

مقدمة الدستور
أو الأسباب الموجبة له

مقدمة الدستور

أو الأسباب الموجبة له

١٣٨٢م - ١٩٦٣م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَأَنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا

أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ

أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ

عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ

مقدمة الدستور

لحزب التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله الطاهرين، ورضي الله عن أصحابه الغر الميامين وبعد:

فان حزب التحرير كان قد اصدر دستوراً له منذ نشأته، ونشره للناس مطبوعاً في كتبه سنة ١٣٧٤ هجرية-١٩٥٥ ميلادية. ثم على ضوء المناقشات المنزلة على الوقائع الجارية، وعلى تقدير ان الدولة الإسلامية قائمة بالفعل تقديراً واقعياً، وتقدير ان الحزب يتسلم الحكم تقديراً عملياً أجرى بعض تعديلات فيه بناء على قوة الدليل الشرعي واخرجه للناس منفرداً وحده في كراس مستقل وذلك في سنة ١٣٧٨ هجرية- ١٩٥٩ ميلادية ثم كان لابد من وضع مقدمة للدستور تبين الدليل الشرعي لكل مادة من مواد لاخراج ما اصطلح عليه بالاسباب الموجبة للقانون الأساسي أي للدستور، وذلك عملاً بما جاء في كتاب مفاهيم حزب التحرير المتبناه، ولزيادة اطمئنان المسلمين ولاسيما الأتقياء والنزيهين بأن هذه المواد أحكام شرعية، وبأن الدستور دستور اسلامي خالص، وأن مافيه من آراء وأفكار وأحكام هي آراء وأفكار وأحكام اسلامية ليس غير، وأن ليس فيه أي شيء غير اسلامي، وأنه غير متأثر بأي شيء غير اسلامي، وأنه لايعتمد غير اصول الاسلام ونصوصه.

وها نحن أولاء نقدم للناس كافة مقدمة الدستور هذه أو الأسباب

الموجبة له، سائلين الله سبحانه وتعالى ان يقبل منا هذا العمل الذي قمنا به
ابتغاء مرضاته وان يقرب للمسلمين يوم تطبيق هذا الدستور، وأن يلهمهم
أن يعملوا لإعادة سلطان الاسلام، ورفع الراية الإسلامية، بإقامة الخلافة،
والحكم بما أنزل الله، وحمل الدعوة إلى العالم، وبالجهاد في سبيل الله لتكون
كلمة الله هي العليا.

ذي الحجة سنة ١٣٨٢هـ

مايس (أيار) سنة ١٩٦٣م

حزب التحرير.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الدستور

أو الأسباب الموجبة له

أحكام عامة

المادة ١ - العقيدة الإسلامية هي أساس الدولة، بحيث لا يتأتى وجود شيء في كيانها أو جهازها أو محاسبتها أو كل ما يتعلق بها، إلا يجعل العقيدة الإسلامية أساساً له. وهي في نفس الوقت أساس الدستور والقوانين الشرعية بحيث لا يسمح بوجود شيء مما له علاقة بأي منها إلا إذا كان منبثقاً عن العقيدة الإسلامية.

تنشأ الدولة بنشوء أفكار جديدة تقوم عليها ويتحول السلطان فيها بتحول هذه الأفكار، لأن الأفكار إذا أصبحت مفاهيم - أي إذا أدرك مدلولها وجرى التصديق بها - أثرت على سلوك الإنسان، وجعلت سلوكه يسير بحسب هذه المفاهيم، فتتغير نظرتة إلى الحياة، وتبعاً لتغيرها تتغير نظرتة إلى المصالح. والسلطة إنما هي رعاية هذه المصالح والاشراف على تسييرها. ولذلك كانت النظرة إلى الحياة هي الأساس الذي تقوم عليه الدولة وهي

الأساس الذي يوجد عليه السلطان، إلا ان النظرة إلى الحياة إنما توجد لها فكرة معينة عن الحياة فتكون هذه الفكرة المعينة عن الحياة هي أساس الدولة وهي أساس السلطان. ولما كانت الفكرة المعينة عن الحياة تتمثل في مجموعة من المفاهيم والمقاييس والقناعات كانت هذه المجموعة من المفاهيم والمقاييس والقناعات هي التي تعتبر أساساً والسلطة إنما ترعى شؤون الناس وتشرف على تسيير مصالحهم بحسب هذه المجموعة ولذلك كان الأساس مجموعة من الأفكار وليس فكرة واحدة وهذه المجموعة من الأفكار قد أوجدت مجموعها النظرة إلى الحياة وتبعاً لها وجدت النظرة إلى المصالح وقام السلطان بتسييرها حسب هذه النظرة. ومن هنا عرفت الدولة بأنها كيان تنفيذه لمجموعة المفاهيم والمقاييس والقناعات التي تقبلتها مجموعة من الناس.

هذا بالنسبة للدولة من حيث هي دولة، أي من حيث هي سلطان يتولى رعاية المصالح ويشرف على تسييرها. إلا ان هذه المجموعة من الأفكار التي تقوم عليها الدولة، أي مجموعة المفاهيم والمقاييس والقناعات اما أن تكون مبنية على فكر أساسي أو ليست مبنية على فكر أساسي، فإن كانت مبنية على فكر أساسي فإنها تكون متينة البنيان وطيدة الأركان ثابتة الكيان، لأنها تستند إلى أساس مابعد أساس لأن الفكر الأساسي هو الفكر الذي لا يوجد وراءه فكر إلا وهو العقيدة العقلية فتكون الدولة حينئذ مبنية على عقيدة عقلية. واما ان كانت الدولة غير مبنية على فكر أساسي فإن ذلك يسهل أمر القضاء عليها، ويكون ليس من الصعب تحطيم كيانها وانتزاع سلطانها، لأنها لم تبني على عقيدة واحدة ينبثق عنها وجودها فيكون من غير

الصعب إزالتها. ولهذا كان لابد للدولة حتى تكون ثابتة الكيان من أن تكون مبنية على عقيدة عقلية تنبثق عنها الأفكار التي وجدت الدولة على أساسها، أي عقيدة عقلية تنبثق عنها المفاهيم والمقاييس والقناعات التي تمثل فكرة الدولة عن الحياة، وبالتالي نظرة هذه الدولة إلى الحياة، تلك النظرة التي ينتج عنها نظرتها إلى المصالح.

والدولة الإسلامية إنما تقوم على العقيدة الإسلامية. لأن مجموعة المفاهيم والمقاييس والقناعات التي تقبلتها الأمة إنما تنبثق عن عقيدة عقلية، وقد قبلت الأمة أولاً هذه العقيدة واعتنقتها عقيدة يقينية عن دليل قطعي فكانت هذه العقيدة هي فكرتها الكلية عن الحياة وبجسبها كانت نظرتها إلى الحياة ونتجت عنها نظرتها إلى المصالح وعنها أخذت الأمة مجموعة المفاهيم والمقاييس والقناعات. ولذلك كانت العقيدة الإسلامية هي أساس الدولة الإسلامية. ثم إن الدولة الإسلامية أقامها الرسول ﷺ على أساس معين فيجب أن يكون هذا الأساس هو أساس الدولة الإسلامية في كل زمان ومكان. فإنه عليه السلام حين أقام السلطان في المدينة وتولى الحكم فيها أقامه على العقيدة الإسلامية من أول يوم ولم تكن آيات التشريع قد نزلت بعد، فجعل شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله أساس حياة المسلمين وأساس العلاقات بين الناس، وأساس دفع النظام وفصل الخصام، أي أساس الحياة كلها وأساس السلطان والحكم. ثم لم يكتف بذلك بل شرع الجهاد وفرضه على المسلمين لحمل هذه العقيدة للناس، قال ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، فإن قالوها عصموا

مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ثم جعل المحافظة على استمرار وجود العقيدة أساساً للدولة فرضاً على المسلمين وامر بحمل السيف والقتال اذا ظهر الكفر البواح، اي اذا لم تكن هذه العقيدة أساس السلطان والحكم فقد سئل عن الحكم الظلمة أنابذهم بالسيف قال: لا، ما أقاموا الصلاة، وجعل بيعته ان لاينازع المسلمون اولي الأمر إلا أن يروا كفراً بواحاً. ففي حديث عوف بن مالك عن شرار الأئمة قيل يا رسول الله افلا نناذبهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة" وفي حديث عبادة بن الصامت في البيعة "وان لا ننازع الأمر أهله إلا ان تروا كفراً بواحاً، ووقع عند الطبراني كفراً صراحاً، ووقع في رواية ألا أن تكون معصية الله بواحاً. فهذا كله يدل على أن أساس الدولة هو العقيدة الإسلامية. إذ ان الرسول أقام السلطان على أساسها وأمر بحمل السيف في سبيل بقائها أساساً للسلطان وأمر بالجهاد من أجلها، وبناء على هذا وضعت المادة الأولى من الدستور، ومنعت من أن يكون لدى الدولة أي مفهوم أو قناعة أو مقياس غير منبثق عن العقيدة الإسلامية، إذ لا يكفي ان يجعل أساس الدولة اسماً هو العقيدة الإسلامية بل لا بد أن يكون وجود هذا الأساس فيها ممثلاً في كل شيء يتعلق بوجودها، وفي كل أمر دق أو جل من كافة أمورها فلا يجوز أن يكون لدى الدولة أي مفهوم عن الحياة أو الحكم إلا إذا كان منبثقاً عن العقيدة الإسلامية ولا تسمح بمفهوم غير منبثق عنها، فلا يسمح بمفهوم الديمقراطية أن يتبنى في الدولة لأنه غير منبثق عن العقيدة الإسلامية فضلاً عن مخالفته للمفاهيم المنبثقة عنها، ولا يجوز أن يكون لمفهوم القومية أي اعتبار لأنه غير منبثق عن العقيدة الإسلامية فضلاً عن أن المفاهيم المنبثقة عنها جاءت تدمه وتنهى عنه وتبين خطره، ولا يصح ان يكون

لمفهوم الوطنية أي وجود لأنه غير منبثق عن هذه العقيدة فضلاً عن انه يخالف ما انبثق عنها من مفاهيم. وكذلك لا يوجد في اجهزة الدولة وزارات بالمفهوم الديمقراطي، ولا في حكمها أي مفهوم امبراطوري أو ملكي أو جمهوري لأنها ليست منبثقة عن عقيدة الاسلام وهي تخالف المفاهيم المنبثقة عنها. وأيضاً يمنع منعاً باتاً ان تجري محاسبتها على أساس غير العقيدة الإسلامية لا من أفراد ولا من حركات ولا من تكتلات، فتمنع مثل هذه المحاسبة التي تقوم على أساس غير العقيدة الإسلامية، ويمنع قيام حركات أو تكتلات على أساس غير العقيدة الإسلامية. فإن كون العقيدة الإسلامية أساس الدولة يحتم هذا كله منها ويوجبه على الرعية التي تحكمها، فإن حياتها بوصفها دولة وحياة كل أمر منبثق عنها بوصفها دولة وكل عمل متصل بها بوصفها دولة وكل علاقة توجد معها بوصفها دولة يجب ان يكون اساسه هو عقيدة الدولة وهي العقيدة الإسلامية.

واما الأمر الثاني في المادة فإن دليلها ان الدستور هو القانون الأساسي للدولة فهو قانون، والقانون هو أمر السلطان، وقد أمر الله السلطان أن يحكم بما أنزل الله على رسول الله، وجعل من حكم بغير ما أنزل الله كافراً ان اعتقد به واعتقد بعدم صلاحية ما أنزل على رسوله، وجعله عاصياً أن يحكم ولم يعتقده، فدل ذلك على ان الايمان بالله وبرسول الله يجب أن يكون أساس ما يأمر به السلطان أي أساس القانون وأساس الدستور، أما أمر الله السلطان بأن يحكم بما أنزل الله أي بالأحكام الشرعية فثبت في الكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ

﴿فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ وقال ﴿وَأَن أٰخُكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ وحصر
تشریع الدولة بما أنزل الله محذراً من الحكم بغيره قال تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ
بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ وقال ﷺ كل عمل ليس عليه أمرنا
فهو رد فهذا يدل على أن تشريعات الدولة محصورة بما ينبثق عن
العقيدة الإسلامية، وهي الأحكام الشرعية التي نعتقد ان الله انزلها على
رسول الله ﷺ، سواء أكان انزلها صريحاً بأن قال هذا حكم الله وهو
ما تضمنه الكتاب والسنة وما أجمع عليه الصحابة بأنه حكم الله. ام كان انزلها
غير صريح بأن قال هذه علامة حكم الله، وهو ما يؤخذ بالقياس الذي علقته
شرعية. ولهذا وضع الأمر الثاني من المادة.

ثم انه لما كانت أفعال العباد قد جاء خطاب الشارع ملزماً للتقيد به،
لذلك كان تنظيمها آتياً من الله وجاءت الشريعة الإسلامية متعلقة بجميع
أفعال الناس وجميع علاقاتهم سواء أكانت علاقاتهم مع الله أم علاقاتهم مع
أنفسهم ام علاقاتهم مع غيرهم. لذلك لا محل في الإسلام لسن قوانين من
قبل الناس لتنظيم علاقاتهم، فهم مقيدون بالأحكام الشرعية. قال تعالى
﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ وقال ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ
وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ وقال
صلى الله عليه وآله وسلم أن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن
اشياء فلا تنتهكوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها وقال عليه الصلاة والسلام
"ومن أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد". فالله هو الذي شرع الأحكام

وليس السلطان، وهو الذي أجبرهم واجبر السلطان على اتباعها في علاقاتهم واعمالهم، وحصرهم بها، ومنعهم عن اتباع غيرها. ولهذا لا محل للبشر في وضع احكام لتنظيم علاقات الناس، ولا مكان للسلطان في اجبار الناس أو تخييرهم على اتباع قواعد واحكام من وضع البشر في تنظيم علاقاتهم.

المادة ٢- يتبنى رئيس الدولة أحكاماً شرعية معينة يسنها دستوراً وقوانين، وإذا تبنى حكماً شرعياً في ذلك صار هذا الحكم وحده هو الحكم الشرعي الواجب العمل به، وأصبح حينئذ قانوناً نافذاً وجبت طاعته على كل فرد من الرعية ظاهراً وباطناً.

والدليل عليها هو اجماع الصحابة. فقد انعقد اجماع الصحابة على أن للخليفة أن يتبنى أحكاماً شرعية معينة، وانعقد كذلك على ان العمل بما يتبناه الخليفة من احكام واجب. ولا يجوز للمسلم ان يعمل بغير ماتبناه الخليفة من احكام، حتى ولو كانت هذه الأحكام شرعية استنبطها أحد المجتهدين، لأن حكم الله اصبح في حق جميع المسلمين هو ماتبناه الخليفة. وقد سار الخلفاء الراشدون على ذلك فتنبوا أحكاماً معينة وأمروا بالعمل بها، فكان المسلمون ومنهم جميع الصحابة يعملون بها ويتركون اجتهادهم. وقد تبني أبو بكر ايقاع الطلاق الثلاث واحدة، وتوزيع المال على المسلمين بالتساوي من غير نظر إلى القدم في الاسلام أو غير ذلك فاتبعه المسلمون في هذا وسار عليه القضاة والولاة. ولما جاء عمر تبني رأيا في هاتين الحادتين

خلاف رأي أبي بكر، فالزم وقوع الطلاق الثلاث ثلاثاً، ووزع المال حسب القدم في الاسلام والحاجة، بالتفاضل لا بالتساوي، واتبعه في ذلك المسلمون وحكم به القضاة والولاة. ثم تبنى عمر جعل الأرض التي تغنم في الحرب غنيمة لبيت المال لا للمحاربين، وأن تبقى في يد أهلها ولا تقسم لا على المحاربين ولا على المسلمين، فاتبعه في ذلك الولاة والقضاة وساروا على الحكم الذي تبناه. وهكذا سار جميع الخلفاء الراشدون على التبني وعلى إلزام الناس بترك اجتهادهم وما يعملون به من أحكام الالتزام بما تبناه الخليفة. فكان الإجماع منعقداً على أمرين: أحدهما التبني وثانيهما وجوب العمل بما يتبناه الخليفة. ومن هذا الإجماع أخذت القواعد الشرعية المشهورة لسلطان أن يحدث من الأقضية بقدر ما يحدث من مشكلات" وأمر الإمام يرفع الخلاف" أمر الإمام نافذ.

والأصل في التبني هو اختلاف الآراء في المسألة الواحدة فكان لا بد للعمل بالحكم الشرعي في هذه المسألة من تبني رأي معين فيها. ذلك 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، لذلك كان طبيعياً وحتمياً أن يختلف الناس في فهمها، وأن يصل هذا الاختلاف في الفهم إلى حد التباين والتغاير في المعنى المراد.

ومن هنا كان لا بد أن تكون هناك أفهام متباينة وأفهام مختلفة، لذلك قد يكون هناك في المسألة الواحدة 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 آخرون أنه قصد معنى الجملة فلم يصلوا العصر وآخروها حتى وصلوا بني قريظة فصلوها هناك ولما بلغ الرسول ذلك أقر الفريقين كلا على فهمه، وهكذا كثير من الآيات والأحاديث. فاختلاف الآراء في المسألة الواحدة يحتمل على المسلم الأخذ برأي واحد منها. لأنها كلها أحكام شرعية، وحكم الله في المسألة الواحدة بالنسبة للشخص الواحد لا يتعدد، ولذلك لا بد من تعيين حكم واحد منها لأخذه. ومن هنا كان تبني المسلم لحكم شرعي معين أمراً لازماً ولا مناص منه ولا بوجه من الوجوه عندما يباشر العمل. فمباشرة العمل توجب على المسلم تسييره بالحكم الشرعي، وبمجرد وجوب العمل بالحكم الشرعي 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 للعمل، سواء أكان مجتهداً أم مقلداً، خليفة أو غير خليفة.

وبالنسبة للخليفة فإنه لا بد أن يتبنى أحكاماً معينة يباشر رعاية شؤون الناس بحسبها، فلا 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. إلا أن تبنيه للأحكام ينظر فيه، فإن كان الخليفة لا يستطيع أن يقوم بأمر تستوجب القيام به رعاية شؤون الناس حب أحكام الشريعة الإسلامية إلا إذا تبنى حكماً معيناً في ذلك الأمر فإن التبني حينئذ يكون واجباً على الخليفة عملاً بالقاعدة الشرعية "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" وذلك كالمعاهدات

مثلاً. وأما إن كان الخليفة يستطيع أن يرعى شؤون الناس في أمر من الأمور حسبما تقتضي أحكام الشريعة الإسلامية دون أن يتبنى حكماً معيناً في ذلك الأمر فإن التبنى في هذه الحال يكون جائزاً له وليس واجباً عليه. وذلك مثل نصاب الشهادة فإنه يجوز له أن يتبنى ويجوز له أن لا يتبنى، إذ إن أصل التبنى مباح وليس بواجب لأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على أن للإمام أن يتبنى ولم يجمعوا أن عليه أن يتبنى، وعلى هذا فالتبني من حيث هو مباح، ولا يصير واجباً إلا إذا كانت رعاية الشؤون الواجبة لا تتم إلا به فيصبح حينئذ واجباً حتى يتأتى القيام بالواجب.

المادة ٣- لا يتبنى رئيس الدولة أي حكم شرعي معين في العبادات ما عدا الزكاة والجهاد، ولا يتبنى أي فكر من الأفكار المتعلقة بالعقيدة الإسلامية.

والدليل عليها أن التبنى من حيث هو مباح للخليفة وليس بواجب عليه، فكما أن له أن يتبنى أحكاماً معينة فكذلك له أن لا يتبنى أحكاماً معينة، فهو ليس أمراً يلزم الناس به لأنهم ليسوا هم الذين يتبنون، وإنما هو أمر خاص به فله أن يتبنى وله أن لا يتبنى، يفعل ما يراه. وقد ظهر من حوادث المأمون في فتنة خلق القرآن أن التبنى في الأفكار المتعلقة بالعقائد قد أوجد مشاكل للخليفة وفتنة بين المسلمين، وظهر من تبني الفاطميين للمذهب الإسماعيلي تبرم من أصحاب المذاهب الأخرى وتذمر من هذا التبنى، وخاصة في الآراء المتعلقة في العقائد وفي أحكام العبادات، لهذا فإن الخليفة يرى أن لا يتبنى في العقائد والعبادات إبعاداً للمشاكل، وحرصاً على

رضا المسلمين وطمأنيتهم، أي رأى أن لا يختار التبنى في هذين الأمرين، والشرع لم يوجب عليه التبنى. فكان له أن لا يتبنى فيهما. فعدم التبنى في العقائد والعبادات ليس معناه أنه يحرم على الخليفة أن يتبنى فيهما بل معناه أن الخليفة يختار عدم التبنى فيهما، إذ له أن يتبنى وله أن لا يتبنى فاختار عدم التبنى، ولذلك جاء في المادة تعبير "لا يتبنى" ولم يأت بها تعبير "لا يجوز أن يتبنى" مما يدل على أنه يختار أن لا يتبنى. هذا من حيث الدليل على المادة، أما من حيث اختيار عدم التبنى في العقائد والعبادات فإنه مبني على أمرين: أحدهما ما يسببه الإكراه في العقيدة على رأي معين من حرج، والثاني أن الذي يحمل الخليفة على التبنى إنما هو رعاية شؤون المسلمين برأي واحد والمحافظة على وحدة الدولة ووحدة الحكم، فيتبنى ما يتعلق بالعلاقات بين الأفراد وفيما يتعلق بالشؤون العامة ولا يتبنى ما هو متعلق بعلاقة الإنسان بربه. أما بالنسبة للأمر الأول فإن الله نهى عن إكراه الكفار على ترك عقائدهم واعتناق عقيدة الإسلام، ونهى عن إكراههم على ترك عباداتهم، وأمر بإجبارهم على التقيد بأحكام الشرع الأخرى.

فالمسلمون من باب أولى أن لا يكرهوا على ترك الأحكام المتعلقة بالعقائد ما دامت عقائد إسلامية، وأن لا يكرهوا على ترك الأحكام المتعلقة بالعبادات ما دامت أحكاماً شرعية. وأيضاً فإن الإكراه على ترك الأفكار المتعلقة بالعقائد يسبب الحرج قطعاً، ويثير الحفاظ بغير شك.

بدليل مام جرى من الأئمة مثل الإمام أحمد بن حنبل في فتنة خلق القرآن حيث تحملوا الضرب والإهانة ولم يذعنوا ولم يتركوا ما يعتقدون، والله تعالى يقول ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ومثل العقائد العبادات فإن الإكراه فيها على أحكام معينة يرى الشخص غيرها هو الحكم الشرعي بسبب حرجاً على النفس لأنها من علاقة الإنسان بالله ولأنها مقرونة بالعقيدة. فلا يتبنى الخليفة كل ما فيه حرج على المسلمين ولكنه لا يحرم عليه التبني.

وأما بالنسبة للأمر الثاني فإن العقائد والعبادات علاقة بين الإنسان والخالق، وهي لا تسبب حدوث علاقات تترتب عليها مشاكل بخلاف المعاملات والعقوبات فإنها علاقة بين أفراد المجتمع، وتسبب حدوث علاقات تترتب عليها مشاكل. والأصل في المعاملات هو قطع المنازعات بين الناس، والأصل في تبني الخليفة هو رعاية شؤون الناس، وشؤونهم تظهر رعايتها من قبل الخليفة فيما بينهم من علاقات ولا محل لها في علاقاتهم بالله أي في العقائد والعبادات، لذلك كان واقع التبني من قبل الخليفة أنه إنما يكون في العلاقات بين الناس لرعاية شؤونهم ولا يكون في العلاقات بينهم وبين الله، ومن هنا كان واقع التبني أنه إنما يكون في علاقات الناس بين بعضهم وفي العلاقات العامة. فكان التبني في العلاقات بين الإنسان والخالق أي في العقائد والعبادات مخالفاً لواقع التبني.

وبناءً على ذلك لا يتبنى الخليفة فيما هو مخالف لواقع التبني ولكنه لا يحرم عليه أن يتبنى.

فبناءً على هذين الأمرين: الحرج، ومخالفة واقع التبني، لا يتبنى الخليفة في أفكار العقائد، ولا في أحكام العبادات. إلا أنه إذا ورد نهى صريح في الكتاب والسنة عن عقيدة فإنه حينئذٍ يتبنى ولو كان فيه حرج، ولو كان مخالفاً لواقع التبني ترجيحاً للنص القطعي. مثل جعل العقائد لا تؤخذ إلا عن يقين، وكذلك إذا كانت رعاية شؤون المسلمين تستلزم جمعهم على حكم واحد ترجيحاً للنصوص التي تحتم المحافظة على الجماعة والمحافظة على وحدة الدولة. مثل تعيين مواقيت الحج والصيام والأعياد، ومثل الزكاة والجهاد، فإنه حينئذٍ يتبنى الخليفة حكماً شرعياً معيناً. لأنه بالنسبة للعقيدة لا يكون إكراهاً على ترك اعتقاد، بل إجباراً على التقيد بما اعتقد وهو النص القطعي الثبوت القطعي الدلالة، وبالنسبة للعبادات لا يكون فيه حرج لأنه ليس مما يختص بعلاقة الإنسان وربه وحدها كالصلاة بل بها وبما يتعلق بعلاقات الناس، كالأعياد. ومن هنا جاز التبني في هاتين الحالتين من العقائد والعبادات.

وأما الذي يعين الفكر كونه من العقيدة أو من الأحكام الشرعية فهو دليله الشرعي، فإن كان الدليل خطاباً متعلقاً بأفعال العباد كان حكماً شرعياً لأن الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد، وإن كان غير متعلق بأفعال العباد فهو من العقيدة. وأيضاً فإن الفرق بين العقيدة والحكم

الشرعي هو أن ما طلب الإيمان به أو كان مما لا يطلب فيه العمل كالقصص والأخبار بالمغيبات فإنه من العقيدة، وما طلب فيه العمل فهو من الأحكام الشرعية. فقوله تعالى ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، وقوله تعالى ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقوله تعالى ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ﴾ والآيات، وقوله تعالى ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾ ﴿٤﴾ وَتَكُونُ الْجِبَالُ

كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ كل ذلك من العقيدة لأنه غير متعلق بأفعال العباد، ولأنه مما طلب فيه الإيمان أو لم يطلب فيه العمل. وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وقوله تعالى ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْحَمْنَ أُولَئِكَ﴾، وقوله تعالى ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ كل ذلك من الأحكام الشرعية لأنه متعلق بأفعال العباد، ولأنه مما طلب فيه العمل. وعلى هذا فإن كون رسول الله ﷺ خاتم النبيين يعتبر من العقيدة لأنه داخل فيما طلب فيه الإيمان، ولكن الإمامة أي الخلافة ليست من العقيدة لأنها مما طلب فيه العمل، وكون النبي ﷺ معصوماً يعتبر من العقيدة ولكن كون الخليفة قرشياً أو من آل البيت أو أي مسلم من المسلمين هو من الأحكام الشرعية وليس من العقيدة، لأنه متعلق بفعل من أفعال العباد وهو شروط الخليفة.

وهكذا فكل ما لم يكن متعلقاً بأفعال العباد أو ما طلب فيه الإيمان يعتبر من العقائد، وكل ما كان من أفعال العباد أو ما طلب فيه العمل يعتبر من الأحكام الشرعية. على أن واقع العقيدة هو أنها فكر أساسي، لأن معنى

كونها عقيدة أن تتخذ مقياساً أساسياً لغيرها، فإن لم يكن الفكر أساسياً لا يعتبر من العقيدة. ثم إن العقيدة هي الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة وما قبل الحياة الدنيا وما بعدها وعلاقتها بما قبلها وما بعدها. وهذا تعريف لكل عقيدة وينطبق على العقيدة الإسلامية، وتدخل فيها المغيبات. فكل فكر من أفكار هذه الفكرة الكلية هو من العقيدة، فكل ما يتعلق بالله، ويوم القيامة، ويخلق العالم، وما شابه ذلك هو من العقيدة، وكل ما لا علاقة له بذلك لا يعتبر من العقيدة.

المادة ٤- جميع الذين يحملون التابعية الإسلامية يتمتعون بالحقوق والواجبات الشرعية.

المادة ٥- لا يجوز للدولة أن يكون لديها أي تمييز بين أفراد الرعية في ناحية الحكم أو القضاء أو رعاية الشؤون أو ما شاكل ذلك، بل يجب أن تنظر للجميع نظرة واحدة بغض النظر عن العنصر أو الدين أو اللون أو غير ذلك.

هاتان المادتان وضعتا حسب أحكام الذمي، وحسب أحكام دار الإسلام ودار الكفر. أما بالنسبة للذمي فهو 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 حسب ما صالحناهم عليه، وأن نسير في معاملتهم ورعاية شؤونهم حسب أحكام الإسلام. وقد جاء الإسلام بأحكام كثيرة لأهل الذمة ضمن لهم فيها حقوق

الرعية وواجباتها. وأن أهل الذمة لهم مالنا من الانصاف، وعليهم ما علينا من الانتصاف. أما أن لهم ما لنا من الانصاف فذلك آت من عموم قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ وقوله جل شأنه ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ لَا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ وقوله عن الحكم بين أهل الكتاب ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ المائدة: ٤٢.

وأما أن عليهم ما علينا من الانتصاف فذلك آت من أن النبي ﷺ كان يوقع العقوبة على الكفار كما يوقعها على المسلمين، فقد قتل الرسول يهودياً عقوبة على قتله امرأة، وآتي له عليه السلام برجل وامرأة يهوديين قد زنيا فرجهما. ولأهل الذمة علينا من الحماية ما للمسلمين، لقول رسول الله ﷺ "من قتل نفساً معاهدة لها ذمة الله ورسوله فقد أخفر ذمة الله ولا يرح رائحة الجنة وأن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين خريفاً، وقد أتى لرسول الله ﷺ بمسلم قتل يهودياً فقتله وقال "نحن أحق من وفى بذمته"، ولأهل الذمة من رعاية شؤونهم، وضمانه معاشهم ما للمسلمين، عن أبي وائل عن أبي موسى أو أحدهما بإسناده أن رسول الله ﷺ قال: "أطعموا الجائع، وعودوا المريض، وفكوا العاني". قال أبو عبيد: "وكذلك أهل الذمة يجاهد من دونهم، ويفتك عنتهم، فإذا استنفذوا رجعوا إلى ذمتهم وعهدهم أحراراً وفي ذلك أحاديث" وعن ابن عباس قال: "صالح رسول الله ﷺ أهل نجران، ومما جاء في الحديث "على أن لا يهدم لهم بيعة، ولا يخرج لهم قس، ولا يفتنون عن دينهم، ما لم

يحدثوا حدثاً، أو يأكلوا الرباً. وكان ﷺ يعود مرضاهم. عن أنس قال: كان غلام يهودي يخدم رسول الله ﷺ فمرض فأتاه النبي ﷺ يعوده" مما يدل على جواز زيارتهم ومجاملتهم وإدخال الأنس عليهم. وقال علي رضي الله عنه: إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا. 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 رسول الله ﷺ "من كان على يهوديته ونصرانيته فإنه لا يفتن عنها". ولا يؤخذ من الذميين ضرائب جمارك كما لا يؤخذ من المسلمين. عن عبد الرحمن بن معقل قال: سألت زياد بن حدير من كنتم تعشرون؟ قال "ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً. قلت فمن كنتم تعشرون؟ قال: تجار الحرب كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم"، والعاشر هو الذي يأخذ ضريبة الجمارك. وهكذا يكون الذميون رعية الدولة الإسلامية كسائر الرعية لهم حق الرعية، وحق 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، وينظر إليهم أمام الحاكم والقاضي وعند رعاية الشؤون وحين تطبيق المعاملات والعقوبات كما ينظر للمسلمين دون أي تمييز، فيتمتع الذمي بما له من حقوق تماماً كالمسلم سواء بسواء، ويتمتع بالواجبات التي عليه من الوفاء بعهد الذمة والطاعة لأوامر الدولة.

هذا بالنسبة لأحكام الذمي وأما بالنسبة لدار الإسلام ودار الكفر فإن الرسول ﷺ قد جعل المسلمين الذين يعيشون خارج الدولة ولا يكونون من رعاياها محرومين مما يتمتع به رعايا الدولة. فعن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: "كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدة. وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهم ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم الذي يجري على المسلمين، ولا يكون لهم في الفبي والغنيمة شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين" فهذا الحديث صريح بأن لا يتحول إلى دار الإسلام ولو كان مسلماً لا يملك أي حق من حقوق الرعوية.

فقد دعاهم الرسول لأن يدخلوا تحت سلطان الإسلام حتى يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم. إذ يقول "ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين" فهذا نص يشترط التحول ليكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا، أي لتشملهم الأحكام. ولهذا لا تشمل الأحكام المسلم الذي في دار الحرب فلا يعطى حق الرعوية، لأنه إنما يكسبه الشخص إذا تحول إلى دار الإسلام، ويحرم منه إذا كان في غير دار الإسلام. وتشمل

الأحكام الذمي الذي في دار الإسلام فيعطى حق الرعوية لأنه يستوطن دار الإسلام.

وإقامة الشخص في دار الإسلام أو في دار الكفر هي ما يعبر عنه بالتابعية. فتابعية الشخص معناها الدار التي رضيها مقاماً له، هل هي دار كفر أم دار إسلام. فإن كانت دار إسلام انطبق عليها أحكام دار الإسلام، فيكون الشخص حاملاً لتابعية إسلامية، وإن كانت الدار دار كفر انطبقت عليها أحكام دار الكفر، فلا يعتبر الشخص حاملاً للتابعية الإسلامية. وتطبق عليه أحكام دار الكفر، وتعتبر الدار دار إسلام إذا توفر فيها أمران: أحدهما أن تكون محكومة بسلطان الإسلام مطبقة عليها أحكامه، والثاني أن يكون أمانها بأمان المسلمين أي بسلطانهم. والدليل على ذلك هو أن كلمتي دار كفر ودار إسلام اصطلاح شرعي وضع للبلاد التي تحت سلطان الإسلام والبلاد التي ليست تحت سلطان الإسلام، واستنبط من مجموع أحكام الذين يكونون تحت سلطان المسلمين والذين لا يكونون تحت سلطان المسلمين، ودليله هو حديث سليمان بن بريدة "وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين" فإن مفهومه أنهم إن لم يتحولوا لا يكون لهم ما للمهاجرين أي ما لمن هم من دار الإسلام، فإن هذا الحديث قد بين اختلاف الأحكام بين من يتحول إلى المهاجرين وبين من لا يتحول إلى دار المهاجرين، ودار المهاجرين كانت هي دار الإسلام وما عداها كان دار كفر فمن هنا استنبط اصطلاح دار الإسلام ودار الحرب أو دار الكفر. فتكون إضافة الدار للحرب والكفر أو للإسلام هي إضافة للحكم والسلطان. فدار الحرب أو

دار الكفر هي البلاد التي تحت سلطان أهل الحرب ولو حكماً، ودار الإسلام هي الدار التي تحت سلطان أهل الإسلام. ومن ذلك يتبين أن اعتبار الدار لا بد أن يتحقق فيه السلطان لمن تنسب إليه، فتحققه شرط أساسي. والسلطان لا يتحقق إلا بأمرين أحدهما رعاية المصالح بأفكار معينة والثاني القوة التي تحمي الرعية وتنفذ الأحكام أي الأمان. ومن هنا جاء اشتراط الشرطين المذكورين: تطبيق أحكام الإسلام وأن يكون أمانها بأمان المسلمين. هذا من ناحية الدليل على الشرطين، ثم أنه بالنسبة لتطبيق أحكام الإسلام وعدم تطبيق أحكام الكفر فإن دليله ما ورد في حديث عوف بن مالك في شرار الأئمة حيث جاء قيل يا رسول الله أفلا نناذبهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة وما ورد في حديث عبادة بن الصامت في البيعة وإن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً ووقع عند الطبراني كفراً صراحاً، ووقع في رواية إلا أن تكون معصية الله بواحاً وفي رواية أحمد ما لم يأمر بك باثم بواحاً فإنها تدل على أن الحكم بغير الإسلام مثل عدم إقامة أركان الدين في البلاد ومثل عدم اتباع أوامر الله من الحاكم ومثل أمر الحاكم بغير ما أمر به الله يعتبر مما يوجب حمل السيف في وجه الحاكم وهذا دليل على أن تطبيق أحكام الإسلام شرط من شروط دار الإسلام وإلا وجب القتال وحمل السيف. وأما بالنسبة لكون الأمان يجب أن يكون بأمان الإسلام فإن دليله أن الرسول كان يأمر بغزو كل بلاد لا تخضع لسلطانه وأن يقاتلهم قتال حرب سواء أكان أهلها مسلمين أم غير مسلمين، بدليل نهيه عن قتال أهلها إذا كانوا مسلمين، عن أنس قال: كان رسول الله ﷺ إذا غزا قوماً لم يغز حتى يصبح فإذا سمع أذاناً أمسك، وإذا لم يسمع أذاناً أغار بعد ما يصبح وعن

عصام المزني قال: 'كان النبي ﷺ إذا بعث السرية يقول: "إذا رأيتم مسلماً مسجداً أو سمعتم منادياً فلا تقتلوا أحداً والأذان والمسجد من شعائر الإسلام مما يدل على أن كون البلاد يسكنها مسلمون لا يمنع من غزوها وقتالها قتال حرب، وهذا يعني أنها اعتبرت دار حرب أي دار كفر، لأنها ولو ظهرت فيها شعائر الإسلام ولكنها لا تأمن بسلطان الرسول أي بسلطان الإسلام وأمانه فاعتبرت لذلك دار كفر وغزيت كأى دار حرب. ويفسر هذا أن البغاة يقاتلون قتال تأديب لا قتال حرب مع خروجهم على السلطان لأن أمانهم بأمان المسلمين، أم لو كان أمانهم أي البغاة بأمان الكفار فيقاتلون قتال حرب لأن القتال حينئذ إنما يكون للكفار لحمايتهم للبغاة والكفار يقاتلون قتال حرب وهذا يعني أن كون الأمان بأمان الكفار لا يجعل البلاد دار إسلام ولو ظهرت فيها شعائر الإسلام بل لا بد أن يكون أمانها أيضاً بأمان الإسلام.

هذه هي دار الإسلام، وهي البلاد التي تكون محكومة بسلطان الإسلام مطبقة عليها أحكامه، ويكون أمانها الداخلي والخارجي بأمان الإسلام. وما لم يتوفر فيها هذان الأمران فإنها تكون دار كفر، وتنطبق عليها أحكام دار الكفر بغض النظر عن كون أهلها مسلمين أو غير مسلمين. فمن اتخذ دار الإسلام مقاماً له فإنه يكون حاملاً للتابعية الإسلامية سواء أكان مسلماً أم غير مسلم.

وهؤلاء الذين يحملون التابعية الإسلامية لا يجوز أن يحصل أي تمييز

بينهم لعموم أدلة الحكم والقضاء ورعاية الشؤون فالله يقول ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ﴾
بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ فهو عام لكل الناس مسلمين أم غير مسلمين
والرسول ﷺ يقول "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" وهو عام يشمل
المسلم وغير المسلم. وعن عبد الله بن الزبير قال: "قضى رسول الله ﷺ أن
الخصمين يقعدان بين يدي الحاكم" وهو عام يشمل كل خصمين مسلمين أم
غير مسلمين، والرسول عليه السلام يقول "الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته"
وكلمة رعيته عام يشمل جميع الرعية مسلمين أم غير مسلمين. وهكذا جميع
الأدلة العامة مما يتعلق بالرعاية تدل على أنه لا يجوز أن يحصل أي تمييز بين
المسلم وغير المسلم، ولا بين العربي وغير العربي، ولا بين الأبيض والأسود،
بل جميع الناس الذين يحملون التابعية الإسلامية سواء من غير أي تمييز بينهم
أمام الحاكم من حيث استحقاق رعاية شؤونهم وحفظ دمه وعرضه وماله،
وأمام القاضي من حيث التسوية والعدل.

المادة ٦- تنفذ الدولة الشرع الإسلامي على جميع الذين يحملون التابعية
الإسلامية سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين على الوجه التالي:
أ. تنفذ على المسلمين جميع أحكام الإسلام دون أي استثناء.
ب. يترك غير المسلمين وما يعتقدون وما يعبدون.
ج. المرتدون عن الإسلام يطبق عليهم حكم المرتد إن كانوا هم المرتدين،
أما إذا كانوا أولاد مرتدين وولدوا غير مسلمين فيعاملون معاملة غير
المسلمين حسب وضعهم الذي هم عليه من كونهم مشركين أو أهل
كتاب.

د. يعامل غير المسلمين في أمور المطعومات والملبوسات حسب أديانهم ضمن ما تميزه الأحكام الشرعية.

هـ. تفصل أمور الزواج والطلاق بين غير المسلمين حسب أديانهم، وتفصل بينهم وبين المسلمين حسب أحكام الإسلام.

و. تنفذ الدولة باقي الأحكام الشرعية وسائر أمور الشريعة الإسلامية من معاملات وعقوبات وبيئات ونظم حكم واقتصاد وغير ذلك على الجميع، ويكون تنفيذها على المسلمين وعلى غير المسلمين على السواء، وتنفذ كذلك على المعاهدين والمستأمنين وكل من هو تحت سلطان الإسلام كما تنفذ على أفراد الرعية إلا السفراء والرسل ومن شاكلهم فيعاملون في تصرفاتهم حسب ما يجري الاتفاق عليه مع دولهم.

إن الإسلام جاء لجميع الناس، قال تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ ﴾ وكما أن الكافر مكلف بالأصول، أي بالعقيدة الإسلامية فكذلك هو مكلف بالفروع أي بالأحكام الشرعية، أما كونه مكلفاً بالأصول فصريح في آيات القرآن الكريم، وأما كونه مكلفاً بالفروع فلأن الله قد كلفه صراحة ببعض الفروع، منها أن الآيات الأمرة بالعبادة متناولة لهم، كقوله تعالى ﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ ﴾ وقوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ ونحو ذلك، ومنها أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما توعدهم

الله تعالى عليها، والآيات الموعدة بتركها أي بسبب تركها كثيرة، منها قوله تعالى ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ ۖ ۝٦ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ۖ﴾ ، وقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۖ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۖ﴾ الآية، وقوله تعالى ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا وُفِيَ ۖ﴾ وقوله تعالى ﴿مَا سَأَلَكَ كَرْمٌ فِي سَفَرٍ ۝٤٢ قَالُوا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مِثْلَ الْمَصِيلِينَ ۖ﴾ الآية، فثبت كونهم مكلفين ببعض الأوامر وبعض النواهي فكذلك سائر الأوامر والنواهي. وأيضاً فإن الآيات التي جاء التكليف بها بالفروع جاءت عامة، والعام يجري على عمومته ما لم يرد دليل التخصيص، ولم يأت دليل يخصها بالمسلمين فتظل عامة. من ذلك قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزِّبَا ۖ﴾، وقوله تعالى ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْزُقْنَهُنَّ أَجُورَهُنَّ ۖ﴾، وقوله تعالى ﴿فَرِهْنِ مَقْبُوضَةً ۖ﴾، وقوله عليه السلام "فمن أحيأ أرضاً ميتة فهي له"، وقوله عليه السلام "الناس شركاء في ثلاث"، وقوله عليه السلام "على اليد ما أخذت حتى تؤديه" إلى غير ذلك من الأحكام. وهذا دليل صريح على أنهم مكلفون بالفروع. وأيضاً فإن التكليف بالأصل تكليف بالفرع، والتكليف بالكل تكليف بالجزء، فالتكليف بالصلاة تكليف بالركعة والقراءة والقيام إلخ. والكافر مكلف بالأصل فهو مكلف بالفرع. وأما عدم جوار بعض الفروع منهم كالصلاة والصوم فلأن شرطها الإسلام، فلا تصح حتى يتحقق الشرط، ولكن ذلك لا يعني أنها ليست واجبة عليهم، وأما عدم طلب بعض

الفروع منهم كالجهاد، مع أن الإسلام ليس شرطاً في أدائه فلأن الجهاد قتال الكفار لكفرهم، والذمي كافر فيمتنع أن يقاتل الكفار لكفرهم، وإلا جاز أن يقاتل نفسه، ولذلك لم يكن مطالباً به. ولكنه إذا رضي أن يقاتل كافراً غيره يقبل منه ولكن لا يجبر عليه، إلا أن ذلك لا يعني أنه غير مكلف به من الله.

هذا من حيث كونهم مطالبين بأحكام الإسلام، أما من حيث تطبيق الحاكم جميع أحكام الإسلام عليهم، فلأن الله تعالى يقول في حق أهل الكتاب: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾، ويقول أيضاً في حقهم ﴿وَأَن أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ وقال ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾، وهذا عام يشمل المسلمين وغير المسلمين، لأن كلمة الناس عامة ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾.

وأما قوله تعالى ﴿سَمْعُوتَ الْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلشَّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ 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 وادعهم الرسول من يهود المدينة، وعقد معهم معاهدات، وكانوا قبائل يعتبرون دولاً أخرى، فلم يكونوا خاضعين لسلطان الإسلام، بل كانوا دولة أخرى. ولذلك كانت بينه وبينهم معاهدات. أما إن كانوا خاضعين لسلطان الإسلام، بأن كانوا ذميين، أو جاؤوا مستأمنين، فلا يجوز أن يحكم

بينهم إلا بالإسلام، ومن امتنع منهم عن الرجوع إلى حكم الإسلام أجبره الحاكم على ذلك وأخذه به. إذ إنه لا يجوز عقد الذمة المؤبدة إلا بشرطين أحدهما: أن يلتزموا إعطاء الجزية في كل حول، والثاني التزام أحكام الإسلام، وهو قبول ما يحكم به عليهم من أداء حق أو ترك محرم، لقول الله تعالى ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ أي خاضعون لأحكام الإسلام. وقد كان الرسول ﷺ يطبق عليهم أحكام الإسلام. روى ابن عمر أن النبي ﷺ أتى بيهوديين فجراً بعد إحصانتهما فأمر برجمهما وروى أنس أن يهودياً قتل جارية على أوضاع لها بحجر فقتله رسول الله ﷺ.

وهؤلاء اليهود كانوا من رعايا الدولة الإسلامية. وكتب رسول الله ﷺ إلى أهل فجران وهم نصارى أن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له، وهذا كله دليل على وجوب تطبيق جميع أحكام الإسلام على جميع الرعية، لا فرق بين المسلمين وغير المسلمين. وبناء على ذلك وضعت الفقرة أ من هذه المادة.

وأما الفقرة "ب" فإن الأمر العام في تطبيق أحكام الإسلام الوارد في قوله تعالى ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ قد خصص شرعاً بغير العقيدة التي يعتقدها، وبغير الأحكام التي هي عندهم من العقيدة، وفي غير الأحكام التي أقرهم الرسول ﷺ. أما العقيدة والأحكام التي تعتبر عندهم منها والأحكام التي أقرهم الرسول عليها فقد استثنى الإسلام بنصوص صريحة. قال الله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ وقال رسول الله ﷺ إنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها فأي فعل كان من باب العقائد

عندهم ولو كان عندنا ليس من باب العقائد فإننا لا نتعرض لهم فيه ونتركهم بالنسبة لهم وما يعتقدون، وأي فعل أقرهم الرسول عليه كشر بهم الخمر وكزواجهم فإننا لا نتعرض لهم فيه.

وأما الفقرة "ج" من هذه المادة فإن الإسلام قد وضع أحكاماً للمرتد، منها أنه يقتل إذا لم يرجع، لقول رسول الله ﷺ "من بدل دينه فاقتلوه" وعن أنس قال "فقدمت على عمر رضي فقال: يا أنس ما فعل الستة الرهط من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين؟ قال: يا أمير المؤمنين قتلوا بالمعركة، فاسترجع عمر، قلت: وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ قال: نعم، قال: كنت أعرض عليهم الإسلام فإن أبوا أودعتهم السجن" أي حتى يتوب وإن لم يتب يقتل، لأنه يعرض الإسلام على المرتد وتتخذ معه أساليب للتوبة فإن لم يتب يقتل.

ولا يقتل بمجرد الارتداد. لما روي عن جابر أن امرأة هي أم مروان ارتدت فأمر النبي ﷺ بأن يعرض عليها الإسلام فإن تابت، وإلا قتلت وهذا الحديث يستعمله عامة الفقهاء واستدل به ابن قدامة في المغني فيعتبر من الحسن. وكذلك تطبق عليه سائر الأحكام الأخرى.

هذا بالنسبة للمرتد نفسه أما بالنسبة لأولاده الذين ولدوا على غير الإسلام، أي إذا ارتد المسلم ولم يقتل وظل على الدين الذي ارتد إليه، كأن صار نصرانياً أو يهودياً أو مشركاً وظل كذلك، وولد له أولاد وهو على هذه الحال، فولدوا نصارى أو يهوداً أو مشركين فهل يعتبر أولاده مرتدين فيعاملون معاملة المرتدين أم يعتبرون كاعتبار أهل الدين الذي ولدوا عليه؟.

والجواب على ذلك بأن أولاد المرتد الذين ولدوا قبل ارتداده فإنهم يعتبرون مسلمين قطعاً فإذا تبعوا أباهم بارتداده عوملوا معاملة المرتدين. وأما أن ولدوا بعد ارتداده من زوجه كافرة أو زوجة مرتدة فإنهم يعتبرون كفاراً ولا يعتبرون مرتدين، فيعاملون معاملة أهل الدين الذي ولدوا عليه. فكل من ولد للمرتد بعد كفره من زوجة كافرة أو مرتدة فهو محكوم بكفره لأنه ولد من أبوين كافرين. فإن كان الأبوان صاراً يهوداً أو نصارى أي من أهل الكتاب عومل معاملة أهل الكتاب وإن صاروا مشركين عوملوا معاملة المشركين. وذلك لما روي عن ابن مسعود إن النبي ﷺ لما أراد قتل عقبة بن أبي معيط قال: من للصبية؟ قال: النار، وفي رواية النار لهم ولأبيهم، ولما ثبت في صحيح البخاري في باب أهل الدار من كتاب الجهاد إن النبي ﷺ سئل عن أولاد المشركين هل يقتلون مع آبائهم فقال: هم منهم. فكل من ولد لأبوين كافرين يعتبر كافراً، وحكمه حكم الكفار. وعلى ذلك فإن الذين ارتدوا عن الإسلام وصاروا فرقاً غير إسلامية، كالدروز، والبهائية، والقاديانية، لا يعاملون معاملة المرتدين، لأنهم ليسوا مرتدين، بل أجدادهم هم الذين ارتدوا، وهؤلاء تولدوا من أبوين كافرين، فيحكم عليهم بالكفر، ويعاملون معاملة الكفار، وبما أن هؤلاء لم يرتدوا إلى دين من أديان أهل الكتاب، أي لم يرتدوا إلى النصرانية أو اليهودية، فإنهم يعاملون معاملة المشركين، فلا تؤكل ذبائحهم، ولا تنكح نساؤهم، لأن غير المسلمين أما أن يعتبروا من أهل الكتاب أو من غير أهل الكتاب - أي من المشركين - ولا ثالث لهما، ولذلك قال الرسول ﷺ عن مجوس هجر: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير أكلي ذبائحهم ولا ناكحي نساءهم". وأما الذين ارتدوا عن

الإسلام وصاروا نصارى كما هي الحال في لبنان مثل عائلة شهاب، فإن آباءها مسلمون ارتدوا إلى النصرانية، وجاءت ذريتهم على دين النصارى، فهؤلاء وأمثالهم يعاملون معاملة أهل الكتاب.

وأما الفقرتان "د، هـ" فإن دليلهما أن رسول الله ﷺ قد أقر اليهود والنصارى على شرب الخمر، وأقرهم على زواجهم وطلاقهم، فيكون إقراره عليه السلام تخصيصاً للدليل العام، إلا أن إقرار الرسول بالزواج والطلاق حين يكون الزوجان كافرين. أما إن كان الزوج مسلماً والزوجة نصرانية أو يهودية فإنه يطبق في حقهما أحكام الشرع. ولا يتأتى أن تكون الزوجة مسلمة والزوج كافراً، لأن ذلك باطل لقول الله تعالى ﴿فَلَا تَزَوَّجُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهِنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ فلا يحل تزوج المسلمة بغير المسلم مطلقاً وإن تزوجت فزواجها باطل.

وأما الفقرة "و" فإنه بالنسبة لتنفيذ جميع أحكام الإسلام دليله ما سبق من أن الكافر مكلف بالأصول، ومكلف بالفروع، ومطالب بجميع أحكام الإسلام. وهذا عام يشمل الذمي وغير الذمي ممن يعيش تحت سلطان الإسلام. فجميع الكفار الذين يدخلون دار الإسلام سواء أكانوا ذميين أو معاهدين أو مستأمنين يجب أن تطبق عليهم أحكام الإسلام، ما عدا العقائد، وما عدا كل فعل يعتبر من العقائد، وكل فعل أقرهم الرسول ﷺ عليه. إلا أنه يستثنى من ذلك السفراء، ومن هم من قبيلهم، فإنه لا تطبق عليهم أحكام الإسلام، ويعطون ما يسمى بالحصانة الدبلوماسية. وذلك لما روى

أحمد عن ابن مسعود قال: "جاء ابن النواحة وابن أثال رسولا مسيلمة إلى النبي ﷺ فقال لهما أتشهدان أنني رسول الله؟ قالا: نشهد أن مسيلمة رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: آمنت بالله ورسوله، لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما، قال عبد الله: فمضت السنة أن الرسل لا تقتل". فهذا الحديث يدل على تحريم قتل الرسل الذين يأتون من الكفار، ومثل القتل سائر الأحكام. إلا أن هذا لمن تنطبق عليه صفة الرسول، كالسفير والقائم بالأعمال ومن على شاكلتهما. أما من لا تنطبق عليه صفة الرسول كالقنصل والمعلم التجاري ونحوهما فإنه لا حصانة لئلهما، لأنه لا تنطبق عليه صفة الرسول. ويرجع في ذلك إلى العرف الدولي لأنه لفظ اصطلاحى يرجع في معرفة واقعة إلى العرف وهو من باب تحقيق المناط، أي معرفة هل هذا يعتبر من الرسل أم لا.

المادة ٧- اللغة العربية هي وحدها لغة الإسلام وهي وحدها اللغة التي تستعملها الدولة.

دليلها هو أن القرآن الكريم بالرغم من أنه مخاطب به جميع الناس، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ﴾ ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ﴾ فإن الله أنزله باللغة العربية، وجعله قرآناً عربياً، قال تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ وقال: ﴿لِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ ومن هنا كانت اللغة العربية وحدها هي لغة الإسلام، لأنها وحدها لغة القرآن، ولأن القرآن معجزة للرسول ﷺ. وإعجازه إنما هو في تعبيره بهذا اللفظ العربي أي بعربية اللفظ والأسلوب وانه وإن كان الإعجاز هو في اللفظ والمعنى معاً لا ينفصل

أحدهما عن الآخر فليس المراد من إعجازه في المعنى هو الإعجاز بما جاء به من معاني وموضوعات، فإن السنة جاءت بهذه المعاني وتلك الموضوعات وهي ليست معجزة، وإنما إعجازه في المعنى حالة كونه معبراً عنه بهذا اللفظ وبهذا الأسلوب. فالتعبير عن هذا المعنى بهذا اللفظ وهذا الأسلوب هو المعجز، فيكون الإعجاز إنما هو باللفظ العربي المعبر عن المعنى بالأسلوب العربي. أي أن قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا تَخَافَتْ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً قَانِئُذٍ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ معجزة للناس أن يأتوا بمثلها، وإعجازها آت من روعة التعبير بهذه الألفاظ عن المعاني التي أداها هذا السبك بهذا الأسلوب. فكانت عربية اللفظ وعربية الأسلوب التي أدت هذه المعاني هي المعجزة. فالإعجاز في القرآن منحصر في عربيته، إذ هي الأصل في الإعجاز، وهي محل التحدي أن يأتوا بمثله، فهي جزء جوهري فيه غير قابل للانفصال عنه، ولا يكون قرآناً إلا بها، ولذلك لا تجوز ترجمته، لأنه إذا غير خرج عن نظمه، فلم يكن قرآناً، ولا مثله، وإنما يكون تفسيراً له، ولو كان تفسيره مثله لما عجزوا عنه حين تحداهم بالأتان بمثله، ثم ان قول الله "قرآناً عربياً معناه أنه إن لم يكن عربياً لا يسمى قرآناً. ثم أننا متعبدون بلفظه، فلا تصح الصلاة بغيره، لأن الله تعالى يقول: ﴿فَاقْرَءُوا مَا يَنْصُرُ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ وقال عليه السلام: "لا صلاة لمن لم يقرأ بكل ركعة بفاتحة الكتاب" ولذلك كانت اللغة العربية جزءاً جوهرياً من الإسلام. وأما قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأَتَذْكُرَ بِهِ﴾ فإن المراد منه أنذركم بما في القرآن، ويصدق على ذلك الإنذار بلفظه، والإنذار بتفسيره

فكله إنذار بالقرآن. بخلاف قوله ﴿فَأَقْرَأُوا﴾ فإن قراءة التفسير والترجمة لا تكون قراءة للقرآن، لأن معنى قرأ الكتاب أي قرأ ألفاظه، ولا يمكن أن يكون معناه قرأ ترجمته أو تفسيره. فليس هو مثل انذر بالكتاب، فإن يصح أن يكون إنذر بألفاظه، وأنذر بما فيه. على أن الله قد جعل أنذار الرسول أيضاً بالعربي فقال جل شأنه ﴿وَلَنُزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٣٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ مما يقطع بعدم جواز قراءة الفاتحة في الصلاة بغير العربية، وبذلك يسقط ما احتج به بعضهم بآية ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَٰذَا الْقُرْآنُ﴾ على جوازه قراءة الفاتحة في الصلاة بغير العربية لمن لم يحسن العربية. هذا من حيث كون اللغة العربية جزءاً جوهرياً في الإسلام، أما من حيث كونها وحدها لغة الدولة فإن الدليل عليه أن الرسول ﷺ كتب إلى قيصر وكسرى والمقوقس كتباً يدعوهم فيها إلى الإسلام، وكانت كتبه هذه مكتوبة باللغة العربية مع إمكان ترجمتها للغاتهم. فكونه عليه السلام لم يكتب لقيصر وكسرى والمقوقس كتبه لهم بلغاتهم مع إنهم غير عرب ومع أنه كتب يبلغهم الإسلام دليل على أن اللغة العربية وحدها هي لغة الدولة، لأن الرسول فعل ذلك وكون الحاجة ماسة إلى الترجمة للتبليغ ولم يترجم قرينه على وجوب حصر مخاطبة الدولة للناس باللغة العربية سواء أكانوا عرباً أم غير عرب. ولهذا على جميع المسلمين من غير العرب أن يتعلموا اللغة العربية. ولا يحل أن تكون لغة الدولة إلا اللغة العربية. وقد بين الإمام الشافعي في رسالته الشهيرة في الأصول: إن الله تعالى فرض على جميع الأمم

تعلم اللسان العربي بالتبع لمخاطبتهم بالقرآن والتعبد به. ولهذا كله كان فرضاً أن تكون اللغة العربية وحدها هي لغة الدولة. غير أنه ينبغي أن يكون واضحاً أن كون اللغة العربية وحدها لغة الدولة لا يمنع أن تستعمل الدولة غير اللغة العربية، إذ يجوز أن تستعمل الدولة غير اللغة العربية في مخاطبة رسمية خشية التحريف، أو لأخذ معلومات ضرورية أو من أجل تبليغ الدعوى في الخارج، أو ما شاكل ذلك. إذ أن الرسول ﷺ قد استعمل اللغة العبرية والسريانية. فالحكم هو أفراد اللغة العربية باتخاذها لغة الدولة لا منع الدولة من استعمال غير اللغة العربية.

والسؤال الذي يرد الآن هو هل يجوز أن تكون في البلاد التي تحكمها الدولة الإسلامية لغة غير اللغة العربية يتكلم بها ويكتب؟ والجواب على ذلك هو أن اللغات الأخرى غير العربية أما أن يكون التكلم بها، والكتابة بها متعلقاً بالدولة نفسها أو بعلاقات الرعية معها وأما أن يكون متعلقاً بالرعية وحدها أو بعلاقات أفرادها بعضهم ببعض. فإن كان متعلقاً بالدولة نفسها أو بالعلاقات معها فإنه لا يجوز أن تكون في هذا كله لغة غير لغة الدولة أي غير اللغة العربية. لأن عدم ترجمة الرسول لكتبه لغير العرب مع كون الحاجة ماسة إلى الترجمة للتبليغ دليل على وجوب أفراد اللغة العربية وحدها في أعمال الدولة وعلاقاتها أو في أي شيء يتعلق بها. وبناء على هذا لا يكون في برنامج الدولة التعليمي مكان لتعليم لغات غير اللغة العربية، لا لغات الشعوب غير العربية التي تعيش في ظل الدولة الإسلامية، ولا الشعوب التي تعيش خارج سلطان الدولة الإسلامية. وكذلك لا يسمح

للمدارس الأهلية أن تجعل اللغة التعليمية فيها غير اللغة العربية ولا أن تجعل أي لغة غير اللغة العربية مادة من مواد الدراسة، لأنها ملزمة ببرنامج الدولة. وهكذا كل ما يتعلق بالدولة أو بعلاقاتها أو علاقات الرعية معها أو أي شيء يتعلق بها يجب أن تكون اللغة العربية وحدها لغة التكلم والكتابة. وأما إن كان التكلم والكتابة بغير اللغة العربية متعلقاً بالرعية وحدها أو بعلاقات الناس بعضهم مع بعض فذلك جائز، لأن الرسول أباح ترجمة غير اللغة العربية إلى العربية وأباح تعلمها، وهذا يدل على إباحة التكلم والكتابة بها. وفي حديث زيد بن ثابت أن النبي ﷺ أمره فتعلم كتاب اليهود وقال: حتى كتبت للنبي ﷺ كتبه وأقرأته كتبهم إذا كتبوا إليه

وقد أخرجه أبو يعلى بلفظ "إني أكتب إلى قوم فأخاف أن يزيدوا علي وينقصوا فتعلم السريانية" فإن هذا دليل على جواز التكلم والكتابة بغير اللغة العربية. وقد كان في عهد الصحابة أناس يتكلمون غير اللغة العربية ولم يجبروا على تعلمها وكان الحاكم يحضر من يترجم له. قال البخاري: "قال عمر بن الخطاب: وعنده علي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف: ماذا تقول هذه؟ فقال عبد الرحمن بن حاطب: فقلت: تخبرك بالذي صنع بها. قال: وقال أبو حمزة، كنت أترجم بين ابن عباس وبين الناس" وقوله هنا ماذا تقول هذه يعني المرأة التي وجدت حبلى، فكان عبد الرحمن يترجم له. وكون أبي حمزة كان يترجم لابن عباس كلام الناس يعني انه كان هنالك أناس يتكلمون غير اللغة العربية وعليه فإن التكلم بغير اللغة العربية والكتابة بها مباحة بدليل الحديث وفعل الصحابة. وبناء على ذلك تسمح الدولة بإصدار

المؤلفات والصحف والمجلات بغير اللغة العربية ولا يحتاج إصدارها إلى إذن لأنه من المباحات، ويسمح أن توضع برامج غير عربية في التلفزيون إذا كان لأحد أو لجماعة من الناس. وإنما يمنع في إذاعة الدولة وتلفزيونها لأن كل ما يتعلق بالدولة يجب أن يكون في اللغة العربية وحدها أما ما يتعلق بالناس مع بعضهم فمباح لهم أن يستعملوا غير اللغة العربية بكل شيء. اللهم إلا إذا كان هنالك فرد من أفراد هذا المباح يؤدي إلى ضرر فيمنع هذا الفرد فقط.

المادة ٨- الاجتهاد فرض كفاية، ولكل مسلم الحق بالاجتهاد إذا توفرت فيه شروطه.

وقد جعلت الشريعة الإسلامية الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية من خطاب الشارع- أي من النصوص التي أوحى الله بها إلى الرسول ﷺ فرضاً على المسلمين. وقد ثبت كون الاجتهاد فرضاً بأحاديث متعددة قال عليه السلام "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر" وقال ﷺ "ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار" فهو يفيد التأكيد على أن يكون القاضي عالماً بما يقضي. وروي عن الرسول أنه قال لابن مسعود: "أقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإذا لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رأيك" وروي عنه عليه السلام انه قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري وقد أنفذهما إلى اليمن "يم تقضيان" فقالا: إن لم نجد الحكم في الكتاب والسنة قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به" وهذا القياس منهما هو اجتهاد لاستنباط الحكم والنبي ﷺ قد أقرهما عليه وروي عنه ﷺ أنه قال

لمعاذ حين أرسله والياً إلى اليمن: "م تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي، فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يجه الله ورسوله وهذا صريح في إقرار الرسول لمعاذ على الاجتهاد. وأيضاً فإن معرفة الأحكام متعلق ومرتبطة بالاجتهاد، بحيث لا يمكن إدراك الأحكام ومعرفة دونه، فصار الاجتهاد فرضاً، لأن القاعدة الشرعية: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

والأصل في استنباط الأحكام أن يكون للمجتهدين، لأن معرفة حكم الله في المسألة لا تكون إلا بالاجتهاد، ولذلك كان لا بد من الاجتهاد. وقد نص علماء أصول الفقه على أن الاجتهاد فرض كفاية على المسلمين، ولا يجوز أن يخلو عصر من الأعصار من مجتهد، وإذا اتفق الكل على ترك الاجتهاد أئتموا، وذلك لأن طريق معرفة الأحكام الشرعية إنما هو الاجتهاد، فلو خلا العصر من مجتهد يمكن الاستناد إليه في معرفة الأحكام أفضى ذلك إلى تعطيل الشريعة وهو لا يجوز. على أن نصوص الشريعة تستوجب من المسلمين الاجتهاد، لأن هذه النصوص الشرعية، وهي الكتاب والسنة ليس غير، لم تأت مفصلة، وإنما جاءت مجملة تنطبق على جميع وقائع بني الإنسان. ويحتاج فهمها واستنباط حكم الله فيها إلى بذل الجهد لأخذ الحكم الشرعي منها لكل حادثة. وهذا الاجتهاد ليس بالأمر المستحيل، ولا بالأمر البالغ الصعوبة، إذ هو بذلك الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية. أي هو فهم النصوص الشرعية مع بذل أقصى الجهد في سبيل الوصول إلى هذا الفهم لمعرفة الحكم الشرعي. وهذا ممكن للجميع.

وقد كان الاجتهاد عند المسلمين في العصور الأولى طبيعياً وبديهيّاً، ولم تكن له أي شروط، إلا أنه منذ فسد اللسان العربي، وبعد الناس عن التفرغ لفهم الدين، صار لا بد للمجتهد من معرفة الأدلة السمعية التي تستنبط منها القواعد والأحكام، ولا بد له كذلك من معرفة دلالة اللفظ المعتد بها في لسان العرب واستعمال البلغاء، وما عدا هذين الشرطين لا يوجد أي شرط للاجتهاد. ولهذا كان الاجتهاد إلى جانب كونه فرض كفاية على المسلمين، أمراً ممكناً بالنسبة لجميع المسلمين. وهذه كلها هي أدلة هذه المادة.

المادة ٩- جميع المسلمين يحملون مسؤولية الإسلام، فلا رجال دين في الإسلام، وعلى الدولة أن تمنع كل ما يشعر بوجودهم من المسلمين.

والمجتهدون وإن كانوا علماء ولكن لا ضرورة لأن يكون العالم مجتهداً، إذ قد يكون العالم مجتهداً وقد يكون مقلداً، والمسلم إذا أخذ الحكم الشرعي ليعمل به فإنه ينظر فيه، فإن أخذه عن مجتهد يكون قد قلده ذلك المجتهد، وأن أخذه عن غير مجتهد يكون قد تعلم ذلك الحكم ممن أخذه عنه، ولا يكون قد قلده. وأما إذا أخذ المسلم الحكم ليتعلمه فإنه يكون قد تعلم الحكم، سواء أخذه عن مجتهد أو عن غير مجتهد. فهؤلاء العلماء مجتهدين كانوا أم غير مجتهدين ليسوا رجال دين، فلا يملك أحد منهم أن يحل شيئاً أو يحرم شيئاً، وهم كباقي المسلمين في كل حكم من أحكام الشرع، ولا يجوز أن يتميز أحدهم عن المسلمين بشيء من أحكام الشرع، مهما بلغت منزلته في

العلم والاجتهاد والاحترام، فلا يكون الحرام على غيره مباحاً له ولا الواجب على غيره مندوباً عليه بل هو كأي فرد من أفراد المسلمين، ولهذا فإن فكرة رجال الدين الموجودة عند النصارى لا وجود لها في الإسلام. ومفهوم رجال الدين عند النصارى خاص. لأن رجل الدين عندهم يحل ويحرم، ونقل اللفظ إلى العالم المسلم يوحى بنقل المفهوم النصراني إلى علماء المسلمين، مع أن علماء المسلمين لا يحلون ولا يحرمون، ولهذا امتنع إطلاق لفظ رجل الدين على العالم المسلم. وقد وردت الأحاديث الصريحة في النهي عن تقليد اليهود والنصارى. عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: "لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن" وقد ورد: في مقام النهي فتقليد النصارى واليهود من حيث هو منهي عنه، فكيف إذا كان هذا التقليد يجر إلى إيجاد مفهوم كفر لدى المسلمين؟.

واعتبار العالم المسلم رجل دين هو تقليد للنصارى في إطلاقهم على علماء الدين عندهم بأنهم رجال دين، وهو أيضاً ينقل المفهوم النصراني لرجل الدين إلى العالم المسلم لذلك كان داخلاً تحت النهي من ناحية التقليد، وداخلاً تحت النهي الأشد من ناحية نقل المفهوم، ولهذا لا يصح أن يقال عن العالم المسلم أنه رجل دين، ولا يحل للعلماء أن يعتبروا أنفسهم رجال دين بمفهوم رجل الدين عند النصارى، وإذا وجد أحد يدعي هذا بهذا المفهوم فإنه يمنع، ويعاقب، لأنه يكون قد ارتكب محرماً، ولذلك وضعت هذه المادة.

المادة ١٠ - حمل الدعوة الإسلامية هو العمل الأصلي للدولة

فقد وضعت هذه المادة لأن حمل الدعوة الإسلامية كما هو فرض على المسلمين هو كذلك فرض على الدولة الإسلامية. وهو وإن كان جزءاً من تطبيق الشرع في العلاقات، وحكماً من أحكامه، ويجب أن تطبقه الدولة كما يطبقه الفرد إلا أنه أي حمل الدعوة الإسلامية بالنسبة للدولة يعتبر الأساس الذي تقوم عليه علاقاتها مع الدول الأخرى، أي هو الأساس الذي تبنى عليه سياسة الدولة الخارجية كلها ومن هنا كان حمل الدعوة الإسلامية هو العمل الأصلي للدولة.

والدليل على أن حمل الدعوى فرض قوله تعالى ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ أي ولأنذر من بلغه. فالإنذار لكم وهو كذلك إنذار لمن تقومون بتبليغه إياه، فهو دعوة لهم بأن يبلغوه عن الرسول. يعني أنه ليس إنذاراً لكم فحسب بل هو إنذار لكم ولكل من يبلغه أي بلغوه. وقوله ﷺ: "نضر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه" وقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ والخير هنا هو الإسلام.

وقوله تعالى ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ﴾ أي إلى دين الله. فهذه كلها نصوص تدل على أن حمل الدعوة فرض وهي عامة تشمل المسلمين وتشمل الدولة الإسلامية. أما كون حمل هذه الدعوة يجب أن يكون

العمل الأصلي للدولة فإن الدليل عليه قول الرسول وفعله. فإنه ﷺ يقول: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها" ويقول: والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل فكونه أمر بالقتال حتى يقول من يقاتلهم لا اله إلا الله محمد رسول الله دليل على وجوب حمل الدعوة على الدولة وكون هذا الحمل وهو الجهاد ماض إلى يوم القيامة دليل على أنه عملها الدائم الذي لا يحل أن ينقطع في حالة من الحالات وبذلك يدل الحديثان معاً على أن حمل الدعوة عمل دائم لا ينقطع فهي إذن العمل الأصلي، لأن العمل الأصلي هو الذي يستمر القيام به في جميع الحالات من غير انقطاع. ثم إن الرسول ﷺ كان دائماً في الجهاد منذ أن استقر بالمدينة إلى أن التحق بالرفيق الأعلى وكان الجهاد هو العمل الأصلي وجاء الخلفاء الراشدون من بعده فاستمر عملهم الأصلي هو الجهاد.

فالدولة التي أقامها الرسول وهو يرأسها كان عملها الأصلي هو الجهاد، والدولة بعد وفاة الرسول حين تولوها خلفاؤه من الصحابة رضوان الله عليهم كان عملها الأصلي هو الجهاد وعلى ذلك فإن دليل كون حمل الدعوة الإسلامية عمل الدولة الأصلي هو السنة وإجماع الصحابة.

وأيضاً فإن الرسول ﷺ كان يقوم بتبليغ الدعوة منذ بعثه الله نبياً إلى أن التحق بالرفيق الأعلى وكان في المدينة هو رئيس الدولة. ومنذ أن استقر بالمدينة جعل علاقته الخارجية العمل الأصلي وشغل الدولة كلها بها بين الغزوات والسرايا وتنطس الأخبار وعقد المعاهدات، وكلها كانت من أجل تبليغ الإسلام وحمل دعوته للناس. وحين أحس بقوة الدول وقدرتها على

القيام بحمل الدعوة دولياً بعث في وقت واحد اثني عشر رسولاً إلى اثني عشر ملكاً يدعوهم إلى الإسلام. وحين اطمأن إلى قوة الدولة في الجزيرة العربية وسير الدعوة بين العرب ودخول الناس في دين الله أفواجاً تطلع إلى غزو الروم فكانت معركة مؤتة ثم معركة تبوك. وهذا أيضاً دليل على أن حمل الدعوة الإسلامية فرض على الدولة وعلى أنها العمل الأصلي لها.

المادة ١١ - الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والقياس هي وحدها الأدلة المعتمدة للأحكام الشرعية. ولا يجوز أن يؤخذ التشريع من غير هذه الأدلة.

ليس معنى هذه المادة أن الدولة تتبنى طريقة في الاجتهاد، بل معناها أن الدولة تتبنى طريقة في تبني الأحكام. لأن تبني الأحكام منه ما هو فرض عليها، ومنه ما هو جائز لها. وهذا التبني إذا حصل على طريقتين متناقضتين فإنه يوجد تناقضاً في الأسس التي جرى عليها التبني، ومن هنا تتبنى الدولة طريقة معينة في تبني الأحكام. والذي حمل على تبني هذه الطريقة لتبني الأحكام ثلاثة أسباب:

أحدها: أن الحكم الذي يجب أن يسير عليه المسلم هو حكم شرعي، وليس حكماً عقلياً، أي هو حكم الله في المسألة، وليس الحكم الذي وضعه البشر. ولذلك لا بد أن يكون الدليل الذي استنبط منه هذا الحكم قد جاء به الوحي.

ثانيها: إثبات أن الدليل الذي استنبط منه الحكم قد جاء به الوحي لا بد أن يكون إثباتاً مقطوعاً به، أي لا بد أن يكون الدليل على أن الدليل الذي

استنبط منه الحكم قد جاء به الوحي دليلاً قطعياً. لا دليلاً ظنياً، لأنه من الأصول وليس من الفروع، فلا يكفي فيه الظن. فهو من باب العقائد وليس من باب الأحكام الشرعية. وذلك أن المطلوب لاستنباط الحكم منه هو دليل جاء به الوحي، وليس مطلق دليل. فلا بد أن يثبت أنه جاء به الوحي. وإثبات أنه جاء به الوحي من العقيدة وليس من الأحكام الشرعية. ومن هنا كان لا بد أن يكون دليلاً قد ثبت أن الوحي جاء به بدليل قطعي، لأن العقائد لا تؤخذ إلا عن يقين.

ثالثها: إن من المقطوع به هو أن سلوك الإنسان في الحياة حسب مفاهيمه عنها، ووجهة النظر في الحياة مع كون أساسها هو العقيدة فهي تتكون من مجموعة المفاهيم والمقاييس والقناعات التي في الأمة، وهذه الأفكار التي تتمثل في مجموعة من المفاهيم والمقاييس والقناعات ليس كلها من العقائد، بل منها ما هو من العقائد، ومنها ما هو من الأحكام الشرعية، ولما كانت الأحكام إنما تستنبط بناء على غلبة الظن، فإنه يخشى، إن لم يتأكد من أن أصل الأحكام قد جاء به الوحي أن تتولد لدى الأمة أفكار غير إسلامية، بوجود أحكام مستنبطة من أصل لم يأت به الوحي، وهذا إذا تكاثرت وامتد به الزمن يؤثر على وجهة نظر الأمة في الحياة، وبالتالي يؤثر على سلوكها. ولذلك لا بد من أن يتأكد من أن الأدلة التي قد استنبط منها الحكم الذي يراد تطبيقه من قبل الدولة هي أدلة قد جاء بها الوحي.

لهذه الأسباب الثلاثة كان لا بد من تبني طريقة تتبنى بحسبها الأحكام الشرعية. وأما أن هذه الأدلة الشرعية هي هذه الأربعة فحسب فذلك ثابت

بالاستقراء. فإننا استقرينا الأدلة الشرعية التي ثبت بالدليل القطعي أنه قد جاء بها الوحي فلم نجد غير هذه الأدلة الأربعة مطلقاً. أما القرآن فإن الدليل على أنه قد جاء به الوحي من عند الله لفظاً ومعنى دليل قطعي، فإن إعجاز القرآن دليل قطعي على أنه كلام الله وليس كلام البشر، فالدليل القطعي قائم على أنه كلام الله، والقرآن الذي هو كلام الله قطعاً بدليل الإعجاز يقول أن الوحي قد نزل به على رسول الله ﷺ قال تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٠﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴾ وقال ﴿ وَأَوْحَىٰ إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنُ ﴾ ﴿ إِنَّمَا أَنذَرُكُمْ بِالْوَحْيِ ﴾ ﴿ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ ﴾ ﴿ وَلَئِكَ لَلْقَى الْقُرْآنَ ﴾ ﴿ نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ ﴾ ﴿ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ فهذه أدلة قطعية على أن القرآن جاء به الوحي من عند الله.

وأما السنة فالدليل القطعي على أن الوحي جاء بها من عند الله معنى والرسول عبر عنها بالفاظ من عنده هو ما جاء صريحاً في آيات القرآن الكريم قال تعالى ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٢﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ ﴿ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ ﴾ " ﴿ إِنَّمَا أَتَيْتُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾ ﴿ إِنَّمَا أَنذَرُكُمْ بِالْوَحْيِ ﴾ وقال تعالى ﴿ وَمَا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَنَّكَ أَتَىٰكَ السَّاعَةُ ﴾ وهذه أدلة واضحة على أن ما نطق به الرسول من السنة إنما جاء به الوحي، وأدلة واضحة على

أن الله أمرنا بصريح القرآن أن نأتمر بما أمرنا به ﷺ وأن ننتهي عما نهانا عنه، وهذا عام. فالدليل على كون السنة قد جاء بها الوحي دليل قطعي، لأنه ثابت بنص القرآن القطعي الثبوت القطعي الدلالة. وأما إجماع الصحابة الذي يعتبر دليلاً شرعياً فهو إجماعهم على أن الحكم الفلاني هو حكم شرعي، أو إجماعهم على أن الحكم في الأمر الفلاني هو كذا.

فإذا أجمعوا على أن حكماً ما هو حكم شرعي، فإن إجماعهم هذا يكون دليلاً شرعياً. والدليل على ذلك أمران: أحدهما أن الله أثنى عليهم في القرآن بنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ
الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

ذَلِكَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ فهذا الثناء من الله على المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان بالهجرة والنصرة إنما هو ثناء على الصحابة، لأن هؤلاء هم الصحابة ومدلول الآية محصور بهم. وهذا الثناء هو عليهم جميعاً، ومن يثنى عليهم الله هذا الثناء يكون صدق ما يجمعون عليه أمراً مقطوعاً به، أما الأمر الثاني فإن هؤلاء الصحابة عنهم قد أخذنا ديننا، فهم الذين نقلوا إلينا أن هذا القرآن هو عينه الذي نزل على سيدنا محمد. فإذا تطرق الخلل إلى شيء واحد مما أجمعوا عليه تطرق الخلل إلى القرآن، أي تطرق الخلل إلى الدين الذي عنهم أخذناه، وذلك محال شرعاً. وعليه فإنه وإن كان لا يستحيل

عليهم عقلاً أن يجمعوا على خطأ بل يجوز عليهم ذلك لأنهم بشر، ولكنه يستحيل عليهم شرعاً أن يجمعوا على خطأ إذ لو جاز عليهم ذلك لجاز تطرق الخلل إلى الدين، أي لجاز تطرق الخلل إلى أن هذا القرآن هو عينه الذي نزل على سيدنا محمد، وذلك محال شرعاً، فكان محالاً عليهم أن يجمعوا على خطأ، وهذا دليل قطعي على أن إجماع الصحابة دليل شرعي. وأيضاً فإن الله تعالى يقول ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ فالله قد وعد بحفظ القرآن، وهذا الذي نقله هو الذي حفظه، فهو دليل على صدق إجماعهم في نقل القرآن وجمعه، فيكون ذلك دليلاً على صحة إجماعهم.

إذ لو جاز على إجماعهم الخطأ، لجاز الخطأ في نقل القرآن، ولجاز أن لا يكون محفوظاً. وبما أن عدم حفظه مستحيل بدليل الآية، فتطرق الخطأ إلى إجماعهم بنقله وجمعه وحفظه مستحيل. ومن هنا كان إجماعهم حجة قطعية.

على أن الأمر الهام الذي يجب أن يكون واضحاً أن إجماع الصحابة على أن هذا الحكم حكم شرعي إنما يكشف عن دليل، يعني أن هناك دليلاً شرعياً من فعل الرسول أو قوله أو سكوته، وقد نقلوا الحكم ولم ينقلوا الدليل فكان نقلهم للحكم كاشفاً عن أن هناك دليلاً على هذا الحكم، فليس معنى إجماعهم هو اتفاق آرائهم الشخصية على رأي واحد فإن آراءهم ليست وحياً وكل واحد منهم ليس معصوماً عن الخطأ فلا يكون رأيه دليلاً شرعياً وكذلك لا يكون اتفاقهم على رأي دليلاً شرعياً، لأن الدليل الشرعي لا بد أن يكون قد جاء به الوحي حتى يعتبر شرعياً وآراء الصحابة ليست

كذلك فلا تعتبر دليلاً شرعياً لا الآراء التي اختلفوا فيها ولا الآراء التي اتفقوا عليها. ولهذا ليس معنى إجماعهم هو اتفاقهم على رأي واحد بل معنى إجماعهم هو إجماعهم على أن هذا الحكم حكم شرعي أو أن حكم كذا هو كذا شرعاً وحينئذ لا يكون رأياً لهم وإنما يكون إجماعاً على أنه من الشرع، ومن هنا كان إجماع الصحابة إنما يكشف عن دليل.

وأما القياس فهو دليل شرعي، وهو في اللغة التقدير، وفي اصطلاح الأصوليين هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما. فيشبه حكم معلوم بمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم. فهو متجاوزة عن الأصل إلى الفرع، أي إلحاق الفرع بالأصل. ومعنى حمل معلوم على معلوم مشاركة أحد المعلومين للآخر في حكمه. ومعنى أن يكون هذا الحمل في إثبات الحكم أو نفيه هو أن حمل الفرع على الأصل يعني التشريك في الحكم. فيثبت حكم الأصل للفرع، فيكون الفرع قد شارك الأصل في الحكم. وهذا الحكم الذي للأصل قد يكون إثباتاً، مثل قول الرسول للختيمية: "أرأيت لو أن على أبيك دين فقضيته أكان يجزؤه ذلك؟" قالت: نعم، قال: فكذلك دين الله فقاس دين الله على دين الأدمي بأن قضاؤه يجزؤه، فالحكم هنا إثبات وهو أجزاء قضاء الدين.

وقد يكون حكم الأصل المحمول عليه نفياً، مثل ما روي عن عمر أنه سأل النبي ﷺ عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم؟ فقال عليه السلام: "أرأيت لو تميمضت أكان ذلك يفسد الصوم؟" فقال: لا "فقاس قبلة الصائم على المضمضة بأنها لا تفسد الصوم. فالحكم هنا نفي وهو عدم إفساد الصوم.

ومعنى أن يكون هذا الحمل بناء على أمر جامع بينهما هو وجود علة الأصل في الفرع، فبناء على هذه العلة يحصل الحمل، وهي الأمر الجامع بين المقيس والمقيس عليه أي بين الأصل والفرع. مثل قول الرسول لما سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا نعم، فقال: فلا إذن فإنه عليه السلام سأل عن العلة الموجودة في المال الربوي وهي الزيادة هل هي موجودة في بيع الرطب بالتمر، فحين علم بوجودها أثبت لهذا البيع حكم الربا فقال "فلا إذن" أي لا يجوز بيعه ما دام ينقص. أي سأل عن الأمر الجامع وهو العلة الشرعية للربا.

هذا هو تعريف القياس شرعاً، وقد أخذ هذا التعريف من أحاديث الرسول ﷺ، فمن ابن عباس أن امرأة قالت: يا رسول الله ان أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ فقال: أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمك. وعن عبد الله قال "جاء رجل من خثعم إلى رسول الله ﷺ فقال: ان أبي أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرحل، والحج مكتوب عليه أفأحج عنه؟ قال: أنت أكبر ولده؟ قال: نعم. قال: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان يجزئ ذلك عنه؟ قال: نعم، قال: فاحجج عنه" ففي هذين الحديثين حمل الرسول دين الله في الصوم وفي الحج على دين الآدمي، وكلاهما حمل معلوم على معلوم، أي مشاركة دين الله لدين الآدمي في إثبات أجزاء قضائه عنه، لأن كلا منهما دين. فالأمر الجامع بينهما أن كلا منهما دين فهو العلة، والحكم الذي أثبت لهما هو أجزاء القضاء. هذا هو واقع القياس شرعاً

المستنبط من النص الشرعي، فيكون هذا التعريف حكماً شرعياً يجب الأخذ به، ويكون حكم الله في حق من يستنبطه أو يقلده تقليد اتباع أو تقليد عامي كأبي حكم شرعي مستنبط من دليل شرعي. إذ التعاريف والقواعد المستنبطة من الأدلة الشرعية هي أحكام شرعية كسائر الأحكام الشرعية.

وهذا القياس قائم على العلة، أي على الأمر الجامع بين المعلوم المحمول والمعلوم المحمول عليه، أي بين الأصل والفرع. فإذا وجدت هذه العلة، أي وجد الأمر الجامع بين المقيس والمقيس عليه وجد القياس، وإلا لا يوجد قياس مطلقاً. وهذه العلة إن كانت قد وردت في نص شرعي أو قيس على ما ورد به نص شرعي كان ذلك هو القياس الذي يعتبر دليلاً شرعياً، لأن العلة التي قام عليها قد ورد بها الشرع. وإن لم تكن هذه العلة قد وردت في نص شرعي ولا قيس عما ورد به نص شرعي فإن هذا القياس لا يعتبر قياساً شرعياً، فلا يكون دليلاً شرعياً، لأن العلة التي قام عليها لم يرد بها النص الشرعي فلا يكون هذا القياس من الشرع وبالتالي لا يعتبر دليلاً شرعياً.

والدليل على أن هذا القياس دليل شرعي هو أن النص الشرعي الذي وردت به العلة، أو قيس على ما ورد به، أما أن يكون من الكتاب أو من السنة أو من إجماع الصحابة، وهذه الثلاثة قد ثبت كونها أدلة شرعية بالدليل القطعي، فيكون دليل العلة الشرعية دليلاً قطعياً، وذلك هو دليل القياس. لأن العلة الشرعية التي وجدت في الحكم الذي ورد به النص وهو الأصل هي التي جعلت الحكم في الفرع حكماً شرعياً، وهي التي جعلت

القياس موجوداً ولولاها لما وجد القياس أصلاً فيكون دليلها هو دليل القياس.

وهذا القياس الشرعي قد أرشد إليه الرسول ﷺ واعتبره دليلاً شرعياً، وسار على ذلك الصحابة واتخذوه دليلاً شرعياً عند استنباطهم الأحكام الشرعية. فقد روي عنه عليه السلام أنه قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري وقد انفذهما إلى اليمن "بم تقضيان؟" فقالا: إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به" فصرحا بالعمل بالقياس والنبي ﷺ أقرهما عليه، فكان حجة على أن القياس دليل شرعي. وعن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: أن امي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: نعم حجي عنها. أرايت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالقضاء فالرسول ﷺ هنا في مقام تعليم هذه المرأة قد ألحق دين الله بدين آدمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس. وروي عن عمر أنه سأل النبي ﷺ عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم؟ فقال ﷺ أرايت لو تمضضت أكان ذلك يفسد الصوم؟ فقال: لا فالرسول ﷺ نفى عن قبلة الصائم حكم إفساد الصوم قياساً على المضمضة من حيث كونها لا تفسد الصوم لأن كلاً منهما لم تدخل الجوف.

فهو تفهيم للحكم بالقياس. فهذه النصوص الثلاثة لم يجر فيها تحليل الحكم فحسب كما هو وارد في نصوص كثيرة مما يدل على القياس بل جرى

فيها إقرار القياس وتعليم القياس وتفهم الحكم بالقياس فهو حجة على أن القياس دليل شرعي.

هذا بالنسبة للرسول أما بالنسبة للصحابة فقد روي عنهم اتخاذ القياس دليلاً شرعياً في عدة مسائل، من ذلك أن أبا بكر رضي الله عنه ورث أم الأم دون أم الأب، فقال بعض الأنصار لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت" فرجع إلى التشريك بينهما في السدس. فقد قاسوا ميراث الحي من الميت على ميراث الميت من الحي لو كان الميت حياً والحي ميتاً بجماع أن القرابة بينهما في الحالين واحدة. ولما سمع أبو بكر هذا القياس خضع له وعمل به ورجع عن رأيه. ومن ذلك ما روي عن عمر انه كتب إلى أبي موسى الأشعري "أعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور برأيك" وكان عمر أمير المؤمنين وكان أبو موسى قاضيه في هذه الحادثة. ومن ذلك أنه قيل لعمر أن سمرة قد أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور، وخللها وباعها، قال: "قاتل الله سمرة؟ أما علم ان رسول الله ﷺ قال: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا ثمنها" قاس الخمر على الشحم، وأن تحريمها تحريم لثمنها. ومن ذلك أن عمر كان يشك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة، فقال له علي: "يا أمير المؤمنين، أرايت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة، أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذلك" وهو قياس للقتل على السرقة. وهذا كله يدل على أن القياس دليل شرعي بالسنة وإجماع الصحابة، فما ثبت عن الرسول هو السنة وما ثبت عن الصحابة يعتبر إجماعاً

سكوتياً لأنهم فعلوه على مرأى ومسمع من الصحابة ولم ينكر عليهم أحد فكان إجماعاً. غير أن السنة وإجماع الصحابة قد رويت عن طريق خبر الأحاد فهي دليل ظني ولذلك كان الدليل القطعي على أن القياس دليل شرعي هو ما قدمناه من أن علته قد وردت في النص الشرعي من الكتاب أو السنة أو إجماع الصحابة، وهذه الثلاثة قد ثبت كونها أدلة شرعية بالدليل القطعي فتكون هي دليل القياس إذ هي دليل العلة الشرعية.

فهذه الأدلة الأربعة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والقياس ثبت أنه قد جاء بها الوحي من عند الله بالدليل القطعي، وما عداها لم يثبت بالدليل القطعي أنه جاء به الوحي من عند الله، بل لم يثبت إنها أدلة شرعية ثبوتاً منطبقاً على الدليل الذي جاؤوا به. أما كونها لم تثبت بالدليل القطعي فواضح فإن من يستدلون بها لا يزعمون أن الدليل على كونها أدلة شرعية دليل قطعي. وأما كونه لم يثبت أنها أدلة شرعية فذلك ظاهر في عدم انطباق الأدلة التي أورودوها- باعتبارها أدلة شرعية- على الموضوع الذي أرادوا إقامة الدليل عليه. أي ظاهر في خطأ الاستدلال بما جاؤوا به من أدلة على أن ما زعموه من مثل إجماع المسلمين والمصالح المرسلة والاستحسان ونحوها هو من الأدلة الشرعية.

فمن قال إن إجماع المسلمين دليل شرعي استدل بقوله ﷺ لا تجمع أمتي على ضلالة، وهذا ليس فيه دليل، لأن الضلالة هنا الارتداد عن الدين وليس الخطأ، وهو صحيح فإن الأمة الإسلامية لا تجتمع على الارتداد عن

الإسلام، ولكنها قد تجتمع على خطأ، وأبسط دليل على هذا هو أن الأمة الإسلامية قد أجمعت على ترك العمل لإقامة خليفة مدة تزيد عن ربع قرن، وهو إجماع على خطأ.

وأما من قال أن جلب المصالح ودرء المفاسد علة شرعية للأحكام الشرعية وأجرى القياس بحسبها، فقد استدل بقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ فجعل كونه رحمة علة للشرعية الإسلامية، ولا يكون رحمة إلا بجلب المصالح ودرء المفاسد، فكانتا العلة الشرعية للأحكام.

وهذا الاستدلال خطأ من وجهين: الأول أن الموضوع هو إرساله أي كونه رسولاً وليس الأحكام الشرعية، ولو سلم أن المراد من إرساله رسالته وهي شريعته فإن الموضوع يكون الشريعة كلها من عقائد وأحكام بمجموعها وليس الأحكام الشرعية وحدها. الأمر الثاني أن كون إرساله عليه السلام رحمة للعالمين إنما هو بيان للحكمة من إرساله، أي النتيجة التي تترتب على إرساله. وذلك مثل قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، أي لتكون نتيجة خلقهم العبادة، فهي حكمة خلقهم وليست علة خلقهم. ومثل قوله تعالى ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ فهو الحكمة من الحج، أي النتيجة التي قد تحصل من الحج، وقوله ﴿إِنَّكَ الصَّكَّاءُ تَنَاهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ فهي الحكمة من الصلاة، أي النتيجة التي قد تحصل من الصلاة. وهكذا. فالآية هنا ليست في مقام التعليل. لأن العلة هي الشيء الذي من

أجله وجد الحكم أي شرع، وحتى تفهم العلية في النص لا بد أن تكون وصفاً، وأن يكون هذا الوصف مفهماً العلية، بمعنى سببية التشريع، أي أن التشريع كان من أجلها، وحينئذ تكون لازمة لا تتخلف، لأن السبب ينتج المسبب حتماً، ولذلك إذا وجدت العلة وجد المعلول. وفي قوله "رحمة للعالمين" وبقية الآيات السابقة وإن كانت وصفاً، وفيها الحروف التي تفيد التعليل، ولكن سياق الكلام لا يفيد العلية، لأنه قد يتخلف، ولأن التشريع لم يكن من أجلها. فالشريعة الإسلامية قد تكون رحمة لمن آمن وعمل بها كالمسلمين الأولين، ونقمة لمن كفر بها كالكفار. فإرسال الرسول قد كان نقمة على الكفار وهم من العالمين. وأيضاً فإن الرسالة الإسلامية موجودة اليوم. إذ الإرسال قد حصل بالفعل، ومع ذلك فإن المسلمين أنفسهم الذين آمنوا بالرسالة هم اليوم في شقاء. فلم يكن مجرد الإرسال أي مجرد وجود الشريعة رحمة، ولذلك ليست علة للإرسال. وعليه لا يكون جلب المصالح ودرء المفاسد علة شرعية، فلا تتخذ أصلاً للقياس.

وأما الذين قالوا أن العقل من الأدلة الشرعية فإن الكلام هو عن الحكم الشرعي أي ما غلب على الظن أنه حكم الله، وهو لا يكون إلا مما جاء به الوحي، والعقل لم يأت به الوحي، ولذلك لا يوجد دليل لا ظني ولا قطعي على أن العقل من الأدلة الشرعية على الأحكام الشرعية. فلا يعتبر من الأدلة الشرعية مطلقاً.

وأما الذين قالوا أن مذهب الصحابي من الأدلة الشرعية فقد استدلوا

على ذلك بأن دليلي إجماع الصحابة هما دليلا الصحابي الواحد فمدحه لهم مدح للواحد منهم، كما أنه إذا كان لا يتطرق الخلل إلى نقلهم جميعاً فهو لا يتطرق إلى نقل الواحد منهم. ثم ان قول الرسول ﷺ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم يؤيد كون مذهب الصحابي دليلاً. وهذا الاستدلال خطأ، لأن مدح الرسول للصحابة ليس وحده دليلاً على أن إجماع الصحابة دليل شرعي ولا نقل الصحابة للقرآن وحده دليل على أن إجماعهم دليل شرعي، بل الدليل الشرعي هو الثناء عليهم وكونهم أجمعوا على أن هذا الحكم حكم شرعي، فالدليل هو أمران: الثناء والإجماع، وهذا لا يوجد في الصحابي الواحد. فإن الثناء ونقل القرآن لا يصلح دليلاً على أن كلام من نقل القرآن ممن أثنى الله عليه من الأدلة الشرعية، لأن الله كما أثنى على الصحابة أثنى على من تبعهم، ولأن نقل القرآن ولو من اثني الله عليه لا يجعل كلام من نقله دليلاً شرعياً. وبذلك يسقط الاستدلال. ويدل على سقوط هذا الاستدلال أن ما ينقله الصحابي الواحد وما يرويه من أحاديث لا يعتبر قطعي الثبوت بل هو ظني ولذلك لا تعتبر آية الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة من القرآن مع أنه نقلها صحابي إذ لم يحصل عليها إجماع الصحابة، وكذلك الأحاديث التي رواها الصحابة من خبر الأحاد لا تعتبر قطعية بل هي ظنية، وهذا بخلاف إجماع الصحابة فإن ما يجمعون عليه أنه من القرآن يعتبر قرآناً ويعتبر قطعياً وما يجمعون عليه من الأحاديث ويروي عنهم بالتواتر يعتبر دليلاً قطعياً، ولذلك كان الفارق كبيراً بين ما يجمع عليه الصحابة فإنه لا خلاف بأنه قطعي يكفر منكروه وبين ما يرويه الصحابي الواحد بأنه ظني لا يكفر منكروه، ولذلك كان إجماع الصحابة دليلاً شرعياً

وأما مذهب الصحابي الواحد فلا يعتبر من الأدلة الشرعية. وفوق هذا فإن الصحابي الواحد الخطأ ممكن عليه وهو ليس بمعصوم عن الخطأ بخلاف إجماع الصحابة فإن هذا الإجماع يستحيل عليه الخطأ، على أن الصحابة اختلفوا في مسائل وذهب كل واحد خلاف مذهب الآخر فلو جعل مذهب الصحابي حجة لكانت حجج الله مختلفة متناقضة وبذلك لا يعتبر مذهب الصحابي دليلاً شرعياً.

وأما الذين يقولون "شرع من قبلنا شرع لنا" فإنهم يستدلون بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ﴾ قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ فهذه الآيات تدل على أننا مخاطبون بشرائع الأنبياء السابقين، وأيضاً فإن الأصل في الرسول أنه جاء ليبلغ عن الله ما يجب التقيد به، وعلى ذلك فكل حرف في القرآن وكل عمل صدر عنه أو قول نطق به أو تقرير حصل منه يجب التقيد به إلا ما ورد أنه خاص به أو بغيره، فكل ما ورد بالقرآن أو بالحديث فنحن مطالبون به إلا ما جاء نص بأنه خاص بأصحاب الشرائع السابقة أو جاء نص بنسخه وما لم يرد من ذلك شيء فنحن مطالبون به. فإن الله لم يذكرها عبثاً في القرآن فلا بد أن نكون مخاطبين بها. وهذا الاستدلال خطأ، أما بالنسبة للآيات، فإن المراد بالآية الأولى أنه أوحى إليه كما أوحى إلى غيره من النبيين، والمراد بالآية الأولى أنه أوحى إليه كما أوحى إلى غيره من النبيين، والمراد بالآية الثانية أنه شرع أصل التوحيد وهو ما

وصى به نوحاً، والمراد من الآية الثالثة اتباع أصل التوحيد لأن الملة معناها أصل التوحيد. وكذلك جميع الآيات التي من هذا القبيل مثل قوله تعالى: "فبهدهم اقتده" وغيرها.

وأما قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ ﴾ فإن الله عنى بهذا أنبياء بني إسرائيل لا محمداً عليه السلام، والمسلمون ليس لهم إلا نبي واحد. وأما ما روي عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ انه قال: "الأنبياء اخوة من علات وأمهاتهم شتى ودينهم واحد" فإن معنى دينهم واحد يعني التوحيد الذي لم يختلفوا عليه أصلاً، ولا يعني ان ما بعثوا به من دين هو واحد عند الجميع بدليل قوله تعالى: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً". ومن هذا تبين أن هذه الأدلة لا تصلح للاستدلال، والاستدلال بها على أن شرع من قبلنا شرع لنا خطأ. على أن هناك أدلة تنهى عن اتباع شرع من قبلنا نهياً مطلقاً سواء جاء بالقرآن والحديث أم لا. قال الله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ فإنه نص على ان كل دين غير دين الإسلام لا يقبل اعتناقه من أحد مطلقاً فكيف يطلب من المسلمين أن يتبعوه. وقال تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ وهيمنة القرآن على الكتب السابقة لا تعني التصديق بها فقال في نفس الآية "مصدقاً" وإنما تعني ناسخاً لها، وأيضاً فقد

انعقد الإجماع على أن الشريعة الإسلامية ناسخة لجميع الشرائع السابقة،
 وفوق هذا فإن الله تعالى يقول: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ
 قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ أَبَايَكَ إِذْ أَمَرَ
 وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًُا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا
 مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُنتُحُونَ عَنْهَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾﴾ فالله أخبرنا أنه
 لا يسألنا عما كان أولئك الأنبياء يعملون، وإذا كنا لا نسأل عن أعمالهم فلا
 نسأل عن شريعتهم لأن تبليغها والعمل بها من أعمالهم، وما لا نسأل عنه
 فإننا غير مطالبين به وغير لازم لنا.

وأيضاً فقد روي عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: "أعطيت خمساً لم
 يعطهن أحد قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحر
 وأسود وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "فضلت على الأنبياء بست"
 فذكرهن وفيها "وأرسلت إلى الخلق كافة" فالرسول قد أخبر أن كل نبي قبل
 نبينا ﷺ إنما بعث إلى قومه خاصة، فيكون غير قومه لم يبعث إليهم ولم
 يلزموا بشريعة نبي غير نبيهم، فثبت بهذا أنه لم يبعث إلينا أحد من الأنبياء فلا
 تكون شريعتهم شريعة لنا، ويؤيد هذا ما ورد صريحاً في آيات من القرآن

﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ﴿١٢٥﴾ وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ﴿١٢٦﴾ وَإِلَى مَدْيَنَ
 أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ﴿١٢٧﴾﴾.

ومن هذا كله يتبين أن شرائع من قبلنا ليست شريعة لنا لثلاثة أسباب

أحدها أن الأدلة التي يستدلون بها إنما تدل على أصل التوحيد ولا تدل على أن جميع شرائع الأنبياء واحدة، والثاني أن النصوص وردت بالنهي عن كل شريعة غير شريعة الإسلام، والثالث أن كل نبي أرسل لقومه خاصة ونحن لسنا من قومه فليس مرسلاً لنا فلسنا مخاطبين بشريعته ولا نلزم بها. وبذلك لا تعتبر شريعة من قبلنا من الأدلة الشرعية. هذا من حيث استدلالهم بالآيات، أما من حيث استدلالهم بأن الرسول جاء ليبليغ عن الله ما يجب التقيد به فإن هذا صحيح فيما بلغنا إياه عن الله مما يجب التقيد به وهو الشريعة التي جاء بها، ولكنه ليس صحيحاً فيما لم يأمرنا بالتقيد به.

فإن الرسول قد بلغنا عن الله أحوال من قبلنا من الأمم السابقة، ولكنه بلغنا إياها للعبارة والعظة وليس للتقيد بشريعتهم. فقد قص علينا قصص الأنبياء وأخبارهم وأخبار الأمم، وبين لنا أحوالهم وما كانوا يتبعونه من أحكام، وذلك كله إنما كان للعبارة والعظة ليس غير، ولم يكن للتقيد بشريعتهم. أما من حيث القصص والأخبار فظاهر أنها جاءت للعظة والعبارة فلا تحتاج إلى برهان، وأما من حيث أحوال الأمم وما كانوا يتبعونه من أحكام فإنها وردت على سبيل الحكاية عنهم ولم ترد على وجه التقيد بها، فهي كالقصص جاءت لبيان أحوال الأنبياء السابقين والأمم السابقة.

وفوق هذا فإن هذه الأحكام كثيراً ما تخالف الشريعة الإسلامية في تفاصيلها فلو كنا مخاطبين بها لكنا مخاطبين بشريعتين مختلفتين وهذا غير جائز. فمثلاً من شرائع سليمان قول الله تعالى: ﴿وَتَقَعَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ

لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَ مِنَ الْفَاسِيَةِ ﴿٢٠﴾ لِأَعَذِبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ

لَا أَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِنِي رَسُولٌ مِّنِّي ﴿٢١﴾ ولا خلاف عند المسلمين في سقوط عقاب الطير وإن أفسدت بل في سقوط عقاب جميع الحيوانات، وقد جاء النص على ذلك قال ﷺ: "العجماء جرحها جبار" قال في القاموس المحيط الجبار كسحاب فناء الجبان وبالضم الهدر والباطل فجنابة البهائم غير مضمونة وكذلك الطير. ومن شرائع موسى قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْفَرَسِ حَرِّمْنَا عَلَيْهِمُ شُحُومَهُمَا

إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ وفي شريعة الإسلام قد أحل للمسلمين كل ذلك بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُكُمْ حُلٌّ لَّكُمْ﴾ وهذه الشحوم من طعامنا فهي حل لهم. ومن شريعة أهل زمان زكريا قول أم مريم "إني نذرت لك ما في بطني محرراً وهذا غير جائز في الإسلام أصلاً. ومن شريعة يعقوب ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّنَبِيِّ إِسْرَءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ وفي الإسلام لا يحل أن يحرم على نفسه ما لم يحرمه الله عز وجل قال تعالى: ﴿لِمَنْ حَرَّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ ومن شريعة الكتابيين في زمان أصحاب أهل الكهف ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ وهذا حرام في الإسلام قال ﷺ: أن أولئك كانوا إذا مات فيهم رجل صالح بنوا على قبره مسجداً أولئك شرار الخلق. ومن شريعة موسى ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا

أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ
وَاللِّسَنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۖ وَنَحْنُ لَا نَأْخُذُ بِهَذَا لَأَنَّا لَمْ نُؤْمَرْ بِهِ وَإِنَّمَا
أَمْرٌ بِهِ غَيْرُنَا. وَإِنَّمَا أَوْجِبَ عَلَيْنَا الْإِسْلَامَ الْقَوْدَ فِي كُلِّ هَذَا وَفِيمَا دُونَهُ بِقَوْلِهِ
تَعَالَى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلِإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ
سَيِّئَةٌ مُّثْلُهَا﴾ وَأَيْضاً فَإِنْ قَوْلُهُ ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ هُوَ خِلَافُ الْقِصَاصِ
فِي الْإِسْلَامِ. فَالْقِصَاصُ فِي الْإِسْلَامِ هُوَ الْأَرْشُ، وَلَيْسَ فِي التَّوْرَةِ قَبُولُ أَرْشٍ
وَإِنَّمَا الْأَرْشُ فِي حُكْمِ الْإِسْلَامِ.

وَالْأَرْشُ هُوَ الدِّيةُ، فَدِيةُ مَا دُونَ النَّفْسِ يُقَالُ لَهَا الْأَرْشُ. وَهَكَذَا
أَحْكَامُ كَثِيرَةٌ فِي الْقِصَصِ الَّتِي رَوَيْتَ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ السَّابِقِينَ وَعَنِ الْأُمَمِ السَّابِقَةِ
وَفِي بَيَانِ أَحْوَالِهِمْ وَمَا كَانُوا يَتَّبِعُونَهُ مِنْ أَحْكَامٍ تَخَالِفُ أَحْكَامَ الْإِسْلَامِ. فَكَيْفَ
نَكُونُ مُخَاطَبِينَ بِهَا؟! وَلَا يُقَالُ أَنَّ هَذِهِ الْأَحْكَامَ قَدْ نَسَخَتْ بِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ
الْإِسْلَامِيَّةِ. لِأَنَّهَا وَرَدَتْ مُطْلَقَةً وَالْأَحْكَامُ الَّتِي جَاءَتْ لَنَا لَمْ تَأْتِ نَاسِخَةً
لِأَحْكَامٍ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنَّمَا جَاءَتْ شَرِيعَةً لَنَا وَلَمْ تَكُنْ لَهَا أَيْةٌ عِلَاقَةٌ بِتِلْكَ الْأَحْكَامِ
فَالنَّاسِخُ غَيْرُ وَارِدٍ وَالْإِدْعَاءُ بِهِ زَعْمٌ لَا سَنَدَ لَهُ، عَلَى أَنَّ النَّاسِخَ هُوَ الْبَاطِلُ
الْحُكْمُ الْمُسْتَفَادُ مِنْ نَصٍّ سَابِقٍ بِنَصٍّ لَا حَقَّ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ
عَنِ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فُزَّروها فَبُاطِلُ الْحُكْمِ السَّابِقِ بِنَصٍّ لَاحِقٍ وَرَفْعُهُ هُوَ
النَّاسِخُ فَالنَّاسِخُ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْمُنْسُوخُ قَدْ سَبَقَ نَزُولُهُ لِلْحُكْمِ النَّاسِخِ
وَأَنْ يَكُونَ فِي النَّصِّ النَّاسِخِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ نَاسِخٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ وَمَا عَدَا ذَلِكَ

لا يعتبر نسخاً، فليس مجرد الاختلاف بين الحكمين أو التناقض بينهما يجعل أحدهما ناسخاً للآخر بل لا بد من قرينة في النص الناسخ تدل على انه ناسخ لحكم معين. فلا تكون هذه الأحكام الواردة عن الشرائع السابقة منسوخة بأحكام الإسلام التي تخالفها أو تناقضها، إذ لا يوجد ما يدل على ذلك، فضلاً عن وجود أية علاقة بين أحكام الإسلام في التشريع وبينها، فهي منسوخة بنسخ شريعة الإسلام للشرائع السابقة وليست منسوخة بأحكام خاصة بها جاءت ناسخة لها. وبهذا يتبين أن الاستدلال بكوننا مخاطبين بما جاء به الرسول ومقيدون به استدلال باطل لأننا مخاطبون بما جاءنا به من شريعة الإسلام ومقيدون به ولسنا مخاطبين بما قصه علينا من قصص الأنبياء السابقين وأخبارهم ولا بما بينه لنا من أحوال الأمم السابقة وما كانوا يتبعونه من أحكام. وبذلك يظهر بوضوح أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا. ويظهر بطلان اعتباره من الأدلة الشرعية. غير أنه إذا ورد في الأحكام التي هي من شريعة من قبلنا نص معها يدل على أننا مخاطبون بها فحينئذٍ يصبح هذا الحكم الوارد في الكتاب أو السنة والوارد فيه نص يدل على أننا مخاطبون به من شريعتنا ويكون خطاب الشارع لنا فيه دالاً على أنه لنا فيجب العمل به حينئذٍ. ولكن ليس لأنه شريعة من قبلنا بل للخطاب الوارد في نفس الحكم من أنه لنا، أي لأن الله خاطبنا به وبلغه الرسول لنا على أنه من الشريعة التي جاء بها أي من أحكام الإسلام.

وقد ظهر من تتبع الأحكام التي جاءت في الكتاب والسنة من الشرائع

السابقة أن النص جاء دالاً على أننا مخاطبون بها أي أنها من شريعتنا قد جاء في ثلاثة أحوال:

أحدها: إذا كانت الآية التي جاء فيها الحكم قد صدرت بتوجيه الخطاب

لنا مثل آية الكنز قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا

يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ فالله تعالى قد خاطبنا بهذه الآية فما جاء بها هو شريعة لنا ولذلك كان الكنز حراماً في شريعتنا ولو جاءت الآية التي تحرمه جزءاً من آية بيان حال الأحبار والرهبان.

ثانيها: إذا كانت الآية التي جاء فيها الحكم قد أتت بلفظ يدل على

العموم مثل آيات الحكم بغير ما أنزل الله قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ فإن لفظ "من" يدل على العموم وهذا يعني أنه يشملنا فنحن مخاطبون به. ومثلها ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ وكذلك ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

ثالثها: أن تعقب الآيات بما يلفت نظرنا إلى الأحكام التي فيها.

وذلك مثل آيات القصص التي ذكرت عن قارون قال الله تعالى: ﴿إِنَّ قَرُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ الْكُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ﴾ الآيات إلى قوله: ﴿وَيَكَانَ ذَلِكَ الْيَوْمَ لَكُنُوفًا يَنْصِبُونَ عَلَى عُنُوقِهِمْ﴾ الآية مباشرة بقوله: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٨٢) من جاء بالحسنة فله خير منها ﴿وسارت الآيات مخاطبة الرسول والمؤمنين فهذا لفت نظر للأحكام التي جاءت إذ قالت: ﴿لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ﴾ وكانت الأحكام عن قارون الذي أراد علواً في الأرض. مما يدل على أننا مخاطبون بهذه الأحكام.

ففي هذه الأحوال الثلاثة تعتبر الأحكام التي جاءت أحكاماً من الشريعة الإسلامية لأن هناك ما يدل على أننا مخاطبون بها ونأخذها بوصفها أحكاماً من الشريعة الإسلامية وليس بوصفها شريعة لمن قبلنا. فإن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

وأما الذين قالوا أن الاستحسان من الأدلة الشرعية فإنهم لم يستطيعوا الاتيان له بدليل من الشرع حتى ولا دليل ظني. وقد فسر الاستحسان عند من يقول به دليلاً شرعياً بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه. وفسر أيضاً بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه اقوى منه يكون كالطارئ على الأول. وفسر كذلك بأنه العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر

لوجه أقوى يقتضي هذا العدول. وفسر أيضاً بأنه قطع المسألة عن نظائرها. وقسموا الاستحسان إلى قسمين: أحدهما الاستحسان القياسي، والثاني استحسان الضرورة. أم الاستحسان القياسي فهو أن يعدل بالمسألة عن حكم القياس الظاهر المتبادر فيها إلى حكم مغاير بقياس آخر هو أدق وأخفى لكنه أقوى حجة وأسد نظراً واصح استنتاجاً. مثال ذلك لو اشترى شخص سيارة من اثنين في صفقة واحدة ديناً لهما، فقبض أحد الدائنين قسماً من هذا الدين فإنه لا يحق له الاختصاص به بل لشريكه في الدين أن يطالبه بحصته من المقبوض، لأنه قبضه من ثمن مبيع مشترك بيع صفقة واحدة، يعني أن قبض أي من الشريكين من ثمن المبيع المشترك بينهما هو قبض للشريكين أي قبض للشركة وليس لأحدهما أن يختص به. فإذا هلك هذا المقبوض في يد القابض قبل أن يأخذ الشريك الثاني حصته منه فإن مقتضى القياس أن يهلك من حساب الاثنين أي من حساب الشركة، ولكن في الاستحسان يعتبر هالكاً من حصّة القابض فقط، ولا يحسب الهالك على الشريك الثاني استحساناً، لأنه في الأصل لم يكن ملزماً بمشاركة القابض، بل له أن يترك المقبوض للقابض ويلاحق المدين بحصته. وهكذا باقي الأمثلة. هذا هو الاستحسان القياسي.

وأما استحسان الضرورة فهو ما خولف فيه حكم القياس نظراً إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية سداً للحاجة أو دفعاً للخرج. وذلك عندما يكون الحكم القياسي مؤدياً لخرج أو مشكلة في بعض المسائل، فيعدل حيثئذٍ عنه استحساناً إلى حكم آخر يزول به الخرج وتندفع به المشكلة. مثال

ذلك الأجير، فإنه تعتبر يده على ما استؤجر له يد أمانة، فلا يضمن إذا تلف عنده من غير تعد منه. فلو استؤجر شخص ليخيط لآخر ثياباً في منزله مدة شهر فهو أجير خاص فإذا تلفت الثياب في يده من غير تعد منه لم يضمن لأن يده يد أمانة. ولو استؤجر شخص ليخيط في دكانه ثوباً لآخر وكان يخيط الثياب لجميع الناس فهو أجير عام فإذا تلف الثوب في يده من غير تعد منه لا يضمن لأن يده كذلك يد أمانة. ولكن في الاستحسان لا يضمن الأجير الخاص ويضمن الأجير العام، كي لا يقبل أعمالاً أكثر من طاقته فيتلف أموال الناس.

هذه خلاصة الاستحسان وهذه أدلتهم له، وظاهر فيها أنها ليست أدلة وإنما هي مجرد تعليقات عقلية، فلا هي من الكتاب ولا من السنة، فهي لم ترق إلى أن تكون أدلة ظنية فضلاً عن كونها أدلة قطعية. على أن الاستحسان من الأدلة الشرعية. هذا من جهة، ومن جهة ما أتوا به من التعليقات العقلية فهي أيضاً باطلة. أما بالنسبة لتفسيرات الاستحسان فإنها كلها باطلة. أما التفسير الأول فلأن الدليل الذي انقذ في ذهن المجتهد ولا يدري ما هو لا يجوز أن يعتبر دليلاً ما دام لا يعرف ما هو، فإن عدم القدرة على إظهاره دليل على عدم بلورته لديه وعلى عدم درايته به فلا يصح أن يكون من الأدلة الشرعية. وأما التفسيرات الباقية فإن معناها واحد وهو العدول بالمسألة عن نظائرها إلى وجه أقوى أي العدول عن القياس لدليل أقوى، وهذه التفسيرات إن كان يراد من الدليل الأقوى نص من كتاب أو سنة فهذا ليس استحساناً وإنما هو ترجيح للنص فهو استدلال بالنص فيكون

استدلالاً بالكتاب أو السنة ولا يكون استدلالاً بالاستحسان. وإن كان الدليل الأقوى هو العقل بما يراه من مصلحة وهو ما قصدوه فهو باطل. لأن القياس مبني على علة شرعية ثابتة بالنص، وهو خطاب الشارع لنا. والعقل والمصلحة ليسا نصاً ولا علة أخرى أقوى منه، بل لا علاقة للعقل ولا للمصلحة بالنص الشرعي أي بما جاء به الوحي، ولذلك كان هذا العدول باطلاً. هذا من ناحية التفسيرات، أما من ناحية أقسام الاستحسان فإن الاستحسان القياسي يظهر بطلانه من بطلان التفسيرات الثانية وهي العدول بالمسألة عن نظائرها، وأيضاً فإن اعتبارهم له أنه قياس خفي باطل، لأنه لا علاقة له بالقياس، وإنما هو تعليل مصلحي. فمثال ثمن المبيع المشترك بيع صفقة واحدة لا يصح أن يختلف فيه الحكم في هلاك المال الذي قبضه أحد الشريكين بأنه هلاك من مال الشركة عن قبض أحد الشريكين للمال بأنه قبض للشركة. لأن المال سواء أكان السيارة المبيعة أم ثمنها، مال الشركة وليس مال أحد الشريكين فهلاكه هلاك مال الشركة كما أن قبضه قبض لمال الشركة. فهذا العدول المصلحي لا محل له وهو مخالف للشرع.

وأما استحسان الضرورة فبطلانه ظاهر بأنه يحكم فيه العقل وما يراه من مصلحة وليس النص الشرعي، ويرجع على العلة المأخوذة من النص الشرعي، أي يرجع على معقول النص الشرعي. وهذا كله باطل ولا كلام. ثم إن جعل الأجير المشترك يضمن والأجير الخاص لا يضمن ترجيح بلا مرجح ومخالفة للنص الشرعي. فالرسول ﷺ يقول: "لا ضمان على مؤتمن" فلا ضمان على من كان أميناً على عين من الأعيان مطلقاً لأن تعبير الحديث بلا

النافية للجنس "لا ضمان" يدل على العموم فيشمل كل مؤتمن سواء أكان أجيئاً خاصاً أم أجيئاً عاماً.

وبهذا يظهر الاستحسان ليس من الأدلة الشرعية. ولا يصح أن يعتبر من الأدلة الشرعية، لأنه لم يأت دليل يدل على أنه من الأدلة لا من الكتاب ولا من السنة ولا من إجماع الصحابة، لا دليل ظني ولا دليل قطعي. فضلاً عن سقوط ما استدلوأ به له من الاستدلال العقلي، وفضلاً عن مخالفة بعض أمثله لنصوص الشرع.

وأما الذين يقولون بأن المصالح المرسله من الأدلة الشرعية فإنهم كذلك لم يستطيعوا أن يأتوا لها بدليل شرعي. ولكنهم لما عللوا الشريعة كلها بأنها جلب المصالح ودرء المفاسد عللوا كذلك حكم من الأحكام الشرعية بأنه لجلب المصلحة ودرء المفسدة. إلا أن بعضهم اشترط أن يكون قد ورد في الشرع نص على اعتبارهم بعينها مصلحة أو نص على اعتبارها بنوعها مصلحة، ولكن بعضهم لم يشترط ذلك بل اعتبر المصلحة دليلاً شرعياً ولو لم يرد نص من الشرع باعتباره بعينها أو بنوعها، لأنها تدخل في عموم المصالح التي تجلب بها المنافع وتجنب المضار. وقد عرفوا المصالح المرسله بأنها كل مصلحة لم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها. فإن معنى مرسله هو أنها مرسله من الدليل. وقالوا إذا كانت المصلحة قد جاء بها نص خاص بعينها كتعليم القراءة والكتابة أو كانت مما جاء نص عام في نوعها يشهد لها بالاعتبار كالأمر بكل أنواع المعروف والنهي عن جميع فنون المنكر

فإنه في هاتين الحالتين لا تعتبر من المصالح المرسله، بل المصالح المرسله هي المرسل من الدليل، أي هي التي لا يوجد دليل عليها بل مأخوذة من عموم كون الشريعة جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد. إلا أنه يفرق بين المصالح الشرعية وغير الشرعية، فالمصالح الشرعية هي التي تتفق مع مقاصد الشريعة، والمصالح غير الشرعية هي التي تتنافى مع مقاصد الشريعة، فالمصالح المرسله المعتبرة دليلاً شرعياً هي التي تتفق مع مقاصد الشريعة، وأما إذا كانت تتنافى مع مقاصد الشريعة فلا تعتبر من المصالح المرسله وبالتالي لا تكون دليلاً شرعياً. فالمصالح المرسله هي التي دلت على اعتبارها نصوص الشريعة بوجه كلي فتبنى على أساسها الأحكام الشرعية الجزئية عند فقدان النص الشرعي في الحادثة أو فيما يشابهها فتكون المصلحة هي الدليل الشرعي.

هذه خلاصة المصالح المرسله وهي باطلة من وجهين:

أحدهما: أن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة متعلقة بفعل معين للعبد، فهي الدليل الشرعي على حكم الشرع في هذا الفعل، وهي ليست متعلقة بالمصلحة ولا جاءت دليلاً على المصلحة. فالله تعالى

حين يقول: "فرهان مقبوضة: وحين يقول: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ

مُسَمًّى فَاصْكُتُوا﴾ وحين يقول ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ إنما

يبين حكم الرهن وحكم كتابة الدين وحكم الشهادة عند البيع، ولم يبين أن هذه مصلحة أو ليست بمصلحة، لا صراحة ولا دلالة، ولا يؤدي النص على أن هذا الحكم مصلحة أو ليس بمصلحة لا من

قريب ولا من بعيد ولا بوجه من الوجوه فمن أين يقال أن هذه مصالح دل عليها الشرع حتى تعتبر هذه مصلحة؟ وبالتالي تعتبر دليلاً شرعياً؟! وأيضاً فإن العلل الشرعية جاءت كالنصوص الشرعية متعلقة بفعل العبد ودليلاً على علامة حكم الشرع في هذا الفعل، ولم تأت لتبين المصلحة ولا لتبين علامة المصلحة. فالله تعالى حين يقول:

﴿كَأَن لَّيَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ وحين يقول: ﴿لِيَكُنْ لَا يَكُونَ

عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَنْزَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ وحين يقول: ﴿وَالْمَوْلَافَةُ

قُلُوبِهِمْ﴾ إنما يبين علة توزيع المال على الفقراء دون الأغنياء بأنها

لمنع تداول المال بين الأغنياء، ويبين علة تزوج الرسول بزینب بأنها

لبيان إباحة تزوج امرأة الشخص المتبنى، ويبين علة إعطاء المؤلف

قلوبهم بأنها حاجة الدولة لتأليف قلوبهم. فلم يبين أن هذه مصلحة،

وإنما يبين شيئاً معيناً هو علة لحكم معين، دون أي اعتبار للمصلحة

وعدم المصلحة بل دون أي نظر إليها لا من قريب ولا من بعيد، فمن

أين يقال أن هذه العلل دل عليها الشرع حتى تعتبر هذه المصالح

دليلاً شرعياً؟. وإذا كان الشرع لم تدل نصوصه على أنها جاءت

لمصلحة في دالاتها على الحكم ولا في دالاتها على علة الحكم فلا

يجوز أن يقال أن النصوص دلت على مصالح بعينها أو على مصالح

بنوعها، لأن ذلك لم يأت شيء منه في النصوص الشرعية مطلقاً.

وبهذا يظهر بطلان أن النصوص الشرعية جاءت دليلاً على مصالح

بعينها أو على مصالح بنوعها، فلا تعتبر هذه المصالح دليلاً شرعياً. وإذا كان هذا فيما يقولون أنه مصالح ورد نص من الشرع باعتبارها بعينها أو بنوعها فمن باب أولى أن لا تعتبر المصالح التي لم يرد نص في الشرع يدل عليها من الأدلة الشرعية.

ثانيها: ان المصالح المرسله اشترطوا فيها حتى تكون مرسله أن لا يرد نص في الشرع يدل على اعتبارها لا بعينها ولا بنوعها، فيكون اشتراطهم هو أن لا يكون لها دليل معين من الشرع وإنما تفهم من مقاصد الشريعة، وهذا وحده كاف لإسقاطها من اعتبار الشرع، لأن عدم ورود دليل يدل عليها كاف لردّها. لأن الحكم المراد أخذه هو حكم الشرع لا حكم العقل فلا بد لاعتباره أنه من الشرع أن يرد دليل عليه مما جاء به الوحي أي من الكتاب أو السنة. فاشتراط أن لا يدل عليه نص من الشرع كاف لنفي الشرعية عنه.

وأما كون هذه المصالح المرسله تفهم من مقاصد الشريعة فإن مقاصد الشريعة ليست نصاً يفهم حتى يعتبر ما يفهم منها دليلاً، فلا قيمة لما يفهم منها في الاستدلال على الحكم الشرعي. ثم ان ما يسمى بمقاصد الشريعة ان أريد به ما دلت عليه النصوص مثل تحريم الزنا وتحريم السرقة وتحريم قتل النفس وتحريم الخمر وتحريم الارتداد عن الإسلام فإنه ليس مقصداً للشريعة وإنما هو حكم لأفعال العباد فيوقف فيه عند مدلول النص فلا محل لاعتبار هذا الحكم الذي فهم من النص دليلاً شرعياً بل هو حكم شرعي، ومن باب أولى أنه لا اعتبار لما يتخيله الذهن منه بأنه مقصد الشريعة من هذا الحكم بأنه

من الأدلة الشرعية. فكيف الحال باعتبار ما يفهم من هذا الذي تخيله الذهن بأنه مقصد الشريعة دليلاً شرعياً؟! وعليه فإن اعتبار ما يفهم من مقاصد الشريعة دليلاً شرعياً باطل كل البطلان. وأما ان أريد به ما يفهم من حكمة الشريعة كلها أي حكمة إرسال الرسول ﷺ من كونه رحمة للعباد فإنه حكمة وليس علة، والحكمة قد تحصل وقد لا تحصل فلا تتخذ أصلاً يستدل به لإمكانية تخلفها، فمن باب أولى أن لا يتخذ ما يفهم منها أصلاً يستدل به. ولهذا لا يصلح ما يسمى بمقاصد الشريعة لأن يكون ما يفهم منها من الأدلة الشرعية. فيكون من هذه الناحية أيضاً اعتبار ما يفهم من مقاصد الشريعة دليلاً شرعياً باطلاً كل البطلان. وبهذا يظهر بطلان اعتبار المصالح المرسلة من الأدلة الشرعية.

هذا من حيث الأسباب التي جعلتهم يعتبرون المصالح المرسلة دليلاً شرعياً، أما من حيث الدليل الشرعي على أنها من الأدلة الشرعية فإنه لا يوجد لهم أي دليل شرعي على ذلك مطلقاً لا من الكتاب ولا من السنة، لا دليل قطعي ولا دليل ظني. ولهذا لا يصح اعتبار المصالح المرسلة من الأدلة الشرعية.

ومن هذا كله يظهر بوضوح أن الأدلة التي ثبت أنه قد جاء بها الوحي من عند الله بالدليل القطعي إنما هي الأدلة الأربعة فقط وهي الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والقياس الذي علته شرعية، وما عداها لم يأت دليل قطعي يدل عليها. وبذلك يظهر أن الأدلة الشرعية إنما هي هذه الأربعة ليس غير.

غير أنه يجب أن يكون واضحاً أن الأحكام المستنبطة من الأدلة الأخرى غير الأربعة مما اعتبره امام من الأئمة هي أحكام شرعية في نظر القائلين بها وفي نظر مخالفينهم، لأن هناك شبهة الدليل على أنها من الأدلة. فمن اعتبر إجماع الأمة دليلاً شرعياً واستنبط منه حكماً كان هذا الحكم حكماً شرعياً في نظره وحكماً شرعياً في حقه لا يحل له أن يأخذ غيره، وكان كذلك حكماً شرعياً في نظر مخالفيه ولكنه ليس حكماً شرعياً في حقهم. ومثل ذلك شرع من قبلنا شرع لنا، والمصالح المرسلة والاستحسان والعقل. فإن كل حكم يستنبط من أي منها يعتبر حكماً شرعياً في نظر من يقولون بأن ما استنبط منه الحكم هو من الأدلة الشرعية وفي نظر جميع مخالفيه. سوى أنه يكون حكماً شرعياً في حقه ولا يكون حكماً شرعياً في حق مخالفيه. وذلك كالأحكام المستنبطة من النصوص.

فإن اختلاف الفهم للنص لا يجعل الحكم المستنبط شرعياً في حق من استنبطه وغير شرعي في حق من خالفه في هذا الفهم. بل هو حكم شرعي في نظر جميع المسلمين ما دام النص يمكن أن يفهم منه هذا الفهم أي ما دامت شبهة الدليل موجودة. سوى أنه لا يعتبر حكماً شرعياً في حق جميع المسلمين بل في حق من استنبطه ومن قلده لا في حق من خالفه. ولكنه على أي حال حكم شرعي. وكذلك الحكم الذي يستنبط من دليل هو كالحكم المستنبط من النص حكم شرعي في نظر جميع المسلمين سواء من اعتبره دليلاً شرعياً أو من لا يعتبره دليلاً شرعياً ما دامت توجد هناك شبهة الدليل كالأدلة السابقة التي أبطلنا اعتبارها من الأدلة الشرعية.

المادة ١٢ - الأصل براءة الذمة، ولا يعاقب أحد إلا بحكم محكمة، ولا يجوز تعذيب أحد مطلقاً، وكل من يفعل ذلك يعاقب.

وتتضمن هذه المادة ثلاثة أمور أحدها قاعدة الأصل براءة الذمة والثاني عدم إيقاع العقوبة إلا بحكم قاض والثالث عدم جواز التعذيب.

أما الأمر الأول فدليله ماروي عن وائل بن حجر قال: جاء رجل من حضرموت ورجل من كنده إلى النبي ﷺ، فقال الحضرمي: يا رسول الله، إن هذا قد غلبني على أرض كانت لأبي. قال الكندي: هي أرضي في يدي أزرعها ليس له فيها حق، فقال النبي ﷺ للحضرمي: ألك بينة؟ قال: لا، قال: فلك يمينه. فقال: يا رسول الله الرجل فاجر لا يبالي على ما حلفته عليه وليس يتورع من شيء، قال: ليس لك منه إلا ذلك وقال عليه السلام: البينة على المدعي واليمين على من أنكر" ففي الحديث الأول كلف الرسول المدعي بالبينة، وهذا يعني أن المدعى عليه بريء حتى تثبت إدانته، وفي الحديث الثاني بين رسول الله أن الأصل في وجوب البينة إنما هو على المدعي، وهو دليل على أن المدعى عليه بريء حتى تثبت إدانته. وأما الأمر الثاني فإن دليله قول الرسول ﷺ: "من أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه، ومن جلدت له ظهرأ فهذا ظهري فليقتص منه" وقد قال ذلك وهو حاكم وهو يعني من عاقبته دون حق فليقتص مني، وهو دليل على تحريم أن يعاقب الحاكم أحداً من الرعية من غير أن يثبت عليه ارتكاب ذنب يستحق عليه هذه العقوبة. وأيضاً ففي قصة الملاعة قال النبي ﷺ: "لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجتمها"

وهذا يعني أنه لم يجرمها لعدم وجود بينة مع وجود شبهة فيها. بدليل ما ورد من حديث ابن عباس عن الذين لاعن الرسول ﷺ بينهما حيث جاء ما نصه: "فقال رجل لابن عباس في المجلس: أهى التي قال رسول الله ﷺ: لو رجمت أحداً بغير بينة رجمت هذه؟ فقال ابن عباس، لا، تلك امرأة كانت تظهر في الإسلام السوء" أي كانت تعلن بالفاحشة ولكنه لم يثبت ذلك عليها ببينة ولا اعتراف. وهذا يعني أن شبهة الزنا كانت موجودة عليها ومع ذلك لم يجرمها الرسول لأنه لم يثبت عليها فقال لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمتها ولو حُرف امتناع لامتناع فامتنع الرجم لامتناع البينة، وهذا دليل على أن الحاكم لا يجوز له أن يوقع عقوبة على أحد من الرعية إلا بعد أن يرتكب ذنباً نص الشرع على أنه ذنب، وبعد أن يثبت ارتكابه هذا الذنب أمام قاض له صلاحية القضاء في مجلس قضاء، لأن البينة لا تعتبر بينة إلا إذا كانت أمام قاض له صلاحية القضاء وفي مجلس قضاء. إلا أن للحاكم أن يحبس المتهم بذنب قبل ثبوت التهمة ريثما يقدم للمحاكمة للبت في أمر التهمة، غير أن هذا الحبس لا بد أن يكون مدة محددة ولا يصح أن يحبس من غير تحديد مدة، وأن تكون هذه المدة قصيرة، والدليل على جواز حبس المتهم ما روي عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ حبس رجلاً في تهمة ثم خلى عنه وفي حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ حبس في تهمة يوماً وليلة، والدليل على أنه لا بد من تحديد المدة في هذا الحبس أن الرسول حبسه ثم خلى عنه، وأنه حبسه يوماً وليلة، ثم أن هذا الحبس ليس عقوبة وإنما هو حبس استظهار لينكشف به بعض ما وراءه.

وأما الأمر الثالث فهو يشمل عدم إيقاع العقوبة على المتهم قبل أن يثبت عليه الذنب ويشمل عدم جواز إيقاع العقوبة بما جعله الله عذاباً في الآخرة وهو النار أي عدم جواز العقوبة بالحرق بالنار. أما عدم إيقاع العقوبة قبل أن يثبت الذنب فإن الدليل عليه حديث الرسول لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمتها مع أنها كانت امرأة معروفة بالزنا كما يفهم من كلام ابن عباس. فلو كان إيقاع العقوبة بالمتهم ليعترف لعقوبت هذه لتعترف مع أنها كانت تعلن بالفاحشة. فلا يحل عقاب المتهم مطلقاً، ولهذا يحرم ضرب المتهم قبل ثبوت التهمة ويحرم شتمه أو إيقاع أية عقوبة عليه ما دام لم يثبت عليه ارتكاب ذنب. ويؤيد هذا ما روي عن ابن عباس قال: شرب رجل فسكراً فلقني يميل في الفج، فانطلق به إلى النبي ﷺ، فلما حاذى بدار العباس انفلت فدخل على العباس فالتزمه، فذكر ذلك للنبي ﷺ فضحك وقال: أفعلها؟ ولم يأمر فيه بشيء فالرسول لم يقم على ذلك الرجل الحد لكونه لم يقر لديه ولا قامت عليه بذلك الشهادة عنده. وهذا يعني أنه متهم بالسكر ولم يثبت عليه فلم يعاقب حتى يعترف ولم توقع عليه أية عقوبة لمجرد التهمة. ولهذا لا يصح أن توقع أية عقوبة على المتهم قبل ثبوت التهمة عليه أمام قاض له صلاحية القضاء في مجلس قضاء.

وأما ما ما روي في حديث الافك أن علياً رضي الله عنه ضرب الجارية أمام الرسول فإن الجارية لم تكن متهمة فلا يصلح دليلاً على جواز ضرب المتهم، على أن حديث ضرب علي لبريرة جارية الرسول قد رواه البخاري أن علياً قال للرسول أسأل الجارية والرسول هو الذي سألها ولم

يذكر فيه أن علياً ضرب الجارية، فقد جاء فيه. وأما علي بن أبي طالب فقال: يا رسول الله لم يضيق الله عليك والنساء سواها كثير، وإن تسأل الجارية تصدقك، قالت: فدعا رسول الله ﷺ بريرة فقال: أي بريرة الحديث. وفي رواية أخرى للبخاري "ولقد جاء رسول الله ﷺ بيتي فسأل عن خادمتي فقالت لا والله ما علمت عيباً إلا أنها كانت ترقد حتى تدخل الشاة فتأكل خيرها أو عجينها، وانتهرها بعض أصحابه فقال اصدقي رسول الله ﷺ حتى أسقطوا لها به" ولم يذكر البخاري أن علياً ضرب الجارية. غير أنه في روايات أخرى ذكر أن علياً ضرب الجارية فقد ذكر ابن هشام أنه ضربها فقد جاء في سيرة ابن هشام "وأما علي فإنه قال: يا رسول الله إن النساء كثير، وإنك لقادر على أن تستخلف، وسل الجارية فإنها ستصدقك، فدعا رسول الله ﷺ بريرة ليسألها فقام إليها علي بن أبي طالب فضربها ضرباً شديداً ويقول: اصدقي رسول الله ﷺ، قالت، فتقول: والله ما أعلم إلا خيراً وهذه الرواية على فرض صحتها فإنها لا تدل على جواز ضرب المتهم لأن الجارية بريرة لم تكن متهمة في هذه القضية، ولا يقال أنها شاهدة فإنها لم تضرب باعتبارها شاهدة بدليل أن الرسول سأل غيرها ولم يضربه فقد سأل زينب بنت جحش ولم يضربها مع أن اختها حمنة بنت جحش كانت تشيع عن عائشة إذ يقول البخاري في حديث الإفك "قالت وطفقت اختها حمنة تحارب لها فهلكت فيمن هلك" فكانت زينب محل مظنة المعرفة وسئلت ولم تضرب. ولهذا لا يقال أن بريرة ضربت باعتبارها شاهدة فإنها إنما ضربت باعتبارها خادمة الرسول، وللرسول أن يضرب خادمته وأن يأذن بضربها. فسأل الرسول خادمته وسأل غيرها وسكت عن ضرب علي لخادمته وعن انتهاز الصحابة لها ولم يضرب

غيرها ولم يسكت عن ضرب غيرها مما يدل على أنه إنما جاز ضربها لأنها خادمتها. وللمرء أن يضرب خادمه تأديباً أو تحقيقاً عن أمر. فهذا الحديث لا يصلح دليلاً على جواز ضرب المتهم ولا على جواز ضرب الشاهد بل هو دليل على جواز ضرب الرجل خادمه تأديباً أو تحقيقاً عن أمر.

وبهذا يسقط الاستدلال بهذا الحديث على جواز ضرب المتهم ويبقى الدليل على عدم جواز ضربه قائماً وهو قول الرسول لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمتها فلا يحل ضرب المتهم ولا شتمه ولا انتهاره ولا تعذيبه مطلقاً، وإنما يصح حبسه لورود الدليل على ذلك.

هذا بالنسبة لعدم جواز إيقاع العقوبة على المتهم قبل أن يثبت الذنب عليه أما بالنسبة لعدم جواز إيقاع العقوبة بما جعله الله عذاباً في الآخرة فإن الدليل عليه ما روي عن عكرمة قال: "أتي أمير المؤمنين علي رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله ﷺ قال: لا تعذبوا بعذاب الله" وأخرج البخاري من حديث أبي هريرة أن النبي قال "وإن النار لا يعذب بها إلا الله" وأخرج أبو داود من حديث ابن مسعود في قصة بلفظ "وإنه لا ينبغي أن يعذب بالنار إلا رب النار". وعلى هذا فإنه إذا ثبت على المتهم أمام قاض له صلاحية القضاء وفي مجلس قضاء أنه ارتكب الجريمة المتهم بها فإنه لا يجوز أن يعاقب بالنار ولا بما هو مثلها مثل الكهرباء ولا بشيء يعذب به الله. وكذلك لا يجوز أن يوقع عليه إلا العقوبات التي نص الشارع عليها. فالشارع قد حدد العقوبات التي

يعاقب بها المذنبون، وهي القتل، والجلد، والرجم، والنفي، والقطع، والحبس، وإتلاف المال، والتغريم، والتشهير، والكى بالنار لأي جزء من أجزاء الجسم، وما عداها لا يحل أن يعاقب به أحد، فلا يعاقب أحد بالحرق بالنار، ولكن يجوز أن يحرق ماله. ولا يعاقب أحد بقلع الأظافر، أو رموش العين، ولا بتسليط الكهرباء عليه، أو بإغراقه بالماء، أو بصب الماء البارد عليه، أو بتجويعه، أو بإبقائه دون حاجات تحمي من البرد، أو غير ذلك. بل يقتصر في معاقبته على ما ورد الشرع به من عقوبات، وما عدا ذلك يحرم على الحاكم أن يجعله عقاباً للمذنب. ولهذا لا يجوز تعذيب أحد مطلقاً، ومن فعل ذلك خالف الشرع. وإذا ثبت أن أحداً قد عذب غيره فإنه يعاقب على ذلك وهذه هي أدلة المادة الثانية عشرة.

المادة ١٣ - الأصل في الأفعال التقيد بالحكم الشرعي فلا يقام بفعل إلا بعد معرفة حكمه، والأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل التحريم.

إن المسلم مأمور بتسيير أعماله حسب أحكام الشرع، قال تعالى

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾، وقال

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً مِّنَ رَبِّكَ وَمَا تَنبَهُنَّكَ عَنْهُ فَانْتَبِهُوا﴾. فالأصل في المسلم

أن يتقيد بأحكام الشرع. وفوق ذلك فإن القاعدة الشرعية هي أنه لا شرع قبل ورود الشرع، أي لا حكم لأي مسألة قبل ورود حكم الله فيها. فقبل أن يرد حكم الله فيها لا تعطى أي حكم، أي لا تعطى حكم الإباحة. والإباحة حكم شرعي لا بد أن يثبت بخطاب الشارع، وإلا لا تكون حكماً شرعياً. لأن

الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد. فكل ما لم يرد فيه خطاب من الشارع لا يكون حكماً شرعياً، ومن هنا ليست الإباحة هي عدم ورود شيء يحرم، بل الإباحة هي ورود دليل شرعي على المباح، أي ورود التخيير بالفعل وعدمه من الشارع، ولهذا يكون الأصل هو التقيد بخطاب الشارع، وليس الأصل هو الإباحة، لأن الإباحة نفسها يحتاج إثبات حكمها إلى خطاب الشارع. وهذا عام يشمل الأفعال والأشياء. فالمسلم إذا أراد أن يقوم بفعل، أي فعل كان، وجب عليه أن يتقيد بحكم الله في ذلك الفعل، فوجب أن يبحث عنه حتى يعرفه ويتقيد به. وكذلك إذا أراد المسلم أخذ شيء أو إعطاء شيء، أي شيء كان، وجب عليه أن يتقيد بحكم الله في ذلك الشيء، فوجب أن يبحث عنه حتى يعرفه ويتقيد به. هذا هو ما دلت عليه الآيات والأحاديث في منطوقها ومفهومها. فلا يحل لمسلم أن يقوم بأي فعل أو يتصرف تجاه أي شيء على غير الحكم الشرعي، بل يجب أن يتقيد بالحكم الشرعي في أي فعل وفي أي شيء. وبعد أن قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ لم يبق فعل ولا شيء إلا بين الله دليل حكمه، ولا يحل لأحد بعد التفقه في هاتين الايتين أن يذهب إلى أن يكون بعض الأفعال أو بعض الأشياء أو بعض الوقائع خالياً من الحكم الشرعي على معنى أن الشريعة أهملته إهمالاً مطلقاً بحيث لم تنصب دليلاً أو تضع إماراة تنبه بها المكلف عليه، أي علة تدل المكلف على حكمه هل هو

الإيجاب أو الحظر أو النذب أو الكراهة أو الإباحة. فإن هذا القول ومثله طعن في الشريعة الإسلامية. وعليه لا يحل لأحد أن يقول أن هذا الفعل مباح لأنه لم يرد دليل شرعي يتعلق به فالأصل الإباحة إذا لم يرد دليل شرعي، كما لا يحل لأحد أن يقول أن هذا الشيء مباح لأنه لم يرد دليل شرعي يتعلق به فالأصل الإباحة إذا لم يرد دليل شرعي. لأنه لا يوجد فعل أو شيء إلا وفي الشرع دليل عليه فيجب البحث عن حكم الله في الفعل أو الشيء وأخذه لا جعله مباحاً لأنه لا دليل عليه.

إلا أنه لما كان الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد فإنه يكون قد جاء الخطاب لمعالجة فعل العبد وليس للشيء، وجاء للشيء باعتباره متعلقاً بفعل العبد، فيكون الأصل في الخطاب هو فعل العبد، والشيء جاء تابعاً لفعل العبد سواء أ جاء الخطاب للفعل ولم يذكر الشيء مطلقاً مثل ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ أو جاء الخطاب للشيء ولم يذكر الفعل مطلقاً مثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾، فإن حكم التحريم في هذه الأشياء الثلاثة إنما هو بالنسبة لتعلقها بفعل العبد المتعلق بها من أكل وبيع وشراء وإجارة وغير ذلك. ومن هنا كان الحكم الشرعي لفعل العبد سواء أ كان حكماً للفعل أم حكماً للشيء، ومن هنا جاء أن الأصل في الأفعال التقيد، لأن الخطاب إنما هو متعلق بفعل العبد.

غير أنه تبين باستقراء الأدلة التفصيلية للأحكام الشرعية أن النصوص التي جاءت أدلة على الأحكام يختلف فيها وضع النص الذي هو دليل الحكم

عن وضع النص الذي هو دليل الشيء من حيث توجيه الخطاب. فالنص المتعلق بالفعل موجه فيه الخطاب إلى الفعل وحده سواء ذكر معه الشيء أم لم يذكر. فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمْنَتَهُ﴾ ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ وقول الرسول: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا" أعطوا الأجير أجره" الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برأ كان أو فاجراً كلها قد وجه فيها الخطاب للفعل ولم يذكر فيها الشيء. ومثلاً قوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ تَآكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ ﴿لَتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ ﴿وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ﴾ كلها قد وجه فيها الخطاب للفعل وان كان قد ذكر فيه الشيء. ومثل هذا الخطاب متعلق بفعل العبد مباشرة. وهذا الوضع يختلف عن النص المتعلق بالشيء فإن الخطاب فيه موجه إلى الشيء وحده سواء ذكر معه الفعل أم لم يذكر. فمثلاً قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ وقوله ﷺ في ماء ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَاءً فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ البحر (هو الطهور ماؤه الحل ميتته) كلها قد وجه الخطاب فيها إلى الشيء ولم يذكر معه الفعل، ومثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْغَنَاءُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْهَابُ

وَالَّذِينَ يَحْسَبُونَ أَنَّ الشَّيْطَانَ فَلَجَّ بِنُفُوهِهِ ﴿١٠٠﴾ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ﴿١٠١﴾ أَأَفَرَأَيْتُمُ
النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿١٠٢﴾ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا ﴿١٠٣﴾ كُلُّهَا قَدْ وَجَّهَ
شُفَيْكُم بِمَا فِي بُطُونِهِمْ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ ﴿١٠٤﴾ فيها الخطاب للشيء وإن كان قد ذكر فيها الفعل. ومثل هذا الخطاب متعلق
بالشيء فهو بيان لحكم الشيء، ولكن تعلقه بالشيء إنما هو من حيث بيان
حكمه بالنسبة لفعل العبد لا بالنسبة للشيء منفصلاً عن فعل العبد إذ لا
يتأتى أن يكون له حكم إلا بالنسبة للعبد. وبهذا كله يظهر الاختلاف في
وضع النص من حيث توجيه الخطاب. وهذا الاختلاف يدل على أنه وإن
كان الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد ولكنه جاءت
أحكام خاصة بالأشياء مبينة لحكمها مطلقاً وإن كان حكمها بالنسبة للعبد لا
بالنسبة لها منفصلة عن العبد، وهذه الدلالة تبين لنا بالاستقراء أن أحكام
الأشياء جاءت بالدليل العام الذي جاء مبيناً حكم الأفعال وإن ما جاء
خاصاً بالأشياء إنما هو بمثابة استثناء من الحكم العام الذي جاء لها بدليل
الأفعال. لأن الاستقراء قد تبين منه أن النص الشرعي الموجه فيه الخطاب إلى
الفعل مباشرة قد جاء عاماً، فتكون جميع الأشياء المتعلقة به مباحة لأن طلب
الفعل أو التخيير كان عاماً يشمل كل شيء فيكون كل شيء مباح بالنسبة إلى
هذا الطلب، وتحريم شيء من الأشياء يحتاج إلى نص. فمثلاً يقول الله تعالى:
"خلق لكم ما في السموات وما في الأرض" وهذا يعني أن الأشياء التي في
السموات والتي في الأرض خلقها لنا فهي مباحة، ويقول ﴿وَاحْلَ اللَّهُ

أَبَيْعَ ﴿١﴾ وهذا يعني أن جميع الأشياء قد أحل الله بيعها وأحل شراءها، فلا يحتاج حل بيع شيء منها إلى دليل، لأن الدليل العام يشمل كل شيء، فتحریم بيع شيء منها كالخمر مثلاً يحتاج إلى دليل. وقال تعالى ﴿كُلُوا مِن مَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ ﴿٢﴾ وهذا يعني أن أكل كل شيء حلال، فلا يحتاج أكل شيء من الأشياء إلى دليل يجعله مباحاً، لأن الدليل العام أباحه، وإنما تحريم أكل شيء كالمتة مثلاً يحتاج إلى دليل. وقال تعالى ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ ﴿٣﴾ وهذا أن شرب كل شيء مباح، فلا يحتاج شرب شيء من الأشياء إلى دليل يجعله مباحاً، لأن الدليل العام أباحه، وإنما تحريم شرب شيء كالسكر مثلاً يحتاج إلى دليل، وهكذا التكلم والمشي واللعب والشم والاستنشاق والنظر وغير ذلك من أفعال الإنسان قد ورد الدليل العام مبيحاً كل شيء تتعلق به هذه الأفعال، فإباحة أي شيء لا يحتاج إلى دليل، وإنما تحريم أي شيء يتعلق بها هو الذي يحتاج إلى دليل يجرمه. فتكون الأدلة التي جاءت النصوص فيها موجهة إلى الفعل قد بينت حكم الأشياء بياناً عاماً ومطلقاً فلا تحتاج إلى نصوص تبين أحكامها، فمجيء نصوص خاصة بالأشياء بعد بيان حكمها العام دليل على أن هذه الأحكام الخاصة بها جاءت تستثنى حكمها من ذلك الحكم العام. وبهذا تكون نصوص الشرع جاءت مبينة الحكم الشرعي في الأشياء بأنها مباحة فهي مباحة إلا أنه جاءت نصوص تستثنى منها بعض الأحكام فتكون الأشياء مباحة إلا إذا جاء نص

يحرمها ومن هنا كانت القاعدة الشرعية "الأصل في الأشياء الإباحة" وهذه هي أدلة هذه المادة.

المادة ١٤ - الوسيلة إلى الحرام محرمة إذا تحقق فيها أمران: أحدهما أن تكون موصلة إلى الحرام حتماً بحيث لا تتخلف، وثانيهما أن يكون الفعل قد ورد الشرع بتحريمه.

ودليلها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ﴾ فمسبة الكفار من المباحات وقد سبهم الله في القرآن. إلا أن هذه المسبة إذا أوصلت حتماً إلى أن يسبوا الله كانت حراماً، لأن سب الله لا يجوز من هنا استنبطت القاعدة الشرعية "الوسيلة إلى الحرام حرام" إلا أن هذه الوسيلة لا بد أن تكون موصلة إلى الحرام، أي أن مثلها يوصل إلى الحرام حتماً، وأن يكون هذا الحرام قد ورد الشرع بتحريمه، فإذا كانت لا توصل إلى الحرام كأن كان يخشى منها أن توصل إلى الحرام كخروج المرأة من غير حجاب يخشى منه أن يوصل إلى الفتنة، فإن الوسيلة في مثل هذه الحال لا تكون حراماً، لأن الخشية من التوصيل لا تكفي للتحريم، فوق أن الفتنة من حيث هي ليست حراماً على المرأة نفسها. وهذا هو دليل هذه المادة.

ومثل هذه القاعدة قاعدة: الشيء المباح إذ أوصل فرد من أفرادهِ إلى ضرر حرم ذلك الفرد وحده وبقي الشيء مباحاً، وذلك لما روي عن النبي ﷺ أنه حين مر بالحجر نزلها واستقى الناس من بئرها فلما راحوا قال رسول الله ﷺ "لا تشربوا من مائها شيئاً ولا تتوضئوا منه للصلاة وما كان من عجين

عجنتموه فاعلفوه الإبل ولا تأكلوا منه شيئاً، ولا يخرجن أحد منكم الليلة إلا معه صاحباً له" فشرب الماء مباح ولكن ذلك الفرد من أفراد الماء وهو بشر ثمود قد حرمه الرسول لأنه يوصل إلى أذى ولكن ظل الماء مباحاً. وخروج الشخص في الليل دون أن يكون معه صاحب مباح، ولكن خروج أحد من ذلك الجيش في تلك الليلة في ذلك المكان قد حرمه الرسول لأنه يوصل إلى أذى وما عدا ذلك ظل خروج الشخص ليلاً بدون صاحب مباح. وهذا دليل على أن الفرد الواحد من المباح إذا وصل إلى أذى صار ذلك الفرد وحده حراماً وظل الشيء نفسه مباحاً.

نظام الحكم

المادة ١٥ - نظام الحكم هو نظام وحدة وليس نظاماً اتحادياً.

النظام الصحيح للحكم إنما هو نظام وحدة ليس غير. لأن الدليل الشرعي إنما جاء به وحرم سواه، فقد روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه الآخر"، وروي عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ انه قال: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما". ووجه الاستدلال بهذين الحديثين هو أن الحديث الأول يبين أنه في حال إعطاء الامامة أي الخلافة لواحد وجبت طاعته، فإن جاء من ينازعه هذه الخلافة وجب قتاله وقتله إن لم يرجع عن هذه المنازعة. فبين الحديث أن من ينازع الخليفة في الخلافة وجب قتاله. وهذا كناية عن منع تجزئة الدولة، والحث على عدم السماح بتقسيمها، ومنع الانفصال عنها ولو بقوة السيف. أما الحديث الثاني فإنه في حال خلو الدولة من رئيس، أي من خليفة، وأعطيت رئاسة الدولة أي الخلافة لشخصين فاقتلوا الآخر منهما، ومن باب أولى إذا أعطيت لأكثر من اثنين.

وهذا كناية عن تقسيم الدولة. وهذا يعني تحريم جعل الدولة دولاً، بل يجب أن تكون دولة واحدة. ومن هنا كان نظام الحكم في الإسلام نظام وحدة لا نظام اتحاد، ويجرم غير نظام الوحدة تحريماً قاطعاً. ولهذا وضعت هذه المادة.

المادة ١٦ - يكون الحكم مركزياً والإدارة لا مركزية.

قد وضعت هذه المادة للتفريق بين الحكم والإدارة. والتفريق بينهما يظهر في ناحيتين: في واقع كل منهما، وفي أعمال الرسول ﷺ في توليته الأحكام وفي تعيينه الموظفين. أما واقع كل منهما فإن الحكم والملك والسلطان بمعنى واحد، وهو السلطة التي تنفذ الأحكام. قال في القاموس المحيط: أقر بالملوكة بالضم بالملك والملك بالضم ويؤنث والعظمة والسلطان وقال في موضع آخر: "والسلطان الحجة وقدرة الملك: وقال في موضع ثالث: "الحكم بالضم: القضاء جمعه أحكام وقد حكم عليه بالأمر حكماً وحكومة وبينهم كذلك والحاكم منفذ الحكم". وهذا يعني أن الحكم لغة القضاء، والحاكم لغة منفذ الحكم، والمراد من الحكم في هذه المادة هو الحكم اصطلاحاً بمعنى تنفيذ الأحكام أي الملك والسلطان وقدرة الملك. أو بتعبير آخر الحكم هو عمل الإمارة التي أوجبها الشرع على المسلمين بقوله عليه السلام "لا يحل لثلاثة بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم" وعمل الإمارة هذا هو السلطة التي تستعمل لدفع التظالم وفصل التخاصم. أو بعبارة أخرى الحكم هو ولاية الأمر الواردة في قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ وهي مباشرة رعاية الشؤون بالفعل. هذا هو واقع الحكم. وعلى ذلك تكون ولاية الأمر والإمارة والملك والسلطان هي الحكم وما عداها فهو الإدارة. وعليه فإن ما يقوم به الخليفة وأمرأؤه من ولاية وعمال من رعاية شؤون الناس بتنفيذ

أحكام الشرع وتنفيذ أحكام القضاء هو الحكم. وما عداه مما يقوم به هؤلاء أو غيرهم ممن يعينونه من الناس أو يعينه الخليفة هو الإدارة. وبذلك يبرز الفرق بين الحكم والإدارة.

وقد جعل الشارع هذا الحكم بهذا الواقع للخليفة تنتخبه الأمة أو للأمير تختاره الأمة، فباختيار الأمة للأمير أو بيعتها للخليفة صار الخليفة أو صار الأمير صاحب الصلاحية في الحكم، أي صار الحكم لهذا الخليفة أو ذلك الأمير، ولا يكون لغيره إلا إذا أعطاه إياه هو، ومن هنا كان الحكم مركزياً. أي أن الحكم للأمة تعطيه هي لشخص خليفة كان أو أميراً، وإعطائها إياه بالبيعة أو الاختيار أي الانتخاب صار الحكم له، وهو حينئذ يعطي صلاحية الحكم لمن يشاء وليس لغيره صلاحية الحكم إلا إذا أعطاه إياها. وبهذا تبرز مركزية الحكم بأنها حصر صلاحية الحكم فيمن اختارته الأمة حيث يكون هو المتمتع بالحكم ذاتياً. أما غيره فلا يتمتع بالحكم ذاتياً، وإنما يأخذه بإعطاء غيره له محدداً بحسب هذا الإعطاء بالمكان والزمان والحادثة وعلى ذلك فإن واقع الحكم يدل على أنه مركزي ويلزم بمركزيته.

وأما أعمال الرسول ﷺ فإنه عليه السلام أرسل الولاة إلى الولايات وكان يأمرهم أن ينفذوا أحكام الشرع على الناس، وعين الموظفين ليقوموا بالأعمال لا لينفذوا الأحكام، فمثلاً عين ولاية وجعل لهم حق تنفيذ الأحكام، ولم يحدد لهم وسائل وأساليب التنفيذ، وإنما تركها لهم، وبعضهم كان يكتب له كتاباً يضمنه أحكام الشرع لا وسائل تنفيذها أو أساليب التنفيذ، وبعضهم كان يأمره أن ينفذ شرع الله. فقد عين عمرو بن حزم والياً

وكتب له كتاباً، وعين معاذ بن جبل وسأله كيف تحكم وأقره على رأيه، وعين عتاب بن أسيد والياً لينفذ شرع الله. وكان الذي يعين والياً يرى من صلاحياته أن ينفذ، فعن عمران بن حصين أنه استعمل على الصدقة، فلما رجع قيل له أين المال؟ قال: وللمال أرسلتني؟ أخذناه من حيث كنا نأخذه على عهد رسول الله ﷺ ووضعناه حيث كنا نضعه". وهذا بخلاف الموظفين فإنهم تحدد لهم وظائفهم ويقومون بما طلب منهم. فمثلاً عين رسول الله ﷺ عبد الله بن رواحة خارصاً يحرص على اليهود أي يقدر الثمر وهي على أصولها قبل أن يجد، وكان يبعث العمال يجيئون الزكاة فيجمعونها ويحضرونها للرسول ﷺ وكان يعطيهم أجرهم "عن بسر بن سعيد بن السعدي المالكي قال: استعملني عمر على الصدقة فلما فرغت منها وأديتها إليه أمرني بعمالة، فقلت إنما عملت لله، فقال: خذ ما أعطيت، فإني عملت على عهد رسول الله ﷺ فعملني: فقلت مثل قولك فقال لي رسول الله ﷺ: إذا أعطيت شيئاً من غير أن تسأل فكل وتصدق". فعمران بن حصين حاكم استهجن أن تطلب منه الزكاة التي جمعها، فقد نفذ حكم الله وأعطاه لمستحقيها كما كان يفعل حين كان يعينه رسول الله، ولكن بسر بن سعيد موظف قام بما وكل إليه من جمع الزكاة، ولم يتم بتنفيذ أحكام الشرع. وبهذا يظهر الفرق بين أعمال الحاكم وبين أعمال الموظف. فأعمال الحاكم تنفيذ للشرع، أي حكم وملك وسلطان. وأعمال الموظف قيام بأعمال لا تنفيذ أحكام فهي ليست من الحكم، وإنما هي من الإدارة، وبهذا أيضاً يظهر الفرق بين أعمال الحاكم

نفسه، فإن منها ما هو حكم وهو تنفيذ أحكام الشرع، وتنفيذ أحكام القضاة، وهذه لا يملك صلاحية فيها إلا إذا عينه من له صلاحية الحكم حسب تعيينه. ومنها ما هو أساليب ووسائل تستعمل للوصول إلى تحقيق التنفيذ، وهذه من الإدارة، وهي بالنسبة للحاكم لا تحتاج إلى تعيين، ولا تحتاج إلى الرجوع إلى من عينه، بل ان تعيينه حاكماً يعطيه صلاحية استعمال الوسائل التي يراها، والأساليب التي يشاؤها، ما لم يعين له من عينه أساليب معينة، ووسائل معينة، فحينئذ يلتزم بما عينه له. أي تعيينه حاكماً يعطيه صلاحية القيام بالأعمال الإدارية ما لم تكن هناك أنظمة إدارية صادرة عمن له صلاحية الحكم، فحينئذ ما لم تكن هناك أنظمة إدارية صادرة عمن له صلاحية الحكم، فحينئذ يتبع هذه الأنظمة. ومن هذا يتبين أن معنى الحكم مركزي: هو أن القيام بالسلطة أي بتنفيذ الشرع لا يملكه أحد ذاتياً إلا من أعطته إياه الأمة، فهو محصور به، ويملكه كل من يعطيه إياه. ومعنى الإدارة لا مركزية هو أن الحاكم الذي يعين لا يرجع إلى من عينه في الأمور الإدارية، وإنما يقوم بها حسب ما يرى. وذلك ثابت من واقع الحكم كما ورد في النصوص الشرعية، ومن عمل الرسول في تعيينه الحكام. وهذا هو دليل هذه المادة.

المادة ١٧ - لا يجوز أن يتولى الحكم أو أي عمل يعتبر من الحكم إلا رجل، حر، عدل، ولا يجوز أن يكون إلا مسلماً.

إن الله تعالى نهى نهياً جازماً عن أن يكون الكافر حاكماً على

المسلمين، قال الله تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ وجعل الكافر حاكماً على المسلم هو جعل سبيل له عليه، وقد نفى الله ذلك نفياً قاطعاً باستعماله حرف (لن) وهو قرينة على أن النهي عن أن يكون للكافر سبيل على المسلمين، أي عن أن يكون الكافر حاكماً على المسلمين هو نهى جازم، فهو يفيد التحريم، أيضاً فإن الله اشترط في الشاهد على الرجعة أن يكون مسلماً قال تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغَ الْإِنْسَانُ أَمْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ ومفهومه لا من غيركم، واشترط في الشاهد في الدين أن يكون مسلماً قال تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ أي لا من رجال غيركم. وإذا كان مثل هذا الشاهد في هذين الأمرين اشترط الشرع فيه أن يكون مسلماً، فمن باب أولى أنه يشترط في الحاكم أن يكون مسلماً، وأيضاً فإن الحكم هو تنفيذ أحكام الشرع، وتنفيذ أحكام القضاة، وهم مأمورون أن يحكموا بالشرع، وهو يقتضي أن يكون المنفذ مسلماً، لأنه يؤمن بما ينفذ، والكافر لا يؤمن على تنفيذ الإسلام، ولذلك اشترط أن يكون مسلماً، وأيضاً فإن الحكام هم أولو الأمر والله تعالى حين أمر بالطاعة لأولي الأمر، وحين أمر برد الأمر من الأمن أو الخوف إلى أولي الأمر، اشترط أن يكون ولي الأمر مسلماً. فقال تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ وقال ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾. فقال: ﴿مِنْكُمْ﴾ أي

لا من غيركم وقال: ﴿مِنْهُمْ﴾ أي لا من غيرهم. مما يدل على أن أولي الأمر يشترط فيه أن يكون مسلماً. ولم ترد في القرآن كلمة ولي الأمر إلا مقرونة بأن يكون من المسلمين، مما يؤكد اشتراط أن يكون الحاكم مسلماً، وأيضاً فإن الحاكم له على المسلمين كافة الطاعة، والمسلم غير مكلف بطاعة الكافر، لأن تكليفه إنما ورد بطاعة ولي الأمر المسلم قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾: فأمر بطاعة أولي الأمر من المسلمين، ولم يأمر بطاعة غيرهم مما يدل على عدم وجوب طاعة ولي الأمر الكافر، ولا حاكم دون طاعة. ولا يقال ان المسلم مكلف بطاعة مدير الدائرة الكافر لأن مدير الدائرة ليس ولي أمر بل هو موظف أي أجير، فطاعته تأتي من أمر ولي الأمر بطاعة مدير الدائرة، والكلام هو في ولي الأمر لا في الأجير. ولهذا لا يصح أن يكون ولي الأمر على المسلمين إلا مسلماً ولا يصح أن يكون كافراً، فلا يجوز أن يكون الحاكم كافراً مطلقاً.

وأما شرط أن يكون الحاكم رجلاً فلما روي عن أبي بكره قال: لقد نفعتني 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 ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لئن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة. فأخبار الرسول بنفي الفلاح عمن يولون أمرهم امرأة نهى عن توليتها، إذ هو من صيغ الطلب. وكون هذا الاخبار جاء اخباراً بالذم فإنه يكون قرينة على أن النهي نهى جازم، فتكون تولية المرأة الحكم حراماً، ومن هنا كان شرطاً من شروط

تولية الحاكم. وأما اشتراط أن يكون الحاكم عدلاً فلأن الله تعالى اشترط في الشاهد أن يكون عدلاً، قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ فمن هو أعظم من الشاهد وهو الحاكم من باب أولى يلزم أن يكون عدلاً، لأنه إذا شرطت العدالة للشاهد فشرطها للحاكم أولى. وأما شرط أن يكون حراً فلأن العبد لا يملك التصرف بنفسه فلا يملك أن يرعى شؤون غيره. ثم إن العبودية تقتضي أن يكون وقت العبد ملكاً لسيده. وهذه هي أدلة هذه المادة.

المادة ١٨ - محاسبة الحكام من قبل المسلمين حق من حقوقهم وفرض كفاية عليهم. ولغير المسلمين من أفراد الرعية الحق في إظهار الشكوى من ظلم الحاكم لهم، أو إساءة تطبيق أحكام الإسلام عليهم.

والحاكم إذا نصب على الرعية ليحكمها إنما يكون قد نصب لرعاية شؤونها، فإذا قصر في هذه الرعاية وجبت محاسبته، وإنه وإن يكن حسابه عند الله، وجزاؤه العذاب على تقصيره أو تفريطه، فإن الله جعل للمسلمين الحق في محاسبته وفرض هذه المحاسبة عليهم فرضاً على الكفاية. إذ جعل الأمة قوامه على قيام الحاكم بمسؤولياته، ألزمها بالإنكار عليه إذا قصر في هذه المسؤوليات، أو أساء في تصرفاته، فقد روى مسلم عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع" أي من عرف المنكر فليغيره، ومن لم يقدر على تغييره فأنكر ذلك بقلبه فقد سلم.

فالمسلمون من أفراد الرعية يجب عليهم أن يحاسبوا الحاكم للتغيير

عليه ويكونون آثمين إذا رضوا بأعمال الحاكم التي تنكر وتابعوه عليها. أما غير المسلمين فإن لهم إظهار الشكوى من ظلم الحاكم لورود النهي عن أذى أهل الذمة، قال عليه الصلاة والسلام: "من آذى ذمياً فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة" ولورود النهي عن أنواع معينة من الأذى ومثلها كل أذى، فقد أخرج أبو داود عن النبي ﷺ في حديث صلح الرسول مع أهل نجران قال: "على أن لا يهدم لهم بيعة ولا يخرج لهم قس، ولا يفتنون عن دينهم". فإذا ظلم الذمي أو ناله أذى من الحاكم فإن له الحق فيظهار شكواه حتى يرفع الظلم عنه ويعاقب الذي ظلمه. وتسمع الشكوى منه على أي حال سواء كان محقاً في شكواه أم غير محق. روي أن أبا بكر رضي الله عنه تحدث إلى يهودي يدعى فنحاص يدعوه إلى الإسلام فرد فنحاص بقوله: "والله يا أبا بكر ما بنا إلى الله من فقر وإنه إلينا لفقر، وما نتضرع إليه كما يتضرع إلينا، وإنا عنه أغنياء وما هو عنا بغني، ولو كان غنياً ما استقرضنا أموالنا كما يزعم صاحبكم، ينهاكم عن الربا ويعطيناه، ولو كان غنياً ما أعطانا" وفنحاص يشير هنا إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾. لكن أبا بكر لم يطق على هذا الجواب صبراً، فغضب وضرب وجه فنحاص ضرباً شديداً وقال: والذي نفسي بيده لولا الذي بيننا وبينكم لضربت رأسك يا عدو الله. فشكا فنحاص أبا بكر للنبي ﷺ وسمع النبي شكواه وسأل أبا بكر فحدثه عما قاله له، ولما سئل فنحاص أنكر ما قاله لأبي بكر في الله، فنزل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا

عَذَابُ الْحَرِيقِ ﴿١﴾ ومن المعلوم ان أبا بكر كان وزير الرسول ﷺ أي معاوناً فكان حاكماً وفتحاص كان معاهداً وقد سمع الرسول الشكوى منه على أبي بكر مع أنه غير محق، وإذا كانت تسمع الشكوى من المعاهد فمن الذمي من باب أولى فوق أنه قد أعطي له عهد الذمة.

وأما الشكوى من إساءة تطبيق أحكام الإسلام فإنها حق للمسلمين وغير المسلمين. فقد شكوا بعض المسلمين للرسول من معاذ بن جبل بأنه يطيل القراءة في الصلاة فسمع الرسول شكواهم وزجر معاذاً حتى قال له: "فتان فتان فتان، ثلاثة مرات" ومعاذ كان والياً على اليمن، وكان إماماً لقومه وروي هذا الحديث عدة روايات فسواء أكانت الشكوى منه وهو في اليمن أو هو إمام قومه فهي شكوى ممن ولاه الرسول فهي شكوى من حاكم، وهي شكوى من تطبيق أحكام الشرع، لأن حكم الشرع ان الإمام يخفف في الصلاة لقول الرسول: "من أم بالناس فليخفف" فهي شكوى من إساءة تطبيق أحكام الإسلام. وهي كما سمعت من المسلم في حكم الصلاة تسمع سائر الأحكام وليس في الصلاة فحسب، على أن إساءة تطبيق أحكام الشرع تعتبر مظلمة من المظالم فتكون الشكوى منها حق للمسلم والذمي لأن الرسول ﷺ يقول: "وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة" وكلمة أحد في الحديث تشمل المسلم والذمي، إذ لم يقل ولا يطلبني مسلم بل قال "ولا يطلبني أحد" وهذه كلها أدلة على هذه المادة.

المادة ١٩ - للمسلمين الحق في إقامة أحزاب سياسية لمحاسبة الحكام، أو الوصول للحكم عن طريق الأمة على شرط أن يكون أساسها العقيدة الإسلامية، وأن تكون الأحكام التي تتبناها أحكاماً شرعية. ولا يحتاج إنشاء الحزب لأي ترخيص. ويمنع أي تكتل يقوم على غير أساس الإسلام.

ودليلها قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ووجه الاستدلال بهذه الآية على إقامة أحزاب سياسية هو أن الله تعالى قد أمر المسلمين بأن تكون منهم جماعة تقوم بالدعوة إلى الخير، أي الدعوة إلى الإسلام، وتقوم كذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقولته تعالى ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ أمر بإيجاد جماعة متكتلة تكتلاً يوجد لها وصف الجماعة من بين جماعة المسلمين. إذ قال ﴿وَمِنْكُمْ﴾. فالمراد بقوله ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ﴾ لتكون جماعة من المسلمين، لا أن يكون المسلمون جماعة، أي لتكون من المسلمين أمة وليس معناه ليكون المسلمون أمة. وهذا يعني أمرين: أحدهما أن إقامة جماعة من بين المسلمين فرض كفاية وليس فرض عين والثاني أن وجود كتلة لها صفة الجماعة من المسلمين يكفي للقيام بهذا الفرض مهما كان عدد هذه الكتلة ما دامت لها صفة الجماعة وما دامت قادرة على القيام بالعمل المطلوب منها في الآية. فلفظ "ولتكن" مخاطب به الأمة الإسلامية كلها ولكنه مسلط على كلمة أمة أي جماعة، أي المطلوب مطلوب من المسلمين جميعاً والشيء المطلوب إيجاداً هو

جماعة لها صفة الجماعة، فيكون معنى الآية أوجدوا أيها المسلمون جماعة تقوم بعملين أحدهما أن تدعو إلى الخير والثاني أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فهو طلب بإيجاد جماعة، وهذا الطلب قد بين فيه عمل هذه الجماعة. وهذا الطلب وإن كان مجرد أمر "ولتكن" ولكن هناك قرينة تدل على أنه طلب جازم، فإن العمل الذي بيته الآية لتقوم به هذه الجماعة فرض على المسلمين أن يقوموا به كما هو ثابت في آيات أخرى وفي أحاديث متعددة فيكون ذلك قرينة على أن هذا الطلب طلب جازم، وبذلك يكون الأمر في الآية للوجوب. فالآية تدل على أنه يجب على المسلمين أن يقيموا من بينهم جماعة تقوم بالدعوة إلى الخير أي إلى الإسلام، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هذا من جهة كون إقامة جماعة تقوم بهذين العملين المذكورين في الآية فرضاً على المسلمين يأثم المسلمون جميعاً إذا لم توجد هذه الجماعة. أما كون هذه الجماعة الوارد إقامتها في الآية حزباً سياسياً فإن الدليل عليه أمران: أحدهما أن الله لم يطلب في هذه الآية من المسلمين أن يقوموا بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما طلب فيها إقامة جماعة تقوم فيهما. فيكون الأمر مسلطاً على إقامة الجماعة وليس على العاملين. والعاملان هما بيان لأعمال الجماعة المطلوب إيجادها وليساهما الأمر المطلوب فيكونان وصفاً معيناً لنوع الجماعة المطلوب إيجادها، والجماعة حتى تكون جماعة تستطيع مباشرة العمل بوصف الجماعة لا بد لها من أمور معينة حتى تكون جماعة وتظل جماعة وهي تقوم بالعمل، فحتى تكسب الجماعة الوصف الذي جاء في الآية وهو جماعة تعمل عملين لا بد لها مما يوجدتها

جماعة وبيقيها جماعة وهي تعمل. والذي يوجدها جماعة هو وجود رابطة تربط أعضائها ليكونوا جسماً واحداً أي كتلة ومن غير وجود هذه الرابطة لا توجد الجماعة المطلوب إيجادها، وهي جماعة تعمل بوصفها جماعة. والذي يبقياها جماعة وهي تعمل هو وجود أمير لها تجب طاعته. لأن الشرع أمر كل جماعة بلغت ثلاثة فصاعداً بإقامة أمير قال عليه السلام: "لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم" ولأن ترك الطاعة يخرج عن الجماعة قال ﷺ "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شراً فمات، فميتته جاهلية" فجعل الخروج على الأمير مفارقة للجماعة. وأذن الأمر الذي يبقياها جماعة وهي تعمل هو طاعة أمير الجماعة. وهذان الوصفان اللذان لا بد منهما حتى توجد الجماعة التي تقوم بالعملين وهي جماعة وهما وجود رابطة للجماعة ووجود أمير لها واجب الطاعة يدلان على أن قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ ولتوجد منكم جماعة لها رابطة تربط أعضائها ولها أمير واجب الطاعة. وهذه هي الكتلة أو الحزب أو الجمعية أو المنظمة أو أي اسم من الأسماء التي تطلق على الجماعة التي تستوفي ما يجعلها جماعة وبيقيها جماعة وهي تعمل. وبذلك يظهر أن الآية أمر بإيجاد أحزاب أو جمعيات أو منظمات أو ما شاكل ذلك. وأما كون هذا الأمر هو أمر بإيجاد أحزاب سياسية فلأن الأمر طلب إيجاد جماعة معينة بتعيين العمل الذي تقوم فيه لا مطلق جماعة، فالآية قد بينت العمل الذي تقوم به الجماعة بوصف الجماعة وبهذا البيان عينت نوع الجماعة المطلوب إيجادها، أي عينت نوع الجمعية المطلوب إيجادها. إذ ذكرت الآية: لتوجد من المسلمين

جمعية تدعو إلى الخير وتأمّر بالمعروف وتنهى عن المنكر. فيكون هذا وصفاً لهذه الجمعية، وهو وصف محدد، فالجمعية التي تستكمل هذا الوصف هي الواجب إيجادها وما عداها فلا. أما الدعوة إلى الخير أي الدعوة إلى الإسلام فيمكن أن تقوم بها جمعية ويمكن أن يقوم بها حزب ويمكن أن تقوم بها منظمة. ولكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي جاء عاماً لا يمكن أن يقوم به إلا حزب سياسي. لأنه يشمل أمر الحكام بالمعروف ونهيهم عن المنكر، بل هو أهم أعمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو داخل في هذه الآية، إذ قد جاءت عامة ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فهو اسم جنس محلى بالألف واللام فهو من صيغ العموم. وهذا العمل من أهم أعمال الحزب السياسي، وهو الذي يضيف السياسة على الحزب أو الجمعية أو المنظمة ويجعله حزباً سياسياً أو جمعية سياسية أو منظمة سياسية. وبما أن هذا العمل وهو أمر الحكام بالمعروف ونهيهم عن المنكر هو من أهم أعمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أحد العاملين المطلوبين في الآية ليكونا عمل الجماعة الواجب إيجادها، لذلك كان الأمر في الآية مسلطاً على جماعة معينة هي جماعة عملها الدعوة إلى الإسلام وأمر الحكام بالمعروف ونهيهم عن المنكر وأمر سائر الناس كذلك بالمعروف ونهيهم عن المنكر. هذه الجماعة هي التي جعل الله إيجادها فرضاً على المسلمين، أي المستوفية جميع هذه الأوصاف الموجودة في الآية نعتاً لها. وهذه الجماعة التي بهذا الوصف هي الحزب السياسي. ولا يقال أن إيجاد جماعة تدعو إلى الإسلام وتأمّر الناس بالمعروف وتنهاهم عن المنكر ولا

تتعرض للحكام كاف للقيام بالفرض، لا يقال ذلك لأن القيام بالفرض لا يتأتى إلا إذا كانت الجماعة التي أوجدها المسلمون مستوفية جميع الأوصاف التي لها، أي مستوفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الدعوة إلى الخير لأن العطف جاء بالواو وهي تفيد المشاركة، ولأن لفظ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جاء عاماً بصيغة من صيغ العموم فيجب أن يظل على عمومته وأن يستوفي عمومته، فلا يتأتى القيام بالفرض إلا إذا كان عمل الجماعة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عاماً كما جاء في الآية لا يستثنى منه شيء. فإذا استثنى منه أمر الحكام بالمعروف ونهيهم عن المنكر، أي استثنى العمل السياسي لم توجد الجماعة المطلوبة في الآية، وكانت هذه الجماعة ليست هي المطلوبة في الآية لأنها استثنت عملاً هاماً من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو قد جاء في الآية عاماً فلا يتم لها الوصف إلا إذا كان أمر الحكام بالمعروف ونهيهم عن المنكر من أعمالها. ولهذا لا يتم القيام بالفرض كما جاء في الآية إلا بإيجاد جماعة سياسية. أي حزباً سياسياً أو جمعية سياسية أو منظمة سياسية. أي الجماعة التي يكون لديها القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عاماً لا يستثنى منه شيء، وهذا لا يوجد إلا بالحزب السياسي وبالجمعية السياسية وما شاكلهما.

وعلى هذا فإن الآية قد أمر الله بها بإقامة أحزاب سياسية تقوم بحمل الدعوة الإسلامية، وبحاسبة الحكام بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وبأمر سائر الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا هو وجه الاستدلال في هذه الآية على أنها دليل المادة.

ولا يقال ان الآية تقول "أمة" أي حزباً واحداً، وهذا يعني عدم تعدد الأحزاب، لا يقال ذلك لأن الآية لم تقل، أمة واحدة، فلم تقل جماعة واحدة وإنما قالت أمة بصيغة التنكير من غير أي وصف. فهو يعني أن إقامة جماعة فرض. فإذا قامت جماعة واحدة حصل الفرض، ولكنه لا يمنع من إقامة جماعات متعددة أي كتل متعددة. فقيام واحد بفرض الكفاية الذي يكفي فيه واحد أن يقوم به لا يمنع غيره أن يقوم بهذا الفرض. وجماعة هنا اسم جنس يعني أي جماعة فيطلق ويراد منه الجنس وليس الفرد الواحد قال تعالى:

﴿كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ والمراد منه الجنس. ونظير ذلك قول الرسول: "من رأى منكم منكراً فليغيره" فليس المراد منكراً واحداً بل جنس المنكر، ومثل ذلك كثير. فيطلب فعل الجنس وينهى عن فعل الجنس، ولا يراد به الفرد الواحد، بل يراد به الجنس. فيصدق على الفرد الواحد من الجنس، ويصدق على عدة أفراد من ذلك الجنس. فيجوز أن يوجد في الأمة حزب واحد، ويجوز أن يوجد عدة أحزاب. ولكن إذا وجد حزب واحد فقد حصل فرض الكفاية إذا كان هذا الحزب قد قام بالعمل المطلوب في الآية ولكن لا يمنع من إنشاء أحزاب أخرى. فإن إقامة الحزب السياسي فرض كفاية على المسلمين فإذا قام حزب واحد وأراد آخرون أن يوجدوا حزباً ثانياً أي يقومون بذلك الفرض لا يجوز أن يمنعوا، لأنه منع من القيام بفرض وهو حرام، ولذلك لا يجوز المنع من إقامة عدة أحزاب سياسية. إلا أن ذلك في الأحزاب الإسلامية التي تقوم على ما نصت عليه الآية وهو الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما في ذلك أمر الحكام بالمعروف ونهيهم عن المنكر

ومحاسبته. أما غيرها فينظر فيها فإن كانت للقيام بمحرم كالدعوة إلى القومية، وكنشر الأفكار غير الإسلامية أو ما شابه ذلك كان القيام بهذه التكتلات حراماً، وتمنع من قبل الدولة، ويعاقب كل من يشترك فيها، وإن لم تكن للقيام بمحرم بأن كانت للقيام بمباح وقائمة على أساس مباح كانت مباحة، ولكنها لا تكون قياماً بالفرض الذي فرضه الله بنص هذه الآية إلا إذا كان حزباً سياسياً مستوفياً جميع ما جاء في الآية.

ولما كان القيام بالفرض لا يحتاج إلى إذن الحاكم، بل أن جعل القيام بالفرض متوقفاً على إذن الحاكم حرام، لهذا كان قيام الأحزاب السياسية وإنشاؤها لا يحتاج إلى ترخيص.

المادة ٢٠ - يقوم نظام الحكم على أربع قواعد هي:

أ- السيادة للشرع لا للشعب.

ب- السلطان للأمة.

ج- نصب رئيس دولة واحد فرض على المسلمين.

د- لرئيس الدولة وحده حق تبني الأحكام الشرعية فهو الذي يسن الدستور وسائر القوانين.

تبين هذه المادة قواعد الحكم التي لا يوجد إلا بها، وإذا ذهب شيء منها ذهب الحكم، والمراد به الحكم الإسلامي، أي سلطان الإسلام، لا مجرد حكم. وهذه القواعد أخذت بالاستقراء من الأدلة الشرعية. فالقاعدة الأولى وهي كون السيادة للشرع لها واقع، وهو كلمة السيادة، ولها دليل، وهو

الدليل على أنها للشرع وليست للشعب. أما واقعها فهو أن هذه الكلمة اصطلاح غربي ويراد بها الممارس للإرادة والمسير لها، فالفرد إذا كان هو الذي يسير ارادته ويمارسها كانت سيادته له، وإن كانت ارادته يمارسها غيره ويسيرها كان عبداً. والأمة إذا كانت ارادتها أي مجموع ارادة أفرادها مسيرة من قبلها بواسطة أفراد منها تعطيهم برضاها حق تسييرها كانت سيادة نفسها، وإن كانت ارادتها مسيرة من قبل غيرها جبراً عنها كانت مستعبدة، ولهذا يقول النظام الديمقراطي السيادة للشعب، أي هو الذي يمارس إرادته، ويقيم عنه من يشاء، ويعطيه حق تسيير ارادته.

هذا هو واقع السيادة الذي يراد تنزيل الحكم عليه. أما حكم هذه السيادة فهي أنها للشرع وليست للشعب، فالذي يسير ارادة الفرد شرعاً ليس الفرد نفسه كما يشاء، بل ارادة الفرد مسيرة بأوامر الله ونواهيه. وكذلك الأمة ليست مسيرة بارادتها تفعل ما تريد، بل هي مسيرة بأوامر الله ونواهيه.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ

فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾، وقول الرسول ﷺ: "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به" فالذي يتحكم في الأمة والفرد، ويسير ارادة الأمة والفرد، إنما هو ما جاء به الرسول. فالأمة والفرد تخضع للشرع، ومن هنا كانت السيادة للشرع. ولهذا فإن الخليفة لا يبايع من قبل الأمة كأجير عندها لينفذ لها ما تريد، كما هي الحال في النظام الديمقراطي، وإنما يبايع الخليفة من الأمة على كتاب الله وسنة رسوله، لينفذ كتاب الله وسنة رسوله، أي لينفذ

الشرع، لا لينفذ ما يريده الناس، حتى لو خرج الناس الذين بايعوه عن الشرع قاتلهم حتى يرجعوا، ومن هذا الدليل استنبطت قاعدة السيادة للشرع لا للشعب.

وأما قاعدة السلطان للأمة فمأخوذة من جعل الشرع نصب الخليفة من قبل الأمة ومن جعل الخليفة يأخذ السلطان بهذه البيعة. أما جعل الشرع نصب الخليفة ينصب من قبل الأمة فواضح في أحاديث البيعة، عن عبادة بن الصامت قال: "بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره"، وعن جرير بن عبد الله قال: "بايعت النبي ﷺ على السمع والطاعة"، وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل، ورجل بايع اماماً لا يبايعه إلا لدنياه ان أعطاه ما يريد وفي له وإلا لم يف له، ورجل يبايع رجلاً بسلعة بعد العصر فحلف بالله لقد أعطي بها كذا وكذا فصدقه ولم يعط بها". فالبيعة من قبل المسلمين للخليفة وليست من قبل الخليفة للمسلمين، فهم الذين يبايعونه، أي يقيمونه حاكماً عليهم، وما حصل مع الخلفاء الراشدين أنهم إنما أخذوا البيعة من الأمة، وما صاروا خلفاء إلا بواسطة بيعة الأمة لهم. وأما جعل الخليفة يأخذ السلطان بهذه البيعة فواضح في أحاديث الطاعة، وفي أحاديث وحدة الخلافة. عن عبد الله بن عمرو بن العاص يقول: انه سمع رسول الله ﷺ يقول: "ومن بايع اماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"، وعن نافع قال: قال لي عبد الله بن 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" وعن ابن عباس عن رسول الله ﷺ "من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية" وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، ثم اعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم" فهذه الأحاديث تدل على أن الخليفة إنما أخذ السلطان بهذه البيعة، إذ قد أوجب الله طاعته بالبيعة، من بايع اماماً... فليطعه. فهو قد أخذ الخلافة بالبيعة، ووجبت طاعته لأنه خليفة قد بويع، فيكون قد أخذ السلطان من الأمة ببيعته له ووجوب طاعته لمن بايعته، أي لمن له في عنقه بيعة، وهذا يدل على أن السلطان للأمة. على أن الرسول ﷺ مع كونه رسولاً فإنه أخذ البيعة على الناس وهي بيعة على الحكم والسلطان وليست بيعة على النبوة، وأخذها على النساء والرجال ولم يأخذها على الصغار الذين لم يبلغوا الحلم، فكون المسلمين هم الذين يقيمون الخليفة ويبايعونه على كتاب الله وسنة رسوله، وكون الخليفة إنما يأخذ السلطان بهذه البيعة، دليل واضح على أن السلطان للأمة تعطيه من تشاء.

أما القاعدة الثالثة وهي نصب خليفة واحد فرض على المسلمين فإن فرضية نصب الخليفة ثابتة في الحديث الشريف، فقد روي عن نافع قال: قال لي عبد الله بن 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 فقد مات

ميتة جاهلية" ووجه الاستدلال بهذا الحديث هو أن الرسول أوجب 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. وأما كون الخليفة واحداً فلما روي عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ قال: "إذا بويع لخيفتين فاقتلوا الآخر منهما" وهذا صريح بتحريم أن يكون للمسلمين أكثر من خليفة.

وأما القاعدة الرابعة فهي لرئيس الدولة وحده حق تبني الأحكام فقد ثبتت باجماع الصحابة، على أن للخليفة وحده حق تبني الأحكام، ومن هذا الإجماع أخذت القواعد الشرعية المشهورة. "أمر الأمام يرفع الخلاف" أمر الأمام نافذ "للسلطان أن يحدث من الاقضية بقدر ما يحدث من مشكلات".

المادة ٣١- يقوم جهاز الدولة على سبعة أركان وهي:

- أ- رئيس الدولة.
- ب- معاونون.
- ج- الولاية.
- د- القضاة.
- هـ- الجهاز الإداري.
- و- الجيش.
- ز- مجلس الشورى.

ودليلها فعل الرسول ﷺ. لأنه قد أقام جهاز الدولة على هذا الشكل فقد كان هو ﷺ رئيس الدولة، وأمر المسلمين بأن يقيموا لهم رئيس دولة حين أمرهم بإقامة خليفة وإقامة امام. وأما معاونون فقد اختار الرسول ﷺ أبا بكر وعمر معاونين له، أخرج الترمذي أن رسول الله ﷺ قال: "وزيراي من أهل الأرض أبو بكر وعمر"، ومعنى كلمة وزيراي هنا معاونان لي، لأن هذا هو معناها اللغوي، وأما كلمة وزير بالمعنى الذي يريده الناس اليوم فهو اصطلاح غربي، ويراد به عمل حكم معين، وهو لم يعرفه المسلمون ويخالف نظام الحكم في الإسلام لأن معاون الذي سماه الرسول وزيراً لا يختص بعمل معين، بل هو معاون يفوض إليه الخليفة القيام بجميع الأعمال تفويضاً عاماً ولا يصح اختصاصه بعمل معين. وأما الولاة فإن الرسول ﷺ عين للمقاطعات ولاة، فقد ولى عتاب بن أسيد والياً على مكة بعد فتحها، وبعد أن أسلم باذان بن ساسان ولاءه على اليمن، وولي غيرهما كثيراً من الولاة. وأما القضاة فإن الرسول ﷺ كان يولي قضاة يقضون بين الناس، فقد عين علي بن أبي طالب قاضياً على اليمن، ووجه راشد بن عبد الله أميراً على القضاء والمظالم، فقد جعله قاضياً وجعل له صلاحية النظر في قضايا المظالم. وأما الجهاز الإداري فقد عين ﷺ كتاباً لإدارة المصالح، وكانوا بمقام مديري الدوائر، فقد عين معيقيب بن أبي فاطمة كاتباً على الغنائم، وكان حذيفة بن اليمان يكتب خرص ثمار الحجاز، وعين غيرهما لباقي المصالح، لكل مصلحة أو أكثر كاتباً. وأما الجيش فقد كان ﷺ هو القائد الفعلي للجيش، وهو الذي يباشر إدارته، ويتولى شؤونه. وكان يعين قواداً في بعض الأحيان

للقيام بعمل من الأعمال، فقد عين عبد الله بن جحش ليذهب مع جماعة ليأتي له بأخبار قريش، وعين أبا سلمة بن عبد الأسد قائد سرية مؤلفة من مائة وخمسين رجلاً، وعقد له لواءها، وكان فيها من خيرة أبطال المسلمين من بينهم أبو عبيدة بن الجراح وسعد بن أبي وقاص وأسيد بن حضير. وأما مجلس الشوري فإن الرسول ﷺ لم يكن له مجلس معين دائماً، بل كان يستشير المسلمين حينما يريد، فقد جمعهم يوم أحد واستشارهم، وجمعهم يوم حديث الافك واستشارهم، وجمعهم في غير ذلك. إلا أنه مع جمعه للمسلمين واستشارتهم كان يدعو اشخاصاً معينين بشكل دائم يستشيرهم، وكانوا من نقيب القوم، وهم حمزة، وأبو بكر، وجعفر، وعمر، وعلي، وابن مسعود، وسليمان، وعمار، وحذيفة، وأبو ذر، والمقداد، وبلال. فكانوا بمثابة مجلس شوري له لاختصاصه اياهم دائماً بالشورى. ومن هذا يتبين أن الرسول ﷺ قد أقام جهازاً معيناً للدولة، على شكل مخصوص، وظل يسير بحسبه إلى أن التحق بالرفيق الأعلى، ثم جاء خلفاؤه من بعده فساروا على ذلك، يحكمون حسب هذا الجهاز الذي إقامة الرسول بعينه، وكان ذلك على مرأى ومسمع من الصحابة، ولهذا فإنه يتعين أن يكون جهاز الدولة الإسلامية على هذا الشكل. قد يقال ان الرسول ﷺ قد أقام المسؤول على المال منفرداً في مصلحة المال، مما قد يظن منه أن المالية جهاز خاص، وليس داخلاً في هذه الأجهزة. والجواب على ذلك هو أنه وإن كان الرسول ﷺ قد أقام شخصاً معيناً للمال، وجعله مصلحة مستقلة، ولكنه لم يجعله جهازاً، بل جعله جزءاً من جهاز. فإن الولاة الذين كان يعينهم الرسول ﷺ منهم من كانت ولايته عامة تشمل الحكم والمال، ومنهم من كانت ولايته خاصة تشمل الحكم، ويعين والياً

خاصاً للمال. فقد بعث ﷺ عمرو بن حزم والياً على اليمن، وجعل ولايته عامة تشمل الحكم والمال، كما جاء في الكتاب الذي اعطاه أياه. واستعمل فروة بن سيل على قبائل مراد، وزبيد، ومذحج، وبعث معه خالد بن سعيد العاص على الصدقة. وكان الوالي الذي يختص بالحكم يقال له والي الصلاة، وهي لفظ اصطلاحى، وكانت تعني الولاية على الناس في جميع الأمور للأدارة والقضاء والسياسة والحرب والعبادات وغيرها باستثناء جباية الأموال، وكان الوالي الذي يختص بالمال يقال له والي الخراج، وهي تعني جمع الزكاة، وخراج الأرض، وما شابه ذلك. وكان الوالي الذي تكون ولايته عامة يقال له والي الصلاة والخراج. وعليه فالمالية ليست جهازاً منفرداً، وإنما هي جزء من أعمال الإمارة، أي الولاية، قد ينحصر بها والي غير والي الحكم، وقد تسند لوالي الحكم، ولكنها على أي حال ليس لها في مركز الدولة مرجع خاص، بل يرجع فيها للخليفة. فهي جزء من جهاز، وليست جهازاً خاصاً. وعليه فجهاز الدولة الذي إقامة الرسول يقوم على الأركان السبعة ليس غير.

مجلس الشورى

المادة ٢٢- الأشخاص الذين يمثلون المسلمين في الرأي ليرجع إليهم رئيس الدولة هم مجلس الشورى. ويجوز لغير المسلمين أن يكونوا في مجلس الشورى من أجل الشكوى من ظلم الحكام، أو من اساءة تطبيق أحكام الإسلام.

وهي مأخوذة من تخصيص الرسول لأربعة عشر رجلاً من النقباء، عن الأنصار وعن المهاجرين، للرجوع إليهم دائماً لاستشارتهم في الأمور. فإن فعل الرسول ﷺ هذا يدل على اباحة أن يتخذ مجلس خاص للشورى الثابتة بنص القرآن وبفعل الرسول. والأشخاص الذين يمثلون المسلمين في الرأي هم كالنقباء، فهم أعضاء مجلس الشورى.

المادة ٢٣- ينتخب أعضاء مجلس الشورى انتخاباً.

ودليها أن أعضاء مجلس الشورى هم وكلاء عن الأمة في الرأي، والوكيل إنما يختاره موكله، وهم كذلك ممثلون لرأي الناس. فإن الرسول اختارهم من النقباء، ومعرفة من يمثل الناس في البقعة الواسعة والقوم غير المعروفين لا تتأتى إلا لمن يختاره ممثلاً له. فكان لا بد لمن يمثل قوماً أن يختاره الذين يمثلهم. فمن ناحية الوكالة، ومن ناحية التمثيل، يلزم أن ينتخب أعضاء مجلس الشورى انتخاباً. أما مافعله الرسول ﷺ من تعيينه الذين يستشيرهم فإنه لا يدل على التعيين لأعضاء مجلس الشورى، بل يدل على

أنه اختار من يعرف أن الناس يختارونهم فكان بمثابة انتخاب. وذلك أنه اختار من المدينة، وهي بقعة ضيقة يمكنه معرفة من يمثلون الناس، واختارهم كذلك من النقباء مما يدل على أنه جاء بهم ممن انتخبهم الناس، لأن النقباء كان الناس يختارونهم أي ينتخبونهم، وأيضاً فقد أخذهم عن الأنصار وعن المهاجرين، وهذا كله يدل على أن أعضاء مجلس الشورى ينتخبون انتخاباً ولا يعينون تعييناً. على أن كون عضو مجلس الشورى وكيلاً عن غيره بالرأي، والوكالة لا تصح إلا بالتوكيل من قبل الموكل، يقضي بأن أعضاء مجلس الشورى لا يكونوا أعضاء إلا بالتوكيل، أي بالانتخاب.

المادة ٢٤ - لكل من يحمل التابعية إذا كان بالغاً عاقلاً الحق في أن يكون عضواً في مجلس الشورى رجلاً كان أو امرأة مسلماً كان أو غير مسلم، إلا أن عضوية غير المسلم قاصرة على اظهار الشكوى من ظلم الحكام، أو من اساءه تطبيق الإسلام.

وهذه المادة تحصر عضوية مجلس الشورى فيمن يكون في دار الإسلام. لأن من يكون في دار الكفر مقيماً يكون حاملاً لتابعية الدولة الكافرة، فلا يكون له حق الشورى، لأن قوله ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾ يعني المسلمين الذين في دار الإسلام، بقرينة ما كان يفعله الرسول من استشارة المسلمين الذين في المدينة، وعدم استشارة المسلمين الذين كانوا في مكة. أما غير المسلمين ممن رضوا الإقامة في دار الإسلام، وأعطوا عهد الذمة، فإن هؤلاء لهم حق ابداء الرأي فيما ينالهم من ظلم، ويجوز أن يرجع لهم في الرأي، لأن

الله يقول ﴿فَسَتَلَوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ والمراد بهم أهل الكتاب، لأن الآية نزلت فيهم، ولأن ما قبلها يدل على أنهم المعنيون. وأهل الكتاب كفار، وقد أمر الله بسؤالهم. فهذا دليل على أن لهم ابداء الرأي، وأنه يجوز الرجوع إليهم لأخذ الرأي منهم.

ولما كان مجلس الشورى وكيلاً عن الناس بالرأي، والمرأة يجوز لها أن تعطي رأيها للخليفة، لذلك يجوز للمرأة أن تكون عضواً في مجلس الشورى. أما جواز أن تعطي المرأة رأيها فقد أعطت أم سلمة رضي الله عنها رأيها لرسول الله ﷺ وهو في غزوة الحديبية، وأما جواز أن توكل المرأة من تشاء في إعطاء الرأي فلعنوم أدلة الوكالة. وهذا دليل على أن للمرأة الحق بأن تكون عضواً في مجلس الشورى.

المادة ٢٥- الشورى هي أخذ الرأي مطلقاً، والمشورة هي أخذ الرأي الملزم. وليس التشريع ولا التعريف ولا الأمور الفكرية ككشف الحقائق وكالأمور الفنية والعلمية من المشورة، وأما ما عداها من الآراء فإنه يدخل تحت المشورة.

وهي مأخوذة من آيتي الشورى ومن الحديث فإن الله تعالى يقول ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ ويقول ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾. فجاء التعبير عاماً يشمل كل رأي ملزماً كان أو غير ملزم، وأما الحديث فإنه عبر بالمشورة ولم يعبر بالشورى، وعبر بذلك ليس بالنسبة لكل رأي بل بالنسبة للرأي الملزم وحده، فقال عليه الصلاة والسلام في حديثه لأبي بكر وعمر لَوْ اتَّفَقْتُمَا فِي

مشورة ما خالفتكما" مما يدل على أن بعض أحوال الشورى ملزمة وعبر عنها بلفظ مشورة. فصيغة التعبير في الآية تشعر بأن كلمة "الشورى" عامة تشمل كل رأي ملزماً كان أو غير ملزم، وصيغة التعبير في الحديث تشعر أن كلمة "مشورة" تستعمل في الرأي الملزم ليس غير. فالآيتان تدلان على طلب الشورى وهي تداول الرأي، أما الحديث فيدل على واحدة من الأمور التي وقع فيها تداول الرأي، وأنه حين اتفاق الأكثر يعمل برأي هذا الأكثر. وهذا الشيء الذي دل عليه الحديث عبر عنه الرسول بلفظ المشورة.

وواقع الشورى أنها لا تكون في التشريع، لأن الشرع من الله وليس من الناس، فلا يؤخذ رأي الناس فيه، والشورى فيما شرعه الله لا تكون إلا في المباح، لأن غير المباح لا اختيار فيه، بل ملزم الأخذ به كما ورد، من واجب، أو مندوب، أو مكروه، أو حرام. فالأعمال التي تحصل فيها الشورى لا تكون إلا في الأعمال المباحة. وجعل الله الشورى في "الأمر" وهو اسم جنس، دليل على أنها تكون في كل ما يطلق عليه كلمة "الأمر" وهو يشمل الأعمال، والمعاملات، وسائر التصرفات. وهي إنما تكون في غير وصف الواقع، وفي غير ما تحتاج معرفته إلى خبرة ودراية، وفي غير الفكر الذي يبحث في الموضوع لا العمل. أما وصف الواقع كالتعاريف الشرعية وغير الشرعية فانما يرجح فيه ما يطابق الواقع، فلا يحتاج إلى أخذ رأي، وأما الأمور الفنية فيحتاج إعطاء الرأي فيها إلى معلومات وخبرة، فأخذ رأي من لا تتوفر لديه هذه المعلومات وهذه الخبرة عبث، لأنه عاجز عن إعطاء الرأي في ذلك. وأما الفكر الذي يبحث في الموضوع فإن المراد من الوقوف على

الماهية للموضوع وليس العمل، ولذلك لا يوصل إليه بكثرة الآراء، بل بالصواب، ويبحث فيه عن الصواب. فهذه الثلاثة لا تدخل فيها الشورى، ولو كانت من المباح وما عداها فإنه يكون من الأمور التي تحصل فيها الشورى.

المادة ٢٦- الشورى حق للمسلمين فحسب، ولا حق لغير المسلمين في الشورى، وأما ابداء الرأي فإنه يجوز لجميع أفراد الرعية مسلمين وغير مسلمين.

ان كون الشورى حقاً للمسلمين دليلها الآيتان "وشاورهم في الأمر" وأمرهم شورى بينهم" بالنسبة للمسلمين. وقوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ بالنسبة لغير المسلمين. فالله تعالى أمر بسؤال أهل الكتاب عما لا نعلم، وهو دليل على جواز أن يؤخذ رأيهم، وإذا جاز أخذ رأيهم جاز أن يكونوا أعضاء في مجلس الشورى.

المادة ٢٧- المسائل التي تدخل تحت الشورى وتكون من نوع المشورة يؤخذ فيها برأي الأكثرية بغض النظر عن كونه صواباً أم خطأ. أما ما عداها مما يدخل تحت الشورى فيتحرى فيها عن الصواب بغض النظر عن الأكثرية أو الأقلية.

ودليلها فعل الرسول ﷺ فإن الرسول ﷺ في معركة أحد نزل عند رأي الأكثرية، وفي معركة بدر نزل عند رأي الحباب بن المنذر، وترك ما كان قد رآه، ولم يرجع ليأخذ رأي الأكثرية، وفي غزوة الحديبية تمسك برأيه وحده

منفرداً، وضرب برأي أبي بكر وعمر عرض الحائط، بل ضرب برأي جميع المسلمين، والزمهم جبراً النزول عند رأيه رغم سخطهم. فهذه الأعمال الثلاثة إذا قرنت بقوله ﷺ لأبي بكر وعمر: "لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما" وبقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتَّبِعُونَ﴾ فإنها تفسر معنى الآيتين والحديث، بأن ما كان من مثل حادث الحديبية، وهو أن الحكم الشرعي ظاهر فيه، وأن من صلاحية الخليفة أن يفعله، فإن الشورى فيه غير ملزمة. وما كان من مثل حادث بدر مما يحتاج فيه الأمر إلى أعمال نظر وفكر، أو كان لإعطاء رأي في أمر فني، فإنه يتحرى فيه الصواب، بغض النظر عن كونه رأي الأكثرية أو رأي واحد. وما كان من مثل حادث أحد، وهو الرأي في الأعمال، فإنه يؤخذ فيه برأي الأكثرية، وهو الذي يدخل تحت كلمة "مشورة والمعني بقوله ﷺ لأبي بكر وعمر: "لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما".

المادة ٢٨ - مجلس الشورى صلاحيات أربع وهي:

أولاً:

أ- كل ما هو داخل تحت ما تنطبق عليه كلمة مشورة من الأمور الداخلية يجب أن يؤخذ رأي مجلس الشورى فيه، وذلك مثل شؤون الحكم والتعليم والصحة والاقتصاد ونحوها، ويكون رأيه ملزماً. وكل ما ليس داخلاً تحت ما تنطبق عليه كلمة مشورة لا يجب أن يؤخذ رأي مجلس الشورى فيه، فلا يجب أن يؤخذ رأيه في السياسة الخارجية والمالية والجيش.

ب- لمجلس الشورى الحق في المحاسبة على جميع الأعمال التي تحصل بالفعل في الدولة سواء أكانت من الأمور الداخلية أم الخارجية أم المالية أم الجيش ورأيه ملزم فيما كان رأي الأكثرية فيه ملزماً، وغير ملزم فيما كان رأي الأكثرية فيه غير ملزم، وإن اختلف مجلس الشورى والحكام على عمل من الناحية الشرعية يرجع فيه لرأي محكمة المظالم.

ثانياً: لمجلس الشورى حق اظهار عدم الرضى من الولاة أو معاونين ويكون رأيه في ذلك ملزماً، وعلى رئيس الدولة عزلهم في الحال.

ثالثاً: يحيل رئيس الدولة إلى مجلس الشورى الأحكام التي يريد أن يتبناها في الدستور أو القوانين. وللمسلمين من أعضائه حق مناقشتها وإعطاء الرأي فيها، ورأيهم في ذلك غير ملزم.

رابعاً: للمسلمين من أعضاء مجلس الشورى حق حصر المرشحين لرئاسة الدولة. ورأيهم في ذلك ملزم فلا يقبل ترشيح غير من رشحهم.

وقد تضمنت أربعة بنود، والبند الأول منها تضمن فقرتين، أما الدليل

على الفقرة ١ من البند الأول فهو أن الله تعالى قال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾

﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتَنَبَّأُونَ﴾ فجعل الشورى عامة في كل أمر، بدليل قوله "في الأمر"

وهو جنس محلى بالألف واللام وقوله ﴿وَأْمُرْهُمْ﴾ جنس مضاف، وهما من الفاظ العموم. ولكن هذه الشورى إنما تكون في الأمر المباح، فكان ذلك قرينة على أنها مندوبة وليست بواجبة. ومن هنا كانت الشورى من حيث

هي مندوبة وليست بواجب، فلا يجب على الخليفة الرجوع لمجلس الشورى في كل أمر. إلا أنه لما كان الرأي الذي يعطى في الشورى منه ما يكون ملزماً ومنه ما يكون غير ملزم كان على الخليفة أن يلتزم بالرجوع لمجلس الشورى فيما يكون ملزماً من الآراء، وليس عليه أن يلتزم بالرجوع إليه فيما لا يكون ملزماً من الآراء. وكل من هذين الأمرين إنما يرجع فيه لواقع مجلس الشورى، وواقع الآراء الموجودة في الدنيا، وبعد معرفة واقع هذين الأمرين يرجع فيه إلى الكتاب والسنة لتطبيق الأدلة الواردة فيهما على هذا الواقع. أما واقع مجلس الشورى فإنه وكيل عن الناس في الرأي، فكل ما يؤخذ فيه رأي الناس يؤخذ فيه رأي مجلس الشورى، فتنطبق عليه أحكام الوكالة ومنها الوكالة بالرأي. وأما واقع الآراء الموجودة في الدنيا أربعة آراء هي أولاً: التشريع، وثانياً: التعاريف كلها شرعية وغير شرعية، وثالثاً: الفكر الذي يحتاج إلى بحث وامعان نظر والرأي الفني الذي يحتاج إلى خبرة، ورابعاً: الآراء المتعلقة بالأعمال التي لا تحتاج إلى بحث وامعان نظر. وبالرجوع إلى الأدلة الشرعية التي تنطبق على هذه الآراء نجد أن الرسول ﷺ قد رفض آراء الأكثرية بالتشريع وتمسك بما نزل به الوحي، أي تمسك بالحكم الشرعي، وذلك في صلح الحديبية حين رفض رأي جميع المسلمين وقال: أني عبد الله ورسوله ولن أخالف أمره ونجده ﷺ قد نزل عند رأي الواحد وترك رأيه ولم يرجع لرأي المسلمين وذلك في بدر، فإنه حين نزل عند أدنى ماء من بدر لم يرض الحباب بن المنذر بهذا المنزل وقال للرسول: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمتزلاً أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي

والحرب والمكيدة؟ قال الرسول: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة" فقال يا رسول الله ان هذا ليس بمنزل، ثم أشار إلى مكان، فما لبث الرسول أن قام ومن معه وتبع رأي الحباب. ففي هذين الحادتين لم تكن لآراء الناس قيمة في تقرير الأمر مما يدل على أن ما كان من التشريع لا يؤخذ فيه بآراء الناس، وعليه لا يؤخذ بآراء الناس في الأحكام الشرعية ومثلها التعاريف الشرعية. وكذلك ما كان من قبيل "الرأي والحرب والمكيدة" أي من الفكر الذي يحتاج إلى بحث وامعان نظر، ومن الأمور الفنية التي تحتاج إلى خبرة لا يؤخذ فيها بآراء الناس، ومثلها التعاريف غير الشرعية. وعلى هذا لا يؤخذ رأي الناس في جباية الأموال، ولا في صرفها. لأن الشرع عين أنواعاً من الأموال لا بد من جبايتها، وعين متى تفرض الضرائب، وعين وجوه انفاق المال، كل ذلك بأحكام شرعية. فلا يؤخذ رأي الناس فيما قرره الشرع. فلا يؤخذ رأي مجلس الشورى في المالية. وكذلك لا يؤخذ رأي الناس في أمور الجيش لأن الشرع قد جعل ذلك للخليفة، وعين أحكام الجهاد. ولا يؤخذ رأي الناس فيما قرره الشرع، وكذلك لا يؤخذ رأيهم في علاقة الدولة بغيرها من الدول، لأن ذلك من الفكر الذي يحتاج إلى بحث وامعان نظر، فهو من قبيل "الرأي والحرب والمكيدة". وعليه فإن السياسة الخارجية والمالية والجيش لا يؤخذ فيها رأي مجلس الشورى، لأن رأيه فيها غير ملزم كما ثبت بالدليل من فعل الرسول في الحديبية وبدر فلا يلتزم الخليفة بالرجوع إليه في هذه الأمور، وبناء على هذا وضع القسم الأخير من الفقرة أ.

أما القسم الأول من هذه الفقرة أي الفقرة أ فإن دليله أن الرسول ﷺ

قد نزل عند رأي الأكثرية في أحد وترك رأيه ورأي كبار الصحابة. فخرج لملاقاة العدو خارج المدينة وهو رأي أكثر المسلمين وكان رأيه إلا يخرج إليهم مما دل على أنه في مثل حادثة أحد يرجع فيه لرأي المسلمين ويلتزم برأيهم، وهذا في الأعمال التي لا تحتاج إلى بحث وامعان نظر. على أن حصر الآراء في أربعة وقيام الدليل على أن الثلاثة منها لا يؤخذ فيها برأي الناس دليل على أنه لم يبق إلا واحد هو الذي ينطبق عليه نزول الرسول عند رأي الأكثرية، وهو يفسر معنى قول الرسول لأبي بكر عمر: "لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما" بأنه في غير الأحكام الشرعية، وفي غير التعاريف، وفي غير الفكر الذي يحتاج إلى بحث وامعان نظر وفي غير الأمر الفني. أي ما خالفتكما في الآراء التي تدل على أعمال. وعلى ذلك يلتزم الخليفة الرجوع إلى مجلس الشورى في كل الآراء التي ترشد إلى القيام بأعمال. فيرجع لمجلس الشورى في شؤون الحكم، وفي شؤون التعليم، وفي كل شأن مباح لم يقرره الشرع من أمور السياسة الداخلية. فكل ما لم يكن من قبيل الرأي والحرب والمكيدة، ولم يكن من قبيل الأمور التي قررها الشرع وبين الحكم الشرعي فيها، يلتزم الخليفة بعرضه على مجلس الشورى والرجوع فيه إليه وبالعمل برأي الأكثرية فيه.

وأما الفقرة "ب" من البند الأول هذا فإن دليها عموم النصوص التي جاءت في محاسبة الحكام، فاللطبراني عن عبادة أن رسول الله ﷺ قال: "سيلي أموركم من بعدي رجال يعرفونكم ما تنكرون، وينكرون عليكم ما تعرفون، فلا طاعة لمن عصى الله"، وعن أبي شيبه من حديث عبادة "سيكون عليكم

أمرأء يأمرؤنكم بما لا تعرفون، ويفعلون ما تنكرون، فليس لأولئك عليكم طاعة، وروي عنه عليه السلام أنه قال: "أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر"، وصح عنه عليه السلام أنه قال: "سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى أمام جائر فنصحه"، وقال عليه السلام: "إلا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة" وعن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: "ستكون أمرأء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن انكر سلم ولكن من رضي وتابع" فهذه النصوص عامة تدل على أن المحاسبة تكون على كل عمل سواء أكان عملاً يتعلق بالسياسة الداخلية، أم عملاً يتعلق بالسياسة الخارجية. والرسول ﷺ حين حاسبة الصحابة في معاهدة الحديبية، وأنكروا هذه المعاهدة لم يزجرهم الرسول عن المحاسبة، وإنما رفض رأيهم، وزجرهم لأنهم لم يطيعوه في هذا الأمر، لأنه وحي، ولذلك رفض رأيهم. لأن ما فعله كان عن الوحي. ولم ينكر عليهم محاسبتهم له، وأيضاً فإن الحباب بن المنذر قد حاسب الرسول على نزوله عند أدنى ماء بدر فقال: "يا رسول الله أرايت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة" قال الرسول "بل هو الرأي والحرب والمكيدة" فقال يا رسول الله ان هذا ليس بمنزل ثم أشار إلى مكان. والرسول لم ينكر عليه بل نزل عند رأيه. وهذا يدل على أن المحاسبة على الأعمال عامة تكون في كل عمل سواء أكان من الأعمال التي من السياسة الداخلية أم من الأعمال المتعلقة بغيرها من مالية، وجيش، وسياسة خارجية وما أشبه ذلك. فهناك فرق بين أخذ الرأي وبين المحاسبة. فالخليفة لا يلتزم بأخذ الرأي إلا بالآراء التي تكون فيها الشورى ملزمة، أي

يكون رأي الأكثرية ملزماً. وأما المحاسبة فإنه يحاسب على كل عمل. إلا أن المحاسبة وإن كانت عامة ولكن الخليفة لا ينزل عند رأي الذين يحاسبونه إلا فيما كان رأي الأكثرية فيه ملزماً. وأما ما كان رأي الأكثرية فيه غير ملزم فإنه لا يلزمه النزول عند رأي الأكثرية، ولهذا نجد الرسول لم ينزل عند رأي المسلمين في الحديبية ونزل عند رأي الحباب في بدر وكلاهما رأي غير ملزم، فيجوز للخليفة أن ينزل عند رأي الأكثرية في المحاسبة ويجوز أن لا ينزل، ولا يقال ما هي فائدة محاسبته إذا لم يكن ملزماً بالعمل بهذه المحاسبة، لا يقال ذلك لأن المحاسبة حكم شرعي لا بد من القيام بها وهي فرض كفاية، وأيضاً فإن واقع المحاسبة أنها تكشف الرأي وتوضحه، وتوجد الرأي العام، وهو أقوى سلطاناً من الجيوش، ويخشاه الحكام في كل مكان، ولهذا كانت لها الفائدة العظمى.

ثم إن المحاسبين قد يختلفون مع الحكام في أمر من الأمور من الناحية الشرعية، وفي مثل هذه الحال يرجع فيه إلى قضاء المظالم، لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ ومعناها إن تنازعتم أيها المسلمون مع أولى الأمر في شيء فارجعوا إلى الله والرسول، أي احتكموا إلى الشرع. ومعنى الاحتكام إلى الشرع هو الرجوع إلى القضاء، ولهذا يرجع إلى محكمة المظالم. وهذه كلها هي أدلة الفقرة "ب" من البند الأول من هذه المادة.

وأما البند الثاني فإن دليله أن الرسول ﷺ عزل العلاء بن الحضرمي عامله على البحرين لأن وفد عبس شكاه، وأيضاً فإن عمر بن الخطاب عزل سعد بن أبي وقاص عن الولاية لمجرد الشكوى، وقال: أني لم اعزله عن عجز ولا عن خيانة، ولم ينكر عليه أحد مع أن هذا العمل مما ينكر، فيكون اجماعاً سكوتياً على أن أهل الولاية لهم الحق في اظهار السخط من واليهم، وعلى الخليفة أن يعزله، فكذلك يجوز لمجلس الشورى وهو وكيل عن جميع الولايات أن يظهر عدم الرضا من الولاة، وعلى الخليفة أن يعزله.

وأما البند الثالث فإنه وإن كان مما لا يلتزم الخليفة بالرجوع فيه لمجلس الشورى لأن الرأي فيه غير ملزم، ولكن ما فعله عمر بن الخطاب من الرجوع للمسلمين في الأحكام الشرعية، وعدم انكار الصحابة عليه ذلك دليل على أن التشريع يعرض على مجلس الشورى. فقد روي أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه استشار الناس في السواد حين افتتح فرأى عامتهم أن يقسمه، واستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا فأرسل إلى عشرة من الأنصار خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج، وبعد مناقشات قالوا جميعاً الرأي ما قاله عمر. وهو أن لا تقسم الأرض. وكذلك روى أن عمر كان يرجع إلى المسلمين يسأل عن حكم الله في مسألة من المسائل، وكان يجمع المسلمين في بعض الأحيان يسألهم عن حكم الله في المسائل، وكان الصحابة يشاهدون هذا ويأتون إلى المسجد ليعطوا رأيهم مع أنهم يعرفون أن عمر مجتهد، وأن المجتهد إنما يرجع لمعرفة الحكم إلى الأدلة الشرعية لا إلى المسلمين، فلو لم يكن رجوعه أمراً مشروعاً لأنكروا عليه، واشتراكهم يدل على الإجماع

بأن للخليفة أن يرجع إلى المسلمين للسؤال عن حكم الله، فيكون من صلاحية الأعضاء المسلمين في مجلس الشورى النظر في التشريع ولكن رأيهم غير ملزم، لأن الحكم إنما يرجح بقوة دليله.

ولا حق لغير المسلمين من أعضاء مجلس الشورى النظر في التشريع لعدم إيمانهم بالإسلام ولأن حقهم بابداء الرأي وليس بالشورى إذ الشورى خاصة بالمسلمين لقوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾ أي المسلمين.

وأما البند الرابع فإن الثابت أن المسلمين طلبوا من عمر حين طعن وفقد الأمل من بقائه حياً أن يستخلف فأبي، فكرروا عليه ذلك مرة أخرى فاستخلف ستة فكان هذا اجماعاً سكوتياً، وهو دليل على أن للمسلمين من أعضاء مجلس الشورى الحق في حصر المرشحين للخلافة ورأيهم في ذلك ملزم لما ثبت أن عمر قد وكل خمسين رجلاً بهؤلاء الستة وأمرهم أن يقتلوا المخالف منهم. وحدد للسته ثلاثة أيام وهذا يفهم منه الإلزام. وأما غير المسلمين فلا حق لهم في حصر المرشحين لأن البيعة خاصة بالمسلمين فهذه كلها هي أدلة هذه المادة.

الخلافة

المادة ٢٩- رئيس الدولة هو الذي ينوب عن الأمة في السلطان وفي تنفيذ الشرع.

الخلافة رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا، لإقامة أحكام الشرع، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم. والذين ينصبون من يتولى هذه الرئاسة، أي ينصب الخليفة، إنما هم المسلمون. ولما كان السلطان للأمة وتنفيذ الشرع واجباً على المسلمين، وكان الخليفة رئيساً لهم، لذلك كان واقعه أنه نائب عنهم في السلطان، وفي تنفيذ الشرع، ولذلك لا يكون خليفة إلا إذا بايعته الأمة، فبيعتها له دليل على أنه نائب عنها، ووجوب طاعته دليل على أن هذه البيعة التي يتم بها انعقاد الخلافة له قد أعطته السلطان، وهذا يعني أنه نائب عنها في السلطان. وعلى هذا الأساس وضعت هذه المادة.

المادة ٣٠- رئاسة الدولة عقد مراضاة واختيار، فلا يجبر أحد على قبولها، ولا يجبر أحد على اختيار من يتولاها.

ودليلها هو دليل أي عقد شرعي يتم بين عاقلين، لأنها عقد شرعي كسائر العقود، وفوق ذلك فإن حديث الأعرابي الذي بايع الرسول ﷺ ثم جاء يطلب منه إقالة بيعته فرفض الرسول ﷺ ذلك دليل على أن الخلافة عقد: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ على الإسلام فأصابه وعك فقال: اقلني بيعتي، فأبى ثم جاء فقال: اقلني بيعتي،

فأبى، فخرج فقال رسول الله ﷺ: "المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها"، ولما كانت البيعة بالخلافة بيعة على الطاعة لمن له حق الطاعة من ولاية الأمر، فإنها تكون عقد مرضاة واختيار، فلا تصح بالاكراه، لا باكراه من يبايع، ولا باكراه الذين يبايعون، لقول الرسول ﷺ: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"، وهذا عام في كل عقد من العقود ومنها عقد الخلافة. فكل عقد جرى عقده بالاكراه فهو باطل، لأنه لم ينعقد. وكذلك الخلافة لا تنعقد بالاكراه كسائر العقود. وكذلك لا تتم الخلافة إلا بعاقدين كأبي عقد من العقود، فلا يكون أحد خليفة إلا إذا ولاه أحد الخلافة، فإذا نصب أحد نفسه خليفة دون بيعة من تنعقد الخلافة ببيعتهم لا يكون خليفة، إلا إذا بايعوه عن رضا واختيار فإنه يصبح خليفة بعد البيعة، أما قبلها فلا. فإذا اكراههم على البيعة لا يكون خليفة بهذه البيعة التي أخذت بالاكراه، ولا تنعقد له الخلافة بها. لأنها عقد لا ينعقد بالاكراه لقول الرسول ﷺ: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" وما رفع يعد باطلاً.

وأما السلطان المتغلب الذي يستولي على الحكم بالقوة فإنه لا يكون خليفة بمجرد استيلائه على السلطة بالقوة، ولكنه يصبح حاكماً، وفي هذه ينظر فإن كان الخروج عليه وارجاع السلطان للأمة لا يوجد فتنة بين المسلمين فإنه يخرج عليه ويعاد السلطان للأمة، لأنه يعتبر مغتصباً للسلطان من الأمة وعمله هذا منكر تحجب ازالته، وتكون ازالته فرض كفاية على الأمة. وإن كان الخروج عليه لاعادة السلطان للأمة يوجد فتنة دامية في البلاد فإنه لا يجوز الخروج عليه، لأن وقوع الفتنة بين المسلمين حرام، فما يؤدي

إليه كان حراماً، عملاً بقاعده "الوسيلة إلى الحرام حرام" وحيثُ تجب طاعته ويجب الجهاد معه دفعاً للفتنة. إلا إذا لم يَقم الصلاة أو ظهر الكفر البواح، أي إلا إذا لم يحكم بالإسلام فحيثُ يجب قتاله لاعادة حكم الإسلام، قال في الفتح: "وقد اجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وإن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها كما في الحديث أهـ".

وعلى أي حال يظل أميراً، ولا يصبح خليفة إلا إذا أخذ البيعة من الناس عن رضا واختيار دون أي إكراه. وهذا معنى قول المادة: الخلافة عقد مرضاة واختيار.

المادة ٣١- لكل مسلم بالغ عاقل رجلاً كان أو امرأة الحق في انتخاب رئيس الدولة وفي بيعته، ولا حق لغير المسلمين في ذلك.

إن واقع الخلافة دليل على أن لكل مسلم الحق في انتخاب الخليفة وبيعته، إذ جاءت الأحاديث تدل على أن المسلمين هم الذين يبايعون الخليفة، الرجال والنساء سواء، فعن عبادة بن الصامت قال: "بايعنا رسول الله ﷺ... الحديث، وعن أم عطية قالت: "بايعنا رسول الله ﷺ... الحديث، وقال عبد الرحمن بن عوف حين وكل إليه أخذ رأي المسلمين فيمن يكون خليفة: "ما تركت رجلاً ولا امرأة إلا أخذت رأيه" ولم ينكر عليه أحد من الصحابة. فلكل مسلم رجلاً كان أو امرأة الحق في انتخاب الخليفة وبيعته، أما غير

المسلم فلا حق له في ذلك لأن البيعة على الكتاب والسنة وهو لا يؤمن بهما فإن آمن بهما كان مسلماً.

المادة ٣٢- إذا تم عقد رئاسة الدولة لواحد بمبايعة من يتم انعقاد البيعة بهم تكون حينئذ بيعة الباقيين بيعة طاعة لا بيعة انعقاد فيجبر عليها كل من يلمح فيه أمكانية التمرد.

ودليلها ما حصل في بيعة الخلفاء الأربعة، لأنه اجماع من الصحابة، ففي بيعة أبي بكر اكتفي بأهل الحل والعقد في المدينة وحدها، وكذلك الحال في بيعة عمر، وفي بيعة عثمان اكتفي بأخذ رأي المسلمين في المدينة وبيعتهم، وفي بيعة علي اكتفي ببيعة أكثر أهل المدينة وأكثر أهل الكوفة، مما يدل على أنه لا ضرورة لبيعة جميع المسلمين حتى تنعقد الخلافة، بل يكفي بيعة أكثر الممثلين لهم. وأما الباقي فإذا بايع فانما يبايع على الطاعة.

وأما اجبار من يلمح منه التمرد على البيعة بعد بيعة أكثر الممثلين فهو اصرار سيدنا علي على معاوية أن يبايع ويدخل فيما دخل فيه الناس، واجباره لطلحة والزبير على بيعته، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ذلك، مع نصيحة بعضهم له أن لا يعزل معاوية عن ولاية الشام وسكوت الصحابة عن عمل أحدهم إذا عمل ما ينكر مثله، كالاجبار على البيعة وهي عقد مرضاة واختيار، يعتبر اجماعاً سكوتياً، ويكون دليلاً شرعياً.

المادة ٣٣- لا يكون أحد رئيساً للدولة إلا إذا ولاه المسلمون، ولا يملك أحد صلاحيات رئاسة الدولة إلا إذا تم عقدها له على الوجه الشرعي كأى عقد من العقود في الإسلام.

ودليلها كون الخلافة عقد مرضاة واختيار. لأن كونها عقداً يجعلها لا تتم إلا بعاقدين، فلا يكون أحد خليفة إلا إذا ولاه أباهما من يتم انعقادها بهم شرعاً، فإذا نصب أحد نفسه خليفة دون بيعة من تنعقد الخلافة ببيعتهم لا يكون خليفة. حتى تجري بيعته بالرضا والاختيار ممن تنعقد بهم. فكون الخلافة عقداً يقتضي وجود عاقدين، استكملت في كل منهم الأهلية الشرعية، لتولي العقد واتمامه.

المادة ٣٤- يشترط في القطر أو البلاد التي تباع رئيس الدولة بيعة انعقاد أن يكون سلطانها سلطاناً ذاتياً يستند إلى المسلمين وحدهم لا إلى أي دولة كافرة، وأن يكون أمان المسلمين في ذلك القطر داخلياً وخارجياً بأمان الإسلام لا بأمان الكفر. أما بيعة الطاعة فحسب من البلاد الأخرى فلا يشترط فيها ذلك.

ودليلها هو امتناع أن يكون للكفار سلطان على المسلمين مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ فإذا وجد سلطان للكفار على قطر من الأقطار الإسلامية لا يحق لذلك القطر أن يقيم خليفة، لأنه بإقامة خليفة إنما يقيم سلطاناً، وهو أي ذلك القطر لا يملك السلطان، فلا يعطيه. وسلطانه سلطان كفر، ولا يقوم الخليفة بواسطة سلطان

الكفر. هذا من حيث السلطان، أما من حيث الأمان فإن دليله هو دليل دار الكفر ودار الإسلام، فإن إقامة الخليفة إنما هي لجعل الدار دار إسلام. ولا تكون الدار دار إسلام بمجرد إقامة حكم الإسلام بل لابد أن يكون أمانها بأمان الإسلام لا بأمان الكفر. لأن الدار حتى تكون دار إسلام يشترط أن يجتمع فيها أمران: أحدهما أن تحكم بالإسلام والثاني أن يكون أمانها بأمان الإسلام لا بأمان الكفر.

المادة ٣٥- لا يشترط فيمن يبايع لرئاسة الدولة إلا أن يكون مستكماً شروط الانعقاد ليس غير، وان لم يكن مستوفياً شروط الأفضلية، لأن العبرة بشروط الانعقاد.

ودليلها هو الأدلة التي وردت في صفات الخليفة فقد وردت في صفاته أدلة كان الطلب فيها طلباً غير جازم كقوله عليه السلام: "أن هذا الأمر في قریش" فإنه أخبار يتضمن الطلب فإذا قرن ذلك بأن الرسول ﷺ حين عرض نفسه على قبيلة عامر بن صعصعة وقالوا له: "أَيكون لنا الامر من بعدك" قال: "أن الأمر لله يضعه حيث يشاء" فإنه يدل على أن الطلب غير جازم، وأيضاً فإن الرسول حين ذهب إلى تبوك ولى مكانه محمد بن مسلمة، وقد ولاه خليفة له لينما يرجع من المعركة ولم يوله والياً على المدينة، وهو ليس من قریش فدل على أن الطلب غير جازم. ووردت في صفاته أدلة كان الطلب فيها طلباً جازماً كرفضه ﷺ أن يبايعه صبي حين رفض بيعة عبد الله بن هشام، وعلل ذلك لصغره. فإنها دليل على أنه يشترط في الخليفة أن يكون بالغاً،

لأنه إذا كانت البيعة لا تصح من الصبي فمن باب أولى أنه لا يصح أن يكون الصبي خليفة. فما ورد من الصفات بصيغة الطلب الجازم تعتبر شرطاً في انعقاد الخلافة له، وما عداها لا يشترط حتى ولو ورد فيها نص ما دام الطلب فيه غير جازم.

المادة ٣٦- يشترط في رئيس الدولة حتى تنعقد له الرئاسة ستة شروط وهي أن يكون: رجلاً، مسلماً، حراً، بالغاً، عاقلاً، عدلاً.

فقد بينت هذه المادة الشروط التي يجب أن يستكملها الخليفة حتى تنعقد الخلافة له. ودليل هذه الشروط بالقرائن التي صحبت الطلب دليل جازم، فإن دليل اشتراط أن يكون الخليفة رجلاً هو ما روي عن الرسول عليه السلام أنه لما بلغه أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لئن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة فهذا الحديث فيه نهى جازم عن تولية المرأة رئاسة الدولة، لأن التعبير "لئن يفيد التأييد، وهو مبالغة بنفي الفلاح، وفيه كذلك الذم، فيكون طلب ترك أن يكون الخليفة امرأة طلباً جازماً، ولهذا يشترط فيه أن يكون رجلاً.

وأما شرط أن يكون مسلماً فلقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ

عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ وهو كذلك فيه نهى جازم لأن التعبير بـ"لئن" التي تفيد التأييد، وهو أخبار إلى الطلب، وما دام الله قد حرم أن يكون للكافرين على المؤمنين سبيل فإنه يحرم أن يجعلوه حاكماً عليهم، إذ الحكم أعظم سبيل على المسلمين. وأيضاً فإن الخليفة هو ولي الأمر، والله تعالى قد اشترط أن يكون

ولي الأمر مسلماً قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ وقال: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ ولم ترد في القرآن كلمة أولي الأمر إلا مقرونة بأن يكونوا من المسلمين فدل على أن ولي الأمر يشترط فيه أن يكون مسلماً، ولما كان الخليفة هو ولي الأمر وهو الذي يعين أولي الأمر فإنه يشترط فيه أن يكون مسلماً.

وأما شرط أن يكون حراً فلأن العبد مملوك لسيدته فلا يملك التصرف بنفسه، ومن باب أولى أن لا يملك التصرف بغيره، فلا يملك الولاية على الناس.

وأما شرط أن يكون بالغاً فلما روي عن علي بن أبي طالب أن رسول الله ﷺ قال: "رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المبتلي حتى يعقل" ومن رفع القلم عنه لا يصح أن يتصرف في أمره، فلا يصح أن يكون خليفة. وأيضاً فقد روي عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "تعوذوا بالله من رأس السبعين وإمارة الصبيان" ففيه دليل أنه لا يصح أن يكون الخليفة صبيّاً، وأيضاً فقد حدث أبو عقيل زهرة بن معبد عن جده عبد الله بن هشام وقد أدرك النبي ﷺ وذهبت به أمه زينب ابنة حميد إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله بايعه، فقال النبي ﷺ: "هو صغير فمسح رأسه ودعا له" وما دام الصبي لم يجز منه أن يبايع فعدم جواز أن يبايع من باب أولى.

وأما شرط أن يكون عاقلاً فلحديث علي المار "رفع القلم عن ثلاث، إلى أن يقول" والمبتلي حتى يعقل" وفي رواية "والجنون حتى يفيق" ومن رفع عنه القلم لا يصح أن يتصرف في أمره، فلا يصح أن يكون خليفة يتصرف في أمور الناس.

وأما شرط أن يكون عدلاً فلأن الله تعالى اشترط في الشاهد أن يكون عدلاً قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ فمن هو أعظم من الشاهد وهو الخليفة من باب أولى أنه يلزم أن يكون عدلاً، لأنه إذا شرطت العدالة للشاهد فشرطها للخليفة من باب أولى.

المادة ٣٧- إذا خلا منصب رئاسة الدولة بموت رئيسها أو اعتزاله. أو عزله، يجب نصب رئيس للدولة مكانه خلال ثلاثة أيام من تاريخ خلو منصب رئاسة الدولة.

فإن الدليل عليها هو اجماع الصحابة على ذلك. فإنهم رضي الله عنهم باشروا الاجتماع بالسقيفة للبحث في نصب خليفة منذ بلغهم نبأ وفاة الرسول، فقد اجتمع الأنصار وهم من الصحابة، وجاء إليهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة، ولم ينكروا عليهم اجتماعهم بل اشتركوا معهم في النقاش في نصب خليفة، ثم في اليوم الثاني جمعوا الناس في المسجد للبيعة، فاستغرق ذلك ليلتين بثلاثة أيام. وكذلك فإن عمر عهد لأهل الشورى عند ظهور تحقق وفاته من الطعنة، وحدد لهم ثلاثة أيام، ثم أوصى أنه إذا لم يتفق على الخليفة في ثلاثة أيام فليقتل المخالف بعد الثلاثة، ووكل خمسين رجلاً من

المسلمين بتنفيذ ذلك، أي يقتل المخالف، مع أنهم من كبار الصحابة، وكان ذلك على مرأى ومسمع من الصحابة، ولم ينكر ذلك أحد منهم مع أنه مما ينكر مثله عادة، فكان اجماعاً.

المادة ٣٨- طريقة نصب رئيس الدولة هي:

أ- يجري الأعضاء المسلمون في مجلس الشورى حصر المرشحين لهذا المنصب وتعلن اسماؤهم ثم يطلب من المسلمين انتخاب واحد منهم.

ب- تعلن نتيجة الانتخاب ويعرف المسلمون من نال أكثر أصوات المنتخبين.

ج- يبادر المسلمون بمبايعة من نال أكثر الأصوات رئيساً للدولة على العمل بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

د- بعد تمام البيعة يعلن من أصبح رئيساً للدولة للملا حتى يبلغ خبر نصبه كافة الأمة، مع ذكر اسمه وكونه يحوز الصفات التي تجعله أهلاً لانعقاد رئاسة الدولة له.

ودليلها ما حصل من الصحابة في بيعة أبي بكر وعمر وعثمان، ولا سيما بيعة عثمان. أما الفقرة أ فإن دليلها طلب المسلمين من عمر أن يستخلف واستخلاف عمر الستة الذين استخلفهم. فقد روى البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قيل لعمر إلا تستخلف؟ قال: ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر، وأن أترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله ﷺ، فأثنوا عليه، فقال: راغب راهب وددت أني نجوت

منها كفافاً لا لي ولا علي، لا أتحمّلها حياً وميتاً وروي أن سعد بن زيد بن عمرو قال لعمر: إنك لو أشرت برجل من المسلمين ائتمنك الناس.

فقال عمر: أني قد رأيت من أصحابي حرصاً سيئاً ثم قال: لو أدركني أحد رجلين فجعلت هذا الأمر فيه لوثقت به: سالم مولى أبي حذيفة، وأبو عبيدة بن الجراح" ثم انه ﷺ لم يلبث بعد قليل من اعمال الرأي أن جعل الخلافة من بعده شورى في ستة: هم عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص. وقال: "لا أجد أحداً أحق بهذا الأمر من هؤلاء نفر الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، فأيهم استخلف فهو الخليفة بعدي" وبعد أن سمى هؤلاء الستة أردف "فإن أصابت سعداً فذاك، وإلا فأيهم استخلف فليستعن به، فإني لم أعزله عن عجز ولا عن خيانة" فهذه النصوص قد طلب فيها المسلمون من عمر أن يستخلف، وبناء على طلبهم حصر الخلافة في ستة نفر وأعلنهم للناس، وطلب من المسلمين أن يختاروا واحداً منهم. وبما أن مجلس الشورى هو وكيل عن المسلمين بالرأي لذلك فإنه يحصر المرشحين بأسماء معينة وبعدد محدد ويعلنهم للناس.

وأما الفقرتان "ب" و"ج" فإن دليلهما ما رواه البخاري في انتخاب واحد من الستة الذين حصر عمر الخلافة فيهم وفي بيعة المسلمين له. فقد أخرج البخاري عن الزهري أن حميد بن عبد الرحمن أخبره أن المسور بن مخرمة أخبره أن الرهط الذين ولاهم عمر اجتمعوا، فتشاوروا، قال لهم عبد الرحمن لست بالذي أنافسكم على هذا الأمر، ولكنكم إن شئتم اخترت لكم منكم،

فجعلوا ذلك إلى عبد الرحمن، فلما ولوا 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: طرقتي عبد الرحمن بعد هجع من الليل، فضرب الباب حتى استيقظت فقال: أراك نائماً فوالله ما أكتحلت هذه الليلة بكبير نوم انطلق فادع الزبير وسعداً فدعوتهما له فشاورهما، ثم دعاني فقال: ادع لي علياً 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 حاضراً من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الاجناد، وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر، فلما اجتمعوا تشهد عبد الرحمن ثم قال: أما بعد يا علي اني قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن علي نفسك سبيلاً، فقال: أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفين من بعده، فبايعه عبد الرحمن وبايعه الناس والمهاجرون والأنصار وأمراء الاجناد والمسلمون فهذا الحديث صريح في أن عبد الرحمن بن عوف أخذ رأي الناس بمعنى أنه قام بعملية الانتخاب، ثم جمع الناس واعلن لهم من يريده الناس، فقد قال اني قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان وهذا دليل الفقرة "ب" ثم بادر الناس بعد اعلان اسم عثمان إلى مبايعته وهذا دليل الفقرة "ج".

وأما الفقرة "د" فإن البيعة فرض كفاية وليست فرض عين ولكن أن

يكون في عنق كل مسلم بيعة فرض عين، لقول الرسول "ومن مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية"، وحتى تكون في عنقه بيعة لا بد أن يعرف امامه ومن هنا كان لزوم كافة الأمة أن يعرفوا افضاء الخلافة إلى مستحقها. فيعلن على الملأ من أصبح خليفة للمسلمين حتى يبلغ خبر نصبه كافة الأمة، وحتى يعرفوا من هو الخليفة، غير أن معرفتهم هذه يكفي فيها الاجمال فيعرفون أن الخليفة هو فلان بذكر اسمه الذي يميزه عن غيره، ويعرفون أنه يحوز الصفات التي تؤهله للخلافة، وبمعرفة هذين الأمرين: اسمه والصفات التي لا بد منها للخليفة تتحقق المعرفة الاجمالية له.

المادة ٣٩- الأمة هي التي تنصب رئيس الدولة ولكنها لا تملك عزله متى تم انعقاد بيعته على الوجه الشرعي.

ان هذه المادة ذات شقين: أحدهما: ان الأمة هي التي تملك نصب الخليفة، والثاني أن الأمة لا تملك عزله، أما الشق الأول فدليله أحاديث البيعة، فلا يملك أحد تولي منصب الخلافة إلا بالبيعة، لأن البيعة هي طريقة نصب الخليفة. وهي ثابتة من بيعة المسلمين للرسول، ومن أمر الرسول لنا بالبيعة، ومن أن الخلفاء الراشدين إنما تولى كل منهم الخلافة بالبيعة. أما بيعة المسلمين للرسول فإنها ليست ببيعة على النبوة وإنما هي بيعة على الحكم: إذ هي بيعة على العمل وليست ببيعة على التصديق. وأما أمر الرسول لنا بالبيعة فالأحاديث في هذا كثيرة منها قوله عليه السلام: "ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" ولم يقبل الرسول البيعة إلا من البالغ ورفض بيعة الصبي فقد رفض بيعة عبد الله بن هشام وقال "هو صغير" ومسح رأسه ودعا

له. وأما كون الخلفاء إنما تولوا الخلافة بالبيعة فثبتت من بيعة كل واحد منهم، ولا سيما بيعة عمر، فإن أبا بكر استخلفه بعد مشاورة المسلمين مدة ثلاثة أشهر، ولما مات أبو بكر لم يتولى عمر الخلافة بهذا الاستخلاف، وإنما بايعه المسلمون، وبعد البيعة تولى الخلافة. وهذه هي أدلة الشق الأول. أما الشق الثاني فإن أدلته الحث على طاعة الخليفة، ولو ارتكب المنكر، ولو ظلم، ما لم يكن كفراً بواحاً. عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية" وكلمة "أميره" هنا عامة، ويدخل تحتها الخليفة، لأنه أمير المؤمنين. وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم". وفي حديث يزيد بن سلمة الجعفي عند الطبراني أنه قال: يا رسول الله إن كان علينا أمراء يأخذونا بالحق ويمنعوننا الحق الذي لنا أنقاتلهم؟ قال: لا، عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم" وعن عوف بن مالك قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، ويلعنونكم. قال: قلنا يا رسول الله أفلا ننايهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، إلا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يداً من طاعته" وعن حذيفة بن اليمان أن رسول الله ﷺ قال: "يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي،

ولا يستنون بستي، وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان
أنس، قال: قلت كيف أصنع يا رسول الله ان أدركت ذلك؟ قال: تسمع
وتطيع وان ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع واطع" وعن أبي ذر أن
رسول الله ﷺ قال: يا أبا ذر كيف بك عند ولاة يستأثرون عليك بهذا الفيء؟
قال والذي بعثك بالحق أضع سيفي على عاتقي وأضرب حتى الحقك، قال:
أولا أدلك على ما هو خير لك من ذلك، تصبر حتى تلحقني" فهذه
الأحاديث كلها فيها أن الخليفة يعمل ما يوجب عزله ومع ذلك أمر للرسول
بطاعته، والصبر على ظلمه، مما يدل على أن الأمة لا تملك عزل الخليفة،
وأيضاً فإن الرسول ﷺ رفض أن يقبل الأعرابي بيعته، عن جابر بن عبد الله
رضي الله عنهما أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ فأصابه وعك فقال: أقلني بيعتي
فأبى، ثم جاء فقال: أقلني بيعتي فأبى، فخرج. فقال رسول الله ﷺ: "المدينة
كالكير تنفي خبثها وينصع طيبتها" مما يدل على أن البيعة إذا حصلت لزمت
المبايعين، وهذا معناه لا حق لهم بعزل الخليفة، إذ لا حق لهم باقالة بيعتهم
له. ولا يقال ان الأعرابي يريد أن يخرج من الإسلام باقالته من بيعته، لا من
طاعة رئيس الدولة، لا يقال ذلك لأنه لو كان كذلك لكان عمله ارتداداً،
ولقتله الرسول، لأن المرتد يقتل، ولأن البيعة ليست بيعه على الإسلام بل
على الطاعة. ولذلك كان يريد الخروج من الطاعة لا الخروج من الإسلام.
وعليه فلا يصح للمسلمين أن يرجعوا عن بيعتهم، فلا يملكون عزل الخليفة.
إلا أن الشرع بين متى ينزل الخليفة من غير حاجة لعزل، ومتى يستحق
العزل، وهذا كذلك لا يعني أن عزله للأمة.

المادة ٤٠ - رئيس الدولة هو الدولة، فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة، فيملك الصلاحيات التالية:

أ- هو الذي يجعل الأحكام الشرعية حين يتبناها نافذة فتصبح حينئذ قوانين تحب طاعتها، ولا تجوز مخالفتها.

ب- هو المسؤول عن سياسة الدولة الداخلية والخارجية معاً، وهو الذي يتولى قيادة الجيش، وله حق اعلان الحرب، وعقد الصلح والهدنة وسائر المعاهدات.

ج- هو الذي له قبول السفراء الأجانب ورفضهم، وتعيين السفراء المسلمين وعزلهم.

د- هو الذي يعين ويعزل معاونين والولاة، وهم جميعاً مسؤولون أمامه كما أنهم مسؤولون أمام مجلس الشورى.

هـ- هو الذي يعين ويعزل قاضي القضاة، ومديري الدوائر، وقواد الجيش وأمرأ ألويته، وهم جميعاً مسؤولون امامه وليسوا مسؤولين أمام مجلس الشورى.

و- هو الذي يتبنى الأحكام الشرعية التي توضع بموجبها ميزانية الدولة وهو الذي يقرر فصول الميزانية والمبالغ التي تلزم لكل جهة سواء أكان ذلك متعلقاً بالواردات أم بالنفقات.

ودليلها أن واقع الخلافة من حيث كونها رئاسة عامة لجميع المسلمين

في الدنيا لإقامة أحكام الدين وحمل دعوة الإسلام إلى العالم هو دليل عليها. على أن كلمة الدولة لفظ اصطلاحي ويختلف معناها باختلاف نظرة الأمم، فالغربيون مثلاً يريدون بالدولة مجموع الأرض والسكان والحكام. لأن الدولة عندهم تقوم ضمن حدود يسمونها الوطن، والسيادة عندهم للشعب، والحكم أي السلطان عندهم جماعي وليس فردياً، ومن هنا كان للدولة هذا المفهوم بأنها مجموع ما يسمى بالوطن ومن يسمون بالمواطنين ومن يباشرون الحكم وهم الحكام. ولهذا تجد عندهم رئيس دولة، أي رئيس الحكام والشعب والبلاد ورئيس حكومة أي رئيس الوزارة، يعني رئيس الحكام. وأما في الإسلام فإنه لا توجد حدود دائمية، إذ يجب حمل الدعوة إلى العالم، فتنتقل الحدود بانتقال سلطان الإسلام إلى البلاد الأخرى. وكلمة الوطن إنما يراد بها مكان إقامة الشخص الدائمة أي بيته وبلده ولا يراد منها أكثر من ذلك مطلقاً. والسيادة إنما هي للشرع لا للشعب، فالحكام يسرون بإرادة الشرع والأمة تسير بإرادة الشرع. والحكم أي السلطان فردي وليس جماعياً قال عليه السلام: "فأمروا أحدكم" وقال: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما"، ومن هنا يختلف معنى الدولة في الإسلام عن معناها في غيره من الأنظمة. فالدولة في الإسلام إنما يقصد بها السلطان والملك، وصلاحياتها: هي صلاحية السلطان، وبما أن الذي يتولى السلطان هو الخليفة لذلك كان الخليفة هو الدولة، ومن هنا أخذ قول المادة: رئيس الدولة هو الدولة.

على أن الرسول ﷺ حين أقام الدولة الإسلامية في المدينة كان هو المتولي للسلطان فكانت جميع السلطة بيده، وكانت جميع الصلاحيات المتعلقة

بالسلطان مملوكة له، وقد كان كذلك طوال أيام حياته حتى التحق بالرفيق الأعلى. ثم جاء بعده الخلفاء الراشدون فكان كل خليفة منهم يتولى جميع السلطة، ويملك جميع الصلاحيات المتعلقة بالسلطان. وهذا أيضاً دليل على أن الخليفة هو الدولة. وأيضاً فإن الرسول ﷺ حين حذر من الخروج على الأمير عبر عنه بلفظ الخروج من السلطان، قال ﷺ: "من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه ليس أحد خرج من السلطان شبراً إلا مات ميتة جاهلية" والخلافة هي إمارة المؤمنين، فالخليفة هو السلطان وله جميع صلاحيات السلطان، أي هو الدولة وله جميع صلاحيات الدولة.

وقد يقال انه قد وردت أحاديث في صلاحيات معينة للخليفة مثل قوله عليه السلام: "الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برأ كان أو فاجراً فيكون الخليفة إنما يملك ما يعينه الشرع له من صلاحيات ولا يملك غيرها؟ والجواب على ذلك هو أن كون الخلافة رئاسة عامة في الدنيا معناها أنها هي الدولة ولذلك يملك الخليفة جميع صلاحيات الدولة، وكون الخليفة هو السلطان، والدولة إنما هي السلطان فإن معنى ذلك أن الخليفة هو الدولة ويملك جميع صلاحيات الدولة. فكون الشارع قد بين له صلاحيات معينة إنما هو بيان لتفصيلات من صلاحياته الشاملة التي اعطاه أياها الشارع أيضاً وليس معناه تعداداً لصلاحيات الخليفة وحصره في هذه الصلاحيات. إذ أن فعل الرسول من حيث جعل السلطان كله بيده وجعل جميع صلاحيات السلطان له هو دليل على أن الخليفة هو الدولة وأنه يملك جميع صلاحيات الدولة. ولذلك سار على هذا الأمر الخلفاء الراشدون من بعده. وهذا هو

الدليل الاجمالي على المادة. وأما ما ذكر فيها من تعداد لما يملك الخليفة من صلاحيات فهو تعداد لواقع ما هو موجود في الدولة من صلاحيات من أجل بيان الأحكام التفصيلية من هذه الصلاحيات.

وأما الأدلة التفصيلية للفقرات الستة الواردة في المادة فإن الفقرة الأولى دليلها اجماع الصحابة. وذلك ان القانون لفظ اصطلاحي ومعناه: الأمر الذي يصدره السلطان ليسيّر الناس عليه، وقد عرف القانون بأنه "مجموع القواعد التي يجبر السلطان الناس على اتباعها في علاقاتهم" أي إذا أمر السلطان بأحكام معينة كانت هذه الأحكام قانوناً يلزم الناس بها، وان لم يأمر السلطان بها لا تكون قانوناً، فلا يلزم الناس بها. والمسلمون يسيرون على أحكام الشرع فهم يسيرون على أوامر الله ونواهيته وليس على أوامر السلطان ونواهيته. فما يسيرون عليه أحكام شرعية وليست أوامر السلطان.

غير أن هذه الأحكام الشرعية اختلفت الصحابة فيها، ففهم بعضهم من النصوص الشرعية شيئاً غير ما كان يفهمه البعض الآخر، وكان كل يسير حسب فهمه، ويكون فهمه حكم الله في حقه، ولكن هناك أحكام شرعية تقتضي رعاية شؤون الأمة أن يسيّر المسلمون جميعاً على رأي واحد فيها وأن لا يسير كل بحسب اجتهاده وقد حصل ذلك بالفعل فقد رأى أبو بكر أن يوزع المال بين المسلمين بالتساوي، لأنه حقهم جميعاً بالتساوي. ورأى عمر أنه لا يصح أن يعطى من قاتل رسول الله كمن قاتل معه، وأن يعطى الفقير كالغني، ولكن أبا بكر كان هو الخليفة فأمر بالعمل برأيه، أي تبنى توزيع المال بالتساوي، فاتبعه المسلمون في ذلك، وسار عليه القضاة والولاة،

وخضع له عمر، وعمل برأي أبي بكر ونفذه، ولما جاء عمر خليفة تبنى رأيا يخالف رأي أبي بكر، أي أمر برأيه بتوزيع المال بالتفاضل لا بالتساوي، فيعطى حسب القدم والحاجة، فاتبعه المسلمون، وعمل به الولاة والقضاة، فكان اجماع الصحابة منعقداً على أن للأمام أن يتبنى أحكاماً معينة وبأمر بالعمل بها، وعلى المسلمين طاعتها ولو خالفت اجتهادهم، وترك العمل بأرائهم واجتهاداتهم. فكانت هذه الأحكام المتبناة هي القوانين. ومن هنا كان سن القوانين للخليفة وحده لا يملك غيره ذلك مطلقاً.

وأما الفقرة (ب) فإن دليلها عمل الرسول ﷺ فإنه ﷺ هو الذي كان يعين الولاة والقضاة ويحاسبهم، وهو الذي كان يراقب البيع والشراء، ويمنع الغش، وهو الذي يوزع المال على الناس، وهو الذي كان يساعد فاقد العمل على إيجاد عمل له، وهو الذي كان يقوم بجميع شؤون الدولة الداخلية، وكذلك هو الذي كان يخاطب الملوك، وهو الذي كان يتلقى الرسل، وهو الذي كان يستقبل الوفود، وهو الذي كان يقوم بجميع شؤون الدولة الخارجية. وأيضاً فإنه ﷺ كان يتولى قيادة الجيش فعلاً، فكان في الغزوات يتولى بنفسه قيادة المعارك، وفي السرايا كان هو الذي يبعث السرية ويعين قائدها، حتى أنه حين عين اسامة بن زيد قائداً على سرية ليرسلها إلى بلاد الشام كره ذلك الصحابة لصغر سن اسامة، ولكن الرسول أجبرهم على قبول قيادته. مما يدل على أن الخليفة هو قائد الجيش فعلاً، وليس قائداً أعلى فحسب. وأيضاً فإن الرسول هو الذي أعلن الحرب على قريش، وهو الذي أعلن الحرب على بني قريظة، وعلى بني النضير، وعلى بني قينقاع، وعلى

خيبر، وعلى الروم، فكل حرب وقعت هو الذي أعلنها، مما يدل على أن إعلان الحرب إنما هو للخليفة. وأيضاً فإنه ﷺ هو الذي عقد المعاهدات مع اليهود، وهو الذي عقد المعاهدات مع بني مدلج وحلفائهم من بني ضمرة، وهو الذي عقد المعاهدات مع يوحنة بن روبة، صاحب أيلة، وهو الذي عقد معاهدة الحديبية، حتى أن المسلمين كانوا ساخطين من معاهدة الحديبية، ولكنه لم يرد عليهم ورفض آراءهم، وأمضى المعاهدة، مما يدل على أن للخليفة لا غيره عقد المعاهدات، سواء معاهدة الصلح أم غيرها من المعاهدات.

وأما الفقرة (ج) فإن دليلها أن الرسول هو الذي تلقى رسولي مسيلمة، وهو الذي تلقى أبا رافع رسولاً من قريش، وهو الذي أرسل الرسل إلى هرقل، وكسرى، والمقوقس، والحارث الغساني ملك الحيرة، والحارث الحميري ملك اليمن، وإلى نجاشي الحبشة، وهو الذي أرسل عثمان بن عفان في الحديبية رسولاً إلى قريش. مما يدل على أن الخليفة هو الذي يقبل السفراء ويرفضهم وهو الذي يعين السفراء.

وأما الفقرة (د) فإن الرسول ﷺ هو الذي كان يعين الولاة، فعين معاذاً والياً على اليمن، والذي كان يعزل الولاة، فعزل العلاء بن الحضرمي عن البحرين، وأيضاً عزل العلاء لأن أهلها شكوا منه، مما يدل على أن الولاة مسؤولون أمام أهل الولاية كما هو مسؤولون أمام الخليفة، ومسؤولون أمام مجلس الشورى لأنه يمثل جميع الولايات. هذا بالنسبة للولاة أما معاونون فإن الرسول كان له معاونان هما أبو بكر وعمر، ولم يعزلهما ويول غيرهما طوال

حياته. فهو الذي عينهما، ولكنه لم يعزلهما. غير أنه لما كان المعاون إنما أخذ السلطة من الخليفة، وهو بمثابة نائب عنه، فإنه يكون له حق عزله قياساً على الوكيل، لأن للموكل عزل وكيله.

وأما الفقرة (هـ) فإن دليلها أن الرسول ﷺ قلد علياً رضي الله عنه قضاء اليمن، وعن عقبة بن عامر قال جاء خصمان يختصمان إلى رسول الله ﷺ، فقال: "أقض بينهما قلت أنت أولى بذلك، قال وإن كان، قلت علام أقضي؟ قال: "أقض فإن أصبت فلك عشرة أجور، وأن أخطأت فلك أجر واحد" وروى سعيد في سننه عن عمرو بن العاص قال: "جاء خصمان إلى رسول الله ﷺ فقال لي يا عمرو اقض بينهما، قلت أنت أولى بذلك مني يا رسول الله، قال: أن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات، وأن أخطأت فلك حسنة". وقد كان عمر رضي الله عنه يولي ويعزل القضاة فعين شريح قاضياً للكوفة، وأبا موسى قاضياً للبصرة، وعزل شرحبيل بن حسنة عن ولايته في الشام، وولى معاوية، فقال له شرحبيل أمن جبن عزلتني أم خيانة؟ قال من كل لا، ولكن أردت رجلاً أقوى من رجل، وولي علي رضي الله عنه أبا الأسود ثم عزله، فقال: لم عزلتني وما خنت ولا جنيت؟ فقال: اني رأيته يعلو كلامك على الخصمين". وقد فعل عمر وعلي ذلك على مرأى ومسمع من الصحابة ولم ينكر على أي منهما منكر. فهذا كله دليل على أن للخليفة أن يعين القضاة بوجه عام، وكذلك له أن ينيب عنه من يعين القضاة قياساً على الوكالة، إذ له أن ينيب عنه كل ما هو من صلاحياته، كما له أن يوكل عنه في كل ما يجوز له من التصرفات.

وأما تعيين مديري الدوائر فإن الرسول ﷺ عين كتاباً لإدارة مصالح الدولة، وكانوا بمثابة مديري الدوائر، فعين الحارث بن عوف المري على خاتمة، وعين معيقب بن أبي فاطمة على الغنائم، وعين حذيفة بن اليمان يكتب خرص ثمار الحجاز، وعين الزبير بن العوام يكتب أموال الصدقات، وعين المغيرة بن شعبة يكتب المداينات والمعاملات، وهكذا.

وأما قواد الجيش وأمراء الويته فإن الرسول ﷺ عين حمزة بن عبد المطلب قائداً على ثلاثين رجلاً ليعترض قريشاً على شاطئ البحر، وعين محمد بن عبيدة بن الحارث على ستين وارسله إلى وادي رابغ لملاقاة قريش، وعين سعد بن أبي وقاص على عشرين وارسله نحو مكة، وهكذا كان يعين قواد الجيوش، مما يدل على أن الخليفة هو الذي يعين القواد وأمراء الألوية.

وهؤلاء جميعاً كانوا مسؤولين أمام الرسول وليسوا مسؤولين أمام أحد، مما يدل على أن القضاة، ومديري الدوائر، وقواد الجيش، وسائر الموظفين، ليسوا مسؤولين إلا أمام الخليفة، وليسوا مسؤولين أمام مجلس الشورى، ولا يوجد أحد مسؤولاً أمام مجلس الشورى سوى معاونين، والولاة، ومثلهم العمال لأنهم حكام، وما عداهم لا يوجد أحد مسؤول أمام مجلس الشورى، بل الكل مسؤولون أمام الخليفة.

وأما الفقرة (و) فإن موازنة الدولة بالنسبة لأبواب الواردات وأبواب النفقات محصورة في الأحكام الشرعية فلا يجبي قرش واحد إلا بحسب الحكم الشرعي، ولا ينفق قرش إلا بحسب الحكم الشرعي، غير أن وضع تفصيلات النفقات، أو ما يسمى الموازنة، فهو الذي يوكل لرأي الخليفة واجتهاده،

وكذلك فصول الواردات، فمثلاً هو الذي يقرر أن يكون خراج الأرض الخراجية كذا، وأن تكون الجزية التي تؤخذ كذا، وهذه وأمثالها هي فصول الواردات وهو الذي يقول ينفق على الطرق كذا، وينفق على المستشفيات كذا، وهذه وأمثالها هي فصول النفقات.

فهذا هو الذي يرجع إلى رأي الخليفة والخليفة هو الذي يقرره حسب رأيه واجتهاده، وذلك لأن الرسول ﷺ كان هو الذي يأخذ الواردات من العمال، وهو الذي كان يتولى انفاقها، وكان بعض الولاة يأذن لهم بتسلم الأموال وبانفاقها كما حصل حين ولى معاذاً اليمن. ثم كان الخلفاء الراشدون ينفرد كل منهم بوصفه خليفة في أخذ الأموال، وفي انفاقها، حسب رأيه واجتهاده. ولم ينكر على أحد منهم منكر، ولم يكن أحد غير الخليفة يتصرف في قبض قرش واحد، ولا يصرفه إلا إذا أذن له الخليفة في ذلك، كما حصل في تولية عمر لمعاوية، فإنه جعل له ولاية عامة، يقبض وينفق، وهذا كله يدل على أن فصول موازنه الدولة إنما يضعها الخليفة أو من ينبيه عنه.

هذه هي الأدلة التفصيلية على المادة الأربعين. ويجمعها كلها قول الرسول ﷺ: "الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته" وكلمة "هو" هنا للحصر، أي أن جميع ما يتعلق برعاية شؤون الرعية من كل شيء إنما هو للخليفة ومحصور به، وله أن ينبذ عنه من يشاء، بما يشاء، كيف يشاء، قياساً على الوكالة.

المادة ٤١ - رئيس الدولة مقيد في التبنى بالأحكام الشرعية فيحرم عليه أن يتبنى حكماً لم يستنبط استنباطاً صحيحاً من الأدلة الشرعية، وهو مقيد بما تبناه من أحكام، وبما التزمه من طريقة استنباط، فلا يجوز له أن يتبنى حكماً استنبط حسب طريقة تناقض الطريقة التي تبناها، ولا أن يعطي أمراً يناقض الأحكام التي تبناها.

وفيها أمران اثنان: أحدهما تقيد الخليفة في التبنى للأحكام بالأحكام الشرعية، أي تقيده بالتشريع وسن القوانين بالشرعية الإسلامية، فلا يجوز له أن يتبنى من خلافها لان خلافها أحكام كفر. فإن تبني حكماً من غيرها وهو يعرف أنه تبني من غير الشرعية الإسلامية فإنه ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ فإن اعتقد بالحكم الذي تبناه فقد كفر وارتد عن الإسلام، وان لم يعتقد به ولكن أخذه على اعتبار أنه لا يخالف الإسلام كما كان يفعل خلفاء بني عثمان في أواخر أيامهم فإنه يحرم عليه ذلك ولا يكفر، وأما ان كانت له شبهة الدليل كمن يشرع حكماً ليس له دليل لمصلحة رآها هو، واستند إلى قاعدة المصالح المرسلة، أو قاعدة سد الذرائع، أو مآلات الأفعال، أو ما شاكل ذلك فإنه ان كان يرى أن هذه قواعد شرعية وأدلة شرعية فلا يحرم عليه ولا يكفر ولكنه مخطئ ويعتبر ما استنبطه حكماً شرعياً في نظر جميع المسلمين، وتجب طاعته ان تبناه الخليفة لأنه حكم شرعي وله شبهة الدليل، وان كان مخطئاً في الدليل، لانه كالمخطئ في الاستنباط من الدليل. وعلى أي حال يجب على

ال خليفة أن يتقيد بالتبني بالشرعة الإسلامية، وأن يتقيد بالتبني فيها بالأحكام الشرعية المستنبطة استنباطاً صحيحاً من الأدلة الشرعية. والدليل على ذلك:

أولاً: ما فرضه الله على كل مسلم خليفة كان أو غير خليفة بأن يسير جميع

أعماله حسب الأحكام الشرعية، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ

حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ وتسير الأعمال بحسب الأحكام الشرعية يحتم عليه أن يتبنى حكماً معيناً حتى يتعدد فهم خطاب الشارع أي حين يتعدد الحكم الشرعي. فصار التبني لحكم معين فيما تعدد من أحكام واجباً على المسلم حين يريد القيام بالعمل، أي حين يريد تطبيق الحكم، فهو واجب على الخليفة حين يقوم بعمله وهو الحكم.

وثانياً: نص البيعة يبايع عليها الخليفة تلزمه بالتزام الشرعة الإسلامية، إذ أنها بيعة على الكتاب والسنة، فلا يحل له أن يخرج عنهما، بل يكفر ان خرج عنهما معتقداً، ويكون عاصياً إذا خرج عنهما غير معتقداً.

وثالثاً: ان الخليفة منصوب لتنفيذ الشرع فلا يحل له أن يأخذ من غير الشرع لينفذه على المسلمين، لأن الشرع نهى عن ذلك بشكل جازم وصل إلى درجة نفي الإيمان عن تحكيم غير الإسلام، وهو قرينة على الجزم. فمعناه أن الخليفة مقيد في تبنيه الأحكام، أي في سنه القوانين بالأحكام الشرعية وحدها، فإذا سن قوانين من غيرها كفر ان اعتقد به وكان عاصياً ان لم يعتقد به.

فهذه الأدلة الثلاث أدلة الأمر الأول الذي في هذه المادة، أما الأمر الثاني الذي فيها فهو ان الخليفة مقيد بما تبناه من أحكام، وبما التزمه من طريقة استنباط، والدليل على ذلك هو أن الحكم الشرعي الذي ينفذه الخليفة هو الحكم الشرعي في حقه هو، لا في حق غيره، أي الحكم الشرعي الذي تبناه ليسير أعماله بحسبه وليس أي حكم شرعي. فإذا استنبط الخليفة حكماً، أو قلد في حكم، كان هذا الحكم الشرعي هو حكم الله في حقه، وكان مقيداً في تبنيه للمسلمين بهذا الحكم الشرعي هو حكم الله في حقه، وكان مقيداً في تبنيه للمسلمين بهذا الحكم الشرعي ولا يحل له أن يتبنى خلافه لأنه لا يعتبر حكم الله في حقه فلا يكون حكماً شرعياً بالنسبة له وبالتالي لا يكون حكماً شرعياً بالنسبة للمسلمين ولذلك كان مقيداً في أوامره التي يصدرها للرعية بهذا الحكم الشرعي الذي تبناه، ولا يحل له أن يصدر أمراً على خلاف ما تبني من أحكام، لأنه لا يعتبر ذلك الأمر الذي أصدره حكم الله في حقه، فلا يكون حكماً شرعياً بالنسبة له، وبالتالي لا يكون حكماً شرعياً بالنسبة للمسلمين، فيكون كأنه أصدر أمراً على غير الحكم الشرعي. ومن هنا كان لا يجوز له أن يصدر أمراً خلاف ما تبناه من أحكام.

وأيضاً فإن طريقة الاستنباط يتغير بحسبها فهم الحكم الشرعي، فإذا كان الخليفة يرى أن علة الحكم تعتبر علة شرعية إذا أخذت من نص شرعي، ولا يرى أن المصلحة علة شرعية، ولا يرى أن المصالح المرسله دليلاً شرعياً. إذا رأى ذلك فقد عين لنفسه طريقة الاستنباط، وحينئذ يجب أن يتقيد بها، فلا يصح أن يتبنى حكماً دليله المصالح المرسله، أو يأخذ قياساً على علة لم

تؤخذ من نص شرعي، لأن هذا الحكم لا يعتبر حكماً شرعياً في حقه، لأنه يرى أن دليله ليس دليلاً شرعياً، فهو اذن لم يكن في نظره حكماً شرعياً. وما دام لا يعتبر حكماً شرعياً في حق الخليفة فهو ليس حكماً شرعياً في حق المسلمين. فيكون كأنه تبنى حكماً من غير الأحكام الشرعية، فيحرم عليه ذلك. وإذا كان الخليفة مقلداً، أو مجتهد مسألة وليس له طريقة معينة في الاستنباط، فإنه يجوز له أن يتبنى أي حكم شرعي مهما كان دليله، ما دامت فيه شبهة الدليل، ولا يكون مقيداً في تبني الأحكام بشيء، وإنما يكون فقط مقيداً بما يصدره من أوامر بأن لا يصدرها إلا بما تبناه من أحكام. وهذه هي أدلة هذه المادة.

المادة ٤٢ - لرئيس الدولة مطلق الحق في رعاية شؤون الرعية حسب رأيه واجتهاده. إلا أنه لا يجوز له أن يخالف أي حكم شرعي بحجة المصلحة، فلا يمنع الرعية من استيراد البضائع بحجة المحافظة على صناعة البلاد مثلاً، ولا يسعر على الناس بحجة منع الاستغلال مثلاً، ولا يجبر المالك على تأجير ملكه بحجة تيسير الاسكان مثلاً، ولا غير ذلك مما يخالف أحكام الشرع فلا يجوز له أن يحرم مباحاً أو يبيع حراماً.

والدليل عليها قوله عليه الصلاة والسلام: "الأمام راع وهو مسؤول عن رعيته" ودليلها أيضاً الأحكام التي أعطها الشرع للخليفة مثل تصرفه في أموال بيت المال الموكول لرأيه واجتهاده، ومثل إلزام الناس برأي معين في المسألة الواحدة وما شاكل ذلك. فإن هذا الحديث يعطيه حق رعاية شؤون

الرعية بشكل مطلق دون أي قيد، وأحكام بيت المال والتبني وتجهيز الجيش وتعيين الولاة وغير ذلك مما جعل للخليفة قد جعل له بشكل من غير قيد وهذا دليل على أنه يقوم برعاية الشؤون كما يرى من غير أي قيد. وطاعته في ذلك كله واجبة ومعصيته اثم. إلا أن القيام بهذه الرعاية يجب أن يجري حسب أحكام الشرع أي حسب النصوص الشرعية.

فالصلاحية وإن أعطيت له مطلقة ولكن إطلاقها قد قيد بالشرع أي بأن تكون حسب أحكام الشرع. فمثلاً قد جعلت له صلاحية تعيين الولاة كما يشاء ولكنه لا يصح أن يعين الكافر أو الصبي أو المرأة والياً لأن الشرع منع ذلك. ومثلاً له أن يسمح بفتح سفارات للدول الكافرة في البلاد التي تحت سلطانه وقد أعطي ذلك بشكل مطلق، ولكنه لا يصح أن يسمح بفتح سفارة لدولة كافرة تريد أن تتخذ السفارة أداة للسيطرة على بلاد الإسلام، لأن الشرع منع ذلك. ومثلاً له أن يضع فصول الميزانية والمبالغ اللازمة لكل فصل ولكنه ليس له أن يضع فصلاً في الموازنة لبناء سد للمياه لا تكفي واردات بيت المال لبنائه بحجة أنه يجمع ضرائب لبنائه لأن مثل هذا السد إذا كان يمكن الاستغناء عنه لا يصح شرعاً أن تفرض ضرائب من أجله، وهكذا فإنه مطلق الصلاحية في رعاية الشؤون فيما أعطاه آياه الشرع ولكن هذا الإطلاق إنما يجري حسب أحكام الشرع. ثم إنه ليس معنى أن له مطلق الحق في رعاية الشؤون هو أن له أن يسن القوانين التي يراها لرعاية شؤون البلاد، بل معنى ذلك أن ما جعل له التصرف فيه مباح له أن يتصرف فيه بحسب رأيه بالكيفية التي يراها وحيث يسن القانون في هذا الذي أبيع له أن يسير

فيه برأيه وحيثئذ تجب طاعته لأن الشرع جعل له التصرف فيه برأيه وأمرنا بطاعته فكان له جعل هذا الرأي قانوناً يلزم الناس به. فمثلاً جعل له حق تدبير أمور بيت المال برأيه واجتهاده وأمر الناس بطاعته في ذلك فكان له أن يسن قوانين مالية لبيت المال وحيثئذ تصبح طاعة هذه القوانين واجبة، ومثلاً جعلت له قيادة الجيش وإدارة أموره برأيه واجتهاده وأمر الناس بطاعته في ذلك. فله أن يسن قوانين لقيادة الجيش وقوانين لإدارة الجيش، وحيثئذ تصبح طاعة هذه القوانين واجبة. ومثلاً له أن يدير مصالح الرعية برأيه واجتهاده وأن يعين من يديرها ويشغل بها برأيه واجتهاده، وأمر الناس بطاعته في ذلك فله يسن قوانين لإدارة المصالح، وله أن يسن قوانين للموظفين، وحيثئذ تصبح طاعة هذه القوانين واجبة. وهكذا كل ما ترك لرأي الخليفة واجتهاده في الأمور التي هي من صلاحيته له أن يسن قوانين لها وتكون طاعة هذه القوانين واجبة. فلا يقال إن هذه القوانين أساليب، والأسلوب من المباحات فهي مباحة لجميع المسلمين فلا يحل للخليفة تعيين أسلوب معين وجعله فرضاً، لأنه إيجاب للعمل بالمباح، وإيجاب العمل بالمباح هو جعل المباح فرضاً، وجعل المباح حراماً في منعه غيره من الأساليب وهذا لا يجوز، لا يقال ذلك، لأن المباح هو الأساليب من حيث هي أساليب، أما أساليب إدارة بيت المال فهي مباحة للخليفة وليست مباحة لكل الناس، وأساليب قيادة الجيش هي مباحة للخليفة وليست مباحة لكل الناس، وأساليب إدارة مصالح الرعية هي مباحة للخليفة وليست مباحة لجميع الناس، ولهذا فإن إيجاب العمل بهذا المباح الذي اختاره الخليفة لا يجعل ذلك

المباح فرضاً وإنما يجعل طاعة الخليفة واجبة فيما جعل الشرع له حق التصرف فيه برأيه واجتهاده، أي فيما اختاره لرعاية الشؤون من رأي واجتهاد. إذ هو وإن كان مباحاً قد أوجبه الخليفة ومنع غيره، ولكنه مباح للخليفة للرعاية بحسبه، لأن الرعاية له، وليس مباحاً للرعاية لكل الناس. ولهذا لا يكون وجوب التزام ما تبناه الخليفة من المباحات لرعاية الشؤون، أي مما جعل الشرع للخليفة أن يتصرف فيه برأيه واجتهاده، من باب أن الخليفة قد جعل المباح فرضاً وجعل المباح حراماً، بل هو من باب وجوب الطاعة فيما جعل الشرع للخليفة أن يتصرف فيه برأيه واجتهاده. فكل مباح التزمه الخليفة لرعاية الشؤون وجب على كل فرد من أفراد الرعية التزامه. وبناء على هذا قد دون عمر بن الخطاب الدواوين، وبناء على هذا وضع الخلفاء ترتيبات معينة لعمالهم وللرعية والزموهم العمل بها وعدم العمل بسواها.

وبناء على هذا يجوز أن توضع القوانين الإدارية، وسائر القوانين التي من هذا القبيل، وطاعته واجبة كسائر القوانين لأنها طاعة للخليفة فيما يأمر به مما جعله الشرع له.

إلا أن هذا في المباح الذي لرعاية الشؤون، أي فيما جعل للخليفة أن يتصرف برأيه واجتهاده، مثل تنظيم الإدارات وترتيب الجند وما شاكل ذلك، وليس في كل المباحات، بل فيما هو مباح للخليفة بوصفه خليفة.

أما باقي الأحكام من الفرض والمندوب والمكروه والحرام والمباح لجميع الناس فإن الخليفة مقيد فيها بأحكام الشرع، ولا يحل له الخروج عنها

مطلقاً لقوله ﷺ: "كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد" وهو عام يشمل الخليفة وغيره. فكون الخليفة مباح له أن يقود الجيش بالرأي الذي يراه فله أن يسن أي قانون يرثيه لذلك لا يعني أن له أن يسن قوانين في كل مباح ويجبر الناس عليها، فمثلاً للناس أن يلبسوا اللباس الذي يرونه بالشكل الذي يرونه فلا يحل له أن يضع قوانين تحدد لهم شكل البستهم. ولهم أن يبنوا بيوتهم على أي طراز يرتأونه فليس له أن يسن قوانين يحدد لهم طراز بيوتهم، فإن هذا مباح لكل الناس فأى إلزام للناس بشيء معين من هذا المباح ومنع غيره هو إيجاب للمباح وتحريم للمباح وهو لا يجوز للخليفة وإذا فعله لا تجب طاعته ويرفع امره لمحكمة المظالم. بل الذي له محصور في شيء واحد هو ما جعل التصرف فيه له برأيه واجتهاده يجوز له أن يلزم الناس برأي معين واجتهاد معين ووجبت عليهم طاعته، أي يجوز له أن يسن فيه قوانين، وما عداه لا يجوز مطلقاً. ولهذا لا يحل للخليفة أن يحرم حلالاً أو يحل حراماً بحجة رعاية الشؤون، لأن البيع مباح، فلا يحل له أن يحرمه أو يمنعه، ولكن بيع الصوف أو السلاح أو أي فرد من أفراد المباح ثبت أنه يسبب ضرراً فإنه يصبح هذا الفرد وحده حراماً، لأنه أوصل إلى ضرر، ويبقى الشيء مباحاً، عملاً بالقاعدة المأخوذة من منع الرسول ﷺ الجيش من الشرب من بئر ثمود.

المادة ٤٣ - ليس لرئاسة الدولة مدة محدودة، فما دام رئيس الدولة محافظاً على الشرع منفذاً لأحكامه، قادراً على القيام بشؤون الدولة، يبقى رئيساً للدولة ما لم تتغير حاله تغيراً يخرج به عن رئاسة الدولة. فإذا تغيرت حاله هذا التغير وجب عزله في الحال.

ودليلها هو أن نص البيعة الوارد في الأحاديث جاء مطلقاً، ولم يقيد بمدة معينة. وأيضاً فإن الخلفاء الراشدين قد بويع كل منهم بيعة مطلقة وهي البيعة الواردة في الأحاديث، وكانوا غير محدودة مدتهم، فتولى كل منهم الخلافة منذ أن بويع حتى مات، فكان ذلك اجماعاً من الصحابة على أنه ليس للخلافة مدة محددة، بل هي مطلقة، فإذا بويع ظل خليفة حتى يموت. إلا أنه إذا طرأ على الخليفة ما يجعله معزولاً أو ما يجعله يستوجب العزل فإنه يعزل في الحال. غير أن ذلك ليس تحديداً لمدته في الخلافة، وإنما هو حدوث اختلال في شروطها. إذ أن صيغة البيعة الثابتة بالنص الشرعي واجماع الصحابة يجعل الخلافة غير محددة المدة ولكنها محددة بقيامه بما بويع عليه وهو الكتاب والسنة، أي بتنفيذ أحكامهما، فإن لم يحافظ على الشرع أو لم ينفذه فإنه يكون قد أظهر الكفر البواح مما يجعل قتاله واجباً على الأمة لحديث إلا أن تروا كفراً بواحاً.

المادة ٤٤ - الأمور التي يتغير بها حال رئيس الدولة فيخرج بها عن رئاسة الدولة ثلاثة أمور هي:

أ- إذا اختل شرط من شروط انعقاد رئاسة الدولة، كأن ارتد، أو فسق فسقاً ظاهراً، أو جن، أو ماشا كل ذلك. لأن هذه الشروط شروط انعقاد، وشروط استمرار.

ب- العجز عن القيام بأعباء رئاسة الدولة لأي سبب من الأسباب.

ج- القهر الذي يجعله عاجزاً عن التصرف بمصالح المسلمين برأيه وفق الشرع. فإذا قهره قاهر إلى حد أصبح فيه عاجزاً عن رعاية مصالح الرعية برأيه وحده حسب أحكام الشرع يعتبر عاجزاً حكماً عن القيام بأعباء الدولة فيخرج بذلك عن رئاسة الدولة. وهذا يتصور في حالتين:

الحالة الأولى: أن يتسلط عليه فرد واحد أو عدة أفراد من حاشيته فيستبدون بتنفيذ الأمور. فإن كان مأمول الخلاص من تسلطهم ينذر مدة معينة ثم إن لم يرفع تسلطهم يخلع. وإن لم يكن مأمول الخلاص يخلع في الحال.

الحالة الثانية: أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر، أما بأسره بالفعل أو بوقوعه تحت تسلط عدوه وفي هذه الحال ينظر فإن كان مأمول الخلاص يمهّل حتى يقع اليأس من خلاصه فإن يئس من خلاصه يخلع وإن لم يكن مأمول الخلاص يخلع في الحال.

الدليل عليها هو النصوص التي وردت في شروط الخليفة، فإن هذه النصوص تدل على أن هذه الشروط شروط استمرار وليست شروط تولية فحسب. فإن الرسول ﷺ حين قال: "لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة" كان كلامه شاملاً للولاية، فما دام والياً لا يصح أن يكون امرأة، فإذا صار الرجل وهو حاكم امرأة بسبب من الأسباب فقد فقد هذا الشرط وصار واجب العزل، وكذلك فإن الله حين قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي

الْأَمْرُ مِنْكُمْ ﴿ كان قوله منكم إلى جانب أولي الأمر كلاماً واضحاً في لزوم الإسلام لولي الأمر ما دام ولياً للأمر، فإذا أصبح ولي الأمر ليس منا، أي أصبح كافراً فقد ذهبت الصفة التي اشتراطها القرآن لولي الأمر ففقد شرط الإسلام فصار معزولاً عن ولاية الأمر لأنه لا يصح أن يكون ولي أمر وهو ليس منا أي ليس مسلماً. وهكذا جميع النصوص التي وردت في شروط الخليفة هي نصوص شاملة تشتمل على صفات دائمة لازمة للموصوف مما يدل على أنها شروط استمرار وليست شروط ولاية فحسب، وعلى ذلك تكون أدلة شروط الخليفة أدلة كذلك لعزله، فإن وجودها شرط لانعقاد الخلافة وشرط لاستمرارها لا طلاق النصوص، وفقدانها يفقد استمرارها فيمنع بقاء من ولي بحسبها في ولايته. وهذا هو دليل الفقرة أ من هذه المادة.

وأما الفقرة "ب" فدليلها أن عقد الخلافة إنما كان على القيام بأعبائها فإذا عجز عن القيام بما جرى العقد عليه وجب عزله لأنه صار كالمعدوم، وأيضاً فإنه بعجزه عن القيام بالعمل الذي نصب له خليفة تعطلت أمور الدين ومصالح المسلمين، وهذا منكر تحجب ازالته، ولا يزول إلا بعزله حتى يتأتى إقامة غيره، فصار عزله في هذه الحال واجباً. إلا أنه ينبغي أن يعلم أن هذا غير مرتبط بسبب معين، بل كل ما يصاب به من شيء يجعله عاجزاً عن القيام بعمله يستوجب عزله، فإذا لم يجعله عاجزاً لا يعزل، ولهذا لا يقال إن فقد أعضاء الجسم يستوجب العزل أو لا يستوجب العزل، كما لا يقال أن الإصابة بمرض معين يستوجب العزل أو لا يستوجب العزل، فإنه لم يرد نص بشيء منها مطلقاً، وإنما الحكم الشرعي أن العجز عن القيام بالعمل الذي

نصب له هو الذي يستوجب عزله أيًا كان سبب هذا العجز، وهذا ليس خاصاً بالخليفة، بل هو عام في كل من نصب على عمل سواء أكان نصب حاكماً كالوالي أو نصب أجيراً كمدير الدائرة. فإن العجز يستوجب العزل.

وأما الفقرة "ج" فإن دليل الفقرة "ب" هو دليل لها أيضاً. وذلك أن العجز عن القيام بالعمل الذي نصب له الخليفة قسماً: عجز حقيقة، وعجز حكماً. أما العجز حقيقة فهو أن يكون عجزاً جسمى، أي يفقد القدرة الجسمية على القيام بالعمل، وهذا ما جاء في الفقرة "ب" وأما العجز حكماً فهو أن يكون قادراً جسمى على القيام بالعمل ولكنه عاجز عن التصرفات للقيام بالعمل، فيكون حكمه حكم العاجز حقيقة، لأنه لا يستطيع أن يباشر بنفسه القيام بالعمل الذي نصب له لعجزه عن التصرف بأمور نفسه فيصبح كالمعدوم، ولذلك وجب عزله. وهذا له حالتان: أحدهما حالة الحجز والأخرى حالة القهر. أما حالة الحجز فهي أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور ويمنعه من مباشرته ويصبح هذا المستبد هو المباشر لمنصب الخلافة. فيكون الخليفة في هذه الحال كالمحجور عليه الممنوع من التصرفات القولية، وبما أن عقد الخلافة إنما جرى على شخص الخليفة فيجب أن يباشر الخلافة بنفسه، وبهذا الحجز عليه أو الاستبداد عن أعوانه فقد القدرة على القيام بما نصب له من العمل، ولذلك صار كالمعدوم ووجب عزله. إلا أنه في هذه الحال ينظر فإن كان هناك أمل بإزالة المستولي عليه من الاستيلاء عليه ويفك حجره فإنه يمهل مدة فإن لم يفك حجره يعزل. وأما إن لم يكن هناك أمل يعزل في الحال.

وأما حالة القهر فهو أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه فيمنع ذلك عن عقد الامامة له لعجزه عن النظر في أمور المسلمين، سواء أكان العدو من الكفار، أم من البغاة، وفي هذه الحال وجب على كافة الأمة استنفاذه اما بقتال أو فداء فإن وقع الأيأس منه عزل في الحال ان كان مأسوراً لدى كفار، أما ان كان مأسوراً لدى بغاة ينظر فإن كان لهم امام ووقع الأيأس منه عزل في الحال، وان لم يكن لهم إمام فإنه يكون حكمه حكم حالة الحجر، أي يمهل مدة فإن لم يفك أسره يعزل.

هذه هي أدلة الفقرات الثلاث وهي في جملتها أدلة شروط الخلافة، فإن القدرة على القيام بما نصب له شرط كذلك، وعجزه عن القيام بما نصب له من عمل فقدان لهذا الشرط. إلا أنه ينبغي أن يلاحظ أن فقدان بعض هذه الشروط يخرج عن الخلافة أي بفسخ عقدها في الحال، وفقدان بعضها لا يخرج عن الخلافة ولكنه يوجب عزله. فارتداده عن الإسلام، وجنونه جنوناً مطبقاً، ووقوعه أسيراً في يد كفار أسراً جسمى بأن يكون شخصه في يدهم وهو غير مأمول الفكاك فإنه في هذه الأحوال الثلاث يخرج عن الخلافة وينعزل في الحال ولو لم يحكم بعزله، فلا تجب طاعته، ولا تنفذ أوامره، فقد فسخ عقد الخلافة عنه. وأما جرح عدالته بأن يصبح ظاهر الفسق، وتحوله إلى أنثى أو خنثى مشكل أو جنونه جنوناً غير مطبق أو عجزه عن الخلافة عجزاً حقيقياً، أو حجره باستيلاء فرد أو أفراد من حاشيته عليه واستبدادهم بتنفيذ الأمور. أو وقوعه أسيراً أسراً جسمى مأمول الفكاك، أو وقوعه تحت نفوذ كفار يسرونه فإنه في هذه الأحوال السبعة يجب عزله عند حصول أية حالة منها، ولكنه لا ينعزل إلا بحكم حاكم، وفي جميع هذه الأحوال السبعة تجب

طاعته، ويجب تنفيذ أوامره إلى أن يصدر حكم بعزله. لأن كل واحدة من هذه الحالات لا ينفسخ فيها عقد الخلافة من نفسه بل يحتاج إلى حكم حاكم. والفرق بين الشروط التي فقدانها يخرجها عن الخلافة والشروط التي فقدانها يجعل العقد مما لم يشرع بأصله ووصفه، بأن كانت راجعه إلى العقد أو ركن من أركانه فإن العقد في هذه الحال يكون باطلاً، فإذا لم يتوفر حين انعقاد الخلافة بطل العقد ولم ينعقد، وإذا طرأ أثناء الخلافة بطل العقد وفسخ من ذاته. وذلك كشرط الإسلام وشرط العقل وشرط القدرة على مباشرة العمل بنفسه. وأما الشروط التي فقدانها لا يجعل العقد مما لم يشرع بل يكون أصله مما شرع ولكنه يجعله مما لم يشرع بوصفه، بأن كان غير راجع إلى نفس العقد ولا إلى ركن من أركانه، ولكنه راجع إلى صفة ملازمة له فإن العقد في هذه الحال لا يكون باطلاً وإنما يكون فاسداً. فإذا لم يتوفر حين انعقاد الخلافة تنعقد الخلافة ولكنها تكون فاسدة يحتاج فسخها إلى حكم حاكم، وكذلك إذا طرأت أثناء الخلافة يصبح العقد فاسداً ولكنه لا ينفسخ من نفسه وإنما يحتاج فسخه إلى حكم حاكم، وذلك كشرط الذكورة وشرط العدالة وما شاكلها. ومن هنا جاء الفرق بين تغير حال الخليفة تغيراً يخرجها عن الخلافة وبين تغير حاله تغيراً لا يخرجها عن الخلافة وإنما يجعله مستحقاً للعزل.

المادة ٤٥ - محكمة المظالم وحدها هي التي تقرر ما إذا كانت قد تغيرت حال رئيس الدولة تغيراً يخرجها عن الرئاسة أم لا، وهي وحدها التي لها صلاحية عزله أو انذاره.

الدليل عليها أن حدوث أي أمر من الأمور التي يعزل فيها الخليفة

والتي يستحق فيها العزل مظلمة من المظالم فلا بد من إزالتها، وهي كذلك أمر من الأمور التي تحتاج إلى إثبات فلا بد من إثباتها أمام قاض. وبما أن محكمة المظالم هي التي تحكم بإزالة المظالم، وقاضيه هو صاحب الصلاحية في إثبات المظلمة والحكم بها، لذلك كانت محكمة المظالم هي التي تقرر ما إذا كانت قد حصلت حالة من الحالات العشرة السابقة أم لا وهي التي تقرر عزل الخليفة. على أن الخليفة إذا حصلت له حالة من هذه الحالات وخلع نفسه فقد انتهى الأمر، وإذا رأى المسلمون أنه يجب أن يخلع بحصول هذه الحالة ونازعهم في ذلك فإنه يرجع للفصل في ذلك إلى القضاء لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ أي تنازعتم أنتم وأولي الأمر، وهذا تنازع بين ولي الأمر وبين الأمة، ورده إلى الله والرسول هو رده إلى القضاء أي إلى محكمة المظالم.

المعاونون

المادة ٤٦ - يعين رئيس الدولة معاونين له يتحملون مسؤولية الحكم، فيفوض إليهم تدبير الأمور برأيهم وامضاءها على اجتهداهم.

دليلها ما أخرجه الترمذي أن الرسول ﷺ قال: "وزيراي في الأرض أبو بكر وعمر" وهذا الحديث يستعمله عامة الفقهاء وقبله أكثر العلماء فهو من الحديث الحسن فيكون دليلاً شرعياً على أن للخليفة أن يعين معاونين.

وقد أطلق عليهم الحديث لفظ "وزير" بالمعنى اللغوي وهو معين، وقد استعمله القرآن بهذا المعنى قال تعالى: ﴿وَأَجْعَلْ لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ أي معيناً.

والوزاره وجدت منذ عهد الرسول ﷺ ودليل ذلك نص حديث الترمذي، إلا أن الرسول ﷺ كان هو الذي يقوم بالحكم، ولم يوجد ما يدل على أنه جعل لأبي بكر وعمر أن يقوموا بما يقوم به من الحكم، إلا أن جعلهما وزيرين يدل على أنه جعل لهما صلاحية معاونته، أي صلاحية أن يقوم كل منهما بما يقوم به هو من الحكم، وبعد وفاة الرسول ﷺ كان عمر وزير أبي بكر، وكان يقوم بما يقوم به الخليفة من الحكم، وكان ذلك ظاهراً حتى قال بعضهم لأبي بكر: لا ندري أمر الخليفة أم أنت؟ وبعد وفاة أبي بكر كان عثمان وعلي وزيريه عمر، وكان لهما أن يقوموا بما يقوم به من الحكم، إلا أن قوة شخصية عمر لم يظهر إلى جانبها الوزيران بأعمال المعاونة كما كان يظهر عمر مع أبي بكر، إلا أن علماً لقوة شخصيته كان ظاهراً قيامه

بأعمال في عهد عمر. وبعد وفاة عمر كان علي ومروان بن الحكم وزيري عثمان، إلا أن علياً كان غير راض عن بعض الأعمال، فلم تكن تظهر له أعمال مع عثمان، إذ كان كالمبتعد. ولكن مروان كان ظاهراً قيامه بالوزارة، أي بأعمال الحكم، وكان الخليفة يفوض لوزيره تدبير الأمور، وقد حصل ذلك مع كل خليفة من الخلفاء الراشدين. ويفهم من المعنى اللغوي من كلمة وزير، أي معين للخليفة، أنه يعني معيناً بأعمال الخلافة. وبما أنه جاء اللفظ مطلقاً غير مقيد، فيكون معيناً للخليفة بكل أعمال الخلافة من غير تحديد، فتكون كلمة وزير قد أخذت معنى شريعياً باضافتها للرسول، ثم باضافتها للخليفة، أكثر من المعنى اللغوي. فكلمة "وزيراي" أي معينان لي بوصفي حاكماً في الحكم، صار لها معنى شرعي، وهو معاون الخليفة في الخلافة. وهو يعني أنه يعاونه في كل أعمال الخلافة. هذا ما يفهم من الحديث، ويؤيده ما كان يحصل من عمر مع أبي بكر، فيكون معنى الوزير شرعاً هو من يعاون الخليفة في جميع أعمال الخلافة. فتكون صلاحياته كصلاحيات الخليفة، سوى أنه لا يأخذ هذه الصلاحية ذاتياً كالخليفة، بل يأخذها بمجرد اسناد الوزارة إليه من الخليفة. فإذا قال الخليفة عينت فلاناً وزيراً لي، أو معاوناً لي، أو نب عني فيما لي، أو ما شاكل ذلك، صارت له جميع صلاحيات الخليفة نيابة عنه، وقد سماها الماوردي في الأحكام السلطانية وزارة التفويض، وعرفها بهذا المعنى فقال: "قأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الامام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه، وامضاءها على اجتهاده" هذا هو واقع المعاون شرعاً بأنه هو معاون الخليفة في جميع أعمال الخلافة، له صلاحية أن يقوم بكل عمل من أعمال الخلافة، سواء فوضه الخليفة بذلك العمل أم لم يفوضه، لأنه قد فوض

تفويضاً عاماً. إلا أنه لابد أن يطالع الخليفة بكل عمل يقوم به، لأنه معاون وليس خليفة، فلا يستقل وحده، بل يطالع الخليفة بكل عمل، صغيراً كان أم كبيراً.

وهذا الواقع للمعاون أو الوزير شرعاً يختلف اختلافاً تاماً عن واقع الوزارة في النظام الديمقراطي. إذ الوزارة في النظام الديمقراطي هي الحكومة، وهي مجموعة أفراد تقوم بوصفها مجموعة معينة بالحكم، فإن الحكم عندهم للجماعة وليس للواحد، أي أن الإمارة جماعية وليست فردية، فالحاكم الذي يملك صلاحية الحكم كلها هو الوزارة، أي مجموعة الوزراء مجتمعين، ولا يملك أي منهم الحكم كله مطلقاً، وإنما تنحصر صلاحية الحكم كله في الوزارة كلها مجتمعة. وأما الوزير الواحد فإنه يخصص بناحية من نواحي الحكم يملك فيها الصلاحيات التي تقررها له الوزارة بمجموعها، وما لم تقرره له في هذه الناحية تبقى صلاحياته للوزارة وليست له، ولذلك تجد وزير العدالة مثلاً يملك صلاحيات في وزارته، وهناك أشياء في وزارته لا يملك صلاحياتها، بل تقررها للوزارة بمجموعها. هذا هو واقع الوزارة في النظام الديمقراطي. ومنه يظهر الاختلاف التام بينه وبين الوزارة في نظام الإسلام، أي منه يظهر الفرق الواسع بين كلمة وزير أي معاون في نظام الإسلام، وبين كلمة وزير في النظام الديمقراطي. فالوزير والوزارة في نظام الإسلام معناها معاون رئيس الدولة في كل أعماله من غير استثناء يقوم بها ويطالع رئيس الدولة بما يقوم به، وهي فردية يملكها الفرد، ولو أعطيت لأكثر من واحد يملك كل منهم بمفرده ما يملكه الخليفة. والوزارة في النظام الديمقراطي جماعة

وليست فرداً، والوزير في النظام الديمقراطي لا يملك إلا ناحية معينة من الحكم، ولا يملكها كلها بل بعضاً منها. ولذلك كان التباين بين مفهوم الوزير والوزارة في الإسلام، وبين مفهومهما في النظام الديمقراطي، واضحاً كل الوضوح. ولما كان المعنى الذي تعنيه الديمقراطية للوزير والوزارة هو المعنى الطاغى على الناس، وإذا أطلق لا ينصرف إلا إلى المعنى الديمقراطي، لذلك، ودفعاً للالتباس، ولتعيين المعنى الشرعي بالذات دون غيره، لا يصح أن يطلق على المعاون للخليفة لفظ وزير ووزارة مطلقاً من غير تقييد، بل يطلق عليه لفظ معاون وهو معناه الحقيقي، أو يوضع قيد مع لفظ وزير أو وزارة يصرف المعنى الديمقراطي، ويعين المعنى الإسلامي وحده. ومن هذا كله يتبين أن المعاون هو من تجري نيابته في جميع أعمال الدولة في كافة أنحاء البلاد التي تخضع لها، ولهذا قالوا يفوض الخليفة للمعاون تفويضاً عاماً نيابة عنه. فواقع وظيفة المعاون هو: أن تكون نيابة عن الخليفة، وأن تكون عامة في جميع أعمال الدولة، فهو حاكم معاون.

المادة ٤٧- يشترط في المعاون ما يشترط في رئيس الدولة، أي أن يكون رجلاً، حراً، مسلماً، بالغاً، عاقلاً، عدلاً، ويشترط فيه علاوة على ذلك أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أعمال.

أدلتها هي أدلة شروط الخليفة، فيجب أن يكون رجلاً لقوله عليه السلام: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" وأن يكون حراً لأن العبد لا يملك أمر نفسه فلا يملك أن يتولى أمر غيره، وأن يكون بالغاً، لقول الرسول "تعوذوا بالله من رأس السبعين وإمارة الصبيان" وأن يكون عاقلاً، لحديث "رفع القلم عن ثلاث" ومنها المجنون حتى يفيق" وأن يكون عدلاً، لأنه قد اشترطه الله في

الشهادة فقال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ فاشتراطه في معاون الخليفة من باب أولى. ويشترط في المعاون كذلك أن يكون من أهل الكفاية في أعمال الحكم، ولا يشترط ذلك في الخليفة، لأن الخليفة له أن يعين معاوناً له ولكن المعاون ليس له ذلك. ولهذا يشترط أن يكون أهلاً للحكم.

المادة ٤٨ - يشترط في تقليد المعاون أن يشتمل تقليده على أمرين: أحدهما عموم النظر، والثاني النيابة. ولذلك يجب أن يقول له رئيس الدولة قلدتك ما هو إلي نيابة عني، أو ما في هذا المعنى من الالفاظ التي تشتمل على عموم النظر والنيابة. فإن لم يكن التقليد على هذا الوجه لا يكون معاوناً، ولا يملك صلاحيات المعاون إلا إذا كان تقليده على هذا الوجه.

الدليل عليها هو واقع عمل المعاون، فهو نائب عن الخليفة والنيابة هنا عقد والعقود لا تصح إلا بالقول الصريح، ولذلك يشترط في تقليد المعاون أن يحصل التقليد بلفظ يدل على النيابة عن الخليفة، وأيضاً فإن واقع المعاون أنه يملك جميع الصلاحيات التي يملكها الخليفة في الحكم فلا بد أن يكون التقليد عاماً في كل شيء، أي لا بد أن يشتمل التقليد على لفظ يدل على عموم النظر، يعني على لفظ يدل على أن له جميع صلاحيات الحكم، مثل أن يقول له قلدتك ما إلي نيابة عني، أو أن يقول استوزرتك تعويلاً على نيابتك، أو ما شاكل ذلك. فإذا جعل له عموم النظر، ولم يقل نيابة عني، كان عقد ولاية عهد لاعقد وزارة، وولاية العهد باطلة فيكون باطلاً، وإن اقتصر به على النيابة، ولن يبين صراحة عموم النظر، فقد أبهم ما استنابه فيه، من عموم، وخصوص، أو تنفيذ، أو تفويض، فلم تنعقد به الوزارة. وإذا قال له:

نب عني في أعمال القضاء، أو في أعمال الشرطة، أو في أعمال التعليم، أو ماشاكل ذلك، لم تنعقد الوزارة ولا يكون معاوناً. فلا بد في التقليد للمعاون من الفاظ تدل على واقع المعاون، وهو النيابة عن الخليفة، وأخذ جميع ما للخليفة من صلاحيات. أي لابد لعقد الوزارة للمعاون من أن تكون بلفظ يشتمل على شرطين: أحدهما عموم النظر، والثاني النيابة، وإن لم يشتمل اللفظ صراحة على هذين الشرطين لا تنعقد الوزارة للمعاون. وإذا عين الخليفة أكثر من معاون فإن لكل منهما ما للخليفة من عموم النظر، ولا يجوز أن يعين معاونين على الاجتماع لعموم ولايتهما، لأن ولاية الحكم فردية فإن عينها كذلك بطل تعيينهما معاً، لأنه تقليد لأمر، والتقليد للأمر لا يكون إلا لواحد، لقوله عليه السلام: "فليؤمروا أحدهم" "فأمرؤا أحدكم" فهو شرط في صحة تقليد الإمارة، هذا إذا كان تقليدهما في وقت واحد، وإن كان تقليدهما في وقتين مختلفين، وسبق أحدهما الآخر، صح تقليد السابق إن كان تقليده شاملاً على عموم النظر، وبطل تقليد المسبوق.

المادة ٤٩ - عمل المعاون هو مطالعة رئيس الدولة لما أمضاه من تدبير، وأنفذه من ولاية وتقليد، حتى لا يصير في صلاحياته كرئيس الدولة. فعمله أن يرفع مطالعته، وأن ينفذ هذه المطالعة مالم يوقفه الخليفة عن تنفيذها.

الدليل عليها هو واقع المعاون أيضاً من أنه نائب عن الخليفة والنائب إنما يقوم بالعمل نيابة عن إنباء، فلا يستقل عن الخليفة بل يطالعه في كل عمل تماماً كما كان يفعل عمر مع أبي بكر حين كان وزيراً له، فقد كان يطالع أبا بكر فيما يراه، وينفذ حسب ما يرى. وليس معنى مطالعته استئذانه في كل جزئية من الجزئيات، فإن هذا يخالف واقع المعاون، بل معنى مطالعته

هو أن يذاكره في الأمر كحاجة ولاية من الولايات إلى تعيين وال قدير، أو إزالة ما يشكو منه الناس من قلة الطعام في الأسواق، أو غير ذلك من جميع شؤون الدولة. أو أن يعرض عليه هذه الأمور مجرد عرض بحيث يطلع عليها ويقف على ما تعنيه، فتكون هذه المطالعة كافية لأن يقوم بكل ما ورد فيها بكل تفصيلاته من غير حاجة إلى صدور الاذن بالعمل. ولكنه إذا صدر الأمر بعدم تنفيذ هذه المطالعة لا يصح أن ينفذها. فالمطالعة هي مجرد عرض الأمر أو المذاكرة به وليس أخذ الاذن بالقيام به. وله أن ينفذ المطالعة ما لم يوقفه الخليفة عن تنفيذها.

المادة ٥٠ - يجب على رئيس الدولة أن يتصفح أعمال المعاون وتديره للأمر، ليقر منها الموافق للصواب، ويستدرك الخطأ. لأن تدبير شؤون الأمة موكول لرئيس الدولة ومحمول على اجتهاده هو.

الدليل عليها هو حديث المسؤولية عن الرعية، وهو قوله عليه السلام: "أمام راع وهو مسؤول عن رعيته" فالخليفة موكول إليه تدبير الأمور، وهو مسؤول عن الرعية، والمعاون ليس مسؤولاً عن الرعية، بل مسؤول فقط عما يقوم به من أعمال، والمسؤولية عن الرعية محصورة بالخليفة وحده، ولذلك كان واجباً عليه أن يتصفح أعمال المعاون وتديره، حتى يقوم بمسؤوليته عن الرعية. وأيضاً فإن المعاون قد يخطئ فلا بد أن يستدرك الخطأ الذي يقع منه، فكان لابد أن يتصفح جميع أعماله. فمن أجل هذين الأمرين: القيام بالمسؤولية عن الرعية، واستدراك الخطأ من المعاون وجب على الخليفة أن يتصفح جميع أعمال المعاون.

المادة ٥١- إذا دبر المعاون أمراً وأمره رئيس الدولة فإن له أن ينفذه كما أقره الرئيس ليس بزيادة ولانقصان. فإن عاد رئيس الدولة وعارض المعاون في رد ما أمضاه ينظر، فإن كان في حكم نفعه على وجهه، أو مال وضعه في حقه، فرأي المعاون هو النافذ، لأنه بالأصل رأي رئيس الدولة وليس لرئيس الدولة أن يستدرك ما نفذ من أحكام، وأنفق من أموال. وإن كان ما أمضاه المعاون في غير ذلك مثل تقليد وال أو تجهيز جيش جاز لرئيس الدولة معارضة المعاون وينفذ رأي رئيس الدولة، ويلغى عمل المعاون، لأن لرئيس الدولة الحق في أن يستدرك ذلك من فعل نفسه فله أن يستدركه من فعل معاونه.

هذه المادة وصف لكيفية قيام المعاون بأعماله، وكيفية تصفح الخليفة لأعمال المعاون، وهذا مأخوذ مما يجوز للخليفة أن يرجع عنه وما لا يجوز له أن يرجع عنه من الأعمال، لأن عمل المعاون يعتبر عملاً للخليفة. وبيان ذلك أنه يجوز للمعاون أن يحكم بنفسه، وأن يقلد الأحكام، كما يجوز ذلك للخليفة، لأن شروط الحكم فيه معتبرة، ويجوز أن ينظر في المظالم ويستتنب فيها، لأن شروط المظالم فيه معتبرة، ويجوز أن يتولى الجهاد بنفسه وأن يقلد من بتولاه، لأن شروط الحرب فيه معتبرة، ويجوز أن يباشر تنفيذ الأمور التي دبرها وأن يستتنب في تنفيذها، لأن شروط الرأي والتدبير فيه معتبرة.

إلا أن ذلك لا يعني أن ما قام به المعاون لا يصح للخليفة أن يلغيه ما دامت قد رفعت مطالعته إليه. بل معناه أنه يملك ما للخليفة من صلاحيات، ولكن بالنيابة عن الخليفة وليس بالاستقلال عنه. فيجوز للخليفة أن يعارض المعاون في رد ما أمضاه، والغاء ما قام به من أعمال. ولكن في حدود ما يجوز

للخليفة أن يرجع عما يقوم به هو نفسه من أعمال. فإن كان المعاون قد نفذ حكماً على وجهه، أو وضع مالا في حقه، وجاء الخليفة وعارض المعاون في ذلك بعد التنفيذ، فلا قيمة لمعارضته بل ينفذ عمل المعاون ويرد رأي الخليفة واعتراضه، لأنه بالأصل رأي، وهو في مثل هذه الأحوال لا يصح له أن يرجع عن رأي في ذلك. أو يلغي ما تم تنفيذه. فلا يصح أن يلغي عمل معاونه فيها. وإن كان المعاون قد قلد والياً، أو موظفاً، أو قائد جيش، أو غير ذلك من التقليد، أو كان قد وضع سياسة اقتصادية، أو خطة عسكرية، أو مخططاً للصناعة، أو ما شاكل ذلك فإنه يجوز للخليفة أن يلغيه، لأنه وإن كان يعتبر رأي الخليفة، ولكنه مما يجوز للخليفة أن يرجع عنه لو قام به هو نفسه، فيجوز له أن يلغي عمل نائبه فيه، ففي هذه الحال يجوز أن يلغي أعمال المعاون. والقاعدة في ذلك هي: كل ما جاز للخليفة أن يستدركه من فعل نفسه جاز له أن يستدركه من فعل معاونه، وكل ما لم يحز للخليفة أن يستدركه من فعل نفسه لا يجوز له أن يستدركه من فعل معاونه.

المادة ٥٢ - لا يخصص كل واحد من معاونين بدائرة من الدوائر أو بقسم خاص من الأعمال، لأن ولايتهم عامة، وكذلك لا يباشرون الأمور الإدارية، ويكون اشرافهم عاماً على الجهاز الإداري.

دليلها هو ما تعنيه كلمة "وزيراي" في الحديث الذي خرج الترمذي، من أن المعاون هو معاون للخليفة في الخلافة، فعمله جميع ما للخليفة من صلاحيات، ولهذا لا يصح أن يعين معاوناً للخليفة في ناحية من النواحي كدائرة المعارف مثلاً، لأن ذلك خلاف المعنى الشرعي الذي له، وإذا عين لم

تنعقد له الوزارة بهذا التعيين، ولا يكون معاوناً للخليفة فيما عينه به، لأن العقد باطل، وأما تعيين قاضي القضاة فإنه ليس تعييناً لمعاون للخليفة في القضاء وإنما هو تعيين لوال ولاية خاصة، مثل إمارة الجيش، وإمارة الصدقات، وما شاكلها، وهي تنعقد بما تنعقد به الولايات، لا بما ينعقد به معاون، وهو أي قاضي القضاة أمير جعلت له صلاحية تعيين القضاة والنظر في أحوال القضاء وفي القضاء بين الناس وليس بمعاون. ومن هنا لا يصح تخصيص كل واحد من معاونين بدائرة من الدوائر وان خصص بدائرة معينة بطل عقد التعيين، لأن شرط صحة تقليد معاون هو أن يكون عقداً أي يكون بلفظ صريح يشتمل على شرطين: أحدهما عموم النظر والثاني النيابة، وتخصيصه بدائرة يفقده شرطاً من الشرطين فيبطل عقد تعيينه. وأما عدم جواز مباشرته الأمور الإدارية فإن الذين يباشرون الأمور الإدارية أجراء وليسوا حكاماً. والمعاون حاكم وليس بأجير، فعمله رعاية الشؤون وليس القيام بالأعمال التي يستأجر الأجراء للقيام بها. ومن هنا جاءت عدم مباشرته الأمور الإدارية. وليس معنى هذا أنه ممنوع من القيام بأي عمل إداري، بل معناه أنه لا يختص بأعمال الإدارة بل له عموم النظر.

الجهاز الإداري

المادة ٥٣- الجهاز الإداري قسمان: أحدهما إدارة التنفيذ والآخر إدارة المصالح. وكلاهما ليس من الحكم، ومن يتولون العمل فيهما أجراء وليسوا حكاماً.

الجهاز الإداري أسلوب من أساليب القيام بالفعل، ووسيلة من وسائله، فلا يحتاج إلى دليل خاص به، ويكفي الدليل العام الذي يدل على أصله، ولا يقال أن هذه الأساليب أفعال للعبد فلا يصح أن تجري إلا حسب الأحكام الشرعية، لا يقال ذلك لأن هذه الأفعال جاء الدليل الشرعي على أصلها عاماً، فيشمل كل ما يتفرع عن الأصل فحيثئذ يتبع حسب الدليل، فمثلاً قال تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ وهو دليل عام. وجاءت الأدلة على الأفعال المتفرعة عنها، لمقدار النصاب، وللعاملين، وللأصناف التي تؤخذ منها الزكاة، وكلها أفعال متفرعة عن ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ ولم تأت أدلة لكيفية قيام العمال بجمعها، هل يذهبون راكبين أم ماشين، هل يستأجرون معهم أجراء لمساعدتهم أم لا، وهل يحصونها بدفاتر، وهل يتخذون لهم مكاناً يجتمعون به، وهل يتخذون مخازن لوضع ما يجمعونه فيها، وهل توضع هذه المخازن تحت الأرض أم تبنى كالبيوت للحبوب، وهل زكاة النقد تجمع بأكياس أم بصناديق، فهذه وأمثالها أفعال متفرعة عن ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾

ويشملها الدليل العام لأنه لم تأت أدلة خاصة بها. وهكذا جميع الأساليب. فالأسلوب هو الفعل الذي يكون فرعاً لفعل قد جاء له - أي للأصل - دليل عام.

ولهذا لا حاجة لأن يؤتى له بدليل، فدليل أصله العام دليل عليه. اما إقامة الإدارة أي إقامة من يدير مصالح الرعية في كل مصلحة تحتاج إلى إدارة فهذا فعل أصل وليس بفرع، ويحتاج إلى دليل، ودليله فعل الرسول ﷺ، فقد كان عليه السلام يقوم بالحكم ويقوم بالإدارة، فقد كان ﷺ مبلغاً، ومنفذاً، وقائماً بمصالح المسلمين، أما التبليغ فمعروف، وأما التنفيذ فقد جاء الوحي يأمره ﷺ بأخذ الصدقة وهو تنفيذ، وبقطع يد السارق وهو تنفيذ، ورجم الزاني وجلد القاذف وقتل المحارب وهو تنفيذ، وكان ﷺ يهدم الأصنام بيده وهو تنفيذ، ويرسل من يزيلها وهو تنفيذ، ويقتل ويأسر وهو تنفيذ، وكان يأمر الناس بالعدل ويقيمهم، وكان يقيم الحد على العصاة على اختلاف أنواعهم ويحمل الناس على كل ما جاءهم به وهو تنفيذ. وأما قيامه بالمصالح فقد كان إلى جانب ذلك. يدير المصالح، ويعين كتاباً لإدارة هذه المصالح، فكان عليه السلام يدير مصالح الناس في المدينة، وعين معه من يدير هذه المصالح. فكان علي بن أبي طالب كاتب العهود إذا عاهد، والصلح إذا صالح، وهذا إدارة وليس بحكم، وكان الحارث بن عوف المري على خاتمة، وهو إدارة وليس بحكم، وكان معقيب بن أبي فاطمة كاتباً على الغنائم وهو إدارة وليس بحكم، وكان حذيفة بن اليمان يكتب خرص الحجاز، وهو إدارة وليس بحكم، وكان عبد الله بن أرقم كاتباً للناس في قبائلهم ومياهم.

وهكذا فهذا كله دليل على أن الرسول ﷺ قام بالإدارة كما كان يقوم بالحكم. إلا أنه عليه السلام قد حدد لهؤلاء المديرين العمل الذي عينهم ليقوموا به، وهو كتابة الغنائم أو خرص الثمار أو ما شاكل ذلك، ولكنه عليه السلام لم يحدد لهؤلاء المديرين الأعمال الفرعية التي يقومون بها لإنجاز هذا العمل، فكان عدم تعيينه يعني أن تلك الأعمال متفرعة عن هذا الأصل، فيمكن لمن أمر بالقيام بالعمل أن يختار أي أسلوب يوصل إلى القيام بأعباء العمل الذي كلف به، بما يقضي المصالح من أيسر سبيل، ثم انه لما كان قضاء هذه المصالح من رعاية الشؤون، ورعاية الشؤون إنما هي للخليفة، لذلك كان للخليفة أن يتبنى أي أسلوب إداري يراه ويأمر بالعمل به. فإن للخليفة أن يسن جميع القوانين والأنظمة الإدارية ويلزم الناس العمل بها، لأنها أعمال فرعية يجوز للخليفة أن يأمر بواحد منها، وأن يلزم الناس به دون غيره، وحينئذ وجبت طاعته، 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 يقال أن هذه الأساليب مباحة فلكل شخص أن يقوم بالأسلوب الذي يراه، فإذا لزم الخليفة بمباح من المباحات ومنع مباحاً آخر يكون قد حرم المباح، لا يقال ذلك لأنه في تبنيه لأسلوب معين لا يكون قد أوجب مباحاً وحرم مباحاً آخر بل فعل ما جعله له الشرع من تبني الأحكام وما يوصل إلى القيام بها، فصلاحيته في تبني الحكم هي صلاحيته كذلك في تبني ما يوصل إلى القيام به ولذلك كان له أن يتبناه وعلى الرعية أن تلتزم ما تبناه ولا يصح أن تقوم بغيرها إذا منعها منه. على أن هذا المباح هو

المباح الذي يستعمل لرعاية الشؤون، فهو مباح للخليفة للرعاية بحسبه لأن الرعاية له وليس مباحاً للرعاية لكل الناس، لأنهم لا يملكون صلاحيات الرعاية، ولهذا يكون وجوب التزام ما تبناه الخليفة فيه من باب وجوب الطاعة لا من باب جعل المباح فرضاً.

هذا بالنسبة للإدارة من حيث هي، أما بالنسبة لتفصيلات الإدارة فإنها مأخوذة من واقع هذه الإدارة، إذ بالتدقيق في واقعها يتبين أن هناك أعمالاً يقوم بها الخليفة نفسه أو معاونوه، سواء كانت من الحكم أي تنفيذ الشرع، أو من الإدارة أي قضاء المصالح الفرعية للناس، وهذه تحتاج إلى أساليب ووسائل، ومن هنا كان لابد من جهاز خاص بالخليفة، لإدارة الشؤون التي يحتاجها للقيام بمسؤوليات الخلافة، ويتبين أيضاً أن هناك مصالح للناس يريدون قضاءها، وهي متعلقة بالرعية، وهذه تحتاج إلى أساليب ووسائل للقيام بها، ومن هنا كان لابد من جهاز خاص لقضاء مصالح الجمهور. بناء على هذا وضعت المادة الثالثة والخمسون التي تنص على أن الجهاز الإداري قسمان: أحدهما جهاز التنفيذ، أي الإدارة العامة، أو ما يسمى عند بعض الغربيين بالسكترتارية العامة والثاني إدارة المصالح، وهو ما يسمى بالجهاز الإداري. أو إدارات الدولة.

المادة ٥٤ - إدارة التنفيذ هي جهاز لتنفيذ ما يصدر عن رئيس الدولة للجهات الداخلية والخارجية، ولرفع ما يرد إليه من هذه الجهات. فهي واسطة بين رئيس الدولة وغيره تؤدي عنه، وتؤدي إليه.

انها شرح لواقع إدارة التنفيذ بأنها جهاز خاص بالخليفة ومعه

المعاونون، وهي ما تسمى بكتب الفقه بوزارة التنفيذ، ولكنها في الحقيقة ليست وزارة، وليست هي معاونو للخليفة، بل هي أسلوب ووسيلة يستعملها الخليفة، فلا يصح أن تسمى وزارة، لا لغة ولا شرعاً. فهي ليست معاونو في الحكم، بل أداة لتنفيذ أعمال الحكم وأعمال الإدارة. وهذه الإدارة لا تفتقر إلى تقليد، لأن من يعين فيها سواء أكان رئيساً لها، أو موظفاً فيها، ليس له أن ينفرد بولاية، أي بالحكم، ولا أن ينفرد بتقليد، أي بتعيين الحكام، ولذلك لا تحتاج إلى عقد تولية كالمعاون. ولا يشترط فيها ما يشترط في الحكام من معاونين، وولاة، وعمال، فيجوز أن يكون الموظف في إدارة التنفيذ كافراً، ويجوز أن يكون عبداً رقيقاً، ويجوز أن يكون امرأة، ويجوز أن يكون صبيّاً إذا كان قادراً على القيام بالعمل. لأنه أجبر، وكل من جاز أن يكون أجيراً جاز أن يكون موظفاً في هذه الدائرة، ولا يشترط فيه سوى أهليته للاضطلاع بالأعباء التي توكل إليه، أي القيام بالعمل الذي يسند إليه. أما الأعمال التي تقوم بها هذه الإدارة فإنها محصورة بما تحتاجه أعمال الخلافة التي يقوم بها الخليفة مباشرة، أو يقوم بها معاونون، وهي وسط بين الخليفة وبين الرعايا والولاة، فهي تؤدي ما أمر، وتنفذ ما طلب تنفيذه، وتمضي ما حكم، وتخبر بتقليد الولاة، وتجهيز الجيوش، وغير ذلك مما يصدر عن الخليفة. وتعرض عليه ما ورد من الرعية، والولاة، والجيوش. وترفع إليه ما يلم من حدث، لتعلم ما تؤمر به، وغير ذلك مما لا بد من رفعه إلى الخليفة. فهي مقصورة على أمرين أحدهما: أن تؤدي عن الخليفة، والثاني: أن تؤدي إليه.

المادة ٥٥ - يشترط فيمن يتولى إدارة التنفيذ أن يكون مسلماً لأنه من بطانة رئيس الدولة.

المادة ٥٦ - يتولى إدارة التنفيذ مدير واحد. ويجوز أن يتولاها أكثر من واحد بحيث يخصص كل واحد بعمل. وهي متصلة مباشرة مع رئيس الدولة كالمعاونين فمديرها يعتبر معاوناً ولكن في التنفيذ وليس في الحكم.

فإنها بيان لمدير إدارة التنفيذ، فهو أجير وليس بحاكم، ولهذا لا يشترط فيه ما يشترط في معاون والوالي والعامل، ولكنه يشترط فيه أن يكون مسلماً، ولا يجوز أن يكون كافراً، وذلك لأنه يعتبر من بطانه الخليفة، ومن كان من بطانه الخليفة لا يصح أن يكون كافراً، لقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾ أي من غير المسلمين، فالنهي عن اتخاذ الحاكم بطانة من غير المسلمين صريح في هذه الآية، ولذلك لا يجوز أن يكون مدير إدارة التنفيذ كافراً، إلا أنه لا يشترط أن يكون مدير دائرة التنفيذ واحداً لجميع الدائرة، بل يجوز أن يكون واحداً، ويجوز أن يكون أكثر من واحد، ويجعل لكل واحد قسم يرأسه، وهذا لأنه أجير وليس بحاكم. بخلاف معاون فإنه لا يجوز أن يعين معاونان ليجتمعا على القيام بالعمل، أو ليقوم كل واحد منهما بجزء من أعمال الخلافة ويقوم الآخر بجزء آخر، بل لا بد أن يعين معاون لعموم أعمال الخلافة، فلا يجوز تعدده في عمله، لأنه أمير، وهو كالخليفة، والأمير لا يكون متعدداً، كما أن الخليفة لا يكون متعدداً. وهذا بخلاف مدير دائرة التنفيذ، فإنه ليس بأمير بل هو أجير، ولذلك جاز تعدده.

المادة ٥٧- إدارة المصالح تقوم على قضاء مصالح الناس الذين يعيشون في ظل سلطان الدولة. ويعين لكل مصلحة من المصالح مدير يتولى إدارتها، ويكون مسؤولاً عنها مباشرة. ولهؤلاء المديرين صلاحية تعيين موظفي دوائرهم ونقلهم وتأديبهم وعزلهم ضمن الأنظمة الإدارية. ويكون هؤلاء الموظفون مسؤولين أمام مديري دوائرهم من حيث عملهم ومسؤولين أمام رئيس الدولة والمعاونين والولاة من حيث التقيد بالأحكام والأنظمة العامة.

وهي شرح لواقع إدارة المصالح، أو ما يسمى بإدارات الدولة، بأنها جهاز عام لجميع الرعية، ومن يعيشون في ظل سلطان الدولة، وقد أطلق عليها اسم "الديوان" فيقال دواوين الدولة. وقد سماها بعض الفقهاء "الديوان". وإدارة المصالح أو الديوان لم تكن موجودة في عهد الرسول بترتيب خاص، بل كان يعين لكل مصلحة كاتباً، فهو المدير، وهو الكاتب، وهو كل شيء، وأول من وضع الديوان في الإسلام عمر بن الخطاب ؓ. وسبب وضعه للديوان أنه بعث بعثاً وكان عنده الهرمزان فقال لعمر هذا بعث قد أعطيت أهله الأموال، فإن تخلف منهم رجل وأجل بمكانه فمن أين يعلم صاحبك به؟ فأثبت لهم ديواناً، فسأله عن الديوان ففسره له. وروى عابد بن يحيى عن الحارث بن نفيل أن عمر ؓ استشار المسلمين في تدوين الدواوين، فقال علي بن أبي طالب ؓ تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من المال ولا تمسك منه شيئاً، وقال عثمان بن عفان ؓ أرى مالاً كثيراً يتبع الناس فإن لم يحصوا حتى يعرف من أخذ ممن لم يأخذ خشيت أن ينتشر الأمر، فقال الوليد بن هشام بن

المغيرة قد كنت بالشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً، وجندوا جنوداً، فدون ديواناً، وجند جنوداً، فأخذ بقوله، ودعا عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم وكانوا من شبان قريش وقال: "اكتبوا الناس على منازلهم" الحديث. وروى الزهري عن سعيد بن المسيب أنه كان ذلك سنة عشرة، وفي فتوح البلدان للبلاذري سنة عشرين للهجرة وهو الصحيح لأن الرسول ﷺ توفي في السنة العاشرة للهجرة وكانت خلافة أبي بكر. ثم بعد ظهور الإسلام في العراق جرى ديوان الاستيفاء وجباية الأموال على ما كان عليه من قبل. فكان ديوان الشام بالرومية، لأنه كان من ممالك الروم. وكان ديوان العراق بالفارسية، لأنه كان من ممالك الفرس. وفي زمن عبد الملك بن مروان نقل ديوان الشام إلى العربية سنة إحدى وثمانين هجرية. ثم تتابع إنشاء الدواوين حسب الحاجة، وما تقتضيه مصالح الرعية. فكانت الدواوين التي تختص بالجيش من إثبات وعطاء، وكانت الدواوين التي تختص بالأعمال من رسوم وحقوق، وكان الديوان الذي يختص بالعمال والولاية من تقليد وعزل، وكانت الدواوين التي تختص ببيت المال من دخل وخرج، وهكذا. فكان إنشاء الديوان متعلقاً بالحاجة إليه، وكان أسلوبه مختلفاً في كل عصر عن عصر، لاختلاف الأساليب والوسائل، وكان يعين للديوان رئيساً، ويعين له موظفون، وكانت تسند لهذا الرئيس صلاحية تعيين موظفيه في بعض الأحيان، ويعينون له تعييناً في أحيان أخرى.

وعلى ذلك فإنه يتبع في إنشاء إدارة المصالح أو ما يسمى بالديوان الحاجة، وما ينهض بأعباء هذه الحاجة من أساليب العمل، ووسائل القيام به

ويجوز أن تختلف في كل عصر، وأن تختلف في كل ولاية، وأن تختلف في كل بلد.

هذا من حيث إنشاء إدارة المصالح، أو إنشاء الديوان، أما من حيث مسؤولية هؤلاء الموظفين، فإنهم أجراء، وفي نفس الوقت رعايا، فهم من حيث كونهم أجراء، أي من حيث قيامهم بعملهم، مسؤولون أمام رئيسهم في الدائرة، أي أمام مدير الدائرة. ومن حيث كونهم رعايا مسؤولون أمام الحكام من ولاية ومعاونين، ومسؤولون أمام الخليفة، ومقيدون بأحكام الشرع، وبالأنظمة الإدارية.

المادة ٥٨ - سياسة إدارة المصالح تقوم على البساطة في النظام والإسراع في إنجاز الأعمال والكفاية فيمن يتولون الإدارة.

هذه المادة مأخوذة من واقع إنجاز المصلحة، فصاحب المصلحة إنما ينبغي سرعة إنجازها، وإنجازها على الوجه الأكمل، والرسول ﷺ يقول: "أن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح" فالإحسان في قضاء الأعمال مأمور به من الشرع، وللوصول إلى هذا الإحسان في قضاء المصالح لابد أن تتوفر في الإدارة ثلاث صفات: أحدها البساطة، لأنها تؤدي إلى السهولة واليسر، والتعقيد يوجد الصعوبة. وثانيا الإسراع، لأنه يؤدي إلى التسهيل على صاحب المصلحة، وثالثها القدرة والكفاية فيمن يسند إليه العمل، وهذا يوجبه إحسان العمل، كما يقتضيه القيام بالعمل نفسه، ومن أجل ذلك أي الوصول إلى الإحسان وضعت هذه المادة.

المادة ٥٩ - لكل من يحمل التابعية وتتوفر فيه الكفاية رجلاً كان أو امرأة، مسلماً كان أو غير مسلم، أن يعين مديراً لإدارة أية مصلحة من المصالح، وأن يكون موظفاً فيها.

وهي مأخوذة من أحكام الإجارة، فيجوز استئجار الأجير مطلقاً سواء أكان مسلماً أم غير مسلم، وذلك لعموم أدلة الإجارة، فالله تعالى يقول: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَتَأْتِيَهُنَّ أَجُورُهُنَّ﴾ وهو عام، والرسول ﷺ يقول: "ولكن العامل إنما يوفى أجره إذا قضى عمله" وهو عام، على أن الرسول ﷺ استأجر رجلاً من بني الدليل وهو على دين قومه وهذا يدل على جواز إجارة غير المسلم كإجارة المسلم. وكذلك يجوز استئجار المرأة كما يجوز استئجار الرجل لعموم الأدلة أيضاً، فيجوز للمرأة أن تكون مديرة دائرة في دوائر الدولة وأن تكون من الموظفين فيها، ويجوز لغير المسلم أن يكون مديراً لدائرة من دوائر الحكومة وأن يكون موظفاً من الموظفين، لأنهم أجراء وأدلة الإجارة عامة. وأما تخصيص من يحمل التابعية في المادة بالنص عليه، فلأنه هو الذي يشمل تطبيق الأحكام، ولا تطبق الأحكام على من لا يحمل التابعية، أي من لا يستوطن دار الإسلام ولو كان مسلماً لقول الرسول فيما أوصى به أمير الجيش: "ثم أدعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين" ومفهومه أنهم إن لم يتحولوا فليس لهم ما لنا وليس عليهم ما علينا ولو كانوا مسلمين. فما ذكر في المادة إنما هو بالنسبة لمن تطبق عليهم الأحكام. وإلا فالحكم الشرعي أنه يجوز استئجار من لا يحمل التابعية لعموم أدلة الإجارة.

المادة ٦٠- المدراء في الجهاز الإداري كله سواء في إدارة التنفيذ أو في إدارة المصالح لا يعزلون إلا لأسباب موجبة ضمن الأنظمة الإدارية. ولكن يجوز أن ينقلوا من عمل إلى عمل آخر حسب ما يرى المسؤولون عنهم من حيث التوظيف.

وهي مأخوذة من أحكام الأجير، فالأجير، إذا استؤجر لمدة لا يصح عزله عما استؤجر له ولكن يمكن أن يخلى بينه وبين العمل، وهو ما يسمى بالتوقيف، ولكنه في هذه الحال يستحق الأجرة، لأن الإجارة من العقود اللازمة وليست من العقود الجائزة. فإذا تم عقد الإجارة لزم العقد العاقدين، وأما التزام الأنظمة الإدارية فإنها بمثابة شروط الإجارة، وهي مما يلزم الوفاء بها، قال عليه الصلاة والسلام: "المسلمون عند شروطهم". وأما نقله من عمل إلى عمل، فإنه يتبع عقد الإجارة، فمن استؤجر ليحفر خندقاً لا ينقل ليني بيتاً، وكذلك دوائر الحكومة، فإذا عين تعييناً عاماً لعمل جاز نقله من مكان إلى مكان في ذلك العمل، وإن عين تعييناً عاماً جاز نقله مطلقاً، أي يسار في نقله حسب عقد التعيين.

الولاية

المادة ٦١ - تقسم البلاد التي تحكمها الدولة إلى وحدات، وتسمى كل وحدة ولاية. وتقسم كل ولاية إلى وحدات تسمى كل وحدة منها عمالة، ويسمى كل من يتولى الولاية والياً أو أميراً، ويسمى كل من يتولى العمالة عاملاً أو حاكماً.

الولاية حكام إذ الولاية هي الحكم قال في القاموس المحيط: "وولي الشيء وعليه ولاية وولاية أو هي المصدر وبالكسر الخطئة والإمارة والسلطان" وهي تحتاج إلى تقليد من الخليفة أو ممن ينيبه في هذا التقليد، فلا يعين الوالي إلا من قبل الخليفة. والأصل في الولاية أو الإمارة أي في الولاية أو الأمراء هو عمل الرسول ﷺ. فإنه ﷺ ثبت أنه ولي على البلدان ولاة، وجعل لهم حق حكم المقاطعات، فقد ولي معاذ بن جبل على الجند، وزيد بن ليبيد على حضر موت، وولى أبا موسى الأشعري على زبيد وعدن. والوالي نائب عن الخليفة، وهو يقوم بما ينيبه الخليفة من الأعمال حسب الإنابة. وليس للولاية حد معين في الشرع، فكل من ينيبه الخليفة عنه في عمل من أعمال الحكم يعتبر والياً في ذلك العمل، حسب الألفاظ التي يعينها الخليفة في توليته. ولكن ولاية البلدان أو الإمارة محددة المكان، لأن الرسول ﷺ يحدد المكان الذي يولي فيه الوالي، أي يقلد الإمارة للأمير. إلا أن هذه الولاية على ضربين عامة وخاصة، فالعامة تشمل جميع أمور الحكم في الولاية، والتقليد فيها أن يفوض إليه الخليفة إمارة بلد أو إقليم ولاية على

جميع أهله، ونظراً في المعهود من سائر أعماله، فيصير عام النظر. وأما الإمارة الخاصة فهو أن يكون الأمير مقصور الإمارة على تدبير الجيش، وسياسة الرعية، وحماية البيضة، والذب عن الحريم في ذلك الإقليم، أو ذلك البلد. وليس له أن يتعرض للقضاء، ولجباية الخراج والصدقات. وقد ولي عليه السلام ولاية عامة فولى عمرو بن حزم اليمن ولاية عامة وولى عليه السلام ولاية خاصة، فولى علي بن أبي طالب القضاء في اليمن.

وسار من بعده الخلفاء على ذلك، فكانوا يولون ولاية عامة، فقد ولي عمر بن الخطاب معاوية بن أبي سفيان ولاية عامة، وكانوا يولون ولاية خاصة، فقد ولي علي بن أبي طالب عبد الله بن عباس على البصرة في غير المال، وولى زياداً على المال. وكانت الولاية في العصور الأولى قسمين: ولاية الصلاة، وولاية الخراج. ولذلك تجد كتب التاريخ تستعمل في كلامها على ولاية الأمراء تعبيرين: الأول: الإمارة على الصلاة، والثاني: الإمارة على الصلاة والخراج. أي أن الأمير إما أن يكون أمير الصلاة والخراج، أو أمير الصلاة وحدها. وليس معنى كلمة الصلاة في الولاية أو الإمارة هو إمامة الناس في صلاتهم فقط، بل معناها الولاية عليهم في جميع الأمور ما عدا المال. فكلمة الصلاة كانت تعني الحكم باستثناء جباية الأموال. فإذا جمع الوالي الصلاة والخراج كانت ولايته عامة. وإن قصرها ولايته على الصلاة، أو على الخراج، كانت ولايته خاصة. وعلى كل هذا يرجع لترتيبات الخليفة في الولاية الخاصة فله أن يخصصها بالخراج، وله أن يخصصها بالقضاء وله أن يخصصها بغير المال والقضاء والجيش، يفعل ما يراه خيراً لإدارة الدولة أو

إدارة الولاية. لأن الشرع لم يحدد للوالي أعمالاً معينة، ولم يوجب أن تكون له جميع أعمال الحكم، وإنما حدد عمل الوالي أو الأمير بأنه حكم وسلطان، وحدد أنه نائب عن الخليفة، وحدد أنه إنما يكون أميراً على مكان معين، وذلك بما فعله الرسول، ولكنه جعل للخليفة أن يوليه ولاية عامة، وأن يوليه ولاية خاصة، فيما يرى من أعمال وذلك ظاهر في عمل الرسول عليه السلام. وبناء على تحديد الرسول إمارة الأمير، أو ولاية الوالي في بلد أو إقليم، وضعت المادة الحادية والستون من تقسيم الدولة إلى ولايات وتقسيم الولاية إلى عمالات.

المادة ٦٢ - يعين الولاة من قبل رئيس الدولة، ويعين العمال من قبل رئيس الدولة ومن قبل الولاة إذا فوض إليهم ذلك ويشترط في الولاة والعمال ما يشترط في معاونين، فلا بد أن يكونوا رجالاً أحراراً مسلمين بالغين عقلاء عدولاً، وأن يكونوا من أهل الكفاية فيما وكل إليهم من أعمال، ويتخيرون من أهل التقوى والقوة.

دليل هذه المادة عمل الرسول ﷺ والصحابة من بعده. فالرسول ﷺ هو الذي كان يتولى تقليد الولاة أو أمراء البلدان، وكان يقلدهم الولاية كلها كما حصل مع عمرو بن حزم، فقد ولاه اليمن كلها، وكذلك كان في بعض الأحيان يقلد كل واحد قسماً من الولاية كما حصل مع معاذ بن جبل وأبي موسى، فقد أرسل كل واحد منهما على مخراف مستقل عن الآخر من اليمن. وقال لهما: "يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطوعاً وأما كون الوالي يجوز أن يعين عمالاً في ولايته فإن ذلك مأخوذ من أن للخليفة أن يجعل في تقليد الوالي أن له تقليد العمال. وأما أنه يشترط في الولاة ما

يشترط في معاونين فإنه مأخوذ من أن الوالي كالمعاون نائب عن الخليفة في الحكم، فهو حاكم فيشترط فيه ما يشترط في الخليفة، إذ يشترط في معاون ما يشترط في الخليفة. فيشترط فيه أن يكون رجلاً، لقوله عليه السلام: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" والولاية في الحديث مقصود بها الحكم، بدليل قوله: "أمرهم" وكلمة أمرهم إذا قرنت بولي وولاية فإنها تعين معنى كلمة ولي وولاية بأنها الحكم والسلطان. ويشترط فيه أن يكون حراً لأن العبد الرقيق لا يملك نفسه فلا يكون حاكماً على غيره، وأن يكون مسلماً لقوله تعالى:

﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، وأن يكون بالغاً عاقلاً لحديث "رفع القلم عن ثلاث" ومنها الصبي حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق، ومن رفع عنه القلم فهو غير مكلف. ورفع القلم رفع الحكم، فلا يصح أن يولى تنفيذ الأحكام أي السلطة. وكذلك يشترط أن يكون عدلاً، لأن الله اشترط العدالة في الشاهد فهي في الحاكم من باب أولى، ولقوله تعالى:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَهُمْ فَاسِقٌ يَنْصِفَتَيْنِ﴾ فأمراً بالتين عند قول الفاسق، والحاكم يجب أن يؤخذ حكمه من غير تبين، فلا يجوز أن يكون الحاكم ممن لا يقبل قوله ويجب التبين عند حكمه. ويشترط أن يكون من أهل الكفاية والمقدرة على القيام بما وكل إليه من أعمال الحكم، لأن الرسول ﷺ قال لأبي ذر حين طلب منه أن يوليه ولاية قال له: "إنني أراك ضعيفاً" وفي رواية أخرى "يا أبا ذر إنك ضعيف وانها أمانة" وهو دليل على أن من كان ضعيفاً أي عاجزاً عن القيام بأعباء الحكم لا يصلح لأن يكون والياً.

وقد كان ﷺ يتخير ولايته من أهل الصلاح للحكم، وأولي العلم المعروفين بالتقوى، ويختارهم ممن يحسنون العمل فيما يولون، ويشربون قلوب الرعية بالإيمان ومهابة الدولة. عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله. ومن معه من المسلمين خيراً والوالي أمير على ولايته فيدخل تحت هذا الحديث.

المادة ٦٣ للوالي صلاحية الحكم والإشراف على أعمال الدوائر في ولايته نيابة عن رئيس الدولة، فله من الصلاحيات في ولايته جميع ما للمعاون في الدولة، فله الإمارة على أهل ولايته، والنظر في جميع ما يتعلق بها ما عدا المالية والقضاء والجيش. إلا أن الشرطة توضع تحت إمارته من حيث التنفيذ لا من حيث الإدارة.

دليلها أن الوالي نائب عن الخليفة في المكان الذي عينه فيه. فله ما للخليفة من صلاحيات، وهو كالمعاون في عموم النظر إذا كانت ولايته عامة، أي جعل له عموم النظر في ذلك المكان، وله خصوص النظر في الأمور التي ولي فيها فقط إن كانت ولايته خاصة، ولا صلاحية له في النظر في غيرها. وقد كان الرسول ﷺ يولي الولاية ولاية مطلقة في الحكم، يولي بعضهم في كل شيء ولاية عامة، ويولي بعضهم في ناحية معينة ولاية خاصة، وقد أرسل معاذاً إلى اليمن وعلمه كيف يسير فقال له: "بم تحكم، قال بكتاب الله، قال فإن لم تجد، قال بسنة رسول الله، قال فإن لم تجد قال أجتهد رأيي، فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يوجه الله ورسوله" وأرسل علياً بن أبي

طالب إلى اليمن ولم يعلمه شيئاً لعلمه به ومعرفته لقدرته. وقد ولى معاذاً على اليمن وجعل له الصلاة والصدقة، واستعمل فروة بن سهل على مراد ومذحج وزبيد وبعث معه خالد بن سعيد على الصدقة. فهذا كله يدل على أن الوالي له جميع صلاحيات الحكم، كما هو ظاهر في تعليم معاذ وعدم تعليم علي، ويدل على أن الرسول عليه السلام قد ولى ولاية عامة على الصلاة والصدقة، وولى ولاية خاصة على الصلاة وحدها، وعلى الصدقة وحدها.

وانه وان كان يجوز للخليفة أن يعين والياً ولاية عامة، وأن يعين والياً ولاية خاصة، إلا أنه ثبت من ولاية معاوية ولاية عامة أنه استقل عن الخليفة في أيام عثمان، ولم يكن يظهر سلطان عثمان عليه، وبعد وفاة عثمان أحدث تلك الفتنة بما يملك من صلاحيات الحكم في كل شيء في بلاد الشام، وثبت أيام ضعف الخلفاء العباسيين من استقلال الولايات، حتى لم يبق للخليفة عليها من سلطة سوى الدعاء باسمه، وسك النقود باسمه، ومن هنا كان إعطاء الولاية العامة يسبب ضرراً للدولة الإسلامية، ولذلك تخصص ولاية الوالي فيما لا يؤدي به إلى الاستقلال عن الخليفة. وبما أن الذي يمكن من الاستقلال هو الجيش والمال والقضاء، لأن الجيش هو القوة، والمال هو عصب الحياة، والقضاء هو الذي يظهر به حفظ الحقوق وإقامة الحدود، لهذا تجعل الولاية للولاة ولاية خاصة في غير القضاء والجيش والمال، لما يسبب جعلها بيد الوالي من خطر الاستقلال، وما يعود من ذلك على الدولة من خطر. وبناء على هذا وضع القسم الثاني من هذه المادة. وأما القسم الأخير

منها فإن الوالي حاكم ولا بد له من قوة للتنفيذ، ولهذا كانت الشرطة تحت إمارته، وكانت إمارته شاملة لها كما هي شاملة لكل شيء في الولاية، ما عدا الثلاث الآنفه الذكر. إلا أن الشرطة باعتبارها جزءاً من الجيش فإن إدارتها تكون بيد الجيش ولكنها تكون تحت تصرف الوالي.

المادة ٦٤ - لا يجب على الوالي مطالعة رئيس الدولة بما أمضاه في عمله على مقتضى إمارته إلا على وجه الاختيار، فإذا حدث إنشاء جديد غير معهود وقفه على مطالعة رئيس الدولة، ثم عمل بما أمر به. فإن خاف فساد الأمر بالانتظار قام بالأمر وأطلع رئيس الدولة وجوباً على الأمر وعلى سبب عدم مطالعته قبل القيام بعمله.

دليلها أن النبي ﷺ قلد ولاته ولم يطلب إليهم مطالعته فيما يقومون به من أعمال، وكانوا هم لا يطالعونه بشيء، بل كانوا يقومون بأعمالهم مستقلين كل الاستقلال، يحكم كل منهم في إمارته كما يرى، هكذا كان معاذ، وهكذا كان عتاب بن أسيد، وهكذا كان العلاء بن الحضرمي، وهكذا جميع ولاته ﷺ، مما يدل على أن الوالي لا يطالع الخليفة بشيء من أعماله. وهو في هذا يختلف عن المعاون، فالمعاون يجب أن يطالع الخليفة في كل عمل يقوم به، أما الوالي فلا يجب عليه أن يطالع الخليفة بأي عمل من أعماله، والمعاون يجب على الخليفة أن يتصفح كل عمل يقوم به، أي المعاون، أما الوالي فلا يجب على الخليفة أن يقوم بتصفح كل عمل من أعماله، وإن كان يكشف عن حال الولاية، ويتصفح أخبارهم. فالوالي مطلق التصرف في ولايته، ولذلك قال معاذ للرسول ﷺ حين بعثه إلى اليمن: أجتهد رأيي فهو

دليل على أن الوالي لا يطالع الخليفة، بل يجتهد رأيه. غير أنه لا يمنع من أخذ رأي الخليفة في الهام من المسائل، ولكن لا يأخذ رأيه في غير الهام حتى لا تتعطل مصالح الناس. وإذا حدث شيء غير معهود وقفه على رأي الخليفة، لأن التقليد في الولاية هو أن يفوض الخليفة إلى الوالي إمارة بلد أو إقليم ولاية على جميع أهله، ونظراً في المعهود من سائر أعماله. فإذا جد شيء غير معهود وقف على مراجعة الخليفة. إلا أن خيف الفساد فإنه يقوم به ويراجع الخليفة، لأنه أمر غير معهود.

المادة ٦٥- يكون في كل ولاية مجلس منتخب من أهلها يرأسه الوالي وتكون لهذا المجلس صلاحية المشاركة في الرأي في الشؤون الإدارية لا في شؤون الحكم، ورأيه غير ملزم للوالي.

لم يعرف عن ولاة الرسول ﷺ انه كان لهم مجلس ولاية، ولا عرف ذلك من أعمال الرسول انه اختار مجلس ولاية. وكذلك لم يعهد عن الخلفاء الراشدين شيء من ذلك. ومن هنا لم يكن مجلس الولاية من جهاز الحكم، ولا من الأحكام الشرعية. لأن جهاز الحكم هو كل عمل من أعمال الحكم له دليل شرعي، وما لا دليل له لا يكون من جهاز الحكم، بل ينظر فيه، فإن كان عملاً فرعياً متفرعاً عن أصل، كان تابعاً لذلك الأصل، فكان من الأساليب والوسائل الجائز القيام بها، أي مما يسمى بالإدارة. وإن كان عملاً أصلياً، أو عملاً فرعياً له دليل فلا يصح أن يقام به إلا حسب الدليل الشرعي. ومجلس الولاية عمل فرعي متفرع عن أعمال الولاية.

فالوالي يقوم بالحكم، ويقوم بالإدارة، وأهل الولاية أعلم منه بواقع

ولايتهم، وبما يحصل فيها من وقائع، فكان لابد له من معلومات يستعين بها على القيام بأعماله، وهذه المعلومات موجودة عند أهل الولاية. ومن هنا كان لا بد له من الرجوع إلى أهل الولاية أثناء توليه إمارتها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن حكمه للولاية لابد أن يكون على وجه لا يسخط أهل ولايته، لأنهم ان سخطوا عنه كان على الخليفة أن يعزله، فإن الرسول ﷺ عزل العلاء بن الحضرمي عامله على البحرين لأن وفد عبد قيس شكاه، ومن هنا كان لا بد أن يعرف رأي أهل ولايته في قيامه بحكمهم، هل هم راضون أم ساخطون. ومن هنا أيضاً كان لا بد له من الرجوع إلى أهل الولاية أثناء توليته إمارتها فلهذين الأمرين: أخذ المعلومات التي يحتاجها الوالي، ومعرفة رأي أهل ولايته في حكمه، كان لابد له من الرجوع إلى أهل ولايته، وتسهيلاً لهذا الرجوع يوجد الوالي مجلس ولاية منتخب من أهل ولايته، حتى يرجع إليه في هذين الأمرين: أخذ المعلومات، ومعرفة رأي أهل الولاية في حكم الوالي. ولهذا لم يكن هذا المجلس للشورى وأخذ رأي، ولم يكن للسير بالحكم، وإنما هو للنظر في الأعمال الإدارية، ورأيه غير ملزم، وإنما هو موجود لمساعدة الوالي. وأول من استحدث هذا المجلس عمر بن عبد العزيز، فإنه قبل أن يكون خليفة كان والياً على المدينة، فإنه كان إذا جلس مجلس الإمارة أمر فالقي لرجلين من أهل الرأي وسادة قبالتة، وقال لهما: "أنه مجلس شرة وفتنة، ولا يكن لكما عمل إلا النظر الي (أي مراقبتي) فإذا رأيتما شيئاً لا يوافق الحق فخوفاني وذكراني بالله عز وجل". فالأصل هو الرجوع إلى أهل الولاية. ومراقبة الوالي من قبلهم، وللوصول إلى هذا الرجوع يوجد بجانب الوالي مجلس ولاية.

المادة ٦٦- ينبغي أن لا تطول مدة ولاية الشخص الواحد على الولاية بل يعفى من ولايته عليها كلما رُوي له تركز في البلد، أو افتتن الناس به.

دليلها أن الرسول ﷺ كان يولي مدة ثم يعزله، ولم يبق وال على ولايته طوال عهد الرسول عليه السلام. مما يدل على أن الوالي لا يولى ولاية دائمية، بل يولى مدة ثم يعزل. غير أن كون مدة ولايته تطول أو تقصر لم يثبت شيء يدل على ذلك من عمل الرسول، وكل ما في الأمر أن الرسول لم يبق والياً واحداً على بلد طوال مدة عهده، بل الثابت أنه كان يولي الولاية ثم يعزلهم. ولكنه ظهر من طول مدة ولاية معاوية على الشام أيام عمر وأيام عثمان، قد ترتب عليه ما ترتب من فتنة هزت كيان المسلمين، ففهم من هذا أن طول ولاية الوالي في الولاية ينتج عنه ضرر على المسلمين وعلى الدولة، ومن هنا جاء القول بعدم تطويل مدة ولاية الوالي ووضعت هذه المادة.

المادة ٦٧- لا ينقل الوالي من ولاية إلى ولاية، لأن توليته عامة النظر محدة المكان، ولكن يعفى ويولى ثانية.

دليلها عمل الرسول ﷺ فإنه كان يعزل الولاية، ولم يرو عنه أنه نقل والياً من مكان إلى مكان. وأيضاً فإن الولاية عقد من العقود تتم بلفظ صريح، وفي عقد الولاية على الإقليم أو البلد يحدد المكان الذي يحكم به الوالي، وتظل له صلاحية الحكم فيه ما لم يعزله الخليفة، فإذا لم يعزله عنه ظل والياً عليه، فإذا نقل إلى غيره نقلاً لم يعزل عن مكانه الأول بهذا النقل، ولم يول على المكان الذي نقل إليه. لأن فصله عن المكان الأول يحتاج إلى

لفظ صريح بالعزل عن الولاية عنه، وتوليته للمكان الذي نقل إليه يحتاج إلى عقد تولية جديد خاص بذلك المكان، ومن هنا أخذ أن الوالي لا ينقل من مكان إلى مكان نقلاً، وإنما يعزل عن مكان، ويولى ولاية جديدة للمكان الجديد.

المادة ٦٨ - يعزل الوالي إذا رأى رئيس الدولة عزلة، أو إذا أظهر مجلس الشورى عدم الرضى منه بسبب أو بدون سبب، أو إذا أظهر جمهرة أهل ولايته السخط منه. وعزله إنما يجري من قبل رئيس الدولة.

دليلها عمل الرسول ﷺ فقد ولى معاذ بن جبل على اليمن وعزله عنها من غير سبب، وعزل العلاء بن الحضرمي عامله على البحرين لأن وفد عبد قيس شكاه، وكان عمر بن الخطاب يعزل الولاة بسبب وغير سبب. فعزل زياد بن أبي سفيان ولم يعلن سبباً وعزل سعد بن أبي وقاص لأن الناس شكوا منه وقال: إني لم أعزله عن عجز ولا عن خيانة. مما يدل على أن للخليفة أن يعزل الوالي متى يشاء، وعليه أن يعزله إذا شكاه منه أهل ولايته، ومثل أهل ولايته مجلس الشورى الذي يمثل جميع الولايات.

المادة ٦٩ - على رئيس الدولة أن يتحرى أعمال الولاة، وأن يكون شديد المراقبة لهم، وأن يعين من ينوب عنه للكشف عن أحوالهم، والتفتيش عليهم وأن يجمعهم أو قسماً منهم بين الحين والآخر، وأن يصغي إلى شكاوي الرعية منهم.

ثبت أن النبي ﷺ كما كان يختبر الولاة حين يوليهم كما فعل مع معاذ

ومع أبي موسى، ويبين لهم كيف يسرون كما فعل مع عمرو بن حزم، وينبههم إلى بعض الأمور الهامة كما فعل مع أبان بن سعيد حين ولاه البحرين إذ قال له: "استوص بعبد قيس خيراً وأكرم سراتهم" فإنه كذلك ثبت عنه عليه السلام أنه كان يحاسب الولاة ويكشف عن حالهم ويسمع ما ينقل إليه من أخبارهم. وكان يحاسب الولاة على المستخرج والمصرف، عن أبي حميد الساعدي قال: "استعمل النبي ﷺ رجلاً من بني أسد يقال له ابن اللتبية على صدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي الي، فقام النبي ﷺ على المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ما بال العامل نبعثه فيأتي فيقول هذا لك وهذا لي، فهلا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى له أم لا، والذي نفسي بيده لا يأتي بشيء إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة إن كان بغيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تبحر ثم رفع يده حتى رأينا غفرتي أبطيه إلا هل بلغت ثلاثاً وكان عمر شديد المراقبة للولاة وقد عين محمد بن مسلمة للكشف عن أحوالهم والتفتيش عليهم، وكان يجمع الولاة في موسم الحج لينظر فيما عملوه، وليصغي إلى شكاوى الرعية منهم وليتذاكر معهم في شؤون الولاية وليعرف أحوالهم. ويروى عن عمر أنه قال يوماً لمن حوله: "أرايتم إذا استعملت عليكم خير من أعلم ثم أمرته بالعدل، أكننت قضيت الذي علي" قالوا: نعم، قال: "لا، حتى انظر في عمله، أعمل بما أمرته به أم لا". وكان شديد الحساب لولاته وعماله، وبلغ من شدته في محاسبتهم أنه كان يعزل أحدهم أحياناً لشبهة لا يقطع بها دليل، وقد يعزل لريبة لا تبلغ حد الشبهة. ولقد سئل في ذلك يوماً فقال: "هان شيء أصلح به قوماً أن أبدلهم

أميراً مكان أمير". غير أنه مع شدته عليهم كان يطلق أيديهم، ويحافظ على هيبته في الحكم، وكان يسمع منهم، ويصغي إلى حججهم، فإذا اقنعتة الحجة لم يخف اقتناعه بها وثناء على عاملة بعدها. وقد بلغه يوماً أن عامله على حمص عمير بن سعد قال وهو على منبر حمص: "لا يزال الإسلام منيعاً ما اشتد السلطان. وليست شدة السلطان قتلاً بالسيف أو ضرباً بالسوط، ولكن قضاءً بالحق وأخذاً بالعدل" فقال عمر فيه: "وددت لو أن لي رجلاً مثل عمير بن سعد أستعين به على أعمال المسلمين".

القضاء

المادة ٧٠- القضاء هو الاخبار بالحكم على سبيل الإلزام، وهو يفصل الخصومات بين الناس، أو يمنع ما يضر حق الجماعة، أو يرفع النزاع الواقع بين الناس وأي شخص ممن هو في جهاز الحكم، حكاماً أو موظفين، رئيس دولة أو من دونه.

الأصل في القضاء ومشروعيته الكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحْكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ يَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ وقوله: ﴿إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ وأما السنة فإن الرسول ﷺ تولى القضاء بنفسه وقضى بين الناس، ومن ذلك ما رواه البخاري عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخية سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه إليك، فلما كان عام الفتح أخذه سعد، فقال ابن أخي قد كان عهد الي فيه، فقام إليه عبد بن زمعة فقال أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فتساوقا إلى رسول الله ﷺ فقال سعد: يا رسول الله ابن أخي كان عهد الي فيه. وقال عبد بن زمعة أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه. فقال رسول الله ﷺ: هو لك يا عبد بن زمعة، ثم قال ﷺ: الولد للفراش وللعاهر الحجر" وقد قلده رسول الله ﷺ القضاة فقلده علياً رضي الله عنه قضاء اليمن ووصاه تنيهاً على وجه القضاء فقال له: إذا حضر خصمان بين يديك فلا تقض لأحدهما حتى تسمع كلام الآخر". وعين عليه السلام عبد الله بن نوفل قاضياً على المدينة.

فهذا دليل مشروعية القضاء، ويتبين من حديث عائشة عن الكيفية التي حصل عليها قضاء الرسول أن سعداً وعبد بن زمعة اختلفا في ابن سودة بنت زمعة، فادعى كل منهما أنه أخوه، وأن الرسول أخبرهما عن الحكم الشرعي بأن ابن سودة أخ لعبد بن زمعة، وأن الولد للفراش، فيكون قضاؤه ﷺ اخباراً بالحكم الشرعي، وقد الزمهما بهذا الحكم، فأخذ عبد بن زمعة الولد. وهذا دليل المادة السبعين، فإنها تعرف القضاء، وهذا التعريف وصف واقع ولكن بما أنه واقع شرعي، والتعريف الشرعي حكم شرعي، فلا بد له من دليل يستنبط منه، وهذا الحديث دليل تعريف القضاء الموجود في هذه المادة. وقد قال بعضهم في تعريف القضاء بأنه الفصل للخصومات بين الناس، وهذا التعريف قاصر من جهة، وهو ليس وصفاً لواقع القضاء كما ورد في فعل الرسول وقوله من جهة أخرى، وإنما هو بيان لما يمكن أن ينتج عن القضاء وقد لا ينتج عنه، فقد يفصل القاضي في القضية ولا يفصل الخصومة بين المتقاضين، ولذلك كان التعريف الجامع المانع هو ما ورد في المادة وهو المستنبط من الأحاديث.

ثم ان هذا التعريف يشمل القضاء بين الناس وهو ما ورد في حديث عائشة. ويشمل الحسبة وهي: "الأخبار بالحكم الشرعي على سبيل الإلزام فيما يضر حق الجماعة"، وهو ما ورد في حديث صبرة الطعام. ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت اصابعه بللاً، فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ فقال: اصابته السماء يا رسول الله، فقال أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غشنا فليس

منأ. ويشمل النظر في قضايا المظالم لأنها من القضاء وليست من الحكم إذ هي شكوى على الحاكم، وهي أي المظالم: "الأخبار بالحكم الشرعي على سبيل الإلزام فيما يقع بين الناس وبين الخليفة أو أحد معاونيه أو ولاته أو موظفيه، وفيما يقع بين المسلمين من اختلاف في معنى نص من نصوص الشرع التي يراد القضاء بحسبها والحكم بموجبها". والمظالم وردت في حديث الرسول في التسعير إذ قال: "وإني لأرجو أن القى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها أياه في دم ولا مال" وفي قوله عليه السلام: "من أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه، ومن جلدت له فهذا ظهري فليقتص منه" مما يدل على أنه يرفع أمر الحاكم أو الوالي أو الموظف إلى قاضي المظالم فيما يدعيه أحد مظلومة، وقاضي المظالم يخبر بالحكم الشرعي على سبيل الإلزام، وعليه يكون التعريف شاملاً للأنواع الثلاث من القضاء الواردة في أحاديث الرسول وفعله، وهي فصل الخصومات بين الناس، ومنع ما يضر حق الجماعة، ورفع النزاع الواقع بين الرعية والحكام أو بين الرعية والموظفين في أعمالهم.

المادة ٧١- يعين رئيس الدولة قاضياً للقضاة من الرجال، البالغين، الأحرار، المسلمين، العقلاء، العدول، من أهل الفقه، وتكون له صلاحية تعيين القضاة وتأديبهم وعزلهم ضمن الأنظمة الإدارية، أما باقي موظفي المحاكم فمربوطون بمدير الدائرة التي تتولى إدارة شؤون المحاكم.

الأصل فيها أن للخليفة أن يعين والياً ولاية خاصة على أمر من

الأمر في كل أنحاء الدولة، كما له أن يعين والياً ولاية خاصة على أمر من الأمور في مكان معين، مثل ماله أن يعين والياً ولاية عامة على مكان معين. فكما أن للخليفة أن يقلد أميراً على الجهاد، وأن يقلد أميراً على الحج، وأن يقلد أميراً على الخراج، كذلك له أن يقلد أميراً على القضاء، وله أن يجعل لهذا الأمير حق تعيين الرؤساء والعرفاء وعزلهم وتأديبهم، مثل ماله أن يجعل لأمر الجهاد حتى تعيين الرؤساء والعرفاء على الجند وتأديبهم وعزلهم. ولهذا جاز للخليفة أن يعين قاضياً للقضاة، أي أميراً على القضاء. ويكون قاضي القضاة هذا، أو أمير أو والي على أمر من الأمور، إلا أنه لا يعتبر معاوناً للخليفة في القضاء، بل هو وال يتولى ولاية القضاء، إذ أنه خاص النظر، والمعاون يشترط فيه عموم النظر حتى تصح توليته.

ولم يثبت أن الرسول ﷺ عين قاضياً للقضاة، كما لم يثبت أن أحداً من الخلفاء الراشدين قد عين قاضياً للقضاة. ولم يوجد ما يدل على أن قضاة الأمصار كانوا ينيبون عنهم من يقوم بالقضاء في المدن والقرى، لا في أيام الخلفاء الراشدين، حتى ولا في أيام الأمويين. وأول ما أدخل تعيين الخليفة قاضياً للقضاة كان في زمن هرون الرشيد، وأول قاض وصف بهذا الوصف هو القاضي أبو يوسف الكندي المجتهد المشهور صاحب أبي حنيفة، وعلى ذلك يجوز للخليفة أن يعين قاضياً يجعل له صلاحية تعيين القضاة وعزلهم، فيكون من المباحات. ومن هنا جاز للخليفة أن يعين (قاضي القضاة).

إلا أن يشترط فيه ما يشترط في القاضي وما يشترط في الحاكم. لأنه قاض وحاكم في إعطائه صلاحية تعيين القضاة، والنظر في القضاء، وهي

الشروط الستة التي اشترطت في الحاكم ويزيد عليها شرط أن يكون من أهل الفقه، أي يشترط في قاضي القضاة أن يكون رجلاً، بالغاً، حراً، مسلماً، عاقلاً، عدلاً، من أهل الفقه. أما أدلة الشروط الستة فقد سبقت في بحث شروط الخليفة، وأما اشتراط الفقه فإنه يملك صلاحية القضاء، وقد ذم الرسول من يقضي عن جهل وجعله في النار فقال "ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار". ومن هنا يشترط في القاضي أن يكون من أهل الفقه. أما ما ورد في المادة من تعيين موظفي المحاكم فإن هؤلاء أجراء ودليل جواز تعيينهم هو دليل جواز إجارة الأجير.

المادة ٧٢- القضاة ثلاثة: أحدهم القاضي، وهو الذي يتولى الفصل في الخصومات بين الناس في المعاملات والعقوبات. والثاني المحتسب، وهو الذي يتولى الفصل في المخالفات التي تضر حتى الجماعة. والثالث قاضي المظالم، وهو الذي يتولى رفع النزاع الواقع بين الناس والدولة.

هذه المادة بيان لأنواع القضاء. أما دليل القضاء الذي هو فصل بين الناس في الخصومات ففعل الرسول، وتعيينه معاذ بن جبل لناحية من اليمن. وأما دليل القضاء الذي هو الفصل في المخالفات التي تضر حق الجماعة والذي يقال له المحتسب فهو ثابت بفعل الرسول وقوله، فقد قال عليه الصلاة والسلام ليس منا من غش" وكان عليه السلام يتعرض للغاش فيزجره، وروى قيس بن أبي غرزة الكناني قال: كنا نبتاع الأوساق في المدينة ونسمي أنفسنا السماسرة فخرج علينا رسول الله ﷺ فسمانا باسم أحسن من

اسمنا قال ﷺ: "يا معشر التجار ان البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة" وروي أن البراء بن عازب وزيد بن ارقم كانا شريكين فاشتريا فضة بنقد ونسيئة فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فأمرهما أن ما كان بنقد فاجيزوه وما كان نسيئة فردوه فهذا كله هو قضاء الحسبة، فإن تسمية القضاء الذي يفصل في الخصومات التي تضر حق الجماعة بالحسبة هو اصطلاح لعمل معين في الدولة الإسلامية، وهي مراقبة التجار، وأرباب الحرف، لمنعهم من الغش في تجارتهم، وعملهم، ومصنوعاتهم. وأخذهم باستعمال المكايل والموازين وغير ذلك مما يضر الجماعة. وهذا العمل نفسه هو ما بينه ﷺ، وأمر به، وتولى الفصل فيه، كما هو ظاهر في حديث البراء بن عازب، حيث منع الطرفين من النسيئة. ولهذا فإن دليل الحسبة هو السنة. إلا أن الرسول لم يعين قاضياً معيناً للحسبة، وكذلك لم يعين الخلفاء الراشدون بعده قاضياً معيناً للحسبة. إلا عمر بن الخطاب فإنه عين الشفاء امرأة من قومه قاضياً على السوق أي قاضي حسبة وكان كذلك يقوم بنفسه في قضاء الحسبة، كما كان يفعل الرسول، إلا أن عمر كان يطوف بالأسواق، وظل الخليفة يقوم بالحسبة إلى أيام الرشيد، فإنه أول من أقام محتسباً يطوف بالأسواق، ويفحص الأوزان والمكايل من الغش، وينظر في معاملات التجار. ثم لما جاء المهدي جعل للحسبة جهازاً خاصاً، فصارت من أجهزة القضاء.

وأما دليل القضاء الذي يقال له قاضي المظالم فهو فعل الرسول ﷺ فإنه عليه السلام عين راشد بن عبد الله قاضياً للمظالم، وأيضاً فقد قال ﷺ "من أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه، ومن جلدت له ظهراً فهذا ظهري

فليقتص منه" وليس ذلك إلا من قضاء المظالم. لأن مما يشمله تعريف قضاء المظالم النظر فيما يقع بين الناس وبين الخليفة. فدليل قضاء المظالم هو فعل الرسول وقوله، إلا أنه عليه الصلاة والسلام لم يجعل قاضياً خاصاً للمظالم وحدها في جميع أنحاء الدولة، وكذلك سار الخلفاء من بعده من كونهم كانوا هم يتولون المظالم كما حصل مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ولكنه كرم الله وجهه لم يكن يجعل لها وقتاً مخصوصاً، وأسلوباً معيناً، بل كانت ترى المظلمة حين حدوثها، فكانت من جملة الأعمال. وظل الحال كذلك إلى أيام عبد الملك بن مروان، فإنه أول خليفة أفرد للظلمات وقتاً مخصوصاً، وأسلوباً معيناً. فكان يخصص لها يوماً معيناً، وكان يتصفح الظلمات، فإن أشكل عليه شيء منها دفعه إلى قاضيه ليحكم به، ثم صار الخليفة يرتب عنه نواباً ينظرون في ظلمات الناس، وصار للمظالم جهاز خاص، وكان يسمى "دار العدل". وهذا جائز من ناحية تعيين قاض معين لها، لأن كل ما للخليفة من صلاحيات يجوز له أن يعين عنه من يتوب منا به بالقيام به، وجائز من حيث تخصيص وقت معين، وأسلوب معين، لأنه من المباحات.

المادة ٧٣- يشترط فيمن يتولى القضاء أن يكون: مسلماً، حراً، بالغاً، عاقلاً، عدلاً، فقيهاً، مدركاً لتنزيل الأحكام على الوقائع. ويشترط فيمن يتولى قضاء المظالم زيادة على هذه الشروط أن يكون رجلاً وأن يكون مجتهداً.

دليلها ما سبق من دليل قاضي القضاة، إلا أنه لا يشترط في القاضي الذي يفصل الخصومات، ولا قاضي الحسبة أن يكون رجلاً، بل يجوز أن

يكون امرأة. لأنه ليس بحاكم وإنما هو قاض، أي هو مخبر عن الحكم الشرعي وليس منفذاً له. ولذلك لا ينطبق عليه حديث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" فإن ذلك في الولاية وهي الحكم، وسبب الحديث حادثة تمليك فارس عليهم امرأة ملكاً. عن أبي بكره قال: "لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة". فسبب قول الحديث موضوع معين جاء صريحاً في نص الحديث وهو الحكم أي السلطان، والقضاء ليس سلطاناً، فيكون الحديث خاصاً بالحكم ولا يشمل القضاء. وذلك لسببين:

أحدهما: أن النص الذي يقال في موضوع معين هو كالنص الذي هو جواب سؤال، فإنه يجب تخصيصه في موضوع السؤال أو الحادثة، ولا يصح أن يكون عاماً في كل شيء، لأن السؤال معاد في الجواب، ولأن الكلام في موضوع معين، فيجب أن يقتصر على ذلك الموضوع، لأن لفظ الرسول معلق بالسؤال أو بالحادثة، فيكون الحكم معلقاً بذلك. وهذا بخلاف ما لو قال الرسول ذلك ابتداء فإنه حينئذ يكون عاماً، ومتعلقاً بالعموم. أما لو قاله تعليقاً على حادثة معينة، أو جواباً لسؤال معين، فإن الحال يختلف، إذ يكون النص أي كلام الله أو كلام الرسول متعلقاً قطعاً بالسؤال أو بالحادثة، فيكون الحكم متعلقاً بذلك من غير شك. وهذا بالنسبة للموضوع الذي جاء به الحادثة أو السؤال. وليس بالنسبة للسائل أو من وقعت معه الحادثة. فإن العبرة فيهما بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ولذلك يفرق بين السبب والموضوع، فالعبرة

بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن اللفظ ليس متعلقاً بالسبب فيبقى على عمومته، بخلاف الحادثة أو السؤال، أي بخلاف الموضوع الذي تضمنته الحادثة، أو الموضوع الذي تضمنه السؤال، فإن اللفظ متعلق به قطعاً، ولهذا كان خاصاً بالموضوع، ولم يكن عاماً. وعليه فإن حديث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" خاص بالحكم، ولا يشمل القضاء.

هذا هو السبب الأول، أما السبب الثاني فإن كلمة "ولوا أمرهم" من الولاية، وهي ولاية الأمر، والقاضي ليس والياً، ولا ولياً للأمر، ولذلك لا يدخل تحت هذا الحديث فلا يشمل الحديث القضاء. هذا من حيث دلالة الحديث، أما من حيث إباحة أن يكون القاضي امرأة فإنه أجبر كباقي الموظفين، والأجبر جائز أن يكون رجلاً وجائز أن يكون امرأة، ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْحَمْنَ الْجُورَ﴾ إذ هو معين ليقوم بعمل حسب الشرع، أي ليخبر المتخاصمين بالحكم الشرعي على سبيل الإلزام، وليس معيناً لتنفيذ الشرع، ولهذا فهو ينطبق عليه تعريف الاجارة، بأنها عقد على المنفعة بعوض. بعكس الحاكم فإنها لا تنطبق عليه، لأنه لم يعقد معه على منفعة معينة، بل جعل له أمر تنفيذ الشرع، ولهذا لم يجوز أن يكون الحاكم امرأة، لأنه ولي أمر، وجاز أن يكون القاضي امرأة، لأنه أجبر وليس بحاكم. أما باقي الشروط التي تشترط في القاضي فقد سبقت أدلتها في أدلة شروط الخليفة. وكذلك شرط أن يكون فقيهاً دليله حديث "القضاة ثلاثة" إلى أن يقول "ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار".

وهذا في قضاء الحسبة والقضاء الذي يفصل الخصومات فإنه يجوز أن يكون امرأة، أما قاضي المظالم فيشترط أن يكون رجلاً كقاضي القضاء، لأن عمله قضاء وحكم، فهو يحكم على الحاكم، وينفذ الشرع عليه، ولذلك يشترط أن يكون رجلاً علاوه على باقي شروط القاضي التي منها أن يكون فقيهاً. إلا أنه يشترط فيه فوق ذلك أن يكون مجتهداً، لأن من المظالم التي ينظر فيها هو أن يكون الحاكم قد حاكم بغير ما أنزل الله، بأن حكم بحكم ليس له دليل شرعي، أولاً ينطبق الدليل الذي استدل به على الحادثة، وهذه المظلمة لا يستطيع أن يفصل فيها إلا المجتهد، فإذا كان غير مجتهد كان قاضياً عن جهل وهو حرام لا يجوز. ولذلك يشترط فيه زيادة على شروط الحاكم وشروط القاضي أن يكون مجتهداً.

المادة ٧٤- يجوز أن يقلد القاضي والمحتسب تقليداً عاماً في القضاء بجميع القضايا في جميع البلاد. ويجوز أن يقلد تقليداً خاصاً بالمكان وبأنواع القضاء أما قاضي المظالم فلا يقلد إلا تقليداً عاماً من حيث القضاء، أما من حيث المكان فيجوز أن يقلد في جميع أنحاء البلاد، ويجوز أن يقلد في ناحية من النواحي.

دليلها فعل الرسول، إذ قلده عليه السلام علي بن أبي طالب قضاء اليمن، وقلده معاذ بن جبل القضاء في ناحية من اليمن، وقلده عمرو بن العاص القضاء في قضية واحدة معينة. هذا بالنسبة للمحتسب ولقاضي الخصومات. أما قاضي المظالم فإن تعيينه في مكان معين لأن الرسول عين راشد بن عبد الله أميراً على القضاء والمظالم في الإمارة التي عينه فيها، وأما

تخصيص قاضي المظالم في قضايا معينة فلا يجوز، لأنه لم يثبت أن الرسول خصص قاضي المظالم في قضايا معينة، ولأن عمله وهو النظر في مظالم الناس، وإزالة أسبابها، لا يمكن فيه التخصيص. إذ لا يمكن فيه التجزئة، لأنه مع كونه قاضياً في نظره في المظالم، فهو كذلك حاكم في إزالته لأسبابها، والحكم لا يتجزأ، بل هو كل غير قابل للتجزئة، فالحاكم لا يخصص في الحكم في مسائل معينة. ويمنع من سواها، بل يخصص فقط في المكان، وأما المسائل فإنه بمجرد تعيينه حاكماً صار له السلطان والحكم في كل مسألة ويستحيل تخصيصه في الحكم وكذلك قاضي المظالم يقلد تقليداً عاماً من حيث القضاء، ولكن يجوز تخصيصه في مكان معين. وأما تخصيص الوالي في الولاية الخاصة فإنه ليس تجزئة للحكم بل تخصيص في الولاية، وما يخصص به من ولاية لا يجوز تجزئة الحكم فيه. وقاضي المظالم قد ولي ولاية المظالم وهي ولاية عامة على المظالم فلا يصح تجزئة الحكم في ولايته. ومن هنا جاء أنه لا يقلد إلا تقليداً عاماً من حيث قضاء المظالم.

المادة ٧٥- لا يجوز أن تتألف المحكمة إلا من قاض واحد له صلاحية الفصل في القضاء، ويجوز أن يكون معه قاض آخر أو أكثر، ولكن ليست لهم صلاحية الحكم وإنما لهم صلاحية الاستشارة وإعطاء الرأي، ورأيهم غير ملزم له.

دليلها أن الرسول ﷺ لم يعين للقضية الواحدة قاضين، وإنما عين قاضياً واحداً للقضية الواحدة، مما يدل على عدم جواز تعدد القضاء في القضية الواحدة. وأيضاً فإن القضاء هو الأخبار بالحكم الشرعي على سبيل

الإلزام، والحكم الشرعي في حق المسلم لا يتعدد، فهو حكم الله، وحكم الله واحد، صحيح قد يتعدد فهمه ولكنه في حق المسلم من حيث العمل به واحد ولا يتعدد مطلقاً. فما فهمه هو حكم الله في حقه، وما عداه فليس حكم الله في حقه، وإن كان يعتبر في نظره حكماً شرعياً وما قلده وعمل بتقليده هذا هو حكم الله في حقه. والقاضي حين يخبر بحكم الله في القضية على سبيل الإلزام يجب أن يكون هذا الاخبار واحداً، لأنه أخبار بحكم الله على سبيل الإلزام، فهو في حقيقته عمل بحكم الله، وحكم الله في حالة العمل به لا يتعدد، وإن تعدد فهمه. ولهذا لا يصح أن يكون القاضي متعدداً، لأنه يستحيل أن يتعدد حكم الله. هذا بالنسبة للقضية الواحدة، أي في المحكمة الواحدة، أما بالنسبة للبلد الواحد في جميع القضايا ولكن في محكمتين منفصلتين لمكان واحد فإنه يجوز، لأن القضاء استنابة من الخليفة، فهو كالوكالة يجوز فيها التعدد، وكذلك جاز تعدد القضاة في المكان الواحد. وعند تجاذب الخصوم بين قاضيين في مكان واحد يرجح جانب المدعي، ويكون النظر للقاضي الذي يطلبه، لأنه طالب الحق، وهو ارجح من المطلوب منه.

المادة ٧٦- لا يجوز أن يقضي القاضي إلا في مجلس قضاء، ولا تعتبر البيئة واليمين إلا في مجلس القضاء.

دليلها ما روي عن عبد الله بن الزبير قال: "قضى رسول الله ﷺ أن الخصمين يقعدان بين يدي الحاكم" فإن هذا الحديث يبين الهيئة التي يحصل فيها القضاء، وهي هيئة مشروعة لذاتها، أي لا بد من وجود هيئة معينة

يُحصل فيها القضاء، وهي أن يجلس الخصمان بين يدي الحاكم، وهذا هو مجلس القضاء. فهو شرط في صحة القضاء، أي لا بد من مجلس معين يحصل فيه القضاء حتى يكون قضاء، وذلك أن يجلس الخصمان بين يدي الحاكم. ويؤيد ذلك حديث علي حين قال له رسول الله ﷺ: "يا علي إذا جلس إليك الخصمان فلا تقض بينهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول" فهو كذلك يبين هيئة مخصوصة بقوله: "إذا جلس إليك الخصمان" فمجلس القضاء شرط لصحة القضاء، وكذلك شرط لاعتبار اليمين، لقول الرسول: "ولكن اليمين على المدعى عليه" ولا تكون له هذه الصفة، صفة المدعى عليه، إلا في مجلس القضاء. وكذلك البينة لا يكون لها أي اعتبار إلا في مجلس القضاء، لقول الرسول: "البينة على المدعي" ولا تكون له هذه الصفة إلا في مجلس القضاء.

المادة ٧٧- يجوز أن تتعدد درجات المحاكم بالنسبة لأنواع القضايا، فيجوز أن يخصص بعض القضاة بأقضية معينة إلى حد معين، وأن يوكل أمر غير هذه القضايا إلى محاكم أخرى.

دليلها أن القضاء هو استنابة من الخليفة وهي كالوكالة سواء بسواء من غير أي فرق بينهما. إذ هي من الوكالة وتجاوز الوكالة عامة، وتجاوز خاصة، ولهذا يجوز أن يعين القاضي قاضياً في قضايا معينة، ويمنع من غيرها، ويجوز أن يعين غيره في غيرها، وفيما عين له هو، ولو في مكان واحد. أو في غير ما عين له هو. ومن هنا جاز تعدد درجات المحاكم، وقد كان ذلك

موجوداً عند المسلمين في الأعصر الأولى، يقول الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية: "قال أبو عبد الله الزبيري: لم تزل الأمراء عندنا بالبصرة برهة من الدهر يستقضون قاضياً على المسجد الجامع يسمونه قاضي المسجد يحكم في مائتي درهم وعشرين ديناراً فما دونها. ويفرض النفقات، ولا يتعدى موضعه وما قدر له". والرسول ﷺ أناب عنه في القضاء في قضية واحدة كما حصل في إنابته لعمر بن العاص، وأناب عنه في القضاء في جميع القضايا في ولاية من الولايات كما حصل في إنابته عليه السلام لعلي بن أبي طالب عليه السلام على قضاء اليمن مما يدل على جواز تخصيص القضاء وجواز تعميمه.

المادة ٧٨- لا توجد محاكم استئناف، ولا محاكم تمييز، فالقضاء من حيث البت في القضية درجة واحدة، فإذا نطق القاضي بالحكم فحكمه نافذ، ولا ينقضه حكم قاض آخر مطلقاً.

هذه المادة تبين أن حكم القاضي لا ينقض لا من قبله هو ولا من قبل قاضي آخر غيره، والدليل على أن حكم القاضي لا ينقض أن الصحابة أجمعوا على ذلك. فإن أبا بكر حكم في مسائل باجتهاده وخالفه عمر ولم ينقض أحكامه، وعلي خالف عمر في اجتهاده فلم ينقض أحكامه، وأبو بكر وعمر خالفهما علي فلم تنقض أحكامهما. وجاء أهل نجران إلى علي فقالوا يا أمير المؤمنين كتابك بيدك وشفاعتك بلسانك، فقال: ويحكم أن عمر كان رشيد الأمر ولن أرد قضاء قضى به عمر. وروي أن عمر حكم في المشاركة بإسقاط الأخوة من الأبوين. ثم شرك بينهم وقال: تلك على ما قضينا وهذه على ما قضينا. وأنفذ الحكمين مع تناقضهما. وقضى في الجدل بقضايها مختلفة

ولم يرد الأولى. وأما ما روي أن شريحاً حكم في ابني عم أحدهما أخ لأم أن المال للأخ فرفع ذلك إلى علي عليه السلام فقال: عليّ بالعبد فجيء به فقال: في أي كتاب الله وجدت ذلك؟ فقال: قال الله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ فقال له علي قد قال الله تعالى: ﴿وَلِإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ

يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُّ

ونقض حكمه. فإنه لم يثبت أن علياً نقض حكمه. ولكن الثابت أن الصحابة قد حكموا في مسائل باجتهادهم وكان يخالفهم في ذلك الخليفة في عهد أبي بكر وفي عهد علي ولم ينقض أحدهم حكم الآخر، والثابت أن عمر قد حكم أحكاماً متباينة ومختلفة في مسألة واحدة وأنفذ كل الأحكام، ولم يرد الحكم الأول بالحكم الثاني مع تناقضهما وثبت أنه قال في ذلك: تلك على ما قضينا وهذه على ما قضينا وهذا كان للدلالة على عدم نقض أحكام القضاة. قال ابن قدامة في المغني: "وأما إذا تغير اجتهاده من غير أن يخالف نصاً ولا إجماعاً أو خالف اجتهاده اجتهاده من قبله لم ينقضه لمخالفته لأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على ذلك".

وأيضاً فإن دليل عدم جواز تعدد القاضي هو دليل كذلك على هذه المادة. وذلك لأن حكم الله واحد لا يتعدد، وحكم الله في المسألة الواحدة إذا عمل به فقد نفذ فلا يصح نقضه. والقاضي حين يحكم في القضية يكون قد وضع حكم الله موضع العمل فصار تنفيذه فرضاً. ولذلك لا ينقض مطلقاً، لأن نقضه نقض لحكم الله وهو لا يجوز. فلا يجوز لنفس القاضي الذي حكم

أن ينقض حكم نفسه، وكذلك لا يجوز لغيره أن ينقض حكمه لأن حكم الله لا يتعدد، ونقضه فوق كونه نقضاً لحكم الله فهو تعدد لحكم الله، وهو لا يجوز. وأما ما يروى في رسالة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأبي موسى من قوله: "ولا يمنعك قضاء قضيت به أمس ثم راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم والرجوع إلى الحق خير من التماس في الباطل" فإن هذه الرسالة على فرض صحتها فإنها قول لعمر وهو ليس دليلاً شرعياً ولا يقال إن الصحابة سكتوا عنها فيكون اجماعاً لأن السكوت إنما يعتبر اجماعاً إذا كانت الحادثة مشهورة مما يكون حكماً لجميع الناس، ويطلع عليها الصحابة، وأن تكون مما ينكر مثله شرعاً، حتى لا يسكتوا عن منكر. أما مثل هذا الكتاب فهو كتاب لقاض معين وليس عاماً، وهو وأن اشتهر فيما بعد ولكنه ليس حادثة عامة كانت مشهورة لدى الصحابة، وفوق ذلك فإن المراد مما في الرسالة هو أن الحكم الذي قضيت به أمس، ثم تبين لك خطؤه أن ترجع عنه في حادثة أخرى وتحكم بخلافه، وليس معناه نقض ما حكمت به أمس، ولذلك قال: "أن ترجع إلى الحق" ولم يقل أن ترجع عن حكمك، والرجوع إلى الحق هو ترك الرأي الخطأ والرجوع إلى الصواب. فليس فيه دليل على جواز نقض الحكم ولهذا لا يوجد في الإسلام ما يسمى بالسوابق القضائية، أي بأن القضية سبق أن حكم فيها بكذا، بل إذا سبق أن حكم بقضية حكماً معيناً فإن هذا الحكم لا يلزم أحداً أن يسير عليه، فيجوز أن يحكم بغيره في مثل تلك القضية من قبل القاضي الذي حكم فيها نفسه، ومن قبل غيره. أما القضية نفسها فقد نفذ فيها حكم الله، فلا يحل للقاضي أن يرجع عن هذا الحكم، ولا يغيره. ومن هنا لا توجد في الإسلام محاكم

استئناف ولا محاكم تمييز، بل القضاء من حيث البت درجة واحدة ليس غير. والقاعدة الشرعية الاجتهاد لا ينقض بمثله" فليس أي مجتهد بحجة على مجتهد آخر فلا يصح وجود محاكم تنقض أحكام محاكم أخرى.

المادة ٧٩- المحتسب هو القاضي الذي ينظر في كافة القضايا التي هي حقوق عامة ولا يوجد فيها مدع، على أن لا تكون داخلة في الحدود والجنايات.

هذه المادة تعريف لقاضي الحسبة، وهو تعريف مأخوذ من حديث صبرة الطعام، فإن الرسول وجد بللاً في صبرة الطعام فأمر بجعله فوق الطعام حتى يراه الناس، فهذا حق عام للناس نظر فيه الرسول، وقضى فيه بجعل الطعام المبلول على وجه الصبرة لإزالة الغش. وهذا يشمل جميع الحقوق التي من هذا النوع، ولا يشمل الحدود والجنايات، لأنه ليس من هذا القبيل، ولأنها خصومات بين الناس في الأصل.

المادة ٨٠- يملك المحتسب الحكم في المخالفة فور العلم بها في أي مكان دون حاجة لمجلس قضاء، ويجعل تحت يده عدد من الشرطة لتنفيذ أوامره وينفذ حكمه في الحال.

هذه المادة تبين أنه لا حاجة لمجلس قضاء حتى ينظر المحتسب في الدعوى، بل يحكم في المخالفة بمجرد التحقق من حدوثها، وله أن يحكم في أي مكان أو زمان: في السوق، وفي البيت، وعلى ظهر الدابة، وفي السيارة. في الليل أو النهار. لأن الدليل الذي ثبت فيه شرط مجلس القضاء للنظر في القضية لا ينطبق على المحتسب، لأن الحديث الذي ثبت فيه اشتراط المجلس

في القضاء يقول "أن الخصمين يقعدان بين يدي الحاكم" ويقول "إذا جلس إليك الخصمان" وهذا غير موجود في قاضي الحسبة، لأنه لا يوجد مدعي ومدعى عليه، بل يوجد حق عام اعتدي عليه، أو مخالفة للشرع. وأيضاً فإن الرسول ﷺ حين نظر في أمر صبرة الطعام نظر فيها وهو سائر في السوق، وكانت معروضة للبيع، ولم يستدع صاحب الصبرة لعنده، بل بمجرد أن رأى المخالفة نظر فيها في مكانها، مما يدل على أنه لا يشترط مجلس القضاء في قضايا الحسبة.

المادة ٨١- للمحتسب الحق في أن يختار نواباً عنه تتوفر فيهم شروط المحتسب، يوزعهم في الجهات المختلفة، وتكون لهؤلاء النواب صلاحية القيام بوظيفة الحسبة في المنطقة أو المحلة التي عينت لهم في القضايا التي فوضوا فيها.

هذه المادة مقيدة بما إذا كان تعيين المحتسب قد اشتمل على اعطائه حق تعيين نواب عنه، أي حق الاستخلاف عنه، إذا كان تعيينه من الخليفة، أما إذا كان تعيينه من قاضي القضاة فإنه يشترط ذلك ويشترط علاوة عليه أن يكون تقليد قاضي القضاة قد اشتمل على أن له أن يجعل لمن يقلده من القضاة حق تعيين من ينوب عنه، أي حق الاستخلاف عنه. أما إذا لم يشتمل تعيين قاضي القضاة على ذلك فليس له أن يجعل لمن يقلده حق تعيين من ينوب عنه، أي حق الاستخلاف. وبالتالي لا يكون للمحتسب حق تعيين نواب عنه أي حق الاستخلاف. فحق الاستخلاف عن القاضي سواء أكان المحتسب أو القاضي أو قاضي المظالم لا يملكه القاضي إلا إذا جعل له الخليفة ذلك، أو

جعل لوالي القضاء أي قاضي القضاة حق تعيين القضاة وحق أن يجعل لمن يقلده من القضاة أن يستخلف، أي أن يعين من ينوب عنه. وذلك لأن القاضي قد قلد القضاء. أي قضاء معيناً وهو قضاء الحسبة، فإذا لم يجعل له حق الاستخلاف، أي حق تعيين نائب عنه فلا يملك صلاحية التعيين، وكذلك القاضي، وقاضي المظالم كلهم سواء فكل منهم قد عين للقضاء فيما جرى نص التعيين عليه، فلا يملك غيره، أي لا يملك حق تعيين قضاة، إلا إذا نص على ذلك في عقد التقليد، ولهذا لا يملك أن يعين من ينوب عنه للقيام بأعمال المحتسب إلا إذا نص على ذلك في أمر تعيينه. ومثله قاضي القضاة. أما جواز أن يعين القاضي من ينوب عنه، فذلك لأن الرسول ﷺ عرضت عليه قضية، فعين من ينوب عنه ففي حادثة الأعرابي الذي جاء للرسول وأخبره أن ابنه كان خادماً على رجل عينه فزنى بامرأته وطلب الحكم، فإن الرسول قال في هذه الحادثة "واغدا يا أنيس - لرجل من أسلم - إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها" مما يدل على أن للقاضي أن يبعث نائباً عنه يقضي في أمر يعينه له، وكذلك للمحتسب فهو قاض، إلا أنه يشترط أن يجعل القاضي لنائبه القضاء كاملاً أي النظر في الدعوى والحكم حتى يصح تعيينه، لأن القضاء أخبار بالحكم على سبيل الإلزام، وهو بهذا المعنى لا يتجزأ، فلا يصح أن يعينه في النظر ويترك الحكم، بل يعينه تعييناً كاملاً حتى يكون قاضياً ويصح قضاؤه، وحتى لو لم يحكم بالفعل صح عمله، لأنه لا يشترط الحكم من قبله، إذ يجوز أن ينظر قاض في قضية ولا يتمها، وقبل أن يحكم يعزل وينظر في القضية قاض غيره ويحكم بها، وكذلك نائب القاضي لا

يشترط فيه أن يحكم، ولكن يشترط في تعيينه أن يعطى صلاحية النظر والحكم، أي أن يعين قاضياً بجميع صلاحيات القاضي فيما عين فيه. وكذلك المحتسب، يعين نواباً عنه لهم صلاحيات النظر والحكم في الحادثة التي يعينهم لها، أو في المكان الذي يعينهم له، إذا كان تعيينه قد جعل له فيه حق الاستخلاف ويشترط فيمن يعينه نائباً عنه أن يكون مسلماً، حراً، عدلاً، بالغاً، فقيهاً فيما يراه من قضايا، أي يشترط فيمن ينيبه المحتسب ما يشترط في المحتسب نفسه لأنه قاض مثله.

المادة ٨٢- قاضي المظالم هو قاض ينصب لرفع كل مظلمة تحصل على أي شخص يعيش تحت سلطان الدولة، سواء أكان من رعاياها أم من غيرهم، وسواء حصلت هذه المظلمة من رئيس الدولة أو ممن هو دونه من الحكام والموظفين.

هذه المادة تعريف لقاضي المظالم، والأصل في قضاء المظالم ما روي عن النبي ﷺ أنه جعل ما يفعله الحاكم من أمر، على غير وجه الحق في حكمه للرعية مظلمة، عن أنس قال: غلا السعر على عهد الرسول ﷺ فقالوا: يا رسول الله لو سعرت، فقال: أن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، واني لأرجو أن القى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال" فجعل التسعير مظلمة لأنه لو فعله يكون فعل شيناً لا حق له به، وكذلك جعل القضايا التي تحصل في الحقوق العامة التي تنظمها الدولة للناس جعل النظر فيها من المظالم كسقي الزرع من ماء عام كل في دوره، فقد نظر رسول الله ﷺ في الشرب الذي تنازعه الزبير بن العوام ورجل من

الأنصار، فحضره بنفسه فقال للزبير: اسق أنت يا زبير ثم الأنصاري. فأية مظلمة تحصل على أي شخص سواء أكانت من الحاكم، أم من تنظيمات الدولة وأوامرها، تعتبر مظلمة كما يفهم من هذين الحديثين، ويرفع أمرها للخليفة ليقضي في هذه المظلمة، أو لمن ينييه الخليفة عنه في ذلك من قضاة المظالم.

المادة ٨٣- يعين قاضي المظالم من قبل رئيس الدولة، أو من قبل قاضي القضاة، ولكن ليس لرئيس الدولة، ولا لقاضي القضاة حق عزله، وإنما تنظر أعماله من قبل محكمة المظالم، وهي التي تملك صلاحية عزله.

دليلها أن الرسول ﷺ وجه راشد بن عبد الله أميراً على القضاء والمظالم وجعل له صلاحية النظر في قضايا المظالم. وأيضاً فإن المظالم ولاية وهي إنما يملكها الخليفة ولا يملكها غيره فيكون تعيين والي المظالم من قبل الخليفة، وعلاوة على هذا فإن المظالم من القضاء لأنها أخبار عن الحكم الشرعي على سبيل الإلزام، والقاضي إنما يعينه الخليفة لما ثبت أن الرسول ﷺ هو الذي كان يعين القضاة. وهذه كلها أدلة على أن الخليفة هو الذي يعين قاضي المظالم، وكذلك فإن قاضي القضاة يعين قاضي المظالم إذا جعل له الخليفة ذلك في عقد التقليد.

وأما عزل قاضي المظالم فإن الأصل فيه أن يكون للخليفة حق عزله كما له حق توليته، وكان الرسول ﷺ هو الذي يتولى قضاء المظالم، ولم يرو عنه أنه ولي قضاء المظالم تولية عامة، وإنما ولي راشد بن عبد الله أميراً على القضاء

في ولاية أميراً على المظالم في هذه الولاية فقط، ولم يجعله والياً عاماً على المظالم في جميع أنحاء الدولة. ولم يعين الخلفاء الراشدون الأربعة أحداً للمظالم، وكان علي عليه السلام يتولى بنفسه قضاء المظالم فنظر في عدة مظالم، ولما جاء عبد الملك بن مروان خليفة أفرد للظلامات يوماً يتصفح فيه قصص المتظلمين من غير مباشرة للنظر، وكان إذا وقف على مشكل أو احتاج فيها إلى حكم منفذ رده إلى قاضيه أبي ادريس الأزدي، فكان أبو ادريس هو المباشر لقضاء المظالم، فكان قاضياً وكان يتولى قضاء المظالم في القضايا التي يحولها له الخليفة عبد الملك، ثم لما جاء أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز رحمه الله تولى بنفسه قضاء المظالم، ورد مظالم بني أمية على أهلها، وفي أواسط العهد العباسي كان الخلفاء يفوضون النظر في المظالم إلى قاض خاص بالمظالم، ومنذ ذلك التاريخ وجد قضاء المظالم منفصلاً عن الخليفة، وكان قبل ذلك غير منفصل عنه يتولاه بنفسه. فالخليفة له حق النظر في المظالم، وهو صاحب الحق، وله أن يعين قاضياً للمظالم، وكذلك له أن يعزل هذا القاضي ويولي غيره، فهو جائز للخليفة أي مباح من المباحات.

إلا أن الخليفة يعزل عن الخلافة في حالات يخرج فيها عن الخلافة فيصبح غير واجب الطاعة، وذلك في حالات ارتداده، وجنونه جنوناً مطبقاً، ووقوعه أسيراً في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه. ويكون واجب العزل في حالات فيظل واجب الطاعة ولكن يجب عزله، وذلك في حالات هي أن يصبح ظاهر الفسق، أو أن يجن جنوناً غير مطبق، أو يعجز عن القيام بأعباء الخلافة، أو أن يكون في حالة القهر الذي يجعله عاجزاً عن التصرف

بمصالح الرعية برأيه وفق الشرع. وهذه الحالات التي يعزل فيها والتي يصبح فيها واجب العزل إنما ثبت فيها محكمة المظالم ليس غير. فإذا كانت صلاحية عزل قضاة المظالم بيد الخليفة فإنها لا تتمكن من عزله، إذ قد يعزل قضاة المظالم قبل أن يعزلوه، بل قد لا تتمكن من النظر في قضايا المظالم التي تقام على الخليفة والتي هي دون عزله، إذ قد يعزلهم قبل أن يحكموا عليه. وبهذا يكون بقاء صلاحية النظر في بعض قضايا المظالم معطلة، أو خاضعة لتهديد القضاة بالعزل، وفي ذلك تعطيل لأحكام الشرع من أن تقام في ناحية من النواحي، وتعطيل أحكام الشرع ولو حكماً واحداً لا يجوز، لذلك كان بقاء صلاحية الخليفة عزل قضاة المظالم وسيلة لتعطيل أحكام الشرع في ناحية من النواحي وهو حرام. وبما أن القاعدة الشرعية الوسيلة إلى الحرام محرمة المستنبطة من قوله تعالى ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ لذلك كان بقاء صلاحية عزل قضاة المظالم بيد الخليفة حراماً. ومن هنا لم يكن لرئيس الدولة حق عزل قضاة المظالم. وكان على رئيس الدولة أن يقلد حق عزل قضاة المظالم لغيره. وبما أن معاونين لا يقومون بعمل إلا بمطالعة الخليفة في ذلك العمل فكانوا كذلك ممنوعين من هذا الحق كالخليفة. وبما أن منع بقاء صلاحية الخليفة عزل قضاة المظالم إنما هو لمنع تعطيل أحكام الشرع لذلك كانت هذه الصلاحية لا تعطى لكل من يمكن أن يحصل منه تعطيل أحكام الشرع، ومن هنا كان اعطاؤها إنما يكون لقضاة المظالم أنفسهم على أن يكون فيهم من ينظر في عزله. وهذه كلها أدلة هذه المادة.

المادة ٨٤- لا يحصر قاضي المظالم بشخص واحد أو أكثر بل لرئيس الدولة أن يعين عدداً من قضاة المظالم حسب ما يحتاج رفع المظالم مهما بلغ عددهم. ولكن عند مباشرة القضاء لا تكون صلاحية الحكم إلا لقاض واحد ليس غير، ويجوز أن يجلس معه عدد من قضاة المظالم أثناء جلسة القضاء، ولكن تكون لهم صلاحية الاستشارة ليس غير، وهو غير ملزم بالأخذ برأيهم.

دليلها من حيث كون قاضي المظالم يصح أن يكون أكثر من واحد فلأن لل خليفة أن يعين من ينوب عنه واحداً أو أكثر. إلا أنه ولو تعدد قضاة المظالم فإن صلاحية نظرهم في المظالم لا تتجزأ، فإن لكل منهم أن ينظر في المظالم، إلا أنه يجوز للخليفة أن يخصص قاضياً للمظالم في ولاية من الولايات، ويجوز أن يخصصه في بعض القضايا، لأن له إعطاء الولاية على المظالم ولاية عامة وولاية خاصة، وولاية في جميع البلاد، وولاية في بلد أو إقليم يفعل ما يراه. وأما كون قاضي المظالم عند مباشرته النظر في القضية لا يتعدد فلما سبق من عدم جواز تعدد القاضي في القضية الواحدة وجواز تعدده في المكان. ولكن يجوز أن يجلس معه عدد من قضاة المظالم للشورى فقط ولا يشار كونه في الرأي، وهذا يرجع إلى رضاه هو واختياره، فإن كان لا يرى ذلك وعارض في جلوسهم معه لا يجلسون. لأنه لا يجلس مع القاضي أحد يشغله عن النظر فيما خصص له، ولكن إذا ارتفع عن مجلس القضاء شاورهم في الأمر.

المادة ٨٥- لمحكمة المظالم حق عزل أي حاكم أو موظف في الدولة كما لها حق عزل رئيس الدولة.

هذه المادة تبين صلاحية محكمة المظالم من ناحية عزل الحكام، فالحاكم قد عين بعقد تعيين ويقال له عقد التقليد، ذلك ان الخليفة له حق الولاية وهو الحكم، وله حق التقليد وهو التعيين، والتقليد عقد لا يكون إلا بالفاظ صريحة، فعزل الحاكم الذي يقلده الخليفة هو فسخ لذلك العقد، والخليفة يملكه قطعاً لأن الرسول قلد الولاية وعزلهم، ولأن الخلفاء الراشدين قلدوا الولاية وعزلوهم، وكذلك للخليفة أن ينيب عنه من قلدتهم حق التقليد والعزل. غير أن محكمة المظالم لا تملك حق عزل الحكام نيابة عن الخليفة، لأنها ليست نائبة عنه في التقليد والعزل بل هي نائبة عنه في النظر في المظالم. فإذا كان وجود هذا الحاكم في ولايته مظلمة كان لها حق ازالة هذه المظلمة أي كان لها حق عزل ذلك الحاكم، فصلاحياتها في عزل الحكام ليست نيابة عن الخليفة وإنما هي ازالة المظلمة، ولذلك يعزل من تحكم بعزله ولو لم يرض الخليفة، لأن عزله في هذه الحال حكم بإزالة مظلمة وهو يسري على الجميع، على الخليفة وغيره، فحكم القاضي حكم على الجميع. وأما صلاحيتها في عزل الخليفة فإنه كذلك حكم بإزالة مظلمة، لأنه إذا حصلت للخليفة حالة من الحالات التي يعزل فيها، أو حالة من الحالات التي يجب عزله فيها، فإن بقاءه يكون مظلمة، ومحكمة المظالم هي التي تحكم بإزالة المظالم، فهي التي تحكم بعزله. ومن هنا كان حكم محكمة المظالم بعزل الخليفة إنما هو حكم بإزالة مظلمة.

المادة ٨٦- تملك محكمة المظالم صلاحية النظر في أية مظلمة من المظالم سواء أكانت متعلقة بأشخاص من جهاز الدولة، أم متعلقة بمخالفة رئيس الدولة لأحكام الشرع، أم متعلقة بمعنى نص من نصوص التشريع في الدستور والقانون وسائر الأحكام الشرعية ضمن تبني رئيس الدولة، أم متعلقة بفرض ضريبة من الضرائب، أم غير ذلك.

دليلها أن الرسول ﷺ رأى أن تسعير الحاكم مظلمة، ورأى أن تربيّات الدولة في أدوار الناس بالسقي من المياه العامة مظلمة، وهذا يدل على أن عمل الحاكم إذا خالف الحق أو خالف أحكام الشرع مظلمة إذا كان متعلقاً برئيس الدولة، لأن الرسول كان رئيس الدولة، وإذا كانت متعلقة بأشخاص من جهاز الدولة كذلك كان مظلمة لأنهم نواب عن رئيس الدولة فتكون كذلك متعلقة برئيس الدولة لأنها متعلقة بالعمل الذي أنابهم فيه لا بأشخاصهم، فيكون حديث التسعير دليلاً على أن مخالفة رئيس الدولة مظلمة، ومحكمة المظالم هي صاحبة الصلاحية في النظر في المظالم. وهذا هو دليل القسم الأول من هذه المادة، أما القسم الثاني وهو النظر في نص من نصوص الدستور أو القانون فإن الدستور هو القانون الأساسي والقانون هو أمر السلطان فيكون النظر فيه نظراً في أمر السلطان فهو داخل كذلك في حديث التسعير لأنه نظر في أعمال الخليفة، وفوق هذا فإن الله يقول:

﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ أي إذا تنازعتم أنتم وأولي الأمر في شيء، والتنازع في مادة من مواد الدستور، أو مادة من مواد القانون، إنما هو تنازع بين الرعية وأولي الأمر في حكم من أحكام الشرع، فيرد إلى الله

ورسوله، وردده إلى الله ورسوله رده إلى محكمة المظالم، أي إلى قضاء الله ورسوله. وأما القسم الثالث من المادة فإن الرسول ﷺ يقول: "من أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه" ويقول: "وإنني لأرجو أن القى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال" فيكون أخذ رئيس الدولة المال من الرعية من غير حق مظلمة، وأخذ المال الذي لم يوجبه الشرع على الرعية مظلمة، ولهذا كان لمحكمة المظالم أن تنظر في الضرائب لأنها مال تؤخذ من الرعية، ونظرها في الضرائب إنما هو لترى هل المال المأخوذ هو مما أوجبه الشرع على المسلمين كالمال الذي يؤخذ لأطعام الفقراء فلا يكون مظلمة أم هي مما لم يوجبه الشرع عليهم كالمال الذي يؤخذ لبناء سد لجمع المياه يمكن الاستغناء عنه فيكون حينئذ مظلمة يجب أن تزيلها، ومن هنا كان لمحكمة المظالم أن تنظر في الضرائب.

المادة ٨٧- لا يشترط في قضاء المظالم مجلس قضاء، ولا دعوة المدعى عليه، ولا وجود مدع، بل لها حق النظر في المظلمة ولو لم يدع بها أحد.

دليلها أن الدليل الذي ثبت فيه شرط مجلس القضاء للنظر في القضية لا ينطبق على محكمة المظالم لعدم وجود مدع، إذ لا حاجة لوجود مدع فيها، فهي تنظر في المظلمة ولو لم يدع بها أحد، أو لعدم ضرورة حضور المدعي عليه، لأنها تنظر في القضية من غير حاجة لحضور المدعى عليه.

لأنها تدقق في المظلمة، وعليه لا ينطبق عليها دليل اشتراط مجلس القضاء وهو قوله عليه السلام: "أن الخصمين يقعدان بين يدي الحاكم" وقوله:

إذا جلس إليك الخصمان" وعليه لمحكمة المظالم النظر في المظلمة بمجرد حدوثها من غير التقيد بشيء مطلقاً في مكان، ولا في زمان، ولا في مجلس قضاء، ولا غير ذلك. إلا أنه نظراً لمكانة هذه المحكمة من ناحية صلاحياتها كانت تحاط بما يجعل لها الهيبة والعظمة، وفي زمن السلاطين في مصر والشام كان مجلس السلطان الذي ينظر فيه في المظالم يسمى "دار العدل" وكان يقيم فيه نواباً عنه ويحضر فيه القضاة والفقهاء، وقد ذكر المقرئ في كتاب السلوك إلى معرفة دول الملوك أن السلطان الملك الصالح أيوب رتب عنه نواباً بدار العدل يجلسون لإزالة المظالم ومعهم الشهود والقضاة والفقهاء. ولا بأس أن يجعل لمحكمة المظالم دار فخمة فإن هذا من المباحات لاسيما إذا كانت تظهر بها عظمة العدل.

المادة ٨٨ - لكل إنسان الحق في أن يوكل عنه في الخصومة وفي الدفاع من يشاء سواء أكان مسلماً أم غير مسلم رجلاً كان أو امرأة. ولا فرق في ذلك بين الوكيل والموكل. ويجوز للوكيل أن يوكل بأجر ويستحق الأجرة على الموكل حسب تراضيهما.

هذه المادة تبين جواز الوكالة في الخصومة، ودليلها دليل الوكالة. لأنه جاء عاماً فيشمل كل وكالة. والوكالة ثابتة بالسنة، فقد روى أبو داود بإسناده عن جابر بن عبد الله قال: أردت الخروج إلى خيبر فأتيت رسول الله ﷺ فقلت له اني أردت الخروج إلى خيبر فقال: ائت وكيلى، فخذ منه خمسة عشر وسقاً. فإن ابتغى منك آية فضع يدك على ترقوته" وروي عنه ﷺ أنه وكل عمرو بن أمية الضميري في قبول نكاح أم حبيبة" وأبا رافع في قبول نكاح

ميمونة" فكل من صح تصرفه في شيء بنفسه وكان مما تدخله النيابة صح أن يوكل فيه، رجلاً كان أو امرأة، مسلماً كان أو كافراً. ثم ان الوكالة بالخصومة بالذات ثابتة باجماع الصحابة رضي الله عنهم. فإن علياً عليه السلام وكل عقيلاً عند أبي بكر عليه السلام وقال: "ما قضي له فلي وما قضي عليه فعلي". ووكل عبد الله بن جعفر عند عثمان وقال: "إن للخصومة قحماً وإن الشيطان ليحضرها واني لأكره أن أحضرها" ومعنى القحم الممالك. وبناء عليه يجوز التوكيل في مطالبة الحقوق وإثباتها والمحاكمة فيها حاضراً كان الموكل أو غائباً صحيحاً أو مريضاً، ولا يشترط فيها رضا الخصم لأنها حق تجوز النيابة فيه مطلقاً سواء رضي الخصم أم لم يرض. ويجوز للوكيل أن يوكل بأجرة لأن الإجارة فيها جائزة. إذ الإجارة عامة تشمل كل شيء فتشمل الوكالة.

ولأن تعريف الإجارة أنها عقد على المنفعة بعوض، وهذه منفعة جرى عليها عقد الإجارة فينطبق عليها التعريف. فإذا جرى التوكيل بأجرة استحق الوكيل الأجرة من الموكل حسب تراضيها عليها. إلا أنه لا بد من إجراء عقد الإجارة والاتفاق عليها حتى يستحق الأجرة، لأن الوكالة نفسها عقد لا يستوجب أجرة، ولكن الإجارة عليها هي التي تستوجب الأجرة، ولذلك لا بد من عقد إجارة على الوكالة مع عقد الوكالة حتى تستحق الأجرة للوكيل على الموكل. والوكالة وأخذ الأجرة جائزة مطلقاً سواء اتخذها صاحبها حرفة له يعيش منها أو لم يتخذها، ولهذا فإن ما عرف اليوم بالمحاماة ومن عرفوا بالمحامين يعتبر عملهم من حيث كونه عملاً بأجرة صحيح، ولكن احتكامهم إلى قوانين الكفر هو الذي لا يجوز.

المادة ٨٩- يجوز للشخص الذي يملك صلاحيات في أي عمل من الأعمال الخاصة كالوصي والولي، أو الأعمال العامة كرئيس الدولة والحاكم والموظف، وكقاضي المظالم والمحتسب، أن يقيم مقامه في صلاحياته وكيلاً عنه في الخصومة والدفاع فقط باعتبار كونه وصياً أو ولياً أو رئيس دولة أو حاكماً أو موظفاً أو قاضي مظالم أو محتسباً. ولا فرق في ذلك بين أن يكون مدعياً أو مدعى عليه.

دليلها هو عينه دليل الوكالة لأنه كما يصح الشخص أن يوكل عنه في تصرفاته التي يملكها بنفسه كالبيع والشراء والخصومة كذلك يصح له أن يوكل عنه في التصرفات التي يملكها نيابة عن غيره. فالوكيل إذا جعل له حق التوكيل فيما وكل به جاز له أن يوكل عنه فيما يصح له أن يتصرف فيه بموجب الوكالة، وكذلك الوصي فإنه يجوز له أن يوكل عنه فيما يصح له أن يتصرف فيه في مال الموصى عليه، وكذلك متولي الوقف يجوز له أن يوكل عنه من يشاء فيما له صلاحية التصرف فيه من إجارة الوقف وغيرها، ومثل هؤلاء الحاكم يجوز له أن يوكل من يشاء فيما له من التصرفات. إلا أن الحاكم ان كان الخليفة فإنه يجوز له أن يوكل من يشاء لأنه يملك التصرف في كل شيء، فكان كمن يوكل عن نفسه. وأما غير الخليفة ممن ينييه عنه كالمعاونين والولاة والقضاة ومديري الدوائر فإنهم لا يملكون التوكيل عنهم فيما وكل لهم من تصرفات إلا إذا جعل لهم الخليفة حق التوكيل، لأنهم نواب عن الخليفة فهم بمثابة الوكلاء، والوكيل لا يملك حق التوكيل عن موكله إلا إذا وكله في ذلك. فإذا وكله في التوكيل ملكه فيكون له حق

التوكيل سواء أكان مدعياً أو مدعى عليه، لأن حق التوكيل عام يشمل كل شيء له التصرف فيه. وعلى ذلك فإن ما هو معروف اليوم من اصطلاح محامي الحكومة، والمدعى العام، والنيابة، أو ما شاكل ذلك فإنه من حيث أحكام الوكالة عمل صحيح شرعاً، إذ الشرع أجاز هذا التوكيل.

الجيش

المادة ٩٠- الجهاد فرض على المسلمين، والتدريب على الجندية اجباري، فكل رجل مسلم يبلغ الخامسة عشرة من عمره فرض عليه أن يتدرب على الجندية استعداداً للجهاد. وأما التجنيد فهو فرض على الكفاية.

دليلها الكتاب والسنة قال تعالى: ﴿وَقَنِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألسنتكم". ولما كان القتال اليوم لا بد له من تدريب عسكري حتى يتأتى القيام به على الوجه المطلوب شرعاً من قهر العدو، وفتح البلدان، كان هذا التدريب فرضاً كالجهاد عملاً بالقاعدة الشرعية "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" لأن طلب القتال يشملها، إذ هو عام "وقاتلوهم" فهو أمر بالقتال، وأمر بما يمكن من القتال وفوق ذلك فإن الله تعالى يقول: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾، والتدريب والخبرة العسكرية العالية هي من الإعداد للقوة، لأنها لا بد من توفرها للتمكن من القتال، فهي من القوة التي تعد كالعتاد والمهمات ونحوها. وأما التجنيد وهو جعل الناس جنوداً في الجيش تحت السلاح بشكل دائم فإنه يعني إيجاد مجاهدين قائمين فعلاً بالجهاد وبما يتطلبه الجهاد، وهذا فرض، لأن القيام بالجهاد فرض دائم مستمر سواء هاجمنا العدو أم لم يهاجمنا. ومن هنا كان التجنيد فرضاً على الكفاية.

المادة ٩١- الجيش قسمان: قسم احتياطي، وهم جميع القادرين على حمل السلاح من المسلمين، وقسم دائم في الجندية تخصص لهم رواتب في ميزانية الدولة كالموظفين.

دليلها هو دليل فرضية الجهاد فإن كل مسلم فرض عليه الجهاد وفرض عليه أن يتدرب له ولذلك يكون جميع المسلمين جيشاً احتياطياً لأن الجهاد فرض عليهم، وأما جعل قسم منهم دائماً في الجندية فإن دليله هو قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" لأنه لا يتم القيام بفرض الجهاد دائماً، وبحماية بيضة الإسلام ودمار المسلمين من الكفار إلا بوجود جيش دائم. ومن هنا كان فرضاً على الإمام أن يوجد جيشاً دائماً.

وأما أن تخصص هؤلاء الجنود رواتب كالموظفين فهو بالنسبة لغير المسلمين منهم أمر ظاهر، لأن الكافر لا يطالب بالجهاد، ولكن ان قام به يقبل منه وحينئذ يجوز أن يعطى مالا، ويجوز أن يعطى من سهم المؤلفه قلوبهم، لما روى الزهري أن رسول الله ﷺ استعان بناس من اليهود في حربه فاسهم لهم" وما روي أن صفوان بن أمية خرج مع النبي ﷺ يوم خيبر وهو على شركه، فأسهم له، وأعطاه من سهم المؤلفه قلوبهم" وما روي أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله ﷺ يوم أحد وهو مشرك فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين حتى قال ﷺ: ان الله ليأزر هذا الدين بالرجل الفاجر". فهذه الأدلة تدل على جواز أن يكون الكافر مع الجيش الإسلامي، وأن يعطى له مال لوجوده في الجيش، وأيضاً فإن تعريف الإجارة بأنها عقد

على المنفعة بعوض يدل على أن الإجارة جائزة على كل منفعة يمكن للمستأجر استيفائها من الاجير، فيدخل فيها استئجار الشخص للجندية، وللقتال، لأنها منفعة. فيكون عموم دليل الإجارة على أي منفعة من المنافع دليل على جواز استئجار الكافر للجندية والقتال. هذا بالنسبة لغير المسلم. وأما بالنسبة للمسلم فلائنه وان كان الجهاد عبادة، فإنه يجوز استئجار المسلم للجندية والقتال، لدليل الإجارة العام، ولأن الإجارة على القيام بالعبادة ان كانت مما يتعدى نفعه فاعله فهي جائزة، لقوله ﷺ: "أن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله" وتعليم كتاب الله عبادة، فكما يجوز استئجار المسلم لتعليم القرآن، وللأمامة، والأذان، وهي عبادات، كذلك يجوز استئجاره للجهاد، وللجندية. على أن جواز استئجار المسلمين للجهاد حتى لمن يتعين عليه قد ورد دليله في الحديث صراحة، فقد روى أبو داود عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ قال: "للغازي أجره وللجاعل أجره" والغازي هو الذي يغزو بنفسه، والجاعل هو الذي يغزو عن غيره بأجر، قال في القاموس المحيط: "والجاعلة مثلثة وكتاب وقفل وسفينة ما جعله له على عمله، وتجاعلوا الشيء جعلوه بينهم، وكسحابة الرشوة، وما تجعل للغازي إذا غزا عنك بجعل" والأجر يطلق على الأجرة وعلى الأجر، أما ما هو معروف من أن الأجر هو الثواب الذي يكون من الله عز وجل للعبد على العمل الصالح، والاجارة هي جزاء عمل الإنسان لصاحبه ومنه الأجير، فإن هذا الشيء المعروف لاسند له. بل الذي نصت عليه اللغة أن الأجر هو الجزاء على العمل، قال في القاموس المحيط: "الأجر الجزاء على العمل كالاجارة مثلثة جمعه أجور وآجار" ومعنى الحديث للغازي ثواب وللجاعل أجرته، لأن اللفظ المشترك إنما تعين القرينة المعنى

المراد منه، وهنا كلمة غازي تعين أن المراد بالأجر الثواب، وكلمة الجاعل تعين أن المراد بالأجر الأجرة، لأن كلا منهما قرينة عينت المعنى المراد. وروى سعيد بن منصور عن جبير بن نفير قال: قال رسول الله ﷺ: "مثل الذين يغزون من أمتي ويأخذون الجعل ويتقون على عدوهم مثل أم موسى ترضع ولدها وتأخذ أجرها" والأجر هنا معناه الأجرة. وأيضاً فإن الجهاد لا يختص فاعله أن يكون من أهل القرية فصح الاستئجار عليه ومن هنا يجعل للجنود رواتب كالموظفين.

المادة ٩٢- القوى المسلحة قوة واحدة هي الجيش وتختار منها فرق خاصة تنظم تنظيمًا خاصاً وتعطى ثقافة معينة هي الشرطة.

الثابت أن الرسول ﷺ كانت القوى المسلحة عنده هي الجيش، فجهز الجيش، وقاد الجيش، وعين أمراء لقيادة الجيش. وروى البخاري عن أنس قال: "أن قيس بن سعد كان يكون بين يدي النبي ﷺ بمنزلة صاحب الشرطة من الأمير" والمراد هنا قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي، وقد زاد الترمذي على هذه الرواية جملة "لما يلي من أموره" وقد ترجم ابن حبان لهذا الحديث فقال: "احتراز المصطفى من المشركين في مجلسه إذا دخلوا" وقد روى الاسماعيلي أن سعداً سأل النبي ﷺ في قيس أن يصرفه عن الموضع الذي وضعه فيه مخافة أن يقدم على شيء فصرفه عن ذلك" وأيضاً الشرطة طائفة تتقدم الجيش قال الأزهري: "شرطة كل شيء خياره ومنه الشرط لأنهم نخبة الجند، وقيل هم أول طائفة تتقدم الجيش، وقيل سموا شرطاً لأن لهم

علامات يعرفون بها في اللباس والهيئة" وهو اختيار الاصمعي. وهذا كله دليل على أن الشرطة من القوى المسلحة وأن الخليفة هو الذي يعين صاحب الشرطة كما يعين أمير الجيش، وأن الشرطة قسم من الجيش. إلا أن كون الشرطة قسماً من الجيش أو مستقلة عنه هو من الأمور المتروكة للخليفة ولكن يفهم من الحديث أن صاحب الشرطة يعين لدفع ما يرد على الإمام أو الحاكم فيما يحتاجه من تنفيذ، ولدفع ما يخشى أن يرد إليه من سوء، ويفهم من اللغة أن الشرطة كذلك فرقة من الجيش لها علامات تتقدم الجيش. أما الشرطة التي تتقدم الجيش ولعلها شرطة الجيش فلا شك أنها جزء من الجيش. ولكن الشرطة التي تكون بين يدي الحاكم ليس هناك ما يدل على أنها جزء من الجيش فإن عملها أن تكون بين يدي الحاكم ولكن هناك ما يدل على أنها من القوى المسلحة التي للدولة، فيجوز للخليفة أن يجعلها جزءاً من الجيش ويجوز أن يجعلها منفصلة عنه. غير أنه لما كانت القوى المسلحة واحدة من حيث تعيين الخليفة لها، وارتباطها به، وتلقيها الأمر منه، فإن تقسيمها إلى أقسام جيش وشرطة يؤدي إلى أضعاف وحدة التسليح فيها بانشغال الشرطة دائماً في الأعمال العادية بين يدي الحاكم، لذلك كان الأفضل أن تكون واحدة حتى تظل وحدة التسليح قوية فيها كلها، باتباعها أنظمة واحدة فيما يتعلق بالإعداد للجهاد لهذا كانت القوى المسلحة هي الجيش تختار منها فرق لتقوم بأعمال الشرطة، وتظل جزءاً من الجيش، ثم بعد مدة تغير هذه الفرق فتعاد للجيش، وتختار فرق غيرها حتى تظل قدرة الجيش كله على خوض معارك الجهاد واحدة، ومستعدة كل وقت. وبناء على هذا وضعت هذه المادة.

المادة ٩٣- يعهد إلى الشرطة بحفظ النظام، والاشراف على الأمن الداخلي، والقيام بجميع النواحي التنفيذية.

دليلها حديث أنس المار في جعل النبي قيس بن سعد بين يديه بمنزلة صاحب الشرطة فإنه يدل على أن الشرطة يكونون بين يدي الحكام، ومعنى كونهم بين يديهم هو قيامهم بما يحتاجه الحكام من قوة التنفيذ لتنفيذ الشرع وحفظ النظام وصيانة الأمن، وتقوم كذلك بالعسس وهو الطواف بالليل لتتبع اللصوص وطلب أهل الفساد ومن يخشى شرهم. وقد كان عبد الله بن مسعود أميراً على العسس في عهد أبي بكر، وكان عمر بن الخطاب يتولى بنفسه العسس وكان يصطحب معه مولاه وربما استصحب عبد الرحمن بن عوف. ولذلك كان من الخطأ ما يفعل في بعض البلدان الإسلامية من إقامة أصحاب الخوانيت حراساً في الليل يحرسون بيوتهم أو إقامة الدولة حراساً على حساب أصحاب الخوانيت، لأن هذا من العسس وهو على الدولة وهو من وظائف الشرطة، فلا يكلف به الناس ولا يكلفون بنفقاته.

المادة ٩٤- تجعل للجيش الوية ورايات، ورئيس الدولة هو الذي يعقد اللواء لمن يوليه على الجيش، أما الرايات فيقدمها رؤساء الالوية.

دليلها فعل الرسول ﷺ، إذ إن الرسول قد اتخذ للجيش رايات والوية فعن ابن عباس عند أبي الشيخ بلفظ: "كان مكتوباً على راية النبي ﷺ لا اله إلا الله محمد رسول الله" وعن البراء بن عازب: "أنه سئل عن راية رسول الله ﷺ

ما كانت قال: كانت سوداء مربعة من نمرة والنمرة ثوب حبرة قال في القاموس المحيط: "والنمرة كفرحة القطعة الصغيرة من السحاب جمعها نمر والحبرة وشملة فيها خطوط بيض وسود أو بردة من صوف تلبسها الأعراب" وكانت للنبي ﷺ راية تدعى العقاب مصنوعة من الصوف الأسود مكتوب عليها لا إله إلا الله محمد رسول الله. وعن الحارث بن 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 وفي رواية الترمذي بلفظ قدمت المدينة فدخلت المسجد فإذا هو غاص بالناس وإذا رايات سود وإذا بلال متقلد بالسيف بين يدي رسول الله ﷺ، قلت ما شأن الناس؟ قالوا: يريد أن يبعث عمرو بن العاص وجهاً وعن جابر أن النبي ﷺ دخل مكة ولواؤه أبيض" وعن أنس عند النسائي أن ابن أم مكتوم كانت معه راية سوداء في بعض مشاهد النبي ﷺ وعنه ﷺ أنه حين أمر أسامة بن زيد على الجيش ليغزو الروم عقد لواءه بيده والراية غير اللواء قال أبو بكر بن العربي: "اللواء غير الراية" فاللواء ما يعقد في طرف الرمح ويلوى عليه. والراية ما يعقد فيه ويترك حتى تصفقه الرياح وجنح الترمذي إلى التفرقة فترجم الألوية وأورد حديث جابر المتقدم ثم ترجم الرايات وأورد حديث معركة مؤتة قتل زيد فأخذ الراية جعفر" أما اللواء فكان بوضع فوق معسكر الجيش علامة عليه وكان يعقد لأمر ذلك الجيش كما ورد في حديث بعث أسامة للشام انه ﷺ عقد لواءه بيده أي حين عينه أميراً على الجيش

والفرق بينهما أي بين الراية واللواء هو أن اللواء ما يعقد في طرف الرمح ويلوى عليه ويقال له العلم وهو أصغر من الراية وهو علامة لحل أمير الجيش يدور معه حيث دار، أما الراية فتكون أكبر من اللواء وهي ما يعقد في الرمح ويترك حتى تصفقه الرياح، ويتولاها صاحب الحرب، وتكنى أم الحرب، فتكون للجيش الواحد راية واحدة، ولكن تكون له عدة الوية لكل أمير لواء. وأول لواء عقد في الإسلام لواء عبد الله بن جحش، وعقد لسعد بن مالك الأزدي راية سوداء فيها هلال أبيض. فهذا كله يدل على أنه لا بد أن تكون للجيش الوية ورايات، وأن الخليفة هو الذي يعقد اللواء لمن يوليه على الجيش.

أما الرايات فيجوز أن يقدمها الخليفة ويجوز أن يقدمها أمراء الألوية. أما جواز أن يقدمها الخليفة فلما روي عن سلمة أن النبي ﷺ قال: 'لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فأعطاها علياً وأما جواز أن يقدمها أمراء الألوية فإنه يفهم من حديث الحارث بن حسان البكري المار في روايته "وإذا رايات سود" معناها أنها كانت كثيرة مع الجيش في حين أن أميره كان واحداً، وهو عمرو بن العاص سواء أكان راجعاً من الغزاة أم سائراً إليها فهذا يعني أنها مع رؤساء الكتائب ولم يوجد ما يدل أن الرسول هو الذي قلدهم إياها. على أنه يجوز للخليفة أن يجعل لأمراء الألوية أن يعطوا الرايات لرؤساء الكتائب وهو الأقرب إلى التنظيم وإن كان كله جائزاً أي مباحاً.

المادة ٩٥ - رئيس الدولة هو قائد الجيش، وهو الذي يعين رئيس الأركان، وهو الذي يعين لكل لواء أميراً، ولكل فرقة قائداً. أما باقي رتب الجيش فيعينهم قواده وأمرأء الويته. وأما تعيين الشخص في الأركان فيكون حسب درجة ثقافته الحربية ويعينه رئيس الأركان.

دليلها أن الخلافة رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا لإقامة أحكام الشرع وحمل الدعوة إلى العالم، وطريقة حمل الدعوة إلى العالم هي الجهاد فلا بد أن يتولى هو الجهاد، لأن عقد الخلافة وقع على شخصه فلا يجوز أن يقوم غيره، لذلك كان تولي أمرأء الجهاد خاصاً بالخليفة لا يجوز أن يقوم به غيره، وإن كان يقوم بالجهاد كل مسلم. فالقيام بالجهاد شيء وتولي الجهاد شيء آخر، فالجهاد فرض على كل مسلم، ولكن تولي الجهاد إنما هو للخليفة ليس غير. أما انابة الخليفة من يقوم عنه فيما فرض عليه أن يقوم به فإن ذلك جائز تحت إشرافه وبإشرافه، وليس جائزاً بشكل مطلق مع الاستقلال دون إشرافه ومن غير إشرافه. وإطلاع الخليفة هنا ليس من قبيل المطالعة التي للمسلمين بل إطلاع هنا هو أن تكون مباشرة من ينوب عنه تحت توليه هو وبإشراف منه. وقيادة الجيش بهذا القيد أي تحت نظر الخليفة وبإشرافه يجوز أن يوليها من يشاء، أما توليها دون إشرافه ودون أن تكون تحت نظره إلا بشكل اسمي فلا يجوز، لأن عقد الخلافة وقع على شخصه فيجب أن يتولى هو القيادة الفعلية للجيش لا القيادة الشكلية، أي يتولى أمور الجهاد. ولهذا فإن ما يقال في الأنظمة الأخرى غير الإسلامية من أن رئيس الدولة هو القائد الأعلى للجيش فيجعل قائداً شكلاً ويعين قائداً يستقل بالجيش يعتبر باطلاً في نظر الإسلام وهو كلام لا يقره الشرع، بل الشرع يوجب أن يكون

قائد الجيش الفعلي هو الخليفة. أما غير القيادة من الأمور الفنية أو الإدارية أو غير ذلك فإن للخليفة أن يعين من ينوب عنه ليقوم بها بالاستقلال كالولاية، ولا يلزم أن تكون تحت نظره ولا تلزم مطالعته فيها. ثم ان الرسول ﷺ كان يتولى بنفسه قيادة الجيش الفعلية، وكان يتولى قيادة المعارك، وكان يعين قواداً على فرق الجيش التي تخرج للقتال دون أن يكون هو معها وهي السرايا، وكان يولي على كل سرية قائداً، وكان في بعض الأحيان يحتاط في تعيين من يخلفه ان قتل كما حصل في غزوة مؤتة فقد أسند قيادة الجيش إلى زيد بن حارثة وسلمه الراية وقال: "أن قتل زيد فليأخذ الراية جعفر بن أبي طالب، وان قتل جعفر فليأخذ الراية عبد الله بن رواحة" فالخليفة هو الذي يعين قائد الجيش، وهو الذي يعين أمراء الويتة ويعقد لهم اللواء ويعين قواد الفرق فإن الجيش الذي كان يرسل إلى الشام كجيش مؤتة وجيش أسامة كان لواءاً، بدليل عقد الرسول لأسامة اللواء، والسرايا التي كانت تحارب في الجزيرة وترجع كسرية سعد ابن أبي وقاص التي أرسلها نحو مكة كانت بمثابة فرقة، مما يدل على أن أمراء الالوية وقواد الفرق يعينها الخليفة، ويشير إلى ذلك أن العرفاء والنقباء كان الرسول ﷺ على صلة دائمة بهم في مغازيه وكان يعرف أحوال الجند من عرفائهم ونقبائهم. أما غير أمراء الجيوش وقواد السرايا فلم يثبت عن الرسول أنه عينهم مما يدل على أنه كان يترك أمر تعيينهم في الغزوة إلى رؤسائهم. وأما رئيس الأركان وهو المسؤول عن الأمور الفنية فإنه كقائد الجيش يعينه رئيس الدولة ويجعله مستقلاً في عمله يقوم به من غير تولي الخليفة المباشر له، وان كان تحت أمر الخليفة.

المادة ٩٦- يجعل الجيش كله جيشاً واحداً يوضع في معسكرات خاصة. إلا أنه يجب أن توضع بعض هذه المعسكرات في مختلف الولايات، وبعضها في الأمكنة الاستراتيجية، ويجعل بعضها معسكرات متنقلة تنقل دائماً تكون قوات ضاربة. وتنظم هذه المعسكرات في مجموعات متعددة يطلق على كل مجموعة منها اسم جيش ويوضع له رقم فيقال الجيش الأول، الجيش الثالث مثلاً، أو تسمى باسم ولاية من الولايات أو عمالة من العمالات.

هذه المادة وصف لترتيبات إقامة الجيش في البلاد، وهذه اما أن تكون من المباحات فتترك لرأي الخليفة واجتهاده مثل تسمية كل جيش باسم ولاية من الولايات أو عمالة من العمالات. أو وضع رقم معين لكل جيش أو ما شاكل ذلك. واما أن تكون لابد منها لحماية البلاد ولتقوية الجيش مثل وضع الجيش في معسكرات ووضع بعض هذه المعسكرات في مختلف الولايات ومثل وضعها في الأمكنة الاستراتيجية أو ما شاكل ذلك، وهذه داخلية تحت الأوامر العامة في حماية البلاد، وفي إيجاد ما يوصل إلى هذه الحماية. وقد قسم عمر بن الخطاب معسكرات الجيش على الولايات، فصير فلسطين جنداً (فيلقاً) والموصل جنداً، وكان يجعل في مركز الدولة جنداً، ويجعل لديه جيشاً واحداً يكون على استعداد للقتال عند أول إشارة.

المادة ٩٧- يجب أن يوفر في الجيش التعليم العسكري العالي على أرفع مستوى، وأن يرفع المستوى الفكري لديه بقدر المستطاع، وأن يثق كل شخص في الجيش ثقافة إسلامية تمكنه من الوعي على الإسلام ولو بشكل اجمالي.

هذه المادة تدخل تحت عموم قوله عليه السلام: "طلب العلم فريضة" وكلمة العلم اسم جنس تشمل كل علم ومنه العلوم العسكرية، على أن العلوم العسكرية أصبحت ضرورية لكل جيش، ولا يتأتى قيامه بالحرب، وخوضه المعارك إلا إذا تعلمها. لذلك صارت واجبة عملاً بقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". وأما الثقافة الإسلامية فإن تعلم ما يلزمه لقيامه بأعماله فرض عين، وما عدا ذلك فرض كفاية لقول الرسول ﷺ: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين" وهو للجيش الذي يفتح البلدان لنشر الدعوة كما هو لكل مسلم، وإن كان للجيش أكد، وأما رفع المستوى الفكري فإنه من قبيل الوعي وهو يلزم لتفهم الدين وتفهم شؤون الحياة، ولعل قول الرسول: "رب مبلغ أوعى من سامع" فيه إشارته إلى الحث على الوعي. وفي قول الله في القرآن "لقوم يتفكرون" وقوله "أم لهم قلوب يعقلون بها" ما يشير كذلك إلى منزلة الفكر.

المادة ٩٨- يجب أن يكون في كل معسكر عدد كاف من الأركان الذين لديهم المعرفة العسكرية العالية والخبرة في رسم الخطط وتوجيه المعارك، وأن يوفر في الجيش بشكل عام هؤلاء الأركان بأوفر عدد مستطاع.

دليلها هو دليل المادة السابعة والتسعين من قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" فإن التعليم العسكري إذا لم يهضم نظرياً بالتعلم وعملياً بدوام التدريب والتطبيق العملي فإنه لا توجد فيه الخبرة التي تمكن من خوض المعارك ورسم الخطط، ولهذا كان توفير التعليم العسكري العالي فرضاً وكان دوام الإطلاع ودوام التدريب فرضاً حتى يظل الجيش مهيباً للجهاد وخوض المعارك في كل لحظة. وبما أن الجيش موجود في معسكرات متعددة، وكل معسكر منها يجب أن يكون قادراً على الدخول في المعارك في الحال، لذلك وجب أن يكون في كل معسكر عدد كاف من الأركان عملاً بقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهم واجب".

المادة ٩٩- يجب أن تتوفر لدى الجيش الأسلحة والمعدات والتجهيزات واللوازم والمهمات التي تمكنه من القيام بمهمته بوصفه جيشاً إسلامياً.

دليلها قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ فالإعداد للقتال فرض، ويجب أن يكون هذا الإعداد ظاهراً بشكل يرهب الأعداء، ويرهب المنافقين من الرعية، فقوله "ترهبون" الآية علة للإعداد، ولا يكون الإعداد تاماً إلا إذا تحققت فيه العلة التي شرع من أجلها

وهي إرهاب العدو وإرهاب المنافقين ومن هنا جاءت فرضية توفير الأسلحة والمعدات والمهمات وسائر التجهيزات للجيش حتى يوجد الإرهاب، ومن باب أولى حتى يكون الجيش قادراً على القيام بمهمته وهي الجهاد لنشر دعوة الإسلام. والله تعالى حين خاطبنا بالإعداد نص على أن علة الإعداد هي إرهاب العدو الظاهر وإرهاب الأعداء غير الظاهرين، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا

لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ

وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ وينبغي أن يلاحظ منتهى الدقة في الآية في أن الله لم يجعل الإعداد من أجل القتال وإنما جعله من أجل الإرهاب، وهذا أبلغ، لأن معرفة العدو بقوة المسلمين هي التي ترهبه أن يهاجمهم، وترهبه أن يواجههم، وهذا أعظم أسلوب لكسب الحروب ولنيل النصر.

النظام الاجتماعي

المادة ١٠٠ - الأصل في المرأة أنها أم وربة بيت، وهي عرض يجب أن يسان.

هذه المادة مستنبطة من أدلة متعددة هي: أولاً من دليل الترغيب في النكاح، ودليل أن المرأة أحق بحضانه الولد. وثانياً من دليل منع المرأة من الخروج من بيت زوجها إلا بأذنه، ودليل وجوب خدمة الزوجة لزوجها. وثالثاً من دليل عورة المرأة، ودليل الحياة الخاصة لها، ودليل منع الخلوة، ودليل منع سفر المرأة من غير محرم، ودليل تحريم التبرج.

فالدليل الأول ما روي عن أنس أن النبي ﷺ كان يأمر بالباءة، وينهى عن التبتل نهياً شديداً ويقول: "تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة" وعن معقل بن يسار قال: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إني أصبت امرأة ذات حسب وجمال، وانها لا تلد أفأتزوجها؟ قال: لا، ثم أتاه الثانية فنهاء، ثم أتاه الثالثة فقال: تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم" فهذا يدل على أن حكمة النكاح والنتيجة التي يقصد أن تترتب عليه هي الولادة، وقد نهى عن تزوج المرأة التي لا تلد، فهو يدل على أن الأصل في المرأة أن تكون أما، ثم يأتي بعد ذلك أن تكون زوجة، وأن تباشر ما جعله لها الشرع أن تباشره من المباحات والمندوبات. وأيضاً ما روى عبدالله بن عمرو بن العاص: "أن امرأة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وان أباه طلقني و أراد أن ينزعه مني، فقال رسول الله ﷺ: أنت أحق به ما لم تنكحي" فالحديث عدد الاوضاع

التي لدى المرأة بالنسبة للطفل، مما يدل على أهمية أمومتها، وقد حكم لها بكفالتها. فهذان الدليلان على أن الأصل في المرأة أنها أم. علاوة عما جاء من أحكام تتعلق بالحمل وأحكام تتعلق بالولادة وأحكام تتعلق بالرضاع. وأما الدليل الثاني فما روي عن أنس أن رجلاً سافر ومنع زوجته من الخروج، فمرض أبوها فاستأذنت رسول الله ﷺ في عيادة أبيها فقال لها رسول الله ﷺ: "اتقي الله ولا تخالفي زوجك" وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "ومن حق الزوج على زوجته أن لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه" فالشرع قد جعل للمرأة أن تعود أباه إذا مرض وجعل لها أن تصوم تطوعاً لله، ولكنه جعل ذلك دون حق الزوج مما يدل على أن الأصل فيها أنها ربة بيت. وأيضاً ما روي أن النبي ﷺ قضى على ابنته فاطمة بخدمة البيت. وعلى علي ما كان خارج البيت. وكان ﷺ يأمر نساءه بخدمته، فقال: "يا عائشة اسقينا، يا عائشة أطعمينا، يا عائشة هلمي الشفرة واشحذوها بحجر، فلو تعارضت خدمته مع عمل من الأعمال التي جعل الشرع لها القيام به مباحاً كالبيع، أو مندوباً كصلاة التطوع، فإن خدمته أرجح من ذلك، فعليها أن تترك المباح والمندوب وتقوم بخدمته. فهذان الدليلان يدلان على أن الأصل في المرأة أنها ربة بيت.

وأما الدليل الثالث فعن قتادة أن النبي ﷺ قال: ان الجارية إذا حاضت لم يصلح أن يرى منها إلا وجهها وبداها المفصل، وروى أبو بكر عن ابن جريج قال: قالت عائشة: "دخلت ابنة أخي مزينة فدخل علي النبي ﷺ فأعرض فقلت يا رسول الله ابنة أخي، وجارية، فقال: اذا عركت المرأة لم يجز لها أن تظهر إلا وجهها، والا ما دون هذا.

وقبض على ذراع نفسه فترك بين قبضته وبين الكف مثل قبضة أخرى ونحوه" فهذا التحديد للباس المرأة، ولعورتها دليل على كونها عرضاً يجب أن يصاب. وأيضاً فإن الله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ فنهى الله عن دخول البيوت إلا بإذن أهلها، واعتبر عدم الاذن استيحاشاً والاذن استئناساً فقال: "حتى تستأنسوا" وهي كناية عن طلب الاذن، والاذن هنا المقصود به عدم الدخول على البيوت والمرأة في حالة تبذل، ولهذا ورد ان الاذن واجب حتى على الأم، أخرج ابو داود أن رجلاً سأل النبي ﷺ أأستأذن على أمي؟ قال: نعم، قال: انه ليس لها خادم غيري أأستأذن عليها كلما دخلت؟ قال: أتحب أن تراها عريانة؟ قال الرجل لا، قال فاستأذن وقال تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِيكَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يَبْدِيكَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ ءَابَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّبَاعِيكَ غَيْرِ أُولَى إِلَازِمَةٍ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الصَّبَرِ إِلَّا ظَهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ﴾ فالله تعالى حدد ما يجوز أن يظهر من المرأة في حياتها الخاصة، مما هو فوق الوجه والكفين بأنه إنما يظهر للمحارم، ولمن لا توجد لديه شهوة. فهذا التحديد يدل دلالة واضحة على أنها عرض يجب أن يصاب، فأحاطها بهذه الأحكام. فكما حدد العورة حدد الأشخاص الذين

يصح أن يروا أكثر من العورة تحديداً دقيقاً، مما يدل على الصيانة للمرأة. وأيضاً فقد روي عن ابن عباس أنه سمع النبي ﷺ يخطب يقول: "لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها محرم". وأيضاً فقد روي عن النبي ﷺ انه قال: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها محرم لها" وفي حديث ابن عباس عن النبي ﷺ انه قال: "ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم فقام رجل فقال: يا رسول الله ان امرأتي خرجت حاجة واني كتبت في غزوة كذا قال: فانطلق فحج مع امرأتك". فالرسول أخرجه من الجيش الذي سينفر للقتال ليصون امرأته. وأيضاً قال الله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا

يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ

بِزِينَةٍ﴾ وليس معناه غير متزينات فالزينة مباحة للمرأة مطلقاً، وانما غير مبديات زينتهن بشكل من شأنه أن يلفت نظر الرجال إليهن، فالنهى عن التبرج بالزينة وليس عن الزينة. فهذه الأدلة كلها تدل دلالة قطعية على أن المرأة عرض يجب أن يصاب. وبذلك كله تبين دليل هذه المادة.

المادة ١٠١ - الاصل أن ينفصل الرجال عن النساء ولا يجتمعون إلا لحاجة يقرها الشرع كالبيع، ويقر الاجتماع من أجلها كالحج.

هذه المادة تستنبط من عدة أدلة: أحدها: أن الشرع جعل للمسلم حياة خاصة وحياة عامة، وجعل المرأة في الحياة الخاصة تظهر لمحارمها ما هو فوق العورة، وجعلها في الحياة العامة لا تظهر من بدننها إلا وجهها وكفيها. وثانيها: أنه أي الشرع جعل صفوف النساء في الصلاة خلف صفوف

الرجال. وثالثها: أنه أمر الرجال بغض البصر عن النساء والنساء بغض البصر عن الرجال. ورابعها: أنه أمر المرأة في الحياة العامة باللباس الكامل المحتشم الذي يستر كل ما هو موضع للزينة إلا ما ظهر منها. وخامسها: أنه أباح لها في الحياة الخاصة بين المحارم أن تظهر ما فوق العورة.

فأدلة هذه الأحكام كلها تدل على أن الأصل أن ينفصل الرجال عن النساء، فيعيش كل منهم في حياة غير حياة الآخر. وإلى جانب هذا أباح للمرأة أموراً وندب لها أموراً وأوجب عليها أموراً. فلا بد من قيامها بما هو واجب، ومندوب، وبما هو مباح لها. ولكن باللباس الذي وصفه الله في القرآن بقوله: "وليضربن بخمرهن على جيوبهن" بالنسبة للباس من الأعلى، وبقوله: "وليدنين عليهن من جلابيبهن" بالنسبة للباس من أسفل. لأن الجلباب هو الملحفة تلبس فوق الثياب. قال الجوهري في الصحاح: "الجلباب الملحفة وقيل الملاء" وقال في القاموس المحيط: "والجلباب كسرداب وسنار القميص وثوب واسع للمرأة دون الملحفة أو ما تغطي به ثيابها كالملحفة" وادناء الثوب ارخاؤه إلى أسفل. وبقوله: "غير متبرجات بزينة" بالنسبة لعدم التبرج. فهذا الذي أباحه الشرع لها من بيع وشراء، واجاره، ووكالة، وكفالة، وغير ذلك، وأوجب عليها من حج، وأداء زكاة، أو كان مندوباً، لها من صدقة تطوع، أو خدمة مساكين، أو مداواة مريض، أو غير ذلك. فإنه يجوز لها أن تخرج للقيام به وإن تجتمع بالرجال من أجل القيام به، باللباس الذي عينه الشرع. فهذه حاجات يقرها الشرع من حيث تشريعه لها، واجباً، أو مباحاً أو مندوباً، ويقر الاجتماع بالرجال من المرأة للقيام بها. فهذه الأدلة تدل على أن طريقة

الحياة في الاسلام، أن ينفصل الرجال عن النساء في الحياة الخاصة، وإن يجتمع الرجال بالنساء في الحياة العامة للقيام بما هو فرض، أو مندوب، أو مباح، للنساء والرجال. وهذه هي أدلة هذه المادة.

المادة ١٠٢ - تعطي المرأة ما يعطي الرجل من الحقوق، ويفرض عليها ما يفرض عليه من الواجبات إلا ما خصها الاسلام به، أو خص الرجل به بالأدلة الشرعية. فلها الحق في أن تزاول التجارة والزراعة والصناعة، وأن تتولى العقود والمعاملات. وأن تملك كل أنواع الملك، وأن تنمي أموالها بنفسها وبغيرها. وأن تباشر جميع شؤون الحياة بنفسها.

دليل هذه المادة هو أن الشارع حين خاطب العباد خاطبهم بوصفهم إنساناً، بغض النظر عن كون المخاطب رجلاً امرأة، فقال تعالى:

﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾، ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾، ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾، ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، ﴿حُذِّمْنَ أَمْوَالُهُنَّ﴾، ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾، ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾، ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ غير ذلك من النصوص. وكلها خاطب بها الشارع الناس خطاباً عاماً من غير نظر إلى كون المخاطب رجلاً أو امرأة. وهذا العموم في خطاب الشارع يبقى على عمومه. ومن هنا كانت الشريعة آتية للإنسان وليس للرجل بوصفه رجلاً

ولا للمرأة بوصفها امرأة بل للإنسان من حيث هو انسان. فما في الشريعة من تكاليف شرعية إنما جاءت للانسان، وما تضمنته من حقوق وواجبات إنما هي للإنسان وعلى الانسان. وهذا دليل ما جاء في المادة من أن المرأة تعطى ما يعطى الرجل من الحقوق والواجبات لأن الشرع جاء للانسان، وكل منهما انسان، ولم يأت للمرأة ولا للرجل فكانا سواء في خطاب الشارع للإنسان بأحكام الشرع.

وهذا العموم في خطاب الشارع يبقى على عمومه في الشريعة كلها، ويبقى على عمومه في كل حكم منها ما لم يرد في الشرع حكم خاص بالمرأة بنص شرعي، أو يرد حكم خاص بالرجل بنص شرعي، وحينئذ تخصص المرأة بذلك الحكم فقط الذي جاء به النص، ويخصص الرجل بذلك الحكم فقط الذي جاء به النص. وتبقى الشريعة على عمومها للإنسان بغض النظر عن كونه رجلاً أو امرأة "يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً، وتبقى سائر الأحكام على عمومها للإنسان بغض النظر عن المرأة والرجل ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾، ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ غير ذلك من الاحكام. فإنها كلها تبقى على عمومها للإنسان من غير نظر إلى كونه امرأة أو رجلاً.

فالأصل هو أن الشارع جعل الشريعة للانسان، لا للرجل ولا للمرأة، بل لهما بوصف كل منهما انساناً. ثم جاءت من الشارع أحكام معينة خاصة بالمرأة واحكام معينة من الشرع خاصة بالرجل. فيوقف تخصيص المرأة

بالاحكام الخاصة بها، وتخصيص الرجل بالاحكام الخاصة به عند هذه الأحكام لا يتعداها، وعند حد النصوص التي جاءت بها. ولا يخصص أي منهما بحكم إلا اذا ورد نص صريح في تخصيص أي منهما. فالتخصيص للمرأة أو للرجل بأحكام معينة جاء مستثنى من العموم فتبقى الشريعة على عمومها ويبقى كل حكم من أحكام الشريعة على عمومه ويوقف في الاستثناء عند حد النص الذي جاء به لا يتعداه. فمثلاً هناك أحكام بالنساء دون الرجال مثل ترك الصلاة والافطار في رمضان في أيام الحيض، ومثل جعل شهادة المرأة الواحدة كافية في القضايا التي لا يطلع عليها إلا النساء كالبكارة. فهذه خاصة بالنساء وردت فيها نصوص. فتختص المرأة بها دون الرجل ويحصر اختصاصها بها، وبما ورد فيه النص فقط منها، ولا تخصص في غيرها مطلقاً بل تبقى مخاطبة بخطاب الشارع كمخاطبة الرجل سواء بسواء لأن الخطاب للإنسان وليس للرجل ولا للمرأة. ومثلاً هناك أحكام بالرجال مثل الحكم أي السلطان فإنه لا يصح أن يتولاه إلا الرجال. فهذا خاص بالرجال ورد فيه نص، فيختص بالرجل دون المرأة، ولكن يحصر اختصاصه بالحكم فقط ولا يختص بالقضاء أو رئاسة دوائر الدولة لأن النص جاء بالحكم أو بأولي الأمر لا بغيره، ويحصر بما ورد فيه النص فقط منه، ولا يخصص فيما لم يرد فيه نص مطلقاً، بل يبقى الرجل مخاطباً بخطاب الشارع كمخاطبة المرأة سواء بسواء لأن الخطاب للإنسان وليس للمرأة ولا للرجل. وبناء على هذا لا يوجد في الاسلام حقوق للمرأة وحقوق للرجل أو واجبات للمرأة وواجبات للرجل، بل الذي في الاسلام هو حقوق

وواجبات للإنسان بوصفه انساناً من غير ملاحظة انه رجل أو امرأة بل بغض النظر عن كونه رجلاً أو امرأة. فالشريعة جاءت للإنسان في كل أحكامها، واستثنت منها بعض الأحكام فخطبت بها المرأة بوصفها امرأة بالنص الخاص واستثنت منها بعض الأحكام فخطب بها الرجل بوصفه رجلاً بالنص الخاص. وبناء على عموم الشريعة، وعموم كل حكم من أحكامها فإن المرأة تشتغل في التجارة والزراعة والصناعة كما يشتغل الرجل لأن خطاب الشارع فيها جاء للإنسان، وتقوم بجميع التصرفات القولية من عقود ومعاملات لأن خطاب الشارع جاء للإنسان، وتملك بأي سبب من أسباب الملكية وتنمي أموالها بأي وجه تراه بنفسها وبغيرها لأن خطاب الشارع جاء للإنسان، وتتولى التعليم وتقوم بالجهاد لأن خطاب الشارع جاء للإنسان، وتشتغل بالسياسة وتنخرط في الأحزاب السياسية وتحاسب الحكام لأن خطاب الشارع جاء للإنسان، وتباشر جميع شؤون الحياة العامة كما يباشرها الرجل سواء بسواء من جميع ما فيها من تبعات وما تحتاجه من خوض معارك الحياة لأن خطاب الشارع جاء للإنسان.

المادة ١٠٣ - يجوز للمرأة أن تعين في وظائف الدولة، وفي مناصب القضاء ما عدا محكمة المظالم، وأن تنتخب أعضاء مجلس الشورى، وأن تكون عضواً فيه، وأن تشترك في انتخاب رئيس الدولة ومبايعته.

دليلها هو دليل الإجارة لأن الموظف أجير والقاضي أجير. ودليل الإجارة جاء عاماً يشمل المرأة والرجل: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة" إلى أن قال: "ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم

يوفه أجره" فكلمة أجير عامة وتعريف الإجارة هو انها "عقد على المنفعة بعوض"، والعمل في دوائر الحكومة، والعمل في القضاء، هو منفعة يجري عليها العقد بين الدولة والموظف مقابل عوض هو راتبه، وقد ولى عمر بن الخطاب الشفاء امرأة من قومه قضاء الحسبة في المدينة، غير أنه لا يجوز للمرأة أن تتولى قضاء المظالم لأنه من الحكم.

وأما مجلس الشورى فإن الشورى ثابتة بالدليل العام ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتِيمَ﴾ والرسول ﷺ حين امتنع المسلمون عن الخلق والتقصير دخل على أم سلمة وقال لها: "لقد هلك المسلمون" وقص عليها ما حدث، فقالت له: احلق فإنهم لا يخالفونك، ففعل، فقاموا فحلقوا وقصروا، ثم قالت له عجل بالسفر بهم، ففعل. فهو قد أخذ رأي امرأة مما يدل على أنه يؤخذ رأيها في كل شيء في السياسة وغيرها. وعضو مجلس الشورى إنما هو وكيل بالرأي، والوكالة جائزة للمرأة كما هي جائزة للرجل، لعموم دليلها. ولهذا جاز للمرأة أن تكون عضواً في مجلس الشورى.

وأما انتخابها للخليفة وبيعتهها له فإن حديث ام عطية صريح في بيعه النساء، وآية: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُكَ﴾ كذلك صريحة في بيعه النساء، ولهذا جاز لها أن تنتخب الخليفة وأن تبايعه.

المادة ١٠٤ - لا يجوز أن تتولى الحكم، فلا تكون رئيس دولة ولا قاضياً في محكمة المظالم ولا والياً ولا عاملاً ولا تباشر أي عمل يعتبر من الحكم.

دليل هذه المادة ما رواه البخاري عن أبي بكره قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة فهذا صريح بأن الحكم لا يجوز أن تتولاه امرأة. فكل عمل من أعمال الحكم خليفة أو معاوناً أو والياً أو قاضي قضاء أو قاضي مظالم أو عاملاً في عمالة لا يجوز للمرأة أن تتولى شيئاً منه مطلقاً لصراحة الحديث في ذلك.

المادة ١٠٥ - المرأة تعيش في حياة عامة وفي حياة خاصة. ففي الحياة العامة يجوز أن تعيش مع النساء والرجال المحارم والرجال الاجانب على أن لا يظهر منها إلا وجهها وكفيها، غير متبرجة ولا متبذلة. وأما الحياة الخاصة فلا يجوز أن تعيش إلا مع النساء أو مع محارمها، ولا يجوز أن تعيش مع الرجال الاجانب. وفي كلتها الحياتين تتقيد بجميع أحكام الشرع.

دليل هذه المادة ما سبق في أدلة المادة الواحدة ومائة من آية الاستئذان وآية ابداء الزينة للمحارم فإنها دليل على الحياة الخاصة، وآية اللباس الكامل وآية عدم التبرج مع النصوص التي تدل على الواجبات والمندوبات والمباحات التي شرعها الله للمرأة والرجل سواء فإنها دليل على الحياة العامة. إلا أن الله تعالى حين أباح للمرأة العيش في الحياة العامة مع الرجال في إباحته لها التجارة والزراعة والصناعة والاشتغال في وظائف الدولة والقضاء والانخراط في الاحزاب السياسية ومحاسبة الحكام وفي خوض معترك

الحياة كالرجل حين أباح لها ذلك وضع إلى جانبه أحكاماً خاصة. فحدد لها اللباس الذي يجب أن تظهر فيه الحياة العامة بأن يستر جميع بدننها ما عدا وجهها وكفيها، وأن لا تتبرج بزينة، قال تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ قال ابن عباس: الوجه والكفان، وقال ﷺ: "إذا حاضت المرأة لم يجوز أن يرى منها إلا وجهها ويدها إلى المفصل" وقال تعالى: ﴿غَيْرَ مُتَّبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ وقال ﷺ: "أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية". وأما حين يحدد للمرأة العيش في الحياة الخاصة منعها أن تظهر في هذه الحياة الخاصة في لباس التبذل إلا على النساء والمحارم والأطفال، قال تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْإِرْزَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ﴾. ومنع الدخول عليها في هذه الحياة الخاصة مطلقاً إلا بعد الاستئذان سواء أكان الداخل محرماً أم غير محرم قال تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾، وأمر الرسول رجلاً أن يستأذن حين يدخل على أمه.

**المادة ١٠٦ - تمنع الخلوة بغير محرم، ويمنع التبرج وكشف العورة أمام
الاجانب.**

هذه المادة تبين ثلاثة أمور:

أحدها: منع الخلوة، ودليلها قوله ﷺ: "لا يخلون رجل وامرأة فإن ثالثهما الشيطان" وقوله عليه السلام: "لا يخلون رجل بإمرأة إلا ومعه محرم".
وثانيها: منع التبرج، ودليلها قوله تعالى: "غير متبرجات بزينة؟" وقوله تعالى: "ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن" فإنه نهى عن عمل من أعمال التبرج. والتبرج في اللغة ابداء الزينة قال في القاموس المحيط: "وتبرجت أظهرت زينتها للرجال"، وهو المعنى الشرعي أيضاً لكلمة تبرج. فالتبرج غير التزين لأن التزين شيء، والتبرج شيء آخر، فقد تكون متزينة ولا تكون متبرجة إذا كانت زينتها عادية لا تلفت النظر، فليس معنى منع التبرج منع التزين مطلقاً. بل منع التبرج يعني منع التزين الذي يلفت نظر الرجال للمرأة بسببه. لأن التبرج هو إظهار الزينة والمحاسن للاجانب، يقال: تبرجت المرأة أظهرت زينتها ومحاسنها للأجانب. ويؤيد هذا النصوص التي جاءت تنهي عن أعمال التبرج. فإنه باستقراءها يتبين أنها تمنع ابداء المحاسن، وابداء الزينة، ولا يفهم منها منع الزينة مطلقاً، فقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾. وعن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا من ريحها فهي زانية أي كالزانية.

فهذا كذلك نهى عن عمل من أعمال التبرج، ووضح فيه قوله: "استعطرت فمرت على قوم ليجدوا من ريحها. وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "صنفان من أهل النار لم أرهما بعد: نساء كاسيات عاريات، مائلات مميلات، على رؤوسهن أمثال أسنمة البخت المائلة، لا يرين الجنة ولا يجدن ريحها، ورجال معهم سياط كأذنان البقر يضربون بها الناس" فهو أيضاً نهى عن عمل من أعمال التبرج. ووضح في قوله: "كاسيات عاريات" ابداء المحاسن. وفي قوله: "مائلات مميلات" قيامهن بحركات تلفت نظر الرجال. وفي قوله: "على رؤوسهن أمثال أسنمة البخت المائلة" اظهارهن لزيينة شعورهن، أي يكرمن شعورهن ويعظمنها بلف عمامة أو عصبة أو نحوها حتى تصير كسنام الناقة. والبخت: الابل الخراسانية أي يصففن شعورهن على شكل سنام الابل الخراسانية. وهذا واضح فيه أنه نهى عن ابداء الزينة للرجال. وهكذا جميع النصوص التي جاءت تنهى عن عمل من أعمال التبرج تبين النهي عن ابداء الزينة لاثارة ميل الرجال إليها. وهو يؤيد معنى التبرج لغة بانه ابداء الزينة، وبأنه غير التزين. فالمنوع هو التبرج بمدلوله اللغوي، ومدلول الأحاديث التي نهت عن أي عمل من أعماله. وليس المنوع هو التزين من غير تبرج.

وثالثها: منع كشف العورة أمام الأجانب، فيجب على المرأة ستر جميع بدنها ما عدا وجهها وكفيها، ودليلها قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا

ظَهَرَتْهَا ﴿﴾ قال ابن عباس: الوجه والكفان. وقال عليه الصلاة والسلام: "إذا عركت المرأة لم يجز لها أن تظهر إلا وجهها، والا ما دون هذا وقبض على ذراع نفسه بين قبضته وبين الكف مثل قبضة أخرى" فجميع بدن المرأة عورة ما عدا وجهها وكفيها فيجب عليها ستر ذلك. والمراد بالستر سترة البشرة لا ستر حجم الجسم. وأما ما روي عن أسامة بن زيد قال: كساني رسول الله ﷺ قبضية كثيفة. كانت مما أهدى له دحية الكلبي فكسوتها امرأتي فقال رسول الله ﷺ: مالك لا تلبس القبطية، فقلت: يا رسول الله كسوتها امرأتي فقال: مرها أن تضع تحتها غلالة فإني أخاف أن تصف حجم عظامها فإن المراد منه ستر بشرتها، لا ستر شكل الاعضاء، لأنه عليه السلام أمر أن تضع تحتها غلالة، وعلل ذلك أي وضع الغلالة بأنه يخاف أن تصف حجم عظامها، فيفهم منه أن المراد البشرة، لان الغلالة في اللغة شعار يلبس تحت الثوب كما في القاموس، وهي إنما تستر البشرة ولا تستر شكل العضو. وقد ذهب إلى ذلك الشوكاني في نيل الاوطار فقد قال في شرح هذا الحديث: "والحديث يدل على أنه يجب على المرأة أن تستر بدننها بثوب لا يصفه. وهذا شرط ساتر العورة. وانما أمرت بالثوب تحته لأن القباطي ثياب رقاق لا تستر البشرة عن رؤية الناظر بل تصفها والمراد من ستر البشرة ستر لون الجلد في حيويته لا ستر شكل البشرة، والى ذلك ذهب ابن قدامة في المغني فقد قال في باب ستر العورة: "والواجب الستر بما يستر لون البشرة. فإن كان خفيفاً بين لون الجلد من ورائه فيعلم بياضه أو

حرمته لم تجز الصلاة فيه لأن الستر لا يحصل بذلك، وإن كان يستر لونها ويصف الخلقة جازت الصلاة، لأن هذا لا يمكن التحرز عنه، وإن كان يستر الستر صفيقاً.

المادة ١٠٧ - يمنع كل من الرجل والمرأة من مباشرة أي عمل فيه خطر على الاخلاق، أو فساد في المجتمع إذا كان مندرجاً تحت حكم من الأحكام الشرعية، كاستئجار المرأة أو الغلام للانتفاع بالميل الجنسي من الرجال لهم كمضيئة الطائرة، وكالصبي الجميل عند الحلاقين أو في المطاعم.

دليل هذه المادة ما روي عن رافع بن رفاع قال: "نهانا ﷺ عن كسب الامة إلا ما عملت بيديها وقال: هكذا باصابعه نحو الخبز والغزل والنقش، أي تمنع المرأة من كل عمل يقصد منه استغلال أنوثتها، وتباح لها باقي الأعمال. وهذا يفهم من الحديث من قوله: "ألا ما عملت بيديها، أي مما يقصد منه استغلال جهدها، ومفهومه منه استغلال أنوثتها. على أن القاعدة الشرعية: "الوسيلة إلى الحرام محرمة" تمنع كل عمل يوصل إلى الحرام والقاعدة الشرعية: "الشيء المباح إذا أدى فرد من أفرادهِ إلى ضرر يمنع ذلك الفرد وحده ويبقى الشيء مباحاً" تمنع كل شخص رجلاً كان أم امرأة من الاشتغال في عمل مباح للرجال والنساء إذا كان هذا الشخص بعينه يوصل اشتغاله في العمل إلى ضرر له، أو ضرر للامة، أو ضرر للمجتمع أياً كان نوع هذا الضرر.

المادة ١٠٨ - الحياة الزوجية حياة اطمئنان، وعشرة الزوجين عشرة صحبة. وقوامه الزوج على الزوجة قوامه رعاية لا قوامه حكم وقد فرضت عليها الطاعة، وفرض عليه نفقتها حسب المعروف لمثلها.

دليل هذه المادة قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ والسكن هو الاطمئنان، وقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ قال ابن عباس: "لهن من حسن الصحبة والعشرة مثل الذي عليهن من الطاعة فيما أوجبه عليهم لأزواجهن" وقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، والعشرة: المخالطة والممازجة. وعن جابر أن رسول الله ﷺ قال في خطبته في حجة الوداع: "فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله" وروي عنه عليه السلام أنه قال: "خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي" وقال عليه السلام: "خيركم خياركم لنسائهم". وكان عليه الصلاة والسلام جميل العشرة يدخل منزله ويسمر مع أهله قليلاً قبل أن ينام، يؤانسهم بذلك. فهذه الأدلة كلها تدل على أن الحياة الزوجية حياة طمأنينة، وتدل أن على الزوج أن يقوم بما يجعل هذه الحياة الزوجية حياة طمأنينة. وقد روي عن ابن عباس انه كان يقول: "أني لأتزين لامرأتي كما تتزين لي، واحب أن استنظف كل حقي الذي لي عليها، فتستوجب حقها الذي لها علي، لأن الله تعالى قال: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ﴾. وأن الله تعالى وان جعل

القوامة في البيت للرجل فقال: "الرجال قوامون على النساء" فإن هذه القوامة قوامة رعاية لا قوامة حكم وسلطان قال في القاموس المحيط: "وقامت المرأة تنوح طفقت والأمر اعتدل كاستقام وفي ظهري أوجعني والرجل والمرأة وعليها ما نها وقام بشأنها وهذا يدل على أن معنى قوامة الرجل على المرأة لغة هي الانفاق عليها والقيام بما تحتاجه، فيكون هذا المعنى اللغوي هو معنى الآية إذ لم يرد معنى شرعي غيره. فهذا معنى: ﴿قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ فلا بد أن تكون قوامة الرجل على المرأة قياماً بشأنها، وأن تكون عشرته معها عشرة صحبة، وقد وصفها الله بذلك فقال: ﴿وَصَنَجَبَتِ﴾ يعني زوجته. وقد كان ﷺ في بيته صاحباً لزوجاته وليس أميراً متسلطاً عليهن. وكن يراجعنه ويناقشنه. روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: "والله أن كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى أنزل الله تعالى فيهن ما أنزل، وقسم لهن ما قسم، فبينما أنا في أمر أئتمره إذ قالت لي امرأتي لو صنعت كذا وكذا فقلت لها وما لك أنت ولما لها هنا، وما تكلفك في أمر أريده. فقالت لي عجباً لك يا ابن الخطاب ما تريد أن تراجع أنت، وإن ابتك لتراجع رسول الله ﷺ حتى يظل يومه غضبان. قال عمر: فأخذ ردائي ثم أخرج مكاني حتى أدخل على حفصة فقلت لها: يا بنية إنك لتراجعين رسول الله ﷺ حتى يظل يومه غضبان. فقالت حفصة: والله أنا لتراجعه فقلت: تعلمين اني احذرك عقوبة الله وغضب رسوله، يا بنية: لا يغرنك هذه التي قد أعجبها حسننها وحب رسول الله إياها. وعن أنس قال: أهدت بعض ازواج النبي ﷺ إليه طعاماً في قصعة، فضربت عائشة القصعة بيدها فألقت ما فيها فقال النبي ﷺ طعام

بطعام وإناء بإناء" وعن عائشة: "كان رسول الله ﷺ مع أصحابه فصنعت له طعاماً وصنعت حفصة له طعاماً، فسبقني فقلت للجارية: انطلقني فاكفني قصبعتها فأكفأتها فانكسرت وانتشر الطعام فجمعه على النطع فأكلوه ثم بعث بقصعتي إلى حفصة فقال: خذوا ظرفاً مكان ظرفكم". فهذه الأحاديث تدل على أن قوامته ﷺ على أزواجه كانت قوامه رعاية لا قوامه حكم، فكن معه صاحبات له ولسن رعايا عنده، وتدل كذلك على أن عشرته عشرة صحبة.

وقد أوجب الله على المرأة الطاعة لزوجها، وحرم عليها النشوز قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَخَافُونَ نُشُوزَهُمْ فَعُظُّهُمْ بِمَا وَهَنَ فِيهِمْ فَأَهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرُوهُمْ إِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾، وأوجب على الزوج نفقتها، قال تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا ءَاتَاهُ اللَّهُ﴾ وقال عليه الصلاة والسلام "إلا أن لكم على نسائكم حقاً ولنسائكم عليكم حقاً، فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون. إلا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن" وفي حديث آخر: "وهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف" وروي أنه جاءت هند إلى رسول الله ﷺ فقال: "يا رسول الله ان ابا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني من النفقة ما يكفيني وولدي. فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف". فهذه هي أدلة هذه المادة.

المادة ١٠٩ - يتعاون الزوجان في القيام بأعمال البيت تعاوناً تاماً، وعلى الزوج أن يقوم بجميع الاعمال التي يقام بها خارج البيت، وعلى الزوجة أن تقوم بجميع الاعمال التي يقام بها داخل البيت حسب استطاعتها وعليه أن يحضر لها خداماً بالقدر الذي يكفي لقضاء الحاجات التي لا تستطيع القيام بها.

دليل هذا المادة فعل الرسول وقوله فإنه عليه السلام قضى على ابنته فاطمة بخدمة البيت وعلى علي ما كان خارج البيت. وروي أن فاطمة أتت رسول الله ﷺ تشكو اليه ما تلقى من الرحى، وسألته خادماً يكفيها ذلك. فإن ذلك يدل على أن الزوجة تقوم بأعمال البيت قدر طاقتها، فإذا احتاجت لخدام أو أكثر أحضر لها، بدليل طلب فاطمة من الرسول. ويدل على أن الزوج يقوم بالأعمال التي خارج البيت فيكون بذلك قد وجد التعاون بينهما.

المادة ١١٠ - كفالة الصغار واجب على المرأة وحق لها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة ما دام الصغير محتاجاً إلى هذه الكفالة. فإن استغنى عنها ينظر، فإن كانت الحاضنة والولي مسلمين خير الصغير في الإقامة مع من يريد، فمن يختاره له أن ينضم اليه سواء أكان الرجل أم المرأة، ولا فرق في الصغير بين أن يكون ذكراً أو أنثى. أما إن كان أحدهما غير مسلم فلا يجيز بينهما بل ينضم إلى المسلم منهما.

دليل هذه المادة ما روي عن عبدالله بن عمرو بن العاص: أن امرأة

قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وان أباه طلقني وأراد أن ينزعه مني، فقال رسول الله ﷺ أنت أحق به ما لم تنكحي". فهو يدل على أن الأم أحق بالولد ما دام لا يستغني عن الحضانه، إذ الرسول قد حكم لها بحضانه ما دامت غير متزوجه، ولم يخير الطفل، مما يدل على أنه لا يستغني عن الحضانه، وروى ابن أبي شيبه عن عمر أنه طلق أم عاصم ثم أتى عليها وفي حجرها عاصم فأراد أن يأخذه منها، فتجاذباه بينهما حتى بكى الغلام، فانطلقا إلى أبي بكر الصديق فقال: "مسحها وحجرها وريحها خير له منك حتى يشب الغلام فيختار لنفسه". فالصغير الذي لا يستغني عن الحضانه حضانه حق لأمه. وواجب عليها. ومثلها أمها وجدتها، وكل امرأة من النساء اللواتي هن حق الحضانه فإذا كبر الصغير بأن كان في سن الفطام فما فوق يخير بين أبويه، لما روى أبو داود عن عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن جده رافع بن سنان: "أنه أسلم وأبت امرأته أن تسلم فأنت النبي ﷺ فقالت ابنتي وهي فطيم أو شبهه، وقال رافع ابنتي. فقال النبي ﷺ اقعد ناحية. وقال لها اقعدي ناحية، وقال: ادعواها. فمالت الصبية إلى أمها، فقال النبي ﷺ اللهم اهدا فمالت إلى أبيها فآخذها". وهذا الحديث قد صححه الحاكم وذكر الدار قطني أن البنت المخيرة اسمها عميره، وقد روى أحمد والنسائي هذا الحديث رواية أخرى فقد أخرج النسائي عن عبد الحميد بن جعفر الانصاري عن جده أن جده أسلم وأبت امرأته أن تسلم، فجاء بابت صغير لم يبلغ، قال: فأجلس النبي ﷺ الأب ها هنا والأم ها هنا، ثم خيرة وقال: اللهم اهد، فذهب إلى أبيه وقال ابن الجوزي في هاتين الروايتين رواية من روى أنه كان غلاماً أصح. وروى أبو هريرة ان

النبي ﷺ خير غلاماً بين أبيه وأمه. وروى أبو داود عن أبي هريرة قال: "جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله ان زوجي يريد أن يذهب بابني وقد سقاني من بشر أبي عتبة وقد نفعتني؟ فقال له النبي ﷺ: هذا أبوك وهذه امك فخذ بيد أيهما شئت. فأخذ بيد أمه فانطلقت به". فهذه الأدلة تدل على أن الولد بنتاً كان أم صبيّاً اذا بلغ سن الفطام فما فوقها واستغنى عن الحضانة يخير بين أمه وأبيه، سواء أكان عمره ثلاث سنوات أم أكثر ما دام قد وصل حد الاستغناء عن الحضانة. وإذا لم يستغن عن الحضانة يحكم به لأمه ولا يخير. إلا أن المرأة كالأم مثلاً إذا كانت كافرة وطلبت حضانة ولدها، فإنه ان كان الولد في سن الحضانة أي دون سن الفطام فإنه يحكم لها به كالمسلمة سواء بسواء لعموم الحديث، وأما ان كان الولد فوق سن الحضانة بأن كان في سن الفطام فما فوق وكان يستغني عن الحضانة فإنه لا يخير بل يحكم به للمسلم من الزوجين، فإن كانت الزوجة هي المسلمة حكم لها به، وان كان الزوج هو المسلم حكم له به لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، والحضانة تجعل للحاضن سبيلاً على المسلم، ولقوله عليه السلام: "الاسلام يعلو ولا يعلى عليه"، والحاضن يعلو على الغلام، ولأن إبقاء الولد تحت يد الكافر يلقنه الكفر لا يجوز، ولذلك يؤخذ منه. وأما حديث سنان بن رافع المار فإن الرسول لم يرض بما اختار الغلام بل دعا له فاختار أباه المسلم.

النظام الاقتصادي

المادة ١١١ - سياسة الاقتصاد هي النظرة إلى ما يجب أن يكون عليه المجتمع عند النظرة إلى اشباع الحاجات فيجعل مايجب أن يكون عليه المجتمع اساماً لإشباع الحاجات

هذه المادة مستنبطة من عدة أدلة، والحكم الشرعي كما يستنبط من دليل واحد يستنبط كذلك من عدة أدلة. فهي مستنبطة من تحديد ملكية الأشياء بكيفية مخصوصة، ومن تحديد أسباب الملك بأسباب معينة، ومن تحديد تنمية الملك بكيفية معينة، ومن تحريم بعض الأشياء وبعض الأعمال. فأدلة هذه الأمور الأربعة تستنبط منها سياسة الاقتصاد.

وسياسة الاقتصاد التي استنبطت من هذه الأدلة هي أن النظر إلى الثروة من حيث كونها تشيع حاجة يجب أن تكون مقرونة بالحكم الشرعي في هذه الثروة، ومبنية عليه. فيعتبر القمح من الثروة، والعسل من الثروة، لأن الله أباح كلاً منهما، ولا يعتبر الحشيش من الثروة ولا الخمر من الثروة، لأن الله حرم كلاً منهما، ويعتبر المال الذي يشتري، والمال الذي يؤخذ أجرة، من الثروة. لأن الشرع أباح كسبه في كل من هاتين الحالتين، ولا يعتبر المال المسروق، ولا المال الذي يكسب بعقد باطل، من الثروة لأن الشرع حرم كلاً منها.

فالحكم الشرعي يجب أن ينظر إليه عند النظرة إلى اشباع الحاجات،

ويجب أن يكون هو الأساس للنظرة إلى كون الثروة تشبع حاجة، أي الأساس الذي يجري عليه إنتاج الثروة واستهلاكها. وهذا هو معنى ما جاء في المادة أن سياسة الاقتصاد هي النظرة إلى ما يجب أن يكون عليه المجتمع عند النظرة إلى شباع الحاجات.

إذا ما يجب أن يكون عليه المجتمع، أي ما يجب أن تكون عليه العلاقات بين الناس هو تقييد هذه العلاقات بالاحكام الشرعية وسيرها بحسبها. فيجب أن تكون النظرة إلى ما يجب أن يكون عليه المجتمع اي إلى تقيده بالاحكام الشرعية موجودة عند النظرة إلى اشباع الحاجات، سواء باننتاج الثروة ام باستهلاكها، بحيث تكون مقرونة بها ومبنية عليها. فالأصل في الثروة في نظام الاسلام حتى تعتبر مادة اقتصادية يصح انتاجها، ويصح استهلاكها، هو ما يجب أن يكون عليه المجتمع، أي هو تقييد العلاقات بين الناس بالحكم الشرعي. وعلى أساسه ينظر اليها من حيث كونها تشبع حاجة للإنسان، أو للفرد، أو للمجموع. وعلى هذا الأساس يجري الإنتاج والاستهلاك.

وانه وان كان هذا الأساس وهو التقييد بالحكم الشرعي جاء عاماً في وجوب تحكيم الحكم الشرعي في كل عمل من أعمال المسلم، إلا ان الشرع لم يكتف بذلك بالنسبة لسياسة الاقتصاد بالادلة العامة من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾ جاء بأدلة تفصيلية خاصة بالثروة من حيث توفيرها، ومن حيث قضاء الحاجات بها.

وهي أدلة تحديد كيفية التملك، وتحديد أسباب الملك، وتحديد تنمية الملك، وتحريم بعض الأشياء، وبعض الأعمال. فتكون سياسة الاقتصاد في الاسلام ليس النظرة إلى الثروة فقط من حيث كونها تشيع حاجة، بل هي إلى جانب ذلك كون هذه الثروة مباحة، وكون الحاجة التي تشبعها مباحة. أي هي بناء هذه النظرة إلى الثروة على تقيد العلاقات بين الناس بالأحكام الشرعية.

المادة ١١٢ - المشكلة الاقتصادية هي توزيع الأموال والمنافع على جميع أفراد الرعية، وتمكينهم من الانتفاع بها بتمكينهم من حيازتها ومن السعي لها.

بينت هذه المادة أن المشكلة الاقتصادية ذات شقين: أحدهما فقر الأفراد، أي ضمان أن تصل ثروة البلاد إلى كل فرد من أفراد الرعية بحيث لا يحرم منها أي فرد، والثاني تمكين كل فرد في الرعية من حيازة الثروة والانتفاع بها. أما الشق الأول فدليله الآيات والأحاديث التي جاءت بشأن الفقير، وبشأن المسكين، وبشأن ابن السبيل. وهذه الأدلة جاءت من الكثرة والتنوع بحيث تلفت النظر إلى أهمية هذه المشكلة، أما الآيات فقال تعالى:

﴿وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ وقال: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (٧٧) لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وقال:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَدَرِ مِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ وقال: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾

إلى أن يقول: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ وقال: ﴿إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفَوْهَا وَتُؤْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ وقال: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ وقال: ﴿وَقَالَ: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾ وقال: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ وقال: ﴿أَوْ إِطْعَمْتُ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبٍ﴾ وقال: ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾

وقال: ﴿وَلَكِنْ الْبَرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ﴾ وقال: ﴿أَوْ كَفَّرْتُ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ وقال: ﴿فَكَفَّرْتُهُ طَعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ وقال: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ وقال: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿١٦﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ وأما الأحاديث فقد قال رسول الله ﷺ: "أما أهل عرصه أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى" وقال ﷺ: "فيما يرويه عن ربه: "ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم" وقال عليه السلام: "لا يؤمن لا يؤمن لا يؤمن" قيل من يا رسول الله قال: "من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم". فهذه الآيات والاحاديث، وجميع الآيات التي وردت بالإنفاق وأحكام الصدقات، وأحكام الزكاة، وتكرار الحث على إعالة الفقراء والمساكين وابن السبيل والسائلين

أي من تحقق فيهم صفة الفقر، كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن المشكلة الاقتصادية هي فقر الافراد، أي هي سوء توزيع الثروة على الأفراد بحيث ينتج عن هذا التوزيع فقر الأفراد، فتكون المشكلة هي توزيع الثروة على كل فرد من الرعية، فيجب أن يعالج هذا التوزيع، بحيث تصل هذه الثروة لكل فرد. فالأدلة جاءت على أن هذا التوزيع يجب أن يصيب كل فرد، ولأجل أن يصيب كل فرد يجب أن يعالج من حرم منه، أي أن يعالج الفقراء والمساكين وابن السبيل والسائلين، أي من تحقق فيهم صفة الفقر. وهذه هي أدلة الشق الأول من المادة.

أما الشق الثاني من المادة فإن الدليل عليه أن الله تعالى قد أباح الملكية إباحة عامة في كل سبب أباح التملك به، فقال عليه السلام: "من أحاط حائطاً على شيء فهو له" وقال تعالى: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ صَبْرٌ الْبَحْرِ﴾ وهكذا إباحة الملكية، وعموم هذه الإباحة لكل فرد من أفراد الرعية المسلم والذمي سواء، يدل على تمكينه من حيازة الملكية، ومن السعي لها، وكذلك جاءت أدلة الانتفاع بالأكل، واللبس، والسكنى، والتمتع عامة كذلك، قال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا﴾ وقال عليه السلام: "ما أكل أحد طعاماً قط خير من أن يأكل من عمل يده" وقال تعالى: ﴿وَكُلُوا مِنْ مَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ وقال تعالى: ﴿وَكُلُوا مِنْ مَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾، وقال تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ وغير ذلك من الأدلة. وكلها جاءت عامة، وعموم هذه الإباحة

تشمل بالانتفاع كل فرد من أفراد الرعية مسلماً كان أو ذمياً، وهذا كله يعني أن الشريعة قد مكنت كل فرد من الرعية من حيازة المال، ومن الانتفاع به.

وعلى هذا تكون الأدلة الشرعية جاءت وبينت المشكلة الأساسية ما هي بيان علاجها، فبيّنتها أنها فقر الأفراد، وعدم تمكين كل فرد منهم من حيازة المال والانتفاع به، حين جاءت فصبت علاجها على فقر الأفراد، وأباحت حيازة المال والانتفاع به بإباحة عامة، وجعلت هذه الإباحة الأساس في شؤون الاقتصاد. هذه هي المشكلة الأساسية، أو بتعبير آخر المشكلة الأساسية هي توزيع الثروة، وليس انتاج الثروة، إذ هي فقر الأفراد، وعدم تمكينهم من حيازة الثروة ومن الانتفاع بها، وليس فقر البلاد وحاجتها للثروة، فتكون المشكلة هي التوزيع وليس الانتاج.

والدليل على أن المشكلة الأساسية هي التوزيع وليس الانتاج، هو الأدلة الشرعية التي جاءت لمعالجة الفقر، وإباحة الملكية، وإباحة الانتفاع بها وكذلك واقع الحياة الاقتصادية. أما بالنسبة للأدلة الشرعية فإن هناك أدلة جاءت لمعالجة فقر الأفراد وإباحة الملكية، وإباحة الانتفاع، أي أدلة جاءت على التوزيع، وهناك أدلة جاءت لمعالجة فقر البلاد، أي جاءت للانتاج. وبالتدقيق في أدلة كل من الأمرين يتبين أنها أدلة فقر الأفراد، وإباحة الملكية، والانتفاع، جاءت من الكثرة والتنويع إلى حد يلفت النظر، مما يدل على بالغ الاهتمام، وجاءت تعالج أصلاً وليس أمراً فرعياً. فالآيات والأحاديث المتعلقة بالفقر، أي بسوء التوزيع ومعالجته، بلغت حد الاستفاضة، والأدلة

التي جاءت لإباحة الملكية بلغت كذلك حد الاستفاضة بإباحة الملكية وإباحة الانتفاع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الذي عاجلته وهو الحيازة للثروة أصل في الاقتصاد ليس وراءه أصل، وعنه تتفرع جميع مشاكل الاقتصاد، فهو إذن المشكلة الأساسية. ومن هنا جاء أن المشكلة الأساسية هي التوزيع، أي أن كون أدلة الفقر وأدلة إباحة الملكية والانتفاع مستفيضة، وكونها تعالج أصلاً ما بعده أصل، وعنه تتفرع جميع مشاكل الاقتصاد، دليل على أن المشكلة الأساسية في الاقتصاد هي التوزيع. وهذا بخلاف أدلة فقر البلاد، أو بعبارة أخرى أدلة الانتاج، فإنها جاءت محدودة معدودة، وجاءت تعالج ما يقتضي الانتاج، لا الانتاج مباشرة. وما جاء منها دليلاً على الانتاج مباشرة لا يكاد يذكر. فقد جاءت أحكام شرعية تقتضي إيجاد الثروة في البلاد، أي تقتضي علاج الانتاج. فقلوه تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ يقتضي وجود الثروة في البلاد ويوجب العمل لإيجادها. وتوفير الامن للرعية والقيام بمصالحها وما يلزم لها من شق طرقا وإيجاد المياه وبناء المدارس والمساجد وتوفير التطبيب والتعليم ومعالجة الحوادث الطارئة كالزلازل والطفوفان والنهوض بأعباء الرعية من كل ما يلزم كل هذا وما شابهه يقتضي وجود الثروة ويوجب العمل لإيجادها. وكذلك معالجة فقر الافراد الذي هو المشكلة الأساسية لا يتأتى إلا بوجود الثروة فهو يحتم العمل لإيجادها. فهذه الأحكام تعالج ما يقتضي الانتاج، وليس الانتاج نفسه. ولكنها تدل على وجوب الانتاج من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وأما الأحكام الصريحة التي جاءت في الحث على إيجاد الثروة

فإنها وإن كانت موجودة ولكنها محدودة معدودة فقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ وقال تعالى: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ وقال عليه السلام: "ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أي يأكل من عمل يده" وقال ﷺ: "أن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها الصوم ولا الصلاة قيل فيما يكفرها يا رسول الله قال: ألهموم في طلب الرزق" وقال عليه الصلاة والسلام: "من طلب الدنيا حلالاً طيباً لقي الله تعالى ووجهه كالقمر ليلة البدر". فهذه ادلة مباشرة في الحث على طلب الرزق، أي في الحث على الانتاج، أو بتعبير آخر بمعالجة فقر البلاد، ولكن يبدو منها أيضاً أن المخاطب بها الافراد، وأن الحث على الانتاج إنما هو لمعالجة حاجتهم الفردية، أما بسد العوز، أو بزيادة ملكيتهم، أي اباحة الانتفاع. هذا من جهة من جهة أخرى فإن الذي عاجلته هذه الادلة مباشرة أو مما يقتضيه إنما هو العمل للملكية، وليس العمل فقط.

أي هو الانتاج للحياره، وليس الانتاج فقط. مما يدل على ان العمل ناتج عن الحيازة، وهو يدل على انه فرعي وليس أصلياً. فهو فرع عن الحيازة وليس اصلاً لها. ولذلك جاءت الأحكام التي تقتضي الانتاج بالحيازة وكان الانتاج مما تقتضيه، وجاءت الأحكام المباشرة في أدلتها، تبين الانتاج للانتفاع، فجعل السعي من أجل الأكل في الآية، وجعل الأكل من السعي في الحديث الأول، وجعل السعي للرزق أي للحيازة في الحديث الثالث، وعبر عن السعي بطلب الدنيا في الحديث الرابع، وهو يعني حيازتها، أي حيازة

المال. وهذا كله يدل على ان الانتاج ليس المشكلة الأساسية، بل هو مشكلة من مشاكل الاقتصاد، ويدل كذلك على أن المشكلة الأساسية هي الملكية، أو بعبارة أخرى هي الحيازة، وهذا يعني أنها التوزيع.

هذا كله بالنسبة للأدلة الشرعية، أما بالنسبة لواقع الحياة الاقتصادية فإن الذي لا ينكره أحد أن كل بلد تعاني اضطراباً اقتصادياً إنما تعانيه من جراء سوء التوزيع، وليس من جراء قلة الانتاج. فالنظام الاشتراكي ومنه الشيوعي ما ظهر إلا نتيجة للظلم الذي عاناه المجتمع من النظام الرأسمالي، أي نتيجة لسوء التوزيع. والترقيعات التي يحاول الرأسماليون ادخالها على نظامهم كلها تتعلق بالتوزيع. والاجتهادات الاشتراكية إنما تتناول مسألة التوزيع، والافطار التي يسمونها اقطاراً متخلفة كالبلاد الإسلامية في هذه الايام إنما تخلفها كان من جراء سوء التوزيع، وليس من فقر البلاد. ولذلك فإن واقع المشكلة الأساسية في الاقتصاد إنما هي سوء التوزيع، وليس قلة الانتاج. وهذا شيء ملموس يلمسه كل انسان مسلماً كان أم رأسمالياً أم اشتراكياً. فإن العالم كله فيه من الانتاج ما يزيد على حاجات الناس، ولكن سوء توزيعه جعل بعض الناس أغنياء غناء فاحشاً، وبعض الناس فقراء فقراً مدقعاً. حتى البلدان التي تشكو قلة الانتاج فإن المشكلة الأساسية التي تعانيها هي سوء التوزيع في الدرجة الأولى، ثم تأتي قلة الانتاج. وعلى هذا فإن واقع الحياة الاقتصادية يدل على أن المشكلة الأساسية في الاقتصاد هي التوزيع، وليس الانتاج.

المادة ١١٣ - يجب أن يضمن إشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع الأفراد فرداً فرداً اشباعاً كلياً، وأن يضمن تمكين كل فرد منهم من إشباع الحاجات الكمالية على ارفع مستوى مستطاع.

هذه المادة ذات شقين: أحدهما: ضمان إشباع الحاجات الأساسية، والثاني: التمكين من إشباع الحاجات الكمالية. أما الشق الأول فإن له عدة أدله، فإن الشارع حث على الكسب وعلى طلب الرزق وعلى السعي، وجعل السعي لكسب الرزق فرضاً قال تعالى: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾ وقال تعالى: ﴿فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ وهذا هو الأصل في ضمان إشباع الإنسان جميع حاجاته الأساسية من كسبه. فالله قد فرض العمل على القادر المحتاج من الذكور ليقوم بإشباع حاجاته. وهذا يعني أن العمل اجباري على هذا القادر إن لم يقم به يعاقب شأن كل فرض. وأما الإناث والعاجزون من الذكور فقد فرض لهم النفقة وجعلها حقاً لازماً وألزم الدولة بتحصيلها وبها. ففرض النفقة للزوجة على الزوج، قال عليه السلام: "وهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"، وفرض النفقة على الأب لأولاده، قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَالِدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ وقال رسول الله ﷺ لهند لما شكت له ان ابا سفيان رجل شحيح: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف، وفرض النفقة للاقارب اذا كانوا ذوي رحم محرم قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ بعد قوله: ﴿وَعَلَى الْوَالِدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾

بِالْمَعْرُوفِ ، فأوجب الشرع النفقة للأنثى مطلقاً، إذ أنه لم يفرض عليها الكسب، وأوجب النفقة للعاجز من الذكور على ذي الرحم المحرم اذا كان هؤلاء فقراء. وفي حال عدم وجود أحد ممن تجب عليه النفقة، أو وجد ولكن لا يستطيع الانفاق أوجب الشرع هذه النفقة على بيت المال أي على الدولة. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "من ترك كلاً فإلينا ومن ترك مالا فلورثته" والكل الضعيف الذي لا ولد له ولا والد، وفي رواية أخرى "من ترك مالا فلورثته ومن ترك ضياعاً فإلينا وعلينا" وضياعاً أي عيالاً قال في القاموس المحيط: "والضياع أيضاً العيال أو ضيعهم" فالفقير ان كان أنثى ضمن الشرع له اشباع جميع حاجاته الأساسية بهذه الأدلة، وان كان ذكراً عاجزاً عن الكسب أو كان كسبه لا يكفيه ضمن له الشرع كذلك اشباع جميع حاجاته الأساسية بهذه الأدلة. والعاجز شرعاً اما عاجز حقيقة وهو من لا يقدر على العمل، واما عاجز حكماً وهو من لا يجد عملاً يكسب منه، فكل منهما عاجز. وقد ضمن الشرع لهم بهذه الأدلة جميع حاجاتهم الأساسية بإيجاب النفقة للأنثى مطلقاً وللعاجز حقيقة أو حكماً من الذكور، على الزوج وعلى ذي الرحم المحرم. ثم ان لم يجدوا أو عجزوا فعلى بيت المال أي على الدولة.

ولكي يضمن الشرع قيام بيت المال بهذه النفقة عني الواردات المخصصة لها عناية خاصة، فجعل في بيت المال جهة الزكاة للفقراء، **﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾** إلى أن يقول: **﴿وَأَبْنِ السَّبِيلَ﴾**، فإن لم

تف الزكاة كانت النفقة على واردات بيت المال الأخرى، لقوله عليه السلام: "ومن ترك ضياعاً فإلينا وعلينا أي على الدولة، ولقوله عليه الصلاة والسلام: الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته"، ومن أهم المسؤوليات عن الرعاية ضمان اشباع الحاجات الأساسية لهم، فتكون نفقاتهم من واردات بيت المال، فإن من مسؤولية الدولة توفير النفقة للفقير. فإن لم تكلف واردات بيت المال الثابتة للنفقات فرض على المسلمين ضرائب بمقدار كاف لهذه النفقات، وحصلها منهم بالقوة لتوضع في بيت المال للنفقات. لأن هذا مما جعل للخليفة فرض الضرائب من أجله. لأن هذه النفقات ان لم تكفها واردات الزكاة ولم تف بها واردات بيت المال الثابتة تصبح فرضاً على جميع المسلمين، قال ﷺ: "أما أهل عريضة أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى" وهو أخبار يتضمن الطلب، ومقرون بالذم فكان طلباً جازماً، فدل على أنه فرض عليهم. فيفرضه الخليفة ضرائب عليهم، ويحصله منهم ولو بالقوة، لأنه تنفيذ لفرض. فهذا كله دليل على أن الشرع يوجب ضمان اشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع الأفراد فرداً فرداً، ويعين الواردات التي تضمن القيام بهذا الاشباع. ويضمن قيامها به واستمرار ذلك.

هذا من ناحية ضمان الاشباع لجميع الأفراد فرداً فرداً، أما من ناحية أن يكون الاشباع لجميع الحاجات الأساسية فإن واقع الحياة للفرد أن الحاجات الأساسية هي المأكل والملبس والسكن، والأدلة الشرعية جاءت تضمن النفقة، والنفقة هي المأكل والملبس والسكن، علاوة على أن هناك

أدلة تدل على أن هذه الثلاث المأكل والملبس والمسكن هي الحاجات الأساسية، وما عداها فضل وزيادة.

أما الأدلة على أن النفقة هي المأكل والملبس والمسكن فالله تعالى يقول: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ ويقول: ﴿أَشْكُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ﴾، ويقول: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ فيبين الله أن الطعام والكسوة والمسكن هي النفقة، وقال ﷺ عن النساء أي الزوجات: "ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا اليهن في كسوتهن وطعامهن" وقال عليه السلام في حديث آخر: "ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف" وهذه أدلة على أن النفقة هي المأكل والملبس والمسكن، وهذه هي الحاجات الأساسية.

وأما الأدلة على أن المأكل والملبس والمسكن هي الحاجات الأساسية وما عداها زيادة، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "من أصبح آمناً في سربه، معافى في بدنه، عنده قوت يومه فكأنما زويت له الدنيا بحذافيرها" وروي عنه ﷺ أنه قال: "ليس لابن آدم إلا كسرة خبز يسد بها جوعته، وشرية ماء يطفي بها ظمأه، وقطعة ستر يستر بها عورته، وما زاد على ذلك فهو فضل" فإنه يدل على أن ما ذكر في هذين الحديثين وهو المأكل والملبس والمسكن في سربه "قوت يومه" يسد بها جوعته "يستر بها عورته" كاف وفيه الكفاية، وقوله في الحديث الثاني: "وما زاد على ذلك فهو فضل" فيه منتهى الصراحة بأن هذه الثلاث هي الحاجات الأساسية، فالحديثان نص في أن الحاجات الأساسية هي المأكل والملبس والمسكن، وما زاد عليها فليس أساسياً، وبإشباعها تكون

قد أشبعت الحاجات الأساسية، وبهذا تكون هذه الأدلة كلها دالة على وجوب ضمان إشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية فرداً فرداً.

أما الدليل على أن هذا الإشباع يجب أن يكون إشباعاً كلياً فهو ما ورد بالأدلة من أن يكون هذا الإشباع بالمعروف، وأن يكون قدر الكفاية.

فالله تعالى يقول ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ في قوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ والرسول ﷺ يقول "بالمعروف" في قوله: "ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف" ومعنى بالمعروف أي بما هو معروف عند الناس. وقال ﷺ لهند "ما يكفيك" وقال "بالمعروف" في قوله لهند: "خذي ما يكفيك وولديك بالمعروف" فنص على قدر الكفاية. فهذا يدل على أن الإشباع يكون اشباعاً كلياً، أي لجميع الحاجات الأساسية بما يكفيه حسب ما هو معروف بين الناس. فاشتراط الكفاية، أي حتى يشبع من الطعام، ويستر من الكسوة، ويأوي إليه من المسكن، واشتراط إلى جانب الكفاية أن تكون هذه الكفاية بالمعروف، أي ليس الكفاية بأقل ما يكفي من أدنى الأشياء، بل الكفاية بما هو معروف في ذلك البلد الذي يعيش فيه، والجماعة التي يعيش بينها. وبهذا يثبت أن الإشباع لا بد أن يكون اشباعاً كلياً، وهذه كلها أدلة الشق الأول من المادة.

وأما الشق الثاني من المادة وهو التمكين من إشباع الحاجات الكمالية فإن فرض العمل على القادر من الذكور يصلح كذلك دليلاً على التمكين لاشباع الحاجات الكمالية، كما يصلح دليلاً على إشباع الحاجات الأساسية.

لأنه أطلق الحث على الكسب ولم يقيد به حدود إشباع الحاجات الأساسية، فهذا الإطلاق دليل على أن الشرع مكنه من إشباع حاجاته الكمالية من كسبه. وأيضاً فإن إباحة التمتع بالطيبات دليل كذلك على التمكين من إشباع الحاجات الكمالية، قال تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ وقال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ وقال: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ وقال: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ﴾ وقال: ﴿وَلَا تَنسَ نَفْسِيكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾. فهذه كلها أدلة على أن الشرع أباح لكل فرد أن يشبع حاجاته الكمالية، فممكنه بهذه الإباحة من الإشباع، علاوة عما ورد من النهي عن البخل، ومن تقريع من يمنع التمتع بالطيبات، مما يدل على التمكين بأجلى بيان. وهذه هي أدلة الشق الثاني من المادة.

المادة ١١٤ - المال لله وحده وهو الذي استخلف بني الإنسان فيه فصار لهم بهذا الاستخلاف العام حق ملكيته، وهو الذي أذن للفرد بميازته فصار له بهذا الأذن الخاص ملكيته بالفعل.

دليل هذه المادة قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ فنسب المال له تعالى، وقوله عز وجل ﴿وَيُمَدِّدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾ فنسب امداد المال للناس إلى الله تعالى، وقوله جل شأنه: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ﴾

ففيه ﴿ فجعلهم خلفاء في المال عن الله تعالى، فالله هو الذي استخلفهم، فالمال أصله إذا الله تعالى. فملكية المال من حيث هي ملكية لله لا للناس، ولكنه تعالى يجعله الناس مستخلفين فيه جعل لهم حق ملكية المال ولهذا فإن آية الاستخلاف ليست دليلاً على ملكية الفرد، بل هي دليل على أن للإنسان من حيث هو انسان حق الملكية للمال. وأما ملكية الفرد الفعلية أي كونه يحوز المال فعلاً ملكية له فإنها آتية من دليل آخر، هو السبب الذي أباح للفرد التملك بالفعل، من مثل قوله عليه السلام: "من أحاط حائطاً على شيء فهو له"، ومن مثل قوله عليه الصلاة والسلام: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له"، ومن مثل قوله تعالى: ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ ومن مثل قوله تعالى: ﴿ أَهْلَ لَكُمْ صَبْدُ الْبَحْرِ ﴾، وغير ذلك من النصوص. فحق الملكية ثابت لكل إنسان فيما خلقه الله من الأشياء، والملكية بالفعل تحتاج إلى إذن من الشارع في كيفية الملك، وفي المال الذي يراد ملكه، أي تحتاج إلى دليل من الشرع يبيح هذه الملكية بالفعل. فتكون المادة حوت ثلاثة أمور أحدها: ان الملكية لله، ودليلها آية ﴿ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾. وثانيها: أن للإنسان حق الملكية في المال، ودليلها آية الاستخلاف. وثالثها: أن الملكية بالفعل للفرد تحتاج إلى إذن من الشارع، أي إلى دليل يميز الملكية فعلاً، وأدلتها النصوص الدالة على إباحة التملك بالفعل، وبذلك يظهر دليل هذه المادة.

المادة ١١٥ - الملكية ثلاثة أنواع: ملكية فردية، و ملكية عامة و ملكية الدولة.

دليل تعريف كل ملكية مستنبط من الكتاب والسنة، واستقراء جميع أنواع الملكية المستنبطة من الأدلة الشرعية. فإن تتبع الأدلة الشرعية على الملكية مع تعريف كل ملكية المستنبط من الدليل الشرعي قد دل على أن أنواع الملكية محصورة في هذه الثلاث التي ذكرتها هذه المادة.

المادة ١١٦ - الملكية الفردية هي حكم شرعي مقدر بالعين أو المنفعة يقتضي تمكين من يضاف اليه من انتفاعه بالشيء وأخذ العوض عنه.

دليل هذه المادة هو أن الأدلة الشرعية دلت على تعريف الملكية الفردية بأنها إذن الشارع بالانتفاع بالعين، وهو يشمل اذنه بالنسبة للانتفاع، وهو يحتاج إلى دليل على كل انتفاع، لأنه فعل للعبد، فلا بد من خطاب من الشارع يتعلق به. ويشمل كذلك إذن أي الشارع بالنسبة للعين نفسها، هو ينتفع بها أم لا، وهو لا يحتاج إلى دليل لكل عين بل الأصل في كل عين أنه قد اذن بتملكها بالدليل العام في قوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرْنَاكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ فإن منعت ملكية عين لا بد فيها من نص. فأدلة الإذن بالانتفاع أباحت حيازة الشيء، وأدلة إباحة جميع الأشياء للإنسان أطلقت له حيازة كل شيء، فيستنبط منهما تعريف الملكية بأنها إذن الشارع بالانتفاع بالعين. أما التعريف المذكور في هذه المادة فإن هذا هو معناه. فملكية الرغيف مثلاً يقال فيها أن الرغيف هو العين، والحكم الشرعي المقدر فيها هو إذن الشارع للإنسان بالانتفاع بها، استهلاكاً، ومنفعة، ومبادلة. وهذا الاذن

بالانتفاع يستوجب ان يتمكن المالك، وهو من أضيف اليه الاذن، من أكل الرغيف، كما يتمكن من بيعه. فالحكم الشرعي المقدر بالعين أي بالرغيف، هو الاذن باستهلاكه، ومبادلتة. ومن هنا جاء التعريف المذكور في المادة، وهو يعني اذن الشارع بالانتفاع بالعين. وعلى هذا الأساس وضعت هذه المادة.

المادة ١١٧ - الملكية العامة هي إذن الشارع للجماعة بالاشتراك في الانتفاع بالعين.

دليل هذه المادة هو أن الأدلة الشرعية دلت على تعريف الملكية العامة بأنها إذن الشارع بالاشتراك في الانتفاع بالعين، وأدلة هذا التعريف هي النصوص الواردة فيما هو ملكية عامة. فقلوله عليه السلام: "المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار" وما روي عن ابيض بن همال أنه استقطع رسول الله ﷺ الملح بمأرب، فلما ولى قيل يا رسول الله أتدري ما أقطعت له؟ إنما أقطعت له المال العد، فرجعه منه "والمال العد هو الذي لا ينقطع أي أقطعت له معدناً لا ينقطع. وقال ﷺ: "منى مناخ من سبق" ومنى المكان المعروف بالحجاز الذي ينزل اليه الحجاج بعد وقوفهم بعرفات هو لجميع الناس ينبخ ناقتة فيه كل من سبق إليه. وقد أقر النبي ﷺ اشتراك الناس في الطريق العام. من كل هذا يستنبط منه تعريف الملكية العامة، لأن هذه النصوص تدل على أن الشارع قد أذن الناس بالاشتراك في هذه الأعيان، فاستنبط من ذلك تعريف الملكية العامة. وعلى هذا الأساس وضعت هذه المادة.

المادة ١١٨ - كل مال مصرفه موقوف على رأي رئيس الدولة واجتهاده يعتبر ملكاً للدولة. كأموال الضرائب والخراج والجزية.

دليلها هو أن الأدلة الشرعية دلت على تعريف ملكية الدولة بانها إذن الشارع للخليفة بأن يصرف المال برأيه واجتهاده. فإن الرسول ﷺ أنفق مال الفيء برأيه واجتهاده، وأنفق مال الخراج الذي كان يأتي من البلدان برأيه واجتهاده، وقد جاء النص الشرعي فيها تاركاً للرسول أن ينفقها كما يرى، فكان ذلك دليلاً على أن للإمام أن يصرف هذه الأموال برأيه واجتهاده، لأن فعل الرسول ذلك دليل شرعي، فيكون اذناً للإمام أن يصرف هذه الأموال برأيه واجتهاده. فكان ذلك هو تعريف ملكية الدولة. ولهذا تجد أموال الزكاة لم يترك صرفها للخليفة برأيه واجتهاده بل عينت له الجهات التي يصرف لها برأيه واجتهاده، ولذلك لم تكن من أموال الدولة، بل كانت الدولة قيمة على صرفها. وعليه فكل ما جعل الشارع للإمام أن يصرفه برأيه واجتهاده كان نص الشارع هذا اذناً للإمام بالصرف، وكونه اذنأً مطلقاً لم يعين فيه الجهة التي يصرفها عليها كان اذنأً له بالصرف برأيه واجتهاده. ومن هنا كانت أموال الفيء والخراج والجزية وما شاكلها من أموال الضرائب، وريع أملاك الدولة، فإنها كلها أموال للدولة، ينطبق عليها التعريف المستنبط من فعل الرسول، وعمومية النصوص التي جاءت تأمر بصرف هذه الأموال. وعلى هذا الأساس وضعت هذه المادة.

هذا هو تعريف كل نوع من أنواع الملكية، وهذه هي الأدلة التي استنبط منها كل تعريف. ومن تتبع هذه التعاريف التي وضعت للملكية،

ومن تتبع تلك النصوص التي استنبطت منها هذه التعاريف، يتبين أن الملكية لا تخرج عن ثلاثة أنواع، هي الملكية الفردية، والملكية العامة، وملكية الدولة. وأما أموال الزكاة فهي ليست مملوكة لأحد معين، بل مملوكة لجهات معينة، فتعتبر من الملكية الفردية، لأن الشارع اذن لهذه الجهات بتملكها بتمليك المعطي، سواء المزكي أو الإمام، ولذلك لا تعتبر نوعاً رابعاً للملكية. وعليه تكون أنواع الملكية هي هذه الأنواع الثلاثة، وبهذا يظهر تفصيلاً الدليل الشرعي على المادة الخامسة عشرة ومائة التي بينت أنواع الملكية.

المادة ١١٩ - الملكية الفردية في الأموال المنقولة وغير المنقولة مقيدة بالأسباب

الشرعية الخمسة وهي:

- أ- العمل.
- ب- الارث.
- ج- الحاجة إلى المال لأجل الحياة.
- د- إعطاء الدولة من أموالها للرعية.
- هـ- الأموال التي يأخذها الأفراد دون مقابل مال أو جهد.

ان هذا المادة تبين الأسباب الشرعية للملكية، أي الحالات التي اذن الشارع فيها بالانتفاع بالعين. ولا بد أن يعلم أن هذه أسباب الملكية بالفعل وليست أسباب تنمية الملك. فالشارع بين أسباب الملكية، أي أسباب حيازة أصل المال، يعني السبب الذي تم به إنشاء ملكية المال للشخص بعد ان لم يكن مملوكاً، وبين أسباب تنمية الملك، أي اسباب زيادة المال الذي يملكه.

وقد جاء الشرع لكل من الملك، ومن تنمية الملك، بأحكام تتعلق به. فالعقود من بيع، واجارة، من الأحكام المتعلقة بتنمية المال، أي تنمية الملك. والعمل من صيد، ومضاربة، من الأحكام المتعلقة بالملك. أي مجازة أصل المال. وهذه المادة تبين أسباب الملكية، لا أسباب تنمية الملكية.

ودليل هذه المادة هو استقراء الأدلة التي بينت اذن الشارع في الانتفاع بالعين، أي استقراء أدلة الملكية بالفعل، فتبين بالاستقراء أن أسباب الملكية خمسة، وجميع أسباب التملك تدخل تحت واحد من هذه الخمسة. أما الأدلة على هذه الأسباب الخمسة، فالسبب الأول وهو العمل أدلته هي أدلة الأحوال التي يحوز فيها الفرد المال بالعمل، أي تنشأ ملكية المال من حيث هو بالعمل، وهذه الحالات سبعة وهي:

أولاً: إحياء الموات ودليله قوله عليه السلام: "من أحيا أرضاً مواتاً فهي له"، وقوله ﷺ: "من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها" وقوله: "من أحاط حائطاً على أرض فهي له". والأرض الميتة هي الأرض التي لم يظهر عليها أنه جرى عليها ملك أحد، فلم يظهر فيها تأثير شيء من إحاطة، أو زرع، أو عمارة، أو نحو ذلك. وإحيائها يكون بأي شيء يدل على العمارة، من زراعة، وتشجير، وبناء، وغير ذلك. ومثل الاحياء أن يضع ما يدل على أنه وضع يده عليها، مثل سياج، أو حائط، أو اوتاد، أو غير ذلك.

ثانياً: الصيد ودليله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ وقوله تعالى:

﴿أَحَلَّ لَكُم مِّمَّا صَيَدَ الْبَحْرِ﴾

وثالثاً: السمسرة والدلالة، ودليله ما روى قيس بن غرزة الكناني قال: كنا نبتاع الأوساق في المدينة ونسمي أنفسنا السماسرة فخرج علينا رسول الله ﷺ فسمانا باسم هو أحسن من اسمنا قال ﷺ: "يا معشر التجار ان البيع يحضره اللغو و الحلف فشوبوه بالصدقة".

ورابعاً: المضاربة ودليله ما روي ان العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه كان اذا دفع مالا مضاربة شرط على المضارب أن لا يسلك به مجراً وأن لا ينزل وادياً، ولا يشتري به ذات كبد رطب، فإن فعل ذلك ضمن. فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فاستحسنه.

وخامساً: المساقاة ودليلها ما رواه عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: "عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر أو زرع".

وسادساً: العمل للآخرين بأجر، ودليلها قوله تعالى: "قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوُهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ وما روي عن عائشة انها قالت: "استأجر رسول الله ﷺ رجلاً من بني الديل هادياً خريئاً وهو على دين قومه ودفعنا اليه راحلتيهما وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال".

وسابعاً: الركاز ودليله قوله عليه السلام: "وفي الركاز الخمس". فهذه الأدلة للحالات السبع هي أدلة السبب الأول للتملك وهو العمل.

أما السبب الثاني فهو الإرث، ودليله قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي

أَوْلَدَكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ

ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴿٢٩٤﴾ وسائر نصوص الارث من آيات وأحاديث.

والسبب الثالث: هو الحاجة للمال لأجل الحياة ودليله دليل النفقة من كونها واجبة له إذا كان عاجزاً عن الكسب فعلاً، كمن كان صغيراً، أولاً يستطيع العمل، أو حكماً كمن لا يجد عملاً وهو قادر على العمل. فالشرع أوجب نفقته على الأقارب، ثم على بيت المال. فأدلة ذلك دليل على أنه يملك هذا المال الذي يأخذه نفقة أي يأخذه لأجل الحياة.

والسبب الرابع: إعطاء الدولة من أموالها كإقطاع الأراضي، وكإعطائها مالا لسد الديون، أو لإعانة الزراعة. ودليل الإقطاع ما روي عن بلال المزني: "أن رسول الله ﷺ أقطع العقيق أجمع"، وما روي عن عمرو بن شعيب قال: "أقطع رسول الله ﷺ ناساً من مزينة أو جهينة أرضاً، وأما إعطاؤهم مالا لسداد الديون فالله جعل من أسهم الزكاة المدينين قال "والغارمين"، والرسول ﷺ قال: "فمن ترك ديناً فعلي، ومن ترك مالا فلورثته" ومعنى قول الرسول "فعلي" أي على الدولة، أي على بيت المال. وأما إعطاء الفلاحين مالا للزراعة فقد أعطى عمر بن الخطاب من بيت المال للفلاحين في العراق أموالاً أعانهم بها في زراعة أرضهم وسد بها حاجتهم دون أن يستردها منهم، ولم ينكر عليه منكر مع أنه مما ينكر فكان إجماعاً.

فهذه الأحوال الثلاثة: الإقطاع، وأخذ المال لسداد الدين، وأخذ المال

إعانة للزراعة، من أسباب الملك. وكل ما كان من المباحات، وللإمام أن يصرف المال له برأيه واجتهاده، فإن من يصرف له المال يملكه بهذا الإعطاء. أما السبب الخامس فيشمل خمسة أحوال:

أحدها: صلة الأفراد بعضهم بعضاً، كالهدية، والهبة، والوصية. فقد روي عن أبي حميد الساعدي قال: "غزونا مع رسول الله ﷺ تبوك.

وأهدى ملك آيلة النبي ﷺ بغلة بيضاء وكساه برداً فهو دليل على جواز الهدية. وقال عليه الصلاة والسلام: "تهادوا تحابوا"، مما يدل على إباحة الهدية، وقال ﷺ لا يرجع الواهب في هبته إلا الوالد فيما أعطى ولده" وقال عليه السلام: "العائد في هبته كالعائد في قيته" مما يدل على إباحة الهبة. وقال عليه السلام لسعد بن مالك: "أوص بالثلث والثلث كثير". فهو دليل على إباحة الوصية.

وثاني الحالات: استحقاق المال عوضاً عن ضرر، كدية القتل، وديات الجراح، قال تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْكَمَةً إِلَى أَهْلِهِ﴾ وقال عليه السلام: "في السن خمس من الإبل" وقال ﷺ: "دية أصابع اليدين والرجلين عشر من الإبل لكل اصبع". فهذه الدية للقتل يملكها أهله ودية العضو يملكها صاحبه.

وثالث الحالات: استحقاق المهر وتوابعه قال تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتَيْنَّ﴾ فتملك صداقها بمجرد العقد.

ورابع الحالات: اللقطة فقد سئل ﷺ عن اللقطة فقال: "ما كان منها في طريق

الميتاء فعرفها حولاً فإن جاء صاحبها فادفعها إليه والا فهي لك" والميتاء الطريق المسلوكة، وعن عياض بن حمار قال: قال رسول الله ﷺ: "من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل، أو ليحفظ عقاصها ووكائها فإن جاء صاحبها فلا يكتم فهو أحق بها، وإن لم يجيء صاحبها فإنه مال الله يؤتيه من يشاء" فاللقطة يملكها من التقطها بشروطها.

وخامسها: تعويض الخليفة، والمعاونين، والولاة، وسائر الحكام. فقد روي أن النبي ﷺ لما استعمل عتاب بن أسيد والياً على مكة رزقه كل يوم درهماً. وروي أن عتاب خطب الناس في مكة فقال: أيها الناس أجاج الله كبد من جاع على درهم فقد رزقني الله درهماً كل يوم. فليست بي حاجة إلى أحد" وروي أن ابا بكر رضي الله عنه لما بويع بالخلافة خرج في اليوم الثاني يبيع الثياب كعادته قبل البيعة، فلقيه عمر فقال: إلى أين؟ قال: إلى السوق، قال: ومصالح المسلمين، قال: ومن أين أطعم العيال؟ قال: نفرض لك في بيت المال، فرجع وفرض له في بيت المال. فكان ذلك إجماعاً من الصحابة على تعويض الخليفة. فهذا التعويض للخليفة، والولاة، والعمال، يملكونه. فهو من أسباب الملك وليس هو أجرة فلا يدخل في باب إجارة الاجير.

فهذه الحالات الخمس هي التي يشملها السبب الخامس من أسباب الملك. وهذه الأدلة على أسباب الملك الخمسة هي أدلة قد ثبت بالاستقراء أنه لا يوجد غيرها اسباب للملك، وهي الاذن الشرعي بالتملك. وما عدا

هذه الأسباب الخمسة فهي أسباب لتنمية الملك، كالتجارة، والصناعة، والزراعة، وليست أسباباً للملك. وبهذا تظهر أدلة هذه المادة.

المادة ١٢٠ - التصرف بالملكية مقيد بإذن الشرع، سواء أكان تصرفاً بالانفاق أم تصرفاً بتنمية الملك. فيمنع السرف والترف والتقتير، وتمنع الشركات الرأسمالية والجمعيات التعاونية وسائر المعاملات المخالفة للشرع، ويمنع الربا والغبن الفاحش والاحتكار والقمار وما شابه ذلك.

دليلها هو دليل انفاق المال، ودليل التصرفات القولية به مثل البيع والاجارة وغيرها، وهي أدلة تنميته. أما دليل الانفاق فقال تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾، وقال تعالى في النهي عن الإسراف: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾، وقال: ﴿وَلَا تُبْذِرْ بَذِيرًا ۖ إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾، وقال في النهي عن التقتير: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾. وأما القولية فإن الشارع قد حدها بمعاملات معينة، من بيع، واجارة، وشركة، ونحو ذلك. وحدد كقيمتها. وحرم ما سواها. قال عليه السلام: كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد، فهذا التحديد للمعاملات بكيفية مخصوصة، والنهي عن معاملات معينة نهياً صريحاً، هو تقييد للتصرف بتنمية الملك بإذن الشارع.

فهناك تصرفات ورد الأمر بها على وجه مخصوص محدد، ووردت النصوص الشرعية على شروط انعقاد المعاملة وعلى شروط صحتها بشكل

جازم. فكان القيام بها فرض فيه أن يكون على الوجه الذي جاء به النص الشرعي، وإن يكون مستوفياً جميع شروط الانعقاد وجميع شروط الصحة التي جاء بها النص الشرعي. فإذا جاءت مخالفة لما جاء به النص أو غير مستوفية شروط الانعقاد وشروط الصحة فقد خالفت الشرع، فكانت إما باطلة، إذا لم تستوف شروط الانعقاد وأما فاسدة إذا كانت لم تستوف خلافها مما جاء الشرع بالأمر به أو بالنهي عنه. وهذا مخالفة للشرع أي مخالفة لأوامر الله ونواهيه وهو ارتكاب لاثم فهي تعتبر مما نهى عنه مثال ذلك العقد الشرعي، فقد أمر الشارع فيه أن يكون بين عاقلين اثنين قال عليه السلام: "البيعان بالخيار" وقال تعالى في الحديث القدسي: "أنا ثالث الشريكين" وأمر أن يكون بإيجاب وقبول. فإذا لم يستوف العقد هذه الشروط: عاقلين، وإيجاب وقبول، في معاملة من المعاملات بطل العقد ولم ينعقد، وكان التصرف الحاصل في هذه المعاملة ارتكاباً لاثم وفعلاً لحرام، إذ تعتبر هذه المعاملة مما نهى الشرع عنه. مثال ذلك شركات المساهمة، فإنها تتم من جانب واحد. فبمجرد توقيع الشخص على شروط الشركة يصير شريكاً، وبمجرد شراء الشخص للسهم في الشركة يصير شريكاً، فهي عند الرأسماليين من قبيل الإرادة المنفردة كالوقف والوصية في الإسلام. فليس في شركة المساهمة عاقدان بل متصرف واحد، وليس فيها إيجاب وقبول بل إيجاب فحسب. والشركة شرعاً لا بد أن تكون بعقد بإيجاب وقبول من عاقلين مثلها مثل البيع والاجارة والنكاح وما شاكل ذلك من العقود. ولذلك لم تنعقد شركة المساهمة فكانت باطلة وكانت حراماً. فإنها لمخالفتها للشرع تعتبر مما نهى الشرع عنه، ففيها ترك ما أمر الله به من شروط انعقاد الشركة وفيها فعل لما

نهى الله عنه وهو عدم مخالفة أمره. ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ فكان القيام بها ارتكاباً لاثم وفعلاً لحرام فكانت من المعاملات المحرمة شرعاً لأن كل عقد باطل حرام. ومثال ذلك أيضاً التأمين على الحياة أو على البضاعة أو على الممتلكات، فإنه تعهد من شركة التأمين بأن تعوض عليه عين ما خسره أو ثمنه بالنسبة للبضاعة أو الممتلكات، أو مبلغاً من المال بالنسبة للحياة وما هو مثلها مثل التأمين على عضو من أعضاء الجسم. وذلك حين حصول حادث ما يعيناه خلال مدة معينة مقابل مبلغ معين. فليس في هذا التأمين مضمون عنه ولا ضم ذمة إلى ذمة، إذ لا يوجد أحد قد ضمنته الشركة وضمت ذمتها إلى ذمته، ولا يوجد في هذا التأمين حق مالي للمؤمن عند أحد قد التزمته شركة التأمين، إذ ليس للمؤمن حق مالي عند أحد وجاءت الشركة وضمتته. وهذا التأمين هو ضمان، والضمان شرعاً هو ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق، فلا بد فيه من ضم ذمة إلى ذمة، ولا بد فيه من ضامن ومضمون عنه ومضمون له، ولا بد أن يكون ضماناً لحق ثابت في الذمة. وهذه شروط انعقاد وشروط صحة في الضمان، وما دام عقد التأمين لم يستوف هذه الشروط الشرعية فهو باطل شرعاً وكان حراماً، فكان القيام بها ارتكاباً لاثم وفعلاً لحرام فكانت من المعاملات المحرمة شرعاً، لأن كل معاملة باطلة حرام. فهذه التصرفات مثل الشركة والضمان قد حددت بكيفية مخصوصة وشروط مخصوصة بنصوص شرعية فوجب التقيد بها، وهذا دليل على أن التصرف بتنمية الملك مقيد بإذن الشارع. وهناك تصرفات ورد النهي عنها صريحاً، كالغبن الفاحش، لما روي

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ان رجلاً ذكر للنبي ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال: "إذا بايعت فقل لا خلافة" والخلافة بكسر الخاء: الخديعة وقال عليه السلام: "بيع المحفلات خلافة ولا تحل الخلافة لمسلم" لذلك كان الغين الفاحش حراماً. وكالاتكار لقوله عليه الصلاة والسلام: "من احتكر فهو خاطئ". وكالقمار لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَنَرُ وَالْمَيْسِرُ وَأُنْهَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. وكالربا لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾. فكان هذا النهي الصريح عن هذه التصرفات وأمثالها تقييداً للتصرف بتنمية الملك بأن لا يكون في هذه المعاملات وأمثالها، وهذا أيضاً دليل على أن التصرف بتنمية الملك مقيد بإذن الشارع.

المادة ١٢١ - الأرض العشرية هي التي اسلم أهلها عليها، وأرض جزيرة العرب، والأرض الخراجية هي التي فتحت حرباً أو صلحا ما عدا جزيرة العرب، والأرض العشرية يملك الافراد رقبته ومنفعتها. وأما الأرض الخراجية فرقبتها ملك الدولة ومنفعتها يملكها الافراد، ويحق لكل فرد تبادل الأرض العشرية، ومنفعة الأرض الخراجية بالعقود الشرعية وتورث عنهم كسائر الأموال.

دليلها هو أن الأرض بمنزلة المال، تعتبر غنيمة للمسلمين اذا اخذت فتحاً بالحرب كسائر الغنائم. وهذه هي الأرض الخراجية، فتكون رقبته ملكاً لبيت المال، وأما إذا أسلم أهلها عليها فإنها تكون كأموال المسلمين ملكاً لهم، يملكون رقبته وهذه هي الأرض العشرية. أما دليل كون الأرض غنيمة

كسائر الاموال فقد حدث حفص بن غياث عن أبي ذئب عن الزهري قال: "قضى رسول الله ﷺ فيمن أسلم من أهل البحرين أنه قد أحرز دمه وماله إلا أرضه، فإنها فيء للمسلمين، لأنهم لم يسلموا وهم ممتنعون، وأما كونها لم تقسم على المحاربين كسائر الغنائم فلأن الخلاف الذي حصل على هذا الحكم بين بلال والزبير وبين عمر كان دليل عمر فيه أقوى، وأيده عشرة من الأنصار والمهاجرين. فالزبير رأى في أرض مصر لما افتتحت أن تكون كالأموال المنقولة تقسم على المحاربين، ولكن عمر أبى ذلك حين كتب له عمر بن العاص فأجابه عمر أن دعها حتى يغزو منها جبل الحبلّة أي أن تكون ملكاً للمسلمين ما تناسلوا. وبلال رأى ذلك في أرض العراق فكتب إليه سعد بذلك فأجابه عمر "واترك الأرضين والانهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فانا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء". وقد كانت حجة عمر في ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَمَا آفَاءُ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ الآية فإن الله قد قال: ﴿فَلِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾، ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم. فقال: "والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم". فهذا للانصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط غيرهم. فقال: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾. فهذا للانصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾، فكانت هذه عامة لمن جاء بعدهم، فقد صار

الفياء بين هؤلاء جميعاً. فهذا دليل عمر على أن الأرض التي لم يسلم أهلها عليها وتفتح تكون ملكاً لجميع المسلمين إلى يوم القيامة. والامام يملك منفعتها للناس. وقد استشار المسلمين فاختلفوا، فأرسل إلى عشرة من الأنصار، خمسة من الاوس وخمسة من الخزرج، من كبرائهم وأشرفهم. وكان مما قاله لهم: "وقد رأيت أن احبس ارضين بعلوجها، وأضع فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها، فتكون فيئاً للمسلمين المقاتلة والذرية من بعدهم. أرأيت هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيت هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها أن تشحن بالجيوش وادرار العطاء لهم. فمن أين يعطى هؤلاء اذا قسمت الارضون والعلوج؟ فقالوا جميعاً الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت. فاستشهاد عمر بالآية، وبعلة إبقاء الأرض بأنها غلة دائمة لبيت المال، استشهاد بدليل قوي، ولذلك كانت الأرض التي تفتح فتحاً أرضاً خراجية، تبقى رقبته ملكاً لبيت المال، وينتفع أهلها بها. وهذا الحكم سواء فتحت عنوة كأرض العراق، أو فتحت صلحاً كمدينة بيت المقدس، إلا انه في حالة فتح الأرض صلحاً اذا فتحت صلحاً على خرج معلوم فيجب ان يعاملوا على ما صولحوا عليه، لقوله ﷺ: "أنكم لعلكم تقاتلون قوماً فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهم وابنائهم ويصالحونكم على صلح فلا تأخذوا منه فوق ذلك، فإنه لا يحل لكم" قال ابو عبيد في هذا الحديث: ان السنة في أرض الصلح ان لا يزداد على وظيفتها التي صولحوا، وإن قوا على أكثر من ذلك، لقوله ﷺ: "فلا تأخذوا منهم فوق ذلك فإنه لا يحل لكم"، فجعله حتماً، ولم يستثن قوتهم على أكثر منه. هذا ان اشترطوا في عقد الصلح شرطاً منصوباً عنه في الأرض، أما إن لم يشترطوا

فيها شيئاً كما حصل في بيت المقدس فإنها تعامل معاملة الأرض المفتوحة
عنوة، لأنها تكون فيئاً للمسلمين. وهذا كله في غير جزيرة العرب، أما جزيرة
العرب فإن جميع أراضيها أراض عشرية، لأن النبي ﷺ فتح مكة عنوة وترك
أرضها لأهلها، ولم يوظف عليها الخراج. ولأن الخراج على الأرض بمنزلة
الجزية على الرؤوس، فلا يثبت في أرض العرب، كما لم تثبت الجزية في
رقابهم. لأن مشركي العرب لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ﴿فَقَاتِلُوهُمْ
أَوْ يُسْلِمُوا﴾ أو يسلمون. ولذلك كانت أرضهم عشرية وليست خراجية،
كأي أرض أسلم أهلها عليها.

وأما جعل الخراج على الأرض الخراجية، فلأن الخراج اسم للكراء
والغلة، ومنه قول النبي ﷺ: "الخراج بالضمآن"، والأرض هنا ملك لبيت المال،
فتعطى للناس للانتفاع بها، ويضرب عليها قدر معلوم من المال سنوياً، فهو
بمنزلة الكراء عليها، ولذلك يرجع تقديره للخليفة، ولكن لا يزيد عما
تتحمل الأرض.

وأما جعل العشر على العشرية فلأن العشر هو الزكاة، وهي واجبة
على المسلم ولكنها واجبة في غلة الأرض، ولذلك تؤخذ بحسب الأرض لا
بحسب ماليتها، فإن ملك المسلم أرضاً خراجية أخذ منه الخراج لا العشر،
وأن ملك الكافر أرضاً عشرية أخذ منه العشر لا الخراج، لأن المال حين
وجب على الأرض في الأصل، وجب عليها بوصفها مملوكة لصاحبها الذي
فتحت منه فتحاً، فيبقى على الأرض إلى يوم القيامة مهما تغير ماليتها بعد

ذلك. لأن الوجوب حصل عند دخول الأرض تحت سلطان الدولة الإسلامية، فكانت اما ملكاً لمسلم، واما غنيمة لجميع المسلمين، فإذا استقر هذا الحكم عليها ظل ثابتاً، ولا يتغير أبداً.

وأما كون الأرض العشرية والخراجية يحق تبادلها وتورث عن مالكةا فإنها ملك حقيقي للمالكةا فتطبق عليها جميع أحكام الملك. وهو بالنسبة للأرض العشرية ظاهر، أما بالنسبة للأرض الخراجية فإن ملكيتها كملكية الأرض العشرية سواء بسواء من حيث الملكية ولا فرق بينهما إلا في أمرين اثنين فحسب: أحدهما بالنسبة لعين ما يملك، والثاني بالنسبة لما يجب على الأرض. أما بالنسبة لعين ما يملك فإن مالك الأرض العشرية يملك رقبتهها ومنفعتها، ومالك الأرض الخراجية يملك منفعتها فقط ولا يملك رقبتهها. ويترتب على هذا ان مالك الأرض العشرية اذا اراد أن يوقف أرضه التي يملكها فإنه يستطيع ذلك في أي وقت يشاء، لأنه يملك عينها أي رقبتهها. وأما مالك الأرض الخراجية اذا اراد أن يوقف أرضه التي يملكها فإنه لا يستطيع ذلك، لأن الوقف يشترط فيه أن يكون الواقف مالكاً لعين ما يقفه، ومالك الأرض الخراجية لا يملك عين الأرض أي رقبتهها وانما يملك منفعتها، لأن رقبتهها ملك لبيت المال. وأما بالنسبة لما يجب عمله في الأرض فإن الأرض العشرية يجب فيها العشر، أي تجب فيها الزكاة على عين الخارج اذا بلغ نصاباً. وأما الأرض الخراجية فيجب فيها الخراج، أي المقدار الذي تعينه الدولة سنوياً عليها، سواء زرعت أم لم تزرع انبتت أم لم تنبت أخصبت أم أجدبت. هذان الأمران فحسب هما اللذان يفترق فيهما حكم الأرض

الخراجية عن الأرض العشرية، وما عداهما لا يوجد أي فرق بينهما فإن أحكامهما واحدة هي أحكام ملكية المال، ولهذا يحق تبادل الأرض عشرية كانت أم خراجية بجميع أنواع التصرفات الشرعية من عقود وغيرها، وتورث عن مالكلها كسائر الأموال.

المادة ١٢٢ - الأرض الموات تملك بالاحياء والتحجير، وأما غير الموات فلا تملك إلا بسبب شرعي كالإرث والشراء والإقطاع.

دليلها قوله عليه الصلاة والسلام: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له"، وقوله عليه السلام: "من أحاط حائطاً على شيء فهو له" وقوله ﷺ "أيما قوم أحيو شيئاً من الأرض فهم أحق به"، وقوله ﷺ: "عادي الأرض لله ولرسوله ثم لكم من بعد فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنوات". فإن نص هذه الأحاديث تدل على أن الأرض الميتة إذا أحيها شخص أو حجرها أي جعل حولها حجارة أو سياجاً أو حائطاً كانت ملكاً له، ومفهومها إذا لم تكن الأرض مواتاً فإنه لا يملكها بالاحياء والتحجير ولو كانت غير مزروعة، أو غير صالحة للزراعة إلا بعد عمل فيها، ولو لم يكن لها صاحب معروف. فإن الأرض إذا لم تكن مواتاً لا تملك إلا بسبب من أسباب التملك ان كان لها صاحب معروف، وان لم يكن لها صاحب معروف لا تملك إلا بقطاع الخليفة إياها، فتملك بهذا الاقطاع. اما ان كانت مواتاً فتملك بالاحياء أو بوضع اليد عليها ولو كان من غير أحياء. والأرض الموات هي الأرض التي لم يظهر عليها أنه جرى عليها ملك أحد، فلم يظهر

فيها تأثير شيء من احاطة أو زرع أو عمارة أو نحو ذلك، ولا مالك لها ولا ينتفع بها أحد. هذه هي الأرض الموات، وما عداها لا يكون أرضاً مواتاً ولو كانت لا مالك لها ولا ينتفع بها أحد.

المادة ١٢٣ - يمنع تأجير الأرض للزراعة مطلقاً سواء أكانت خراجية أم عشرية، كما تمنع المزارعة. أما المساقاة فجائزة مطلقاً. أدلتها كثيرة وكلها نص في منع إجارة الأرض، فقد روى رافع بن خديج قال: كنا نخابر على عهد رسول الله ﷺ، فذكر أن بعض عمومته أتاه فقال: نهى رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً، وطوعية رسول الله ﷺ أنفع لنا وأنفع. قال: قلنا ما ذاك؟ قال: قال رسول الله ﷺ: "من كانت له أرض فليزرعها ولا يكرها بثلاث ولا بربع ولا بطعام مسمى" وعن ابن عمر قال: "ما كنا نرى بالمزارعة بأساً حتى سمعنا رافع بن خديج يقول: نهى رسول الله ﷺ عنها" وقال جابر: نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة: والمخابرة: المزارعة، وروى البخاري عن جابر قال: كانوا يزرعونها بالثلث والرابع والنصف فقال النبي ﷺ: "من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها فإن لم يفعل فليمسك أرضه"، وروى أبو داود عن زيد بن ثابت قال: نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة، قلت وما المخابرة قال: أن يأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع، وروى رافع: أن النبي ﷺ نهى عن كراء المزارع" وروى ظهير بن رافع قال: "دعاني رسول الله ﷺ فقال: ماتصنعون بمحافلکم؟ قلت نؤجرها على الربع، أو على الاوسق من التمر والشعير، قال: لا تفعلوا ازرعوها أو أمسكوها، وروى أبو سعيد قال: نهى رسول الله ﷺ عن المحافلة،

والمخافلة: استكراء الأرض بالحنطة، وفي صحيح البخاري ان رسول الله ﷺ قال: مَنْ كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها، فإن أبى فليمسك أرضه، وفي صحيح مسلم: نهى رسول الله ﷺ أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ، وفي سنن النسائي: نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض، قلنا يا رسول الله اذن نكريها بشيء من الحب، قال: لا، قال نكريها بالتبن، فقال: لا، قال: كنا نكريها على الربيع، قال: لا، ازرعها أو امنحها اخاك، والربيع: النهر الصغير، أي الوادي، أي كنا نكريها على زراعة القسم الذي على الربيع أي على جانب الماء. وروي أن عبدالله بن عمر لقي رافع بن خديج فسأله فقال: سمعت عمي وكانا قد شهدا بدرأ يحدثان: أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض وذكر الحديث وفيه ان ابن عمر ترك كراء الارض.

فهذه الأحاديث صريحة في نهى الرسول ﷺ عن تأجير الارض. والنهي وان كان يدل على مجرد طلب الترك غير أن القرينة هنا تدل على أن الطلب للجزم. أما بالنسبة لتحريم المزارعة، فقد أخرج أبو داود عن جابر قال: سمع رسول الله ﷺ يقول: مَنْ لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله، وأما بالنسبة لكراء الأرض مطلقاً فقد قالوا للرسول حين نهاهم عن كراء الأرض، نكريها بشيء من الحب، قال: لا، ثم قالوا له نكريها بالتبن فقال: لا، ثم قالوا: نكريها على الربيع فقال: لا، ثم أكد ذلك بقوله: ازرعها أو امنحها اخاك. وهذا واضح فيه الاصرار على النهي وهو للتأكيد. والحديث ظاهر فيه الجزم، فإن الرسول ﷺ نهاهم عن كراء الأرض على

الاطلاق، فأرادوا أن يستثنوا من هذا الإطلاق حالات، فعرضوا أول حالة على الرسول ليبيحها لهم فقالوا: اذن نكريها بشيء من الحب، فأجابهم الرسول رافضاً ما طلبوا، فقال: لا. ثم عرضوا حالة ثانية غير الأولى ليبيحها لهم، فقالوا: نكريها بالتبن فأجابهم رافضاً ذلك أيضاً فقال: لا. ثم عرضوا له حالة ثالثة غير الحالتين الأوليين ليبيحها لهم فقالوا: كنا نكريها على الربيع فأجابهم للمرة الثالثة رافضاً ما طلبوا فقال: لا. ثم لم يكتف بذلك بل حصر كيفية التصرف بالأرض بواحدة من اثنتين فقال: أزرعها أو امنحها اخاك". فهذا التكرار في الرفض مع تنوع الحالات يدل وحده على أن النهي للجزم، ثم هذا الحصر وحده أيضاً يدل على الجزم، إذ أن قوله: "أزرعها أو امنحها أخاك" للحصر، وحرف (أو) للتخيير بين شيئين افعل هذا أو هذا، ومعناه لا تفعل غيرهما. وعليه فإن الحديث في التكرار الذي فيه، وفي كيفية التكرار، وفي الحصر الذي فيه، يدل على الجزم فهو قرينة على أن النهي الوارد في أحاديث النهي عن إجارة الأرض مطلقاً نهى جازم. ويؤيد أن النهي للتحريم ما ورد في رواية أبي داود عن رافع قال: "انه زرع أرضاً فمر به النبي ﷺ وهو يسقيها، فسأله لمن الزرع ولمن الأرض؟ فقال زرعي ببذري وعملي، ولي الشطر ولبني فلان الشطر، فقال: أرييتما. فرد الأرض على أهلها وخذ نفقتك" فقد وصف النبي ﷺ هذه المعاملة بأنها ربا، والربا حرام بالنص القطعي، وأيضاً طلب الرسول من رافع أن يرد الأرض على صاحبها بما فيها من زرع ويأخذ نفقته، أي طلب منه فسخ المعاملة. فدل على أن النهي نهى جازم فهو حرام. فهذه الأحاديث الثلاث: حديث جابر في الوعيد على المخابرة أي المزارعة، وحديث النسائي في التكرار والحصر، وحديث رافع في

وصف إجارة الأرض بالربا وفسخ المعاملة، قرينة قاطعة على أن النهي للجزم، وهو يدل على تحريم إجارة الأرض مطلقاً.

فمن منطوق هذه الأحاديث ومفهومها لا توجد أدنى شبهة في حرمة تأجير الأرض مطلقاً. ولا نظن أن هناك حكماً شرعياً في جميع الأحكام الشرعية قد حظي بأدلة أكثر ولا أقوى ولا أصرح من هذه الأدلة. ولذلك يستغرب الإنسان فضلاً عن المسلم أن يوجد أحد يقول بإباحة إجارة الأرض بعد هذه الصراحة من الأدلة. غير أنه وجد في الأئمة من يميز إجارة الأرض. وحتى لا تبقى شبهة لدى المسلم في تحريم إجارتها فانا علاوة على الأدلة السابقة نبين الأدلة التي استند إليها بعض الأئمة في جواز إجارة الأرض لنقضها وليس لنقدها فحسب.

يقول من يميز إجارة الأرض أن الأرض عين يمكن استيفاء المنفعة المباحة منها مع بقائها، فجازت إجارتها بالاثمان ونحوها، كالدور. والحكم في العروض كالحكم في الاثمان. ونقض هذا القول في منتهى الظهور، فإن الأرض وإن كانت عيناً يمكن استيفاء المنفعة منها كالدور ولكن النص جاء صريحاً في تحريم إجارة الأرض، فهي وإن انطبق عليها تعريف الإجارة ولكن النص جاء فحرمها، وبذلك كانت حراماً. فالدليل الإجارة جاء عاماً يشمل كل إجارة، ولكن جاء دليل تحريم إجارة الأرض يخصه في غير إجارة الأرض، فاستثنى من ذلك إجارة الأرض فحرمها، ولذلك كانت حراماً. ونظيره قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن مَّا فِي الْأَرْضِ حَلْالاً طَيِّبًا﴾ فهو عام يشمل كل

شيء، فجاء قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ فخصصه في غيرها، فاستثنت من العموم هذه الأشياء. وبهذا ينقض دليلهم على جواز إجارة الأرض.

ويقول من يميز إجارة الأرض هو أن الدليل على الأرض هو أنه روي عن حنظلة بن قيس: "أنه سأل رافع بن خديج عن كراء الأرض فقال: نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض، قال: فقلت بالذهب والفضة، قال إنما نهى عن بعض ما يخرج منها، أما بالذهب والفضة فلا بأس" والجواب على هذا الدليل هو أن جملة: "أما بالذهب والفضة فلا بأس" ليست من قول الرسول ﷺ وإنما هي قول لرافع. أي سأل حنظلة هل نهى الرسول عن الذهب والفضة فأجابه من عنده بقوله: "أما بالذهب والفضة فلا بأس" بدليل ما ورد في رواية للبخاري: "قلت لرافع فكيف هي بالدينار والدرهم فقال رافع ليس بها بأس" فصرح بأن القائل هو رافع وليس النبي فهو رأي لرافع روي عنه في الحديث، وقول رافع ليس بدليل شرعي، ورأيه ليس بدليل شرعي. لا سيما حين يأتي النص صريحاً بخلافه. فرافع فهم من نهى الرسول عن كراء الأرض وكانت تكرى ببعض ما يخرج منها أن كراءها بالذهب والفضة فلا بأس، ويؤيد ذلك أي كون هذا فهماً لرافع ما في رواية البخاري عن رافع لنفس الحديث: "فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ" وما في رواية مسلم وأبي داود والنسائي عن رافع في رواية نفس الحديث "فأما شيء معلوم مضمون فلا بأس به" فكله فهم لرافع، وفهمه لا يعتبر دليلاً شرعياً، وحين يأتي الدليل بخلافه يرد.

ويقول من يميز إجارة الأرض ان الأدلة التي وردت في النهي عن اجارتها إنما هي عن الإجارة التي كانت حينئذ، وهي أن يستأجر الرجل الأرض بزراعته لصاحبها قسماً منها، بأن يزرع المستأجر لصاحب الأرض قسماً منها وهو القسم الذي على الوادي أجرة على زراعته هو لنفسه القسم الباقي من الأرض، أو بأن يستأجر الأرض بطعام مسمى، أو بجزء من غلتها. هذه هي الإجارة التي وردت في الأحاديث في النهي عنها فتكون هذه الإجارة المحرمة للأرض وما عداها فيجوز ولهذا تجوز اجارتها بالذهب والفضة. والجواب على ذلك هو أن هذه الأنواع من الإجارة لم تأت أدلة النهي عن إجارة الأرض جواباً على سؤال عنها حتى يكون خاصاً بها أي خاصاً بما جرى السؤال عنه، ولا جرى الحديث عنها عند قول الرسول لاحاديث النهي عن إجارة الأرض، حتى يكون خاصاً بهذا الموضوع، فيقال حينئذ في أي من هاتين الحالتين أن أدلة النهي عن الاجارة، خاصة بتلك الأنواع من إجارة الأرض. وإنما جاء الحديث عاماً من غير موضوع معين. فيكون عاماً وليس خاصاً بالموضوع. لأن القاعدة في تخصيص النص في الموضوع الذي جرت فيه الحادثة إنما هو خاص بما إذا كانت هناك حادثة كان النص مبيناً لها، أو كان هناك سؤال كان النص جواباً عليه. فهذان الأمران هما اللذان يكون النص خاصاً في موضوعهما. أما النص الذي جاء عاماً دون أن يكون متزلاً على موضوع حادثة، ولا جواباً لسؤال، فيبقى على عمومه، ولا يخصص إلا بمخصص شرعي، أي بنص آخر. فإذا كان الناس يتعاملون بالربا أضعافاً مضاعفة، وجاء النص في تحريم الربا عاماً، فإنه

لا يخصص بما يجري عليه التعامل، بل يبقى على عمومه، ويحرم الربا كله. وأحاديث تحريم إجارة الأرض جاءت ابتداء من غير وجود حادثة، ولا وجود سؤال، ولذلك تكون عامة، ولا تخصص بشيء مطلقاً، فل يخصصها ما كان عليه التعامل في إجارة الأرض عندما حصل النهي، بل يبقى النهي عاماً كل إجارة للأرض. فتكون إجارة الأرض حراماً بكل شيء، بالذهب والفضة وبغيرهما. وبهذا ينقض استدلال من يستدل بتخصيص الحديث بأنواع الإجارة التي كان عليها تعامل الناس حين حصل النهي.

ويقول من يميز إجارة الأرض أن الدليل على جواز إجارة الأرض ما أخرجه ابو داود والنسائي: "نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمزابنة وقال: إنما يزرع ثلاثة: رجل له أرض، ورجل منح أرضاً، ورجل اكترى أرضاً بذهب أو فضة" وما روي عن أبي داود عن سعد بن أبي وقاص قال: كان أصحاب المزارع يكرونها بما يكون على المساقى من الزرع، فاختموا في ذلك، فنهاهم رسول الله أن يكروا بذلك وقال: "أكروا بالذهب والفضة" فهذان الحديثان يدلان على جواز إجارة الأرض بالذهب والفضة. والجواب على ذلك ان هذين الحديثين لا يصلحان للاستدلال على جواز إجارة الأرض بالذهب والفضة. لأن جملة "أما يزرع ثلاثة الخ" في الحديث الأول هي من كلام سعيد بن المسيب وليست من كلام الرسول. وكذلك جملة: "أكروا بالذهب والفضة" في الحديث الثاني يظهر انها من كلام سعد وليست من كلام الرسول. أما بالنسبة للحديث الأول فلأن النسائي راوي الحديث بين بصراحة أن المرفوع من هذا الحديث النهي عن المحاقلة والمزابنة، وأن بقيته

مدرج من كلام سعيد بن المسيب. وأما بالمنسبة للحديث الثاني فإن سياق الكلام يدل على أنه من كلام سعد، إذ يروي أبو داود الحديث بصيغة الأخبار: "كان أصحاب المزارع يكرونها" فنهاهم رسول الله "فكله بصيغة الأخبار من عنده، وليس بصيغة رواية النص. ثم غير الكلام إلى أسلوب آخر" وقال: اكروها الخ" أي استأنف الكلام فهو استئناف أي كلام جديد مما يدل على كلمة "وقال أي سعد. فيكون رأياً لسعد. وعلى هذا يكون هذان الحديثان رأياً لسعيد بن المسيب، ورأياً لسعد بن أبي وقاص، وليس برواية عن الرسول، ورأيهما ليس بدليل شرعي، فلا يصلح هذان الحديثان للاستدلال. وكراء الأرض بالذهب والفضة لم يكن على عهد رسول الله ففي البخاري في روايته لحديث رافع: "فأما الذهب والفضة فلم يكن يومئذ أي لم تكون المعاملة بهما في غير كراء الأرض، فلو أمرهم الرسول بكراء الأرض بهما لحصل التعامل، ولروي ذلك، ولكنه لم يرو، وفوق ذلك روي أنه لم يكن تعامل بهما في كراء الأرض.

ويقول من يميز إجارة الأرض ان الدليل على جواز اجارتها التعامل الذي كان عليه الناس، واجماع الصحابة. أما التعامل فقد روي عن ابن عمر أنه كان يكري مزارعه على عهد رسول الله وأبي بكر وعمر وعثمان وصدرأ من إمارة معاوية، وقد روي ابن العربي المالكي اجماع الصحابة على جواز كرائها، مما يدل على أن إجارة الأرض جائزة. والجواب على ذلك أن تعامل الناس على شيء ليس دليلاً شرعياً على جوازه، بل الدليل هو النص الشرعي من كتاب أو سنة، وفوق ذلك فإن روايتهم عن ابن عمر انه كان

يكري الأرض لا تصلح دليلاً لأن ابن عمر بعد أن سمع الحديث ترك ذلك. وهذا ثابت بروايتين عنه بأنه ترك إجارة الأرض للنهي عنها، ففي رواية عن رافع عن عميه جاء فيها: "أن ابن عمر ترك كراء الأرض"، وفي رواية عن ابن عمر نفسه قال: "ما كنا نرى بالمزارعة بأساً حتى سمعنا رافع بن خديج يقول الحديث" ومفهومه أنه صار يرى بالمزارعة بأساً، والمزارعة إجارة الأرض. وعليه يرد الاستدلال بالتعامل، ويرد الاستشهاد بفعل ابن عمر. وأما إجماع الصحابة الذي يدعون أنهم أجمعوا على جوازها فإنما هو الإجماع على المساقاة بناء على تأجير رسول الله أرض خيبر لليهود، وليس هو الإجماع على إجارة الأرض. لأن ابن العربي أحد رواة هذا الإجماع قد ذكر هذا الإجماع في شرحه لحديث عمر أن النبي عامل أهل خيبر فأجمع الصحابة على حواز هذه الإجارة، فهذا هو الإجماع الذي ينقلونه، وهذا إجماع على المساقاة وليس إجماعاً على إجارة الأرض، فلا يستدل به. وعليه لا يصلح دليلاً على جواز إجارة الأرض.

ويقول الذين يميزون إجارة الأرض أن الدليل على جواز إجارتها بالذهب والفضة هو إجماع الصحابة على ذلك وقد نقله صاحب الفتح قال: "وأطلق ابن المنذر أن الصحابة أجمعوا على جواز كراء الأرض بالذهب والفضة؟ فهذا الإجماع دليل على جواز الإجارة بالذهب والفضة. والجواب على ذلك أن الأحاديث الواردة في النهي عن إجارة الأرض تنقض هذا الإجماع لأنها نهت نهياً عاماً فقد قال ﷺ: "من كان له أرض فليزرعها أو ليحراثها أخاه والا فليدعها" وفي رواية عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ:

"من كانت له أرض فليزرعها أو ليحرقها أخاه، فإن أبي فليمسك أرضه". وفي صحيح مسلم: "نهى رسول الله ﷺ أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ" فهذه الأحاديث عامة تشمل النهي عن تأجير الأرض بكل شيء ومنه الذهب والفضة فهي تنقض هذا الإجماع، ولو صح هذا الإجماع أو اعتبر لكان مخصصاً للحديث والإجماع لا يخصص الحديث فيبقى الحديث على عمومته ويرد الإجماع. على أن الأحاديث تنص على المنع المطلق فقوله "والا فليدعها" وقوله "فإن أبي فليمسك أرضه" دليل على عدم اجازة الإجارة بالذهب والفضة. ويؤيد هذا ما في رواية أخرى "أزرعها أو امنحها أخاك" فقد خيره بين اثنتين ولا ثالث لهما، ويؤيد ذلك أيضاً قول الرسول ﷺ: "عادي الأرض لله ولرسوله ثم لكم من بعد فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين" فنفي أن يكون للمحتجر أي حق بعد ثلاث سنين لقوله "حق" لأن النكرة في سياق النفي تعم فهي تشمل نفي كل حق. فلو كان يجوز له أن يؤجرها بالذهب والفضة لما أخذت منه بعد ثلاث سنين على أن ما ينقض هذا الإجماع هو أن الإجماع إنما يكون على شيء موجود يجمعون على جوازه أو على منعه، أما الشيء الذي لم يوجد بعد فلا يتأتى إجماع عليه، وإجارة الأرض بالذهب والفضة لم تكن مما يتعامل به الناس. ففي البخاري عن رافع: "فأما الذهب والفضة فلم يكن يومئذ، وعن حنظلة بن قيس قال: سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق فقال: لا بأس به إنما كان الناس يؤجرون على عهد رسول الله ﷺ على الماذيانات وأقبال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا ويسلم هذا ويهلك هذا

ولم يكن للناس كرى إلا هذا فلذلك زجر عنه، فإما شيء معلوم مضمون فلا بأس به" والمأذيات هي ما ينبت على حافة النهر، ومسائل الماء. وإقبال الجداول أوائل الأنهار الصغيرة. فهذان الحديثان يدلان على أنه لم تكن هنالك معاملة في تأجير الأرض بالذهب والفضة مما ينفي وجود الإجماع على شيء حاصل. وإجماع الصحابة إنما هو كشف عن دليل وليس رأياً لهم اجتمعوا وتناقشوا فيه واتفقوا عليه. فإجماعهم أن هذا الفعل حكمه كذا يعني أنهم سمعوا الرسول قال هذا الحكم أو رأوه فعله أو سكت عنه فأخبروا بالحكم ولم يرووا الدليل. وهذا لا يكون إلا عن شيء حاصل لأن الشريعة إنما شرعت تنزلاً على أفعال حصلت وحوادث جرت وليست فروضاً نظرية، ومن هنا لا بد أن يكون إجماع الصحابة إجماعاً على شيء موجود. وما دام انتفى وجود معاملة تأجير الأرض بالذهب والفضة بنص الأحاديث الصحيحة فإنه يكون قد انتفى وجود إجماع للصحابة عليها.

ويقول الذين يميزون إجارة الأرض ان الدليل على جوازها ما روي عن ابن عباس أنه قال: "أن الله لم ينه عن المزارعة ولكنه قال أن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ شيئاً معلوماً وقد ذكر الخبر ابن ماجه: "عن ابن عباس أنه لما سمع اكثار الناس في كراء الأرض قال: سبحان الله، إنما قال رسول الله ﷺ: إلا منحها أحدكم أخاه ولم ينه عن كرائها" وفي رواية أخرى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ان رسول الله ﷺ لم يحرم المزارعة ولكن أمر أن يرفق بعضهم ببعض بقوله ﷺ من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه" وكذلك ما روي عن ثابت أن رسول

الله ﷺ نهى عن المزارعة وأمر بالمؤاجرة وقال لا بأس بها فهذه الأحاديث تدل على جواز الإجارة والجواب على ذلك أن حديث ابن عباس وفي رواياته كلها أخبار عن فهمه لقول الرسول، وليس رواية عن الرسول. وهي بيان لما فهمه من نهى الرسول عن كراء الأرض بأنه ليس للتحريم، فيقول: لم ينه... ولكن قال الخ، ويقول: إنما قال.... ولم ينه. وأصرح منه الرواية الثالثة إذ بين أنه يفهم هذا من قول الرسول إذ بين فهمه حيث قال لم يحرم المزارعة ولكن أمر أن يرفق بعضهم ببعض بقوله الخ. وما دام هو فهم لابن عباس وليس حديثاً فلا يعتبر حجة، ولا يستدل به. أما حديث ثابت من قوله "وأمر بالمؤاجرة" فإنه يعارض الحديث الآخر "نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض"، والحديث الآخر "نهى رسول الله ﷺ أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ" فقله؟ وأمر بالمؤاجرة عام يشمل كل مؤاجرة، وقوله "عن كراء الأرض" أن يؤخذ أجر عام كذلك فيرجح حديث النهي ويرد حديث النهي ويرد حديث الأمر لأن النصين إذا تعارضا يرجح النهي على الأمر لقوله عليه السلام: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" وبهذا يسقط استدلالهم بهذه الأحاديث.

ويقول من يميز إجارة الأرض أن الدليل على جواز اجارتها ما رواه أبو دواد والاشرم أن زيد بن ثابت قال أنا اعلم بذلك (يعني إجارة الأرض)، من رافع وإنما سمع النبي ﷺ رجلين قد اقتتلا فقال: "أن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع" وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت لطاووس: لو تركت المخابرة فإنهم يزعمون أن النبي ﷺ نهى عنها، قال ان اعلمهم - يعني ابن عباس - أخبرني أن النبي ﷺ لم ينه عنها ولكن قال: "أن يمنح أحدكم أخاه

خير له من أن يأخذ عليها خراجاً معلوماً والخراج في اللغة كراء الأرض. فهذان الحديثان يدلان على جواز الاجارة. والجواب على ذلك هو أن حديث زيد لا يدل على جوازها بل يدل على منعها، وأما قوله أن كان هذا شأنكم فإنه ليس تعليقاً للنهي على المشاجرة بل هو جعل المشاجرة سبباً لقول الرسول، فهي سبب القول وليست موضوع القول، وليس القول معلقاً عليها. والقاعدة العامة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" وهنالك فرق كبير بين السبب والموضوع. ولهذا لا يكون النهي معلقاً على الاقتتال بل يكون نهياً عاماً وهو من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِنَكُمْ عَلَى إِلْغَاءِ إِنْ

أَرَدْنَ مَحْصَنًا﴾ فإن النهي عن الإكراه على البغاء ليس معلقاً على ارادتهن التحصن، بل ذلك وصف لما كان، وكذلك النهي عن كراء المزارع ليس معلقاً على الخصومة والاقتتال ان وجدت حرم وان لم توجد حل، بل هذا وصف لما كان فهو بيان لما كان فلا يكون تعليقاً للحكم.

وأما الحديث الثاني عن عمرو بن دينار فإنه كذلك لا يميز الاجارة، بل ينهى عنها، لأن الأخبار يتضمن معنى الطلب، فقوله "خير له من أن يأخذ" نهى عن الأخذ، إلا أنه نهى غير جازم فيحتاج إلى قرينة أخرى تدل على الجزم، وقد جاءت الأحاديث الأخرى في إصراره عليه السلام على منعها بعد المراجعة المتكررة وفي جعله اجارتها ربا ووعيده لمن يؤجرها فيكون قرينة لهذا الحديث تدل على المنع. وبهذا يظهر للعيان أن هذين الحديثين لا يدلان على جواز الاجارة، بل على العكس يدلان على منعها. فمن العجيب أن يستشهد بهما دليلاً على جواز الاجارة.

ويقول من يميز إجارة الأرض أن الدليل على جواز اجارتها ما روى ابن عمر قال: "أن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من زرع أو ثمر" وقال أبو جعفر: "عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر بالشرط ثم أبو بكر ثم عمر وعثمان وعلي ثم اهلوههم إلى اليوم يعطون الثلث والربع" وروي البخاري عن ابن عمر أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من زرع أو ثمر فكان يعطي أزواجه مائة وسق، ثمانون وسقاً تمرأً وعشرون وسقاً شعيراً فقسم عمر خيبر فخير أزواج النبي ﷺ أن يقطع لهن من الأرض والماء، أو يمضي لهن الأوسق، فمنهن من اختار الأرض، ومنهن من اختار الأوسق، فكانت عائشة اختارت الأرض "فهذا الحديث يدل على جواز إجارة الأرض بجزء منها فيدل على جواز اجارتها مطلقاً. والجواب على هذا من وجهين:

الوجه الأول: هو أن أرض خيبر كانت شجراً يسقى بالماء، وكان بين الشجر أرض ملساء أقل من مساحة الشجر، فكانت تزرع، ويؤيد هذا أنه قد جاء في لفظ بعض الأخبار: "أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج من النخل والشجر" وجاء في حديث ابن عباس أرضها ونخلها وعلى هذا فإن واقع ما فعله الرسول في إجارة خيبر مساقاة وليست مزارعة، أي تأجير الأرض المشجرة وليس تأجير الأرض وحدها، بل تأجير الشجر ومعه الأرض، وهذا مساقاة، والمساقاة جائزة بلا خلاف. فالشجر يجوز أن يستأجر بجزء معلوم من ثمره ليقوم بسقيه وحرثه، وتستأجر تبعاً له الأرض التي هو فيها، على شرط أن يكون الذي فيه الشجر للأرض،

فهذه المساقاة جائزة. والممنوع هو إجارة الأرض وليس المساقاة. ونظرة مدقق في حديث البخاري يدل على أن الأرض كانت مشجرة والشجر كان أكثر من الأرض الخالية وكان فيها مياه لسقي الشجر ولذلك كانت مساقاة، انظر قوله في الحديث الشريف: 'فكان يعطي أزواجه مائه وسق، ثمانون وسقاً تمرأ، وعشرون وسقاً شعيراً' وقوله: 'أن يقطع هن من الأرض والماء، مما يدل على أن واقع أرض خيبر أنها شجر، وان اجارتها مساقاة، وليست مزارعة ولا إجارة أرض.

الوجه الثاني: ان أرض خيبر ليست ملكاً شخصياً للرسول، وإنما هي ملك للدولة وقد أخذت من اليهود غنيمة بعد فتح خيبر، وأبقى الرسول اليهود عليها، وعاملهم مساقاة على الشجر، فلا ينطبق عليها حكم إجارة الأرض. ولذلك ظل أبو بكر يؤجرها، وظل عمر من بعده يؤجرها، والأرض التي هي ملك للدولة يختلف حكمها عن الأرض التي هي ملك للفرد، إذ لا خلاف في أن الأرض التي تؤخذ من العدو بالفتح تعتبر غنيمة من الغنائم، وإنما الخلاف في التصرف بها، فبعضهم كالزبير وبلال يرى تقسيمها على المحاربين كباقي الغنائم، وبعضهم كعمر بن الخطاب يرى جعل رقبتها لبيت المال ومنفعتهم للناس، وعلى أي حال لا ينطبق عليها حكم الأرض المملوكة للناس، فلا يستدل بما فعله الرسول بشأنها على جواز إجارة الأرض.

وبناء على كل وجه من هذين الوجهين لا يستدل بالحديث على حواز إجارة الأرض ولذلك يسقط الاستدلال به.

هذه جميع أدلة القائلين بجواز الأرض، وهي أدلة واهية بل لا يوجد ما يبرر الاستدلال بها. وإذا علم أن جميع من استدلوا بها يسلمون بالاحاديث الواردة بالنهي عن إجارة الأرض، ومع ذلك يقولون بجواز إجارة الأرض مع تسليمهم بوجود النهي. إذا علم ذلك فإنه يظهر حينئذ وجه الغرابة في اجازة إجارة الأرض. فإنه إذا صح النهي عندهم، وصح عندهم كذلك ما يروونه من أحاديث، ومن اجماع الصحابة، فإنه يحصل التعارض بين الأدلة ولا يمكن التوفيق بينها. وحينئذ أما أن يكون بعضها ينسخ بعضاً، وأما أن يرجح أحدها على الآخر. أما النسخ فلا يوجد ما يدل عليه، وأحاديث النهي بلغت من الكثرة حداً كبيراً، ولهذا لم يبق إلا الترجيح. فأما بالنسبة لما يدعونه من اجماع الصحابة، فإن السنة ترجح على الإجماع، فيرد الإجماع ويعمل بالسنة. وأما بالنسبة للأحاديث، فإن القاعدة الشرعية إذا تعارض حديثان أحدهما كان أمراً والآخر نهياً، فيرجح الناهي على الأمر، ولو كان أحدهما محرماً والآخر مباحاً، فيرجح المحرم على المباح، والدليل على هذين الترجيحين قوله عليه السلام "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك". وهنا لو تعارض حديث النهي وحديث الأمر يرجح حديث النهي، وهنا أيضاً لو تعارضت الأدلة المحرمة والأدلة المبيحة ترجح الأدلة المحرمة عملاً بالقاعدة الشرعية وبدليلها الشرعي. وبهذا يتبين أنه ما دام قد ثبت النهي عن الرسول، وثبتت قرينة الجزم بحديث أبي داود أربيتما أي أكلتما الربا وحديث النسائي الذي كرر فيه رفض إجارة الأرض بالتبن وغيره وأصر على النهي عن إجارتها،

فإن تحريم الإجارة أمر من أظهر ما يكون. وبهذا يظهر دليل المادة بأبرز استدلال.

وأما المساقاة فهي تأجير الشجر على جزء من ثمره أو تأجير الشجر مع الأرض التابعة له على جزء من الثمر والزرع على أن يكون الشجر أكثر من الأرض. والدليل على أن هذا هو معنى المساقاة شرعاً وعلى جواز المساقاة الأحاديث الواردة في ذلك. فقد أخرج البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "قالت الأنصار للنبي ﷺ أقسم بيننا وبين اخواننا النخل، قال: لا، فقالوا: تكفونا المؤنة ونشرككم في الثمرة، قالوا سمعنا واطعنا، وأخرج البخاري عن نافع أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أخبره أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من تمر أو زرع، فكان يعطي أزواجه مائة وسق، ثمانون وسقاً تمرأً وعشرون وسقاً شعيراً، فقسم عمر خيبر فخير أزواج النبي ﷺ أن يقطع لهن من الماء والأرض، أو يمضي لهن الأوسق، فمنهن من اختار الأرض، ومنهن من اختار الأوسق، وكانت عائشة اختارت الأرض" وأخرج مسلم وأبو داود والنسائي: أن رسول الله ﷺ دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها من أموالهم، ولرسول الله ﷺ شطر من ثمرها" وأخرج أحمد وابن ماجه عن ابن عباس أن النبي ﷺ دفع خيبر أرضها ونخلها مقاسمة على النصف" فهذه الأحاديث تدل على أن المساقاة تأجير الشجر وحده على جزء من ثمره كما هو ظاهر في حديث أبي هريرة من فعل الأنصار، وتدل على أنها أي المساقاة تأجير الشجر ومعه الأرض على جزء من ثمر الشجر وزرع الأرض كما هو ظاهر في حديث نافع عن

عبدالله بن عمر: "عامل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع" وكما هو ظاهر في حديث مسلم وأبي داود والنسائي "نخل خيبر وأرضها" في حديث ابن عباس أرضها ونخلها فتدل على أن التأجير اما للشجر وحده وإما للشجر والأرض معاً، وتدل كذلك على أن الأرض تكون أقل من الشجر كما هو ظاهر في حديث نافع عن ابن عمر: مائة وسق، ثمانون وسقاً تمرأً وعشرون وسقاً شعيراً فثبت بذلك واقع المساواة ما هي بأنها تأجير الشجر بجزء من ثمره أو تأجير الشجر بجزء من الثمر وجزء من الزرع على أن يكون الشجر أكثر من الأرض، وأيضاً فإن هذه الأحاديث دليل على جواز هذه المساواة.

المادة ١٢٤ - يجبر كل من ملك أرضاً على استغلالها، ويعطى المحتاج من بيت المال ما يمكنه من هذا الاستغلال. وكل من يهمل الأرض ثلاث سنين من غير استغلال تؤخذ منه وتعطى لغيره.

دليلها ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: "عادي الأرض لله ولرسوله، ثم لكم من بعد، فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له. وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"، فهذا الحديث دليل صريح على أن الأرض الميتة إذا أحياها الشخص، أو وضع عليها حجارة أي وضع عليها يده، فإنه يملكها. ولكن إذا لم يستغلها مدة ثلاث سنين متوالية فإنه تؤخذ منه، فإن الحديث اقتصر في الملكية على المحيي "فمن احيا"، واقتصر في أخذ الأرض على المحتجر "وليس لمحتجر"، وهذا من باب الإيجاز بالحذف، فيدخل المحتجر بالملكية، ويدخل المحيي بالأخذ، إلا أن الحديث ينص على الأرض الميتة، فيقول "عادي الأرض"، أي الأرض

القديمة، تشبيها لها بعهد عاد وهو كناية عن الأرض التي لا يظهر عليها أنه جرى عليها ملك أحد، وهي الأرض الموات، فعبر عنها بكلمة "عادي الأرض". أي أن الأرض التي يملكها الشخص بالاحياء أو بالتحجير، أي بوضع اليد عليها، أي الأرض التي يملكها الشخص بالشراء، أو الارث، أو هبة، أو غير ذلك فإنها كذلك، اذا لم يستغلها ثلاث سنوات تؤخذ من مالها. والدليل على ذلك ما أخرجه يحيى بن آدم من طريق عمرو بن شعيب قال: "أقطع رسول الله ﷺ ناساً من مزينة أو جهينة أرضاً فعطلوها، فجاء قوم فأحيوها، فقال عمر: لو كانت قطيعة مني أو من أبي بكر لرددتها، ولكن من الرسول الله ﷺ". أي لو كانت قطيعة من عمر أو من أبي بكر لما مر عليها ثلاث سنوات، ولهذا كان ردها، لأن مدة أبي بكر في الخلافة سنتان. ويظهر ان الحادث كان بعد مضي سنة من تولي عمر، ولكنها قطيعة من رسول الله أي منذ أكثر من ثلاث سنوات، ولذلك لا اردّها. ويدل عليه قول عمر رضي الله عنه: "من عطل أرضنا ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهي له فيكون قوله"، ولكن من رسول الله ﷺ ليس معناها انها اقطاع من الرسول، فلا ترجع. لأن الرسول اقطعها بوصفه رئيس دولة، ومن أخذها ممن أقطعه الرسول اياها، ولذلك لا تكون العلة كونها من رسول الله، لعدم انسجام ذلك مع موقع من بيده الأرض، فلا بد ان يكون لسبب آخر فسر قول عمر. وأخرج أبو عبيد في الأموال عن بلال بن حارث المزني: "أن رسول الله ﷺ أقطعه العقيق أجمع، قال: فلما كان زمان عمر قال لبلال: ان رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجره على الناس، إنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي" فهذا يدل على أن الأرض التي يملكها

الشخص بغير الاحياء، وبغير وضع اليد، كأن كان يملكها بالاقطاع، فإنها تؤخذ منه اذا لم يستغلها ثلاث سنين متتالية، كما يدل على ذلك فعل عمر في حادثة عمرو بن شعيب، وفي قوله "من عطل أرضنا، وفي حادثة بلال، ولم يسمع انه انكر عليه أحد من الصحابة، مع أن هذا مما ينكر، لأنه أخذ لأرض عامرة من مالها جبراً عنه دون مقابل، والأخذ هو الخليفة، فكان ذلك اجماعاً من الصحابة. لأن الإجماع السكوتي هو فعل أحد من الصحابة فعلاً مما ينكر على ملأ منهم ولا ينكر عليه أحد، وهو دليل شرعي. وعليه تكون الأرض العامرة المملوكة لشخص اذا لم يعمرها ثلاث سنين متوالية تأخذها الدولة منه جبراً عنه دون مقابل. ولا يقال ان هذا في الأرض المقطعة، لأن الموضوع ليس سؤالاً، ولا حادثة حصلت، فكان النص خاصاً بها، بل هو عام، فيكون عاماً كل أرض مملوكة، على أن المملوكة بالإرث والشراء كالمملوكة بالاقطاع من حيث الملك، ومن حيث كونها عامرة، فالحكم يشمل الجميع. ويؤيد ذلك قول عمر: "من عطل أرضنا ثلاث سنوات لم يعمرها فهو عام يشمل كل أرض، سواء ملكت بالاقطاع، أو الارث، أو الشراء، أو غير ذلك. وعليه تكون كل أرض قد عطلت ثلاث سنوات تأخذها الدولة من صاحبها جبراً عنه دون مقابل. وكون الثلاث السنوات متوالية يفهم من النص، فإنه منصب في أخذ الأرض وفي التعطيل على الثلاث. فالرسول يقول: "وليس لمحتجر حق بعد ثلاث" فسلط نفى الحث على بعد الثلاث، وعمر يقول: "من عطل أرضنا ثلاث سنين" فسلط التعطيل على الثلاث، فيفهم من هذا أن السنوات الثلاث متوالية.

واما إعطاء الفلاحين من بيت المال ما يمكنهم من زراعة أرضهم فإن دليله ما فعله عمر في العراق، فإنه لما فتحت العراق ترك الأرض تحت يد أهلها ولم يقسمها على المحاربين مع أنها من الغنائم، واعطى الفلاحين مالاً من بيت المال يتقوون به على زراعة أرضهم، مع أنهم لم يكونوا قد أسلموا بعد، ومع أن الفلاحين بوصفهم فلاحين ليسوا ممن يستحقون شيئاً على بيت المال ما داموا يملكون أرضاً فلا يدخلون في الفقراء. فهذان الأمران مما ينكر مثلهما لمخالفتهم لأحكام الغنائم وأحكام بيت المال. أما الأمر الأول وهو ترك الأرض التي غنمت تحت يد أهلها وعدم تقسيمها على المحاربين فقد وجد في الصحابة من ينكره على عمر، وصار فيه نقاش بين عمر وبينهم. وأما الأمر الثاني وهو إعطاء الفلاحين في العراق من بيت المال مالاً لزراعة أرضهم فلم ينكره على عمر أحد، فكان إجماعاً سكوتياً على أن الفلاحين يعطون من بيت المال ما يمكنهم من زراعة أرضهم. وهذه كلها هي أدلة هذه المادة.

المادة ١٢٥ - تتحقق الملكية العامة في ثلاثة أشياء هي:

- أ- كل ما هو من مرافق الجماعة كساحات البلد.**
- ب- المعادن التي لا تنقطع كمنابع البترول.**
- ج- الأشياء التي طبيعتها تمنع اختصاص الفرد بحيازتها كالأنهار.**

دليلها هو دليل المادة السابعة عشرة ومائة السابقة، فالفقرة "ج" منها دليلها اقرار الرسول ﷺ الناس على اشتراكهم في ملكية الطريق العام وقوله عليه السلام: "منى مناخ من سبق أي منى، وهي المكان المعروف بالحجاز،

ملك لجميع الناس. فمن سبق إلى مكان وأناخ فيه فهو له. وأما الفقرة "ب" فدلِيلها ما روي عن عمرو بن قيس المأربي قال: "استقطعت رسول الله ﷺ معدن الملح بمأرب فأقطعنيهِ فقيِل يا رسول الله إنه بمنزلة الماء العد- يعني أنه لا ينقطع - فقال رسول الله ﷺ: فلا اذن" والماء العد: الذي لا ينقطع. شبه معدن الملح بالماء لعدم انقطاعه. وليس المراد هنا الملح وإنما المراد المعدن بدليل لما علمه أنه لا ينقطع منعه، مع أنه يعلم أنه ملح، واقطعه من أول الامر، فالمنع لكونه معدناً لا ينقطع، قال ابو عبيد: "فلما تبين للنبي ﷺ انه ماء عد ارتجعه منه، لأنه سنة رسول الله ﷺ في الكأ والنار والماء ان الناس جميعاً فيه شركاء، فكره ان يجعل لرجل يحوزه دون سواه"، وعلى هذا فكل معدن من المعادن التي لا تنقطع، اي غير محدودة بالمقدار بكمية قليلة، فإنه ملكية عامة. أما ان كان محدود المقدار بكمية قليلة فلا يكون ملكية عامة. بدليل الحديث. واما الفقرة "أ" فدلِيلها قول الرسول ﷺ: "الناس شركاء في ثلاث الماء والكأ والنار" وقوله: "لا يمنع الماء والنار والكأ". وهذا الحديث معلل بأن منعها إنما هو لأنها من مرافق الجماعة. فالرسول ﷺ أباح ملكية الماء في الطائف وخير للأفراد، وامتلكوه بالفعل لسقي زرعهم وبساتينهم دون غيرهم، فلو كانت الشركة في الماء مطلقاً من حيث هو لما سمح للأفراد أن يمتلكوه. فمن قول الرسول: "الناس شركاء في ثلاث الماء الخ، ومن اباحته عليه السلام للأفراد أن يمتلكوا الماء، تستنبط علة الشراكة في الماء والكأ والنار وهي كونها من مرافق الجماعة التي لا تستغني عنها الجماعة، فكل ما يتحقق فيه كونه من مرافق الجماعة كساحات البلدة وأحراش الاحتطاب

ومراعي الماشية فإنه يكون ملكية عامة. هذه هي أدلة الملكية العامة، وأما دليل كون هذه الثلاث ليس غير هي الملكية العامة فإنه الاستقراء، فقد جرى استقراء الأدلة التي تدل على الملكية العامة فوجد أنها محصورة في هذه الأنواع الثلاث وبهذا يظهر الدليل على هذه المادة.

المادة ١٢٦ - المصنع من حيث هو من الأملاك الفردية. إلا أن المصنع يأخذ حكم المادة التي يصنعها. فإن كانت المادة من الأملاك الفردية كان المصنع ملكاً فردياً كمصانع النسيج. وإن كانت المادة من الأملاك العامة كان المصنع ملكاً عاماً كمصانع استخراج الحديد.

ان هذه المادة ذات شقين: أحدهما: أن الأصل في المصانع انها من الأملاك الفردية، والشق الثاني أن المصنع يأخذ حكم المادة التي يصنعها.

أما الشق الأول فدليله أن الرسول ﷺ استصنع خاتماً، وانه ﷺ استصنع المنبر، واستصنعها عند من يملك المصنع ملكية فردية. وكان الناس يستصنعون في أيام الرسول ﷺ وسكت عنهم. وأرسل اثنين إلى جرش اليمن يتعلمان صناعة السلاح، مما يدل على أنه ﷺ أقر الملكية الفردية للمصانع، سواء أكانت مصانع أسلحة، أم مصانع معادن، أم مصانع نجارة، أم غيرها. ولم يرو أي نهى عن ملكية المصنع، ولم يرد أي نص على أن المصنع ملكية عامة، كما لم يرد أي نص على أن المصنع ملكية الدولة، فيبقى الدليل عاماً على أن المصانع داخلة في الملكية الفردية.

هذه أدلة الشق الأول أما الشق الثاني: فدليله قاعدة: أن المصنع يأخذ

حكم ما ينتج" وهذه القاعدة مستنبطة من الحديث الشريف، فقد روي أن الرسول ﷺ قال: "لعن الله شارب الخمر وعاصرها ومعتصرها الحديث، فالنهي عن عصر الخمر ليس نهياً عن العصر، وإنما هو نهى عن عصر الخمر، فالعصر ليس حراماً وإنما عصر الخمر هو الحرام، فالعصر والاعتصار قد حرما لتحريم الخمر، فأخذنا حكم الشيء الذي جرى عصره، فالنهي منصب على العصر أي على صناعة العصر فيكون منصفاً على آلة العصر، فالصناعة تأخذ حكم الشيء الذي يصنع والمصنع يأخذ حكم الشيء الذي يصنعه وهذا دليل على أن المصنع يأخذ حكم ما ينتج، أي دليل هذه القاعدة، فجاءت حرمة المصنع من حرمة الانتاج الذي ينتجه. فالحديث ليس دليلاً على أن المصانع ملكية عامة، بل هو فقط دليل على أن المصنع يأخذ حكم المادة التي ينتجها. وهذا هو دليل الشق الثاني، أي أن القاعدة المستنبطة من الحديث هي دليل الشق الثاني.

وعلى هذا الأساس ينظر في المصانع، فإن كانت المواد التي تصنع فيها ليست من المواد الداخلة في الملكية العامة، كانت هذه المصانع ملكية فردية، كمصانع النسيج، لأن الرسول ﷺ قد أقر صناعة السيوف، وصناعة الثياب، وصناعة الأحذية، مما هو داخل في الملكية الفردية، وإن كانت المصانع لصنع المواد الداخلة في الملكية العامة، كمصانع استخراج النفط، ومصانع استخراج الحديد، فإنها تكون ملكاً عاماً، ولا تدخل في الملكية الفردية. لأن الرسول حين منع مصانع الخمر أعطى المصنع حكم المادة التي يصنعها، وهذا هو دليل المادة.

المادة ١٢٧ - لا يجوز للدولة ان تحول ملكية فردية إلى ملكية عامة، لأن الملكية العامة ثابتة في طبيعة المال وصفته لا برأي الدولة.

دليلها قوله ﷺ: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه" وهذا عام يشمل كل انسان، فيحرم أخذ مال أي فرد من الناس مسلماً كان أم غير مسلم، إلا بسبب مشروع، فيحرم على الدولة أن تأخذ مال أي فرد إلا بسبب شرعي. ولذلك يحرم عليها أن تأخذ مال فرد من الأفراد وتجعله ملكاً للدولة بحجة المصلحة، أو ملكية عامة بحجة مصلحة الامة فيه وذلك لأن الحديث حرم ذلك فالمصلحة لا تجعله حلالاً فحله يحتاج إلى دليل شرعي، ولا يقال ان للأمام أن يفعل ذلك رعاية لمصالح المسلمين، لأنه له حق رعاية الشؤون. لا يقال ذلك لأن رعاية الشؤون هي القيام بمصالح الناس حسب الأحكام الشرعية، وليست هي القيام بمصالح الناس حسب رأي الخليفة، فما حرمه الله ليس للخليفة أن يجعله حلالاً مطلقاً، وأن فعل ذلك كان فعله مظلمة يحاكم عليها، ويرجع المال لصاحبه. وعلى هذا فإن ما يسمى بالتأميم ليس من الشرع بشيء، لأنه ان كان في مال طبيعته وصفته ملك عام كان فرضاً على الدولة أن تجعله ملكية عامة، وليست مختارة في ذلك، فلا تكون قد أتمته، وإنما طبيعته وصفته كانت كذلك، ويحرم على الدولة أن تجعله ملكية فردية. وإما ان كان في مال ملك لفرد وليس من طبيعته ولا من صفته أن يكون ملكاً عاماً فإنه يحرم على الدولة أن تؤممه، وإن فعلت تحاكم ويرجع لصاحبه. فإن رسول الله ﷺ أرجع أرض الملح من أبيض بن حمال بعد أن أقطعه إياها حين ظهر إنها معدن لا ينقطع.

المادة ١٢٨ - لكل فرد من أفراد الأمة حق الانتفاع بما هو داخل في الملكية العامة، ولا يجوز للدولة أن تأذن لأحد دون باقي الرعية بملكية الأملاك العامة أو استغلالها.

المادة ١٢٩ - يجوز للدولة أن تحمي من الأرض الموات ومما هو داخل في الملكية العامة لأي مصلحة تراها من مصالح الرعية.

دليلهما ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "لا حمى إلا لله ولرسوله" والحمى هو أن يحمي شيئاً مما هو لعامة المسلمين فيمنع الناس منها ويختص بها، فقد نهى الرسول ﷺ عن ذلك أي حرمة فلا يحل لشخص أن يفعله ولا يحل للخليفة كذلك أن يفعله لنفسه لأنه لا يحل ما حرمة الله ومن هنا جاء منع الدولة من أن تملك شيئاً مما هو داخل في الملكية العامة تملكاً يمنع به غيره من الانتفاع به. أما الدولة نفسها أي الخليفة فيجوز له أن يختص بشيء من الأرض الموات ومما هو داخل في الملكية العامة لمصلحة من مصالح المسلمين لا لنفسه، والدليل على ذلك ما رواه ابن عمر قال: "حمى النبي ﷺ النقيع لحيل المسلمين والنقيع موضع ينتقع فيه الماء فيكثر فيه الخصب لما يستقر فيه الماء. أي مراعي خصبة، وروى أبو عبيد عن عامر بن عبد الله بن الزبير أحسبه عن أبيه قال: أتى اعرابي عمر فقال: يا أمير المؤمنين بلادنا قاتلنا عليها في الجاهلية، وأسلمنا عليها في الإسلام تحميها؟ فأطرق عمر وجعل ينفخ ويفتل شاربه - وكان إذا كربه أمر فتل شاربه ونفخ - فلما رأى الاعرابي ما به جعل يردد ذلك فقال عمر: المال مال الله، والعباد عباد الله.

والله لولا ما أحمل عليه في سبيل الله ما حميت شبراً من الأرض في شبر" فالحديث صريح في جواز الحمى للدولة، أي يجوز أن تختص الدولة بشيء مما هو داخل في الملكية العامة كمراعي الماشية لصالح المسلمين. وقد سار الصحابة بعد الرسول ﷺ على ذلك وهو عام لكل خليفة أن يفعله.

المادة ١٣٠ - يمنع كنز المال ولو أخرجت زكاته.

دليلها قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ فإنها دليل على تحريم كنز المال مطلقاً. وهي أي الآية وإن كانت نزلت في أهل الكتاب فإن لفظها عام، ونحن مخاطبون بها كما يظهر ذلك في أول الآية إذ قال: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾. والدليل على أن الآية قد حرمت كنز الذهب والفضة تحريماً عاماً سواء أخرجت زكاته أم لم تخرج هو: أولاً: عموم هذه الآية، فنص الآية منطوقاً ومفهوماً دليل على منع كنز المال من الذهب والفضة منعاً باتاً. فالمصير إلى أن الكنز مباح بعد اخراج الزكاة ترك لحكم الآية الذي دلت عليه دلالة قطعية. وهذا لا يصار إليه إلا بدليل يصرفها عن معناها أو ينسخها، ولم يرد أي نص صحيح يصرفها عن معناها، ولا يحتمل أن يكون هناك دليل يصرفها عن معناها لأنها قطعية الدلالة، فلم يبق إلا الدليل الذي ينسخها ولا يوجد دليل

ينسخها فيبقى حكمها ثابتاً وهو تحريم كنز المال ولو أخرجت زكاته أي تحريم كنز المال مطلقاً.

ثانياً: اسند الطبري إلى أبي امامة الباهلي قال: مات رجل من أهل الصفة فوجد في برده دينار فقال رسول الله ﷺ "كَيْتَانِ" ثم مات آخر فوجد له ديناران فقال رسول الله ﷺ "كَيْتَانِ" وهذا يعني تحريم كنز الذهب والفضة مطلقاً ولو كان دينارين ولو كان ديناراً واحداً ما دام يكون كنزاً، أي خزاناً للمال لغير حاجة يراد انفاقه عليها. والرسول قال ذلك بالنسبة لهذين الرجلين لأنهما كانا يعيشان من الصدقة وعندهما التبر، فقال: "كَيْتَانِ" وقال: "كَيْتَانِ" يشير إلى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُؤُوبُهُمْ﴾ التي هي قسم من آية الكنز، أي يشير إلى آية الكنز. فهذا دليل على تحريم الكنز تحريماً مطلقاً سواء بلغ نصاب الزكاة أم لم يبلغ وسواء زكي أم لم يزك فالكنز كله حرام.

ثالثاً: ان العطف في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ مغاير لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ فتكون الآية بمقتضى ذلك تشتمل على حكمين اثنين: أحدهما كنز المال، والثاني عدم الانفاق سبيل الله. فنص الآية يدل على أن الوعيد بالعذاب الأليم منصب على هذين الأمرين. أي الذين يكتزون الذهب والفضة، والذين لا ينفقونها في سبيل الله، فبشرهم بالعذاب الأليم. ومن ذلك يتبين ان

من لم يكتز، ولكن لم ينفق في سبيل الله يشمل الوعيد، وكذلك من انفق في سبيل الله ولكنه كثر المال فإنه يشمل الوعيد أيضاً. قال القرطبي: "فإن من لم يكتز ومنع الانفاق في سبيل الله فلا بد وأن يكون كذلك". والمراد بالآية من قوله: "في سبيل الله" الجهاد لأنها مقترنة بالإنفاق. وكلمة في سبيل الله اذا قرنت بالانفاق كان معناها الجهاد إلا أن وجدت قرينة تصرفها عنه. وعلى هذا فإن كلمة "ولا ينفقونها" لا تصلح دليلاً على أنه اذا كنزوها وانفقوا منها في سبيل الله لا يشملهم العذاب. فإنه ليس معنى الآية ومن كثر المال بأن لم ينفق منه في سبيل الله فبشره بالعذاب، بمعنى أن العطف عطف تفسيري، فيكون المال المكنوز اذا انفق منه في سبيل الله لا يعذب كانه، بل معناها من كثر فبشره بالعذاب ومن لم ينفق في سبيل الله فبشره بالعذاب. فالعطف عطف مغايرة وليس عطف تفسيراً. وبهذا يكون تحريم الكثر تحريماً مطلقاً سواء انفق منه في سبيل الله أم لم ينفق، ويكون تحريم الكثر شيئاً وتحريم عدم الانفاق في سبيل الله شيئاً آخر. وبذلك يظهر للعيان ان الآية قد حرمت كنز المال ولو أخرجت زكاته ولو انفق منه في سبيل الله.

رابعاً: روى البخاري عن زيد بن وهب قال: "مررت بالربذة فإذا أنا بأبي ذر، فقلت له ما أنزلك منزلك هذا؟ قال: كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية

في: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ

اللَّهِ﴾ فقال معاوية: نزلت في أهل الكتاب، فقلت: نزلت فينا وفيهم، وكان بيني وبينه في ذلك. فكتب إلى عثمان يشكوني، فكتب الي عثمان

أن اقدم المدينة فقدماتها فكثير عليّ الناس حتى كأنهم لم يروني قبل ذلك، فذكرت ذلك لعثمان، فقال: ان شئت تنحيت فكننت قريباً. فذاك الذي أنزلني هذا المنزل، ولو أمروا علي حبشياً لسمعت وأطعت" فخلاف ابي ذر ومعاوية إنما كان في حق من نزلت الآية لا في معناها، فلو كان لدى معاوية أو لدى عثمان حديث صحيح بأن ما أخرجت زكاته ليس بكنز، أي خلاف رأي ابي ذر لاحتج به معاوية ولأسكت أبا ذر به أو لأحتج به عثمان مما يدل على أن عموم الآية واطلاقها لم يكن فيه خلاف بين معاوية وأبي ذر وبين معاوية وعثمان، وانه لم يثبت عندهما حديث خلاف ذلك.

ومن ذلك كله يتبين أن الآية عامة جاءت لجميع الذهب والفضة سواء أكانت مضروبة أم غير مضروبة وسواء أخرجت زكاتها أو لم تخرج وسواء بلغت نصاباً أو لم تبلغ. وعليه فالكنز كله حرام.

والذين أحلوا الكنز اذا أخرجت زكاته لم يجدوا ولا دليلاً صحيحاً لهم، وجميع أدلتهم أحاديث ساقطة عن درجة الاعتبار لضعفها وانهايار اسانيدها، حتى أن البخاري قد وضع باباً عنوانه "باب لا كنز فيما اخرجت زكاته" ولكنه لم يأت في الباب ولا بحديث واحد يدل عليه، لأنه لم يصح عنده ولا حديث. ومن جميع الأحاديث التي تستدل بها على جواز الكنز اذا اخرجت زكاته لم يصح منها إلا حديث واحد فقط بعد أن جرى تتبعها جميعها في مظانها. وهذا الحديث هو حديث الأوضح الذي روته أم سلمة،

وما عداه من جميع الأحاديث التي رويت في هذا الباب فإنها كلها مكذوبة ومطعون بها رواية ودراية، أي سنداً وامتناً. وحديث أم سلمة هو خاص بالحلي وحدها. وحتى لا تبقى شبهة في تحريم الكنز مطلقاً وإن اخرجت زكاته فإننا علاوة على الأدلة السابقة نبين حديث أم سلمة ونبين الأدلة التي استند اليها من يقولون بأن الكنز اذا اخرجت زكاته لا يحرم: اما حديث أم سلمة الذي يستدلون به على جواز كنز الذهب والفضة اذا اخرجت زكاتها وهو: أخرج أبو داود من رواية ثابت بن عجلان عن عطاء عن أم سلمة قالت: كنت البس أوضاحاً من ذهب فقلت: يا رسول الله اكتر هو؟ فقال: "ما بلغ ان تؤدي زكاته فليس بكنز" والاضاح: نوع من الحلبي. قال في القاموس المحيط: "الوضح محرقة بياض الصبح والقمر" إلى ان قال: "وحلي من الفضة جمعه أوضاع والخلخال فإنه خاص بالحلي التي تلبسها النساء فإن هذه لا تعد كنزاً اذا بلغت النصاب وأخرجت زكاتها فهو تخصيص لعموم الآية أي أن الكنز كله حرام سواء أكان سبائك أم مضروباً أم غير ذلك إلا الحلبي فإنه يجوز كنزها اذا أخرجت زكاتها، فهو دليل على اخراج زكاة الحلبي ومستثنى من عموم الكنز. وهو أي هذا الحديث لا يصلح دليلاً على جواز الكنز اذا اخرجت زكاته من وجهين:

أحدهما ان هذا الحديث جاء جواباً لسؤال، وكل نص جاء جواباً لسؤال، أو جاء في موضع معين فإنه يجب قصره على ما خرج عليه السؤال، وعلى الموضوع المعين، ولا يكون عاماً لكل شيء، لأن لفظه متعلق بالسؤال، أو متعلق بالموضوع المعين، فيكون خاصاً بهما ومقصوراً عليهما فلا

يتعداهما، ولذلك يكون الحديث خاصاً بالحلي فتكون الحلي اذا اخرجت زكاتها جاز كنتها وما عداها فيحرم كنته. ولا يقال ان القاعدة الشرعية هي العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهنا اللفظ عام فلا يكون خاصاً بالأوضح بل يشمل الأوضح وغيرها، لا يقال ذلك لأن هذه القاعدة هي السبب وليست هي لجواب السؤال ولا لموضوع معين. وهي قاعدة صحيحة ونصها يدل على أنها قاعدة للسبب لا لغيره إذ قالت "لا بخصوص السبب" وهناك فرق بين السبب وبين الموضوع المعين، وبين السبب وبين جواب السؤال: فالسبب هو أن يحصل أمر فينزل فيه حكم شرعي، مثل سبب نزول آية ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ فإن سبب نزولها أن الرسول ﷺ خطب زينب ابنة عمته على مولاه زيد فأبى أخوها عبدالله بن جحش، فأنزل الله هذه الآية. فهذا سبب نزول فتتطبق عليه قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" ومثل سبب نزول آية الميراث فإن جابر بن عبدالله حين جاء رسول الله يعوده وهو مريض سأل رسول الله ﷺ قائلاً كيف اقضي في مالي، كيف اصنع في مالي فلم يجبه الرسول بشيء حتى نزلت آية الميراث، فهذا سبب نزول، وهكذا جميع أسباب النزول هي من هذا النوع وهي التي تنطبق عليها القاعدة المذكورة، وهذا خلاف جواب السؤال، وخلاف الموضوع المعين. إذ الموضوع المعين يكون الكلام فيه ويكون هو محل البحث فيأتي الحكم له، ولا يأتي الحكم ابتداء ولذلك يقتصر على ذلك الموضوع. وكذلك السؤال المعين يكون لفظ الرسول معلقاً به فالكلام يكون في جواب السؤال فيقتصر عليه،

فمثلاً روي ان اعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال له: هلكت وأهلك، فقال له النبي ﷺ ماذا صنعت؟ فقال: وقعت أهلي في رمضان عامداً، فقال له عليه السلام: أعتق رقبة فجواب الرسول ﷺ للرجل خاص بما سأل عنه، فيكون قول الرسول اعتق رقبة معلقاً بسؤال الاعرابي. ومثلاً روي عنه عليه السلام أنه سئل عن جواز بيع الرطب اذا يبس، فقال النبي ﷺ: "أينقص الرطب اذا يبس؟ فقالوا: نعم، فقال: فلا اذا فجواب الرسول ﷺ خاص بما سئل عنه أي بيع الرطب بالتمر، فيكون قوله: "فلا اذا" معلقاً بالسؤال. فهذا ليس سبباً للحكم وإنما هو جواب لسؤال، وهناك فرق كبير بينه وبين سبب الحكم. فاللفظ العام ان جاء جواباً لسؤال لم يكن سبباً للحكم، وإنما لما جرى السؤال عنه، واللفظ العام اذا جاء تشريعاً لحكم جديد لأمر قد حصل، فإن تشريع الحكم يكون عاماً ويكون حصول الأمر سبباً لتشريع الحكم. وبهذا يظهر الفرق الشاسع بين السبب وبين جواب السؤال. فالسبب يكون الحكم عاماً يشمل ماؤه الحل ميتته الحديث فإنه كذلك خاص بالمسؤول عنه وهو ماء البحر ولكن الرسول بين للسائل أكثر مما سأل عنه غير أنه ظل جواب الرسول خاصاً بما سئل عنه وهو ماء البحر ومحصوراً به. وكذلك سؤال الرسول عن بئر بضاعة فإنه حين سئل عنه قال: "أن الماء طهور" فإنه كذلك متعلق بالسؤال فأجاب عن ماء بئر بضاعة ولكنه أجاب السائل بأكثر مما سأل عنه غير أنه ظل جواب الرسول متعلقاً بالسؤال فقد سألوه عن الوضوء من ماء البحر فأجابهم بما هو أعم من الوضوء من الغسل وغيره. قال في

الإمام شرح الامام: "لم لم يجبههم بنعم حين قالوا "أفتتوضأ به" قلنا لانه يصير مقيداً بحال الضرورة وليس كذلك. وأيضاً فإنه يفهم من الاقتصار على الجواب بنعم أنه إنما يتوضأ به فقط ولا يتطهر به لبقية الأحداث والانجاس" فيكون جواب الرسول عن ماء البحر وعن بثر بضاعة محصوراً فيما سئل عنه وليس عاماً في كل شيء إلا أنه أجاب السائل بأكثر مما سأل عنه ولكن في موضوع سؤاله والكلام ليس في مطابقة الجواب للسؤال حتى يقال ان جواب الرسول أعم من سؤال السائل بل الكلام في حصر الجواب في موضوع السؤال واقتصاره عليه وكونه لا يتعداه إلى غيره وليس في مطابقة الجواب للسؤال. قال الشوكاني في نيل الأوطار: "ومن فوائد الحديث مشروعية الزيادة في الجواب على سؤال السائل لقصر الفائدة وعدم لزوم الاقتصار. وقد عقد البخاري لذلك باباً فقال: باب من أجاب السائل بأكثر مما سأل. وذكر حديث ابن عمر: "أن رجلاً سأل النبي ﷺ ما يلبس المحرم؟ فقال" لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويل ولا البرنس ولا ثوباً من الورس أو الزعفران. فإن لم يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين" فكانه سأل عن حالة الاختيار فأجابه عنها وزاد حالة الاضطرار وليست أجنبية عن السؤال لأن حالة السفر تقتضي ذلك" انتهى ما جاء في نيل الأوطار. وهذا كله يدل على أن الجواب محصور بالسؤال، لاحظ قوله: "وليست أجنبية عن السؤال" سواء أكان الجواب مطابقاً لما سأل السائل أم كان أكثر مما سأل فكله يكون الجواب خاصاً بالسؤال. ولهذا فإن سؤال أم سلمة، عن الأوضاح، فيكون جواب الرسول ﷺ خاصاً بالأوضاح ومقتصرأ

عليها ولا يتعدها إلى غيرها، لأنه جواب سؤال وليس سبب نزول حكم. وبذلك يسقط الاستدلال بهذا الحديث على جواز الكنز إذا أخرجت زكاته. لأن الحديث خاص بالحلي.

ثاني السببين: ان آية الزكاة عامة لكل كنز وحديث أم سلمة خاص بالأوضاع فيكون الحديث مخصصاً لعموم الآية، بأن الكنز الممنوع إنما هو في غير الحلي، أما الحلي فلا يمنع كنزها إذا أخرجت زكاتها، ولا يمكن أن يكون الحديث عاماً لكل كنز ولا بوجه من الوجوه، وأبسط دليل على عدم جعله عاماً هو أنه لو جعل عاماً لكان ناسخاً للآية، لأن الآية عامة والحديث عام فيكون ناسخاً لها، والحديث خبر آحاد فهو ظني والآية قطعية، والحديث من حيث هو لا ينسخ القرآن. ولو كان متواتراً لأن القرآن قطعي الثبوت لفظاً ومعنى ونحن متعبدون بلفظه ومعناه، بخلاف الحديث المتواتر فهو قطعي الثبوت معنى لا لفظاً ولسنا متعبدين بلفظه فلا ينسخ القرآن فكيف بحديث الآحاد. وعليه يسقط الاستدلال بهذا الحديث على جواز الكنز إذا أخرجت زكاته، لعدم جواز نسخ القرآن بالحديث.

يقول الذين يميزون كنز الذهب والفضة إذا أخرجت زكاتها أن الدليل على جوازها آية تحريم الكنز منسوخة بالآيات التي فرضت فيها الزكاة. فإن تلك الآيات نسخت آية تحريم الكنز بفرض الصدقة أي الزكاة عليها. والجواب على ذلك ان الزكاة قد فرضت على المسلمين في السنة الثانية للهجرة، وهذه الآية أي آية تحريم الكنز نزلت في السنة التاسعة للهجرة ولا ينسخ المتقدم المتأخر في النزول. وفوق هذه فإن نسخ آية لآية

أخرى لا بد من دليل على أن هذه الآية ناسخة لتلك الآية حتى يكون النسخ فإن لم يوجد دليل على النسخ فلا يكون هناك نسخ. فالنسخ هو ابطال الحكم المستفاد من النص السابق بنص لا حق ورفعه، وابطال الحكم السابق بنص لا حق يشترط فيه أن ينص اللاحق على أنه ناسخ للسابق مثل قوله ﷺ: 'كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزروها' ومثل قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَزَجْتُمْ الرُّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فهذه الآية تحتم تقديم الصدقات بين يدي النجوى ان وجدت فجاءت آية أخرى ونسخت ذلك قال تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَتٍ إِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ فرفع بهذه الآية التحميم في تقديم الصدقة بين يدي النجوى. فالحديث بين فيه النسخ صراحة، والآية بين فيها النسخ إشارة بقوله: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَتٍ﴾ فالنسخ لا بد أن يكون في النص ما يدل على أنه ناسخ لنص سابق اما صراحة واما دلالة. ولا يكفي في النسخ أن يكون ظاهر النصين أن بينهما تناقضاً لأن التناقض بين آيات القرآن غير موجود، وما أورده بعض العلماء من آيات توهم وجود التناقض بينها وادعوا انها منسوخة فإن نصوص تلك الآيات نفسها صريح بعدم وجود التناقض والجمع بينهما واضح وليس فيها أية دلالة على النسخ. ولهذا فإن النسخ لا بد أن يكون في النص اللاحق الذي يدعي أنه ناسخ لما

قبله ما يدل على النسخ اما صراحة أو دلالة. وآيات الزكاة لا يوجد فيها ما يدل على انها ناسخة لآية الكنز لا صراحة ولا دلالة، لا من قريب ولا من بعيد فلا تكون ناسخة لها. وحتى عند الذين يقولون ان وجود التناقض يجعل النص اللاحق ناسخاً للسابق لا تنسخ آيات الزكاة آية الكنز لأنه لا يوجد ما يوهم التناقض بينهما فأيات الزكاة ينص الخطاب فيها على اخراج الزكاة، وآية الكنز ينص الخطاب فيها على عدم الكنز، ولا تناقض بين هذين الأمرين فيوجد كنز واخراج الزكاة، ويوجد عدم كنز واخراج الزكاة، ويوجد عدم كنز وعدم اخراج الزكاة. ولذلك ايضا لا يوجد نسخ حتى على هذا القول فمن اين يدعى النسخ. ولهذا فإن كون الزكاة شرعت في السنة الثانية للهجرة والكنز نزل آيته في السنة التاسعة للهجرة اي بعد فرض الزكاة بسبع سنين، وكون آيات الزكاة لا تشتمل على ما يدل انها ناسخة لآية الكنز لا صراحة ولا دلالة، وفوق ذلك فهي لا تناقضها اي لا تتناقض آيات الزكاة مع آيات الكنز، لذلك كان ادعاء ان آية الكنز منسوخة بالزكاة ادعاء باطلا فيرد .

ويقول الذين يميزون كنز الذهب والفضة اذا اخرجت زكاته ان الدليل على جوازه ما رواه البخاري: ((عن ابن عمر رضي الله عنهما قال لاعرابي سأل عن آية ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾: من كنزها فلم يؤد زكاتها فويل له إنما كان هذا قبل ان تنزل الزكاة فلما نزلت جعلها الله طهرا للأموال)) وخبر ابن عمر هذا لا يقال انه تخصيص للقرآن بالسنة أو نسخ للقرآن بالسنة، ولكن هذا الخبر هو أخبار صحيح عن ذلك

النسخ، فهو من باب نسخ القرآن بالقرآن، لان الذي نسخ القرآن هو القرآن لأن الزكاة فرضت بالقرآن وليس بالسنة، فالواجب اخذه لانه خبر صحيح يروي ان الاية منسوخة باخرى. فيكون تحريم الكنز منسوخا. فما اخرجت زكاته جاز كنزه. والجواب على ذلك من اربعة اوجه:

احدها: ان هذا خبر آحاد يروي ان الاية قد نسخت^١ فينطبق عليه ما ينطبق على أي خبر آحاد من انه ظني وما جاء في الآية قطعي، والقطعي مرجح على الظني فيكون نص الآية مرجحا لعدم نسخها على نسخها، فيعمل بعدم النسخ لانه الارجح ويرد ادعاء النسخ .

ثانيها: ان الاخبار بنسخ الآية هو مثل رواية الحديث الذي يتضمن حكما ينسخ حكما آخر جاء في آية من القرآن، فكما ان الحديث لا ينسخ الآية اذا تضمن ما ينسخها أو ما يفيد نسخها. فكذلك خبر ابن عمر لا ينسخ آية من القرآن بمجرد اخباره انها نسخت.

ثالثها: ان ابن عمر لا يجبر عن الآية بانها نسخت اخبارا عن الرسول، اي لا يروي ابن عمر عن الرسول بانه عليه السلام قال ان الآية نسخت، وإنما هو يعطي رأيه بأن الآية قد نسخت. إذ قد سألته الاعرابي عن الآية فاجاب من عنده انها نسخت ولم يسند ذلك للرسول بانه عليه السلام اخبره انها نسخت، فيكون رأياً لابن عمر بأن الآية نسخت بالزكاة، أي فهما لابن عمر بان الزكاة نسخت هذه الآية، وليس حديثا عن الرسول، ورأي ابن عمر وفهمه لا يعتبر دليلا شرعيا، لان رأي الصحابي لا يعتبر دليلا شرعيا على حكم شرعي فكيف يعتبر ناسخا للقرآن؟!

رابعاً: ان الزكاة فرضت في السنة الثانية للهجرة، وآية تحريم الكنز نزلت في السنة التاسعة للهجرة، فكيف ينسخ حكم الزكاة المتقدم الآية التي نزلت بعده بسبع سنين. ولذلك يرد هذا الخبر دراية.

فهذه الأوجه الأربعة لا شك أنها كافية لاسقاط الاستدلال بهذه الحديث ولإبطال ادعاء أن الآية منسوخة وعليه لا يصلح هذا الحديث دليلاً على جواز الكنز اذا أخرجت زكاته.

ويقول الذين يميزون الكنز اذا أخرجت زكاته ان الدليل على جواز ذلك ان المسلم ليس مكلفاً مالياً بغير الزكاة، والأدلة على ذلك كثيرة، فمن ذلك قول الرسول للأعرابي: "ليس عليك غيرها إلا أن تصدق" وقول الرسول ﷺ: "ليس في المال حق سوى الزكاة". وحديث الترمذي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك" فهذه الأحاديث تدل على أنه ليس على المسلم في ماله سوى الزكاة. فقول الرسول ﷺ ليس عليك" وقوله "ليس في المال حق" وقوله "فقد قضيت ما عليك" عام فيشمل كل ما يتوجب نحو المال. وهذا يدل على جواز الكنز اذا اخرج منه ما يجب على المسلم وهو الزكاة. والجواب على ذلك ان حرمة الكنز أمر مستقل عن الزكاة، والأخبار المذكورة تمنع وجوب حقوق اضافية على الزكاة. وهذا لا يمنع من وجود أحكام إضافية تتعلق بالمال. والكنز من أحكام المال وليس من الحقوق الواجبة في المال. فالله تعالى لم يفرض على المال المملوك للمسلم حقاً في المال من حيث هو مال سوى الزكاة، ولكنه شرع أحكاماً أخرى للمال غير احكام الزكاة. منها أحكام الربا في الذهب والفضة، ومنها أحكام

الصرف في الذهب والفضة، ومنها أحكام الركاز في الذهب والفضة وكلها من أحكام المال، والركاز من أحكام المال كسائر الأحكام، وليس هو من الحقوق الواجبة في المال، ولذلك لا دخل لهذه الأحاديث في كثر المال، وعليه فإن هذه الأحاديث لا تدل على عدم حرمة الكنز إذا أخرجت زكاته، ولذلك يسقط الاستدلال بها.

هذه جميع أدلة القائلين بجواز الكنز إذا أخرجت زكاته، أي جميع الأدلة التي يمكن أن توجد شبهة في جواز الكنز عند إخراج الزكاة منه، وهي أدلة واهية، وبارز فيها محاولة تصيد الاستدلال، ويمكن القول أنه لا يوجد ما يبرر الاستدلال بها. ودليل أن آية الكنز نزلت بعد فرض الزكاة بسبع سنوات كاف لبيان بطلان الاستدلال بهذه الأدلة. ومن هذا يتبين أن الآية صريحة وأن الكنز حرام مطلقاً وإن أخرجت زكاته.

بقيت مسألة واحدة وهي ما هو المقصود بكلمة الكنز في الآية والجواب على ذلك أن المراد من الكنز في الآية هو جمع المال بعضه فوق بعض لغير حاجة. فالكنز في اللغة جمع المال بعضه على بعض وحفظه، ومال مكنوز أي مجموع، والكنز كل شيء مجموع بعضه إلى بعض في بطن الأرض أو على ظهرها. قال في القاموس المحيط: "الكنز: المال المدفون وقد كنزه يكنزه والذهب والفضة وما يحرز به المال" وقال الامام أبو جعفر الطبري: "الكنز: كل شيء مجموع بعضه على بعض سواء كان في باطن الأرض أو في ظهرها" وقال صاحب العين: "وكان مخزوناً. هذا هو معنى الكنز لغة، والقرآن كلماته بمعناها اللغوي وحده، إلا أن يرد من الشرع معنى شرعي لها فتفسر حيثنذ

بالمعنى الشرعي. وكلمة الكنز لم يصح أنه ورد معنى شرعي وضع لها، فيجب أن تفسر بمعناها اللغوي فقط. وهو أنه مجرد جمع المال بعضه إلى بعض لغير حاجة جمع من أجلها يعتبر من الكنز المذموم الذي أوعد الله فاعله بالعذاب الأليم، فإن دفن المال يعني حفظه لعدم الحاجة إليه، وخزن المال يعني عدم الحاجة إليه. إذ وضع المال موضع الانفاق يجعل دفعه غير وارد ويجعل خزنه غير وارد. فيكون المراد بكنز المال في الآية هو خزنة لغير حاجة يراد انفاقه عليها فيصدق على كل خزن للذهب والفضة لغير حاجة.

المادة ١٣١ - تجبى الزكاة من المسلمين، وتؤخذ على الأموال التي عين الشرع الأخذ منها من نقد وعروض وتجارة ومواش وحبوب. ولا تؤخذ من غير ما ورد الشرع به. وتؤخذ من كل مالك سواء أكان مكلفاً كالبالغ العاقل أم غير مكلف كالصبي والمجنون، وتوضع في باب خاص من بيت المال، ولا تصرف إلا لواحد أو أكثر من الأصناف الثمانية الذين ذكرهم القرآن الكريم.

هذه المادة تشمل خمس أمور: أحدها: وجوب الزكاة على المسلمين، والثاني: كونها تؤخذ من الأموال التي عينها الشرع ولا تؤخذ من غيرها، والثالث: أخذها من كل مالك، والرابع: كونها توضع في باب خاص في بيت المال، والخامس: كونها لا تصرف إلا لأشخاص مخصوصين محددین بالصفة والعدد.

أما الأمر الأول وهو وجوب الزكاة فدليلة القرآن الكريم من مثل قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾

وَأَزْكُوا ﴿١٠﴾ وقوله تعالى: ﴿يَجَالُ لَا تُلْهِمِهِمْ تَحَدُّهُ وَلَا يَتَّبِعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ

وَأَقَامِ الصَّلَاةِ﴾. ودليله أيضاً السنة فقد بعث رسول الله ﷺ معاذاً إلى اليمن وقال له: أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم" وحديث "بني الاسلام على خمس" قال فيه "وايتاء الزكاة" وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن اعرابياً أتى النبي ﷺ فقال دلي على عمل اذا عملته دخلت الجنة قال: "تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان" الحديث وعن قيس قال: قال جرير بن عبدالله: "بايعت النبي ﷺ على اقام الصلاة وايتاء الزكاة والنصح لكل مسلم" هذه أدلة وجوب الزكاة، واما كونها لا تؤخذ إلا من المسلمين ولا تؤخذ من غيرهم فلقول الرسول في حديث معاذ "تؤخذ من أغنيائهم" واما كونها لا تعطى إلا للمسلمين ولا تعطى لغيرهم فكذلك لقول الرسول في حديث معاذ المذكور "وترد على فقرائهم" أي المسلمين.

واما الأمر الثاني وهو كونها لا تؤخذ إلا من الأموال التي عينها الشرع ولا تؤخذ من غيرها فدليله ان الشارع قد حدد الأنواع التي تؤخذ منها الزكاة بتحديد المقدار الذي يؤخذ من هذه الأنواع. فكل ما جعل الشرع له نصاباً، تؤخذ الزكاة منه اذا بلغ نصاباً، ولا تؤخذ منه اذا لم يبلغ النصاب لما روي عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: "ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة، وليس فيما دون خمس ذود من الابل صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة".

ولا تؤخذ الزكاة من مال لم يبين الشرع فيه نصاباً للزكاة. لأن الآية وإن كانت مجملة ولكن الحديث جاء وبينها. فأحاديث الزكاة مبينة للمجمل وليست مخصصة له، وهنالك فرق كبير بين البيان والتخصيص. فأية الصلاة جاءت مجملة "وأقيموا الصلاة" وجاء الرسول وبينها، فما عدا ما بينه الرسول من الصلاة لا يجوز أن يؤتى به باعتباره صلاة، لأننا مقيدون بما بينه الرسول، وكذلك آية الزكاة جاءت مجملة ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ ﴿حُذِّمْنَ أَمْوَالَهُمْ﴾ ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ﴾ وجاءت الأحاديث فبينت الأنواع التي تؤخذ منها الزكاة ببيان المقدار الذي يؤخذ من هذه الأنواع، وبيان النصاب فيها. وما عدا ذلك لا تؤخذ منه الزكاة، ويحرم أخذها بوصفها زكاة من غير ما جاء الشارع ناصاً على نصابه، وعلى المقدار الذي يؤخذ منه. وعليه لا زكاة على الدور، ولا على السيارات، ولا على الزيتون، لأن الشارع لم ينص على نصاب الزكاة فيها، ولا على المقدار الذي يؤخذ إذا بلغت النصاب، فلا زكاة عليها. فيقتصر في أخذ الزكاة على المال الذي ورد به النص الشرعي. فلا تؤخذ الزكاة إلا من الأشياء العشرة التي ورد فيها النصوص الصحيحة، وهي الإبل، والبقر، والغنم، والحنطة، والذهب، والفضة، والشعير، والتمر، والزبيب، والذرة.

أما الإبل والغنم، فدلليها ما روي عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: "كان رسول الله ﷺ قد كتب الصدقة ولم يخرجها إلى عماله حتى توفي، قال: فأخرجها أبو بكر من بعده فعمل بها حتى توفي، ثم أخرجها عمر من بعده فعمل بها، قال: فلقد هلك عمر يوم هلك وإن ذلك لمقرون بوصيته، قال:

فكان فيها في الابل خمس شاة، حتى تنتهي إلى أربع وعشرين، فإذا بلغت إلى خمس وعشرين ففيها بنت مخاض، إلى خمس وثلاثين، فإن لم تكن بنت مخاض فابن لبون، فإذا زادت على خمس وثلاثين ففيها بنت لبون، إلى خمس وأربعين، إلى خمس وسبعين، فإذا زادت ففيها ابنتا لبون، التسعين، فإذا زادت ففيها حقتان، إلى عشرين ومائة، فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقه، وفي كل أربعين بنت لبون، وفي الغنم من أربعين شاة شاة، إلى عشرين ومائة، فإذا زادت شاة ففيها شاتان، إلى مائتين، فإذا زادت ففيها ثلاث شياه، إلى ثلاثمائة، فإذا زادت بعد فليس فيها شيء حتى تبلغ أربعمائة، فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة وعن أنس "أن ابا بكر كتب لهم: ان هذه فرائض الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين التي أمر الله بها ورسوله ثم ذكر الإبل والغنم على النحو الذي ورد في حديث الزهري. وبنت المخاض بفتح الميم هي التي أتى عليها حول ودخلت في الثاني، وابن اللبون هو الذي دخل في الثالثة وصارت أمه لبوناً بوضع الحمل والأنثى منه بنت لبون، والحقة بكسر الحاء وتشديد القاف والجمع حقاق بالكسر، وهي التي أتى عليها ثلاث سنين ودخلت في الرابعة، والجدعة بفتح الجيم والذال هو التي أتى عليها أربع سنين ودخلت في الخامسة. وكون الحديث نص على بنت اللبون فيما زاد على خمس وثلاثين يدل على عدم جواز ابن اللبون في هذا ولذلك زاد البخاري "أنثى". وأما البقر فدليلها ما روي عن معاذ بن جبل قال: "بعثني رسول الله ﷺ الي اليمن وأمرني ان آخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعاً، أو تبيعة ومن كل اربعين مسنة"، وعن يحيى بن الحكم أن معاذ قال: "بعثني

رسول الله ﷺ أصدق أهل اليمن، فأمرني أن آخذ من ثلاثين تبيعاً، ومن كل أربعين مسنة، فعرضوا على أن آخذ ما بين الأربعين والخمسين، وما بين الستين والسبعين، وما بين الثمانين والتسعين فأكبرت النبي ﷺ فأمرني أن لا آخذ فيما بين ذلك والتبيع والتبعية ما كان في أول سنة، والمسنة ما كانت في السنة الثانية، وكون الحديث نص على المسنة يدل على أنه لا يجزئ المسن ولكنه أخرج الطبراني عن ابن عباس مرفوعاً "وفي كل أربعين مسنة أو مسن" وهو يدل على الجواز.

وأما الذهب والفضة فدليلها ما روي عن علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ قال: "إذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم، وليس عليك شيء يعني في الذهب حتى يكون لك عشرون ديناراً، فإذا كانت لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار" والدرهم ستة دوانيق، والدانق: قيراطان، والقيراط: طسوجان، والطسوج: حبتان، والحبة: سدس ثمن درهم، وهو جزء من ثمانية أربعين جزءاً من درهم. هذا هو وزن الدرهم الشرعي المراد بالحديث، والدينار: مثقال، والمثقال: درهم وثلاثة أسباع الدرهم. هذا هو وزن الدينار الشرعي المراد بالحديث.

وأما الحنطة والشعير والتمر والزبيب فدليلها ما أخرجه الحاكم والبيهقي والطبراني من حديث أبي موسى ومعاذ حين بعثهما النبي ﷺ إلى اليمن يعلمان الناس أمر دينهم فقال: "لا تأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة: الشعير والحنطة والزبيب والتمر" قال البيهقي رواه ثقات وهو متصل. وأخرج الطبراني عن عمر قال: "إنما سن رسول الله ﷺ الزكاة في هذه الأربعة:

الشعير والحنطة والزبيب والتمر، وحكي عن الشعبي انه قال: كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن: "إنما الصدقة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب".

وأما الذرة فدليلها ما أخرجه ابن ماجه والدارقطني من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ "إنما سن رسول الله ﷺ الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب" زاد ابن ماجة "والذرة". وأخرج البيهقي من طريق مجاهد قال: "لم تكن الصدقة في عهد النبي ﷺ إلا في خمسة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذرة" وأخرج البيهقي أيضاً من طريق الحسن فقال: "لم يفرض الصدقة النبي ﷺ إلا في عشرة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذرة والإبل والبقر والغنم والذهب والفضة" وأنه كان في حديث عمرو بن شعيب في إسناده محمد بن عبيد الله العزرمي وهو متروك ولكن يعضده حديث مجاهد وحديث الحسن فتكون الأحاديث الثلاثة دليلاً على أن الذرة تؤخذ منها الزكاة.

هذه هي الأصناف العشرة التي تؤخذ منها الزكاة، ولا تؤخذ في غيرها مطلقاً. وأما ما روي عن جابر عن النبي ﷺ قال: "فيما سقت الأنهار والغيم العصور، وفيما سقي بالساقية نصف العصور" وما روي عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: "فيما سقت السماء والعيون أو كان عترياً العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر" والعتري هو الذي يشرب بعروقه من غير سقي، وما روي عن جابر انه سمع النبي ﷺ يقول: "فيما سقت الأنهار والغيم العشر وفيما سقي بالساقية نصف العشر" وما روي عن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال:

ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة" فإن هذا كله نص مجمل في زكاة الزرع والثمار، وجاءت أحاديث أخرى فينته، وحددت ما تؤخذ منه الزكاة، ولا سيما ان بيانها جاء بطريق الحصر، فما أخرجه الحاكم والبيهقي والطبراني جاء فيه: لا تأخذ الصدقة إلا من هذه الأربعة وما رواه الطبراني جاء فيه: إنما سن رسول الله الزكاة في هذه الأربعة وحديث مجاهد: "لم تكن الصدقة في عهد النبي إلا في خمسة" وحديث الحسن: "لم يفرض الصدقة النبي إلا في عشرة" ولا شك ان لفظ "لا" و"إلا" في الحديث الأول، وإثماً في الحديث الثاني: "لم تكن مع" إلا في الحديث الثالث "لم يفرض مع" إلا في الحديث الرابع كلها أدوات حصر. فهي تدل على حصر زكاة الزروع والثمار في هذه الخمسة، وحديث الحسن يدل على حصر الزكاة مطلقاً في هذه العشرة. ولذلك فإن أحاديث "ما سقت السماء" و"ما سقت الانهار" الخ غير واردة على أن الزكاة تؤخذ من كل ما ينبت، فإنها مجملة بينتها النصوص الأخرى، وحصرت الزكاة مما ينبت في هذه الخمسة ليس غير، وتؤيد ذلك الروايات الأخرى في هذا المعنى مثل ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال: "والعشر في التمر والزبيب والحنطة والشعير". فكلها تدل على ان زكاة الزروع والثمار لا تؤخذ إلا من أصناف معينة، عددها بعض الأحاديث بأربعة، وهي الشعير والحنطة والزبيب والتمر، وجاءت فيها أحاديث كثيرة وكلها صحيحة. وعددها بعض الأحاديث خمسة فزادت فيها الذرة وفيها حديثان صحيحان مما يؤكد أنه لا زكاة في الزروع والثمار إلا فيما جاء في هذه النصوص. وأما قوله تعالى: "وآتوا حقه يوم حصاده" فإن هذه الآية لم ترد فيها الزكاة - لأنها مكية، والزكاة إنما فرضت في المدينة، ولهذا ذكر الرمان ولا عشر فيه. وقال

مجاهد: اذا حصد زرعه ألقى لهم من السنبيل. وإذا وجد نخلة القى لهم من الشماريح وقال النخعي وأبو جعفر: هذه الآية منسوخة، على أنها محمولة على ما يتأتى حصاده، بدليل ان الرمان مذكور بعده ولا زكاة فيها. وقال في القاموس المحيط: "حصد الزرع والنبات يحصده ويحصده حصداً وحصاداً قطعة بالمنجل" فلو فرض انها تدخل في الزكاة فتحمل على ما يحصد منه، لأن الرمان لا يحصد، فتكون من قبيل الجمل، وجاءت الأحاديث وبينت ما يخرج منه الزكاة مما يحصد، وهو الحنطة والشعير والذرة. وعلى أي حال ما دامت الآية قد نزلت في مكة، ولم تكن الزكاة قد فرضت بعد، فإن هذا كاف لرد الاستدلال بها. وأما ما روي عن أبي سيارة المتعي قال: "قلت يا رسول الله إن لي نخلاً قال: فأد العشور، قال: قلت يا رسول الله احم لي جبلها، قال: فحمي لي جبلها؟ وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: جاء هلال أحد بني متعان إلى رسول الله ﷺ بعشور نخل له، وكان سألته أن يحمي وادياً يقال له سلبة، فحمي له ذلك الوادي، فلما ولي عمر بن الخطاب كتب سفيان بن وهب إلى عمر يسأله عن ذلك، فكتب عمر: ان أدى اليك ما كان يؤدي إلى رسول الله ﷺ من عشور نخله فاحم له سلبة، والا فإنما هو ذباب غيث يأكله من يشاء". فإنه لا يصلح للاستدلال على أن العسل فيه زكاة. فحديث أبي سيارة منقطع لانه من رواية سليمان بن موسى عن أبي سيارة، قال البخاري: لم يدرك سليمان أحداً من الصحابة وليس في زكاة العسل شيء يصح، وحديث عمرو بن شعيب يروي عن عبد الرحمن بن الحرث، وعبد الرحمن ليس من أهل الاتفاق فلا يؤخذ بهذين الحديثين. على أن الحديثين لا

يدلان على وجوب الزكاة في العسل، لأنهما تطوعا بها، وحمل لهما بدل ما أخذ، بدليل ما فعله عمر، فإنه عقل العلة فأمر بمثل ذلك، ويؤيد هذا انه روي عن سعد بن أبي ذئب: أن النبي ﷺ استعمله على قومه وأنه قال لهم: أدوا العشر في العسل وضعفه البخاري والأزدي وغيرهما، ومع ذلك قال الشافعي: وسعد بن أبي ذئب يحكي ما يدل على أن النبي ﷺ لم يأمره فيه بشيء، وأنه شيء رآه هو فتطوع له به قومه وهذا كله يدل على أنه لا زكاة في العسل، حتى الأحاديث التي استدلووا بها تدل على أنه لا زكاة فيه واحدة.

فهذه النصوص كلها تدل على أنه لا تؤخذ الزكاة مما لم يبين الشرع فيه نصاباً. لأن النصوص بينت النصاب، ومقدار ما يخرج، فتكون الزكاة واجبة فيه، وما لم ترد فيه نصوص فعلى أي أساس تؤخذ منه الزكاة؟ أو يؤخذ منه مقدار معين؟ لا سيما وأن النصوص التي بينت النصاب ومقدار ما يخرج لم تأت معللة فلا يصح القياس عليها. وفوق هذا فقد جاءت نصوص أخرى بينت أشياء بعينها تخرج منها الزكاة، ولم تكتف بذلك بل حصرت الزكاة بهذه الأشياء واستعملت لهذا الحصر أكثر من أداة من أدوات الحصر. وهذا وحده يدل على أن الزكاة لا تخرج إلا من أعيان الأشياء التي جاءت النصوص بها ولا تخرج من غيرها مطلقاً. ولو لم يكن هناك إلا حديث الحسن: لم يفرض الصدقة النبي ﷺ إلا في عشرة: الخنطة والشعير والتمر والزبيب والذرة والإبل والبقر والغنم والذهب والفضة لكفى دليلاً على أن الزكاة لا تؤخذ إلا مما نص عليه الشرع ببيان نصابه وبيان المقدار الذي يخرج وبيان عين ما يخرج منه.

وقد يقال ان النص جاء بتعميم وجود الزكاة على المال في القرآن والسنة ففي القرآن قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ﴾ وفي الحديث: أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم وهذا يشمل كافة أنواع المال. فتلزم الزكاة فيها جميعاً إلا ما استثناه الشرع. والشرع لم يستثن إلا الرقيق والخيل بقوله عليه السلام: "وليس على المسلم صدقة في عبده ولا فرسه" والجواب على ذلك هو أن هذا النص مجمل يحتاج إلى بيان وجاءت السنة وبينته تماماً كالربا فقد جاء النهي عنه مجملاً وجاءت السنة وبينته فلا يقال أن الربا حرام في كل شيء لأنه جاء النهي عنه عاماً بل يقال ان الربا حرام في الأموال الربوية التي جاءت السنة وبينتها لأن نصها مجمل والسنة بيته فلا ربا في غيرها، وكذلك لا يقال ان الزكاة واجبة في كل شيء لأنه جاء الأمر بها عاماً بل يقال ان الزكاة واجبة في الأموال التي جاءت السنة وبينت نصاب الزكاة فيها فبينت بذلك أنواع الأموال التي تؤخذ منها. وذلك ان الله أمر بالزكاة أمراً مجملاً ولم يبين المقدار الذي يؤخذ منها ولا متى يؤخذ هذا المقدار فجاءت الأحاديث وبينت المقادير الواجب اعطاؤها، والانصبة التي تؤخذ هذه المقادير منها اذا بلغت، ومواعيد الوجوب، وكون الواجب يستحق لمجرد الحصول عليه كالزروع، أم لمضي وقت معين كالذهب والفضة، فعلى حسب هذا البيان الذي بيته السنة تؤخذ الزكاة، فتكون الأموال التي بينت السنة أخذ الزكاة منها وكيفيتها هي الأموال التي تجب فيها الزكاة وما عداها لا تجب فيه الزكاة بل لا يتأتى أخذها بوجه من الوجوه إذ لا يعرف فيها وقت للأخذ ولا مقدار ما يؤخذ ولا النصاب الذي يؤخذ منه

فلا يمكن أن يتأتى الأخذ من غير ما بينه الشرع مطلقاً. ولا يقال ان ما لم يبينه الشرع من أموال تؤخذ من عينه فتؤخذ من قيمته والقيمة جعلها الشرع مقدرة بالذهب والفضة فتؤخذ حسب نصاب الذهب والفضة لا يقال ذلك لأن أدلة الزكاة من الكتاب والسنة جاءت من غير تعليل فلم تعلق بعلّة من العلل فتؤخذ كما وردت كالصلاة ولا يقاس عليها. على أنه لا محل لقياس المال الذي لم ينص الشرع عليه على الذهب والفضة لعدم وجود علة. على أن الذهب والفضة إنما وجبت الزكاة في عينيهما كما وجبت في عين كل مال نص عليه الشرع فلم تجب فيهما باعتبار جعل قيمة الأشياء مقدرة بهما بل أوجبها في عينيهما لا باعتبارهما قيمة ولا باعتبارهما ثمناً. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فأحمي عليها في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبهته وظهره" وقال ﷺ: "ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة" وعن علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ: "إذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وليس عليك شيء يعني في الذهب حتى يكون لك عشرون ديناراً فإذا كانت لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار" فهذا كله نص على أن الزكاة في عينها لا باعتبارها قيمة ولا باعتبارها ثمناً. وقد أوجب الزكاة في عين الأموال الأخرى كذلك كما أوجبها في عين الذهب والفضة فقال عليه السلام: "ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي زكاتها إلا جاءت يوم القيامة أعظم ما كانت وأسمن تنطحه بقرونها وتطؤه باخفافها" وقال ﷺ: "والعشر في التمر والزبيب والحنطة والشعير" وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبدالله

بن عمرو "إنما سن رسول الله ﷺ الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب" فهذه أموال تقدر بالذهب والفضة قيمة وثنماً وقد نص على عينها كما نص على عين الذهب والفضة مما يدل على أن الزكاة تجب على ما نص على عينه بأن فيه زكاة وما لم ينص على عينه لا زكاة عليه. وفوق ذلك فإنه لم يرد أي نص في وجوب الزكاة في القيمة أو الثمن وإنما جاءت النصوص على عين أموال معينة. حتى لقد جاءت النصوص تؤكد الأخذ من العين، عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ بعثه إلى اليمن فقال: "خذ الحب من الحب والشاة من الغنم والبعير من الإبل والبقر من البقر" مما يدل على عدم اعتبار القيمة وإن المعتبر هو عين المال الذي جاء النص عليه. وهذا يؤكد أن الأموال المعينة التي جاء النص على عينها في وجوب الزكاة عليها هي الواجبة عليها الزكاة وما لم يرد نص عليه لا تجب ولا محل لقياسه على غيره ولا بوجه من الوجوه. وعليه فإن الزكاة إنما تجب فقط في الأموال التي جاء النص وبينها ولا تجب في غيرها مطلقاً. أما ادعاء أن النبي ﷺ استثنى من الزكاة أموالاً معينة هي الرقيق والفرس وهذا يعني أن ما لم يستثنه من الأموال واجب فيه الزكاة فهو ادعاء باطل لأن النبي ﷺ لم يستثن أموالاً معينة من الزكاة. فهو لم يقل الزكاة واجبة في كل مال إلا الرقيق والخيل، وإنما جاء الأمر بالزكاة مجملاً وجاءت النصوص وبينت هذا المجمع بياناً تاماً. فلا توجد قضية استثناء على الإطلاق. وأما قصة الرقيق والخيل فإن الرسول ﷺ لم يستثنهما وإنما أخبر أنه لا زكاة عليهما فقد روى البخاري عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: "ليس على المسلم في فرسه وغلामه صدقة" وفي رواية

أخرى عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "ليس على المسلم صدقة في عبده ولا فرسه" وعن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة.." الحديث، وهذا ليس استثناء وإنما هو أخبار فلا يكون مالا مستثنى من الزكاة. وكذلك جاء النص بأنه لا زكاة على الحمير عن أبي هريرة قال: "سئل رسول الله ﷺ عن الحمير فيها زكاة فقال: ما جاءني فيها شيء إلا هذه الآية الفاذة - ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ -" والخيل كذلك سئل عنها كما في حديث أبي هريرة. فهذا ليس استثناء وإنما جواب سؤال ولهذا لا يعتبر أن الرسول استثنى من الأموال الرقيق والخيل والحمير فقال لا زكاة عليها وأوجب الزكاة على جميع الأموال فإن هذا يخالف النصوص الشرعية تمام المخالفة فلم يرد فيها استثناء مطلقاً. لأن الاستثناء إما أن يكون بنص عام على الحكم وفي نفس النص أي نفس الجملة جاء استثناء منه بأداة من أدوات الاستثناء مثل جاء القوم إلا محمداً، أو مثل وجبت الزكاة على كل شيء إلا على الخيل والرقيق. أو يكون هناك نص عام وجاء نص آخر خاص فيكون تخصيصاً لذلك العام فيكون استثناء منه. وهذا غير موجود في نصوص الخيل والرقيق والحمير لأن النص في الزكاة مجمل وجاءت السنة وبينته، ثم إن حديث الخيل والرقيق لم يأت في جملة عامة واستثنى بأداة من أدوات الاستثناء وإنما جاء في جملة منفردة فيكون اخباراً وليس استثناء.

وأما زكاة التجارة فإن دليل وجوبها الحديث واجماع الصحابة فقد روى أبو داود بإسناده عن سمرة بن جندب قال: كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن

نخرج الزكاة مما نعهده للبيع" وعن أبي عمرو بن حماس عن أبيه قال: "أمرني عمر فقال: أد زكاة مالك فقلت مالي مال الاجعاب وادم فقال: قومها ثم اد زكاتها" وهذه قصة يشتهر مثلها ولم تنكر فيكون اجماعاً، والجعاب والادم لا تجب الزكاة في عينها، وهي لا تملك عادة بالقدر الكبير الذي يجعل فيها الزكاة إلا اذا كانت معدة للبيع فيكون هذا قرينة على انها كانت معدة للبيع وقد روى سمرة بن جندب قال: "كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نخرج الزكاة مما نعهده للبيع".

وأما الأمر الثالث: وهو أخذها من كل مالك فإنه يعني أن الزكاة تؤخذ من كل مسلم رجلاً كان أو امرأة عاقلاً كان أو مجنوناً، صبيّاً كان أو بالغاً. أما بالنسبة للمرأة والرجل فظاهر من عموم النصوص، لأن الزكاة حق يتعلق بالمال وهو الحق الوحيد الواجب في المال من حيث هو مال، ولذلك قال الرسول ﷺ: "ليس في المال حق سوى الزكاة" وقال عليه السلام: "إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك" مما يدل على ان فرضها إنما هو على المال من حيث هو مال بغض النظر عن كون مالكة مكلفاً أم غير مكلف. فالله قد فرض على المسلم المالك للمال حقوقاً كثيرة بوصفه مالكاً للمال أي غنياً، وفرض عليه الجهاد بالمال وفرض عليه اطعام الجائع وفرض عليه النفقة إلى غير ذلك ولكنه لم يفرض على المال المملوك للمسلم سوى حق واحد هو الزكاة وحصر الحقوق الواجبة في المال بها ونفى أن يكون فيه غيرها من الحقوق مما يدل على أن الفرضية مسلطة على المال من حيث هو مال بغض النظر عن كون مالكة مكلفاً أو غير مكلف وهذا دليل على أن المال تؤخذ

منه الزكاة ولو كان مالكة غير مكلف أي ولو كان مالكة صبياً أو مجنوناً. وأيضاً فإن الله حين فرض على المسلم فروضاً بوصفه مالكا للمال أي حقوقاً متعلقة بالمال فرضها كذلك على المسلم مطلقاً سواء أكان مكلفاً أم غير مكلف وذلك مثل نفقة الأقارب والزوجات، وأرث الجنائيات، وقيم المتلفات. فكلها واجبة على الصبي والمجنون لأنها متعلقة بالمال، فكذلك الزكاة لأنها حق يتعلق بالمال. وفوق ذلك فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "من ولي يتيماً فليتجر له ولا يتركه حتى تأكله الصدقة" أي الزكاة، ويقاس عليه المجنون بجامع عدم التكليف في كل، فإذا وجبت على الصبي وهو غير مكلف وجبت كذلك على المجنون.

وأما الأمر الرابع: وهو كونها توضع في باب خاص في بيت المال فلا أن كل مال استحققه المسلمون ولم يتعين مالكة فهو من حقوق بيت المال. وكل حق وجب صرفه في مصالح المسلمين فهو حق على بيت المال. والزكاة وإن كانت مما يستحقه المسلمون ولكن مالكة قد تعين بنص الشارع، فقد عين الشرع مالكة حين عين الجهات التي تصرف اليها، وحصرها في هذه الجهات الثمانية وحدها قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ وما دامت قد حصرت في هذه الجهات فهي ليست من حقوق بيت المال، لأنها مال معين الجهات لا يجوز صرفه على غير جهاته، وبيت المال إنما هو محل احراز لها ولكنها ليست من حقوقه. وإنما كان بيت المال هو محل احرازها لأنها تدفع إلى الخليفة وهو الذي يحصلها، عن أنس أن رجلاً قال

لرسول الله ﷺ: "إذا أديت الزكاة إلى رسولك فقد برئت منها إلى الله ورسوله؟ قال: نعم إذا أديتها إلى رسولي فقد برئت منها إلى الله ورسوله، فلك أجرها، وأثمتها على من بدله" وعن بشير بن الخصاصية قال: "قلنا يا رسول الله ان قوماً من أصحاب الصدقة يعتدون علينا أفنكتم أموالنا بقدر ما يعتدون علينا؟ فقال: لا فهذا دليل على أنها، تدفع للخليفة وهو الذي يرسل ولاته وعماله لتحصيلها، ثم أنها تصرف إلى الجهات المعينة برأيه واجتهاده، ولذلك كان محل حفظها هو بيت المال، ولكنه مجرد حرز لها، إذ لا تصرف إلا لجهاتها المعينة، ولذلك توضع في باب خاص بها. فهي وإن كانت من واردات بيت المال لأنها تدفع للخليفة ويعاقب الناس عليها ان تأخروا عن دفعها ولكنها ليست مما يصرف برأيه واجتهاده مطلقاً بل برأيه واجتهاده محصوراً في حدود الجهات المستحقة لها ليس غير.

وأما الأمر الخامس: وهو كونها لا تصرف إلا لاشخاص مخصوصين محددى الصفة والعدد فلأن الله قد عين من تصرف اليه الزكاة وحصر صرفها في هؤلاء الذين عينهم قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ فقد جرى حصرهم في لفظ "إنما" وهي أداة حصر، فلا يحل أن تصرف لغيرهم مطلقاً. ولذلك يقول الرسول ﷺ: "لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوي" ويقول عن الزكاة: "ولا حظ فيها لغني، ولا لقوي مكتسب" وعن زياد بن الحارث الصدائي قال: أتيت رسول الله ﷺ: فبايعته، فأتى رجل

فقال: أعطني من الصدقة، فقال له رسول الله ﷺ: ان الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية أجزاء فإن كنت من تلك الاجزاء أعطيتك فهذا دليل على أنها لا تصرف لغير هذه الثمانية مطلقاً.

المادة ١٣٢ - تجبى الجزية من الذميين، وتؤخذ على الرجال البالغين اذا كانوا يَحْتَمِلُونَهَا، ولا تؤخذ على النساء ولا على الأولاد.

دليلها الكتاب والسنة، أما الكتاب فقد قال الله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا
الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ وأما السنة فقد كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس
هجر يدعوهم إلى الاسلام فمن أسلم قبل منه والا ضربت عليه الجزية في أن
لا تؤكل له ذبيحة ولا تنكح له امرأة وتؤخذ على القادر فقط لقوله تعالى ﴿
عَنْ يَدٍ﴾ أي عن مقدرة، وتؤخذ على الرجال ولا تؤخذ على النساء ولا
على الصبيان، لقوله عليه السلام لمعاذ: "خذ من كل حالم ديناراً ولأن عمر
كتب إلى أمراء الاجناد أن اضربوا الجزية ولا تضربوها على النساء
والصبيان، ولا تضربوها إلا على من جرت عليه الموسى" ولم يعلم أنه أنكر
عليه أحد فكان اجماعاً. وكذلك لا تؤخذ على المجنون قياساً على الصبي،
فقول الرسول "حالم" بلفظ التذكير يدل على انها لا تؤخذ من غير الحالم من
غير البالغ، وقوله حالم مفهومه، انها لا تؤخذ من الحاملة أي المرأة.

المادة ١٣٣ - يجبى الخراج على الأرض الخراجية بقدر احتمالها، واما

الأرض العشرية فتجبى منها الزكاة على الناتج الفعلي:

دليلها ما روي عن الزهري قال: "قضى رسول الله ﷺ فيمن أسلم من أهل البحرين أن قد احرز دمه وماله إلا أرضه فإنها فيء للمسلمين، لأنهم لم يسلموا وهم ممتنعون" أي وهم في منعة من المسلمين، فهذا دليل على أن الأرض في البلاد التي تفتح فتحاً هي من الغنائم. غير أنه جاء سيدنا عمر رضي الله عنه فأبقى رقبة الأرض ملكاً لبيت المال وترك منفعتها لأهلها وصار يأخذ منهم مقابل الانتفاع بها خراجاً بما تحتمله الأرض وليس قدرأ معيناً، فقد ضرب في بعض نواحي العراق على كل جريب قفيزاً أو درهماً، والجريب مقياس معين لمساحة معينة من الأرض. وضرب على ناحية أخرى غير هذا القدر، وعمل في نواحي الشام غير هذا، فعلم أنه راعي في كل أرض ما تحتمله. هذا في الأرض الخراجية، أما الأراضي العشرية وهي الأرض التي أسلم أهلها عليها وجزيرة العرب فإنها تؤخذ عليها الزكاة على الناتج الفعلي، وهو العشر ان سقيت بماء المطر ونصف العشر ان سقيت بآلة.

المادة ١٣٤ - تستوفى من المسلمين الضريبة التي أجاز الشرع استيفاءها لسد نفقات بيت المال، على شرط أن يكون استيفاؤها مما يزيد على الحاجات التي يجب توفيرها لصاحب المال بالمعروف، وأن يراعى فيها كفايتها لسد حاجات الدولة، ولا تؤخذ من غير المسلمين ضريبة مطلقاً، ولا يحصل منهم مال إلا الجزية.

في هذه المادة أربعة أمور: أحدها: استيفاء الضريبة، والثاني: أن لا

تستوفي هذه الضريبة إلا مما يزيد على الحاجات التي يحتاجها صاحب المال حسب العرف، والثالث: أن لا تستوفي إلا بمقدار ما يحتاج بيت المال ولا تستوفي أكثر من ذلك، والرابع: أن لا تستوفي إلا من المسلمين. أما الأمر الأول فإن كلمة ضريبة اصطلاح غربي وهي ما يفرضه السلطان على الرعية لإدارة شؤونها. والسؤال هو هل يجوز للدولة الإسلامية أن تفرض ضرائب على المسلمين لإدارة شؤونهم؟ والجواب على ذلك هو أن الشرع قد حدد الواردات التي لبيت المال وجعل هذه الواردات لإدارة شؤون الرعية ولم يشرع ضرائب لإدارة شؤون الرعية، ثم ان النبي ﷺ كان يدير شؤون الرعية بهذه الواردات ولم يثبت عنه عليه السلام أنه فرض ضريبة على الناس ولم يرو عنه ذلك مطلقاً، وحين علم أن من على حدود الدولة يأخذون ضرائب على البضائع التي تدخل البلاد نهى عن ذلك. فقد روي عن عقبة بن عامر انه سمع رسول الله ﷺ يقول: "لا يدخل الجنة صاحب مكس" وعن أبي الخير قال: "سمعت رويغ بن ثابت يقول: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: ان صاحب المكس في النار" قال: يعني العاشر والعاشر هو الذي يأخذ العشر على التجارة الخارجية. وهذا يدل على النهي عن أخذ الضرائب بالمعنى الذي اصطلح عليه الغرب. على أن الرسول ﷺ يقول: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه" وهو عام يشمل كل انسان ومنها الدولة، وأخذ الضرائب أخذ المال المسلم من غير طيب نفسه مما يدل على عدم جواز أخذها. إلا أن واردات بيت المال محددة الجهات التي تستوفي منها ومحدودة المقدار فقد لا تكفي لرعاية شؤون الرعية، وقد توجد شؤون تحتاج إلى الرعاية وتكون واردات بيت المال قد نفدت فهل يجوز في هذه الحالة فرض ضرائب أم لا؟ والجواب

على ذلك ان ما أوجبه الشرع على بيت المال منه ما أوجبه على بيت المال فقط ولم يوجبه على المسلمين ومنها ما أوجبه على بيت المال وأوجبه في نفس الوقت على المسلمين. فما أوجبه على بيت المال فقط ولم يوجبه على المسلمين لا يحل للدولة فرض ضريبة على المسلمين لأجل القيام به فإن كان في بيت المال مال قامت به وإن لم يكن فيه مال أخرته حتى يوجد لديها مال لتقوم به ولا تفرض من أجله ضريبة على المسلمين مطلقاً، لأن الشرع لم يوجب ذلك على المسلمين فلا يحل أخذ ضرائب عليه لأن أخذ الضرائب في هذه الحال يعتبر ظلماً وهو حرام ويعتبر كذلك إيجاباً لما لم يوجبه الله وهو كتحريم المباح وإباحة الحرام وهو عدوان على الشرع يعتبر فاعله كافراً ان اعتقد به ويعتبر عاصياً ان لم يعتقد به ومن هنا لا يحل للدولة فرض ضريبة على المسلمين فيما لم يوجبه الشرع في الكتاب والسنة عليهم. وذلك مثل إعطاء رواتب للعاملين على الزكاة، ومثل إعطاء المؤلفات قلوبهم وإعطاء الارقاء ليعتقوا وإعطاء المدينين ليسدوا دينهم. ومثل فتح طريق ثانية مع وجود غيرها ومثل إقامة سد للمياه مع وجود الامطار، ومثل إقامة مستشفى ثان مع وجود مستشفى آخر قائم بالحاجة، أو ما شاكل ذلك مما لا يؤدي عدم وجوده إلى ضرر، ولكن يؤدي وجوده إلى تحسين وزيادة كمال. فهذا كله لا يحل للدولة فرض ضرائب على المسلمين لأجل القيام به، لأن الشرع لم يوجب على ذلك. وقد قال الفقهاء في مثل هذه الأمور بأن هذا يكون استحقاقه على بيت المال معتبراً بالوجود دون العدم، فإن كان المال موجوداً كان صرفه في جهاته مستحقاً وعدمه مسقط لاستحقاقه.

وأما ما أوجبه الشرع على بيت المال وعلى المسلمين فإنه إذا لم يوجد في بيت المال مال، أو فقد ما فيه من مال، فإن للدولة في هذه الحال أن تفرض ضرائب على المسلمين للقيام بالمصالح التي أوجبها الشرع عليهم، وأوجبها على بيت المال. وذلك أنه ثبت بالنص أن الله أوجبها عليهم، وجعل الإمام والياً عليهم، فهو الذي يحصل هذا المال منهم، وينفقه على هذه المصالح وذلك كالتنفقات اللازمة للفقراء والمساكين وابن السبيل ولم يوجد في بيت المال ما ينفق عليهم لا في واردات الزكاة ولا في واردات بيت المال الأخرى. وذلك لإطعام الفقراء واجب على جميع المسلمين أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى وكالتنفقات الواجبة للجيش والحرب وكل ما يلزم من الاعدادات الحربية إذا لم يوجد في بيت المال ما يكفيها فرضت على المسلمين ضريبة للقيام بها لقوله تعالى:

﴿وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ وقال: ﴿وَالْجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ

اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألستكم"، وكذلك كل ما كان عدم القيام به يسبب ضرراً للمسلمين كفتح طريق لا يوجد غيرها، وكفتح مستشفى تقتضي الضرورة فتحه، وما شاكل ذلك من كل ما يكون صرفه مستحقاً على وجه المصلحة والارفاق دون البدل، وكان ضرورة من الضرورات، وينال الأمة ضرر من عدم وجوده فإنه تفرض ضريبة على المسلمين للقيام به لأن إزالة الضرر واجبة على المسلمين. قال عليه السلام: "لا ضرر ولا ضرار" وكأرزاق الجند والقضاة والمعلمين، فإنها مما أوجبه الشرع على المسلمين، إذ التعليم فرض

عليهم، وكذلك القضاء، والجهاد، كما دلت على ذلك النصوص الصريحة. فهذه الأمور التي أوجبها الشرع على المسلمين مع إيجابها على بيت المال يجوز للدولة أن تفرض ضرائب لأجل القيام بها، لأن النصوص صريحة في فرضها على المسلمين، وهذا دليل الأمر الأول من المادة.

وأما الأمر الثاني فإن دليله قول الرسول ﷺ: "أفضل الصدقة ما كان عن ظهر غنى" والغنى ما يستغني عنه الإنسان مما هو قدر كفايته لإشباع حاجاته، وروي عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: "أبدأ بنفسك ثم بمن تعول" فأخر من تجب عليه نفقته عن نفسه، ومثل ذلك الضريبة، لأنها مثل النفقة، ومثل الصدقة. على أن الله تعالى يقول: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَنَاءُ﴾ أي ما ليس في إنفاقه جهد، بمعنى الزائد، وهو يدل على أن ما يجب على المسلم من مال سواء أكان زكاة، أم نفقة، إنما تؤخذ منه مما هو زائد عن كفايته حسب ما هو معروف، ومثل ذلك الضريبة، فلا تحصل من المسلم إلا إذا زادت عن الحاجات التي تلزم مثله عادة، أي ما زاد على مأكله، وملبسه، ومسكنه، وخادمه، وزواجه، وما يركبه لقضاء حاجته، وما شاكل ذلك حسب أمثاله. لأن هذا هو معنى قول الرسول: "عن ظهر غنى".

وأما الأمر الثالث: فإن دليله تحريم الشرع أخذ ما لم يجب، وما زاد عن الكفاية لم يجب على المسلم، فحرم أخذه. ولهذا تحصل بقدر ما يلزم لبيت المال، ولا يؤخذ أكثر في ذلك. وقد اقترح علي علي عمر بن الخطاب أن لا يبقى في بيت المال شيئاً فقال له: "تقسم كل سنة ما اجتمع اليك من

المال ولا تمسك منه شيئاً ويروى عن علي أنه كان ينفق كل ما في بيت المال حتى كان يكتسه كي لا يبقى شيء فيه، وهذا بالنسبة للواردات من غير الضرائب كان يفعل الخلفاء ذلك، فكيف بواردات الضرائب. فإنه من باب أولى أن لا يبقى منها شيء في بيت المال، فلا يحصل منها زيادة عما هو مطلوب بحيث تبقى في بيت المال.

وأما الأمر الرابع في المادة فدليله أن الشرع إنما أوجب الجهاد على المسلمين، ولم يوجبه على غير المسلمين. وأوجب القضاء والتعليم على المسلمين، ولم يوجبه على غيرهم. وأوجب إطعام الفقراء على المسلمين، ولم يوجبه على غيرهم. فأخذ الضريبة من غير المسلمين أخذ لما لم يوجبه الله عليهم، وهو ظلم، أو إيجاب لما لم يوجبه الله، وكلاهما لا يجوز، والشرع لم يوجب على غير المسلمين سوى الجزية، فلا يحصل منهم مال سواها. وهذه كلها أدلة المادة بأمورها الأربعة.

المادة ١٣٥ - كل ما أوجب الشرع على الأمة القيام به من الأعمال وليس في بيت المال مال للقيام به فإن وجوبه ينتقل على الأمة، وللدولة حينئذ الحق في أن تحصله من الأمة بفرض الضريبة عليها. وما لم يجب على الأمة شرعاً القيام به لا يجوز للدولة أن تفرض أي ضريبة من أجله، فلا يجوز أن تأخذ رسوماً للمحاكم أو الدوائر أو لقضاء أي مصلحة.

دليلها هو عينه دليل الأمر الأول من المادة الرابعة والثلاثين ومائة التي قبلها، من أن الشرع حدد الواردات العامة، وأن الرسول لم يفرض ضرائب، وأنه نهى عن فرض ضريبة المكوس، وهي ضريبة الجمارك لأنها ضريبة، فهو

نهى يشمل كل ضريبة، ومن أن ما أوجبه الشرع على بيت المال وعلى الأمة إذا لم يوجد في بيت المال مال انتقل وجوبه إلى الأمة، وما فرضه الشرع على بيت المال ولم يوجبه على الأمة فإنه لا ينتقل وجوبه على الأمة إذا لم يوجد في بيت المال مال، بل يؤخر حتى يوجد مال، ولا تفرض به ضرائب على الأمة. كما لا تفرض الضرائب على الأمة بشكل مباشر فيما لم يوجبه عليها كذلك لا تفرض ضرائب بشكل غير مباشر، فلا تؤخذ رسوم للمحاكم، ولا للدوائر، ولا طوابع إيرادات، ولا رسوم رخص، ولا شيئاً من ذلك مطلقاً. أما طوابع البريد فهي ليست ضرائب بشكل غير مباشر بل هي أجرة نقل الرسائل، وهي جائزة. فكل ضريبة بشكل غير مباشر مما لم يوجبه الشرع على المسلمين لا يصح أن تحصل، فهي كالضريبة المباشرة سواء بسواء لا يجوز تحصيلها من الأمة.

المادة ١٣٦ - ميزانية الدولة أبواب دائمية قررتها أحكام شرعية، وأما فصول الميزانية والمبالغ التي يتضمنها كل فصل، والأمور التي تخصص لها هذه المبالغ في كل فصل، فإن ذلك موكول لرأي رئيس الدولة واجتهاده .

ان لفظ الميزانية أو الموازنة اصطلاح غربي، ومعناها بيان الواردات التي تأخذها الدولة، ببيان أبوابها: هي الجهات التي تجمع منها، وبيان فصولها وهي فروع هذه الجهات، وبيان المبالغ التي ترد. وإلى جانب ذلك يوضع بيان النفقات التي تنفقها الدولة، ببيان أبوابها وهي الجهات التي يجري الانفاق عليها، وبيان فصولها أي فروع هذه الجهات، وبيان المبالغ التي تنفق على كل

أمر من هذه الأمور المذكورة في كل فصل. هذا واقع الميزانية أو الموازنة. وهذا الواقع لم يكن المسلمون يعرفونه، وإنما يعرفونه بيت المال، واليه ترد الواردات، ومنه تنفق النفقات. غير أن وجود واردات لبيت المال ووجود نفقات منه يشكل واقع الميزانية وإن لم يسم بهذا الاسم، ولهذا لا يوجد ما يمنع من أخذ هذا اللفظ بما يعنيه من اصطلاح، وهو مجموع ابواب الواردات، وابواب النفقات، وفصول كل منهما. وبناء على هذا تكون للدولة موازنة أو ميزانية، ويكون بيت المال هو الموكل في هذه الميزانية، إذ أنه في واقعه الشرعي قد عرفه الفقهاء بأنه: (الجهة التي تختص بكل دخل أو خرج لما يستحقه المسلمون من مال) - وهذا يعني أنه ليس اسم مكان بل هو الجهة التي تتولى قبض ما أمر الله به الخليفة أن يقبضه وصرف ما أمر الله به الخليفة أن يصرفه. أما اعداد هذه الميزانية في ابوابها، وفصولها، والمبالغ التي توضع فيها، فإن الأحكام الشرعية قد قررتها. فالواردات جاءت أحكام شرعية وقررتها كالخراج والفىء، والنفقات جاءت احكام شرعية وقررت كيفيتها وثبت ما يجب صرفه حتماً وما لا يصرف إلا اذا وجد مال. فالواردات والنفقات جاءت أحكام شرعية قررتها، فتكون ابواب الميزانية على ذلك ابواباً دائمية، لأنه قد قررتها احكام شرعية، والحكم الشرعي دائم لا يتغير. وأما فصولها وهي الفروع التي تتفرع عنها مثل خراج أراضي البعل، خراج اراضي السقي أو ما شاكل ذلك فإن الخليفة يضعها، لأنها من رعاية الشؤون، ومما هو منزوك لرأيه واجتهاده، وكذلك المبالغ التي توضع بحسب رأيه واجتهاده، كمقدار الجزية، ومقدار الخراج، وما شاكل ذلك. لأنها مما هو موكل اليه. فتكون أدلة الأحكام الشرعية على واردات بيت المال وعلى

نفقاته، وجعل التصرف بما في بيت المال مما لم يعينه الشرع موكولاً لرأي الخليفة واجتهاده. هذه الأدلة الثلاث أدلة الواردات وأدلة النفقات ودليل رعاية الامام للشؤون هي أدلة هذه المادة. وما دام للخليفة أن يضع برأيه واجتهاده فصول الواردات والمبالغ التي توضع في كل فصل، وفصول النفقات والمبالغ التي توضع فإنه لا يوجد ما يمنع من وضع ميزانية سنوية للدولة في فصولها والمبالغ التي لكل فصل سواء في الواردات أو في النفقات والممنوع هو وضع ميزانية سنوية لأبواب الميزانية، لا لوارداتها ولا لنفقاتها لأنها قد قررتها أحكام شرعية فهي دائمية.

المادة ١٣٧ - واردات بيت المال الدائمة هي الفيء كله، والجزية، والخراج، وخمس الركاز، والزكاة. وتؤخذ هذه الاموال دائماً سواء أكانت هنالك حاجة ام لم تكن.

أدله هذه المادة هي أدلة ما تضمنته من واردات، فالفيء دليله قوله تعالى: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾، والجزية دليلها قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾، والخراج دليله قوله عليه السلام: "لا يجتمع عشر وخراج على أرض مسلم" وما روي عن أبي عبيد في الاراضي الخراجية قال أبو عبيد: "وجدنا الآثار عن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده قد جاءت في افتتاح الارضين بثلاثة احكام: أرض أسلم عليها اهلها فهي ملك أيمانهم، وهي أرض عشر 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 الغنينة فتخمس وتقسم، فيكون أربعة أخماسها خططاً بين الذين افتتحوها خاصة، ويكون الخمس الباقي من سمى الله تبارك وتعالى. وقال بعضهم بل حكمها والنظر فيها إلى الإمام ان رأى أن يجعلها غنينة فيخمسها ويقسمها كما فعل رسول الله ﷺ بخير فذلك له، وان رأى أن يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة ما بقوا كما صنع عمر بالسواد فعل ذلك، فهذه احكام الأرض التي تفتح فتحاً انتهى كلام أبو عبيد. وأما خمس الركاز فدليلة قول الرسول ﷺ: "وفي الركاز الخمس"، وأما الزكاة فأدلتها كثيرة قال تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ وقال عليه السلام لمعاذ: "فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم" وهذه كلها أدلة تفيد الوجوب، فأداء هذه الأموال فرض، ولذلك تؤخذ أخذاً دائماً سواء أكانت هنالك حاجة أم لم تكن، لأن الله فرضها، والفرض يجب ادائه.

المادة ١٣٨ - اذا لم تكف واردات بيت المال الدائمة لنفقات الدولة فإن لها أن تحصل من المسلمين ضرائب، ويجب أن تسير في تحصيل الضرائب على الوجه التالي:

أ- لسد النفقات الواجبة على بيت المال للفقراء والمساكين وابن السبيل وللقيام بفرض الجهاد.

ب- لسد النفقات الواجبة على بيت المال على سبيل البديل كنفقات الموظفين وأرزاق الجند وتعويضات الحكام.

ج- لسد النفقات الواجبة على بيت المال على وجه المصلحة والارفاق
دون بدل لإنشاء الطرقات واستخراج المياه وبناء المساجد والمدارس
والمستشفيات.

د- لسد النفقات الواجبة على بيت المال على وجه الضرورة كحادث
طراً على الرعية من مجاعة أو طوفان أو زلزال.

دليلها أن الشرع نهى عن أن يفرض السلطان ضريبة على المسلمين
بناء على أمر صادر منه قال ﷺ: "لا يدخل الجنة صاحب مكس" والمكس هو
الضريبة التي تؤخذ من التجار على حدود البلاد، ولكنه يشمل كل ضريبة
لقول الرسول ﷺ: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه" وهو عام يشمل
الخليفة كما يشمل باقي الناس. وما دام الشرع قد نهى عن أخذ الضريبة فلا
يجوز للخليفة أن يفرضها على الناس بأمر من عنده. إلا أنه إذا كان الله قد
جعل ما يؤخذ المال فرضاً على المسلمين فإنه حيثئذ يجوز للخليفة أن يفرض
ضريبة على المسلمين وأن يأخذها منهم بالقوة، وأخذها في هذه الحال لا
يكون بناء على أمر السلطان بها بل بناء على أمر الله بها والسلطان إنما ينفذ
الأمر الذي أمر به الله. فالشرع أجاز للخليفة أخذ الضريبة إذا كان الله أمر
بها، على شرط أن يكون أخذها أمراً من الخليفة يجمع ما أمر الله به المسلمين
أن يدفعوه لا أمراً منه بهذه الضريبة. وبناء على هذا فإن ما أوجبه الشرع
على بيت المال وعلى المسلمين ينفق عليه من بيت المال، فإذا لم يوجد في بيت
المال مال، أو نفذ ما فيه من مال، أو كان ما فيه لا يكفي لسد النفقات فإن
للخليفة أن يفرض ضرائب على المسلمين حسب الأحكام الشرعية التي

جاءت بفرضه عليهم. وما ذكر في المادة تفصيلات لما أوجبه الله على المسلمين:

فالفقرة أ^١ دليلها أن الله فرض على الخليفة أن ينفق على الفقراء والمساكين وابن السبيل وأن ينفق للقيام بفرض الجهاد، وفرض ذلك أيضاً على المسلمين قال عليه السلام: "ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم" وهناك الأدلة التي ورد فيها ذكر الفقراء والمساكين وابن السبيل والسائلين وآية الزكاة، ومن أدلتها أدلة الجهاد قال تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾.

وأما الفقرة ب^٢ فدليلها أن الله فرض على الخليفة نفقات الموظفين وأرزاق الجند أي أجرتهم بعقد الإجارة الذي عقده معهم. وفرض على بيت المال تعويضات الخليفة وسائر الحكام بدليل تخصيص الصحابة لأبي بكر مالا^٣ معيناً من بيت المال مقابل تركه التجارة وتفرغه للخلافة. وكذلك فرض على المسلمين التعليم والقضاء والجهاد بالمال وفرض عليهم إقامة خليفة كما فرض عليهم إقامة أمير. أما أرزاق الجند فقد قال عليه السلام: "للغازي أجره وللجاعل أجره" وأما نفقات الموظفين فإنهم معلمون وقضاة وهؤلاء ما دام قد أوجب الله على المسلمين إقامتهم فقد وجب عليهم دفع أجرة من يقوم به، من باب دلالة الالتزام أي إيجاب إقامة القاضي يلزم منها إيجاب دفع أجرته ومن باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إذ لا يتأتى تعيين معلمين وقضاة إلا بإيجاد مال يدفع أجرة لهم. وأما سائر الموظفين فإن كان

العمل الذين يقومون به قد أوجبه الله على المسلمين وعلى بيت المال مثل أئمة المساجد وموظفي ادارة الحربية ومن على شاكلة ذلك فإن الضرائب تفرض من أجلهم وأما ان كان مما أوجبه الله على بيت المال فقط ولم يوجبه على المسلمين مثل جباة الأموال فإنه لا تفرض من أجلهم ضرائب. وأما تعويضات الحكام فإن الله قد فرض إقامة الحاكم على المسلمين فيكون قد فرض عليهم المال الذي به يرضون التفرغ للحكم.

وأما الفقرة "ج" فدليلها أن الله قد فرض على الخليفة أن يقوم برعاية مصالح المسلمين بالإنفاق على ما فيه المصلحة لهم والارفاق بهم. فالمصلحة هي ما تستعمله الأمة كلها مثل استخراج المياه والتعليم واصلاح الطرق وما شاكل ذلك، والمرافق هي من الارفاق، وهو ما يرتفق به الناس لقضاء مصالحهم، مثل أمكنة الاستراحة للمسافرين ومثل المراحيض العامة ومثل المستشفيات لتزول المرضى ومثل بناء مساجد للمصلين. يقال ارتفق بالشيء استعمله، فالمسلم يرتفق في ساحة المسجد للجلوس وفي مياهه للوضوء. فالشرع قد أوجب هذه الأمور مثل إنشاء الطرقات واستخراج المياه وبناء المدارس والمساجد والمستشفيات وما شابه ذلك على الخليفة لأنها من رعاية الشؤون. ولأن المصلحة هي جلب منفعة ودفع مضرة وعدم توفيرها يوجد ضرراً والارفاق هو ما يرتفق به الناس لقضاء مصالحهم وفقدانه يوجب ضرراً وإزالة الضرر واجبة على الخليفة وكذلك واجبة على المسلمين عن ابن عباس قال: "قال رسول الله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار" وقال عليه السلام: "من ضار أضر الله به ومن شاق شاق الله عليه" فينظر لما يترتب على عدم توفير ما

يلزم من المصلحة والارفاق دون بدل للرعية من ضرر على المسلمين فإنه يجب على الخليفة وعلى المسلمين توفيرها، إذ أن توفيرها هو الذي يزيل الضرر فكانت فرضاً عليهم. والذي جعلها فرضاً على الخليفة ظاهر في رعاية الشؤون، والذي جعلها فرضاً على المسلمين وعلى الخليفة عموم الأدلة فكلمة "لا ضرر ولا ضرار" عام وكذلك "من شاق" عام فيشمل الخليفة ويشمل جميع المسلمين.

وأما الفقرة "د" فدليلها ما ورد من أدلة في إغاثة الملهوفين، فإن أمثال الطوفان والزلازل ونحوهما تدخل في إغاثة الملهوفين. وأما المجاعات فتدخل في حديث: "ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم" وحديث "أبما أهل عرصة فهي واجبة على بيت المال وعلى المسلمين لعموم الأدلة.

المادة ١٣٩ - يعتبر من الواردات التي توضع في بيت المال الأموال التي تؤخذ من الجمارك على ثغور البلاد، والأموال الناتجة من الملكية العامة أو من ملكية الدولة، والأموال الموروثة عمن لا وارث له.

دليلها ما ورد عن عمر من أن يأخذ المسلمون من تجار الحرب ما يأخذون من تجارنا فقد روي عن أبي مجلز لاحق بن حميد قال: "قالوا لعمر: كيف نأخذ من أهل الحرب إذا قدموا علينا؟ قال: كيف يأخذون منكم إذا دخلتم عليهم، قالوا: ألعشر، قال: فكذلك خذوا منهم" وعن زياد بن حدير قال: "ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً قال: من كنتم تعشرون؟ قال: كفار أهل الحرب فنأخذ منهم كما يأخذون منا" فهذا دليل على أن رسوم الجمارك التي تؤخذ من غير رعية الدولة تعتبر من واردات بيت المال. هذا بالنسبة

للضرائب. أما الأموال الناتجة عن الملكية العامة فإن الخليفة قد جعل نائباً عن المسلمين في رعاية مصالحهم، فما كان من الأموال العامة يمكن أن يتمتع به جميع المسلمين، فإنهم يتركون أن يأخذوا منه ما يشاءون كماء للنهر وماء البئر التي يستقون منها، وأما ان كان أخذ بعضهم يمنع البعض الآخر كمعدن حديد، فإنه يأخذ منه القادر ولا يأخذ العاجز، وفي مثل هذه الحال يتولى الخليفة رعاية هذا المنجم واستخراجه، ليجعل ثمنه لجميع المسلمين، فهذه الأموال توضع في بيت المال وتعتبر من وارداته. لأن الخليفة هو الذي يتولاه، ولكنها ليست مما يصرف برأي الخليفة واجتهاده في كل شيء فهي لعامة المسلمين، ورأيه واجتهاده إنما هو بالتساوي وعدم التساوي بالانفاق لا بمن تنفق عليه فهي ليست من ملكية الدولة.

وأما الأموال التي لا وارث لها فإنها توضع في بيت المال فإن ظهر لها وارث أعطيت له والا كانت ملكاً لبيت المال لأن بيت المال وارث من لا وارث له. لأن المسلمين كانوا يأتون بميراث من لا وارث له للرسول، فكان يسأل هل له من نسيب أو رحم؟ ثم يأمر باعطائه لمن يراه، مما يدل على أنه من واردات بيت المال.

المادة: ١٤٠ - نفقات بيت المال مقسمة على ست جهات هي:

- أ- الاصناف الثمانية الذين يستحقون أموال الزكاة يصرف لهم من باب الزكاة. فإذا لم يوجد مال في باب الزكاة لا يصرف لهم شيء.**
- ب- الفقراء والمساكين وابن السبيل والجهاد والغارمين اذا لم يوجد في اموال**

الزكاة مال صرف لهم من واردات بيت المال الدائمة، وإذا لم يوجد لا يصرف للغارمين شيء. وأما الفقراء والمساكين وابن السبيل والجهاد فتحصل ضرائب لسد نفقاتهم ويقترض لأجل ذلك في حالة خوف الفساد.

ج- الأشخاص الذين يؤدون خدمات للدولة كالموظفين والجند فإنه يصرف لهم من بيت المال. وإذا لم يكف مال بيت المال تحصل ضرائب في الحال لسد هذه النفقات ويقترض لأجلها في حالة خوف الفساد.

د- المصالح والمرافق الأساسية كالطرق والمساجد والمستشفيات والمدارس يصرف عليها من بيت المال، فإذا لم يف ما في بيت المال تحصل ضرائب في الحال لسد هذه النفقات.

هـ- المصالح والمرافق الكمالية يصرف عليها من بيت المال، فإذا لم يوجد ما يكفي لها في بيت المال لا يصرف لها وتؤجل .

و- الحوادث الطارئة كالزلازل والظوفان يصرف عليها من بيت المال، وإذا لم يوجد يقترض لأجلها المال في الحال ثم يسدد من الضرائب التي تجمع.

ان الفقرة ((أ)) من هذه المادة دليلها آية الصدقات وهي قوله تعالى

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي

الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ ۖ

وأما الفقرة ((ب)) فإنه بالنسبة للفقراء والمساكين وابن السبيل

والجهاد، كون انفاقها واجباً على بيت المال في حال الوجود وفي حال العدم، لأنها مما أوجبه الله على بيت المال، وعلى المسلمين، فإن لم يوجد في بيت المال مال فرضت ضرائب من اجلها على المسلمين، لانها واجبة عليهم كما ثبت ذلك بالادلة الشرعية، واما بالنسبة للغارمين أي المدينين فإنه مما أوجبه الله على بيت المال ولم يوجبه على المسلمين اما ايجابه على بيت المال فلقول الرسول ﷺ "أنا أولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك ديناً فعلي ومن ترك مالا فلورثته" وعليه بوصفه رئيس الدولة فهو مما أوجبه الله على بيت المال عن ابي هريره ان النبي ﷺ قال "أما مؤمن مات وترك مالا فليرثه عصبته من كانوا ومن ترك ديناً أو ضياعاً فليأتني فأنا مولاه" فالدين على بيت المال. فإن كان في بيت المال مال وجب صرفه، وان لم يوجد مال لا تفرض لاجله ضرائب، لأنه لم يوجد ما يدل على انه فرض على المسلمين. ولأن حديث جابر: "قلما فتح الله على رسوله قال: أنا أولى بكل مؤمن الحديث وفي لفظ قلما فتح عليه الفتوح" فانه دليل على انه إنما يدفع من بيت المال اذا وجد مال.

وأما الفقرة "ج" فإن دليلها ما مر من وجوب التعليم والقضاء والجهاد على المسلمين ومن حديث "وللجاعل أجره" أي من يكون غازياً باجرته. فتكون أجرة من يقوم بهذا الواجب من الاجراء أي من الموظفين على المسلمين ان لم يوجد في بيت المال مال.

وأما الفقرة "د" فلكونها من المصالح والمرافق الضرورية ويصيب الأمة ضرر من القيام بها ولذلك كانت واجبة على بيت المال وعلى المسلمين، فإن

لم يوجد في بيت المال مال تحصل ضرائب من المسلمين لأنه يجب عليهم إزالة الضرر فيجب دفع المال الذي يلزم لازالته.

وأما الفقرة "هـ" فإنه للوقوف على دليلها ينبغي أن يدرك بدقة أن دليل سد النفقات الواجبة على وجه المصلحة والارفاق دون بدل هو كونها من رعاية الشؤون والحديث يقول: "وهو مسؤول عن رعيته" وكونها يصيب الأمة من عدم القيام بها ضرر والرسول يقول: "لا ضرر ولا ضرار" فهذان هما دليل وجوب المصلحة والارفاق على الخليفة ولذلك يجب عليه القيام بها مطلقاً سواء أكانت من ضروريات أم من الكماليات. أما دليل وجوب المصلحة والارفاق على المسلمين فهو قول الرسول: "لا ضرر ولا ضرار" ولذلك لا تجب عليهم المصالح الكمالية لأنه لا يصيب الأمة ضرر من عدم القيام بها ولا يجب على المسلمين إلا ما يصيب الأمة ضرر من عدم القيام به. وعليه ليس كل مصلحة وارفاق واجبة على المسلمين وإنما المصالح التي يصيب الأمة ضرر من عدم القيام بها، وأما على البيت المال فيجب القيام بكل ما فيه نفع للمسلمين وبكل ما يوجد من عدم القيام به ضرر على المسلمين. ومن أجل تخصيص دليل وجوبها على الأمة بحديث "لا ضرر ولا ضرار" لا تفرض ضرائب على المسلمين القيام بالمصالح والمرافق الكمالية كتوسيع طريق تكفي الناس دون توسيع، وكبناء مستشفى يمكن الاستغناء عنه وما شاكل ذلك من المصالح الكمالية فإنها إن وجد في بيت المال مال تقوم بها الدولة والا نؤجل لبينما يوجد مال ولا يصح أن تفرض ضرائب من أجل القيام بها.

واما الفقرة "و" فان دليلها هو دليل اغاثة الملهوف، فإنه عام يشمل الخليفة و يشمل سائر المسلمين فتجب على بيت المال و على المسلمين. فإن وجد في بيت المال مال كاف لها ينفق عليها من بيت المال و ان لم يوجد تفرض لأجلها ضرائب لأن اغاثة الملهوف تجب على المسلمين

واما الاقتراض في حال خوف الفساد الوارد في الفقرة "ب" والفقرة "ج" والفقرة "و" فلأن الفساد ضرر يصيب المسلمين، وإزالة الضرر واجبة لحديث "لا ضرر ولا ضرار" فان عدم وجود المال وعدم الاقتراض والانتظار لبيئما يوجد مال يوقع الضرر ولذلك وجب الاقتراض لإزالة الضرر. فكان على الدولة أن تقترض بمقدار ما يزيل الضرر. وأما غير هذه الأحوال الثلاث فلا يجوز الاقتراض من أجله لأن استحقاقه معتبر بالوجود دون العدم فإن كان المال موجوداً كان صرفه في جهاته مستحقاً وعدمه مسقط لاستحقاقه، وما دام قد سقط فلا يصح أن يقترض من أجله، وأما ما كان استحقاقه معتبراً بالوجود والعدم فإن كان المال موجوداً صرف وإن لم يكن المال موجوداً سعي لإيجاده بفرض ضرائب على المسلمين لتوفيره. فهذا اذا كان يمكن أن ينتظر ولا يقع ضرر من الانتظار فإنه ينتظر لبيئما تجمع الضرائب له، واذا كان لا ينتظر ويصيب الناس ضرر من تأخيره فحينئذ يقترض له. ولذلك لا تقترض الدولة إلا في الحالات التي يقع فيها ضرر من عدم الانفاق وذلك فيما كان استحقاقه معتبراً بالوجود والعدم.

المادة ١٤١ - تضمن الدولة إيجاد الأعمال لكل من يحمل التابعة.

أدلة هذا المادة كونها تدخل في عموم قوله ﷺ: الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته فإن من أهم رعاية الشؤون إيجاد العمل للقادرين عليه ولا يجدونه. وكون نفقة الفقير الذي لا قريب له قادر على الانفاق عليه إنما هي على الدولة لقوله ﷺ: "من ترك كلاً فالينا ومن ترك مالاً فلورثته وفي حديث أبي هريرة: "ومن ترك مالاً فليرثه عصبته من كانوا، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فليأتني فأنا مولاه" أي من ترك خلفاً ذوي ضياع. ومن وجب عليه نفقته وجب عليها إيجاد عمل يكتسب منه لينفق، وما روي عنه ﷺ من أنه جاء رجل يطلب منه مالاً فسأله هل يملك شيئاً فأخبره بأنه يملك متاعاً معيناً فأمره بإحضاره له فأحضره، فباعه الرسول ﷺ بطريق المزادة ثم أعطى الرجل ثمن المتاع ليحتطب ويأكل من عمل يده. فإن مباشرة للعملية هي إيجاد للعاطل عن العمل. وفوق ذلك فإن النفقة على بيت المال هي للعاجز فعلاً أو حكماً، فالعاجز فعلاً هو الذي لا يقدر على العمل والعاجز حكماً هو الذي يقدر على العمل ولا يجده فهو عاجز حكماً وتجب له النفقة فيكون توفير العمل للعاجز حكماً كتوفير النفقة للعاجز فعلاً سواء بسواء. وأيضاً فإن الشرع حرم السؤال أي الاستجداء وأجازه من السلطان أي من الدولة. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: أن المسألة كد يكذبها الرجل وجهه إلا أن يسأل الرجا سلطاناً أو في أمر لا بد منه فهو دليل على جواز سؤال السلطان أي الدولة. وهذا يعني لأنها المكلفة به فعليها الانفاق عليه أو إيجاد عمل له.

المادة ١٤٢ - الموظفون عند الافراد والشركات كالموظفين عند الدولة في جميع الحقوق والواجبات، وكل من يعمل بأجر موظف مهما اختلف نوع العمل أو العامل. وإذا اختلف الاجير والمستأجر على الاجرة يحكم أجر المثل. اما اذا اختلفوا على غيرها فيحكم عقد الإجارة على حسب احكام الشرع.

دليلها هو دليل الاجارة، لأن الموظف أجير، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوُهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ وقال عليه السلام: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة إلى ان قال: "ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يوفه أجره".

واما الرجوع إلى أجر المثل اذا اختلف الأجير والمستأجر على الأجرة. فإن دليله هو دليل الرجوع، إلى مهر المثل، لأن المهر أجر أي اجرة كما ان بدل منفعة العامل اجر أي اجرة. اما دليل الرجوع إلى مهر المثل عند عدم سماع التسمية أو الاختلاف على المسمى فهو ما روي ان عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال: "قضى لا امرأة لم يفرض لها زوجها صداقا ولم يدخل بها حتى مات، فقال: لها صداق نسائها لا ركس ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله ﷺ في بروع بنت واثق مثل ما قضيت "ومعنى قوله لها صداق نسائها أي مهر مثل نسائها. فأوجب الشرع مهر المثل لمن لم يسم لها مهر. ومثل ذلك اذا اختلف في المهر المسمى. وأما دليل كون المهر أجراً أي أجرة فقوله تعالى: ﴿فَآوُهُنَّ

أَجُورُهُنَّ ﴿١﴾ جعل مهورهن أجراً أي أجرة، فجعل المهر أجراً أي بدل منفعة وقد كرر ذلك في عدة آيات قال تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ، مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ ﴿٢﴾ وقال: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ ﴿٣﴾ ومن هنا كان للأجير أجر المثل، إذا لم يسم له أجر، أو إذا اختلف مع المستأجر على الأجرة، فالقضاء بمهر المثل قضاء بأجر المثل لأن كلا منهما أجر أي أجرة.

المادة ١٤٣ - يجوز أن تكون الأجرة حسب منفعة العمل، وأن تكون حسب منفعة العامل، ولا تكون حسب معلومات الأجير، أو شهاداته العلمية، ولا توجد زيادات سنوية الموظفين بل يعطون جميع ما يستحقون من أجر سواء أكان على العمل أم على العامل.

دليلها هو التعريف الشرعي للإجارة لأن التعريف الشرعي حكم شرعي وهو القاعدة الشرعية سواء، لأنه مستنبط من دليل شرعي أو أدلة شرعية باجتهاد صحيح، ولذلك يعتبر دليلاً للمسألة التي ينطبق عليها كما يعتبر الحكم الشرعي دليلاً على المسألة التي ينطبق عليها، ويعتبر النص الشرعي في الحالتين دليلاً على الحكم الشرعي الذي انطبق على المسألة، أو على التعريف الشرعي الذي انطبق على المسألة. والتعريف الشرعي للإجارة هو أنها "عقد على المنفعة بعوض" والمنفعة بالنسبة للأجير اما منفعة العمل الذي يقوم به كمهندس، واما منفعة الشخص نفسه كالخادم، فهذان النوعان من المنافع هما اللذان يجري عليهما العقد، وما عداهما لا يصح أن يجعل

العقد مسلطاً عليه. ومن هنا لا يسلط العقد على منفعة المعلومات، ولا على منفعة الشهادات، بل يسلط على منفعة الأجير، أما منفعة شخصه، وأما منفعة عمله. والأجرة إنما تكون مقابل هذه المنفعة التي سلط عليها العقد، ولهذا فإن، ما يسمى بدرجات الموظفين، أي ما يقدر من أجر للموظفين لا يكون حسب الشهادة، ولا حسب المعلومات، وإنما تكون حسب الشخص نفسه إذا كان يقوم بعمله بجسمه كالخادم، أو حسب منفعة عمله إن كان يقوم به بعلمه وخبرته كالمهندس، ولا يكون غير ذلك. لأن هذا هو المنطبق على التعريف.

المادة ١٤٤ - تضمن الدولة نفقة من لا مال عنده ولا عمل له، ولا يوجد من تجب عليه نفقته. وتتولى ايواء العجزة وذوي العاهات.

دليلها ما ورد في دليل المادة الحادية والأربعين ومائة، وهو قوله ﷺ: "من ترك مالا فلورثته ومن ترك كلاً فآلينا" والكل الضعيف وهو يشمل الفقير ويشمل كل عاجز ويشمل ذوي العاهات. وقول الرسول: "ومن ترك ديناً أو ضياعاً قليأتني فأنا مولاه" فإنه يشمل كل ضياع من فقير وعاجز وذوي عاهة وما شابه ذلك.

المادة ١٤٥ - تعمل الدولة على تداول المال بين الرعية، وتحول دون تداوله بين فئة خاصة.

دليلها آية الحشر وهي قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ فعلى إعطاء فيء بني النضير للمهاجرين دون الانصار، مع أنه للمسلمين

كافة، ولم يعط من الأنصار أحد سوى رجلين كانا فقيرين كالمهاجرين وهما أبو دجانة وسهل بن حنيف، علل ذلك بأنه حتى لا يتداوله الأغنياء فقط. وهذه علة شرعية تدور مع المعلول وجوداً وعدماً. ولهذا فكلما وجد التفاوت كان على الخليفة ان يوجد التوازن عملاً بهذه الآية، لأنها معللة من جهة ولأن لفظها عام ولو كان سببها خاصاً، إذ القاعدة الشرعية هي: "العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" ولذلك تنطبق في كل وقت.

المادة ١٤٦- تعالج الدولة تمكين كل فرد من الرعية من إشباع حاجاته الكمالية، وإيجاد التوازن في المجتمع على الوجه التالي:

أ- أن تعطي المال منقولاً أو غير منقول من أموالها التي تملكها في بيت المال، ومن الفئ وما شابهه.

ب- أن تقطع من الأراضي العامرة من لا يملكون أرضاً كافية. اما من يملكون أرضاً ولا يستغلونها فلا تعطيتهم. وتعطي العاجزين عن الزراعة مالاً لتجعل لديهم القدرة على الزراعة.

ج- تقوم بسداد ديون العاجزين عن السداد من مال الزكاة ومن الفئ وما شابهه.

د- تعطي المحتاج وغير المحتاج من أموال الملكية العامة بسبب ما تراه مؤدياً للتمكين من إشباع الحاجات الكمالية، وإيجاد التوازن.

الفقرة ١ دليلها أن الله جعل أموال بني النضير للنبي ﷺ يضعها حيث يشاء، والرسول ﷺ خص بها المهاجرين دون الأنصار ولم يعط من الأنصار

سوى رجلين، وأموال بني النضير من الفيء، ومثل الفيء بقية الأموال التي هي من الموارد الثابتة كالخراج لأنها مما جعل مصرفه موكولاً لرأي الامام واجتهاده اللهم إلا ما جاء النص مبيناً مصرفه كمصارف الزكاة فلا يصح أن تصرف إلا فيما ورد فيه النص. وهذا فقط في الموارد الثابتة أما الأموال التي تجمع ضرائب من المسلمين فلا يعطى منها. لأن النص على الفيء ويقاس عليه المال الذي مثله وهو الموارد الثابتة.

وأما الفقرة "ب" فإن دليلها فعل الرسول ﷺ بإقطاعه الأراضى. عن ابن عمر قال: "أقطع النبي ﷺ الزبير حضر فرسه، وأجرى الفرس حتى قام، ثم رمى بسوطه فقال: أقطعوه حيث بلغ السوط" وعن عمرو ابن حريث قال "خط لي رسول الله ﷺ داراً بالمدينة بقوس وقال ازيدك" وعن وائل بن حجر: "أن النبي ﷺ أقطعه أرضاً بحضرموت وبعث معاوية ليقطعها إياه. وقد سأل تميم الداري رسول الله ﷺ أن يقطعه عيون البلد الذي كان منه بالشام قبل فتحه وهو مدينة الخليل فاقطعه إياها ﷺ. ودليلها أيضاً ما فعله عمر بن الخطاب من إعطاء الفلاحين في العراق مالاً من بيت المال لزراعة أراضيهم، وسكت عنه الصحابة فكان إجماعاً.

وأما الفقرة "ج" فإن دليلها ما جعله الله في مال الزكاة بقوله: "والغارمين" وقول الرسول ﷺ: "أنا أولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك ديناً فعلي ومن ترك مالاً فلورثته"، وجعل الشرع مال الفيء ينفقه الامام برأيه واجتهاده ومنه سداد الديون.

وأما الفقرة "د" فإن دليلها أن الملكية العامة ملك لجميع المسلمين، لقول الرسول ﷺ: "المسلمون شركاء في ثلاث في الماء والكلا والنار". فالإمام يعطيها لجميع المسلمين محتاجاً وغير محتاج، وليست هي موكولة لرأي الامام يصرفها برأيه واجتهاده، بل هي لعامة المسلمين. ولذلك توضع في باب وحدها، لأن ما جعل مصرفه موكلاً لرأي الإمام واجتهاده هو الموارد الثابتة كالجزية والخراج والفيء والضرائب التي تجمع من المسلمين وهو ما يدخل تحت ملكية الدولة، أما ما هو لجميع المسلمين فإنه يصرف لجميع المسلمين فيعطى المحتاج وغير المحتاج، إلا أن مقدار ما يعطى لا يشترط أن يكون متساوياً فإن هذا راجع لرأي الامام في المقدار فقط لا في التوزيع، وذلك لأن أبا بكر اجتهد فأعطى الناس بالتساوي، وعمر اجتهد فأعطى الناس بالتفاضل، واجتهد كل منهما حكم شرعي يصح تقليده، ولأن ما هو داخل في الملكية العامة كالماء مثلاً يأخذه الناس بالتفاضل حسب حاجتهم لا بالتساوي، فللخليفة أن يعطي بالتساوي. وله أن يعطي بالتفاضل ولكن ليس له أن يصرفه برأيه بل مصرفه معين بالشرع وهو لجميع المسلمين. ولا يصح أن يعطي الخليفة أحداً عطاء يمنع عطاء غيره بل لا بد أن يجعل لكل مسلم الحق بأن يأخذ منه. فهي ليست من ملكية الدولة بل من الملكية العامة، ولذلك تكون لعامة المسلمين، واجتهاد الامام فيها ورأيه إنما هو في توزيعها بالتساوي أو عدم التساوي.

المادة ١٤٧ - تشرف الدولة على الشؤون الزراعية ومحصولاتها وفق ما تطلبه السياسة الزراعية التي تحقق استغلال الأرض على أعلى مستوى من الانتاج.

دليلها قوله ﷺ: الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته والإشراف على الشؤون الزراعية عامة من رعاية الشؤون، لذلك كانت مما تجب رعايته على الإمام، ولكن الدولة لا تباشر الشؤون الزراعية، لأن الرسول تركها للمسلمين، فقال لهم في حديث تأبير النخل أنتم أدري بأمر دنياكم مما يدل على أن الدولة لا تشرف إشرافاً مباشراً على الزراعة، ولا تتولاها، وإنما تشرف إشرافاً عاماً بتنظيم المباحات، بأساليب تختارها لتنمية الزراعة وتقويتها وتسهيل أمورها، وأن ترسم سياسة زراعية تؤدي إلى رفع مستوى الانتاج.

المادة ١٤٨ - تشرف الدولة على الشؤون الصناعية برمتها، وتتولى مباشرة الصناعات التي تتعلق بما هو داخل في الملكية العامة.

هذه المادة ذات شقين: أحدهما: الإشراف على الصناعة كلها، والثاني: أن تتولى مباشرة بعض الصناعات. أما الشق الأول فدليله أن الرسول ﷺ قد أقر ملكية الأفراد للمصانع، كمصانع الأحذية والسيوف، والثياب، وغيرها. واستصنع عندهم خاتماً، واستصنع عندهم المنبر، مما يدل على أن المصانع إنما تتولاها الافراد لا الدولة، فهي كالزراعة سواء بسواء، ولكن الدولة بما أوجبه الشرع عليها من رعاية الشؤون بقوله عليه السلام:

الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته" فإن عليها أن تشرف إشرافاً عاماً على الشؤون الصناعية بتنظيم المباحات بأساليب تساعد على تحسين الصناعة، وبتفتح أسواق لها، وبتوفير المواد الخام، وما شاكل ذلك. وأما الشق الثاني: فإن دليله القاعدة الشرعية: "يأخذ المصنع حكم المادة التي ينتجها المستنبطة من حديث الرسول. عن أنس قال: لعن رسول الله ﷺ في الخمرة عشرة: عاصرها ومعتصرها الحديث، فقد حرم صناعة عصر الخمر، لأنها صنعت خمرًا، مع أن صناعة العصر مباحة، فأخذ المصنع حكم المادة التي أنتجها، وهذا عام، وبناء عليه يأخذ المصنع حكم المادة التي ينتجها، فتكون المصانع التي تنتج ما هو داخل في الملكية العامة ملكية عامة، لأنه أخذ حكم المادة التي ينتجها، والملكية العامة ملك لعامة المسلمين، ولا يصح أن يستقل فيها فرد أو أفراد يمنع استقلالهم تمكين غيرهم من ملكيتها، ومن هنا كان الخليفة هو الذي يتولى هذه المصانع ويمنع الأفراد من ملكيتها، لأن ملكيتهم لها تمنع غيرهم من التمكن من ملكيتها. ولهذا كانت الدولة هي التي تتولى مباشرة المصانع التي هي داخلة بالملكية العامة، مثل استخراج النفط واستخراج الحديد والذهب وما شاكله. غير أنها تجعل لها مصلحة خاصة بها في وارداتها ونفقاتها وسائر شؤونها وتصنع أرباحها في بيت المال في باب خاص بها لأنها ليست من ملكية الدولة بل هي من الملكية العامة.

المادة ١٤٩ - التجارة الخارجية تعتبر حسب تابعة التاجر لا حسب منشأ البضاعة، فالتجار الحربيون ممنعون من التجارة في بلادنا إلا باذن خاص للتاجر أو للمال. والتجار المعاهدون يعاملون حسب المعاهدات التي بيننا وبينهم، والتجار الذين من الرعية ممنعون من اخراج ما تحتاجه البلاد من المواد ومن اخراج المواد الاستراتيجية، ولا ممنعون من إدخال أي مال يملكونه.

تشتمل على ثلاثة أمور: أحدها: أن البضاعة تعتبر حسب تابعة التاجر لا بحسب منشأ البضاعة، والثاني: اختلاف أحكام التجار باختلاف تابعيتهم، والثالث: الحالات التي يمنع فيها التصدير والاستيراد.

أما الأمر الأول: فإن دليله أن التجارة الخارجية تتعلق بها أحكام شرعية: هي أحكام البيع، وأحكام دخول الأموال من دار الحرب إلى دار الإسلام وخروجها من دار الإسلام إلى دار الحرب، وأحكام ما ينال المسلمين منها ضرر، وأحكام ما يتقوى به العدو على المسلمين. والحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد، لذلك كانت التجارة الخارجية متعلقة بالتجار وليس بمنشأ البضاعة. ذلك أن الأحكام الشرعية المتعلقة بالتجارة الخارجية إنما نزلت في حق أفراد الإنسان، والحكم الذي نزل متعلقاً بالمال إنما يتعلق من ناحية كونه مملوكاً لفرد معين لا من ناحية كونه مالاً فقط، أي باعتباره مالاً مملوكاً لفرد معين، لا باعتباره مجرد مال، ولهذا كانت الأحكام المتعلقة بالتجارة الخارجية إنما هي الأحكام المتعلقة بالأفراد من حيث نظر

الشرع لهم ولأموالهم، أي من حيث حكم الله في حقهم، ومن حيث حكم الله في أموالهم المملوكة لهم. ومن هنا كانت أحكام التجارة الخارجية ليست متعلقة بالمنشأ بل متعلقة بالتاجر.

وأما الأمر الثاني فإن دليله ما ورد في حديث سليمان بن بريدة عن أبيه في وصية الرسول لأمرأء الجيوش أن الرسول ﷺ كان مما قاله للأمر: "أدعهم إلى الاسلام، فإن اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجرى عليهم الذي يجرى على المسلمين، ولا يكون لهم في الفسء والغنيمة شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين". ووجه الاستدلال بهذا الحديث ان قول الرسول: ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم ان فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما عليهم. هو نص يشترط التحول ليكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا، أي لتشملهم الاحكام، فإن لم يتحولوا فليس لهم ما لنا وليس عليهم ما علينا فلا تطبق عليهم الاحكام. وأيضاً فإن الرسول اعتبر التحول إلى دار المهاجرين شرطاً في استحقاقهم من الفسء والغنيمة، وتقاس عليها سائر الأموال، فيكون من لا يتحول لدار المهاجرين من حيث حكم المال كغير المسلمين من ناحية حرمانه منه، وهذا يعني عدم تطبيق الأحكام المالية عليه لأنه لم يتحول لدار المهاجرين. ودار المهاجرين كانت دار الاسلام وما عداها دار كفر، ولذلك كان الرسول يغزو كل بلد غير دار المهاجرين باعتبارها دار حرب.

إلا أنه ان كان سكانها مسلمين لم يقاتلهم ولم يقتلهم وإنما دعاهم للذهاب إلى دار الاسلام. وان كانوا غير مسلمين قاتلهم كما يدل على ذلك هذا الحديث، ويدل عليه أيضاً ما روي عن أنس قال: كان رسول الله ﷺ إذا غزا قوماً لم يغز حتى يصبح، فإذا سمع أذاناً أمسك، وإذا لم يسمع أذاناً اغار بعدما يصبح". فالرسول كان يعتبر غير دار المهاجرين دار حرب، ولو كان يسكنها مسلمون، أي دار كفر، وحكمها حكم دار الكفر من حيث تطبيق الأحكام ومنها الأحكام المالية.

ولا يفرق المسلمون فيها عن غير المسلمين إلا بأن المسلمين لا يقاتلون ولا يقتلون ولا تؤخذ أموالهم وغير المسلمين يقاتلون ويقتلون وتؤخذ أموالهم وما عدا ذلك فالحكم سواء، وهذا هو دليل دار الكفر ودار الاسلام، فمن يسكن دار الكفر أو دار الحرب كانت تابعيته تابعة كفر فتطبق عليه أحكام دار الكفر كلها، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم سوى أن المسلم معصوم الدم والمال. وعلى هذا فإن التاجر الحربي مسلماً أو غير مسلم لا يدخل بلادنا إلا بأمان، لأنه حربي، ولأن الرسول قال: "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها ادناهم"، وقال أي الرسول لأم هانيء: "قد أجرنا من أجرت يا أم هانيء" فيحتاج دخول الحربي إلى دار الاسلام إلى إعطائه الامان. وماله تابع له يدخل في أمانه، ويحتاج إلى أمان خاص به ان كان يراد ادخاله منفرداً عنه. وأما المعاهد فيسار معه حسب معاهدته لقول الله تعالى: ﴿فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ﴾، ولا فرق في المعاهد بين المسلم والكافر، لأن كلاً منهم يعتبر

حربياً، لأنه يحمل تابعة كفر، فيعامل في المعاهدة معاملة الحربي المعاهد. وأما من يحمل التابعة الإسلامية مسلماً كان أو ذمياً فلا يمنع من اخراج البضاعة التي يريدها، ولا من ادخال البضاعة التي يريدها، وكذلك لا تؤخذ منه رسوم جمارك. أما عدم منعه من اخراج أية بضاعة وادخال أية بضاعة فلقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فهو عام يشمل كل بيع سواء أكان في دار الاسلام أم في دار الحرب، أي يشمل التجارة الخارجية والتجارة الداخلية، ولم يرد نص يخص هذا العموم، أو يمنع المسلم أو الذمي من اخراج مال أو ادخال مال إلى دار الاسلام، وأيضاً هو عام يشمل المسلم والذمي، ولم يرد نص يمنع الذمي، أو يخص حل البيع بالمسلم، وأما عدم أخذ رسوم جمارك منه فلما روي عن ابراهيم بن مهاجر قال: سمعت زياد بن حدير يقول: أنا أول عاشر عشر في الاسلام، قلت من كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً، كنا نعشر نصارى بني تغلب. والعاشر من يأخذ العشر على البضاعة التي تدخل إلى دار الاسلام من دار الحرب. فهذه الأدلة على دار الاسلام ودار الحرب وعلى عدم دخول الحربي دار الاسلام إلا بأمان مسلماً كان أم كافراً، ومعاملة المعاهد حسب معاهدته، وإباحة البيع مطلقاً للمسلم والذمي، هي أدلة الأمر الثاني من المادة.

وأما الأمر الثالث فإن دليله قاعدة: الشيء المباح اذا كان فرد من أفراده يؤدي إلى ضرر يمنع ذلك الفرد ويبقى ذلك الشيء مباحاً المستنبطة من منع الرسول الجيش من الشرب من بئر ثمود وهو في طريقه إلى تبوك. فكل بضاعة يعتبر اخراجها مضراً بالبلاد كالطعام، أو كان اخراجها يتقوى به

العدو على المسلمين كالسلاح والمواد الاستراتيجية، يمنع اخراج هذه البضاعة وحدها، لا فرق بين أن يخرجها مسلم أو ذمي أو معاهد أو حربي. وكذلك ادخال البضاعة يسير على هذه القاعدة. وإذا كانت هذه البضاعة لا يوجد من اخراجها ضرر لا يمنع اخراجها ولا يمنع ادخالها على المسلم والذمي. ويجري فيها على الحربي والمعاهد حكم كل منهما والدليل على جواز اخراج البضاعة أن الرسول ﷺ أمر ثمانية أن يميز أهل مكة وهم حرب عليه.

المادة ١٥٠ - لجميع أفراد الرعية الحق في إنشاء المختبرات العلمية المتعلقة بكافة شؤون الحياة، وعلى الدولة أن تقوم هي بإنشاء هذه المختبرات.

إن المختبرات العلمية لم تخرج عن كونها علماً يتعلمه الانسان، والله سبحانه وتعالى قد أباح العلم إباحة مطلقة، قال تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ وقال: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ وقال النبي ﷺ: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين وإنما العلم بالتعلم" فهذه الأدلة تدل على إباحة العلم من حيث هو علم. فقوله ﴿أَقْرَأْ﴾ عام يشمل أن يقرأ كل شيء، وقوله: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ يشمل كل علم، وقول الرسول "إنما العلم" اسم جنس محلى بالألف واللام فهو من ألفاظ العموم. وهذا كله يدل على إباحة التعلم لأي شيء، وإباحة أي علم. فعموم الأدلة يدل على إباحة العلم مطلقاً. وعلى هذا فإن لكل فرد من أفراد الرعية أن يطلب العلم أي علم، وأن يتخذ

الوسائل اللازمة للوصول إلى المعارف والحقائق العلمية، فلكل فرد أن يقوم بإنشاء المختبر الذي يراه. وأن يساعد من يشاء في إنشاء المختبرات.

وهذه المختبرات ملكية فردية، وليست هي ملكية عامة ولا ملكية الدولة. إلا أن هذه الملكية الفردية يجوز للدولة أن تملكها بوصفها شخصية معنوية كما تملكها أية شخصية حقيقية، أي كما يملكها أي فرد. وملكيتها لها لا تجعلها ملكية دولة بل تظل ملكية فردية إلا أن ما تملكه الدولة يصبح ملكية لها من أملاكها مع كونه ملكية فردية. والدولة حين تقوم بإنشاء المختبرات إنما تقوم بذلك من باب رعاية الشؤون ومن باب القيام بالفرض الذي أوجبه الله عليها وهو إيجاد العلم ومنه المختبرات العلمية.

المادة ١٥١ - يمنع الأفراد من ملكية المختبرات التي تنتج مواد تؤدي ملكيتهم لها حتماً إلى ضرر - على الأمة أو على الدولة - قد نص الشرع على تحريمه.

دليلها القاعدة الشرعية: "الشيء المباح إذا كان فرد من أفراد يؤدي إلى ضرر يمنع ذلك الفرد ويبقى الشيء مباحاً والمختبرات التي تؤدي ملكية الافراد لها ضرر تمنع فيها الملكية الفردية مثل مختبرات الذرة وغيرها مما يؤدي ملكية الافراد إلى ضرر.

المادة ١٥٢ - توفر الدولة جميع الخدمات الصحية مجاناً للجميع ولكنها لا تمنع استئجار الأطباء، ولا بيع الأدوية.

ان الطب من المصالح والمرافق التي لا يستغني عنها الناس فهي من

الضروريات. وقد أمر الرسول ﷺ بالتداوي، عن أسامة بن شريك قال: "جاء أعرابي فقال: يا رسول الله أنتداوى؟ قال: نعم. فإن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء علمه من علمه وجهله من جهله" وفي لفظ: "قالت الاعراب يا رسول الله إلا نتداوى؟ قال: نعم عباد الله تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء ودواء" وهذا يدل على إباحة التداوي. وبالتداوي جلب منفعة ودفع مضرة فهو مصلحة، علاوة على أن العيادات والمستشفيات، مرافق يرتفق بها المسلمون، في الاستشفاء والتداوي. فصار الطب من حيث هو من المصالح والمرافق. والمصالح والمرافق يجب على الدولة أن تقوم بها لأنها مما يجب عليها رعايته عملاً بقول الرسول: "الأمم راع وهو مسؤول عن رعيته" وهذا من مسؤولية الرعاية ولذلك وجب على الدولة توفيره للناس، ووجب عليها أن توفره مجاناً لأنه من النفقات الواجبة على بيت المال على وجه المصلحة والارفاق دون بدل ولذلك كان عليها أن توفر جميع الخدمات الصحية دون بدل. وهذا هو الدليل على أن الطب مما يجب أن توفره الدولة للناس بالمجان. وأما جواز أن يستأجر الطبيب وتدفع له أجره فلأن المداواة مباحة، قال عليه السلام: "عباد الله تداووا ولأنها أي المداواة منفعة يمكن للمستأجر استيفائها فينطبق عليها تعريف الاجارة، ولم يرد نهى عنها، وفوق ذلك فقد روى انس: "أن النبي ﷺ احتجم حجم أبو طيبة وأعطاه صاعين، وكلم مواليه فخففوا عنه" والمراد بمواليه سادته لأنه كان مملوكاً لجماعة، كما يدل على ذلك رواية مسلم. وعن ابن عباس قال: "احتجم النبي ﷺ وأعطى الحجام اجرة، ولو كان سحتاً لم يعطه". وقد كانت الحجامة في ذلك الوقت من الادوية التي

يتطبب بها، فدل أخذ الأجرة عليها على جواز تأجير الطبيب. ومثل اجرة الطبيب بيع الادوية لانها شيء مباح يشمل عموم قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ولم يرد نص بتحريمه.

المادة ١٥٣ - يمنع استغلال واستثمار الاموال الاجنبية في البلاد، كما يمنع منح الامتيازات لاي اجنبي.

ان كلمتي "الاستثمار" و"الاستغلال" اصطلاحان غريبان، أما كلمة الاستثمار فمعناها جعل المال نفسه ينتج ربحاً، وهو اعطاؤه بالربا. وأما كلمة الاستغلال فمعناها تشغيل المال با لصناعة، أو الزراعة، أو التجارة، ليعطي ربحاً. وبناء على هذا المفهوم فإن الاستثمار كله ممنوع، لانه ربا والربا حرام. وانما نص على استثمار الاجنبي تبنياً لحكم ان الحربي حرام الاشتغال بالربا معه كالذمي وكالمسلم سواء بالسواء، لعموم قوله تعالى "وحرم الربا" اذ هناك من يقول بجواز الاشتغال بالربا مع الحربي، لأن أموالهم مباحة .

وهذا القول خطأ محض، لأنه لو صحت هذه العلة لكانت سرقة جائزة، مع أنه لاخلاف في تحريمها. على أن هذه العلة غير صحيحة على اطلاقها، فماله حلال حين يؤخذ غنيمة، ولكن سرقة حرام، وكذلك أخذ الربا منه حرام. على ان عموم الآية وهي نص تحتاج إلى نص آخر يخصصها، ولم يرد اي نص يخصصها فتظل عامة. فيكون استثمار الاموال الاجنبية حرام كالاموال التي يملكها الرعايا من مسلمين وذميين. واما ما استدلوا به كذلك من حديث: "لا ربا بين المسلمين واهل الحرب في دار الحرب" فانه حديث

ضعيف فلا يصلح حجة على حل الربا ولا على تخصيص الآية. وأما استغلال الأموال الأجنبية فلأنها توصل إلى حرام محقق، لأن الثابت المحسوس والمعلومات الموثوق بصحتها تري أن استغلال الأموال الأجنبية في البلاد هو طريق لبسط نفوذ الكفار عليها. وبسط نفوذهم على البلاد حرام. فيكون دليلها القاعدة الشرعية: "الوسيلة إلى الحرام حرام" فإذا كانت لا توصل إلى بسط نفوذهم ولا إلى ضرر فإنها في هذه الحال لا تنطبق عليها القاعدة الشرعية فتكون مباحة كسائر القروض. وأما الامتيازات فإنها اصطلاح غربي، ولها معنيان: أحدهما: أن تعطى دولة أجنبية في البلاد حقوقاً معينة دون سائر الدول باعتبار ذلك فرضاً لهذه على الدولة الإسلامية، وذلك كالامتيازات التي كانت تعطيها الدولة الإسلامية في القرن التاسع عشر، حين كانت ضعيفة وكالامتيازات التي كانت لـإنجلترا وفرنسا في مصر. وذلك مثل أن يحاكم الرعايا الأجانب بقانون بلادهم لا بقانون الإسلام. ومثل أن لا يكون للدولة سلطان على الأجانب. فهذه الامتيازات بهذا المعنى حرام من وجهين، الأول: أنها تخل بسيادة الدولة الإسلامية، وتجعل للدول الكافرة سلطاناً على بلاد الإسلام، وذلك حرام قطعاً. والثاني: أنها تمنع حكم الإسلام من أن يطبق على غير المسلمين في بلاد الإسلام، وتجعل حكم الكفر هو الذي يطبق، وذلك حرام قطعاً. ولهذا تمنع الامتيازات بهذا المعنى. أما المعنى الثاني للامتيازات فهو إعطاء ترخيص بعمل من الأعمال المباحة، على أن يمنع عن غير المعطى، وهذا كذلك حرام سواء أكان لأجنبي أم لغير أجنبي. لأن كل مباح مباح للجميع، فتخصيصه بشخص ومنعه غيره هو

تحریم للمباح على الناس. صحيح إنه يجوز للدولة أن تنظم هذا المباح بأسلوب يمكن من الانتفاع منه على أحسن وجه، ولكن لا يصح أن يكون هذا التنظيم محرماً المباح على أحد، وإنما نص على الأجنبي لأن إعطاء الامتياز له يسبب ضرراً لأنه يؤدي إلى جعل سيطرة له في البلاد، كما هي الحال في امتيازات البترول. أما الترخيص بالقيام بعمل أي إعطاء الإذن فإنه في المباحث غير موجود في الدولة الإسلامية، لأن الاشتغال في المباح لا يحتاج إلى ترخيص، وفي غير المباح لا يعطي ترخيص، فلا يوجد ما يسمى بالترخيص.

المادة ١٥٤ - تصدر الدولة نقداً خاصاً بها يكون مستقلاً ولا يجوز أن يرتبط بأي نقد أجنبي.

القسم الأول منها دليله ما جعل للإمام من حق رعاية الشؤون بقوله عليه السلام 'الامام راع' ومن رعاية الشؤون تنظيم المباح، وجعل نقد خاص للدولة من المباحات يجوز لها أن تجعل نقداً خاصاً، ويجوز لها أن لا تجعل لها ذلك. فالرسول ﷺ لم يضرب نقداً معيناً على صفة معينة لا تختلف، وكانت الدولة في أيامه من غير نقد معين، وظلت كذلك طوال أيامه عليه السلام، وطوال أيام الخلفاء الراشدين الأربعة، وصدر بني أمية، حتى جاء عبد الملك بن مروان فرأى صرف جميع ما يتعامل به من الذهب والفضة منقوشاً وغير منقوش إلى ضرب الاسلام ونقشه، وتصييرها وزناً واحداً لا يختلف، فضرب عبد الملك الدراهم من الفضة والدنانير من الذهب، ومنذ ذلك التاريخ وجدت دراهم اسلامية ودنانير اسلامية مضروبة، أما قبل ذلك فلم يكن

موجوداً. ومن هنا كان اصدار النقد مباحاً وليس واجباً على الدولة. إلا أنه اذا أصبح حفظ اقتصاد البلاد من الضياع، وحمايته من الأعداء، ويحتاج إلى اصدار النقد، فإنه حينئذ يصبح اصداره واجباً عملاً بالقاعدة الشرعية: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

واما القسم الثاني من القسم الثاني من المادة فإن دليل تحريمه هو انه يجعل الدولة مالياً تابعة لمن يرتبط بهم نقدها من الدول الكافرة كما كانت الحال مع العراق حين كان تابعاً للاسترليني، وتكون فوق ذلك تحت رحمة هذه الدولة الكافرة من ناحية مالية، وكلاهما حرام. والقاعدة الشرعية: "الوسيلة إلى الحرام حرام". ولذلك كان ارتباط نقد الدولة الإسلامية بالاجنبي حرام.

المادة ١٥٥ - نقود الدولة هي الذهب والفضة مضروبة كانت أو غير مضروبة، ولا يجوز ان يكون لها نقد غيرها. ويجوز ان تصدر الدولة بدل الذهب والفضة شيئاً آخر على شرط ان يكون له في خزانة الدولة نحاساً أو برونزاً أو ورقاً أو غير ذلك وتضربه باسمها نقداً لها اذا كان له مقابل يساويه تماماً من الذهب والفضة.

الاسلام حين قرر احكام البيع والاجارة لم يعين لمبادلة السلع أو لمبادلة الجهود والمنافع شيئاً معيناً تجري المبادلة على أساسه فرضاً، وإنما أطلق للإنسان أن يجري المبادلة بأي شيء ما دام التراضي موجوداً في هذه المبادلة، فيجوز أن يتزوج امرأة بتعليمها الخياطة، ويجوز أن يشتري سيارة بالاشتغال في المصنع شهراً، ويجوز أن يعمل عند شخص بمقدار معين من السكر،

وهكذا أطلق الشرع المبادلة لبني الإنسان بما يريدون من الأشياء. بدليل عموم أدلة البيع وأدلة الإجارة ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لأي شيء بأي شيء ولكن العامل إنما يوفى أجره إذا قضى عمله أي كان نوع هذا الاجر. وأيضاً فإن هذه الأشياء التي يجري التبادل بها ليست أفعالاً حتى يكون الأصل فيها التقيد فتحتاج اباحتها إلى دليل، وإنما هي أشياء. والأصل في الأشياء الاباحة ما لم يرد دليل التحريم، ولم يرد دليل يحرم المبادلة بأي شيء ولذلك كانت المبادلة مباحة مطلقاً إلا ما ورد نص بتحريم التبادل فيه. وبناء على هذا فإن مبادلة السلعة بنقد والنقد بسلعة كذلك مباحة مطلقاً إلا مبادلة النقد بالنقد فلها احكام خاصة فهي مقيدة بتلك الاحكام. وكذلك مبادلة الجهد بنقد والنقد بجهد مباحة مطلقاً إلا السلع أو الجهود التي ورد نص بتحريمها. وبناء على هذا فإن مبادلة السلعة بوحدة معينة من النقد وكذلك مبادلة الجهد بوحدة معينة من النقد مباحة أيضاً مطلقاً أي كانت هذه الوحدة النقدية. فإنها ان كانت هذه الوحدة ليس لها مقابل مطلقاً كالتقود الورقية الإلزامية تعتبر كالسلعة فيصح أن يجري فيها التبادل، وان كانت هذه الوحدة لها مقابل نسبة معينة من الذهب والباقي من السلع كالتقود الورقية الوثيقة فكذلك تعتبر تبادلاً بسلع وذهب فيصح أن يجري فيها التبادل، وان كانت هذه الوحدة لها مقابل من الذهب والفضة مساو لقيمتها تماماً كالتقود الورقية النائية فتعتبر تبادلاً بذهب وفضة فيصح أن يجري فيها التبادل. ولهذا يصح مبادلة السلعة أو الجهد بأية وحدة معينة من النقد. فيصح للمسلم أن يبيع بأي نقد وان يشتري بأي نقد وان يستأجر بأي نقد وان يكون أجيراً بأي نقد.

الا أن الدولة اذا أرادت أن تجعل للبلاد التي تحكمها وحدة معينة من النقد تنفذ الأحكام الشرعية المتعلقة بالمال من حيث هو مال كالزكاة والصرف والربا وغير ذلك أو الأحكام المتعلقة بالشخص المالك للمال كالدية ومقدار السرقة وغير ذلك فإنها ليست مطلقة اليد تجعل أية وحدة معينة من النقد، بل هي بوحدة معينة من النقد لا يجوز لها أن تجعل غيرها ولا بوجه الوجوه. فإن الشرع قد عين وحدة معينة من النقد في جنس معين جاء النص عليه إلا وهو الذهب والفضة. فإذا أرادت الدولة أن تصدر نقداً فإنها مقيدة بأن يكون هذا النقد هو الذهب والفضة ليس غير. فالشرع لم يترك للدولة أن تصدر النقد الذي تريده من أي نوع نشاء، وإنما عين الوحدات النقدية التي للدولة أن تجعلها نقداً لها اذا ارادت أن تصدر نقداً بوحداث نقدية معينة من الذهب والفضة ليس غير. والدليل على ذلك ان الاسلام ربط الذهب والفضة بأحكام ثابتة لا تتغير. فحين فرض الدية عين لها مقداراً معيناً من الذهب، وحين أوجب القطع في السرقة عين المقدار الذي يقطع بسرقة من الذهب، قال ﷺ في كتابة الذي كتبه إلى أهل اليمن: "وان في النفس المؤمنة مائة من الإبل، وعلى أهل الورق الف دينار" وقال: "لا قطع في ربع دينار فصاعداً فهذا التحديد لاحكام معينة بالدينار والدرهم والمثقال يجعل الدينار بوزنه من الذهب، والدرهم بوزنه من الفضة وحدة نقدية تقاس بها قيم الأشياء والجهود. فتكون هذه الوحدة النقدية هي النقد، وهي أساس النقد. فكون الشرع ربط الأحكام الشرعية بالذهب والفضة نصاً حين تكون هذه الأحكام متعلقة بالنقد دليل على أن النقد إنما هو

الذهب والفضة ليس غير. وأيضاً فإن الله سبحانه وتعالى حين أوجب زكاة النقد أوجبها في الذهب والفضة ليس غير، وعين لها نصاباً من الذهب والفضة. فاعتبار زكاة النقد بالذهب والفضة يعين أن النقد هو الذهب والفضة، ولو كان النقد غيرهما لما وجبت فيه زكاة نقد، لأنه لم يأت نص في زكاة النقد إلا على الذهب والفضة مما يدل على أنه لا اعتبار لغيرهما من النقود. وأيضاً فإن أحكام الصرف التي جاءت في معاملات النقد فقط إنما جاءت بالذهب والفضة وحدهما، وجميع المعاملات المالية التي وردت في الاسلام إنما جاءت على الذهب والفضة. والصرف بيع عملة بعملة، اما بيع عملة بنفس العملة واما بيع عملة بعملة أخرى، وبعبارة أخرى الصرف بيع نقد بنقد. فتعيين الشرع للصرف - وهو معاملة نقدية بحتة - بالذهب والفضة وحدهما دون غيرهما دليل صريح على أن النقد يجب أن يكون الذهب والفضة لا غير قال عليه السلام: "يبيعون الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد" وقال عليه السلام: "الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء". وفوق ذلك فإن الرسول ﷺ قد عين الذهب والفضة نقداً وجعلهما المقياس النقدي الذي يرجع مقياس السلع والجهود. وعلى أساسهما كانت تجري المعاملات. وجعل المقياس لهذا النقد الأوقية، والدرهم، والدانق، والقيراط، والمثقال، والدينار. وكانت هذه كلها معروفة ومشهورة في زمن النبي ﷺ يتعامل بها الناس. والثابت أنه عليه السلام أقرها. وكانت تقع بالذهب والفضة جميع البيوع والانكحة كما ثبت في الأحاديث الصحيحة فكون الرسول جعل النقد الذهب والفضة وكون الشرع قد ربط بعض الأحكام الشرعية بهما وحدهما وجعل الزكاة النقدية محصورة بهما، وحصر الصرف والمعاملات

المالية بهما كل ذلك دليل واضح على أن نقد الاسلام إنما هو الذهب والفضة ليس غير.

غير أنه يجب أن يكون واضحاً ان كون الشرع قد عين النقد الذي تصدره الدولة بوحدة معينة من النقد هي الذهب والفضة لا يعني أن الدولة تقيد المبادلات بين الناس في البلاد التي تحكمها بهذا النقد بل يعني أن الأحكام الشرعية التي عين الشرع فيها النقد بوحدة معينة لا تجري هذه الأحكام إلا بحسب هذا النقد. أما المبادلات فتبقى مباحة كما جاء الشرع بها. ولا يحل تقييدها من قبل الدولة بوحدة معينة، أي لا يحل لها تقييدها بنقدها ولا بغيره. لأن هذا التقييد هو تحريم لمباح، وهو لا يجوز ولا يحل للدولة أن تفعله، إلا أنه اذا رأت الدولة ان اباحة نقد غيره في البلاد التي تحت سلطانها يؤدي إلى ضرب نقدها أو ضرب مالىتها أو ضرب اقتصادها، أي يؤدي إلى ضرر فإنها حينئذ تمنعه عملاً بقاعدة: "الوسيلة إلى الحرام حرام" وكذلك اذا رأت نقداً معيناً يؤدي إلى ذلك فإنها تمنع ذلك النقد عملاً بقاعدة "كل فرد من أفراد الشيء المباح اذا كان يؤدي إلى ضرر يحرم ذلك الفرد ويبقى الشيء مباحاً" ويطبق ذلك أيضاً على اخراج نقد الدولة من البلاد وعلى ادخال النقد الاجنبي واخراجه مثل ما طبق على التعامل به داخل البلاد.

المادة ١٥٦ - يمنع فتح المصارف منعاً باتاً، ولا يكون إلا مصرف الدولة، ولا يتعامل بالربا ويكون دائرة من دوائر بيت المال. ويقوم بإقراض الأموال حسب احكام الشرع، ويتسهيل المعاملات المالية والنقدية.

أظهر أعمال المصرف ثلاثة هي:

معاملات الربا كالسندات والاعتمادات، ومعاملات التحويل كالشيكات ومعاملة الامانات.

اما بالنسبة لمعاملات التحويل والامانات فإنها جائزة شرعاً، ودليلها أدلة الحوالة، وأدلة الأمانة. فيجوز للمسلم أن يفتح مصرفاً يشغله بمعاملات التحويل، والامانات، وما أشبهها من كل ما هو جائز شرعاً كمعاملات الصرف. وحيث لا يكون فتح مثل هذا المصرف حراماً، والحرام إنما هو البنك الذي يتعامل بالربا. ولكن هذه المعاملات لا تأتي بأرباح كبيرة أو ارباحها لا تساعد إلا على فتح ما يشبه محلات الصرافين فقط ولا يمكن أن يفتح المرء بها مصرف (بنك) لعدم كفاية ما يربح منها لفتحه، لأن ارباح التحويل والامانات وارباح معاملات الصرف ارباح زهيدة جداً إلى جانب ارباح الربا، والارباح الكبيرة إنما هي الارباح التي يستثمر فيها المال بمعاملات الربا، فتلك هي التي تستثمر المال استثماراً مربحاً، ولذلك لا يتأتى أن تكفي أرباح الحوالات والامانات ومعاملات الصرف لفتح مصارف "بنوك" بمثلها كما هو واقع اليوم في العالم، وإنما تكفي لفتح محلات محدودة العمل كمحلات الصرافين، وهذه لا ينطبق عليها واقع البنوك المعروف ولهذا لا يتأتى فتح المصرف (البنك) إلا بمعاملات الربا، والمصرف (البنك) إنما فتح

لمعاملات الربا، والربا حرام بنص القرآن القطعي ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ولذلك كان فتح المصرف (البنك) بمذلوله المعروف حراماً.

الا أنه لما كان الإقراض مباحاً بإباحة مطلقة لقول الرسول ﷺ: "ما من مسلم يقرض مسلماً مرتين إلا كان كصدقة مرة"، وعن أنس قال: قال رسول ﷺ: رأيت ليلة أسرى بي على باب الجنة مكتوباً الصدقة بعشر أمثالها والقرض ثمانية عشر، فقلت يا جبريل ما بال القرض أفضل من الصدقة؟ قال: لأن السائل يسأل وعنده، والمستقرض لا يستقرض إلا من حاجة. ولما كانت الودائع مباحة كذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمْتَنَاتِ إِلَىٰ

أَهْلِهَا﴾ وقال: ﴿فَإِنْ آمَنَ بِعِصْمَتِكُمْ بَعْضُ الْيَوْدِ الَّذِينَ آمَنْتُمْ﴾ ولقوله ﷺ: "أد الامانة إلى من ائتمنتك ولا تخن من خانك" وقد روي عنه عليه السلام: أنه كانت عنده ودائع فلما أراد الهجرة أودعها عند أم أيمن وأمر عليها أن يردها على أهلها. ولما كانت الحوالة مباح لقوله عليه السلام: "مطل الغني ظلم وإذا اتبع أحدكم على مليء فليتبع". وفي لفظ "من أحيل بحقه على مليء فليحتل". لما كانت هذه المعاملات الثلاث التي يقوم بها البنك جائزة شرعاً، والمحرم فيها إنما هو أخذ رباً على القرض، والبنك لا يمكن أن يفتح ويشغل إلا بالربا، لذلك كان لا بد من توفير ذلك للناس بدون ربا. إذ قد أصبح من مصالح الناس، ومن هنا كان على الدولة أن تفتح مصرفاً ك فرع من فروع بيت المال، يقوم بهذه العمليات الثلاث حسب رأي الإمام واجتهاده، لأنها من المباحات

التي تجري رعاية الشؤون فيها حسب رأي الإمام واجتهاده فكان هذا دليلاً على فتح الدولة لمصرف يقوم بقضاء مصالح الناس.

المادة ١٥٧ - الصرف بين عملة الدولة وبين عملات الدول الأخرى جائزة كالصرف بيت عملتها هي سواء بسواء، وجائز أن يتفاضل الصرف بينهما إذا كانا من جنسين مختلفين على شرط أن يكون يداً بيد، ولا يصح أن يكون نسيئة. ويسمح بتغيير سعر الصرف. دون أي قيد ما دام الجنسان مختلفين، ولكل فرد من أفراد الرعية أن يشتري العملة التي يريد من الداخل والخارج وأن يشتري بها دون أي حاجة إلى إذن عملة أو غيره.

دليلها قوله ﷺ: "بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد" وعن مالك بن أوس بن الحدثان أنه قال: "أقبلت أقول من يصطرف الدراهم؟ فقال طلحة بن عبيد الله وهو عند عمر بن الخطاب أرنا ذهبك، ثم اتتنا إذا جاء خادمنا نعطك ورقك. فقال عمر بن الخطاب كلا والله لتعطينه ورقه أو لتردن إليه ذهبه، فإن رسول الله ﷺ قال: "الورق بالذهب ربا إلا هاء وهاء" وروي أن البراء بن عازب وزيد بن أرقم كانا شريكين فاشتريا فضة بنقد ونسيئة فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فأمرهما أن ما كان بنقد فأجيزوه وما كان نسيئة فردوه، أي هما كانا صرافين. فهذه الأحاديث دليل على جواز الصرف. وهو يجري في المعاملات الداخلية كما يجري في المعاملات الخارجية، فكما يستبدل الذهب بالفضة والفضة بالذهب من نقد البلد فكذلك يستبدل النقد الاجنبي بنقد البلد سواء أكان في داخل البلاد أم في

خارجها، وحين يجري الصرف بين عملتين مختلفتين يكون بينهما فرق يسمى سعر الصرف. فسعر الصرف هو النسبة بين وزن الذهب الصافي في عملة دولة ووزن الذهب الصافي في عملة دولة أخرى. ولهذا تجد سعر الصرف يتغير تبعاً لتغير هذه النسبة، وتبعاً لتغير سعر الذهب في البلدان. ولا سيما الآن وقد صارت العملة ورقاً نقدياً له رصيد من الذهب بنسبة معينة فإن أسعار الصرف بين عملات البلدان تتغير صعوداً ونزولاً.

والحكم الشرعي في سعر الصرف أنه مباح، ولا يقيد بأي قيد، فإن الصرف مباح، وكذلك سعر الصرف مباح، ولكل إنسان أن يشتري العملة التي يريد بها بالسعر الذي يريده، وكل ذلك داخل في دليل إباحة الصرف. وهذا هو دليل هذه المادة من إباحة الصرف وإباحة تغير سعره.

سياسة التعليم

المادة ١٥٨ - يجب أن يكون الأساس الذي يقوم عليه منهج التعليم هو العقيدة الإسلامية، فتوضع مواد الدراسة وطرق التدريس جميعها على الوجه الذي لا يحدث أي خروج في التعليم عن هذا الأساس.

يقال في اللغة علم الرجل علماً حصلت له حقيقة العلم، وعلم الشيء عرفه. قال في القاموس المحيط: "علمه كسمعه علماً بالكسر عرفه، وعلم هو في نفسه، ورجل عالم وعليم جمعه علماء وعلام". وهذا المعنى اللغوي هو الأصل في معنى كلمة علم وما اشتق منها فينصرف إليه معنى لفظ علم وما اشتق منه إذا لم تكن هناك قرينة تصرفه إلى المعنى الاصطلاحي. وحين يقال منهج التعليم إنما يراد منه هذا المعنى اللغوي أي كل معرفة. ومنهج التعليم هو عبارة عن الأسس التي تبني عليها المعلومات التي يراد تعليمها، وعن الموضوعات التي تشملها تلك المعلومات من جهة، والكيفية التي يجري بحسبها إعطاء هذه المعلومات من جهة أخرى. فهو يشمل أمرين: أحدهما: مواد الدراسة، والأمر الثاني: طرق التدريس. وكلما كانت العقيدة الإسلامية هي أساس حياة المسلم، وهي أساس الدولة الإسلامية، وهي أساس العلاقات بين المسلمين، أي أساس المجتمع، فإن كل معرفة يتلقاها المسلم لا بد أن يكون أساسها العقيدة الإسلامية، سواء أكانت هذه المعرفة متعلقة بحياته هو، أو بعلاقته مع غيره، أو متعلقة بوضعه السياسي في الدولة، أو متعلقة بأي شيء في هذه الحياة، وفيما قبلها، وفيما بعدها.

والرسول ﷺ كان يسير مع الناس بدعوتهم للإسلام أولاً، أي لا اعتناق العقيدة الإسلامية. حتى إذا أسلموا بدأ يعلمهم أحكام الإسلام، فكانت العقيدة هي الأساس الذي يجري عليه تعليم الرسول للمسلمين، وحين كسفت الشمس عند وفاة ولده إبراهيم قال الناس كسفت الشمس لموت إبراهيم، فقال لهم عليه الصلاة والسلام: "أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته" فجعل العقيدة الأساس للمعلومات عن الكسوف والخسوف. وروى مسلم عن أبي سعيد قال: "خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بن المصطلق فأصبنا سيياً من العرب فاشتبهنا النساء، واشتدت علينا العزبة، وأحبينا العزل، فسألنا عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: ما عليكم أن لا تفعلوا، فإن الله عز وجل قد كتب ما هو خالق إلى يوم القيامة" فالرسول أجابهم على سؤالهم في مسألة العزل من حيث كونه يمنع الحمل، وجعل أساس جوابه الإيمان بعلم الله، أي العقيدة الإسلامية. وهناك أحاديث كثيرة تدل على ذلك مما يدل على أن جعل العقيدة الإسلامية أساساً لمنهج التعليم أمر واجب على الدولة، لا يحل لها أن تفرط فيه مطلقاً. إلا أن جعلها أساساً لمنهج التعليم لا يعني أن تكون كل معرفة منبثقة عن العقيدة الإسلامية، لأن ذلك لم يطلبه الشرع. وهو أيضاً يخالف الواقع، فالعقيدة الإسلامية لا تنبثق عنها كل معرفة، لأنها خاصة بالعقائد والأحكام، ولا علاقة لها بغيرهما. وإنما معنى جعلها أساساً لمنهج التعليم هو أن المعارف المتعلقة بالعقائد والأحكام يجب أن تنبثق عن العقيدة الإسلامية، لأنها إنما جاءت بهما، أما غير العقائد والأحكام من المعارف فإن معنى جعل العقيدة

الإسلامية أساساً لها هو أن تبنى هذه المعارف والأحكام على العقيدة الإسلامية، أي أن تتخذ العقيدة الإسلامية مقياساً، فما ناقض العقيدة الإسلامية لا نأخذه ولا نعتقد به وما لم يناقضها جاز أخذه. فهي مقياس من حيث الأخذ والاعتقاد. أما من حيث المعرفة والتعلم فلا يوجد ما يمنع من تعلمها، فإن الأدلة التي جاءت في الحث على طلب العلم جاءت عامة، قال ﷺ: "اطلبوا العلم" فهو عام. وجاء في القرآن الكريم أفكار وعقائد تناقض الاسلام مثل: "وما يهلكنا إلا الدهر" وغيرها مما يدل على جواز تعلم الأفكار التي تناقض العقيدة الإسلامية. وعليه فإن تعلم المعارف من غير أخذ لها ولا اعتقاد بها جائز ولا شيء فيه، ولكن الممنوع هو أخذ الأفكار التي تناقض العقيدة الإسلامية، فمثلاً نظرية دارون تقول: ان الإنسان تطور عن القرد، مع أن الله يقول: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ط خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، ونظرية التطور المادي عند الشيوعيين تقول ان المادة تتطور من ذاتها تطوراً حتمياً ولا يوجد شيء آخر طورها فلا يوجد اله، مع أن الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ﴾ أي بوجوده، ويقول: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ وكتاب الأدب الجاهلي يقول إن قصة ابراهيم مكذوبة لا أساس لها قد اخترعها الرواة، مع أن قصة ابراهيم مذكورة في القرآن وقصها على انها قصة وقعت حقيقة، فإنكارها تكذيب للقرآن. فهذه المعارف وأمثالها لا توضع في منهج التعليم اذا كان وضعها يؤدي إلى أخذها والاعتقاد بها، فلا توضع في منهج التعليم الابتدائي مثلاً،

لأن تعليمهما يترتب عليه أخذها. وكذلك اذا وضعت فلا بد أن يبين زيفها وتنقض أفكارها حتى لا يحصل أخذ لها واعتقاد بها. وبذلك تكون العقيدة الإسلامية قد جعلت أساساً لمنهج التعليم، فجعلت مقياساً أساسياً لأخذ المعارف من حيث تصديقها والاعتقاد بها لا من حيث مجرد معرفتها.

المادة ١٥٩ - سياسة التعليم هي تكوين العقلية الإسلامية والنفسية الإسلامية، فتوضع جميع مواد الدراسة التي يراد تدريسها على أساس هذه السياسة.

المادة ١٦٠ - الغاية من التعليم هي إيجاد الشخصية الإسلامية وتزويد الناس بالعلوم والمعارف المتعلقة بشؤون الحياة. فتجعل طرق التعليم على الوجه الذي يحقق هذه الغاية وتمنع كل طريقة تؤدي لغير هذه الغاية.

واقع هاتين المادتين هو أن معنى سياسة التعليم هو القاعدة أو القاعدة التي يجري على أساسها إعطاء المعلومات وأما الغاية من التعليم في الهدف الذي يرمي إليه إعطاء المعلومات. فسياسة التعليم هي الأسس التي يبنى عليها، وغاية التعليم هي القصد الذي يقصد من القيام به. فسياسة التعليم تتعلق بمواد الدراسة وغاية التعليم تتعلق بطرق التدريس. وواقع الإنسان أنه يدرك الأشياء والأفعال فيحكم عليها، ويدرك الأشياء والأفعال فيميل إليها، ولا يخرج عن هذين الأمرين. وواقع المعرفة أنها لا تخلو من أن تكون معارف لتنمية العقل ليحكم على الأفعال والأشياء، ومعارف عن نفس الأفعال والأشياء ليتنفع بها، ولا يخرج عن هذين الأمرين. والاسلام

قد جعل العقيدة الإسلامية أساساً لحياة المسلم، فجعلها أساساً لأفكاره، وجعلها كذلك أساساً لميوله. وآيات القرآن. وأحاديث الرسول التي تثير الفكر، من مثل قوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وقول الرسول: "تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة" إنما تثيره للإيمان بالله، وآيات القرآن وأحاديث الرسول التي تذكر الميول من مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ﴾ إلى قوله ﴿أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ وقوله عليه السلام: "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه" الحديث إنما تذكرها ميولاً مقيدة بالعقيدة الإسلامية. ولهذا لا بد أن يكون حكم المسلم على الأفعال والأشياء مبنياً على أساس العقيدة الإسلامية، وكذلك لا بد أن يكون ميله للأفعال والأشياء مبنياً على أساس العقيدة الإسلامية. ولما كانت المعارف هي التي تكون عقليته من حيث الحكم على الأشياء. وهي التي تكون نفسيته من حيث الميل للأشياء، لذلك لا بد أن تكون هذه المعارف كلها مبنية على العقيدة الإسلامية، سواء المعارف التي تؤخذ لتنمية العقل، أو المعارف التي تؤخذ للانتفاع بالأفعال والأشياء، أي لا بد أن تكون المعارف التي تكون عقلية المسلم مبنية على العقيدة الإسلامية، وكذلك لا بد أن تكون المعارف التي تكون نفسيته مبنية على العقيدة الإسلامية. وعلى هذا الأساس لا بد أن تكون سياسة التعليم تكوين العقلية الإسلامية والنفسية الإسلامية. فمن واقع المعرفة من حيث هي، ومن مجموع الآيات المتعلقة بالفكر والمتعلقة بالميول وتنزيلها على واقع المعرفة استنبطت سياسة التعليم، ووضعت المادة التاسعة والخمسين ومائة بناء على هذا الدليل.

أما المادة الستون ومائة فإنها أخذت من فعل الرسول في تعليمه للمسلمين، سواء في مكة قبل الهجرة أو في المدينة بعد الهجرة، فإنه عليه الصلاة والسلام كان يقصد من تعليمهم أن يصبح كل منهم شخصية إسلامية في عقليته ونفسيته، أي في حكمه على الأفعال والأشياء، وفي ميله إليها. فعلاوة على تعليمهم الأحكام التي تعالج شؤون حياتهم كان يعلمهم القيم الرفيعة، من مثل طلب رضوان الله، ومثل العزة، ومن مثل تحمل مسؤولية نشر الهدى للناس، وهدايتهم إلى الاسلام، بطريقة مؤثرة، وبأساليب منتجة قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، وكان يحفظهم القرآن، ويعلمهم أحكام الإسلام ويأخذهم باتباع الأوامر واجتناب النواهي وكان إلى جانب ذلك يبيح لهم أن يتعلموا ما يحتاجون اليه لمعاشهم، ومن تجارة، وزراعة، وصناعة. فكان فعل الرسول هذا الذي كون به الشخصية الإسلامية، وجعلها تتزود بالمعارف التي تلزمها لشؤون الحياة بإباحة ذلك لها هو دليل هذه المادة.

المادة ١٦١ - يجب أن يفرق في التعليم بين العلوم التجريبية وما هو ملحق بها كالرياضيات، وبين المعارف الثقافية. فتدرس العلوم التجريبية وما يلحق بها حسب الحاجة، ولا تقيد في أي مرحلة من مراحل التعليم. أما المعارف الثقافية فإنها تؤخذ هذه المعارف كما يؤخذ العلم على شرط ان لا تؤدي إلى أي خروج عن سياسة التعليم وغايته.

دليلها عموم الأدلة التي أباحت تعلم العلم، فإنها تشمل كل علم

فبإباحة للمسلم أن يتعلم كل علم، إلا أنه إذا كانت بعض العلوم يؤدي تعليمها إلى زيغ العقائد أو إلى ضعف في المعتقدات فإن هذه العلوم بالذات يحرم تعليمها ما دامت توصل إلى ذلك فإذا فقدت تأثيرها جاز تعلمها وذلك عملاً بالقاعدة الشرعية: كل فرد من أفراد الشيء المباح إذا أوصل إلى ضرر حرم ذلك الفرد وبقي الشيء مباحاً وهذا الدليلان الحديث والقاعدة الشرعية دليل هذه المادة. فإن تعلم ما يزيغ العقائد ويضعف المعتقدات يؤثر على الأطفال بسهولة، ولذلك يمنع تعليمهم مثل العلوم في المرحلتين الابتدائية والثانوية. أما المرحلة العالية فإن مثل هذه العلوم كالفلسفة ونحوها يجوز أن تعلم ولكن لنقضها وإبطالها، ولا يعلم شيء منها من غير أن يعلم إلى جانبه نقضه وإبطاله. فإن القرآن الكريم قد جاءت فيه أفكار وعقائد الآخرين، ولكن جاءت في معرض بيانها لإبطالها والرد عليها. وكذلك عندما توضع برامج التعليم إنما توضع فيها مثل هذه العلوم في المرحلة العالية لأجل نقضها وبيان زيفها.

المادة ١٦٢ - يجب تعليم الثقافة الإسلامية في جميع مراحل التعليم، وأن يخصص في المرحلة العالية فروع لمختلف المعارف الإسلامية كما يخصص فيها للطب والهندسة والطبيعات وما شاكلها.

دليلها فعل الرسول ﷺ فإنه كان يعلم أحكام الإسلام للرجال والنساء والشيوخ والشبان، مما يدل على أن الإسلام يعلم كل جيل من الناس، فيعلم في جميع مراحل التعليم. وأما غير أحكام الإسلام من العلوم والصناعات

فإنها مباحة، إلا أن واقعها أنها تعلم بعد استكمال طائفة من المعارف لا بد منها كأوليات للدخول في بعض هذه العلوم والصناعات، كالطب والهندسة، ولذلك جعل تعليمها بعد استكمال هذه المعارف. فجعل تعليمها في المرحلة العالية. وبناء على واقع المعارف وفعل الرسول وضعت هذه المادة فكان ذلك هو الموجب لها.

المادة ١٦٣ - الفنون والصناعات قد تلحق بالعلم من ناحية كالفنون التجارية والملاحة والزراعة وتؤخذ دون قيد أو شرط، وقد تلحق بالثقافة عندما تتأثر بوجهه نظر خاصة كالنحت والنحت فلا تؤخذ إذا ناقضت وجهة نظر الاسلام.

دليلها هو دليل المادة الخمسين ومائة وهو عموم الأدلة التي أباحت العلم، وقاعدة منع الفرد الواحد من الشيء المباح اذا حصل منه ضرر، لأن الفنون والصناعات معارف فهي مباحة يشملها عموم أدلة العلم. فإذا أوصلت إلى ضرر حين تتأثر بوجهة نظر خاصة تمنع. هذا اذا لم يرد نص بتحريمها. أما إذا ورد نص بتحريمها كرسم ذي روح من انسان و حيوان وطير وغيرها، أو نحت ذي روح فإنه يمنع لأنه حرام للاحاديث الواردة في النهي عن التصوير نهياً جازماً ومثله النحت.

المادة ١٦٤ - يكون برنامج التعليم واحداً، ولا يسمح ببرنامج غير برنامج الدولة. ولا تمنع المدارس الأهلية ما دامت مقيدة ببرنامج الدولة، قائمة على أساس منهج التعليم، متحققاً فيها سياسة التعليم وغايته على أن لا تكون أجنبية.

إلزام الرعايا ببرنامج واحد للتعليم أمر مباح، لأنه من المباحات التي جعل للإمام أن يلزم الناس بأسلوب معين منها، وقد فعل ذلك عثمان بن عفان فقد نسخ المصاحف وبعث بها إلى الآفاق. فالعلوم كلها مباحة، وطرق التعليم كلها مباحة، لأنها كلها من المعارف. ولكن انتظام هذه المعارف التي تعلم، أو التي يجري التعليم بحسبها، في برامج معينة هو أسلوب لتنظيم التعليم، مثل أسلوب تنظيم دوائر الدولة. فللإمام أن يتخذ أسلوباً معيناً لها يلزم الناس به لأنه مما يدخل في رعاية الشؤون، فطاعته في ذلك واجبة. أما منع الدولة للتعليم الذي يسير على برامج غير برنامجها فذلك ما جعل للإمام أن يتصرف فيها برأيه واجتهاده يجوز له أن يختار للقيام به أسلوباً معيناً وإذا اختار كانت طاعته فرضاً، وتحرم مخالفته. إذ أن طاعته المذكورة في القرآن بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ والمذكورة في قوله عليه السلام: "ومن يطع الأمير فقد أطاعني" وقوله: واسمعوا واطيعوا ولو ولي عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة" إنما هي الطاعة له فيما جعل له أن يتصرف فيه برأيه واجتهاده، والطاعة له في هذه الحال هي طاعة لاولي الأمر. أما الأحكام الشرعية كالمندوبات والمباحات والواجبات والمحرمات فإن طاعته فيها إذا أمر بها هي طاعة لله وليست طاعة له، بدليل أنه إذا أمر

بمعصية لا يطاع" إلا أن تؤمر بمعصية" لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" فيكون حقه في رعاية الشؤون هو فيما جعل لرأيه واجتهاده، وطاعة أمره المأمورون بها هي في هذه الأمور، فإذا رعى شؤون المباح على وجه معين كوضع برنامج معين وأمره به ونهيه عن خلافه كانت طاعته واجبة. هذا من حيث توحيد برنامج التعليم. أما من ناحية اباحة المدارس الأهلية فإن الرسول كان يرسل معلمين للناس يعلمهم الاسلام، وكان يسمح للمسلمين أن يعلم بعضهم بعضاً، مما يدل على أن لكل انسان أن يعلم من يشاء بأجرة وبغير اجرة. وله أن يفتح مدرسة، ولكنه كسائر أفراد الرعية ملزم ببرنامج الدولة، أي بالبرنامج الذي أمر به الخليفة، للدليل المار من طاعة الامام فيما يأمر به. وأما منع المدارس الاجنبية فلأنها توصل إلى محرم وهو افساد عقائد أبناء المسلمين. وهذه كلها أدلة هذه المادة.

المادة ١٦٥ - تعليم ما يلزم للإنسان في معترك الحياة فرض على الدولة أن توفره لكل فرد ذكراً كان أو أنثى في المرحلتين الابتدائية والثانوية، فعليها أن توفر ذلك للجميع مجاناً، ويفسخ مجال التعليم العالي مجاناً للجميع بأقصى ما يتيسر من إمكانيات.

دليلها أنها من المصالح والمرافق الأساسية للناس، فإن تعليم أفراد الرعية ما يلزمهم لمعترك الحياة هو من المصالح الأساسية ففيه جلب منفعة ودفع مضرة، ولهذا يجب على الدولة أن توفر هذه المصالح بقدر ما يتطلب معترك الحياة، وبقدر وجود من يلزم له تعلمها من أبناء الرعية. وبما أن الحياة

في هذا العصر بين الامم قد أصبح فيها التعليم الابتدائي والثانوي للأمم بمجموعها من الضروريات وليس من الكماليات، لذلك كان تعليم كل فرد من أفراد الرعية ما يلزمه لمعترك الحياة في المرحلتين الابتدائية والثانوية فرضاً على الدولة، ما دام من المصالح الأساسية فوجب عليها أن تفتح من المدارس الابتدائية والثانوية ما يكفي لكل من يريد من أفراد الرعية، وما يفي بما يلزم لمعترك الحياة.

وأما التعليم العالي فإنه كذلك من المصالح، فما كان منه من الضروريات كالطب وجب على الدولة توفيره كالتعليم الابتدائي والثانوي، لأن فيه جلب منفعة ودفع مضرة وهو مما أوجبه الشرع عليها، وما كان منه من الكماليات كالآداب فإن لها أن توفره إن وجد لديها مال. وبما أن هذه المصالح هي من النفقات الواجبة على بيت المال دون بدل، لذلك كان التعليم كله بالمجان.

المادة ١٦٦ - تهيء الدولة المكتبات والمختبرات وسائر وسائل المعرفة في غير المدارس والجامعات لتمكين الذين يرغبون مواصلة الأبحاث في شتى المعارف من فقه وأصول فقه وحديث وتفسير، ومن فكر وطب وهندسة وكيمياء، ومن اختراعات واكتشافات وغير ذلك، حتى يوجد في الأمة حشد من المجتهدين والمبدعين والمخترعين.

دليلها قوله عليه السلام: "الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته" وقاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" فإن المكتبات والمختبرات وسائر وسائل المعرفة هي من شؤون الأمة التي يجب على الإمام أن يراعها. فهو مسؤول

عنها. وإذا قصر يحاسب على تقصيره. وهذه الوسائل للمعرفة ان كانت مما لا يتأتى إيجاد الاجتهاد في الفقه إلا بتوفيره، أو مما لا يتأتى إيجاد الاختراع فيما يلزم لاعداد القوى إلا به، فإن توفيرها فرض على الخليفة عملاً بقاعدة ما لا يتم الواجب، وان كانت مما يساعد على ذلك ويسهل أمر الاجتهاد والاختراع كانت داخلة في رعاية الشؤون مما هو من جلب المنافع، وحيث لا تكون واجباً، فإن كان لدى الدولة مال قامت بها والا فلا. ولذلك كله كانت تهيئة المكتبات والمخترعات وسائر وسائل المعرفة مما على الامام ان يوفره، أي على الدولة أن تهيئه.

المادة ١٦٧ - يمنع استغلال التأليف للتعليم في جميع مراحل ولا يملك أحد مؤلفاً كان أو غير مؤلف حقوق الطبع والنشر اذا طبع الكتاب ونشره اما اذا كان أفكاراً لديه لم تطبع ولم تنشر فيجوز له أن يأخذ أجره اعطائها للناس كما يأخذ أجره التعليم.

دليلها هو جواز أخذ الاجرة على التعليم، وإباحة العلم للناس. أما جواز أخذ الأجرة على التعليم فثبت من قول الرسول: أن احق ما اخذتم عليه أجره كتاب الله فغيره من باب أولى أن تؤخذ الاجرة على تعليمه، وأيضاً ثابت من جعل الرسول فداء الاسير من اسرى بدر تعليم عشرة من أبناء المسلمين، فهو استئجار للتعليم. والتأليف هو كتابة العلم، أي إعطاء العلم مكتوباً فهو مثل القائه شفويّاً. فالعلم اما أن يعطى للناس بالمشافهة

وإما أن يعطى بالكتابة، وفي كلتا الحالتين كان أخذ الأجرة عليه جائزاً. ولكنه إذا بقي للمتعلّم شفاهاً أو كتابة صارت المعرفة التي أخذها المتعلم ملكاً له، فله الحق في القاء هذا العلم لغيره شفاهاً أو كتابة، وله الحق في أخذ الأجرة عليه. فالذين تعلموا القراءة والكتابة لدى أسرى بدر لم يبق لمعلميهم أي حق لديهم سوى الأجرة التي أخذوها، وصار هؤلاء المتعلمين أن يعلموا غيرهم القراءة والكتابة بأجرة من غير إذن معلميهم، ومن غير أن يكون لمعلميهم أي حق. وأيضاً فإن العلم من حيث هو مباح، ومعنى إباحته هو أن يكون أخذه جائزاً لكل الناس، ومباح أخذ الأجرة عليه من كل من يباشر تعليمه، وليس من المعلم الذي علمه في الأصل فحسب، ومن هنا كانت المعرفة ملك العالم بها، وليست هي ملك الذي علمها فحسب، وهي ملك العالم بها ما دامت عنده فله أن يأخذ أجرة على تعليمها لغيره، وله أن يعلمها لغيره بالمجان، فإذا خرجت منه بأن علمها لفرد أو لجماعة، أو تحدث بها في الطريق، أو أوصلها للناس بأية وسيلة صارت مباحة لجميع الناس عملاً بأدلة العلم العامة، وصار لمن أخذها فرداً أو جماعة أن يعطيها لمن يشاء سواء أذن صاحبها الذي علمها أم لم يأذن، سخط أم رضي. وهذا دليل أنه لا يملك أحد حق التأليف لأنه علم، فهو ما دام عنده له أخذ الأجرة عليه، فإذا أعطاه للناس شفاهاً أو كتابة بأية وسيلة من الوسائل صار مباحاً لجميع الناس، وصار مباحاً لكل واحد أن يعلمه لغيره وأن يأخذ الأجرة على تعليمه.

فجعل حق التأليف للمؤلف هو تحريم للمباح، تحريم للعلم في منع أخذه إلا بإذن، وتحريم لأخذ الأجرة عليه في منع تعليمه بأجرة إلا بإذن، ولذلك لا يجوز أن يملك أحد حق التأليف.

المادة ١٦٨ - لكل فرد من الرعية أن يصدر أي جريدة أو مجلة سياسية كانت أم غير سياسية، وأن يصدر أي كتاب دون حاجة لأي ترخيص. ويعاقب كل من يطبع أو ينشر أو يصدر أي شيء من شأنه أن يهدم الأساس الذي تقوم عليه الدولة.

دليلها هو أن هذه الأمور المذكورة في المادة هي من المباحات، لأنها من الوسائل التي تدخل في المباحات، إذ هي فروع عن أعمال جاء الشرع بها عاماً، وهو الكلام، والتعليم، والتبليغ، فمنعها تحريم للمباح، وهو مما لا يجوز للإمام أن يفعله، ولذلك لا تحتاج إلى ترخيص. لأن الترخيص معناه أن لا تصدر إلا بإذن، فهو منع إلا بإذن، وهذا لا يجوز. إذ فعل المباح لا يحتاج إلى إذن من الخليفة. وأما أن الخليفة له حق تنظيم المباح بأسلوب تكون فيه طاعته واجبة فإنما ذلك خاص فيما جعل للخليفة أن يتصرف فيه برأيه واجتهاده، فهو تنظيم هذا الرأي والاجتهاد بأسلوب، وإنما هو تنظيم لما أباحه الشرع للخليفة ليسهل به القيام برعاية الشؤون، وليس هو منعاً للمباح. ولهذا لا تحتاج هذه المباحات كلها إلى ترخيص. أما إذا نشر في هذه المباحات

قول فيه هدم للعقيدة، أو طعن في الدين، أو أذى للمسلمين، أو كان قذفاً
لأشخاص معينين، فإن قائل هذا القول، وناشره، يعاقب بالعقوبة التي قدرها
الشرع للذنب نفسه، ولكن لا توقف الجريدة ولا تمنع من الصدور.
المادة ١٦٩ - تعمل الدولة على مكافحة الأمية، وتثقيف من فاتتهم الثقافة في
سن التعليم.

دليلها فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ أنه جعل فداء أسرى
بدر أن يعلم كل أسير عشرة من أبناء المسلمين القراءة والكتابة، أي إزالة
الأمية، مما يدل على أن تعليم المسلمين القراءة والكتابة أمر قد طلبه الشارع.
وهم إن علموا صغاراً فإن ذلك ليس خاصاً بالصغار بل هو عام، وتعليمهم
الصغار يعتبر سبب الحكم والقاعدة المشهورة هي أن العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب على أن قوله تعالى ﴿اقْرَأْ﴾ عام يشمل جميع الناس صغاراً
وكباراً وهو طلب للقراءة، وطلب من أمي، فهو دليل على جواز تعلم
القراءة. على أن تعلم القراءة والكتابة مباح وليس بواجب. فإذا وجد من
يطلبون إزالة الأمية والتثقيف تفتح الدولة مدارس لهم فيكون من قبيل رعاية
الشؤون.

السياسة الخارجية

المادة ١٧٠ - السياسة هي رعاية شؤون الأمة داخلياً وخارجياً، وتكون من قبل الدولة والأمة. فالدولة هي التي تباشر هذه الرعاية عملياً، والأمة هي التي تحاسب بها الدولة.

هذه المادة تعريف للسياسة وهذا التعريف عام عند جميع الناس، إذ هو وصف لواقع السياسة من حيث هي. فهو كتعريف العقل وتعريف الصدق وتعريف السلطان، وغير ذلك من المعاني التي هي واقع موجود عند جميع البشر بمعنى واحد لا يختلفون فيه، لأنه واقع مدرك، وإنما يختلفون في أحكامه. وفوق ذلك فهو معناها اللغوي في مادة ساس يسوس سياسة بمعنى رعى شؤونها، قال في القاموس المحيط "وسست الرعية سياسة أمرتها ونهيتها" وهذا هو رعاية شؤونها بالأوامر والنواهي. وأيضاً فإن الأحاديث الواردة في عمل الحاكم، والواردة في محاسبة الحاكم، والواردة في الاهتمام بمصالح المسلمين، يستنبط من مجموعها هذا التعريف، فقوله ﷺ: "ما من عبد استرعه الله رعية لم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة" وقوله عليه السلام: "ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة" وقوله ﷺ: "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف فقد برئ ومن أنكر

فقد سلم ولكن من رضي وتابع. قالوا أفلا نقاتلهم قال: لا، ما صلوا وقوله عليه السلام: "من أصبح وهمه غير الله فليس من الله"، ومن أصبح لا يهتم بالمسلمين فليس منهم" وعن جرير بن عبد الله قال: "بايعت رسول الله ﷺ على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم" وعن جرير بن عبد الله قال: "أتيت النبي ﷺ فقلت: أبايعك على الاسلام فشرط علي والنصح لكل مسلم". فهذه الأحاديث كلها سواء ما يتعلق بالحاكم في تولية الحكم، أو ما يتعلق بالامة تحاسب الحاكم، أو ما يتعلق بالمسلمين بعضهم مع بعض من الاهتمام بصالحهم والنصح لهم، كلها يستنبط منها تعريف السياسة، بأنها رعاية شؤون الأمة فيكون تعريف السياسة الذي عرفته هذه المادة تعريفاً شرعياً مستنبطاً من الأدلة الشرعية.

المادة ١٧١ - لا يجوز لأي فرد، أو حزب، أو كتلة أو جماعة، أن تكون لهم علاقة بأي دولة من الدول الأجنبية مطلقاً. والعلاقة بالدول محصورة بالدولة وحدها، لأن لها وحدها حق رعاية شؤون الأمة عملياً. وعلى الأمة والتكتلات أن تحاسب الدولة على هذه العلاقة الخارجية.

دليلها قوله ﷺ: "الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته" والشرع أعطى مباشرة رعاية الشؤون عملياً رعاية إلزامية للحاكم وحده فلا يحل للرعية أن تقوم بعمل الحاكم ولا يحل لأحد من المسلمين أن يقوم بعمل الحاكم إلا بتولية شرعية، أما ببيعة من الناس ان كان خليفة، وأما بتولية من الخليفة، أو

من جعل له الخليفة حق التولية من معاونين وولاة، أما من لم يول لا بالبيعة، ولا بتولية خليفة، فلا يحل أن يقوم بشيء من مباشرة رعاية شؤون الأمة لا في الداخل ولا في الخارج.

وهنا لا بد من توضيح هذا الحكم من حيث الدليل، ومن حيث الواقع الذي ينصب عليه الدليل. أما الدليل فإن السلطان قد جعله الشرع للحاكم فحسب وجعل سياسة الناس للحاكم فحسب. يقول الرسول ﷺ: "من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية" فجعل الخروج عليه خروجاً من السلطان فهو اذن الذي يملك السلطان لا غيره. ويقول الرسول: "كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي وسيكون خلفاء". ومعناه انكم أيها المسلمون تسوسكم الخلفاء. فعين من يسوس المسلمين. ومفهوم هذا أن غير الأمير لا يكون سلطاناً وان غير الخلفاء لا يسوسون. فهذا دليل على أن سياسة الرعية إنما هي للحاكم ولا تكون لغيره. وأيضاً فإن عمل الرسول ﷺ هو أنه كان يحصر السلطان والقيام بسياسة الناس به بوصفه رئيس دولة، وكان هو الذي يولي من يقوم بعمل من أعمال السلطان أو من أعمال سياسة الرعية. فولى من يقوم مقامه في المدينة حين كان يخرج لغزو من الغزوات، وولى الولاية والقضاة وجباة

الأموال ومن يقومون بمصلحة من المصالح كتوزيع المياه وخرص الثمار وغير ذلك. فهذا كله دليل على حصر السلطان وحصر سياسة الناس بالحاكم، أي بالخليفة ومن يوليه الخليفة، بالأمير ومن يوليه الأمير. والسلطان هو راعية شؤون الناس رعاية إلزامية، وسياسة الرعية الواردة في قول الرسول "تسوسهم" هي رعاية شؤون الناس رعاية إلزامية. وبناء على هذا فإن رعاية شؤون الناس رعاية إلزامية، أي القيام بمسؤولية الحاكم محصورة بالحاكم، فلا يجوز لغيره أن يقوم بها مطلقاً. لأن الشرع أعطى السلطان وأعطى سياسة الناس للخليفة ولمن يوليه الخليفة. فإذا قام بأعمال الحكم والسلطان، وتولى سياسة الناس، أي فرد غير الإمام وغير من ولاه كان فعله هذا مخالفاً للشرع فكان باطلاً، وكل تصرف باطل فإنه يكون حراماً، ومن هنا لا يحل لأحد غير الخليفة، وغير من يوليه الخليفة، أي غير الحاكم أن يقوم بأي عمل من أعمال الحاكم والسلطان، فلا يقوم برعاية شؤون الناس رعاية إلزامية، أي لا يسوس الناس، لأن هذا هو عمل الحاكم ولا يجوز لغيره أن يقوم به.

هذا من حيث الدليل، أما من حيث الواقع فإن القيام برعاية بعض الشؤون من قبل جماعة رعاية إلزامية هو من مفاهيم الحكم الديمقراطي. فإن الحكم الديمقراطي مؤسسات، أعلاها الوزارة أي الحكومة، ولكن يوجد غيرها من يقوم برعاية بعض الشؤون رعاية إلزامية، أي من يقوم بالحكم في

ناحية من النواحي. فهناك النقابات مثلاً. فنقابة المحامين تقوم برعاية شؤون المحامين في مهنة المحاماة رعاية إلزامية فيكون لها السلطان عليهم في شؤون معينة، فهي التي تعطيهم اذنًا بالمحاماة وتوقع عليهم عقوبات، وتجعل لهم صندوق تقاعد، وغير ذلك من أعمال الحكم والسلطان التي تتولاها الدولة في مهنة المحاماة. وأمرها نافذ كأمر الوزارة سواء بسواء. وكذلك نقابة الأطباء وسائر النقابات. فهذا هو الواقع الذي يسلط عليه الدليل بالنسبة للداخل. أما بالنسبة للخارج، فإن بعض الدول الديمقراطية تجعل للحزب المعارض حق الاتصال بالدول الأخرى وتجعل له صلاحية مفاوضات تلك الدول، وهو خارج الحكم، وله الاتفاق مع الدول الأخرى على أمور تتعلق بالعلاقات بينه وبين دولته لينفذها حين يستلم الحكم. فهذا أيضاً هو الواقع الذي يسلط عليه الدليل بالنسبة للخارج.

فهذا الواقع وهو قيام بعض المؤسسات من الناس كالنقابات مثلاً برعاية بعض الشؤون رعاية إلزامية في الداخل، وقيام بعض المؤسسات من الناس كالأحزاب السياسية مثلاً برعاية بعض الشؤون رعاية إلزامية في الخارج، لا يجوز في الاسلام مطلقاً. لأن السلطان والقيام بسياسة الناس إنما أعطي للخليفة أو للأمير، أو لمن يوليه الخليفة أو الأمير، فلا يحل لغيره ان يباشره ولو في مسألة واحدة، لمخالفة ذلك الشرع.

وأيضاً فإن مباشرة رعاية الشؤون رعاية إلزامية ولاية على الناس، والولاية عقد لا بد أن يتم بين اثنين، اما بين الأمة والخليفة أو بين الأمة والأمير الذي أمرته، وأما بين الخليفة ومن يوليه أو بين الأمير ومن يوليه. ومن يباشر رعاية الشؤون من غير عقد ولاية فمباشرته باطلة، وكل تصرف باطل فهو حرام بلا خلاف، فكانت مباشرة رعاية الشؤون رعاية إلزامية باطلة، ومن هنا يحرم على الاحزاب السياسية وعلى الأفراد في الأمة أن تكون لهم علاقة بأية دولة أجنبية فيها مما يعتبر مباشرة لرعاية شأن من شؤون الأمة رعاية إلزامية، وهذا هو دليل هذه المادة.

المادة ١٧٢ - الغاية لا تبرر الوسيلة، لأن الطريقة من جنس الفكرة فلا يتوصل بالحرام إلى الواجب ولا إلى المباح. والوسيلة السياسية لا يجوز أن تناقض طريقة السياسة.

إن الله تعالى قد جعل لمعالجة مشاكل الناس أحكاماً، كالبيع والاجارة، والشركة، وغير ذلك، وجعل لتنفيذ هذه المعالجات بين الناس أحكاماً أخرى، كعقاب الغاش بالبيع تعزيراً، وقطع يد السارق حداً. وكذلك جعل لمعالجة المشاكل التي تحصل بين الدولة الإسلامية والدول الكافرة أحكاماً، كأحكام المعاهد، والمستأمن، وأحكام دار الحرب، وأحكام تبليغهم الدعوة على وجه يلفت النظر، وغير ذلك. وجعل لتنفيذ هذه الأحكام أحكاماً أخرى، كحفظ دم المستأمن وماله حفظ دم المسلم وماله، وكتحريم قتال

الكفار قبل تبليغهم الدعوة على وجه يلفت النظر، وهكذا. فالطريقة في الإسلام أحكام شرعية. ولذلك لا يتوصل للنصر بالغدر، ولا يتوصل للفتح بنقض العهد. فكما أن الغاية يجب أن تكون مما أتى به الشرع كذلك يجب أن يكون ما يوصل إلى هذه الغاية مما أجازته الشرع. لأن الغاية والواسطة كل منهما فعل العبد، والذي يجعل هذا الفعل مباحاً أو ممنوعاً هو الدليل الشرعي وليس النتائج التي تنتج عنه ولا الغاية التي يهدف إليها لأن الله يقول: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ لا بما نتج عن الأعمال، أو بما توصل إليه هذه الأعمال، فيكون حكم الواسطة كحكم الغاية هو الدليل الشرعي، أي أن كون الدليل الشرعي هو الذي يقرر إباحة الغاية أو تحريمها دليل على أن الغاية لا تبرر الواسطة أي لا تجعلها مباحة إذ كان الدليل الشرعي قد جاء بتحريمها. ولذلك لا تجعل الغاية مباحة لأن غايتها مباحة أو واجبة أو مندوبة، أو لأن غايتها فيها نفع أو خير أو نصر بل تكون مباحة إذا أباحها الشرع ومحرمه إذا حرمها الشرع. أي يجب أن يسير بأحكام الشرع. لأن كل فعل من أفعال المسلم يجب أن يسير بالشرع، وأن يكون وفق حكم شرعي. لأن تعريف الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد، فيجب أن تكون جميع أفعال المسلم وفق حكم شرعي. ومن هنا ينكر المسلمون ويستنكرون قاعدة الغاية تبرر الواسطة. صحيح أن الإسلام قد استنبطت من

أدلته قواعد أعطت الوسيلة الموصلة للغاية حكم الغاية، مثل قاعدة: "الوسيلة إلى الحرام حرام" ومثل قاعدة: "كل فرد مباح إذا أوصل إلى ضرر حرم ذلك الفرد وبقي الشيء مباحاً". ومثل قاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" ولكن هذا إذا كانت الوسيلة مباحاً، أو فرضاً، أما إن كانت حراماً فلا تحلها الغاية إن كانت فرضاً أو مباحاً، بل تبقى حراماً. ومن هنا كانت الغاية لا تبرر الوسيلة، أي الغاية الواجبة أو المباحة لا تجعل الوسيلة المحرمة مباحة. وعلى هذا وضعت هذه المادة وكان ذلك دليلاً.

المادة ١٧٣ - المناورات السياسية ضرورية في السياسة الخارجية، والقوة فيها تكمن في إعلان الأعمال وإخفاء الأهداف.

إن هذه المادة من المباحات التي جعلت لرأي الإمام واجتهاده، والمناورة السياسية هي أعمال تقوم بها الدولة قاصدة غايات غير الغايات التي تظهر بالعمل، وكان ﷺ يقوم بهذه المناورات فمن ذلك السرايا التي قام بها في أواخر السنة الأولى وأوائل السنة الثانية للهجرة فإن هذه السرايا يدل ظاهرها على أن الرسول كان يريد غزو قريش، لكن الحقيقة أنه كان يريد إرهاب قريش، وجعل قبائل العرب الأخرى تقف محايدة في الخصام الدائر بينه وبين قريش. والدليل على ذلك هو أن هذه السرايا كانت قليلة العدد، ستين، أو مائتين، أو ثلاثمائة. وهي ليست أعداداً كافية لقتال قريش، وأنه لم يقاتل قريشاً فيها كلها، وكل ما نتج عنها عقد معاهدات مع بعض قبائل

العرب، كمحالفته لبني ضمرة، وموادعته لبني مدلج. ومن ذلك ذهابه في السنة السادسة للهجرة إلى مكة قاصداً الحج، وإعلانه ذلك، مع وجود حالة الحرب التي بينه وبين قريش التي تقع الكعبة تحت سلطانها. فإن القصد من تلك الرحلة هو وصول إلى مهادنة قريش..، ليضرب خيبر. إذ بلغه أن خيبر وقريش يتفاوضان للاتفاق على غزو المدينة. والدليل على أن هذه مناورة هو أنه رضي أن يرجع ولم يحج حين ظفر بالهدنة، وأنه بعد رجوعه بأسبوعين غزا خيبر وقضى عليها. فهذه كلها مناورات سياسية. والقوة التي في هذه المناورات أن الأعمال التي يقوم بها كمناورة تكون معلنة وظاهرة، ولكن الغايات منها تكون خفية، فقوتها في إبراز الأعمال، وإخفاء الأهداف.

المادة ١٧٤ - الجرأة في كشف جرائم الدول وبيان خطر السياسات الزائفة، وفضح المؤامرات الخبيثة وتخطيط الشخصيات المضللة، هو من أهم الأساليب السياسية.

هذه المادة من الأساليب، وهي من المباحات والرسول ﷺ قد كشف جريمة بني قريظة في نقضهم العهد يوم الأحزاب، وحين هاجمته قريش لقيام عبدالله بن جحش بأسر رجلين، وقتل آخر في الشهر الحرام، وقال ان محمداً وأصحابه استحلوا الشهر الحرام، وسفكوا فيه الدم، وأخذوا الأموال، وأسروا الرجال حين هاجمته قريش بذلك أنزل الله تعالى آيات يندد فيها

بسياستها الزائفة، في فتنة المسلمين عن دينهم وحين تأمر يهود بني قريظة على الرسول بقلب الحائط الذي يجلس بجانبه عليه لقتله فضح الرسول مؤامراتهم هذه، وأجلاهم جزاءً عليها. وهجوم القرآن على أبي لهب باسمه، وعلى غيره بصفاته، يعتبر من تحطيم الشخصيات المضللة. ولهذا فإن هذه المادة مما تقوم به الدولة الإسلامية، وقد قام به الرسول ﷺ.

المادة ١٧٥ - يعتبر إظهار عظمة الأفكار الإسلامية في رعاية شؤون الأفراد والأمم والدول من أعظم الطرق السياسية.

هذه المادة مما يجب على الدولة أن تقوم به، فهو فرض وليس مباحاً. وذلك أن الواجب على الدولة أن تبلغ الدعوة على وجه يلفت النظر، لأن الله يقول: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾، وكلمة المبين وصف مفهم، ولذلك تكون قيداً للتبليغ. ولا يتأتى تبليغ الدعوة على وجه يلفت النظر، إلا بإظهار عظمة الأفكار الإسلامية. ومن عظمة الأفكار الإسلامية معاملة الدولة الإسلامية للذمي والمستأمن والمعاهد، وكون الحاكم منفذاً للشرع لا متسلطاً على الناس، وكون الأمة تحاسب الحاكم بانضباط تام. فكما تجب عليها محاسبته تجب عليها طاعته ولو ظلم، ويحرم عليها أن تطيعه في معصية، وتتمتع بحق الثورة تمتعاً تاماً. ويجب عليها أن تثور اذا كفراً ابواحاً، ويتساوى فيها الحاكم والمحكوم في كل شيء، وتشكو الحاكم كما تشكو أي

فرد في الحقوق أمام أي قاض، وتشكوه لقاضي المظالم اذا خالف الشرع في قيامه بالحكم، إلى غير ذلك من الأفكار، فإنه يجب إظهارها وإبراز العظمة التي فيها حتى تبرز عظمة الاسلام، وحتى تكون، بتبليغه على وجه يلفت النظر. واظهارها ليس من الاساليب السياسية وإنما هو من الطرق السياسية.

على أن الحكم الشرعي ان قتال الكفار قتالاً فعلياً لا يجوز إلا بعد تبليغهم الدعوة، عن فروة بن مسيك قال: "قلت يا رسول الله اقاتل بمقبل قومي ومدبرهم. قال: نعم، فلما وليت ودعاني فقال: "لا تقاتلهم حتى تدعوهم إلى الاسلام" فهذا دليل على وجوب الدعوة إلى الاسلام قبل القتال. وحتى تتم الدعوة إلى الاسلام لا بد من تبليغهم الدعوة على وجه يلفت النظر. ومن هنا كان اظهار عظمة الافكار الإسلامية فرضاً لأنه به يحصل التبليغ على وجه يلفت النظر. فهو من أحكام الطريقة وليس من الاساليب.

المادة ١٧٦ - القضية السياسية للأمة هي الاسلام في قوة شخصية دولته، وإحسان تطبيق أحكامه، والدأب على حمل دعوته إلى العالم.

معنى كلمة القضية السياسية هو الأمر الذي يواجهه الدولة والأمة ويحتم عليه القيام بما يتطلبه من رعاية شؤون وقد يكون هذا الأمر عاماً فيكون هو القضية السياسية، وقد يكون خاصاً فيكون كذلك قضية سياسية

وقد يكون جزءاً من أمر فيكون حينئذ من مسائل القضية. فمثلاً الأمر الذي واجه الأمة الإسلامية ويحتم عليها القيام بما يتطلبه من رعاية شؤون هو إعادة الخلافة إلى الوجود، فيكون هذا هو القضية السياسية، وما عداه من قضايا كقضية فلسطين وقضية بلاد القفقاس، هي مسائل في هذه القضية، وإن كانت من الأمور التي تواجه الأمة الإسلامية وتحتاج إلى رعاية شؤون، ولكنها جزء من إعادة الخلافة. وحين تقوم الدولة الإسلامية فإن قضيتها السياسية هي تطبيق الاسلام في الداخل، وحمل دعوته للخارج، فإذا استقر لها المقام صارت قضيتها السياسية هي ما ذكر في المادة، فإذا أحسنت تطبيق الاسلام وقويت شخصيتها دولياً تصبح القضية السياسية لها هي حمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، حتى يظهر الله الاسلام على الدين كله. فالقضية السياسية هي ما يواجه الدولة والأمة من الأمور الأساسية الهامة التي يوجب الشرع القيام بها. فيجب أن تعمل الدولة للقيام بها حسب ما يتطلبه الشرع بشأنها، وهذا لا يحتاج إلى دليل لأنه من جملة تطبيق أحكام الشرع على الأمور التي تحدث. ولهذا تختلف القضية السياسية باختلاف الأمور التي تحدث. وقد كانت القضية السياسية للرسول ﷺ وهو في مكة في دور الدعوة هي إظهار الاسلام، ولذلك فإن أبا طالب حيث قال للرسول: إن قومك قد جاءوني فقالوا لي كذا وكذا، للذي كانوا قالوا له فابق علي وعلى نفسك، ولا تحملني من الأمر ما لا أطيق" ظن الرسول أنه قد بدا لعمه ما بدا، وأنه

خاذله ومسلمه، وأنه ضعف عن نصرته، فقال له رسول الله ﷺ: "يا عم والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك دونه ما تركته". فهذا الكلام يدل على أن القضية السياسية للرسول كانت في هذا الوقت اظهار الاسلام. وحين كان في المدينة وأقام الدولة واشتبك في عدة معارك مع العدو الرئيسي رأس الكفر حينئذ قريش، ظلت القضية السياسية له هي إظهار الاسلام، ولذلك فإنه في طريقه إلى الحج قبل أن يصل إلى الحديبية بلغه أن قريشاً سمعت به وخرجت لحربه فقد قال له رجل من بني كعب: "قد سمعت بمسيرك فخرجوا وقد لبسوا جلود النمر ونزلوا بذئ طوى يعاهدون الله لا تدخلها عليهم أبداً" فقال الرسول ﷺ: "يا ويح قريش! لقد أهلكتهم الحرب ماذا عليهم لو خلو بيني وبين سائر العرب" إلى أن قال: "فما تظن قريش؟ فوالله لا أزال أجاهد على الذي بعثني الله به حتى يظهره الله أو تنفرد هذه السالفة والسالفة صفحة العنق وكنى بانفرادها عن الموت أي حتى أموت. فالقضية السياسية في الحالتين واحدة، إلا أنه في الحالة الأولى أظهر التصميم على الدعوة للإسلام حتى يظهره الله، وفي هذه الحالة أي وقت قيام الدولة أظهر التصميم على الجهاد حتى يظهره الله. وبعد أن توصل الرسول ﷺ إلى الصلح مع قريش، وكان بذلك الفتح الأكبر، لأنه هيأ لفتح مكة، وجعل العرب يأتون إلى

الرسول يدخلون في دين الله أفواجا، حينئذ صارت القضية السياسية للرسول ليس اظهار الاسلام فحسب بل إظهاره على الدين كله في غزوة دول أصحاب الاديان الأخرى، كالروم وفارس. ولذلك نزلت عليه سورة الفتح ونزل فيها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾. وعليه فإن الدولة الإسلامية إذا أحسنت تطبيق الاسلام، وقويت شخصيتها دولياً، تصبح القضية السياسية لها إظهار الاسلام على الدين كله، والتجهيز لتحطيم أصحاب المبادئ الأخرى، وأصحاب الاديان الأخرى، ومن هنا أخذت هذه المادة.

المادة ١٧٧ - الاسلام هو المحور الذي تدور حوله السياسة الخارجية، وعلى أساسه تبني علاقة الدولة بجميع الدول.

هذه المادة مأخوذة من كتب الرسول للملوك، ومن تجهيزه جيش أسامة إلى نخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين لغزو الروم، واصراره على ذهاب الجيش رغم مرضه الأخير الذي مات فيه. فإن ذلك يدل على أن الدعوة إلى الاسلام هي أساس العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين أي دولة في العالم، وإن هذه العلاقة تقتضي بتجهيز الجيوش، والاعداد للقتال، حتى إذا سنحت الفرصة لقتال من لم يستجيبوا لدعوة الاسلام بعد تبليغهم اياها على وجه يلفت النظر كانت هذه القوة معدة للجهاد. فالدعوة إلى الاسلام هي الأساس لكل علاقة مع أي دولة فهي أساس السياسة الخارجية.

المادة ١٧٨ - علاقة الدولة بغيرها من الدول القائمة في العالم تقوم على

اعتبارات أربعة:

أحدها: الدول القائمة في العالم الإسلامي تعتبر كأنها قائمة في بلاد واحدة، فلا تدخل ضمن العلاقات الخارجية، ولا تعتبر العلاقات معها من السياسة الخارجية، ويجب أن يعمل لتوحيدها كلها في دولة واحدة. ولا يعتبر رعاياها اجانب، بل لهم الحق كأى فرد من أفراد الرعية ان كانت دارهم دار إسلام، أما ان كانت دارهم دار كفر فيعتبر رعاياها اجانب.

ثانيها: الدول التي بيننا وبينها معاهدات اقتصادية، أو معاهدات تجارية، أو معاهدات حسن جوار، أو معاهدات ثقافية، تعامل وفق ما تنص عليه المعاهدات. ولرعاياها الحق في دخول البلاد بالهوية دون حاجة إلى جواز سفر اذا كانت المعاهدة تنص على ذلك، على شرط المعاملة بالمثل فعلاً. وتكون العلاقات الاقتصادية والتجارية معها محدودة بأشياء معينة، وصفات معينة على أن تكون ضرورية، ومما لا يؤدي إلى تقويتها.

ثالثها: الدول التي ليس بيننا وبينها معاهدات، والدول الاستعمارية فعلاً كانكلترا وأمريكا وفرنسا والدول التي تطمع في بلادنا كروسيا، تعتبر دولاً محاربة حكماً فتتخذ جميع الاحتياطات بالنسبة لها، ولا يصح أن تنشأ معها أية علاقات دبلوماسية. ولرعايا هذه الدول أن يدخلوا بلادنا، ولكن بجواز سفر وبتأشيرة خاصة لكل فرد ولكل سفرة.

رابعها: الدول المحاربة فعلاً كاسرائيل مثلاً يجب أن نتخذ معها حالة الحرب أساساً لكافة التصرفات. وتعامل كأننا وإياها في حرب فعلية سواء أكانت

بيننا وبينها هدنة أم لا. ويمنع جميع رعاياها من دخول البلاد، وتستباح
دماء وأموال غير المسلمين منهم.

انها مأخوذة من أحكام دار الاسلام ودار الكفر ومن أحكام المعاهد
والمستأمن. فالبند الأول متعلق بالبلاد الإسلامية التي كانت تحكم بالإسلام
كاهند. مثلاً أو كانت أكثريتها مسلمين كلبنان مثلاً. فالبلاد الإسلامية اليوم
في أواخر سنة ١٣٨٢ هجرية كلها دار كفر، لأن منها ما يحكم بغير الاسلام
وأمانه الخارجي بغير أمان الاسلام مثل الأردن، ومنها ما أمانه بأمان
المسلمين ولكنه يحكم بغير الاسلام مثل الأفغان، وكلها تعتبر دار كفر.
ولكنها ما دامت تحكم بغير الاسلام، أو أمانها بغير أمان الاسلام فإنها دار
كفر، ينطبق عليها أحكام دار الكفر. ولدار الكفر أحكام تختلف كل
الاختلاف عن احكام دار الاسلام. فلها أي لدار الكفر أحكام خاصة بها.
فالاستيطان في دار الحرب أي دار الكفر منهي عنه شرعاً، وقد ورد النهي
عنه في الكتاب والسنة. أما الكتاب فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمْ
الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ
أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾. وأما السنة
فقد روى أبو داود عن النبي ﷺ أنه قال: (أنا بريء من مسلم بين مشركين لا
تراءى ناراهما) معناه لا يكون بموضع يرى نارهم ويرون ناره اذا أوقدت.
ولم يستثن من ذلك إلا الضعيف الذي يعجز عن الهجرة لمرض أو اكراه على

الإقامة أو ضعف من النساء والولدان، وقد جاء استثناءهم بقوله تعالى:

﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ

سَبِيلًا﴾ والا من كان غير مستضعف بأن كان قادراً على إظهار دينه. فإن عمرو بن وهب استأذن الرسول ليقيم بمكة وكانت تحت يد المشركين فأذن له، وإن نعيم النحام أراد أن يهاجر فقال له قومه أقم عندنا وأنت على دينك فتخلف عن الهجرة، وقد قال له الرسول بعد أن هاجر أي نعيم إلى المدينة: "قومك كانوا خيراً من قومي لي، قومي اخرجوني وارادوا قتلي وقومك حفظوك ومنعوك" مما يدل على اقراره. وعليه فإن الاستيطان في دار الكفر حرام إلا على هاذين الصنفين المستثنين. وفوق ذلك فإن الاستيطان في دار الكفر يجعل المسلم من أهل دار الكفر، فتطبق عليه احكام دار الكفر من العلاقات بالدولة الإسلامية، ومن حيث العلاقات بغيره من الافراد. فلا يقام عليه الحد، ولا تستوفى منه الزكاة، ولا يرث غيره ممن هو في دار الاسلام، ولا تجب له النفقة على من هو في دار الاسلام ممن تجب عليه له لو كان في دار الاسلام، لأن أهل دار الكفر لا تطبق عليهم أحكام الشرع، فليس لهم ما للمسلمين وليس عليهم ما على المسلمين فتشملهم الاحكام. والدليل على ذلك هو أن المسلمين يطلبون ممن في دار الكفر أمرين اثنين: أحدهما: الاسلام، والثاني: أن يدخلوا تحت سلطان الاسلام. فقد روى

سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْ صَاهٍ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا ثُمَّ قَالَ: اغْزُوا بِسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَغْدُرُوا، وَلَا تَمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدَةً. وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعِهِمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ، فَأَيَّتَهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفْ عَنْهُمْ، ادْعِهِمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفْ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعِهِمْ إِلَى التَّحْوِيلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ" فهذا نص يشترط التحول ليكون لهم مالنا وعليهم ما علينا أي لتشملهم الأحكام. فَإِنْ قَوْلُهُ: "أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ" مفهومة أنهم إِنْ لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ فَلَيْسَ لَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَلَيْسَ عَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ. لِأَنَّ حَصُولَ الْجِزَاءِ مُعَلَّقٌ عَلَى حَصُولِ الشَّرْطِ، فَلِذَا لَمْ يَحْصُلِ الشَّرْطُ لَا يَحْصُلُ الْجِزَاءُ. فَإِنْ لَمْ يَتَحَوَّلُوا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ. ثُمَّ إِنْ قَوْلُ الرَّسُولِ: "أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمُ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُسْلِمِينَ" هذا مِنْ نَاحِيَةِ عَدَمِ قَتْلِهِمْ وَعَدَمِ اخْتِذِ أَمْوَالِهِمْ غَنَائِمَ لَا مِنْ نَاحِيَةِ الْأَحْكَامِ. إِذْ أَنَّ مَوْضُوعَ الْأَحْكَامِ الشَّرْطُ السَّابِقُ صَرِيحٌ فِيهَا. وَقَدْ زَادَ الرَّسُولُ مَسْأَلَةَ الْمَالِ إِضَاحًا فَقَالَ فِي نَفْسِ الْحَدِيثِ: "وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْفَيْءِ وَالْغَنِيمَةِ شَيْءٌ" فاعتبر الرسول امتناعهم عن التحول مسقطاً لحقهم في الفَيْءِ وَالْغَنِيمَةِ، وَتَقَاسَ عَلَى الْفَيْءِ وَالْغَنِيمَةِ سَائِرُ الْأَمْوَالِ، أَيْ

سقطت حقوقهم المتعلقة بالمال فيكون من لا يتحول إلى دار المهاجرين من حيث حكم المال كغير المسلمين من حيث حرمانه من حقوقه فيه أي الحقوق المالية، فليس له ما للمسلمين وليس عليه ما على المسلمين، وهذا يعني عدم تطبيق الأحكام المالية عليه لأنه لم يتحول إلى دار المهاجرين. فهذا تأكيد للحقوق المالية وإن كانت جميع الأحكام لا تطبق عليه لقول الرسول: "إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين". ثم إن دار المهاجرين كانت هي وحدها دار اسلام، وما عداها كان دار حرب أي دار كفر، ولذلك كان الرسول يغزو كل بلد غير دار المهاجرين باعتبارها دار حرب، بدليل ما روي عن أنس قال: "كان رسول الله ﷺ إذا غزا قوماً لم يغز حتى يصبح فإذا سمع أذاناً أمسك وإذا لم يسمع أذاناً أغار بعد ما يصبح" وما روي عن عصام المزني قال: "كان النبي ﷺ إذا بعث سرية يقول: إذا رأيتم مسجداً أو سمعتم منادياً فلا تقتلوا أحداً فإن هذين الحديثين يدلان على أن الرسول كان يعتبر غير دار المهاجرين دار حرب، أي دار كفر ولو كان يسكنها مسلمون، وحكمها حكم دار الكفر. ولا يفرق فيها بين المسلمين وغير المسلمين إلا بأن المسلمين لا يقاتلون ولا يقتلون ولا تؤخذ أموالهم غنائم، وغير المسلمين يقاتلون ويقتلون وتؤخذ أموالهم غنائم، وما عدا ذلك فالحكم سواء. فكل بلاد غير دار الاسلام تعتبر دار حرب، وتأخذ احكام

دار الحرب. فهذا كله يدل على ان الحكم للدار، وان من استوطن دار الحرب أي دار الكفر مسلماً كان أم كافراً مع وجود دار الاسلام يستوطنها تنطبق عليه احكام دار الحرب، والمسلم والكافر في ذلك سواء، سوى أن المسلم في حال فتحها عنوة لا يقتل ولا تؤخذ أمواله غنائم، كما أن من استوطن دار الاسلام تنطبق عليه احكام دار الاسلام والمسلم والذمي في ذلك سواء. فاختلاف الدار تترتب عليه احكام. فمن استوطن دار الكفر مسلماً كان أو غير مسلم لا تشمله أحكام الإسلام مطلقاً لقول الرسول في حديث سليمان بن بريدة: أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن مفهومه أنهم ان لم يفعلوا ذلك أي لم يتحولوا إلى دار المهاجرين فليس لهم ما للمهاجرين وليس عليهم ما على المهاجرين أي لا تشملهم أحكام الاسلام ولا يشملهم إلا حکمان اثنان هما: عصمة دمهم ومالههم لأنها مستثناة بقول الرسول: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله محمد رسول الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها" وما عدا هذين الحكمين لا يشملهم أي حكم من أحكام الاسلام. وأما من استوطن دار الاسلام مسلماً كان أو ذمياً تشمله جميع احكام الاسلام. فتطبيق الحكم على الشخص مسلماً كان أو غير مسلم يختلف باعتبار الدار، فإن اعتبرت الدار التي يستوطنها دار اسلام شملت بها جميع احكام الاسلام، والمسلم والذمي في ذلك سواء، وان اعتبرت الدار التي يستوطنها دار كفر أي

دار حرب لا يشملها أي حكم من أحكام الاسلام والمسلم وغير المسلم في ذلك سواء إلا أن المسلم يعصم دمه فلا يقتل ويعصم ماله فلا يؤخذ منه غنيمة.

وهذا الاعتبار للدار من حيث كونها دار كفر أو دار اسلام هو ما يطلق عليه اسم التابعية. فمن كان يستوطن دار الاسلام مسلماً كان أو ذمياً، كان حاملاً للتابعية الإسلامية، فتطبق عليه احكام الاسلام من قبل الدولة، ومن كان يستوطن دار الكفر مسلماً كان أو كافراً، كان حاملاً لتابعية كفر فلا تطبق عليه احكام الاسلام من قبل الدولة. ولذلك فإن العبرة بالاستيطان وليس بالإقامة المؤقتة، فلو أن مسلماً يستوطن دار الاسلام وذهب لدار الكفر للتجارة أو للتداوي أو لطلب العلم أو لزيارة اقاربه أو للنزهة أو لأي غرض وأقام هنالك شهراً أو سنوات ولكنه كان يحمل التابعية الإسلامية، أي كان يستوطن دار الاسلام وسيرجع اليها فإنه يعتبر من أهل دار الاسلام، ولو كان ساكناً في دار الكفر. ولو أن مسلماً يستوطن دار الكفر وجاء لدار الاسلام للتجارة أو للتداوي أو لطلب العلم أو لزيارة اقاربه أو للنزهة أو لأي غرض وأقام في دار الاسلام يوماً أو شهراً أو سنة أو أكثر ولكنه كان يحمل تابعية الكفر أي كان يستوطن دار الكفر وسيرجع اليها فإنه يعتبر من أهل دار الكفر فتطبق في حقه احكام المستأمن فلا يدخل دار

الاسلام إلا بأمان أي إلا بإذن من الدولة، فالموضوع ليس الإقامة المؤقتة مهما طال بل الموضوع الاستيطان أي حمل التبعية.

وعلى هذا فإنه اذا قامت الدولة الإسلامية، فوجدت الخلافة، صارت البلاد التي تحكمها بسلطان المسلمين وبأمان الاسلام بأحكام الاسلام دار إسلام، وما عداها ينظر فيه فإن كان لا يحكم بالاسلام، أو كان أمانه بأمان الكفر، كان دار كفر أي دار حرب، ولو كان جميع أهله مسلمين، وتنطبق عليه احكام دار الحرب. وأما ان كان يحكم بالاسلام، وامانه بأمان الإسلام، ولكنه لم ينضم إلى الخلافة، فإنه يكون دار اسلام، وتنطبق عليه أحكام الاسلام. ويكون حكمهم كحكم البغاة تصح عقودهم، ويصح نصبهم للقضاة والولاة، ويصح حكم قضائهم وولائهم، ولكن يقاتلون للدخول في بيعة الخليفة، لحديث: "إذا بويع لامامين فاقتلوا الآخر منهما أي قاتلوه. وعلى هذا اذا قامت الدولة الإسلامية في قطر من أقطار المسلمين كالعراق وتركيا وسورية مثلاً، فإنه يكون حكم المسلم الذي يستوطن انجلترا أو أمريكا أو روسيا أو غيرها من ديار الكفر وبلاد الكفار هو كحكم من يكون في دار الحرب لا فرق بين المسلم والكافر. وأما المسلمون الذين يكونون في بلاد مسلمة كالبنان وغيثيا فإنهم ان طبقوا الاسلام ولم يدخلوا في الخلافة كانت بلادهم دار اسلام. أما ان لم يطبقوا الاسلام فإنها تكون دار كفر. وكذلك

كل قطر من بلاد الاسلام اذا ظل غير مطبق للاسلام، أو كان أمانه الخارجي بغير أمان المسلمين، فإنه يعتبر دار كفر، وتطبق في حقه أحكام دار الحرب، ولو كان جميع أهله مسلمين. ولا فرق بين أن يكون مجاوراً للدولة الإسلامية، أي للبلاد التي يحكمها خليفة المسلمين، أو كان غير مجاور لها. فالدولة الإسلامية تعتبر جميع البلاد الإسلامية التي كانت تحكم بالاسلام، أو كانت أكثريتها من المسلمين، بلاداً إسلامية واحدة يجب أن تخضع للراية الإسلامية، وإن تكون في عنقها بيعة للخليفة. والأقطار التي لم تنضم للخلافة، إن كانت تحكم بأحكام الاسلام وأمانها بأمان المسلمين، وهذا غير موجود الآن، فإنه يعمل لضمها للخلافة، وتطبق عليها أحكام دار الاسلام، فيكون رعاياها كرعايا الدولة الإسلامية سواء أكانوا مسلمين أو ذميين. وأما إن كانت لا تحكم بأحكام الاسلام، أو أمانها بغير أمان المسلمين وهذا هو حال الاقطار الإسلامية كلها اليوم، فإنه يعمل لضمها للخلافة، وتطبق عليها أحكام دار الكفر، فلا يكون رعاياها كرعايا الدولة الإسلامية، بل يكونون كرعايا أية دولة كافرة من بلاد الكفار. وما ذكر في المادة إنما هو في حال تطبيق الدول القائمة في العالم الاسلامي لأحكام الاسلام، وجعل أمانها الخارجي بأمان المسلمين.

وكلمة أمان الاسلام المراد منها أن يأمن بسلطان الاسلام وكلمة أمان الكفر المراد منها أن يأمن بسلطان الكفر. قال في القاموس المحيط: "الأمن والأمن كصاحب ضد الخوف أمن كفرح آمناً وأماناً بفتحهما" وأخرج أبو داود عن سعد قال: "لما كان يوم فتح مكة أمن رسول الله ﷺ الناس إلا أربعة نفر وامرأتين وسماهم" وعن أبي بن كعب: "فلما كان يوم الفتح قال رجل لا يعرف لا قریش بعد اليوم، فنادى منادي رسول الله ﷺ أمن الأسود والأبيض إلا فلانا وفلانا ناس سماهم" فهذا هو معنى الأمان. وإضافته إلى الاسلام أو إلى الكفر إنما هي اضافة إلى السلطان الذي يؤمن، لأن الأمان في الدولة إنما هو للسلطان. فأمان الاسلام هو الأمان بسلطان المسلمين، وأمان الكفر هو الأمان بسلطان الكفار.

والأمان الداخلي هو أن يأمن كل واحد من الرعية على عرضه ودمه وماله بأمان السلطان، وأما الأمان الخارجي فهو أن تكون الدولة حامية حدودها من الغارة عليها بسلطانها هي لا بسلطان غيرها. وليس معناه أن تكون قادرة على أن تقف في وجه الدول الكبرى بنفسها وحدها لا بمعاونة غيرها. ففرنسا مثلاً قبل الحرب العالمية الأولى والثانية كانت مهددة دائماً من ألمانيا وكانت تحالف إنجلترا ولكن ذلك لم يجعل أمانها بأمان إنجلترا بل كان أمانها بأمان نفسها. وإيطاليا لا تستطيع أن تقف أمام روسيا فدخلت حلف

الاطلسي، ولكن ذلك لم يجعل أمانها بأمان الحلف الاطلسي، بل أمانها بسلطانها. وهكذا ففي البلاد الإسلامية بلد مثل الاردن لا تحمي حدودها من غارة اعدائها عليها بسلطانها بل بسلطان الانجليز، ولكن بلداً مثل سورية تحمي حدودها من غارة اعدائها بسلطانها هي لا بسلطان الانجليز، وبلد مثل تركيا تحمي حدودها من غارة اعدائها بسلطانها هي لا بسلطان غيرها، وأما دخولها في حلف الاطلسي واستعانتها بأمريكا فليس هو الذي يحمي حدودها، فلا يعتبر بدخولها الاحلاف أن أمانها بسلطان غيرها. فالوضع في أي دولة يعتبر الأمان الواقعي على ما هي عليه في الوضع العادي هو أمانها.

وأما البند الثاني من المادة فإن دليله أن الاسلام أجاز عقد المعاهدات مع الدول قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ وقال: ﴿وَلِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ وقال: ﴿وَلِنْ أَسْتَصِرُّكُمْ فِي الَّذِينَ فَعَلْتُمْ التَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ والميثاق في هذه الآيات هو المعاهدة. والرسول عقد معاهدة مع يوحنة بن ربيعة صاحب أيلة، وعقد معاهدة مع بني ضمرة. وتطبق في هذه المعاهدات الشروط التي تتضمنها ويجب أن يتقيد المسلمون بهذه الشروط لقوله ﷺ: "المسلمون عند شروطهم" على أن لا يكون هذا الشرط مناقضاً للاسلام، فإن كان مناقضاً للاسلام رفض لقول الرسول عليه

السلام: "كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل" فيقوم المسلمون بتنفيذ هذه الشروط حسب ما وردت في نصوص المعاهدات ان كانت لا تخالف الاسلام. فدليل هذه الفقرة هو دليل جواز المعاهدات، ودليل وجوب الوفاء بالشروط. وأما القسم الثاني من هذه الفقرة المتعلق بالعلاقات الاقتصادية والتجارية، فإنه نظراً لما يمكن أن ينشأ من المعاهدة الاقتصادية ضرر على الأمة كأن كانت تخرج المواد الخام من البلاد، أو كانت تسبب اقفال مصانع البلاد أو ما شاكل ذلك فإنها تحدد بما لا ضرر منه وتمنع من كل ما فيه ضرر عملاً بقاعدة: "كل فرد من أفراد المباح اذا كان يؤدي إلى ضرر يمنع ذلك الفرد ويبقى الشيء مباحاً وكذلك الحال في المعاهدات التجارية.

وأما البند الثالث فدليله هو دليل أحكام دار الحرب في حال عدم وجود ميثاق بيننا وبين أهلها، وأما الدول التي نص عليها في المادة فإن دليل عدم إيجاد علاقات دبلوماسية معها كون سفاراتها اذا وجدت في البلاد الخاضعة لسلطان الاسلام يحصل منها ضرر، لأن هذه السفارات لمثل هذه الدول عملها هو محاولة بسط سيطرة دولها على البلاد التي تكون فيها هذه السفارات ولذلك تمنع عملاً بقاعدة منع فرد من أفراد المباح اذا كان يوصل إلى ضرر. إلا أنه لا يمنع رعاياها من دخول البلاد إلا من كان دخوله يوصل

إلى ضرر. ولا يمنع الرسول المؤقت من دخول البلاد إلا اذا كان شخص
الرسول المرسل لا رسولهم مطلقاً يؤدي دخوله إلى ضرر.

وأما البند الرابع فدليله هو دليل الجهاد من الأمر بقتال الكفار، وأدلة
استحلال دماء وأموال غير المسلمين منهم، وأدلة القتال في المعركة، قال
تعالى: "قاتلوا الذين يلونكم من الكفار" وقال عليه السلام: "أمرت أن أقاتل
الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله" ويستثنى منهم
المسلمون لقول الرسول: "إذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها"
وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُؤْلَمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقُنَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَى فِئَةٍ ﴾
فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ﷻ ولقول الرسول: "اجتنبوا السبع الموبقات"
وعدها إلى أن قال: "والتولي يوم الزحف" وغير ذلك من احكام القتال
واحكام المعركة وسائر أدلة الحرب وأدلة المعركة.

وانه وان كان العالم كله في نظر الاسلام اما دار اسلام واما دار حرب
ولا ثالث لهما، إلا أن أهل الحرب الذين بيننا وبينهم معاهدات يعتبرون
محاربين حكماً، والذين لا يوجد بيننا وبينهم قتال فعلاً ولولم تكن بيننا وبينهم
معاهدات كذلك يعتبرون محاربين حكماً، اما المعاهدون فلكونهم كفاراً لم
يخضعوا لسلطان الاسلام يعتبرون محاربين لأن الرسول يقول امرت ان اقاتل
الناس فهو عام، وكونهم يعتبرون حكماً لا فعلاً فلائنه لا يجري قتال فعلي

بيننا وبينهم، ولأنه لم تعلن بيننا وبينهم حالة الحرب الفعلية لا من قبلنا ولا من قبلهم. وأما الذين وجدت حالة الحرب الفعلية بيننا وبينهم ولم نعقد صلحاً معهم فإنهم يكونون في جميع الاحوال كحال المحارب في المعركة فدماؤهم وأموالهم حلال إلا المسلمين منهم.

المادة ١٧٩ - تمتنع منعاً باتاً المعاهدات العسكرية، وما هو من جنسها، أو ملحق بها كالمعاهدات السياسية، واتفاقيات تأجير القواعد والمطارات. ويجوز عقد معاهدات حسن الجوار، والمعاهدات الاقتصادية، والتجارية، والمالية، والثقافية، ومعاهدات الهدنة.

تعريف المعاهدات هو انها اتفاقات تعقدها الدول فيما بينها بغرض تنظيم علاقة معينة وتحديد القواعد والشروط التي تخضع لها هذه العلاقة. ويسمى فقهاء المسلمين الموادعات، والدليل على جواز عقد المعاهدات بين المسلمين والكفار قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ وقوله ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ وقوله ﴿وَلَوْ أَنَّ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ والميثاق في هذه الآيات هو المعاهدات وقد عقد الرسول ﷺ معاهدات كثيرة مع الكفار. إلا أن يشترط لصحة انعقاد المعاهدة شروط منها: أن يكون موضوع التعاقد قد أجازته الشرع. والمعاهدات أنواع منها المعاهدات غير السياسية ومنها المعاهدات السياسية. أما المعاهدات غير

السياسية فهي الاتفاقيات التي تعين كيفية العلاقات بين الدولتين من حيث شأن خاص من شؤون كل واحدة منها كالعلاقات المالية والاقتصادية والتجارية والصناعية والثقافية وما شاكل ذلك. فهذه ينظر لها شرعاً حسب موضوعها، وتطبق عليها الأحكام الشرعية المتعلقة بموضوعها. ولذلك كانت المعاهدات الاقتصادية جائزة، لأنه تطبق فيها أحكام الأجير، وأحكام التجارة الخارجية، وكانت المعاهدات التجارية جائزة، لأنه تطبق فيها أحكام البيع، وأحكام التجارة الخارجية، وكانت المعاهدات المالية جائزة، لأنه تطبق فيها أحكام الصرف، وكانت المعاهدات الثقافية جائزة لأنه تطبق فيها أحكام التعلم والتعليم من حيث المادة العلمية، ومن حيث النتائج الحتمية أو الظنية التي تنتج عن تعلمها وتعليمها.

أما المعاهدات السياسية فهي ثلاثة أقسام: منها معاهدات سياسية جائزة وهي المعاهدات التي لا تؤثر على كيان الدولة، ولا تنقص من سلطانها الداخلي والخارجي، ولا تجعل للكافر سلطاناً عليها. وذلك مثل معاهدات الصلح، ومعاهدات الهدنة، فإن الرسول عقد الهدنة والصلح مع قريش في صلح الحديبية، ومثل معاهدات عدم الاعتداء، فالرسول ﷺ عقد معاهدة عدم الاعتداء مع بني ضمرة وبني مدلج، وكذلك معاهدات حسن الجوار جائزة لأن الرسول عقد معاهدة حسن جوار مع اليهود، وهكذا.

ومنها معاهدات جائزة اضطراراً في حالة وجود الدولة في حالة ضيق وشدة. كالمعاهدة مع دولة لأخذ جزية منها وإبقائها تحكم بنظام الكفر، أو المعاهدة مع دولة لاعطائها مالاً مقابل سكوتها عنا. وأما القسم الثالث فهو المعاهدات الممنوعة مثل معاهدة الحماية، ومعاهدة الحياد الدائم ومعاهدة تحديد الحدود الدائمة، ومعاهدة تأجير المطارات، والقواعد العسكرية وما شاكل ذلك فهذه المعاهدات غير جائزة، لأن موضوعها غير جائز، لأن الحماية تجعل للكافر سلطاناً على المسلمين، وتجعل المسلمين يأمنون بأمان الكفر. والحياد الدائم غير جائز، لأنه ينقص من سلطان المسلمين، وتحديد الحدود الدائمة غير جائز، لأنه يعني عدم حمل الدعوة وإيقاف حكم الجهاد، وتأجير المطارات غير جائز، لأنه يجعل للكفار سلطاناً على دار الاسلام، وكذلك القواعد العسكرية. وأما المعاهدات العسكرية فحرام لقوله ﷺ: "لا تستضيئوا بنار المشركين" ونار القوم كناية عن كيانه في الحرب، ولقوله عليه السلام، "ولا نستعين بالمشركين" لا نستغيث بالكفار" فهذه هي أدلة هذه المادة.

المادة ١٨٠ - يسمح للدول غير المحاربة فعلاً، وغير الدول الاستعمارية فعلاً، وغير الدول الطامعة في بلادنا أن تفتح سفارات في البلاد على شرط أن يمنع نشاطها الثقافي والسياسي، وتقيد صلاحياتها وتنقلاتها.

دليلها ما روي عن أبي رافع رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "أني لا أخيس بالعهد، ولا أحبس الرسل" وما روي عن ابن مسعود قال: "جاء

ابن النواحة وابن أثال رسولا مسليمة إلى النبي ﷺ فقال لهما: أتشهدان أنني رسول الله؟ قالوا: نشهد أن مسليمة رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: آمن بالله ورسوله، لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما. فمضت السنة أن الرسل لا تقتل" رواه أحمد. وفي رواية: أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكم" فهذا دليل على أنه يجوز للدول الكافرة فعلاً أن تفتح سفارات في بلادنا، إلا أن هذه السفارات تعامل معاملة الرسل فتمنع من القيام بأي عمل غير ما يتعلق بالرسول، فعمل خاص بعمل الرسول، ولهذا تمنع من أي نشاط غير نشاط الرسول في العلاقات بين البلدين، فيمنع نشاطها الثقافي، والسياسي، وبذلك تقيد صلاحيتها بأعمال الرسول أي الدبلوماسية يوصل إلى ضرر فتقيد تنقلاتهم تقييداً يمنع ضررهم.

ويعطى هؤلاء الرسل ما يسمى بالحصانة الدبلوماسية بدليل الحديتين المارين. وحتى أن السفير إذا طلب من الدولة الإسلامية وهو سفير أن يتحلل من السفارة وأن يقيم في البلاد، أو طلب أن يكون لاجئاً سياسياً ويترك دولته لا يقبل منه ذلك حتى لو أسلم، لأن هذا يناقض الوفاء بالعهد للدولة في رسولها. عن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ قال: "بعثتني قريش إلى النبي ﷺ، فلما رأيت النبي ﷺ وقع في قلبي الاسلام، فقلت يا رسول الله: لا أرجع إليهم، قال: لا أخيس بالعهد ولا أحبس البرد، ولكن أرجع إليهم، فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع" فهو يدل على أن الرسول طلب إليه

أن يرجع إلى الدولة التي أرسلته ثم بعد ذلك إذا ارادوا أن يأتي فليأت. قال الشوكاني في شرح هذا الحديث: "والحديث فيه دليل على أنه يجب الوفاء بالعهد للكفار كما يجب للمسلمين، لأن الرسالة تقتضي جواباً يصل على يد الرسول فكان ذلك بمنزلة نقض العهد"

المادة ١٨١ - تفتح الدولة سفارات لدى الدول غير المحاربة فعلاً حسب ما تقتضيه مصلحة الدعوة. ويكون من عمل هذه السفارات حمل الدعوة والدعاية للإسلام.

دليلاً أن الرسول ﷺ أرسل بكتابه إلى كسرى مع عبدالله بن حذافة، وأرسل كتاباً إلى هرقل عظيم الروم مع دحية الكلبي، فهذه الرسل التي كان يرسلها الرسول إلى الكفار دليل على جواز أن تفتح الدولة الإسلامية سفارات لها في الدول الكافرة. إلا أن موضوع الكتب التي أرسلها الرسول إلى كسرى وهرقل كانت دعوة للإسلام، فهو دليل على أن الغاية من فتح السفارات للدولة الإسلامية في بلاد الكفار هو الدعوة الإسلامية.

المادة ١٨٢ - المنظمات التي تقوم على غير أساس الإسلام، أو تطبق أحكاماً غير أحكام الإسلام، لا يجوز للدولة أن تشترك فيها، وذلك بالمنظمات الدولية مثل هيئة الأمم، ومحكمة العدل الدولية، وصندوق النقد الدولي،

والبنك الدولي. والمنظمات الإقليمية، مثل الجامعة العربية، ومؤسسة الائتماء العربي.

الموضوع الذي قامت عليه المنظمات الدولية والمنظمات المحلية يحرمه الشرع. فهيئة الأمم تقوم على أساس النظام الرأسمالي وهو نظام كفر، علاوة على أنها أداة في يد الدول الكبرى ولا سيما أمريكا لتسخرها من أجل فرض سيطرتها على الدول الصغرى، ومنها الدول القائمة في العالم الإسلامي، ومحكمة العدل الدولية تحكم بنظام الكفر، والاحتكام إليها احكاماً لغير ما أنزل الله، وصندوق النقد الدولي يقوم على اقراض العملات الصعبة بالربا، وعلى أساس الصرف الحرام شرعاً. فهي لا تعطي عملة صعبة مقابل عملة البلد يداً بيد، وإنما تعطي عملة صعبة للدولة المحتاجة إلى هذه العملة الصعبة مقابل أن تستوفي منها فيما بعد مبلغاً مماثلاً من عملتها براباً معين. فهي صرف حرام من جهة، لأنه من الصرف المنهي عنه لأن الصرف إنما يكون يداً بيد ولا يكون نسيئة فإن كان نسيئة فهو حرام كما ورد في الحديث.

وفيه كذلك ربا فهو حرام. والبنك الدولي يقوم على الاشتغال بالربا كأى بنك من البنوك. والجامعة العربية تقوم على أساس النظام الرأسمالي، وتنص في ميثاقها على المحافظة على استقلال الدول العربية أي المحافظة على الانفصال وتجزئة بلاد الإسلام وهو حرام. ومؤسسة الإئتماء العربي تقوم على أساس إقراض المال بالربا، علاوة على كونها وسيلة إلى

الحيلولة دون تحويل بلاد المسلمين إلى بلاد صناعية. لهذه الأسباب كلها يحرم على الدولة الإسلامية الاشتراك بهذه المنظمات.

هذه هي مقدمة الدستور، أو الأسباب الموجبة. وقد بينت فيها أدلة الأحكام التي تضمنتها مواد الدستور، وشرح فيها مالا بد من شرحه، ومنها يتبين أن هذا الدستور دستور إسلامي، أي هو أحكام شرعية مستنبطة من الأدلة الشرعية، أي من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والقياس. ولذلك فإن العمل به فرض على المسلمين.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٧	المقدمة
٩	أحكام عامة
٩٤	نظام الحكم
١١٨	مجلس الشورى
١٣٢	الخلافة
١٧١	المعاونون
١٨١	الجهاز الإداري
١٩٢	الولاية
٢٠٥	القضاء
٢٣٦	الجيش
٢٥٠	النظام الاجتماعي
٢٧٢	النظام الاقتصادي
٤١٠	سياسة التعليم
٤٢٥	السياسة الخارجية