

المحاضرة التاسعة:

إشكالية حصر الضروريات في الكليات الخمس.

إن من المعلوم أن الشرائع متفقة في أصول الدين وأساسياته، والضروريات الخمس هي أصول الدين وأساسياته.¹ قال ابن أمير الحاج: "فهي لم تهدر في ملة من الملل السالفة، بل روعيت فيها لكونها من المهمات التي نظام العالم مرتبط بها ولا يبقى النوع مستقيماً لأحوال بدونها."²

يعتبر تعريف الإمام الشاطبي للضروريات أكثر التعاريف استيعاباً حيث عرفها بأنها: "التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوات النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين."

وبذلك فإن هذا التعريف يتحدد بالتهارج وفوت الحياة في الدنيا والخسران في الآخرة، فلا عيش ممكن دونها.

إضافة بعض الضروريات عند المتقدمين والمتأخرين:

عند المتقدمين: يمكن القول أن النظر النقدي للمتقدمين إلى الضروريات الخمس، لا يخرج عن أمرين:

- إما نقد الحصر دون إضافة مقصد جديد.

- أو إضافة بعض الضروريات نحو إضافة مقصد العرض.

وبالنسبة للاتجاه الأول نجد أن بعض الباحثين المعاصرين يعتبر ابن تيمية من المنتقدين لمبدأ حصر الضروريات، يقول د. يوسف البدوي: "إن ابن تيمية غير حريص على تقسيم المقاصد إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، بل المقاصد عنده تشمل الأقسام السابقة كلها ويطلق عليها المقاصد والمصالح."³

فلقد ذكر ابن تيمية مجموعة من المقاصد ومنها: محبة الله، وخشيته، والإخلاص له، و

¹ - عبد الكريم صالح العجيل: الضروريات؛ إشكالية الحصر والترتيب، مجلة كلية الشريعة والقانون، الجامعة الأسمرية الإسلامية، العدد الأول، سنة 2018م، ص 156.

² - التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، 191/3.

³ - عبد الكريم صالح العجيل: المقال السابق، ص 170.

الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين.¹

أما بالنسبة للاتجاه الثاني نجد على رأس المقاصد الكلية الخمس إضافة كلية حفظ العرض ومن القائلين بذلك القرافي، ابن السبكي، الشوكاني وغيرهم وقد زاد بعض المتأخرين سادسا: وهو حفظ الأعراض فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما قدي بالضروري فهو بالضروري أولى وهو قول الشوكاني وجماعة. ولهذا يقول قائلهم:

يهون علينا أن تصاب جسومنا * وتسلم أعراضنا لنا وعقول.

ولتحرير المسألة كان من اللازم النظر في انطباق معايير الضروريات على مقصد العرض فليس الخلاف حول أهميته، وإنما حول ضروريته. فهل يلزم من فقدانه تهارج وفساد وفوت حياة؟

فإذا حصل في مجتمع أن بلغ العرض هذه الرتبة وانطبقت عليه هذه المعايير فإنه يرقى الى مستوى الضروري، وعدم انطباق معيار ضرورية المقصد جعل العلماء لا يعدونه مقصدا ضروريا وإنما حاجيا وهو ما ذهب اليه ابن عاشور.

"وأما عد العرض من الضروري فليس بصحيح والصواب أنه من قبيل الحاجي وإن الذي حمل بعض العلماء مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع على عده في الضروري هو ما رأوه من ورود حد القذف في الشريعة ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وما في تفويته حد."

وهذا ما انتهى اليه الريسوني إذ قال: "والحقيقة أن جعل العرض ضرورة سادسة توضع الى جانب ضرورات الدين، النفس، النسل، العقل، المال" إنما هو نزول بمفهوم الضرورات ولمستوى ضرورتها للحياة البشرية (...). ولو جاز لنا أن نضيف ضرورة العرض لجاز لنا -من باب أولى- أن نضيف ضرورة الإيمان، وضرورة العبادة، وضرورة الكسب، وضرورة الأكل... الى غير ذلك من الضرورات الحقيقية المندرجة في الضرورات الخمس والخادمة لها، والحق أن ما كان هذا شأنه فهو مكمل للضروري.²

وكذلك بخصوص ما ذكره ابن تيمية من المقاصد كمحبة الله وخشيته إنما هو راجع الى حفظ الدين فيما يتعلق بالله، وفيما يتعلق بالعبد وكذلك ما ذكره من الوفاء بالعهد، وصلة الأرحام وحقوق الجيران وغيرها فهي راجعة الى حفظ الدين، وحفظ الضروريات الخمس الباقية فهي وسائل ومكملات لحفظ الضروريات الخمس شأنها

شأن باقي الأخلاق.¹

عند المعاصرين:

تعتبر مسألة حصر الضروريات في عدد معين من أبرز القضايا التي أثارت إشكالات على مستوى الاجتهاد في المقاصد بغية تفعيلها في الواقع؛ يقول د. أحمد الريسوني: "فحصر الضروريات في هذه الخمسة وإن كان قد حصل فيه ما يشبه الاجماع يحتاج الى اعادة النظر والمراجعة".²

ولا خلاف في ان المقاصد المضافة تحتل أهمية بالغة وقد أعلى الدين من شأنها؛ لكن هل ترقى هذه الاضافات الى مستوى المقاصد الضرورية أم لا؟

لذا وجب التمييز بين نوعين من الإضافات عند المعاصرين:

- إضافات بعض المقاصد دون نسبتها الى الضروريات الخمس، او عدها ضرورية ك الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي حيث نجد الامام ابن عاشور يشير الى أنواع من المقاصد العامة: الفطرة، السماحة، الحرية، المساواة، وعلال الفاسي الذي نادى بعدد من المقاصد: الفطرة، السلام، اتلكرامة، لكنه لم يضيف صفة الضرورية عليها، و كالدكتور طه جابر العلواني الذي عمل على بيان المقاصد الشرعية العليا الحاكمة والمتمثلة في: التوحيد- التزكية- العمران.
- وإضافات تروم الزيادة على الضروريات الخمس لأن أصحابها ينتقدون مبدأ الحصر الخماسي الدكتور: جمال الدين عطية، و الدكتور عبد المجيد النجار وغيرهم.

وسنقف عند هذه الاضافات للمقاصد الضرورية عند كل منهما:

أولاً: الضروريات عند د. جمال الدين عطية.

انتقل الدكتور في اعادته لعد الضروريات الخمس من الفصل الذي تناول فيه: من الضروريات الخمس الى المجالات الأربع، تتمثل هذه المجالات في:

1- مقاصد الشريعة فيما يخص الفرد.

2- مقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة.

3- مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة.

¹ - مقاصد الشريعة عند ابن تيمية للبدوي، ص 261.

4- مقاصد الشريعة فيما يخص الانسانية.

وعد تحت كل مجال ست مقاصد ليصير مجموعها أربع وعشرين مقصدا ولقد تم بيانها وشرحها عند الحديث عن الفكر المقاصدي عند جمال الدين عطية.

ثانيا: الضروريات عند د. عبد المجيد النجار.

انطلق د. عبد المجيد النجار من تحديد مفهوم جديد للضروري ينطلق من مبدأ الاستخلاف في الأرض يقول في تعريف الضروريات: "تلك المقاصد التي يتوقف عليها قيام الإنسان بمهمة الخلافة في الأرض بحيث لو لم يكن لها تحقق ما استطاع الإنسان أن يقوم بهذه المهمة بما يدخل على حياته الفردية والجماعية من الفساد الذي يفضي به الفرد وبالمجتمع الى التلاشي أو إلى العطالة عن انجاز ما تتطلبه الخلافة من انتظام في الحياة وتعمير في الأرض فإذا هي تحققت واستطاع فيها الإنسان الحفاظ على الحياة؛ فإنها تكون حياة شبيهة بحياة الأنعام، بعيدة عما أراد الشارع منها".¹

ثم يقول بعد سرد الأقسام المعروفة للمقاصد (الضرورية، الحاجية، التحسينية) أنها لا تعدو أن تكون اصطلاحات مفيدة في الدرس ولكنها غير نهائية ولا هي ملزمة، ويمكن للباحث في هذا العلم أن يطور منها بما يقتضيه تطور البحث ومقتضياته، وبما يقتضيه تطور الحياة وتوسع مجالاتها، ويرى الدكتور ضرورة إضافة مقصد حفظ إنسانية الإنسان ويرى أن مقصد حفظ النفس كما ورد في المدونة المقاصدية لا يستوعب املعاني التي يتضمنها مقصد حفظ إنسانية الإنسان.

كما يرى ضرورة إضافة مقصد حفظ البيئة، ويؤكد أنه غير مندرج في أي واحد من الكليات الخمس.

ولقد رد د. الريسوني أحمد على هذه الإضافات بقوله: "أنا لا أقلل من شأن أي قضية من القضايا المذكورة ولا أشك في كونها كلها ضروريات، ولكنني أزعّم أنها كلها يمكن إدراجها ضمن الضروريات الخمس لأنها إما مركبة من الضروريات الخمس وما ركب من الضروريات فهو منها ولا يخرج عنها، وإما أنها من وسائلها ومكملاتها.

فنحن قد نكون بحاجة فقط الى توسيع مضامين الضروريات الخمس وتحديث مفرداتها ووجوه حفظها والتنبيه على مكملاتها ووسائلها".²

¹ عبد المجيد النجار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص...

² - أحمد الريسوني:.....

المحاضرة العاشرة:

الفكر المقاصدي عند الاتجاهات الحداثية.

-التعريف بالمشروع الحداثي.

الحداثة مصطلح ظهر في المجال الثقافي والفكري والتاريخي، والحداثة أو العصرية: "تحديث وتجديد ما هو قديم، وهو مصطلح يدل على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة، حيث يمكن تقسيم التاريخ الى خمسة أجزاء: ما قبل التاريخ، العصور الوسطى، العصر الحديث، العصر ما بعد الحديث".¹

لقد كانت إشكالية النهضة هي الشاغل المركزي الذي شغل الفكر العربي والإسلامي المعاصر منذ اتصاله بالفكر الغربي، وتغلب الغرب على الشرق الإسلامي. وتزداد في العصر الحالي في المجال العربي والإسلامي وثيرة المقاربات، والمناقشات الفكرية لثنائية الإسلام والحداثة، التي تشهد اهتماماً ملحوظاً على مستويات عديدة، ولا تنفصل هذه الثنائية عن تلك الثنائيات المتعاقبة بحسب الأزمنة من وقت لآخر مخلقة معها العديد من المقاربات والمناقشات الجدالية.

ويتفق منظرو الفكر الحداثي وينطلقون من منهجية معرفية واحدة، وهم يتوزعون على خريطة العالم العربي من تونس الى الجزائر الى المغرب الى مصر والشام، ونجد من أبرزهم:

- محمد عابد الجابري، المفكر المغربي (1936-2010م)

- محمد أركون، المفكر الجزائري (1928-2010م)

¹ - انظر، موسوعة ويكيديا الحرة.

- ادونيس علي أحمد سعيد، المفكر السوري (1930م)

- حسن حنفي، المفكر المصري (1935م).

- عبد الله العروي، المفكر المغربي (1933م).

- نصر حامد أبو زيد، المفكر المصري (1943-2010م).

- عبد المجيد الشرفي، المفكر التونسي.

ولعل من نافلة القول بأن الفكر الحداثي حين جعل من مشروعه إعادة قراءة التراث المتمثل في نقد أصوله المعرفية؛ لم يكن غرضه تقديم قراءة يريد أن تتوافق مع معطيات التاريخ الحديث فحسب بل يريد تدمير عائق التراث أمام الحداثة، فالفكر الحداثي يؤكد أنه لا يمكن أن تلتقي الحداثة مع التراث لأن منطق التفكير والتصورات عند كل منهما يختلف اختلافا جذريا. يؤكد الدكتور الجابري ههنا على أن العائق أمام العقل العربي في سلوك سبيل النهضة يكمن في سلطة التراث والتي تتمثل في السلطات الثلاث: سلطة النص، وسلطة السلف، وسلطة القياس.

كما يرى الفكر الحداثي العربي أن الخروج من هذا الذي اعتبره مأزقا منهجيا يكون من خلال محاولة التأسيس للتفكير والنظر في أصول الإسلام على قانونين يشكلان منطق النظر والتفكير الحداثي وهما: قانون الأنسنة، وقانون التاريخية.

ولا شك في أن التجديد يمثل مساراً لا بُدَّ منه عند الكثير ممّن يسعى إلى تطبيق الشريعة.¹ وقد علق عليه الكثير من المفكرين نهضة العالم الإسلامي ومواكبته للتطورات الراهنة المتسارعة التجدد. وإن اختلفت وجهات الأنظار بين داعٍ للتجديد على أسس المنهج الحداثي،² أو الأصولي الذي يرى من التجديد استمراراً وممارسة وتفعيلاً، لا إقصاء وتهميشاً. فالعودة إلى الفهم الأصيل ليست إلا رجوعاً للمصادر الأصلية ومساهمة في الاجتهاد تجاوزاً لأحادية النظر. وتكريساً لطبيعة الاختلاف البشرية وهدماً لتقديس

¹ - "تنزيل تعاليم الدين شامل على حياة الفرد والمجتمع، بحيث تغدو الحياة مهتدية في كل شعابها بهدي الدين، جارياً على مقتضيات تعاليمه في السيرة الفردية، وفي سائر أنواع التعامل الاجتماعي، والاقتصادي والسياسي والقانوني والإنساني والكوني".
قطب مصطفى سانو: المرجع السابق، 135.

² - انظر على سبيل المثال، حمادي زويب: جدل الأصول والواقع، تقديم: عبد المجيد شرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 1/2009م، 824-823.

وزارة الثقافة والمحافظة على التراث: الحداثة وتجديد الفكر الديني، الفرص والتحديات. وقائع الندوة التي انتظمت يومي: 10 و11 ماي 2005م، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة. تونس، مطبعة الرشيد. 2007، د.ر.ط.

الموروث البشري؛ باعتباره جهداً قابلاً¹ للأخذ والرد.¹

وقد شمل الحديث عن التجديد شتى مجالات التفكير الديني² وعلى رأسها أصول الفقه³ الذي عُدَّ منهجاً استنباطياً للأحكام الشرعية المنظمة لحياة الفرد والمجتمع على شتى الأصعدة.

ولا شك أن موضوع المصلحة مبحث عتيق في الدراسات الأصولية، بغض النظر عن كونها أصلاً⁴ مستقلاً⁵، أو تابعاً، حقيقياً أو وهمياً.

فالملاحظ والمتبع لنداءات التجديد، مع اختلاف مشاربها وما جسدت في مشاريعها

¹ - انظر، حمادي ذويب: المرجع السابق، 803.

انظر،

زكي الميلاد: الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، ط1/ 2010م، 139-140.

² - ومنه أصول الدين، انظر مثلاً⁶ ما كتبه محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، د. ر.س.ط.

وتجدر الإشارة إلى أن: "الإسلام ليس مجموعة أفكار، لكنه وحي منزل من رب العالمين في القرآن العظيم، وفي سنة النبي الكريم (صلى الله عليه وسلم) الذي لا ينطق عن الهوى "إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى"، [النجم:04]. أما الفكر فهو قابل للطرح والمناقشة، قد يصح وقد لا يصح لهذا فلا يجوز أن يطلق عليه فكر، لأن التفكير من خصائص المخلوقين والفكر يقبل الصواب والخطأ والشريعة معصومة من الخطأ، ولا يقال كذلك المفكر الإسلامي، لأن العالم الذي له رتبة الاجتهاد والنظر مقيد بحدود الشرع فليس له أن يفكر فيشرع وإنما عليه البحث وسلوك طريق الاجتهاد الشرعي لاستنباط الحكم."

بكر بن عبد الله أبو زيد: معجم المناهي اللفظية ويليه فوائد في الألفاظ. دار العاصمة للنشر والتوزيع. ط1417/3 هـ- 1996م، 431.

³ - يمثل أصول الفقه منهجاً تفرّد بإبداعه العلماء المسلمون كضابط لاستنباط الأحكام على غرار علم النحو والصرف الذي أنشأ لضبط اللغة، والعروض لضبط الشعر. وتزامن تطور ذلك العلم (أصول الفقه) مع حركة التدوين التي شهدتها الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها خلال القرن الخامس الهجري. يقول ابن خلدون: "اعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة وهو النظر في الأدلة الشرعية، من حيث تؤخذ منها الأحكام والتأليف وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب والسنة (...) ومن بعده صلى الله عليه وسلم تعذر الخطاب الشفاهي (...) فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهم وينظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك (...) وألحق بعضهم بهذه الأربعة أدلة أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها لضعف مدركتها وشذوذ القول فيها."

ابن خلدون: المصدر السابق، 502.

ولقد كان لتمييز هذا العلم على مستوى الضبط والتأصيل تأثيرٌ على عدد من المؤلفين في الدراسات القانونية وتبني علم أصول القانون على غرار علم أصول الفقه، وتلمس الباحثة ذلك من خلال ما كتبه، مصطفى محمد الجمال: تجديد النظرية العامة للقانون، نحو توظيف أصول الفقه الإسلامي في بناء أصول القانون، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002.

كما ألاحظ في المقابل محاولة لتقنين أصول الفقه كما في محاولة كل من مصطفى إبراهيم الزلمي، علي أحمد صالح المهداوي، أصول الفقه في نسيجه الجديد وتطبيقاته في التشريعات القانونية وخاصة القانون المدني الأردني رقم 43 لسنة 1976م، المركز القومي للنشر، الأردن، ط1/1999.

محمد زكي عبد البر: تقنين أصول الفقه، صاغه لأول مرة لتيسير الإمام بعلم أصول الفقه وليكون منه مقدمة للتقنيات الإسلامية المرجوة، مكتبة دار التراث، القاهرة. ط1/ 1409هـ- 1989م.

وانظر،

محمد عابد الجابري: الفقه والعقل والسياسة، الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة شهرية، مركز الإنماء القومي، بيروت، شباط، 1983، ع24، 17-27.

المتعددة؛ يجزم بمدى أهمية هذا الموضوع -تجديد أصول الفقه بربطه ربطاً وثيقاً بالمصالح جلباً ودفعاً- وكونه من أولويات ركائز تلك المشاريع، فكان أن اتفقت الغاية، وغدت التفرقة بين خلفيات كل مشروع من الصعوبة بمكان.

كما أورت هذا الاتحاد -الدعوة إلى التجديد من خلال اعتبار المصالح- مُنزلاً خطيراً، يستدعي الحذر في الاعتبار والرد والجمع والفرق بين أهداف تلك المشاريع وخلفياتها وركائزها.

و يقوم التصور الحدائي للمقاصد على اعتبار المدخل المقاصدي والفكر المصلحي سبيلاً للوصول إلى المضامين الحدائية، والتخلص من عبء الفكر الأصولي ذي القيود والعوائق في أعمال العقل في التأويل والتشريع، متخذاً منهج الصحابة في التشريع مثلاً يحتذى خاصة الاجتهادات العمرية.¹

وينطلق المفكر المغربي محمد عابد الجابري في تعامله مع التراث من رؤية نقدية تهدف إلى تجاوز وقطع مع التراث، والتموقع في موقع جديد يستجيب لمتطلبات الحداثة معتمداً على المنهج التفكيكي في دراسته للتراث لتحويل المطلق والثابت إلى نسبي ومتغير خاضع لظروف الزمان والمكان ويحدد الجابري مكونات التراث في: اللغة، الشريعة، العقيدة والسياسة.²

الموقف الحدائي من مقاصد المتقدمين والمعاصرين:³

تعددت أوجه الآراء التي تناولت مقاصد المتقدمين على العموم والشاطبي على الخصوص بين التضخيم المعرفي الاستمولوجي لأعمال الشاطبي والانتقاص من أعمال الأخير.

فبينما اعتبر الجابري أن الإمام الشاطبي شكل قطيعة ابستمولوجية مع الشافعي وكذا لأصوليين من بعده كونه دعا لبناء أصول الفقه على المقاصد بدل بنائها على استثمار الألفاظ، ويعد هذا التضخيم للمقاصد ممهداً لاعتبارها بديلاً للأحكام الشرعية، وأصلاً جديداً من الأصول، ولا يخفى على الناقد الحصيف مغالطة هذا التقييم الحدائي للمقاصد، فما وضعه الشافعي لا يتعارض مع آلية المقاصد التي تعني الوعي بمآلات الأحكام وأثرها في الواقع الإنساني.

أما الانتقاص من أعمال الشاطبي فتتمثل في موقف جورج طرابيشي حيث يرى الأخير

¹ - انظر، محمد البوسيفي، الجابري والقراءة الحدائية لمقاصد الشريعة، أخبار من الجزيرة 2017/10/02.

² - محمد البوسيفي: المرجع السابق.

³ - منة الله علي: حفریات الحداثة في الحقل المقاصدي.

أن الامام الشاطبي ما هو في الحقيقة الا الامام الشافعي نفسه مع ملاحظة أن العصر الذي صنف فيه الشاطبي كان أكثر انحطاطا من العصر الذي صنف فيه الشافعي باعتبار أن الشاطبي لم يراع المعاني والمقاصد كما ينبغي لمراعاته أحيانا للنصوص بحرفيتها.

ولقد توجت الكتابات المعاصرة المقاصد الشرعية وجعلتها على رأس الأدلة الشرعية وتشكل الضمانة لفاعلية التشريع، وأساس الإصلاح في التراث والانعقاد من حرفية النصوص.

وفي واقع الأمر إن الحداثيين ينطلقون في حفرياتهم المعرفية من المناهج اللغوية، ولا يخفى أن المناهج البنيوية والتفكيكية المعتمدة لديهم لا تبدي أي اهتمام لغايات المؤلف من تأليفه أو المعاني التي يرمي إليها ويطلق على ذلك "رولان بارت"، "موت المؤلف".

وعليه تنقطع صلة المؤلف بنصه في اللحظة التي يفرغ فيها من كتابة النص، وهذا الموت سينجم عنه ولادة في الطرف الآخر وهو القارئ الذي سيستبجح النص ويكون صاحب الكلمة النهائية حول مرادات المؤلف. أما المعاني التي من الممكن أن تستفاد من النص فهي لم تنبعث من صاحب النص بل من القارئ وبدون أي شروط تذكر. ومعلوم أيضا أن الحداثيين يطبقون المناهج اللغوية على النصوص الشرعية فيتبين أن المقاصد التي دعا لها الحداثيون ليست مقاصد صاحب الشرع وإنما مقاصد قارئه.¹

فالمقاصد المرحب بها عند الحداثيين هي المقاصد البشرية المبنية على المصلحة و المنفعة لتصبح مقاصد اسلامية باسمها ومادية براغماتية بحقيقتها. وخطورة البراغماتية في الدين والتشريع هي النبوة والاعتبارية المتجاوزة، وما ينجم عن هذه النسبية من فوضى في التشريع فيفقد حينئذ أهم سماته الخادمة للبشرية وهي الالتزام والضبط ليبقى الهوى وحده ملزم وانى للأهواء ان تتفق.²

¹ -منة الله علي: المرجع السابق.

² -منة الله علي: المرجع السابق.

المحاضرة الحادية عشر:

مقاصد الشريعة وحقوق الانسان.

نشأة حقوق الانسان:

مصطلح حقوق الإنسان من المصطلحات الحديثة التي لاقت استعمالاً واسعاً على مستوى التقنيات الوضعية الوطنية والدولية.

فلقد ظهر هذا المصطلح مع القرن السابع عشر حين بدأ الكاتب البريطاني جون لوك يكتب تحت هذا العنوان "حقوق الانسان"¹

ولم تكن حقوق الإنسان في العصور الوسطى أحسن مما كانت عليه من قبل حيث برزت مظاهر امتهان كرامة الانسان وانتهاك حقوقه من خلال التشريعات والأنظمة الظالمة من ذلك إقطاع الأرض وامتيازات النبلاء ورجال الكنيسة، واستعباد الطبقات الأخرى و العقوبات الوحشية والتعذيب ومحاكم التفتيش وغيرها من وسائل إبادة الانسان.²

وفي بداية القرن الثالث عشر الميلادي بدأت الدول بإعلان ما للإنسان من حقوق ففي بريطانيا صدرت الوثيقة الكبرى سنة 1215م نتيجة لثورة على طبقات الملك. وفي سنة 1628م تمت هذه الوثيقة بوثيقة أخرى هي عريضة الحق عام 1679م واتبعت بوثيقة إعلان الحقوق سنة 1701م وتبع ذلك إعلان حقوق الانسان من خلال اعلان الاستقلال ا لأمرىكى الصادر سنة 1776م.³

ولعل الخطوة الكبرى في هذا هو صدور إعلان حقوق الانسان والمواطن في فرنسا سنة 1789م في اعقاب الثورة الفرنسية إذ تضمن هذا الاعلان النص على كثير من الحقوق و الواجبات [كحق الحرية والتملك والأمن ومقاومة الاضطهاد، وأن الشعب هو مصدر

¹ - محمد أحمد محمد فرج عيطة حقوق الانسان بين هدي الرحمن واجتهاد الانسان، مكتبة ابن كثير، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1/1426هـ-2005م، ص37.

² - محمد أحمد محمد فرج عيطة: المرجع نفسه، ص 44.

³ - محمد أحمد محمد فرج عيطة: المرجع السابق، ص45.

السلطات....¹

وكان غاية ما وصل إليه الفكر البشري في مجال حقوق الإنسان هو ما تضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حيث اعتبر قمة ما وصلت إليه المدنية الحديثة في مجال حقوق الإنسان.²

حقوق الانسان في الشرع وفي المواثيق الدولية:

ولقد راعى الاسلام حقوق الانسان حيث أولى للإنسان مكانة عظيمة إذ جعله خليفته في الأرض.

ومن خصائص ومميزات حقوق الانسان في الاسلام:³

- أنها تنبثق من العقيدة الإسلامية.

- أنها منح إلهية وليست حقوقا طبيعية.

- أنها شاملة لكل أنواع الحقوق سواء السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية.

- أنها ليست مطلقة بل مقيدة بعدم التعارض مع مقاصد الشريعة أو عدم الاضرار بمصالح الجماعة.

ولقد ذكر الاعلان العالمي لحقوق الانسان مجموعة من الحقوق، كما تضمن العهد الدولي للحقوق السياسية والاجتماعية والثقافية الكثير منها، وهي:

حق الحياة، حق الكرامة، حق المساواة، حق الحرية، حق الأخوة الانسانية، الحق في حسن المعاملة وعدم القهر أو التعذيب، حق العدالة، حق الأمن، الحق في سرية الحياة الخاصة، حق التملك، حرية الفكر والاعتقاد، حق التنقل، حق اللجوء، حق الاجتماع وتكوين الاحزاب، حق المشاركة في الحياة العامة، حقوق الأقليات، الحق في العمل و الضمان الاجتماعي، الحق في الرعاية الصحية، الحق في التعليم والثقافة، حق الشعب في تقرير المصير، الحقوق الخاصة بالمرأة، حق رعاية الأطفال وتربيتهم.

تعريف الحق في الفقه الاسلامي والقانون الوضعي:

لم يول فقهاء الشريعة الإسلامية المتقدمين⁽⁴⁾ اهتماما بتعريف الحق كما فعل الأصوليون

¹ - محمد أحمد محمد فرج عيطة: المرجع السابق، ص 45.

² - محمد أحمد محمد فرج عيطة: المرجع السابق، ص 46.

³ - محمد أحمد محمد فرج عيطة: المرجع السابق، ص 52.

⁴ - أطلقه الفقهاء على عدة إطلاقات ومنها:

مرافق العقار كحق الشرب وحق المسيل وحق التعلي في مقابلة العين عند الحنفية وعلى آثار العقود (حقوق العقد)

فلقد عقد هؤلاء بابا خاصا بالحق، عند حديثهم عن أركان الحكم الشرعي، "المحكوم به". ولقد عرف الشيخ الكنوي في حاشيته قمر الأقمار على كتاب نور الأنوار في شرح المنار في أصول الفقه، الحق بأنه "حكم يثبت"⁽¹⁾.

كما عرف القرافي: حق الله بأنه أمره ونهي، وحق العبد مصلحه⁽²⁾.

وعرف حافظ الدين النسفي حق الله بأنه: "ما تعلق نفعه بالعموم، وإنما نسب إلى الله تعظيما لأنه متعال عن أن ينتفع بشيء."⁽³⁾

وجاء في كشاف اصطلاحات الفنون: "واعلم أن الأصوليين قد يقولون هذا حق الله وهذا حق العبد. فحق العبد عبارة عما يسقط بإسقاط العبد كالقصاص، وحق الله ما لا يسقط بإسقاط العبد، كالصلاة والصوم والجهاد وحرمة القتال في الأشهر الحرم، والحج والإفراق في سبيل الله"⁽⁴⁾.

ويمكن تقسيم تعريفات المتقدمين، والمتأخرين للحق إلى ثلاثة اتجاهات:

1-تعريف الحق بأنه حكم.

وإلى ذلك ذهب الإمام القرافي، من خلال تعريفه للملك-باعتباره حق من الحقوق- حيث قال: "الملك حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة يقتضي تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالملوك، والعوض عنه من حيث هو كذلك."⁵

وقيده بأنه حكم شرعي لأنه يتبع الأسباب الشرعية، ويرى الإمام القرافي أنه من أحد الأحكام الخمسة وهو إباحة خاصة في تصرفات خاصة. وأخذ العوض عن ذلك المملوك على وجه خاص. قال: "ولذلك قلنا أنه معنى شرعي مقدر"⁶، يريد أنه متعلق بالإباحة و التعلق عديمي من باب النسب والإضافات التي لا وجود لها في الأعيان، بل في الأذهان

ويطلق عند الجمهور ويراد به حق الاختصاص وهو عبارة عما يختص مستحقه بالانتفاع به ولا يملك أحد مزاحمته، وهو غير قابل للشمول والمعاضات. ولا يقيده الحنفية بالاختصاص فيقولون الحق.

أنظر: داماد أفندي: مجمع الأنهر، 90/2

علي الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية، 09.

فتح الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 185.

¹ -- مصطفى أحمد الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد (المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، هامش ص13

² - الفروق، 140/1. ولقد أشار القرافي أنه من باب إطلاق الأمر على متعلقه، فأطلق الحق على متعلقه الذي هو الفعل. أنظر: المصدر نفسه، 141/1.

³ -البحر الرائق، 227/6.

⁴ -التهانوي، 330/2.

⁵ -المصدر السابق، 208/1.

⁶ -المصدر السابق، 209-215/1.

فهو أمر يفرضه العقل كسائر النسب والإضافات كالأبوة والنبوة وغير ذلك.¹

قوله مقدر: يرجع إلى تعلق إذن الشرع، والتعلق عديمي ليس وصفا حقيقيا بل يقدر في العين أو المنفعة عند تحقق الأسباب المفيدة للملك

ولا يلزم من كونه سببا للانتفاع أن يكون من خطاب الوضع فكل حكم شرعي سبب لمسببات تترتب عليه من ماثوبات وتعزيرات ومؤاخذات، وكفارات ... إلخ. والضابط في ذلك أن الخطاب متى كان متعلقا بفعل مكلف على وجه الاقتضاء والتخير فهو من خطاب التكليف. ومتى لم يكن كذلك فهو من خطاب الوضع²، كالزوال مثلا سبب لوجوب الظهر.³ وقد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف.

في العين أو المنفعة: فإن الأعيان تملك كالبيع. والمنافع كالإجازات.⁴

يقتضي تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالملوك: قيد ليخرج التصرف بالوصية، وتصرف القضاة في أموال الغائبين والمجانين. فإن هذه الطوائف لهم التصرف بغير ملك.⁵

والعوض عنه: قيد ليخرج به الإباحات في الضيافات.⁶ فإن الضيافة مأذون فيها وليست مملوكة على الصحيح، ويخرج أيضا الاختصاصات بالمساجد... فإن هذه الأمور لا ملك فيها، مع المكنة الشرعية من التصرف في هذه الأمور.⁷

من حيث هو كذلك: إشارة إلى أنه يقتضي الانتفاع والعوض من حيث هو، وقد يتخلف عنه لمانع، أو بسبب خارجي يقتضي المنع من التصرف كالمحجور عليهم. ولا تنافي بين

¹ -المصدر السابق، 209-215/1.

¹ - يرى ابن الشاط أن الملك من الأحكام الوضعية وليس من الأحكام التكوينية، أنظر إدرار الشروق على أنواع الفروق، 209/1.

- المصدر السابق، 2.217/1.

⁴ -القرافي: المصدر السابق، 210/1.

⁵ -القرافي: المصدر السابق، 210/1.

⁶ -بين الإمام القرافي أن الملك لا بد فيه من سلطان التصرف من حيث الجملة وأن علاقة الملك والتصرف علاقة عموم وخصوص وجهي. فقد يجتمع الملك والتصرف، وذلك في حق البالغين الراشدين النافذين للكلمة الكاملين الأصاف. وقد ينفرد الملك عن التصرف كالمحجور عليه، يملك ولا يتصرف، والصبيان والمجانين. وقد يوجد التصرف بدون الملك كالوصي والوكيل والحاكم وغيرهم يتصرفون ولا ملك لهم. الفروق، 208/1.

ولقد اعتبر ابن الشاط أن الملك لا بد فيه من الانتفاع لا التصرف، إدرار الفروق على أنواع الفروق، 213/1 والتصرف الذي اشتراطه الإمام القرافي إنما هو تصرف من حيث الجملة فلا تنافي بين القبول الذاتي والاستحالة لأمر خارجي كعدم تصرف الأطفال... بخلاف الضيافات فإن عدم إمكان التصرف فيها راجع بصفة ذاتية (فساد الطعام بعد البلع). الفروق 212-213/1.

⁷ -القرافي: المصدر السابق، 210/1.

القبول الذاتي والاستحالة لأمر خارجي.¹

والقدر المفيد من كلام القرافي في تعريف الملك باعتباره حق من الحقوق هو قيده بأنه حكم شرعي. وفي ذلك إشارة إلى منشأ الحق ومصدره. لأن الحق لا يعتبر حقاً في نظر الشرع إلا إذا قرره الشارع. وتقديره إنما يكون بحكم. فمصدر الحقوق الشرع، وليس ذات الإنسان ولا العقل البشري.

¹ - ابن الشاط: المصدر السابق، 213/1
ومحمد علي ابن المرحوم الشيخ حسين، المصدر السابق، 233/1

فالإنسان في نظر الشرع لا يستحق الحق أصالة ، بل الحق منحة منه تعالى للفرد.¹

2-تعريف الحق بأنه مصلحة:

قال القرافي: "حق الله أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه".² كما عرفه جماعة من المحدثين ومنهم؛ د.محمد يوسف موسى حيث قال: "الحق مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع أولهما معا، يقررها الشارع الحكيم".³

والشيخ علي الخفيف بقوله: "الحق مصلحة مستحقة شرعا".⁴

والشيخ عيسوي أحمد عيسوي: "الحق مصلحة ثابتة للشخص على سبيل الاختصاص، ولاستثثار، يقررها المشرع الحكيم".⁵

يعتبر تعريف الحق بأنه مصلحة في حقيقة الأمر؛ من نتائج اعتبار منشأ الحق "حكم شرعي". إذ أنه سبحانه وتعالى، إنما منح الحق لحكمة هي مصلحة قصد الشارع تحقيقها بشرعيته الحق. وإلا كان المنح لغير غاية وهو عبث. والله منزّه عن ذلك. وقد أقر جمهور الأصوليين أن أحكام الله معللة بمصالح العباد.⁶

يقول الإمام الشاطبي: "فإن ما هو لله-أي من الحقوق- فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، إذ كان لله ألا يجعل للعبد حقا أصلا".⁷

ومعنى اشتغال حقوق العبد على حق الله تعالى، أن على العبد أو المكلف عند تحقيق مصالحه مراعاة مقصد الشارع، فإيراعي حق المجتمع ويتحمل بعض تكاليف الجماعة، وحاجاتها. فالحق في الشريعة الإسلامية روعي فيه حسن تصرف الفرد فيما استخلفه الله.⁸

ومما يدل على ذلك حديث النعمان بن بشير عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "مثل الواقع في حدود الله ، و المداهن فيها، كمثل قوم ركبوا في سفينة فاستهموا عليها، فركب قوم علوها و ركب قوم سفلها . و كانوا إذا استقوا , آذوهم و أصابوهم بالماء ,

¹ -انظر فتحي الدريني: المرجع السابق 187 و71..

² -المصدر السابق، 140/1.

³ -عبد السلام داود العبادي: تم اعتماده في القانون، 115/1.

⁴ -أحكام المعاملات الشرعية 30، عن عبد السلام داود العبادي: المرجع السابق 115/1.

⁵ -نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي (مقال)، 08.

⁶ -فتحي الدريني: المرجع السابق، 71.

⁷ -المصدر السابق، 316/2. أشار إليه فتحي الدريني: المرجع السابق، 71.

⁸ -عيسى عبده، بالإشتراك: الملكية في الإسلام، 141.

فقالوا : إنكم قد آذيتمونا ممّا تمرّون علينا , فأعطوا رجلاً فأساً فنقب عندهم نقبا . قالوا ما هذا الذي تصنعون ؟ قالوا: تأذيتم بنا فنقب عندنا نقباً نستقي منه. فإن تركوهم هلكوا و أهلكوا , وإن أخذوا على أيديهم نجوا و نجوا¹.

يقول د. فتحي الدريني : "ووجه الدلالة من الحديث أن الفريق الذي أراد أن يخرق السفينة، إنما يتصرف في حقه ونصيبه. وظاهر الحديث أنهم لم يقصدوا الإضرار بدليل قولهم: ولم نؤذ من فوقنا. ولكن لما كان حال تصرفهم في نصيبهم مفضيا لا محالة إلى الإضرار بمن في السفينة جميعا، أوجب على بقيتهم أن يأخذوا على أيديهم، وقاية للجماعة من مآل هذا التصرف. ولو لم يفعلوا ذلك بدافع غير شرعي"².

3-تعريف الحق بأنه اختصاص:

ذهب إلى التعريف الحق بهذا القيد جماعة من المتقدمين والمحدثين. فمن المتقدمين عرفه القابسي في الحاوي القدسي فيما نقله ابن نجيم بأنه: "اختصاص حاجز" وذلك من خلال تعريفه للملك³.

كما عرفه القاضي حسين بن أحمد المروزي في كتابه طريقة الخلاف بين الشافعية والحنفية: "اختصاص مظهر فيما يقصد به شرعا"⁴

وعرفه الجرجاني، من خلال تعريفه للملك بأنه "اتصال شرعي بين الإنسان وبين شيء يكون مطلقا لتصرفه فيه وحاجزا عن تصرف غيره فيه"⁵

ومن المحدثين عرفه د. مصطفى الزرقاء: "اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا"⁶

ود. فتحي الدريني: "اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقا لمصلحة معينة."⁷

فتعريف الحق بأنه اختصاص حاجز؛ هو أن الشيء يكون لصاحبه وحده دون غيره. بحيث يمنع غيره من الانتفاع به أو التصرف فيه⁸

¹ - اخرج البخاري كتاب المظالم , باب : هل يقرع فى القسمة و الإستهام فيه 75/2

² - المرجع السابق، 76
- ابن نجيم: الاشباه والنظائر على مذهب ابى حنيفة النعمان، 339/2. اشار إليه، فتحي الدريني: المرجع السابق، 186

³ - وهو مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم 523 فقه شافعى، اشار إليه كل من عبد الله مبروك النجار: المرجع السابق، 61. وعبد السلام داود العبادى: المرجع السابق، 141/1.

⁴ - محمد على ابن المرحوم الشيخ حسين: المصدر السابق، 234/1.

⁵ - المرجع السابق، 10/3.

⁶ - المرجع السابق، 193.

⁷ - عبد السلام داود العبادى: المرجع السابق، 171 / 1

وتعريف القاضي حسين يبرز ماهية الحق بشكل يميزه عن غيره من الحقائق الشرعية، وهو ما ذهب إليه القابسي كما تقدم في تعريف الملك. واختاره كل من د. فتحي الدريني والشيخ مصطفى الزرقاء.

ويقصد بقيد الاختصاص: الانفراد، والاستثناء وهو علاقة تقوم بين المختص و المختص به. ويخرج هذا القيد الاباحات والحقوق العامة مما هو مباح للكافة الانتفاع. بموضوعه على سبيل الاشتراك فالاختصاص هو قوام وحقيقة الحق.¹

ووصف القاضي حسين هذا الاختصاص بأنه مظهر (فيما يقصد له) يبين أن طبيعة هذا الاختصاص تقوم على وجود آثار وثمار يختص بها صاحب الحق دون غيره في الأشياء التي شرع الحق فيها. وهذه الأشياء قد تكون مادية أو معنوية.²

ولقد اشتمل تعريف كل من د. الزرقاء، ود. الدريني على قيد تقرير الشرع للاختصاص؛ لتأكيد المستند الشرعي للحق.

وقدم كل منهما شروحا لتعريفهما أذكرها مختصرة:

- العطف بحرف (أو) في تعريف د. الزرقاء (سلطة أو تكليف) يفسح مجالا لتوزيع موضوعي الحق، وهما السلطة والتكليف على موضعهما وهما الشخص والشيء. فالحق في الشيء هو سلطة لصاحبه عليه أبدا.

والحق على الشخص إما تكليف عملي، أو مالي عليه، وإما سلطة لغيره.³

أما بالنسبة لتعريف د. الدريني بأن الحق اختصاص يقرر به الشرع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقا لمصلحة معينة.

فالسلطة كما بيّن هي قرين لا ينفك عن الاختصاص، الذي أقره الشرع لصاحب الحق. قد تكون منصبة على شيء وهذا ما يسمى بالحق العيني كحق الملكية. وحق الحبس المرهون...، أو منصبة على اقتضاء أداء من آخر. وهذا هو الحق الشخصي والأداء قد يكون إيجابيا كالقيام بعمل. أو سلبيا كالامتناع عن عمل.⁴

والحق كما جاء في بعض تعريفاته القانونية: "مصلحة يحميها القانون."

¹ - انظر: عبد السلام داود العبادي: المرجع السابق 114/1.

و مصطفى الزرقاء: المرجع السابق 11/3-12.

فتحي الدريني: المرجع السابق 193/194.

² - عبد السلام داود العبادي: المرجع السابق، 114/1.

³ - مصطفى الزرقاء: المرجع السابق، 11-12/3.

⁴ - فتحي الدريني: المرجع السابق، 194.



علاقة حقوق الانسان بمقاصد الشريعة:

لقد بات واضحاً أن مقاصد الشريعة لا تكاد تنفك عن المصالح، وأنه كل ما ذكر مصطلح المقاصد إلا وارتبط ارتباطاً وثيقاً بمصالح المكلفين العاجلة والآجلة، الخاصة والعامة، الحالية والمآلية.

ومن ثم يتبين لنا العلاقة الوثيقة بين المقاصد الشرعية والمصالح، وأن الشريعة جاءت مراعية جميع مصالحه الإنسان أو حقوقه. فحقوق الإنسان مقاصد ضرورية في التشريع بحيث لو فقدت لاختل نظام الكون وفسد وعمت الفوضى وفات النعيم وحل العقاب في الآخرة.¹

حق الحياة نموذجاً:

يعتبر حق الحياة أول الحقوق الأساسية وأهمها بين حقوق الإنسان، وهو الحق الأول للإنسان، وبعده تبدأ سائر الحقوق، وعند وجوده تطبق بقية لحقوق، وعند انتهائه تنعدم الحقوق.

وحق الحياة هو حق للإنسان في الظاهر، ولكنه في الحقيقة منحة من الله تعالى الخالق البارئ، وليس للإنسان فضل في إيجادها وكل اعتداء عليه يعتبر جريمة في نظر الإسلام.

ولكن هذا الحق اعتراه الخل والخطر في أحقاب التاريخ، فكانت بعض الشرائع تجيز قتل الأرقاء، ويتولى - أحياناً - رئيس العائلة أو القبيلة أو الملك والسلطان حق الحياة والموت على الأفراد، وكان الأب - في الجاهلية - يحق له وأد البنات، ولا يزال هذا الخطر الداهم يهدد الإنسان حتى في الوقت الحاضر، وكثيراً ما يقتل الأبرياء جوراً وظلماً وعدواناً لأوهى الحجج، وأسخف المسوغات التي لا يقرها العقل والشرع، وكثيراً ما تكون حياة الإنسان محلاً للتجارب عند صنع الأدوية وأدوات التدمير الشامل. ثم جاءت المواثيق المعاصرة تؤكد على حق الحياة، فنص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ذلك، فقال: «لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه» (المادة:3)، ونصت الاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية، أنه «لكل إنسان الحق الطبيعي في الحياة، ويحمي القانون هذا الحق، ولا يجوز حرمان أي فرد من حياته بشكل تعسفي» (م:6 ف1)، ونص الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان على هذا الحق بصيغة إسلامية، فقال: «الحياة هبة الله، وهي مكفولة لكل إنسان، وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه، ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعي» (م:2 ف).

فحق الحياة حق مقدس ومحترم في نظر الشريعة الإسلامية، ويجب حفظه ورعايته وعدم الاعتداء عليه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه»، وجاء في خطبة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم

¹ - رمزي محمد علي دراز: حقوق الإنسان مقاصد ضرورية للتشريع الإسلامي، دار الجامعة الجديدة الاسكندرية، 2013. ص58-61.

حرام عليكم كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا»
 وحق الحياة مكفول في الشريعة لكل إنسان حتى للجنين.. ويجب على سائر الأفراد أولاً
 ، والمجتمع ثانياً، والدولة ثالثاً، حماية هذا الحق من كل اعتداء، مع وجوب تأمين
 الوسائل اللازمة لضمانه، من الغذاء والطعام والدواء والأمن، وعدم الانحراف. وينبغي
 على ذلك عدة أحكام شرعية نذكرها باختصار شديد:

1- **تحريم قتل الإنسان:** إلا لأسباب محددة، لأن حق الحياة مصون ومقدس بـ

النصوص القاطعة والدامغة، ولقوله تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ" **إِلَّا بِحَقٍّ** [الأنعام:151]، وقرر القرآن الكريم العقوبة المناسبة للقاتل، وهو القصاص، مع الإشارة إلى حكمته من ذلك، فقال الله سبحانه وتعالى: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" [البقرة:179]، وقال تعالى: "ي-أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ" [البقرة:178]، فإن وقع القتل خطأ فيجب الدية تعويضاً للمجني عليه وورثته، مع الكفارة على الجاني.

2- **تحريم الانتحار:** لأن الحياة ليست في الحقيقة ملكاً لصاحبها، بل هي هبة من الله تعالى، والروح أمانة في يد صاحبها، فلا يحل له الاعتداء عليها، ولذلك اعتبر الإسلام الانتحار جريمة شنيعة، وأن لصاحبه أشد الإثم والعقاب في الآخرة، لما روى الشافعي رحمه الله، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «من قتل نفسه بشيء من الدنيا عُدَّ به يوم القيامة»

3- **تحريم الإذن بالقتل:** وهذا فرع عن الأمر السابق، ويثبت الإثم للآذن وللماذون له إن نفذ، لأن حق الحياة لا يجوز التصرف فيه إلا لله تعالى المحيي المميت.

4- **تحريم المبارزة:** وهي الاقتتال بين شخصين لإثبات حق، أو لدفع العار وإلهاة، لقوله صلى الله عليه وسلم: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، قالوا: يا رسول الله، ما بال المقتول؟ قال: كان حريصاً على قتل صاحبه»

5- **تحريم الإجهاض:** وهو قتل الجنين في الرحم، فإن حصل عمداً، وباعتداء، وجب فيه العرة، وهي نصف عشر الدية، وإن نزل حياً ثم مات فتجب فيه الدية كاملة.

6- **إباحة المحظورات للحفاظ على الحياة:** وذلك باتفاق الفقهاء للقاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات».

7- **حرمة إفناء النوع البشري:** وذلك عندما يستعر القتال بين قبيلتين أو شعبين، أو تكتل دولي ضد آخر، أو ضد شعب أو أمة، ولذلك حرص الإعلان الإقليمي لحقوق الإنسان على التحذير من هذا الوباء، وخاصة في عصرنا الحاضر الذي تطورت فيه الأسلحة الفتاكة والمدمرة، كالقنابل الذرية أو النووية أو الجرثومية أو الكيميائية أو المشعة، وغيرها من أسلحة الدمار الشامل والفتك الإجرامي الذي يصيب الأبرياء والأطفال والشيوخ حتى أثناء الحرب.

ومن هذا المنطلق حرم جمهور العلماء فكرة تحديد النسل، والقضاء على الذرية ، ولم يسمحوا إلا في صور محددة لتنظيمه وترشيده. ويلحق بحق الحياة وجوب المحافظة على الكرامة الإنسانية، لأن الإنسان جسد فيه الحياة، وروح تتسامى في العلياء، وعقل يقدر الأشياء، فلا يقتصر حق الحياة على الجسد مع المهانة والمذلة، والله سبحانه كرم بني آدم، كما سبق، وخلق في أحسن تقويم.. كما يتصل بحق الحياة احترام الإنسان الميت، فيكرم بالغسل والتكفين والصلاة عليه ودفنه، ويحرم الجلوس على القبر، ونبشه، مع وجوب وفاء ذمة الميت قبل توزيع التركة.

حق الحياة في الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان:

تنص م02 منه على أن:

- 1- الحياة هبة الله، وهي مكفولة لكل إنسان وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعي
- 2- يحرم اللجوء إلى وسائل تفضي إلى إفناء النوع البشري.
- 3- المحافظة على استمرار الحياة البشرية إلى ما شاء الله واجب شرعي.
- 4- يجب أن تصان حرمة جنازة الإنسان وألا تنتهك كما يحرم تشريحه إلا بمجوز شرعي وعلى الدول ضمان ذلك.