العدل والمساواة في الفقه السياسي لابن عاشور: دراسة في الفقه السياسي الإسلامي

عبد الحميد ظفر الحسن

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 14-12-2017 **تاريخ القبول: 17-05-2018**

ملخص البحث:

يتعلق هذا البحث بدراسة مبدأ العدل والمساواة في الفقه السياسي لابن عاشور من خلال مؤلفاته، دراسة في الفقه السياسي الإسلامي ، وقد جاء البحث في مبحثين وخاتمة.

خصصت المبحث الأول للحديث عن مفهوم العدل والمساواة في الفقه السياسي الإسلامي وأدلة مشروعيتهما.

وأبرزت في المبحث الثاني قيمة العدل والمساواة في الفقه السياسي لابن عاشور، وما ذكره - رحمه الله - من أحكام خاصة بالعدل والمساواة، مع المقارنة بآراء علماء السياسة الشرعية إن وجد.

وتضمنت الخاتمة أهم النتائج والتوصيات التي خلص البحث إليها.

الكلمات الدالة: العدل، المساواة، الفقه السياسي، محمد الطاهر ابن عاشور.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على المبعوث للعالمين، محمدﷺ، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد... فإن مبدأ العدل والمساواة من أهم قواعد النظام السياسي في الإسلام، وذلك لأن تطبيقه ضروري لإقامة الحق، ولا يشك العارفون بأن تحقيق العدل والمساواة ملازم للطمأنينة والأمن والاستقرار في أي مجتمع من المجتمعات، ولذا كان أحد أبرز المُثُل الأساسية التي جاء بها الإسلام وأكد عليها في نصوصه.

والمتتبع للتاريخ الإسلامي يجد أن الشواهد والحوادث والأخبار الدالة على تطبيق العدل والمساواة في عهد المصطفى ﷺ، وعهود الخلفاء الراشدين من بعده؛ كثيرة جداً، وهي مشهورة معروفة لدى أبناء المسلمين.

وللعلماء دور كبير وأثر عظيم في توجيه الحياة العامة في المجتمعات المسلمة نحو العدل والمساواة، والناس يتطلعون إليهم ويرتبطون بهم ويطيعونهم بدافع إيماني وشرعي في طاعة الله، كما قال الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: 59]. والعلماء من أولي الأمر[1].

والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور - رحمه الله - المتوفى سنة (1393هـ) أحد أشهر علماء أهل السنة في المغرب العربي الإسلامي، والذي بلغ شأواً بعيداً في العلم، وأصبح محل الثقة والتقدير لدى علماء الإسلام، نظراً لتبحره واعتدال فكره وآرائه.

وقد ألف مؤلفات كثيرة وجليلة في ما يتعلق بعلوم اللغة العربية والشريعة الإسلامية، ومن أبرزها: تفسيره للقرآن «تحرير المعني السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» المعروف بـ «التحرير والتنوير». وهو تفسير ضخم جمع ثقافة موسوعية واعية، ولقد احتوى تفسيره هذا على خلاصة آرائه الاجتهادية والتجديدية، إذ استمر في هذا التفسير ما يقارب من خمسين عاماً[2].

---

(1) قال جمع من أهل العلم أن المراد بـ أولي الأمر: الأمراء والعلماء. [القاضي محمد ابن العربي. أحكام القرآن. تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ، (1 / 574)، محمد القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق البردوني وأطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ (5 / 260)، أحمد ابن عبد الحليم ابن تيمية. مجموع الفتاوى. تحقيق عبد الرحمن ابن قاسم، طبعة مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 1416هـ، (28 / 170)، إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم. تحقيق سامي سلامة، دار طيبة، ط2، 1420هـ، (2 / 345)، محمد الشوكاني. فتح القدير. دمشق، دار الكلم الطيب، ط1، 1414هـ، (1 / 555)].

(2) بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة. دار سحنون، تونس، ط1، ص79 وما بعدها، و حجيبة شيدخ، الشيخ محمد

ومن أبرز مؤلفاته أيضاً: «مقاصد الشريعة الإسلامية» و «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام». وغيرها.

وكل من هذه المؤلفات تحتوي علوماً كثيرة وفنوناً شتى لاسيما تفسيره التحرير والتنوير. ومن هذه العلوم: السياسة الشرعية، فيوجد في مؤلفاته الشرعية آراء سياسية لها وزن كبير في ميزان البحث العلمي، سواء مما يتعلق بقواعد النظام السياسي الإسلامي، أو الإمام، أو الرعية، أو العلاقات الدولية، أو نحو ذلك من موضوعات السياسة والأحكام السلطانية.

فما هي قيمة العدل والمساواة في التشريع الإسلامي كما يراها ابن عاشور، وما وسائل التشريع لإرساء هذه القيمة، هذا ما سوف أحاول الوقوف عليه في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث في هذا الموضوع من خلال معلمين رئيسين:

الأول: أهمية العدل والمساواة في النظام السياسي الإسلامي، وإبراز مكانة هذا المبدأ من خلال مجهودات محمد الطاهر ابن عاشور.

الثاني: الوقوف على ما دوّنه ابن عاشور عن مبدأ العدل والمساواة، والتي هي من ضمن أحد الموضوعات السياسية التي تكلم عنها في مؤلفاته المختلفة.

إشكاليات البحث:

ما هي مفهوم العدل والمساواة عند ابن عاشور والأدلة الشرعية التي استدل بها على مشروعيتهما؟ وما هي نظرة ابن عاشور للعدل والمساواة؟ وما ماهيّة العدل والمساواة التي تجب توافرها لقيام الدولة؟ وما هي مجالات المساواة وموانعها في الشريعة الإسلامية؟ وما مآلات الالتزام بهذين المبدأين وعدم الالتزام بهما عند ابن عاشور؟

الطاهر ابن عاشور مذهبه وآراؤه العقدية. 1415هـ - ، رسالة ماجستير، معهد الدعوة وأصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسطنطينة، ص18.

أهداف البحث:

يرمي هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، أذكر منها على وجه الخصوص:

1. الإسهام في إثراء علم السياسة عند المسلمين من خلال الحديث عن مبدأ العدل والمساواة في النظام السياسي الإسلامي.
2. لفت الانتباه إلى إسهامات بعض علماء المغرب العربي الإسلامي في الفقه السياسي الإسلامي.
3. إبراز لإسهامات ابن عاشور في علم السياسة الشرعية من خلال أقواله وآرائه في مؤلفاته.

الدراسات السابقة:

لم أجد حسب بحثي في مصادر البحث المختلفة رسالة، أو بحثاً، أو كتاباً، أو دراسة سابقة في موضوع: «العدل والمساواة في الفقه السياسي لابن عاشور»، وهذا مما شجعني الكتابة فيه، سائلاً الله تعالى التوفيق.

منهجية البحث:

اعتمد الباحث في طرح هذا الموضوع على المنهج الاستقرائي والتحليلي: وذلك باستقراء المادة العلمية المتعلقة بالدراسة من مصادرها، وتحليلها، كما لم يخل البحث عن آلية المقارنة في عقد مقارنات بين آراء ابن عاشور وآراء بعض العلماء ممن لهم براعة في علم السياسية، كالماوردي وابن تيمية وغيرهما؛ قصد تقييم إسهاماته في فقه السياسة الشرعية، ومعرفة مدى الإبداع الذي قدمه لهذا العلم.

خطة البحث:

حتى تتم الإحاطة بالموضوع بمختلف جوانبه اقتضت منهجيتي أن أقسم البحث إلى مقدمة ومبحثين، وكل مبحث إلى مطلبين:

المقدمة:

وفيها: توطئة للموضوع، وأهمية البحث، وإشكالياته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهجية البحث، وخطته.

المبحث الأول: مفهوم العدل والمساواة في الفقه السياسي الإسلامي.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العدل والمساواة في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية العدل والمساواة في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني: العدل والمساواة عند محمد الطاهر ابن عاشور.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مبدأ العدل في الفقه السياسي لابن عاشور.

المطلب الثاني: مبدأ المساواة في الفقه السياسي لابن عاشور.

الخاتمة:

وفيها: النتائج والتوصيات.

وعلى هذا سيكون بحثي بإذن الله، فأسأله التوفيق والسداد.

المبحث الأول: مفهوم العدل والمساواة في النظام السياسي الإسلامي

المطلب الأول: العدل والمساواة في اللغة والاصطلاح

أولاً: مفهوم العدل في اللغة والاصطلاح:

1. العدل لغة:

العدل: مصدر عَدَلَ يَعْدِل، ومعناه القصد في الأمر، وهو ضد الجور، والعدل في الحكم ما كان بالحق، وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم، وقيل: هو الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط[1].

2. العدل في الاصطلاح:

ذكر الجرجاني أن العدل باعتباره مصدراً بمعنى العدالة يعني في اصطلاح الفقهاء:

(1) انظر: محمد بن كرم ابن منظور، لسان العرب. بيروت، دار صادر، 1414هـ، (مادة: عدل)، محمد ابن عبد الرزاق الزبيدي. تاج العروس. دار الهداية. (مادة: عدل).

الميل إلى الحق[1]. فهي عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط[2].

ونلاحظ هنا العلاقة الوطيدة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، حيث اشتركا في كون العدل وسطاً بين أمرين دون أن يطغى أحدهما على الآخر.

وعرفه ابن عاشور: «ماهية العدل: أنه تمكين صاحب الحق بحقه بيده أو يد نائبه، وتعيينه له قولاً أو فعلاً»[3].

وقال أيضاً في مقام آخر: «إعطاء من يستحق ما يستحق، ودفع الاعتداء والظلم على المظلوم، وتدبير أمور الناس بما فيه صلاحهم»[4].

ونرى هنا أن تعريف ابن عاشور أوضح وأشمل من تعريف الجرجاني، مع اتفاقه بالمعنى اللغوي حيث اتفقا في كون العدل ضد الظلم والجور، وأنه إيصال للحقوق إلى أصحابه.

ثانياً: مفهوم المساواة في اللغة والاصطلاح:

1. المساواة في اللغة:

تعني المماثلة والمعادلة من حيث القدر أو القيمة، وهي مأخوذة من السواء، ويقال هذا يساوي درهماً أي يعادله بالقيمة. ويقال: فلان وفلان سَواء، أي متساويان، وقوم سَواء؛ لأنه مصدر لا يثنى ولا يجمع؛ وهما على سَوِيَّة من هذا الأمر، أي على سواء، والسَّوِيَّة والسَّواء: العدل والنصفة، وسواء الشيء: وسطه[5].

2. المساواة في الاصطلاح:

يمكن تعريف المساواة بأنها: «تماثل كامل أمام القانون، وتكافؤ كامل إزاء الفُرَص، وتوازن بين الذين تفاوتت حظوظهم من الفرص المتاحة للجميع»[6].

وعرفها ابن عاشور: «المماثلة بين الناس في مقادير معلومة وحقوق مضبوطة من

(1) علي بن محمد الجرجاني. التعريفات. دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ، ص147.

(2) المرجع السابق.

(3) محمد الطاهر ابن عاشور. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. تونس، دار سحنون، ط4، ص175.

(4) التحرير والتنوير. دار سحنون، (8 / 20).

(5) ابن منظور: لسان العرب (سوا)، الزبيدي، تاج العروس (مادة: سوو).

(6) محمد عمارة. الإسلام والأمن الاجتماعي. القاهرة، دار الشروق، ط1، ص95.

نظـام الأمـة»[1].

فيقصـد بمبـدأ المسـاواة كمبـدأ مـن المبـادئ الدسـتورية الحديثـة، أن الأفـراد أمـام القانـون سـواء دون تمييـز بينهـم بسـبب الأصـل أو الجنـس أو الديـن أو اللغـة أو المركـز الاجتماعـي، فـي اكتسـاب الحقـوق وممارسـتها والتحمـل بالالتزامـات وأدائهـا[2].

المطلب الثاني: أدلة مشروعية العدل والمساواة في الشريعة الإسلامية

ورد فـي كتـاب الله العزيـز الحكيـم والسـنة النبويـة الكثيـر مـن النصـوص التـي تحـض علـى العـدل وتجعلـه واجبـاً مـن واجبـات نظـام الحكـم فـي الإسـلام، وتلـزم الخليفـة وولاة الأمـور إقامتـه أثنـاء ممارسـتهم لمهـام الخلافـة فـي الأمـة، بـل أجمعـت الأمـة علـى وجـوب العـدل، قـال الفخـر الـرازي - رحمـه الله - : «أجمعـوا علـى أن مـن كان حاكمـاً وجـب عليـه أن يحكـم بالعـدل»[3]. وهـذا الحكـم الـذي نقـل الـرازي الاجمـاع عليـه مسـتنبط مـن النصـوص العديـدة مـن آيـات الله الكريمـة، وأحاديـث رسـول الله ﷺ الشـريفة. ومـن هـذه النصـوص:

قـال الله ﷻ: (إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ) [النحل: 90].

ومعلـوم أن الأمـر يفيـد الوجـوب مـا لـم يصـرف بقرينـة عنـه، وانتفـاء القرينـة فـي هـذه الآيـة يجعـل مـن العـدل واجبـاً شـرعياً علـى الأمـة.

وقـال الله ﷻ: (إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرا) [النسـاء: 58]. فقـد ربـط الله ﷻ بيـن واجـب أداء الأمانـات وواجـب الحكـم بالعـدل لزيـادة التأكيـد علـى وجوبهمـا وفـرض القيـام بهمـا، وهـذا يـدل علـى وجـوب التـزام العـدل فـي الحكـم بيـن النـاس.

وحـرص الرسـول ﷺ علـى توجيـه أمتـه إلـى الاهتمـام بإقامـة العـدل فـي الأرض، وأخبرهـا فضائلـه وسـمو مرتبـة العادليـن عنـد الله ﷻ.

---

(1) ابن عاشور. أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة. مجلة الهداية الإسلامية، المجلد 6، الجزء 9 / 10، ربيع الأول - ربيع الثاني، 1353هـ، ص450 - 474. [هذا البحث يوجد ضمن الأعمال المجموعة: محمد الطاهر الميساوي. جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور. دار النفائس ط1، (2 / 711)].

(2) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1434هـ، ص240، 242.

(3) محمد ابن الحسن التيمي، المعروف بـ: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، (10 / 110).

قال ﷺ: «**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: الإمام العادل...**»[1].

فجعل الإمام العادل أول السبعة الذين يظلهم الله بظله يوم القيامة دليل على مشروعية العدل ومكانته السامية عنده ﷻ.

أما المساواة فهي أيضاً من الفضائل والحقائق الثابتة، لذا فإن الشريعة الإسلامية ركزت عليها لانبثاقها من العقيدة والمنهج، ومن الأدلة الداعية لإرساء هذه الحقيقة الكبرى، قوله تعالى: (يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ) [الحجرات: 13]، ويقول الرسول ﷺ: «**يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عَجَميّ، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى...**»[2].

وهذا يعني عدم وجود امتيازات بين البشر على أساس الجنس واللغة أو الأصل الاجتماعي أو الانتماء القومي، فالشريعة الإسلامية تطبق على جميع الذين آمنوا بدون استثناء.

وقد نهج الرسول ﷺ نهج المساواة في الحقوق والواجبات، ومن مظاهر هذه المساواة الحادثة الآتية: «سرقت امرأة من بني مخزوم، فبعث قومها أسامة بن زيد لكي يشفع لها عند رسول الله، فرده الرسول ﷺ قائلاً: **أتشفع في حد من حدود الله؟** ثم قام فاختطب، ثم قال: **إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**»[3].

ولقد نهج الخلفاء الراشدون مبدأ المساواة، أسوة بالرسول ﷺ، فهذا أبو بكر يصعد المنبر بعد أن بويع بالخلافة، فتكون أول كلمة يقولها مؤكداً لمعنى المساواة ونفياً لأي امتياز، فقال: «أيها الناس، قد وليت عليكم ولست بخيركم، ولكن نزل القرآن، وسن النبي ﷺ السُّنن فعلَّمنا فعلِمنا. اعلموا أن أكيس الكيس التقوى وأن أحمق الحُمق الفجور. وأن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه، وأن أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه الحق»[4].

وعليه فإن أصل المساواة في الشريعة الإسلامية عميق الجذور، نجد مظاهره في

(1) أخرجه: البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة، حديث رقم: (660)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، حديث رقم: (1031).

(2) أخرجه: أحمد في المسند، حديث رقم: (23489). وقال محققوه: «إسناده صحيح».

(3) البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، حديث رقم: (3475)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف، حديث رقم: (1688).

(4) محمد ابن سعد. الطبقات الكبرى. تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، (3 / 136).

كثير من أحكام الشريعة ومبادئها. وإن تطبيق هذا المبدأ من قبل ولاة الأمور يشيع في نفوس المواطنين الرضا والاطمئنان على حقوقهم ويجعلون يحسّون بضرورة بقاء دولتهم فيحرصون عليها بالدفاع عنها.

المبحث الثاني: العدل والمساواة عند محمد الطاهر ابن عاشور

المطلب الأول: مبدأ العدل في الفقه السياسي لابن عاشور

يرى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور اتفاق البشر كلهم في جميع الأعصار على مدح العدل وتمجيده والمطالبة بنشره على الإجمال وإن اختلفوا في جزئياته وعند تطبيقه. وأن حسن العدل مستقر في فطرة الإنسان، فإن كل نفس تنشرح لمظاهر العدل ما كانت النفوس بمعزل عن هوى يغلب عليها في قضية خاصة أو في مبدأ خاص تنتفع فيه بما يخالف العدل بدافع الشهوة أو الغضب، فالعدل عند ابن عاشور ليس أمراً مثاراً للجدل بين جميع البشر[1].

وأعطى ابن عاشور العدل منزلة كبيرة في تفسيره وفي كتابيه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام[2]، ومقاصد الشريعة الإسلامية[3]، وبين - رحمه الله - ماهية العدل ومجالاته ومآلات الالتزام به وعدمه ونحو ذلك مما سوف يكون تفصيله في العناوين الآتية.

أولاً - منزلة العدل ودوره في أمن البلاد وصلاحه:

لقد تتجلى أهمية العدل ومكانته عند ابن عاشور من الأدلة والشواهد التي ضمنها الكلام عنه، والتي حرص من خلالها على بيان مكانته في النظام السياسي الإسلامي، واعتباره أحد أهم المبادئ والركائز التي يقوم عليها نظام الدولة، والذي يؤدي التفريط فيه إلى وقوع الظلم المنذر بفساد النظام كله.

فذكر - رحمه الله - : أنه في غنى عن الإطناب في بيان مكانة العدل كأصل من أصول نظام المجتمع في الإسلام، فيقول: حسبي قوله تعالى: (إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ) [النحل: 90]. وأشار - رحمه الله - أن تأكيد هذا الخبر التشريعي بحرف «إنّ» ومفتتحاً باسم الجلالة يلقي الحرمة على هذا الخبر ويقوي دواعي الأمة لتلقيه والعمل به. والإخبار عن الاسم

(1) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي ص174 - 175.

(2) ينظر الكتاب: من ص174 إلى ص179.

(3) ينظر الكتاب: [ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. تونس، دار سحنون، ط6]، من ص218 إلى ص232.

بالجملة الفعلية المفيدة يفيد تجدد الأمر وتكرره[1].

وبين - رحمه الله - أن الله أمر بإقامة العدل أمراً عزماً بما كرر في كتابه من الآيات الآمرة بإقامة العدل المحذرة من مخالفته.

وفي هذا الصدد ذكر ابن عاشور آيتين من كتاب الله وحديث صحيح عن الرسول ﷺ في بيان وجوب العدل: قال تعالى: (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ) [النساء: 135]، وقوله: (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ) [المائدة: 8]، وقال النبي ﷺ: «**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل...**»[2]. فنجد أن الإمام العادل أول من اختصّه الله سبحانه وتعالى بهذا الفضل[3].

فالأمر بالعدل في هذه النصوص للوجوب، فيجب العناية بهذا الأمر وذلك بالامتثال والتطبيق.

وأوضح ابن عاشور أن العدل من أهم ما أوصى الله به رسله وأنبياءه ﷺ وأنه من واجبات الحاكم وهو أحق الناس بالحكم بالعدل، ذلك لأنه هو المرجع للمظلومين والذي ترفع إليه مظالم الظلمة، فإذا كان عادلاً خشيه الناس؛ لأنه ألف العدل وكره الظلم فلا يقر ما يجري منه في رعيته كلما بلغه فيكون الناس في حذر من أن يصدر عنهم ما عسى أن يرفع إلى الحاكم فيقتص من الظالم[4].

وبناء على هذه المنزلة العالية للعدل في الإسلام، يقرر ابن عاشور أن العدل في الحكم هو قوام صلاح المجتمع الإسلامي، وبه دوام الدول وازدهار عمرانها، فلا يجوز الإخلال به في حال من الأحوال، والانحراف عنه ولو قيد أنملة يجر إلى فساد متسلسل كانعدام الثقة بين الراعي والرعية وانتشار أنواع من المفاسد وضروب العدوان وقطع الروابط الاجتماعية[5].

بل أشار ابن عاشور إلى أن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، وذلك لأن العدل نظام كل شيء فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم

(1) ابن عاشور، أصول النظام ص174.

(2) سبق تخريجه.

(3) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي ص175.

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير (23 / 243)، (27 / 238).

(5) التحرير والتنوير (5 / 224).

يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق[1]. وفي هذا الصدد يستشهد - رحمه الله - بالتاريخ فيقول: «ألا ترى أن القادة الأوربيين بعد أن اقتبسوا من الإسلام قوانينه ونظامه بما رسموه من شؤون المسلمين في خلال الحروب الصليبية ثم بما اكتسبوه من ممارسة كتب التاريخ الإسلامي والفقه الإسلامي والسيرة النبوية قد نظموا ممالكهم على قواعد العدل والإحسان والمواساة وكراهة البغي والعدوان فعظمت دولهم واستقامت أمورهم»[2].

وهذا يعني أن العدل سنة اجتماعية للقوة والتمكين، أيا كانت هوية الدولة المطبقة، وأولى بهذا الدولة المسلمة التي تطبقه على خير ما يكون[3].

ويشير ابن عاشور أن المسلمون مأمورون بالعدل في الأقوال أيضاً، وقد قال تعالى: (وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ) [الأنعام: 152]. وهذا الأمر موجه إلى الحكام وغيرهم. يقول ابن عاشور في تفسيره للآية: هذا جامع لكل المعاملات بين الناس بواسطة الكلام وهي الشهادة، والقضاء، والتعديل، والتجريح، والمشاورة، والصلح بين الناس، والأخبار المخبرة عن صفات الأشياء في المعاملات: من صفات المبيعات، والمؤاجرات، والعيوب وفي الوعود، والوصايا، والأيمان، فكل ذلك داخل فيما يصدر عن القول. والعدل في ذلك أن لا يكون في القول شيء من الاعتداء على الحقوق: بإبطالها، أو إخفائها، والتزام الصدق في التعديل والتجريح وإبداء النصيحة في المشاورة، وقول الحق في الصلح، وإذا وعد القائل لا يخلف، وإذا أوصى لا يظلم أصحاب حقوق الميراث، ولا يحلف على الباطل[4].

فهمنا مما سبق أن العدل عند ابن عاشور هو مبدأ عظيم وأساس متين في النظام السياسي للمسلمين، فلا بد للقائم على شؤون الرعية أن يبذل جهده في إقامته بينهم، وأن لا يدخر وسعاً في سبيل تحقيق ذلك، لأن العدل هو الميزان الذي توزن به سياسة ولاة الأمور، ومن رجحت كفة عدله فاز وربح، وكانت دولته قوية البنيان وعظيمة الشأن، ومن رجحت كفة جوره وظلمه خاب وخسر، وكانت دولته هشة البنيان وضعيفة الشأن.

ولقد نهج ابن عاشور طريق سابقيه من علماء السياسة الشرعية في اعتبار العدل قوام صلاح المجتمع وأحد مرتكزات ومبادئ الحكم. فقرر ما سبقه إليه الماوردي وابن تيمية وغيرهما.

(1) وهذا ما قرره ابن تيمية وغيره أيضاً، كما سيأتي. [الحسبة. دار الكتب العلمية، ط1، ص12].

(2) التحرير (18 / 285).

(3) ظافر القاسمي. نظام الحكم في الشريعة. عمان - الأردن، دار النفائس، ط2 (1 / 93).

(4) التحرير (8 / 166 - 167).

يقول الماوردي - رحمه الله - معدداً القواعد التي عليها صلاح الدنيا: «وأما القاعدة الثالثة: فهي عدل شامل يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان»[1]، ثم قال: «وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور، لأنه ليس يقف على حد ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل»[2].

ويقول ابن تيمية - رحمه الله - : «...وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام...، وذلك أن العدل نظام كل شيء فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة»[3].

ثانياً - ماهية العدل الذي يجب توافره لقيام الدولة:

إن ماهية العدل عند ابن عاشور والذي يجب توافره لقيام الدولة هو مساواة بين الناس أو بين أفراد الأمة في تعيين الأشياء لمستحقيها، وفي تمكين كل ذي حق من حقه بدون تأخير أو إبطاء، فهو مساواة في استحقاق الأشياء وفي وسائل تمكينها بأيدي أربابها، فالأول هو العدل في تعيين الحقوق، والثاني هو العدل في التنفيذ، وليس العدل في توزيع الأشياء بين الناس سواء بدون استحقاق.

فإن العدل وسط بين طرفين، هما: الإفراط في تخويل ذي الحق حقه، أي بإعطائه أكثر من حقه، والتفريط في ذلك، أي بالإجحاف له من حقه، وكلا الطرفين يسمى جوراً وظلماً، وكذلك الإفراط والتفريط في تنفيذ الإعطاء بتقديمه على وقته، كإعطاء المال بيد السفيه، أو تأخيره كإبقاء المال بيد الوصيّ بعد سن الرشد، ولذلك قال تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ﴾ [النساء: 7][4].

فالعدل الذي يجب توافره لقيام دولة الإسلام هو العدل بنوعيه: عدل في تعيين الحقوق، وعدل في تنفيذه على صاحبه.

(1) أبو الحسن ابن حبيب. أدب الدنيا والدين. دار مكتبة الحياة، ص139.

(2) المرجع السابق.

(3) مجموع الفتاوى (28 / 146).

(4) التحرير والتنوير (5 / 94 - 95).

ثالثاً - مجالات العدل:

يقرر ابن عاشور أن ليس للعدل مجالات محددة في الإسلام بل هو واجب في كل النواحي من معاملات الحياة المختلفة، السياسية منها الاقتصادية والاجتماعية، كما أنه واجب التطبيق على مستوى المؤسسات كالقضاء والجيش والتعليم، وعلى مستوى الأفراد بدون استثناء، لأن الأمر بالعدل جاء مطلقاً ليكون عدلاً شاملاً للعدل الاجتماعي والأخلاقي، والعدل الإداري، والعدل الاقتصادي. يقول - رحمه الله - : «العدل يدخل في جميع المعاملات. وهو حسن في الفطرة لأنه كما يصد المعتدي عن اعتدائه، كذلك يصد غيره عن الاعتداء عليه»[1].

ولا يكون ذلك عند ابن عاشور إلا بقيام ولي الأمر باتخاذ سياسات تحقق العدل في جميع المعاملات بين الناس، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النساء: 58]. فقيد الأمر بالعدل بحالة التصدي للحكم بين الناس، وأطلق الأمر برد الأمانات إلى أهلها عن التقييد؛ لأن كل أحد لا يخلو من أن تقع بيده أمانة لغيره لا سيما على اعتبار تعميم المراد بالأمانات الشامل لما يجب على المرء إبلاغه لمستحقه، بخلاف العدل فإنما يؤمر به ولاة الحكم بين الناس، وليس كل أحد أهلاً لتولي ذلك[2].

«فولي الأمر إذا عدل سرى عدله في سائر الأشياء، وظهرت آثاره فيها حتى كأنه معلوم عندما لا إدراك له، فتسير جميع أمور الأمة على عدل»[3].

فيتحقق العدل بين أفراد المجتمع بتحقيق التكافل الاجتماعي الملزم بين رعايا الدولة من تأمين الكفاية لكل فرد في الغذاء والكساء والسكن والمستوى الصحي.

ويتحقق العدل الأخلاقي بتنظيم الحياة الخلقية والدينية بإزالة المنكرات التي تفسد الأخلاق، وتيسير طريق الخير والطاعة والإعانة عليه.

وعلى الدولة كذلك أن تتبنى سياسات اقتصادية تحقق العدالة كتحريم الاحتكار، والربا، والغشّ.

أما العدل الإداري والسياسي فيتحقق ذلك بتقليد السلطات العامة والوظائف العامة لأهل الكفاءة والجدارة دون محاباة لقرابة، أو صداقة، أو موافقة في بلد أو لكونه أسبق بالطلب يشمل ذلك فتح الأبواب أمام رعايا الدولة لاستلام المواقع الإدارية دون محاباة لقرابة أو صداقة أو نسب.

---

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق (5 / 95).

(3) المرجع السابق (19 / 243).

رابعاً - تشريع القوانين لإقامة العدل وضبط حقيقته:

لم يكتف ابن عاشور بذكر أهمية العدل ومجالاته في النظام السياسي للمسلمين فحسب، وإنما نادى إلى ضبط حقيقة العدل وإيضاحه، يقول - رحمه الله - : «فاسم العدل مشهور، ومعناه على الإجمال غير مجهول، ولكن لا بد من ضبط حقيقته وإيضاحه»[1].

فالإنصاف والعدل في الأحكام والتصرفات التي تعنى بإسعاد الأمة، وتعمل على تحقيق مصالحها لابد وأن تكون موافقاً لنصوص الشريعة ومبادئها وأصولها العامة. يقول ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: (وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِۖ) [المائدة: 42]: أي: احكم بينهم بالعدل. والعدل: الحكم الموافق لشريعة الإسلام[2]. ويقول في تفسير كلمة «الحق» في قوله تعالى: (يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ) [ص: 26]: أن الحق هو «ما يقتضيه العدل الشرعي من معاملة الناس بعضهم بعضاً وتصرفاتهم في خاصتهم وعامتهم ويتعين الحق بتعيين الشرعية»[3].

فالحكم بما أنزل الله على محمد ﷺ هو العدل المراد به كقاعدة من قواعد النظام السياسي الإسلامي، وهو أكمل أنواع العدل وأحسنها، والحكم به واجب على النبي ﷺ، وكل من اتبعه، والشرع الذي يجب على حكام المسلمين الحكم به عدل كله، وليس في الشرع ظلم أصلاً، بل حكم الله أحسن الأحكام.

بيد أن هناك من يترك تحري ما أمر الله تعالى به من التزام الحق وإقامة ميزان العدل، والمساواة فيهما بين الناس بالقسط، لأن العدل والإنصاف ثقيل على النفوس فلا تهواه غالباً[4]. وأحياناً يجول في تحديد العدل أفهام خاطئة، ففي مثل هذه الحالات يتعين أن تُسنّ الشرائع والقوانين لضبطه على حسب مدارك المشرعين ومصطلحات المشرع لهم، على أنها معظمها لم يسلم من تحريف لحقيقة العدل في بعض الأحوال، فإن بعض القوانين أسست بدافع الغضب والأنانية، فتضمنت أخطاءً فاحشة مثل القوانين التي يمليها الثوار بدافع الغضب على من كانوا متولين الأمور قبلهم، وبعض القوانين المتفرعة عن تخيلات وأوهام، كقوانين أهل الجاهلية والأمم العريقة في الوثنية.

ونجد القوانين التي سنها الحكماء أمكن في تحقيق منافع العدل مثل قوانين أثينة وإسبرطة، وأعلى القوانين هي الشرائع الإلهية لمناسبتها لحال من شرعت لأجلهم،

(1) أصول النظام الاجتماعي ص175.

(2) التحرير (6 / 204).

(3) المرجع السابق (23 / 243).

(4) التحرير (23 / 244).

وأعظمها شريعة الإسلام لابتنائها على أساس المصالح الخالصة أو الراجحة، وإعراضها عن أهواء الأمم والعوائد الضالة، فإنها لا تعبأ بالأنانية والهوى، ولا بعوائد الفساد، ولأنها لا تبنى على مصالح قبلية خاصة، أو بلد خاص، بل تبتنى على مصالح النوع البشري وتقويمه وهديه إلى سواء السبيل، ومن أجل هذا لم يزل الصالحون من القادة يدونون بيان الحقوق حفظاً للعدل بقدر الإمكان وخاصة الشرائع الإلهية، قال تعالى: (لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ) [الحديد: 25] والقسط معناه: العدل. فمنها المنصوص عليه على لسان رسول البشرية ومنها ما استنبطه علماء تلك الشريعة فهو مدرج فيها وملحق بها[1].

فالحاكم إذا نزلت له النازلة لا تخرج عن أمرين، إما أن تكون لها متعلق بالكتاب أو السنة أو إجماع الأمة فبها يصيب الحاكم العدل، وما كل المسائل التي يتعامل بها الناس ويتخاصمون فيها قد بينت أحكامها في الكتاب والسنة، فما بين فيهما كان خير عون على العدل المقصود منهما، وما لم يبين يجب على الحكام أن يتحروا فيه المساواة بقدر طاقتهم التي يصل إليها اجتهادهم.

يقول ابن عاشور: «كل عدل غير عدل الله معرض للزيادة والنقصان في نفس الأمر، ولكنه يجري على حسب اجتهاد الحاكمين، والله لم يكلف الحاكم إلا ببذل جهده في إصابة الحق»[2]. ثم استدل - رحمه الله - بالحديث الذي رواه الجماعة في أصل شرعية اجتهاد الرأي للحكام: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[3].

وورد في هذا الترتيب أحاديث وآثار تدل على العمل به في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين منها حديث معاذ أن النبي ﷺ لما أرسله إلى اليمن قال له: «**كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟**» قال: أقضي بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجد في كتاب الله؟**»، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «**فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ، ولا في كتاب الله؟**»، قال: اجتهد رأيي، ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: «**الحمد لله الذي وفق رسولَ، رسولِ الله لما يُرضي رسولَ الله**»[4].

---

(1) المرجع السابق (5 / 95).

(2) المرجع السابق (23 / 41).

(3) أخرجه: البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد، حديث رقم (7352)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد، حديث رقم (1716).

(4) أخرجه: أحمد في مسنده، حديث رقم (22007)، وأبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم (3592)، والترمذي في سننه، أبوب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، حديث

مما سبق يتبين لنا: أن الشيخ ابن عاشور يرى أن العدل في الحكم هو قوام صلاح المجتمع الإسلامي، وبه دوام الدول وازدهار عمرانها ولكن لا بد من تحديد مفهوم العدل بنصوص الشريعة ومبادئها وأصولها العامة، وهذا ما لمحه ابن القيم - رحمه الله - أيضاً في التشريع الإسلامي لحفظ الحق وإقامة العدل: «إن الطرق التي يحكم بها الحاكم أوسع من الطرق التي أرشد الله صاحب الحق أن يحفظ حقه بها»[1].

خامساً - مآلات الالتزام بالعدل وعدمه:

فهمنا أن العدل عند ابن عاشور: لا بد منه لصلاح المجتمع الإسلامي، لأن به دوام الدول وازدهارها وعمرانها. فالغفلة عن هذا المبدأ يؤدي إلى الإضرار بالدولة جرّاء تعطل المصالح المرتبطة به، كانعدام الثقة بين الراعي والرعية وانتشار أنواع من المفاسد وضروب العدوان وقطع الروابط الاجتماعية بسبب فقدان الحرية والتآخي بين أفراد المجتمع. فيجب العناية به وذلك بالامتثال والتطبيق. وصيغة «قوامين» في قول الله تعالى: (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ) [المائدة: 8] دالة على الكثرة المراد لازمها، وهو عدم الإخلال بهذا القيام في حال من الأحوال»[2].

يقول ابن عاشور: فكان العدل إذاً أصل العمران، وبه قامت الأرض ودامت الدول. وكان أهم ما ينشأ عنه صفتين إن هما تحققتا سعدت الأمة ودام بقاؤها، ألا وهما: الحرية والأخوة. فإن الحرية إن لم يكن معها عدلٌ ذبلت حتى تساقط إلى الحضيض، إذ حقيقتها أن يأخذ المرء بكل حقوقه، وأن يفي بجميع حقوق غيره، وهذا كله لا يكون بغير العدل.

أما التآخي فضروري إذ أنه لا يحصل ما دامت الأمة متنافرة بسبب الغفلة عن مبدأ العدل، فهذا يسلب حقًّا والآخر يسترجعه، وثالثٌ يرى سلب الأول إياه ملكاً فيأثر بحب أخذه

رقم (1327) وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل.

لكن مال إلى القول بصحته غير واحد من المحققين من أهل العلم، كالخطيب البغدادي وابن القيم. قال الخطيب: «إن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ: «لا وصية لوارث» وقوله في البحر: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» ... وقوله: «الدية على العاقلة»، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، لكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غَنَوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له». [أحمد ابن ثابت. المعروف بـ:الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. تحقيق أبو عبد الرحمن عادل، دار ابن الجوزي - الرياض، ط2، 1421هـ، (1 / 471)]. وانظر كلام ابن القيم في الحديث: [إعلام الموقعين. تحقيق محمد عبد السلام، بيروت - دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ (1 / 155)].

(1) ابن القيم، المرجع السابق (1 / 75).

(2) التحرير والتنوير (5 / 224).

من يد مسترجعه، وكذلك يكون أمرهم تنازعاً حتى يفشلوا وتذهب ريحهم، قال تعالى: (إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) [الحجرات: 10]، وقال رسول الله ﷺ: «**المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يحقره**»[1]. فانظر كيف قرن بين الأخوة ونفي الظلم، لأن بالظلم تتعرض الأخوة الإسلامية للوهن والانخرام[2].

فيجب الحذر من ترك العدل في الحكم؛ لأن للظلم أثراً في خراب البلاد[3]، وقد مضت سنة الله في خلقه بأن جزاء ترك العدل وعدم إقامة القسط في الدنيا هو عدم دوام حكم الظالم، قال تعالى: (قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) [الأعراف: 165] يقول ابن عاشور في تفسير: «إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ»: كناية عن ترقب زوال حكم ظلم فرعون، لأن الله الذي خوله ذلك السلطان قادر على نزعه منه، فملك الأرض كلها لله فهو الذي يقدر لمن يشاء ملك شيء منها وهو الذي يقدر نزعه، وما على المظلومين إلا الاستعانة بالله بالصبر على الظلم وكذلك لزوم أداء العبادات لاسيما الصلاة؛ لأن حكم الظلم لا يدوم[4].

وكيف يدوم هذا الحكم، وحقيقته تغيير الحقوق وإبطال العمل بالشريعة، فإذا تغير الحق والصلاح جاء الدمار والفوضى وافتتن الناس في حياتهم[5].

ولذا كان نصر الظالم تجاوز للحق؛ لأن الحق أن لا يكون للظالم نصير، إذ واجب الحكمة والحق أن يأخذ المقتدر على يد كل ظالم لأن الأمة مكلفة بدفع الفساد عن جماعتها[6]. وورد في هذا حديث للنبي ﷺ: «**إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقابه**»[7].

---

(1) أخرجه: مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره، حديث رقم (2564).

(2) ابن عاشور. درس في موطأ الإمام مالك، مجلة الزيتونية، المجلد 3، الجزء 9، رمضان 1358هـ - أكتوبر 1939م، ص368 - 376. [هذا البحث يوجد ضمن الأعمال المجموعة: الميساوي، جمهرة مقالات (1 / 393 - 394)]، وينظر أيضاً: ابن عاشور، مقاصد الشريعة ص227.

(3) التحرير (19 / 286).

(4) المرجع السابق (9 / 60).

(5) المرجع السابق (7 / 232).

(6) المرجع السابق (22 / 321).

(7) أخرجه: أحمد في مسنده، حديث رقم: (30)، وأبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، حديث رقم (4338)، والترمذي في سننه، أبواب الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر، حديث رقم (2168)، وقال محققوا المسند: «إسناده صحيح على شرط الشيخين».

ومن أثر الظلم وعاقبته في الدنيا أنه يثير الحفائظ والضغائن في المظلومين من الرعية فيضمرون السوء للظالمين، وتنطوي نفوسهم على كراهية ولاة الأمور، وتربص الدوائر بها فيكونون لها أعداءً غير مخلصي الضمائر، ويكون رجال الدولة متوجسين منهم خيفة فيظنون بهم السوء في كل حال ويَحْذَرُونهم فتتوزع قوة الأمة على أفرادها عوض أن تتحد على أعدائها فتصبح للأمة أعداء في الخارج وأعداء في الداخل، وذلك يفضي إلى فساد عظيم، فلا جرم أن كان الظلم والطغيان سبباً لكثرة الفساد[1].

ومن آثار الظلم وعاقبته عدم وصول الحق إلى صاحبه، وإقرار غير المستحق على الانتفاع بشيء ليس له وهو ظالم للمحق. فيحرم صاحب الحق من الانتفاع بحقه، وذلك إضرار به. وقد أشار إلى هذا قوله تعالى: (لِتَأْكُلُواْ فَرِيقا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ) [البقرة: 188][2].

وقد يتعذر على الحاكم تنفيذ العدل أو منع الظلم عن الرعية؛ وذلك لكثرة القضايا وتباعد الأمكنة، وقد يعرض الاشتغال بالأهم عن المهم، ففي هذه الحالة يجب على الحاكم تعيين قضاة ونواب لتنفيذ العدل ولإيصال الحقوق لأصحابه، وقد أمر النبي ﷺ لغيره من أصحابه أن يقيم الحد وينفذ العدل نيابة عنه فقد ورد في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «**واغْدُ يا أُنَيس على امرأة هذا؛ فإن اعترفت فارجمها**»[3]. وفي حديث ابن عمر: «أنهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد النبي ﷺ فيبعث عليهم من يمنعهم أن يبيعوه حيث اشتروه، حتى ينقلوه حيث يباع الطعام»[4][5].

وإذا كان العدل يطلق على إبلاغ الحق إلى صاحبه ولو لم يحصل اعتداء ولا نزاع[6] فإن ابن عاشور أشار إلى أمر هام في تنفيذ العدل، وهو التعجيل في إيصال الحقوق إلى أصحابها بعد استيفاء ما يجب استيفاؤه من طرق بيان الحق، لأن الإبطاء بإيصال الحق إلى صاحبه عند تعيّنه بأكثر مما يستدعيه تتبع طريق ظهوره يثير بعضاً من مفاسد الظلم الذي ذكر آنفاً[7].

---

(1) التحرير والتنوير (30 / 321). ابن عاشور، مقاصد الشريعة ص227.

(2) ابن عاشور، المرجع السابق.

(3) أخرجه: البخاري في صحيحه، كتاب الوكالة، باب الوكالة في الحدود، حديث رقم (2314)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم (1697).

(4) أخرجه: البخاري، كتاب الأسواق، باب ما ذكر في الأسواق، حديث رقم (2123).

(5) ابن عاشور، المرجع السابق ص225.

(6) التحرير والتنوير (5 / 94).

(7) ابن عاشور، مقاصد الشريعة ص227.

واستدل - رحمه الله - بأدلة من تصرفات الرسول ﷺ وأصحابه. ففي الآثار الصحيحة الكثيرة أن الرسول ﷺ كان يقضي بين الخصوم في مجلس المخاصمة الواحد في حالة استيفاء ما يجب استيفاؤه من طرق بيان الحق، ولم يكن يرجئهم إلى وقت آخر، كما قضى بين الزبير والأنصاري في ماء شراج الحرة[1]. وكما قضى بين كعب بن مالك وعبد الله ابن أبي حدردٍ بالصلح بينهما بالنصف في دَين لكعب على ابن أبي حدرد[2]. وكما جاء في ذلك الحديث أن رسول الله ﷺ قال لأنيس الأسلمي: «**واغد يا أنيس على زوجة هذا؛ فإن اعترفت فارجمها**»[3]، فاعترفت فرجمها، ولم يأمره أن يأتي بها إليه. وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري وهو قاض بالبصرة: «فاقض إذا فهمتَ وأنفذْ إذا قضيت»[4]. فجعل القضاء بعد حصول الفهم وبدون تأخير؛ لأن شأن جواب الشرط أنه حاصل عند حصول الشرط، وأمره أيضاً بالتنفيذ عند حصول القضاء. وكل ذلك للتعجيل بإيصال الحق إلى صاحبه[5].

المطلب الثاني: مبدأ المساواة في الفقه السياسي لابن عاشور

تعد المساواة فرعاً عن العدل، والكلام عنهما مرتبط ببعض؛ ولكن بينهما فرق، فالمساواة بين الأشياء المختلفة قد يكون ظلماً، والقول بتعميم المساواة من دون مراعاة للفروق بين الأطراف، مجانب لمقتضى العدل.

فليس من العدل تحقيق مساواة مطلقة بين البشر، إذ من الظلم أن تساوي بين المكافح والكسول، أو بين الصادق والكاذب، أو بين المخلص والخائن، ولكن المطلوب من منظار الإسلام أن تكون المساواة بين الصادق ومثيله، والمكافح ومثيله، فهذه المساواة عادلة غير ظالمة.

(1) البخاري في صحيحه، كتاب المساقاة، باب سكر الأنهار، حديث رقم (2359)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب وجوب اتباعه ﷺ، حديث رقم (2357). قال محمد فؤاد عبد الباقي: (شِراج الحَرَّة): هي مسايل الماء. واحدها: شرجة. والحرة: هي الأرض الملسة فيها حجارة سود. [صحيح مسلم (4 / 1829)].

(2) البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب التقاضي والملازمة في المسجد، حديث رقم (457)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب استحباب الوضع من الدين، حديث رقم (1558).

(3) سبق تخريجه.

(4) كتاب عمر بن الخطاب ﷺ إلى أبي موسى الأشعري ﷺ، أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (10 / 150)، والدراقطني في سننه (4 / 206). وليس فيه ما يدل على سرعة البت في الدعوى. والله أعلم.

(5) ابن عاشور، مقاصد الشريعة ص228.

يقول ابن جماعة: «ليس معنى التسوية أن يسوي بينهم في قدر العطاء، بل معناه أن يعطي كل إنسان على قدر حاجته وكفايته»[1].

فميزان العدل الصحيح هو التسوية بين حقوق المرء وواجباته، فليس من العدل أن تسوي بين اثنين مختلفين في الحقوق والواجبات والقدرات، ذلك الظلم بعينه؛ لأنه وضع للشيء في غير موضعه.

ومبدأ المساواة أخذت حيزاً كبيراً في فكر الطاهر ابن عاشور - رحمه الله - [2]، واعتبره خادمة لمبدأ العدل وأصل عظيم من أصول نظام الحكومة والاجتماع الإسلامي[3]. وهي من أجل ذلك ذات طرفين: طرف تظهر فيه بمظهر أدب إسلامي تابع للعقيدة الإسلامية يجب تخلق المسلمين به، وطرف تظهر فيه بمظهر أصل تشريعي يُجرى على المسلمين لزوم المصير إليه وإلى فروعه في أنواع المعاملات، وهي بهذا الاعتبار أصل من أصول التشريع راعته الشريعة ويراعيه ولاة الأمور ويُحْمَل الناس عليه[4].

ويمكن لنا تفصيل فكر ابن عاشور في مبدأ المساواة لنرى كيف أنه أعطى لها أهمية كبيرة، وذلك من خلال أربعة عناصر:

أولاً - مواقع المساواة في الشريعة الإسلامية.

ثانياً - ماهية المساواة التي تجب توافرها في إقامة الدولة الإسلامية.

ثالثاً - موانع المساواة.

رابعاً - إزالة ما يخالف المساواة الحقيقية.

وفيما يلي التفصيل:

أولاً - مواقع المساواة في الشريعة الإسلامية:

ذكر ابن عاشور أن المساواة في الإسلام تتعلق بثلاثة أشياء:

الأول: المساواة في الإنصاف بين الناس في المعاملات: وهي المعبَّر عنها بالعدل،

(1) محمد بن إبراهيم ابن جماعة. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. تحقيق فؤاد عبد المنعم، دار الثقافة، الدوحة - قطر، ط3، 1408هـ، ص118.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة ص106 - 111، و ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي ص134 - 149.

(3) أصول النظام، ص135، 149.

(4) المرجع السابق ص135.

وهي خصلةٌ جليلة جاءت به جميع الشرائع، وبيّنت تفاصيله بما يناسب أحوالَ أتباعها. وشريعة الإسلام أوسعُ الشرائع في اعتبار هذه المساواة، ففي خطبة حجة الوداع قال ﷺ: **«وإن كل رباً موضوع، ولكن لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون، قضى الله أنه لا ربا، وإن ربا عباس بن عبد المطلب موضوع كله، وأن كلّ دم كان في الجاهلية موضوع، وإن أول دمائكم أضع دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب»**[1] [2].

الثاني: المساواة في تنفيذ الشريعة وإقامتها بين الأمة، بحيث تجري أحكامها على وتيرة واحدة دون تمييز بين الناس، ولو فيما ليس فيه حق للغير مثل إقامة الحدود. وقد سرقت امرأة من بني مخزوم من قريش حُليًّا، فأمر رسول الله ﷺ بإقامة الحدّ عليها، فقالوا: «من يشفع لها عند رسول الله؟» فقال قائل: ومن يجترئ عليه غير أُسامة بن زيد؟ فكلموا أسامة، فكلم أسامة رسول الله في شأنها؛ فغضب رسول الله وقال: «**أتشفع في حد من حدود الله؟**»، ثم قال: «**إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ. والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**»[3].

الثالث: المساواة في الأهلية: أي في الصلوحية للأعمال والمزايا وتناول المنافع بحسب الأهلية، أو ما نسميه اليوم تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للثروة، وتناول المنافع بحسب الأهلية لذلك. وهذه قد تكون بين جميع من هم داخلون تحت سلطة الإسلام، وتكون بين المسلمين خاصة، وتكون بين أصناف المسلمين من الرجال أو من الأحرار والنساء.

والأصل في هذه الأهلية في الإسلام هو المساواة بين الداخلين تحت حكم الإسلام كلهم، للقاعدة الفقهية التي جرت على ألسن جماعة من فقهاء المذاهب: «أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[4]، وهذه القاعدة يؤيدها بعض الآثار من السلف، فقد رُوي عن علي بن

(1) وقد رويت خطبة حجة الوداع باختلافات يسيرة في ألفاظها. انظر: ابن ماجه، كتاب المناسك، باب الخطبة يوم النحر، حديث رقم (3055)، وينظر أيضاً: عبد الملك ابن هشام. السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا وجماعته، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1375هـ، (2 / 603 - 604).

(2) ابن عاشور، أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة [جمهرة مقالات (1 / 711)].

(3) سبق تخريجه.

(4) وهذه القاعدة الفقهية غير مطبقة على إطلاقها، فالذميون ليسوا كالمسلمين في جميع الحقوق والواجبات، وذلك بسبب كفرهم وعدم التزامهم أحكام الإسلام؛ ولقد ذكر العلماء شروطاً وقواعد للعمل بهذه القاعدة. [محمد أمين ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. دار الفكر، بيروت، ط2، 1412هـ 1992م. (4 / 211)، محمد ابن جزي. القوانين الفقهية. مكة المكرمة، الناشر عباس الباز، ص105، أبو الحسن الماوردي. الأحكام السلطانية. القاهرة، دار الحديث، ص223، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية. ط2، (7 / 127)].

أبـي طالـب أنـه قـال: «إنمـا قبلـوا الجزيـة لتكـون أموالهـم كأموالنـا، ودماؤهـم كدمائنـا»[1].

والمسـاواة بيـن المسـلمين فـي أحـكام كثيـرة بحكـم قولـه تعالـى: ﴿إِنَّمَـا ٱلْمُؤْمِنُـونَ إِخْـوَةٌ﴾ [الحجـرات: 10]. فقـد جمـع حكـم الأُخـوة باطّـراد المسـاواة فدخـل الرجـال والنسـاء والأحـرار والعبيـد، إلا فيمـا دلّـت الأدلـة علـى تخصيصـه بصنـف دون آخـر تخصيصـاً اقتضـاه حـالُ الفطـرة أو مصلحـة عامـة.

ولـم يقصـر المسـاواة علـى جنـس أو قبيلـة أو طبقـة، ولـم يقـدم عربيًّـا علـى عجمـي، ولا أبيـض علـى أسـود، وفـي خطبـة حجـة الـوداع: «**أيهـا النـاس، إن ربكـم واحـد، وإن أباكـم واحـد، كلُّكـم لآدم، وآدم مـن تـراب، لا فضـلَ لعربـي علـى عجمـي إلّا بالتقـوى**»[2].

والمخالفـون فـي الديـن مـن أتبـاع حكومـة الإسـلام، فقـد منحهـم الإسـلام مسـاواة فـي كثيـر مـن الحقـوق عـدا مـا رُوعـيَ لهـم فيـه احتـرام شـرائعهم فيمـا بينهـم، وعـدا بعـض الأحـكام الراجعـة إلـى موانـع المسـاواة.

وقـد كان فـي الأمـم الماضيـة يُعـدّ الاختـلاف بيـن الحكومـات ورعاياهـا فـي الديـن حائـلاً دون نيـل الحقـوق، وموجبـاً للاضطهـاد. وقـد قـصّ التاريـخ علينـا عـدة اضطهـادات مـن هـذا القبيـل، كاضطهـاد الآشـوريين والرومـان لليهـود، واضطهـاد التبابعـة للنصـارى فـي نجـران وهـم أصحـاب الأخـدود، وتاريـخ الإسـلام مبـرأ مـن ذلـك[3].

فالتسـاوي فـي حقـوق الحيـاة فـي هـذا العالـم بحسـب الفطـرة، لا علـى ما يكـون من تفـاوت في الألـوان والصـور والسـلائل والأوطـان. ومـن أغـراض قاعـدة المسـاواة فـي أصـول التشـريع حـقّ الوجـود فـي حفـظ النفـس والنسـب والمـال، وحـق الاسـتقرار فـي الأرض التـي اكتسـبها النـاس أو نشـأوا فيهـا، وحـق حفـظ أسـباب البقـاء علـى حالـة نافعـة ولا يتم هـذا إلا بحفـظ العقل والعـرض[4].

ثانياً: ماهية المساواة التي تجب توافرها في إقامة الدولة:

يحـدد ابـن عاشـور ماهيـة المسـاواة التـي بهـا صـلاح الـدول واسـتقرارها فيقـول: بنـاء علـى الأصـل الأصيـل وهـو أن الإسـلام ديـن الفطـرة، فـكلّ مـا شـهدت الفطـرة بالتسـاوي فيـه بيـن المسـلمين فالتشـريع يفـرض فيـه التسـاوي بينهـم، كمـا فـي قولـه تعالـى: ﴿يَٰٓأَيُّهَـا ٱلَّذِيـنَ ءَامَنُـواْ

(1) أبو بكر ابن أحمد الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ، (7 / 111)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية. (7 / 127).

(2) سبق تخريجه.

(3) ابن عاشور، أثر الدعوة المحمدية [جمهرة مقالات (1 / 713 - 717)].

(4) أصول النظم الاجتماعي ص141

كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرٗا فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَاۖ) [النساء: 135]. وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه بالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه، ويكون ذلك موكلاً إلى النظم المدنية التي تتعلق بها سياسة الإسلام لا تشريعه، كما قال تعالى: (لَا يَسۡتَوِي مِنكُم مَّنۡ أَنفَقَ مِن قَبۡلِ ٱلۡفَتۡحِ وَقَٰتَلَۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعۡظَمُ دَرَجَةٗ مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَقَٰتَلُواْۚ) [الحديد: 10][1].

ويبين ابن عاشور أن صلاح الدول واستقرارها هي بالمساواة التي سعت إليها الشريعة الإسلامية، وهي مساواة مقيدة بأحوال يجري فيها التساوي وليست مطلقة في جميع الحال؛ لأن أصل خلقة البشر جاءت على التفاوت في المواهب والأخلاق وذلك التفاوت يؤثر تمايزاً بين أصحابه متقارباً أو متباعداً في آثار تلك الصفات بترقب المنافع منهم وتوقع المضار. فيفضي لا محالة إلى تفاوت معاملة الناس بعضهم بمراتب الإكرام ومراتب ضده.

وهنا يستدل ابن عاشور ما ذهب إليه بأدلة من القرآن، كقوله تعالى: (أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗاۚ لَّا يَسۡتَوُۥنَ) [السجدة: 18]. (لَا يَسۡتَوِي مِنكُم مَّنۡ أَنفَقَ مِن قَبۡلِ ٱلۡفَتۡحِ وَقَٰتَلَۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعۡظَمُ دَرَجَةٗ مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَقَٰتَلُواْۚ وَكُلّٗا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ) [الحديد: 10]، وقال: (قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ) [الزمر: 9]. فليس من العدل أن تساوي بين اثنين مختلفين في الحقوق والواجبات والقدرة، فالمؤمن لا يساوي الكافر، ولا المنفق يساوي عدم المنفق، ولا العالم يساوي غير العالم.

لذا ما كان للشريعة الكاملة الحقة أن تدعو إلى مساواة تُدْحض فيها جميع الفروق والمميزات والحقوق الكائنة بين البشر مما له أثر في صلاح العالم في أجزائه ومجموعه الذي هو منشود الشريعة. على أنها لو دعت إلى ذلك لدعت إلى ما لا يطيقه البشر ولا تحتمله الأمة بحكم «وتأبى الطباع على الناقل» وذلك مرفوع عن الأمة، قال تعالى: (لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ) [البقرة: 286]. ولحملت الناس على إهمال مواهبهم السامية وذلك فساد قبيح يؤول إلى اختلال نظام الدولة في إلغاء المميزات والحقوق المفيدة رفعة وصلاحاً[2].

ويذكر ابن عاشور أن الذين يتطرفون في تنفيذ المساواة على إطلاقها أو ما يقارب من الإطلاق لا يسيرون طويلاً حتى تَجْبهَهُم سدود لا يستطيعون اقتحامها كالشيوعيين؛ فقد وقفوا في حدود عجزوا عن تحقيق مبدأ المساواة فيها، كمساواة أبكم لفصيح، ومعتوه لذكي[3].

(1) مقاصد الشريعة ص107.

(2) أصول النظام الاجتماعي ص136.

(3) أصول النظام ص136 - 137، ابن عاشور، أثر الدعوة المحمدية]جمهرة مقالات ورسائل (1 / 710 - 711) .]

خلاصة الأمر: بما أن الإسلام دين الفطرة فما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين البشرية فإجراء المساواة فيه بين الناس عدلٌ وعدم المساواة ظلم، كالمساواة أمام القانون من حيث المثول لأمر القضاء وإجراء القانون وتطبيق أحكامه على الجميع، أما ما شهدت الفطرة بالتفاوت فيه بين البشرية فإجراء المساواة بين الناس فيه ليست عدلٌ وإنما العدل في إجرائهم على التفاوت، مثاله: مساواة من ليست له كفاءة بغيره من ذوي الكفاءات في إسناد الوظائف العامة.

ثالثا: موانع المساواة:

أشار ابن عاشور أن المساواة قد تعتمد على توفر الشروط أو انتفاء موانع، والشريعة التي تبني المساواة على اعتبار الشروط والقيود شريعة مساواتها ضعيفة، أما الشريعة التي تبني مساواتها على اعتبار انتفاء الموانع شريعة مساواتها واسعة صالحة. ويظهر أن الدعوة الإسلامية بنت قاعدة المساواة على انتفاء الموانع، وشتّان بين قوة تأثير الشرط وتأثير المانع. والشريعة التي لا تقيد المساواة بشيء شريعة مضلّلة[1].

فالشريعة الإسلامية لم تعتبر في إقامة المساواة إلا انتفاء الموانع؛ فالمساواة فيها هي الأصل لا تحتاج إلى إثبات موجباتها ولا يحول دون إجرائها إلا وجود مانع معلَّل بعلة تقتضي إلغاء المساواة في حالة ما أو وقت ما[2].

فالمساواة المعتبرة في الشريعة الإسلامية هي المساواة المحكمة وهي أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع، فلا يحتاج إلى إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكتفي بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي، ولذلك صرح علماؤنا بأن الخطاب القرآني بصيغة التذكير يشمل النساء سواء بسواء.

فما المقصود بموانع المساواة: إن موانع المساواة هي العوارض التي إذا تحققت تقتضي إلغاء حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة[3].

ومراد ابن عاشور بالعوارض: الاعتبارات التي تلوح في أحوال الأشياء يجعل إجراء المساواة في بعض أحكام تلك الأشياء لا يعود بالصلاح في بابه؛ لظهور مصلحة راجحة

(1) المرجع السابق.

(2) أصول النظام ص141.

(3) المرجع السابق ص143

في ذلك الإلغاء، أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة[1].

وهذه العوارض قد تكون دائمة وقد تكون مؤقتة لفترة طويلة أو لفترة قصيرة[2].

ويوضح ابن عاشور سبب تسميته لهذه الموانع بالعوارض فيقول: وإنما تسميتها بالعوارض من حيث أنها تبطل الأصل المنظور إليه أوَّلَ في الشريعة الإسلامية، فجُعلت لأجل ذلك أمراً عارضاً؛ إذ كان فيه إبطال الأصل؛ لأن مبنى الشريعة الإسلامية أن المساواة هي الأصل[3].

ويذكر ابن عاشور ضابطاً مهماً في هذا المجال فيقول: إن اعتبار هذه الموانع يكون بمقدار تحققها وبمقدار دوامها أو غلبة وقوعها وأن اعتبارها موانع للمساواة يكون في الغرض الذي من حقها أن تمنع المساواة فيه لا مطلقاً، فالفضائل مثلاً تمنع مساواة الفاضل المفضول في جزاء الفضيلة ولا تمنع مساواتهما في الحقوق الأخرى. ومعرفة مقدار ما تمنع موانع المساواة التساوي فيه يرجع فيها إلى المعنى الذي اقتضى المنع وإلى قواعد التشريع[4].

- **أقسام العوارض المانعة من المساواة عند ابن عاشور:**

ذكر ابن عاشور أقساماً للعوارض التي تمنع المساواة بين الناس، مع أمثلة يمكن من خلالها فهم الضوابط، ومن ثَمَّ القناعة بعدم إمكان المساواة المطلقة بين الناس، بل لو قيل بالمساواة المطلقة، لترتب على ذلك أمور لا يطيقها البشر، ولأدَّى بالناس إلى إهمال مواهبهم وإهدار طاقاتهم، وذلك فساد ظاهر يؤول إلى اختلال نظام العالم في إلغاء المميزات والحقوق التي تقود إلى البناء والإصلاح وتقدم العالم. لذا لا بد من معرفة موانع المساواة، وهي في مجملها أربعة موانع كما ذكرها ابن عاشور - رحمه الله - :

1. لموانع الجبلِّيَّة: كمنع مساواة المرأة للرجل فيما لا تستطيع أن تساويه فيه بموجب الخلقة، مثل: إمارة الجيش والخلافة عند جميع المسلمين[5]، ومثل القضاء والإمامة

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

(4) المرجع السابق.

(5) ابن عابدين، رد المحتار (1 / 548)، ابن جزي، القوانين الفقهية ص48، شمس الدين الرملي. نهاية المحتاج. بيروت، دار الفكر، 1404هـ - 1984م، (7 / 409)، إبراهيم ابن مفلح. المبدع في شرح المقنع. بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1997م، ط1، (8 / 146)، وزارة الشؤون الإسلامية، الموسوعة الكويتية (21 / 269).

في مذاهب جمهور علماء الإسلام[1]، ومثل منع مساواة الرجل للمرأة في حق كفالة الأبناء الصغار[2].

ويلحق بالجبلي ما هو من آثار الجبلة كمنع مساواة الرجل للمرأة في استحقاق الإنفاق لما تقرر من كون الرجل هو المكتسب للعائلة، وذلك من آثار جبلته المخولة له القدرة على طلب الاكتساب[3].

وهذه الموانع الجبلية قد تعلق بالأصناف تعلقاً ذاتياً كضعف الأنوثة عن تحمل بعض الأعمال الشاقة، وقد تتعلق بالجماعات كالأخلاق الغالبة على بعض جماعات الناس بحسب تعليم خاص بهم أو تربية فاشية فيهم.

ومن الموانع الجبلية ما يتعلق بالفرد الواحد كمن يشتهر بوصف يغلب عليه مثل اشتهار أبيّ ابن سلول بالنفاق.

وقد تكون الموانع الجبلية موانع مساواة في تلقي الشريعة أو في العبادة أو في التقرب إلى الله، ففي تلقي الشريعة في الأمور النظرية التي لا يحسن سائر الناس محاملها، وقد همّ عمر بن الخطاب أن يخطب الناس بمكة في شأن الخلافة فقال له عبد الرحمن بن عوف: «يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإن الموسم يجمع رَعاع الناس وغوغاءهم، فإنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس، وأنا أخشى أن تقوم فتقول مقالة يُطَيّرُوها عنك كل مُطَيِّر وأن لا يعوها، وأن لا يضعوها على مواضعها، فأمهل حتى تقدَمَ المدينة، فإنها دار الهجرة والسنة، فتخلُصَ بأهل الفقه وأشراف الناس، فتقول ما قلت متمكناً فيعي أهل العلم مقالتك ويضعونها على مواضعها» فقال عمر: أما والله - إن شاء الله - لأقومن بذلك أول مقام أقُومُه بالمدينة[4][5].

(1) ابن جزي، المرجع السابق ص195 ، الرملي، المرجع السابق (8 / 238)، موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي. المغني. مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م، (10 / 36).

(2) فالمرأة أحق بحضانة الطفل من الرجل، وهن الأصل في ذلك؛ لأنهن أشفق وأرفق وأهدى إلى تربية الصغار، وأصبر على تحمل المشاق في هذا المجال، والأم أحق بحضانة ولدها ذكراً كان أو أنثى ما لم تنكح وتوفرت فيها شروط الحاضنة باتفاق. [الكاساني، بدائع الصنائع (4 / 41)، وزارة الشؤون الإسلامية. الموسوعة الفقهية (17 / 301)].

(3) أصول النظام الاجتماعي ص145، مقاصد الشريعة ص110.

(4) أخرجه: البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، حديث رقم (6830).

(5) أصول النظام ص146.

2. الموانع الشرعية: فهي ما كان تأثيرها بحسب التشريع، والتشريع الحق لا يكون إلا لحكمة وعلة معتبرة، ثم تلك الحكمة قد تكون جلية وقد تكون خفية، فالشريعة هي القدوة في تحديد هذه الموانع وعللها، وذلك التحديد ينشأ عن مراعاة أصول تشريعية يعتبر إجراؤها أرجح من إجراء المساواة[1].

وطريقة معرفة الموانع الشرعية من إجراء المساواة:

أ. القواعد والضوابط الشرعية، مثل قاعدة: «إزالة الضرر»[2]، فإنها منعت المساواة بين المرأة الشريفة وغيرها في لزوم إرضاع الولد عند مالك[3].

ب. تتبع الجزئيات المنتشرة في الشريعة، مثل: كون الانحطاط في التدين موجباً لمنع المساواة في صورة عدم كفاءة الفاسق لأن يكون زوجاً للمرأة المصونة، وكون الصلاح موجباً لعدم المساواة في التقديم للولايات[4].

3. الموانع الاجتماعية: وهي التي اتفق عليها المجتمع نتيجة للتجارب وممارسة الحياة، فهي ما يرجع إلى المعاني المعقولة، وهي على نوعين:

أ. ما كان مبنيا على ما فيه الصلاح للمجتمع: كمنع مساواة الجاهل العالم في التصدر للنظر في مصالح الأمة وفي حقوقها.

ب. ما كان راجعاً إلى ما وضعه الناس واعتادوه فتأصل فيهم: كمنع مساواة العبيد للأحرار في قبول الشهادة، ومنع مساواة المرأة ذات القدر لبقية النساء في إلزامها بإرضاع ولدها ما دامت في العصمة في قول مالك وجماعة من العلماء[5].

يقول ابن عاشور عن النوع الثاني من الموانع الاجتماعية: «وهذا النوع هو ما جره الناس لأنفسهم وأدخلوه على أصل فطرتهم من الأحوال المشهورة فيكون مبدؤه سعياً اختيارياً ثم يصير في صورة فارق جبلي، وهذا مثل الرق فإن أهله جلبوه لأنفسهم بسبب الحرب فإذا تورطوا في الأسر صاروا في نظر الغالبين غير جديرين بمساواتهم فتأصل ذلك في عوائد البشر حتى صار كالفارق الجبلي، ولهذا اعتبر الإسلام هذا الرق وجعله

(1) المرجع السابق.

(2) ينظر للقاعدة: تاج الدين السبكي. الأشباه والنظائر. دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ، (1 / 41)، عبد الرحمن السيوطي. الأشباه والنظائر. دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ، ص83.

(3) ابن جزي، القوانين الفقهية ص148.

(4) أصول النظام الاجتماعي ص147.

(5) المرجع السابق ص148.

مانعاً من المساواة وألغى ما عداه من الرق الاختياري بأن يبيع الرجل نفسه أو ولده، أو أن يسترق إنساناً مسروقاً أو مختطفاً»[1].

4. الموانع السياسية: فهي ما يتفق عليه أهل الحكم والإدارة من منع بعض الفئات من تولي مسئوليات الدولة لأسباب سياسية أو عسكرية، أو لأسباب تتعلق بحفظ الحكومة الإسلامية من وصول الوهن إليها[2]، فهي الأحوال التي تقتضي إبطال حكم المساواة بين أصناف وأشخاص في أحوال خاصة لمصلحة من مصالح حكومة الأمة. كمنع مساواة أهل الذمة للمسلمين في الأهلية للولايات التي يمنع منها التدين بغير الإسلام، ومنع الأجنبي من تولي مسئولية من مسئوليات الحكم في الدولة، حيث تقتصر هذه الولايات والوظائف على المواطنيين. ومثله حق الانتخاب والمنع من بعض الحرف والاستثمار والتنظيم الخاص بالعسكريين والدبلوماسيين، وأمثال ذلك كثير[3].

ويكثر في هذا القسم من الموانع اعتبار ثلاثة أمور:

أ. اعتبار الترغيب في الفضائل.

ب. اعتبار التوقيت.

ج. اعتبار الجري على مقصد الدولة في تكثير شيء أو تقليله.

تلك هي موانع المساواة في الشريعة وهي جديرة بالعناية بتحقيقه لدقة مسائله وحقيق بالمشرعين وولاة الأمور أن يراعوا هذه الموانع فيُعملوا آثارها في المساواة بعد تحقق ثبوتها؛ فإذا اضمحلت اضمحل إعمالها لا سيما ما كان تعلقه بالجبلية ضعيفاً[4].

والشريعة الإسلامية - وتمشيّا مع الفطرة السليمة - لا يمكن أن تدعو إلى مساواة تُلغي فيها هذه الفروق الفردية والمواهب الشخصية والتمايز الموجود بين الإنسان مما له أثر في صلاح العالم أفراداً ومجموعات، وذلك الصلاح والإصلاح هو غاية الشريعة ومقصدها.

إذاً هذا هو التفاوت المؤثر والمقتضي للمنع من المساواة عند وجوده[5].

---

(1) المرجع السابق.

(2) مقاصد الشريعة ص109.

(3) أصول النظام الاجتماعي ص148 - 149، مقاصد الشريعة ص111.

(4) أصول النظام ص146.

(5) صالح ابن حميد، تلبيس مردود في قضايا حية ص7

رابعاً: إزالة ما يخالف المساواة الحقيقية:

لقد نبه ابن عاشور ولاة الأمور ومصلحي الأمة على إزالة كل ما يقف عائقاً عن المساواة الحقيقية، فقال - رحمه الله - : وعلى مصلحي الأمة أن يسعوا جد السعي لإزالة ما عسى أن يكون من الموانع والعوارض ناشئاً على تقاليد قديمة أو عوائد ذميمة حتى اشتبهت بالجبلة بطول عهدها في أصحابها[1].

وبين ابن عاشور علاج ومداواة هذه المشكلة فقال: وهذه الإزالة تكون بمداواة هذه الخلال خشية حصول آثارها وبمقاومتها عند حصولها.

ودواء ذلك: تلقين التعليم الصحيح والآداب الإسلامية والأخلاق الفاضلة حتى تتغلب على تلك العوارض السيئة، فمن ولي من أمر الناس من السوقة لكفاءته للولاية فتبين أن فيه خلقاً ذميماً مثل بغضاء أهل الفضل، وعكسه أي: من كان من أهل الفضل متصفاً ببغضاء السفلة فصاحب هذا الخلق إذا تحققنا ظهور هذا الخلق عليه يحرم من ولاية أمور الناس لظهور انخرام أمانته في تسيير مصالح الأمة وهو نوع من الجور عظيم. وأما مقاومته عند حصوله أو توقعه توقعاً قريباً فبالضرب على يد من ينزع نزعة ظلم أو جور، وبالاحتراس من أن يدخل إلى مقاصده بعنوان الدعاية إلى المساواة[2].

الخاتمة:

في ختام البحث أحمد الله أن وفقني لإتمام هذا العمل المتواضع، وأسأله تعالى أن يضعه في ميزان حسناتي وجميع المسلمين، ومن خلاله توصلت للنتائج والتوصيات الآتية:

أولاً: النتائج:

1. إن مبدأ العدل والمساواة من أهم مرتكزات النظام السياسي الإسلامي. وثبتت مشروعيتها بأدلة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة.
2. يعد الفقه السياسي لابن عاشور حلقة من حلقات الفكر الإسلامي، وامتداد لإسهامات العلماء الذين سبقوه في هذا الفن.
3. وافق ابن عاشور علماء الأمة في كون العدل والمساواة قوام صلاح المجتمع الإسلامي.
4. أكد ابن عاشور أن عدم أخذ الحاكم بمبدأ العدل والمساواة يؤدي إلى انتشار فتنة

(1) أصول النظام ص146.

(2) المرجع السابق.

وفساد في المجتمع كانتشار العدوان وقطع الروابط الاجتماعية وعدم الثقة بين الراعي والرعية.

5. العدل الذي يجب توافره لقيام الدولة هو العدل الذي فيه مساواة بين الناس في تعيين الأشياء لمستحقيها، وفي تمكين كل ذي حق حقه، بدون تأخير وإبطاء.

6. قرر ابن عاشور أن ليس للعدل مجالات محددة في الإسلام بل هو واجب في كل نواحي من معاملات الحياة المختلفة.

7. شدد ابن عاشور التأكيد على ضبط وتحديد مفهوم العدل، لأنه يجول في تحديده أفهام مخطئة، ففي مثل هذه الحالات يتعين أن تسن الشرائع والقوانين لضبطه بنصوص الشريعة ومبادئها وأصولها العامة.

8. اعتبر ابن عاشور مبدأ المساواة خادمة لمبدأ العدل، وأصل عظيم من أصول نظام الحكومة الإسلامية.

9. إن ماهية المساواة عند ابن عاشور يقوم على الفطرة، فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه فالتشريع يفرض فيه التساوي، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه بالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه.

10. المساواة عند ابن عاشور هي الأصل، فلا تحتاج إلى إثبات موجباتها ولا يحول دون إجرائها إلا وجود مانع معلل بعلّة تقتضي إلغاء المساواة في حالة ما أو وقت ما.

11. مبدأ المساواة أخذت حيزاً كبيراً في الفقه السياسي لابن عاشور، وذكر رحمه الله حدوده وماهيته ومواقعه في الشرعية الإسلامية بتفصيل لم يسبق له مثيل في حدود علمي.

12. أكد ابن عاشور لولاة الأمر على ضرورة مراعاة موانع المساواة، وعلى ضرورة إزالة ما يخالف المساواة الحقيقية.

ثانياً: التوصيات:

1. أوصي الباحثين الاهتمام بالتراث الفقهي السياسي لعلماء أهل السنة والجماعة، والاجتهاد في التعريف به واستخراج مكنوناته، والاهتداء به في علاج كثير من المشكلات.

2. يحسن التوسع في دراسة الفكر السياسي لابن عاشور، واستخراج قواعد وضوابط في السياسة الشرعية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم بن محمد بن مفلح. **المبدع في شرح المقنع.** (بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ)، ط1.
2. أبو الحسن بن حبيب الماوردي. **أدب الدنيا والدين.** (دار مكتبة الحياة، 1986م).
3. أبو بكر الكاساني. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.** (دار الكتب العلمية، 1406هـ)، ط2.
4. أحمد بن حنبل. **المسند.** تحقيق شعيب الأرنؤوط وجماعته، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ)، ط1.
5. أحمد بن الحسين البيهقي. **السنن الكبرى.** (دار الكتب العلمية، 1424هـ)، ط3.
6. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **مجموع الفتاوى.** تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، 1416هـ).
7. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **الحسبة في الإسلام.** (دار الكتب العلمية)، ط1.
8. أحمد بن علي بن ثابت. المعروف بـ:الخطيب البغدادي. **الفقيه والمتفقه.** تحقيق أبي عبد الرحمن عادل، (ابن الجوزي - الرياض، 1421هـ)، ط2.
9. إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم.** (دار طيبة، 1420هـ)، ط2.
10. بلقاسم الغالي، **من أعلام الزيتونة: الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره.** (دار سحنون، تونس)، ط1.
11. تاج الدين عبد الوهاب السبكي. **الأشباه والنظائر.** (دار الكتب العلمية، 1411هـ)، ط1.
12. حجيبة شيدخ، **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور مذهبه وآراؤه العقدية.** (1415هـ، رسالة ماجستير، معهد الدعوة وأصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسطنطينة - الجزائر).
13. سليمان بن الأشعث أبو داود. **سنن أبي داود.** تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (المكتبة المصرية، بيروت).
14. شمس الدين شهاب الدين الرملي. **نهاية المحتاج.** (دار الفكر، 1404هـ).
15. صالح بن حميد، **تلبيس مردود في قضايا حية.**
16. ظافر القاسمي. **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي.** (الأردن، دار النفائس)، ط2.
17. عبد الرحمن السيوطي. **الأشباه والنظائر.** (دار الكتب العلمية، 1411هـ)، ط1.
18. عبد الملك بن هشام. **السيرة النبوية.** تحقيق مصطفى السقا وجماعته، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1375هـ)، ط2.
19. علي بن عمر الدارقطني. **السنن.** تحقيق الأرنؤوط وجماعته، (مؤسسة الرسالة)، ط1.
20. علي الجرجاني. **التعريفات.** (دار الكتب العلمية، 1403هـ -)، ط1.
21. فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم.** بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1434هـ.
22. القاضي محمد بن العربي. **أحكام القرآن.** (دار الكتب العلمية، 1424هـ)، ط3.
23. محمد الطاهر بن عاشور. **أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة.** مجلة الهداية الإسلامية، المجلد 6، الجزء 9 / 10، ربيع الأول - ربيع الثاني، 1353هـ.
24. محمد الطاهر بن عاشور. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.** (تونس، دار سحنون)، ط4.
25. محمد الطاهر بن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير.** (دار سحنون).
26. محمد الطاهر بن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية.** (دار سحنون)، ط6.

27. محمد الطاهر الميساوي. **جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**. (عمان - الأردن، دار النفائس، 1436هـ)، ط1.
28. محمد القزويني بن ماجه. **سنن ابن ماجه.** تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث).
29. محمد أمين بن عابدين. **رد المحتار على الدر المختار**. (دار الفكر، بيروت، 1412هـ)، ط2.
30. محمد بن جماعة. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام.** تحقيق فؤاد عبد المنعم، (دار الثقافة، الدوحة - قطر، ط3، 1408هـ)، ط3.
31. محمد بن أبي بكر بن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين.** تحقيق محمد عبد السلام، (دار الكتب العلمية، 1411هـ)، ط1.
32. محمد بن أحمد القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن.** تحقيق البردوني، (دار الكتب المصرية، القاهرة)، ط2.
33. محمد بن جزي. **القوانين الفقهية.** (مكة المكرمة، الناشر عباس الباز).
34. محمد بن إسماعيل البخاري. **صحيح البخاري**. تحقيق محمد زهير، (دار طوق النجاة)، ط1.
35. محمد بن سعد البغدادي. المعروف بـ: ابن سعد. **الطبقات الكبرى.** تحقيق محمد عبد القادر، (دار الكتب العلمية - بيروت، 1410هـ)، ط1.
36. محمد بن علي الشوكاني. **فتح القدير.** (دمشق، دار الكلم الطيب)، ط1.
37. محمد بن الحسن التيمي، المعروف بـ: فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب** (تفسير الرازي)، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، ط3.
38. محمد بن عيسى الترمذي. **سنن الترمذي.** مكتبة مصطفى البابي، (1395هـ)، ط2.
39. محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**. (بيروت، دار صادر، 1414هـ).
40. محمد بن عبد الرزاق الزبيدي. **تاج العروس من جواهر القاموس.** (دار الهداية).
41. محمد عمارة. **الإسلام والأمن الاجتماعي**. (القاهرة، دار الشروق، ط1).
42. مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري. **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي).
43. موفق الدين بن قدامة المقدسي. **المغني.** (مكتبة القاهرة)
44. وزارة الأوقاف الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**. ط2.

الترجمة الحرفية لمصادر ومراجع اللغة العربية: Transliteration Arabic References:

1. Ibrahim bin Muhammad bin Muflih. Almubd'e fi sharh almuqn'e. (Bairout dar alkutub al'ilmiah 1418 h) t. 1.
2. Abu Alhassan bin Habeeb Almawardy. Adab aldunia waldeen. (dar maktabat alhayat, 1986 m). t
3. Abu Bakr Alkasany, bada'i'e alsana'i'e fi tarteeb alshara'I'e. (dar alkutub al'ilmiah 1406 h) t. 2.
4. Ahmad bin Hanbal. almusnad. tahqeeq Shu'aib Al'arna'out wa jama'atuh, (mu'assasat alrisalah, Bairout, 1421 h), t. 1.
5. Ahmad bin Alhussain Albaihaqy. alsunan alkubraa. (dar alkutub al'ilmiah 1424 h) t. 3.

6. Ahmad bin Abdelhalim bin Taimiyah. Majmu'e alfatawaa. tahqeeq Abdelrahman bin Muhammad bin Qassim (tab'at majamie almalik Fahd litiba'at almushaf, almadeenah almunawwarah 1416 h).
7. Ahmad bin Abdelhalim bin Taimiyah. alhisbah fi al'islam. (dar alkutub al'ilmiah) t. 1.
8. Ahmad bin Aly bin Thabit. Alm'arouf bi: Alkhateeb Albaghdady. Alfaqeeh wa Almutafaqqih. Tahqeeq Abi Abdelrahman Adil (Ibn Aljawzy - Alriyad 1421 h) t. 2.
9. Ismaeil bin Omar bin Katheer, tafseer alqur'an al'atheem. (dar taibah 1420 h) t. 2.
10. Bilqasim Alghaly, min 'a'alam alzaitounah: al'imam alshaikh Muhammad Alttahr bin Ashour, hayatuh wa aatharuh. (dar Sahnoun Tounis) t. 1.
11. Tajudeen Abdulwahhab Alsobky. Al'ashbah walnatha'ir. (dar alkutub al'ilmiah 1411 h) t, 1.
12. Hajibah Shaidakh, Alshaikh Muhammad Alttahr bin Ashour, madhhabuh wa aara'uoh al'aqadiah. (1415 h, risalat majsteer, m'ahad ald'awah wa 'usouliddeen, jami'at Al'ameer Abdelqadir, Qustantenah - Aljaza'ir).
13. Sulaiman bin Al'ash'ath Abu Daoud. sunan Abi Daoud. Tahqeeq Muhammad Muhyiddeen Abdelhameed (almaktabah almisriah - Bairout).
14. Shamsuddeen Shihabudeen Alramly. nihayat almuhtaja. (dar alfikr 1404 h).
15. Salih bin Hamid, talbees mardoud fi qadaya haiyah.
16. Thafir Alqasimy. nitham alhukm fi alshare'aht wa at - tarekh al'islamy. (Al'urdun dar alnafa'is) t. 2.
17. Abdulrahman Alsuyouty, al'ashbah walnatha'ir. (dar alkutub al'ilmiah 1411 h) t, 1.
18. Abdulmalik bin Hisham. alsirah alnabawiah. tahqeeq Mustafaa Alsaqqa wa jama'atih (maktabat Mustafaa Albaby Alhalaby wa 'awladih, Misr, 1375 h), t. 2.
19. Aly bin Omar Aldaraqutny. alsunan. Tahqeeq Al'arna'out wa jama'atih (mu'assasat alrisalah) t. 1.
20. Aly Aljurjany. At - t'arifat. (dar alkutub al'ilmiah 1403 h) t. 1.
21. Fathy Aldariny, khasa'is altashr'e al'islamy fi alsiyasah walhukm. Bairout, mu'assasat alrisalah, t. 2, 1434 h.
22. Alqady Muhammad bin Al'araby, 'ahkam alqur'an. (dar alkutub al'ilmiah, 1424 h) t.3.
23. Muhammad At - tahir bin Ashour. 'athar ald'awah almuhammadiah fi alhurriyah walmusawah. majallat Alhidayah al'islamiah, almujallad 6, aljuz' 9 / 10 , Rabe'e Al'awwal - Rabe'e althaniy, 1353 h.
24. Muhammad At - tahir bin Ashour. 'usoul alnitham alijtima'iy fi al'islam. (Tunis, dar sahnoun), t,4.

25. Muhammad At - tahir bin Ashour. tafseer altahreer waltanweer. (dar sahnoun).
26. Muhammad At - tahir bin Ashour. maqasid alshare'ah al'islamiah. (dar sahnoun), t. 6.
27. Muhammad At - tahir Almisawy. jamharat maqalat wa rasa'il alshaikh al'imam Muhammad At - tahir bin Ashour. (Amman - Al'urdun dar alnafa'is 1436 h) t. 1.
28. Muhammad Alqazwiny bin Majah. sunan Ibn Majah. tahqeeq Muhammad Fu'ad Abdelbaqy, (Dar 'ihyaa' alturath).
29. Muhammad Amin bin Abdeen. radd almuhtar 'alaa aldurri almukhtar. (dar alfikr, Bairout 1412 h), t. 2.
30. Muhammad bin Jama'ah. tahrir al'ahkam fi tadbeer 'ahl al'islam. tahqeeq Fu'ad Abdelmuneim (dar althaqafah, Aldawhah - Qatar t, 3 1408 h).
31. Muhammad bin Abu Bakr bin Alqaim, 'E'elam almuwaqqi'een 'an rabbi al'alameen. Tahqeeq Muhammad Abdelsalam, (dar alkutub al'ilmiah, 1411 h), t. 1.
32. Muhammad bin Ahmad Alqurtuby. Aljami'e li 'ahkam alqur'an. Tahqeeq Albaraddouny, Dar alkutub almisriah, Alqahirah, t. 2.
33. Muhammad bin Jizai. Alqawaneen alfiqhiyah. (Makkah Almukarramah, Alnashir Abbas Albaz).
34. Muhammad bin Ismaeil Albukhary. saheeh Albukhary. Tahqeeq Muhammad Zuhair (dar tawq alnajah) t. 1.
35. Muhammad bin S'ad Albaghdady. Alm'arouf bi: Ibn S'ad. altabaqat alkubraa, Tahqeeq Muhammad Abdelqadir, (dar alkutub al'ilmiah - Bairout, 1410 h), t. 1.
36. Muhammad bin Aly Alshawkany. Fathu Alqadeer. (Dimashaq, Dar alkalim altayib) t. 1.
37. Muhammad bin Alhassan Altaimy, alm'arouf bi: Fakhrideen Alrazy, mafateeh alghaib (Tafseer Alrazy), (Bairout, dar 'ihya' alturath al'araby, 1420 h), t, 3.
38. Muhammad bin Essaa Altirmidhy. sunan altirmidhy. maktabat Mustafaa Albaby (1395 h) t,2.
39. Muhammad bin Makram bin Manthour, lisan al'arab. (Bairout dar Sadir 1414 h).
40. Muhammad bin Abdelrazzaq Alzubaidy. taj al'arous min jawahir alqamous. (dar alhidayah).
41. Muhammad Emarah. al'islam wal'amn alijtima'ey. (Alqahirah, dar alshurouq, t, 1).
42. Muslim bin Alhajaaj Abu Alhassan Alnaisaboury. saheeh Muslim, tahqeeq Muhammad Fu'ad Abdelbaqy (Bairout, Dar 'ihya' alturath al'araby).
43. Muwaffaquddeen Ibn Qudamah Almaqdisy. Almughny. (maktabat Alqahirah)
44. Wizarat Al'awqaaf Al'islamiah, Almawsou'ah alfiqhiah Alkuwaitiah. T, 2.

Justice and Equality in the Political Jurisprudence of Ibn Achour: A Study in Comparative Islamic Jurisprudence

Abdul Hameed Zafarul Hasan

College of Shari'a and Islamic Studies - University of Sharjah

Sharjah - U.A.E.

Abstract:

This research studies the principle of justice and equality in the Political Islamic Jurisprudence of Ibn Achour through his published works, a study in the Political Islamic Jurisprudence. The research is divided into two sections, and a conclusion.

The first section explores the concept of justice and equality in Political Islamic Jurisprudence and the evidence of its compliance with the Sharia based on Islamic Resources.

In the second section the value of justice and equality in the Islamic Political Jurisprudence of Ibn Achour (may Allah have compassion on him) was highlighted. Moreover, the study shed light on the special jurisprudence rulings (Masael) regarding justice and equality mentioned by Ibn Achour. It also compared Ibn Achour's opinions and judgements along with opinions and judgements of other Islamic Political scholars if existed. In the conclusion the researcher compiled the most important results and recommendations he has reached through the research.

Keywords: Justice, Equality, Islamic Political Jurisprudence, Mohamed Eltaher Ibin Ashour.