الكتاب الثامن

سلسلة إحياء تراث فكر الشيخ

محمد تقي الدين بن إبراهيم النبهاني

المتوفى ١٣٩٨هـ-١٩٧٧م

الشخصية الإسلامية

الجزء الثاني

القسم الثالث

عن الطبعة الأولى

١٣٨٤هـ-١٩٦٤م

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسة الفقه

معرفة المسلم الأحكام الشرعية التي تلزمه في حياته فرض عين على كل مسلم لأنه مأمور بأن يقوم بأعماله حسب أحكام الشرع. ذلك أن خطاب التكليف الذي خاطب الشارع به الناس وخاطب المؤمنين هو خطاب جزم لا تخيير فيه لأحد، سواء أكان في الإيمان أو كان في أعمال الإنسان. فقوله تعالى ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾. كقوله ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾. كلاهما خطاب تكليف. وهو من حيث كونه خطاباً لا من حيث الموضوع الذي خاطبنا به، خطاب جزم بدليل قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾. وبدليل المحاسبة على كل عمل قال تعالى ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾. وقال تعالى ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا﴾ ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾. وقال ﴿وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ﴾. فالتكليف جاء بشكل جازم، والمسلم مكلف بشكل جازم أن يتقيد بأحكام الشرع عند القيام بأي عمل من الأعمال. أما موضوع التكليف أي الشيء الذي كلفه به الله فهو الذي قد يكون فرضاً وقد يكون مندوباً وقد يكون مباحاً وقد يكون حراماً وقد يكون مكروهاً. أما نفس التكليف فهو جزم ولا تخيير فيه، وليس له إلا حالة واحدة وهي وجوب التقيد به. ومن هنا كان فرضاً

على كل مسلم أن يعرف الأحكام الشرعية التي تلزمه في الحياة الدنيا. أما معرفة ما زاد على ما يلزمه في حياته من الأحكام الشرعية فإنه فرض على الكفاية وليست فرض عين، إنّ قام به البعض سقط عن الباقين. ويؤيد هذا ما روي عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ (اطلبوا العلم ولو بالصين فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم) وإنَّه وإن كان المراد هنا كل علم يلزم المسلم في حياته بدليل قول الرسول (ولو بالصين) فإنه يدخل فيه الفقه من ناحية الأحكام التي تلزم المسلم في حياته، عقائد وعبادات ومعاملات وغير ذلك. ومن هنا كانت دراسة الفقه من الأمور اللازمة للمسلمين بل من الأحكام التي فرضها الله عليهم سواء أكانت فرض عين أم فرض كفاية. وقد جاءت الأحاديث الشريفة حاثة على دراسة الفقه فإن الرسول ﷺ قد حث على تعلم الفقه، فقد روى البخاري عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ (من يرد الله به خيراً يفقهه). وعن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين). وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ (خير دينكم أيسره وخير العبادة الفقه). وعن حزام بن حكيم عن عمه عن رسول الله ﷺ قال (إنكم أصبحتم في زمان كثير فقهاؤه قليل خطباؤه قليل سائلوه كثير معطوه، العمل فيه خير من العلم، وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه كثير خطباؤه قليل معطوه كثير سائلوه، العلم فيه خير من العمل). وعن عطاء بن يسار عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال (لكل شيء عماد وعماد هذا الدين الفقه، وما عُبِدَ اللهُ بشيء أفضل من الفقه في الدين، ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد). فهذه الأحاديث صريحة في فضل الفقه والحث على دراسته. وقد روي عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال "لموت ألف عابد قائم الليل صائم النهار أهون من موت العاقل البصير بحلال الله وحرامه".

نماذج من الفقه

كان الصحابة رضوان الله عليهم عرباً فكانت العربية سليقتهم، وكانوا علماء محيطين إحاطة دقيقة باللسان العربي، وكانوا ملازمين لرسول الله ﷺ، فكان القرآن ينزل وهم مع الرسول. والحوادث يبين الرسول فيها حكم الله على مرأى ومسمع منهم، فكانوا أيضاً علماء بالشريعة محيطين بها. فحين كانت ترد عليهم الواقعة التي تحتاج إلى بيان حكم الله بيَّنوا فيها الحكم الشرعي ببيان رأيهم الذي استنبطوه من النص أو من معقول النص. وكانوا كثيراً ما يقتصرون على إعطاء الحكم دون بيان الدليل، ولذلك نقلت أقضية الصحابة بشكل آراء لهم. وهذا ما حمل البعض من الناس أن يفهم أن الصحابة كانوا يعطون رأيهم في القضايا. والحقيقة أن الصحابة كانوا يعطون الحكم الشرعي الذي استنبطوه بفهمهم من النصوص الشرعية، ولكنّهم لم يشفعوه بالدليل، أو يبيِّنوا علة الحكم ولم يبينوا دليل العلة. فأدى ذلك إلى إيهام أن هذا الرأي من الصحابة، وانه يجوز أن يعطي الإنسان رأيه في القضية ما دام عقله مشبعاً بالإسلام وعارفاً بالعربية.

ولما جاءت العصور التي طرأ الفساد فيها على اللسان العربي صارت العربية تُتعلم قواعد لضبط اللسان. ولما تسرب الكذب إلى الرواة ورويت أحاديث عن الرسول لم يقلها ﷺ، صار الحديث فنّاً يُتعلم بأصول. ولذلك صار استنباط الأحكام يحتاج إلى معرفة باللغة العربية والنصوص الشرعية، فصار الحكم الشرعي يصحب بالدليل وقد يصحب بوجه الاستدلال. فبدأ الفقه يتكون تكويناً جديداً في البحث، ويرتب ترتيباً خاصاً في التبويب. وعلى اختلاف الأساليب في تبويبه وترتيبه صار لا بد من بيان دليل الحكم الشرعي مع بيان الحكم، ولا بد من بيان وجه الاستدلال

حين يكون الحكم مختلفاً فيه. وقد عمرت المكتبة الإسلامية بمئات الألوف من المؤلفات في الفقه بأساليب متنوعة من التبويب والعرض. غير أن الكفار بعد أن نجحوا في غزو المسلمين بعد منتصف القرن الثامن عشر الميلادي أخذوا يغالطونهم في العلوم الإسلامية فكرَّهوا إليهم كتب الفقه كما يكره السفسطائي الناس بالعسل حين يقول لهم عنه انه خرء الذباب. فقد وضعوا الفقه الإسلامي في إطار أسود حتى يعرض عنه المسلمون. وإذا أعرض المسلمون عن الفقه فقد أعرضوا عن معرفة أحكام الإسلام، ووقعوا في الجهل في دين الله، وهذا ما حصل بالفعل. ومن أجل ذلك كان لا بد من حث المسلمين على الإقبال على دراسة الفقه بعرض نماذج من الفقه الإسلامي لإثارة الشوق إلى دراسته. فكان مفيداً للناس عرض نماذج من الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات العامة وهي ما يطلقون عليها في هذه الأيام الأحكام السياسية أو الفقه الدستوري، ونماذج من الأحكام الشرعية المتعلقة بعلاقات الأفراد مع بعضهم وهي ما يطلقون عليها القانون المدني، ونماذج من الأحكام الشرعية المتعلقة بالعقوبات، ونماذج من الأحكام الشرعية المتعلقة بالبيِّنات حتى تكون الصورة الفقهية واضحة تمام الوضوح، فلعلها تثير الشوق لدراسة الفقه الإسلامي في أمهات كتب الفقه المعتبرة.

الخلافة

الخلافة هي رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا لإقامة أحكام الشرع الإسلامي، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم. وهي عينها الإمامة، فالإمامة والخلافة بمعنى واحد. وقد وردت الأحاديث الصحيحة بهاتين الكلمتين بمعنى واحد. ولم يرد لأي منهما معنى يخالف معنى الأخرى في أي نص شرعي، أي لا في الكتاب ولا في السنة لأنهما وحدهما النصوص الشرعية. ولا يجب أن يلتزم هذا اللفظ أي الإمامة أو الخلافة، وإنما يلتزم مدلوله.

وإقامة خليفة فرض على كافة المسلمين في جميع أقطار العالم. والقيام به - كالقيام بأي فرض من الفروض التي فرضها الله على المسلمين- هو أمر محتم لا تخيير فيه ولا هوادة في شأنه، والتقصير في القيام به معصية من أكبر المعاصي يعذب الله عليها أشد العذاب.

والدليل على وجوب إقامة الخليفة على المسلمين كافة: السنة وإجماع الصحابة. أما السنة فقد روي عن نافع قال: قال لي عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول (من خلع يداً من طاعة الله لقي الله يوم القيامة لا حجة له. ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية). فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فرض على كل مسلم أن تكون في عنقه بيعة، ووصف من يموت وليس في عنقه بيعة بأنه مات ميتة جاهلية. والبيعة لا تكون إلا للخليفة ليس غير. وقد أوجب الرسول على كل مسلم أن تكون في عنقه بيعة لخليفة، ولم يوجب أن يبايع كل مسلم الخليفة. فالواجب هو وجود بيعة في عنق كل مسلم، أي وجود خليفة يستحق في عنق كل مسلم بيعة بوجوده. فوجود الخليفة هو الذي يوجد في عنق كل مسلم بيعة سواء بايع بالفعل أم لم يبايع، ولهذا

كان الحديث دليلاً على وجوب نصب الخليفة وليس دليلاً على وجوب البيعة. لأن الذي ذمّه الرسول هو خلو عنق المسلم من بيعة حتى يموت، ولم يذم عدم البيعة. وروى هشام بن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال (سيليكم بعدي ولاة فيليكم البر ببره والفاجر بفجوره فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم وإن أساءوا فلكم وعليهم). وروى مسلم عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال (إنما الامام جُنَّة يُقاتل من ورائه ويُتقى به). وروى مسلم عن أبي حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين فسمعته يحدث عن النبي ﷺ قال (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وانه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا، ببيعة الأول فالأول وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم). وعن ابن عباس عن رسول الله ﷺ قال (من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية). فهذه الأحاديث فيها إخبار من الرسول بأنه سيلي المسلمين ولاة، وفيها وصف للخليفة بأنه جُنَّة أي وقاية. فوصف الرسول بأن الامام جنة هو أخبار عن فوائد وجود الإمام فهو طلب، لأن الأخبار من الله ومن الرسول ان كان يتضمن الذم فهو طلب ترك أي نهي، وإن كان يتضمن المدح فهو طلب فعل، فإن كان الفعل المطلوب يترتب على فعله إقامة الحكم الشرعي أو يترتب على تركه تضييعه، كان ذلك الطلب جازماً. وفي هذه الأحاديث أيضاً ان الذين يسوسون المسلمين هم الخلفاء، وهو يعني طلب إقامتهم، وفيها تحريم أن يخرج المسلم من السلطان وهذا يعني أن إقامة المسلم سلطاناً أي حكماً له، أمر واجب. على أن الرسول ﷺ أمر بطاعة الخلفاء وبقتال من ينازعهم في خلافتهم وهذا يعني أمراً بإقامة خليفة والمحافظة على خلافته بقتال كل من ينازعه. فقد روى مسلم أن النبي ﷺ قال

(ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع. فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر). فالأمر بطاعة الإمام أمر بإقامته، والأمر بقتال من ينازعه قرينه على الجزم في دوام إيجاده خليفة واحداً.

وأما إجماع الصحابة فإنهم رضوان الله عليهم أجمعوا على لزوم إقامة خليفة لرسول الله ﷺ بعد موته، وأجمعوا على إقامة خليفة لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان بعد وفاة كل منهم. وقد ظهر تأكيد إجماع الصحابة على إقامة خليفة من تأخيرهم دفن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عقب وفاته واشتغالهم بنصب خليفة له، مع أن دفن الميت عقب وفاته فرض، ويحرم على من يجب عليهم الاشتغال في تجهيزه ودفنه الاشتغال في شيء غيره حتى يتم دفنه. والصحابة الذين يجب عليهم الاشتغال في تجهيز الرسول ودفنه اشتغل قسم منهم بنصب الخليفة عن الاشتغال بدفن الرسول وسكت قسم منهم عن هذا الاشتغال وشاركوا في تأخير الدفن ليلتين مع قدرتهم على الإنكار وقدرتهم على الدفن، فكان ذلك إجماعاً على الاشتغال بنصب الخليفة عن دفن الميت. ولا يكون ذلك إلا إذا كان نصب الخليفة أوجب من دفن الميت. وأيضاً فإن الصحابة كلهم أجمعوا طوال أيام حياتهم على وجوب نصب الخليفة، ومع اختلافهم على الشخص الذي ينتخب خليفة فإنهم لم يختلفوا مطلقاً على إقامة خليفة، لا عند وفاة رسول الله ولا عند وفاة أي خليفة من الخلفاء الراشدين. فكان إجماع الصحابة دليلاً صريحاً وقوياً على وجوب نصب الخليفة.

على أن إقامة الدين وتنفيذ أحكام الشرع في جميع شؤون الحياة الدنيا والأخرى فرض على المسلمين بالدليل القطعي الثبوت القطعي الدلالة، ولا يمكن أن

يتم ذلك إلا بحاكم ذي سلطان. والقاعدة الشرعية (ان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) فكان نصب الخليفة فرضاً من هذه الجهة أيضا.

وفوق ذلك فإن الله تعالى أمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أن يحكم بين المسلمين بما أنزل، وكان أمره له بشكل جازم، قال تعالى مخاطباً الرسول ﷺ ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ﴾ وقال ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾. وخطاب الرسول خطاب لأمته ما لم يرد دليل يخصصه به، وهنا لم يرد دليل فيكون خطاباً للمسلمين بإقامة الحكم. ولا يعني إقامة الخليفة إلا إقامة الحكم والسلطان. على أن الله تعالى فرض على المسلمين طاعة أولي الأمر أي الحاكم، مما يدل على وجوب وجود ولي الأمر على المسلمين. قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ ولا يأمر الله بطاعة من لا وجود له، ولا يفرض طاعة من وجوده مندوب، فدل على أن إيجاد ولي الأمر واجب. فالله تعالى حين أمر بطاعة ولي الأمر فإنه يكون قد أمر بإيجاده. فإن وجود ولي الأمر يترتب عليه إقامة الحكم الشرعي وترك إيجاده يترتب عليه تضييع الحكم الشرعي، فيكون إيجاده واجباً لما يترتب على عدم إيجاده من حرمة وهي تضييع الحكم الشرعي.

فهذه الأدلة صريحة بأن إقامة الحكم والسلطان على المسلمين منهم فرض، وصريحة بأن إقامة خليفة يتولى هو الحكم والسلطان فرض على المسلمين وذلك من أجل تنفيذ أحكام الشرع لا مجرد حكم وسلطان. انظر قوله ﷺ (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم. وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم

ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال لا ما أقاموا فيكم الصلاة). فهو صريح في الأخبار بالأئمة الأخيار والأئمة الأشرار، وصريح بتحريم منابذتهم بالسيف ما أقاموا الدين لأن إقامة الصلاة كناية عن إقامة الدين والحكم به. فكون إقامة الخليفة ليقيم أحكام الإسلام ويحمل دعوته فرضاً على المسلمين أمر لا شبهة في ثبوته في نصوص الشرع الصحيحة، فوق كونه فرضاً من جهة ما يحتمه الفرض الذي فرضه الله على المسلمين من إقامة حكم الإسلام وحماية بيضة المسلمين. إلا أن هذا الفرض فرض على الكفاية، فإن إقامة البعض فقد وجد الفرض وسقط عن الباقين هذا الفرض، وإن لم يستطع أن يقيمه البعض ولو قاموا بالأعمال التي تقيمه فإنه يبقى فرضاً على جميع المسلمين، ولا يسقط الفرض عن أي مسلم ما دام المسلمون بغير خليفة.

والقعود عن إقامة خليفة للمسلمين معصية من أكبر المعاصي لأنها قعود عن القيام بفرض من أهم فروض الإسلام، ويتوقف عليه إقامة أحكام الدين، بل يتوقف عليه وجود الإسلام في معترك الحياة. فالمسلمون جميعاً آثمون إثماً كبيراً في قعودهم عن إقامة خليفة للمسلمين. فإن أجمعوا على هذا القعود كان الإثم على كل فرد منهم في جميع أقطار المعمورة. وإن قام بعض المسلمين بالعمل لإقامة خليفة ولم يقم البعض الآخر فإن الإثم يسقط عن الذين قاموا يعملون لإقامة الخليفة ويبقى الفرض عليهم حتى يقوم الخليفة. لأن الاشتغال بإقامة الفرض يسقط الإثم على تأخير إقامته عن وقته وعلى عدم القيام به، لتلبسه بالقيام به، ولاستكراهه بما يقهره عن إنجاز القيام به. أما الذين لم يتلبسوا بالعمل لإقامة الفرض فإن الإثم بعد ثلاثة أيام من ذهاب الخليفة إلى يوم نصب الخليفة يبقى عليهم، لأن الله قد أوجب عليهم فرضاً ولم يقوموا به ولم يتلبسوا بالأعمال التي من شأنها أن تقيمه، ولذلك استحقوا الإثم

فاستحقوا عذاب الله وخزيه في الدنيا والآخرة. واستحقاقهم الإثم على قعودهم عن إقامة خليفة أو عن الأعمال التي من شأنها أن تقيمه، ظاهر صريح في استحقاق المسلم العذاب على تركه أي فرض من الفروض التي فرضها الله عليه، لا سيما الفرض الذي به تنفذ الفروض، وتقام أحكام الدين، ويعلوا أمر الإسلام، وتصبح كلمة الله هي العليا في بلاد الإسلام، وفي سائر أنحاء العالم.

وأما ما ورد في بعض الأحاديث من العزلة عن الناس ومن الاقتصار على التمسك بأمور الدين في خاصته فإنها لا تصلح دليلاً على جواز القعود عن إقامة خليفة ولا على إسقاط الإثم عن هذا القعود. والمدقق فيها يجدها في شأن التمسك بالدين لا في شأن الترخيص بالقعود عن إقامة خليفة للمسلمين. فمثلاً روى البخاري عن بسر بن عبيد الله الحضرمي أنه سمع أبا إدريس الخولاني انه سمع حذيفة بن اليمان يقول: (كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت يا رسول الله أنا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال نعم، قلت وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال نعم، وفيه دخن، قلت وما دخنه؟ قال قوم يهدون بغير هديي تعرف منهم وتنكر، قلت فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال نعم، دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها، قلت يا رسول الله صفهم لنا، قال هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا، قلت فما تأمرني ان أدركني ذلك؟ قال تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام، قال فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وانت على ذلك). فإن هذا الحديث صريح بأن الرسول يأمر المسلم بأن يلزم جماعة المسلمين وأن يلزم إمامهم، ويترك الدعاة الذين هم على أبواب جهنم. فسأله السائل في حالة أن لا يكون للمسلمين أمام ولا لهم جماعة ماذا

يصنع بالنسبة للدعاة الذين على أبواب جهنم، فحينئذٍ أمره الرسول ان يعتزل هذه الفرق، لا أن يعتزل المسلمين ولا أن يقعد عن إقامة امام. فأمره صريح (فاعتزل تلك الفرق كلها). وبالغ في وصف اعتزاله لتلك الفرق إلى درجة أنه ولو بلغ اعتزاله إلى حد أن يعض على أصل شجرة حتى يدركه الموت وهو على ترك تلك الفرق التي على أبواب جهنم. ومعناه تمسك بدينك وبالبعد عن الدعاة المضلين الذين على أبواب جهنم. فهذا الحديث ليس فيه أي عذر لترك القيام بالعمل لإقامة خليفة ولا أي ترخيص في ذلك، وإنما هو محصور على الأمر بالتمسك بالدين واعتزال الدعاة الذي على أبواب جهنم، ويبقى الإثم عليه إذا لم يعمل لإقامة خليفة. فهو مأمور بأن يبتعد عن الفرق الضالة، ليسلم بدينه من دعاة الضلال ولو عض على أصل شجرة، لا أن يبتعد عن جماعة المسلمين ويقعد عن القيام بأحكام الدين وعن إقامة امام للمسلمين.

ومثلاً روى البخاري عن أبي سعيد الخدري ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ (يوشك أن يكون خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن) فإن هذا لا يعني اعتزال جماعة المسلمين والقعود عن القيام بأحكام الدين وعن إقامة خليفة للمسلمين حين تخلو الأرض من الخلافة، بل كل ما فيه هو بيان خير مال المسلم في أيام الفتن وخير ما يفعله للهروب من الفتن وليس هو للحث على البعد عن المسلمين واعتزال الناس.

وعليه فإنه لا يوجد عذر لمسلم على وجه الأرض في القعود عن القيام بما فرضه الله عليهم لإقامة الدين إلا وهو العمل لإقامة خليفة للمسلمين حين تخلو الأرض من الخلافة، وحين لا يوجد فيها من يقيم حدود الله لحفظ حرمات الله، ولا من يقيم أحكام الدين. ويجمع شمل جماعة المسلمين تحت راية لا اله الا الله محمد

رسول الله. ولا توجد في الإسلام أي رخصة في القعود عن القيام بهذا الفرض حتى يقوم.

المدة التي يمهل فيها المسلمون لإقامة خليفة

والمدة التي يمهل فيها المسلمون لإقامة خليفة هي ليلتان، فلا يحل لمسلم أن يبيت ليلتين وليس في عنقه بيعة. أما تحديد أعلى الحد بليلتين فلأن نصب الخليفة فرض منذ اللحظة التي يتوفى فيها الخليفة السابق أو يعزل، ولكن يجوز تأخير النصب مع الاشتغال به مدة ليلتين، فإذا زاد على ليلتين ولم يقيموا خليفة ينظر، فإن كان المسلمون مشغولين بإقامة خليفة ولم يستطيعوا إنجاز إقامته خلال ليلتين لأمور قاهرة لا قبل لهم بدفعها، فإنه يسقط الإثم عنهم لانشغالهم بإقامة الفرض ولاستكراههم على التأخير بما قهرهم عليه. قال ﷺ (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) وإن لم يكونوا مشغولين بذلك فإنهم يأثمون جميعاً حتى يقوم الخليفة، وحينئذٍ يسقط الفرض عنهم. أم الإثم الذي ارتكبوه في قعودهم عن إقامة خليفة فإنه لا يسقط عنهم بل يبقى عليهم يحاسبهم الله عليه كمحاسبته على أي معصية يرتكبها المسلم في ترك القيام بالفرض.

أما كون المدة التي يمهل فيها المسلمون للقيام بفرض إقامة خليفة ليلتين، فإن الدليل عليه هو أن الصحابة باشروا الاجتماع بالسقيفة للبحث في نصب خليفة لرسول الله منذ بلغهم نبأ وفاته، ولكنهم ظلوا في نقاش في السقيفة، ثم في اليوم الثاني جمعوا الناس في المسجد للبيعة فاستغرق ذلك ليلتين بثلاثة أيام. وأيضاً فإن عمر عهد لأهل الشورى عند ظهور تحقق وفاته من الطعنة، وحدد لهم ثلاثة أيام ثم أوصى أنه إذا لم يُتفق على الخليفة في ثلاثة أيام فليقتل المخالف بعد الأيام الثلاثة،

ووكل خمسين رجلاً من المسلمين بتنفيذ ذلك، أي بقتل المخالف، مع أنهم من أهل الشورى ومن كبار الصحابة، وكان ذلك على مرأى ومسمع من الصحابة ولم ينقل عنهم مخالف أو منكر ذلك، فكان إجماعاً من الصحابة على أنه لا يجوز أن يخلو المسلمون من خليفة أكثر من ليلتين بثلاثة أيام، وإجماع الصحابة دليل شرعي كالكتاب والسنة.

انعقاد الخلافة

الخلافة عقد مراضاة واختيار، لأنها بيعة بالطاعة لمن له حق الطاعة من ولاية الأمر. فلا بد فيها من رضا من يبايع ليتولاها ورضا المبايعين له. ولذلك إذا رفض أحد أن يكون خليفة وامتنع من الخلافة لا يجوز إكراهه عليها، فلا يجبر على قبولها بل يعدل عنه إلى غيره. وكذلك لا يجوز أخذ البيعة من الناس بالإجبار والإكراه لأنه حينئذٍ لا يصح اعتبار العقد فيها صحيحاً لمنافاة الإجبار لها، لأنها عقد مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار كأي عقد من العقود. إلا أنه إذا تم عقد البيعة ممن يعتد ببيعتهم فقد انعقدت البيعة، وأصبح المبايعُ هو ولي الأمر، فوجبت طاعته. وتصبح البيعة له بيعة على الطاعة وليست بيعة لعقد الخلافة. وحينئذٍ يجوز له أن يجبر الناس الباقين على بيعته لأنها إجبار على طاعته وهذا واجب شرعاً، وليست هي في هذه الحال عقد بيعة بالخلافة حتى يقال لا يصح فيه الإجبار. وعلى ذلك فالبيعة ابتداء عقد لا تصح إلا بالرضا والاختيار. أما بعد انعقاد البيعة للخليفة فتصبح طاعة أي انقياداً لأمر الخليفة ويجوز فيها الإجبار تنفيذاً لأمر الله تعالى. ولما كانت الخلافة عقداً فإنها لا تتم إلا بعاقد، كالقضاء لا يكون المرء قاضياً إلا إذا ولاه أحد القضاء، والإمارة لا يكون أحد أميراً إلا إذا ولاه أحد الإمارة، والخلافة لا يكون أحد خليفة

إلا إذا ولاه أحد الخلافة. ومن هنا يتبين أنه لا يكون أحد خليفة إلا إذا ولاه المسلمون، ولا يملك صلاحيات الخلافة إلا إذا تم عقده لها. ولا يتم هذا العقد إلا من عاقدين أحدهما طالب الخلافة والمطلوب لها، والثاني المسلمون الذين رضوا به أن يكون خليفة لهم. ولهذا كان لا بد لانعقاد الخلافة من بيعة المسلمين. وعلى هذا فإنه إذا قام متسلط واستولى على الحكم بالقوّة فإنه لا يصبح بذلك خليفة ولو أعلن نفسه خليفة للمسلمين، لأنه لم تنعقد له خلافة من قبل المسلمين. ولو أخذ البيعة على الناس بالإكراه والإجبار لا يصبح خليفة ولو بويع، لأن البيعة بالإكراه والإجبار لا تعتبر ولا تنعقد بها الخلافة، لأنها عقد مراضاة واختيار لا يتم بالإكراه والإجبار، فلا تنعقد إلا بالبيعة عن رضا واختيار. إلا أن هذا المتسلط إذا استطاع أن يقنع الناس بأن مصلحة المسلمين في بيعته وأن إقامة أحكام الشرع تحتم بيعته وقنعوا بذلك ورضوا، ثم بايعوه عن رضا واختيار، فإنه يصبح خليفة منذ اللحظة التي بويع فيها عن رضا واختيار، ولو كان أخذ السلطان ابتداء بالتسلط والقوة. فالشرط هو حصول البيعة وأن يكون حصولها عن رضا واختيار، سواء أكان من حصلت له البيعة هو الحاكم والسلطان أم لم يكن.

أما من هم الذين تنعقد الخلافة ببيعتهم فإن ذلك يفهم من استعراض ما حصل في بيعة الخلفاء الراشدين وما أجمع عليه الصحابة. ففي بيعة أبي بكر اكتفي بأهل الحل والعقد من المسلمين الذين كانوا في المدينة وحدها، ولم يؤخذ رأي المسلمين في مكة وفي سائر جزيرة العرب، بل لم يسألوا. وكذلك الحال في بيعة عمر. أما في بيعة عثمان فإن عبد الرحمن بن عوف أخذ رأي المسلمين في المدينة، ولم يقتصر على سؤال أهل الحل والعقد كما فعل أبو بكر عند ترشيح عمر. وفي عهد علي أكتفي ببيعة أكثر أهل المدينة وأهل الكوفة وأفرد هو بالبيعة واعتبرت بيعته حتى عند

الذين خالفوه وحاربوه، فإنهم لم يبايعوا غيره ولم يعترضوا على بيعته، وإنما طالبوا بدم عثمان. فكان حكمهم حكم البغاة الذين نقموا على الخليفة أمراً، فعليه أن يوضحه لهم ويقاتلهم، ولم يكونوا خلافة أخرى.

وقد حصل كل ذلك- أي بيعة الخليفة من أكثر أهل العاصمة فقط دون باقي الأقاليم- على مرأى ومسمع من الصحابة، ولم يكن هنالك مخالف في ذلك ولا منكر لهذا العمل من حيث اقتصار البيعة على أكثر أهل المدينة مع مخالفتهم في شخص الخليفة وإنكارهم أعماله، ولكن لم ينكروا اقتصار مبايعته على أكثر أهل المدينة، فكان ذلك إجماعاً من الصحابة على أن الخلافة تنعقد ممن يمثلون رأي المسلمين في الحكم، لأن أهل الحل والعقد وأكثر سكان المدينة كانوا هم أكثرية الممثلين لرأي الأمة في الحكم في جميع رقعة الدولة الإسلامية حينئذٍ.

وعلى هذا فإن الخلافة تنعقد إذا جرت البيعة من أكثر الممثلين لأكثر الأمة الإسلامية ممن يدخلون تحت طاعة الخليفة الذي يراد انتخاب خليفة مكانه، كما جرى الحال في عهد الخلفاء الراشدين. وتكون بيعتهم حينئذٍ بيعة عقد للخلافة. أما من عداهم فإنه بعد انعقاد الخلافة للخليفة تصبح بيعته بيعة طاعة، أي بيعة انقياد للخليفة لا بيعة عقد للخلافة.

هذا إذا كان هنالك خليفة مات أو عزل، ويراد إيجاد خليفة مكانه. أما إذا لم يكن هنالك خليفة مطلقاً، وأصبح فرضاً على المسلمين أن يقيموا خليفة لهم لتنفيذ أحكام الشرع وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، كما هي الحال منذ زوال الخلافة الإسلامية في اسطنبول سنة ١٣٤٣ هجرية الموافق سنة ١٩٢٤ ميلادية حتى يومنا هذا (سنة ١٣٧٩ هجرية الموافق سنة ١٩٦٠ ميلادية)، فإن كل قطر من الأقطار

الإسلامية الموجودة في العالم الإسلامي أهل لأن يبايع خليفة، وتنعقد به الخلافة. فإذا بايع قطر ما من هذه الأقطار الإسلامية خليفة، وانعقدت الخلافة له، فإنه يصبح فرضاً على المسلمين أن يبايعوه بيعة طاعة أي بيعة انقياد بعد أن انعقدت الخلافة له ببيعة أهل قطره، سواء أكان هذا القطر كبيراً كمصر أو تركيا أو أندونيسيا، أو كان صغيراً كألبانيا والكمرون ولبنان على شرط أن تتوافر فيه أربعة أمور:

أحدها: أن يكون سلطان ذلك القطر سلطاناً ذاتياً يستند إلى المسلمين وحدهم لا إلى دولة كافرة أو نفوذ كافر.

ثانيها: أن يكون أمان المسلمين في ذلك القطر بأمان الإسلام لا بأمان الكفر، أي أن تكون حمايته في الداخل والخارج حماية إسلام من قوّة المسلمين باعتبارها قوّة إسلامية بحتة.

ثالثها: أن يبدأ حالاً بمباشرة تطبيق الإسلام كاملاً تطبيقاً انقلابياً شاملاً، وأن يكون متلبساً بحمل الدعوة الإسلامية.

رابعها: أن يكون الخليفة المبايع مستكملاً شروط انعقاد الخلافة وأن لم يكن مستوفياً شروط الأفضلية، لأن العبرة بشروط الانعقاد.

فإذا استوفى ذلك القطر هذه الأمور الأربعة فقد وجدت الخلافة بمبايعة ذلك القطر وحده وانعقدت به وحده، ولو كان لا يمثل أكثر أهل الحل والعقد لأكثر الأمة الإسلامية، لأن إقامة الخلافة فرض كفاية، والذي يقوم بذلك الفرض على وجهة الصحيح يكون قام بالشيء المفروض. ولأن اشتراط أكثر أهل الحل والعقد إذا كانت هنالك خلافة موجودة يراد إيجاد خليفة فيها مكان الخليفة المتوفى أو المعزول. أما إذا

لم تكن هنالك خلافة مطلقاً ويراد إيجاد خلافة، فإن مجرد وجودها على الوجه الشرعي تنعقد الخلافة بأي خليفة يستكمل شروط الانعقاد مهما كان عدد المبايعين الذين بايعوه. لأن المسألة تكون حينئذٍ مسألة قيام بفرض قصر المسلمون عن القيام به مدة تزيد على الثلاثة الأيام. فتقصيرهم هذا ترك لحقهم في اختيار من يريدون. فمن يقوم في الفرض يكفي لانعقاد الخلافة. ومتى قامت الخلافة في ذلك القطر وانعقدت لخليفة، يصبح فرضاً على المسلمين جميعاً الإنضواء تحت لواء الخلافة ومبايعة الخليفة، وإلا كانوا آثمين عند الله ويجب على هذا الخليفة أن يدعوهم لبيعته، فإن امتنعوا كان حكمهم حكم البغاة ووجب على الخليفة محاربتهم حتى يدخلوا تحت طاعته. وإذا بويع لخليفة آخر في نفس القطر أو في قطر آخر بعد بيعة الخليفة الأول وانعقاد الخلافة له انعقاد شرعياً مستوفياً الأمور الأربعة السابقة، وجب على المسلمين محاربة الخليفة الثاني حتى يبايع الخليفة الأول، لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص يقول: إنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر). ولأن الذي يجمع المسلمين هو خليفة المسلمين براية الإسلام. فإذا وجد الخليفة وجدت جماعة المسلمين ويصبح فرضاً الانضمام إليهم ويحرم الخروج عنهم. عن ابن عباسؓ عن النبي ﷺ قال: (من رأى من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية). وروى مسلم عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: (من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية). ومفهوم هذين الحديثين لزوم الجماعة ولزوم السلطان.

ولا حق في البيعة لغير المسلمين ولا تجب عليهم، لأنها بيعة على الإسلام

وعلى كتاب الله وسنة رسول الله، وهي تقتضي الإيمان بالإسلام وبالكتاب والسنة. وغير المسلمين لا يجوز أن يكونوا في الحكم، ولا أن ينتخبوا الحاكم، لأنه لا سبيل لهم على المسلمين، ولأنه لا محل لهم في البيعة.

البيعة

البيعة فرض على المسلمين جميعاً. وهي حق لكل مسلم رجلاً كان أو امرأة. أما كونها فرضاً فالدليل عليه أحاديث كثيرة منها قوله عليه الصلاة والسلام (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية). وأما كونها حقاً للمسلمين فإن البيعة من حيث هي تدل على ذلك، لأن البيعة هي من قبل المسلمين للخليفة وليست من قبل الخليفة للمسلمين. وقد ثبتت بيعة المسلمين للرسول في الأحاديث الصحيحة. ففي البخاري عن عبادة بن الصامت قال: (بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره وإن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو أن نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم). وفي البخاري عن أيوب عن حفصة عن أم عطية قالت: (بايعنا رسول الله ﷺ فقرأ علي أن لا يشركن بالله شيئاً ونهانا عن النياحة فقبضت امرأة منا يدها فقالت فلانة أسعدتني وأنا أريد أن أجزيها فلم يقل شيئاً فذهبت ثم رجعت). وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنياه أن أعطاه ما يريد وفى له وإلا لم يف له، ورجل يبايع رجلاً بسلعة بعد العصر فحلف بالله لقد أعطي بها كذا وكذا فصدقة فأخذها ولم يُعط بها). وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: (كنا إذا بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة يقول لنا فيما استطعت). وعن جرير بن عبد الله قال

(بايعت النبي ﷺ على السمع والطاعة فلقنني فيما استطعت والنصح لكل مسلم). وعن جنادة بن أبي أمية قال (دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض قلنا أصلحك الله حدث بحديث ينفعك الله به سمعته من النبي ﷺ قال: دعانا النبي ﷺ فبايعناه. فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا يسرنا وَأَثَرَةً علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان).

فالبيعة لخليفة هي بيد المسلمين، وهي حقهم، وهم الذين يبايعون، وبيعتهم هي التي تجعل الخلافة تنعقد للخليفة. وتكون البيعة مصافحة باليد أو كتابة لا فرق بين الرجال والنساء. فإن لهن أن يصافحن الخليفة بالبيعة كما يصافحه الرجال. وأما ما روي عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان النبي ﷺ يبايع النساء بالكلام بهذه الآية لا يشركن بالله شيئاً. قالت وما مست يد رسول الله ﷺ يد امرأةً إلا امرأة يملكها) فإن هذه الرواية تتحدث فيها عائشة عن مبلغ علمها هي، فعلى حد علمها لم تمس يده يد امرأة. ولكن هناك أحاديث أخرى تدل على المصافحة، فحديث أم عطية الذي تقول فيه (فقبضت منا امرأة يدها) يدل على أنها كانت باسطة يدها للبيعة، فلما نهاهن عن النياحة قبضت يدها عن البيعة. ومفهوم (قبضت منا امرأة يدها) أن غيرها لم تقبض يدها، وهذا يعني ان غيرها بايع بالمصافحة. وهو حديث صحيح رواه البخاري، وهو نص في المصافحة في مفهومه ومنطوقه. فتكون البيعة مصافحة بالأيدي، وقد تكون بالكتابة. فقد حدث عبد الله بن دينار قال شهدت ابن عمر حيث اجتمع الناس على عبد الملك قال: كتب إني أقر بالسمع والطاعة لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين على سنة الله وسنة رسوله ما استطعت". ويصح أن تكون البيعة بأية وسيلة من الوسائل.

إلا أنه يشترط في البيعة أن تصدر من البالغ، فلا تصح البيعة من الصغار. فقد حدث أبو عقيل زهرة بن معبد عن جده عبد الله بن هشام وكان قد أدرك النبي ﷺ وذهبت به أمه زينب ابنة حميد إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله بايعه، فقال النبيﷺ (هو صغير فمسح رأسه ودعا له).

أما ألفاظ البيعة فإنها غير مقيدة بألفاظ معينة. ولكن لا بد أن تشتمل على العمل بكتاب الله وسنة رسوله بالنسبة للخليفة، وعلى الطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره بالنسبة للذي يعطي البيعة. ومتى أعطى المبايع البيعة للخليفة أو انعقدت الخلافة للخليفة ببيعة غيره من المسلمين فقد أصبحت البيعة أمانة في عنق المبايع لا يحل الرجوع عنها، فهي حق باعتبار انعقاد الخلافة حتى يعطيها، فإن أعطاها لزم بها. ولو أراد أن يرجع عن ذلك لا يجوز. ففي البخاري عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ على الإسلام فأصابه وعك فقال: "أقلني بيعتي" فأبى. ثم جاء فقال "أقلني بيعتي" فأبى، فخرج. فقال رسول الله ﷺ: (المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها). وعن نافع قال: قال لي عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من خلع يداً من طاعة الله لقي الله يوم القيامة لا حجة له). ونقض بيعة الخليفة خلع لليد من طاعة الله. غير أن هذا إذا كانت بيعته للخليفة بيعة انعقاد أو بيعة طاعة لخليفة رضيه المسلمون وبايعوه. أما لو بايع خليفة ابتداءً ثم لم تتم البيعة له فإن له، أن يتحلل من تلك البيعة على اعتبار أن المسلمين لم يقبلوه بمجموعهم. فالنهي في الحديث منصب على الرجوع عن بيعة خليفة لا عن بيعة رجل لم تتم له الخلافة.

شروط الخليفة

يجب أن تتوفر في الخليفة ستة شروط حتى يكون أهلاً للخلافة، وحتى تنعقد البيعة له بالخلافة. وهذه الشروط الستة، شروط انعقاد، إذا نقص شرط منها لم تنعقد الخلافة، وهي:

أولاً: أن يكون مسلماً. فلا تصح الخلافة لكافر مطلقاً، ولا تجب طاعته، لأن الله تعالى يقول ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ والحكم هو أقوى سبيل للحاكم على المحكوم. والتعبير بلن المفيدة للتأبيد قرينة للنهي الجازم عن أن يتولى الكافر أي حكم مطلقاً سواء أكان الخلافة أم دونها.

ثانياً: أن يكون ذكراً. فلا يجوز أن يكون الخليفة أنثى، أي لا بد أن يكون رجلاً. فلا يصح أن يكون امرأة. لما روي عن أبي بَكْرَة قال: (لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل بعد ما كدت ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: (لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة). فإخبار الرسول ينفي الفلاح عمن يولون أمرهم امرأة هو نهي عن توليتها، إذ هو من صيغ الطلب، وكون هذا الأخبار جاء إخباراً بالذم لمن يولون أمرهم امرأة بنفي الفلاح عنهم، فإنه يكون قرينة على النهي الجازم. فيكون النهي هنا عن تولية المرأة قد جاء مقروناً بقرينة تدل على طلب الترك طلباً جازماً، فكانت تولية المرأة حراماً. والمراد توليتها الحكم: الخلافة وما دونها من المناصب التي تعتبر من الحكم، لأن موضوع الحديث ولاية بنت كسرى ملكاً فهو خاص بموضوع الحكم الذي جرى عليه الحديث. وليس خاصاً بحادثة ولاية بنت

كسرى وحدها، كما أنه ليس عاماً في كل شيء فلا يشمل غير موضوع الحكم ولا بوجه من الوجوه.

ثالثاً: أن يكون بالغاً، فلا يجوز أن يكون صبياً. لما روي عن علي بن أبي طالبﷺ أن رسول الله ﷺ قال: (رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المبتلى حتى يعقل). ومن رفع القلم عنه لا يصح أن يتصرف في أمره وهو غير مكلف شرعاً فلا يصح أن يكون خليفة أو ما دون ذلك من الحكم لأنه لا يملك التصرفات. والدليل أيضاً على عدم جواز كون الخليفة صبياً، أن رسول الله ﷺ رفض أن يبايعه صبي، فقد رفض بيعة عبد الله بن هشام وعلّل ذلك بصغره فقال: (هو صغير). فإذا كانت البيعة لا تصح من الصبي ولا يجوز أن يبايع غيره خليفة فمن باب أولى أنه لا يجوز أن يكون خليفة.

رابعاً: أن يكون عاقلاً، فلا يصح أن يكون مجنوناً لقول رسول الله ﷺ (رفع القلم عن ثلاث) وقال منها (المجنون حتى يفيق). ومن رفع القلم عنه فهو غير مكلف. ولأن العقل مناط التكليف وشرط لصحة التصرفات. والخليفة إنما يقوم بتصرفات الحكم وبتنفيذ التكاليف الشرعية، فلا يصح أن يكون مجنوناً.

خامساً: أن يكون عدلاً، فلا يصح أن يكون فاسقاً. و العدالة شرط لازم لانعقاد الخلافة ولاستمرارها. لأن الله تعالى اشترط في الشاهد أن يكون عدلاً. قال تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ فمن هو أعظم من الشاهد وهو الخليفة من باب أولى أنه يلزم أن يكون عدلاً لأنه إذا شرطت العدالة للشاهد فشرطها للخليفة أولى.

سادساً: أن يكون حراً، لأن العبد مملوك لسيده فلا يملك التصرف بنفسه. ومن باب أولى أن لا يملك التصرف بغيره فلا يملك الولاية على الناس.

هذه هي شروط انعقاد الخلافة للخليفة. وما عدا هذه الشروط الستة لا يصلح أي شرط لأن يكون شرط انعقاد، وإن كان يمكن أن شرط أفضلية إذا صحت النصوص فيه، أو كان مندرجاً تحت حكم ثبت بنص صحيح. وذلك لأنه يلزم في الشرط حتى يكون شرط انعقاد أن يأتي الدليل على اشتراطه متضمناً طلباً جازماً حتى يكون قرينة على اللزوم. فإذا لم يكن الدليل متضمناً طلباً جازماً كان الشرط شرط أفضلية لا شرط انعقاد. ولم يرد دليل فيه طلب جازم إلا هذه الشروط الستة، ولذلك كانت وحدها شروط انعقاد. أما ما عداها مما صح فيه الدليل فهو شرط أفضلية فقط. وعلى ذلك فلا يشترط لانعقاد الخلافة أن يكون الخليفة مجتهداً لأنه لم يصح نص في ذلك، ولأن عمل الخليفة الحكم، وهو لا يحتاج إلى اجتهاد لإمكانه أن يسأل عن الحكم وأن يقلد مجتهداً وأن يتبنى أحكاماً بناءً على تقليده، فلا ضرورة لأن يكون مجتهداً، ولكن الأفضل أن يكون مجتهداً، فإن لم يكن كذلك انعقدت خلافته. وكذلك لا يشترط لانعقاد الخلافة أن يكون الخليفة شجاعاً أو من أصحاب الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، لأنه لم يصح حديث في ذلك، ولا يندرج تحت حكم شرعي يجعل ذلك شرط انعقاد، وإن كان الأفضل أن يكون شجاعاً ذا رأي وبصيرة. وكذلك لا يشترط لانعقاد الخلافة أن يكون الخليفة قرشياً. أما ما روي عن معاوية أنه قال (سمعت رسول الله ﷺ يقول: أن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين) وما روي عن ابن عمر أنه قال: قال رسول الله ﷺ (لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان). فهذه الأحاديث وغيرها مما صح اسناده للرسول من جعل ولاية الأمر لقريش، فإنها وردت بصيغة الأخبار ولم يرد ولا حديث واحد بصيغة الأمر. وصيغة الأخبار وإن كانت تفيد الطلب ولكنه لا يعتبر طلباً جازماً ما لم يقترن بقرينة تدل على التأكيد. ولم يقترن بأية

قرينة تدل على التأكيد ولا في رواية صحيحة، فدل على أنه للندب لا للوجوب، فيكون شرط أفضلية لا شرط انعقاد. وأما قوله في الحديث (لا يعاديهم أحد إلا كبه الله)، الحديث. فإنه معنى آخر في النهي عن عدم معاداتهم، وليس تأكيداً لقوله (إن هذا الأمر في قريش). فالحديث ينص على أن الأمر فيهم، وعلى النهي عن معاداتهم. وأيضاً فإن كلمة قريش اسم وليس صفة. ويقال له في اصطلاح علم الأصول لقب. ومفهوم الاسم أي مفهوم اللقب لا يعمل به مطلقاً لأن الاسم أي اللقب لا مفهوم له. ولذلك فإن النص على قريش لا يعني أن لا يجعل في غير قريش. فقوله ﷺ (إن هذا الأمر في قريش). (لايزال هذا الأمر في قريش). لا يعني أن هذا الأمر لا يصح أن يكون في غير قريش، ولا أن كونه لا يزال فيهم أنه لا يصح أن يكون في غيرهم، بل هو فيهم ويصح أن يكون في غيرهم، فيكون النص عليهم غير مانع من وجود غيرهم في الخلافة. فيكون على هذا شرط أفضلية لا شرط انعقاد.

وأيضاً فقد أمَّرَ رسول الله ﷺ عبد الله بن رواحة وزيد بن حارثة وأسامة بن زيد وجميعهم من غير قريش، فيكون الرسول قد أمَّرَ غير قريش. وكلمة هذا الأمر تعني ولاية الأمر أي الحكم. وليست هي نصاً في الخلافة وحدها. فكون الرسول يولي الحكم غير قريش دليل على أنه غير محصور فيهم وغير ممنوع عن غيرهم. فتكون الأحاديث قد نصت على بعض من هم أهل للخلافة للدلالة على أفضليتهم لا على حصر الخلافة بهم وعدم انعقادها لغيرهم.

وكذلك لا يشترط أن يكون الخليفة هاشمياً أو علوياً لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولّى الحكم غير بني هاشم وغير بني علي. وأنه حين خرج إلى تبوك ولّى على المدينة محمد بن مسلمة وهو ليس هاشمياً ولا علوياً. وكذلك ولّى اليمن

معاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري وهما ليسا هاشميين ولا علويين. وولّى عمرو ابن العاص على عُمان وثبت بالدليل القاطع مبايعة المسلمين بالخلافة لأبي بكر وعمر وعثمان، ومبايعة علي ﷺ لكل واحد منهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وسكوت جميع الصحابة على بيعتهم، ولم يرو عن أحد أنه أنكر بيعتهم لأنهم ليسوا هاشميين ولا علويين. فكان ذلك إجماعاً من الصحابة بما فيهم علي وابن عباس وسائر بني هاشم على جواز أن يكون الخليفة غير هاشمي ولا علوي. أما الأحاديث الواردة في فضل سيدنا علي ﷺ وفي فضل آل البيت فإنها تدل على فضلهم لا على أن شرط انعقاد الخلافة أن يكون الخليفة منهم.

ومن ذلك يتبين أنه لا يوجد أي دليل على وجود أي شرط لانعقاد الخلافة سوى الشروط الستة السابقة، وما عداها على فرض صحة جميع النصوص التي وردت فيه أو اندراجه تحت حكم صحت فيه النصوص، فإنه يمكن أن يكون شرط أفضلية لا شرط انعقاد، والمطلوب شرعاً هو شرط انعقاد الخلافة للخليفة حتى يكون خليفة. أما ما عدا ذلك فهو يقال للمسلمين حين يعرض عليهم المرشحون للخلافة ليختاروا الأفضل. ولكن أي شخص اختاروه انعقدت خلافته إذا كانت توفرت فيه شروط الانعقاد وحدها ولو لم يتوفر فيه غيرها.

طلب الخلافة

طلب الخلافة والتنازع عليها جائز لجميع المسلمين وليس هو من المكروهات، ولم يرد أي نص في النهي عن التنازع عليها. وقد ثبت أن المسلمين تنازعوا عليها في سقيفة بني ساعدة والرسول مسجَّى على فراشه لم يدفن بعد، كما ثبت أن أهل الشورى الستة وهم من كبار الصحابة رضوان الله عليهم تنازعوا عليها على مرأى

ومسمع من جميع الصحابة فلم ينكر عليهم، وأقروهم على هذا التنازع، مما يدل على إجماع الصحابة على جواز التنازع على الخلافة، وعلى جواز طلبها والسعي لها ومقارعة الرأي بالرأي والحجة بالحجة في سبيل الوصول إليها. وأما النهي عن طلب الإمارة الواردة في الأحاديث فهو نهي للضعفاء أمثال أبي ذرّ ممن لا يصلحون لها. أما الذين يصلحون للأمارة فإنه يجوز لهم أن يطلبوها، فقد طلبها عمرو بن العاص وولّاها الرسول. فالأحاديث الواردة مخصوصة بمن ليس أهلاً لها، سواء الامارة أو الخلافة. أما من كان أهلاً لها فإن الرسول لم ينكر عليه طلبها وقد ولّاها لمن طلبها. فلما كان الرسول ولّى الامارة لمن طلبها ونهى عن طلب الامارة فإنه يحمل النهي على أنه نهي عن طلب ممن ليس أهلاً لها، لا النهي مطلقاً.

وحدة الخلافة

ولا يجوز أن يكون في الدنيا إلا خليفة واحد، لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص يقول: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (ومن بايع اماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر). ولما روي عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما). ولما روي عن عرفجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من أتاكم وأمّركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه) ولما روي عن أبي حازم قال: قاعدت أبي هريرة خمس سنين فسمعته يحدث عن النبي ﷺ، قال: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا قال: فوا، ببيعة الأول فالأول وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم). وإذا عقدت الخلافة لخليفتين في بلدين في

وقت واحد لم تنعقد لهما، لأنه لا يجوز أن يكون للمسلمين خليفتان. ولا يقال البيعة لأسبقهما، لأن المسألة إقامة خليفة وليست السبق على الخلافة، ولأنها حق المسلمين جميعاً وليست حقاً للخليفة، فلا بد أن يرجع الأمر للمسلمين مرة ثانية أن يقيموا خليفة واحداً إذا أقاموا خليفتين. ولا يقال يقرع بينهما، لأن الخلافة عقد والقرعة لا تدخل في العقود. ولا يقال أن الرسول يقول (فوا ببيعة الأولى فالأول). لأن ذلك إذا بويع لخلفاء مع وجود خليفة فإنه لا تكون البيعة إلا للأول الذي انعقدت بيعته، ومن جاء بعده لا تنعقد له بيعة. والكلام هنا إذا عقدت الخلافة لخليفتين بأن بايع أكثر أهل الحل والعقد خليفتين في وقت واحد، وكانت بيعة كل منهما منعقدة شرعاً فإنه يلغى العقدان ولا بد من الرجوع للمسلمين، فإن عقدوا البيعة لأحدهما انعقدت جديداً له تثبيتاً لحاله الأولى، وإن عقدوها لغيرهما انعقدت. فالأمر للمسلمين جميعاً لا لأشخاص يتسابقون عليها. وإذا بويع لخليفتين، فكان أكثر أهل الحل والعقد في شؤون الحكم والخلافة بجانب واحد، وهم الذين بايعوه، وكانت الأقلية مع الآخر كانت البيعة لمن بايعه أكثر أهل الحل والعقد في شؤون الحكم سواء أكان الأول بيعة، أو الثاني، أو الثالث، لأنه هو المعتبر خليفة شرعاً ببيعة أكثرية أهل الحل والعقد له، ومن عداه يجب أن يبايعه من أجل وحدة الخلافة وإلا قاتله المسلمون، لأن الخلافة تنعقد ببيعة أكثر المسلمين. فإذا انعقدت لرجل من المسلمين صار خليفة وحرمت بيعة غيره ووجبت طاعته على الجميع.

على أن واقع الحكم أن أكثر أهل الحل والعقد ممن بيدهم شؤون الحكم موجودون في العاصمة عادة، لأن هناك يجري تصريف شؤون الحكم العليا فإذا بايع أهل العاصمة أي أهل الحل والعقد هناك خليفة، وبايع أهل اقليم أو اقاليم خليفة آخر، فإذا سبقت بيعة الذي في العاصمة كانت الخلافة له، لأن بيعة من في العاصمة

قرينة دالة على أن أكثرية أهل الحل والعقد بجانبه، والبيعة في هذه الحال لـلأول. أمـا إذا بويع من في الأقاليم قبله فيجري حينئذٍ ترجيح من يكون بجانبه أهل الحل والعقد أكثر، لأن سبق أولئك في البيعة يضعف كون العاصمة قرينة على أن الأكثريـة فيهـا. وعلى أي حال لا يجوز أن يبقى الا خليفة واحـد ولـو أدى ذلـك إلى محاربـة مـن لم تنعقد له الخلافة.

الاستخلاف أو العهد

لا تنعقد الخلافة بالاستخلاف، أي بالعهد لأنها عقد بين المسـلمين والخليفـة. فيشـترط في انعقادهـا بيعـة مـن المسـلمين وقبـول مـن الشـخص الـذي بـايعوه. والاستخلاف أو العهد لا يتأتى أن يحصل فيه ذلك، فلا تنعقد به خلافة. وعلى ذلك فاستخلاف خليفة لخليفة آخر يأتي بعده لا يحصل فيه عقد الخلافة لأنه لا يملك حق عقدها. ولأن الخلافة حق للمسلمين لا للخليفة، فالمسلمون يعقدونها لمـن يشـاؤون. فاستخلاف الخليفة غيره أي عهده بالخلافة لغيره لا يصح، لأنه إعطـاء لمـا لا يملـك، وإعطاء ما لا يملك لا يجوز شرعاً. فإذا استخلف الخليفة خليفة آخر سواء أكـان ابنـه أو قريبه أو بعيداً عنه لا يجوز، ولا تنعقد الخلافة له مطلقـاً لأنـه لم يجـر عقـدها ممـن يملك هذا العقد، فهي عقد فضولي لا يصح.

وأما ما روي أن أبـا بكـر اسـتخلف عمـر، وان عمـر اسـتخلف السـتة، وأن الصحابة سكتوا ولم ينكروا ذلك فكان سكوتهم إجماعاً، فإن ذلك لا يدل على جواز الاستخلاف أي العهد. وذلك لأن أبا بكر لم يستخلف خليفة وإنما استشار المسـلمين فيمن يكون خليفة لهم فرشح علياً وعمر. ثم أن المسلمين خلال ثلاثة أشهر في حيـاة أبي بكر اختاروا عمر بأكثريتهم، ثم بعد وفاة أبـي بكـر جـاء النـاس وبـايعوا عمـر،

وحينئذٍ انعقدت الخلافة لعمر. أما قبل البيعة فلم يكن خليفة، ولم تنعقد الخلافة له لا بترشيح أبي بكر ولا باختيار المسلمين له، وإنما انعقدت حين بايعوه وقبل الخلافة. وأما عهد عمر للستة فهو ترشيح لهم من قبله بناءً على طلب المسلمين، ثم حصل من عبد الرحمن بن عوف ان استشار المسلمين فيمن يكون منهم فاختار أكثرهم علياً إذا تقيد بما كان عليه أبو بكر وعمر، وإلا فعثمان. فلما رفض علي التقيد بما سار عليه أبو بكر وعمر بايع عبد الرحمن عثمان وبايعه الناس. فالخلافة انعقدت لعثمان ببيعة الناس له لا بترشيح عمر ولا باختيار الناس، ولو لم يبايعه الناس ويقبل هو لم تنعقد الخلافة. وعلى ذلك لا بد ممن بيعة المسلمين للخليفة. ولا يجوز أن تكون بالعهد أو الاستخلاف لأنها عقد ولاية وينطبق عليها ما ينطبق على العقود.

طريقة نصب الخليفة

حين أوجب الشرع على الأمة نصب خليفة عليها، حدد لها الطريقة التي يجري بها نصب الخليفة، وهذه الطريقة ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة. وتلك الطريقة هي البيعة. فيجري نصب الخليفة ببيعة المسلمين له على كتاب الله وسنة رسوله. أما كون هذه الطريقة هي البيعة فهي ثابتة من بيعة المسلمين للرسول، ومن أمر الرسول لنا ببيعة الإمام. أما بيعة المسلمين للرسول فإنها ليست بيعة على النبوة وإنما هي بيعة على الحكم، إذ هي بيعة على العمل وليست بيعة على التصديق. فبويع صلى الله عليه وآله وسلم على اعتباره حاكماً لا على اعتباره نبياً ورسولاً. لأن الإقرار بالنبوة والرسالة إيمان وليس بيعة، فلم تبق إلا أن تكون البيعة له باعتباره رئيس الدولة. وقد وردت البيعة في القرآن والحديث قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ

بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ ﴾ وقال تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾. وروى البخاري قال: حدثنا إسماعيل حدثني مالك عن يحيى بن سعيد قال أخبرني عبادة بن الوليد أخبرني أبي عن عبادة بن الصامت قال: (بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وان لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم). وروى البخاري قال: حدثنا علي بن عبد الله حدثنا عبد الله بن يزيد حدثنا سعيد هو ابن أبي أيوب قال: حدثني أبو عقيل زهرة بن معبد عن جده عبد الله بن هشام وكان قد أدرك النبي ﷺ وذهبت به أمه زينب ابنة حُميد إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله بايعه فقال النبي ﷺ: (هو صغير. فمسح رأسه ودعا له). وروى البخاري قال: حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنياه ان أعطاه ما يريد وفى له وإلا لم يف له، ورجل يبايع رجلاً بسلعة بعد العصر فحلف بالله لقد أعطي بها كذا وكذا فصدقه فأخذها ولم يُعط بها). فهذه الأحاديث الثلاثة صريحة في أن البيعة طريقة نصب الخليفة. فحديث عبادة قد بايع الرسول على السمع والطاعة وهذا للحاكم، وحديث عبد الله بن هشام رفض بيعته لأنه غير بالغ مما يدل على أنها بيعة حكم، وحديث أبي هريرة صريح ببيعة الإمام، وجاءت كلمة إمام نكرة أي أيّ إمام. وهناك أحاديث أخرى تنص على بيعة الإمام. ففي مسلم أن النبي ﷺ قال (من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر). وفي مسلم أيضاً عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ (إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما). وروى

مسلم عن أبي حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين فسمعته يحدث عن النبي ﷺ قال: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول). فالنصوص صريحة من الكتاب والسنة بأن طريقة نصب الخليفة هي البيعة. وقد فهم ذلك جميع الصحابة وساروا عليه. فأبو بكر بويع بيعة خاصة في السقيفة وبيعة عامة في المسجد ثم بايعه من لم يبايع في المسجد ممن يعتد ببيعته كعلي بن أبي طالب ﷺ، وعمر بويع بيعة من المسلمين، وعثمان بويع بيعة من المسلمين، وعلي بويع بيعة من المسلمين. فالبيعة هي الطريقة الوحيدة لنصب خليفة للمسلمين.

أما التفصيلات العملية لإجراء هذه البيعة، فإنها ظاهرة في نصب الخلفاء الأربعة الذين جاءوا عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مباشرة وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم، وقد سكت عنها جميع الصحابة وأقروها مع أنها مما ينكر لو كانت مخالفة للشرع، لأنها تتعلق بأهم شيء يتوقف عليه كيان المسلمين، وبقاء الحكم بالإسلام. ومن تتبع ما يحصل في نصب هؤلاء الخلفاء نجد أن بعض المسلمين قد تناقشوا في سقيفة بني ساعدة وكان المرشحون سعد وأبو عبيدة وعمر وأبو بكر ليس غير، وبنتيجة المناقشة بويع أبو بكر. ثم في اليوم الثاني دعي المسلمون إلى المسجد فبايعوه، وبهذه البيعة الأخيرة صار خليفة للمسلمين. وحين أحس أبو بكر بأن مرضه مرض موت دعا المسلمين يستشيرهم فيمن يكن خليفة للمسلمين. وكان الرأي في هذه الاستشارات يدور حول علي وعمر ليس غير، ومكث مدة ثلاثة أشهر في هذه الاستشارات. ولما أتمها وعرف أكثر رأي المسلمين أعلن لهم أن عمر هو الخليفة بعده، وعقب وفاته مباشرة حضر المسلمون إلى المسجد وبايعوا عمر بالخلافة، فصار بهذه البيعة خليفة للمسلمين وليس

بالاستشارات ولا بإعلان أبي بكر. وحين طُعن عمر طلب منه المسلمون أن يستخلف فأبى، فألحّوا عليه فجعلها في ستة، ثم بعد وفاته أناب المرشحون أحدهم وهو عبد الرحمن بن عوف فرجع لرأي المسلمين واستشارهم، ثم أعلن بيعة عثمان، فقام المسلمون فبايعوا عثمان فصار خليفة ببيعة المسلمين لا باستخلاف عمر ولا بإعلان عبد الرحمن. ثم قتل عثمان، فبايع جمهرة المسلمين في المدينة والكوفة علي بن أبي طالب فصار خليفة ببيعة المسلمين.

ومن ذلك يتبين أن التفصيلات العملية لإجراء البيعة للخلافة هي أن يتناقش المسلمون فيمن يصلح للخلافة، حتى إذا استقر الرأي على أشخاص، عُرضوا على المسلمين، فمن اختاروه منهم طلب منهم أن يبايعوه كما طلب من باقي المرشحين أن يبايعوه. ففي سقيفة بني ساعدة صار النقاش في سعد وأبي عبيدة وعمر وأبي بكر ثم بويع أبو بكر، فكانت بيعته بمثابة اختيار، ولكنها لم تلزم المسلمين، ثم جرت بيعته من عامة المسلمين. وأبو بكر تذاكر مع المسلمين في علي وعمر ثم أعلن اسم عمر ثم بويع. وعمر جعلها في ستة، وبعد الرجوع إلى المسلمين أعلن عبد الرحمن اسم عثمان، ثم بويع. وعلي بويع مباشرة فقد كان الوضع وضع فتنة، وكان معروفاً أنه لا يدانيه في الترشيح للخلافة عند المسلمين أحد حين قتل عثمان. وبذلك يكون أمر البيعة جارياً على أن يحصر المرشحون للخلافة بعد المناقشة فيمن يصلح لها، ثم يجري انتخاب خليفة منهم، ثم تؤخذ له البيعة على الناس. ولئن كان هذا واضحاً في استشارات أبي بكر فإنه يظهر أوضح في بيعة عثمان. روى البخاري عن الزهري أن حميد بن عبد الرحمن أخبره أن المِسْوَر بن مَخْرَمة أخبره أن الرهط الذين ولاّهم عمر اجتمعوا فتشاوروا. قال لهم عبد الرحمن: لست بالذي بأنافسكم على هذاالأمر، ولكنكم إن شئتم اخترت لكم منكم، فجعلوا ذلك إلى عبد الرحمن. فلما ولّوا عبد

الرحمن أمرهم فمال الناس على عبد الرحمن حتى ما أرى أحداً من الناس يتبع أولئك الرهط ولا يطأ عقبه. ومال الناس على عبد الرحمن يشاورونه تلك الليالي حتى إذا كانت الليلة التي أصبحنا منها فبايعنا عثمان. قال المسور طرقني عبد الرحمن بعد هجع من الليل فضرب الباب حتى استيقظت فقال: أراك نائماً، فوالله ما اكتحلت هذه الليلة بكبير نوم، انطلق فادع الزبير وسعدا، فدعوتهما له فشاورهما ثم دعاني فقال: ادع لي عليّاً فدعوته فناجاه حتى ابهار الليل، ثم قام علي من عنده وهو على طمع، وقد كان عبد الرحمن يخشى من علي شيئاً، ثم قال: ادع لي عثمان فدعوته فناجاه حتى فرق بينهما المؤذن بالصبح فلما صلى للناس الصبح واجتمع أولئك الرهط عند المنبر فأرسل إلى من كان حاضرا من المهاجرين والأنصار وأرسل إلى أمراء الأجناد وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر، فلما اجتمعوا تشهّد عبد الرحمن ثم قال: أما بعد يا علي إني قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان فلا تجعلن على نفسك سبيلا، فقال أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبدالرحمن وبايعه الناس والمهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون".

فالمرشحون للخلافة حُصروا في الرهط الذين سماهم عمر بعد أن طلب إليه المسلمون ذلك، وعبد الرحمن بن عوف بعد أن أخرج نفسه من الترشيح للخلافة أخذ رأي المسلمين فيمن يكون خليفة، ثم أعلن اسم الذي يريده المسلمون بعد أن شاور الناس. وبعد إعلان اسم من يريده الناس كانت البيعة له، فصار خليفة بهذه البيعة. وعلى ذلك فالحكم الشرعي في نصب الخليفة هو أن يحصر المرشحون للخلافة من قبل من يمثلون رأي جمهرة المسلمين، ثم تعرض أسماؤهم على المسلمين ويطلب منهم أن يختاروا واحداً من هؤلاء المرشحين ليكون خليفة لهم، ثم ينظر من تكون جمهرة المسلمين أي أكثريتهم بجانبه، فتؤخذ له البيعة على المسلمين جميعاً، سواء

من اختاره أو من لم يختره، لأن إجماع المسلمين إجماعاً سكوتياً على حصر عمر للمرشحين للخلافة في ستة أشخاص معينين، وإجماع المسلمين أيضاً على أخذ عبد الرحمن لرأي المسلمين جميعاً فيمن يكون خليفة عليهم، ثم إجماعهم على إجراء البيعة لمن أعلن عبد الرحمن اسمه بأنه هو الذي اختاره المسلمون خليفة لهم حين قال "إني نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان" كل ذلك صريح في الحكم الشرعي في نصب الخليفة.

بقيت **مسألتان**: إحداهما من هم المسلمون الذين ينصبون الخليفة؟ هل هم أهل الحل والعقد أم هم عدد معين من المسلمين؟ أم هم جميع المسلمين؟ والمسألة الثانية هي: هل الأعمال التي تجري في هذا العصر في الانتخابات كالاقتراع السري وصناديق الاقتراع وفرز الأصوات، هي ما يأمر به الإسلام أم لا؟

أما **المسألة الأولى**: فإن الشارع قد جعل السلطان للأمة وجعل نصب الخليفة للمسلمين عامة، ولم يجعله لفئة دون فئة، ولا لجماعة دون جماعة، فالبيعة فرض على المسلمين عامة (من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية) وهذا عام لكل مسلم. ولذلك ليس أهل الحل والعقد هم أصحاب الحق في نصب الخليفة دون باقي المسلمين. وكذلك ليس أصحاب الحق أشخاصاً معينين، وإنما هذا الحق لجميع المسلمين دون استثناء أحد، حتى الفجار والمنافقين ما داموا مسلمين بالغين، لأن النصوص جاءت عامة ولم يرد ما يخصصها سوى رفض بيعة الصغير الذين لم يبلغ، فتبقى عامة.

إلا أنه ليس شرطاً أن يباشر جميع المسلمين هذا الحق، لأنه حق لهم، وهو وإن كان فرضاً عليهم، لأن البيعة فرض، ولكنه فرض على الكفاية وليس فرض عين،

فإذا قام به البعض سقط عن الباقين. إلا أنه يجب أن يمكّن جميع المسلمين من مباشرة حقهم في نصب الخليفة، بغض النظر عما إذا استعملوا هذا الحق أم لم يستعملوه، أي يجب أن يكون في قدرة كل مسلم التمكن من القيام بنصب الخليفة بتمكينه من ذلك تمكيناً تاماً. فالقضية هي تمكين المسلمين من القيام بما فرضه الله عليهم من نصب الخليفة قياماً يسقط عنهم هذا الفرض، وليست المسألة قيام جميع المسلمين بهذا الفرض بالفعل. لأن الفرض الذي فرضه الله هو أن يجري نصب الخليفة من المسلمين برضاهم، لا أن يجريه جميع المسلمين. ويتفرع على هذا أمران: **أحدهما** أن يتحقق رضا جميع المسلمين بنصبه، والثاني أن لا يتحقق رضا جميع المسلمين بهذا النصب مع تحقق التمكين لهم في كلا الأمرين.

أما بالنسبة للأمر الأول فلا يشترط عدد معين فيمن يقومون بنصب الخليفة، بل أي عدد بايع الخليفة وتحقق في هذه البيعة رضا المسلمين بسكوتهم، أو بإقبالهم على طاعته بناء على بيعته، أو بأي شيء يدل على رضاهم، يكون الخليفة المنصوب خليفة للمسلمين جميعاً، ويكون هو الخليفة شرعاً ولو قيام بنصبه ثلاثة أشخاص. إذ يتحقق فيهم الجمع في إجراء نصب الخليفة، ويتحقق الرضا بالسكوت والمبادرة للطاعة، أو ما شاكل ذلك، على شرط أن يتم هذا بمنتهى الاختيار والتمكين من إبداء الرأي تمكيناً تاماً. أما إذا لم يتحقق رضا جميع المسلمين، فإنه لا يتم نصب الخليفة إلا إذا قام بنصبه جماعة يتحقق في نصبهم له رضا جمهرة المسلمين، أي أكثريتهم، مهما كان عدد هذه الجماعة. ومن هنا جاء قول بعض الفقهاء: يجري نصب الخليفة ببيعة أهل الحل والعقد له. إذا يعتبرون أهل الحل والعقد الجماعة التي يتحقق رضا المسلمين بما تقوم به من بيعة أي رجل حائز على شروط انعقاد الخلافة. وعلى ذلك فليس بيعة أهل الحل والعقد هي التي يجري فيها نصب الخليفة، وليس وجود بيعتهم

شرطاً لجعل نصب الخليفة نصباً شرعياً، بل بيعة أهل الحل والعقد أمارة من الامارات الدالةعلى تحقق رضا المسلمين بهذه البيعة، لأن أهل الحل والعقد كانوا يعتبرون الممثلين للمسلمين. وكل امارة تدل على تحقق رضا المسلمين ببيعة خليفة يتم بها نصب الخليفة، ويكون نصبه بها نصباً شرعياً.

وعلى ذلك فالحكم الشرعي هو أن يقوم بنصب الخليفة جمع يتحقق في نصبهم له رضا المسلمين بأي امارة من امارات التحقق، سواء أكان ذلك بكون المبايعين أكثر أهل الحل والعقد، أو بكونهم أكثر الممثلين للمسلمين، أو كان بسكوت المسلمين عن بيعتهم له، أو مسارعتهم بالطاعة بناء على هذه البيعة، أو بأي وسيلة من الوسائل، ما دام متوفراً لهم التمكين التام من إبداء رأيهم. وليس من الحكم الشرعي كونهم أهل الحل والعقد ولا كونهم أربعة أو أربعمائة أو أكثر أو أقل، أو كونهم أهل العاصمة أو أهل الأقاليم. بل الحكم الشرعي كون بيعتهم يتحقق فيها الرضا من قبل جمهرة المسلمين بأية امارة من الامارات مع تمكينهم من إبداء رأيهم تمكيناً تاماً.

والمراد بجميع المسلمين، المسلمون الذين يعيشون في البلاد الخاضعة للدولة الإسلامية، أي الذين كانوا رعايا للخليفة السابق ان كانت الخلافة قائمة، أو الذين يتم بهم قيام الدولة الإسلامية وتنعقد الخلافة بهم ان كانت الدولة الإسلامية غير قائمة من قبلهم، وقاموا هم بإيجادها واستئناف الحياة الإسلامية بواسطتها. أما غيرهم من المسلمين فلا تشترط بيعتهم ولا يشترط رضاهم. لأنهم إما أن يكونوا خارجين على سلطان الإسلام، أو يكونوا يعيشون في دار كفر ولا يتمكنون من الانضمام إلى دار الإسلام. وكلاهما لا حق له في بيعة الانعقاد، وإنما عليه بيعة الطاعة، لأن الخارجين على سلطان الإسلام حكمهم حكم البغاة. والذين في دار الكفر لا يتحقق بهم قيام سلطان الإسلام حتى يقيموه بالفعل، أو يدخلوا فيه. وعلى

ذلك فالمسلمون الذين لهم حق بيعة الانعقاد، ويشترط تحقق رضاهم حتى يكون نصب الخليفة نصباً شرعياً، هم الذين يقوم بهم سلطان الإسلام بالفعل. ولا يقال هذا الكلام بحث عقلي، وليس هنالك دليل شرعي عليه. لا يقال ذلك لأنه بحث في مناط الحكم وليس في نفس الحكم، ولهذا لا يؤتى له بدليل شرعي وإنما هو ببيان حقيقته. فأكل الميتة حرام، هو الحكم الشرعي. وتحقيق ما هي الميتة هو مناط الحكم، أي الموضوع الذي يتعلق به الحكم. فقيام المسلمين بنصب الخليفة هو الحكم الشرعي، وأن يكون هذا النصب بالرضا والاختيار هو الحكم الشرعي أيضاً، وهذا هو الذي يؤتى له بالدليل. أما من هم المسلمون الذين يتم بهم النصب، وما هو الأمر الذي يتحقق فيه الرضا والاختيار، فذلك مناط الحكم أي الموضوع الذي جاء الحكم لمعالجته، وانطباق الحكم الشرعي عليه هو الذي يجعل الحكم الشرعي فيه متحققاً. وعليه يبحث هذا الشيء الذي جاء الحكم الشرعي له ببيان حقيقته.

ولا يقال إن مناط الحكم هو علة الحكم فلا بد له من دليل شرعي، لا يقال ذلك لأن مناط الحكم غير علة الحكم، وهناك فرق كبير بين العلة والمناط. فالعلة هي الباعث على الحكم أي هي الشيء الدال على مقصود الشارع من الحكم وهذه لا بد لها من دليل شرعي يدل عليها حتى يفهم أنها هي مقصود الشارع من الحكم، أما مناط الحكم فهو الموضوع الذي جاء به الحكم أي هو المسألة التي ينطبق عليها الحكم وليس دليله ولا علته. ومعنى كونه الشيء الذين نيط به الحكم هو أنه الشيء الذي عُلّق به الحكم أي أنه قد جيء بالحكم له أي لمعالجته لا أنه جيء بالحكم لأجله حتى يقال إنه علة الحكم. فمناط الحكم هو الناحية غير النقلية في الحكم الشرعي. وتحقيقه غير تحقيق العلة. فإن تحقيق العلة يرجع إلى فهم النص الذي جاء معلّلاً وهذا فهم للنقليات وليس هو المناط، بل المناط هو ما سوى النقليات. و المراد به الواقع الذي

يطبق عليه الحكم الشرعي. فإذا قلت الخمر حرام فإن الحكم الشرعي هو حرمة الخمر. فتحقيق كون الشراب المعين خمراً أم ليس بخمر ليتأتى الحكم عليه بأنه حرام أو ليس بحرام هو تحقيق المناط، فلا بدّ من النظر في كون الشراب خمراً أو غير خمر حتى يقال عنه إنه حرام، وهذا النظر في حقيقة الخمر هو تحقيق المناط. وإذا قلت الماء الذي يجوز الوضوء منه هو الماء المطلق، فإن الحكم الشرعي هو كون الماء المطلق هو الذي يجوز منه الوضوء. فتحقيق كون الماء مطلقاً أو غير مطلق ليتأتى الحكم عليه بأنه يجوز الوضوء منه هو تحقيق المناط، فلا بدّ من النظر في كون الماء مطلقاً أو غير مطلق حتى يقال إنه يجوز الوضوء منه، وهذا النظر في حقيقة الماء هو تحقيق المناط. وإذا قلت أن المحدث يجب عليه الوضوء للصلاة فتحقيق كون الشخص محدثاً أو ليس بمحدث هو تحقيق المناط وهكذا. وقد قال الشاطبي في الموافقات (فهذه المواضع وأشباهها مما يقتضي تعيين المناط لا بد فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة) وقال: (قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر إلى معرفة علم العربية لأن المقصود من هذا لاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى).

فإن تحقيق العلة يرجع إلى فهم النص الذي جاء معللاً وهذا فهم النقليات وليس هو المناط، بل المناط هو ما سوى النقليات. والمراد به الواقع الذي يطبق عليه الحكم الشرعي. فإذا قلت الخمر حرام فتحقيق كون الشيء خمراً أو ليس بخمر هو تحقيق المناط. وإذا قلت الماء المطلق هو الذي يتوضأ منه كان تحقيق كون الماء مطلقاً أو غير مطلق هو تحقيق المناط، وإذا قيل أن المحدث يجب عليه الوضوء كان تحقيق كون

الشخص محدثاً أو ليس بمحدث هو تحقيق المناط. فتحقيق المناط هو تحقيق الشيء الذي هو موضوع الحكم، ولذلك لا يشترط فيمن يحقق المناط أن يكون مجتهداً أو مسلماً بل يكفي أن يكون عالماً بالشيء. ومن هنا كان البحث فيمن هم المسلمون الذين تكون بيعتهم دالة على الرضا هو بحث في تحقيق المناط.

هذا من ناحية المسألة الأولى. أما المسألة الثانية وهي ما يحصل في هذه الأيام من إجراء الانتخابات بالاقتراع السري، واتخاذ صناديق اقتراع، وفرز الأصوات وما شاكل ذلك، فإن هذا كله أساليب لأداء الاختيار بالرضى. ولذلك لا تدخل تحت الحكم الشرعي، ولا في مناط الحكم الشرعي الذي هو الموضوع الذي جاء الحكم لمعالجته لأنها ليست من أفعال العباد، ولا هي محل انطباق الحكم الشرعي عليها، وإنما هي وسائل لفعل العبد الذي جاء الحكم الشرعي له، أي الذي جاء خطاب الشارع متعلقاً به، إلا وهو نصب الخليفة بالرضا في حالة من التمكين التام من إبداء الرأي. وعليه ليست هذه الأساليب والوسائل مما يبحث فيه عن الأحكام الشرعية وهي تدخل في الأشياء التي جاء النص عاماً بإباحتها، ولم يرد دليل خاص بحرمتها، فتبقى مباحة. فللمسلمين أن يختاروا هذه الأساليب، ولهم أن يختاروا غيرها. فأي أسلوب يؤدي إلى تمكين المسلمين من القيام بفرض نصب الخليفة بالرضا والاختيار، يجوز للمسلمين أن يستعملوه ما لم يرد دليل شرعي على تحريمه. ولا يقال أن هذا الأسلوب فعل العبد فلا يجري إلا وفق حكم شرعي فلا بد من دليل يدل على حكمه، لا يقال ذلك لأن فعل العبد الذي يجب أن يجري وفق الحكم الشرعي ولا بد من دليل يدل على حكمه إنما هو الفعل الذي يعتبر أصلاً أو يعتبر فرعاً لفعل لم يأت دليل عام لأصله وإنما جاء دليل أصله خاصاً. وذلك مثل الصلاة فإن دليلها خاص بالقيام بها ولا يشمل كل فعل من أفعالها. أما الفعل الذي هو فرع لفعل ورد دليل

عام لأصله فإنه ينجر الدليل العام على جميع فروعه، ويحتاج تحريم الفعل الـذي هـو فرع إلى دليل يحرمه حتى يخرج عن حكم أصله ويأخذ حكماً جديـداً، وهكـذا جميـع الأساليب. وفي مسألة الانتخابات هذه، الفعـل الأصـل هـو نصـب الخليفـة بالرضـا والاختيار. أما الأفعال التي تتفرع عن ذلك من مثل الاقتراع واتخاذ صناديق الاقتراع وفرز الأصوات وما شاكل ذلك فإنها تدخل تحت حكم الأصل ولا تحتـاج إلى دليـل آخر، وإخراجها عن حكم الأصل أي تحريمها هو الذي يحتاج إلى دليل، وهكذا جميـع الأساليب التي هي أفعال العباد. أما الوسائل وهـي الأدوات مثـل الصـندوق الـذي توضع فيه الأوراق فإنها تأخذ الحكم الذي أخذته الأشياء لا الأفعال وتنطبـق عليهـا قاعدة (الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليـل التحـريم). والفـرق بـين الطريقـة والأسلوب هو أن الطريقة هي الفعل الذي يعتبر أصلاً من حيث هو، أو فرعاً لأصل لم يأت دليل عام لأصله بل كان دليله خاصاً به. أما الأسلوب فهو الفعل الذي يكون فرعاً لفعل قد جاء له- أي للأصل- دليل عام. ومن هنا كان لا بد أن تكون الطريقة مستندة إلى دليل شرعي لأنها حكم شرعي، ولـذلك يجـب أن تلتـزم ولا يخـير فيهـا المسلم ما لم يكن حكمها الإباحة، بخلاف الأسلوب فإنه لا يستند إلى دليل شرعي بل يجري عليه حكم أصله. ولذلك لا يجب التزام أسلوب معين ولو فعله الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، بـل كـل أسـلوب للمسـلم أن يفعلـه مـا دام يـؤدي إلى القيـام بالعمل، فيصبح فرعاً له. ولذلك قيل إن الأسلوب يعينه نوع العمل.

لم يعين الشرع شخصاً معيناً للخلافة

القول بأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عيَّن شخصاً معيناً يكون خليفة بعده يناقض نصوص الشريعة. والقول بأن الرسول ﷺ عيَّن الأشخاص الذين يكونون خلفاء بعده إلى يوم القيامة، أكثر مناقضة لنصوص الإسلام.

أما بطلان كون الرسول عين شخصاً للخلافة بعده فإنه ظاهر من عدة وجوه:

أولاً: أنه يتناقض مع البيعة، لأن تعيين الشخص، يعني تعريف المسلمين من يكون خليفة عليهم، وبذلك يكون الخليفة معلوماً، فلم تبق حاجة لتشريع البيعة. لأن البيعة هي الطريقة لنصب الخليفة، فإذا عيّن سلفاً لم تبق حاجة لبيان طريقة نصبه، لأنه نُصب بالفعل. ولا يقال أن البيعة هي إعطاء الطاعة لهذا الخليفة، لأن الشرع نص على طاعة الخليفة وأولي الأمر بنصوص أخرى كثيرة وهي غير نص البيعة. فالطاعة طُلبت من المسلمين طلباً صريحاً. أما البيعة فقد طلبت من المسلمين طلباً آخر لا على اعتبارها طاعة، وإن كانت تتضمن معنى الطاعة، ولكنها طلبت على اعتبار أنها عقد للخلافة، ومعناها في جميع الأحاديث التي وردت فيها، هو إعطاء الرئاسة لمن يُبايع، والاستعداد للانقياد لهذه الرئاسة، وليس معناها الطاعة. فاشتراط البيعة لنصب الخليفة يناقض تعيين الرسول لشخص معين أن يكون خليفة من بعده. على أن الفاظ البيعة التي جاءت في الأحاديث الصحيحة جاءت عامة ولم تخصص بأشخاص، ومطلقة ولم تقيّد بأي قيد، ولو كانت تعني بيعة شخص معيَّن لما كانت عامة ومطلقة. فالأحاديث لفظها (من مات وليس في عنقه بيعة) (من بايع إماماً) (ورجل بايع إماماً). فالقول بأن الرسول نص على شخص معين يكون خليفة بعده ينقضه ويبطله عموم البيعة وإطلاقها. ولا يقال إن هذا يعني أن البيعة هي عين نصب

الخليفة مع أن نصب الخليفة غير البيعة، فلا بد أن ينصب الخليفة أولا ثم يبايع. لا يقال ذلك لأن كون البيعة طريقة لنصب الخليفة لا يعني أنها عين نصبه. ولا يقال أنه لا بد أن ينصب الخليفة أولاً ويعرف نصبه ثم يبايع. لا يقال ذلك لأن هذا يعني أن هناك طريقة أخرى لنصب الخليفة، وأن البيعة هي مجرد إعطاء الطاعة، مع أن أحاديث البيعة كلها تدل على أنها طريقة النصب للخليفة وليست هناك طريقة غيرها. انظر قوله ﷺ (من مات وليس في عنقه بيعة) فإنها صريحة في أنها تعني من مات ولم ينصب له إمام ببيعة، ولا تعني مطلقاً من مات ولم يطع إماماً. وهذا يدل على أن البيعة في هذا الحديث تعني طريقة نصب الخليفة ولا تعني الطاعة وحدها. وانظر- قوله ﷺ (إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما) فإنه صريح بأنه إذا نُصب خليفتان فاقتلوا الآخر منهما. وهكذا جميع أحاديث البيعة صريحة في أنها طريقة نصب الخليفة. وأحاديث البيعة تدل على أنها لا تعني الطاعة فقط ولا الطاعة مطلقاً وإنما تعني الانقياد لمن ينصب خليفة، مع معناها الذي هو طريقة نصب الخليفة. وفوق ذلك فإنه لم يصح عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أي حديث رواية ودراية يبين طريقة لنصب الخليفة غير البيعة مطلقاً.

ثانياً: وردت أحاديث من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تدل على أنه سيكون نزاع بين الناس على الخلافة وتسابق عليها، فلو كان هنالك نص من الرسول على شخص لما كان هناك نزاع مع وجود النص، أو لنص الرسول أن أناساً سينازعون هذا الشخص. ولكن النصوص جاءت بأن النزاع يكون بين الناس مع بعضهم، وبيّن طريقة فض هذا النزاع والحسم في موضوع الخلافة. فقد روى مسلم في صحيحه قال: حدثني وهب بن بقِيّة الواسطي حدثنا خالد بن عبد الله الجريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا بويع لخليفتين

فاقتلوا الآخر منهما). وروى مسلم في صحيحه قال حدثنا زهير بن حرب واسحق بن إبراهيم قال إسحق اخبرنا وقال زهير حدثنا جريرعن الأعمش عن زيد بن وهب عن عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة قال دخلت المسجد فإذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون عليه فأتيتهم فجلست إليه فقال: كنا مع رسول الله ﷺ فنزلنا منزلاً... إذ نادى منادي رسول الله ﷺ الصلاة جامعة فاجتمعنا إلى رسول الله ﷺ فقال: (إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شر ما يعلمه لهم إلى أن قال: ومن بايع اماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر). وروى مسلم في صحيحه قال: حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن فرات القزاز عن أبي حازم قال قاعدت أبا هريرة خمس سنين فسمعته يحدث عن النبي ﷺ قال: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر قالوا فما تأمرنا قال فوا ببيعة الأول فالأول). وروى مسلم في صحيحه قال: حدثني عثمان بن أبي شيبة حدثنا يونس بن أبي يعفور عن أبيه عن عرفجة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو جماعتكم فاقتلوه) وهذا معناه أن الخلافة حق لجميع المسلمين، ولكل واحد أن ينازع عليها. وهذا يناقض كون الرسول يعين شخصاً معيناً يكون خليفة بعده.

ثالثاً: إن الأحاديث التي وردت فيها كلمة إمام بمعنى خليفة، وردت هذه الكلمة نكرة، وحين وردت معرفة، جاءت إما معرفة بأل التي للجنس وأما معرفة بالإضافة بلفظ الجمع. ففي الأمكنة التي جاءت فيها معرفة بأل، جاءت فيها أل للجنس بدليل سياق الجملة. فالرسول يقول (من بايع إماماً) (قام إلى إمام جائر)

(يكون بعدي أئمة) ويقول (فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته) (إنما الإمام جُنة يقاتل من ورائه ويُتقى به) ويقول (لأئمة المسلمين) (خيار أئمتكم) (شرار أئمتكم) وهذا كله يدل على أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أبهم من يكون خليفة ولم يعيّنه، وهو صريح في دلالته على أن الرسول لم يعين شخصاً معيناً للخلافة، بل جعلها حقاً لجميع المسلمين. وإذا أضيف إليها أن بعض النصوص وردت بصيغة الجمع، كان ذلك نصاً في نفي إمامة شخص معين.

رابعاً: إن الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا على الأشخاص الذين كانوا في أبامهم من يكون خليفة منهم. وهذا الاختلاف على الأشخاص دليل على أن الرسول لم يعين شخصاً معيناً للخلافة. ومن الأشخاص الذين اختلفوا، الأشخاص الذين يقال أن الرسول نص على خلافتهم، وهما: أبو بكر وعلي. ومع اختلافهم لم يحتج اي واحد منهم بأن هناك نصاً من الرسول على أن الخلافة له، ولم يحتج أحد من الصحابة عموماً بوجود نص على أشخاص، فلو كان هنالك نص لاحتجوا به، فعدم احتجاجهم بأي نص معناه أنه لا يوجد نص على شخص معيَّن للخلافة. ولا يقال أنه يوجد نص ولكن لم يبلغهم وعرف من بعدهم، لأن ديننا أخذناه عن الصحابة فهم الذين نقلوا إلينا القرآن، وهم الذين رووا لنا الحديث. فإذا لم يرد النص- أي نص- عن الصحابة فإنه لا يعتبر ولا بوجه من الوجوه. فما جاء عنهم أخذناه وما لم يأت عنهم ضربنا به عرض الحائط. وفي مسالة النص على خليفة بعد الرسول، نجد الصحابة جميعهم دون استثناء بما فيهم أبو بكر وعلي متفقين على عدم وجود أي نص على شخص معيَّن للخلافة، لعدم ذكرهم لذلك، مع وجود دواعي القول ولزوم ذكر النص لو كان. فدل ذلك على بطلان كون الرسول عيَّن شخصاً للخلافة. ولا يقال أن عدم ذكر النص كان حرصاً على جمع كلمة المسلمين فإن هذا

يعني كتمان حكم من أحكام الله وعدم تبلغيه في الوقت الذي كانت الحاجة ماسة له. لا سيما وهو في أمر من أعظم أمور المسلمين. وهذا الكتمان لدين الله مما لا يجوز أن يصدر من صحابة رسول الله.

خامساً: وردت نصوص صريحة على أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يستخلف أحداً، بمعنى أنه لم ينص على أن يكون شخص معين خليفة بعده. فقد روى البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: قيل لعمر ألا تستخلف؟ قال: (إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني، رسول الله ﷺ). وروى مسلم عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب ﷺ قال: (إن الله عز وجل يحفظ دينه وإني لئن لا أستخلف فإن رسول الله ﷺ لم يستخلف، وإن استخلف فإن أبا بكر قد استخلف). فهذا نص على أن الرسول لم يستخلف. ولا يقال إن هذا رأي لعمر، فإن الصحابي إذا قال: فعل رسول الله كذا، ولم يفعل كذا، أو كنا في عهده كذا، أو كان في عهده كذا، يكون هذا حديثاً يحتج به ولا يكون قول صحابي. على أن عمر قال ذلك على مرأى ومسمع من الصحابة، وعلي ﷺ كان، وبلغه هذا القول فلم ينكر على عمر منكر، مما يدل على موافقتهم على ما رواه عمر.

هذا من حيث امتناع ورود نص معين على تعيين شخص معين للخلافة، أما من حيث النصوص التي أوردها من يقولون إن هناك نصاً على شخص معين، فإن هذه النصوص، منها ما أوردوه للدلالة على استخلاف الرسول لأبي بكر لأن يكون خليفة بعده، ومنها ما أوردوه للدلالة على استخلاف علي لأن يكون خليفة بعده. ولا بد من إيرادها وبيان ما فيها.

أما النصوص التي أوردها الذين يقولون إن الرسول استخلف أبا بكر فهي قسمان: قسم مدح الرسول ﷺ فيها أبا بكر وليس فيها أي شيء يدل على أنه استخلفه. وقسم استنيط منها بعضهم استنباطاً أن الرسول استخلف أبا بكر. واستنبط آخرون أنه رشحه للخلافة. أما القسم الأول الذي مدح فيه الرسول أبا بكر، فإنا نورد نموذجاً منها بذكر بعضها، وكلها لا تخرج عن معنى المدح.

روى البخاري عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: (إن من أمَنَّ الناس علي في صحبته وماله أبا بكر، ولو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر، ولكن اخوة الإسلام ومودته، لا يبقّين في المسجد باب إلا سُدّ، إلا باب أبي بكر). وقد روى هذا الحديث مسلم أيضاً بألفاظ غير هذه الألفاظ، ولكنها قريبة منها. وهذا الحديث لا شيء فيه يجعل المرء يقول إنه استخلاف لأبي بكر، وكل ما فيه أنه مدح لأبي بكر من الرسول. والرسول صلى الله عليه وآله وسلم مدح كثيراً من الصحابة بأسمائهم. فقد وردت أحاديث في مدح عمر وعثمان وعلي وسعد بن ابي وقاص وطلحة والزبير وأبي عبيدة بن الجراح والحسن والحسين رضي الله عنهما، وزيد بن حارثة وأسامة بن زيد وعبد الله بن جعفر وخديجة وعائشة وفاطمة بنت النبي عليها السلام وأم سلمة وبلال وغيرهم. فمجرد المدح لا يدل على الاستخلاف ولا بوجه من الوجوه.

أما الأحاديث التي استنبط منها بعضهم خلافة أبي بكر، فإنها أربعة أحاديث نوردها ونبين ما في كل منها. وهذه الأحاديث هي:

أولاً: روى البخاري عن القاسم بن محمد قال: قالت عائشة رضي الله عنها: وارأساه. فقال رسول الله ﷺ، (ذاك لو كان وأنا حي فأستغفر لك وأدعو لك)، فقالت

عائشة: واثكلياه، والله إني لأظنك تحب موتي، ولو كان ذاك لظللت آخر يومك معرساً ببعض أزواجك، فقال النبي ﷺ: (بل أنا وارأساه، لقد هممت أو أردت أن أرسل إلى أبي بكر وابنه فأعهد أن يقول القائلون أو يتمنى المتمنون ثم قلت يأبى الله ويدفع المؤمنون أو يدفع الله ويأبى المؤمنون). وروى مسلم هذا الحديث عن عائشة بلفظ قالت: قال لي رسول الله ﷺ في مرضه: (ادعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى اكتب كتاباً فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر).

ثانياً: روى البخاري عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: (أتت النبي ﷺ امرأة فكلمته في شيء، فأمرها أن ترجع إليه، قالت يا رسول الله أرأيت إن جئت ولم أجدك- كأنها تريد الموت- قال: فإن لم تجديني فأتي أبا بكر). وروى مسلم هذا الحديث عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه بلفظ (ان امرأة سألت رسول الله ﷺ شيئاً، فأمرها أن ترجع إليه، فقالت يا رسول الله أرأيت إن جئت فلم أجدك- قال أبي كأنها تعني الموت- قال فإن لم تجديني فأتي أبا بكر).

ثالثاً: روى البخاري عن عائشة أم المؤمنين (أن رسول الله ﷺ قال في مرضه مُروا أبا بكر يصلي بالناس، قالت عائشة: قلت إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء فمر عمر فليصل، فقال مروا أبا بكر فليصل بالناس. فقالت عائشة: فقلت لحفصة قولي إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس، ففعلت حفصة، فقال رسول الله ﷺ: إنكن صواحب يوسف، مُروا أبا بكر فليصل بالناس، فقالت حفصة لعائشة: ما كنت لأصيب منك خيراً).

رابعاً: روى مسلم عن ابن أبي مليكة (سمعت عائشة وسئلت من كان رسول

الله ﷺ مستخلفاً لو استخلف؟ قالت: أبو بكر، فقيل لها: ثم من بعد ابي بكر؟ قالت عمر. ثم قيل لها من بعد عمر؟ قالت: أبو عبيدة بن الجراح. ثم انتهت إلى هذا).

وهذه الأحاديث كلها لا تصلح دليلاً على استخلاف الرسول لأبي بكر. أما الحديث الأول فيرد لسببين، أحدهما أن الرسول يقول: (هممت وأردت) ولكنه لم يفعل، فلا يكون دليلاً لأن الدليل هو قول الرسول وفعله وسكوته، أما ما عدا ذلك فلا يعتبر دليلاً شرعياً. وثانيهما إن عائشة هي بنت أبي بكر، ولو كان هذا الحديث موجوداً لعلمه أبو بكر ولاحتج به حين ذهب إلى السقيفة يناقش الأنصار حين اجتمعوا لبيعة خليفة منهم. وعليه فإن هذا الحديث مردود ولا يصلح دليلاً على استخلاف أبي بكر.

وأما الحديث الثاني فلا يدل على استخلاف أبي بكر، لأن المرأة قالت: ولم أجدك، فيصدق أنها لا تجده لغيابه في غزوة من الغزوات، أو في أي شأن من الشؤون، ولا يوجد فيه ما يدل على أنها تريد من قولها ولم أجدك بأن تكون قد مت. وما جاء في الحديث من قوله (كأنها تريد الموت) هو قول لجبير وفهم له. فأمرُ الرسول لها أن تذهب لأبي بكر إذا جاءت ولم تجده، لا دلالة فيه على استخلاف أبي بكر في الخلافة بعد الرسول. على أنه لو فرض أنها تريد الموت فإنه كذلك لا يعني أنه لهذا القول عين أبا بكر ليكون خليفة بعده. وأما الحديث الثالث فهو استخلاف في الصلاة ليس غير، والاستخلاف في الصلاة لا يدل على الاستخلاف في الحكم. وأما قولهم رضيه رسول الله لأمر ديننا، أفلا نرضاه لأمر دنيانا، هو فهم لهم، وهو فهم خاطئ، لأن هنالك فرقاً شاسعاً بين الصلاة وبين الحكم. فليس كل من يصلح لأن يكون إماماً في الصلاة يصلح لأن يكون إماماً في الحكم. على أن النص خاص بالصلاة، فلا يشمل غيرها، ولا يصح أن يحمل على غيرها لخصوصية النص.

وأما الحديث الرابع فإنه لا يعتبر حديثاً، لأنه لم يسند إلى الرسول بشيء، وإنما هو رأي لعائشة. ورأي الصحابة لا يحتج به ولا يعتبر دليلاً شرعياً، ولذلك يرد لأنه ليس بحديث ولا قيمة له في الأحكام الشرعية.

هذا من حيث الأحاديث التي أوردها الذين يقولون باستخلاف أبي بكر. أما الأحاديث التي أوردها الذين يقولون إن الرسول استخلف علياً فهي ثلاثة أقسام: قسم مدح فيه الرسول سيدنا علياً ﷺ، وقسم استنبط منها بعضهم استنباطاً أن الرسول استخلف عليهاً، وقسم ورد فيها عند المحتجين نص صريح أن الرسول استخلف علياً.

أما القسم الأول الذي مدح فيه الرسول علياً، فإنا نورد نموذجاً منها بذكر بعض الأحاديث، والباقي لا يخرج عن معنى المدح.

روى البخاري عن سهل بن سعد ﷺ (أن رسول الله ﷺ قال: لأعطين الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، قال فبات الناس يدوكون ليلتهم أيهم يعطاها. فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله ﷺ كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: أين علي بن أبي طالب؟ فقالوا يشتكي عينيه يا رسول الله، قال فأرسلوا إليه فأتوني به، فلما جاء بصق في عينيه ودعا له فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع فأعطاه الراية). وروى مسلم هذا الحديث عن ابي هريرة بلفظ (أن رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: لأعطين هذه الراية رجلاً يحب الله ورسوله، يفتح الله على يديه. قال عمر بن الخطاب: ما أحببت الإمارة إلا يومئذٍ. قال فتساورت لها رجاء أن ادعى لها، قال فدعا رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب فأعطاه إياها). وروى البخاري في باب مناقب علي ﷺ قال النبي ﷺ لعلي (أنت مني وأنا منك). وروى مسلم عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه،

قال: أمَّر معاوية بن أبي سفيان سعدا، فقال ما منعك أن تسب أبا التراب؟ فقال: أما ما ذكرت ثلاثاً قالهن له رسول الله ﷺ فلن أسبه، لأن تكون لي واحدة منهن أحب إليَّ من حمر النعم. سمعت رسول الله ﷺ يقول له خَلَّفَهُ في بعض مغازيه، فقال له علي يا رسول الله خلفتني مع النساء والصبيان؟ فقال له رسول الله ﷺ (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى، إلا أنه لا نبوة بعدي، وسمعته يقول يوم خيبر لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله. قال فتطاولنا لها فقال ادعوا لي علياً، فأُتِيَ به أرمد، فبصق في عينيه ودفع الراية إليه، ففتح الله عليه). ولما نزلت هذه الآية ﴿ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ ﴾ دعا رسول الله ﷺ علياً وفاطمة حسناً وحسيناً فقال: (اللهم هؤلاء أهلي). وروى مسلم عن سهل بن سعد قال: "استعمل على المدينة رجل من آل مروان، قال فدعا سهل بن سعد، فأمره أن يشتم علياً، قال فأبى سهل فقال له أما إذا أبيت فقل لعن الله أبا التراب، فقال سهل: ما كان لعلي اسم أحب إليه من أبي التراب وإن كان ليفرح إذا دعي بها. فقال له أخبرنا عن قصته لِمَ سُمِيَ أبا تراب قال: (جاء رسول اللهﷺ بيت فاطمة، فلم يجد علياً في البيت فقال: اين ابن عمك؟ فقالت كان بيني وبينه شيء فغاضبني فخرج فلم يُقِل عندي. فقال رسول الله ﷺ لإنسان انظر أين هو، فجاء فقال: يا رسول الله هو في المسجد راقد. فجاءه رسول الله ﷺ وهو مضطجع قد سقط رداؤه عن شقه فأصابه تراب، فجعل رسول الله ﷺ يمسحه عنه ويقول: (قم أبا التراب قم أبا التراب). وروى مسلم عن عدي بن ثابت عن أبي ذر، قال علي (والذي فلق الحب وبرأ النسمة أنه لعهد النبي الأمي ﷺ إليّ أن لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق). فهذه الأحاديث لا شيء فيها يجعل المرء يقول أن الرسول استخلف علياً أن يكون خليفة بعده. فحديث خيبر مدح فيه الرسول علياً. وقول الرسول لعلي (انت مني وأنا منك) مدح من

الرسول لعلي. وحديث سعد فيه (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى). وسيأتي الكلام عليه في القسم الثاني من أحاديث هذا الموضوع. وفيه حديث خيبر وهو مدح، وفيه أن علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً أهله وهو مدح، وحديث سهل بن سعد مدح. والرسول ﷺ كما مدح سيدنا علياً مدح غيره من الصحابة. ومدح الرسول لشخص لا يدل على استخلافه ولا بوجه من الوجوه.

أما القسم الثاني من الأحاديث وهي التي استنبط منها بعضهم أن الرسول نص على أن يكون علي خليفة بعده، فإنها تتلخص في أربعة نصوص هي:

١- روى البخاري عن مصعب بن سعد عن أبيه (أن رسول الله ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف علياً وقال: اتخلفني في الصبيان والنساء؟ قال ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى؟ إلا أنه ليس نبي بعدي). وروى مسلم عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ لعلي (أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي). وروى مسلم عن إبراهيم بن سعد عن سعد عن النبي ﷺ أنه قال لعلي (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى). وروى البخاري عن إبراهيم بن سعد عن أبيه قال: قال النبي ﷺ لعلي (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى). وروى ابن إسحاق قال: خلف رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب رضوان الله عليه على أهله، وأمره بالإقامة فيهم فأرجف به المنافقون، وقالوا: ما خلفه إلا استثقالاً وتخففاً منه، فلما قال ذلك المنافقون أخذ علي بن أبي طالب رضوان الله عليه سلاحه ثم خرج حتى أتى رسول الله ﷺ وهو نازل بالجرف فقال: يا نبي الله، زعم المنافقون أنك إنما خلفتني إنك استثقلتني وتخففت مني فقال: (كذبوا، ولكنني خلفتك لما تركت ورائي فارجع فاخلفني في أهلي وأهلك، أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)، فرجع

علي إلى المدينة ومضى رسول الله ﷺ على سفره). وذكر السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي في كتاب [المراجعات] ما نصه (حديث جابر بن عبد الله قال: قال رسول صلى الله عليه وآله وسلم: يا علي إنه يحل لك في المسجد ما يحل لي وإنك مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي).

٢- روى مسلم عن يزيد بن حيان قال انطلقت أنا وحصين بن سبرة وعمرو بن مسلم إلى زيد بن أرقم، فلما جلسنا إليه قال له حصين: لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً، رأيت رسول ﷺ، وسمعت حديثه وغزوت معه وصليت خلفه، لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً، حدثنا يا زيد ما سمعت من رسول الله ﷺ قال: يا ابن أخي، والله لقد كبرت سني وقدم عهدي ونسيت بعض الذي كنت أعي من رسول الله ﷺ، فما حدثتكم فاقبلوا، وما لا فلا تكلفونيه. ثم قال: قام رسول الله ﷺ يوماً فينا خطيباً بما يدعى خماً بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال: أما بعد ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب وأنا تارك فيكم ثقلين، أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به. فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال: وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي. فقال له حصين: ومن أهل بيته يا زيد؟ أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال: نساؤه من أهل بيته، ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده. قال ومن هم؟ قال: هم آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل عباس. قال كل هؤلاء حرم الصدقة؟ قال: نعم). وذكر السيد عبد الحسين شرف الدين في كتابه [المراجعات] هذا الحديث بالرواية الآتية (أخرج الطبراني بسند مجمع على صحته عن زيد بن أرقم قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بغديرخم، تحت شجرات فقال:

أيها الناس يوشك أن ادعى فأجيب وإني مسؤول وإنكم مسؤولون، فماذا أنتم قائلون؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت وجاهدت ونصحت، فجزاك الله خيراً. فقال: أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن جنته حق وأن ناره حق، وأن الموت حق وأن البعث حق بعد الموت، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور؟ قالوا بلى نشهد بذلك. قال: اللهم اشهد. ثم قال: يا أيها الناس إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فهذا مولاه- يعني علياً- اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. ثم قال: يا أيها الناس إني فَرَطَكُم وإنكم واردون على الحوض، حوض أعرض ما بين بُصرى إلى صنعاء، فيه عدد النجوم، قداح من الفضة، وإني سائلكم حين تردون عليّ عن الثقلين كيف تخلفوني فيهما الثقل الأكبر كتاب الله عز وجل، سبب طرفه بيد الله تعالى وطرفه بأيديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا، وعترتي أهل بيتي فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا عليَّ الحوض). انتهى ما ذكره السيد عبد الحسين شرف الدين. وقال الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي في كتابه [الغدير] ما نصه: (فلما قضى مناسكه- أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم- وانصرف راجعاً إلى المدينة ومعه من كان من الجموع المذكورات ووصل إلى غدير خم من الجحفة التي تتشعب فيها طرق المدنيين والمصريين والعراقيين وذلك يوم الخميس الثامن عشر من ذي الحجة نزل إليه جبرائيل الأمين عن الله بقوله ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ الآية. وأمره أن يقيم علياً علماً للناس ويبلغهم ما نزل فيه من الولاية وفرض الطاعة على كل أحد، وكان أوائل القوم قريباً من الجحفة فأمر رسول الله أن يُرد من تقدم منهم ويحبس من تأخر عنهم في ذلك المكان ونهى عن سمرات خمس

متقاربات دوحات عظام أن لا ينزل تحتهن أحد. حتى إذا أخذ القوم منازلهم فقمَّ ما تحتهن حتى إذا نودي بالصلاة صلاة الظهر عمد إليهن فصلى بالناس تحتهن، وكان يوماً هاجراً يضع الرجل بعض ردائه على رأسه وبعضه تحت قدميه من شدة الرمضاء وظُلّل لرسول الله بثوب على شجرة سمرة من الشمس، فلما انصرف صلى الله عليه وآله وسلم من صلاته قام خطيباً وسط القوم على أقتاب الإبل وأسمع الجميع رافعاً عقيرته فقال: الحمد لله ونستعينه ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا الذي لا هادي لمن ضل ولا مضل لمن هدى، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، أما بعد: أيها الناس قد نبأني اللطيف الخبير أنه لم يعمر نبي إلا مثل نصف عمر الذي قبله، وإني أوشك أن ادعى فأجبت، وإني مسؤول وأنتم مسؤولون فماذا أنتم قائلون؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت ونصحت وجهدت فجزاك الله خيراً. قال: ألستم تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن جنته حق وناره حق وأن الموت حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور؟ قالوا بلى نشهد بذلك. قال: اللهم اشهد. ثم قال: أيها الناس ألا تسمعون؟ قالوا نعم. قال فإني فَرَط على الحوض وأنتم واردون علي الحوض، وأن عرضه ما بين صنعاء وبصرى فيه أقداح عدد النجوم من فضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين، فنادى مناد وما الثقلان يا رسول الله؟ قال: الثقل الأكبر كتاب الله طرف بيد الله عز وجل وطرف بأيديكم فتمسكوا به لا تضلوا، والآخر الأصغر عترتي، وأن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض فسألت ذلك لهما ربي فلا تقدموهما فَتَهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ثم أخذ بيد علي فرفعها حتى رؤي بياض آباطهما وعرفه القوم أجمعون فقال: أيها الناس من

أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا الله ورسوله أعلم، قال: إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه، يقولها ثلاث مرات، وفي لفظ أحمد إمام الحنابلة أربع مرات، ثم قال: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وأحب من أحبه، وأبغض من أبغضه وانصر من نصره، واخذل من خذله، وادر الحق معه حيث دار، ألا فليبلغ الشاهد الغائب).

٣- من يقولون إن الرسول نص على علي للخلافة، يروون في كتبهم أحاديث. وهذه الأحاديث لا نجعل محل البحث فيها موضوع روايتها مع أنه لم يروها الشيخان البخاري ومسلم وليست مروية من طريق الثقات وأكثرها من الأحاديث الموضوعة، لا نجعل محل البحث موضوع روايتها، حتى لا يقولوا إن هذه الأحاديث لم يروها الثقات عندكم وقد رواها الثقات عندنا. وأن من صح عنده الحديث له أن يحتج به، نعم لا نجعل ذلك موضع بحث وإنما نجعل محل البحث النصوص نفسها حسبما وردت في رواياتهم. هذه النصوص التي يستنبطون منها أن الرسول قد استخلف علياً ليكون خليفة من بعده. وهذه الأحاديث يقولون لها أحاديث الولاية، نورد قسماً منها والباقي هو في نفس المعنى بل في نفس الألفاظ.

أ- أخرج أبو داود الطيالسي بالأسناد إلى ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي بن ابي طالب (انت ولي كل مؤمن بعدي).

ب- وجاء في كنز العمال عن عمران بن حصين إذ قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سرية و استعمل عليهم علي بن أبي طالب، فاصطفى لنفسه من الخمس جارية، فانكروا ذلك عليه، وتعاقد أربع منهم على شكايته إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فلما قدموا قام أحد الأربعة فقال: يا رسول الله، ألم

تر أن علياً صنع كذا وكذا، فأعرض عنه. وقام الثاني فقال مثل ذلك، فأعرض عنه. وقام الثالث فقال مثل ما قال صاحباه، فأعرض عنه. وقام الرابع فقال مثل ما قالوا، فأقبل عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والغضب يبصر في وجهه فقال ما تريدون من علي؟ إن علياً مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي).

ج- وفي حديث طويل عن عمرو بن ميمون عن ابن عباس قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلاناً بسورة التوبة، فبعث علياً خلفه فأخذها منه وقال: (لا يذهب بها إلا رجل هو مني وأنا منه).

د- وفي كنز العمال عن وهب بن حمزة قال: سافرت مع علي فرأيت منه جفاء، فقلت لئن رجعت لاشكونه. فرجعت فذكرت علياً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فنلت منه فقال: (لا تقولن هذا لعلي فإنه وليكم بعدي).

هـ- وفي كنز العمال عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (من سره أن يحيا حياتي، ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي، فليوال علياً بعدي وليوال وليه).

و- في منتخب الكنز عن زياد بن مطرف قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول (من أحب أن يحيا حياتي ويموت ميتتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي وهي جنة الخلد فليتول علياً وذريته من بعدي، فإنهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم باب ضلالة).

ز- في كنز العمال عن عمار بن ياسر قال: قال رسول صلى الله عليه وآله وسلم (أوصي من آمن بي وصدقني بولاية علي بن أبي طالب، فمن تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله، ومن أحبه فقد أحبني ومن أحبني فقد أحب الله، ومن أبغضه فقد أبغضني ومن أبغضني فقد أبغض الله).

ح- وفي الكنز أيضاً عن عمار مرفوعاً (اللهم من آمن بي وصدقني فليتول علي بن أبي طالب، فإن ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله تعالى).

٤- هناك أحاديث يرويها الذين يقولون إن الرسول نص على الخلافة لعلي. وهذه الأحاديث لم يروها أحد من الثقات، وأكثرها من الأحاديث الموضوعة. ونوردها لا لنبحثها من ناحية روايتها حتى لا يدّعى إنها صحيحة عند من رواها وإنما نوردها لنجعل محل بحثها النصوص التي أوردوها حسب ما وردت في رواياتهم. وهذه الأحاديث تتضمن موآخاة الرسول لعلي وجعله الوارث من بعده. ونورد قسماً منها والباقي هو في نفس المعنى بل في نفس الألفاظ:

أ- أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم آخى بين المهاجرين قبل الهجرة واصطفى علياً لنفسه. ومما جاء فيه في حديث المؤاخاة الأولى: فقال علي: يا رسول الله لقد ذهب روحي وانقطع ظهري حين رأيتك فعلت بأصحابك ما فعلت غيري، فإن كان هذا من سخط عليّ فلك العتبى والكرامة. فقال رسول الله ﷺ: والذي بعثني بالحق ما أخرجتك إلا لنفسي وأنت مني بمنزلة هرون من موسى، غير أنه لا نبي بعدي وأنت أخي ووارثي. فقال وما أرث منك، قال ما ورث الأنبياء من قبلي، كتاب ربهم وسنة نبيهم).

ب- إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم آخى بين المهاجرين والأنصار بعد الهجرة بخمسة أشهر، ولم يؤاخ بين علي وبين أحد من الأنصار، ولم يؤاخ بين نفسه وبين أحد من الأنصار وإنما اصطفاه لنفسه. ومما جاء في حديث المؤآخاة الثانية (إن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال لعليّ: أغضبت عَليَّ حين آخيت بين المهاجرين والأنصار، ولم أؤاخ بينك وبين أحد منهم، أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى، إلا أنه ليس بعدي نبي).

ج- وروي أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم خرج على أصحابه يوماً ووجهه مشرق فسأله عبد الرحمن بن عوف فقال: (بشارة أتتني من ربي في أخي وابن عمي وابنتي بأن الله زوج علياً من فاطمة) (ولما زفت سيدة النساء إلى كفئها سيد العترة، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يا أم أيمن ادعي لي أخي. فقالت هو أخوك وتُنكحه؟ قال نعم يا أم أيمن. فدعت علياً فجاء". وخاطبه النبي يوماً في قضية كانت بينه وبين أخيه جعفر وزيد بن حارثة فقال له وأما أنت يا علي فأخي وأبو ولدي ومني وإلي).

د- عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى علي يوماً فقال (أنت أخي ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبرئ ذمتي).

هـ- في كنز العمال قال صلى الله عليه وآله وسلم (مكتوب على باب الجنة لا إله إلا الله محمد رسول الله، علي أخو رسول الله).

هذه النصوص الأربعة، وهي نص جعله من الرسول بمنزلة هرون من موسى، ونص أنه ﷺ ترك كتاب الله وعترته، ونص الولاية، ونص المؤاخاة. هذه هي النصوص التي يستنبط منها بعض المسلمين أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم استخلف عليا من بعده، أي جعله هو الخليفة بعد وفاته. ولنأخذها نصاً نصاً:

أما النص الأول، وهو نص جعلِ علي من الرسول بمنزلة هرون من موسى فإنه يتبين معناه من دراسة المقام الذي قيل فيه ومن دراسة لفظه. أما المقام فإن الرسول قال هذا الحديث يوم غزوة تبوك، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم خلف على المدينة مكانه محمد بن مسلمة ليتولى رعاية شؤون المسلمين وإدارة شؤون الحكم، وخلف سيدنا علياً ﷺ على أهله وأمره بالإقامة فيهم، فأرجف به

المنافقون وقالوا ما خلفه إلا استثقالاً له وتخففاً منه، فلما قال ذلك المنافقون، أخذ علي بن أبي طالب رضوان الله عليه سلاحه ثم خرج حتى أتى رسول الله صلى عليه وآله وسلم وهو نازل بالجرف، فقال: "يا نبي الله، زعم المنافقون أنك انما خلفتني انك استثقلتني وتخففت مني"، فقال: (كذبوا، ولكني خلفتك لما تركت ورائي، فارجع فاخلفني في أهلي وأهلك، أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي): ومضى رسول الله ﷺ على سفره. فالحديث الوارد في جعل علي من الرسول بمنزلة هرون من موسى وارد باستخلافه في أهل بدليل قول علي نفسه (أتخلفني في الصبيان والنساء)؟. فواقع الحادثة أنه خلّفه في أهله، فلا يؤخذ منه أنه خلفه في الخلافة، لا سيما إذا عرف أنه ﷺ خلف محمداً بن مسلمة على الحكم مكانه، وخص علياً بالاستخلاف على أهله وقال له (أهلي وأهلك) على أن استخلاف الرسول لأحد أصحابه على الحكم حين خروجه للغزو لا يدل على أن هذا الشخص الذي خلفه هو خليفة مكانه، بدليل أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم استخلف كثيرين في الغزوات. ففي غزوة العشيرة استعمل على المدينة أبا سلمة بن عبد الأسد. وفي غزوة سفوان استعمل على المدينة زيد بن حارثة. وفي غزوة بني لحيان استعمل على المدينة ابن أم مكتوم، وهكذا. فاستخلاف الرسول لشخص على الحكم في المدينة مكانه لبينما يرجع من غزوه، لا يدل على أن ذلك يعني استخلافه في الخلافة، فكيف إذا استخلفه على أهله فقط، واستخلف غيره في الحكم لبينما يرجع من الغزوة؟ هذا من حيث الاستخلاف، أما من حيث قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى): فإن معنى ألفاظه: ألا ترضى أن يكون مثلك فيما تخلفني فيه مثل ما يخلف

هرون موسى. فهو تشبيه لعلي بهرون، ووجه الشبه هو الاستخلاف، أي مثلك في استخلافي لك مثل هرون في استخلاف موسى له. هذا هو معنى ألفاظ الحديث. ولا يوجد معنى غير هذا لألفاظ الحديث. ويعين هذا المعنى ويجعله وحده هو المراد قول علي للرسول (أتخلفني في الصبيان والنساء). ومجيء قول الرسول (ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى) جواباً على سؤال علي هذا ورداً على قوله. ولمعرفة ما يراد من هذا الحديث يرجع إلى القرآن الكريم ليرى فيه موضوع استخلاف موسى لهرون ما هو؟ وبالرجوع إلى القرآن الكريم نجد القصة يذكرها القرآن الكريم بالنص التالي وهو ﴿ ۞ وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾ ﴾ فيكون معنى الحديث: ألا ترضى أن تخلفني في أهلي كما خلف هرون موسى في قومه، فتكون مني بمنزلة هرون من موسى بالاستخلاف؟ ويكون المراد من الحديث تطييب خاطر سيدنا علي لأنه جاء غير راض بهذا الاستخلاف، وهو في نفس الوقت إفهام لعلي انه هو الذي يقوم مقامه في أهله إذا غاب، كما قام هرون مقام موسى في قومه إذا غاب. وأما قوله (إلا أنه ليس نبي بعدي) نفي للنبوة عن الشبه، لأن هرون كان نبياً، وهو نبي خلف نبياً أثناء غيابه. فاستثنى الرسول النبوة في ذلك رفعاً لما قد يتوهم أنه بمنزلته في النبوة. ولا يقال إن قوله (لا نبي بعدي) أي بعد وفاتي، لأن الكلام في الاستخلاف حال الحياة، ذلك أن هرون كان نبياً مع موسى أثناء غيابه وليس بعد وفاته، وكان خليفته على قومه أثناء غيابه حال حياته وليس بعد وفاته. فقول الرسول (غير أنه لا نبي بعدي) إنما قاله لأن هرون كان نبياً

أثناء غياب موسى حال حياته. فلأجل أن ينفي النبوة عن علي قال هذا القول، فلا يأتي هنا موضوع الاستخلاف بعد الوفاة لأنه غير موجود في هرون وموسى الذي هو المشبه به، فلا يوجد في النبي وعلي الذي هو المشبه.

هذا هو معنى الحديث. ولا توجد فيه أية إشارة للاستخلاف في الخلافة، ولا يفهم منه مطلقاً أن الرسول أراد بالحديث أن ينص على جعل علي خليفة على المسلمين بعد وفاة الرسول. فالحديث وارد في استخلاف علي على أهل الرسول مدة غيابه في غزوة تبوك. وأما باقي الروايات التي وردت في هذا الحديث وهو قوله ﷺ (ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى) فمنها روايات صحيحة كرواية البخاري وكرواية مسلم في حديثيه عن عامر وإبراهيم ولدي سعد، ومنها روايات غير صحيحة، ولكنها كلها تورد نفس النص. وهذا يعني أن الحديث قيل في تبوك وفي غير تبوك. والجواب على ذلك الروايات الصحيحة هي رواية جزء من القصة، أي رواية قول الرسول وحده منفصلاً عن القصة، وهذا لا يعني أنها حادثة غير حادثة تبوك، فإن الرواة والمحدثين كثيراً ما يروون جزءاً من حديث أو جزءاً من قصة، فيقتصرون على رواية محل الشاهد. على أنه لو فرضنا بأن الحديث لم يكن في وقعة تبوك وحدها بل قيل في تبوك وفي غير تبوك، فإنه يعني أن الرسول استخلف سيدنا علياً ﷺ على أهله دائماً في تبوك وفي غيرها. ولا يدل على استخلافه كرم الله وجهه في الخلافة بعد وفاة الرسول، وكل ما يدل الحديث في شرح ألفاظه وشرح معناه هو: ألا ترضى أن أجعلك تخلفني على أهلي أثناء غيابي، وكلما غبت، كما خلف هرون موسى أثناء غيابه، إلا أن هرون نبي وأنت لست نبياً، لأنه لا نبي بعد نبوتي. ولذلك جاء في رواية مسلم عن عامر بن سعد عن أبيه (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبوة بعدي) أي بعد نبوتي. هذا هو التشبيه

الذي شبه به الرسول علياً بالنسبة إليه بهارون بالنسبة لموسى، أي بالاستخلاف ليس غير، والاستخلاف أثناء غيبة الرسول لا غير، والاستخلاف على أهله كما هو نص الحديث بكامله على أن تعدد المرات التي قيل فيها الحديث الواحد لا يخرجه عن معناه ويجعل له معنى آخر غيره. فإن كون الاستخلاف في تبوك إنما كان في أهل الرسول ليس غير، ثابت لا شبهة فيه. والروايات التي تروي الحديث في غير تبوك إنما تنقل كلها نفس النص الذي قيل في تبوك في ألفاظه ومعناه، ولا تذكر قيداً للاستخلاف غير القيد الذي ذكر في حادثة تبوك وهو الأهل، بل لا تذكر قيداً مطلقاً. ولذلك تحمل على ما وردت فيه رواية تبوك وذلك لأن رواية تبوك مقيدة بالأهل وباقي الروايات مطلقة من أي قيد في الاستخلاف فيحمل المطلق على المقيد. ولا يقال إن الروايات الأخرى عامة، فإن ألفاظ الحديث ليس من ألفاظ العموم لأن نص الروايات كلها سواء رواية: ألا ترضى، أو رواية أنك، أو رواية أنت، وما شابه ذلك (هو بمثابة هرون من موسى) فهذا الكلام خاص بمنزلة معينة هي منزلة هرون من موسى وليست منزلة عامة. إلا أن منزلة هرون من موسى جاءت في بعض الروايات مطلقة ولم تقيد بقيد وقيدت بقيد الأهل في رواية من الروايات فيحمل المطلق على المقيد، وتقيد جميع الروايات بالأهل.

وأما باقي الأمور التي طلبها موسى من الله في قوله ﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ٣٠ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ٣١ وَأَشۡرِكۡهُ فِيٓ أَمۡرِي ٣٢﴾ فإنه لا محل لها في منزلة هارون من موسى ولا في الاستخلاف، إذ هي دعاء من موسى إلى الله أن يجعل أخاه معيناً له؛ وأن يعطيه النبوة معه، لأن أمر موسى الذي طلب من الله أن يشرك هارون فيه هو النبوة والرسالة، وإشراكه إنما يكون في هذا الأمر لا في الحكم، إذ لم يكن موسى

حاكماً وإنما كان نبياً. على أن الطلب هو طلب معاونة له وطلب إشراك له في أمره، لا طلب استخلاف له. وفوق ذلك فإن هذه الأمور ليست مبينة لمنزلة موسى من هرون بل المبين لمنزلة موسى من هرون هو استخلافه على قومه أثناء غيابه. فمنزلته منه أنه يخلفه في قومه أثناء غيابه. وعليه فلا وجود للمعاونة والمشاركة في النبوة في قول الرسول (بمنزلة هرون من موسى) بل المعنى محصور فيها بالاستخلاف في القوم ولا تحتمل النصوص معنى آخر غير هذا.

وقد يقال إن موسى كان حاكماً لأنه أنزلت عليه شريعة ليحكم بها إذ فيها معالجات وعقوبات، وإنه كان قائداً لجيش يريد أن يحتل بيت المقدس. وقال له قومه اذهب أنت وربك فقاتلا، فيكون استخلافه لهرون في قومه هو استخلاف في النبوة واستخلاف في الحكم أيضاً. والجواب على ذلك أن موسى لم يكن حاكماً، ولم يرو عنه لا في القرآن ولا في غيره أنه قام بتنفيذ الأحكام على بني إسرائيل بالقوة والسلطان أو أنه كان حاكماً عليهم. والذين حكموا بني إسرائيل بشريعة موسى ليس موسى نفسه ولا في حياته، وإنما هم من جاء بعده من الأنبياء مثل داود وسليمان وغيرهما من الملوك. وأما قيادة موسى للجيوش فلم تحصل قط، والآيات التي في سورة المائدة من آية ١٩ إلى آية ٢٦ ليس فيها أي شيء يدل على قيادة موسى للجيش وإنما فيها أن موسى طلب من قومه دخول الأرض المقدسة فرفضوا وقالوا له إن فيها قوماً جبارين وإنهم لن يدخلوها حتى يخرج هؤلاء الجبارون منها وطلبوا أن يذهب هو وربه فيقاتلا، وهو لم يذهب. وكان من جرّاء ذلك أن تاهوا في الأرض أربعين سنة. وأما نزول شريعة على موسى فيها معالجات وعقوبات فإن ذلك لا يعني أنه حكم بها، بل الواقع أنه جاء بها وبَلَّغها لبني إسرائيل وحاول أخذهم إلى بيت المقدس فكان أن تاهوا في سيناء ولم يحصل لهم استقرار في أيام موسى حتى انتهى

عهده، وبعد أن انتهت عقوبتهم بالتيه انتقلوا بعد ذلك وحكمهم بشريعة موسى ملوك وأنبياء منهم، وآيات القرآن تنطق بذلك في أكثر من سورة. على أن الآيات التي استخلف فيها هرون صريحة في أنها استخلاف عن موسى في النبوة حين ذهب موسى ليتلقى عن الله، وهي في سورة الأعراف من آية ١٤١ ﴿ ۞ وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ١٤٢ ﴾ إلى آخر آية ١٥٥ ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا ﴾ الآية. وكلها تتعلق بالنبوة والاستخلاف فيها وفي تلقي الألواح واتخاذ بني إسرائيل العجل ونحو ذلك وليس فيها أدنى صلة في الحكم والسلطان. ولا يحتمل أن يشتبه أحد أنها تتعلق بالحكم والسلطان. وعليه فلا شبهة في أن موسى لم يكن حاكماً ولم يستخلف هرون في الحكم مطلقاً.

هذا هو معنى أحاديث المنزلة جميعها، سواء وردت لسبب كحادثة تبوك أو وردت مطلقة، فإنها تدل على أن الرسول جعل علياً على أهله يخلفه فيهم أثناء غيابه حال حياته مثل ما جعل موسى هرون على قومه يخلفه فيهم أثناء غيابه حال حياته. وبهذا العمل، أي الاستخلاف من الرسول لعلي يكون علي من الرسول بمنزلة هرون من موسى، فلا توجد أي دلالة في هذه الأحاديث على أن الرسول نص على أن يكون علي خليفة على المسلمين في الحكم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وأما النص الثاني وهو حديث غدير خم، فإنه في الرواية الصحيحة وهي رواية مسلم يوصي المسلمين بالتمسك في كتاب الله وفي أهل بيته ليكرموهم ويحترموهم ولا يؤذوهم، وليس فيه أي دلالة على أن الرسول يستخلف أهل بيته في

الخلافة، فالحديث يقول (وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي) وهذا ليس فيه ما يدل على أنه جعل أهل بيته خلفاء على الناس في الحكم بعد وفاته. واللفظ صريح ومنطوقه ومفهومه لا يفهم منه أبداً أنه استخلف أهل بيته أو أحداً منهم على حكم المسلمين في الخلافة من بعده. وأما الروايتان الثانية والثالثة وجميع الروايات التي مثلها فإنها لا تخرج عما جاء فيها، فإن في هذه الروايات أمرين: أحدهما جعل علياً مولى للمؤمنين بقوله (إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فهذا مولاه- يعني علياً- اللهم وال من والاه وعاد من عاداه). أما الأمر الثاني فهو أنه يوصي في عترته خيراً فيقول (وعترتي أهل بيتي، فإنه نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا علي الحوض). ولا يوجد في هذه الأحاديث كلها على تعددها وعلى اختلاف رواياتها غير هذين الأمرين. أما الأمر الأول، وهو الموالاة، فسنتحدث عنه عند الكلام عن أحاديث الولاية بعد هذا النص مباشرة. وأما الأمر الثاني فلا يخرج عن كونه وصية للمسلمين بعترته أهل بيته خيراً، ليكرموهم ويحترموهم ولا يؤذوهم، فإنه سيسألهم عنهم، وإن أهل بيته وكتاب الله سيظلان مقترنين إلى يوم القيامة. فلا يوجد في هذه الأحاديث- أحاديث غدير خم- أكثر من توصية المسلمين خيراً بعترته ولا يوجد فيها أي شيء يدل على استخلاف علي أو استخلاف آل بيته في الخلافة بعد وفاة رسول صلى الله عليه وآله وسلم. فأين الاستخلاف في قول الرسول حسب جميع الروايات السابقة التي روت حديث غدير خم (وإني سائلكم حين تردون علي عن الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي) أو قوله (وإني قد تركت فيكم الثقلين، كتاب الله تعالى وعترتي) أو قوله (وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي) أو قوله (فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين). أو قوله (فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا). أيوجد في هذه النصوص

أكثر من تذكير المسلمين بعترته ﷺ وتوصيته بهم خيراً؟ وهل يفهم أحد من ذلك أن هذا يعني أنهم خلفاء على المسلمين في الحكم بعد وفاة رسول الله ﷺ؟ ومن أين يؤخذ هذا؟ أمن منطوق الكلام أم من مفهومه؟ وعليه فليس في حديث خم في الروايات السابقة أي دليل على استخلاف علي على الخلافة ولا على استخلاف آل البيت فيسقط الاستدلال به.

وأما النص الثالث وهو أحاديث الولاية، فإن هذه الأحاديث بهذه الألفاظ لم يخرجها الشيخان البخاري ومسلم. على أن هذه الأحاديث لو صحت عند من يحتجون بها على استخلاف علي، فإن النصوص التي أوردوها لا يمكن أن يستنبط منها الاستخلاف. لأن جميع ألفاظها لا تخرج عن (ولي كل مؤمن بعدي) (وليكم بعدي) (أنت ولي كل مؤمن بعدي) (ولي المؤمنين من بعدي) (فإنه وليكم بعدي) (فليوال علياً بعدي) (فليتول علياً وذريته من بعدي) (فمن تولاه فقد تولاني) (فإن ولايته ولايتي) (وال من والاه). فهذه الألفاظ وأمثالها من سائر الروايات لاتخرج عن لفظ الولي، والمولى، والموالاة، ولذلك سموها أحاديث الولاية. وتفسرها جميعها روايتهم في حديث غدير خم (اللهم وال من والاه وعاد من عاداه). فالمراد منها نصرتهم، وأن يكونوا معهم وأن يحملوا لهم الولاء والمحبة. وقد وردت كلمة ولي ووالي وتولى في القرآن، قال تعالى ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ ﴿ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ ﴿ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ ﴾ ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ ﴿ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ ﴿ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ ﴾ ﴿ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا ﴾ ﴿ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ﴾ ﴿ فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا ﴾ ﴿ إِنَّ وَلِيِّىَ ٱللَّهُ ﴾ ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾. وفي اللغة: الولي ضد العدو. يقال منه: تولاه. والمولى الناصر، والسيد، والموالاة ضد المعاداة، والولي: من يلي أمر الصغير كالأب والجد. وولي النكاح وولي المال وولي اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفالته. وفي معجم لسان العرب (الولي من أسماء الله تعالى هو الناصر وقيل المتولي لأمور العالم والخلائق القائم بها) وقال (والولي الصديق والنصير التابع المحب). قال أبو العباس في قوله ﷺ (من كنت مولاه فعلي مولاه) أي من أحبني وتولاني فليتوله. وكلها في غير معنى الحكم والسلطان. حتى أن شُرّاح هذا الحديث ممن يقولون بأنه ينص على خلافة علي لم يستطيعوا أن يأتوا بأي معنى صريح من اللغة بأن كلمة مولى معناها لغةً الحكم والسلطان. فمثلاً يقول الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي في كتابه [الغدير] في شرح حديث الغدير ما نصه: (إلى هنا لم يبق للباحث ملتحد عن البخوع لمجيء المولى بمعنى الأولى بالشيء وإن تنازلنا إلى أنه أحد معانيه وأنه من المشترك اللفظي). وقد أورد لكلمة المولى سبعة وعشرين معنى ولم يذكر منها الحكم والسلطان فقال: بعد أن علمنا أن شيئاً من معاني المولى المنتهية إلى سبعة وعشرين معنى لا يمكن إرادته في الحديث إلا ما يطابقهما من المعاني ألا وهي: (١- الرب ٢- العم ٣- ابن العم ٤- الابن ٥- ابن الأخت ٦- المُعْتَق ٧- المُعْتِق ٨- العبد ٩- المالك ١٠- التابع ١١- المنعم عليه ١٢- الشريك ١٣- الحليف ١٤- الصاحب ١٥- الجار ١٦- النزيل ١٧- الصهر ١٨- القريب ١٩- المنعم ٢٠- الفقيد ٢١- الولي ٢٢- الأولى بالشيء ٢٣- السيد غير المالك والمعتق ٢٤- المحب ٢٥- الناصر ٢٦- المتصرف في الأمر ٢٧- المتولي في الأمر" هذه هي المعاني التي أوردها ولم يورد أي معنى صريح لكلمة مولى بمعنى الحكم والسلطان. ولذلك فإنه حين شرح هذه المعاني بالنسبة للحديث توصل إلى معنى منها اختاره فقال "على أن الذي نرتأيه في خصوص المقام

بعد الخوض في غمار اللغة ومجاميع الأدب وجوامع العربية أن الحقيقة من معاني المولى ليس إلا الأولى بالشيء وهو الجامع لهاتيك المعاني جمعاء ومأخوذ في كل منها بنوع من العناية". ومن ذلك يتبين أنه لم يرد الولي بمعنى الحاكم، ولم ترد الموالاة بمعنى الحكم، لا في القرآن ولا في الحديث ولا في اللغة. والألفاظ تفسر إما بمعناها اللغوي أو بمعناها الشرعي، فمن أي يأتي تفسير هذه الأحاديث بأن الولي و الموالاة، معناها إعطاء الخلافة لعلي ولآل البيت؟ وإننا لو سرنا مع الذين يستدلون بهذه الأحاديث بكل معنى من معاني ولي ومعاني موالاه فإنه لم يرد لها معنى تولي الحكم مطلقاً ولا في نص من النصوص. نعم حين نقرن كلمة ولي بكلمة أمر فحينئذٍ يصبح معناها الحاكم فيقال "ولي الأمر". وفي الأحاديث التي يسمونها أحاديث الولاية لم ترد كلمة الأمر مع كلمة ولي لا في روايات من رواياتهم، ولا من روايات غيرهم، وحينئذٍ ينتفى من الأحاديث معى تولي الخلافة بعد رسول الله.

نعم إن كلمة ولاية فقط- لا كلمة مولى ولا كلمة ولي ولا كلمة موالاة- لفظ مشترك له عدة معاني، منها النصرة ومنها السلطان أي الحكم. وورد في الأحاديث التي يروونها حديث ذكره كنز العمال، جاءت فيه كلمة ولاية فقد يقال إن هذه تعني الحكم بحسب ما نصت عليه اللغة. والجواب هو أن هذه الكلمة وردت في الحديث بمعنى تولى، ونص الحديث يدل عليها. فنصه كما يرويه المحتجون به هو (اللهم من آمن بي وصدقني فليتول علي بن أبي طالب فإن ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله تعالى). وهذا النص يعين أن المراد منها النصرة، إذ الرسول يدعو من آمن به ليتولى علي بن أبي طالب، لأن من يتولاه يتولى الرسول ومن يتولى الرسول يتولى الله. هذا هو معنى كلمة ولاية، ولذلك جاء التعبير بالفاء (فإن ولايته ولايتي). ولا يمكن أن يفهم (فإن أخذه السلطان هو أخذي). بل الذي يفهم فقط هو أن نصرته نصرتي.

وبذلك يظهر أن جميع الأحاديث التي ورد فيها أن علياً ولي المؤمنين بعد الرسول ومولاهم، وأن عليهم موالاته، وأن يتولوه لأن ولايته ولاية للرسول، جميع هذه الأحاديث مهما جرى تفسيرها حسب اللغة وحسب نصوص القرآن فإنه لا يمكن أن تعطي تولي الحكم لا بحسب معنى الكلمة ولا بحسب وضعها في الجمل التي وردت في الأحاديث المذكورة. فلا تصلح لأن تكون دليلاً على أن الرسول استخلف علياً بالخلافة من بعده فيسقط حينئذٍ الاحتجاج بها.

وهنا لا بد أن ننبه إلى مسألتين: إحداهما أن كون الكلمة مشتقة من مادة معينة لا يعني أن جميع مشتقات هذه المادة تتحد في المعنى وأن إحداها تعطي معنى الأخرى. بل قد تعطي اللغة أكثر من كلمة للمعنى وقد لا تعطي للكلمة إلا معنى واحداً وضعت له ولا يعطي هذا المعنى غيرها، وذلك كله حسب وضع العرب. فاتحاد الكلمات بالاشتقاق لا يعني الاتحاد في المعنى، بل تأخذ الكلمة معناها الذي وضعه لها العرب بغض النظر عن مادة الاشتقاق. فكلمة جاء وكلمة أجاء هما من مادة واحدة ومع ذلك فجاء معناها أتى و أجاء معناها ألجأ، والنِضو بكسر النون معناها البعير المهزول وبضم النون معناها الثوب الخلق. وكلمة مولى لا يعني كون من معانيها المتصرف في الأمر والمتولي للأمر وأولى الناس، أن يكون ذلك يعني الحكم والسلطان لأن كلمة ولي الأمر تعني الحكم والسلطان لأنهما من اشتقاق واحد. فالمولى غير ولي الأمر في المعنى، والمتصرف في الأمر والمتولي للأمر أيضاً غير ولي الأمر في المعنى، فولي الأمر خاصة بالحاكم. ومولى لها عدة معاني ليس منها الحكم. والمتصرف في الأمر تعني المتصرف في كل أمر ولا تعني الحاكم بخصوصه، ولا يفهم منها أنها تعني الحكم، لأن اللغة لم تضع ذلك لها. والمسالة مسألة توقيفية على ما وضع العرب للكلمة من معنى لا حسب ما يفهم الشخص من مجموع الكلمات أو

من مختلف المدلولات. وعليه فإن كلمة مولى ما دام لم يضع لها العرب معنى الحكم والسلطان صراحة فلا تفسر بها مطلقاً. هذه واحدة. أما المسألة الثانية، فهي أن القرائن في الجملة مهما كانت لا تعطي الكلمة معنى غير معناها الذي وضعها له العرب في صريح أقوالهم. فالقرائن تعين معنى من المعاني المشتركة أو المتضادة للكلمة وتصرفه عن غيره ولا تجعل هذه القرائن للكلمة معنى جديداً لم يضعه لها العرب. فكلمة مولى لفظ مشترك والجمل التي وردت فيها تعين لها معنى من هذه المعاني ولكنها لا تعطيها معنى جديداً. فكون كلمة مولى جاءت في الحديث الذي يقال له حديث الثقلين أو حديث الغدير جاءت قرائن من الجمل تدل على الحث على اعتبار المسلمين لعلي بناء على اعتبارهم للرسول لا يعطيها معنى جديداً وهو أن يكون علي حاكماً بعد الرسول، ما دامت اللغة لم تضع لها هذا المعنى. ومن هنا يظهر أن حديث الغدير وغيره مما جاءت فيه كلمة مولى وولي من الأحاديث لا يستنبط منها أن علياً خليفة لعدم وضع العرب هذا المعنى لهذه الكلمات صراحة.

وأما النص الرابع وهو أحاديث المؤاخاة، فإن مجرد قراءتها يسقط الاحتجاج بها من رؤية جملها وألفاظها. فإن النصوص التي وردت فيه هي (أنت أخي ووارثي) (أخي وابن عمي) (أخي وأبو ولدي) (ومني وإليّ) (أخي ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبرئ ذمتي) (علي أخو رسول الله)وكلها ألفاظ وجمل لا يمكن لأحد أن يستنبط منها الاستخلاف لا من قريب ولا من بعيد. لأنها لا تزيد عن أمور خاصة بين اثنين أحدهما يعبر عن شدة قرب الآخر منه بأنه أخوه. فالرسول يعبر عن شدة قرب علي منه بأنه أخوه وبأنه منه، وبأنه معينه ويقضي ديونه. وليس في هذا أي أمر عام ولا علاقة له بالحكم والخلافة. ولو فرضنا أن علياً أخ الرسول الشقيق أو أنه ابنه، فإنه لا يدل على أن ذلك معناه أن يكون خليفة بعده. فقوله لعلي أنت أخي أو

ابني أو وزيري أو غير ذلك لا علاقة لها بالحكم ولا دلالة فيها على الاستخلاف في الخلافة، لا من قريب ولا من بعيد، لا لغة ولا شرعاً، ولا بأي وجه من الوجوه. فلا تصلح هذه الأحاديث حجة على أن الرسول عهد إلى علي بالخلافة من بعده، فيسقط الاحتجاج بها.

أما القسم الثالث الذي ورد فيه نص صريح أن الرسول استخلف علياً ليكون خليفة من بعده فهو حديثان: أحدهما رواية من روايات حديث الغدير في رواية من روايات صاحب كتاب [الغدير]، والثاني الحديث الذي يسمونه حديث الدار. أما رواية صاحب كتاب الغدير فإنه ذكر رواية له في أول كتابه لم يذكر فيها كلمة "وصيي وخليفتي" وذكر رواية أخرى نسبها للطبري ورد فيها لفظ وصيي وخليفتي صريحاً فقد قال- أي الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي صاحب كتاب الغدير في كتابه تحت عنوان: الغدير في كتاب العزيز- ما نصه "الحافظ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ. اخرج بإسناده في- كتاب الولاية في طرق حديث الغدير- عن زيد بن أرقم قال: لما نزل النبي ﷺ بغدير خُم في رجوعه من حجة الوداع وكان في وقت الضحى وحر شديد أمر بالدوحات فقمَّت ونادى الصلاة جامعة فاجتمعنا فخطب خطبة بالغة ثم قال: إن الله تعالى أنزل إلي ﴿ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ ﴾ وقد أمرني جبريل عن ربي أن أقوم في هذا المشهد وأعْلِم كل أبيض وأسود أن علي بن أبي طالب أخي ووصيي وخليفتي والإمام بعدي). هذه إحدى روايات حديث غدير خم. وهذه الرواية تُرَد دراية، ونصها يجعل ما قيل فيها من الوصاية والاستخلاف والإمامة بعد الرسول باطلاً لا أصل له وذلك لعدة وجوه:

أحدها: إن هذه الآية لم تنزل في حجة الوداع وإنما نزلت بعد سورة الفتح عام الحديبية، فإن هذه الآية من سورة المائدة، وسورة المائدة نزلت بعد سورة الفتح وسورة الفتح نزلت أثناء رجوعه صلى الله عليه وآله وسلم من صلح الحديبية. ونظرة واحدة إلى المصحف تري ببساطة ووضوح وقت نزولة آية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ ﴾ وتري أنها نزلت بعد الفتح. فتكون الآية نزلت قبل حجة الوداع بأربع سنين ولا علاقة لها بحديث غدير خم على جميع الروايات، لأن جميع روايات حديث غدير خم تقول إنه حصل في حجة الوداع. وهذا وحده كاف لرد الحديث والقطع ببطلان ما زعم فيه من الوصية والاستخلاف.

ثانيها: إن معنى الآية صريح في منطوقها ومفهومها في أن الرسول أمر بتبليغ ما أنزل إليه من ربه، وما أنزل إليه من ربه هو الرسالة الإسلامية. ويعين ذلك ويجعله وحده المعنى المقصود دون غيره قوله في نفس الآية ﴿ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾ أي وإن لم تبلغ ما أنزل إليك فإنك لا تكون بلغت رسالته، وهذا نص بأن المراد بقوله ﴿ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ ﴾ رسالة الله وليس شيئاً آخر. وفوق ذلك فإن كلمة ﴿ بَلِّغْ ﴾ حينما وردت في القرآن فالمراد منها تبليغ رسالة الله، ولم ترد في غير هذا المعنى في القرآن مطلقاً. قال تعالى ﴿ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ ﴿ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى ﴾ ﴿ وَأُبَلِّغُكُم مَّآ أُرْسِلْتُ بِهِۦ ﴾ ﴿ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ ﴾ ﴿ رِسَالَةَ رَبِّى ﴾ ﴿ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى ﴾ ﴿ أَبْلَغْتُكُم مَّآ أُرْسِلْتُ بِهِۦٓ ﴾. وأيضاً فإن كلمة

﴿ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ ﴾ حيثما وردت في القرآن فالمراد منها الشريعة ولم ترد في غير هذا المعنى في القرآن مطلقاً. قال تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ﴾ ﴿ نُؤۡمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ﴾ ﴿ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾ ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ ﴾ ﴿ قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ﴾ ﴿ وَإِنَّ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَمَن يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ ﴿ هَلۡ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلُ ﴾ ﴿ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ أَقَامُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِم مِّن رَّبِّهِمۡ ﴾ ﴿ حَتَّىٰ تُقِيمُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗا﴾ ﴿ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ ﴾ وهكذا جميع الآيات في القرآن. وآية ﴿ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ قد ذكرت في الآية التي قبلها كلمة ما أنزل وفيها وفي الآية التي بعدها بمعنى واحد هو الشريعة، حتى إن اللفظ في الآية التي بعدها هو نفس اللفظ الذي فيها ﴿مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ ﴾ هو الشريعة الإسلامية. وهو واضح لكل من يتتبع كل كلمة من هاتين الكلمتين ﴿ بَلِّغۡ﴾ و﴿ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ ﴾ في جميع آيات القرآن.

ثالثها: أن﴿ أُنزِلَ﴾ في قوله ﴿ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ ﴾ فعل ماض مبني للمجهول

وهو يعني أن ما يريد منه أن يبلغه سبق أن أنزل إليه من الله، أي سبق أن جاء به الوحي وأنزل على الرسول، فالله يأمر الرسول أن يبلغ الناس ما سبق وأنزل إليه. فيكون المعنى تبليغ شيء نزل قبل نزول الآية، لا تبليغ أمر معين حاصل بنزول الآية ونزلت الآية في شأنه وأمر بتبليغه وفسره الرسول بأنه الوصية والاستخلاف. لذلك لا يتأتى جعل الحديث شرحاً لسبب نزول الآية. لأن الحديث الذي يكون سبب نزول الآية، تكون الآية نزلت في الحادثة التي يذكرها الحديث فتكون نزلت في شيء وقت حصوله، وهذه الآية صريحة بأنها تبليغ شيء حصل قبل أن تنزل الآية. ومن هنا لا يصلح الحديث سبباً للنزول.

رابعها: أن كلمة ﴿مَّآ﴾ في قوله ﴿مَّآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ اسم موصول أو نكره مقصودة وهي تصلح لأن يكون ما أنزل إليه أمراً واحداً وحكماً واحداً، وتصلح أن يكون ما أنزل إليه أموراً متعددة وأحكاماً كثيرة. أي يصلح لأن يكون معناها بلغ الحكم الذي أنزل إليك، ويصلح أن يكون معناها بلغ جميع ما أنزلناه إليك من الأمور والأحكام. والذي يعين أحد المعنيين هو القرينة. ومن مجرد قراءة الآية فضلاً عن التدقيق فيها يتبين أن قوله ﴿فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ يعين في قوله رسالته إن معنى ﴿مَّآ﴾ هو جميع ما أنزل إليك وهو رسالة الله، وينفي أن يكون معنى ﴿مَّآ﴾ الحكم الذي أنزل إليك نفياً قاطعاً، فوق كون كلمة رسالته قد بينت معنى ما أنزل إليك بأنه رسالة الله.

خامسها: إن قوله تعالى في ختام الآية ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ

﴿ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ تطمين من الله للرسول وأمان له من الأذى الذي يصيبه من جراء تبليغ رسالته، وهذا التطمين لا يكون من أذى يصيبه من تبليغ حكم معين وإنما هو تطمين من أذى يصيبه من تبليغ الرسالة كلها للكفار ولا سيما إذا كان تبليغها يصحبه القتال. فمعنى ختام الآية والله يعصمك في تبليغ هذه الرسالة بواسطة الجهاد من أذى الناس. لأنه حين نزلت هذه الآية كانت طريقة تبليغ الرسالة هي الجهاد أي القتال بالسيف. ولا يمكن أن يراد يعصمك من حساد علي في جعل الخلافة له أي يعصمه على حد قولهم من أبي بكر وعمر وعثمان وأمثالهم. لأن العصمة في الآية من الناس لا من المؤمنين. ويعين أن المراد بالناس هم الكفار قوله في ختام الآية ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾. وعليه يكون وعد الله للرسول في حمايته وحفظه من أذى الكفار في تبليغ ما أنزل إليه يعين أن المراد من التبليغ في الآية تبليغ رسالة الإسلام. قد يقال إن الرسول سبق وبلَّغ الرسالة قبل نزول هذه الآية فلا معنى لقوله ﴿ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ ﴾ وهو قائم في التبليغ. والجواب على ذلك هو إن هذا الأمر بالتبليغ لا يخرج عن أحد أمرين: إما أن يكون الرسول كتم الرسالة ولم يبلغها، وإما أن يكون هنالك أناس لم يبلغهم الرسالة بعد ويعتبر عدم تبليغهم عدم تبليغ للرسالة للعالم. ولا يمكن أن يكون هذا الأمر يعني كتماناً لحكم معين أنزل إلية ولم يبلغه، ولا تبليغاً لحكم معين لا تتم الرسالة إلا به. وذلك لأن كتمان حكم واحد يطعن في نبوة الرسول ورسالته ككتمان رسالته كلها فيستحيل أن يكون كتماناً لحكم معين. ولأن الآية تقول ﴿ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾ فهي تنفي التبليغ. و هذا يعني أنه لم يبلغ الرسالة، لا أنه لم يبلغ حكماً معيناً، لاسيما وأن تبليغ حكم واحد يعتبر تبليغاً للرسالة. والرسول من أول يوم كان يبلغ الأحكام

حسب نزولها منجماً وكان يعتبر تبليغه كل حكم تبليغاً. ولهذا لا يمكن أن يكون المعنى حكماً معيناً، بل الذي تعطيه الجملة أنه لم يبلغ الرسالة. وبما إنه يستحيل عليه عدم التبليغ وثبت أنه قبل نزول هذه الآية كان يبلغ، فيكون معنى نزول الآية أن هنالك أناساً لم يبلغهم الرسالة بعد، ويعتبر عدم تبليغهم عدم تبليغ للرسالة للعالم، والتبليغ للرسالة لا يعتبر تبليغاً لها إلا إذا كان تبليغاً للعالم. لذلك أمره الله بتبليغ الرسالة للناس الذين لم يبلغهم، أي بتبليغها للعالم حتى يعتبر تبليغاً، وأن يكون هذا التبليغ بطريقة الجهاد. ويؤيد هذا أن الآية نزلت على الرسول بعد صلح الحديبية، وقد كان العدو الرئيسي الذي يحاربه الرسول لنشر الدعوة حتى ذلك التاريخ هم قريش، فبصلحهم ربما يفهم وقوف التبليغ في الجهاد، فأمره الله بالاستمرار في التبليغ بطريقة الجهاد لباقي الناس الذين لم يبلغهم من العرب والروم والفرس والقبط وغيرهم حتى يكون تبليغه تبليغاً للرسالة للعالم حتى يعتبر تبليغاً لهذه الرسالة العالمية. وهذا ما حصل بالفعل، فبعد نزول هذه الآية قاتل الرسول اليهود في خيبر، وجهز معركة مؤتة، وذهب في جيش ضخم إلى تبوك ليحارب الروم وأقام فيها، وفتح مكة، وكاتب ملوك فارس والقبط والروم وسائر الملوك مما يتضح منه معنى نزول قوله ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ وقوله ﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ وقوله ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ وقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾.

هذا بالنسبة للحديث من حيث كونه جاء مبيناً لآية ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾. غير أنه إذا نظرنا لحديث الغدير من حيث هو في الروايات التي تنص على أن الرسول أخذ بيد علي، فإنه مردود لمناقضته لواقع الحادثة. وذلك لأن

علياً ﷺ لم يكن يوم الغدير مع النبي، فإنه كان باليمن، وهذا وحده كاف لرد الحديث. وأما ما يقال بأن غيبة علي في اليمن لا ينافي صحة الحديث بحجة أن الرسول قد أوصى لعلي وهو غائب وذلك جائز. فهذا القول مردود من نص الحديث في بعض رواياته إذ جاء فيها " وأخذ بيد علي أو استحضره " وهي تدل على أنه كان حاضراً، وهو يناقض الواقع الثابت أنه كان في اليمن في الوقت الذي تذكره روايات حديث غدير خم. ولهذا فالحديث مردود من هذه الناحية أيضاً.

وأما حديث الدار كما يرويه كنز العمال وشرح نهج البلاغة فإنه يتلخص فيما يلي: لما نزلت ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ دعا الرسول علياً وكلفه بتحضير الطعام ودعوة آل عبد المطلب، فقام علي بتنفيذ الأوامر. وبعد أن شبع القوم وارتووا، وقف الرسول بينهم خاطباً: (يا بني عبد المطلب إني والله ما أعلم أن شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به، إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله أن ادعوكم إليه فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم)، أحجم القوم عن الدعوة إلا علياً وهو أحدثهم سناً، فقد أجاب قائلاً: أنا يا رسول الله أكون وزيرك عليه، أما النبي فقد أعاد القول ولا يزال القوم محجمين، ولا يزال علي معلناً القبول، وعندئذ أخذ النبي برقبة علي وقال للحاضرين: (هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا)، والقوم يضحكون من النبي ودعوته وقد قالوا لأبي طالب وهم يخرجون من دار النبي: قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع ". هذه خلاصة حديث الدار كما يرويها المحتجون بها.

وقد روى البخاري حادثة يوم نزلت ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ بأن

الرسول صعد على الصفا ولم يرو أعداد الطعام. وروى أحمد بن حنبل في مسنده حديثين، حديثاً عن صنع الطعام ولم يذكر فيه أنه كان يوم نزلت ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ وحديثاً ذكر فيه أنه صنع الطعام يوم نزلت الآية. ونعرض هذه النصوص أولاً ثم نبين ما فيها:

روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ولما نزلت ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ صعد النبي، ﷺ، على الصفا فجعل ينادي يا بني فهر، (يا بني عدي، لبطون قريش حتى اجتمعوا) فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج، أرسل رسولاً لينظر ما هو، فجاء أبو لهب وقريش فقال: (أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟) قالوا: نعم ما جربنا عليك إلا صدقاً، قال: (فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد). فقال أبو لهب: تباً لك سائر هذا اليوم، ألهاذا جمعتنا؟ فنزلت ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ﴾. وهذا يدل على أن حادثة صنع الطعام لم تكن يوم نزلت ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾. لأنها لا تلتئم مع ما ورد في نص الحديث. روى أحمد بن حنبل في مسنده قال: حدثنا عفان، حدثنا أبو عوانة عن عثمان بن المغيرة عن أبي صادق عن ربيعة بن ناجذ عن علي قال: جمع رسول الله، ﷺ، أو دعا رسول الله، ﷺ، بني عبد المطلب فيهم رهط كلهم يأكل الجذعة ويشرب العرق، قال فصنع لهم مداً من طعام فأكلوا حتى شبعوا، قال وبقي الطعام كما هو كأنه لم يمس، ثم دعا بِغُمْرٍ فشربوا حتى رووا وبقي الشراب كأنه لم يمس أو لم يشرب، فقال: (يا بني عبد المطلب، إني بعثت لكم خاصة وإلى الناس بعامة، وقد رأيتم من هذه الآية ما رأيتم فأيكم يبايعني

على أن يكون أخي وصاحبي؟) قال فلم يقم إليه أحد، قال: فقمت إليه وكنت أصغر القوم قال: فقال أجلس. قال: ثلاث مرات كل ذلك أقوم إليه فيقول لي (اجلس)، حتى كان في الثالثة ضرب بيده على يدي): انتهى النص. ومنه يتبين أنه لا ذكر لحادثة نزول ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ وأن الرسول عرض عليهم الإسلام ومن يسلم يكن أخا الرسول وصاحبه ولم يقل لعلي شيئاً.

وأما الراوية الثانية فقد روى أحمد بن حنبل في مسنده قال: (حدثنا أسود بن عامر حدثنا شريك عن الأعمش عن المنهال عن عباد بن عبد الله الأسدي عن علي قال: لما نزلت هذه الآية ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ قال: جمع النبي، ﷺ، أهل بيته، فاجتمع ثلاثون، فأكلوا وشربوا قال: فقال لهم: (من يضمن عني ديني ومواعيدي ويكون معي في الجنة ويكون خليلي في أهلي؟ فقال رجل لم يسمه شريك: يا رسول الله أنت كنت بحراً من يقوم بهذا. قال: ثم قال الآخر: فعرض ذلك على أهل بيته، فقال علي: أنا) انتهى النص. ومنه يتبين أن الرسول طلب من أهله شخصاً يضمن دينه ومواعيده وجزاء ذلك يكون معه في الجنة ويكون خليله في أهله، فقال علي: أنا. ولا يوجد في هذين النصين كلمة وصيي، ولا كلمة خليفتي، وهذه النصوص هي التي وردت في الكتب الصحاح ووردت هي نفسها بروايات متعددة بألفاظ متقاربة ومعاني واحدة، ولم يرد فيها جميعها كلمة وصيي ولا خليفتي، ولم يرو أحد من أصحاب الصحاح جميعهم، ولا من طريق ثقة من الثقات حديثاً فيه كلمة وصيي أو كلمة خليفتي، لا بالنسبة لعلي ولا بالنسبة لغيره، فتسقط الحجة لعدم وجود دليل عليها في الصحاح.

أما النص الذي رواه من يحتجون باستخلاف علي وأطلقوا عليه اسم حديث

الدار، فإن هذا النص بهذه الرواية مردود دراية. والحديث يرد دراية من حيث المعنى، ورواية من حيث السند. فإذا رد رواية أو رد دراية سقط اعتباره، وسقط الاحتجاج به. أما رده دراية فلعدة أمور منها:

أولاً: في هذا الحديث يُرى أن الرسول يطلب مؤازره آل عبد المطلب له في دعوته ويشترط أن يكون لهم الأمر من بعده. وهذا باطل من وجهتين: أحدهما أنه يناقض قول الرسول وفعله في حادثة حين رفض طلب قبيلة أن يكون لها الأمر من بعده إذا أسلمت، وقال: **(الأمر لله يضعه حيث يشاء)**. فقد روى ابن هشام في كتابه سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: (قال ابن إسحق وحدثني الزهري أنه أتى عامر بن صعصعة، فدعاهم إلى الله عز وجل وعرض عليهم نفسه، فقال له رجل منهم يقال له بيجرة بن فراس: والله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثم قال له: أرأيت إن نحن تابعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: **(الأمر لله يضعه حيث يشاء)**. قال: فقال له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه). فكيف يقول الرسول **(الأمر لله يضعه حيث يشاء)** أي أمر الخلافة والحكم من بعده، ويقول لبني عبد المطلب (فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم). أليس ذلك تناقضاً واضحاً؟ فلا بد أن يكون أحد القولين مردوداً حتماً. وبما أن حديث الدار يقال إنه كان حين نزلت ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ أي في السنة الثالثة للبعثة وحديث (الأمر لله يضعه حيث يشاء) قد حصل حين عرض الرسول نفسه على القبائل أي في السنة العاشرة للبعثة أي بعد حديث الدار فيكون حديث الدار هو المردود. أما الوجه الثاني فهو أن الرسول في هذا الحديث يجعل للكفار شيئاً حتى يسلموا، بل يجعل لهم أعظم الأمور

وهو الخلافة من بعده على المسلمين جميعاً ثمناً لدخولهم في الإسلام، وهذا يناقض عمل الرسول في دعوته ويناقض أحكام الشرع. فالرسول كان يدعو الناس للإسلام لأنه الدين الحق، ولم يرو عنه ولا حديث ضعيف، أنه جعل شيئاً أو أكثر لكافر مقابل أن يدخل في الإسلام. وأما المؤلفة قلوبهم فهم مسلمون يعطون من الزكاة لتتقوى بهم الدولة، وليسوا كفاراً يعطون ليدخلوا في الإسلام، ولا يجوز أن يعطى الكفار شيئاً مقابل أن يدخلوا في الإسلام.

ثانياً: أن الحديث يذكر أن الرسول قد أولم الوليمة وأعد الطعام للكفار من أجل أن يدعوهم للإسلام، وجمعهم على الطعام ليدخلوا في الإسلام، ولم يصنع الطعام لعَليّ المسلم، فإذا رفض هؤلاء الإسلام ورفضوا أن يكون لهم الأمر من بعده مقابل أن يسلموا، فلا شأن لعلي في ذلك حتى يتصدى للإجابة لأنه ليس مدعواً للإسلام إذ هو مسلم، ولا الخطاب موجه له، فلا شأن له في هذا الاجتماع حتى يقول له (هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا) إذ هو ليس محل خطاب ولا محل مفاوضة.

ثالثاً: إن الحديث يذكر أن القوم رفضوا الإسلام، وبالرغم من تكرار عرضه عليهم أصرّوا على الكفر وعلى رفض أن يكون لهم الأمر من بعده مقابل دخولهم في الإسلام، وظلوا كفاراً فكيف يقول لهم الرسول مخاطباً إياهم (هذا خليفتي فيكم)، ويأمرهم بالسمع والطاعة له. وهو يعلم أنهم كفار قد رفضوا الإسلام؟ وكيف يكون خليفة فيهم وهم كفار؟

رابعاً: إن الرواية التي يروونها تقول (هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا) فهو خطاب لآل عبد المطلب، إذ صدّر الكلام بقوله يا بني عبد

المطلب، فهو خاص بهم، إذ قد جعله خليفة فيهم، أي في آل عبد المطلب لا خليفة للمسلمين، إذ قال (وخليفتي فيكم) فلا يكون حينئذ خليفة للمسلمين كما هو صريح النص. ولا يقال هنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لأن هذه واقعة عين، وليست سبباً. فضلاً عن أن اللفظ أيضاً خاص وليس بعام (يا بني عبد المطلب) (وخليفتي فيكم) فتلزمه الخصوصية من حيث كون الحادثة واقعة عين لا سبباً، ومن حيث عدم عمومية اللفظ.

فهذه الأمور الأربعة يكفي واحد منها أن يبرز كذب هذا الحديث وتناقضه، وأنه واجب الرد دراية. وبهذا يتبين أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم ينص على جعل علي خليفة بعده. ومن ذلك كله يتبين أن الأحاديث التي رواها من يحتجون بأن الرسول، ﷺ، قد عيّن شخصاً للخلافة بعده أحاديث مردودة لا تصلح للاحتجاج فتسقط. فلم يبقى أي دليل على أن الرسول عين أحداً ليتولى الخلافة بعده، بل قام الدليل على عكس ذلك، أي على أن الرسول ترك الأمر للمسلمين من حيث الأشخاص يختارون من يريدون ولكنه عيّن لهم طريقة نصب الخليفة.

وأما خطأ القول بأن الرسول عين الأشخاص الذين يكونون خلفاء بعده، فإنه ظاهر من عدم دلالة الأحاديث التي قالوا إنه عيّن علياً فيها. ومن يقولون إن الخلافة لهم إنما يقولون ذلك لهم لأنهم أبناء علي، فإذا سقطت حجتهم بالنسبة لعلي سقطت بالنسبة لأولاده تبعاً لسقوط الحجة بالنسبة له. وفوق ذلك فإن الأحاديث التي يروونها باعتبارها دليلاً على خلافة أبناء علي بالنص من الله ورسوله، هي الأحاديث المتعلقة بآل البيت، وكلها تتضمن المدح وليس أكثر من ذلك، ويعتبر حديث الثقلين أي حديث غدير خم نموذجاً لها، وقد تبين بوضوح سقوط الاحتجاج به وتتبعه باقي الأحاديث.

المسؤوليات العامة

حدد الشارع المسؤوليات العامة الواجبة على الحاكم تحديداً واضحاً لا يدع أي مجال للبس أو إبهام. فقد بين مسؤولية الحاكم بالنسبة لما يجب أن يكون عليه في خاصية نفسه بوصفه حاكماً، وبيّن مسؤوليته بالنسبة لعلاقته بالرعية.

أما مسؤولية الحاكم بالنسبة لما يجب أتن يكون عليه بوصفه حاكماً فظاهرة في الأحاديث التي بيّن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيها بعض صفات الحاكم، ومن أبرزها القوّة والتقوى والرفق بالرعية وأن لا يكون منفراً. فالرسول يرى أنه يجب أن يكون الحاكم قوياً وأن الضعيف لا يصلح أن يكون حاكماً. روى مسلم عن أبي ذر أن رسول الله، ﷺ، قال: (يا أبا ذر أراك ضعيفاً وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمَّرن على اثنين ولا تولين مال يتيم). وعن أبي ذر أيضاً قال: (قلت يا رسول الله ألا تستعملني قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: (يا أبا ذر إنَّك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها). والمراد بالقوة هنا قوة الشخصية أي قوة العقلية وقوة النفسية، فلا بد أن تكون عقليته عقلية حكم يدرك بها الأمور والعلاقات، وأن تكون نفسيته نفسية حاكم يدرك أنه أمير ويصرف ميوله تصريف أمير. ولما كانت قوة الشخصية فيها قابلية للسيطرة والتحكم كان لا بد أن تكون للحاكم صفة تقيه شر التحكم، فكان لا بد أن يكون متصفاً بالتقوى في خاصة نفسه وفي رعايته للأمة. عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: (كان رسول الله، ﷺ، إذا أمّر أمير على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً). والحاكم إذا اتقى الله وخافه وراقبه بالسر والعلن كان ذلك زاجراً له عن الاستبداد بالرعية. ولكن التقوى لا تمنعه من الغلظة

والشدة لأنه في مراقبته لله يلتزم بأوامره ونواهيه. ولما كان حاكماً كان من طبيعة عمله أن يكون شديداً قاسياً، ومن أجل ذلك أمره الشارع أن يكون رفيقاً وأن لا يشق على الرعية. فعن عائشة قالت: سمعت رسول الله، ﷺ، يقول في بيتي هذا (اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم، فشق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فأرفق به). وأمره كذلك أن يكون مبشراً وأن لا يكون منفراً. فعن أبي موسى قال: (بشروا ولا تنفروا ويسروا ولا تعسروا).

هذا بالنسبة لما يجب أن يكون عليه الحاكم في خاصته. أما بالنسبة لعلاقته بالرعية فقد أمره الشارع بإحاطة الرعية بالنصيحة. وحذره من مس الأموال العامة بشيء، وألزمه بأن يحكمهم بالإسلام وحده دون أن يكون معه أي شيء. فقد حرم الله الجنة على الحاكم الذي لا يحيط رعيته بنصح أو يغشها بشيء. عن معقل بن يسار قال: سمعت النبي، ﷺ، يقول: (ما من عبد استرعاه الله رعية لم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة). وعن معقل بن يسار أيضاً قال: سمعت رسول الله، ﷺ، يقول: (ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة). وروى مسلم عن معقل قال: سمعت رسول الله، ﷺ، يقول: (ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل الجنة معهم). وعن أبي سعيد قال: قال رسول الله، ﷺ، (لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع بقدر غدره ألا ولا غادر أعظم غدراً من أمير عامة). فبذل الجهد في سبيل الرعية وإحاطتها بالنصيحة قد شدد عليه الرسول تشديداً واضحاً مما يبين عظم المسؤولية فيه. أما عدم مس الأموال العامة فقد حذر منه وشدد في هذا التحذير، وحين رآه من وال من ولاته عَنَّفَهُ وخطب الناس في شأنه. عن أبي حميد الساعدي أن النبي، ﷺ، استعمل ابن اللتبيّة على صدقات بني سُلَيْم فلما جاء إلى رسول الله، ﷺ، قال: هذا الذي لكم وهذه هدية أهديت إليّ. فقال

رسول الله، ﷺ،: فهلا جلست في بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً؟ ثم قام رسول الله، ﷺ، فخطب الناس وحمد الله وأثنى عليه ثم قال: (أما بعد فإني استعمل رجالاً منكم على أمور مما ولاني الله فيأتي أحدكم فيقول هذا لكم وهذه هدية أهديت لي، فهلا جلس في بيت أبيه وبيت أمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً؟ فوالله لا يأخذ أحدكم شيئاً بغير حقه إلا جاء يحمله يوم القيامة) وهذا كناية عن محاسبة الله له ومعاقبته على عمله، وهو تحذير شديد من أن يمس الحاكم الأموال العامة ولا بأي وجه من الوجوه ولا تحت التأويل والفتوى.

وأما بالنسبة للأحكام التي يجب أن يحكم بها الحاكم فقد حددها الشارع له فألزمه أن يحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وجعل له حق الاجتهاد فيهما، ونهاه عن أن يتطلع لغير الإسلام، أو أن يأخذ من غير الإسلام شيئاً مطلقاً. أما تحديد الحكم بالكتاب والسنة فواضح من آيات القرآن، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾وقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ وهذا يعني حصر الحكم بما أنزله الله. والذي أنزله الله على رسوله سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو القرآن لفظاً ومعنى، والسنة معنى لا لفظاً. فيكون الحاكم مقيداً في حكمه بحدود الكتاب والسنة. وقد أجاز له الشارع الاجتهاد في الكتاب والسنة، أي بذل الوسع في فهمها واستنباط الأحكام منهما. فقد روي أن الرسول، ﷺ، أرسل معاذاً إلى اليمن فقال له بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا ألو، قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه والله ورسوله). وقد جعل للحاكم أجراً إذا أخطأ

بالاجتهاد، وبذلك يشجع الحاكم على الاجتهاد، ويبعد عن الجمود عند ظاهر النصوص. فقد روى البخاري عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله، ﷺ، يقول: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر). وقد بالغ الشرع في تحديد الأحكام التي يحكم بها الحاكم بأنها الإسلام ليس غير. ومع كونه جعل للحاكم حق الاجتهاد ولو اخطأ، فإنه شدد في حصر الحكم بالإسلام، ونهى عن أن يحكم بغيره، بل عن أن يسأل عن حكم من غير الإسلام أو أن يشرك مع الإسلام شيء ليس منه. قال تعالى مخاطباً الرسول ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ ﴾ وقال ﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ ﴾. وخطاب الرسول خطاب لأمته، فهو خطاب لكل حاكم. وروى مسلم عن عائشة قالت: قال رسول الله، ﷺ: (ومن أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد). وفي رواية أخرى رضي الله عنها (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد). وروى البخاري عن عبيد الله بن عبد الله أنّ ابن عباس رضي الله عنهما قال: كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله، ﷺ، أحدث، تقرأونه محضاً لم يشب وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدّلوا كتاب الله وغيّروه وكتبوا بأيديهم الكتاب وقالوا: ﴿ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشۡتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ ﴾. ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم). وبهذا يظهر تحديد ما يجب أن يحكم به، وحصرت مسؤوليته في الأحكام بالحكم بما أنزل الله.

فهذه المسؤوليات الواجبة على الحاكم تبين أن الشارع حدد المسؤوليات العامة

أوضح تحديد، وهذه المسؤوليات على الحاكم من حيث هو حاكم بغض النظر عن كونه خليفة أو معاوناً له، والياً أو عاملاً، فكلهم حاكم، ومقيد بهذه المسؤوليات. وذلك لأنها كانت هذه مسؤوليات الولاة والأمراء وغيرهم من الحكام فإنها مسؤوليات الخليفة، لأنها إذا كانت واجباً على الأمير فعلى من يحمل تبعة عامة من باب أولى. على أن هناك أحاديث جاءت عامة تشمل كل من ولي أمراً من أمور المسلمين خليفة كان أو والياً. فقول الرسول (ما من عبد استرعاه الله رعية). وقوله (من ولي من أمر أمتي شيئاً) وقوله: (أعظم غدراً من أمير عامة). وقول الله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم﴾ فكلها جاءت بلفظ عام يشمل الوالي ويشمل الخليفة. وخطاب الرسول خطاب لكل حاكم، خليفة كان أو والياً. على أن الرسول بيّن مسؤولية الخليفة عن رعيته نصاً في الحديث الذي بيّن فيه المسؤوليات العامة مجملة. روى البخاري عن عبد الله بن عمر أن رسول الله، ﷺ، قال: (ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته. والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته). فجعل الخليفة مسؤولاً مسؤولية عامة عن رعيته. وبهذا تكون المسؤوليات العامة على الحاكم، فهي على الخليفة كما هي على الأمير.

وهذه المسؤوليات العامة قد ضمن الشارع قيام الحاكم بأعبائها ضماناً تاماً بالتوجيه والتشريع. أما التوجيه فقد حذر الحاكم من عذاب الله إذا قصر بها ولم يقم بأعبائها. فبيّن أنها خزي وندامة يوم القيامة إذا أخذها الضعيف الذي لا يؤدي الذي

عليه فيها، وطلب الرسول من الله أن يشق على من يشق على الأمة الإسلامية، وحرم الجنة على من لم يحط الأمة بنصيحة، إلى غير ذلك من التحذيرات التي تبين للحاكم عاقبة عدم قيامه بمسؤولياته، وهي عذاب من الله. ولكن الشرع لم يكتف بذلك بل جعل الأمة قَوّامة على قيام الحاكم بمسؤولياته، فألزمها بالإنكار عليه إذا قصر بمسؤولياته أو أساء في تصرفاته، وأمرها بمقاتلته بالسيف إذا حكم بغير الإسلام وصار الكفر بواحاً. وجعل من يقتل في سبيل الإنكار على الحاكم سيد الشهداء. قال عليه الصلاة والسلام (سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فنصحه فقتله). وجعل من يرضى بتقصير الحاكم ويتابعه مسؤولاً أمام الله لا يسلم من عقوبته. روى مسلم عن أم سلمة أن رسول الله، ﷺ، قال: (ستكون امراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع. قالوا أفلا نقاتلهم قال: لا، ما صلوا). وفي رواية أخرى (فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع). وهذه الرواية تفسر الرواية الأولى فقوله فمن عرف بريء، قال النووي في شرح هذا الحديث (معناه والله أعلم: فمن عرف المنكر ولم يشنه عليه فقد صارت له طريق البراءة من أثمه وعقوبته بأن يغيره بيده أو بلسانه فإن عجز فليكرهه بقلبه. وقوله: ومن أنكر سلم، أي ومن لم يقدر على تغييره بيده ولسانه فأنكر ذلك بقلبه وكرهه سلم من مشاركتهم في أثمه، ولكن من رضي وتابع أي رضي بفعلهم بقلبه وتابعهم عليه في العمل لم يبرأ ولم يسلم). ففي هذا الحديث أمر الرسول بالإنكار على الحاكم وأوجب هذا الإنكار بأي وسيلة مستطاعة باليد على شرط أن تكون دون القتال أي دون السيف، وباللسان مطلقاً أي بأي قول من الأقوال، أو بالقلب إذا عجز عن اليد أو اللسان. وقد اعتبر من لم ينكر شريكاً للحاكم في الإثم، إذ قال فمن رضي بما عملوه وتابع على ذلك فلا يبرأ ولا يسلم من الإثم. إلا أن هذا

الانكار إنما يكون إذا أساءوا ولكنهم يحكمون بالإسلام، فإذا ما خرجوا عن تطبيق الإسلام وطبقوا أحكام الكفر فإن الشرع لم يكتف بالإنكار باليد واللسان. والقلب بل جعل طريقة التغيير عليهم أو تغييرهم هي السيف والقتال. ففي حديث أم سلمة الذي رواه مسلم (قالوا أفلا نقاتلهم قال: لا، ما صلوا). وفي رواية (ألا نقاتلهم يا رسول الله قال لا، ما صلوا). وفي حديث عوف بن مالك الذي رواه مسلم (قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة). وفي رواية قالوا (قلنا يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة). وفي البخاري عن عبادة بن الصامت قال: (دعانا النبي، ﷺ، فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعناه على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثره علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان). فمفهوم هذه الأحاديث هو أن ننازع الأمر أهله إذا رأينا كفراً بواحاً، وأن ننابذهم بالسيف ونقاتلهم إذا لم يقيموا فينا الصلاة. وهذا بالنسبة للحاكم كناية عن الحكم بالإسلام، أي ما داموا يحكمون بالإسلام فلا قتال ولا منابذة ولا منازعة، فإن حكموا بغير الإسلام وجب حينئذ قتالهم ومنابذتهم ومنازعتهم. وبهذا يكون الإسلام قد ضمن ضماناً تاماً القيام بالمسؤوليات العامة.

الدولة الإسلامية

دولة بشرية وليست دولة إلهية

الدولة الإسلامية هي الخلافة، لأنها هي المنصب الذي يملك من يتولاه جميع صلاحيات الحكم والسلطان والتشريع دون استثناء. وهي رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا لإقامة أحكام الشرع الإسلامي، بالأفكار التي جاء بها والأحكام التي

شرعها، ولحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، بتعريفهم الإسلام ودعوتهم إليه، والجهاد في سبيل الله. ويقال لها الإمامة وإمارة المؤمنين. فهي منصب دنيوي وليست منصباً أخروياً. وهي موجودة لتطبيق دين الإسلام على البشر ولنشره بين البشر. وهي غير النبوة قطعاً، لأن النبوة والرسالة منصب يتلقى فيه النبي أو الرسول الشرع عن الله بواسطة الوحي ليبلغه للناس، بغض النظر عن تطبيقه ﴿ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾ ﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ﴾ ﴿ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ﴾. وهذا بخلاف الخلافة فهي تطبيق شرع الله على البشر. ولا يشترط في النبي والرسول أن يطبق ما أوحى الله له به حتى يكون رسولاً، بل يشترط فيه حتى يكون رسولاً ونبياً أن يوحي الله له بشرع ويؤمر بتبليغه. ومن هنا كان سيدنا موسى وسيدنا عيسى وسيدنا إبراهيم عليهم السلام أنبياء ورسلاً ولم يقوموا هم بتطبيق الشريعة التي جاءوا بها ولم يكونوا حكاماً.

وعلى ذلك فمنصب النبوة والرسالة غير منصب الخلافة. فالنبوة منصب إلهي يعطيها الله لمن يشاء، والخلافة منصب بشري يبايع فيه المسلمون من يشاؤون، ويقيمون عليهم خليفة من يريدون من المسلمين. وسيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم كان حاكماً يطبق الشريعة التي جاء بها. فكان يتولى النبوة والرسالة، وكان في نفس الوقت يتولى منصب رئاسة المسلمين في إقامة أحكام الإسلام. وقد أمره الله بالحكم كما أمره بتبليغ الرسالة. فقال له ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ كما قال له ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ ﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا

﴿ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ﴾. إلا أنه حين كان يتولى تبليغ الرسالة قولا كتبليغ قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ أو تبليغها عملاً كمعاهدة الحديبية، فإنه كان يجزم بالتبليغ، ويأمر أمراً قاطعاً بالقيام بالعمل ولا يستشير بل يرفض الرأي إذا أشير به غير ما جاء به الوحي. وإذا سئل عن حكم لم ينزل به الوحي بعد سكت ولم يجب حتى ينزل الوحي. أما حين كان يتولى تطبيق الأحكام التي أنزلت وبلغت للناس، كان يستشير ويعمل برأي الأكثرية ولو خالف رأيه. ولا يجزم بأن ما حكم به هو طبق الحادثة بل يقول هو طبق ما سمع من حجج، فإنه عليه الصلاة والسلام حين نزلت سورة براءة أردف بعلي بن أبي طالب لأن يلحق أبا بكر وأمره أن يؤذن في الناس "ببراءة" ليبلغها للناس في موسم الحج فتلاها عليهم في عرفة وطاف عليهم حتى بلغها. وحين عقد صلح الحديبية رفض آراء الصحابة جميعهم وألزمهم بما رآه لأنه وحي من الله. وحين سأله جابر كيف أقضي بمالي؟ لم يجبه حتى نزل الوحي بالحكم. أخرج البخاري عن ابن المنكدر قال: (سمعت جابر بن عبد الله يقول: مرضت فجاءني رسول الله، ﷺ، يعودني وأبو بكر وهما ماشيان فأتاني وقد أغمي عليَّ فتوضأ رسول الله ﷺ ثم صب وضوءه عليَّ فأفقت فقلت يا رسول الله وربما قال سفيان فقلت: أي رسول الله كيف أقضي في مالي؟ كيف أصنع في مالي؟ قال فما أجابني بشيء حتى نزلت آية الميراث). هذا في القيام بأعباء النبوة والرسالة وتبليغ الناس، أما في القيام بأعباء الحكم فقد كان يسير على غير ذلك. ففي أحد جمع المسلمين في المسجد واستشارهم أيحارب في المدينة أم يخرج خارجها، فكان رأي الأكثرية الخروج ورأيه ﷺ عدم الخروج. فعمل برأي الأكثرية وخرج وحارب خارج المدينة. وكذلك فإنه حين كان يقضي بين الناس يحذرهم من أن يكون قضى لهم بحق غيرهم. اخرج البخاري عن أم سلمة عن رسول

الله، ﷺ، أنه سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم فقال: (إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها). وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لأصحابه (من أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه ومن جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليقتض منه). وكذلك روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: (وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمته إياها في دم ولا مال). مما يدل على أنه كان يتولى منصبين: منصب النبوة والرسالة، ومنصب رئاسة المسلمين في الدنيا لإقامة شريعة الله التي أوحى له بها. وكان يتصرف في القيام بأعباء كل منصب منهما بما يقتضيه ذلك المنصب، ويتصرف في أحدهما على غير ما يتصرف في الآخر. وقد أخذ البيعة على الناس في الحكم، وأخذها على النساء والرجال ولم يأخذها على الصغار الذين لم يبلغوا الحلم، مما يؤكد أنها بيعة على الحكم، وليست بيعة على النبوة. ومن هنا نجد أن الله تعالى لم يعاتبه على شيء في تبليغ الرسالة والقيام بأعبائها، بل كان يطلب منه أن لا ينزعج لعدم استجابة الناس له لأن القيام بأعباء الرسالة هو التبليغ فقط، وما عليك إلا التبليغ قال تعالى: ﴿ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾ ﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴾ ﴿ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَاغُ ﴾. ولكن الله تعالى عاتبه ﷺ عند قيامه بأعباء الحكم على الأفعال التي فعلها تطبيقاً لأحكام سبق أن نزلت وبلغها. فعاتبه الله على قيامه بها على خلاف الأولى. قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾. وهذا كله واضح فيه كون منصب رئاسة المسلمين في الحكم غير منصب النبوة، وواضح فيه أن منصب

الخلافة منصب دنيوي لا أخروي. ومن ذلك كله يتبين أن الخلافة وهي رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا، منصب بشري وليس منصباً إلهياً، لأنها منصب الحكم الذي كان يتولاه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وقد تركه وفرض أن يخلفه فيه مسلم من المسلمين، فهي أن يقوم مكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خليفة له في الحكم وليس في النبوة. فهي خلافة للرسول في رئاسة المسلمين لتطبيق أحكام الإسلام وحمل دعوته، وليس في تلقي الوحي وأخذ الشرع عن الله.

وأما عصمة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهي آتية من حيث كونه نبياً لا من حيث كونه حاكماً، لأن العصمة من الصفات التي يجب أن يتصف بها جميع الأنبياء والرسل، بغض النظر عن كونهم هم الذين يحكمون الناس بشريعتهم ويطبقونها، أو كونهم يقتصرون على تبليغها ولا يتولون الحكم بها ولا تطبيقها. فسيدنا موسى وسيدنا عيسى وسيدنا إبراهيم معصومون، كما أن سيدنا محمداً صلى الله عليه وعلى آله وسلم معصوم، فالعصمة للنبوة والرسالة وليست للحكم. أما كونه صلى الله عليه وآله وسلم لا يفعل أثناء قيامة بأعباء الحكم فعلاً حراماً، ولا يترك القيام بفعل واجب فذلك آت من حيث كونه معصوماً من ناحية النبوة والرسالة لا من حيث كونه حاكماً، فيكون قيامة عليه الصلاة والسلام بالحكم لا يقتضي اتصافه بالعصمة، ولكنه ﷺ واقعياً كان معصوماً من حيث كونه نبياً ورسولاً. وعلى ذلك كان يتولى الحكم بوصفه بشراً يحكم بشراً، وقد جاء القرآن صريحاً بأنه بشر، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ ثم بين وجه تمييزه عن باقي البشر ﴿ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾. فالميزة هي بكونه يوحى إليه أي في النبوة، وما عداها فهو بشر كسائر الناس، فهو إذاً في الحكم بشر كسائر الناس، فمن يكون خليفة له فلا

شك أنه يكون بشراً كسائر الناس، لأنه إنما يكـون خليفـة لـه في الحكـم لا في النبـوة والرسالة. ولذلك لا تشترط فيه العصمة لأنها ليست مما يقتضيها الحكم وإنما هي مما تقتضيها النبوة، وهو حاكم ليس غير، فلا محل لاشتراط العصمة في من يتولاها، بـل لا يجوز أن تشترط العصمة لمن يتولاها، لأن العصمة خاصة بالأنبيـاء، فـلا يجـوز أن تكون لغير الأنبياء، لأن وجودها في النبي والرسول يستوجبه التبليغ، وهي عصمة في التبليغ، وحصولها في عدم ارتكاب المحرمات إنما كـان تبعـاً للعصـمة في التبليـغ. لأن العصمة فيه لا تتم إلا بالعصمة عن ارتكاب المحرمـات، فالـذي اقتضـاها هـو تبليـغ الرسالة وليس تصديق الناس وعدم تصـديقهم، ولـيس الخطـأ في الأعمـال أو عـدم الخطأ، بل الذي اقتضاها هو تبليغ الرسالة ليس غير. إذْ لو لم يكن معصـوماً مـن الله لجاز عليه أن يكتم الرسالة، أو يزيد عليها، أو ينقض منها، أو يكذب علـى الله مـا لم يقله، أو يخطئ فيبلغ غير ما أمر بتبليغه، وهذا كله منـاف للرسـالة مـن الله، ومنـاف لكونه رسولاً واجب التصديق. فكان لا بد أن يتصـف الرسـول بالعصـمة في تبليـغ الرسالة، وتبعاً لذلك جاءت عصمته عن ارتكاب المحرمات. ولذلك اختلف العلمـاء في عصمة الأنبياء عن ارتكاب المحرمات، فقـال بعضـهم هـو معصـوم عـن ارتكـاب الكبائر فقط ويجوز عليه أن يفعل الصغائر، وقال بعضهم هو معصـوم عـن ارتكـاب الكبائر والصغائر. وإنما قالوا ذلك تبعاً لكون الأفعال يترتب عليها تمام التبليغ أم لا. فإذا كان يترتب عليها تمـام التبليـغ فـإن العصـمة في التبليـغ تشـملها ويكـون الـنبي معصوماً منها إذ لا يتم التبليغ إلا بكونه معصوماً فيها. وإذا كان لا يترتب عليها تمام التبليغ فإن العصمة لا تشملها ولا يكون معصوماً فيها لأنه حينئذ يتم التبليغ بدونها. ولهذا كان لا خلاف بين المسلمين جميعاً أن الرسول غير معصوم عن ارتكاب الأفعال التي هي خلاف الأولى، لكونها لا يترتب عليها تمام التبليـغ قطعـاً. وعليـه فالعصـمة

خاصة بالتبليغ، ولذلك لا تكون إلا للأنبياء والرسل، ولا يجوز أن تكون لغيره مطلقاً.

على أن دليل العصمة عقلي وليس دليلاً نقلياً إذ لم يرد في النصوص الشرعية لا في القرآن ولا في الحديث نص على وجود العصمة لأحد، لا للأنبياء والرسل ولا لغيرهم. وأما قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ فإن معناها يريد أن يذهب عنكم الريبة والتهمة. وهذه الآية جزء من ثلاث آيات، قال تعالى ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ فلا علاقة لهذه الآية بالعصمة لا من قريب ولا من بعيد. ولا يمكن أن يفهم من قوله ﴿لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ﴾ أي يجعلكم معصومين. بل إذهاب الرجس هو إذهاب القذر، والمراد هنا القذر المعنوي وهو الريبة والتهمة كما هو صريح في الجمل التي قبل هذه الجملة من الآيتين. والطهارة هنا النقاء من الريب والتهم. وذلك لأن كلمة الرجس معناها القذر المادي والقذر المعنوي ومعناها أيضاً العذاب، وقد جاءت في القرآن بهذه المعاني، قال تعالى ﴿ فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ ﴾ ﴿ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾. ففي

هاتين الآيتين الرجس هو القذر المعنوي. وقال تعالى ﴿ أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ ﴾ أي نجس يعني أنه قذر مادي. وقال تعالى ﴿ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾. فقوله في الآية ﴿لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ﴾. أي يذهب عنكم القذر المعنوي وهو التهمة. وأما قوله ﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ فإن كلمة يطهركم وكلمة تطهيراً لم ترد أي منهما بمعن العصمة مطلقاً لا في اللغة ولا في القرآن ولا في الحديث. ففي اللغة طهّر الشيء طهارة وتطهيراً أزال النجاسة عنه، والمرأة طاهر من الحيض وطاهرة من النجاسة ومن العيوب، والطهارة في الشرع رفع الحدث. قال ﷺ (لا يقبل الله صلاة بغير طهور). وقد وردت في القرآن بهذه المعاني. قال تعالى ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾ ﴿ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ ﴾ ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ والمراد منها الطهارة من النجاسة ومن الحيض. وقال تعالى ﴿ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ ﴾ أي من العيوب. وقال ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ أي من الحدث. وقد ورد التطهير للمؤمنين أيضاً قال تعالى ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴾. فهذه النصوص كلها تعين أن المراد من الآية أن الله نقاهم من الريب والتهم، وتنفي أن يكون المراد منها أنه عصمهم، فالآية لا تدل على العصمة.

وعليه فلا يوجد دليل نقلي على وجود العصمة لأحد من الناس، وليس لها إلا الدليل العقلي وحده. فالعقل هو الذي يحتم أن تكون العصمة في التبليغ للنبي والرسول، إذ كونه نبياً ورسولاً يقتضي أن يكون معصوماً وإلا فليس بنبي ولا

برسول. والعقل هو الذي يحتم أن غير المكلف بتبليغ رسالة عن الله لا يجوز أن يكون معصوماً لكونه بشراً، ومن فطرته التي فطره الله عليها أن يقع منه الخطأ والنسيان، ولكونه غير مكلف برسالة عن الله لا يوجد فيه ما يقتضي أن يكون معصوماً، فإذا ادعي أنه معصوم فمعناه أنه مكلف برسالة عن الله وهذا غير جائز، لأنه لا نبي بعد محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. قال تعالى ﴿ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾. فادعاء العصمة يقتضي ادعاء الرسالة. لأنه لما كان الرسول مبلغاً عن الله وكان فيه بوصفه بشراً قابلية الخطأ و الضلال في التبليغ عن الله اقتضى حفظ رسالة الله من التبديل والتغيير في التبليغ أن يكون الرسول معصوماً من الخطأ والضلال. ولهذا السبب وحده كانت العصمة صفة من صفات الرسول، وهو وحده الذي تقتضيه العصمة. فإذا ادعيت لأحد غيره- ومعلوم أن الذي يقتضيها إنما هو تبليغ الرسالة عن الله- فإنه يكون قد ادعى لهذا الغير مقتضى العصمة وسببها وهو تبليغ الرسالة، فيكون قد ادعى أنه مكلف بتبليغ رسالة عن الله. وعليه فإن الخليفة لا يجوز أن يشترط فيه العصمة لأن اشتراطها يعني أنه مكلف بتبليغ رسالة عن الله، فاقتضى أن يكون معصوماً، وهذا لا يجوز.

ومن ذلك كله يتبين أن الخليفة بشر يجوز أن يخطئ ويصيب ويجوز أن يقع منه ما يقع من أي بشر من السهو والنسيان والكذب والخيانة والمعصية وغير ذلك لأنه بشر، ولأنه ليس بنبي، ولا برسول. وقد أخبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بأن الإمام يمكن أن يخطئ، كما أخبر بأنه يمكن أن يحصل منه ما يبغضه الناس، ويلعنونه عليه، من ظلم ومعصية وغير ذلك، بل أخبر بأنه قد يحصل منه كفر بواح. فقد روى مسلم قال: حدثني زهير بن حرب حدثنا شَبَابَةُ حدثني ورقاء عن أبي الزناد عن

الأعرج عن أبي هريرة عن النبي، ﷺ، قال: (إنما الإمام جُنَّةٌ يُقاتل من ورائه وَيُتَقَّى به، فإن أمر بتقوى الله عز وجل وعدل كان له بذلك أجر وإن يأمر بغيره كان عليه منه) "وهذا يعني أن الإمام غير معصوم وأنه جائز عليه أن يأمر بغير تقوى الله. وروى مسلم قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن الأعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله قال: قال رسول الله، ﷺ، (إنها ستكون بعدي أثرة وأمور تنكرونها قالوا يا رسول الله كيف تأمر من أدرك منا ذلك؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم وتسألون الله الذي لكم). وروى مسلم قال: حدثنا إسحق بن إبراهيم الحنظلي أخبرنا عيسى بن يونس حدثنا الأوزاعي عن زيد بن يزيد بن جابر عن زريق بن حيان عن مسلم بن قرطة عن عوف بن مالك عن رسول الله، ﷺ، قال: (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة). وروى البخاري قال: (حدثنا إسماعيل حدثني ابن وهب عن عمرو عن بُكيَر عن بُسر بن سعيد عن جُنَادة بن أبي أمية قال: دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض قلنا أصلحك الله، حدثنا بحديث ينفعك الله به سمعته من النبي، ﷺ، قال: (دعانا النبي، ﷺ، فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان). وعن عائشة قالت "قال رسول الله،ﷺ: (ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله. فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة). فهذه الأحاديث صريحة في أنه يجوز على الإمام أن يخطئ وأن ينسى وأن يعصي. ومع ذلك فقد أمر الرسول

بلزوم طاعته ما دام يحكم بالإسلام ولم يحصل منه كفر بواح وما لم يأمر بمعصية. فهل بعد أخبار الرسول، ﷺ، عن الخلفاء بأنه سيكون منهم ما ينكره المسلمون ومع ذلك يأمر بطاعتهم؟ هل بعد هذا يمكن أن يقال إن الخليفة يجب أن يكون معصوماً وأنه لا يجوز عليه ما يجوز على البشر؟

هذا من حيث واقع الخلافة ومن حيث عدم اشتراط العصمة، بل عدم جواز اشتراطها. إلا أن الذين يقولون إنه يشترط في الخليفة أن يكون معصوماً قد أوردوا أدلة على قولهم فلا بد من عرضها وبيان ما فيها. وهذه الأدلة تتلخص في أربعة أدلة هي:

١- الإمام يقوم مقام النبي في حفظ الشريعة وتبليغها وتعليمها وتولي أمور الرعية وإقامة العدل بينهم والانتصاف للمظلوم وإقامة الحدود والتعزير وتطبيق الإسلام كله على الوجه الشرعي، فلا بد أن يكون معصوماً منزهاً عن القبائح والذنوب كبيرها وصغيرها، عمداً كان صدورها أم سهواً، من بدء حياته إلى آخرها.

٢- لو جازت المعصية على الإمام لاحتاج إلى إمام معصوم يمنعه من ارتكاب المعصية والوقع في الخطأ، فإذا كان الثاني يجوز عليه الخطأ وفعل المعصية احتاج إلى إمام معصوم يمنعه من ذلك وهكذا فيتسلسل أو ينتهي الأمر إلى إمام معصوم لا يجوز عليه المعصية والخطأ، ولذلك لا بد أن يكون الإمام معصوماً.

٣- إن الإمامة منصب إلهي لحفظ قانون إلهي وضع لغاية الانقياد إليه والعمل به وليست إمرة من إمارات الناس، ولا الشريعة قانوناً ودستوراً من دساتير الحكومات ليمكن التلاعب فيها، فلا يقيم رب العباد تعالى شأنه ولياً على شرعه إلا من يكون معصوماً حتى يطمئن إليه الناس، ويأخذوا الأحكام منه على أنها أحكام

الله تعالى الواقعية، لا يتسرب إليها أي شك يمنع من العمل بها والانقياد إليها، وهذا لا يكون إلا مع عصمة الولي القائم على حفظ الشريعة، إذ غير المعصوم، لجواز المعصية والخطأ عليه، لا يطمأن إليه ولا يقطع على أن ما يؤديه إلى الناس هو حكم الله تعالى في غير المقطوع به عند الناس. وليس المقصود إقامته حافظاً لبعض الأحكام دون بعض، بل لكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فلا بد أن يكون عالماً بكل الأحكام وحافظاً لها أجمع ليعمل بها ما دامت الدنيا، فلو نصب من يعرف بعض الأحكام أو من يجوز عليه المعصية والخطأ كان نصبه نقضاً للغرض من التكليف وهو الانقياد والعمل بكل ما جاءت به الشريعة، المعلوم إنها باقية إلى يوم القيامة، ونقض الغرض محال على الحكيم فنصب غير المعصوم أو العارف ببعض الأحكام محال.

٤- إن النصوص جاءت دالة على وجوب أن يكون الخليفة معصوماً، فهناك آيات من القرآن جاءت معلنة ذلك وهذا واضح في ثلاث آيات هي:

أ- أن الله تعالى يقول: ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾. وهذا القول من الله دليل وجوب عصمة الإمام الحافظ للشريعة. فإن الآية في سورة البقرة، قال تعالى ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾. والكلمات جعله إماماً كما تفيد الآيات الواردة بعد هذه الآية. إن إبراهيم لما سمع قوله تعالى ﴿ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ ورأى عظمة هذا المنصب الشريف رجا أن يكون لذريته حظ من هذا المنصب، قال تعالى ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾. ومفاده أن هذا المنصب لا يعطى لأحد ممن تلوث أو يتلوث بالظلم، أعم من أن يكون ظالماً لنفسه أو لغيره ولو وقتاً قصيراً في حياته، بل يعطى لمن لم يفعل أي ظلم في حياته.

ب- قال تعالى ﴿ أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ﴾ فإن هذا دليل على وجوب عصمة الإمام لأنه يهدي إلى الحق، ومن يجوز عليه الخطأ لا يهدي إليه وإن صادف أن يصيب الحق.

ج- قال تعالى ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ فهذه الآية دليل على عصمة أولي الأمر، أي على عصمة الإمام. وذلك لأنه تعالى أمر بإطاعة أولي الأمر على الإطلاق من دون تخصيص الإطاعة بمورد خاص ولا زمان خاص، ومقتضى ذلك أن يكون المطاع هو المعصوم لأن غيره قد يأمر بالمعصية ويخطئ، فلو وجبت طاعته والحال هذه مع أنها تحرم للزم أن يكون المولى تعالى شأنه قد أمر بالجمع بين الضدين أو النقيضين وهو محال، فلا بد أن يكون المطاع هو المعصوم. وأيضاً فإن الله تعالى قرن طاعة أولي الأمر بطاعة الرسول الذي قرن طاعته بطاعته، وذلك يقتضي التعظيم. والمراد بأولي الأمر هم الأئمة المعصومون.

هذه هي أدلة الذين يقولون بأنه يشترط أن يكون الإمام معصوماً. والجواب على كل منها يتخلص فيما يلي:

أولاً: إن الخليفة يقوم مقام الرسول في الحكم بتطبيق الشريعة لا بتبليغها عن الله، فهو خليفته في الحكم وليس في التبليغ عن الله، وهذا لا يقتضي منه أن يكون معصوماً لأن وظيفة الحكم لا تقتضي العصمة لا عقلاً ولا شرعاً. نعم قد اشترطت في الخليفة صفات هي: الإسلام، والذكورة والحرية، والبلوغ، والعقل، والعدالة. وقد اشترطت كل صفة من هذه الصفات بناء على دليل شرعي ورد بها. ولكن ليس معنى اشتراطه هذه الصفات أن تكون لمن يكون خليفة، هو أنه معصوم من مخالفتها،

بل معناه أن من يتولى هذا المنصب من الناس يجب أن تكون له هـذه الصـفات حـين توليه وليس معناه أن يكون معصوماً من الخروج عنها. بل يجوز عليه أن يخـرج عنهـا وحينئذ أما أن يستحق العزل، وأما أن يخرج عن الخلافة. واشتراط هذه الصـفات في الخليفة كاشتراط العدالة في الشاهد من حيث الاتصاف بها حتى تقبـل شـهادته، ولا يعني اشتراطها فيه أن يكون معصوماً عن مخالفتها. وعليه فلا يكون قيام الخليفة مقام النبي في الحكم دليلاً على أنه يجب أن يكون معصوماً. وأما تبليغ الشـريعة مـن قبـل المسلمين فهو لا يعني تبليغها عن الله، وإنما يعني القيام بما أوجبه الله على المسلمين من حمل الدعوة إلى الناس وتعليمهم أفكار الإسلام وأحكامه، ولا يعني غير ذلك مطلقاً، فهو ليس تبليغاً عن الله بل هو تكليف من التكاليف التي جاء بها الرسول ﷺ. وهـو غير تبليغ الرسول عن الله. ولذلك لا يقتضي العصمة ولا حاجة فيه لها. والقيـام بـه كالقيام بسائر التكاليف الشرعية. وهو ليس واجباً على الخليفة بوصفه خليفة بل هو واجب على كل مسلم يعلم الشريعة، والخليفة مأمور بتبليغ الشريعة بوصفه مسلماً، وهذا باعتباره عالماً إن كان كذلك، لأن التبليغ فرض على المسلم العالم بالشريعة فيما يعلمه وليسـت العصـمة فرضـاً علـى المـبلغين ولا شـرطاً فـيهم. أمـا حمـل الـدعوة الإسلامية الواجب على الخليفة بوصفه خليفة فإنه واجب عليه بوصفه حاكمـاً بيـده السلطان، و واجب عليه أن يحملها بطريقة معينة وهي الجهـاد وهـذا لا تشـترط فيـه العصمة بل لا محل لاشتراكها.

ثانياً: أن الخليفة إذا عصى لا يحتاج إلى إمام يمنعه من ارتكـاب المعصـية وإنمـا يحتاج إلى الأمة تحاسبه فتغير عليه أو تغيره، وقد بـين الرسـول صـلى الله عليـه وآلـه وسلم أن الأمة تحاسبه وطلب منها أن تنكر عليه، وجعل كل من يرضى عنه ويتابعـه على معصيته مسؤولاً أمام الله. روى مسلم قال: حدثني أبو غسان المسـمَعي ومحمـد

بن بشار جميعاً عن معاذ (واللفظ لأبي غسان) حدثنا معاذ (وهو ابن هشام الدستوائي) حدثني أبي عن قتاده حدثنا الحسن عن ضبة بن محض العنزي عن أم سلمة زوج النبي، ﷺ، عن النبي، ﷺ، قال: (إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع قالوا يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا). وبهذا بين الشرع الطريقة التي يمنع فيها الخليفة من ارتكاب المعصية وهي ليست وجود إمام يمنعه بل هي الأمة. والذي يقول إن الخليفة يحتاج إلى خليفة يمنعه من ارتكاب المعصية لا يدرك ما هو الحكم ولا يتصور تصوراً. لأن الخليفة لا يمنع خليفة آخر وإنما يقاتله على الحكم أو يكون تابعاً له فيكون والياً لا خليفة فيقاتله على التمرد. فكيف يتصور أن يمنع خليفة خليفة آخر من ارتكاب المعصية؟

ثالثاً: إن الإمامة ليست منصباً إلهياً وإنما هي منصب بشرى، وهي ليست موجودة لحفظ قانون إلهي وإنما هي موجودة لتطبيق الشريعة التي أنزلها الله على سيدنا محمد عليه السلام. أما حفظ الشريعة فإن الله قد تكفل بحفظها حين تكفل بحفظ القرآن، قال تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾. وليس المقصود من إقامة الخليفة أقامته حافظاً لكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى يقال إنه يجب أن يكون عالماً بكل الأحكام حافظاً لها أجمع، وإنما المقصود من إقامته هو إقامة أحكام الكتاب والسنة، أي تطبيق الإسلام وحمل دعوته إلى العالم، وهذا لا يقتضي منه أن يكون عالماً بكل الأحكام حافظاً لها أجمع. ولذلك لا يقتضي أن يكون معصوماً، وبالتالي لا يلم من نصبه نقض الغرض الذي نصب من أجله. وأما اطمئنان الناس إليه حتى يأخذوا الأحكام منه على أنها أحكام الله تعالى الواقعية

لا يتسرب إليها أي شك يمنع من العمل بها والانقياد إليها فإن هذا لا يأتي من كـون الخليفة معصوماً أو غير معصوم، وإنما يأتي من دليل الحكم نفسـه، فـإن كـان دلـيلاً شرعياً واستنبط استنباطاً شرعياً اطمأن الناس إلى أن هذا الحكـم حكـم شـرعي ولا يتسرب إليهم في هذه الحال أي شك يمنع من العمل به والانقياد له، بغض النظر عن الخليفة من هو، حتى ولو خالف الحكم استنباطهم هم. لأن اختلاف الاستنباط بـين المجتهدين لا يجعل الحكم شرعياً عند مجتهد وغير شـرعي عنـد آخـر، بـل هـو حكـم شرعي عند جميع المسلمين ما دام هنالك شبهة دليل من الأدلة الشرعية لدى المستنبط للحكم، ويمكن حسب المعارف اللغوية والشرعية أن يسـتنبط مثـل هـذا الاسـتنباط. وأما كون غير المعصوم لجواز المعصية والخطأ عليه لا يطمأن إليه ولا يقطـع علـى أن ما يؤديه هو حكم الله تعالى، فإن المسألة في ذلك إنما هي حكم وحاكم. حكـم يحكـم به ويؤدى، وحاكم يحكم ويؤدي. والاطمئنان المطلوب إنمـا هـو للحكـم مـن حيـث كونه حكم الله أم لا، وليس للحاكم من حيث كونه أدى حكم الله وحكم بـه أم لا. فالعبرة إنما هي في الحكم الذي يحكم به ويؤخذ من حيـث كونـه حكمـاً إسـلامياً أو حكماً غير إسلامي، وليست في الشخص الذي يعطي من حيـث كونـه معصـوماً أو غير معصوم. والذي يجعل الناس يثقون في الحكم وثوقاً يمنـع تسـرب الشـك الـذي يمنعهم من العمل به والانقياد له إنما هو اعتبارهم للحكم نفسه من حيث كونه شرعياً أو غير شرعي، وليس كـون الخليفـة الـذي يأخـذون الحكـم منـه معصـوماً أو غـير معصوم.

على أن منصب الخلافة لا يقيم فيه رب العالمين خليفة عـن رسـوله ولا يقـيم فيه الرسول خليفة عنه، وإنما يقيمه المسلمون خليفة عليهم ويبايعونه هم على كتـاب

الله وسنة رسوله. والدليل على ذلك أحاديث البيعة، ووروده بنصوص عامة، وإسنادها إلى مطلق إمام لا إلى إمام معين. كما أن الدليل على ذلك المسؤولية العامة التي على الخليفة في علاقته بالأمة، وعليه فأن منصب الخلافة لا يقتضي العصمة ولا بوجه من الوجوه.

رابعاً: أما النصوص التي وردت دليلاً على اشتراط العصمة فإنه لا يوجد فيها ولا نص واحد يدل على العصمة. أما النص الأول وهو آية ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ فإن كلمة إمام فيها لا تعني الخلافة، ولا تعني الحكم، وقد وردت كلمة إمام في القرآن الكريم في أكثر من آية، قال تعالى ﴿ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ﴾ وقال ﴿ وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ فكلمة إمام في الآيتين معناها القدرة. قال الإمام البخاري: وقوله تعالى ﴿وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ قال: أئمة نقتدي بمن قبلنا ويقتدي بنا من بعدنا". وكلمة إمام في قوله تعالى ﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ فإن المراد منها النبوة والقدوة، لأن الآيات التي بعدها تتحدث عن الكعبة وعن قوم إسماعيل ثم عن اعطاء النبوة لإبراهيم فيكون معناها جعلناك إماماً يقتدى بك ونبياً يتبعك الناس. ولا يمكن أن تعني كلمة إمام هنا في هذه الآية الخلافة أو الحكم، خاصة وأن إبراهيم لم يتولَ الحكم، ولم يكن حاكماً، وإنما كان نبياً ورسولا. فقال الله تعالى له إن هذا المنصب وهو القدوة والنبوة لا يكون للظالمين حين طلب منه أن يجعل ما جعله له لذريته. فلا دلالة في الآية على عصمة الخليفة. وفوق ذلك فإن

كلمة الظالمين يكون مفهوم المخالفة لها العادلين، وليس المعصومين، فإن غير الظالمين لا يعني المعصومين وإنما يعني المتصفين بعدم الظلم وهو العدل.

وأما النص الثاني وهو آية ﴿ أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ﴾ فإن المراد منها والله أعلم هو: هل من يكون متبعاً للهداية أحق بالإتباع ويعني الرسول، أم الذي يكون ضالاً ولا يهتدي إلا أن يهديه غيره؟ والموضوع كله في الهداية وأتباع الهادي، ولا علاقة له بالحكم والخلافة. والإمام يحكم الناس، وعمله هو الحكم وليس الهداية، فهو يعاقب الضالين والعصاة، ويقاتل الكفار. ولا تطلق كلمة الهادي هنا إلا على الرسول. فهذا المعنى لا ينطبق على الخليفة ولا علاقة بين هذه الآية وبين عصمة الخليفة. وهل الحكم هداية أم هو تطبيق الشريعة؟

وأما النص الثالث وهو آية ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ فإنها أمر بطاعة أولي الأمر، واقترانها بطاعة الله وطاعة الرسول، إنما هو للدلالة على أن حكمها كحكم طاعته وطاعة الرسول وليس لشيء آخر. وقد وردت بالفعل عامة من دون تخصيص في نفس الآية ولكنها خصصت بآيات أخرى وأحاديث متعددة. فقد خصصتها تلك الآيات والأحاديث المتعلقة بالطاعة في غير المعصية، وفي غير الكفر، فأمرت بعدم الطاعة في المعصية، ولم تكتف بذلك بل أمرت أيضاً بالإنكار على الإمام. وأمرت بعدم الطاعة في الكفر ولم تكتف بذلك بل أمرت بقتال الإمام. والآيات والأحاديث المخصصة صريحة في ذلك. قال تعالى ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا ﴾ ﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ ﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ ﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴾ ﴿ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴾. وخطاب الرسول هو

خطاب لأمته ما لم يرد دليل على أنه خاص به ومن خصوصياته، وهنا لم يرد دليل على أنه خاص به فيكون خطاباً لأمته. وروى البخاري عن نافع عن عبد الله ﷺ عن النبي، ﷺ، قال: (السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة). وروى مسلم عن ابن عمر عن النبي، ﷺ، أنه قال: (على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة). وقال عليه الصلاة والسلام في شأن طاعة الخلفاء والأمراء قالوا: (أفلا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا). (قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة) (إلا أن تروا الكفر بواحاً) (فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع). فهذه الآيات والأحاديث تخصص طاعة الخليفة في غير المعصية وغير الكفر فلا يأتي حينئذ القول بأن غير المعصوم قد يأمر بالمعصية ويخطئ فلو وجبت طاعته للزم أن يكون الله قد أمر بالجمع بين الضدين بالأمر بطاعة الخليفة وبتحريم المعصية، لا يأتي هذا القول لأنه لا يوجد جمع بين الضدين فهو يأمر بالطاعة في غير المعصية والكفر، ويأمر بعدم الطاعة في المعصية والكفر ويأمر بتحريم المعصية. فلا يوجد تضاد أو تناقض بين أوامره تعالى في هذا الموضوع. وبذا يتبين أن هذه الآية لا تصلح دليلاً على اشتراط العصمة فيسقط الاستدلال بها.

هذه هي أدلة القائلين بالعصمة وكلها ساقطة عن مرتبة الاستدلال ولا تصلح حججاً. ومن هذا كله يتبين أنه لا يشترط في الخليفة أن يكون معصوماً، بل لا يجوز أن يشترط ذلك. وأن الخلافة منصب بشري وليس منصباً إلهياً. وبذلك تكون الدولة الإسلامية دولة بشرية وليست دولة إلهية.

عزل الخليفة

ينعزل الخليفة إذا تغير حاله تغيراً يخرجه عن الخلافة. ويصبح الخليفة واجب العزل إذا تغيرت حاله تغيراً لا يخرجه عن الخلافة ولكن لا يجوز له شرعاً الاستمرار فيها. والفرق بين الحال التي تخرج الخليفة عن الخلافة، والحال التي يصبح فيها واجب العزل، هو أن الحالة الأولى وهي التي تخرجه عن الخلافة لا تجب فيها طاعته بمجرد حصول الحالة له، وأما الحالة الثانية وهي التي يصبح فيها واجب العزل فإن طاعته تظل واجبة حتى يتم عزله بالفعل. والذي يتغير به حاله فيخرجه عن الخلافة ثلاثة أمور هي:

أحدها: إذا ارتد عن الإسلام وأصر على الارتداد.

ثانيها: إذا جن جنوناً مطبقاً لا يصحو منه.

ثالثها: أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه وكان غير مأمول الفكاك من الأسر.

ففي هذه الأحوال الثلاثة يخرج عن الخلافة وينعزل في الحال ولو لم يحكم بعزله، فلا تجب طاعته ولا تنفذ أوامره من قبل كل من ثبت لديه وجود واحد من هذه الصفات الثلاثة في الخليفة. إلا أنه يجب إثبات أنه حصلت له هذه الأحوال، وأن يكون إثبات ذلك أمام محكمة المظالم فتحكم بأنه خرج عن الخلافة وتحكم بعزله حتى يعقد المسلمون الخلافة لغيره. أما الذي يتغير به حاله تغيراً لا يخرجه عن الخلافة، ولكنه لا يجوز له فيها الاستمرار في الخلافة فخمسة أمور هي:

أحدها: أن تجرح عدالته بأن يصبح ظاهر الفسق.

ثانيها: أن يتحول إلى أنثى أو خنثى مشكل.

ثالثها: أن يجن جنوناً غير مطبق بأن يصحو أحياناً ويجن أحياناً. وفي هذه الحال لا يجوز أن يقام عليه وصي أو يوجد له وكيل لأن عقد الخلافة وقع على شخصه فلا يصح أن يقوم غيره مقامه.

رابعها: العجز عن القيام بأعباء الخلافة لأي سبب من الأسباب، سواء أكان عن نقص أعضاء جسمه أو كان عن مرض عضال يمنعه من القيام بالعمل ولا يرجى برؤه منه. فالعبرة بعجزه عن القيام بالعمل، وذلك أنه بعجزه عن القيام بالعمل الذي نصب له خليفة تعطلت أمور الدين ومصالح المسلمين. وهذا منكر تجب إزالته ولا يزول إلا بعزله حتى يتأتى إقامة خليفة غيره، فصار عزله في هذه الحال واجباً.

خامسها: القهر الذي يجعله عاجزاً عن التصرف بمصالح المسلمين برأيه وفق الشرع. فإذا قهره قاهر إلى حد أصبح فيه عاجزاً عن رعاية مصالح المسلمين برأيه وحده حسب أحكام الشرع فإنه يعتبر عاجزاً حكماً عن القيام بأعباء الخلافة فيجب عزله. وهذا يتصور واقعه في حالتين:

الحالة الأولى: أن يتسلط عليه فرد أو أفراد من حاشيته فيستبدون بتنفيذ الأمور ويقهرونه ويسيرون برأيهم بحيث يصبح عاجزاً عن مخالفتهم مجبوراً على السير برأيهم. ففي هذه الحال ينظر، فإن كان مأمول الخلاص من تسلطهم خلال مدة قصيرة يمهل هذه المدة القصيرة لإبعادهم والتخلص منهم، فإن فعل زال المانع وذهب العجز وإلا فقد وجب عزله.

الحالة الثانية: أن يصير في حال يشبه فيها المأسور وذلك بوقوعه تحت تسلط عدو، وتحت نفوذه، يسيره كما يشاء ويفقده إرادته في تسيير مصالح المسلمين. ففي

هذه الحال ينظر، فإن كان مأمول الفكاك من الوقوع تحت التسلط خلال مدة قصيرة يمهل هذه المدة القصيرة، فإن أمكن فكاكه وتمكن من الخلاص من تسلط العدو، زال المانع وذهب العجز، وإلا فقد وجب عزله.

ففي هذه الأحوال الخمسة يجب عزل الخليفة عند حصول أية حالة منها. إلا أن حصولها يحتاج إلى إثبات أنها حصلت، وإثباته يكون أمام محكمة المظالم فتحكم بفسخ عقد الخلافة وعزل الخليفة، فيعزل ويعقد المسلمون الخلافة لغيره خلال ثلاثة أيام.

الإمارة

الإمارة والرئاسة والقيادة بمعنى واحد، والرئيس والقائد والأمير بمعنى واحد. إلا أن الخلافة وإن كانت رئاسة للمسلمين جميعاً في الدنيا فإنها ليست إمارة. فالإمارة أعم والخلافة أخص وكلاهما رئاسة. فكلمة خلافة خاصة بالمنصب المعروف، وكلمة إمارة عامة في كل أمير. والمسلمون مأمورون بنصب أمير عليهم كما هم مأمورون بنصب خليفة، لأن الإمارة من أنواع الحكم، فهي ولاية أمر فيما ولي به. والفرق بينها وبين الخلافة أن الخلافة عامة على جميع المسلمين في الدنيا، وهذه خاصة فيمن ولوه وفيما ولوه به، ولا تتعدى من ولوه كما لا تتعدى ما ولي به. والرئاسة والقيادة والإمارة حكم شرعي وليست أسلوباً. فالمسلمون مقيدون بها بحدود ما أمر الله به وما جاء في الشرع.

وإقامة كل جماعة من المسلمين تقوم بأمر مشترك بينها أميراً عليها، فرض على هذه الجماعة. أما إذا كان الأمر خاصاً بكل واحد وهو غير أمر الآخر، فلا يطلب

منها في هذه الحال أن تقيم أميراً عليها فالإمارة إنما تقوم على الجماعة في الأمر المشترك بينها حتى يكون له السلطان وتكون له كلمة الفصل. فواقع وجود أمر مشترك بين أي جماعة يحتم عليهم إقامة آمر عليهم، وإلا فإن هذا الأمر سيضطرب بينهم ويحصل الفساد فيه. أما كون إقامة رئيس للجماعة التي تقوم بأمر مشترك بينها فرضاً على المسلمين فلما روى عبد الله بن عمرو أن النبي، ﷺ، قال (لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم). ولما روي عن أبي سعيد أن رسول الله، ﷺ، قال (إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم). ولما أخرج البزار بإسناد صحيح من حيث عمر بن الخطاب بلفظ (إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا أحدكم ذاك أمير أمره رسول الله، ﷺ). ولما أخرج الطبراني من حديث ابن مسعود بإسناد صحيح (إذا كانوا ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم) ولحديث أبي هريرة و(إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم). فهذه الأحاديث صريحة في أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعداً أن يؤمروا عليهم أحدهم. إلا أن قوله في الأحاديث (في فلاة) (في سفر) يدل على أنهم يكونون مجتمعين على أمر مشترك بينهم في فلاة، أو سائرين في سفر أو ما شاكل ذلك من الأعمال المشتركة، فيدخل في ذلك الحزب أو الجمعية والسرية والجيش والحي والمدينة والقطر وغير ذلك. وإذا شُرِعَ هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون فشرعيته لعدد أكبر أو لعمل أعظم يكون أولى وأحرى. فالأحاديث تكون عامة في الفلاة وفي السفر وفي غيرهما مما هو أكبر وأعظم منهما، لأن مفهوم الموافقة يدل على ذلك. فالقاعدة الأصولية أن فحوى الخطاب معمول به. فإذا أمر بشيء أو نهي عن شيء فإن المفهوم من المأمور به ومن المنهي عنه يدخل مع المنطوق فيما أمر به أو نهي عنه ولا يختص بالمنطوق، يعني أنه إذا أمر بشيء أو نهي

عن شيء فإن الأمر والنهي يشمل ما هو أكثر منه وأكبر بالأولوية. ومثاله تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾. وتحريم إتلاف أموال اليتامى من دلالة قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾. وتأدية ما دون القنطار وعدم تأدية ما فوق الدينار من قوله تعالى ﴿ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٖ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ﴾. وكذلك فإن الرسول أمر بتأمير واحد في السفر والفلاة. فيكون هذا الأمر منسحباً على ما هو أخطر من السفر وأهم من الوجود في الفلاة وشاملاً له من باب أولى. إذ كل ما يدل عليه فحوى الخطاب داخل في الأمر. ويؤيد مفهوم الموافقة هذا المبين في الأحاديث السابقة عمل الرسول، ﷺ، فإنه أمر فيما هو أخطر من السفر، فقد أمر في الحج، وأمر في الغزو، وأمر في الولاية.

هذا من ناحية وجوب إقامة أمير على كل جماعة في مكان أو عمل مشترك بينهم. أما هذا الأمير فالشرع يحتم أن يكون واحداً، ولا يجوز أن يكون أكثر من واحد. فالإسلام لا يعرف القيادة الجماعية ولا يعرف الرئاسة الجماعية. وإنما القيادة في الإسلام فردية محضة فيجب أن يكون الرئيس أو الأمير أو القائد واحداً، ولا يجوز أن يكون أكثر من واحد. والدليل على ذلك ظاهر في نص الأحاديث السابقة وفي فعل الرسول، ﷺ. فالأحاديث كلها تقول: (أحدهم) (أحدكم). وكلمة أحد هي كلمة واحد، وهي تدل على العدد أي واحداً لا أكثر. ويفهم ذلك من مفهوم المخالفة. ومفهوم المخالفة في العدد والصفة والغاية يعمل به بدون نص، ولا يعطل مفهوم المخالفة إلا في حالة واحدة وهي إذا ورد نص يلغيه مثل قوله تعالى ﴿ وَلَا

﴿ تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ فإن مفهوم المخالفة أنه إن لم يردن تحصناً لا يكرهن. ولكن مفهوم المخالفة هذا ملغى بقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ وإذا لم يرد نص يلغي مفهوم المخالفة فإنه حينئذ يعمل به كقوله تعالى ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ وكقوله،ﷺ، (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) فالحكم في هذين النصين جرى تقييده بعدد مخصوص، وتقييده هذا يدل على أن ما عدا ذلك العدد بخلافه. فإنه يدل على عدم جواز ما زاد على المائة، وعلى أن ما زاد على القلتين لا يحمل خبثاً. وعلى ذلك فإن قول الرسول، ﷺ، (فليؤمروا أحدهم) (إلا أمروا أحدهم) (فأمروا أحدكم) يدل مفهوم المخالفة في هذه الأحاديث بأنه لا يجوز أن يؤمر أكثر من واحد. ومن هنا كانت الإمارة لواحد ولا يجوز أن تكون لأكثر من واحد مطلقاً بنص الأحاديث منطوقاً ومفهوماً. ويؤيد ذلك عمل الرسول، ﷺ، فإنه في جميع الحوادث التي أمَّرَ فيها كان يؤمِّر واحداً ليس غير ولم يؤمر أكثر من واحد في مكان واحد مطلقاً.

وأما الحديث المروي عن الرسول ﷺ أنه أرسل معاذاً وأبا موسى إلى اليمن وقال لهما (يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا). فإنه لا يدل على أنه أمّر اثنين على مكان واحد. فإن الحديث ورد في البخاري بنص (حدثنا مسلم حدثنا شعبة حدثنا سعيد بن أبي بردة عن أبيه قال: بعث النبي ﷺ جَدَّهُ أبا موسى ومعاذاً إلى اليمن وقال يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا). وورد الحديث نفسه في باب المغازي أيضاً بنص (حدثنا موسى حدثنا أبو عوانة حدثنا عبد الملك عن أبي بردة قال: بعث رسول الله ﷺ أبا موسى ومعاذاً إلى اليمن قال: (وبعث كل واحد منهما

على مخلاف قال واليمن مخلافان. ثم قال يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا) فانطلق كل واحد منهما إلى عمله. فهذه الرواية تفسر الرواية الأخرى بأنه أرسل الاثنين إلى اليمن وجعل كل واحد منهما على جهة منها فلم يكونا أميرين على مكان واحد، وإنما كان كل واحد منهما أميراً على مكان غير المكان الذي كان الآخر أميراً عليه. وعلى ذلك فلا يجوز أن يكون للأمر الواحد رئيسان اثنان ولا للمكان الواحد رئيسان اثنان. بل يجب أن يكون الرئيس واحداً فقط ويحرم أن يكون أكثر من ذلك. إلا أنه ينبغي أن يعلم أن الرئاسة والإمارة والقيادة في الإسلام ليست زعامة، لأن الزعامات تقتضي اتباع الزعيم. أما الرئاسة في الإسلام فهي إنما تجعل للرئيس حق رعاية الشؤون والسلطان في الأمر الذي كانت رئاسته له، والتنفيذ لكل ما دخل تحت رئاسته حسب الصلاحيات التي نصب لها أميراً، في حدود ما أعطاه الشرع بالنسبة للأمر الذي نصب رئيساً عليه.

أما ما تفشى في بلاد المسلمين من إقامة رئاسة جماعية باسم مجلس أو لجنة أو هيئة إدارية أو ما شاكل ذلك، تكون لها صلاحيات الرئاسة فذلك يخالف الشرع إذا جعلت الرئاسة لهذه الهيئة أو المجلس أو اللجنة، لأنها تكون قد جعلت الإمارة لجماعة وذلك حرام بنص الأحاديث. أما إذا كانت اللجنة أو المجلس أو الهيئة من أجل حمل الأعباء والمناقشة في الأمور والقيام بالشورى، فإن ذلك جائز وهو من الإسلام، لأن مما يمدح به المسلمون أن أمرهم شورى بينهم، ويكون رأيها حينئذ من حيث الاعتبار ملزماً بالأكثرية فيما يتعلق بالقيام بالأعمال، ولمجرد الشورى فيما يتعلق بالأحكام والآراء التي تؤدي إلى فكر والآراء الفنية والتعاريف. والرئيس إذا عزم ينفذ ما يراه فيما هو متعلق بغير القيام بالأعمال. وأما ما اختلف فيه مفكرو الشيوعيين من كون

القيادة جماعية أو فردية فلا محل لبحثه في الإسلام، لأن الإسلام قد عين القيادة فردية نصاً وعملاً وجرى عليه إجماع الصحابة وعمل الأمة في جميع العصور.

الطاعة

الطاعة أمر أساسي لوجود الانضباط في الدولة، وهي من أهم المظاهر التي تدل على الانضباط العام في الدولة والأمة. ومن أجل ذلك جاء القرآن حاثاً على الطاعة في آيات كثيرة بالرغم من وجود الوحي والمعجزات والرسالة وشخصية الرسول، ﷺ، وهي كلها كافية لإيجاد الطاعة. والطاعة التي جاء بها القرآن طاعة يقوم على أساسها كيان الدولة وكيان الأمة، وهي في نفس الوقت بيان لخلق الطاعة. وقد جاءت الآيات آمرة بالطاعة- حين يجب أن تكون- أمراً يلزم بها ويجعلها تصبح سجيّة من سجايا المسلم، وجاءت ناهية عن الطاعة- حين لا يجوز أن تكون- نهياً يلزم عدم القيام بها واعتبارها ما ينأى عنه المسلم بنفسه من أن يؤديه. فنجد القرآن حين يوجد سجية الطاعة يقول ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ﴾ ﴿ فَٱتَّبِعُونِى وَأَطِيعُوٓاْ أَمْرِى ﴾ ﴿ وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ ﴾ ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾ ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم ﴾. فالله أمر بالطاعة في هذه الآيات طاعة مطلقة، فقد جاءت طاعة غير مقيدة. ونجد الرسول، ﷺ، يأمر بالطاعة للحكام والولاة في أي حال من الأحوال إلا أن يكون المأمور به معصية. فعن ابن عباس عن النبي، ﷺ، قال: (من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية). واعتبر الرسول عدم طاعة الأمير مفارقة للجماعة. حدث

أبو رجاء العطاردي قال: (سمعت ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي، ﷺ، قال: (من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية). وكان مما بايع المسلمون النبي عليه الطاعة. عن جنادة بن أبي أمية قال: (دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض فقلنا أصلحك الله حدث بحديث ينفعك الله به سمعته من النبي، ﷺ، قال: دعانا النبي، ﷺ، فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثره علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان). فالآيات والأحاديث جاءت آمرة بالطاعة. إلا أن هذه الطاعة مقيدة بحدود الإسلام ولذلك جاءت الأحاديث الأخرى ناهية عن الطاعة في معصية الله. قال، ﷺ، (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق). وحدث نافع عن عبد الله، ﷺ، عن النبي، ﷺ، قال: (السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة).

إلا أن هذه الطاعة أمر بها الله حين تكون من أجل الانضباط العام. أما حين تكون هذه الطاعة ضد الإسلام أو تكون لسبيل غير سبيل الله فقد جاء الإسلام ينهى عنها، ومن أجل ذلك نهانا الله تعالى صراحة عن بعض الطاعات فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ كَٰفِرِينَ ﴾ ﴿ وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا ﴾ ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ ﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلۡمُكَذِّبِينَ﴾ ﴿وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورٗا﴾ ﴿وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ﴾. فهذه الآيات كلها تنهى عن طاعة أشخاص معينين بصفاتهم. ومن تتبعها يتبين أنها ضد الإسلام، ولسبيل غير سبيل

الإسلام. وقد بيَّنها الله تعالى لنا حتى يكون تكوين الطاعة في نفوسنا منصرفاً إلى إيجاد الانضباط العام. وحتى نبعد هذا الانضباط عن المواطن التي يصبح فيها ضرراً على الكيان إذا وجدت الطاعة. ولذلك يجب على المسلم حين يلي أمر الله بالطاعة أن ينتهي عن طاعة من نهى الله عن طاعتهم.

تبني الخليفة للأحكام والأساليب أي سن القوانين

كلمة القوانين معناها في اللغة العربية الأصول، الواحد قانون.وهو لفظ أعجمي معرب. والقانون في الاصطلاح الأجنبي معناه الأمر الذي يصدره السلطان ليسير عليه الناس. وقد عرف القانون بأنه "مجموع القواعد التي يجبر السلطان الناس على اتباعها في علاقاتهم". والقانون من حيث هو قسمان أحدهما الأحكام التي تنظم العلاقات أصلاً وهذه نوعان: الأول القانون الأساسي وهو الدستور، والثاني سائر القوانين الأخرى غير الدستور. أما القسم الثاني من القوانين فهو الذي ينظم الأفعال الفرعية التي لأصلها حكم عام وليس لها حكم خاص بها، والذي ينظم الوسائل، يعني هي الأساليب التي تُؤدى بها الأفعال الأصلية التي لها حكم عام وليس لفرعها حكم خاص به، والتي تنظم الأدوات، ويقال لها قوانين إدارية أو أنظمة إدارية أو ما شاكل ذلك. ولما كانت أفعال العباد قد جاء خطاب الشارع المتعلق بها ملزماً التقيد به، لذلك كان تنظيمها آتياً من الله. وجاءت الشريعة الإسلامية متعلقة بجميع أفعال الناس وجميع علاقاتهم سواء أكانت علاقتهم مع الله أو علاقتهم مع أنفسهم أو علاقتهم مع غيرهم. لذلك لا محل في الإسلام لسن قوانين من قبل الناس لتنظيم علاقاتهم فهم مقيدون بالأحكام الشرعية قال الله تعالى ﴿ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾

﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ وقال ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ وقال ﷺ (كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد). فالله هو الذي شرع للناس الأحكام وليس السلطان، وهو الذي أجبرهم وأجبر السلطان على اتباعها في علاقاتهم وحصرهم بها ومنعهم من اتباع غيرها. ولهذا لا محل للبشر في وضع أحكام لتنظيم علاقات الناس، ولا مكان للسلطان في إجبار الناس أو تخييرهم على اتباع قواعد وأحكام من وضع البشر في تنظيم علاقاتهم. إلا أن الأحكام الشرعية وهي خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد جاءت في القرآن والحديث، وكان فيها الكثير مما يحتمل عدة معان حسب اللغة العربية وحسب الشرع. فكان طبيعياً وحتمياً أن يختلف الناس في فهمها وإن يصل هذا الاختلاف في الفهم إلى حد التباين والتغاير في المعنى المراد. ومن هنا كان لا بد أن تكون هناك إفهام متباينة وإفهام مختلفة. لذلك قد يكون هناك في الحكم الواحد آراء مختلفة ومتباينة. فالرسول، ﷺ، حين قال في غزوة الأحزاب (لا تصلوا العصر إلا في بني قريظة) فهم أشخاص أنه قصد الاستعجال وصلوا العصر في الطريق، وفهم أناس أنه قصد معنى الجملة فلم يصلوا العصر وأخروها حتى وصلوا بني قريظة فصلوها هناك. ولما بلغ الرسول ذلك أقر الفريقين كلا على فهمه. وحين قال الرسول (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب). فهم أناس أنه قصد لا صلاة صحيحة فقالوا إن قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة من لم يقرأها بطلت صلاته. وفهم أناس آخرون أنه قصد لا صلاة كاملة، فقالوا إن قراءة الفاتحة ليست ركناً من أركان الصلاة بل قراءة القرآن هي الركن ولذلك إذا لم يقرأ الفاتحة وقرأ أي آية من القرآن صحت صلاته. وكذلك اختلفوا في قوله ﷺ (لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد بعهده) ففهم جماعة أن المسلم إذا قتل كافراً لا يقتل به وإنما يعزر كأن يحبس مثلاً.

لأن قول الرسول (لا يقتل مسلم بكافر). صريح في عدم قتله. وفهم آخرون أنه يفرق بين الكافر الحربي والكافر الذمي. فالمسلم يقتل بالكافر الذمي إذا قتله، وكذلك الكافر المعاهد والكافر المستأمن وأما الكافر الحربي فلا يقتل المسلم به إذا قتله. لأن قول الرسول في نفس الحديث يدل على ذلك وهو قوله (ولا ذو عهد بعهده). فإن معناه لا يقتل مسلم بكافر لا يقتل ذو عهد بكافر. ولما كان ذو العهد كافراً فإنه يتحتم أن يكون كلمة كافر تعني الحربي، أي لا يقتل كافر معاهد بكافر حربي. فيكون معنى الحديث لا يقتل مسلم بكافر حربي ولا يقتل ذو عهد بكافر حربي، ومفهومه أن المسلم يقتل بغير الكافر الحربي، وذو العهد يقتل بغير الكافر الحربي. وذو العهد كافر فكونه كالمسلم لا يقتل بكافر يدل على أن المراد من كلمة كافر في الحديث الكافر الحربي لا الذمي. ويؤيد ذلك ما روي أنه جيء لرسول الله بمسلم قتل يهودياً فقتله وقال (نحن أحق من وفى بذمته). وبهذا التباين في الفهم تباين الرأي في الحكم الواحد. وهكذا كثير من الآيات والأحاديث. فاختلاف الآراء في الحكم الواحد يحتم على المسلم الأخذ برأي واحد منها لأنها كلها أحكام شرعية وحكم الله في حق الشخص الواحد لا يتعدد، ولذلك لا بد من تعيين حكم واحد منها لأخذه. ومن هنا كان تبني المسلم لحكم شرعي أمراً لازماً ولا مناص منه بوجه من الوجوه عندما يباشر العمل. ومجرد وجوب العمل بالحكم الواحد فرضاً كان أو مندوباً أو حراماً أو مكروهاً أو مباحاً يحتم وجوب تبني حكم معين. ولهذا كان واجباً على كل مسلم أن يتبنى حكماً شرعياً معيناً حين يأخذ الأحكام للقيام بالعمل سواء أكان مجتهداً أم مقلداً، خليفة أو غير خليفة. وإذا تبنى حكماً معيناً صار هذا الحكم الشرعي هو حكم الله في حقه وصار ملزماً به يعمل بموجبه وحده ويعلمه للناس ويدعو للإسلام بحسبه. لا معنى تبني المسلم للحكم هو العمل به وتعليمه لغيره

والدعوة له حين يدعو لأحكام الإسلام وأفكاره. وإذا تبنى المسلم حكماً معيناً صار هذا الحكم بعينه هو حكم الله في حقه ولا يجوز له أن يتركه إلا في ثلاث: أحداها أن يتبين له ضعف دليله وظهور دليل أقوى من دليله ويتعين عنده أن حكم الله هو ما دل عليه الدليل القوي وحينئذ يجب عليه ترك ما تبناه وتبني الرأي الجديد لأنه صار هو حكم الله في حقه. ثانيها: أن يغلب على ظنه أن الرأي الجديد استنبطه من هو أعلم منه بالاستنباط وأدق بالاستدلال أو أكثر إحاطة بالشرع فحينئذ يجوز له أن يترك ما تبناه ويتبنى غيره لما ثبت عن كبار الصحابة أنهم كانوا يتركون آراءهم ويأخذون رأي غيرهم. فقد أخذ أبو بكر رأي عَليْ وترك رأيه وأخذ عمر رأي علي وترك رأيه. وثالثها: أن يكون المراد جمع كلمة المسلمين على رأي واحد. ففي هذه الحال يجوز للمسلم أن يترك الرأي الذي تبناه ويتبنى الرأي الذي يراد جمع كلمة المسلمين عليه وذلك لما ثبت عن عثمان أنه قبل أن يبايع من الناس على كتاب الله وسنة ورسوله ورأي الشيخين من بعده أبي بكر وعمر وقد أقره الصحابة على ذلك وهو ترك لما تبناه هو وتبني ما سبق أن تبناه أبو بكر وعمر. ففي هذه الأحوال الثلاثة يترك المسلم ما تبناه ويتبنى غيره، وما عداها لا يجوز أن يتركه مطلقاً، لأن الشريعة مخاطب بها كل فرد ولكل مسلم أن يتبنى ما يصل إليه بالاجتهاد أو التقليد. وإذا تبنى ألزم بما تبناه إلا في الأحوال المستثناة بالدليل الشرعي.

هذا بالنسبة لقيام كل فرد في تنظيم علاقاته بنفسه. أما بالنسبة لرعاية شؤون الأمة من قبل الخليفة وقيامة بأعباء السلطان وإقامة أحكام الله على الناس فإنه ولا شك لا بد أن يتبنى أحكاماً معينة يباشر رعاية شؤون الناس بحسبها ولا بد أن يتبنى أحكاماً معينة فيما هو عام لجميع المسلمين من شؤون الحكم والسلطان كالزكاة والضرائب والخراج وكالعلاقات الخارجية وكل ما يتعلق بوحدة الدولة ووحدة

الحكم. ويكون التبني في هذه الحالات من قبل الخليفة واجباً لا جائزاً، لأنه بالنسبة لما يباشره من أعمال أمر لازم باعتباره مسلماً ملزماً بتيسير جميع أعماله حسب حكم معين هو حكم الله في حقه ولا فرق في ذلك بين الأعمال الخاصة والأعمال العامة. وبالنسبة لما هو من شؤون الحكم والسلطان فإنه داخل في الأعمال الأصلية من رعاية الشؤون وهي لا بد أن تسير حسب حكم واحد معين. وبالنسبة لما يتعلق بوحدة الدولة فإنه يجب أن يسير حسب حكم واحد معين لأن وحدة الدولة فرض وكل عمل يؤدي إليها فهو فرض. ولذلك كان تبني حكم واحد لكل ما يتعلق بها واجباً لا جائزاً. أما ما عدا ذلك فيجوز للخليفة أن يتبنى أحكاماً معينة يلزم الناس العمل بها ويجوز له أن لا يتبنى. يفعل في ذلك ما يراه انفع لصالح المسلمين وأقوى لنشر الإسلام وتعليم أحكامه، وأصلح لعدالة الحكم وقوة السلطان. وقد تبنى أبو بكر أحكاماً شرعية ألزم الناس بها وتبنى من بعده عمر وعثمان وعلي أحكاماً وألزموا الناس العمل بها وقد سكت الصحابة على ذلك طوال عصرهم، ولم يسمع عن أحد منهم أي انكار في تبني أحكام وإلزام الناس بها وترك العمل بما تبنوا من أحكام، مع أنه مما ينكر إذْ هو الزام الناس بترك أحكام تبنوها وكانت أحكام الله في حقهم. ولهذا كان اجماعاً من الصحابة على أن للخليفة أن يتبنى أحكاماً معينة وأن يلزم الناس العمل بها. ولهذا فإنه إذا تبنى الخليفة أحكاماً معينة سواء أكانت مما يجب عليه أن يتبنى فيه أو مما يجوز له أن يتبنى فيه، وجب على كل مسلم من رعيته أن يعمل بهذا الحكم وأن يترك العمل بالحكم الذي سبق له أن تبناه لأن ما تبناه الخليفة صار هو حكم الله في حقه من حيث العمل ولا يحل له أن يعمل بخلافة بل يجب أن يعمل به وحده ولو كان خلاف ما يراه، ولو كان في نظره ضعيف الدليل. وذلك لما انعقد عليه إجماع الصحابة من أن للإمام أن يتبنى أحكاماً معينة ويأمر بالعمل بها، وعلى

المسلمين طاعتها ولو خالفت اجتهادهم. والقواعد الشرعية المشهورة في ذلك هي "للسلطان أن يحدث من الأقضية بقدر ما يحدث من مشكلات". و"أمر الإمام يرفع الخلاف" و"أمر الإمام نافذ ظاهراً أو باطناً" أي بينه وبين الناس طاعة للدولة وبينه وبين الله لأن ما تبناه الإمام صار حكم الله في حقه من حيث العمل. إلا أن خضوع الناس لأمر الإمام ولزوم عملهم بما تبناه من أحكام وترك العمل بآرائهم وبما تبنوه لا يعتبر تبنياً لما تبناه الإمام وإنما هو خضوع لأمره وتنفيذ لما تبناه من ناحية العمل وليس تبنياً لما تبناه. ولذلك يجوز لأي مسلم أن يُعَلِّمَ ما تبناه من أحكام وأن يدعو إليها حين يدعو للإسلام ولو خالفت ما تبناه الإمام. وذلك لأن إجماع الصحابة على لزوم العمل بما تبناه الخليفة وليس التعليم ولا الدعوة فهو خاص بالعمل. ولهذا نجد أنه حين كان أبو بكر يوزع المال على المسلمين بالتساوي من غير نظر إلى القِدَم في الإسلام أو غير ذلك، كان عمر يرى غير هذا الرأي فيرى أن الرجل وقدمه في الإسلام والرجل وبلاؤه. وقد ناقش أبا بكر في ذلك ولكنه خضع لما تبناه أبو بكر وظل متبنياً رأيه. وحين تولى الخلافة ألغى العمل برأي أبي بكر وعمل برأيه. ولهذا فإن هناك فرقاً بين تبني المسلم للرأي وبين خضوعه لما تبناه الخليفة. فالخضوع لتبني الخليفة لزوم العمل به فقط لا الدعوة له ولا تعليمه. أما تبني الرأي فهو تعليمه والدعوة له والعمل به. ولذلك يسمح بوجود تكتلات سياسية أي بوجود أحزاب تتبنى آراء على خلاف ما تبناه الخليفة، ولكنها كلها كسائر المسلمين تلزم من ناحية العمل فقط بالعمل بما تبناه الخليفة ليس غير.

إلا أن الخليفة حين يتبنى أحكاماً شرعية إنما يختار رأياً معيناً بوصفه حكماً شرعياً مستنبطاً باجتهاد شرعي. ولا يشرع هو حكماً من عنده، فإن المشرع هو الله وحده. ولهذا فهو مقيد بالشرع وبالأحكام الشرعية لأن شرط بيعته أن تكون على

الكتاب والسنة، ولأنه بوصفه مسلماً ولو كان خليفة مقيد بأوامر الله ونواهيه وملـزم بالوقوف عند حد الأحكام الشرعية، ولا يحل له أن يتعداها ولا بوجه من الوجـوه ، فلا يحل له أن يأتي بحكم ولو حكماً واحداً مـن غـير الشـرع الإسـلامي. فـإن قـول الرسول صريح (كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد). ولهـذا لا يحـل للإمـام أن يحـرم حلالاً ولا يحل حراماً، ولا أن يلغي حكماً أو يوقف العمل بحكـم لأن ذلـك حـرام على الخليفة كما هو حـرام علـى كـل مسـلم مـن المسـلمين. ولا يقـال إن مصـلحة المسلمين اقتضت تحريم كذا وإباحة كذا، لأن الله قد عين مصلحة المسـلمين بأحكـام معينة فإذا جاء الخليفة ورأى المصلحة في غير هذه الأحكـام فإنـه يكـون قـد نسـخها وهذا لا يجوز مطلقاً. ولذلك لا يقال إن رعاية شـؤون المسـلمين قـد جعلـت لـه أن يسيرها كما يرى باجتهاده لأن الله جعل له رعاية شؤون المسـلمين بالكتـاب والسـنة أي بالأحكام الشرعية وجعل له الاجتهاد في حدودها. فهو يجتهد في الأعمال الفرعية التي جاء النص بأصولها عاماً ولم يأت نص بها فإنه يجتهد في اختيـار مـا يـراه أصـلح وانفع، أما ما جاء حكم الله فيه فلا محل لاجتهاد الخليفة في شأنه بل هو ملزم بتنفيـذ الحكم الشرعي كما هو دون أي انحراف أو تبديل. نعم قد يرى عملاً مباحـاً ولكنـه يوصل حتماً إلى حرام جاء الشرع بتحريمه، مثل أن يرى أن تداول كتاب معين يؤدي حتماً إلى فتنة الناس عن دينهم أو يؤدي حتماً إلى تفشـي الفسـق بـين النـاس فيـأمر بمنعه. وقد يرى عملاً مباحاً ولكنه يوصل حتماً إلى أذى جاء الشرع بوجوب إزالتـه، مثل أن يرى أن وضع البضاعة أمام المخازن يمنع المرور من الطريق أو يـؤذي المـارة. فإنه حينئذ يمنع المباح ويعاقب كل من يفعله. إلا أن هذا ليس تحريماً للحلال بـل هـو تنفيذ حكم شرعي استنبطه هو من قاعدة "الوسيلة إلى الحرام محرمـة". وقاعـدة "كـل شيء معين يؤدي إلى الضرر المحقق فهو حرام". أو استنبطه غيره وتبناه هو ونفذه. ففي

هذه الحال يجب عليه أن يفعل ذلك لأنه حكم شرعي وجب تنفيذه. ويكون قد منع الحرام ولم يمنع المباح. وكذلك إذا كان هناك أمر من الأمور أو حكم من الأحكام يمكن أن يقام به بعدة أعمال فرعية جاء دليل أصلها عاماً وليس لها دليل خاص بها، فإنه في هذه الحالة تكون جميع الأعمال التي يمكن أن قام بالحكم أو الأمر بواسطتها من المباحات. وذلك مثل الوصول إلى معرفة رأي الناس بالخليفة، أو رأيهم فيمن يوكلون عنهم في مجلس الشورى وهو يشبه ما يسمى بقانون الانتخاب. فهذه الأعمال الفرعية كلها مباحات فيجوز للخليفة أن يأمر بواحد منها دون غيره وحينئذ وجبت طاعته، ولا يكون في هذه الحال قد أوجب مباحاً ومنع مباحاً آخر بل يكون تبنى حكماً وتبنى الوسيلة الموصلة للقيام بالحكم وحينئذ وجبت طاعته فيما تبناه من الحكم ومن الأعمال الموصلة إليه لأنها تابعة للحكم والتابع يأخذ حكم متبوعة. ومن هذا القبيل جميع القوانين والأنظمة الإدارية فإنها إلزام بمباح لأنه إلزام بتوابع حكم تبناه الخليفة والإلزام به يقضي ترك ما سواه أي منعه وهو كتبني الأحكام سواء بسواء، ولا يخرج فيه عن الأحكام الشرعية ولا يكون قد أوجب مباحاً وحرم مباحاً آخر بل فعل ما جعله له الشرع من تبني الأحكام وما يوصل إلى القيام بها. ففي هذه الأحوال الثلاثة منع ما يوصل إلى الحرام، أو يوصل إلى الأذى، والإلزام بأسلوب معين من أساليب متعددة لا يكون الخليفة قد خرج عن الأحكام الشرعية ولا عن صلاحيته في التبني، ولكل منها دليله الشرعي. وعليه لا يكون هناك أي مسوغ يجيز للخليفة أن يغير أي حكم شرعي بحجة المصلحة بل يجب أن يتقيد بجميع الأحكام الشرعية تقيداً تاماً في كل شيء.

وأما ما يقال من أن الرسول قد حرم مباحات ومنعها رعاية لشؤون المسلمين فلا حجة فيه على جواز أن للإمام أن يفعل ذلك رعاية لشؤون المسلمين. وذلك لأن

الرسول مشرع فإذا حرم حكماً مباحاً أو أباح حكماً محرماً فإنه يكون قد نسخه والنسخ خاص بالكتاب والسنة أي بالقرآن والحديث وليس لغير الرسول ذلك مطلقاً. و أما منعه من أشياء معينة من شيء مباح فإنه يكون أما موصلاً لأذى قد حرمه الله أو موصلاً إلى محرم حرمه الله، وهذا تشريع لنا وليس من قبيل رعاية الشؤون، فلا يتخذ دليلاً على اعطاء الإمام صلاحية تغيير الأحكام بحجة رعاية الشؤون أو بحجة المصلحة. ومن استعراض بعض أعمال الرسول، ﷺ، يتبين ذلك بوضوح، فمن ذلك:

١- روي في غزوة تبوك أن رسول الله، ﷺ، حين مر بالحجر نزلها واستقى الناس من بئرها، فلما راحوا قال رسول الله، ﷺ، (لا تشربوا من مائها شيئاً ولا تتوضأوا منه للصلاة وما كان من عجين عجنتموه فاعلفوه الإبل ولا تأكلوا منه شيئاً ولا يخرجن أحد منكم الليلة إلا ومعه صاحب له). فهذا المثال يظهر منه أن الرسول، ﷺ، نهى عن استعمال شيء مباح فيكون قد حرم مباحاً، مع أن واقع الحادثة ليس كذلك، بل واقعها أن الرسول نهى عن شيء معين من شيء مباح لا عن حكم مباح ولا عن شيء مباح. وهذا الشيء المعين يوصل حتماً إلى ضرورة ورد النص بتحريم أن يقع فيه. فإن شرب الماء من هذه البئر قد عرف الرسول أنه يوصل إلى ضرر محقق. فيكون ما فعله الرسول ليس تحريم مباح بل تحريم ما يؤدي إلى ضرر حرمه الشرع وهو ايقاع الأذى في الجيش. وكذلك نهيه عن خروج أحد إلا ومعه صاحبه هو نهي عن فعل معين من فعل مباح، وهذا الفعل المعين يوصل حتماً إلى ضرر حرمه الشرع. والدليل على ذلك أن الناس الذي أمرهم الرسول فعلوا ما أمرهم به إلا رجلين من بني ساعدة خرج أحدهما لحاجته وخرج الآخر في طلب بعير له. فأما الذي ذهب لحاجته فإنه خنق على مذهبه. وأما الذي ذهب طلب بعيره

فاحتملته الريح حتى طرحته بجبل طيء. فأخبر بذلك رسول الله فقال (ألم أنهكم أن يخرج منكم أحد إلا ومعه صاحبه). ثم دعا رسول الله للذي أصيب على مذهبه فشفي، وأما الآخر الذي وقع بجبل طيء فإن طيئاً أهدته لرسول الله حين قدم المدينة. والدليل على ذلك أيضاً (أنه لما مر رسول الله، ﷺ، بالحجر سجى ثوبه على وجهه واستحث راحلته ثم قال لا تدخلوا بيوت الذين ظلموا إلا وأنتم باكون خوفاً أن يصيبكم منها ما أصابهم).

وهنا يجب أن يلاحظ الفرق بين تحريم فعل معين من فعل مباح وبين تحريم الفعل المباح أو تحريم شيء معين من شيء مباح وبين تحريم الشيء المباح. فتحريم فعل مباح هو أن يكون الفعل قد أباحه الشرع فيأتي الحاكم فيحرمه بحجة وجود الأذى منه كاستيراد البضاعة من الخارج قد أباحه الشرع فيرى الحاكم أن إباحة الاستيراد تسبب الأذى للمصانع فيحرمه فإن هذا تحريم لفعل مباح وهو لا يجوز للحاكم مطلقاً، لأن الشرع حين أباحه يعلم أنه نافع أو ضار وقد جعل له حكم الإباحة فلا يصح تحريمه لأنه يكون نسخاً لحكم الشرع وهو باطل على الإطلاق. أما تحريم فعل معين من فعل مباح فهو أن يكون أمر من أمور هذا المباح قد طرأ عليه أنه وصل إلى ضرر قد ورد الشرع بتحريمه فيرى الحاكم تحريم هذا الأمر لرفع الضرر. وذلك كأن يرى الحاكم أن استيراد السكر مثلاً أدى إلى إقفال مصانع السكر في البلاد وإفلاسها وجعلها محتاجة للكفار في استيراد السكر فحينئذ يجوز للحاكم أن يمنع استيراد السكر دفعاً للأذى عن مجموع الأمة وهو افتقارها للكفار فيما هو من ضروراتها وعدم توفيره لها. ففي هذه الحال يجوز أن يمنع هذا الأمر المباح ولا يكون تحريماً لمباح بل المباح ظل مباحاً كما هو وهو الاستيراد، ولكنه تحريم لأمر مباح وهو استيراد السكر، وذلك مثل تحريم الرسول لشرب الماء من بئر معين عرف أن فيه

ضرراً فتحريمه لم يحرم مباحاً أي لم يحرم الماء وإنما حرم أمراً معيناً من المباح وهو الشرب من هذا البئر. ولذلك جاز تحريم فعل معين من فعل مباح، أما تحريم فعل مباح فلا يجوز مطلقاً.

٢- روي أن الرسول، ﷺ، لما رجع من تبوك منع من وصل قبله إلى ماء في الطريق أن يشرب منه قبل إتيانه، فسبق جماعة من المنافقين فشربوا منه فلما جاء الرسول ووجد الماء قد شرب الذين سبقوا ولم يجد ماء لعن الذين سبقوا وشربوا منه. فهذا أيضاً منع من شيء معين من شيء مباح، ولكن هذا الشيء يؤدي إلى ضرر وهو الاستئثار بقسم من الماء عن باقي الجنود مع شدة الحاجة إليه في الصحراء، ولذلك لا يكون تحريماً لشيء مباح بحجة رعاية الشؤون.

٣- روي عن عمر بن الشريد عن أبيه قال: كان في وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل إليه النبي، ﷺ، (إنا قد بايعناك فارجع). ومنعه من مخالطة الناس. فهذا ليس تحريماً لمباح و انما هو تحريم لفعل يوصل الأذى. ولهذا ورد في حديث آخر (فر من المجذوم فرارك من الأسد).

وهكذا يظهر من تتبع ما يحتج به هذا الشأن من حديث الرسول، يتبين أنه ليس فيها تحريم شيء مباح وإنما هي تحريم شيء معين من شيء مباح، وهذا الشيء المعين يؤدي إلى ضرر ورد الشرع بتحريمه. ولهذا كان تشريعاً ودليلاً على أن للإمام أن يمنع أشياء معينة من الأشياء المباحة، وأفعالاً معينة من الأفعال المباحة إذا كانت تؤدي إلى ضرر قد ورد الشرع بمنعه. وأما ما يروى عن الصحابة من حوادث فإنها كلها يظهر من تتبعها أنها تحريم لمباح يؤدي إلى حرام أو يؤدي إلى ضرر ورد الشرع بمنعه، ومنها ما هو الزام بفعل مباح للقيام بحكم شرعي أو بأمر أمر به الشرع ومنع

غيره من قبيل التبني في الأساليب وهو جائز للإمام وذلك كتدوين الدواوين من قبل عمر، وكالإلزام بمصحف واحد وحرق جميع المصاحف من قبل عثمان ومن هذا القبيل الزام عمر الصحابة أن يقلوا من الحديث لما اشتغلوا به عن القرآن، ومنعه كبار الصحابة من الخروج من المدينة إلى البلاد المفتوحة حتى لا يفتتن الناس بهم وحتى لا يفتنوا في الدنيا. وكذلك ما فعله الولاة والحكام والخلفاء من الزام العجان بأن يضع عصابة على جبهته حتى لا ينزل عرقه في العجين، وأن يضع قطعة قماش على أنفه لئلا ينزل منه شيء في العجين، وإجباره على حلق شعر ابطه حتى لا يسقط منه شيء في العجين، وغير ذلك مما ورد في كتب الفقه فإنه كله داخل تحت القاعدة (الوسيلة إلى الحرام محرمة) والقاعدة "كل شيء معين يؤدي إلى الضرر المحقق فهو حرام"، وليس فيها شيء مما يدل على أن الخليفة يجوز له أن يحرم مباحاً أو يبيح حراماً بحجة المصلحة أو بحجة رعاية الشؤون. وعلى هذا فإن القوانين بالمفهوم الأجنبي من حيث كون أمر السلطان مطلقاً غير واجبة الطاعة ما لم تكن أمراً للخليفة في تبني حكم شرعي والإلزام بهذا الحكم. فالقوانين هي ما تبناه الخليفة من الأحكام الشرعية إلا أن للخليفة أن يأمر بما يراه من قواعد للقيام بالأحكام الشرعية أو الأعمال والأمور المطلوبة شرعاً وذلك كالقوانين الإدارية والأنظمة الإدارية. وهذا يعتبر تبنياً بالأساليب وهو تابع لتبني الأحكام، وتكون هذه القوانين واجبة الطاعة لأنها قد تبناها الخليفة، ولأنها تدخل تحت قوله تعالى ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ لأن الطاعة جاءت عامة فتشمل كل شيء لم يرد الشرع بمنعه.

الجهاد

الجهاد هو بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة أو معاونة بمال أو رأي أو تكثير سواد أو غير ذلك، فالقتال لإعلاء كلمة الله هو الجهاد. أما الجهاد بالرأي في سبيل الله فهو إن كان رأياً يتعلق مباشرة بالقتال في سبيل الله فهو جهاد، وإن كان لا يتعلق بذلك مباشرة فليس جهاداً شرعاً، ولو كانت فيه مشقات، ولو ترتبت عليه فوائد لإعلاء كلمة الله. لأن الجهاد شرعاً خاص بالقتال ويدخل فيه كل ما يتعلق مباشرة بالقتال. ومثل الرأي الكتابة والخطابة إن كانت متعلقة مباشرة بالقتال كخطبة في الجيش لتحميسه ليباشر القتال أو مقال تحريضي لقتال الأعداء فهو جهاد وإلا فلا. وعلى ذلك فلا يطلق على الكفاح السياسي جهاداً، ومقارعة الحكام المسلمين الظالمين جهاداً، وإن كان ثوابه كبيراً، وفوائده للمسلمين عظيمة. فالمسألة ليست بالمشقة ولا بالفائدة، وإنما هي بالمعنى الشرعي الذي وردت فيه هذه الكلمة. والمعنى الشرعي هو القتال وكل ما يتعلق به من رأي وخطابة وكتابة ومكيدة وغير ذلك.

وسبب الجهاد ليس الجزية، وإن كنا عند قبول الجزية نكف عنهم. وإنما سبب الجهاد هو كون الذين نقاتلهم كفاراً امتنعوا عن قبول الدعوة. قال تعالى ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾. فالأمر بقتالهم لوصف الكفر، أي قاتلوهم لأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الخ ... فيكون هذا الوصف قيداً للقتال، وحينئذ يصبح سبباً، فيكون سبب القتال هو الكفر. وقد جاء في آية أخرى ﴿يَٰٓأَيُّهَا

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً﴾. فأمر بقتالهم لوصف الكفر. ومثل ذلك آيات كثيرة مثل ﴿فَقَـٰتِلُوٓاْ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَـٰنِ﴾ ﴿فَقَـٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾ ﴿وَقَـٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ كلها أمر بالقتال لوصف معين هو سبب القتال وهو الكفر. أما إعطاء الجزية فقد جعله القرآن مع الصغار سبب وقف القتال لا سبب القتال ومن هنا كان سبب الجهاد هو الكفر. فإذا قبل الذين نقاتلهم الدعوة صاروا مسلمين، وإذا امتنعوا عن اعتناق الإسلام وقبلوا أن يدفعوا الجزية وأن يحكموا بالإسلام يقبل ذلك منهم ويمتنع عن قتالهم، لأنه لا يجوز أن يُكْرَهوا على اعتناق الإسلام. وما داموا قبلوا الحكم به ودفع الجزية فقد خضعوا للدعوة ولو لم يعتنقوا الإسلام. ولذلك لا يجوز قتالهم بعد هذا القبول للحكم به ودفع الجزية. أما إذا قبلوا الجزية وامتنعوا عن أن يحكموا بالإسلام فلا يجوز للخليفة أن يقبل ذلك منهم لأن سبب القتال وهو كونهم كفاراً امتنعوا عن قبول الدعوة لا يزال قائماً، فقتالهم لا يزال فرضاً لم تسقط فرفضيته عن المسلمين. أما المعاهدات الاضطرارية التي يقبل فيها الخليفة الجزية لعدم موآتاة الأوضاع الخارجية والداخلية له وتركهم يحكمون أنفسهم بنظام الكفر، فتلك حالة اضطرارية رخص الشرع بها في حالات الضرورة، فلا يقاس عليها. وعلى هذا فإن سبب الجهاد هو كون الذين نقاتلهم كفاراً امتنعوا عن قبول الدعوة وليس هناك أي سبب آخر للجهاد. على أن كون الجزية مع الصغار سبباً لوقف القتال إنما يكون مع غير مشركي العرب، أما مشركو العرب فلا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل لقوله تعالى ﴿تُقَـٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾.

والجهاد فرض بنص القرآن والحديث قال تعالى ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا

تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾. وقال ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾. وقال تعالى ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ ﴾ وقال ﴿ إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾. وقال ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً ﴾. وعن أنس قال: قال رسول الله، ﷺ: (جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألسنتكم). وعن أنس أيضاً أن النبي ﷺ قال: (لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها). وقال ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله). وقال: (الجهاد ماض إلى يوم القيامة). وعن زيد بن خالدة قال: قال رسول الله،ﷺ،: (من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا ومن خلفه في أهله بخير فقد غزا). وعن عطاء بن يزيد الليثي أن أبا سعيد الخدري ﷺ حدثه قال: قيل يا رسول الله أي الناس أفضل فقال رسول الله، ﷺ: (مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله). وقال ﷺ (من مات ولم يَغْزُ ولم يحدث نفسه بالغزو مات على بقية من النفاق). وعن ابن أبي أوفى أن رسول الله، ﷺ، قال: (إن الجنة تحت ظلال السيوف). وعن أبي هريرة قال: (مر رجل من أصحاب رسول الله، ﷺ، بشعب فيه عيينة من ماء عذب فأعجبته لطيبها فقال: لو اعتزلت الناس في هذا الشعب ولن أفعل حتى استأذن رسول الله، ﷺ، فذكر ذلك لرسول الله فقال: لا تفعل فإن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته سبعين عاماً).

والجهاد فرض كفاية ابتداء، وفرض عين إن هجم العدو على من هاجمهم، وفرض كفاية على غيرهم. ولا يسقط الفرض حتى يطرد العدو وتطهر أرض الإسلام من رجسه. ومعنى كون الجهاد فرض كفاية ابتداء هو أن نبدأ بقتال العدو وإن لم يبدأنا، وإن لم يقم بالقتال ابتداء أحد من المسلمين في زمن ما أثم الكل بتركه. والقتال ابتداء إذا قام به أهل مصر سقط عن أهل اندونيسيا إذ قد وجد فعلا قتال من المسلمين للكفار المحاربين فحصل فرض الجهاد. أما إذا نشب القتال بين المسلمين والكفار ولم تحصل الكفاية بقتال الكفار من قبل أهل مصر وحدهم، فلا تسقط فرضيته عن أهل الهند واندونيسيا بقيام أهل مصر والعراق، بل يفرض على الأقرب فالأقرب من العدو إلى أن تقع الكفاية، فلو لم تقع الكفاية إلا بكل المسلمين صار الجهاد فرضاً على كل المسلمين حتى يقهر العدو. ومحل كون الجهاد فرض كفاية إذا لم يستنفره الخليفة، أما من استنفره الخليفة فإن الجهاد أصبح فرضاً عليه لقوله الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ﴾. ولقوله، ﷺ: (إذا استنفرتم فانفروا). ومعنى الكفاية بالجهاد في الدولة الإسلامية هو أن ينهض للجهاد قوم يكفون في قتالهم، أما أن يكونوا جنداً لهم دواوين من أجل ذلك كما كانت الحال في أيام عمر أو يكونوا قد اعدوا أنفسهم للجهاد تبرعاً كما كانت الحال في أيام أبي بكر. ويكونون سواء كان هؤلاء أو هؤلاء أو هم جميعاً بحيث إذا قصدهم العدو حصلت المنعة بهم فيكون فرض كفاية عليهم فإن لم تحصل المنعة بهم جهز الخليفة غيرهم للجهاد وهكذا. وليس معنى كون الجهاد ابتداء هو أن نبدأ العدو بالقتال رأساً، بل لا بد من دعوته أولاً إلى الإسلام.

ولا يحل للمسلمين أن يقاتلوا من لم تبلغه الدعوة الإسلامية، بل لا بد من دعوة الكفار إلى الإسلام، فإن أبوا فالجزية، فإن أبوا قاتلناهم. فقد روي عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: (كان رسول الله إذا أمَّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال: اغزوا باسم الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تَغُلُّوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدة، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. فإن أَبَوْا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونوا كأعراب المسلمين يجري عليهم الذي يجري على المسلمين ولا يكون لهم في الفيء والغنيمة شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أَبَوْا فسلهم الجزية، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. وإن أَبَوْا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم). وعن ابن عباس قال: (ما قاتل رسول الله، ﷺ، قوماً قط إلا دعاهم). وعن فروة بن مسيك قال: (قلت يا رسول الله أقاتل بمقبل قومي ومدبرهم قال نعم، فلما وليت دعاني فقال لا تقاتلهم حتى تدعوهم إلى الإسلام).

الخليفة والجهاد

الجهاد فرض مطلق وليس مقيداً بشيء ولا مشروطاً بشيء، فالآية فيه مطلقة. ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ فوجود الخليفة لا دخل له في فرض الجهاد، بل الجهاد

فرض سواء كان هناك خليفة للمسلمين أم لم يكن. إلا أنه حين يكون للمسلمين خليفة قد انعقدت خلافته شرعاً ولم يخرج عنها بسبب من أسباب الخروج. فإن أمر الجهاد موكول إلى الخليفة واجتهاده ما دام خليفة، حتى لو كان فاجراً، ما دام باقياً في مركز الخلافة، ويلزم الرعية طاعته فيما يرى من ذلك ولو أمر أي واحد منهم أن يغزو مع أمير فاجر، لما روى أبو داود بإسناده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله، ﷺ، (الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً).

ويجب على خليفة المسلمين في كل وقت أن يبذل مجهوده في الخروج بنفسه أو يبعث الجيوش والسرايا من المسلمين، ثم يثق بجميل وعد الله له تعالى في نصرته بقوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ ﴾وينبغي أن يبتدئ بترتيب جيش في أطراف البلاد يكفون من بإزائهم من الكفار. ولا يجوز للخليفة أن يخلي أي ثغر من الثغور في جماعة من المسلمين فيهم غناء وكفاية لقتال العدو، بل لا بد أن تكون جميع الثغور مشحونة بالجيش الإسلامي دائماً. ويجب أن يقيم كل ما يدفع عن المسلمين وعن بلاد المسلمين أذى العدو من حصون أو خنادق أو أي شيء، ويجب أن يعد ما استطاع من كل نوع من أنواع القوة التي تحمي الدولة الإسلامية والبلاد الإسلامية من الكفار وكيدهم.

ويجب أن يتولى الخليفة نفسه قيادة الجيش الفعلية في سياسة الجيش وإدارته، وحين يضع عليه قائداً له خبرة عسكرية إنما يضعه نائباً عنه لأن الخليفة ليس القائد الأعلى للجيش، بل هو القائد الفعلي له. فقد كان الرسول، ﷺ، يتولى قيادة الجيش بنفسه وحين كان يرسل السرايا يرسلهم باعتباره قائد الجيش. وكان عمر يرسل التعليمات التفصيلية لقوادة في فارس والشام مما يدل على أن الخليفة هو قائد الجيش

الفعلي. و طاعته فرض على كل فرد من أفراد الجيش سواء أكان جندياً أم قائداً، كما هو فرض على كل فرد من أفراد الرعية، لما روي عن أبي هريرة أنه سمع الرسول، ﷺ، يقول (نحن الآخرون السابقون). وبهذا الإسناد (من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعصِ الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جنّة يُقاتل من ورائه ويُتَّقَى به). ومعنى كون الإمام جُنَّة أي ستره لأنه يمنع العدو من أذى المسلمين. إلا أن على الخليفة أن لا يأمر أمراً جازماً لا تردد فيه إلا فيما يستطيعه الناس، فإن عرف أنهم لا يستطيعونه لا يأمرهم به أمراً مشدداً. وكذلك لا يحمل المسلمين على مهلكة ولا يأمرهم بما يخشى منه الغدر بهم.

هذا إذا كان هنالك خليفة، فإذا عدم الخليفة لم يؤخر الجهاد ولا بوجه من الوجوه، لأن مصلحته تفوت بتأخيره. وإذا بعث الخليفة جيشاً وَأَمَّرَ عليهم أميراً فقتل أو مات فللجيش أن يؤمروا أحدهم كما فعل أصحاب النبي في جيش مؤتة وأقرهم الرسول على ذلك. وإذا كان للجيش أمير فليس لأحد من الجيش أن يخرج من المعسكر لأي غرض من الأغراض إلا بإذن الأمير، وإذا أمر بفعل شيء أو ترك شيء وجبت طاعته وحَرُمَتْ مخالفته لقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ﴾. وما ينطبق هنا على النبي ينطبق على الخليفة ويقاس الأمير على الخليفة، ولقوله عليه السلام: (ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعصي الأمير فقد عصاني).

معنى تولي الخليفة لقيادة الجيش

الخلافة رئاسة عامة للمسلمين جميعاً لإقامة أحكام الشرع الإسلامي وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم. فإقامة أحكام الشرع وحمل الدعوة إلى العالم هما الأمران

اللذان قد وجد منصب الخلافة لأجلهما، وهما عمل منصب الخلافة. فلا يصح أن يتولاهما أحد غير الخليفة، ولا يجوز للخليفة أن يقيم من يتولاهما نيابة عنه، لأنهما هما الأمران اللذان بويع عليهما ووقع عقد البيعة فيهما على شخصه، فلا يجوز له أن يوكل عنه فيهما. لأن كل عقد وقع على شخص العاقد كالأجير والوكيل والشريك لا يجوز له أن يوكل غيره في القيام بالعمل الذي جرى العقد عليه. وعقد الخلافة حين يجري على شخص معين لا يجوز لهذا الشخص أن يوكل غيره أن يقوم مقامه فيما جرى عقد الخلافة فيه على شخصه وهو الرئاسة العامة للمسلمين لإقامة أحكام الشرع وحمل الدعوة.

ومن ذلك يتبين أن حمل الدعوة هو مما قامت الخلافة لأجله، أي مما كان وجود الخلافة من حيث هو من أجل القيام به فلا يجوز أن يتولاه غير الخليفة، وإن كان يصح أن يقوم به كل شخص من المسلمين. وعليه فإن حمل الدعوة وإن كان فرضاً على جميع المسلمين ولكل فرد من المسلمين أن يقوم به ولكنه لا يجوز أن يتولاه أحد سوى الخليفة.

وتولي الخليفة محل الدعوة له طريقة معينة وهي الجهاد، والجهاد إنما يوجد بالمجاهدين، وبالقوة التي تعد للقتال، وبالقتال نفسه. لذلك كان وجود الجيش، وتجهيزه، وعمله الذي يقوم به، هو الطريقة لحمل الدعوة إلى العالم. ومن هنا كان الخليفة هو الذي يتولى قيادة الجيش لأنه هو الذي يتولى حمل الدعوة فهو الذي يتولى الجهاد، فيتولى هو لا غيره قيادة الجيش، ذلك أن تولي قيادة الجيش ليس القيام بإدارته ولا القيام بتدريبه ولا القيام بالأمور الفنية فيه، فإن هذه كلها أساليب ووسائل. والخليفة وإن كان يتولى شؤونها تولياً عاماً ولكنه لا يقوم بها. وإنما تولي الجيش هو تولي تكوينه، وتولي تجهيزه، وتولي أمر القيام بأعماله. وذلك لأن الجندي

الذي ينقطع للجهاد مجاهد، والقوة التي تعد لإرهاب العدو وللقتال تعتبر من أعمال الجهاد، ولذلك أمر الله بها حين أمر بالجهاد. والقتال نفسه هو الجهاد. ولهذا كان تولي أمر المجاهدين، وأمر إعدادهم، وأمر قيامهم بالقتال إنما هو للخليفة ليس غير. فيكون معنى قيادة الخليفة للجيش هو أن يتولى هو لا غيره رسم السياسة المتعلقة بتكوين الجيش والسياسة المتعلقة بقيامه بعمله أي بالقتال وأن يتولى هو لا غيره الإشراف المباشر على تنفيذ هذه السياسة. ولذلك كان الخليفة هو الذي يتولى رسم السياسة العسكرية كلها داخلياً وخارجياً، ورسم سياسة القتال كلها داخلياً وخارجياً، ولا يصح أن يتولاها أحد غيره مطلقاً. صحيح أنه يجوز له أن يستعين بمن يشاء في رسم هذه السياسة وفي الإشراف على تنفيذها ولكنه لا يجوز أن يترك لأحد غير الخليفة أن يتولاها مطلقاً. هذا هو معنى تولي الخليفة لقيادة الجيش. ولهذا لا يجوز أن يتولى هذه القيادة غير الخليفة ولا بوجه من الوجوه.

وهناك مسألتان ناجمتان عن وضع الجيش نفسه من حيث كونه هو القوة التي تقوم بالجهاد بوصفه الطريقة الوحيدة لتولي الخليفة لحمل الدعوة. ومن حيث كونه هو القوة التي تقوم بحماية السلطان الذي للخليفة أي للدولة داخلياً وخارجياً. أما المسألة الناجمة عن وضع الجيش من حيث كونه هو القوة التي تقوم بالجهاد بوصفه طريقة تولي الخليفة لحمل الدعوة فإنها مسألة تتعلق بالسياسة الخارجية للدولة، وما للجيش والاعتبارات العسكرية من مكان فيها. وذلك أن السياسة الخارجية للدولة الإسلامية إنما تقوم على حمل الدعوة إلى العالم. وبما أن طريقة تولي الخليفة لحمل الدعوة إنما هي الجهاد، لذلك كانت الدولة الإسلامية في حالة جهاد دائم. وعلى هذا فإن الأمة الإسلامية كلها تؤمن بأن الحرب بينها وبين غيرها من الدول محتملة كل

وقت. وأن سياسة الدولة يجب أن تبنى على الإعداد الدائم للجهاد. وبما أن قتال الأعداء قتالاً فعلياً لا يجوز إلا بعد تبليغهم الدعوة الإسلامية أولاً على وجه يلفت النظر، لذلك كانت سياسة الدولة الإسلامية تهدف إلى إيجاد حالة بينها وبين غيرها من الدول يتأتى بها تبليغ الإسلام إلى الشعوب والأمم على وجه يلفت النظر، وأن تبني ذلك على الإعداد لخوض الحرب في كل وقت إذا اقتضى ذلك حمل الدعوة. فإيجاد حالة يتأتى معها تبليغ أفكار الإسلام وأحكامه على وجه يلفت النظر أمر لا بد منه. لأنها حكم من أحكام الجهاد وشرط أساسي للبدء بالقتال الفعلي، ولذلك يتحتم على الخليفة إيجاد هذه الحالة، ويجب عليه في سبيل إيجادها أن يبذل أقصى ما يستطيع من جهد وينفق ما يحتاجه إيجادها من مال، كما يجب عليه أن يخوض بعض المخاطر من أجلها تماماً كما يخوض المخاطر من أجل الفتح أو الذود عن بيضة الإسلام أو حماية ذمار المسلمين. ولذلك كان توفير القوة العسكرية والعناية بالإعداد العسكري والإحاطة بالتقديرات العسكرية جزءاً جوهرياً في إيجاد هذه الحالة والمحافظة عليها، لأن القوة العسكرية هي الدرع الوحيد ضد قوى الكفر وضد دول الكفر. وهذا ما يجعل للجيش أو القوات العسكرية أثراً في تولي الخليفة لحمل الدعوة. وهذا يعني أن للجيش والقوات المسلحة أثراً في السياسة الخارجية لأنها هي عمادها. ومن هنا يأتي الخطر على السياسة الخارجية، أي على تولي الخليفة لحمل الدعوة. ولذلك لا بد من إدراك هذه المسألة على حقيقتها من حيث أثر الجيش في تولي الخليفة لحمل الدعوة، أي من حيث خطر ذلك على سياسة الدولة الخارجية. وإذا لم تدرك هذه المسألة على حقيقتها فإنه ينتج عنها إما وقوف حمل الدعوة إلى العالم، وإما اضطراب وتدهور السياسة الخارجية.

إن بناء قوة عسكرية للدولة الإسلامية ليس مجرد تجهيز دفاعي فحسب، وإنما هو الأمر الحتمي الذي لا بد منه ليتأتى للخليفة القيام بما بايعه المسلمون عليه. أي ليتأتى للدولة أن تقوم بما فرضه الله عليها وهو حمل الدعوة. أو بعبارة أخرى ليتأتى للدولة أن تقوم بسياستها الخارجية على الوجه الذي فرضه الله، وأن تحافظ على بقاء تسيير هذه السياسة تسييراً صحيحاً منتجاً ولذلك كان بناء القوة العسكرية فوق كونه الدرع الوحيد الذي تملكه الأمة ضد إرهاب الكفار الحربيين واحتمال غزوهم، هو الطريقة الوحيدة لجعل سياسة الدولة الخارجية سياسة إسلامية.

إلا أن كون الدولة الإسلامية ملزمة حتماً ببناء قوة عسكرية بجهاز عسكري قوي ليس معناه أن تسيطر الاعتبارات العسكرية على سياسة الدولة الخارجية، ولا أن يكون للجهاز العسكري أثر في السياسة الخارجية مهما كان هذا الأثر، قل أم كثر. وذلك إن الرأي العسكري هو رأي محترفين لحرفة معينة، صادر من أولئك الذين من وظيفتهم أن يضمنوا للدولة المزايا العسكرية إذا وقعت الحرب بينها وبين غيرها من الدول. ومن الطبيعي والمتوقع أن يشمل رأيهم جميع الاحتياطات. ولكنه لا يصح أن يتجاوز في اعتباره كونه نصيحة فحسب، ولا يجوز أن يتجاوز كونه نصيحة أناس محترفين لحرفة معينة في حرفتهم لا يتجاوز تفكيرهم في الموضوع هذه الناحية المعينة. ولذلك لا يصح اتّباع هذه النصيحة في كل صغيرة وكبيرة، ولا يصح بحثها إلا فيما تحتله من مكان في البحث العام للسياسة الخارجية، فتؤخذ في فنها فقط، وتؤخذ حين يكون فنها وما أعطيت فيه في محله في السياسة الخارجية. فهي نصيحة وليست شورى. أي يطلبها الخليفة حين يبحث السياسة الخارجية، ويجوز أن يسمعها إذا قيلت له مجرد سماع، على أن يكون في حالة وعي على السياسة الخارجية وفي حالة

وعي على مكان هذه النصيحة في مخططات السياسة الخارجية، ولا يصح أن يعطيها أكثر من ذلك. لأنه إذا لم يفعل هذا وأعطاها قدراً أكبر من كونها نصيحة فإنه ولا شك سيحصل الخطر على السياسة الخارجية، إما اضطراباً وتدهوراً في السياسة الخارجية وإما وقوفاً عن حمل الدعوة. بل قد يحصل أكثر من ذلك إذ قد يحصل تدهور في الدولة وانحسار عن الرقعة التي تبسط سلطانها عليها. ولذلك لا يجوز أن يعطى للرأي العسكري أكثر من كونه مجرد نصيحة.

والعسكريون حين يؤدون عملهم بصفتهم العسكرية فإنهم يؤدونه كأخصائيين. إنهم لا يدخلون في اعتباراتهم الاستفادة من الرأي العام العالمي، ولا يفكرون في كون الدعوة إلى الإسلام بلغت على وجه يلفت النظر وأثر ذلك في لقاء العدو. وهم لا يحاولون أن يأخذوا في حسبانهم الإمكانيات الهائلة في القوى الروحية والقوى المعنوية. وهم لا يهتمون بفهم أعمال حملة الدعوة الذين يعيشون في بلاد العدو أو يذهبون للدعوة فيها. ولا يدركون وسائل الدبلوماسية ولا مقدار التأثير العظيم للأعمال السياسية. ومن أجل ذلك يكون تفكير العسكريين تفكيراً موضوعياً لا تفكيراً سياسياً شاملاً. فإذا أخذت نصيحتهم كانت نصيحة قيّمة في موضوعها، ولكن إذا اعطوا صلاحية العمل والتقرير وكان لرأيهم أي نوع من الإلزام فإنه ولا شك يسبب ضرراً في القرارات السياسية والسير السياسي. ولهذا لا يجوز أن يسمح للجهاز العسكري أن يكون له أثر في السياسة الخارجية، ولا يجوز أن تحتل آراء العسكريين مكاناً يتجاوز كونها مجرد نصيحة فنية ليس غير لا مطلق نصيحة.

إلا أنه ليس معنى حصر مكانة آراء العسكريين في كونها مجرد نصيحة فنية فحسب هو التفريط في التقديرات العسكرية بل معناه فقط هو أن الخليفة يجب أن

تسيطر تقديراته على التقديرات العسكرية وعليه وهو يرسم الخطط النهائية أن يكون مستعداً لتحمل المسؤولية في تجاهل التقديرات العسكرية البحتة في بعض الأحيان. ويجب أن يجعل تقديرات غيره من غير العسكريين كالمعاونين والولاة وكأهل الحل والعقد والمفكرين، أكثر من تقديرات العسكريين، ولكنه يجب على الخليفة أن يقدر مكانة العسكريين العالية في الدولة سواء من حيث الدفاع عن البلاد أو من حيث بدء الكفار بالجهاد، ولذلك يجب عليه وعلى الأمة كلها المحافظة على القوة العسكرية كما يحافظ الفرد على حبة عينة. ولكن يجب أن يكون السياسيون وليس العسكريين هم الذين يهيمنون على رسم السياسة الخارجية، وهم الذين يقررون كيفية الاستعداد لمواجهة أخطار الحرب، وما إذا كانوا سيدخلون الحرب، وإذا كان ذلك فبأي سرعة ومتى. ويجب أن يجعل الخليفة من القوة العسكرية إدارة تابعة دائماً، وأن لا يسمح للجهاز العسكري ولا لأي فرد أن يتجاوز دور التابع للسياسة لا دور الراسم لها.

هذا من حيث دور الجهاز العسكري وآراؤه، أما من حيث اعتبار الخليفة للاعتبارات العسكرية فإنه لا يكفي أن يأخذها مجرد نصيحة فنية ليس غير ثم يجعل للاعتبارات العسكرية أثراً في تقريره السياسة الخارجية. بل لا بد أن تكون الاعتبارات العسكرية مجرد نصيحة في أخذها، ولا بد أن يحال بينها وبين أن يكون لها أي أثر في السياسة الخارجية. أي أنه لا يجوز أن تبنى السياسة الخارجية عليها أو أن تكون عاملاً مؤثراً فيها، فإن من الخطورة أن تتحكم الاعتبارات العسكرية في السياسة الخارجية. بل يجب إبقاء الاعتبارات العسكرية في مؤخرة سياسة الدولة الخارجية، ويجب أن تظل التقديرات العسكرية من حيث كونها تقديرات عسكرية، سواء صدرت عن العسكريين أم عن غير العسكريين، في منأى عن التأثير عن الخليفة حين رسم السياسة الخارجية.

إن الأمور العسكرية تأخذ شكلاً مفصلاً ملموساً. فأنت تستطيع أن ترى المدافع والسفن الحربية والطائرات والقنابل النووية والصواريخ. وتستطيع أن تقتنع بسهولة ويسر في آثارها على النصر أو الهزيمة، على الفتح أو الانحسار، على التقدم أو التقهقر. فهي أشياء مادية يمكن أن تقاس أبعادها، ولها آثار مادية يمكن أن تلمس نتائجها. بخلاف القوى الروحية والقوى المعنوية. وبخلاف المناورات السياسية، وبخلاف الرأي العام المحلي أو الرأي العام العالمي، فإن هذه ليست أموراً مادية وليس من السهل إدراك آثارها ولمس نتائجها، لأنها أشياء غير ملموسة لا ترى ولا تحس مع أنها أعظم أهمية وأكثر حيوية في السياسة الخارجية، حتى في الحرب والفتح. ولذلك يجب أن تظل الاعتبارات العسكرية في مؤخرة السياسة الخارجية وأن تكون ثانوية فيها، وأن يظل اعتبار القوى الروحية أولاً ثم القوى المعنوية هو المسيطر. وأن يكون للمناورات السياسة وللدهاء السياسي مكانة بارزة من الاعتبار، وأن يكون ذلك مجتمعاً في قوة سياسية واحدة غير قابلة للتجزئة يتولاها الخليفة وحده. ومن هنا نستطيع أن ندرك معنى تولي الخليفة وحده قيادة الجيش الفعلية، وخطر جعلها له قيادة شكلية أو قائداً أعلى على حد بعض التعابير.

ولقد كان لجعل الاعتبارات العسكرية تسيطر على السياسة الخارجية عند بعض الخلفاء أثر فظيع أدى إلى وقف حمل الدعوة إلى العالم في العصر الثاني من عصر العباسيين وفي أواخر عصر العثمانيين. فقد وقفت الفتوحات الإسلامية في بلاد الروم عند حدود البلاد التركية من جهة بلاد الشام وفي بلاد أوروبا الغربية رجعت عن فرنسا ووقفت عند حدود اسبانيا بالرغم من أن الطاقة الروحية كانت لا تزال قوية، وأن الأفكار الإسلامية أخذت دور العراقة والتركيز. ولكن حين كان العسكريون يعطون آراءهم في قوتهم وقوة العدو ويجعل لهذه الآراء الاعتبار الاول في دخول

الحرب أو عدم دخولها كان القرار الاقتصار على حملات الصوائف والشواتي لإبقاء الجهاد موجوداً عملاً بأحكام الشرع دون أن يتجاوز ذلك إلى أعمال سياسية أو إلى اعتبارات سياسية. وفي أيام العثمانيين وصلت الجيوش الإسلامية أسوار فيينا في النمسا بعد أن اكتسحت أوروبا من اليونان وبلغاريا ورومانيا وألبانيا وبسطت سلطان الإسلام على تلك الربوع كلها. حتى كان الرأي العام في أوروبا أن الجيش الإسلامي لا يغلب. وحين سيطرت الاعتبارات العسكرية على السياسة الخارجية على أثر الانقلاب الصناعي الذي حدث في أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي وقف المد الإسلامي وبدأ الجزر الذي أدى إلى التدمير الكامل لسلطان الإسلام.

هذا من حيث كون الجيش هو القوة التي تقوم بالجهاد. أما من حيث كونه هو القوة التي تقوم بحماية السلطان داخلياً وخارجياً، فإن هذا يتعلق بالقوة المادية من حيث كونها هي حياة السلطان أي الحكم. فهي التي تحفظه وهي التي بإمكانها أن تهدمه وبإمكانها أن تقيمه وإن كانت إقامة مؤقتة. ولهذا فإن مقام الجيش والقوات المسلحة مكان ضخم في السلطان من حيث هو سلطان. وهذا يوحي بأن للجيش أثراً كبيراً في السلطان. ولكن الحقيقة إذا جاز أن يكون للاعتبارات العسكرية وجود في السياسة الخارجية من حيث أخذ نصيحتها فإنه لا يجوز بحال من الأحوال أن يكون للجهاز العسكري ولا لأي فرد فيه أي وجود في السلطان من حيث كونه عسكرياً. لأن السلطان وإن كان يحفظ بالجهاز العسكري ولكنه لا وجود للعسكرية فيه. فالسلطان ليس قوة مادية ملموسة، وليس مستمداً من القوة المادية، وإنما هو تنفيذ التنظيم للعلاقات في المجتمع. وهو مستمد من الأمة أو الشعب لأنه يكمن حقيقة فيه، أو في الفئة الأقوى منه. ولا علاقة للعسكرية ولا للجهاز العسكري فيه. نعم إن

التنفيذ إنما يقوم به العسكريون، ويستحيل أن يوجد دون قوة مادية أي دون العسكريين. ولكن دورهم فيه هو دور الأداة ليس غير. ولا يجوز أن يتجاوز دورهم في التنفيذ دور البندقية في يد الجندي يطلق منها النار على العدو ولكنه لا إرادة لها في الإطلاق ولا رأي لها فيه. ومن الخطر على الحكم أن يكون للعسكريين في السلطان أي الحكم أي وجود ولا بحال من الأحوال. فإن أي دور يوجد لهم فيه مهما قل يجعله حكماً بوليسياً كحكم الشرطي للسجين، لا سلطاناً ينفذ تنظيم العلاقات.

إن أي دور يوجد للعسكريين في السلطان مهما قل يكون خطراً على الحكم وعلى الحاكم وعلى كيان البلاد. وذلك أن الحكم فيه تحري الحق، وفيه التقيد بالشرع، وفيه تحقيق العدل. وهو لا يعطي أي اعتبار للقوة المادية حين الحكم، لا عند الحاكم ولا عند المحكومين. وقوته تكمن في الإحساس بشؤون الناس ورعايتها، لا بما لديه من أدوات تنفيذ. فإذا وجدت القوة المادية فيه أفسدته من حيث هو حكم وحولته إلى مجرد سيطرة وتحكم، وانعدمت فيه حينئذ حقيقة الحكم والسلطان. ولذلك لا يصح أن يكون للعسكريين ولا للجهاز العسكري أي وجود فيه، بل يجب أن يظلوا بيد الحاكم أداة لا إرادة لها في الحكم و لا رأي لها فيه مطلقاً، بل مجرد أداة صماء خالية من كل ما يمت له بصلة من إرادة ورأي وغير ذلك. هذا من حيث خطرها على نفس الحكم. أما من حيث خطرها على الحاكم فإن الجهاز العسكري أو العسكريين بشر وفيهم غريزة البقاء ومن أهم مظاهرها السيادة. فإذا ترك لهم أن يكون لهم وجود في الحكم، ورأوا أنفسهم أنهم قادرون على هدم الحاكم، وأنهم هم الذين يحفظونه ويحفظون سلطانه توهموا أنهم مصدر السلطان، وأن منهم يستمد الحاكم سلطانه، فتتحرك فيهم أحاسيس السيادة ويثبون عليه- والقوة المادية بأيديهم-

فيغتصبون الحكم منه. و لهذا كان من الخطر الفادح على الحاكم أن يجعل للجهاز العسكري أو للعسكريين أي وجود في السلطان. وقد حصل ذلك في الدولة الإسلامية في عصر العباسيين وفي عصر العثمانيين، فإن بعض الخلفاء ضعفوا أمام العسكريين فما كان منهم إلا أن قلبوهم أو جعلوهم أداة في أيديهم. وكان من جرّاء ذلك الانحدار الذي حصل في الحكم في الدولة الإسلامية أيام هؤلاء الخلفاء.

أما خطر وجود أي دور للعسكريين في الحكم على كيان الأمة وكيان الدولة فإن الدولة الإسلامية من طبيعة الفكرة التي تحملها تكون محاطة بالأعداء. والحكم الشرعي الذي يجب أن تتقيد به الدولة والأمة، أن العالم كله دار اسلام ودار حرب. فالبلاد التي تحكم بالإسلام وتظللها الراية الإسلامية هي دار إسلام، وما عداها من جميع بقاع العالم دار كفر أي دار حرب. ولذلك تكون الدولة الإسلامية في جميع العصور محاطة بأعداء يتربصون بها الدوائر. فإذا ترك للعسكريين وجود في الحكم مهما قل دورهم فيه فإن اغراءهم من الأعداء أسهل من اغراء السياسيين. لأن الأصل في عملهم أنه عمل عسكري مادي فيصعب عليهم ادراك المناورات البعيدة والتفريعات السياسية الخفية. ولذلك قد يغرون بأخذ الحكم أو بتغيير الحكام مقابل مكاسب للبلاد حسب فهمهم، أو مكاسب شخصية لهم، وهنا يقع الخطر لا على أشخاص الحكام ولا على نفس الحكم بل على كيان الأمة وكيان الدولة. لأن كيان الأمة هو مجموعة الناس مع مجموعة من المفاهيم والمقاييس والقناعات. وكيان الدولة هو مجموعة من الناس لهم صلاحية الحكم مع مجموعة من المقاييس والمفاهيم والقناعات. فإذا أخذ الحكم العسكريون بإغراء خارجي تسربت إليهم أي إلى العسكريين مفاهيم ومقاييس وقناعات غير التي في الدولة. وبذلك يتسرب الخلل إلى كيان الدولة ثم إلى كيان الأمة بل ربما يتسرب فوق ذلك نفوذ الدول الكافرة وهنا

يحصل الاضمحلال والزوال. ومن هنا كان السماح بأي وجود للجهاز العسكري أو للعسكريين في السلطان أي الحكم خطراً فظيعاً.

ولقد عانت الأمة الإسلامية من خطر وجود دور للعسكريين في السلطان ما عانت من تسرب الخلل إلى كيان الدولة والأمة، ثم إلى زوال كيان الدولة الإسلامية وكيان الأمة الإسلامية من الوجود. ففي أواخر العثمانيين صارت سفارات الدول الكافرة في استانبول تؤثر على العسكريين حتى أخذت تتسرب إلى جهاز الدولة مفاهيم ومقاييس وقناعات غير الإسلامية. ودور مدحت باشا والضباط الذين معه في ايجاد هذه المفاهيم والمقاييس والقناعات من أبرز الأدوار ولاسيما في الانقلاب الذي جاء بعبد الحميد خليفة، والانقلاب الذي أطاح بعبد الحميد عن الخلافة وجاء بمحمد رشاد خليفة. وقبل ذلك كان دور محمد علي الكبير في مصر في جعله نفسه عميلاً لفرنسا لضرب الخلافة الإسلامية في استانبول. ثم كان دور مصطفى كمال عقب هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى في تآمره مع انجلترا في القضاء على الخلافة مقابل انسحاب الحلفاء من استانبول ومساعدته في مؤتمر الصلح. فهذه الأدوار التي قام بها العسكريون قد زعزعت كيان الدولة الإسلامية ثم أزالته وأزالت كيان الأمة الإسلامية من الوجود. ولهذا لا يجوز أن يسمح للجهاز العسكري أو للعسكريين أي وجود في السلطان.

الشهيد

الشهيد ثلاثة أقسام: شهيد في الآخرة دون أحكام الدنيا، وشهيد في الدنيا فحسب، وشهيد في الدنيا والآخرة. أما شهيد الأخرة وحدها دون أحكام الدنيا فهم المذكورون في الأحاديث وهم في بعض الروايات سبعة وفي بعضها ثمانية وفي بعضها

تسعة وفي بعضها أحد عشر. والصحيح كما ورد في مسلم أنهم خمسة وهم: المطعون وهو الذي يموت في الطاعون أي الوباء المعروف. و المبطون وهو صاحب الإسهال. والغرق وهو الذي يموت بسبب الماء. و صاحب الهدم أي البناء المهدوم. ومن يموت في سبيل إعلاء كلمة الله في غير المعركة. روى مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله، ﷺ، قال: (بينما رجل يمشي بطريق وجد غصن شوك على الطريق فأخره فشكر الله له وقال: الشهداء خمسة المطعون والمبطون والغريق وصاحب الهدم والشهيد في سبيل الله عز وجل). وروى مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله،ﷺ: (ما تعدون الشهيد فيكم؟ قالوا يا رسول الله من قتل في سبيل الله فهو شهيد، قال إن شهداء أمتي إذاً لقليل، قالوا فمن هم يا رسول الله؟ قال: من قتل في سبيل الله فهو شهيد. ومن مات في سبيل الله فهو شهيد)، ومن مات في الطاعون فهو شهيد، ومن مات في البطن فهو شهيد، قال ابن مقسم أشهد على أبيك في هذا الحديث أنه قال والغريق شهيد)". والمراد بشهادة هؤلاء كلهم أنهم يكون لهم في الآخرة ثواب الشهداء. وأما في الدنيا فيغسلون ويصلى عليهم. وإذا قيلت كلمة شهيد في معرض الثواب والحديث عنه فيصح إطلاقها على هؤلاء. أما إذا أطلقت كلمة شهيد في الكلام إطلاقاً دون أن تكون معها أية قرينة فلا تنصرف إلى هؤلاء بل تنصرف إلى الذي يقتل في سبيل الله ليس غير.

وأما شهيد الدنيا دون الآخرة فهو الذي يأخذ أحكام الشهيد في الدنيا من حيث أنه لا يغسل ولا يصلى عليه بل يدفن في ثيابه، ولكنه لا يأخذ في الآخرة ثواب الشهداء الذين قاتلوا لتكون كلمة الله هي العليا. وهذا هو الذي يقاتل في غير سبيل الله بأن قاتل للسمعة أو من أجل الغنيمة فقط أو قاتل مدبراً. وذلك لأن الأحاديث خصصت الثواب للشهيد بالشهيد الذي يقاتل في سبيل الله والذي يقاتل مقبلاً غير

مدبر. عن أبي موسى الأشعري أن رجلاً أتى النبي، ﷺ، فقال يا رسول الله: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل ليذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ فقال رسول الله، ﷺ،: (من قاتل لتكون كلمة الله أعلى فهو في سبيل الله). وروى مسلم عن أبي موسى قال: سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية، ويقاتل رياء، أي ذلك في سبيل الله؟ فقال رسول الله، ﷺ،: (من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله). وقد اشترط الرسول غفران الذنوب للشهيد أن يقاتل مقبلاً غير مدبر. عن عبد الله بن أبي قتادة عن قتادة أنه سمعه يحدث عن رسول الله، ﷺ، أنه قام فيهم فذكر لهم أن الجهاد في سبيل الله والإيمان بالله أفضل الأعمال فقام رجل فقال يا رسول الله أرأيت إن قتلت في سبيل الله تكفّر عني خطاياي؟ فقال له رسول الله، ﷺ،: نعم إن قُتلتَ في سبيل الله وأنت صابرٌ محتسب مُقبلٌ غيرُ مُدبر ثم قال رسول الله ﷺ: كيف قلت؟ قال: أرأيت إن قتلت في سبيل الله أتكفر عني خطاياي؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم وأنت صابر محتسب مقبل غير مدبر إلا الدَيْن فإن جبريل عليه السلام قال لي ذلك). ومفهوم هذا أنه إن قاتل مدبراً لا تكفر عنه ذنوبه وليس له ثواب الشهيد. على أن الذي يقاتل لأجل السمعة قد بيَّن الرسول، ﷺ، أنه يعذب وسمّاه شهيداً. روى مسلم عن سليمان بن يسار قال: تفرق الناس عن أبي هريرة فقال له نائل أهل الشام: (اسم رجل من العرب) أيها الشيخ حدثنا حديثاً سمعته من رسول الله، ﷺ، قال نعم سمعت رسول الله، ﷺ، يقول: إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتي به فعرفه نعمه فعرفها قال: فما عملت فيها قال: قاتلت فيك حتى استشهدت، قال: كذبت ولكنك قاتلت لأن يقال جريء فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار) إلى آخر

الحديث. فهذا يدل على أن من قاتل للسمعة ولو أخذ أحكام الشهيد في الدنيا ولكنه يوم القيامة لا يكون له ثواب الشهيد، بل يعذب.

أما شهيد الدنيا والآخرة فهو من قاتل الكفار لإعلاء كلمة الله وقتل في معركة بين المسلمين والكفار، سواء أكان القتال ببلاد الحرب أو ببلاد الإسلام. قال تعالى ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾. وهذا الشهيد هو الذي جاءت في حقه أحكام شرعية. وهو مختص بمن قتل في حرب مع الكفار، وكذلك من جرح في المعركة ثم مات من جرحه الذي جرحه في المعركة يعتبر كمن قتل في المعركة. أما من عدا ذلك فلا يعتبر شهيداً. وعليه فلا يعتبر شهيداً من قتل في حرب مع البغاة ولا من جرح في المعركة ثم شفي من جرحه ثم مات منه، فالشهيد الذي له أحكام خاصة والذي أخبر عنه الله تعالى أنه حي، مختص بمن قتل في معركة مع الكفار لإعلاء كلمة الله، ومن جرح في المعركة ومات من جرحه هذا.

وحكم الشهيد المذكور أنه لا يغسل ولا يكفن بل يدفن في دمه وثيابه. لأن الشهيد يبعث يوم القيامة ورائحة دمه كالمسك الأزفر. أما عدم غسل الشهيد فلما روي عن جابر قال: (كان رسول الله، ﷺ، يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في الثوب الواحد ثم يقول أيهم أكثر أخذاً للقرآن؟ فإذا أشير إليه إلى أحدهما قدمه في اللحد وأمر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلوا ولم يصل عليهم). ولأحمد أن النبي، ﷺ، قال في قتلى أحد: (لا تغسلوهم فإن كل جرح أو كل دم يفوح مسكاً يوم القيامة، ولم يصل عليهم). وروي أن النبي، ﷺ، قال في شهداء أحد: (زملوهم بدمائهم ولا تغسلوهم فإنه ما من جرح يجرح في سبيل الله إلا وهو يأتي يوم القيامة وأوداجه تشخب دماً اللون لون الدم والريح ريح المسك). وعن أنس (أن النبي ﷺ لم يصل على قتلى أحد

ولم يغسلهم). وكما لم يغسل شهداء أحد لم يغسل شهداء بدر، وكذلك لم يغسل شهداء الخندق وخيبر، فظهر أن الشهيد لا يغسل. وكذلك لا يكفن الشهيد كما يكفن الميت، وإنما يكفن بثيابه التي هي عليه لقول رسول الله، ﷺ، في شهداء أحد (زملوهم بدمائهم وكلومهم). وقوله (ادفنوهم بثيابهم). ولما روي عن ابن عباس (أن رسول الله، ﷺ، أمر بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا في ثيابهم بدمائهم). أما الصلاة على الشهيد فجائز أن يصلى عليه وجائز أن لا يصلى عليه. أما جواز أن يصلى على الشهيد فلأنه وردت روايات أن الرسول، ﷺ، صلى على قتلى أحد بعد دفنهم، وصلى على حمزة، وصلى على رجل قتل في المعركة. ففي البخاري عن عقبة ابن عامر (أنه، ﷺ، صلى على قتلى أحد بعد ثمان سنين صلاته على ميت كالمودع للأحياء والأموات). وعن أبي داود عن مالك الغفاري (أنه، ﷺ، صلى على قتلى أحد عشرة عشرة في كل عشرة حمزة حتى صلى عليه سبعين صلاة). وروى أبو داود عن أبي سلام عن رجل من أصحاب النبي، ﷺ، قال: (أغرنا على حي من جهينة فطلب رجل من المسلمين رجلاً منهم فضربه فأخطأه وأصاب نفسه، فقال رسول الله، ﷺ،: أخوكم يا معشر المسلمين، فابتدره الناس فوجدوه قد مات فلفه رسول الله، ﷺ، بثيابه ودمائه وصلى عليه ودفنه. فقالوا يا رسول الله أشهيد هو؟ قال نعم، وأنا له شهيد). فهذه الأحاديث الثلاثة أحاديث ثابتة، وهي صريحة الدلالة بأن الشهيد يصلى عليه. وأما جواز أن لا يصلى على الشهيد فلأنه وردت روايات أخرى أن الرسول، ﷺ، لم يصل على الشهيد. فقد روى أبو داود والترمذي عن أنس (أن النبي، ﷺ، لم يصل على قتلى أحد ولم يغسلهم). وروى أحمد عن أنس (أن شهداء أحد لم يغسلوا ودفنوا بدمائهم ولم يصل عليهم). وروى البخاري عن جابر بن عبد

الله رضي الله عنهما قال: (كان النبي، ﷺ، يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد ثم يقول أيهم أكثر أخذاً للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد وقال: أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة، وأمر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلوا ولم يصل عليهم). فهذه الأحاديث ثابتة وهي صريحة الدلالة على أن الشهيد لا يصلى عليه. وقد أجاب الشافعي عن حديث ابن عباس وما ورد في معناه من الصلاة على قتلى أحد قبل دفنهم "بأن الأخبار جاءت كأنها عيان من وجوه متواترة أن النبي، ﷺ، لم يصل على قتلى أحد". فهذه الأحاديث كلها ثابتة سواء التي وردت أن النبي، ﷺ، صلى على الشهيد أو التي روت أنه لم يصل عليه. ولا سبيل لرد أي منها لثبوته ولأنه مما يحتج به رواية ودراية. ولا سبيل لترجيح أحدهما على الآخر لأنه يبعد غفلة الصحابة عن إيقاع الصلاة على أولئك الشهداء، كما يبعد أيضاً غفلتهم عن الترك الواقع على خلاف ما كان ثابتاً عنه، ﷺ، من الصلاة على الأموات. فكيف يرجح أحدها عن الآخر؟ ولا يقال إنّ المراد بالصلاة في الأحاديث التي تثبت الصلاة على الشهود هو الدعاء فيكون صلى بمعنى دعا. لا يقال ذلك لأن الحقائق الشرعية مقدمة على اللغوية ما لم ترد قرينة. وهنا لم ترد قرينة فيتحتم أن يكون المراد بالصلاة الصلاة الشرعية على الميت. ولا يقال إن أحاديث الصلاة على الميت تنسخ أحاديث عدم الصلاة عليه لأن أحدها وهو الصلاة على قتلى أحد بعد ثمان سنين ثبت أنه متأخر عن جميع الأحاديث لأنه ورد في رواية ابن حبان (ثم دخل بيته ولم يخرج حتى قبضه الله). لا يقال ذلك لأن تأخر الحديث وحده لا يكفي للدلالة على النسخ بل لا بد من قرينة أخرى يفهم منها النسخ، وهنا لا توجد قرينة فلا نسخ فيه. فتبقى الروايات كلها معتبرة وتحمل على أن عدم الصلاة على الشهيد جائز، ولم يرو أن الرسول، ﷺ،

صلى على قتلى بدر ولا على قتلى الخندق ولا على قتلى خيبر. كما تحمل على أنه إذا صلى على الشهداء فلا شيء في ذلك، ولا يمنع الناس من الصلاة عليهم. وإنما سمي الشهيد شهيداً لأنه مشهود له بالجنة بنص القرآن قال الله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ﴾. وروى مسلم عن جابر قال: (قال رجل أين أنا يا رسول الله إن قتلت؟ قال في الجنة فألقى تمرات كن في يده ثم قاتل حتى قتل). وفي حديث سويد قال رجل للنبي، ﷺ، يوم أحد وعن أنس بن مالك أن رسول الله، ﷺ، انطلق وأصحابه حتى سبقوا المشركين إلى بدر وجاء المشركون فقال رسول الله، ﷺ،: لا يقدمن أحد منكم إلى شيء حتى أكون أنا دونه فدنا المشركون فقال رسول الله، ﷺ،: (قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض. قال يقول عمير ابن الحمام الأنصاري يا رسول الله جنة عرضها السموات والأرض؟ قال نعم. قال: بخ بخ. فقال رسول الله، ﷺ، ما يحملك على قولك بخ بخ. قال لا والله يا رسول الله إلا رجاءه أن أكون من أهلها. قال فإنك من أهلها. فأخرج تمرات من قرنه فجعل يأكل منهن ثم قال لئن أنا حييت حتى آكل تمراتي هذه إنها لحياة طويلة فرمى بما كان معه من التمر ثم قاتلهم حتى قتل). فالله تعالى ورسول الله، ﷺ، قد شهد للشهيد بالجنة. وأما حياة الشهيد فهي ثابتة بنص القرآن قال تعالى ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧١﴾ ﴾. وهذه الحياة للشهداء هي حياة غيبية لا

ندركها نحن ولا نشعر بها لأنها في عالم الخلود. ونحن وإن كنا لا ندرك هذه الحياة للشهداء ولم نشعر بها ولكننا نؤمن بوجودها ولا ندرك حقيقتها. وإيماننا بوجودها أمر حتمي لأنها ثابتة بنص القرآن القطعي قال تعالى ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴾. وحياة الشهداء من المغيبات التي يجب الإيمان بها. أما فضل الشهداء فهو فضل عظيم لا يعدله فضل وقد بيَّنه، ﷺ، في عدة أحاديث. روى البخاري عن قتادة قال: سمعت أنس بن مالك ﷺ عن النبي، ﷺ، قال: (ما من أحد يدخل الجنة يُحِبُ أن يرجع إلى الدنيا وله ما على الأرض من شيء إلا الشهيد يتمنى أن يرجع إلى الدنيا فيقتل عشر مرات لما يرى من الكرامة). وفي البخاري (وقال المغيرة بن شعبة أخبرنا نبينا، ﷺ، عن رسالة ربنا من قتل منا صار إلى الجنة). وقال عمر للنبي، ﷺ، (أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار قال بلى). وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله، ﷺ، قال: (يغفر للشهيد كل ذنب إلا الدَيْن). وروى مسلم (أن النبي، ﷺ، قال (القتل في سبيل الله يكفر كل شيء إلا الدَيْن). وروى البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن النبي، ﷺ، قال (تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه من بيته إلا جهاد في سبيله وتصديق كلمته بأن يدخله الجنة أو يرجعه إلى مسكنه الذي خرج مع ما نال من أجر وغنيمة. والذي نفس محمد بيده ما من كَلْمٍ يُكْلَمُ في سبيل الله إلا جاء يوم القيامة كهيئته حين كُلِمْ لونه لون الدم وريحه ريح المسك. والذي نفس محمد بيده لولا أن رجالاً من المؤمنين لا تطيب نفوسهم أن يتخلفوا عني ولا أجد ما أحملهم عليه ما تخلفت عن سرية تغدو في سبيل الله. والذي نفس محمد بيده لوددت أن أُقْتَلُ في سبيل الله ثم أَحْيَا ثم أُقْتَلُ ثم أَحْيا ثم أُقْتَلُ ثم أَحْيا ثم أُقْتَلُ).

الرباط

من توابع الجهاد الرباط، وهو الإقامة في الثغر مقوياً للمسلمين. والثغر كل مكان على حدود العدو يخيف أهله العدو ويخيفهم. وبعبارة أخرى هو المكان الذي ليس وراءه إسلام. والمراد من الرباط هو المقام في الثغور لإعزاز الدين ودفع شر الكفار عن المسلمين. والإقامة في أي مكان يُتَوقع هجوم العدو فيه بقصد دفعه يعتبر رباطاً، لأن أصل الرباط من رباط الخيل الوارد في قوله تعالى ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ لأن هؤلاء يربطون خيولهم وهؤلاء يربطون خيولهم كل يعد لصاحبه، فسمي المقام بالثغر، أي السكنى فيه رباطاً، وإن لم يكن فيه خيل. وعلى هذا فمن أقام بالثغور بنيّة دفع العدو يعتبر مرابطاً سواء أكان المكان وطنه أي مسكنه الذي يسكنه عادة أم لم يكن، لأن العبرة ليس بكون المكان وطنه أم لا، بل بنيّة دفع العدو وإخافته. وفضل الرباط عظيم وأجره كبير لأن الرباط دفع على المسلمين وعن حريمهم وقوة لأهل الثغر ولأهل الغزو. والرباط أصل الجهاد وفرعه، و قد وردت في فضل الرباط عدة نصوص. فقد ورد في صحيح مسلم من حديث سلمان ﷺ سمعت رسول الله، ﷺ، يقول: (رباط يوم في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامة وإن مات فيه أجرى عليه عمله الذي كان يعمل وأجري عليه رزقه وأمن الفتان وبعث يوم القيامة شهيداً). وروى الطبراني بسند ثقات في حديث مرفوع (من مات مرابطاً أمن الفزع الأكبر) وعن أبي أمامه عنه علية الصلاة والسلام قال: (إن صلاة المرابط تعدل خمسمائة صلاة ونفقته الدينار والدرهم منه أفضل من سبعمائة دينار نفقة غيره). وعن فضالة

بن عبيد أن رسول الله،ﷺ، قال: (كل ميت يختم على عمله إلا المرابط في سبيل الله فإنه ينمو له عمله إلى يوم القيامة).

والرباط يقل ويكثر، فكل مدة أقامها بنيَّة الرباط فهو رباط قل أو أكثر، ولهذا قال النبي، ﷺ، (رباط يوم) (رباط ليلة). والأفضل أن يرحل المسلم إلى الثغور ليسكنها حتى يكون مرابطاً. ومن ثم اختار كثير من السلف سكنى الثغور ليكونوا مرابطين. ويعتبر أهل الثغر وحدهم مرابطين إذا كانت نيتهم من السكنى دفع العدو وإخافته وإذا كانت تحصل بهم وحدهم كفاية الدفع، وإذا كانت لا تحصل إلا بالثغر الذي وراءه أيضاً فهما في رباط. ويعتبر سكنى المسلمين في بلادهم التي يحصل بها دفع العدو وإخافته رباطاً ويكونون مرابطين.

ومثل المرابطة في سبيل الله الحرس في سبيل الله، فإن فيها فضلاً كبيراً عن ابن عباس سمعت رسول الله، ﷺ، يقول: (عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس في سبيل الله). وعن عثمان ﷺ قال: سمعت رسول الله، ﷺ، يقول (حرس ليلة في سبيل الله أفضل من ألف ليلة قيام ليلها وصيام نهارها).

الجيش الإسلامي

الجهاد فرض على المسلمين لا فرق بين التقي والفاسق، ولا بين الصادق الإيمان والمنافق. وحين جاءت آيات القتال جاءت عامة. والنصوص إذا جاءت عامة تبقى عامة ما لم يرد دليل خاص يخصصها. ولم يرد أي دليل يخصص الجهاد بأحد من المسلمين دون أحد، فبقيت النصوص عامة. وعلى ذلك فإنه يجوز أن يجند في الجيش الإسلامي المنافقون والفساق ومن يقاتلون حمية. أما جواز وجود هؤلاء مع المؤمنين

الصادقين في قتال الأعداء وفي الجيش الإسلامي فلعموم آيات الجهاد، ولأن الرسول، ﷺ، استعان برأس المنافقين عبد الله بن أبيّ في القتال وحضر معه بعض الغزوات وحضر معه الاستشارات الحربية في يوم أحد قبل المعركة. وعاتب الله الرسول حين أذن للمنافقين بالتخلف عن القتال في تبوك، فقال تعالى ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾. وأما الفساق فلعموم الآيات، ولما روي عن سعيد بن المسيب أن أبا هريرة قال: (أمر رسول الله بلالاً فنادى في الناس أن لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة وأن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر)، ولأن الجهاد فرض من الفروض التي ينفذها الخليفة فإذا لم تنفذ على الفاسق وهو مسلم من المسلمين كان ذلك ترك لتنفيذ حكم من أحكام الله وهو حرام لا يجوز. ولهذا وجب أن ينفذ الجهاد على الفساق، كما ينفذ على الاتقياء سواء بسواء.

الاستعانة بالكفار في القتال

يجوز أن يستعان بالكفار بوصفهم أفراداً وبشرط أن يكونوا تحت الراية الإسلامية، بغض النظر عن كونهم ذميين أو غير ذميين، سواء أكانوا من رعايا الدولة الإسلامية أم لم يكونوا. أما الاستعانة بهم كطائفة لها كيان مستقل عن الدولة الإسلامية فلا يجوز مطلقاً، فيحرم أن يستعان بهم بوصفهم دولة مستقلة، والدليل على جواز الاستعانة بالكفار في القتال أفراداً (أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله، ﷺ، يوم أحد وهو مشرك فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين حتى قال، ﷺ، (إن الله ليأزر هذا الدين بالرجل الفاجر). وأن قبيلة خزاعة خرجت

مع النبي، ﷺ، عام الفتح لمحاربة قريش وكانت خزاعة حينئذ لا تزال مشركة حتى قال لها رسول الله، ﷺ،: (يا معشر خزاعة ارفعوا أيديكم عن القتل فقد كثر القتل أن يقع لقد قتلتم قتلاً لأدينه). فهذه الأحاديث كلها صحيحة تدل دلالة صريحة على جواز الاستعانة بالكفار أفراداً، أي على جواز أن يكون الكافر في جيش المسلمين يقاتل العدو مع المسلمين. إلا أنه لا يجبر على أن يكون الكافر في الجيش، ولا يجبر على القتال، لأن الجهاد ليس فرضاً عليه، ولا يعطى من الغنيمة ولكن يرضخ له، أي يعطى له قدر من المال. فإذا طلب الكافر أن يحارب مع المسلمين أي أن يكون في جيش المسلمين يجوز ذلك في كل ناحية من نواحي الخدمة في الجيش حتى في استخبارات الجيش وجاسوسيته. أما ما ورد عن عائشة قالت: خرج النبي، ﷺ، قبل بدر فلما كان بحرّة الوبرة أدركه رجل قد كان تذكر منه جرأة ونجدة ففرح به أصحاب الرسول، ﷺ، حين رأوه فلما أدركه قال: جئت لاتبعك فأصيب معك فقال له رسول الله،ﷺ،: تؤمن بالله ورسوله قال: لا، قال: فارجع فلن أستعين بمشرك، قالت ثم مضى حتى إذا كان بالشجرة أدركه الرجل فقال له كما قال أول مرة، فقال له النبي، ﷺ، كما قال أول مرة، فقال: لا، قال: فارجع فلن أستعين بمشرك، قال: فرجع فأدركه بالبيداء، قال له كما قال أول مرة تؤمن بالله ورسوله؟ قال: نعم. فقال له: فانطلق). فإن هذا الحديث لا يتعارض مع الثابت أنه، ﷺ، استعان بمشركين، وذلك لأن هذه الرجل اشترط أن يحارب ويأخذ الغنيمة فإنه قال: (جئت لاتبعك فأصيب معك) والغنيمة لا تعطى إلا للمسلمين، فيحمل رفض النبي الاستعانة به على ذلك كما يحمل على أن الاستعانة بالكفار أفراداً موكولة لأمر الخليفة إن شاء

استعان وإن شاء رفض. وأما ما ورد عن خُبيب بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده قال: (أتيت النبي، ﷺ، وهو يريد غزواً أنا ورجل من قومي ولم نسلم فقلنا إنّا نستحيي أن يشهد قومنا مشهداً لا نشهده معهم، فقال: أسلمتما؟ فقلنا: لا، فقال: إنا لا نستعين بالمشركين على المشركين، فأسلمنا وشهدنا معه). فإن هذا الحديث يحمل على أن الاستعانة بالكفار موكولة لرأي الخليفة إن شاء استعان وإن شاء رفض، والرسول استعان بأحد واستعان في فتح مكة، ورفض الاستعانة في بدر، ورفض الاستعانة بِخُبيْب والرجل الذي معه حتى أسلما. فكون الرسول ثبت عنه أنه استعان بأفراد من الكفار وهم على كفرهم، وثبت عنه أنه رفض الاستعانة بأفراد حتى أسلموا، دليل على الاستعانة بأفراد من الكفار في القتال جائزة وأنها موكولة لرأي الخليفة، إن شاء قبل الاستعانة وإن شاء رفضها. وقد ذكر البيهقي عن نص الشافعي: أن النبي، ﷺ، تفرس الرغبة في الذين ردهم فردهم رجاء إسلامهم فصدق الله ظنه.

أما الدليل على أنه لا يجوز أن يستعان بالكفار في القتال بوصفهم دولة مستقلة، فلما رواه أحمد والنسائي عن أنس قال: قال رسول الله، ﷺ، (لا تستضيئوا بنار المشركين)، ونار القوم كناية عن كيانهم في الحرب كقبيلة مستقلة أو كدولة. وقال البيهقي: والصحيح ما أخبرنا الحافظ أبو عبد الله فساق بسنده إلى أبي حميد الساعدي قال: خرج رسول الله ﷺ حتى إذا خلف ثنية الوداع إذا كتيبة قال: من هؤلاء؟ قالوا بنو قينقاع رهط عبد الله بن سلام قال: أو تسلموا؟ قالوا لا. فأمرهم أن يرجعوا وقال: إنّا لا نستعين بالمشركين فأسلموا) فإن الرسول، ﷺ، رد رهط عبد الله بن سلام من بني قينقاع لأنهم جاءوا طائفة مجتمعة في كتيبة كافرة، وجاءوا تحت رايتهم باعتبارهم من بني قينقاع التي بينها وبين الرسول معاهدات، وكانت كدولة. ومن

أجل ذلك رفضهم. فَرَفضُهُمْ كان لكونهم جاءوا تحت رايتهم وفي دولتهم بدليل قبوله، ﷺ، الاستعانة باليهود في خيبر حين جاءوا أفراداً. وحديث أبي حميد هذا يتضمن علة شرعية إذا وجدت وجد الحكم وإذا عدمت عدم الحكم. والعلة في الحديث ظاهرة في نص الحديث فإنه يقول: (إذا كتيبة قال من هؤلاء قالوا بنو قينقاع رهط عبد الله بن سلام) فإن معنى كونهم كتيبة أي جيش مستقل له راية مستقلة، لأن لكل كتيبة راية. فصار كونهم كتيبة كافرة لها راية مستقلة ومن بني قينقاع اليهود الذين هم بمقام دولة بينهم وبين الرسول معاهدات هو علة ردهم، لا كونهم كفاراً فقط، بدليل أنه أمرهم أن يرجعوا بناء على ذلك وعلى رفضهم الإسلام، لا على رفضهم الإسلام فقط. ويؤيد هذا حديث أنس (لا تستضيئوا بنار المشركين) فإنه مسلط على الكيان كما يؤيده قبول الرسول الاستعانة بقزمان في نفس موقعة أحد مع أنه مشرك، فإن معنى ذلك هو رفض الاستعانة بالكافر بوصفة كياناً، وقبول الاستعانة به بوصفة فرداً. وعلى هذا تكون الاستعانة بالكفار كطائفة كافرة أو قبيلة كافرة أو دولة كافرة وتحت رايتهم وكجزء من دولتهم لا تجوز ولا بوجه من الوجوه. وأما كون خزاعة خرجت مع النبي،ﷺ، على قريش عام الفتح وهي قبيلة مستقلة، فإنه لا يدل على جواز الاستعانة بطائفة لها كيان مستقل، وذلك أن خزاعة في عام الحديبية كانت حاضرة حين كتبت معاهدة الصلح بين قريش وبين المسلمين، فحين ورد في المعاهدة نص (وأنه مَنْ أَحَبَّ أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه). وبناء على هذا النص تواثبت خزاعة فقالوا: نحن في عقد محمد وعهده، وتواثبت بنو بكر فقالوا: نحن في عقد قريش وعهدهم. فصارت خزاعة مع المسلمين في هذه المعاهدة التي بين قريش والمسلمين وأدخلها الرسول في حمايته كجماعة من دولته بحسب المعاهدة. ولذلك تكون حاربت

كقبيلة تحت راية المسلمين وكجزء من الدولة الإسلامية لا كطائفة مستقلة فيكونون كالأفراد لا كالكيان. وأما ما يتوهم من أن خزاعة كان بينها وبين الرسول حلف أو معاهدة فغير صحيح. فإن المعاهدة كانت بين الرسول وبين قريش لا بين الرسول وبين خزاعة. وبناءً على هذه المعاهدة دخلت قبيلة بني بكر مع قريش كجزء منها. ودخلت قبيلة خزاعة مع المسلمين كجزء من كيانهم. وعليه لا يكون حرب خزاعة مع الرسول حرب طائفة كافرة مع المسلمين، بل حرب أفراد كفار في قبيلة كافرة مع المسلمين تحت راية المسلمين وهذا جائز لا شيء فيه. وأما ما رواه أحمد وأبو داود عن ذي مخمر قال: سمعت رسول الله، ﷺ، يقول: (ستصالحون الروم صلحاً تغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم). فإنه يحمل قوله (تغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم). على أفراد الروم لا على دولتهم، وذلك لأنه قال (ستصالحون الروم صلحاً تغزون). والصلح بين المسلمين والكفار إنما يكون عند قبولهم الجزية ودخولهم تحت حكم المسلمين لأن الإسلام قد أمر المسلمين أن يخيروا الكفار الذين يحاربونهم بين ثلاث: الإسلام أو الجزية أو الحرب، فإذا حصل الصلح وهم كفار لا يكون إلا في حالة دفع الجزية ودخولهم تحت الراية الإسلامية. فقوله ستصالحونهم قرينة على أنهم تحت راية المسلمين فهم حينئذ أفراد، ويؤيد هذا واقع ما حصل مع الروم. فإن المسلمين حاربوهم وهزموهم واحتلوا بلادهم، وقد حارب الروم مع المسلمين أفراداً ولم يقع قط أن حارب الروم بوصفهم دولة مع الدولة الإسلامية عدواً من ورائهم، ولم يحصل ذلك في يوم من الأيام، مما يؤكد أن المراد بالحديث الروم أفراداً لا كدولة ويوجب حمله على هذا. وبذلك يتبين أنه لا يوجد دليل يدل على جواز الاستعانة بالمشركين كدولة، بل الأدلة صريحة في عدم جواز ذلك مطلقاً.

هذا كله بالنسبة للاستعانة بالكافر أن يقاتل بنفسه مع المسلمين. أما الاستعانة بالكافر بأخذ السلاح منه، فإنه يجوز سواء أكان السلاح من فرد أو من دولة، على أن يكون ذلك إعارة مضمونة. لما روي أنه لما أجمع رسول الله، ﷺ، السير إلى هوازن ليلقاهم ذكر له أن عند صفوان بن أمية أدراعاً وسلاحاً، فأرسل إليه وهو يومئذ مشرك فقال: (يا أبا أميّة أعرنا سلاحك هذا نلق فيه عدونا غداً). فقال صفوان: أغصباً يا محمد؟ قال: (بل إعارة مضمونة حتى نؤديها لك). فقال: ليس بهذا بأس، فأعطاه مائة درع بما يكفيها من السلاح، فسأله رسول الله، ﷺ، أن يكفيهم حملها ففعل). فهذا واضح فيه أن الرسول استعان بكافر بأخذ السلاح منه، وهو وإن كان فرداً إلا أنه رئيس قبيلة. على أن مجرد أخذ السلاح من كافر دليل على جواز الاستعانة بالكافر بأخذ السلاح منه مطلقاً ما لم يرد دليل يخصص عدم الاستعانة به كدولة كما هي الاستعانة بالقتال. ولكنه لم يرد دليل يمنع أخذ السلاح من دولة، فيظل على إطلاقه من جواز أخذه من الكافر مطلقاً إعارة أو شراء. على أن أخذ الدولة السلاح إنما يحصل غالباً من دولة. وعليه يجوز الاستعانة بأخذ السلاح من دولة كافرة.

تجهيز

الجيش الإسلامي

يجري تجهيز الجيش الإسلامي من بيت المال. لأن مال بيت المال معد لمصالح المسلمين، ومما هو معد له تجهيز الغازين. ولهذا لا بد من تنظيم المقاتلين في جيش إسلامي واحد تحت قيادة الخليفة مهما تعددت تقسيمات الجيش ونواحي تنظيماته،

وأن يكون كله تحت لواء واحد مهما تعددت راياته. ويكون التجهيز كله للجيش من بيت المال لا من غيره، وإذا أراد أحد أن يجهز أحداً من المجاهدين مع وجود بيت المال فإنه يدفع ذلك لبيت المال ويجري التجهيز منه لكل صغيرة وكبيرة من أجل الجيش. فإن لم يكن في بيت المال مال ومست الحاجة إلى تجهيز الجيش ليذبوا على المسلمين فللخليفة أن يحكم على المسلمين بقدر ما يحتاج ذلك لأن هذا مما هو واجب على كافة المسلمين. فإذا وجد في بيت المال له مال من موارد بيت المال الدائمة كان بها، وإلا فيصبح وجوبه على الأمة، وخليفة المسلمين يحصله من الأمة ليقوم بصرفه على الجيش وتجهيزه. وما ينفق في تجهيز الجيش هو من المال الذي ينفق في سبيل الله، سواء أكان الجيش في حالة حرب أم لم يكن، لأن الجهاد ماض إلى يوم القيامة وتجهيز الجيش ماض إلى يوم القيامة بكل ما يلزم للقتال.

الألوية والرايات

لا بد أن يكون للجيش ألوية ورايات. والفرق بين اللواء والراية هو أن اللواء ما يعقد في طرق الرمح ويلوى عليه ويقال له العلم. قيل سمي لواء لأنه يلوى لكبره فلا ينشر إلا عند الحاجة. وهو علم ضخم وعلامة لمحل أمير الجيش يدور معه حيث دار. أما الراية فهي علم الجيش وتكنى "أمُّ الحرب" وتكون أكبر من اللواء، جمعها رايات، وهي- أي الراية- ما يعقد في الرمح ويترك حتى تصفقه الرياح. والراية يتولاها صاحب الحرب فيجعل في الجيش لكل أمير من أمراء الجيوش لواء وتجعل لكل جيش من الجيوش راية. وقد كانت للجيش الإسلامي في أيام الرسول، ﷺ، راياته وألويته. فعن أنس ﷺ أن النبي، ﷺ، نعى زيداً وجعفراً وابن رواحة للناس قبل أن يأتيهم خبرهم فقال (أخذ الراية زيد فأصيب ثم أخذ جعفر فأصيب ثم أخذ ابن

رواحة فأصيب). وروي أن النبي، ﷺ، ندب الناس لغزو الروم في آخر صفر ودعا أسامة فقال: (سر إلى موضع مقتل أبيك فأوطئهم الخيل فقد وليتك هذا الجيش واغز صباحاً على أهل أُبنى وَحَرّق عليهم وأسرع المسير تسبق الخير فإن ظفرك الله بهم فأقل اللبث). فبدأ برسول الله، ﷺ، وجعه في اليوم الثالث فعقد لأسامة لواء بيده فأخذه أسامة فدفعه إلى بريده، وَعَسْكَرَ بالجرف. مما يدل على أن الراية كانت تستعمل أثناء الحرب ومع قائد المعركة، وأن اللواء كان يوضع فوق معسكر الجيش علامة عليه. وعن ابن عباس قال: كانت راية النبي، ﷺ، سوداء ولواؤه أبيض. وعن جابر: أن النبي،ﷺ، دخل مكة ولواؤه أبيض. وعن الحارث ابن حسان البكري قال: قدمنا المدينة فإذا رسول الله، ﷺ، على المنبر وبلال قائم بين يديه متقلد بالسيف وإذا رايات سود، فسألت ما هذه الرايات فقالوا: عمرو بن العاص قدم من غزاة". وعن البراء ابن عازب (أنه سئل عن راية رسول الله، ﷺ، ما كانت قال: كانت سوداء مربعة من نمرة)، ومعنى من نمرة أي ثوب حبرة، أي بردة من صوف. وفي الصحيحين (أن النبي، ﷺ، قال: لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، فأعطاها علياً).

وعن يزيد بن جابر الغفري قال: (عقد رسول الله رايات للأنصار وجعلهن صفراً) وعن أنس عند النسائي (أن ابن أم مكتوم كانت معه رايات سوداء في بعض مشاهد النبي، ﷺ،). ومن ذلك كله يتبين أنه لا بد أن تكون للجيش الإسلامي ألوية ورايات. إلا أنه لا يلتزم فيها شكل معين ولا لون معين بل الأصل وجود اللواء والراية، أياً كان شكلها وأياً كان لونها، وإن كان روي عن ابن عباس عند أبي الشيخ بلفظ (كان مكتوباً على راية النبي لا إله إلا الله محمد رسول الله). إلا أن ذلك ليس

بلازم لأن للرسول رايات لم يكتب عليها ذلك. ولا بأس بأن يجعل لكل جيش راية خاصة به بالشكل أو اللون، وأن يعقد لكل أمير جيش لواء هو علم الدولة.

الأسرى

إذا أسر المسلمون من عدوهم أسرى كان أمر هؤلاء الأسرى موكولا لأمر الخليفة مباشرة، وليس لمن أسروهم أو لقائد المعركة أو أمير الجيش في ذلك أي رأي. لأنه إذا صار المحارب أسيراً فالأمر فيه لراي الخليفة، والخليفة يتبع في ذلك الحكم الشرعي في الأسرى. وحكم الأسرى الثابت بنص القرآن القطعي هو أن الخليفة مخير بين أن يمن عليهم أو يفاديهم. فحكم الأسرى هو المن أو الفداء، لقوله تعالى ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا﴾ وهذا صريح في حكم الأسرى وهو الحكم المتعين لعدة وجوه. منها أن هذا النص الصريح ورد في سورة محمد وهي أول سورة نزلت في شأن القتال، وكان نزولها بعد وصول الرسول إلى المدينة من مكة وقد سميت سورة القتال، وقد نزلت بعد سورة الحديد وقبل معركة بدر، فهي قد بينت حكم الأسرى قبل أن تحصل أي معركة ويحدث أسرى. فإذا أضيف ذلك إلى أنها الآية الوحيدة التي بينت صراحة ماذا يفعل بالأسرى، تبين أنها نص في حكم الأسرى، وأنها الأصل في ذلك، وإليها يرجع كل نص آخر في الأسرى. ومن الوجوه التي تعين هذا الحكم في الأسرى أن الآية قد ورد فيها حكم الأسرى بصيغة إما الدالة على التخيير بين شيئين لا ثالث لهما فقالت ﴿فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ وإمّا إذا وردت بين شيئين حصرت التخيير فيهما ومنعت أن يكون غيرهما أو لا يكون واحداً منهما، فتعين من حصر

التخيير في إما بين شيئين عدم جواز أن يكون غير ما خيّر القرآن فيه من حكم الأسرى. ويؤيد ذلك أن الرسول، ﷺ، مَنَّ على ثمامة بن أثال سيد أهل اليمامة، وأبي عزة الشاعر، وأبي العاص بن الربيع. وقال في أسارى بدر: (لو كان المطعم بن عدي حياً ثم سألني في هؤلاء لأطلقتهم له). وفادى أسارى بدر وكانوا ثلاثة وسبعين رجلاً، وفادى يوم بدر رجلاً برجلين. وروي عن عائشة أنها قالت: لما بعث أهل مكة في فداء أسراهم بعثت زينب في فداء أبي العاص بمال وبعثت بقلادة كانت لها عند خديجة ادخلتها على أبي العاص قالت فلما رآها رسول الله، ﷺ، رقَّ لها رقة شديدة فقال: (إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوا لها الذي لها قالوا نعم). وعن عمران بن حصين (أن رسول الله، ﷺ، فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين من بني عقيل). وعن ابن عباس قال (كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء فجعل لهم رسول الله، ﷺ، فداءهم أن يُعَلِّموا أولاد الأنصار الكتابة). فهذه الأحاديث مع الآية تدل دلالة صريحة أن حكم الأسرى هو المن أو الفداء. وحُكِيَ عن الحسن وعطاء وسعيد بن جبير كراهة قتلِ الأسرى. وقالوا لو مَنَّ عليه أو فاداه كما صنع بأسرى بدر، ولأن الله تعالى قال ﴿ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ فخير بين هذين بعد الأسر لا غير. فهذا كله صريح في أن الخليفة مخيّر في الأسرى بين أمرين اثنين ليس غير، وهما إما المن أو الفداء. وأما ما روي أن النبي قتل رجال بني قريظة فإن ذلك كان بناء على حكم المحكم في التحكيم، لا على أنهم أسرى حرب. وما روي من أنه ﷺ قتل يوم بدر النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط صبراً، وقتل أبا عزة يوم أحد، فإن ذلك لا يدل على أن هذا حكم الأسرى لأنه لم يفعله في جميع الأسرى ولم يفعله في كل معركة، وإنما فعله في بعض المعارك مع بعض الأشخاص، بخلاف المن والفداء فإنه فعله بالأسرى كلها في معركة. والذي سبب قتل هؤلاء

الأشخاص خاصة هو أن الرسول يرى فيهم بأشخاصهم الخطر المحقق للمسلمين، فهو قتل لأشخاص معينين لسبب خاص بهم، وليس قتلاً للأسرى. وقتل أشخاص معينين يعينهم الخليفة أمر جائز شرعاً. فقد روى أحمد والبخاري عن أبي هريرة قال: بعثنا رسول الله، ﷺ، في بعث فقال: (إن وجدتم فلاناً وفلاناً لرجلين فاحرقوهما بالنار، ثم قال حين أردنا الخروج. إني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً وأن النار لا يعذب بها إلا الله وحدة فإن وجدتموهما فاقتلوهما). وبذلك يتبين أن القتل ليس من أحكام الشرع في الأسير، وإنما القتل حكم الشرع في أشخاص معينين يرى الخليفة الخطر منهم فيأمر بقتلهم ولو كانوا أسرى. وأما ما روي من أن رسول الله، ﷺ، استرق بعد نزول هذه الآية فإنه كان يسترق السبي لا الأسرى أي كان يسترق النساء والأطفال الذين مع الجيش في المعركة لا الرجال المحاربين. ولو ثبت الاسترقاق للرجال المحاربين لوقع ذلك منه، ﷺ، ولم يرد في وقوعه شيء على كثرة أسرى العرب في زمانه، ﷺ. وأما ما روته بعض كتب التاريخ من أن الرسول، ﷺ، استرق بني ناجية من قريش، ذكورهم وإناثهم، وباعهم فإنه لم تروه كتب الحديث حتى ولا بعض كتب السيرة كسيرة ابن هشام فلا يحتج به. على أنه لو صح ذلك فإن الرواية تنص على لفظ (وقد استرق بني ناجية ذكورهم وإناثهم) فذكرت الذكور والإناث ولم تقل الرواية على رجالهم ونسائهم فيحمل على السبي أي الأطفال، ذكوراً وأطفالاً وإناثاً وهذا جائز. وعليه فإن الرسول لم يسترق رجلاً أسيراً، وإنما استرق السبي ذكوراً وإناثاً. والوقائع الثابتة في الأحاديث التي تعتبر حجة تؤيد ذلك. فإن المتتبع لأعمال الرسول يجد أنه لم يسترق رجلاً أسيراً مطلقاً لا من العرب و لا من غيرهم بل المروي عنه أنه استرق السبي. ففي معركة بدر لم يكن مع العدو نساء ولذلك لم يحصل سبي فيها وإنما حصل أسر فحكم الرسول عليهم بالفداء، وفي معركة

حنين خرجت هوازن تحارب الرسول وخرج معهم النساء، ولما انتصر المسلمون وَفَرَّتْ هوازن خَلَّفَت النساء وراءها فحصل السبي ووضع مع الأموال غنائم. وفي بني المصطلق خَلَّفَ العدو وراءه النساء فحصل السبي. وفي خيبر قتلوا وفتحت الحصون وأخذت النساء التي كانت مع المحاربن سبياً وترك باقي الناس كما ترك الرجال. فهذه الحوادث كلها تدل على أن الرسول كان يأسر الرجال المحاربين ويسبي النساء اللواتي مع المحاربين وكذلك الأطفال، أما غيرهم من الرجال والنساء ممن لم يكونوا في المعركة فلم يكن يقع عليهم لا أسر ولا سبي. وهذا يدل على أن الرسول لم يسترق الأسرى. وبهذا تبيَّن أن عمل الرسول، ﷺ، بالنسبة للأسرى قد جرى حسب منطوق الآية. فهو قد مَنَّ في بعض الأحيان وأخذ الفداء في بعض الأحيان، وأنه لم يسترق الأسرى ولم يقتلهم وإنما سبى النساء والأطفال، وقتل أشخاصاً مخصوصين بأعيانهم، لما لهم من خطر على المسلمين.

أما مسألة السبي التي تشتبه على الناس بالأسرى فإن الناس في ذلك العصر يعتبرون النساء اللواتي يخرجن مع المحاربين والأولاد كاعتبار الأموال في اصطلاح الحرب، لا فرق في ذلك بين العرب وغيرهم، فالاصطلاح الحربي كان يعتبر الغنائم أموالاً وسبايا. فجاء الرسول وأقر ذلك الاصطلاح فاعتبر النساء اللواتي يخرجن مع المحاربين والأولاد كأموال غنيمة من الغنائم فتسترق ويجري عليها حكم الغنائم لا حكم الأسرى. ولهذا لا يكون استرقاق السبايا استرقاقاً للأسرى بل يكون غنيمة للمسلمين من غنائم المعركة. ويبقى حكم الأسرى هو تخيير الخليفة فيهم بين المَنِّ والفداء ليس غير. وهذا الحكم باق إلى يوم القيامة. فإذا حاربت الدولة الإسلامية أعداءها تعامل الأسرى بالتخيير بين المَنِّ والفداء، وإذا أخرجوا معهم نساء للمعارك

فإنه عند انجلاء المعركة تؤخذ النساء سبايا وتسترق وتكون مثل الأموال غنيمة من الغنائم.

وهذا الحكم في الأسرى والسبي عام لجميع الناس لا فرق بين العرب وغيرهم وليس هو خاصاً بالعرب. وذلك لأن الآية والأحاديث عامة ولم يرد ما يخصصها بغير العرب أو يستثنى منها العرب فتبقى على عمومها تشمل العرب وغيرهم. وأما حديث معاذ الذي أخرجه الشافعي والبيهقي أن النبي، ﷺ، قال يوم حنين (لو كان الاسترقاق جائزاً على العرب لكان اليوم). فإنه حديث ضعيف، ففي اسناده الواقدي وهو ضعيف جداً ورواه الطبراني من طريق أخرى فيها يزيد بن عياض وهو أشد ضعفاً من الواقدي. ومثل هذا الحديث لا تقوم به حجة فلا يجوز أن يكون دليلاً شرعياً. وأما ما روي أن الرسول استرق نساء العرب وأطفالهم ولم يسترق رجالهم فإنه صحيح ولكنه لا يدل على عدم جواز استرقاق رجال العرب وجواز استرقاق غيرهم بل هو عام يشمل العرب وغيرهم. أما كون الحادثة حصلت مع العرب فإنها واقعة حال ولا مفهوم لها، أي أن الوضع الذي حصل كان مع العرب فلا يعني ذلك أنه خاص بهم ولا يكون لغيرهم. على أن القاعدة الشرعية أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالحادثة وإن حصلت مع شخص أو جماعة فإنها لا تختص بالشخص أو الجماعة بل يكون حكمها عاماً. وكذلك عدم استرقاق الرجال حصل مع العرب لأن الواقع كان أن الرسول كان يحارب العرب فلا يكون الحكم خاصّاً بهم بل يكون عاماً لجميع الناس كما لو كان يحارب قبيلة معينة كقريش مثلاً فلا يكون الحكم خاصاً بها. إلا أن هذا كله أي حكم الأسرى والسبي عام في حق جميع الناس ما عدا مشركي العرب. ويستثنى منه مشركو العرب ابتداء من بعد أربعة أشهر من يوم التاسع من ذي الحجة سنة تسع للهجرة إلى يوم القيامة، فإنه لا يقبل منهم إلا

الإسلام أو القتال ولا يؤخذ منهم أسرى ولا سبي. أما مشركو العرب قبل هذا التاريخ فيشملهم هذا الحكم وكذلك غير مشركي العرب من اليهود والنصارى فإنه يشملهم هذا الحكم منذ نزول الآية إلى يوم القيامة، إذ الاستثناء خاص بمشركي العرب من يوم تبليغ عليّ الآيات للمشركين من العرب وهو التاسع من ذي الحجة وبعدها أربعة أشهر، ولا يدخل فيه غيرهم من العرب ولا يدخل المشركون قبل هذا التاريخ. أما استثناء هؤلاء المشركين من العرب ابتداء من التاريخ المذكور فثابت بنص القرآن. قال تعالى ﴿ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾ وقال ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ وقال ﴿ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ﴾. فهذا صريح بأنه استثناء لمشركي العرب من عموم الآيات، فإن مشركي العرب بعد نزول هذه الآيات وانقضاء مهلة الأشهر الأربعة لا يقبل منهم إلا الإسلام أو الحرب. وأما ما روي من أن الرسول استرق من العرب فهو استرقاق من اليهود والنصارى واسترقاق من مشركي العرب قبل نزول هذه الآيات. أما بعدها فإنه لم يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو القتال.

السياسة الحربية

السياسة الحربية هي رعاية شؤون الحرب على وضع من شأنه أن يجعل النصر للمسلمين والخذلان لأعدائهم، وتبرز فيها الناحية العملية الآتية. وقد أجاز فيها الشرع أشياء حرمها في غيرها، وحرم فيها أشياء أجازها في غيرها. فقد أجاز فيها

الكذب مع العدو مع أنه حرام معه في غير الحرب. وحرَّم اللين مع الجيش مع أنه مندوب في غير الحرب. وهكذا جعلت السياسة الحربية للأحكام اعتباراً خاصاً في الحرب. وهذه الاعتبارات منها ما يتعلق بمعاملة العدو، ومنها ما يتعلق بالأعمال الحربية نفسها، ومنها ما يتعلق بالجيش الإسلامي، ومنها ما يتعلق بغير ذلك.

فمما يتعلق بمعاملة العدو، جعل الإسلام للخليفة وللمسلمين أن يفعلوا بالعدو مثل ما من شأنه أن يفعل العدو بهم، وأن يستبيح من العدو مثل ما يستبيحه العدو من المسلمين، ولو كان من المحرمات. قال الله تعالى ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴾. وقد روي أن سبب نزول هذه الآية أن المشركين مثلوا بالمسلمين يوم أحد: بقروا بطونهم وقطعوا مذاكيرهم وشرموا أنافهم، ما تركوا أحداً إلا مثلوا به إلا حنظلة بن الراهب. فوقف رسول الله على حمزة وقد مثِّل به فرأى منظراً ساءه وقد شُق بطنه واصطلم أنفه فقال: (أما والذي أحلف به إن أظفرني الله بهم لأمثلن بسبعين مكانك). فنزلت هذه الآية. فالآية نزلت في الحرب وهي وإن كانت نهت عن الزيادة عن المثل ولكنها صريحة في إباحة أن يعمل المسلمون مثل ما يعمله الكفار بهم، حتى إن الآية يفهم منها إباحة التمثيل بقتلى الكفار الذين مثلوا بقتلى المسلمين على أن لا يزيد على مثل ما فعلوا، مع أن التمثيل حرام، ووردت الأخبار بالنهي عنه، إلا أن هذا النهي إنما يكون إذا لم يمثل العدو بقتلى المسلمين وإلا فإن للمسلمين أن يفعلوه إذا كان العدو يمثل في قتلى المسلمين. ومثل ذلك الغدر ونقض العهد فإنه إن فعله العدو أو خيف منه أن يفعله جاز لنا أن نفعله، وإلا فلا يجوز أن نفعله. وإنما جاز أن نفعله مع أنه ورد النهي عنه عملاً بالسياسة الحربية، إذ أن النهي عنه إنما يكون إذا لم يفعله

العدو فإن فعله جاز للمسلمين أن يفعلوه قال تعالى ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾. وعلى هذا فإن الأسلحة النووية يجوز للمسلمين أن يستعملوها في حربهم مع العدو لو كان ذلك قبل أن يستعملها العدو معهم، لأن الدول كلها تستبيح استعمال الأسلحة النووية في الحرب فيجوز استعمالها. مع أن الأسلحة النووية يحرم استعمالها لأنها تهلك البشر، والجهاد هو لإحياء البشر بالإسلام لا لإفناء الإنسانية.

ومما يتعلق بالأعمال الحربية أن للمسلمين تحريق أشجار الكفار وأطعمتهم وزرعهم ودورهم وهدمها، قال الله تعالى ﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِىَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾. وقد أحرق رسول الله، ﷺ، نخل بني النضير مع تحققه بأنه سيؤول له. أما ما روي عن يحيى بن سعيد الأنصاري أن أبا بكر الصديق ﷺ قال لأمير جيش بعثه إلى الشام: لا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكله ولا تحرقن نخلاً ولا تُغْرِقَنَّهُ " وقد أقره الصحابة جميعاً ولا مخالف له، فإن ذلك هو الأصل في الحرب وهو عدم تخريب العامر وعدم قطع الشجر. ولكن إذا رأى الخليفة أو قائد الجيش أن كسب المعركة لا بد له من تخريب العامر وقطع الشجر، أو أن الإسراع في كسب المعركة يقضي بذلك جاز في السياسة الحربية أن يقطع الشجر وأن يخرب العامر كما فعل رسول الله، ﷺ. ومثل ذلك قتل البهائم وحرقها وكل ما يملكه العدو فإنه إذا اقتضته السياسة الحربية جاز فعله، ولو كان محرماً قال الله تعالى ﴿ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ﴾. وهذا الكلام عام في كل شيء، ولم يرد ما يخصص هذه

الآية بالذات، لا آية أخرى ولا حديث فتبقى على عمومها. وقد وردت أحاديث صحيحة في جواز حرق البيوت وحرق الشجر وقطعه. عن ابن عمر (أن النبي ﷺ قطع نخل بني النضير وحَرَّقه) وبها يقول حسان:

وَهان على سَراةِ بَني لُؤَيٍّ حَرِيقٌ بالبُوَيْرَةِ مُسْتَطِيرُ

وفي ذلك نزلت ﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا ﴾ الآية. وعن جرير بن عبد الله قال: قال لي رسول الله، ﷺ: (ألا تريحني من ذي الخَلَصَة). قال: فانطلقت في خمسين ومائة فارس من أَحْمَس، وكانوا أصحاب خيل، وكان ذو الخلصة بيتاً في اليمن لخثعم وبجيلة فيه نصب يُعْبَدْ يقال له كعبة اليمانية، قال: فأتاها فحرقها بالنار وكسرها، ثم بعث رجلاً من أحْمَس يكنى أبا ارطأة إلى النبي، ﷺ، يبشره بذلك، فلما أتاه قال يا رسول الله: والذي بعثك بالحق ما جئت حتى تركتها كأنها جمل أجرب، قال: فبرّك النبي، ﷺ، على خيل أَحْمَس ورجالها خمس مرات). وبرّك أي دعا لهم بالبركة. وروى أحمد وأبو داود وابن ماجه عن أسامة بن زيد قال: بعثني رسول الله إلى قرية يقال لها أُبْنَى فقال: ائتها ثم حَرِّق). وأُبْنَى هذه هي يبنا فلسطين. ويظهر من وصية أبي بكر التي رواها مالك في الموطأ ومن مقارنتها بهذه الأحاديث، إنْ حَرْقَ الشجرِ وقطعهِ وهدمِ البيوت إنما يكون إذا اقتضاه كسبُ المعركةِ أو كسبُ الحربِ، فهو داخل في السياسة الحربية.

ومما يتعلق بالجيش الإسلامي أن للإمام أو لأمير الجيش أن يمنع من الذهاب للمعركة المنافقين أو الفساق أو المخذلين والمرجفين ومن شاكلهم لقوله تعالى ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ فَثَبَّطَهُمۡ وَقِيلَ ٱقۡعُدُواْ مَعَ ٱلۡقَٰعِدِينَ ۝٤٦ لَوۡ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا

زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ ﴾ مع أن الجيش الإسلامي لا يمنع من الاشتراك به فاسق ولا منافق ولكن إذا اقتضت السياسة الحربية منعه من الذهاب للمعركة أو من القيام بعمل معين أو من تولي أمر معين فإنه يجوز للخليفة ولأمير الجيش أن يفعل ذلك.

ومما يتعلق في غير معاملة العدو، وغير أعمال الحرب، وغير الجيش الإسلامي، ما حصل مع الرسول في رجوعه من غزوة بني المصطلق، فإنه رجع بالمسلمين بسرعة فائقة وكان يمشي ليل نهار على أكثر قوة يستطيعها حتى وصل المدينة وقد انهك التعب الجيش مع أن الحكم هو الرفق بالجيش. فعن جابر قال: (كان رسول الله، ﷺ، يتخلف في المسير فيزجى الضعيف ويردف ويدعو لهم). إلا أن السياسة الحربية بالنسبة لما كان من عبد الله بن أبيّ بن سلول من إيقاع الفتنة بين المسلمين المهاجرين والأنصار اقتضت عدم السير بسير أضعف الجيش والسير بسير أقواهم، حتى لا يترك مجال للحديث أو المناقشة.

وهكذا تقضي السياسة الحربية أن يقوم الإمام بأعمال تقتضيها رعاية شؤون الحرب لكسب المعركة أو لكسب الحرب وخذلان العدو والانتصار عليه. إلا أن هذا كله مقيد بما إذا لم يرد نص على عمل معين، فإذا ورد نص خاص فإنه لا يجوز أن يفعل ذلك العمل بحجة السياسة الحربية، بل يجب أن يتقيد بالنص حسب الوضع الذي ورد فيه. فإن كان النص ورد قاطعاً غير معلل فلا يجوز حينئذ القيام بالعمل، وإذا ورد النص معللاً بعلة فإنه يتبع فيه الحكم حسب العلة، وإن ورد النص بالمنع وورد عن الرسول فعله في حالات معينة فإنه لا يقام بالعمل إلا في تلك الحالات. وقد وردت نصوص في أفعال منع الشرع منها فيتبع المنع حسب ما وردت ولا يقال

فيها سياسة حربية، لأن السياسة الحربية عامة إلا أن يرد نص في أمر يستثنيه من العموم فيتبع النص فيما خصص به. روى أحمد عن صفوان بن عسال قال: بعثنا رسول الله، ﷺ، في سرية فقال: (سيروا باسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، ولا تمثلوا ولا تغدروا، ولا تقتلوا وليداً). وروى البخاري عن ابن عمر قال: (وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي النبي، ﷺ، فنهى رسول الله،ﷺ: (عن قتل النساء والصبيان). وروى أحمد عن الأسود بن سريع قال: قال رسول الله، ﷺ: (لا تقتلوا الذرية في الحرب. فقالوا يا رسول الله أوليس هم أولاد المشركين، قال: أوليس خياركم أولاد المشركين). وروى أبو داود عن أنس أن رسول الله، ﷺ، قال: (انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة، ولا تغلوا، وضحوا غنائمكم وأصلحوا إن الله يحب المحسنين). فهذه الأحاديث نهت عن أفعال معينة في الحرب فلا يصح أن تفعل في الحرب بحجة السياسة الحربية، وإنما تفعل على الوجه الذي وردت به النصوص. وقد وردت النصوص على أنه يجوز أن تفعل هذه الأمور جميعها بضرب المدافع والقنابل وكل ما يضرب من بعيد بشيء ثقيل، وأن يقتل الصبيان والنساء إذا لم يمكن الوصول إلى الكفار إلا بقتلهم لاختلاطهم بهم. فقد روى البخاري عن الصعب بن جثامة (أن رسول الله، ﷺ، سئل عن أهل الدار من المشركين يبيتون فيصاب من نسائهم وذراريهم، ثم قال هم منهم). وفي صحيح بن حبان عن الصعب قال: (سألت رسول الله، ﷺ، عن أولاد المشركين انقتلهم معهم قال: نعم). وأخرج الترمذي عن ثور بن يزيد (أن النبي، ﷺ، نصب المنجنيق على أهل الطائف). والمنجنيق حين يضرب به لا يميز بين امرأة وطفل وشجر إلى غير ذلك، فدل على أن الأسلحة الثقيلة كالمدافع والقنابل إذا استعملت في الحرب يجوز بها قتل وهدم وتخريب كل شيء، وكذلك إذا لم يمكن الوصول إلى

الكفار إلا بوطء الذرية والنساء، فإذا أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز قتلهم. أما فعل كل أمر من هذه الأمور وحده في غير المنجنيق وفي غير حالة عدم إمكانية التمييز بينها وبين الكفار الذين نحاربهم ففيه تفصيل حسب ما ورد في النصوص. أما الصبيان فيحرم قتلهم مطلقاً في غير الحالتين السابقتين، وكذلك العسيف أي الأجير الذي يكون مع القوم مجبراً لأنه من المستضعفين، وذلك لورود النهي عن قتلهما بشكل قاطع ولم يعلل بأية علة. وأما النساء فإنه ينظر فيها، فإن كانت تحارب جاز قتلها، وإن لم تكن تحارب لم يجز قتلها، وذلك لما رواه أحمد وأبو داود عن رباح بن ربيع أنه خرج مع رسول الله، ﷺ، في غزوة غزاها وعلى مُقَدِّمَتِهِ خالد بن الوليد، فمر رباح وأصحاب رسول الله، ﷺ، على امرأة مقتولة مما أصابت المقدمة، فوقفوا ينظرون إليها يعني وهم يتعجبون من خَلْقِهَا حتى لحقهم رسول الله، ﷺ، على راحلته فانفرجوا عنها فوقف عليها رسول الله،ﷺ، فقال: (ما كانت هذه لتقاتل، فقال لأحدهم إلْحَقْ خالداً فقل له: لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً). فقول الرسول ما كانت هذه لتقاتل يدل على أنها لو كانت تقاتل جاز قتلها، فيكون الحديث قد جعل علة النهي عن قتلها كونها لا تقاتل. ويؤيد ذلك ما رواه أبو داود عن عكرمة أن النبي، ﷺ، (مر بامرأة مقتولة يوم حنين فقال: من قتل هذه، فقال رجل أنا يا رسول الله غنمتها فاردفتها خلفي فلما رأت الهزيمة فينا أهوت إلى قائم سيفي لتقتلني فقتلتها، فلم ينكر عليه رسول الله، ﷺ). وبذلك يتبين أن المرأة إذا قاتلت جاز قتلها وإذا لم تقاتل لا يجوز قتلها. وأما الشيخ الفاني فإنه إن كان فانياً لم يبق فيه نفع للكفار ولا مضرة على المسلمين فلا يجوز قتله للنهي عن قتله. وأما إن كان فيه نَفْعٌ للكفار أو مضرة على المسلمين فيجوز قتله. وذلك لما روى أحمد والترمذي عن سمرة أن النبي، ﷺ، قال: (اقتلوا شيوخ المشركين). ولما روى البخاري من حديث أبي موسى أن النبي، ﷺ، لما

فرغ من حنين بعث أبا عامر على جيش أوطاس فلقي دريد بن الصمة وقد كان نيف على المائة وقد أحضروه ليدبر لهم الحرب فقتله أبو عامر ولم ينكر النبي، ﷺ، ذلك عليه. وعلى ذلك يحمل حديث أنس على الشيخ الذي لا نفع فيه ولا ضرر منه وهو الفاني كما ورد في نفس الحديث.

فهذه الأمور التي ورد النهي عن فعلها لا تفعل إلا حسب ما ورد به النص وما عدا ذلك فإنه يجوز، ولا يستفظع أي عمل يفعله المسلمون بعدوهم الكافر ما دام هذا العمل حصل في حالة الحرب، سواء أكان هذا العمل حلالاً أم حراماً في غير الحرب. ولا يستثنى من ذلك إلا الفعل الذي ورد النص في النهي عنه في الحرب صراحة.

الكذب في الحرب

الكذب كله حرام قطعاً بنص القرآن القطعي، وتحريمه من الأحكام المعروفة من الدين بالضرورة، لا فرق بين أن يكون لمنفعة المسلمين أو لمصلحة الدين، وبين أن يكون عكس ذلك. فقد جاءت النصوص في تحريمه عامة ومطلقة وبَاتَّةً غير معللة. قال تعالى ﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِي ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ﴾. وقال تعالى ﴿ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾. وهذا البت والإطلاق والعموم لا يعلله ولا يقيده ولا يخصصه إلا نص آخر، ولا دخل للعقل في ذلك إلا في فهم النص ليس غير. ولم يرد في الصحيح أي نص يفيد أي تعليل أو أي تقييد لا في الكتاب ولا في السنة. وأما تخصيص النص فقد ورد فيه نص استثنى من تحريم الكذب أشياء معينة حصرها وحددها فلا يجوز تَعَدِّيها بحال من الأحوال. فلا يستثنى من تحريم الكذب

شيء إلا ما خصه الدليل من الأمور المذكورة في الأحاديث وهي: حالة الحرب وعلى المرأة ولإصلاح ذات البين، لورود النص عليها. فقد روى أحمد ومسلم وأبو داود عن أم كلثوم بنت عقبة قالت: (لم أسمع النبي، ﷺ، يرخص في شيء من الكذب مما تقول الناس إلا في الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها). عن أسماء بنت يزيد قالت: قال رسول الله، ﷺ: (يا أيها الناس ما يحملكم أن تتابعوا على الكذب كتتابع الفراش في النار). الكذب كله على ابن آدم حرام إلا في ثلاث خصال: رجل كذب على امرأته ليرضيها، ورجل كذب في الحرب فإن الحرب خدعة، ورجل كذب بين مسلمين ليصلح بينهما). فهذه الثلاث من المستثنيات من تحريم الكذب بنص صحيح، فلا يحل أن يقع الكذب في غيرها. إذ لا يستثنى من عموم النص إلا ما خصه الدليل فحسب. وكلمة (في الحرب) الواردة في الحديث ليس لها إلا معنى واحداً ليس غير، وهو حالة الحرب الفعلية في شأن الحرب، فلا يجوز الكذب في غير حالة الحرب مطلقاً، ولا في حالة الحرب في غير شأن الحرب. وأما ما صح عن النبي، ﷺ، من أنه كان إذا أراد غزوة وَرَّى بغيرها، فإن المراد أنه كان يريد أمراً فلا يظهره. كأن يريد أن يغزو جهة المشرق فيسأل عن أمر في جهة المغرب ويتجهز للسفر، فيظن من يراه ويسمعه أنه يريد جهة المغرب. وأما أنه يصرح بإرادته المغرب ومراده المشرق فلم يحصل، فلا يكون على هذا أخباراً بخلاف الواقع وإنما هو من قبيل التورية، علاوة على أنه داخل في حالة الحرب الفعلية وفي شأن الحرب، لأنه ذاهب للمعركة لمحاربة العدو فعلاً، وهو من الخدعة الواردة في قوله عليه الصلاة والسلام (الحرب خدعة).

وأما ما روي عن جابر أن رسول الله، ﷺ، قال: (من لكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله، قال محمد بن مسلمة أتحب أن أقتله يا رسول الله؟ قال: نعم،

قال: فائذن لي فأقول، قال: قد فعلت، قال: فأتاه فقال: إن هذا- يعني النبي، ﷺ، - قد عنّانا وسألنا الصدقة، قال وأيضاً والله قال قد اتبعناه فنكره أن ندعه حتى ننظر إلى ما يصير إليه أمره، قال: "فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله" فإنه أيضاً في حالة الحرب. وأنه وإن كانت ألفاظ الحديث نصت على أن الألفاظ التي قالها محمد بن مسلمة صدق وليس بكذب وإنما هو تعريض ولكن محمد بن مسلمة استأذن أن يقول كل شيء فأذن له في كل شيء ويدخل فيه الإذن في الكذب تصريحاً وتلويحاً، وهو داخل في حالة الحرب. وأما ما أخرجه أحمد والنسائي من حديث أنس في قصة الحجاج بن علاط في استئذانه النبي، ﷺ، أن يقول عنه ما شاء لمصلحته في استخلاص ماله من أهل مكة وأذن له النبي، ﷺ، وأخباره لأهل مكة أن أهل خيبر هزموا المسلمين، فإنه يدخل كذلك في حالة الحرب. لأن أهل مكة كانوا في حالة حرب فعلية مع المسلمين والحجاج بن علاط من المسلمين وهو ذاهب عند الكفار الأعداء وهم في حالة حرب فعلية، فيجوز الكذب عليهم إذ جواز الكذب لا يقتصر على المعركة ولا على المحاربين بل يجوز للمسلمين أن يكذبوا على الكفار أعدائهم إذا كانوا في حالة حرب فعلية معهم. وأما ما أخرجه الطبراني في الأوسط (الكذب كله إثم إلا ما نفع به مسلم أو دفع به عن دين) وهو عند البزار بلفظ (الكذب مكتوب إلا ما نفع به مسلم أو دفع به عنه) قال في مجمع الزوائد: وفي سنده رشدين وغيره من الضعفاء". وعليه فهو حديث ضعيف فيرد ولا يحتج به فلا يصلح دليلاً.

وعلى ذلك فإن الكذب كله حرام ولا يحل إلا في ثلاث: في الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها. وما عداها حرام قطعاً، لأن تحريم الكذب جاء في القرآن عاماً يشمل كل كذب، فجاء الحديث وخصصه في غير الحرب والإصلاح بين الناس وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة

زوجها، واستثنى هذه الثلاث من الحرمة، فكانت هي وحدها حلالاً وما عداها حرام، لا سيما وأن الحديث حصر الحل في ثلاث فقال: (الكذب كله على ابن آدم حرام إلا في ثلاث خصال). وقال: (لم أسمع النبي يرخص في شيء من الكذب إلا في الحرب) الخ ... وهذا الحصر يعني أن غيرها حرام. والأحاديث التي وردت كلها في حالة الحرب الفعلية وما عداها فهي أحاديث ضعيفة ترد ولا يحتج بها.

وأما التورية في غير الحرب فإنها إن فهم منها السامع خلاف الواقع، بأن كان اللفظ لا يدل على الواقع وغيره لغة أو اصطلاحاً عاماً عند المتكلم السامع فهي كذب لا يحل، كأن يصطلح جماعة مخصوصون على كلمة فيقولونها لمن لم يعرف هذا الاصطلاح، أو كأن كان اصطلاحاً للمتكلم ولا يعرفه السامع، فإن ذلك كله كذب لا يحل. وهو وإن كان تورية عند المتكلم ولكن السامع فهم من اللفظ خلاف الواقع، فلا يعتبر من قبيل التورية ولا يحل. وأما إن كان اللفظ يفهم منه الواقع وغيره فهي من أنواع البلاغة وهي صدق وليست بالكذب كقولهم للأعور "ليت عينيه سواء" يصلح دعاء له وعليه. والتورية هي أن يكون للكلام معنيان أحدهما قريب والآخر بعيد، فيريد المتكلم المعنى البعيد ويفهم السامع المعنى القريب، ففي مثل هذه الحال وإن فهم السامع خلاف ما أراد المتكلم، ولكن لم يفهم خلاف الواقع الذي تدل عليه الجملة. وقد استعمل النبي، ﷺ، التورية. ففي صحيح البخاري أن أنس بن مالك ﷺ قال: (أقبل نبي الله، ﷺ، إلى المدينة وهو مردف أبا بكر، وأبو بكر شيخ يُعرف، ونبي الله، ﷺ، شاب لا يعرف قال: فيلقى الرجل أبا بكر فيقول يا أبا بكر من هذا الرجل الذي بين يديك فيقول هذا رجل يهديني السبيل. فيحسب الحاسب أنه إنما يعني الطريق، وإنما يعني سبيل الخير".

التجسس

التجسس هو تفحص الأخبار، يقال في اللغة جس الأخبار وتجسسها تفحص عنها، ومنه الجاسوس. فإذا تفحص الشخص الأخبار فقد تجسسها وهو جاسوس سواء تفحص الأخبار الظاهرة أو الخفية، فلا يشترط في تفحص الأخبار أن تكون مخفية أي أسرار حتى تكون تجسساً، بل التجسس هو تفحص الأخبار ما يخفى منها وما يظهر، أي الأسرار وغير الأسرار. أما إذا رأى أشياء طبيعياً دون تفحص ودون أن يكون عمله تفحص الأخبار، أو جمع أخبار لنشرها، أو اهتم بالأخبار، فإن كل ذلك لا يكون تجسساً ما دام لم يتفحص الأخبار ولم يكن من عمله تفحص الأخبار، حتى لو تتبع الأخبار في مثل هذه الحالات لا يكون تجسساً. لأن تفحص الأخبار الذي هو التجسس إنما يكون بتتبعها والتدقيق فيها لغرض الاطلاع عليها. أما من يتتبع الأخبار ليجمعها فهو لا يدققها لغرض الإطلاع عليها بل يجمعها لينشرها على الناس. وعلى ذلك لا يقال لمن يتتبع الأخبار ويجمعها كمراسلي الجرائد ووكالات الأنباء جاسوساً، إلا أن يكون عمله التجسس واتخذ مراسلة الجرائد والوكالات وسيلة. ففي هذه الحال يكون جاسوساً لا لكونه مراسلاً يتتبع الأخبار، بل لكون عمله هو التجسس، واتخذ المراسلة وسيلة للتغطية كما هي الحال مع كثير من المراسلين، ولا سيما الكفار الحربيين منهم. وأما موظفو دائرة التحري والمكتب الثاني ومن شاكلهم ممن يتفحصون الأخبار فإنهم جواسيس لأن عملهم تجسس.

هذا هو واقع التجسس وواقع الجاسوس. أما حكم التجسس فإنه يختلف باختلاف من يتجسس عليهم. فإن كان التجسس على المسلمين أو على الذميين الذين هم رعايا كالمسلمين فحرام ولا يجوز، وإن كان التجسس على الكفار الحربيين

سواء أكانوا حربيين حقيقة أو حكماً فإنه جائز للمسلمين وواجب على الخليفة. أما كون التجسس على المسلمين وعلى رعايا الدولة الإسلامية حراماً فثابت بصريح القرآن قال تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُواْ ﴾ فنهى الله في الآية عن التجسس. وهذا النهي عام فيشمل كل تجسس، سواء أكان تجسساً لنفسه أو لغيره، وسواء أكان تجسساً للدولة أم للأفراد أم للتكتلات، وسواء أكان الذين يقوم به أي بالتجسس، الحاكم أو المحكوم. فالكلام عام يشمل كل شيء ينطبق عليه أنه تجسس، فكله حرام.

وهنا يرد سؤال وهو: هل يجوز للمسلم أن يشتغل موظفاً في دائرة التحري أو دائرة المباحث أو غيرها من الدوائر التي يكون عملها أو من عملها التجسس؟ والجواب على ذلك ينظر. فإن كانت الوظيفة للتجسس على المسلمين أو على الذميين الذين هم رعايا كالمسلمين فلا يجوز إذ هو حرام بصريح القرآن ويمنع منه الذمي كما يمنع المسلم، لأن الذمي في دار الإسلام مخاطب بتطبيق أحكام الإسلام على نفسه إلا ما يتعلق منها بالعقائد والعبادات، وهذا ليس منها. وأما إن كانت الوظيفة للتجسس على الكفار الحربيين الذين يدخلون بلادنا من مستأمنين ومعاهدين فإنه يجوز، إذ يجوز التجسس على الكفار الحربيين سواء أكانوا حربيين حقيقة أو حكماً، وسواء أكان ذلك في بلادهم أم في بلادنا. وعلى ذلك فإن وجود دائرة التحري أو المباحث أو ما شاكلها ليس بحرام بل واجب، والحرام فيها هو التجسس على المسلمين وعلى الذميين الذين هم رعايا كالمسلمين. فلا يجوز للدولة أن توجد دائرة للتجسس على المسلمين وعلى سائر الرعايا بل يحرم عليها ذلك. ولا يقال إن مصلحة الدولة تقتضي أن تعرف أخبار الرعية حتى تكشف المؤامرات

وتهتدي إلى المجرمين، لأن على الدولة أن تعرف ذلك عن طريق الشرطة والعسس، وليس عن طريق التجسس. على أن كون العقل يرى أن ذلك الشيء مصلحة أو ليس بمصلحة لا يكون علة للتحريم أو الإباحة، وإنما ما يراه الشرع مصلحة فهو المصلحة. على أن آيات القرآن حين تأتي صريحة في تحريم شيء لا يبقى مكان للحديث عما فيه مصلحة لتعليل جعله حلالاً، إذ لا قيمة لذلك أمام نص القرآن الصريح، والقرآن يقول: ﴿ وَلَا تَجَسَّسُواْ ﴾ يعني النهي عن التجسس، ولا سبيل إلى فهم غير ما تدل عليه الآية وما هو صريح في لفظها. ولم يرد أي دليل يخصص عموم هذه الآية أو يستثني منها شيئاً فتبقى على عمومها تشمل كل تجسس، فيكون التجسس على الرعايا كله حرام.

هذا بالنسبة للتجسس على المسلمين أو على الذميين الذين هم رعايا كالمسلمين. أما تجسس المسلمين والذميين على الكفار الحربيين سواء أكانوا حربيين حقيقة أم حربيين حكماً فهو مستثنى من عموم الآية لورود أحاديث خصصت تحريم التجسس بغير الكفار الحربيين. أما الكفار الحربيون فإن التجسس عليهم جائز للمسلمين وواجب على خليفة المسلمين أي على الدولة. وذلك لأن النبي، ﷺ، بعث عبد الله بن جحش وبعث معه ثمانية رهط من المهاجرين وكتب له كتاباً وأمره أن لا ينظر فيه حتى يسير يومين ثم ينظر فيه فيمضي لما أمره به ولا يستكره من أصحابه أحداً. فلما سار عبد الله بن جحش يومين فتح الكتاب فنظر فيه فإذا فيه (إذا نظرت في كتابي هذا فامْضِ حتى تنزل نخلة بين مكة والطائف فترصد بها قريشاً وتعلم لنا من أخبارهم). ففي هذا الكتاب يأمر الرسول، ﷺ، عبد الله بن جحش بالتجسس له على قريش وبأن يعلمه من أخبارها. ولكنه يجعل التخيير لأصحابه أن يسيروا معه أولاً، أما هو فإنه يعزم عليه أن يمضي. فيكون الرسول قد طلب القيام بالتجسس من

الجميع ولكنه عزم على عبد الله وخَيَّر الباقين، وهذا دليل على أن الطلب بالنسبة لأمير الجماعة طلب جازم وبالنسبة لغيره ممن معه طلب غير جازم، فكان ذلك دليلاً على أن تجسس المسلمين على العدو جائز، وليس بحرام، ودليل على أن التجسس واجب على الدولة. على أن التجسس على العدو من الأمور التي لا يستغني عنها جيش المسلمين، فلا يتم تكوين جيش للحرب دون أن تكون معه جاسوسية له على عدوه، فصار وجود الجاسوسية في الجيش واجباً على الدولة من باب "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

هذا حكم التجسس من حيث كونه حراماً أو جائزاً أو واجباً. أما حكم عقوبة الجاسوس الذي يتجسس للكفار الحربيين فتختلف باختلاف تابعية الجاسوس وباختلاف دينه. أما الكافر الحربي حين يكون جاسوساً فإن حكمه القتل قولاً واحداً ولا حكم له غير ذلك ويقتل بمجرد معرفة أنه جاسوس أي بمجرد ثبوت كونه جاسوساً. وذلك لما رواه البخاري عن سلمة بن الأكوع قال: "أتى النبي، ﷺ، عين وهو في سفر، فجلس عند بعض أصحابه يتحدث ثم انسل، فقال النبي (اطلبوه فاقتلوه فسبقتهم إليه فقتلته فنفلني سلبه). وعند مسلم من رواية عكرمة بلفظ (فَقَيَّدَ الجمل ثم تقدم يتغدى مع القوم وجعل ينظر وفينا ضَعْفةً ورِقَّةً في الظهر إذ خرج يشتد). وفي رواية لأبي نعيم في المستخرج من طريق يحيى الحمّاني عن أبي العميس (أدركوه فإنه عين). فهذا صريح بأن الرسول بمجرد أن ثبت عنه أنه جاسوس قال (اطلبوه فاقتلوه). مما يكون قرينة على أن الطلب طلب جازم، فيكون حكمه القتل قولاً واحداً وهو عام في كل كافر حربي، سواء أكان معاهداً أم مستأمناً، أم غير معاهد ولا مستأمن، فكل كافر حربي حكمه القتل إذا كان جاسوساً.

أما الكافر الذمي حين يكون جاسوساً فإنه ينظر فيه فإن كان قد شرط حين

دخوله في الذمة أن لا يتجسس وإن تجسس يقتل، فإنه يعمل بالشرط، فإذا صار جاسوساً يقتل حسب الشرط. وأما إن لم يشرط عليه ذلك فإنه يجوز للخليفة أن يجعل عقوبته القتل فيقتل إذا صار جاسوساً لما رواه أحمد عن فرات بن حبان أن النبي، ﷺ، أمر بقتله وكان ذمياً وكان عيناً لأبي سفيان وحليفاً لرجل من الأنصار فمر بحلقة من الأنصار فقال إني مسلم، فقال رجل من الأنصار يا رسول الله يقول إنه مسلم، فقال رسول الله، ﷺ، (إن منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم منهم فرات بن حبان). فهذا صريح في أن الرسول أمر بقتل الذمي الجاسوس. إلا أن ذلك جائز للإمام وليس واجباً عليه كما هي الحال في الجاسوس حين يكون كافراً حربياً. والدليل على أن قتل الجاسوس الذمي من قبل الدولة جائز وليس بواجب هو أن الحديث لم يقترن بقرينة تدل على الجزم فيكون الطلب غير جازم. وهناك قرينة تدل على عدم الجزم في الطلب وهي أن نص الحديث يدل على أن الرسول لم يبادر بقتل فرات هذا بمجرد أن عرف أنه جاسوس مع أن الكافر الحربي الذي ورد ذكره في حديث سلمة بن الأكوع قد أمر النبي بقتله بمجرد أن ثبت لديه أنه جاسوس، وقال للمسلمين (اطلبوه فاقتلوه). والدليل على أنه لم يبادر بقتله أن الرسول كان يعرفه، ويظهر ذلك من قول الحديث (وكان ذمياً عيناً) أي أنه كان معروفاً، وقول الرسول (منهم فرات بن حبان). ويضاف إلى ذلك أن الرسول قال في شأن الكافر الحربي (اطلبوه فاقتلوه). أما في شأن فرات بن حبان فقد أمر بقتله ولم يطلب من المسلمين أن يقتلوه. وظاهر في ذلك الفرق بينهما بأن الحربي طلب قتله طلباً جازماً، والذمي طلب قتله طلباً غير جازم، مما يدل على جواز قتل الجاسوس الذمي، وجواز عدم قتله.

وأما الجاسوس المسلم الذي يتجسس للعدو على المسلمين والذميين فإنه لا يقتل، لما روى مسلم عن ابن مسعود قال: قال رسول الله، ﷺ، (لا يحل دم امرئ

مسلم يشهد أن لا إلـه إلا الله وإنـي رسـول الله إلا بإحـدى ثـلاث الثيـب الزانـي، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة). فهذا الحديث حصر القتل في هذه الثلاث وما عداها من الذنوب لا يجوز أن تكـون عقوبتهـا القتـل بالنسـبة للمسـلم، فالمسلم لا يقتل إلا بهذه الذنوب الثلاثة. على أن الرسول، ﷺ، قد أمـر بقتـل ذمـي، فلما ثبت له أنه أسلم وصار مسلماً كف عنه، إذا أمر بقتل فرات بن حبان وكان ذمياً وكان عيناً، فلما قال له رجل من الأنصار، يا رسول الله إنـه يقـول إنـه مسـلم، قـال الرسول (إن منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم، منهم فرات بن حبان). فَعِلَّةُ الكف عـن قتله كونه صار مسلماً. وروى البخاري عن علي ﷺ قـال: بعـثني رسـول الله، ﷺ، أنـا والزبير والمقداد بن الأسود قال: انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإن بها ظعينة ومعها كتاب فخذوه منها، فانطلقنا تتعادى بنـا خيلنـا حتـى انتهينـا إلى الروضـة فـإذا نحـن بالضغينة، فقلنا أخرجي الكتاب، فقالت ما معي من كتاب فقلنا لتخرجن الكتاب أو لتلقين الثياب، فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله، ﷺ، فإذا فيه: (من حاطـب ابن أبي بلتعة إلى ناس من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسـول الله، ﷺ، فقال رسول الله، ﷺ، يا حاطب ما هذا؟ قال يا رسول الله لا تعجل علـي إنـي كنـت أمراً ملصقاً في قريش ولم أكن من أنفسها وكان من معك من المهاجرين لهـم قرابـات بمكة يحمون بها أهليهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك مـن النسـب فـيهم أن أتخـذ عندهم يداً يحمون بها قرابتي، وما فعلت ذلك كفراً ولا ارتداداً ولا رضا بالكفر بعـد الإسلام. فقال رسول الله، ﷺ، لقد صدقكم. فقال عمر: يا رسول الله دعـني أضـرب عنق هذا المنافق. فقال إنه شهد بدراً، وما يدريك لعل الله أن يكـون قـد اطلـع علـى أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم). فهذا الحديث قـد ثبـت فيـه علـى حاطب أنه تجسس على المسلمين ولم يقتله الرسول، فـدل ذلـك علـى أن الجاسـوس

المسلم لا يقتل. ولا يقال إن ذلك خاص بأهل بدر لأن الحديث علل بكونه من أهل بدر، لا يقال ذلك لأنه وإن كان النص ورد بما يفيد التعليل وسيق على وجه تفهم منه العِلِّيَة، إلا أن حديث مسلم في حصر قتل المسلم في ثلاث، وحديث أحمد عن فرات بن حبان قد رفع عنه القتل لأنه صار مسلماً بعد أن كان ذمياً، ينفي العِلِّيَة من هذا الحديث ويجعله وصف واقع لأن فرات بن حبان ليس من أهل بدر. ولا يقال حديث فرات بن حبان في إسناده أبو همام الدلال محمد بن محبب ولا يحتج بحديثه وهو يرويه عن سفيان الثوري، لا يقال ذلك لأنه قد روي هذا الحديث عن سفيان بشر بن السري البصري وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بحديثة ورواه عن الثوري أيضاً عباد بن موسى الأزرق العباداني وكان ثقة. فالحديث ثابت ويحتج به وهو دليل على أن الجاسوس لا يقتل، وإنما يعاقب بالحبس وغيره حسب ما يراه القاضي أو الخليفة.

وهذا كله في التجسس على المسلمين والذميين للعدو الكافر الحربي. أما التجسس على المسلمين لا للعدو، أي ليس للكافر الحربي، بل لمجرد الجاسوسية، أو لمسلمين، أو للدولة ، فإنه مع كونه حراماً لم يرتب الشرع لهذا الذنب عقوبة معينة، فتكون عقوبته التعزير.

الهدنة

عقد الهدنة بين المسلمين والكفار جائز لمهادنته، ﷺ، قريشاً عام الحديبية. ولكن جواز الهدنة مقيد بوجود مصلحة يقتضيها الجهاد أو نشر الدعوة. وذلك أن رسول الله، ﷺ، بلغه قبل مسيره إلى الحديبية أن مواطأة كانت بين أهل خيبر ومكة على غزو المسلمين. وأنه بادر بعد رجوعه من الحديبية مباشرة إلى غزو خيبر، وبادر كذلك إلى

إرسال الرسل إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام، مما يدل على أن هدنة الحديبية كانت لمصلحة تتعلق بالجهاد ونشر الدعوة. إذ استطاع بموادعة قريش أن يتفرغ لحرب خيبر ولدعوة الملوك والأمراء. ولا تجوز الهدنة عند عدم وجود هذه المصلحة. إذ الهدنة ترك القتال المفروض، وهو لا يجوز إلا في حالٍ يقع وسيلةً إلى القتال لأنها حينئذ تكون قتالاً معنى. قال تعالى ﴿ فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ ﴾.

وإذا تحققت المصلحة لعقد الهدنة يجب تقدير مدة معينة معلومة لها. ولا تجوز المهادنة دون تقدير مدة، لأنها عقد مؤقت وإطلاقه عن ذكر المدة يفسده لاقتضائه التأبيد الممتنع في عقد الهدنة حتى يبقى الجهاد قائماً لأن تأبيدها يمنع الجهاد، وهو فرض. وتقدير مدة معينة في الهدنة شرط من شروط صحتها، فإذا لم تقدر مدة معينة فيها، فسخ عقد الهدنة، لأن هدنة الحديبية كانت قد قدرت فيها مدة معينة.

وإذا عقدت الهدنة وصحت وجب علينا الكف عنهم، ومراعاة عقد الهدنة حتى تنقضي مدتها أو ينقضوها هم، ويكون نقضها بتصريح منهم أو بقتالنا، أو قتل مسلم أو ذمي بدارنا، أو فعل شيء مخالف لشروط الهدنة ولم ينكر الباقون عليه بقول ولا فعل. فإذا حصل ذلك تنقض الهدنة فيهم جميعاً، وكذلك إذا خافت الدولة خيانتهم بشيء مما ينقض إظهاره الهدنة بأن ظهرت إمارة بذلك، كان هذا نقضاً للهدنة. وإذا حصل شيء من ذلك جازت الإغارة عليهم في كل وقت ليلاً أو نهاراً. لأن نقضهم للهدنة يبيح للمسلمين أن يقاتلوهم، وأن ينقضوا الهدنة معهم، لأن الرسول، ﷺ، لما هادن قريشاً فنقضت عهده حل له منهم ما كان محرماً عليه منهم،

فقاتلهم وفتح مكة، لأن الهدنة عقد مؤقت ينتهي بانقضاء مدته أو بنقضه، قال تعالى ﴿ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾ وقال ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ وقال ﴿ وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴾. وإذا أخل الأعداء بشروط الهدنة ولم يراعوا اتفاقيتها في تصرفاتهم معنا فقد احلّونا من عهدنا، وبذلك حلت لنا دماؤهم وأموالهم ووجب علينا حربهم، فيجب علينا أن نقاتلهم مذ قاتلونا وإن ننقض الهدنة معهم مذ نقضوها.

الأحلاف العسكرية

الحلف في اللغة العهد والصداقة يقال حالفه من عاهده. إلا أن كلمة الحلف صار الاصطلاح عليها بأنها أكثر ما تطلق على المعاهدات العسكرية خاصة. والأحلاف العسكرية هي اتفاقات تعقد بين دولتين أو أكثر تجعل جيوشهما تقاتل مع بعضها عدواً مشتركاً بينهما، أو تجعل المعلومات العسكرية والأدوات الحربية متبادلة بينهما، أو إذا وقعت إحداهما في حرب تتشاوران لتدخل الأخرى معها أو لا تدخل حسب المصلحة التي يريانها. وهذه الأحلاف قد تكون معاهدات ثنائية تعقد بين دولتين أو ثلاث أو أكثر، ولكن لا يعتبر فيها الاعتداء على إحدى الدول المتعاهدة اعتداء عليها جميعها بل إذا حصل اعتداء على إحدى الدول المتعاهدة تتشاور الدولة المعتدى عليها مع الدول التي بينها وبينها حلف عسكري، وعلى ضوء مصلحتهما تعلن الحرب مع الدولة المعتدى عليها ضد الدولة المعتدية أو لا تعلن. وقد تكون هذه الأحلاف معاهدات جماعية يعتبر فيها الاعتداء على إحدى الدول المتعاهدة

اعتداء عليها جميعها، وإذا وقعت إحداها في حرب مع دولة ما أصبحت جميع الدول المتعاهدة في حالة حرب ضد هذه الدولة. وهذه الأحلاف كلها سواء أكانت معاهدات ثنائية أو معاهدات جماعية أو غير ذلك تحتم أن يحارب الجيش مع حليفة ليدافع عنه وعن كيانه سواء أكانت لها قيادات متعددة أو قيادة واحدة.

وهذه الأحلاف باطلة من أساسها و لا تنعقد شرعاً ولا تلزم بها الأمة حتى لو عقدها خليفة المسلمين، لأنها تخالف الشرع، إذ تجعل المسلم يقاتل تحت إمرة كافر، وتحت راية كفر، وتجعله يقاتل من أجل بقاء كيان كفر، وذلك كله حرام. فلا يحل لمسلم أن يقاتل إلا تحت إمرة مسلم وتحت راية الإسلام. وقد ورد النهي في الحديث الصحيح عن القتال تحت راية الكفار وتحت إمرتهم فقد روى أحمد والنسائي عن أنس قال: قال رسول الله، ﷺ، (لا تستضيئوا بنار المشركين) أي لا تجعلوا نار المشركين ضوءاً لكم. والنار كناية عن الحرب ويقال أوقد نار الحرب أي أوجد شررها وهَيَّجها، ونار التهويل نار كانت العرب في الجاهلية يوقدونها عند التحالف. والحديث يكني عن الحرب مع المشركين وأخذ رأيهم، فيفهم منه النهي عن الحرب مع المشركين.

والأحلاف أيضاً تجعل الكفار يقاتلون مع المسلمين مع احتفاظهم بكيانهم أي يقاتلون كدولة لا كأفراد، وقد نهى الرسول عن الاستعانة بالكفار ككيان. فقد ورد من حديث الضحاك ﷺ أن رسول الله،ﷺ، خرج يوم أحد فإذا كتيبة حسناء قال أو خشناء فقال من هؤلاء؟ قال يهود كذا وكذا. فقال: (لا نستعين بالكفار). وقد أخبر الحافظ أبو عبد الله، فساق بسنده إلى أبي حميد الساعدي قال (خرج رسول الله، ﷺ، حتى إذا خَلَّفَ ثنية الوداع إذا كتيبة قال من هؤلاء قال بنو قينقاع رهط عبد الله بن

سلام قال أوتسلموا قالوا لا فأمرهم أن يرجعوا وقال لا نستعين بالمشركين فأسلموا). فالرسول رفض الاستعانة باليهود وقال بصيغة العموم. لا نستعين بالكفار، لا نستعين بالمشركين. ولا يقال إنا نستعين بالكفار على عدونا والاستعانة بالكافر جائزة لأن الرسول أقر قزمان على الحرب معه في أحد وهو كافر، واستعان بناس من يهود خيبر في حربه، لا يقال ذلك لأن الاستعانة بالكفار جائزة إذا كانوا أفراداً تحت راية المسلمين. وهؤلاء الذين استعان بهم الرسول استعان وهم أفراد. ولذلك لما جاء يهود بني قينقاع وجاءوا وهم قبيلة لهم رئيس وحدهم وهم كدولة عاهدوا الرسول من قبل، جاءوا يحاربون مع الرسول وهم على هذه الحال وقيل له إنهم رهط عبد الله بن سلام فأبى الاستعانة بهم على هذا الوجه. وعليه لا تجوز الاستعانة بجيش كافر وهو تحت راية دولته الكافرة.

قال الإمام السرخسي في المبسوط في كتاب السير (من حديث الضحاك ﷺ أن رسول الله، ﷺ، خرج يوم أحد فإذا كتيبة حسناء أو قال خشناء فقال من هؤلاء؟ قالوا: يهود كذا وكذا فقال: (لا نستعين بالكفار). وتأويله أنهم كانوا متعززين في أنفسهم لا يقاتلون تحت راية المسلمين، وعندنا إنما نستعين بهم إذا كانوا يقاتلون تحت راية المسلمين، فأما إذا انفردوا براية أنفسهم فلا يستعان بهم وهو تأويل ما روي عن النبي، ﷺ، أنه قال: (لا تستضيئوا بنار المشركين). وقال، ﷺ، (أنا بريء من كل مسلم قاتل مع مشرك). يعني إذا المسلم تحت راية المشركين.

ومن ذلك يتبين أن الأحلاف العسكرية مع الدول الكافرة حرام شرعاً ولا تنعقد. على أن المسلم لا يحل له أن يسفك دمه في سبيل الدفاع عن كافر حربي، وإنما يقاتل المسلم الناس ليدخلوا في الإسلام من الكفر، فإما أن يقاتل الكفار ليدخلوا من الكفر إلى الكفر ويسفك في ذلك دمه فهذا حرام.

المعاهدات الجائزة

للدولة الإسلامية أن تعقد معاهدات الصلح والهدنة وحسن الجوار ومعاهدات ثقافية والمعاهدات التجارية والمالية وما شابه ذلك من المعاهدات التي تقتضيها مصلحة الدعوة الإسلامية بالشروط التي يقرها الإسلام. وإذا تضمنت هذه المعاهدات شروطاً لا يقرها الإسلام، فإنه يبطل منها من الشروط ما لايصح في الإسلام وتبقى المعاهدة نافذة في باقي الشروط، لأن كل شرط يخالف الشرع فهو باطل، ولو رضي به ووافق عليه خليفة المسلمين. فإذا كانت بين الدولة الإسلامية وبين عدوها حالة حرب فإنه يجوز لها أن تعقد معه معاهدة هدنة، ومعاهدة صلح، حسب ما يقتضيه الموقف حينئذ، وما تتطلبه مصلحة الدعوة. وإذا رأت الدولة الإسلامية أن تسالم وتصادق دولة مجاورة أو دولة بعيدة عنها لأمر تقتضيه مصلحة الدعوة، فإنه يجوز لها أن تفعل ذلك. فقد تجد الدولة في الموادعات مع الكفار أداة لتوصيل الدعوة إليهم ولإيجاد رأي عام عندهم عن الإسلام، وقد تجد في الموادعات دفع شر كبير أو التوصل إلى عدو آخر، ولذلك يجوز للدولة الإسلامية أن تعقد مع الدول المجاورة معاهدة حسن جوار، كما يجوز أن تعقد مع الدول غير المجاورة معاهدات عدم اعتداء لمدة معينة، إذا رأت في ذلك طريقاً للدعوة الإسلامية أو حماية للمسلمين أو أي مصلحة للمسلمين او للإسلام، أو لسير الدعوة الإسلامية. فقد عاهد الرسول بني مدلج وبني ضمرة ليؤمن الطريق التي يسلكها جيشه لمحاربة عدوه، وعاهد يوحنا بن رؤبة في تبوك ليؤمن حدود الدولة من جهة الروم على حدود بلاد الشام. وإذا طلب قوم من أهل الحرب الموادعة سنين معلومة بغير شيء، نظر الخليفة في ذلك فإن رآه خيراً للمسلمين لشدة شوكتهم أو لغير ذلك فعله لقوله تعالى ﴿ وَإِن

جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا ﴾. ولأن الرسول، ﷺ، صالح أهل مكة عام الحديبية على أن يضع الحرب بينه وبينهم مدة معلومة، وقد كان ذلك لأن الرسول بلغه أن مواطأة كانت بين أهل خيبر ومكة على غزو المسلمين فوادع قريشاً ثم ذهب لمحاربة خيبر.

وفي الموادعات الجائزة كلها يترك أمر عقدها وعدم عقدها إلى رأي الخليفة واجتهاده، لأن الخليفة نصب ناظراً، ومن النظر حفظ قوة المسلمين أولاً. فربما يكون من ذلك في الموادعة إذا كانت للكفار شوكة، أو احتاج إلى أن يمعن في دار الحرب ليتوصل إلى قوم لهم بأس شديد فلا يجد بدّاً من أن يوادع من على طريقه. فالمسألة موكولة لرأي الخليفة يقدرها بحسب ما يرى خيراً للمسلمين. وإن لم تكن الموادعة خيراً للمسلمين فلا ينبغي أن يوادعهم لقوله تعالى ﴿ فَلَا تَهِنُواْ وَتَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلۡمِ وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ ﴾. ولأن قتال الكفار فرض وترك ما هو فرض من غير عذر لا يجوز. وإذا طلب ملك أو أمير دولة من أهل الحرب الذمة على أن يترك يحكم في أهل مملكته بما شاء من قتل أو صلب أو غيره مما لا يصلح في دار الإسلام لم يُجَبْ إلى ذلك، لأن الإقرار على الظلم مع إمكان المنع حرام، ولأن الذمي من يلتزم أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات. فهذا الشرط الذي يطلبه الملك أو الأمير أو الدولة هو بخلاف موجب العقد فهو شرط باطل. فإن أعطي الصلح والذمة على هذا بطل من شروطه ما لا يصلح في الإسلام لقوله، ﷺ، (كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل)، وإن طلب الصلح والذمة ورضي بحكم الإسلام صار ذمة للمسلمين وحكم بالإسلام ودخلت البلاد التي كان يحكمها في البلاد الإسلامية وصار الدفاع عنها دفاعاً عن البلاد الإسلامية وصارت نصرتهم واجبة كنصرة المسلمين.

المعاهدات الاضطرارية

قد يقع المسلمون في أحوال شديدة تضطرهم إلى التسليم بأمور لا تجوز ولكن الضرورة تحتمها. وقد تقع الدولة الإسلامية في أزمات داخلية أو خارجية تضطرها لأن تعقد معاهدات لا تؤدي مباشرة إلى حمل الدعوة، ولا إلى القتال في سبيل الله، ولكنها تسهل إيجاد ظروف تمكن حملها في المستقبل، أو تدفع شر وقف الدعوة أو تحفظ كيان المسلمين. فمثل هذه المعاهدات تجبر الضرورة على عقدها، ولذلك يجوز للخليفة أن يعقدها وتكون نافذة على المسلمين، وتقع هذه المعاهدات في حالتين اثنتين نص عليهما الفقهاء وهما:

الحالة الأولى: إن أراد قوم من أهل الحرب الموادعة مع المسلمين سنين معلومة على أن يؤدي أهل الحرب الخراج إليهم كل سنة شيئاً معلوماً على أن لا تجري أحكام الإسلام عليهم في بلادهم لم يفعل ذلك، لأنه إقرار على الكفر، إلا إذا كانت الدولة غير قادرة على منع الظلم، ورأت في هذه الموادعة خيرا للمسلمين فإنه يجوز حينئذ اضطراراً عقدها. وفي هذه الحال لا يكون لهم على الدولة الإسلامية المعونة والنصرة لأنهم بهذه الموادعة لا يلتزمون أحكام الإسلام ولا يخرجون من أن يكونوا أهل حرب حين لم ينقادوا لحكم الإسلام فلا يجب على المسلمين القيام بنصرتهم. وقد عاهد رسول الله يوحنا بن رؤبة وهو في تبوك على حدود الشام وتركه في منطقته على دينه ولم يدخل تحت راية المسلمين وحكمهم، وهذه المعاهدة المحدودة المدة تجعل الأمان لهذه الدولة مضموناً من الدولة الإسلامية. فمن دخلها من المسلمين يدخلها بأمان المعاهدة دون أمان منفرد، ولا يجوز له أن يتعرض لأهلها. ومن دخل بلاد المسلمين من رعايا هذه الدولة يدخلونها بأمان المعاهدة ولا يحتاج إلى أمان جديد

سوى الموادعة، ولا يجوز أن يتعرض له أحد من المسلمين. ولا يمنع التجار من حمل التجارة لهذه الدولة إلا الأدوات التي تستعمل في الحرب، كالسلاح والمواد الحربية وما شابه ذلك، لأنهم أهل حرب وإن كانوا موادعين.

الحالة الثانية: عكس الحالة الأولى، وهي أن يدفع المسلمون إلى عدوهم مالا مقابل سكوته عنهم. وقد ذكر الفقهاء أنه إن حاصر العدو المسلمين وطلبوا الموادعة سنين معلومة على أن يؤدي المسلمون للكفار شيئاً معلوماً كل سنة، فلا ينبغي للخليفة أن يجيبهم إلى ذلك لما فيه من الدنية والذلة بالمسلمين إلا عند الضرورة. وهو أن يخاف المسلمون الهلاك على أنفسهم، ويرى الخليفة أن هذا الصلح خير لهم، فحينئذ لا بأس بأن يفعله. لما روي أن المشركين أحاطوا بالخندق وصار المسلمون في بلاء كما قال الله تعالى ﴿ هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴾ بعث رسول الله، ﷺ، إلى عبيدة بن حصن وطلب منه أن يرجع بمن معه على أن يعطيه كل سنة ثلث ثمار المدينة، فأبى إلا النصف، فلما حضر رسله ليكتبوا الصلح بين يدي رسول الله، قام سيدا الأنصار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما وقالا: يا رسول الله إن كان هذا عن وحي فامض لما أمرت به، وإن كان رأياً رأيت فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلا بشراء أو قرى، فإذا أعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم الدنية؟ لا نعطيهم إلا السيف. فقال، ﷺ،: (إني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة فأحببت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم ذلك فأنتم وأولئك. اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف). فهذا يدل على أن رسول الله، ﷺ، مال إلى الصلح في الابتداء لما أحس ضعف المسلمين. فحين رأى

القوة فيهم بما قاله سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما، امتنع عن ذلك، فدل على أنه لا بأس من عقد معاهدة مع الكفار يدفع لهم مال عند خوف الضرر وهذا لأنهم إن ظهروا على المسلمين أخذوا جميع الأموال وسبوا الذراري، فدفع بعض المال ليسلم المسلمون في ذراريهم وأموالهم أهون وأنفع.

نقض المعاهدات

جميع المعاهدات التي تعقدها الدولة الإسلامية يجب أن تكون محددة لأجل معين. ولكن ليس معنى عقد المعاهدة الزام المسلمين بها في جميع الأحوال، كما أنه ليس معناه جواز الغدر بالمعاهدة، ونقض المعاهدة، بل يجوز أن تنقض المعاهدة في أحوال معينة نص عليها الشرع، ولا يجوز نقضها في غير الأحوال التي نص عليها الشرع. والأحوال التي نص الشرع على جواز نقض المعاهدة مع العدو هي:

أولاً: إذا ظاهر المعاهد عدواً من أعداء المسلمين وناصره على المسلمين، وذلك كأن يكون بين الدولة الإسلامية وبين دولة أخرى حالة حرب فعلية فصارت الدولة التي بيننا وبينها معاهدة، تمد هذا العدو بالسلاح أو المال أو الرجال وتنصره علينا. ففي هذه الحال يجوز للدولة الإسلامية أن تنقض المعاهدة لأن الله يقول ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا ﴾. فإن مفهومه إذا ظاهروا على المسلمين أحداً جاز للمسلمين نقض المعاهدة معهم.

ثانياً: أن ينقض المعاهد شرطاً من شروط المعاهدة، وذلك كما حصل مع الرسول، ﷺ، في صلح الحديبية، فإن خزاعة دخلت في حماية الرسول وحالفته فنقضت

قريش هذا الشرط وحرضت بني بكر على خزاعة ثم ندمت وحاولت إبقاء المعاهدة، ولكن الرسول اعتبر هذا النقض مبيحاً له نقض المعاهدة، فنقضها وحاربهم وفتح مكة.

ثالثاً: إذا خيف خيانة المعاهد وغدره يجوز نقض المعاهدة. قال الله تعالى ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ وفي هذه الحال يجب إعلام العدو بنقض المعاهدة معه. ولا يشترط في النقض حصول الغدر بالفعل، بل يكفي مجرد الخوف من العدو لأن يكون مبرراً لنقض المعاهدة. ويكتفى بالإعلام حتى يستوي علم الطرفين بالنقض.

رابعاً: أن ينقض المعاهد المعاهدة مع الدولة الإسلامية نقضاً تاماً. وفي هذه الحال يجب نقض المعاهدة معهم وضربهم ضربات قاسية تكون درساً وعبرة لغيرهم حتى لا يقدموا على معاملة المسلمين بمثل هذه المعاملة. قال تعالى ﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِى كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ ۝ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾.

هذه هي الأحوال الأربعة التي يجوز للمسلمين فيها أن ينقضوا المعاهدات المعقودة بينهم وبين عدوهم ويجوز لهم أن يقاتلوا هذا العدو. قال تعالى ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ وهي المدة التي ذكرت قبل هذه الآية وهي قوله ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ وقال تعالى: ﴿ أَلَا

تُقَـٰتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَـٰنَهُمْ ﴾. إلا إنه ينبغي في نقض المعاهدة أن ينبذ إليهم على سواء، قال تعالى ﴿ فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ وهذا عام في جميع المعاهدات أي على سواء منكم ومنهم في العلم بذلك. ولا يحل قتال الأعداء قبل النبذ وقبل أن يعلموا بذلك ليعودوا إلى ما كانوا عليه من التحصن وكان ذلك تحرزاً من الغدر. وهذا كله في غير من يوفون بعهدهم. أما الذين يوفون بمعاهداتهم ويستقيمون مع الدولة الإسسلامية فيجب أن يوفي المسلم معهم بعهدهم ويستقيموا معهم كما استقاموا قال تعالى ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَـٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾. ومفهومة أن الذين نقضوا المسلمين شيئاً كالحالة الثانية السابقة أو ظاهروا عليهم أحداً كالحالة الأولى السابقة فلا تتموا إليهم عهدهم. أما إذا لم يفعلوا ذلك فأتموا إليهم معاهدتهم إلى نهاية مدتها. فعلى المسلمين أن يتموا إليهم عهدهم إلى نهاية مدة العهد. وقال تعالى ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَـٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾. ومفهومه إذا لم يستقيموا لكم فلا تستقيموا لهم. أما إذا استقاموا فاستقيموا ووفوا لهم عهدهم.

ومن ذلك يتبين أن الوفاء بالمعاهدات أمر واجب، وأنه إن كانت المعاهدة إلى مدة معلومة فيجب الوفاء بها إلى مدتها، فإذا انتهت مدتها جاز عدم تجديدها وإنهاؤها، قال تعالى: ﴿ فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾. كما يتبين أن القسوة على الذين ينقضون المعاهدات أمر واجب أيضاً وإذا أخل العدو بشرط من شروط المعاهدة أو نقضها كلها أو حدث منه أن ظاهر أعداء المسلمين على المسلمين أو

خيف منه الخيانة فإن كل هذا يبيح للمسلمين أن ينقضوا المعاهدات مع أعدائهم، ونقضهم هذا ليس غدراً. وعليه فإن الاتفاقات الدولية قد حدد الشارع أنواعها وحدد الحالات التي تنقض بها أو ينتهي العمل بها فيجب التزام ما بيَّنه الشارع وحده في المعاهدات والوقوف عند حد الشرع في شأنها مع ترك أمر الأسلوب والاختيار إلى رأي الخليفة واجتهاده.

الكافر الحربي

الكافر الحربي هو كل كافر لم يدخل في ذمة المسلمين، سواء أكان معاهداً أو مستأمناً، أو كان غير معاهد ولا مستأمن. فإذا عقدت معاهدة بين الدولة الإسلامية وبين أي دولة كافرة، كان رعايا هذه الدولة معاهدين يعاملون حسب ما تنص عليه المعاهدة التي بيننا وبينهم، وينفذ كل ما تضمنته هذه المعاهدة. إلا أنه مع وجود المعاهدة لم يخرج الكفار المعاهدون عن كونهم كفاراً حربيين حكماً، لأنه بمجرد انتهاء المعاهدة أو نقضها من قبلهم أو من قبلنا يرجع حكمهم حكم سائر الكفار الحربيين. ومن أجل ذلك يمنع بيعهم السلاح والمواد الحربية لما في ذلك من تقوية العدو على المسلمين. وإذا ذكر في المعاهدة جواز بيعهم السلاح والمواد الحربية لا يوفى بهذا الشرط لأنه يخالف الشرع. وكل شرط خالف الشرع فهو باطل لا ينعقد.

أما إذا لم تكن بيننا وبينهم معاهدة فهم كفار حربيون حقيقة لا حكماً، سواء أكانت الحرب قائمة بيننا وبينهم بالفعل أم لم تكن قائمة، فلا يمكنون من دخول بلاد المسلمين إلا بأمان خاص لكل مرة، ولا يمكنون من الإقامة في بلاد المسلمين إلا مدة

معينة محددة. إلا أن الفرق بين الدولة الكافرة الحربية المحاربة بالفعل وبين الدولة الكافرة الحربية غير المحاربة بالفعل، هو أن الدولة المحاربة بالفعل لا تعقد معها أية معاهدة قبل الصلح ولا يعطى الأمان لأحد من رعاياها إلا إذا جاء ليسمع كلام الله أو جاء ليكون ذمياً يعيش في بلاد المسلمين، بخلاف الدولة الحربية غير المحاربة بالفعل فإنها تعقد معها المعاهدات التجارية وحسن الجوار وغير ذلك، ويعطى رعاياها الأمان لدخول البلاد الإسلامية للتجارة أو النزهة أو السياحة أو غير ذلك.

المستأمن

المستأمن- بكسر الميم- طالب الأمان. وهو من يدخل دار غيره بأمان، أي من يدخل بلاد غيره بأمان، سواء أكان مسلماً أم حربياً. فإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان حرم تعرضه لشيء منهم، إذ المسلمون عند شروطهم، فلو خرج بشيء من أموالهم لم يأخذه غصباً بأن أخذه خلسة أو سرقة كانت حيازته له ملكاً حراماً فيتصدق به وجوباً. أما إذا غصب منهم شيئاً فإنه يرده عليهم لأن الغصب مضمون للمغصوب منه يرجع إليه سواء أكان كافراً أم مسلماً. وكما يجيز دخول المسلم بلاد الكفر بأمان يجوز أن يدخل الحربي بلاد المسلمين بأمان. فقد أعطى رسول الله، ﷺ، الأمان للكفار يوم فتح مكة فقال: (من أغلق بابه فهو آمن). وكان، ﷺ، يؤمن رسل المشركين وحرم الغدر فيمن أعطى الأمان. فعن أبي سعيد قال: قال رسول الله،ﷺ: (لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدرته ألا ولا غادر أعظم غدراً من أمير عامة).

إلا أن الحربي المستأمن لا يُمكَّن من المكث في بلاد المسلمين سنة، فيعطى الأمان شهراً أو شهرين أو أكثر ولا يعطى أكثر من سنة. وأن اعطي أماناً مطلقاً ولم تحدد المدة فالمعتبر هو الحول، لأنه أبيح له الإقامة في دار الإسلام من غير جزية فيعطى سنة، فإن زاد عليها يُخَيَّر بين الإقامة والتزام الجزية، وبين الخروج من دار الإسلام، فإن بقي بعد السنة اعتبر قابلاً للجزية وضربت عليه الذمة فأصبح ذمياً وتحصل منه الجزية، لأنه لا يجوز أن يبقى كافر في بلاد الإسلام دون جزية. والجزية تستحق مرة في السنة، فإذا بقي أكثر من سنة فقد استحقت عليه الجزية وصار ذمياً جبراً عنه، وإذا خرج في نهاية السنة أو قبلها لم تستحق عليه جزية. وإن خرج بطل أمانه السابق، فإذا أراد الدخول ثانية يحتاج إلى أمان جديد.

ويجب على الخليفة نصرة المستأمنين ما داموا في دار الإسلام، فكان حكمهم كأهل الذمة. وإذا ارتكب المستأمن ما يوجب عقوبة تقام عليه كل عقوبة كأهل الذمة إلا حَدُّ الخمر، لأن دار الإسلام محل إجراء الأحكام الشرعية فتجري الأحكام الشرعية على كل من فيها من مسلم أو ذمي أو مستأمن. كتب رسول الله، ﷺ، إلى أهل نجران وهم نصارى (إن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له). والربا من أحكام الإسلام، فتطبيق الرسول على أهل الذمة عدم المبايعة بالربا دليل على مطالبتهم بالأحكام، ويعامل المستأمن معاملة الذمي.

وإذا أخذ المستأمن أماناً لنفسه كان أمانه هذا أماناً لأمواله التي معه تبعاً له ولو لم يأخذ لها أماناً، فتصان أمواله كما تصان نفسه، ويضمن المسلم قيمة خمره وخنزيره إذا اتلفه، وتجب الدية عليه إذا قتله خطأ، ويقتل به إذا قتله عمداً. جيء برجل مسلم

قتل يهودياً إلى النبي، ﷺ، فقتله. وقال: (نحن أحق من وفى بذمته). ويجب كف الأذى عن المستأمن وتحرم غيبته كالمسلم لأنه يعامل معاملة الذمي ولو مات المستأمن في دار الإسلام وورثته في دار الحرب حفظ ماله ويأخذونه ببينة سواء من المسلمين أو من أهل الذمة، لأنه مال مُؤَمَّن فيسلم لأصحابه الذين ورثوه.

والحاصل أن كل من طلب الأمان من المسلمين فإنه يجوز للمسلمين أن يعطوه الأمان لقوله تعالى ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾. ولأن الأمان إعطاء ذمة وعهد، والرسول، ﷺ، يقول: (المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم). إلا أن هذا الأمان مقيد بخضوعهم لأحكام الإسلام وبإعطائهم الجزية إذا استحقت عليهم، لقوله تعالى ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾. أي لا يرفع عنهم القتال ولا يعطون الأمان من القتال إلا إذا أعطوا الجزية وخضعوا لأحكام الإسلام. فقبولهم الخضوع لحكم الإسلام أثناء إقامتهم في دار الإسلام كاف لإعطائهم الأمان، فإذا مكثوا مدة تستحق عليهم فيها الجزية وهي سنة، طلب منهم الخروج. فإن أبوا ضربت عليهم الجزية واعتبروا ذميين.

أحكام الذمي

الذمي هو كل من يتدين بغير الإسلام وصار من رعية الدولة الإسلامية وهو باق على تدينه بغير الإسلام. والذمي مأخوذ من الذمة وهي العهد، فلهم في ذمتنا عهد أن نعاملهم على ما صالحناهم عليه، وأن نسير في معاملتهم ورعاية شؤونهم حسب أحكام الإسلام. وقد جاء الإسلام بأحكام كثيرة لأهل الذمة، منها أن لا

يفتنوا عن دينهم، وعليهم الجزية فقط، ولا يؤخذ منهم مال غيرها إلا أن يكون شرطاً من شروط الصلح. عن عروة بن الزبير قال: كتب رسول الله، ﷺ، إلى أهل اليمن (إنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها وعليه الجزية). ومثل اليهود والنصارى غيرهم من المشركين وسائر الكفار. عن الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب قال: (كتب رسول الله، ﷺ، إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم قبل منه ومن لا ضربت عليه الجزية في أن لا تؤكل له ذبيحة ولا تنكح له امرأة). وليس ذلك خاصاً بمجوس هجر بل هو عام. والحديث لا مفهوم له لأن مفهوم اللقب ليس بحجة ولا قيمة له. ولا تؤخذ الجزية إلا من الذكور البالغين. عن نافع عن أسلم مولى عمر (أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد أن يضربوا الجزية ولا يضربوها على النساء والصبيان ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى) ولم ينكر عليه منكر، بل قال أبو عبيد: هذا الحديث هو الأصل فيمن تجب عليه الجزية وفيمن لا تجب. ولا نؤخذ الجزية إلا من القادر على دفعها لقوله تعالى ﴿ عَن يَدٍ ﴾ أي عن قدرة، فإذا عجز عن دفعها لا تؤخذ منه، بل إذا عجز عن الكسب وافتقر لا يكتفى بعدم أخذ الجزية، بل يجب أن ينفق عليه من بيت المال كما ينفق على المسلمين. عن جسر بن أبي جعفر قال: شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدي ابن أرطأة " أما بعد فإن الله سبحانه وتعالى إنما أمر أن تؤخذ الجزية ممن رغب عن الإسلام واختار الكفر عيناً وخسراناً مبيناً، فضع الجزية على من أطاق حملها، وخل بينهم وبين عمارة الأرض فإن في ذلك صلاحاً لمعاش المسلمين وقوة على عدوهم، وانظر من قبلك من أهل الذمة من كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه، فلو أن رجلاً من المسلمين كان له مملوك

كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب، كان من الحق عليه أن يقوته حتى يفرق بينهما موت أو عتق. وذلك أنه بلغني إن أمير المؤمنين عمر مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس فقال: (ما انصفناك أن كنا نأخذ منك الجزية في شبيبتك ثم ضيعناك في كبرك. قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه). وعند أخذ الجزية يجب أن تؤخذ بالحسنى لا بالعنف ولا بالتعذيب، وأن تؤخذ بالقدر الذي يحتملونه، فلا يظلمون ولا يؤخذ منهم فوق قدرتهم. عن هشام بن حكيم بن حزام أنه مر على قوم يعذبون في الجزية بفلسطين فقال هشام: سمعت رسول الله، ﷺ، يقول: (إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا). وعن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه أن عمر بن الخطاب أُتِيَ بمال كثير قال: أبو عبيد أحسبه قال: من الجزية فقال: "إني لأظنكم قد أهلكتم الناس، قالوا: لا والله ما أخذنا عفواً صفواً، قال: بلا سوط ولا نوط، قالوا: نعم، قال: الحمد لله الذي لم يجعل ذلك على يدي ولا في سلطاني". ولا يجوز أن تباع وسائل معيشة الذمي لأخذ الجزية مهما بلغت قيمتها. عن سفيان بن أبي حمزة قال: كتب عمر بن عبد العزيز " أن لا يباع لأهل الذمة آلة ". قال أبو عبيد: يقول من أجل خراجها لأنه إذا باع أداة الزرع لم يستطع أن يزرع فيبطل خراجه، ويقاس على آلة الزرع آلات معيشته الأخرى. وإذا أسلم الذمي سقطت عنه الجزية. عن عبيد الله بن رواحة قال: كنت مع مسروق بالسلسلة فحدثني أن رجلاً من الشعب أسلم فكانت تؤخذ منه الجزية، فأتى عمر بن الخطاب فقال: يا أمير المؤمنين إني أسلمت والجزية تؤخذ مني، قال لعلك أسلمت متعوذاً، فقال: أما في الإسلام ما يعيذني؟ قال: بلى، قال: فكتب عمر أن لا تؤخذ منه الجزية". وعن قابوس بن ظبيان عن أبيه قال: قال رسول الله،ﷺ، (ليس على مسلم جزية). وعن ابن عباس قال: قال رسول الله،ﷺ، (لا تصلح قبلتان في أرض وليس

على مسلم جزية). كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله الذي كان يرى بقاء الجزية على من أسلم هروباً من الجزية فقال في كتابه (إن الله بعث محمداً ﷺ هادياً ولم يبعثه جابياً).

وقد أوصى الإسلام بمعاملة الذمي معاملة حسنة. فيرفق به ويعان على أمره ويجب أن يقوم المسلمون على حمايته وحماية ماله وعرضه، وأن يضمن له قوته ومسكنه وكسوته. عن أبي وائل عن أبي موسى أو أحدهما بإسناده أن رسول الله، ﷺ، قال: (اطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني) قال أبو عبيد: وكذلك أهل الذمة يجاهد من دونهم ويفتك عناتهم فإذا استنقذوا رجعوا إلى ذمتهم وعهدهم أحراراً وفي ذلك أحاديث). وعن عمرو بن ميمون عن عمر بن الخطاب أنه كان في وصيته عند موته "وأوصي الخليفة من بعدي بكذا وكذا وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله، ﷺ، خيراً، أن يقاتل من ورائهم، وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم". ويترك الذميون وما يعتقدون وما يعبدون لقول الرسول (من كان على يهوديته ونصرانيته فإنه لا يفتن عنها). ومعنى لا يفتن عنها أي لا يكره على تركها بل يترك عليها. وتركه عليها يعني تركه على عقيدته وعبادته. وليس هذا خاصاً بأهل الكتاب بل يقاس عليهم غيرهم في هذا الموضوع، لقول الرسول، ﷺ، عن المجوس (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) ومثل المجوس باقي المشركين. وأما أكل ذبائحهم والتزوج من نسائهم فإنه ينظر، فإن كانوا من أهل الكتاب أي من اليهود أن النصارى فيجوز للمسلمين أن يأكلوا ذبائحهم وأن يتزوجوا من نسائهم لقوله تعالى ﴿ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ

﴿ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾. وأما إن كانوا من غير أهل الكتاب فلا يجوز أكل ذبائحهم ولا تزوج نسائهم لقول الرسول، ﷺ، في مجوس هجر (في أن لا تؤكل له ذبيحة ولا تنكح له امرأة). وأما تزوج الكفار من نساء المسلمين فلا يجوز مطلقاً وهو حرام سواء أكانوا من أهل الكتاب أم من غيرهم لقوله تعالى ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾. ويجوز أن تجري بين الذميين وبين المسلمين معاملات البيع والشراء والإجارة والشراكة والرهن وغير ذلك بلا فرق بينهم وبين المسلمين. فقد عامل رسول الله، ﷺ، أهل خيبر وهم يهود بنصف ما يخرج من الأرض على أن يعملوها بأموالهم وأنفسهم، وقد ابتاع الرسول ﷺ طعاما من يهودي بالمدينة ورهنه درعه. وأرسل إلى يهودي يطلب منه ثوبين إلى الميسرة. وهذا كله دليل على جواز إجراء جميع المعاملات مع الذميين، إلا أنه إذا عوملوا بإجارة أو بيع أو شراكة أورهن فيجب أن تطبق أحكام الإسلام وحدها، ولا يجوز التعامل بغيرها مطلقاً. وهكذا يكون الذميون رعية الدولة الإسلامية كسائر الرعية لهم حق الرعوية وحتى الحماية وحق ضمان العيش وحق المعاملة بالحسنى وحق الرفق واللين ولهم أن يشتركوا في جيش المسلمين ويقاتلوا معهم، ولكن ليس عليهم واجب القتال ولا واجب المال سوى الجزية، فلا تفرض عليهم الضرائب التي تفرض على المسلمين، ولهم ما للمسلمين من الانصاف وعليهم ما عليهم من الانتصاف وينظر إليهم أمام المحاكم وأمام القاضي وعند رعاية الشؤون وحين تطبيق المعاملات والعقوبات كما ينظر للمسلمين دون أي تمييز، فواجب العدل لهم كما هو واجب للمسلمين.

أما ما ورد من عهد عمر معهم واشتراطه شروطاً عليهم فإن تلك العهود قد صولحوا عليهم وأدرجت في الصلح شروط ورضوا بها فكان لزاماً أن ينفذ عهد الصلح كما هو، أما إذا لم يتضمن عهد الصلح معهم معاملة معينة تنص على أمور معينة، فإنه لا يصح أن يعاملوا إلا كما يعامل المسلمون، إلا ما ورد النص على معاملتهم بغير ما يعامل به المسلمون مثل عدم جواز أن يتزوجوا المسلمات. والدليل على أن ما فعله عمر كان بناء على تضمن العهد له، ما فعله عمر نفسه في مكس التجارة، فإنه ﷺ أخذ من المسلمين ربع العشر ومن الذميين نصف العشر، مع أن الحكم الشرعي أنه لا يؤخذ من المسلم ولا من الذمي شيء من المكس على تجارته. عن أبي الخير: سمعت رويفع بن ثابت يقول سمعت رسول الله، ﷺ، يقول: (إن صاحب المكس في النار- يعني العاشر) وقال ﷺ: (إذا لقيتم عاشراً فاقتلوه) وعن إبراهيم بن مهاجر قال: سمعت زياد بن حدير يقول: (أنا أول عاشر عشر في الإسلام قلت من كنتم تعشرون قال: ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً، كنا نعشر نصارى بني تغلب)، فمكس التجارة لا يؤخذ لا من المسلم ولا من الذمي. وما أخذه عمر من المسلم زكاة ومن الذمي حسب شروط المعاهدة التي سلموا بها وصاروا ذميين. وأما ما كان يفعل في الذميين في العصور الهابطة فهو خطأ في الفهم وتقليد لبعض ما ورد في شروط عمر في عهده. ولو أدرك الصواب لفهم أن عمر إنما فعل ما تضمنته شروط الصلح التي قبلوا بها، وما عدا ذلك فإن عمر أوصى بالذميين كل خير. وعليه فإن الذميين يعاملون أحسن المعاملة ويطبق عليهم ما ورد في الشرع، إلا أن يتضمن عهد صلحهم شروط فتنفذ عليهم الشروط كما وردت.

يجب تطبيق الإسلام على الكفار

كل من كان في دار الإسلام تحت حكم الدولة الإسلامية يجب أن تطبق عليه أحكام الإسلام كما تطبق على المسلمين سواء بسواء، سواء أكان ذمياً أم معاهداً أم مستأمناً ولا يخير الحاكم في ذلك. بل يجب تطبيق أحكام الإسلام دون تردد لأن الله تعالى يقول بالنسبة لأهل الكتاب ﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّ﴾ ويقول أيضاً بالنسبة لهم ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ﴾ وقال ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ وهذا عام يشمل المسلمين وغير المسلمين، لأن كلمة الناس عامة ﴿ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ﴾. وأما قوله تعالى ﴿ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ﴾ فإن المراد منها من جاء إلى الدولة الإسلامية من خارجها ليحتكم إلى المسلمين في خصومة مع كافر آخر أو كفار آخرين، فالمسلمون مخيرون بين أن يحكموا بينهم وبين أن يعرضوا عنهم. فإن الآية نزلت فيمن وادعه رسول الله، ﷺ، من يهود المدينة وكانوا قبائل يعتبرون دولاً أخرى، فلم يكونوا خاضعين لحكم الإسلام بل كانوا دولة أخرى، ولذلك كانت بينه وبينهم معاهدات. أما إن كان الكفار خاضعين لحكم الإسلام بأن كانوا ذميين أو جاءوا مستأمنين خاضعين لحكم الإسلام أي راضين أن يدخلوا دار الإسلام مع الخضوع لحكم

الإسلام كالمعاهدين والمستأمنين فلا يجوز أن يحكم بينهم إلا بالإسلام. ومن امتنع منهم عن الرجوع إلى حكم الإسلام أجبره الحاكم على ذلك وأخذه به، لأنه إنما دخل في العهد بشرط التزام أحكام الإسلام سواء أكان عهد ذمة أو عهد موادعة أو عهد أمان، لا فرق بينها ما دام في دار الإسلام.

كتب رسول الله، ﷺ، إلى أهل نجران وهم نصارى (أن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له). وقد روى ابن عمر (أن النبي أتي بيهوديين فَجَرا بعد إحصانهما فأمر بهما فرجما). وروى أنس (أن يهودياً قتل جارية على أوضاح لها بِحَجَر فقتله رسول الله،ﷺ، بين حجرين). وهؤلاء اليهود كانوا من رعايا المسلمين. والظاهر أنه كان ذلك بعد أن انتهت كيانات اليهود وظل منهم رعايا تحت سلطان المسلمين.

إلا أنه إذا كان الفعل مما يدخل في باب العقائد عندهم، ولو كان عندنا ليس من باب العقائد، فإننا لا نتعرض لهم فيه ونتركهم بالنسبة له وما يعتقدون به، فإن اعتقدوا إباحته كشرب الخمر لا يعاقبون عليه لأنهم لا يعتقدون تحريمه فلم يلزمهم عقوبته كالكفر. وإنما لم نطبق عليهم ما يتعلق بالعقائد لأنه يعتبر حينئذ إكراهاً في الدين والله تعالى يقول ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾. ولأن الرسول، ﷺ، قال: (إنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها) . وتطبيق ما يناقض عقائدهم عليهم جبراً عنهم فتنة عن دينهم. ولذلك لا يكرهون على العقائد والعبادات. ولأنهم حين قبلوا الجزية أقروا على الكفر من حيث العقائد ولم يقروا على حكم الكفر، فيكون عقابهم على ما هو داخل العقائد عقاباً على الكفر الذي يعتقدونه وهو لا يجوز. وعليه فإنه يجب تطبيق أحكام الإسلام على الكفار في دار الإسلام كما تطبق على المسلمين.

الجزية

الجزية مال مخصوص يؤخذ من غير المسلمين من أهل الذمة وهم أهل الكتاب مطلقاً، والمشركين من غير العرب، وسائر الكفار. قال الله تعالى ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾. روي عن قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد قال: (كتب رسول الله، ﷺ، إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم قبل منه ومن لا، ضربت عليه الجزية في أن لا تؤكل له ذبيحة ولا تنكح له امرأة). وعن جعفر بن محمد عن أبيه قال: قال عمر: ما أدري ما أصنع بالمجوس وليس أهل كتاب. فقال عبد الرحمن بن عوف: سمعت رسول الله، ﷺ، يقول: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب). وعن ابن شهاب (أن رسول الله، ﷺ، أخذ الجزية من مجوس هجر). وأن عمر أخذ الجزية من مجوس فارس ولم ينكر عليه أحد من الصحابة. وأن عثمان أخذ الجزية من البربر ولم ينكر عليه أحد من الصحابة. أما مشركو العرب فلا يقبل منهم الصلح والذمة ولكن يدعون إلى الإسلام، فإن أسلموا تركوا وإلا قوتلوا، قال تعالى ﴿ سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَ ﴾ معناه إلى أن يسلموا. والآية فيمن كان يقاتلهم رسول الله، ﷺ، وهم عبدة الأوثان من العرب، فدل على أنهم يقاتلون إن لم يسلموا. وعن الحسن قال: (أمر رسول الله، ﷺ، أن يقاتل العرب على الإسلام ولا يقبل منهم غيره، وأمر أن يقاتل أهل الكتاب حتى يعطوا

الجزية عن يد وهم صاغرون). قال أبو عبيد: وإنما نرى الحسن أراد بالعرب هـا هنـا أهل الأوثان منهم الذين ليسوا بأهل الكتاب، فأما من كـان مـن أهـل الكتـاب فقـد قبلها رسول الله، ﷺ، منهم وذلك بيَّن في أحاديث. ولم يثبت أن الـنبي، ﷺ، أخـذ مـن أحد من عبدة الأوثان من العرب الجزية ولم يقبل منهم بعد نزول آية الفـتح وسـورة التوبة سوى الإسلام أو الحرب. وما روي بأنه أخذ من العرب الجزية كأهـل الـيمن وأهل نجران، إنما أخذها من أهل الكتاب النصـارى واليهـود ولم يأخـذها مـن عبـدة الأوثان من العرب. وينبغي للخليفة أن يُبيِّن لمن يقبـل مـنهم الجزيـة، مقـدار الجزيـة ووقت وجوبها ويعلمهم أنه إنما يأخذها منهم كل سنة مـرة، وأن الـذي يؤخـذ مـن الغني كذا، ومن الأقل غنى كذا، ولا يؤخذ من الفقير لقوله تعـالى ﴿ عَن يَدٍ ﴾ أي عن قدرة، وأنها لا تؤخذ على النسـاء والصـبيان، ولا تؤخـذ الجزيـة مـنهم إلا مـن الرجل البالغ القادر على دفعها. عن نافع عن اسلم مولى عمر "أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد أن يقاتلوا في سـبيل الله ولا يقـاتلوا إلا مـن قاتلـهم ولا يقتلـوا النسـاء ولا الصبيان ولا يقتلوا إلا من جرت عليه الموسى"، قال أبو عبيد: من أنبت. وقـال: "هـذا الحديث هو الأصل فيمن تجب عليه الجزية، ومن لا تجب عليـه ألا تـراه إنمـا جعلـها على الذكور المدركين دون الإناث والأطفال". ولم ينكر على عمر منكر فكان اجماعـاً. ويؤيد ذلك ما جاء في كتاب النبي ﷺ إلى معاذ باليمن (أن علـى كـل حـالم دينـاراً). فخص الحالم دون المرأة والصبي. وأما رواية "الحالم والحالمة" فليست من المحفـوظ عنـد المحدثين. والمحفوظ المثبت من ذلك هو الحديث الذي لا ذكر للحالمة فيه. وعلى فرض صحة وروده فإن ذلك كان في أول الإسلام إذ كان نساء المشركين وولدانهم يقتلـون مع رجالهم، وقد كان ذلك ثم نسخ بعدم أخذ الرسول من النساء والصبيان، وجـرى

على ذلك بعده عمر. والجزية التي تؤخذ يجب أن تكون من خضوعهم لحكم الإسلام. والصغار المذكور في الآية ﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ هو أن يجري حكم الإسلام عليهم وأن لا يظهروا شيئاً من كفرهم ولا مما يحرم في دين الإسلام، وأن يظل الإسلام هو الذي يعلو في البلاد لقوله ﷺ: (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه).

الأراضي الخراجية

قال أبو عبيد: "وجدنا الآثار عن رسول الله،ﷺ، والخلفاء بعده قد جاءت في افتتاح الأرضين بثلاثة أحكام: أرض أسلم عليها أهلها فهي لهم ملك أيمانهم، وهي أرض عُشْرٍ لا شيء عليهم فيها غيره. وأرض افتتحت صلحاً على خرج معلوم، فهم على ما صولحوا عليه لا يلزمهم أكثر منه. وأرض أخذت عنوة، فهي التي اختلف فيها المسلمون، فقال بعضهم سبيلها سبيل الغنيمة فَتُخَمَّس وتقسّم فيكون أربعة أخماسها خططاً بين الذين افتتحوها خاصة ويكون الخمس الباقي لمن سمى الله تبارك وتعالى. وقال بعضهم بل حكمها والنظر فيها إلى الإمام إن رأى أن يجعلها غنيمة فيخمسها ويقسمها كما فعل رسول الله، ﷺ، بخيبر فذلك له، وإن رأى أن يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة ما بقوا، كما صنع عمر بالسواد فعلى ذلك. فهذه أحكام الأرض التي تفتح فتحاً) انتهى كلام أبي عبيد. وهو واقع الأراضي التي تفتح فتحاً فإنها لا تخلو إما أن يسلم أهلها عليها أو يتمسكوا بدينهم، وإذا تمسكوا بدينهم إما أن يقبلوا الجزية ويصالحوا المسلمين أو لا يقبلوها ويقهرون وتفتح بلادهم فتحاً. هذه الأحوال التي تقع بالفعل حين حرب الكفار ولكل حالة منها حكم خاص.

أما الحالة الأولى: فهي كل أرض أسلم أهلها عليها فهي أرض عُشْرية لأنهم بإسلامهم عصموا دماءهم وأموالهم وأصبحت تجري عليها أحكام الإسلام، وبهذا ظلت أرضهم ملكاً لهم رقبة ومنفعة فلا تكون غنيمة كما لا يكون أي مال لهم أو سلاح أو غير غنيمة. وبذلك صارت الأرض أرض مسلمين وأرض المسلمين ليس

عليها إلا العُشر وهو يتعلق بنفس الخارج، وهو زكاة وأرض جزيرة العرب كلها أرض عُشْرِية لأن النبي،ﷺ، فتح مكة عنوة وتركها لأهلها ولم يوظف عليها الخراج، ولأن الخراج على الأرض بمنزلة الجزية على الرؤوس فلا يثبت في أرض العرب كما لا تثبت الجزية في رقابهم، وهذا لأن وضع الخراج من شَرْطِه أن يقرّ أهلها على الكفر كوضع الجزية، ومشركو العرب لا يقرون على الكفر بل يخيرون بين الإسلام والقتل، قال تعالى ﴿ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَ ﴾. فلا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، ولذلك كانت أرضهم عُشْرِية.

والعشر يؤخذ على الناتج الفعلي من الأرض كل سنة، إذا انتجت مقدار ما يجب فيه العشر، فإذا لم تنتج ما يجب فيه العشر أو لم تزرع لا يؤخذ عليها. أي إذا بلغ الناتج نصاب الزكاة أخذ منه وإلا فلا.

وأما الحالة الثانية: وهي الأرض التي افتتحت صلحاً فإنه ينظر فيها، فإن افتتحت صلحاً على خرج معلوم فيجب أن يعاملوا على ما صولحوا عليه لا يجوز أن يؤخذ منهم أكثر منه، ويجوز أن يؤخذ منهم أقل منه. قال رسول الله، ﷺ، (إنكم لعلكم تقاتلون قوماً فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهم وأبنائهم ويصالحونكم على صلح فلا تأخذوا منه فوق ذلك فإنه لا يحل لكم). قال أبو عبيد: "في هذا الحديث إن السُّنة في أرض الصلح أن لا يزاد على وظيفتها التي صولحوا وأن قووا على أكثر من ذلك لقوله، ﷺ، (فلا تأخذوا منهم فوق ذلك فإنه لا يحل لكم). فجعله حتماً ولم يستثن قوتهم على أكثر منه. وعن إبراهيم "أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب فقال إني قد أسلمت فارفع الخراج عن أرضي، قال إن أرضك أخذت عنوة". وجاءه رجل

فقال "إن أرض كذا وكذا تحتمل من الخراج أكثر مما عليها فقال: ليس على أولئك سبيل إنا صالحناهم" فدل ذلك على أنه يلتزم في الأرض بالمقدار الذي صولحوا عليه. هذا إذا كانت الأرض قد ذكرت في شروط الصلح ونص على شروط متعلقة بها. أما إذا لم تذكر الأرض في شروط الصلح وإنما كانت هنالك شروط للصلح ولم يذكر فيها ما يتعلق بالأرض، فإن الأرض في هذه الحالة يكون حكمها حكم الأرض التي أخذت عنوة لأنها تكون فيئاً للمسلمين، ولو أخذت صلحاً فإنها تكون كما أخذ عنوة.

الحالة الثالثة: وهي الأرض التي أخذت عنوة. وقد جرى الخلاف فيها واستقر رأي عمر في شأنها أن تظل في يد أهلها وتبقى رقبتها ملكاً للمسلمين ويؤخذ عليها الخراج، لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على الكافر، والخراج أليق به. والخراج مقدار مخصوص من المال يوضع على الأرض بقدر احتمالها بغض النظر عما إذا زرعت أم لم تزرع، أخصبت أم أجديت. ويقدر الخراج تقديراً ويزاد وينقص حسب احتمال الأرض.

والأرض الخراجية يجب فيها الخراج ولا يجب في الخارج منها العشر. فالعشر مع الخراج لا يجتمعان في أرض واحدة. فقد روي عن ابن مسعود عن النبي، ﷺ، أنه قال: (لا يجتمع عشر وخراج على أرض مسلم). ولم يأخذ أحد من الأئمة وولاة الجور من أرض السواد عشراً. والقول بوجوب العشر في الأرض الخراجية يخالف الحديث ويخالف الإجماع. وإذا اشترى أرضاً عشرية أو أرضاً خراجية للتجارة يجب في الأرض العشرية العشر ويجب في الأرض الخراجية الخراج ولا يجب زكاة التجارة

فيها، لأن سبب الوجوب في الكل واحد وهو الأرض، ولأنه لا يجب حقان بسبب مال واحد كزكاة السائمة مع التجارة. وعلى ذلك فلا يجتمع العشر والزكاة ولا الخراج والزكاة. ولا العشر والخراج.

والخراج لا يتغير بتغير المالك، كما أن العشر لا يتغير بتغير المالك. فلو اشترى ذِميٌّ أرضاً عشرية من مسلم فعليه العشر لأن كل أرض ابتدأت بضرب حق عليها لا يتبدل الحق بتبدل المالك. فلو اشترى مسلم أرضاً خراجية من ذمي فعليه الخراج، لأن كل واحد من العشر والخراج مؤونة الأرض فهو الواجب على الأرض ولا تعلق له بالمالك.

وقد كان رأي الزبير وبلال في الأرض التي تفتح عنوة أن تكون كالأموال المنقولة غنائم تقسم على المحاربين. أما الزبير فقد رأى ذلك في أرض مصر. فإنه لما افتتحت مصر بغير عهد قام الزبير فقال: يا عمرو بن العاص إقسمنّها. فقال عمرو: لا أقسمها. فقال الزبير: لتقسمنها كما قسم رسول الله، ﷺ، خيبر. فقال عمرو: لا أقسمها حتى اكتب إلى أمير المؤمنين. فكتب إلى عمر. فكتب إليه عمر أن دعها حتى يغزو منها حَبَلَ الحَبَلَة[1]". قال أبو عبيدة: أراه أراد أن تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا، يرثه قرن عن قرن فتكون قوة لهم على عدوهم.

وقد حصل هذا الخلاف في سواد العراق. فإن عمر كتب إلى سعد بن أبي وقاص يوم افتتح العراق " أما بعد فقد بلغني كتابك. إن الناس قد سألوا أن نقسم

(١) حتى يغزو أولاد الأولاد ويكون عامّاً في الناس.

بينهم غنائمهم وما أفاء الله عليهم فانظر ما أجلبوا عليك في العسكر من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنا لو قسّمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء".

وحديث الحجاج الذي حصل في الخراج كما رواه أبو يوسف في كتاب الخراج هو: أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه استشار الناس في السواد حين افتتح، فرأى عامتهم أن يقسمه، وكان بلال بن رباح من أشدهم في ذلك. وكان رأي عمر ﷺ أن يتركه ولا يقسمه فقال: اللهم اكفني بلالاً وأصحابه. ومكثوا في ذلك يومين أو ثلاثة أو دون ذلك. قال عمر إني وجدت حجة. قال الله تعالى في كتابه ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾. حتى فرغ من شأن بني النضير. فهذه عامة في القرى كلها ثم قال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾. ثم قال ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾. ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ

أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾. فهذا فيما بلغنا والله أعلم للأنصار خاصة. ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾. فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم. فقد صار الفيء بين هؤلاء جميعاً. فكيف نقسّمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم، فأجمع على تركه وجمع خراجه. وقد استشار المهاجرين الأولين فاختلفوا. فأما عبد الرحمن بن عوف ﷺ وكان رأيُهُ أن تقسم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رضي الله عنهم رأي عمر، فأرسل إلى عَشْرَةٍ من الأنصار خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم، فلما اجتمعوا حمد الله واثنى عليه بما هو أهله ثم قال: إني لم أزعجكم إلا أن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم فإني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا وجه الحق. قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين. قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وأني أعوذ بالله أن أركب ظلماً، لئن كنت ظلمتهم شيئاً هو لهم وأعطيته غيرهم فقد شقيت. ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله وأخرجت الخمس فوجهته على

وجهه وأنا في توجيهه. وقد رأيت أن أحبس أرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين المقاتلة والذرية ولم يأتي بعدهم. أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام- كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر- لا بد لها أن تشحن بالجيوش وأدوار العطاء عليهم. فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟ فقالوا جميعاً: الرأي رأيك فنعم ما قلت ورأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم. قال: بان لي الأمر فمن رجل له جزالة وعقل يضع الأرض مواضعها ويضع على العلوج ما يحتملون فاجتمعوا له على عثمان بن حنيف تبعث إلى أهم ذلك فإن له بصراً وعقلاً وتجربة، فأسرع إليه عمر فولاه مساحة أرض السواد".

ومن ذلك يتبين أن عمر اتبع آية من كتاب الله فعمل بها، وهي آية محكمة وهذا حكم شرعي له دليله وهو أقوى من دليل بلال وصحبه لسببين اثنين: أحدهما أن أرض خيبر لم يقسمها الرسول بين أصحابه حين غنمها، وإنما أبقاها بيد أهلها وصار يأخذ نصف ناتجها ويرسل من يخرصه له سنوياً- باعتباره رئيس دولة- ليوضع في بيت المال لا ليعطى على المقاتلين في خيبر. ولما جاء عمر وأجلى اليهود، قسمها على المسلمين حينئذ فلا يقوى الاستدلال بأرض خيبر على هذا الوجه على الآية. وأما ما رواه البخاري عن أسلم مولى عمر قال: قال عمر "أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس بيَّاناً (أي شيئاً واحداً) ليس لهم من شيء ما فتحت عَلَيَّ قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله خيبر ولكن اتركها خزانة لهم يقتسمونها، فإنه لا يدل

على أنه قسم أرض خيبر، لأن الواقع أنه لم يقسمها وإنما هو قَسَّمَ غلتها على المسلمين وليس على المقاتلين، وقد فسر ذلك حديث آخر. فقد روى أحمد عن بشير بن يسار عن رجال من أصحاب النبي، ﷺ، أدركهم (يذكرون أن رسول الله، ﷺ، حين ظهر على خيبر قَسَّمَها على ست وثلاثين سهماً جمع كل سهم مائة سهم فجعل نصف ذلك كله للمسلمين فكان في ذلك النصف سهام المسلمين وسهم رسول الله معها، وجعل النصف الآخر لمن ينزل به من الوفود والأمور ونوائب الناس). وهذا الحديث يفهم منه أن الذي قسم هو خراج الأرض وليس الأرض، ويؤيد هذا أن الأرض كانت تحت اليد هم الذين يتولون زراعتها ويجبي الرسول خراجها فيقسمه على النحو الذي ورد في الحديث.

والسبب الثاني هو أن العلة التي أتى بها عمر، وهي افتراق الأرض عن المال المنقول بأنها غلة دائمة لبيت المال لشحن الثغور والإنفاق على الجيوش كافية لأن تجعل حكم الأرضين غير حكم الأموال وهو ما سار عليه عمر. وهذا هو الحكم الشرعي في الأرض التي تفتح عنوة، ومثلها الأرض التي فتحت صلحاً، ولكن لم ينص عليها شيء يتعلق بها في شروط الصلح وهو فرض خراج على الأرض. وليس الحكم ترك الأمر لأمير المؤمنين، فإن عمر كان أمير المؤمنين ولم يترك الأمر له، وإنما اتبع فيه الحكم الشرعي وجاء عمر بدليله كأي مجتهد لا باعتباره أمير المؤمنين.

والتفريق بين الأرض الخراجية والعشرية إنما يظهر بالنسبة لعين ما يملك، وبالنسبة لما يجب عليه في الأرض، ولا يظهر في غير ذلك، فبالنسبة لما يجب عليه فإنه يجب في الأرض العشرية العشر، أي تجب فيها الزكاة على عين الخارج إذا بلغ نصاباً،

ويجب في الأرض الخراجية الخراج أي المقدار الذي تعينه الدولة سنوياً عليها، سواء زرعت أم لم تزرع، أنبتت أم لم تنبت. وأما بالنسبة لعين ما يملك فالأرض العشرية يملك مالكها رقبتها ومنفعتها معاً، والأرض الخراجية يملك مالكها منفعتها فقط ولا يملك رقبتها. ويترتب على ذلك أن مالك الأرض الخراجية إذا أراد أن يوقف أرضه التي يملكها لا يستطيع ذلك، لأن الوقف يشترط فيه أن يكون الواقف مالكاً لعين ما يقفه، ومالك الأرض الخراجية لا يملك عين الأرض أي رقبتها وإنما يملك منفعتها لأن رقبتها ملك لبيت المال. بخلاف مالك الأرض العشرية فإنه يستطيع أن يقف أرضه التي يملكها في أي وقت يشاء لأنه يملك عينها أي رقبتها. أما باقي أحكام الأراضي فإنه لا فرق فيها بين الأرض العشرية والأرض الخراجية، فلا يجوز تأجير الأرض للزراعة عشرية كانت أم خراجية، وإذا اهمل الشخص أرضه ثلاث سنوات أخذت منه دون مقابل، أي من غير أن تدفع له شيئاً، لا فرق بين الأرض العشرية والأرض الخراجية، وإذا وضعت الدولة يدها على الأرض للمراعي أو الأحراش أو لإنه وجد فيها معدن لا ينقطع، وكذلك إذا أخذتها من صاحبها برضاه بسبب من الأسباب الشرعية، فإنها في كلتا الحالتين تدفع له ثمنها لا فرق في ذلك بين الأرض الخراجية والأرض العشرية. وهكذا سائر أحكام الأراضي.

دار الكفر ودار الإسلام

الدار في اللغة، المحل والمسكن والبلد، وتطلق الدار في اللغة على القبيلة، ودار الحرب أرض العدو. ولا خلاف في أن بلاد الكفار التي يسكنها الكفار ويحكمون فيها بالكفر هي دار حرب ودار كفر. وكذلك لا خلاف في أن أرض المعركة التي غنمها المسلمون ولم يقيموا بعد فيها أحكام الإسلام هي دار حرب ودار كفر ولو كانت تحت يد المسلمين، ولذلك يقول الفقهاء "وإذا قسمت الغنائم في دار الحرب جاز لمن أخذ سهمه التصرف فيه بالبيع وغيره". وكلمة دار الحرب ودار الكفر بمعنى واحد تطلقان على بلاد العدو وعلى أرض المعركة. وكذلك لا خلاف في أن دار الإسلام هي البلاد التي تخضع لحكم الإسلام ويحكمها المسلمون سواء أكان سكانها مسلمين أو كانوا ذميين. وقال الفقهاء أيضاً: إن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها. غير أنهم اختلفوا في دار الإسلام بماذا تصير دار الإسلام دار كفر. فقال بعض المجتهدين إن دار الإسلام لا تصير دار كفر إلا بثلاث شرائط: أحدها ظهور أحكام الكفر فيها، والثاني أن تكون متاخمة لدار الكفر، والثالث أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمن بالأمان الأول، وهو أمان المسلمين. وهذا القول ليس مبنياً على دليل وإنما هو وصف لواقع الدار. فالظاهر أنه حين جرى القتال بين المسلمين والكفار، وأخذ الكفار أرض المسلمين وظل الحرب عليها اعتبرت هذه الحالة أن دار الإسلام صارت دار كفر واقتصر عليها. وقال بعض المجتهدين إن دار الإسلام تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها. ووجه هذا القول إن قولنا دار الإسلام ودار الكفر إضافة إلى الإسلام وإلى الكفر، وإنما تُضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر بظهور الإسلام أو الكفر فيها، كما تسمى الجنّة دار السلام والنار دار البوار لوجود السلامة في الجنة والبوار في النار، وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما. فإذا ظهرت

أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر فصحت الإضافة. ولهذا صارت الدار دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرى، فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها.

وما دام الأمر يتعلق بواقع الدار فإن مسألة كون الدار متاخمة لدار الكفر أي دار الحرب، أو غير متاخمة لها فلا محل له من الاعتبار لأن ثغور البلاد الإسلامية كلها متاخمة لدار الحرب أي دار الكفر، ومع ذلك فهي دار إسلام بإجماع الصحابة. فلو كان ذلك شرطاً لأصبحت جميع الثغور دار كفر. وأيضاً فإن عدم اعتبار الأمان، أمان المسلمين، شرطاً في جعل الدار دار إسلام يؤدي إلى اعتبار البلاد الإسلامية الخاضعة لنفوذ الكفار وأمانهم إذا حكمت بالإسلام دار إسلام، مع أن المسلمين في أمان الكفار لا في أمان المسلمين. ولذلك كان واقع الدار لا يؤدي إلى أن الاقتصار على ظهور أحكام الإسلام وحدها دون الأمان يجعلها دار إسلام، وإن كان يجعلها دار كفر، والحق أن اعتبار الدار دار اسلام أو دار كفر، لا بد أن ينظر فيه إلى أمرين: أحدهما الحكم بالإسلام، والثاني الأمان بأمان المسلمين أي بسلطانهم. فإن توفر في الدار هذان العنصران أي أن تحكم بالإسلام وأن يكون أمانها بأمان المسلمين أي بسلطانهم كانت دار إسلام وتحولت من دار كفر إلى دار اسلام. أما إذا فقدت أحدهما فلا تصير دار إسلام. وكذلك دار الإسلام إذا لم تحكم بأحكام الإسلام فهي دار كفر، وكذلك إذا حكمت بالإسلام ولكن لم يكن أمانها بأمان المسلمين أي بسلطانهم، بأن كان أمانها بأمان الكفار أي بسلطانهم، فإنها تكون أيضاً دار كفر. وعلى هذا فإن جميع بلاد المسلمين اليوم هي دار كفر، لأنها لا تحكم بالإسلام. وكذلك تبقى دار كفر لو أقام فيها الكفار مسلماً يحكم بأحكام الإسلام ولكن يكون تحت سلطانهم ويكون أمانه بأمانهم، فإنها تظل دار كفر. وحتى تتحول بلاد المسلمين

إلى دار إسلام يجب أن يقام فيها حكم الإسلام وأن يكون أمانها بأمان المسلمين أي بسلطانهم. وعلى هذا فإن واقع الدار يدل على أنها توصف بالكفر أو الإسلام باعتبار الحكم وباعتبار الأمان لأنه جزء من مقتضيات الحكم، فإذا فقدت دار الإسلام حكم الإسلام، أو فقدت الأمان بأمان المسلمين صارت دار كفر بفقدان أي واحد منهما. فشرط بقاء الدار دار إسلام هو حكمها بالإسلام، وأمانها بأمان المسلمين. أما دار الكفر فلا تصبح دار إسلام إلا إذا حكمت بالإسلام وصار أمانها بأمان المسلمين، فإذا لم يتوفر هذان الأمران بقيت دار كفر. فالحكم بالإسلام والأمان بأمان المسلمين أمران متلازمان بالنسبة لوصف الدار بكونها دار اسلام.

والحاصل أن كون الدار دار كفر أو دار إسلام تتعلق بواقع الدار. والدار في اللغة تطلق على القبيلة، ودار الحرب أرض العدو. فنقول دار حرب ودار اسلام. ونقول دار كفر ودار اسلام، وكلاهما بمعنى واحد. وذلك أن المسلمين مأمورون بالحرب أي القتال حتى يقول الناس لا إله إلا الله، أو حتى يخضعوا لأحكام الإسلام، فإن خضعوا لأحكام الإسلام رفع عنهم القتال ولو ظلوا كفاراً وإن لم يدخلوا تحت حكم الإسلام يُحاربَون. فسبب حربهم كونهم كفاراً لم يستجيبوا للدعوة، وسبب وقف القتال قبولهم الحكم بالإسلام، فإذا حكموا بالإسلام وظلوا كفاراً، فقد وجد سبب وقف القتال ووجب انهاء الحرب، مما يدل على أن حكمهم بالإسلام هو الذي حول بلادهم من دار حرب إلى دار إسلام، فيكون الحكم بالإسلام هو الذي يتوقف عليه دوام الحرب أو وقفها، مما يدل على أن الوصف الذي يعين كون الدار دار اسلام أو دار كفر هو الحكم بالإسلام، ومعنى كونه حكماً أي سلطاناً، أن يكون الأمان الداخلي والخارجي به، أي بسلطان الإسلام، وإلا فقد ميزته بوصفه حكماً. وعليه فالحكم بالإسلام والأمان الذي هو لازم من لوازمه، هما

اللذان يعينان وصف الدار من كونها دار إسلام أو دار حرب. والدليل على ذلك أيضاً أن الخليفة أي رئيس الدولة إذا لم يحكم بالإسلام وحكم بأحكام الكفر، كان فرضاً على المسلمين أن يحاربوه حتى يحكم بالإسلام، وكذلك فإن المسلمين إذا تركوا أحكام الإسلام كان فرضاً على الإمام أن يحاربهم حتى يرجعوا لأحكام الإسلام، وهذا أيضاً صريح في كون الحكم بالإسلام يترتب عليه الحرب لمن لم يحكم به ولو كانوا مسلمين. وهو يدل على العلامة التي يعرف بها أن الدار دار حرب. ودار الكفر ودار الحرب بمعنى و احد، على إضافة الدار إلى مضاف معين هو وصفها، فدار الكفر مضافة إلى الكفر، والدار لا توصف بالكفر فيكون وصف حكمها. وكذلك دار الإسلام لا توصف بالإسلام وإنما يوصف حكمها. ولا يقال يوصف أهلها لأن الدار لا تطلق على الناس وإنما تطلق على البلاد التي يسكنونها، فتطلق على القبيلة ويراد وضع القبيلة، وتطلق على البلاد ويراد وضع البلاد. علاوة على أن بلاداً مفتوحة لا يزال كل أهلها كفاراً وتحكم بالإسلام فإنها تكون دار اسلام قطعاً، مما يدل على أن الوصف ليس لأهلها و إنما لحكمها.

موالاة المؤمنين للكفار

قال الله تعالى ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةًۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾ وقرأ يعقوب وسهل تَقِيَّةً وهو قراءة الحسن ومجاهد والباقون تقاة. قال في القاموس المحيط: والتوقية الكلاءة والحفظ. واتَّقَيْتُ الشيءَ وَتَقَيْتُهُ أتَّقِيه وَأَتَّقِيهِ تُقَىً وَتَقِيَّةً وَتِقَاء: ككساء حَذِرْتُهُ فهذا النص في الآية يعين

موضوعها وهذا المعنى اللغوي لكلمة تَقِيَّة يعين ما تعنيه هذه الكلمة في هذه الآية من معنى لأنه لم يثبت لها معنى شرعي فيتعين تفسيرها بالمعنى اللغوي، وعلى هذا الأساس وحده تفهم الآية جملة وتفصيلاً. وأما ما ورد في أسباب نزولها من أحاديث فإنها إن صحت ترشد إلى تفصيلات ما ورد في الآية ولكنها لا تغير موضوعها ولا معاني جملها حسب مدلولات اللغة والشرع. وموضوع الآية الواضح في جملها هو موالاة المؤمنين للكافرين أي مصادقتهم. فالنص هو ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾. وإذا وردت آية أو أحاديث في موضوع معين تكون خاصة في هذا الموضوع ولا تشمل غيره، فالقضية قضية موالاة المؤمنين للكافرين قد جاءت الآية تنهى عنها نهياً جازماً. وهذه ليست الآية الوحيدة في هذا الموضوع فقد وردت فيه آيات عديدة كقوله تعالى ﴿ بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣٨﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ وقوله ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ﴾ وقوله ﴿ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ ﴾. إلى غير ذلك من الآيات. فالموضوع موضوع موالاة المؤمنين للكافرين، وباقي الآية تفصيل للموضوع. ذلك أن الله تعالى نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين أولياء لهم وقرن هذا النهي بالجزم القاطع بأن من يفعل ذلك فيتخذ الكافرين أولياء فإن الله بريء منه، ثم استثنى من هذا النهي الجازم حالة واحدة وهي أن يحذر المؤمن من الكافر أذى فإنه يجوز له موالاة الكافر دفعاً لهذا

الأذى وهذا إذا كان المسلم تحت سلطان الكفار مغلوباً على أمره. أي أن الحذر من الكافر يجيز موالاته فإذا ذهب الحذر حرمت الموالاة. وعلى ذلك فإن القضية ليست اظهار الموالاة وإبطان غيرها بل القضية استثناء حالة حذر المؤمن للكافر حين يكون المسلم مغلوباً على أمره من عموم تحريم موالاته له. ومعنى الآية هو نهى جازم للمؤمنين أن يتخذوا الكافرين أولياء لهم وأن يستعينوا بهم ويلتجئوا إليهم وأن يصادقوهم وتكون بينهم وبينهم محبة. فحرم على المؤمنين موالاة الكافرين من دون المؤمنين ثم استثنى من ذلك حالة واحدة وهي أنه في حالة وجود خوف منهم عندما يكونون تحت سلطانهم فإنه يجوز إظهار المحبة لهم ومصادقتهم لدفع شرهم وأذاهم. أي يجوز أن يتخذوا أولياء أي أصدقاء في حالة وجود خوف منهم عندما يكونون تحت حكمهم، وما عدا ذلك لا يجوز مطلقاً. وهذا بالنسبة للكفار فقط مع المؤمنين. فإن الآية نزلت في شأن المؤمنين الذي كانت لهم صلات بالمشركين في مكة فهي تنهى الذين في المدينة عن موالاة المشركين في مكة وتنهى جميع المؤمنين وتستثني من ذلك المؤمنين الذين كانوا في مكة فإنهم كانوا مغلوبين على أمرهم فاستثنتهم لوجود حالة خوف لديهم من أذى الكافرين. هذا هو موضوع الآية وهذا هو معناها وهذا هو الحكم الشرعي الذي يستنبط منها وهو تحريم موالاة المؤمنين للكفار بجميع أنواع الموالاة من نصرة وصداقة واستعانة وغير ذلك لأن كلمة أولياء في الآية جاءت عامة فتشمل جميع معانيها، وجواز موالاتهم في حالة حذرهم أي خوف بطشهم وأذاهم عندما يكون الكفار غالبين على المسلمين ويكون المسلمون مغلوبين على أمرهم، تماماً كحالة المسلمين في مكة مع المشركين. ولا يوجد للآية معنى آخر ولا يستنبط منها أي حكم سوى هذا الحكم. وأما ما يقوله البعض من أن التقية هي أن يظهر المسلم خلاف ما يبطن أمام أي إنسان يحذر منه أذى أو يخشى منه معرفة حقيقته وما

في نفسه سواء أكان ذلك الإنسان كافراً أو مسلماً، فهذا القول خطأ محض والآية لا تدل على شيء منه. لأن معنى ﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗ ﴾ أي إلا أن تحذروا منهم شيئاً يحذر منه. إذ معنى اتَّقَيْتُ الشيءَ تَقِيَّةً حذرته. والتُّقاة والتّقِيَّة بمعنى و احد. وهذا مستثنى من النهي عن موالاة المؤمنين للكافرين من دون المؤمنين فهو خاص بما استثني منه.

وعلى ذلك فإن إظهار المحبة للحاكم المسلم خوفاً من أذاه وهو ظالم فاسق يحكم بالكفر حرام، وكذلك إظهار المحبة للمسلم المخالف لك في الرأي وإبطان البغضاء له حرام، والتظاهر بعدم التقيد بالإسلام أو عدم العناية به أمام الكافر أو أمام الفاسق الظالم لا يجوز، فإن كل ذلك وما شاكله نفاق قد حرمه الشرع على المسلمين. إذ أن موضوع ﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗ ﴾ محصور في واقعة حالة المسلمين الذين كانوا في مكة بين المشركين، أي محصور في حالة وجود المسلمين تحت سلطان الكفار ولا قبل لهم بإزالة سلطانهم، أي مغلوبين على أمرهم، فإنه يجوز لهم موالاة الكفار حذراً مما يحذر منه عليهم، سواء أكان على نفوسهم أو أموالهم أو أعراضهم أو مصالحهم، ففي هذه الحالة فقط يجوز اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين. فكل ما كان داخلاً تحت هذه الحالة يجوز للمسلمين أن يتخذوا الكافرين أولياء، وما عداها فلا يجوز. فالقضية هي بيان الحالة التي يجوز فيها للمؤمنين أن يوالوا الكافرين وهي إذا كان المسلمون مغلوبين على أمرهم أمام الكفار بأن كانوا تحت سلطانهم أو حكمهم وليست شيئاً آخر مطلقاً.

قال محمد بن جرير الطبري في تفسيره " القول في تأويل قوله ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ ﴾ إلى قوله ﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗ ﴾ قال

أبو جعفر: وهذا نهي من الله عز وجل المؤمنين أن يتخذوا الكفار أعواناً وأنصاراً وأظهاراً، ولذلك كسر يتخذ لأنه في موضع جزم بالنهي، ولكنه كسر الذال معه للساكن الذي لقيه ساكن. ومعنى ذلك لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار ظهراً وأنصاراً توالونهم على دينهم وتظاهرونهم على المسلمين من دون المؤمنين وتدلونهم على عوراتهم، فإنه من يفعل ذلك فليس من الله في شيء يعنى بذلك فقد برئ من الله والله برئ منه بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر. إلا أن تتقوا منهم تقاة، إلا أن تكونوا في سلطانهم فتخافوهم على أنفسكم فتظهروا لهم الولاية بألسنتكم وتضمروا لهم العداوة ولا تشايعوهم على ما هم عليه من الكفر، ولا تعينوهم على مسلم بفعل كما:

٦٨٢٥- حدثني المثنى قال: حدثنا عبد الله بن صالح قال: حدثني معاوية بن صالح عن علي عن ابن عباس قوله ﴿لَا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ إلا أن يكون الكفار ظاهرين فيظهرون لهم اللطف ويخالفونهم في الدين وذلك قوله ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ إلى أن يقول: ٦٨٣٧- حدثنا الحسن بن يحيى قال أخبرنا عبد الرازق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله: ﴿لَا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ﴾. قال لا يحل لمؤمن أن يتخذ كافراً ولياً في دينه، وقوله: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾: أن تكون بينك وبينه قرابة فتصله لذلك، قال أبو جعفر: وهذا الذي قاله قتادة في تأويل له وحده وليس بالوجه الذي يدل عليه ظاهر الآية، إلا أن تتقوا من الكافرين تقاة فالأغلب من معاني هذا الكلام إلا أن تخافوا منهم مخافة، فالتقية التي ذكرها الله في هذه الآية إنما هي تقية من الكفار لا من غيرهم، ووَجَّهه

قتادة إلا أن تتقوا الله من أجل القرابة التي بينكم وبينهم تقاة فتصلون رحمها، وليس بذلك الغالب على معنى الكلام. والتأويل في القرآن على الأغلب الظاهر من معروف كلام العرب المستعمل فيهم" انتهى كلام الطبري. وقال أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي في كتاب مجمع البيان في تفسير القرآن قوله تعالى ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةًۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾. قرأ يعقوب وسهل تَقِيَّةً وهو قراءة الحسن ومجاهد والباقون تقاة ... لما بين سبحانه أنه مالك الدنيا والآخرة والقادر على الاعزاز والإذلال نهى المؤمنين عن موالاة من لا أعزاز عندهم ولا إذلال من أعدائه ليكون الرغبة فيما عنده وعند أوليائه المؤمنين دون أعدائه الكافرين فقال: ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ ﴾. أي لا ينبغي للمؤمنين أن يتخذوا الكافرين أولياء لنفوسهم وأن يستعينوا بهم ويلتجئوا إليهم ويظهروا المحبة لهم كما قال في عدة مواضع من القرآن نحو قوله ﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾. الآية وقوله ﴿ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ﴾ ﴿ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ ﴾. وقوله ﴿مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۖ ﴾ معناه يجب أن يكون الموالاة مع المؤمنين، وهذا نهي عن موالاة الكفار ومعاونتهم على المؤمنين. وقيل نهي عن ملاطفة الكفار. عن ابن عباس: والأولياء جمع الولي وهو الذي يأمر من ارتضى فعله بالمعونة والنصرة، ويجري على وجهين: أحدهما المعين بالنصرة والآخر المعان. فقوله ﴿ ٱللَّهُ وَلِىُّ

﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾. معناه معينهم وناصرهم بنصرته ويقال المؤمن ولي الله أي معان بنصرته، وقوله ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ﴾. معناه من اتخذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين ﴿ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيْءٍ ﴾. أي ليس هو من أولياء الله والله بريء منه. وقيل ليس هو من ولاية الله في شيء. ثم استثني فقال: ﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ﴾ والمعنى إلا أن يكون الكفار غالبين والمؤمنين مغلوبين فيخافهم المؤمن أن لم يظهر موافقتهم ولم يحسن العشرة معهم فعند ذلك يجوز له اظهار مودتهم بلسانه ومداراتهم تقية منه ودفعاً عن نفسه من غير أن يعتقد ذلك. وفي هذه الآية دلالة على أن التُّقْيَةَ جائزةٌ في الدين عند الخوف على النفس، وقال أصحابنا جائزة في الأمور كلها عند الضرورة وربما وجبت فيها لضرب من اللطف والاستصلاح. وليس تجوز من الأفعال في قتل المؤمن ولا يعلم، أو يغلب على الظن أنه استفساد في الدين. قال المفيد إنها قد تجب أحياناً ويكون فرضاً، ويجوز أحياناً من غير وجوب، وتكون في وقت أفضل من تركها، وقد يكون تركها أفضل وإن كان فاعلها معذوراً ومعفواً عنه متفضلاً عليه بترك اللوم عليها. وقال الشيخ أبو جعفر الطوسي (قده) ظاهر الروايات تدل على أنها واجبة عند الخوف على النفس، وقد روي رخصة في جواز الإفصاح بالحق عنده، وروى الحسن (أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال لأحدهما أتشهد بأن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: أفتشهد أني رسول الله؟ فقال: نعم، ثم دعا بالآخر فقال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، ثم قال: أفتشهد أني رسول الله؟ فقال: إني أصم، قالها ثلاثاً كل ذلك يجيبه بمثل الأول فضرب عنقه، فبلغ ذلك رسول الله فقال: (أما ذلك المقتول فمضى على صدقه ويقينه وأخذ بفضله فهنيئاً له، وأما الآخر فقبل رخصة الله

فلا تبعة عليه). "فعلى هذا تكون التقية رخصة والإفصاح بالحق فضله". انتهى كلام الطبرسي. وعلى هذا يتبين من كلام المفسريْن المذكوريْن الطبري والطبرسي وهما من مذهبين مختلفين، اتفاقهما على شرح معنى الآية كما وردت من أنها نهي عن موالاة المؤمنين للكافرين واستثناء حالة خوف المؤمنين من أذى الكافرين من هذا النهي، انظر قول الطبري ﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ ﴾. إلا أن تكونوا في سلطانهم فتخافوهم على أنفسكم فتظهروا لهم الولاية بألسنتكم". وانظر قول الطبرسي "ثم استثنى فقال ﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ ﴾ والمعنى إلا أن يكون الكفار غالبين والمؤمنين مغلوبين فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم ولم يحسن العشرة معهم فعند ذلك يجوز له إظهار مودتهم بلسانه ومداراتهم تَقِيَّةً منه ودفّعا عن نفسه" فالمفسران متفقان على أن الموضوع استثناء من النهي عن موالاة المؤمنين للكافرين وأنه محصور في ذلك. إلا أن الطبرسي عقب على ذلك بما يخرج عن الموضوع فجعل الآية دليلاً على أن التقية جائزة في الدين عند الخوف على النفس وهذا غير موجود في الآية، لأن موضوعها النهي عن موالاة المؤمنين للكافرين واستثناء حالة الخوف من الكفار عند غلبتهم على المؤمنين بإجازة موالاتهم في هذه الحالة وليست هي تقية في الدين ولا هي خاصة بالخوف على النفس لأن الاستثناء عام ﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ ﴾ إلا أن تحذروا منهم مما يحذر منه، قال الزمخشري في الكشاف "إلا أن تخافوا منهم أمراً يجب اتقاؤه". فكل أمر يجب اتقاؤه تجوز الموالاة فيه، أي كل ما يحذر منه وهو عام يشمل الخوف على النفس والمال والعرض والمصالح. ولذلك كان جعل الآية دليلاً على التقية في الدين خروجاً عن الموضوع، وجعلها خاصة في حالة الخوف على النفس تخصيص بلا مخصص فضلاً عن كونه موضوعاً آخر يتعلق بالكفر

والإيمان فقط وهو يتعلق بآية أخرى ولا يتعلق بهذه الآية. وأما قول الطبرسي وقال أصحابنا جائزة في الأمور كلها عند الضرورة ثم ما نقله عن المفيد من كونها قد تجب وقد لا تجب إلى آخر ما ذكره فإنه كلام مجرد من أي دليل. فالآية لا تدل عليه مطلقاً حتى حسب تفسير الطبرسي نفسه ولم يأت له بدليل غيرها لا من الكتاب ولا من السنة ولا من إجماع الصحابة ولذلك يرد ويسقط عن درجة الاعتبار. ولا يقال إنه إذا كانت موالاة الكافر في حالة الحذر منه جائزة فإن مداراة الحاكم الظالم أو الفاسق ذي القوة من باب أولى، لا يقال ذلك لأن الذي هو من باب أولى هو فحوى الخطاب وهذا ليس منه ولا يمت له بصلة فهو ليس من قبيل قوله تعالى ﴿ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾. ولا هو من قبيل قوله تعالى ﴿ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾. لأن الفاسق ليس من باب الكافر ولا من نوعه ولأن الموالاة المنهي عنها في هذه الآية هي موالاة الكفار من دون المؤمنين، والحاكم الظالم والفاسق ذي القوة هم من المؤمنين ولا ينفي الظلم الذي يقع منهم والفسق الذي يتلبسون به صفة الإيمان عنهم. ولهذا لا يدخل هذا الموضوع في بحث من باب أولى. ومن هنا لا يرد باب أولى عليه حتى يستشهد به.

على أن الحكام الظالم والفاسق ذي القوة تجوز موالاتهم في حالة الأمان وفي حالة الخوف سواء لأنهم مؤمنون وموالاة المؤمنين جائزة قطعاً، لأن لفظ مؤمنين في قوله ﴿ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ عام يشمل جميع المؤمنين، ولم يرد نص في النهي عن موالاة الحاكم الظالم أو الفاسق أو عن موالاة الفساق والفجار بل النصوص خاصة بالنهي عن موالاة الكفار. وفوق ذلك فإن الحاكم الظالم تجب طاعته في غير معصية ويجب الجهاد تحت رايته، والإمام في الصلاة إذا كان فاسقاً تجوز الصلاة خلفه في جميع

الحالات وهذا من أعظم ما يدل على جواز موالاتهم. والمنهي عنه إنما هو الرضا بظلم الحاكم وفسق الفاسق. وعليه ينتفى ما يسمونه التقية وهو أن يظهر المؤمن خلاف ما يبطن أمام الحاكم الظالم أو الفاسق ذي القوة أو المخالف بالرأي أو ما شاكل ذلك، ويحرم فعله لأنه نفاق والنفاق كله حرام.

وعلاوة على ذلك فإن محاسبة الحاكم الظالم على ظلمه فرض لا يحل تركه خوفاً من الحاكم على المال أو على المصالح أو من الأذى ولا تحل التقية فيه. وإعلان الحرب عليه إذا رؤي منه كفر بواح فرض يحرم القعود عن القيام به، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للحاكم ولغيره من أهل الفسق والظلم قد أوجبه الله على المسلمين. وهذا ينافي القول بالتقية ويناقضه مناقضة تامة لأنه يحرم تحريماً قاطعاً السكوت على الحاكم الظالم وعلى الفاسق. والتقية توجب السكوت على ذلك في بعض الأحيان وتجعله مندوباً في بعضها وجائزاً في البعض الآخر، وهذا يناقض آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويناقض الأحاديث الصحيحة الواردة في الإنكار على الأئمة والأمراء والحكام إذا كانوا ظلمة أو فسقة، والأحاديث الواردة في وجوب محاسبتهم على أعمالهم، ويخالف وجوب الصدع بالحق من غير أن تأخذه في الله لومة لائم. لذلك فإن التقية للحاكم الظالم أو الفاسق أو للقوي المتسلط من الفجار أو لمن يخالفك في الرأي قد جاءت نصوص الآيات والأحاديث الصحيحة تناقضها وتحث على وجوب العمل بعكسها مما يؤكد أنها حرام، فوق كونها نفاقاً فلا يحل لمسلم أن يفعلها.

بقيت مسألة آية ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ فإن بعض المفسرين يربطها مع آية ﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ﴾ ويجعلها من بابها و

يستدل بها على ادخال اظهار الكفر وإبطان الإيمان في باب الموالاة، ويجعلها داخلة فيما يسمونه التقية، ويستدل بها البعض على أن الموالاة جائزة في حال الخوف من القتل فقط، وما عداها فلا. وهذا خطأ محض، لأن آية ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ حالة أخرى وموضوع آخر. لأن موضوعها الارتداد عن الإسلام في حالة وجود خوف القتل المحقق يقيناً لا ظناً. وآية ﴿ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ﴾ موضوعها النهي عن موالاة الكفار بجميع أنواعها واستثناء جواز هذه الموالاة في حالة وجود ما يحذر منه سواء أكان الخوف على النفس أو المال أو المصلحة أو أي أذى. وفرق بين الحالتين وبين الموضوعين فلا تدخل أحداهما في الأخرى ولا تربط بها لاختلاف الحالة والموضوع. فإن المسلم إذا كان تحت سلطان الكفار ومغلوباً على أمره عندهم لا يجوز له أن يرتد عن الإسلام ظاهراً مداراة لهم بل يجب عليه أن يهاجر إذا لم يستطع القيام بأحكام دينة بخلاف موالاتهم فإنها تجوز. لكن إذا خاف مسلم على نفسه من القتل المحقق وَأُكْرِهَ على الكفر فإنه يجوز له أن يظهر الكفر ويبطن الإيمان، وما عدا ذلك فلا يجوز، لأن نص الآية هو ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ فالموضوع موضوع كفر بعد الإيمان، أي موضوع ارتداد عن الإسلام، والحالة هي حالة خوف الموت وهو ما يطلق عليه الفقهاء الإكراه الملجيء وهو وحده الإكراه المعتبر شرعاً في جميع الحالات التي يرتفع فيها الحكم عن المكره. فالإكراه الذي يستثنى شرعاً هو الإكراه الملجيء وهو حالة خوف القتل يقيناً. ويؤيد ذلك أن الآية نزلت في مسلمين ارتدوا خوف القتل. فقد روي أن هذه الآية نزلت في عمار بن ياسر. قال الطبري (حدثني محمد بن سعد قال: حدثني أبي قال: حدثني عمي قال:

حدثني أبي عن أبيه عن ابن عباس قوله: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾. إلى آخر الآية، وذلك أن المشركين أصابوا عمار بن ياسر فعذبوه ثم تركوه فرجع إلى رسول الله، ﷺ، فحدثه بالذي لقي من قريش والذي قال، فأنزل الله تعالى ذكره عذره ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ ﴾ إلى قوله ﴿ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾. حدثنا بشر قال: حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن قتادة: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ قال: ذكر لنا أنها نزلت في عمار بن ياسر أخذه بنو المغيرة فغطوه في بئر ميمون وقالوا: أكفر بمحمد، فتابعهم على ذلك وقلبه كاره، فأنزل الله تعالى ذكره ﴿ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾. وقال الطبري: حدثنا ابن عبد الأعلى قال: (حدثنا محمد بن ثور عن معمر عن عبد الكريم الجزري عن أبي عبيد بن محمد بن عمار بن ياسر قال: أخذ المشركون عمار بن ياسر فعذبوه حتى باراهم في بعض ما أرادوا، فذكر ذلك إلى النبي، ﷺ، فقال النبي، ﷺ،: (كيف تجد قلبك)؟ قال: مطمئناً بالإيمان، قال النبي، ﷺ،: (فإن عادوا فعد). فهذه الأحاديث تدل على أن سبب نزول الآية حادثة عمار وموضوعها الارتداد عن الإسلام، والحالة الخاصة بها خوف القتل يقيناً، وهذا وحده كاف لأن يؤكد أنه لا علاقة لها بآية ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗ ﴾. على أن آية ﴿ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ مكية نزلت في موضوع الإيمان، وآية ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗ ﴾ مدنية نزلت في موضوع استثناء حالة الحذر مما يحذر منه من تحريم موالاة المؤمنين للكافرين، ولذلك كانت هذه غير تلك.

بقي حكم من يهدد بالقتل المحقق، هل الأفضل أن يظهر الكفر ويبطن الإيمان حتى يسلم من الموت، أم الأفضل أن يثبت على إيمانه ولو أدى إلى قتله؟ والجواب على ذلك هو أن الثبات على الإيمان ولو أدى إلى القتل أفضل لأن جواز إظهار الكفر رخصة ورفع حرج، والثبات على الإيمان عزيمة وهو الأصل، ولهذا كان أفضل. روي أن مسيلمة أخذ رجلين فقال لأحدهما: ما تقول في محمد؟ قال: رسول الله، قال: فما تقول فيَّ؟ قال: أنت أيضاً، فخلاه. وقال للآخر: ما تقول لمحمد؟ قال: رسول الله، قال: فما تقول فيَّ؟ قال: أنا أصم، فأعاد عليه ثلاثاً، فأعاد جوابه، فقتله. فبلغ ذلك رسول الله، ﷺ، فقال: (أما الأول فقد أخذ برخصة الله، وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئاً له). وهذا صريح في تفضيل من يصبر ويثبت على الإيمان على من يأخذ برخصة الله ويظهر الكفر خوفاً على نفسه من القتل المحقق يقيناً.

هذا فيمن طلب منه الكفر، أما من طلب منه ما هو دون ذلك، كترك الدعوة الإسلامية أو القيام بمعصية أو ما شاكل ذلك، فإنه لا يؤخذ من هذه الآية جوازه، ولذلك لا يقال إنه إذا كان الكفر قد أجاز الله للمسلم إظهاره فما هو دون الكفر من باب أولى، لا يقال ذلك لأن المعصية ليست من جنس الكفر فلا تدخل في بحث من باب أولى، وكذلك لا يقاس على الكفر لأنه لا توجد علة حتى يحصل القياس. إلا أن من خاف على نفسه من القتل المحقق يقيناً وطلب منه ارتكاب معصية أو عمل شيء غير الكفر فإنه يجوز له أن يفعله لنجاة نفسه من القتل ولا إثم عليه، وذلك لقوله ﷺ: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه). أي رفع الحرج والإثم ورفع الحكم، وهذا يعني جواز فعله. ولكن في حالة واحدة فقط وهي حال

الخوف من الموت المحقق يقيناً وهذا هو ما يطلق عليه الفقهاء الإكراه الملجيء وهو وحده الإكراه المعتبر شرعاً في جميع الحالات التي يرتفع فيها الحكم عن المكره، كالطلاق والزواج والبيع وغير ذلك من الأعمال والعقود، فقوله وما استكرهوا عليه، أي إكراهاً ملجئاً.

الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام

الهجرة هي الخروج من دار الكفر إلى دار الإسلام قال تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ وروي عن النبي، ﷺ، أنه قال: (أنا بريء من كل مسلم يقيم بين مشركين، قالوا يا رسول الله ولم؟ قال لا تتراءى ناراهما)، فالهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام باقية لم تنقطع. وأما ما روي من قوله عليه الصلاة والسلام (لا هجرة بعد فتح مكة). وقوله: (لا هجرة بعد الفتح). وقوله: (قد انقطعت الهجرة ولكن جهاد ونيَّة). وما روي أن صفوان بن أمية لما أسلم قيل له لا دين لمن لم يهاجر فأتى المدينة فقال له النبي، ﷺ، (ما جاء بك أبا وهب) قال: قيل إنه لا دين لمن لم يهاجر قال: (ارجع أبا وهب إلى أباطح مكة أقروا على مساكنكم فقد انقطعت الهجرة ولكن جهاد ونيَّة). فإن ذلك كله نفي للهجرة بعد فتح مكة. إلا أن هذا النفي معلل بعلة شرعية تستنبط من الحديث نفسه، إذ قوله: (بعد فتح مكة). جاء على وجه يتضمن العِلِّيَة، نظير قوله ﷺ (لا تنتبذوا التمر والزبيب

جميعاً) فقوله (جميعاً) جاء على وجه يتضمن العِلِّيَة فكان عِلَّةَ النهي عن الانتباذ. فهو يعني أن فتح مكة هو عِلَّةُ نفي الهجرة. وهذا يعني أن هذه العِلَّة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً ولا تختص بمكة بل فتح أي بلد، بدليل الرواية الأخرى، (لا هجرة بعد الفتح). ويؤيد ذلك ما رواه البخاري عن عائشة، وسئلت عن الهجرة فقالت: (لا هجرة اليوم كان المؤمن يفر بدينه إلى الله ورسوله مخافة أن يفتن. فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، والمؤمن يعبد ربه حيث شاء). مما يدل على أن الهجرة كانت من المسلم قبل الفتح فراراً بدينه مخافة أن يفتن ونفيت بعد الفتح لأنه صار قادراً على إظهار دينه والقيام بأحكام الإسلام. فيكون الفتح الذي يترتب عليه ذلك هو عِلَّة نفي الهجرة وليس فتح مكة وحدها. وعليه فإن ذلك يراد به لا هجرة بعد الفتح من بلد قد فتح. وقوله ﷺ لصفوان قد انقطعت يعني من مكة بعد أن فتحت لأن الهجرة الخروج من بلد الكفار ومن دار الكفر، فإذا فتح البلد وصار دار إسلام لم يبق بلد الكفار ولا دار كفر فلا تبقى فيه هجرة، وكذلك كل بلد فتح لا يبقى منه هجرة. ويؤيد ذلك ما روى معاوية قال: سمعت رسول الله، ﷺ، يقول (لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها). وروي عن النبي، ﷺ، أنه قال: (لا تنقطع الهجرة ما كان الجهاد). وفي رواية (لا تنقطع الهجرة ما قوتل العدو). فدل ذلك على أن الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام باقية لم تنقطع. أما حكم الهجرة فإنها تكون بالنسبة للقادر عليها فرضاً في بعض الحالات ومندوباً في الحالات الأخرى. أما الذي لم يقدر عليها فإن الله عفا عنه وهو غير مطالب بها، وذلك لعجزه عن الهجرة إما لمرض أو إكراه على الإقامة أو ضعف، كالنساء والولدان وَشِبْهُهُم كما جاء في ختم آية الهجرة.

فمن كان قادراً على الهجرة ولم يستطع إظهار دينه، ولا القيام بأحكام الإسلام

المطلوبة منه فإن الهجرة فرض عليه لما ورد في آية الهجرة قال تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ فالإخبار هنا يعني الأمر، وهو من صيغ الطلب، كأنه قال هاجروا فيها، والطلب هنا في هذه الآية اقترن بالتأكيد واقترن بالوعيد الشديد على ترك الهجرة فهو طلب جازم، مما يدل على أن الهجرة في هذه الحالة فرض على المسلم يأثم إذا لم يهاجر. أما من كان قادراً على الهجرة ولكنه يستطيع إظهار دينه والقيام بأحكام الشرع المطلوبة منه فإن الهجرة في هذه الحال مندوبة وليست فرضاً. أما كونها مندوباً فلأن الرسول، ﷺ، كان يُرَغِبُ في الهجرة من مكة قبل الفتح حيث كانت دار كفر. وقد جاءت آيات صريحة في ذلك قال تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ﴾. وقال: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ ﴾. وقال ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ ۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ﴾. وقال ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ مَعَكُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنكُمْ ﴾. وهذا كله صريح في طلب الهجرة. وأما كونها ليست فرضاً فلأن الرسول، ﷺ، قد أقر من بقي في مكة من المسلمين. فقد روي أن نعيم النحَّام حين أراد أن يهاجر جاءه قومه بنو عدي فقالوا له أقم عندنا وأنت على دينك ونحن نمنعك عمن يريد أذاك وأكفنا ما كنت تكفينا. وكان يقوم بيتامى بني عدي وأراملهم فتخلف عن الهجرة مدة ثم هاجر بعد، فقال له النبي، ﷺ: (قومك كانوا

خيراً لك من قومي لي. قومي أخرجوني وأرادوا قتلى وقومك حفظوك ومنعوك). فقال يا رسول الله بل قومك أخرجوك إلى طاعة الله وجهاد عدوه، وقومي ثبطوني عن الهجرة وطاعة الله). وهذا كله في دار الكفر أي دار الحرب من حيث هي بغض النظر عن كون سكانها مسلمين أو كفاراً، لأن الدار لا يختلف حكمها بالسكان، بل يختلف بالنظام الذي تحكم به وبالأمان الذي يأمن أهلها به. وعلى ذلك لا فرق بين اندونيسيا والقفقاس ولا بين الصومال واليونان. إلا أن الذي يستطيع إظهار دينه والقيام بأحكام الشرع المطلوبة إذا كان يملك القدرة على تحويل دار الكفر التي يسكنها إلى دار إسلام، فإنه يحرم عليه في هذه الحالة أن يهاجر من دار الكفر إلى دار الإسلام، سواء أكان يملك القدرة بذاته أو بتكتله مع المسلمين الذين في بلاده، أو بالاستعانة بمسلمين من خارج بلاده، أو بالتعاون مع الدولة الإسلامية، أو بأي وسيلة من الوسائل، فإنه يجب عليه أن يعمل لجعل دار الكفر دار إسلام وتحرم عليه حينئذ الهجرة منها. والدليل على ذلك أن البلاد التي يعيش فيها إن كان يسكنها كفار وتحكم بالكفر، فقد وجب على المسلمين قتال أهلها حتى يسلموا أو يعطوا الجزية ويحكموا بالإسلام، ووجب عليه هو بوصفه مسلماً من المسلمين وباعتباره ممن يليهم الكفار وممن هو أقرب إلى العدو. **وإن كان يسكنها مسلمون ويحكمون بغير الإسلام أي بنظام الكفر، فقد وجب على المسلمين قتال حكامها حتى يحكموا بالإسلام،** ووجب عليه هو باعتباره واحداً من هؤلاء المسلمين الذين يُحْكَمُون بالكفر، فهو على أي حال قد وجب عليه القتال والاستعداد للقتال إن كان قادراً عليه. والمسلم الذي يعيش في دار الكفر لا تخرج حاله عن هاتين الحالتين، فهو إما ممن وجب عليه جهاد الكفار الذين يلونه، وإما ممن وجب عليه قتال الحاكم الذي يحكم بالكفر، **وفي الحالتين يعتبر خروجه من دار الكفر التي تحكم بغير الإسلام، أي بالكفر، فراراً من**

الجهاد من مكان وجب عليه فيه، أو فراراً من مقاتلة من يحكم بالكفر وكلاهما إثم عند الله كبير، ولذلك لا يجوز لمن كان قادراً على تحويل دار الكفر إلى دار إسلام أن يهاجر منها ما دام يملك القدرة على تحويلها إلى دار إسلام، وتستوي في ذلك تركيا واسبانيا ومصر وألبانيا بلا فرق بينها ما دامت تحكم بنظام الكفر.

موقف الإسلام من الرق والاسترقاق

جاء الإسلام والرقيق موجود في جميع أنحاء العالم، والاسترقاق نظام شائع في جميع أنحاء الدنيا عند جميع الشعوب والأمم. ولا يعلم عن وجود ناحية في الدنيا إلا ويتاجر بها بالرقيق ويسترق فيها الأحرار. ولم يخبر عن وجود بلاد ليس فيها استرقاق. وقد رأى الإسلام أن هذه المشكلة تتعلق بناحيتين اثنتين: إحداهما تتعلق بالأرقاء الذين استرقوا بالفعل والذين ينزل اعتبارهم عن مستوى اعتبار غيرهم من الأحرار، ويعتبرون سلعة كباقي السلع تباع وتشترى ويساوم عليها، فكان لا بد من علاج هذا الرقيق علاجاً يؤدي إلى عتق هؤلاء الأرقاء وجعلهم أحراراً. أما الناحية الثانية فكانت تتعلق بالاسترقاق، ولا بد من علاجها علاجاً يضع حداً للاسترقاق. لذلك وردت الآيات والأحاديث تعالج هاتين الناحيتين العلاج النافع للإنسان المبني على واقع الإنسان واقع العلاقات التي تقوم بين أفراده وبين أممه.

معالجة الرقيق

عالج الإسلام الرقيق معالجة تؤدي إلى تخفيف وضع الرق المضروب عليه، وتؤدي إلى عتقه جبراً واختياراً. وقد وضع أحكاماً كثيرة في هذا الشأن فَصَّلَها الفقهاء أتم تفصيل، وتتلخص هذه الأحكام في المسائل التالية:

١- وجد الإسلام الناس يملكون الأرقاء فعالج مشاكل الرقيق بين المالكين معالجة تجعل للرقيق حقوقاً وتحفظ عليه اعتبار كونه إنساناً كالحر من حيث الصفات الفطرية التي فطرت في الإنسان. وقد وصى الله تعالى في القرآن الكريم كما وصى الرسول، ﷺ، في الحديث الشريف بالإحسان إلى الأرقاء وبحسن معاشرتهم. قال تعالى ﴿ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ ﴾. ومعنى ﴿ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ ﴾ عبيدكم الأرقاء. وقال، ﷺ: (اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم، أطعموهم مما تأكلون، واكسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم من العمل ما لا يطيقون). وقال عليه الصلاة والسلام: (لا يقولن أحدكم عبدي وأمتي، كلكم عبيد الله وكل نسائكم إماء الله، ولكن ليقل غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي). وقد رفع الشرع منزلة الرقيق وجعله كالحر، إذ جعل دمه معصوماً يقتل الحر به لأن الله تعالى يقول ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾ والقصاص المماثلة وعقاب الذنب، فيطلق القصاص على جزاء الذنب ويطلق على أن فُعِلَ بالفاعل مثل ما فعل، ومعنى كتب عليكم القصاص في القتلى هو فرض عليكم جزاء الذنب في القتلى أن يقتل القاتل، وهذا عام يشمل الذكر والأنثى والحر والعبد. ويؤيد ذلك قوله، ﷺ، (المسلمون تتكافؤ دماؤهم) وهذا عام. فالحر والعبد متساويان في أن كلاً منهما معصوم الدم يحرم قتله ويقتل قاتله أياً كان. وعلى ذلك جعل الإسلام نفس العبد الرقيق كنفس الحر سواء بسواء، ودمه كدم الحر معصوماً، قال، ﷺ: (من قتل

عبده قتلناه). وأيضاً قد جعل الإسلام للرقيق الحق في أن يتزوج وَيُطَلِّق ويتعلم ويكون شاهداً على غيره من حر ورقيق. وأما ما جعله الإسلام من حق لمالك الأمة من الاستمتاع بها فإنه يرفع منزلة الرقيق ويؤدي إلى عتقه لأن استمتاع المالك بأمته كاستمتاع الزوج بزوجته يرفع منزلة الأمة إلى مرتبة الزوجة الحرة ويجعل لها منزلة عند مولاها. علاوة على ما يترتب عليه هذا الاستمتاع من حمل وولادة يهيئ لهذه الأمة أن تعتق جبراً بعد موت مولاها.

٢- حث الإسلام على عتق الأرقاء. فقد جعل عتق الرقبة يساعد الإنسان على شكر نعم الله الجليلة ويعينه على اقتحام العقبة قال تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ﴾. والاقتحام: الدخول والمجاوزة بشدة ومشقة، والعقبة الشدة. فجعل الأعمال الصالحة عقبة وجعل عملها اقتحاماً لها لما في ذلك من معاناة المشقة، ومجاهدة النفس. فك الرقبة تخليصها من الرق. فحث الله في الآية على عتق الأرقاء. وكذلك حث الرسول على عتق الأرقاء قال ﷺ: (أيما رجل أعتق مسلماً استنقذ الله تعالى بكل عضو منه عضواً من النار). وبذلك يتبين أن الإسلام رغَّب في عتق الأرقاء وجعل له ثواباً كبيراً .

٣- شرع الإسلام أحكاماً عملية توجب عتق الأرقاء، فقد شرع أحكاماً تجبر على العتق. إذ جعل عتق العبد المملوك للقريب مَحْرَم يتم آلياً بمجرد الملك سواء رضي المالك أم لم يرض، أعتق أم لم يعتق. فكل إنسان يملك قريباً ذا رحم محرم بالشراء أو الإرث عتق عليه قريبه جبراً عنه بمجرد الملك ودون حاجة إلى إعتاقه. روى البخاري عن الحسن عن سمرة أن النبي،ﷺ، قال: (من ملك ذا رحم محرم فهو حر). وروى النسائي عن ابن عمر قال: قال رسول الله، ﷺ: (من ملك ذا رحم محرم

فهو حر). وجعل تعذيب العبد من تحريق أو قطع عضو أو إفساده أو ضرب العبد ضرباً مبرحاً، جعل ذلك موجباً لعتقه، فإن لم يعتقه سيده عتقه الحاكم جبراً عن سيده. قال ﷺ: (من مَثَّلَ بعبده عُتِقَ عليه). وقال: (من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه). والمراد بالضرب الضرب المبرح لورود أحاديث تجيز للسيد أن يضرب عبده ضرب تأديب. وجعل الإسلام عتق الرقبة كفارة لازمة لكثير من الذنوب. فمن قتل مؤمناً خطأ فكفارته تحرير رقبة مؤمنة. قال تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾. ومن حنث في يمينه فمما يكفر خطيئته تحرير رقبة. قال تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾. ومن ظاهر من زوجته بأن قال لها أنت علي كظهر أمي ثم عاد إليها فكفارته تحرير رقبة قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾. ومن أفسد صوم رمضان بالجماع فكفارته تحرير رقبة. (عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي، ﷺ، فقال هلكت يا رسول الله. قال: وقعت على امرأتي في رمضان قال هل تجد ما تعتق رقبة. قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين. قال: لا. فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً قال: لا. قال ثم جلس فأتى النبي، ﷺ، بعِرْقٍ (أي

زنبيل أو قفَّة) فيه تمر قال: تصدق بهذا. قال فهل على أفقر مني؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا. فضحك النبي، ﷺ، حتى بدت نواجذه وقال: اذهب فأطعمه أهلك). فالنبي، ﷺ، أول ما أمر به عتق الرقبة ولم يتحول إلى غيره إلا بعد أن تبين له العجز عنه. فكل هذه الأحكام للكفارات تلزم المكفر عتق الرقبة.

ولم يكتف الإسلام بذلك بل جعل للعبد نفسه طريقة لأن يعمل على عتق نفسه، كما جعل للمالك طريقة يعوض بها عن ثمن العبد. وذلك في بحث المكاتب. وَرَغَّبَ الإسلام في هذا وأمر الله بالقرآن به فقال تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾. وإذا كاتب المولى عبده بأن قاله له: إن أتيتني بكذا في مدة كذا فأنت حر، كان واجباً على السيد أن يطلق عبده ليعمل حتى يحصل على المال الذي كاتبه عليه. وكان واجباً عليه أن يعتقه إذا أحضر المال. ولا يصح له أن يرجع عن هذه المكاتبة. وقد عَرَّفَ الفقهاء المكاتبة بأنها تحرير المملوك حالاً، ورقبته مآلاً، وأن الكتابة إذا صحت خرج العبد من يد سيده. ومتى أدى البدل خرج من ملك سيده.

فهذه الأحكام كلها لعتق الأرقاء. ويلاحظ فيها أنها قد سلكت طريقة التوجيه بالحث والترغيب، وطريقة التشريع بالأحكام التي تنفذها الدولة بالقوة إذا لم ينفذها الفرد بدافع تقوى الله. وهي كلها أحكام تؤدي إلى إيجاد التفكير والعمل عند المالكين بعتق الأرقاء، وتؤدي إلى إيجاد التفكير والعمل عند الأرقاء أنفسهم بأن يعملوا لعتق أنفسهم من الرق، وهذا يجعل السير متجهاً إلى إنهاء الرق من المجتمع.

٤- لم يكتف الإسلام بالحث على العتق وإيجاد أحكام تجبر على العتق، بل جعل في بيت مال المسلمين باباً خاصاً لعتق الأرقاء. إذ جعل الزكاة تصرف لعتق

الأرقاء، وجعله أحد الأبواب الثمانية، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ وقوله ﴿ وَفِى ٱلرِّقَابِ ﴾ يعني عتق الأرقاء. ولم يعيّن لهذا الباب قدراً معيناً، فيجوز للدولة أن تجعل مقداراً من أموال الزكاة لعتق الأرقاء، بل يجوز لها أن تجعل كل مال الزكاة في عتق الأرقاء إذا لم تكن هنالك ضرورة لمصرف آخر من مصارف الزكاة. وذلك لأن صرف الزكاة لا يجب أن يكون للأبواب الثمانية، بل يجوز أن يخصص في باب واحد من هذه الأبواب حسب ما يتراءى لخليفة المسلمين.

معالجة الاسترقاق

كانت أبواب الاسترقاق في النظم القديمة التي كان معمولاً بها في العالم حين جاء الإسلام كثيرة. فكانت تقضي باسترقاق المدين المفلس، فالدائن إذا أعسر مدينه وأفلس كان له أن يسترقه. وكانت تقضي باسترقاق الإنسان عقوبة على بعض ما يرتكبه من الجرائم والخطايا، وكانت تتيح للحر أن يقبل الرق على نفسه، فيبيع نفسه لغيره بشرط أن يعتقه بعد زمن يتفقان عليه. وكانت القبائل القوية تبيح لنفسها استرقاق أفراد القبيلة الضعيفة. وكانت الحروب والغزوات بوجه عام تقضي باسترقاق الأسرى وتبيح استرقاق أهل البلاد كلهم إذا استولوا عليهم. وكان بعضها يحصر الاسترقاق بمن يؤخذون أسرى في الحروب من الرجال والنساء والأطفال. فمن أخذ أسيراً في حرب مشروعة واسترق في ذلك اعتبر رقيقاً واعترف بكونه رقيقاً.

فلما جاء الإسلام وضع للأحوال التي كان يحصل فيها الاسترقاق أحكاماً شرعية غير الاسترقاق، وفَصَّل الأمر في حالة الحرب. فبين بالنسبة للمدين المفلس أن

ينتظر الدائن إلى ميسرة، قال تعالى ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾. وبَيَّنَ العقوبات على الذنوب مُفَصَّلَةً ولاسيما عقوبة السرقة التي كان جزاؤها الاسترقاق والتي أشار إليها الله في القرآن ﴿ قَالُواْ جَزَآؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَآؤُهُۥ ﴾ فقد بيَّن الإسلام عقوبتها- أي السرقة- قطع اليد، قال تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا ﴾. وجعل العقد بين العبد والمولى على العتق لا على الاسترقاق. وحرم استرقاق الأحرار تحريماً قاطعاً، قال عليه الصلاة والسلام قال الله عز وجل: (ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه). فالله تعالى خَصْمٌ لبائع الحر. أما حالة الحرب فقد فَصَّل فيها الإسلام فمنع استرقاق الأسرى مطلقاً. ففي السنة الثانية للهجرة بين حكم الأسرى، بأنها إما منّ عليهم بإطلاق سراحهم دون مقابل، وإما فداؤهم بمال أو بأسرى مثلهم من المسلمين أو الذميين. وبذلك يكون قد منع استرقاق الأسرى. قال تعالى ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾. فالآية صريحة في هذا المعنى: المنّ أو الفداء، ولا تحتمل غيره مطلقاً. واللغة العربية تقضي بحصر حكم الأسرى في أَحَدِ هذين الأمرين المن أو الفداء لأن إما للتخيير بين شيئين وللحصر في هذين الشيئين. وهنا جاءت مخيرة بين المنّ والفداء وحاصرة الحكم بهما حين عبرت عن ذلك ﴿ فَإِمَّا ﴾ المفيدة للحصر فيما يذكر بعدها ﴿ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾. وهنا قد يعرض سؤال كان موضع

شبهة عند بعض الفقهاء أخذوا منه أن للخليفة أن يسترق الأسرى إذا رأى ذلك. هذا السؤال هو أن النبي، ﷺ، قد استرق بعد نزول هذه الآية. فإن هذه الآية نزلت في السنة الثانية عند بدء الحرب بين الرسول وكفار قريش، والرسول استرق في حنين. وعمل الرسول يعتبر تشريعاً كما يعتبر تفسيراً لآيات الله، فكيف يمنع الاسترقاق للأسرى بهذه الآية مع أن الرسول استرق بعد نزولها في حنين؟ والجواب على ذلك هو أن عمل الرسول وقوله بالنسبة لآيات القرآن إما تفصيل مجمل، أو تقييد مطلق، أو تخصيص عام، ولا يكون عمل الرسول وقوله ناسخاً للقرآن. وآية الأسرى ليست مجملة حتى تفصل، ولا ألفاظها ألفاظ عموم حتى تخصص، ولا مطلقة حتى تقيّد، فإذا صح أن الرسول استرق بعد نزوله فإن عمله يكون ناسخاً لها، وذلك لا يجوز. وعلاوة على ذلك فإن كون الرسول قد استرق الأسرى خبر آحاد وهو يعارض آية ﴿ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾. وإذا عارض خبر الآحاد القطعي من الآيات والأحاديث يرد خبر الآحاد دراية. وعلى ذلك فلا اعتبار لما يروى عن أن الرسول استرق الأسرى بعد نزول آية الأسرى. على أن واقع ما حصل من الرسول أنه في غزوة حنين قد اصطحب المحاربون من المشركين معهم نساء وأطفالاً في المعركة لتكثير سوادهم ولتحميس رجالهم، فلما كسروا في المعركة صار النساء والأطفال سبياً وقسمهم الرسول على المحاربين من المسلمين. فلما روجع في هذا السبي استوهب المسلمين ما لهم من حق في السبي عن طيب نفس ورد السبي إلى أهله. فكان هذا دالاً على جواز استرقاق السبي وهو النساء والصبيان الذين يصحبون الرجال في المعركة لتكثير السواد وللتحميس. ومع ذلك فإن الرسول لم يسترق السبي في خيبر. فإنه، ﷺ، حين غزا خيبر وانتصر على أهلها، تركهم أحراراً وترك الأرض تحت أيديهم يزرعونها على نصف غلتها. قال أبو عبيد عن السبي (إن الإمام مُخيَّر فيهم ما لم

يُقَسَّمُوا فإذا قُسِّمُوا لم يكن عليهم سبيل إلا باستيهاب وطيب أنفس الذين صاروا لهم، كفعل رسول الله بأهل حنين لم يرتجع من أحد منهم شيئاً من السبي إلا باستيهاب وطيب من الأنفس لأنه قد كان قَسَّمَهُم ولم يفعل ذلك بأهل خيبر ولكنه تركهم أحراراً ولم يستوهبم من أحد لأنه لم يكن جرى عليهم القسم). وأما غير السبي وهم الرجال المحاربون إذا أخذوا أسرى فإن الرسول، ﷺ، لم يسترق أحداً من ذكورهم مطلقاً ولم يصح أنه استرق أسيراً من الذكور المحاربين لا من العرب ولا من اليهود ولا من النصارى. وكلمة أسير إذا أطلقت تنصرف إلى الذكر المحارب. وأما المرأة والطفل فإنه يطلق عليهم في اللغة السبي وليس الأسرى. ومن ذلك يتبين أن الإسلام منع استرقاق الأسرى وَخَيَّر الخليفة في السبي بين الاسترقاق والإطلاق وليس فيهم فداء، كما فعل الرسول في سبي حنين استرقهم ثم أطلقهم، وكما فعل في سبي خيبر تركهم أحراراً ولم يسترقهم. وهذا إذا صحبت النساء والأطفال الجيش في الحرب، أما إذا ظلوا في بيوتهم فلا شيء عليهم، لا أسر ولا سبي. وعمل الخليفة في مسألة استرقاق السبي إنما يسير بها حسب ما تقتضيه السياسة الحربية في معاملة الأعداء، وليس المقصود به الاسترقاق، وإنما هو معاملة من معاملات الحرب التي ترك الأمر فيها للخليفة، يفعل ما يراه وما يقتضيه الموقف بالنسبة للعدو.

ومن ذلك يتبين أن الإسلام عالج الاسترقاق فمنع جميع الحالات التي يحصل فيها الاسترقاق، وترك للخليفة الخيار في حالة السبي تبعاً للموقف بالنسبة للعدو. وبذلك يكون قد قضى على الاسترقاق ولا سيما حين تبطل عند الناس إخراج النساء والأطفال مع الجيش لتكثير السواد والتحميس كما هي الحال في الحروب الحديثة منذ قرون حتى اليوم، فإنه لا يبقى ولا حالة واحدة يحصل فيها الاسترقاق مطلقاً، وبذلك يكون الإسلام منع الاسترقاق.

العلاقات بين الأفراد

هذه الأحكام السابقة التي شرحت هي نماذج من الأحكام الشرعية المتعلقة بالدولة الإسلامية وبعلاقاتها بغيرها من الدول والشعوب والأمم. وقد بيَّن فيها بعض الأحكام نموذجاً لسائر الأحكام، حتى يَتبيَّن المسلم منها الأساس الذي تقوم عليه هذه العلاقة العامة ونوع الأحكام التي تعالج مشاكلها. وهناك علاقات بين الأفراد تقوم عليها مصالحهم في معاشهم، وقد جاء الإسلام فعالج هذه العلاقات بين الأفراد بأحكام شرعية خاصة بالعلاقات الفردية، عامة للإنسان من حيث هو إنسان.

والإسلام في تشريعه كله يُشَرِّع للإنسان لا لأفراد معينين، ولكنه يُشَرِّع للإنسان الممثل في أفراد، ويشرع لهؤلاء لأفراد بوصفهم الإنساني باعتبارهم مجموعة من الناس يكونون جماعة، ويشرع لهؤلاء الأفراد ولهذه الجماعة ما يحتاجونه من علاقات، ومن العلاقات بين الأفراد التي بوجودها يتكوَّن المجتمع. ولما كان المقصود بالإنسان، جنس الإنسان، بغض النظر عن كونه خالداً أو محمداً، فإن التشريع جاء لهذا الإنسان لا لفرد مُعَيَّن. ولما كان المقصود بالفرد هو الشخص المعيَّن من حيث كونه خالداً أو محمداً المعين، فإن الإسلام قد جعل القيام بتكاليف التشريع مطلوباً من الفرد باعتبار فرديته هو، ومقصوداً به معالجة مشاكل الفرد أي فرد، ومأموراً بالتقيد بكل ما جاء في الإسلام. فالأحكام وإن شرعت للإنسان، فإن الذي طلب منه القيام بتكاليفها هو الفرد المعين، أي خالد ومحمد. ولكن لا باعتبار فرديته الخاصة به والتي لا يشاركه فيها غيره كطوله، أو حبة للخضار وعزوفه عن اللحوم، بل للفرد باعتبار كونه إنساناً تنطبق عليه صفات الإنسان الفطرية مما يكون مظهراً من مظاهر الطاقة الحيوية التي تظهر في أفعال هذا الفرد باعتباره إنساناً. وقد جاء الإسلام

بالأحكام لتنظيم العلاقات بين الأفراد في حياتهم المعاشية العامة والخاصة أي جاء بالأحكام لتنظيم العلاقات بين الناس بعضهم مع بعض، كما جاء بالأحكام التي شرعت لتنظيم العلاقات بين الناس وبين الدولة، وبين الدولة وغيرها من الدول، أو لتنظيم الجماعة من حيث هي جماعة. فكلها أحكام يكلف بها الفرد المعين، محمد أو خالد أو حسن، ولكن من حيث كونه إنساناً.

ومن تتبع الأحكام الشرعية في جملتها، نجد أن الإسلام حين شرّع الأحكام راعى مصلحة الفرد بمشخصاته الخاصة، ومصلحة الجماعة التي يعيش فيها باعتبارها جماعة مكونة من أفراد من حيث كونها جماعة لا من حيث العلاقات بين أفرادها. فإنه حين يشرع للجماعة بما بينها من علاقات يراعي مصلحة الفرد، وحين يشرع للفرد بما بينه وبين غيره من علاقات يراعي مصلحة الجماعة. ولذلك تجده حين جعل للدولة حق أخذ مال من المسلمين لإدارة شؤون الرعية إذا لم تكف موارد بيت المال المنصوص عنها، قيد الدولة بأن لا تأخذ إلا لما أوجبه الله على الجماعة، كأخذ مال للجهاد أو لاطعام جائعين، وقيدها أن لا تأخذ هذا إلا من فضول مال الأغنياء، أي ما يزيد عن حاجاتهم الأساسية التي هي المأكل والملبس والمسكن، وحاجاتهم الكمالية التي تعتبر ضرورية حسب اصطلاح مجتمعهم، أي حسب المعروف من حاجات أمثالهم، كالزواج وما يركبونه لقضاء حاجاتهم البعيدة، وكالخادم، وما شاكل ذلك. فهذا التشريع لحفظ الجماعة روعيت فيه مصلحة الفرد. ونجد الشرع أيضاً حين يبيح للفرد أن يبني بيتاً أو يزرع بستاناً يجعل عليه حق الطريق للناس ويمنعه من البناء والغراس أو الزرع على أي وجه يعتدي به على حق الطريق أو على ملكية عامة. وحين أباح للفرد ببيع ما يملك خارج ديار الإسلام في تجارة، منعه أن يبيع السلاح

وكل ما يقوى به العدو على المسلمين. فهذا تشريع للفرد روعيت فيه مصلحة الجماعة.

وعليه فالتشريع الذي ينظم العلاقات بين الأفراد مع كونه تشريعاً للعلاقات الفردية، ولكنه لا ينفصل عن كونه تشريعاً لإنسان، ولا عن كونه تشريعاً للجماعة، ولا عن كونه تشريعاً للمجتمع أي للعلاقات القائمة بين أفراد هذه الجماعة. وعلى هذا فنماذج الأحكام الشرعية المتعلقة بعلاقات الأفراد هي أحكام شرعية عامة لبني الإنسان وإن عالجت علاقات أفراد، وكانت تنطبق على الأفراد المُعيَّنين الذين يباشرون القيام بها. فمثلاً البيع أحكام شرعية لتنظيم العلاقات بين الأفراد الذين يطبقون أحكام الإسلام تحت راية الدولة الإسلامية فهم الذين يباشرون هذه الأحكام، ولكنها تنطبق على جميع الأفراد من بني الإنسان. وحين يباشر البيع محمد وخالد يكونان هما المخاطبين بتنفيذ أحكام البيع لأنهما تلبسا بالبيع. وليس مطالباً بها حسن وصالح اللذان لا يتلبسان بالبيع. فأحكام البيع شرعت ليطبقها الأفراد، ولكن على اعتبار أنهم من بني الإنسان ويعيشون في جماعة، ويطبقونها حين تحصل المشكلة ويباشرونها. ولما كان الفرد المسلم لا بد أن يطبق أحكام الإسلام على أعماله الفردية كان فرض عين عليه أن يعرف حكم الشرع في كل مسألة يريد مباشرتها، فكان من المفيد عرض نماذج من الأحكام المتعلقة بعلاقات الأفراد مع بعضهم ليعرفها المسلمون ويراجعوا كتب الشريعة لمعرفة ما يحتاجون.

البيع

البيع لغة مطلق المبادلة وهو ضد الشراء. ويطلق البيع على الشراء أيضاً كما يطلق الشراء على البيع. فيقال باعه منه بمعنى اشتراه، شروه لهم بمعنى باعوه، فيطلق

كل منهما على الآخر والقرينة تعين المراد. وأما البيع شرعاً فهو مبادلة مال بمال تمليكاً وتملكاً على سبيل التراضي. والبيع جائز بالكتاب والسنة. قال الله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾. وقال: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾. وقال: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾. وقال، ﷺ: (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا). وروى رفاعة أنه خرج مع النبي، ﷺ، إلى المصلى فرأى الناس يتبايعون فقال: (يا معشر التجار) فاستجابوا لرسول الله، ﷺ، ورفعوا أعناقهم وأبصارهم إليه فقال: (إن التجار يبعثون يوم القيامة فجاراً إلا من صدق). وروى أبو سعيد عن النبي،ﷺ، أنه قال: (التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء). ويشترط في البيع وجود الإيجاب والقبول بلفظ يدل على كل واحد منهما أو ما يقوم مقام اللفظ كإشارة الأخرس. والكتابة تعتبر من اللفظ. أما البيع عملياً كأن يأخذ المشتري السلعة ويدفع ثمنها كبيع الخبز والصحف وطوابع البريد وما شاكل ذلك فإنه ينظر فيها، فإن كانت السلعة معروفة الثمن في السوق ليس فيها مساومة فإن العمل حينئذ يدل على الإيجاب والقبول فيعتبر بيعاً وهو ما يطلق عليه الفقهاء بيع المعاطاة. أما إن كان ثمن السلعة غير محدد في السوق ويحتاج إلى مساومة فإنه لا يصح فيه بيع المعاطاة. لأن العمل لا يدل على الإيجاب والقبول، إذ يمكن أن تدخله المنازعات، وهذا خلاف ما يجب أن تكون عليه المعاملات. إذ يجب أن تكون المعاملات على وجه يمنع المنازعات، فلا يعتبر حينئذ بيع المعاطاة بيعاً لخلوّه من النص على الإيجاب والقبول. ومن ذلك يتبين أنه لما كان الإيجاب والقبول شرطاً في صحة البيع فإنه لا بد أن يحصلا بلفظ يدل عليهما أو بإشارة عمل يدل عليهما دلالة قطعية لا تحتمل غيرهما مع عدم المنازعة.

ويتم البيع في غير المكيل والموزون والمعدود بمجرد انتهاء العقد، ولا يشترط في ذلك القبض لإتمام البيع. فإن تلف المبيع قبل قبضه كان في ضمان المشتري لا في ضمان البائع، كبيع الدار والدابة والسيارة وما شاكل ذلك مما ليس بمكيل ولا موزون ولا معدود، لأن الرسول، ﷺ، يقول: (الخراج بالضمان). وهذا البيع نماؤه للمشتري فضمانه عليه. فلو اشترى دابة ولم يقبضها فولدت، فإن ولدها للمشتري وليس للبائع، ولما روى ابن عمر أنه كان على بكر صعب يعني لعمر فقال النبي، ﷺ، لعمر (بعنيه) فقال: هو لك يا رسول الله فقال النبي، ﷺ: (هو لك يا عبد الله بن عمر فاصنع به ما شئت). فهذا حصل فيه التصرف بالبيع قبل قبضه فهو مستثنى لأنه غير مكيل ولا موزون ولا معدود. أما إذا وقع البيع على مكيل أو على موزون أو على معدود فإن البيع لا يتم فيها إلا بقبض المبيع، فإذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال البائع، لأن النبي، ﷺ، نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، ولقوله ﷺ: (من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه). وعن ابن عمر قال: (كنا نشتري الطعام من الركبان جزافاً فنهانا رسول الله، ﷺ، أن نبيعه حتى ننقله من مكانه). فهذا يدل على أن المبيع في ضمان البائع، ولو دخل في ضمان المشتري لجاز له بيعه والتصرف فيه كما بعد القبض، فلما نهى عن بيعهِ قبل قبضه فقد نهى عن التصرف فيه، ومعناه لم يتم ملكه له فهو في ضمان البائع وليس في ضمان المشتري. وأنه وإن كان قد ورد النهي عن الطعام فإن الطعام لا يخلو أن يكون مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً، فيكون النهي منصباً على الطعام مكيلاً وعلى الطعام موزوناً وعلى الطعام معدوداً، فيشمل النهي عن بيع كل مكيل وموزون ومعدود حتى يقبض، سواء أكان طعاماً أو غير طعام، لأنه ورد في بعض الأحاديث نص على الكيل وبعضها نص على السلع وفي بعضها نص على الشيء. فقد روى مسلم أن النبي، ﷺ، قال: (من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى

يكتاله). وعن حكيم بن حزام قال: (قلت يا رسول الله إني أشتري بيوعاً فما يحل لي منها وما يحرم عليّ. قال: (إذا اشتريت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه). وعن زيد بن ثابت (أن النبي، ﷺ، نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم). وروي أن النبي، ﷺ، قال: (من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبيعه حتى يقبضه). فهذه الأحاديث كلها دالة على عموم الأشياء المكيلة والموزونة والمعدودة بدليل استثناء غير المكيل والموزون والمعدود بحديث ابن عمر الذي ذكر فيه أنه أي رسول الله اشترى من عمر جملاً ووهبه لعبد الله بن عمر قيل قبضه، فلا يشترط فيه القبض بخلاف المكيل والموزون والمعدود، فشرط تمام البيع فيها قبض المشتري للمبيع. والقبض المعتبر قبضاً شرعاً يختلف باختلاف الأشياء فقبض كل شيء بحسبه، فإن كان مكيلاً أو موزوناً فقبضه بكيله أو وزنه لما روى أبو هريرة أن رسول الله، ﷺ، قال: (إذا بعت فَكِلْ وإذا ابتعت فَاكْتَلْ). وعن جابر قال: (نهى النبي، ﷺ، عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان صاع البائع وصاع المشتري). وعن عثمان قال: (كنت أبتاع التمر من بطن من اليهود يقال لهم بنو قينقاع وأبيعه بربح، فبلغ ذلك النبي، ﷺ، فقال: (يا عثمان إذا ابتعت فاكتل وإذا بعت فكِلْ). أما إنْ كان المبيع دراهم ودنانير فقبضها باليد. وإن كانت ثياباً فقبضها نقلها. وإن كانت حيواناً فقبضهُ تمشيتُهُ من مكانه. وإن كان مما لا ينقل ويحول كالدار والأرض فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه. لأن كلمة قبض لفظ له مدلول اصطلاحي، فإن لم يرد نص شرعي عليها فيعتبر واقع ما تدل عليه عند القوم. ويجوز القبض قبل دفع الثمن وبعده، لأن التسليم من مقتضيات العقد فمتى وجد بعد العقد فقد وقع موقعه، وكذلك قبض الثمن فلا يتوقف قبض أحدهما على آخر.

كل ما حرم على العباد فبيعه حرام

هناك أشياء حرم الله أكلها كلحم الميتة، وأشياء حرم الله شربها كالخمر، وأشياء حرم الله إتخاذها كالأصنام، وأشياء حرم الله اقتنائها كالتماثيل، وأشياء حرم صنعها كالصور. فهذه الأشياء وردت النصوص الشرعية من آيات و أحاديث في تحريمها. فما حرمه الله على العباد من الأشياء التي ورد نص شرعي قي تحريمها، سواء حرم أكلها أو شربها أو غير ذلك، فإن بيع هذه الأشياء التي حرمها الله على العباد يكون حراماً لتحريم ثمنها. عن جابر أنه سمع رسول الله، ﷺ، يقول: (إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام. فقيل يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس؟ فقال: لا، هو حرام. ثم قال رسول الله، ﷺ، عند ذلك: قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه). وجملوه أذابوه. وعن ابن عباس أن النبي، ﷺ، قال: (لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه). وهذا النص الشرعي في التحريم غير معلل ولا يوجد نص شرعي آخر يعللها ولذلك تبقى مطلقة غير معللة. فلا يقال العلة في تحريمها عدم المنفعة المباحة ليتوصل من ذلك أنه إن كانت فيها منفعة مباحة جازت، لأنه نص ظاهر فيه عدم التعليل ولا يحتمل أن يفهم منه أنه معلل. ولذلك كان بيع ما حرم على العباد حراماً، سواء أكانت فيه منفعة مباحة أم لم تكن. ومن هنا حرم بيع الأصنام والصلبان، وحرم بيع التماثيل إن كانت لذي روح كإنسان وحيوان، وحرم بيع التصاوير التي ترسم باليد إذا كانت تصاوير لذي روح كإنسان وحيوان.

لا يجوز بيع ما ليس عندك

لا يجوز بيع السلعة قبل تمام ملكها، فإن باعها في هذه الحال كان البيع باطلاً. وهذا يصدق على حالتين، أحداهما أن يبيع السلعة قبل أن يملكها، والثانية أن يبيعها بعد أن يشتريها ولكن قبل أن يتم ملكه لها بالقبض فيما يشترط في تمام ملكه القبض، لأن عقد البيع إنما يقع على الملك وما لم يملك بعد أو اشتراه ولكن لم يتم ملكه له بعد لأنه لم يقبضه لا يقع عليه عقد البيع لأنه لم يوجد محل يقع عليه العقد شرعاً. فقد نهى رسول الله ، ﷺ، عن بيع ما لا يملكه البائع. عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله يأتيني الرجل فيسألني عن البيع ليس عندي ما أبيعه منه ثم ابتاعه من السوق فقال: (لا تبع ما ليس عندك). وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله،ﷺ: (لا يحل سلف ولا بيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك). فتعبير الرسول (بما ليس عندك) عام يدخل تحته ما ليس في ملكك وما ليس في قدرتك تسليمه، وما لم يتم ملكك له. ويؤيد ذلك الأحاديث الواردة في النهي عن بيع ما لم يقبض مما يشترط في تمام ملكه القبض. فإنها تدل على أن من اشترى ما يحتاج إلى قبضه حتى يتم شراؤه له لم يجز بيعه حتى يقبضه، فيكون حكمه حكم بيع ما لا يملك، لقول النبي،ﷺ: (من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه)، ولما روى أبو داود (أن النبي، ﷺ، نهى عن أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم)، ولما روى ابن ماجه (أن النبي، ﷺ، نهى عن شراء الصدقات حتى تقبض)، ولما روي (أن النبي لما بعث عتاب بن أسيد إلى مكة قال: (إنْهَهُمْ عن بيع ما لم يقبضوه). فهذه الأحاديث صريحة في النهي عن بيع ما لم يقبضوه لأنه لم يتم ملك البائع له، لأن ما يحتاج إلى قبضه لا يتم الملك عليه حتى يقبضه المشتري، ولأنه من ضمان بائعه.

ومن ذلك يتبين أنه يشترط في صحة البيع أن تكون السلعة قد ملكها البائع وتمت ملكيته لها. أما إن كان لم يملكها أو ملكها ولم تتم ملكيته لها فلا يجوز بيعه لها مطلقاً، وهذا يشمل ما ملكته ولم تقبضه مما يشترط فيه لتمام البيع القبض، وهو المكيل والموزون والمعدود. أما ما لا يشترط لتمام ملكه القبض وهو غير المكيل والموزون والمعدود مثل الحيوان والدار والأرض وما شاكل ذلك فإنه يجوز للبائع أن يبيعه قبل قبضه، لأن مجرد حصول عقد البيع بالإيجاب والقبول قد تم البيع سواء قبضه أم لم يقبضه، فيكون قد باع ما تم ملكه له. فمسألة عدم البيع ليست متعلقة بالقبض وعدم القبض، وإنما هي متعلقة بملكية البيع وبتمام هذه الملكية له. أما جواز بيع ما لم يقبض من غير المكيل والموزون والمعدود فثابتة بالحديث الصحيح. فقد روى ابن عمر قال: كنا نبيع الإبل بالبقيع بالدراهم فنأخذ بدل الدراهم الدنانير ونبيعها بالدنانير فنأخذ بدلها الدراهم. فسألنا النبي، ﷺ، عن ذلك فقال: (لا بأس إذا تفرقتما وليس بينكما شيء). وهذا تصرف في الثمن قبل قبضه وهو أحد العوضين كالبيع. وروى ابن عمر أنه كان على بكر صعب- يعني لعمر- فقال رسول الله، ﷺ، لعمر بعنيه فقال: هو لك يا رسول الله، فقال النبي ﷺ: (هو لك يا عبد الله بن عمر فأصنع به ما شئت). وهذا تصرف في البيع بالهبة قبل قبضه مما يدل على تمام ملك المبيع قبل قبضه، ويدل على جواز بيعه لأنه قد تم ملك البائع له. وعليه فإن ما ملكه البائع وتم ملكه عليه جاز له بيعه، وما لم يملكه أو لم يتم ملكة عليه لا يجوز له بيعه. وعليه فإن ما يفعله صغار التجار من مساومة المشتري على السلعة ثم الاتفاق معه على الثمن وبيعه إياها ثم الذهاب إلى تاجر آخر لشرائها لمن باعوها له واحضارها وتسليمها للمشتري لا يجوز لأنه بيع ما لم يملك، فإن التاجر حين سئل عن السلعة لم تكن عنده ولم يكن يملكها ولكنه يعرف أنها موجودة في السوق عند غيره فيكذب ويخبر المشتري

أنها موجودة ويبيعه ثم يذهب ليشتريها بعد بيعها، فهذا حرام لا يجوز له لأنه باع سلعة لم يملكها بعد. وكذلك ما يفعله أصحاب دكاكين سوق الخضرة وسوق الحبوب من بيعهم الخضرة والقمح قبل أن يتم ملكهم لها. فإن بعض التجار يشترون الخضرة أو القمح من الفلاح وقبل أن يقبضوها يبيعونها، فهذا لا يجوز لأنه من الطعام الذي لا يتم ملكه إلا بقبضه. وكذلك ما يفعله المستوردون للبضائع من بلاد أخرى. فإن بعضهم يشتري البضائع ويشترط فيها تسليم البلاد، ثم يبيعها قبل أن تصل، أي قبل أن يتم ملكهم لها. فهذا بيع حرام لأنه بيع لما لم يتم ملكه بعد.

بيع السَّلَم

بيع ما لا يملكه وما لم يتم ملكه بعد حرام لورود الأحاديث في ذلك. والأحاديث جاءت عامة تشمل كل بيع لم يملك ولم يتم ملكه، قال عليه السلام: (لا تبع ما ليس عندك). وقال لعتاب بن أسيد: (إنْهَهُمْ عن بيع ما لم يقبضوه). إلا أن هذه الأدلة العامة قد خصصت في غير بيع السَّلَم أما بيع السَّلَم فقد استثناه الشرع من النهي وأجازه، قال، ﷺ، (من أسلم فَلْيُسْلِمْ في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم). والسَّلَم السَّلَف بفتحتين وزناً ومعنى. وهو أن يسلم عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة إلى أجل. أي أن يُسَلِّف مالاً ثمناً لسلعة يقبضها بعد مدة لأجل معين. والسلم نوع من البيع ينعقد بما ينعقد به البيع وبلفظ السَّلَم والسَّلَف، ويقال أَسْلَمَ وأَسْلَفَ، ويعتبر فيه من الشروط ما يعتبر في البيع.

وقد جرى تعامل الناس بالسَّلَم والتَّسْلِيف لأنهم في حاجة إليه ولا سيما الفلاحين والتجار، فإن أرباب الزروع والثمار يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها ليتمموا ما تحتاج إليه تلك الزروع والثمار من أعمال، وقد يعوزهم المال فلا

يجدونه فيبيعون محاصيلهم قبل خروجها بثمن معجل يقبضونه حالاً في مجلس العقد، على أن يسلموا السلعة للمشتري عند حلول الأجل المضروب وأن التجار قد يبيعون بضاعة ليست عندهم إلى أجل معلوم يعينونه ويقبضون الثمن حالاً في مجلس العقد على أن يسلموا البضاعة عند حلول الأجل المضروب.

وجواز السَّلَم ثابت بالسنة فعن ابن عباس قال: (قدم النبي، ﷺ، المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين) فقال: (من أَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم). وعن عبد الرحمن بن أبي أبزى وعبد الله بن أبي أوفى قالا: (كنا نصيب المغانم مع رسول الله، ﷺ، وكان يأتينا أنباط من أنباط الشام فنسلفهم في الحنطة والشعير والزبيب إلى أجل مسمى، قيل: أكان لهم زرع أو لم يكن؟ قال: ما كنا نسألهم عن ذلك). وفي رواية (كنا نسلف على عهد النبي، ﷺ، وأبي بكر وعمر في الحنطة والشعير والزبيب والتمر وما نراه عندهم). فهذه الأحاديث كلها دليل واضح على جواز السَّلَمَ. أما ما هي الأشياء التي يجوز فيها السَّلَمَ وما هي الأشياء التي لا يجوز فيها السَّلَمَ فإنه واضح في الحديث والاجماع. وذلك أن السَّلَمَ بيع ما لا يملك وبيع ما لم يتم ملكه وهما ممنوعان. وقد استثنى السَّلَمَ منها بالنص فخصص المنع في غيره. ولذلك لا بد أن يكون الشيء الذي يصح فيه السَّلَمَ منصوصاً عنه. وبالرجوع إلى النصوص نجد أَنَّ السَّلَمَ يجوز في كل ما يكال ويوزن كما يجوز في كل معدود. أما جوازه فيما يكال ويوزن فلما ثبت من حديث ابن عباس قال رسول الله، ﷺ، (من أَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ في ثمن معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم). وفي رواية أخرى لابن عباس قال: قال رسول الله، ﷺ، "من أَسْلَمَ فَلْيُسْلِمْ في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم). فهذا يدل على أن المال الذي يُسْلِمُ يكون مما يكال ويوزن. وأما جوازه في كل معدود فقد انعقد الإجماع على أن السَّلَمَ في الطعام جائز، وقد نقل هذا

الاجماع ابن المنذر. وروى البخاري قال: حدثنا شعبة قال: أخبرني محمد أو عبد الله بن المجالد قال: اختلف عبد الله بن شداد بن الهاد وأبو برده في السَّلَف فبعثوني إلى ابن أبي أوفى ﷺ فسألته فقال: (إنا كنا نَسْلِف على عهد رسول الله وأبي بكر وعمر في الحنطة والشعير والزبيب والتمر). فهذا يدل على أن السَّلَمَ في الطعام جائز. والطعام لا يخلو من كونه مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً فتعلق الحكم بكل ما يقدر به الطعام من كيل أو وزن أو عدد كتعلق القبض به من كونه مما يحتاج إلى قبض، وكتعلق ربا الفضل به من كونه إذا تفاضل الكيل أو الوزن أو العدد كان ربا. فتعلق به السلم أيضاً من كونه يكون الطعام كيلاً ووزناً وعدداً. والحديث فيه نص على جواز المكيل والموزون ولم يذكر المعدود. والإجماع على جواز السَّلَمَ في الطعام يجعل المعدود داخلاً في السَّلَمَ.

إلا أنه لا بد أن تكون الأشياء المُسَلَّمْ بها مضبوطة الصفة كقمح حوراني وتمر برني وقطن مصري وحرير هندي وتين تركي، ومضبوطة الكيل أو الوزن كصاع شامي ورطل عراقي وكالكيلو والليتر أي لا بد أن يكون الكيل والميزان معروفين موصوفين.

وكما تجب معرفة جنس المُسَلَّمْ به وجنس ما يكال وما يوزن كذلك يجب أن يكون البيع لأجل، وأن يكون الأجل معلوماً. فلا يصح السَّلَمَ في الحال بل لا بد أن يشترط الأجل لقول النبي: (من أَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم). فدل ذلك على أن الأجل شرط في صحة السَّلَمَ. على أنه إذا كان حالاً ولم يعين له أجل لا يسمى سلفاً لأن الذي يجعله سَلَمَاً وسَلَفَاً هو تعجيل أحد العوضين وتأخير العوض الآخر. ولا بد أن يكون الأجل معلوماً لقول النبي، ﷺ، (إلى أجل معلوم). وتعيين الأجل إنما يكون لزمان بعينه لا يختلف مثل شهر أو سنة أو ستة

أشهر أو إلى تاريخ كذا بحيث لا يتفاوت فيه تفاوتاً كثيراً مثل إلى عيد الأضحى أو إلى رمضان. وكذلك يصح أن يكون السلم إلى فصح النصارى وصومهم لأنه معلوم لا يختلف. والاختلاف اليسير معفو عنه، وكل أجل يصح التأجيل إليه لا فرق بين الأجل القريب والأجل البعيد. إلا أن كلمة أجل لفظ له مدلول ويعمل به حسب اصطلاح القوم على مدلوله. فإن اعتبروا أن الساعة لا يعتبر فيها أنه صار البيع لأجل بل هو من قبيل الحال، وإن اعتبروها أجلاً تعتبر حينئذ الساعة أجلاً كما تعتبر السنة أجلاً.

وكذلك لا بد أن يكون الثمن معلوماً لقوله ﷺ: (فَلْيُسْلِفْ في ثمن معلوم). ولا يجوز أن يكون الثمن إلا مقبوضاً حالاً في مجلس العقد، فإن تفرق المتبايعان قبل قبض الثمن جميعه بطلت الصفقة كلها. لأن التسليف في اللغة العربية التي خاطبنا بها رسول الله، ﷺ، هو أن يعطي شيئاً في شيء، أي أن يدفع مالاً سلفاً في سلعة يأخذها فيما بعد، فمن لم يدفع ما أسلف فإنه لم يُسْلِف شيئاً، وإنما وعد بأن يسلف. فلو دفع البعض دون البعض سواء أكان أقله أوأكثره فإنه يصح السَّلَمَ فيما قبض ويبطل فيما لم يقبض. فقبض البائع الثمن من المشتري شرط لصحة السَّلَمَ. أما وجود السلعة المبيعة حين البيع فليس بشرط. فالسلم جائز فيما لا يوجد حين عقد السلم وفيما يوجد، وإلى من عنده شيء وإلى من ليس عنده شيء. لأن النبي حين قدم المدينة كانوا يسلمون في الثمار السنة والسنتين. ومن المعلوم أن الثمار لا تبقى هذه المدة. والرسول لم ينههم عن السنة والسنتين بل أقرهم على ذلك. وعليه يجوز أن يدفع ثمن سلع تسلم بعد مدة معينة تعتبر أجلاً سواء أكانت السلعة موجودة أم لم تكن. إلا أنه يشترط أن لا يكون في الثمن غبن فاحش، بل يجب أن يكون الثمن حسب سعر السوق عند عقد البيع في مثل الأجل المؤجل لا عند استلام السلعة، وذلك لأن

السَّلَمَ بيع، والغبن الفاحش حرام في البيع كله، فيدخل فيه بيع السَّلَمَ. فكما أنه يحرم أن تبيع سلعة معجلة القبض بثمن مؤجل بغبن فاحش كذلك لا يجوز أن تبيع سلعة مؤجلة القبض بثمن معجل القبض بغبن فاحش. والغبن في السَّلَمَ حرام. وإذا ظهر غبن في السَّلَمَ كان حكمه كحكم الغبن في البيع، للمغبون الخيار إنْ شاء فسخ البيع وإن شاء أمضاه وليس له أن يأخذ الفرق بين ثمن السلعة الحقيقي وبين الثمن الذي بيعت به. إلا أن هذا الخيار يثبت بشرطين أحدهما عدم العلم وقت العقد، والثاني الزيادة أو النقصان الفاحش اللذين لا يتغابن الناس بمثلهما. والغبن الفاحش يقدر بتقدير التجار فما يعتبرونه غبناً يكون غبناً، وما لا فلا.

بيع الثمار وهي على أصولها

من المعاملات التي درج الناس على التعامل بها ضمان الثمار وهي على شجرها، كضمان الليمون وضمان الزيتون والقثّاء وضمان الكروم وضمان النخيل وما شاكل ذلك. فمن الناس من يضمن كرم الزيتون لسنتين أو ثلاث: أو اكثر، فيحرثه ويثقفه ويعنى به كل سنة ويأكل ثمره. ومن أسباب هذا الضمان لأكثر من سنة أن الزيتون مثلاً لا يثمر كل سنة ثمراً جيداً بل يثمر غالباً سنة ثمراً جيداً وسنة أخرى ثمراً قليلاً. وذلك لأنه ينمي أغصاناً في سنة وثمراً في أخرى. وهو حتى يثمر ثمراً جيداً يحتاج إلى عناية من حرث وتثقيف وتشذيب فيأخذه الذي يضمن لعدة سنوات حتى يتمكن من العناية به وخدمته خدمة كافية كي يعطي ثمراً جيداً كثيراً. وكما يجري ذلك في الزيتون يجري في الليمون وما شاكله من الشجر. ومن الناس من يضمن الزيتون والليمون والعنب كما يضمن المقثأة لسنة واحدة، فيقدر ضمانه بتقدير ما على الشجر من ثمر بغض النظر عما إذا كان هذا الثمر قليلاً أو كثيراً جيداً

أو رديئاً. والضمان من حيث هو شراء للثمر وهو على الشجر دون شراء الشجر، أو شراء ثمر الشجر لسنتين أو ثلاث أو أكثر. أما ضمان الشجر لسنتين أو أكثر فهو شراء لثمر معدوم لأنه لم يوجد بعد. وبيع المعدوم لا يجوز وهو من باب بيع الغرر). وبيع الغرر حرام، لما روي عن أبي هريرة أن النبي، ﷺ، (نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر). وبيع الغرر هو بيع المجهول، لما روي عن ابن مسعود أن النبي، ﷺ، قال: (لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر). فيكون بيع ثم الشجر لسنين غير جائز لأنه نوع من أنواع الغرر. على أن بيع ثمر الشجر لسنتين أو ثلاث أو أكثر هو بيع ما ليس عندك وهو لا يجوز. وفوق ذلك فإن هذا النوع من البيع وهو بيع ثمر الشجر لسنتين أو ثلاث أو أ كثر سَلَم منهي عنه فلا يجوز. إذ السلم الجائز هو بيع ثمر غير معين، وأما هذا فبيع ثمر شجر معين وقد نهى رسول الله،ﷺ، عن السَّلَمَ في ثمار شجر معين. فقد كانوا في المدينة حين قدم النبي،ﷺ، يسلمون في ثمار النخيل بأعيانها فنهاهم عن ذلك. وعلى هذا فإن ما يفعله الذين يضمنون الزيتون والليمون من شراء ثمر الشجر لمدة سنتين أو ثلاث حرام وهو من البيوع التي ورد الشرع صريحاً في النهي عنها.

وأما الضمان لثمر شجر ظاهر الثمر وضمان المقثأة وما شابهها فإنه بيع ثمر موجود على الشجر فلا يدخل في بيع ما ليس عندك. لأنه موجود عند بائعه. ولا يدخل في السَّلَمَ على ثمار نخيل بأعيانها. لأنه بيع حال وليس بِسَلَم. ولذلك يختلف حكمة عن حكم الضمان لسنتين أو ثلاث أو أكثر. والحكم الشرعي في هذا الضمان أي في شراء الثمر الموجود على الشجر وهو على شجره فيه تفصيل. وذلك أنه ينظر فيه للثمر فإن كان بدا صلاحه، أي صار يمكن الأكل منه فإنه يجوز الضمان أي يجوز بيع الثمر في هذه الحالة. وإن كان الثمر لم يبد صلاحه بعد، بأن كان لم يبدأ بالإطعام

فلا يجوز بيعه. وذلك لما روي عن جابر ﷺ قال: (نهى النبي، ﷺ، عن بيع الثمر حتى يطيب). ولما روي عنه أيضاً (أن النبي، ﷺ، نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه). ولما روي عنه أيضاً أنه قال: (نهى النبي، ﷺ، أن تباع الثمرة حتى تشقح، قيل ما تشقح، قال: (تحمار وتصفار ويؤكل منها). ولما روي عن أنس بن مالك عن النبي،ﷺ، (أنه نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها وعن النخل حتى يزهو، قيل: وما يزهو؟ قال: يحمار ويصفار)، ولما روي عن أنس أيضاً أن رسول الله، ﷺ، نهى عن بيع الثمار حتى تزهى، وقيل: وما تزهى؟ قال: حتى تحمر. فقال رسول الله، ﷺ،: أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه). ولما روي عن عبد الله بن عمر أن رسول الله، ﷺ، نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع). وفي رواية بلفظ (نهى عن بيع النخل حتى يزهو، وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة). فهذه الأحاديث كلها صريحة في النهي عن بيع الثمرة قبل النضج. فيستدل بمنطوق هذه الأحاديث على عدم جواز بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها. ويستدل بمفهومها على جواز بيع الثمرة إذا بدا صلاحها. وعلى ذلك فإن ضمان الشجر الذي ظهر ثمره كالزيتون والليمون والنخل وغير ذلك يجوز إن بدأ يطعم، ولا يجوز إذا لم يبدأ يطعم.

وكون بدو الصلاح في الثمر هو طعامها، يفهم من الأحاديث الواردة في ذلك. فإنه من التدقيق في الأحاديث الواردة في النهي عن بيع الثمرة قبل بدو صلاحها، نجد أنها وردت فيها عدة تفاسير. ففي حديث جابر ورد (حتى يبدو صلاحه) وورد (حتى يطيب). وفي حديث أنس (نهى عن بيع العنب حتى يسود، وعن بيع الحب حتى يشتد). وفي حديث آخر لجابر (حتى تشقح). وفي حديث ابن عباس (حتى يطعم). وعلى ذلك فإن جميع هذه الأحاديث متضافرة على معنى واحد هو حتى تبدأ تطعم. وبالنظر إلى واقع الثمار يرى أن بدء الإطعام فيها يختلف باختلاف الثمار.

فمنها ما يبدأ بطعم بتغير لونها تغيراً ظاهراً فيبدو عليها ما يدَل على النضج، كالبلح والتين والعنب والإجاص وما شاكلها، ومنها ما يتبين منه النضج بتقليبه أو بالنظر إليه من العارفين كالبطيخ لصعوبة إدراك تغير لونه بالنضج. ومنها ما يتبين منه الإطعام ببدء تحويل الزهرة إلى ثمرة كالخيار والقثاء وما شابهها. وعلى هذا فالمراد منه بدو الصلاح في كل الثمر هو بدو صلاحتيها للأكل، ويدل على ذلك حديث ابن عباس أنه قال: (نهى رسول الله، ﷺ، عن بيع النخل حتى يأكل منه أو يؤكل). كما يدل عليه الحديث المتفق عليه من رواية جابر (حتى يطيب). ومن هذا يتبين جواز بيع ثمر القثاء والخيار وما شاكلها، أي جواز ضمان المقثأة بمجرد أن تبدأ تعطي ثمرة، أي بمجرد أن تبدأ تتحول الزهرة إلى خيارة فتشرى الثمرة وهي زهرة وقبل أن تزهر أي تشرى الثمرة في هذه الحالة قبل أن توجد بمجرد ابتداء وجود شيء منها. وليس هذا من باب بيع المعدوم، لأن ثمرها يأتي متلاحقاً ولا يوجد مرة واحدة، فيباع ثمر المقثأة كله عن جميع موسمها ما وجد وما لم يوجد بعد. إذ لا فرق بين أن يبدو صلاح الثمر بالإحمرار كالبلح أو بالإسوداد كالعنب أو بتغير اللون كالإجاص، وبين أن يبدو صلاحه بظهور بعضه وتلاحق أزهار البعض الآخر وأثماره. إلا أن الثمر الذي لا يعتبر بدء تحول ازهاره أثمار كالبطيخ لا يجوز فيه ذلك، فلا يجوز بيع اللوز وهو زهر ولا بيع التين وهو عجر قبل أن يبدأ فيه النضج والمراد بيعه وهو على الشجر أي ضمان الشجر، لأن بيع الثمر وهو على الشجر مقيد بأن يبدو صلاحه، أي بظهور ما يدل على بدء نضج الثمرة.

وليس المراد من بدو صلاح الثمرة بدو صلاح كل ثمرة فإن هذا مستحيل، إذ الثمر ينضج حبة حبة أو حبات حبات ثم يتلاحق. وليس المراد بدو الصلاح في كل بستان على حدة ولا بدو صلاح جميع البساتين، بل المراد من بدو صلاحها بدو

صلاح جنس الثمرة إن لم تختلف أنواعها بالنضج كالزيتون، أو بدو صلاح نوعها إن كانت تختلف أنواعها بالنضج كالتين والعنب. فمثلاً إذا بدا صلاح بعض ثمر النخل في بستان فيجوز بيع ثمر النخل كله في جميع البساتين. وإذا بدا صلاح نوع من التفاح في بعض الشجر فيجوز بيع ذلك النوع من التفاح في جميع البساتين. وإذا بدا صلاح الزيتون في شجرات من بستان فإنه يجوز ضمان الزيتون في جميع البساتين. لأن الحديث يقول: (نهى عن بيع النخل حتى يزهو وعن بيع السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة). ويقول: (نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد). فبين حكم ثمرة كل جنس بعينه وكل نوع بعينه فقال في الحب حتى يشتد وفي العنب الأسود حتى يسود. فالحكم متعلق ببدو صلاح كل جنس بصرف النظر عن باقي الأجناس، وكل نوع بغض النظر عن باقي الأنواع. وكلمة بدو الصلاح الواردة في الحديث في الجنس الواحد وفي النوع الواحد تصدق في بعض الثمر مهما قل، علاوة على أن واقع الثمر يدل على أنه يتلاحق.

ومن ذلك يتبين أنه لا يجوز ضمان أي شجرة أي بيع ثمرة أي شجرة قبل بدو صلاحها أي صلاح الثمرة. وأما قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ فهو عام ولكن هذه الأحاديث تخصصه بأنه حلال في غير ما ورد النهي عنه من البيع.

وحرمة بيع الثمر على الشجر قبل بدو صلاحه جاءت مطلقة ولذلك فهي غير مقيدة، فسواء شرط القطع أم لم يشرط فهو حرام. غير أنه إذا شرط البائع على المشتري القطع قبل نضوج الثمر فالشرط فاسد لأنه ينافي مقتضى العقد. وإذا أخر المشتري القطع عن وقت النضج فإنه ينظر، فإن كان يتضرر البائع من التأخير كالبرتقال فإنه يؤثر على الأزهار لموسم السنة الثانية، ففي هذه الحال يجبر المشتري على القطع عند النضج. وإن كان الشجر لا يتضرر كالتين والزيتون فإنه لا يجبر على

ذلك. هذا كله إذا بيع الثمر وحده دون الشجر. أما إذا بيع الشجر والثمر معاً فإنه يفرق فيه بين النخل وغيره. أما النخل فإنه يجوز بيعه وثمره عليه ويدخل الثمر تبعاً للنخل دون حاجة لذكره إذا كان النخل لم يؤبر بعد، وأما إذا جرى تأبير النحل ثم بيع شجر النحل فإن الثمر لا يدخل في البيع مع النخل إلا إذا ذكر في عقد البيع. فإذا لم يذكر بقي الثمر للبائع والنخل للمشتري. وللبائع أن يبقي الثمر حتى ينضج فيقطفه هو أو يبيعه بعد أن يبدو صلاحه، لأنه ملكه. وذلك لما روي عن ابن عمر أن النبي، ﷺ، قال: (من ابتاع نخلاً بعد أن يؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع). ولما روي عن عبادة بن الصامت (أن النبي، ﷺ، قضى أن ثمرة النخل لمن أَبَرَّها إلا أن يشترط المبتاع). فيستدل بمنطوق الحديث على أن من باع نخلاً وعليها ثمرة مؤبرة لم تدخل الثمرة في البيع بل تستمر. على ملك البائع. ويستدل بمفهومه على أنها إذا كانت غير مؤبرة تدخل في البيع وتكون للمشتري. والمراد بالمفهوم هنا مفهوم المخالفة وهو هنا مفهوم الشرط. ويتحتم الأخذ بهذا المفهوم لأنه لو كان حكم غير المُؤَبَّر حكم المُؤَبَّر لكان تقييده بالشرط لغواً لا فائدة منه. وعليه فثمر النخل قبل التأبير تابع للنخل وبعد التأبير غير تابع له. ولكنه لا يجوز بيعه حتى يبدو صلاحه. وهذا خاص بالنخل ولا يقاس عليه غيره لأن التأبير عمل معين. والكلمة وإن كانت وصفاً إلا أنها ليست وصفاً مُفْهِمَاً لِعِلَّةِ الحكم فلا يتضمن التعليل، ولذلك لا يقاس عليه لعدم وجود العِلِّيَّة ولا يلحق به، لأنه لا يتفرع عنه ولا عما يقاس عليه. على أن التأبير خاص بالنخل ولا يكون في غيره. والنخل لا يحمل إذا لم يؤبر. والتأبير التشقيق والتلقيح ومعناه شق طلع النخلة الأنثى ليذر فيها من طلع النخلة الذكر. ولا يقال هنا إن الحكم متعلق بظهور الثمرة فيقاس عليه باقي الثمر ويلحق به بحجة أن المقصود ليس وجود التلقيح بل ما ينتج عن التلقيح وهو ظهور

الثمرة، لا يقال ذلك لأن الواقع في النخل أن التلقيح يحصل، ثم بعد مضي مدة شهر تقريباً يحصل ظهور الثمر. وإذا باع النخيل بعد التلقيح ولو بيوم واحد مثلاً صح البيع ولو لم يظهر الثمر. فكان الحكم متعلقاً بالتأبير لا بظهور الثمر فلا محل للقياس لعدم وجود الجامع ولذلك كان خاصاً بالنخل فلا يقاس عليه ولا يلحق به.

وأما حكم باقي الشجر فإنه يؤخذ من مفهوم عدم جواز بيع الثمر قبل بدو صلاحها، وجوازه بعد بدو صلاحها. فعدم جواز بيع الثمر وحده قبل بدو صلاحه منصب على معنى هو أن الثمر يكون حينئذ تابعاً للشجر لا ينفرد عنه فهو تابع له. والتابع يدخل في البيع مع متبوعه ولو لم يذكر في العقد. وعلى ذلك فإن غير النخل من جميع الشجر يدخل الثمر في بيع الشجر ويكون تابعاً له إذا لم يبد صلاحه. وأما إذا بدا صلاحه فإنه لا يدخل إلا بذكره، لورود الأحاديث الدالة على جواز بيع الثمر بعد بدو صلاحه، وهذا يعني أنه غير تابع فلا يدخل إلا بذكره، ويجوز حينئذ بيعه وحده وبيع الشجرة وحدها. إلا أن الشجرة إذا بيعت ثم جاءتها رياح قلعتها أو كسرتها أي إذا جاءتها جائحة من الجوائح فإنه لا شيء على البائع إذ قد تم البيع. ولم يرد نص على حط شيء عن المشتري في هذه الحالة. بخلاف الثمرة إذا بيعت على الشجرة فإذا أصابتها جائحة من الجائحات أي عاهة من العاهات فإنه يجب على البائع أن ينزل من ثمن الثمر ما أصابته العاهة. لما روي عن جابر أن رسول الله، ﷺ، قال: (من باع ثمراً فأصابته جائحة فلا يأخذ من أخيه شيئاً، على ماذا يأخذ أحدكم مال أخيه). والمراد بالجائحة الآفة التي تصيب الثمار فتهلكها، والمراد بالآفات الآفات السماوية كالبرد والعطش والأرياح والقحط. وأما إذا كانت المصيبة غير سماوية كالعطش من خراب آلة السقي وكالسرقة والنهب وما شاكل ذلك، فلا يعتبر جائحة ولا يحط البائع عن المشتري شيئاً إذ لا يدخل تحت مدلول الحديث.

البيع بالدين وبالتقسيط

قال رسول الله، ﷺ، (إنما البيع عن تراضٍ). ولصاحب السلعة أن يبيعها بالسعر الذي يرضاه وله أن يمتنع عن بيعها بالسعر الذي لا يرضاه. ولهذا يجوز لصاحب السلعة أن يجعل لسلعته ثمنين، ثمناً حالاً وثمناً مؤجلاً أجلاً واحداً معيناً، أو ثمناً بالتقسيط لعدة آجال. ولذلك يجوز أن يساوم البائع المشتري بأي الثمنين يقبل الشراء، ويجوز أن يساوم المشتري البائع بأي الثمنين يقبل البيع. وهذه كلها مساومة على الثمن وليست بيعاً، فإذا اتفقا على سعر معين وباع البائع المشتري بالسعر الحال فقبل المشتري، أو باعه بالسعر المؤجل فقبل المشتري، فإن ذلك صحيح، لأنه مساومة على البيع وليست بيعاً. والمساومة جائزة، فإن الرسول، ﷺ، ساوم. فقد روي عن أنس (أن النبي، ﷺ، باع قدحاً وحلساً بثمن يزيد). وبيع المزايدة مساومة. وثبت أن النبي، ﷺ، ساوم وأما بعد انتهاء المساومة فقد انعقد البيع بتراضي المتبايعين على ثمن واحد معين للبيع فصح البيع. هذا إذا كانت المساومة على ثمن السلعة معجلاً أو مؤجلاً ثم إجراء العقد على أحدهما متعيناً منفرداً، وكذلك يجوز للبائع أن يبيع سلعته بثمنين أحدهما نقداً والآخر نسيئة. فلو قال شخص لآخر بعتك هذه السلعة نقداً بخمسين ونسيئة بستين فقال له اشتريتها بستين نسيئة، أو قال اشتريتها نقداً بخمسين، صح البيع. وكذلك لو قال له بعتك هذه السلعة نسيئةً بستين بزيادة عشرة على ثمنها الأصلي نقداً لأجل تأخير دفع الثمن فقال المشتري قبلت صح البيع أيضاً. ومن باب أولى لو قال له: هذه السلعة ثمنها ثلاثون نقداً وثمنها أربعون نسيئة فقال اشتريتها بثلاثين نقداً، أو قال اشتريتها بأربعين نسيئة. فقال البائع بعتك أو خذها، أو هي لك، صح البيع، لأنه في هذا المثال الأخير حصلت المساومة على ثمنين والبيع على ثمن واحد. أما بالأمثلة الأولى فقد حصل البيع على ثمنين. وإنما

جاز في عقد البيع جعل ثمنين للسلعة الواحدة، ثمن حال، وثمن مؤجل، أي ثمن نقداً وثمن نسيئة ديناً، لعموم الأدلة الواردة في جواز البيع قال تعالى ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ وهذا عام. فما لم يرد نص شرعي على تحريم نوع معين من البيع كبيع الغرر مثلاً، الذي ورد نص في تحريمه، فإنه يكون البيع حلالاً. فعموم قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ يشمل جميع أنواع البيع أنها حلال إلا الأنواع التي ورد نص في تحريمها، فإنها تصبح حراماً بالنص مستثناة من العموم. ولم يرد نص في تحريم جعل ثمنين للسلعة.ثمن معجل وثمن مؤجل، فيكون حلالاً أخذاً من عموم الآية. وأيضاً قال، ﷺ، (إنما البيع عن تراض) والمتبايعان هنا كانا بالخيار وتم البيع برضاهما. وقد نص جمهرة الفقهاء على أنه يجوز بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النَساء أي لأجل تأخير دفع الثمن. وروي عن طاووس والحكم وحماد أنهم قالوا لا بأس أن يقول: أبيعك بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا، فيذهب على أحدهما. وقد قال علي ﷺ "من ساوم بثمنين أحدهما عاجل والآخر نظرة فليسمْ أحدهما قبل الصفقة". ومن ذلك يتبين أن المساومة على ثمنين للسلعة الواحدة ثم إجراء العقد على أحدهما برضاهما جائزة، والبيع على هذا الوجه صحيح. كما يتبين أن إجراء إيجاب العقد على ثمنين وقبول المشتري بأحد الثمنين مبيناً تبييناً ظاهراً ومعيناً تعييناً تاماً، فهو كذلك جائز لعموم الأدلة، ولعدم ورود نص على تحريم هذا النوع من البيع. وأما ما رواه أحمد (نهى، ﷺ، عن صفقتين في صفقة) فالمراد منه وجود عقدين في عقد واحد كأن يقول: بعتك داري هذه على أن أبيعك داري الأخرى بكذا أو على أن تبيعني دارك أو على أن تزوجني بنتك. فهذا لا يصح لأن قوله بعتك داري عقد، وقوله على أن تبعيني دارك عقد ثان واجتمعا في عقد واحد، فهذا لا يجوز. وليس

المراد النهي عن زيادة الثمن لأجل تـأخير الـدفع، ولا جعـل الإيجـاب علـى ثمـنين والقبول على أحدهما معيناً.

وأما ما رواه أبو داود من أن رسول الله، ﷺ، قـال: (مـن بـاع بيعـتين في بيعـة واحدة فله أو كسهما أو الربا) فإنه معناه أن يحصل بيعان في سلعة واحدة بـأن يبيعـه سلعة بثمن إلى أجل ثم عند حلول الأجل وعدم دفع الثمن يؤجل البـائع الـثمن إلى أجل آخر بزيادة الثمن المسمى، أي يعتبر ثمن السلعة ثمناً أزيد لأجل آخـر، فيكـون قد باعه بيعتين في سلعة واحدة، أو بيعه سلعة بثمن معين فيشتري البائع السـلعة ثـم يطلب تأجيل دفع الثمن إلى أجل معين فيقبل البائع ويبيعه السلعة بيعاً آخر بثمن أكثر إلى أجل مسمى، أي يزيد الثمن وينسئ الأجـل. فهـذا وأمثالـه بيعتـان في بيعـة فلـه أوكسهما أي أنقصهما وهو الثمن الأول. وقد جاء في شرح السنن لابـن رسـلان في تفسير هذا الحديث: هو أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطـة إلى شـهر فلمـا حـل الأجـل وطالبه بالحنطة قال بعني القفيز الذي لك عليَّ إلى شهرين بقفيزين فصار ذلك بيعتين في بيعة لأن البيع الثاني قد دخل على الأول فيرد إلى أوكسهما وهـو الأول. ومهمـا قيل في تفسير الحديث فإن منطوقه ومفهومه يعين حصول بيعتين في بيعة أي حصـول عقدي بيع في عقد بيع واحد، وليس هو في ثمنين في عقد ولا هو في عقد واحد على ثمنين، فلا ينطبق على بيع التقسيط ولا علـى البيـع بالـدين. فـالمنهي عنـه حصـول عقدين في عقد واحد وهو ينطبق على كـل عقـدي بيـع يحصـلان في عقـد واحـد أو صفقة واحدة، ولا ينطبق على غير هذه الحالة مهما تعددت صورها.

والحاصل أنه لو قال أحد المتبايعين للأخر بعتك داري بـألف علـى أن تبـيعني دارك بألف فيقول قبلت فإن هذا عقد بيع واحد حصـل فيـه بيعـان فـلا يجـوز، لأن النبي، ﷺ، نهى عن بيعتين في بيعة، وعن صفقتين في صفقة. ولو قال لـه بعتـك داري

على أن تزوجني بنتك، فإن هذا صفقتان في صفقة، صفقة بيع، وصفقة زواج، في عقد واحد، وهو لا يجوز، لأن النبي، ﷺ، نهى عن صفقتين في صفقة. ولو قال له بعتك هذه الدار بألف فقال قبلت ثم قال له أجلني شهراً لدفع الثمن فقال أزيد عليك الثمن ثم باعه الدار نفسها إلى أجل بثمن أزيد من الثمن الأصلي الذي سمي للبيع فإنه لا يجوز، لأنه حصل بيعتان في بيعة واحدة أو في سلعة واحدة أو في عقد واحد وأحدهما أزيد من الآخر، ففي هذه الحال صح البيع ولكن الذي يلزم هو الثمن الأقل، وإن أخذ الثمن الأكثر كان ربا، لأن الرسول، ﷺ، يقول: (من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو ربا) أي أنقصهما أو يكون ربا. فقوله له "أوكسهما" يدل على صحة البيع ولزوم الثمن الأقل، فإن الحكم بالأوكس يستلزم صحة البيع.

ومن ذلك يتبين أن ما يفعله التجار من بيع سلع بثمنين، ثمن معين إذا دفع نقداً، وثمن أزيد إذا دفع تقسيطاً، فإن هذا بيع جائز والحكم الشرعي فيه أنه جائز. وما يفعله بعض الفلاحين وأصحاب البساتين من شراء قمح أو ثياب أو دابة أو آلة واشتراط دفع ثمنها مؤجلاً إلى خروج الموسم فيزداد عليهم الثمن عن ثمنها الحالي مقابل تأجيل الدفع للموسم، فإن ذلك أيضاً جائز ولو كان ذلك جعل للسلعة الواحدة ثمنين، ثمناً نقداً وثمناً نسيئة أي ديناً. إلا أنه يشترط في زيادة الثمن المؤجل على الثمن الحال للسلعة الواحدة أن لا يكون هنالك غبن فاحش كما يفعله المرابون المتحكمون في الناس. فإذا كان في هذا البيع غبناً كان الغبن حراماً وينطبق عليه حكم الغبن في البيع والسَّلّم. فالحرام هو الغبن وليس البيع مؤجلاً بثمن أزيد عن الثمن الذي يدفع حالاً.

السمسرة

عن حكيم بن حزام عن أبيه قال: قال رسول الله، ﷺ،: (دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض فإذا استنصح الرجل أخاه فلينصح له). وباستعراض التجارة وأحوال البيع والشراء نجد الناس فيها يرزق الله بعضهم من بعض سواء التجارة الكبيرة أو التجارة الصغيرة. فكثيراً ما نجد تجاراً كباراً يقومون بشراء بضائع لصغار التجار على أن يأخذوا نسبة مئوية من الربح على ما يشترونه لهم، كواحد في المائة مثلاً. وغالباً ما يكون هؤلاء من تجار الجملة ويسمون ذلك "كومسيوناً". ويجري هذا في كافة البضائع. يجري فيما يكال وما يوزن وما يقاس وغير ذلك. ويجري بين الشركات الكبيرة لصنع الأقمشة أو الحلويات أو الورق أو الماكنات، وبين بائعي الجملة، ويسمون متعهدين أو وكلاء بيع. فيتعهد هؤلاء ببيع ما تنتجه تلك الشركات ويأخذون منها ربحاً معلوماً هو نسبة معينة بالمائة على ما يبيعون. وتجري بين التاجر الكبير أو المصنع وبين التجار الصغار بيوع بواسطة أشخاص يعملون عند التاجر أو المصنع. ويختصون بتاجر معين أو مصنع معين. فهؤلاء يعرضون البضاعة على الناس ويبيعونها لهم. وينفذ بيعهم، ولهم من التاجر الكبير أو المصنع الذي يعملون عنده أجرة معينة على عملية عرض البضاعة، سواء باعوا أم لم يبيعوا. ولهم أجرة معينة على كل صفقة بيع يبيعونها هي نسبة مئوية معينة من الثمن الذي يبيعون فيه. وهكذا تجري وساطة بين البائع والمشتري في المصانع والشركات ولدى التجار والزبائن في كل شيء. وتجري في الخضار والفواكة كما تجري في القماش والحلويات وغيرها. ففي سوق الخضرة يبيع التاجر الخضرة لحساب الفلاح لقاء عمولة معينة يأخذها من الفلاح.

وهذه الأعمال كلها سواء أكانت أعمالاً كبيرة بين الشركات أو المصانع، وبين التجار وبين كبار التجار وصغارهم، أو بين التجار والزبائن، فإنها كلها سمسرة، والقائمون بها سماسرة. لأن السمسار هو القيّم بالأمر والحافظ له. ثم استعمل في متولي البيع والشراء. وقد عرف الفقهاء السمسار بأنه اسم لمن يعمل للغير بأجر بيعاً وشراء. وهو يصدق على الدلال. فإنه يعمل للغير بأجر بيعاً وشراءً. والسمسرة والدلالة حلال شرعاً، وتعتبر من الأعمال التجارية، وهو نوع من أنواع الأعمال التي يملك بها المال شرعاً. فقد روى قيس بن أبي غرزة الكناني قال: كنا نبتاع الأوساق في المدينة ونسمي أنفسنا سماسرة، فخرج علينا رسول الله، ﷺ، فسمانا باسم هو أحسن من اسمنا قال: (يا معشر التجار، إن البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة). ومعناه أنه قد يبالغ في وصف سلعته حتى يتكلم بما هو لغو أي زيادة عما يجب من القول. ولكن لا يصل إلى درجة الكذب. وقد يجازف في الحلف لترويج سلعته فيندب إلى الصدقة ليمحو ذلك. فمن إقرار الرسول، ﷺ، للسماسرة على عملهم وقوله لهم (يا معشر التجار) يتبين جواز السمسرة وأنها من التجارة. وهو دليل على أن السمسرة حلال شرعاً، فهي من المعاملات الجائزة في الشرع.

إلا أنه لا بد من أن يكون العمل الذي استؤجر عليه للبيع والشراء معلوماً إما بالسلعة وإما بالمدة. وأن يكون الربح أو العمولة أو الأجرة معلومة. فإذا استأجر تاجر شخصاً ليبيع له أو ليشتري له الدار الفلانية أو المتاع الفلاني صح البيع والشراء. وكذلك إذا استأجره ليبيع له أو يشتري له مياومة أو مشاهرة صح. وكذلك إذا استأجره ليبيع له أو ليشتري له سلعاً بعمولة معينة على كل صفقة صح، لأن العمل الذي استؤجر عليه للبيع والشراء معلوم والأجرة معلومة.

وعلى ذلك فالسمسرة بمعناها المعروف بين التجار وبين الناس منذ عهد الرسول، ﷺ، حتى اليوم حلال، وكسب أصحابها من الكسب الحلال. وأما السمسار الوارد في الحديث الصحيح نهي عنه، فهو خاص بالسمسار الخَدَّاع الذي يغفل الناس لجهلهم بالسعر، أو لعدم معرفتهم بالسوق، أو لعدم خبرتهم بالبضاعة أو لما شاكل ذلك. فالرسول أقر السمسرة بشكل عام باعتبارها عملاً من الأعمال التجارية. ونهى عن أنواع من السمسرة بيَّنها بعينها لعلة فيها وهي الخداع. كما أباح البيع بشكل عام ونهى عن أنواع معينة من البيع لعلة فيها. وإذا جرى تتبع الأحاديث الواردة فيها والتدقيق في معناها التشريعي يتبين ذلك بوضوح. والأحاديث الواردة في النهي عن أعمال متعلقة بالبيع والشراء لم تذكر السمسرة ولا النهي عنها، ولكن بعض الصحابة وبعض الرواة قد فسَّروها بالسمسرة وفسروا النهي بأنه نهي عن أن يكون سمساراً، وإذا نظر إليها في واقعها تبين أنها أنواع من السمسرة. فقد روي عن عبد الله بن طاووس عن أبيه عن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله، ﷺ، (لا تلقوا الركبان ولا يبع حاضر لباد). قال: فقلت لابن عباس ما قوله: (لا يبع حاضر لباد)؟ قال: لا يكون له سمساراً. وفي رواية عن طاووس أنه قال: سألت ابن عباس ﷺ ما معنى قوله، ﷺ،: (لا يبيعن حاضر لباد) فقال: لا يكون له سمساراً. وقال البخاري "باب لا يشتر حاضر لباد؟ بالسمسرة" واستعمل لا الناهية. ثم ذكر في الباب حديثين أحدهما عن سعيد بن المسيب أنه سمع أبا هريرة ﷺ يقول: قال رسول الله،ﷺ، (لا يبتع المرء على بيع أخيه، ولا تناجشوا، ولا يبع حاضر لباد). والحديث الثاني عن أنس بن مالك ﷺ قال: (نهينا أن نبيع حاضر لباد). وقال البخاري (باب النجش). ومن قال لا يجوز ذلك في البيع وقال: ابن أبي أوفى: الناجش آكل ربا

خائن وهو خداع باطل لا يحل، قال النبي،ﷺ، (الخديعة في النار) (ومن عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد). ثم ذكر البخاري حديثاً واحداً هو عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (نهى النبي، ﷺ، على النجش). ووردت عدة أحاديث تذكر عدة أنواع من الأعمال قد نهى الرسول، ﷺ، عنها. فقد ورد عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله، ﷺ، قال: (لا تلقوا الركبان ولا يبع بعضكم على بيع بعض ولا تناجشوا ولا يبع حاضر لباد) وروي أن النبي، ﷺ، قال: (لا تلقوا الجلب فمن تلقى منه شيئاً فاشتراه فصاحبه بالخيار إذا أتى السوق). ومن تتبع هذه الأحاديث وغيرها والتدقيق فيها يتبين أنه قد نهى فيها عن بيع الحاضر للبادي، أي عن بيع أهل المدن لأهل البدو ومثلهم أهل القرى. وعن أن يبتاع المرء على بيع أخيه إذا كان قد تم البيع، أي نهى عن أن يأتي الرجل إلى سلعة قد اشتراها غيره فيزيد على السعر الذي بيعت به ويشتريها ليفسخ البيع الأول، ونهى عن النجش وهو أن يزيد في السلعة وليس مشترياً لها، أي أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها ليقتدي به من يسومها فيظن أنه لم يزد فيها هذا القدر إلا وهي تساويه فيغتر بذلك ويزيد ليشتريها. ونهى عن تلقي الركبان وهو أن يخرج الحضري إلى البادي وقد جلب السلعة فيعرفه السعر ويقول له أنا أبيع لك، أو أن يكذب على البادي في سعر البلد ويشتري منهم بأقل من ثمن المثل، أو أن يخبرهم بكثرة المؤونة عليهم في الدخول إلى المدينة، أو يخبرهم بكساد ما معهم، أو بكساد السوق. ونهى عن تلقي الجَلَب وهو كتلقي الركبان.

هذه هي الأعمال المنهي عنها، منها ما يتعلق بالسمسرة مباشرة ومنها ما يتعلق بالبيع. وبالتدقيق في الأحاديث الواردة في النهي عنها يتبين أن النهي فيها كلها منصب على وصف مفهم، أي وصف يفهم منه أنه هو الذي من أجله وقع النهي.

والوصف المفهم إذا تسلط عليه أمر أو نهي كان الأمر والنهي معللين، وكان المعنى الذي تضمنه الوصف المفهم هو علة الأمر أو علة النهي. فيكون الوجوب فيه أو التحريم مربوطاً بالعلة منوطاً بها، فإذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا عدمت العلة عدم الحكم، فهو يدور مع العلة وجوداً وعدماً. وإذا وجدت العلة في غيره انطبق الحكم على غيره بطريق القياس. فالحاضر والبادي، والبيع على بيع أخيه، والنجش، وتلقي الركبان وتلقي الجَلَب، كلها وصف مفهم. فهي إذن الشيء الذي من أجله وجد النهي. أي أن معناها هو الذي من أجله وجد الحكم. فالحكم منوط بالبادي لما فيه من علة عدم معرفة السعر، ومنوط بالبيع على بيع أخيه لما حصل فيه من استقرار الثمن وركون أحدهما للآخر، ومنوط بالنجش لأنه لا يريد شراءها وإنما يزيد للإضرار بالمشتري، ومنوط بتلقي الركبان وتلقي الجَلَب لما فيه من إعلاء السعر على أهل المدينة أو إرخاصه على الجالب. فإذا وجدت هذه المعاني في هذه البيوع حرمت البيع فيها وحرمت السمسرة فيها، وإذا لم توجد فيها لم يحرم البيع ولم تحرم السمسرة. وقد فهم عمر بن الخطاب في النهي عن بيع الحاضر للبادي أن العلة عدم معرفة السعر فقال "دلوهم على السوق ودلوهم على الطريق أخبروهم بالسعر".

وعلى هذا فإن السمسرة حلال كما أن البيع حلال لظهور الدليل فإذا حصلت السمسرة على أنواع قد ورد النهي عنها، أو وجدت في السمسرة العلة التي من أجلها وجد النهي عنها، صارت هذه الأنواع حراماً ولا تصير السمسرة من حيث هي حراماً بل تظل السمسرة حلالاً ويظل كسب السمسار كسباً حلالاً.

الإجارة

الإجارة عقد على المنفعة بعوض، ويدخل تحتها ثلاثة أنواع:

النوع الأول: هو ما يرد العقد فيه على منافع الأعيان كاستئجار الدور والدواب والمركبات وما شابه ذلك.

النوع الثاني: هو ما يرد العقد فيه على منفعة العمل كاستئجار أرباب الحرف والصنائع لأعمال معينة، فالمعقود عليه هو المنفعة التي تحصل من العمل مثل استئجار الصباغ والحداد والنجار وما شابه ذلك.

النوع الثالث: هو ما يرد العقد فيه على منفعة الشخص كاستئجار الخدّمة والعمال ما شابه ذلك.

والإجارة بجميع أنواعها جائزة شرعاً قال الله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ وقال ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ وقال، ﷺ، (أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه). وقال: (من استأجر أجيراً فليعلمه أجره). وروى البخاري (أن النبي، ﷺ، والصديق استأجرا رجلاً من بني الدئل يقال له عبد الله بن الأريقط)".

الأجير

وعقد الإجارة الذي يرد على منفعة العمل وعلى منفعة الشخص هو الذي يتعلق بالأجير. والأجير هو الذي أجَّر نفسه. وقد أجاز الشرع إجارة الآدمي لمنفعة تحصل منه كالخَدَمة ومن شاكلهم، أو لمنفعة تحصل من عمله كالصباغة والقصارة

والهندسة ونحوها. وحتى تنعقد الإجارة فإنه يشترط لانعقادها أهلية العاقدين بأن يكون كل منهما عاقلاً مميزاً. فلا تنعقد إجارة المجنون ولا إجارة الصبي غير المميز. ولو انعقدت الإجارة فإنه يشترط لصحتها رضا العاقدين، وكون المعقود عليه- وهو المنفعة- معلوماً على وجه يمنع المنازعة. وهذا العلم بالمنفعة بالنسبة للأجير تارة يكون ببيان المدة، وتارة يكون بتحديد المنفعة أو وصف العمل المطلوب وصفاً تفصيلياً، وتعيين ما يعمل الأجير أو تعيين كيفية عمله. وعلى ذلك لا تصح إجارة المكره ولا تصح إجارة المنفعة المجهولة.

الأجرة

يشترط أن يكون مال الإجارة معلوماً بالمشاهدة أو الوصف الرافع للجهالة، قال ﷺ: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن أجيراً حتى يعلمه أجره). إلا أنه لا تشترط القيمة في الأجرة كما لا تشترط القيمة في ثمن المبيع. والفرق بين القيمة والثمن أن القيمة هي ما توافق مقدار مالية الشيء وتعادله بحسب تقويم المقومين. وأما الثمن فهو ما يقع به التراضي وفق القيمة أو أزيد أو أنقص. ولا يشترط أن تكون أجرة الأجير قيمة العمل، لأن القيمة لا تكون بدلاً في الإجارة. فيجوز أن تكون الأجرة أكثر من قيمة العمل، ويجوز أن تكون أقل من قيمة العمل. فلو استأجر شخص أجيراً بأجرة معلومة ليصوغ له قطعة ذهب أو فضة صياغة معلومة فهو جائز، لأنه استؤجر لعمل معلوم فلا تشترط المساواة بين الأجرة وبين ما يعمل فيه من الفضة أو الذهب في الوزن، لأن ما يشترط له من الأجرة هو مقابل العمل لا بمقابلة محل العمل. ولا علاقة بين الأجرة وبين محل العمل الذي يعمله، وما صلح لأن يكون بدلاً في البيع كالنقود ونحوها صلح لأن يكون بدلاً في الإجارة ،

أي ما صلح لأن يكون ثمناً صلح لا يكون أجرة. وأما ما لا يصلح أن يكون ثمناً في البيع فيجوز أن يكون بدلاً في الإجارة. فإنه لا يجوز أن يبيع دابة بسكنى دار سنة مثلاً، ولكن يصح أن يستأجر بستاناً بسكنى دار. لأن البيع هو مبادلة مال بمال، فمعادلة المال بالمنفعة لا تعتبر بيعاً، بخلاف الإجارة فهي عقد على المنفعة بعوض، وهذا العوض لا ضرورة لأن يكون مالاً بل قد يكون منفعة.

تقدير الأجرة

عُرّفت الإجارة بأنها عقد على المنفعة بعوض. وهذا العقد يرد على ثلاثة أنواع:

أحدها: نوع يرد على منافع الأعيان كاستئجار الدور والدواب والمركبات وما أشبه ذلك. فالمعقود عليه هو منفعة العين.

ثانيها: نوع يرد على منافع الأعمال كالصبّاغ والمهندس والبنّاء وما أشبه ذلك. فالمعقود عليه هو منفعة العمل.

ثالثها: نوع يرد على منافع الأشخاص كالخدّم والعَملة وما أشبه ذلك. فالمعقود عليه هو الانتفاع بجهد الشخص.

فهذه الأنواع الثلاثة كان المعقود عليه فيها هو المنفعة التي في كل واحد منها، فيكون الشيء الذي جرى عليه العقد هو المنفعة. والمال المسمى هو مقابل هذه المنفعة. وعليه فإن الأساس الذي يبنى عليه تقدير الأجرة هو المنفعة التي تعطيها تلك العين أو يعطيها ذلك العمل أو ذاك الشخص. وليست هي بالنسبة للعمل قيمة

الشيء الذي يعمل فيه ولا ثمنه، وليست هي بالنسبة للأجير إنتاجه، كما أنها ليست سداد حاجة الأجير. وكذلك لا دخل لارتفاع مستوى المعيشة أو انخفاضه في تقديرها. فلا يصح أن يرجع تقدير الأجرة لقيمة الشيء أو ثمنه أو إنتاج العامل، ولا سداد حاجته، ولا دخل لارتفاع مستوى المعيشة وانخفاضها في تقديرها. وإنما يرجع تقديرها لشيء واحد فقط هو المنفعة، لأنها عقد على المنفعة بعوض. وتُقَدَّر الأجرة بحسب تقدير المنفعة التي جرى عقد الإجارة عليها. وحين الاختلاف على مقدار الأجرة لا تُقَدَّر بالبيّنة والحجة، إذ لا شأن للبينة في ذلك، لأنه لا يراد إثبات الأجرة، وإنما يراد معرفة مقدارها، وإنما تقدّر بتقدير الخبيرين بالمنفعة التي جرى عليها عقد الإجارة، والخبيرين بتقدير عوضها.

هذا من ناحية أساس الأجرة أو بعبارة أخرى الوحدة التي يجري عليها تقدير الأجرة. أما من ناحية تفاوتها فإنها تتفاوت بتفاوت المنفعة في الأشخاص، وفي العمل الواحد، وفي الأعمال المختلفة، وفي الزمان والمكان. فتتفاوت أجرة العَملة الذين ورد العقد على منافع أشخاصهم بتفاوت الجهد الذي يبذلون، فتقدر الأجرة للقوي كذا وللضعيف كذا، أو ساعات كذا من العمل كذا من الأجرة، وللساعات الأكثر أجرة أكثر، وللساعات الأقل أجرة أقل وهكذا. ويجري تقدير الأجرة للعمل الواحد الذي ورد عقد الإجارة فيه على منفعة العمل بمقدار معيّن، وتتفاوت بين الأشخاص الذين يعملون في هذا العمل بتفاوت اتقانهم له كالمهندسين مثلاً، فتعطى للمهندس أجرة هي كذا، وتتفاوت بين المهندسين بتفاوت اتقانهم. وكذلك يجري تقدير الأجرة للأعمال المختلفة بحسب المنفعة المقصودة منها عند الاستئجار الذين يعملون فيها أي للصنّاع. وتتفاوت الأجرة لهذه الأعمال بتفاوت منفعتها عند المجتمع، فيكون أجر

المهندس كذا وأجر البناء كذا وهكذا ... ويجري تقدير الأجرة للأشخاص وللعمل الواحد وللأعمال المختلفة في زمان غير تقديرها في زمان آخر. فيعطى العامل في الليل أكثر من عامل يعمل في نفس العمل في النهار مثلاً. وكذلك يجري تقدير الأجرة للأشخاص وللعمل الواحد وللأعمال المختلفة في مكان غير تقديرها في مكان آخر. فمثلاً يعطى العامل في الصحراء أكثر من عامل يعمل في نفس العمل في المدينة وهكذا ... ويجوز تقدير الأجرة مؤقتة بوقت معيّن كالساعة واليوم والشهر والسنة.

مقدار الأجرة

أجر الأجير يكون أجراً مسمى، ويكون أجر المثل. أما الأجر المسمى فهو الأجرة التي ذكرت وتعينت وقت العقد. ويعتبر من الأجر المسمى أجرة العَملة الذين عرفت أجرة كل منهم كالموظفين في درجة معينة أو كعمال في مصنع معين معروف أجرة العامل فيه. ولذلك إذا استخدمت عمالاً أو موظفين وسميت لهم أُجْرَتهم فيكون المسمى هو أجرهم. وإن لم تسم أجرتهم ينظر إن كانت معلومة فتعطى لهم وتعتبر أجراً مسمى، وإن لم تكن الأجرة معلومة فيعطى لهم أجر المثل.

وأجر المثل هو أجر مثل العمل ومثل العامل، أو أجر مثل العامل فقط. ويلزم تقدير أجر المثل من قبل ذوي الخبرة، ويلزم أهل الخبرة بتعيين الأجرة بالنظر إلى شخص الأجير. وعند تقدير أجر المثل ينبغي أن ينظر إلى ثلاثة أمور:

الأول: إذا كانت الإجارة واردة على المنفعة أن ينظر إلى الشيء الذي تساوي منفعته منفعة المأجور.

الثاني: إذا كانت الإجارة واردة على العمل أن ينظر إلى الشخص المماثل للأجير بذلك العمل، أي ينظر إلى العمل والعامل.

الثالث: أن ينظر إلى زمان الإيجار ومكانه، لأن الأجرة تتفاوت بتفاوت المنفعة والعمل والزمان والمكان.

وأجر المثل تتوقف معرفته على أهل الخبرة، فلا تجوز إقامة البيّنة عليه من المدعي، بل يجب أن يقدره أهل الخبرة الخلو من الغرض فينتخبهم الخصمان بالاتفاق، وإن لم يتفقا فينتخبهم الحاكم.

دفع الأجرة

يجوز تعجيل الأجرة ويجوز تأجيلها. فإذا اشترط العاقدان تعجيل الأجرة أو تأجيلها يراعى شرطهما. قال، ﷺ، (المسلمون عند شروطهم).

فيعتبر ويراعى كل ما اشترط العاقدان في تعجيل الأجرة وتأجيلها. أما إن لم يشترط العاقدان شيئاً في تعجيل الأجرة أو تأجيلها ينظر، فإذا كانت الأجرة مؤقتة بوقت معين كالشهرية والسنوية، يلزم إيفاءها عند انقضاء ذلك الوقت، فلو كانت مشاهرة تؤدى عند نهاية الشهر، وإن كانت مسانهة ففي ختام السنة. أما إذا كانت الإجارة على عمل مثل خياطة ثوب أو حفر بئر أو تصليح سيارة أو ما شاكل ذلك، فإنه يلزم ايفاءها عند الانتهاء من العمل، لقول رسول الله،ﷺ، أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه). ومعناه بعد أن ينتهي من عمله مباشرة لأن عرقه ينزل من العمل، فدل على أنه بعد أن يعرق بالعمل وقبل أن يجف هذا العرق. ويجوز ترديد الأجرة على صورتين أو ثلاث في العمل والعامل والمسافة والزمان والمكان، ويلزم

إعطاء الأجرة على موجب الصورة التي تظهر فعلاً. لو قيل للخياط إن خطت دقيقاً فلك كذا أو خطت غليظاً فلك كذا، فأي الصورتين عمل له أجرتها.

أنواع الأُجراء

ينقسم الأجير إلى خاص ومشترك.

فالأجير الخاص هو الذي يعمل لواحد معين أو أكثر عملاً مؤقتاً مع التخصيص أي هو الذي يختص بالمؤجر وحده ويمنع من أن يعمل لغيره طوال مدة الإجارة. فلو استأجر شخص أو أكثر طاهياً ليطبخ لهم خاصة مع تعيين المدة. كان ذلك الطاهي أجيراً خاصاً.

والأجير المشترك هو الذي يعمل لواحد عملاً غير مؤقت أو عملاً مؤقتاً بلا اشتراط التخصيص عليه. أي هو الذي لا يختص بالمؤجر. بل يجوز له أن يعمل لغير المؤجر. فلو استأجرت منجداً للفرش غير مشترط عليه أن لا ينجد لغيرك، فهو أجير مشترك، سواء أكان في منزلك أم في محله، وسواء عينت له مدة النجادة أم لا.

والأجير الخاص يستحق الأجرة بتسليم نفسه في المدة لتأدية ما كلف به مع تمكنه من العمل، سواء قام بالعمل أم لم يقم فاستحقاقه للأجر يكون بحسب المدة لا بحسب العمل. ولذا لا يجوز له أن يعمل في مدة الإجارة عملاً لغير مستأجره. فإن عمل لغيره نقص من الأجر بقدر ما عمله. والأجير المشترك يستحق الأجرة على نفس العمل كالخياط والنجار والصباغ والملاح الخ .. فاستحقاقه للأجر يكون بحسب العمل لا بحسب المدة.

والفرق بين الأجير الخاص والأجير المشترك من حيث الضمان، هو أن الأجير الخاص أمين فإن هلك الشيء في يده بدون تعمُّد وبدون تقصيره وإهماله فلا ضمان عليه. والأجير المشترك إما أن يهلك الشيء بفعله أو لا. فإن هلك الشيء بِفِعْلِهِ ضَمِنْ سواء أكان هلاكه بالتعدي أو لم يكن. وإن هلك الشيء بغير فعله ينظر، فإن كان مما لا يمكن الاحتراز عنه لا يضمن. أما إن كان يمكن الاحتراز عنه ولم يحترز يضمن وذلك لأن الشيء الذي يعمل فيه الأجير الخاص وإن كان تحت يده فإنه تحت تصرف المستأجر لا تحت تصرف الأجير. ومن هنا كانت يده يد أمانة، بخلاف الأجير العام فإن الشيء الذي يعمل فيه هو تحت تصرفه هو أي هو تحت تصرف الأجير لا تحت تصرف المستأجر، ولذلك لم تكن يده يد أمانة بل كانت يد متصرف.

والفرق بينهما من حيث استحقاق الأجرة إن الأجير الخاص يستحق الأجرة إذا كان في مدة الإجارة حاضراً للعمل ولا يشترط عمله بالفعل، والأجير المشترك لا يستحق الأجرة إلا بالعمل. ومدة الإجارة للأجير الخاص إما أن تكون معينة في العقد أو غير معينة، فإن كانت غير معينة فسد العقد لجهالتها فلكل من العاقدين فسخها في أي وقت أراد، وللأجير أجرة مثله مدة خدمته. وإن كانت معينة في العقد وفسخ المستأجر الإجارة قبل انقضاء المدة بلا عذر ولا عيب في الأجير يوجب الفسخ كمرضه أو عجزه عن العمل، فإنه يجب على المستأجر أن يؤدي إلى الأجير الأُجْرَة إلى تمام المدة سواء أكان الأجير خادماً أو مزارعاً أو غير ذلك. أما إن فسخ الإجارة لعذر أو عيب ظهر في الأجير يوجب الفسخ فإنه ليس عليه إن يؤدي الأجرة إلا إلى الوقت الذي فسخت فيه الإجارة.

لا توجد في الإسلام مشكلة عمال

كان النظام الرأسمالي في الاقتصاد مطبقاً على العالم الغربي وعلى روسيا، قبل أن يحكمها الحزب الشيوعي. ومن أسس المبدأ الرأسمالي حرية الملكية. فنتج عن ذلك استبداد أصحاب الأعمال بالأُجراء أي العمال، ما دام التراضي قائماً وما دامت نظرية الالتزام هي التي تتحكم فيهم. وقد لاقى الأُجراءُ من المستأجرين العنت والإرهاق والظلم واستغلال عَرَقِهم وجهودهم. وحين ظهرت الفكرة الاشتراكية ونادت بانصاف العامل، ظهرت على أساس معالجة مشاكل العمل، وليس على أساس معالجة عقد الإجارة. ولذلك جاءت الاشتراكية بحلول لإنصاف العامل، بتحديد وقت العمل، وأجرة العامل، وضمان راحته الخ .. فهدمت نظرية الالتزام، وأظهرت عدم صلاحيتها لمعالجة المشاكل، فاضطر فقهاء القانون الغربي لأن يغيروا نظرتهم للالتزام حتى تستطيع نظرية الالتزام أن تثبت أمام المشاكل، ولذلك أدخلوا تعديلات لترقيع نظريتهم. فعقد العمل قد أُدخلت عليه قواعد وأحكام، تهدف إلى حماية العمال، وإلى إعطائهم من الحقوق ما لم يكن لهم من قبل، كحرية الاجتماع، وحق تكوين النقابات، وحق الاضراب، واعطائهم تقاعد وإكراميات أو تعويضات إلخ .. مع أن نص نظرية الالتزام لا يبيح مثل هذه الحقوق. ولكن جرى تأويل هذه النظرية لمعالجة مشاكل العمال التي أوجدتها الأفكار الاشتراكية بين العمال. ثم جاءت النظرية الشيوعية لتمنع ملكية الأعمال، وتعطي العامل ما يحتاجه مطلقاً. ومن تباين وجهات النظر بين المبدأين الاشتراكي ومنه الشيوعي والمبدأ الرأسمالي، نحو الملكية ونحو الأجير، نشأت لديهم مشكلة العمال، وصار لكل منهما طريقة خاصة في حل هذه المشكلة التي أوجدتها نظرتهما المختلفة نحو الحياة.

أما في الإسلام فلا توجد مشكلة تسمى مشكلة عمال، ولا تقسم الأمة الإسلامية إلى طبقات عمال ورأسماليين، أو فلاحين وأصحاب أراضي إلخ .. والقضية كلها تتعلق بالأجير سواء أكان استئجاره على العمل كالأخصائيين والفنيين أو كان استئجاره على جهده فقط كسائر الأجراء، وسواء أكان أجيراً عند أشخاص أو أجيراً عند جماعات أو أجيراً عند الدولة، وسواء أكان أجيراً خاصاً أم أجيراً مشتركاً فكله أجير. وهذا الأجير قد وُضِّحَت أحكامه وَبُيِّنَت، فعند اتفاق الأجراء على أجر مسمى كان لهم الأجر المسمى مدة الإجارة ولهم أن يتركوا مستأجرهم بعد انتهاء مدة الإجارة، وإن اختلفوا معه جاء دور الخبراء لتقدير أجر المثل. وهؤلاء الخبراء يختارهم الطرفان، فإن لم يتفقا عليهم اختارهم الحاكم وألزم الطرفين بما يقوله الخبراء جبراً. أما تعيين أجرة معينة من قبل الحاكم فلا يجوز قياساً على عدم جواز التسعير للسلع لأن الأجرة ثمن المنفعة والثمن ثمن السلعة. وكما أن سوق السلع يقرر سعر السلعة تقديراً طبيعياً كذلك سوق المنافع للأجراء تقررها الحاجة إلى العمال. إلا أن على الدولة أن تهيء الأعمال للعمال (الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته)، وعلى الدولة أن ترفع ظلم أصحاب الأعمال عن العمال، فإن السكوت على الظلم مع القدرة على إزالته حرام فيه إثم كبير. وإذا قصرت الدولة في رفع الظلم أو ظلمت هي الأجراء كان على الأمة كلها أن تحاسب الدولة على هذا الظلم وأن تسعى لإزالته، وليس هذا على الأجراء الذين ظلموا وحدهم، كما هي الحال اليوم في معالجات مشاكل العمال بالإضرابات والتظاهرات. لأن ظلم أي فرد من الرعية وتقصير الدولة في رعاية شؤون أي فرد من الرعية، أمر يتعلق برعاية شؤون الأمة كلها، ولو كان خاصاً بشخص أو أشخاص، لأنه تنفيذ حكم شرعي، وليس متعلقاً بفئة معينة، وإن كان واقعاً على جماعة معينة.

أما ما يحتاجه العمال من ضمان صحي لهم ولأهلهم، وضمان نفقاتهم في حال الخروج من العمل، وفي حال كبرهم، وضمان تعليم أبنائهم وما شاكل ذلك من الضمانات التي يبحث فيها لتأمين العمال، فلا يبحث فيها في الإسلام عند بحث الأجير والأجراء. لأن هذه ليست على المستأجر وإنما هي على الدولة. وليست هي للعمال، وإنما هي لكل عاجز من الرعية، لأن الدولة تضمن التطبيب والتعليم مجاناً للجميع، وتضمن للعاجز الانفاق عليه، سواء أكان عاملاً أم غير عامل، لأن هذا مما هو فرض على بيت المال، وفرض على كافة المسلمين.

وعليه فلا توجد مشكلة عمال، ولا توجد مشكلة خاصة بجماعة أو فئة من الأمة، فكل مشكلة تتعلق برعاية شؤون الرعية مسؤولة الدولة عن حلها، والأمة كلها تحاسب بها الدولة لحل المشكلة ورفع الظلم، وليس المسؤول فقط هو صاحب المشكلة أو من وقع عليه الظلم.

استئجار الأعيان

إذا ورد العقد على منافع الأعيان كاستئجار الدور والدواب والسيارات وما شابه ذلك، فإن المعقود عليه يكون منفعة العين، ويكون تقدير أجر المثل محتماً أن ينظر إلى الشيء الذي تساوي منفعته منفعة المأجور. ومتى تم استئجار العين فقد صار للمستأجر أن يستوفي منفعة العين التي استأجرها، فإذا استأجر داراً، فله سكناها، أو دابة أو سيارة فله أن يركبها. وللمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة إذا قبضها بمثل ما استأجرها أو بأزيد أو بأنقص، لأن قبض العين المستأجرة قام مقام قبض المنافع، بدليل أنه يجوز التصرف فيها فجاز العقد عليها، ولأنه عقد يجوز برأس المال فجاز بزيادة أو بنقصان. إلا أنه إذا استأجر العين لمنفعة فله أن يستوفي مثل تلك المنفعة وما

دونها في الضرر، وليس له أن يستوفي أكثر من مثل تلك المنفعة، لأنه لا يجوز له أن يستوفي أكثر من حقه أو غير ما يستحقه، فإن اكترى دابه ليركبها، لا يجوز له أن يحمل عليها لأن الراكب أخف من الحمل، وإن اكترى سيارة لمسافة كذا، لم يجز له أن يركبها مسافة أكثر من المسافة التي استأجرها لها، وإن استأجر داراً ليسكنها، ليس له أن يجعلها مخزناً للخشب أو الحديد أو ما شاكل ذلك، مما يكون أكثر ضرراً على الدار من السكنى. والحاصل أن العقد إذا ورد على العين بعوض كان بيعاً، وإذا ورد على منفعة العين بعوض كان إجارة. وعلى هذا فإن العقد قد يرد على العين وحدها كبيع شجر له ثمر بدا صلاحه دون بيع ثمره، وقد يرد على العين مع منفعتها كبيع دار وقد يرد على الثمرة وحدها كبيع الثمر الذي بدا صلاحه، وقد يرد على المنفعة غير المجسمة بعين كسكنى الدار، فإذا ورد على المنفعة التي لا تعتبر عيناً كان إجارة ولم يكن بيعاً وكما أن المشتري للعين يملك العين ويتصرف بها سائر التصرفات فكما أن لمشتري ثمر الشجر إذا بدا صلاحه أن يبيعه وهو على شجره، كذلك لمستأجر العين أن يؤجرها لأنه يملك منفعتها كما يملك مشتري الثمر ذلك الثمر الذي اشتراه. وعليه فإنه يجوز للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة إذا قبضها، لأن قبض العين حين الاستئجار قائم مقام قبض المنافع، بدليل أنه يجوز التصرف فيها فجاز العقد عليها كبيع الثمرة على الشجرة. ومتى تم استئجار العين وقبض منفعتها ملك المستأجر جميع التصرفات الشرعية في منفعة العين التي استأجرها لأنها ملكه، فله أن يؤجرها بالأجرة التي يراها مهما بلغت، فلو استأجرها بخمسين وأجرها بخمسائة جاز، لأنه يملك المنفعة فيملك تأجيرها بما يراه هو لا بما استأجرها. وعلى هذا فإن ما يسمى بالخلو للمخازن والدور وغيرها- وهو دفع مبلغ معين من المال زيادة على الأجرة المقدرة للبيت أو المخزن للمستأجر الأول من قبل من يستأجر منه- جائز ولا شيء

فيه لأن المستأجر يؤجر الدار أو المخزن الذي في استئجاره لغيره بالأجرة المقدرة وبمبلغ زائد عليها يدفع له، وهذا تأجير العين التي استأجرها بزيادة على الأجرة التي استأجرها بها، وهو أمر جائز، لأنه يجوز له تأجير ما استأجره بأزيد أو بأنقص مما استأجره، لأنه عقد يجوز برأس المال فيجوز بزيادة كبيع المبيع بعد قبضه بزيادة عما اشتراه.

وهناك مسألة تسليم المأجور للمالك عند انتهاء العقد هل هي واجبه عليه أم لا؟

والجواب على ذلك هو أن إعادة المأجور للمستاجر واجبة عليه إن كان المأجور تحت يده، لما روي عن سمرة عن النبي، ﷺ، قال: (على اليد ما أخذت حتى تؤديه). أما إن لم يكن المأجور تحت يده ينظر فإن اغتصب منه غصباً فإن على الغاصب أن يرجع العين المأجورة لصاحبها وليس على المستأجر لأن الغاصب هو المأمور برد العين، فقد أخرج أحمد عن السائب بن يزيد عن أبيه قال: (قال رسول الله، ﷺ، لا يأخُذَنّ أحدكم متاع أخيه جاداً ولا لاعباً، وإذا أخذ أحدكم عصا أخيه فليردها عليه). وهذا عام سواء أخذها من صاحبها أم من غيره. أما إن أعار المأجور لغيره أو أجره له فإنه بعد انتهاء العقد الذي بينه وبين صاحب الملك يجب عليه تسليم المأجور لمالكه وذلك لعموم حديث (على اليد ما أخذت حتى تؤديه). ولم يأت نص آخر في الإجارة أو غيرها يستثنيه كما ورد في الغصب ولذلك يبقى على عمومه في قوله: (حتى تؤديه). ولا يقال إن الحديث يشمل المستأجر الثاني أيضاً لأن يده أخذت فعليها أن تؤديه فيكون هو الذي عليه الأداء. لا يقال ذلك لأن الحديث وإن انطبق على المستأجر الثاني ولكنه لا يسقط أداء المأجور عن المستأجر الأول، فعلى المستأجر الأول أن يؤدي العين المأجورة لمالكها، وعلى المستأجر الثاني أن

يؤدي العين المأجورة للمستأجر الأول. ووجوب أدائها على المستأجر الأول، لا يسقط أداءها عن المستأجر الثاني. وكذلك وجوب أدائها على المستأجر الثاني لا يسقط أداءها عن المستأجر الأول. إلا أن المالك يلحق من أجَّرَه هو وسلّمه العين وهو المستأجر الأول. وعلى ذلك إذا أجر شخص داراً لآخر ثم أجرها المستأجر لغيره بأجرة أزيد أي أخذ ما يسمونه "خلو رجل" فإنه إذا انتهت مدة الإجارة للمستأجر الأول انتهى العقد وصار لزاماً عليه أن يسلم الدار لصاحبها، إلا أن يجدد صاحبها العقد معه فتظل تحت سلطانه وإن لم تكن تحت يده أو يجري صاحبها العقد مع المستأجر الثاني ويعتبر نفسه قد استلم الدار. وحينئذ يبرأ المستأجر الأول من تسليم الدار ويعتبر أنه سلمها لمالكها وصارت علاقة مالكها مع المستأجر الثاني.

استئجار الدور للسكنى

من استأجر عقاراً للسكنى فله أن يسكنه هو وله أن يسكنه غيره ممن يشاء إذا كان يقوم مقامه، لأن له استيفاء المعقود عليه بنفسه وبنائبه. والذي يسكنه نائب عنه في استيفاء المعقود عليه فجاز كما لو وكل وكيلاً في قبض المبيع. وله أن يصنع في العقار ما جرت عادة الساكن به من الفرش والأثاث والطعام وغير ذلك. إلا أنه ليس للمستأجر أن يُسَكّن في العقار الذي استأجره من يكون ضرره أشد من ضرره هو على العقار، فلا يُسكِّنُ فيه ما يضر بالعقارمثل القصارين والحدادين إن لم يكن المستأجر قصاراً أو حداداً لأن ذلك مضر بها، وهو أكثر من المنفعة التي جرى العقد عليها. فالعقد جرى على منفعة معروفة لمثل هذا العقار ولو بالتعارف، فلا يجوز له أن يستوفي منفعة أكثر من المنفعة التي جرى عقد الإجارة عليها.

ولا يحتاج في استئجار الدار للسكنى أن ينص على السكنى بل جاز اطلاق

العقد، ولا يحتاج إلى ذلك السكنى ولا صفتها لأن الدار لا تكترى إلا للسكنى فاستغني عن ذكرها، ولأن التفاوت في السكنى يسير فلم يحتج إلى ضبطه. وله أن يؤجر الدار لغيره مدة إجارته. ومدة الإجارة يختلف اعتبارها باختلاف نص العقد. فإذا وقعت الإجارة على كل شهر بشيء معلوم لم يكن لواحد منهما الفسخ إلا عند انقضاء كل شهر. إلا أن الشهر الأول تلزم الإجارة فيه باطلاق العقد لأنه معلوم يلي العقد وله أجر معلوم، وما بعده من الشهور يلزم العقد فيه بالتلبس به وهو السكنى في الدار. فإذا تلبس به تعين بالدخول فيه فصح في العقد الأول. وإن لم يتلبس به أو فسخ العقد عند انقضاء الشهر الأول انفسخ. فمتى ترك التلبس في شهر لم تثبت الإجارة فيه لعدم العقد. وإن قال أجرتك داري عشرين شهراً كل شهر بكذا جاز، لأن المدة معلومة وأجرها معلوم وليس لواحد منهما فسخ العقد بحال لأنها مدة واحدة، وإن استأجر داراً مدة سنة فبدا له قبل انقضاء السنة نقضها فقد لزمته الأجرة كاملة.

وإذا أجرّ أحد داره فعلى المؤجر اتمام ما يتمكن به المستأجر من الانتفاع، كتسليم مفاتيح الدار، وتبليط الحمام، وعمل الأبواب، ومجرى الماء، وكل ما يحتاج إلى اصلاحه أو إيجاده ليتمكن من الانتفاع بالدار. أما ما كان لاستيفاء المنافع كالسلم المتنقل والحبل والدلو وساعة الماء وساعة الكهرباء فعلى المستأجر. أما ما يلزم للتحسين والتزويق فلا يلزم واحداً منهما لأن الانتفاع ممكن بدونه. أما تبييض الدار وتنقية البالوعة والكنيف فإن احتيج إلى ذلك عند الكراء فعلى المؤجر، لأن ذلك مما يتمكن به من الانتفاع وإن امتلأت بفعل المكتري فعليه تفريغها. أما نقل الزبالة فهو

على المستأجر. فإذا شرط المؤجر على المستأجر في عقد الإجارة دفع الإجارة دفع نفقات ما أوجبه الشرع عليه مما يمكن به من الانتفاع فالشرط فاسد لمخالفته مقتضى العقد. وكذلك لو شرط المستأجر على المؤجر دفع نفقات ما يجب على المؤجر فالشرط فاسد لمخالفته مقتضى العقد. وإذا مات المؤجر والمستأجر أو أحدهما فالإجارة بحالها، لأن الإجارة عقد لازم لا ينفسخ بالموت مع سلامة المعقود عليه.

الرشوة كلها حرام

كل من يملك صلاحية توجب عليه قضاء مصلحة من مصالح الناس يكون المال الذي يؤخذ من أجل قضاء هذه المصلحة من قبله رشوة ولا يكون أجره ولا بحال من الأحوال. والفرق بين الأجرة والرشوة هو أن الأجرة تؤخذ مقابل القيام بعمل لا يجب القيام به، أما الرشوة فتوخذ مقابل القيام بعمل يجب القيام به بدون مقابل ممن يقام بالعمل لأجله أو مقابل عدم القيام بعمل يجب عليه القيام به. وعلى ذلك فالرشوة هي المال الذي يعطى من أجل قضاء مصلحة يجب على الآخذ قضاؤها أو قضاء مصلحة بعدم قيام الآخذ بما يجب عليه من عمل سواء أكانت المصلحة جلب منفعة أو دفع مضرة، وسواء أكانت المصلحة حقاً أو باطلاً. ويقال لدافع الرشوة الراشي، وللقابض لها المرتشي، والوسيط بنيهما الرائش.

والرشوة حرام بصريح النصوص، فقد روى أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله، ﷺ، (لعنة الله على الراشي والمرتشي). وروى أحمد عن ثوبان قال: (لعن رسول الله، ﷺ، الراشي والمرتشي والرائش يعني الذي يمشي بينهما). وهذه الأحاديث عامة فتشمل كل رشوة سواء أكانت لطلب حق أو لطلب باطل، وسواء أكانت لدفع أذى أو لجلب منفعة، لرفع

ظلم أو لإيقاع ظلم فكلها حرام. ولا يقال إن الرشوة حرام لأنها طلب باطل أو إضاعة حق، فإن كانت كذلك فهي حرام، أما إن كانت لطلب حق أو رفع ظلم فهي حلال، لا يقال ذلك لأن هذا يعني أن تحريم الرشوة جاء معللاً بعلة فإذا وجدت وجد الحكم، وإذا ذُهِبَتْ ذهب الحكم وهذا غير صحيح، لأن جميع النصوص التي جاءت في تحريم الرشوة لم تعلل تحريمها بعلة من العلل، ولايوجد فيها ولا في أي نص ما نستنبط منه علة لتحريم الرشوة، ولذلك كان تحريمها للنص الصريح غير المعلل فلا علة لها مطلقاً. ولا يقال إن قضاء الحق إذا أخذ من صاحبه رشوة جاز لأنه أخذ مال للقيام بعمل حلال وهو قضاء الحق لا يقال ذلك لأن النصوص التي حرمت الرشوة جاءت عامة فتبقى على عمومها تشمل جميع أنواع الرشوة فإذا أريد تخصيصها واستثناء بعض أنواع الرشوة احتاج الأمر إلى نص آخر يخصصها، لأن النص لا يخصصه إلا نص من كتاب أو سنة، ولم يرد نص فتبقى عامة دون تخصيص. وعليه فجميع أنواع الرشوة حرام لا فرق بين أن تكون طلب حق أو طلب باطل، رفع ظلم أو ايقاع ظلم، دفع أذى أو جلب منفعة، فكلها تدخل تحت عموم النص.

وكذلك لا فرق في تحريم الرشوة بين أن تكون للحاكم أو للموظف أو للرئيس أو غير ذلك فكلها حرام، ولا يقال قد روى أحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله، ﷺ، (لعنة الله على الراشي والمرتشي في الحكم) وهذا مقيد في الحكم فيحمل المطلق على المقيد. لا يقال ذلك لأن اللفظ الذي يعتبر الوصف قيداً له هو اللفظ المطلق لا اللفظ العام، أما اللفظ العام فيجري فيه التخصيص لا التقييد، وإذا ورد معه قيد فإنه يكون من قبيل التنصيص على فرد من أفراده لا من قبيل التقييد. وهنا لفظ الراشي والمرتشي والرائش لفظ عام وليس لفظاً مطلقاً ولذلك لا يكون

قوله (في الحكم) قيداً له حتى تحمل عليه باقي الأحاديث بل يكون تنصيصاً على فرد من أفراده وهو الحكم فتبقى الأحاديث كلها عامة وتظل على عمومها. فكل رشوة حرام سواء أكانت لحاكم أو لموظف أم لغير ذلك. فرشوة الشرطي لدفع الأذى كرشوة الحاكم، ورشوة مدير الشركة ليشتغل بها أو حتى لا يسرح منها كرشوة محصل الضرائب أو مبلغ الدعاوى حتى لا يبلغه. ورشوة رئيس العمال حتى يخفف عنهم العمل أو لغير ذلك كرشوة العامل عند التاجر يعطيه إياها الزبون مقابل أن ينتقي له بضاعة جديدة من بين البضائع، وكرشوة عامل المطبعة ليتقن عمله يعطيه إياها صاحب الكتاب في غفلة عن صاحب المطبعة، فكلها رشوة وكلها حرام لأنها مال يؤخذ مقابل القيام بعمل يجب القيام به دون مقابل ممن يقام بالعمل لأجله. ويدخل في الرشوة ما يدفعه بعضهم لمن له وجاهة عند موظف ليستعمل نفوذه لديه ليقضي له حاجة ولكن الموظف ليس هو الذي يأخذ المال وإنما الذي يأخذ المال هو الذي يكلم الموظف. فيدفع له المال مقابل مكالمته. فهذا أيضاً رشوة لأن هذا المال أُعطي مقابل قضاء مصلحة ممن يجب عليه قضاؤه فكان رشوة سواء أخذه من قضى المصلحة أم لم يأخذه. إذ لا يشترط في تحقق كون المال رشوة أن يأخذه من باشر القيام بقضاء المصلحة بل الشرط في كون المال رشوة أن يؤخذ هذا المال مقابل القيام بالعمل سواء أخذه الشخص أم صديقه أم من له وجاهة عنده أم قريبة أم رئيسة أم غير ذلك، إذ العبرة في تحقق كون المال رشوة أن يؤخذ مقابل قضاء المصلحة يجب قضاؤها دون مقابل ممن تقضى له.

ومثل الرشوة في الحرمة الهدية تهدى للحاكم والعمال وأمثالهم حتى عدها

بعضهم من الرشوة لأنها تشبهها من حيث كونها مالاً يؤخذ من أجل القيام بعمل يجب القيام به دون مقابل مما يقام بالعمل لأجله. والفرق بين الرشوة وبين الهدية التي تهدى للحاكم والعمال وأمثالهم هو أن الرشوة يعطى فيها المال مقابل قضاء المصلحة أما هدايا الحكام والعمال وأمثالهم فإن المال يهدي فيها من صاحب المصلحة لا مقابل قضاء المصلحة بل لأن الذي يهدى إليه يتولى فعلا قضاء المصالح بنفسه أو بواسطته. سواء أهدى طمعاً في قضاء مصلحة معينة أو بعد قضاء مصلحة معينة أو طمعاً في قضاء المصالح حين حصولها. ومن هنا كانت الرشوة والهدية التي تهدى للحاكم ومثله متشابهين ويقاس أحدهما على الآخر ولكن واقعهما فيه شيء من الاختلاف وقد جاء تحريم الهدية للحاكم والعامل وأمثالهم صريحاً في الأحاديث فقد روى البخاري عن أبي حميد الساعدي (أن النبي، ﷺ، استعمل ابن اللتبية على صدقات بني سُلَيْم فلما جاء إلى رسول الله، ﷺ، قال: هذا الذي لكم، وهذه هدية أهديت لي، فقال رسول الله، ﷺ، فهلا جلست في بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً ثم قام رسول الله، ﷺ، فخطب الناس وحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد: فإني أستعمل رجالاً منكم على أمورٍ مما ولاني الله فيأتي أحدكم فيقول هذا لكم وهذه هدية أهديت لي. فهلا جلس في بيت أبيه وبيت أمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً. فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حقه إلا جاء الله يحمله يوم القيامة). وعن بريدة عن النبي، ﷺ، قال: (من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذه بعد ذلك فهو غلول). أو قد سماها الرسول،ﷺ، سحتاً أي مالاً حراماً. فقد أخرج الخطيب في تلخيص المتشابه عن أنس أن النبي، ﷺ، قال (هدايا العمال سحت). حكي عن مسروق عن ابن مسعود أنه لما سئل عن السحت أهو الرشوة؟

فقال (لأ- ولكن السحت أن يستعينك الرجل على مظلمته فيهدي لك، فلا تقبل). وقال أبو وائل شقيق ابن سلمة أحد أئمة التابعين: "القاضي إذا أخذ الهدية فقد أكل السحت وإذا أخذ الرشوة بلغت به الكفر. فهذه الأحاديث حديث أبي حميد وحديث بريدة وحديث أنس كلها صريحة في أن الهدايا التي تهدى لمن يتولون الأعمال العامة حرام سواء أهديت بعد القيام بعمل معيّن أو قبل القيام به أو أهديت له لأنه صاحب صلاحية في أمر من الأمور، أو أهديت له لأن له وجاهة عند من بيده قضاء المصلحة فهذه كلها حرام، وقد جاءت لفظ هدايا في حديث (هدايا العمال سحت) عامة تشمل كل هدية للعمال. ويقاس على العمال كل من تولى قضاء مصلحة للناس يجب عليه قضاؤها دون مقابل يؤخذ ممن تقْضَى له فإنه يحرم عليه أن يأخذ هدية أو تؤخذ هدية ممن له هذه المصلحة طمعاً في قضائها. فالشرطي ورئيس الشركة ورئيس العمال ومن هو مثل هؤلاء يحرم عليهم أخذ الهدايا وتكون الهدية لهم سحتاً.

إلا أن الهدية لهؤلاء تكون حراماً إذا لم يكن من عادة المُهْدي أن يهدي لهم أما إن كان من عادته أن يهدي لهم سواء أكانوا يتولون قضاء مصالح أم لا، فإنه تجوز الهدية لهم ولا شيء فيها، لأن الرسول، ﷺ، يقول في الحديث (فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً). ومفهومه إن الهدية التي تهدى له وهو جالس في بيت أبيه وأمه دون أن يكون عاملاً جائزة. وهذا يعني أن الهدية التي من شأن مهديها أن يهديها للشخص لو لم يكن يتولى قضاء المصالح كما هي جائزة في حال عدم تولية قضاء المصالح ولا تنطبق عليها أحاديث النهي فهي مستثناة منها بمفهوم الحديث.

الرهن

الرهن في اللغة الثبوت والدوام، وقيل هو من الحبس. قال تعالى﴿ كُلُّ ٱمۡرِيٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ ﴿كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ رَهِينَةٌ ﴾. أي مقيدة. والرهن شرعاً المال الذي يجعل وثيقة بالدين ليستوفى من ثمنه إن تعذر استيفاؤه ممن هو عليه. وهو جائز ومن المعاملات التي أجازها الشرع. ودليله الكتاب والسنة: قال تعالى ﴿ وَإِن كُنتُمۡ عَلَىٰ سَفَرٖ وَلَمۡ تَجِدُواْ كَاتِبٗا فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞ﴾. وعن عائشة أم المؤمنين (أن رسول الله، ﷺ، اشترى من يهودي طعاماً إلى أجل ورهنه درعه). وعن ابن عباس قال: (والله لقد مات رسول الله، ﷺ، وإن درعه لمرهونة عند رجل من اليهود بعشرين صاعاً من شعير أخذها طعاماً لأهله). وروى أنس (أن النبي، ﷺ، أخذ شعيراً من يهودي بالمدينة ورهنه درعه). والرهن جائز في السفر والحضر، لأن كلمة ﴿ وَإِن كُنتُمۡ عَلَىٰ سَفَرٖ ﴾ بيان واقعة حال وليس قيداً، بدليل (أن النبي،ﷺ، اشترى من يهودي طعاماً ورهنه درعه). وكان النبي في المدينة ولم يكن في سفر. ولا يجوز الرهن إلا مقبوضاً في نفس العقد لقوله تعالى ﴿ فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞ ﴾. وصفة القبض في الرهن أن يطلق يده عليه. فما كان مما ينقل نقل إلى نفسه، وما كان مما لا ينقل كالدور والأرضين اطلقت يده على ضبطه، أي كان قبضه تخلية راهنة بينه وبين مرتهنه لا حائل دونه، ويجوز أن يوكل في قبض الرهن، ويقوم قبض وكيله مقام قبضه في لزوم الرهن وسائر أحكامه. والرهن جائز في كل ما يجوز بيعه. فكل عين جاز بيعها جاز رهنها، لأن مقصود الرهن الاستيثاق بالدين للتوصل إلى استيفائه من ثمن الرهن إن

تعذر استيفاؤه من ذمة الراهن، ولا يجوز الرهن فيما لا يجوز بيعه كالخمر والأصنام وكالوقف والعين المرهونة وما شابه ذلك مما لا يجوز بيعه.

انتفاع المرتهن بالرهن

إذا تم الرهن فقد أصبحت العين تحت يد المرتهن بعد قبضها. إلا أنه ليس معنى ذلك أن للمرتهن أن ينتفع بالرهن، بل وجود العين المرهونة تحت يد المرتهن إنما هو لمجرد استيثاقه على دينه فقط، ويبقى الرهن لمالكه حتى ولو استحق المرتهن الدين على الراهن، وقد كان المرتهن في الجاهلية يتملك الرهن إذا لم يؤد الراهن إليه ما يستحقه في الوقت المضروب، فجاء الإسلام وأبطله، قال عليه الصلاة والسلام (لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه). فقول الرسول لا يغلق الرهن من صاحبه أي لا يستحق المرتهن الرهن إذا لم يفتكه صاحبه في الوقت المشروط. فتبقى العين المرهونة ملكاً للراهن وتبقى منفعتها ملكاً له لأنها غنمه وداخلة في قوله عليه السلام (له غنمه)، وعلاوة على ذلك فإن المنفعة نماء للعين المرهونة فقد نتجت عنها سواء أكان هذا النماء منفعة كسكنى الدار أو كان عيناً كثمر الشجرة وولد البقرة فهي ملك للراهن لم يقع عليها عقد الرهن فلم تكن رهناً. إذ العقد على العين لا على منفعتها، وما دامت المنفعة ملك الراهن فإن له أن يستوفيها، فله أن يؤجر الدار المرهونة وأن يستوفي أجرتها سواء أجرها للمرتهن أو لغيره، ولا تكون هذه الأجرة رهناً بل تكون ملكاً للراهن، ولا تتبع الرهن لأنها ليست من توابع العقار التي تدخل في البيع دون ذكر كمفاتيح الدار، وعلى هذا فليس للمرتهن الانتفاع بالعين المرهونة بحجة أنها مرهونة له أو أنها تحت يده بل منفعتها لصاحبها.

ولما كانت منفعة العين لمالكها فإن له أن يهب المنفعة كما له أن يهب العين،

وله أن يأذن لمن يشاء بالانتفاع بالعين، إلا أن إذن الراهن للمرتهن أن ينتفع بالعين التي ارتهنها يختلف حكمة عن إذن غيره، فإنه يجوز للراهن أن يأذن لأي إنسان غير المرتهن أن ينتفع بالعين المرهونة. أما إذنه للمرتهن ففيه تفصيل. وهو أنه إن كان الرهن بثمن بيع أو أجرة دار أو أي دين غير القرض جاز للمرتهن الانتفاع بالعين المرهونة بإذن الراهن. وذلك لأنه ملكه له أن يأذن لمن يشاء الانتفاع به ويشمل ذلك المرتهن وغيره، ولا يوجد نص يمنع من ذلك، إذ لم يرد أي نص يستثني المرتهن فيبقى الحكم عاماً، ولأنه يجوز للبائع أن يزيد الثمن ويجوز للمؤجر أن يزيد الأجرة إذا كانت لأجل، فيجوز أن يأذن بالانتفاع بالعين زيادة على ثمن المبيع أو زيادة على أجرة العين المستأجرة. ولا يعتبر ذلك ربا لأنه لا ينطبق عليه تعريف الربا ولا واقعه ولا يدخل في الأشياء الربوية التي حددها النص. بل هو ثمن مؤجل أعلى من الثمن الحال، وإجارة بأجرة مؤجلة أكثر من الأجرة نقداً وهذا كله من المعاملات الجائزة شرعاً.

أما إن كان الدَّيْنُ قرضاً كأن يقرض إنسان لآخر ألفاً لسنة ويرهن عنده داره ويأذن له بالانتفاع بالرهن، فإنه لا يجوز للمرتهن في هذه الحال الانتفاع بالعين المرهونة ولو أذن الراهن. لورود النص في النهي عن ذلك. فعن أنس (وسئل الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدي إليه. فقال رسول الله،ﷺ، إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدي إليه أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك). وعن أنس عن النبي، ﷺ، قال: (إذا أقرض فلا يأخذ هدية). وروى البخاري في صحيحة عن أبي بردة بن أبي موسى قال: (قدمت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام فقال لي: إنك بأرض فيها الربا فاش، فإذا كان لك على رجل حق فأهدي إليك حمل تين أو حمل شعير أو حمل قت فلا تأخذه فإنه ربا). وأخرج البيهقي في المعرفة عن

فضالة بن عبيد (كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا). ورواه الحارث بن أبي أسامة من حديث علي عليه السلام بلفظ (أن النبي، ﷺ، نهى عن قرض جر منفعة). وفي رواية (كل قرض جر منفعة فهو ربا). وللإجماع المنعقد على أن كل قرض شرط فيه أن يزيد ه فهو حرام، فقد قال ابن المنذر "أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستسلف زيادة أم هدية فأسلف على ذلك إن أخذ الزيادة على ذلك ربا" وقد روي عن أبي بن كعب وابن عباس وابن مسعود أنهم نهوا عن قرض جر منفعة. ومن هذه الأحايث والآثار يتبين أن القرض الذي يَجُرُّ نفعاً إن كانت الزيادة شرطاً فهو حرام بغير خلاف قولاً واحداً. وإن كان الشخص أقرض غيره من غير شرط فقضاه زيادة على ما اقترض من النقود فهو أيضاً حرام، أما أن هذه هدية زيادة على ما اقترضه منه فإنه ينظر فإن كان من عادته أن يهديه فلا بأس في ذلك ويجوز له أن يقبل الهدية. وإن كان ليس من عادته أن يهديه فلا يجوز له أن يقبل الهدية لحديث أنس. وأما ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة "أن رجلاً تقاضى رسول الله، ﷺ، فأغلظ له فَهَمَّ به أصحابه فقال دعوه فإن لصاحب الحق مقالاً واشتروا له بعيراً فأعطوه إياه قالوا لا نجد أفضل من سِنِّهِ قال اشتروه فأعطوه إياه فإن خيركم أحسنكم قضاء). وما روي عن أبي رافع قال: (استلف النبي، ﷺ، بكراً فجاءته إبل الصدقة فأمرني أن أقضي الرجل بكره فقلت إني لم أجد في الإبل إلا جملاً خياراً رباعياً فقال: أعطه إياه فإن من خير الناس أحسنهم قضاء). فإن هذا ليس من باب اشتراط الزيادة بالقرض ولا من باب الزيادة على المبلغ أو الشيء المستقرض لأنه لم يشترط زيادة ولا توجد زيادة على الشيء الذي استقرضه وإنما أوفاه مثل ما استقرضه ولكن أكبر منه بالسن أو الجسم وهذا حيوان بحيوان فهو من قبيل حسن القضاء لا من قبيل الزيادة، ولذلك جاء الرسول بِعِلَّةِ الزيادة بالتعبير الذي يفيد العِلِيَّة فقال: (فإن خيركم

أحسنكم قضاء). (فإن من خير الناس أحسنهم قضاء) فالعِلِيَّة واضحة وهو السداد الحسن لا السداد زيادة عما استقرض، وعليه فإن الرهن في حالة القرض فقط يحرم على المرتهن الانتفاع بالعين المرهونة لأنه ليس من حسن القضاء أي السداد الحسن بل هو من قبيل الزيادة على المبلغ أو الشيء المستقرض سواء شرطه أم لم يشرطه، وهو ليس من قبيل الهدية التي من عادته أن يهديه له.

إلا أن هذا كله إذا كان الانتفاع بالعين المرهونة دون عوض أما إن كان الانتفاع بالعين المرهونة بعوض كأن أجر الراهن المرتهن الدار بعوض فإنه يجوز الانتفاع في العين المرهونة في القرض وغيره. لأنه لم ينتفع بالقرض بل بالإجارة على شرط أن يكون ذلك بأجرة من غير محاباة وإن حاباه في ذلك فحكمه حكم الانتفاع بغير عوض لا يجوز في القرض ويجوز في غيره.

المفلس

المفلس لغة هو الذي لا مال له ولا ما يدفع به حاجته، ويراد بذلك أنه صار إلى حالة يقال فيها عنه ليس معه فلس فهو مفلس. ولهذا لما قال النبي، ﷺ، لأصحابه (أتدرون من المفلس؟ قالوا يا رسول الله المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. قال ليس ذلك المفلس ولكن المفلس من يأتي يوم القيامة بحسنات أمثال الجبال ويأتي وقد ظلم هذا ولطم هذا وأخذ من عرض هذا فيأخذ هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن بقي عليه شيء أخذ من سيئاتهم فرد عليه ثم صك له صك إلى النار). فقولهم ذلك إخبار عن حقيقة المفلس. وقول النبي، ﷺ، (ليس ذلك المفلس). تَجَوُز لم يرد به نفي الحقيقة بل أراد أن مفلس الآخرة أشد وأعظم بحيث يصير مفلس الدنيا بالنسبة

إليه كالغنيْ. والمفلس في عرف الفقهاء من دَيْنُهُ أكثر من ماله وخرجه أكثر من دخله. وسموه مفلساً وإن كان ذا مال لأن ماله مستحق الصرف في جهة دَيْنِهِ فكأنه معدوم.

ومتى لزم الإنسان ديون حالَّة لا يفي ماله بها فسأل غرماؤه الحاكم الحجر عليه لزمته إجابتهم، ويستحب أن يعلن الحجر عليه ليتجنب الناس معاملته. فإذا حجر عليه ثبت بذلك أربعة أحكام. أحدها تعلق حقوق الغرباء بعين ماله. والثاني منع تصرفه بعين ماله، والثالث أن من وجد عين ماله عنده فهو أحق بها من سائر الغرماء إذا وجدت الشروط. الرابع أن للحاكم بيع ماله وإيفاء الغرماء. والدليل على الحجر على المفلس ما روى كعب بن مالك (أن رسول الله، ﷺ، حجر على معاذ بن جبل وباع ماله). وعن عبد الرحمن بن كعب قال: (كان معاذ بن جبل من أفضل شباب قومه ولم يكن يمسك شيئاً فلم يزل يدان حتى أغرق ماله في الدين فكلم النبي، ﷺ، غرماؤه فلو ترك أحد من أجل أحد لتركوا معاذاً من أجل رسول الله، ﷺ، فباع لهم رسول الله، ﷺ، ماله حتى قام معاذ بغير شيء).

والمفلس إذا ثبت للناس عليه حقوق من مال أو مما يوجب غرم مال ببينة عدل أو إقرار منه صحيح بيع عليه كل ما يوجد له وأنصف الغرماء ولا يحل أن يسجن أصلاً، كما لا يحل أن يحبس المدين المعسر مطلقاً لقول الله تعالى ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾. ولما روي عن أبي سعيد الخدري قال: (أصيب رجل في ثمار ابتاعها في عهد رسول الله، ﷺ، فكثر دينه فقال رسول الله، ﷺ، لغرمائه (خذو ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك). وروي أنه ﷺ قَسَّمَ مال المفلس بين الغرماء ولم

يسجنه قط. وعن محمد بن علي بن الحسين قال: قال علي بن أبي طالب (حبس الرجل في السجن بعد ما يعرف عليه من دين ظلم). وأما ما روي عن عمر من طريق سعيد بن المسيب (أن عمر حبس عصبة منفوس ينفقون عليه الرجال دون النساء). فإنه لا يدل على حبس المدين وإنما يدل على حبس من تجب عليه النفقة إذا لم ينفق على الصغير، والنفقة من الأموال التي تفرض على القادر على الإنفاق. فذلك يدل على حبس من لم ينفق على الصغير خاصة وهو المنفوس (أي المعيون).

والحكم في المفلس أن الحاكم يبيع للغرماء مال المدين ويقسم عليهم بالحصص لأنه لا سبيل لانصافهم بغير هذا، عن عمر بن عبد الرحمن بن دلاف عن أبيه أن رجلاً من جهينة يشتري الرواحل إلى أجل فيغالي بها فأفلس فرفع إلى عمر بن الخطاب فقال: أما بعد أيها الناس فإن الأسفع أسفع بني جهينة رضي من دينه وأمانته بأن يقال سبق الحاج، وأنه دان معرضاً فأصبح قد دين به فمن كان له عليه شيء فليغد بالغداة فإنا قاسمون ماله بالحصص). وعن عمر بن عبد العزيز أنه قضى في المفلس بأن يُقَسَّمَ ماله بين الغرماء ثم يترك حتى يرزقه الله.

ويقسم مال المفلس الذي يوجد له بين الغرماء بالحصص بالقيمة على الحاضرين الطالبين الذين حلت آجال حقوقهم فقط، ولا يدخل فيهم حاضر لا يطلب ولا غائب لم يوكل ولا حاضر أو غائب لم يحل أجل حقه، طلب أو لم يطلب، لأن من لم يحل أجل حقه فلا حق له بعد، ومن لم يطلب فلا يلزم أن يعطى، ما لم يطلب.

هذا إن كان المفلس حياً أما الميت المفلس فإنه يقضي لكل من حضر أو غاب، طلب أو لم يطلب، ولكل ذي دين كان إلى أجل مسمى أو حال. لأن الآجال كلها

تحل بموت الذي له الحق أو الذي عليه الحق. وإن اجتمعت على المفلس حقوق الله وحقوق العباد فحقوق الله تعالى مقدمة على حقوق الناس فيبدأ بما فرط فيه من زكاة أو كفارة، فإن لم يعم، قسم ذلك على هذه الحقوق بالحصص لا يُبَدَّى منها شيء على شيء. وكذلك ديون الناس إن لم يف ماله بجميعها أخذ كل واحد بقدر ماله مما وجد. ودليل أن حقوق الله مقدمة على حقوق العباد ما ثبت عن رسول الله، ﷺ، أنه قال (دين الله أحق أن يقضى) وقوله (واقضوا الله فهو أحق بالقضاء). وحين يباع مال المفلس ينظر في نفقته ونفقة من تلزمه نفقته فلا تباع داره التي لا غنى له عن سكناها. أما إن كان له داران يستغنى بأحداهما عن الأخرى فتباع التي يستغني عنها. إن كان المفلس يكسب ما يمونه ويمون من تلزمه نفقته أو كان يقدر أن يكتسب ذلك بالفعل بأن يؤجر نفسه فإنه في هذه الحال يباع كل ماله ما عدا داره التي تلزمه لسكناها، وإن لم يقدر على شيء من ذلك ترك له من ماله ما يكفيه وينفق عليه وعلى من تلزمه مؤونته بالمعروف من ماله إلى أن يفرغ من قسمته بين غرمائه.

الحوالة

الحوالة مأخوذة من تحويل الحق من ذمة إلى ذمة. وهي تحويل من عليه الحق من يطالبه بالحق على آخر له عنده حق. والحوالة ثابتة بالسنة. فقد روى أبو هريرة أن رسول الله، ﷺ، قال: (مطل الغني ظلم وإذا أُتْبِعَ أحدكم على مليء فليتبع). وفي لفظ (من أحيل بحقه على محيل فليحتل). وهي جائزة في الدين والعين أي في الحال والمؤجل لأنها إحالة حق لآ خر على آخر وهو عام يشمل كل حق، ولأن لفظ الحديث (إذا أُتْبِعَ أحدكم على مليء) فهو عام يشمل أن يكون الأحدُ والملئ عليه حق حال ويشمل أن يكون عليه حق مؤجل فيبقى على عمومه. والمليء هو القادر

على الوفاء. إلا أن أمر الرسول باتباع المليء إذا أحيل على أن يتبع المليء يقتضي أن يكون غير جاحد ولا مماطل. وواقع الحوالة ومنطوق الحديث يدل على أنه لا بد في الحوالة من محيل ومحتال ومحال عليه. فالذي يتبع هو المحيل، وكلمة أحدكم وهو المأمور بأن يتبع في دينه، شخص محتال، والمليء، الذي يؤمر الشخص باتباعه، هو المحال عليه.

ويشترط في صحة الحوالة أربعة شروط:

أحدها: تماثل الحقين جنساً وحلولاً أو تأجيلاً لأنها تحويل للحق ونقل له فينقل على صفته، ولذلك يصح أن يحيل من عليه ذهب بذهب ومن عليه فضة بفضة، ولا يصح أن يحيل من عليه ذهب بفضة أو من عليه فضة بذهب. ويصح أن يحيل من عليه دين إلى شهر بدين إلى شهر ويصح أن يحيل من عليه دين مستحق بدين مستحق. فيصح أن يحيل حالاً بحال ومؤجلاً بمؤجل. أما إن كان أحد الدَيْنَيْن حالاً والآخر مؤجل أو أجل أحدهما إلى شهر والآخر إلى شهرين لم تصح الحوالة.

ثانيها: أن تكون الحوالة على دين مستقر. فلو أحالت المرأة على زوجها بصداقها قبل الدخول لم يصح لأنه غير مستقر، ولو أحال الموظف بأجرته قبل الانتهاء من عمله أو قبل نهاية مدة إجارته لم يصح لأنه دين غير مستقر. أما لو أحال من لا دين عليه رجلاً على آخر له عليه دين فليس ذلك بحوالة بل هي وكالة تثبت فيها أحكام الوكالة لا أحكام الحوالة. وإن أحال من عليه دين على من لا دين عليه فليست حوالة أيضاً فلا يلزم المحال عليه الأداء ولا يلزم المحتال قبول ذلك لأن الحوالة معاوضة، ولا معاوضة هنا فلو قبض المحتال من المحيل عليه الدين رجع على المحيل.

ثالثها: أن تكون بمال معلوم فلا تصح بمال مجهول.

رابعها: أن يحيل المحيل برضائه ولا يجبر على الحوالة لأن الحق عليه فلا يلزمه أداؤه من جهة معينة إذ لا يلزمه أداؤه من جهة الدين الذي على المحال عليه بل له أن يؤديه من أية جهة أراد. ولا يشترط رضا المحتال والمحال عليه بل لا يعتبر رضاهما مطلقاً فالمحتال مجبور أن يقبل الحوالة، والمحال عليه مجبور أن يقبل الحوالة. أما إجبار المحتال فلقول النبي، ﷺ، (إذا أُتْبِعَ أحدُكم على مليء فَلْيَتَّبِع). ولأن للمحيل أن يوفي الحق الذي عليه بنفسه وبوكيله. وقد أقام المحال عليه مقام نفسه في التقبيض فلزم المحال القبول. وأما عدم رضا المحال عليه فلأن الدائن أقام المحتال مقام نفسه في القبض فلم يفتقر إلى رضا من عليه الحق كالتوكيل.

وعلى ذلك فالحوالة في السندات التي تتضمن مبالغ حالة كالشيكات أو مبالغ مؤجلة استحق أجلها وهو ما يسمى بحوالة العين، جائزة برضا المحيل فقط ولا يشترط فيها رضا المحتال والمحال عليه. وكذلك حوالة السندات التي تتضمن مبالغ مؤجلة لم يستحق أجلها كالكمبيالات وهو ما يسمى بحوالة الدين سواء رضي المحتال أم لم يرض، رضي المحال عليه أم لم يرض. والحوالة ليست عقداً حتى يشترط فيها الرضا فليس فيها إيجاب ولا قبول، وإنما هي تصرف من الشخص نفسه كالضمان والكفالة والوصية وما شاكلها من التصرفات التي لا تعتبر عقداً من العقود.

التصوير

التصوير هو رسم صورة الشيء، ومن التصوير يصنع التماثيل ويشمل النحت. والرسم نفسه أو التمثال هو الصورة جمعها صوراً، ويقال لها في اللغة أيضاً تصاوير، ويشمل التماثيل، ويقال في اللغة التصاوير التماثيل. وقد حرم الشرع تصوير ما فيه روح من إنسان وحيوان وطير، سواء أكان تصويراً على الورق أو

الجلد أو الثياب أو الأواني أو الحلى أو النقود أو غير ذلك فكله حرام. إذ مجرد تصوير ما فيه روح حرام مهما كان الشيء الذي صور عليه. وتصوير ما ليس فيه روح جائز لا شيء فيه. فقد أحل الشرع تصوير الشجر والجبال والأزهار وغير ذلك مما ليس فيه روح. أما تحريم ما فيه روح فثابت بالنصوص الشرعية. أخرج البخاري من حديث ابن عباس قال: (لما رأى النبي، ﷺ، الصور التي في البيت لم يدخل حتى أمر بها فمحيت). وعن عائشة أنها نصبت ستراً وفيه تصاوير. فدخل رسول الله، ﷺ، فنزعه، قالت فقطعته وسادتين فكان يرتفق عليهما)، وفي لفظ أحمد (فقطعته مرفقتين فلقد رأيته متكئاً على أحدهما وفيها صورة). وأخرج البخاري من حديث عائشة قالت: (قدم رسول الله، ﷺ، من سفر وقد سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل فلما رآه هتكه وتلون وجهه، وقال: يا عائشة أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله). والقرام الستر الرقيق الذي فيه ألوان أو ستر فيه رقم ونقوش. وفي حديث مسلم (أن النبي، ﷺ، هتك درنوكاً لعائشة كان فيه صور الخيل ذوات الأجنحة حتى اتخذت منه وسادتين). والدرنوك نوع من الثياب. وأخرج البخاري من حديث ابن عباس قال: (قال رسول الله، ﷺ، من صور صورة عذبه الله بها يوم القيامة حتى ينفخ فيها الروح وما هو بنافخ). وعن ابن عمر أن رسول الله، ﷺ، قال: (الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيام يقال لهم أحيو ما خلقتم). وعن ابن عباس، وجاءه رجل فقال إني أصور هذه التصاوير فافتني فيها، فقال: سمعت رسول الله، ﷺ، يقول: (كل مصور في النار، يجعل له بكل صورة صورها نفساً تعذبه في جهنم، فإن كنت لا بد فاعلاً فاجعل الشجر وما لا نفس له). وروى أحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله، ﷺ، (أتاني جبريل فقال إني كنت أتيتك الليلة فلم يمنعني أن أدخل البيت الذي أنت فيه إلا أنه كان فيه تمثال رجل وكان في البيت قِرامٌ سِتْر في تماثيل، وكان في البيت

كلب. فمر برأس التمثال الذي في باب البيت يقطع ليصير كهيئة الشجرة، وأمر بالستر يُقطع فيجعل وسادتين منتبذتين توطآن، وأمُر بالكلب يخرج، ففعل رسول الله، ﷺ،). والقرام هو الستر الرقيق من صوف ذي ألوان. وعن أبي جحيفة قال: (إن رسول الله، ﷺ، حرم ثمن الدم). وفي نفس الحديث (لعن المصورين).

فهذه الأحاديث في جملتها تتضمن طلب ترك التصوير طلباً جازماً، وهذا دليل على أن التصوير حرام، وهي عامةتشمل كل صورة سواء أكان لها ظل أو لم يكن لها ظل، وسواء أكانت كاملة أو نصفية، فلا فرق في تحريم التصوير بين ما له ظل وما لا ظل له، وبين الصورة الكاملة التي يمكن أن تعيش، والصورة النصفية التي لا يمكن أن تعيش فكله حرام لعموم الحديث. ولأن حديث ابن عباس عن البيت أن الصور التي كانت في الكعبة كانت مرسومة رسماً وليس لها ظل فلم يدخل الرسول حتى محيت. وحديث عائشة يدل على أن الستر كان مرسوماً عليه صور ولا ظل لها. وروي أن النبي، ﷺ، أرسل عليا في سرية فقال له: (لا تذر تمثالاً إلا هدمته ولا صورة إلا طمستها ولا قبراً مشرفاً إلا سويته). فذكر كلا النوعين ما له ظل وهو التمثال وما لا ظل له وهو الصورة ا لتي تطمس. فالتفريق بين ما له ظل وما لا ظل له غير صحيح ولا أصل له، ولأن كونها تعيش أو لا تعيش ليس علة للتحريم، ولا يوجد دليل يستثنيه من الحرمة. وأما جواز تصوير ما ليس فيه روح من شجر وجبال وغير ذلك فلأن الأحاديث التي جاءت في تحريم التصوير قد قيدت فيها الحرمة بالصورة التي فيها روح وهذا قيد معتبر له مفهوم يعمل به، ومفهومه أن الصورة التي ليس فيها روح ليست حراماً. نعم جاءت بعض الأحاديث مطلقة ولكن بعضها جاءت مقيدة، والقاعدة الأصولية يحمل المطلق على المقيد. ويكون التحريم فقط للصورة التي فيها روح وهي الإنسان والحيوان والطير. أما ما عداها فلا يحرم تصويرها بل يجوز. على

أن إباحة تصوير ما ليس فيه روح من شجر ونحوه قد جاءت صريحة في الأحاديث. ففي حديث أبي هريرة (فمر برأس التمثال الذي في باب البيت فليقطع ليصير كهيئة الشجرة). وهذا يعني أن تمثال الشجر لا شيء فيه، وفي حديث ابن عباس (فإن كنت لا بد فاعلاً فاجعل الشجر وما لا نفس له).

والأحاديث التي جاءت بتحريم التصوير غير معللة، ولم يرد تعليل التصوير بأي علة، ولذلك لا تلتمس له علة. وأما ما روي عن ابن عمر من قول الرسول (يقال لهم أحيوا ما خلقتم). وما ورد في حديث ابن عباس (حتى ينفخ فيه الروح وما هو بنافخ). وما ورد في حديث عائشة عن الصور (أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله)، فإن ذلك كله لم يرد على وجه التعليل، والألفاظ والجمل التي في هذه الأحاديث لا تفهم منها العِلِّية، وكل ما في الأمر يشبّه الرسول التصوير بالخلق والمصورين بالخالق والتشبيه لا يفيد التعليل ولا يكون علّة إذ تشبيه الشيء بشيء آخر لا يجعل المشبه به علّة للمشبه وإنما يمكن أن يكون وصفاً له، ووصف الشيء ليس علّة له. ولذلك لا يقال إن التصوير حرام لأن فيه مضاهات لخلق الله. فالله تعالى خلق الإنسان والحيوان والطير وخلق الشجر والجبال والأزهار، فإذا كان تصوير الإنسان والحيوان والطير حراماً لِعِلَّةِ مضاهاة خلق الله فإن هذه العلة موجودة في الشجر والجبال والأزهار وغيرها، فإنها خلق الله أيضاً، فيكون حينئذ تصويرها حراماً لوجود العلة في تصويرها. والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، مع أن النصوص واردة بجواز تصوير الشجر وكل ما ليس فيه روح. وعليه فتصوير الإنسان والحيوان حرام للنصوص الواردة في تحريمه وليس لعلة من العلل، وتصوير الشجر والجبال وكل ما ليس فيه روح جائز ولا شيء فيه للنصوص الواردة في إباحته.

والتصوير الذي حرمه الله تعالى إنما هو الرسم والنقش وغيره مما يباشره

الإنسان بقيامه بنفسه بالتصوير. أما التصوير عن طريق الآلة الفوتوغرافية فلا يدخل فيه وليس من التصوير المحرم بل هو مباح. وذلك لأن حقيقته ليس تصويراً وإنما نقل للظل من الواقع إلى الفلم، وليس هو تصويراً للشخص من قبل المصور، فالمُصوَّر بآلة الفوتوغراف لم يُصَوِّر الشخص وإنما انطبع ظل الشخص على الفلم بواسطة الآلة، فهو نقل للظل وليس تصويراً، وبواسطة الآلة وليس من قبل المُصوِّر، فلا يدخل في النهي الوارد في الأحاديث. فالأحاديث تقول (الذين يصنعون هذه الصور) (إنني أصور هذه التصاوير) (كل مصوِّر) (المصوّرين). ومن يأخذ صورة الشخص أو الحيوان بآلة الفوتوغراف لا يصنع هذه الصورة، ولا يقوم هو بالتصوير، وليس هو المصوِّر، وإنما آلة الفوتوغراف هي التي نقلت الظل إلى الفلم، وهو لم يصنع شيئاً سوى تحريك الآلة، ولذلك ليس هو المصِّور، ولا يمكن أن يكون هو المصِّور ولا بوجه من الوجوه، ولهذا لا يشمله النهي مطلقاً. على أن التصوير الذي ورد تحريمه في الأحاديث قد وصف وحدد نوعه، وهو الذي يشبه الخلق وأما الذي يكون فيه المصِّور يشبه الخالق من حيث إنه إيجاد لشيء، فهو إيجاد صورة، إما برسمها من ذهنه أو برسمها عن أصلها الموجود أمامه. وفي كلتا الحالتين هو إيجاد للصورة، لأنه هو الذي فيه إبداع. أما التصوير الفوتوغرافي فليس من هذا النوع، لأنه ليس إيجاداً بالصورة ولا يوجد فيه ابداع وإنما هو انطباع ظل الشيء الموجود على الفلم. ولذلك لا يعتبر من نوع التصوير الوارد تحريمه في الأحاديث، فلا تنطبق عليه الأحاديث، ولا يدخل تحتها في التحريم. والواقع الفني للصورة التي باليد وللصورة الفوتوغرافية يؤيد ذلك تمام التأييد فإنهما نوعان مختلفان كل الاختلاف فالصورة الفنية هي التي ترسم باليد وهي غير الصورة الفوتوغرافية من حيث الفن ومن حيث الإبداع. فمن هنا أيضاً يكون التصوير الفوتوغرافي مباحاً لا شيء فيه.

هذا بالنسبة للتصوير من حيث هو، أما اقتناء الصور التي صورت فإنه إن كان في مكان مُعَداً للعبادة كمسجد ومصلى ونحوهما فإنه حرام قطعاً، لما ورد في حديث ابن عباس أن الرسول، ﷺ، أبى أن يدخل الكعبة حتى محيت الصور التي فيها. فهذا طلب جازم للترك فيكون دليلاً على التحريم. وأما اقتناؤها في مكان غير مُعَدٍ للعبادة كالبيوت والمكاتب والمدارس وغيرها ففيه تفصيل وبيانه: أنه إن كان اقتناء الصورة في موضع في تعظيم لها، فمكروه وليس بحرام، وإن كان في موضع ليس فيه تعظيم لها فجائز ولا شيء فيه. أما كراهته في المكان الذي فيه تعظيم للصورة فلحديث عائشة أن الرسول نزع الستر الذي فيه صور، ولحديث أبي هريرة أن جبريل أبى دخول البيت لأن فيه تماثيل، وصور، وكلب. وأما كون هذه الكراهة خاصة بالصور الموضوعة في مكان فيه تعظيم لها، وأنه لا شيء فيها إذا وجدت في مكان ليس فيه تعظيم لها فلأن حديث عائشة أن الرسول نزع الستر الذي فيه صور حين كان منصوباً واتكأ على المرفقة وفيها صورة. ولأن حديث أبي هريرة قد قال فيه جبريل للرسول: (وأمر بالستر يقطع فيجعل وسادتين منتبذتين توطآن). وهذا يدل على أن النهي مسلط على وضع الصورة في مكان فيه تعظيم لها وليس مسلطاً على اقتنائها.

وأما كون وضع الصورة في مكان فيه تعظيم لها مكروهاً وليس بحرام فلأن النهي الذي جاء في الأحاديث لم يقترن بقرينة تدل على الجزم مثل وعيد مقتني الصورة، أو ذمه أو ما شاكل ذلك كما ورد في التصوير بل جاء مجرد طلب ترك وجاءت أحاديث أخرى تنهى عن اقتناء التماثيل وتجيز اقتناء الصور المرقومة أي المرسومة مما يعتبر قرينة على أن النهي ليس للجزم، ففي حديث أبي طلحة عند مسلم بلفظ (سمعت رسول الله، ﷺ، يقول: (لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو تمثال). وفيه أنه قال (إلا رقماً في ثوب). فهذا يدل على استثناء الصورة المرقمة في

الثوب ومفهومه أن الملائكة تدخل البيت الذي فيه تمثال مرقم في ثوب أي صورة مرسومة رسماً. فإذا ضم هذا الحديث إلى أحاديث النهي الأخرى كان قرينة على أن طلب الترك غير جازم فكان اقتناء الصورة في مكان فيه تعظيم لها مكروهاً وليس بحرام.

وأما النظر إلى الصورة فإنه مباح ولا شيء فيه، ولا فرق بين صورة إنسان أو حيوان، ولا بين صورة الرجل وصورة المرأة، وكذلك لا فرق بين الكاملة والصورة غير الكاملة ولا بين الصورة المسلطة عليها الأنوار وغيرها فجميع الصور يباح النظر إليها على أية حالة من الحالات ما دامت صورة. وذلك لأن النظر كالمشي والقيام والقعود والأكل والشرب والسمع والشم وغير ذلك من الأعمال الجبلّيّة فكلها جاءت الأدلة على إباحتها عامة، فتبقى عامة ما لم يرد دليل التخصصي وتبقى مباحة ما لم يرد دليل على تحريم شيء معين فيصبح هذا الشيء حراماً، لا النظر من حيث هو. وإباحة النظر جاءت عامة فإذا ورد تحريم النظر إلى شيء كتحريم النظر إلى العورة، وكتحريم النظر إلى المرأة بشهوة، فيحرم ذلك الشيء الذي ورد تحريمه ويكون التحريم له وحده حسب دلالة الدليل، ويبقى النظر من حيث هو مباحاً، وبما أنه لم يرد دليل على تحريم النظر إلى الصورة فيبقى النظر إليها مباحاً لعموم إباحة النظر. ولا يقال يحرم النظر خوف الفتنة لأن خوف الفتنة لا يحرم وليس هو دليلاً على التحريم ولا تنطبق عليه قاعدة "الوسيلة إلى الحرام محرمة" لمخالفته لشروطها. وعليه فإن النظر إلى الصور كلها مباح ولا شيء فيه.

فهرست الكتاب

الموضوع	الصفحة
دراسة الفقه	٣
نماذج من الفقة	٥
الخلافة	٧
الإمارة	١١٢
الطاعة	١١٧
تبنى الخليفة للأحكام والأساليب	١١٩
الجهاد	١٣١
الخليفة والجهاد	١٣٥
معنى تولي الخليفة لقيادة الجيش	١٣٧
الشهيد	١٤٨
الرباط	١٥٦
الجيش الإسلامي	١٥٧
الاستعانة بالكفار بالقتال	١٥٨
تجهيز الجيش الإسلامي	١٦٣
الألوية والرايات	١٦٤
الأسرى	١٦٦
السياسة الحربية	١٧١
الكذب في الحرب	١٧٨

الموضوع	الصفحة
التجسس	١٨٢
الهدنة	١٨٨
الأحلاف العسكرية	١٩٠
المعاهدات الجائزة	١٩٣
المعاهدات الاضطرارية	١٩٥
نقض المعاهدات	١٩٧
الكافر الحربي	٢٠٠
المستأمن	٢٠١
أحكام الذمى	٢٠٣
يجب تطبيق أحكام الإسلام على الكفار	٢٠٩
الجزية	٢١١
الأراضي الخراجية	٢١٤
دار الكفر والإسلام	٢٢٣
مولاة المؤمنين للكفار	٢٢٦
الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام	٢٣٩
موقف الإسلام من الرق والاسترقاق	٢٤٣
العلاقات بين الأفراد	٢٥٢
البيع	٢٥٤
كل ما حرم على العباد بيعه حرام	٢٥٨
لا يجوز بيع ما ليس عندك	٢٥٩
بيع السَّلَم	٢٦١

الموضوع	الصفحة
بيع الثمار على أصولها	٢٦٥
البيع بالدين وبالتقسيط	٢٧٢
السمسرة	٢٧٦
الإجارة	٢٨١
الأجير	٢٨١
الأجرة	٢٨٢
تقدير الأجرة	٢٨٣
مقدار الأجرة	٢٨٥
دفع الأجر	٢٨٦
أنواع الأُجراء	٢٨٧
لا توجد مشاكل عمال	٢٨٩
استئجار الأعيان	٢٩١
استئجار الدور للسكنى	٢٩٤
الرشوة كلها حرام	٢٩٦
الرهن	٣٠١
الانتفاع المرتهن بالرهن	٣٠٢
المفلس	٣٠٥
الحوالة	٣٠٨
التصوير	٣١٠