما فيه الكفاية في التشريع الجنائي الوضعي، وبقدر ما ينجح التشريع الجنائي في المحافظة على هذه الحقوق يكون نجاحه أو فشله.

وإذا كان التشريع الإسلامي قد حارب الاعتداء على هذه الحقوق وبلا هوادة فيها بتطبيق عقوبات قوية فإنه أشرع بعض النوافذ في وجه مرتكبي بعض الجرائم العظيمة لتدارك الخطأ مما يدل دلالة واضحة على أن العقوبة المقررة تهدف أساسًا إلى إصلاح الجانح وصلاح المجتمع.

وهذه المنافذ التي سنشير إليها تمثل قمة مراعاة حقوق الإنسان والانسجام مع طبيعته وفطرته واحترام خصوصياته، وتتمثل فيما يلي:

أولاً: قاعدة التوبة التي تسقط بعض الحدود كحد الحرابة قبل إلقاء القبض على المحارب؛ ترغيبًا له في الصلاح، وصيانة لدمه وماله. قال تعالى: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾(١).

وهو عفو تشريعي بالنص يمكن أن يطالب به المجرم قضائيًا(٢).

---

(١) سورة المائدة: ٣٤.

(٢) القرطبي: ١٥٨/٦.

والتوبة تسقط عند بعض العلماء حد السرقة وكل الحدود التي هي حق لله تعالى عند البعض، إلا أن التوبة لا تسقط حقوق الناس.

إن أثر التوبة في التشريع الجنائي الإسلامي لا مثيل له في أي تشريع، فهو سبيل مهدها الشارع لإصلاح المجتمع وإعادة المنحرف إلى الصواب؛ حيث يستطيع من خلالها أن يستعيد حقوقه المدنية.

والتوبة تسقط التعزيرات. قال القرافي في الفرق بين الحد والتعزير: إن التعزير يسقط بالتوبة ما علمت في ذلك خلافًا، والحدود لا تسقط بالتوبة على الصحيح:

﴿ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ ﴾[١][٢].

وبالنسبة لسقوط الحدود بالتوبة فقد اختلف فيه العلماء بعد اتفاقهم على سقوط حد الحرابة بالتوبة قبل القدرة على المحارب لقوله تعالى: ﴿ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ ﴾.

فمذهب الجمهور أنها لا تسقط الحدّ، وذهب إليه عطاء وجماعة، وقال بعض الشافعية تسقط السرقة لقوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ﴾[٣].

وعزاه للشافعي وحملوا عليه سائر الحدود قياسًا[٤].

---

(١) سورة المائدة: ٣٤.
(٢) الفروق: ٤ / ١٨١.
(٣) سورة المائدة: ٣٨ - ٣٩.
(٤) القرطبي: ٧/١٧٤.

وهذا القياس يلخصه القرافي بقوله: مفسدة الكفر أعظم المفاسد والحرابة أعظم مفسدة من الزنا، وهاتان المفسدتان العظيمتان تسقطان بالتوبة، والمؤثر في سقوط الأعلى أولى أن يؤثر في سقوط الأدنى، وهو سؤال قوي يقوي قول من يقول بسقوط الحدود بالتوبة قياسًا على هذا المجمع عليه بطريق الأولى (وقد أجاب عليه بأجوبة: ٤ / ١٨٢).

قال القرطبي: فأما الشراب والزناة والسراق إذا تابوا وأصلحوا وعرف ذلك منهم، ثم رفعوا إلى الإمام فلا ينبغي له أن يحدهم، وإن رفعوا وقالوا تبنا - أي الآن - لم يتركوا[١].

يقول ابن القيم: وأما اعتبار توبة المحارب قبل القُدرة عليه دون غيره فيقال: أين في نصوص الشارع هذا التفريق؟ بل نصه على اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه إما من باب التنبيه على اعتبار توبة غيره بطريق الأولى، فإنه إذا دفعت توبتُه عنه حدّ حرابه مع شدة ضررها وتعديه فلأن تدفع التوبة ما دون حدّ الحراب بطريق الأولى والأحرى، وقد قال تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[٢].

وقال النبي ﷺ: «**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**». والله تعالى جعل الحدود عقوبة لأرباب الجرائم، ورفع العقوبة عن التائب شرعًا وقدرًا، فليس في شرع الله ولا قدره عقوبة تائب ألبتة، وفي الصحيحين من حديث أنس قال: كنت مع النبي ﷺ

(١) القرطبي: ١٥٨/٦.
(٢) سورة الأنفال: ٣٨.

فجاء رجل فقال يا رسول الله، إني أصبت حدًا فأقمه عليَّ. قال: ولم يسأله عنه. فحضرت الصلاة، فصلى مع النبيِّ ﷺ، فلما قضى النبي ﷺ الصلاة قام إليه الرجل فأعاد قوله. قال: أليس قد صليت معنا؟ قال: نعم. قال: فإن الله - عز وجل - قد غفر لك ذنبك.

فهذا لما جاء تائبًا بنفسه من غير أن يُطلب غفر الله له ولم يقم عليه الحدّ الذي اعترف به، وهو أحد القولين في المسألة، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، وهو الصواب.

فإن قيل: ماعز جاء تائبًا والغامدية جاءت تائبة وأقام عليهما الحدّ. قيل: لا ريب أنهما جاءا تائبين، ولا ريب أن الحد أقيم عليهما وبهما احتج أصحاب القول الآخر. وسألت شيخنا عن ذلك فأجاب بما مضمونه بأن الحدّ مطهر، وأن التوبة مطهرة، وهما اختارا التطهير بالحدِّ على التطهير بمجرد التوبة، وأبيا إلا أن يُطهَّرا بالحدِّ، فأجابهما النبي ﷺ إلى ذلك. وأرشد إلى اختيار التطهير بالتوبة على التطهير بالحد فقال في حق ماعز: «هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه»، ولو تعين الحدُّ بعد التوبة لما جاز تركه، بل الإمام مخير بين أن يتركه كما قال لصاحب الحدِّ الذي اعترف به «اذهب فقد غفر الله لك» وبين أن يقيمه كما أقامه على ماعز والغامدية لما اختارا إقامته، وأبيا إلا التطهير به؛ ولذلك رددهما النبي ﷺ مرارًا وهما يأبيان إلا إقامته عليهما. وهذا المسلك وسط بين مسلك من يقول: لا تجوز إقامته بعد التوبة ألبتة وبين مسلك من يقول: لا أثر للتوبة في إسقاطه ألبتة. وإذا تأملت السنة رأيتها لا تدلُّ إلا على هذا القول الوسط، والله أعلم[1].

(١) إعلام الموقعين: ٢/٦٠.

أما الأحاديث فهي عديدة، منها ما يظهر منه العموم في الجرائم الأخلاقية التي ليس فيها حق شخصي، ويرغب الإسلام الشهود في الستر على المتهم، ولا يشجع على الرفع إلى القاضي؛ حيث جاء في حديث هزال الذي رواه مالك في الموطأ، وكان هزال قد جاء يذكر عن رجل أنه زنى، فقال ﷺ: «**يا هزال لو سترته بردائك كان خيراً لك**».

ولهذا قال الكمال بن الهمام: إن الشهادة بالحد مكروهة كراهة تنزيه؛ لأن الستر مندوب إلا في حال المتهتك المعلن بالفاحشة[١].

ثانيًا: إعفاء غير المسلم من عقوبة جرائم الأخلاق التي ليس فيها حق شخصي على خلاف.

قال ابن عابدين في الحاشية عازيًا لشرح السير: وذكر أيضًا أن المستأمن في دارنا إذا ارتكب ما يوجب عقوبة لا يقام عليه إلا ما فيه حق العبد من قصاص وحد قذف (٣ / ٢٤٩).

وذلك فيما يبدو احترامًا لعقيدته الدينية التي يستحل فيها ذلك الفعل، ووفاء بعهد الأمان، وهذه درجة من التسامح لا توجد في أي تشريع وضعي أن يمنح الأجنبي حقوقًا أفضل من حقوق المواطن.

وللعلماء أقوال في هذه المسألة وتفاصيل تراجع في كتب الفقه.

---

(١) حاشية الشلبي على الزيلعي: ٣ / ١٦٤؛ والبهنسي: السياسة الجنائية، ٣٧١.

وبالتالي فإن الضجة المثارة حول قسوة الإسلام في جرائم الأخلاق لو اعتبرت المعالجة الإسلامية في شموليتها المتمثلة في عدم الرفع إلى المحاكم أصلاً، والأمر بالستر وبتأثير التوبة وفي صعوبة الإثبات، لتحولت من استغراب إلى إعجاب ومن اشمئزاز إلى اعتزاز، ولأدركنا أن العقوبة الشديدة هي في الحقيقة تهديدية لردع المجرم وحماية المجتمع.

تلك إشارات سريعة تظهر إلى أي مدى يتفوق التشريع الإسلامي على التشريعات البشرية في الرأفة بالإنسان وإصلاح المجرم عن طريق التوبة ومحاربة الانحلال من حيث المبدأ بوضع عقوبة تهديدية لا تنطبق إلا في حالة نادرة وعلنية؛ حيث تصبح الجريمة عدوانًا على المجتمع.

obeikandl.com