

تقى الدين النجفاني

الشَّيْخُ صَيِّدُ الْإِسْلَامِيَّةِ

الجزء الثاني

دار الأُمة

للطباعة والنشر والتوزيع

تقى الدين النجماني

الشخصية الإسلامية

الجزء الثاني

من منشورات حزب التحرير

الطبعة الخامسة
١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م
(طبعة معتمدة)

دار الأمانة
للطباعة والنشر والتوزيع
ص.ب ١٣٥١٩٠
بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي
الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥١﴾
أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ
وَمَا أَنزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ
وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ
ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٥٢﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ
اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ
صُدُودًا ﴿٥٣﴾ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا
قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا
إِحْسَنًا وَتَوْفِيقًا ﴿٥٤﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا
فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي
أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿٥٥﴾ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا
لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ
جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ
لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴿٥٦﴾ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ
حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا
فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٥٧﴾

محتويات الكتاب

آيات الافتتاح	٣
محتويات الكتاب	٤
دراسة الفقه	٨
نماذج من الفقه	١٠
الخلافة	١٢
المدة التي يحل فيها المسلمون لإقامة خليفة	٢٠
انعقاد الخلافة	٢٢
البيعة	٢٧
شروط الخليفة	٣٠
طلب الخلافة	٣٦
وحدة الخلافة	٣٧
الاستخلاف أو العهد	٣٩
طريقة نصب الخليفة	٤١
لم يعين الشرع شخصاً معيناً للخلافة	٥٣
المسؤوليات العامة	٩٥
الدولة الإسلامية دولة بشرية وليست دولة إلهية	١٠٢
عزل الخليفة	١٢٠
الإمارة	١٢٣

الطاعة	١٢٨
تبني الخليفة للأحكام والأساليب أي سن القوانين	١٣١
الجهاد	١٤٤
الخليفة والجهاد	١٤٩
معنى تولي الخليفة لقيادة الجيش	١٥١
الشهيد	١٦٣
الرّباط	١٧١
الجيش الإسلامي	١٧٣
الاستعانة بالكفار في القتال	١٧٤
تجهيز الجيش الإسلامي	١٨٠
الألوية والرايات	١٨١
الأُسرى	١٨٤
السياسة الحربية	١٩٠
الكذب في الحرب	١٩٧
التجسس	٢٠١
الهدنة	٢٠٧
الأحلاف العسكرية	٢٠٩
المعاهدات الجائزة	٢١٢
المعاهدات الاضطرارية	٢١٤
نقض المعاهدات	٢١٧

الكافر الحربي.....	٢٢٠
المستأمن.....	٢٢٢
أحكام الذمي.....	٢٢٥
يجب تطبيق الإسلام على الكفار.....	٢٣٠
الجزية.....	٢٣٢
أراضي العشر والخراج والصلح.....	٢٣٥
دار الكفر ودار الإسلام.....	٢٤٧
موالة المؤمنين للكفار.....	٢٥١
الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام.....	٢٦٤
موقف الإسلام من الرق والاسترقاق.....	٢٦٩
معالجة الرقيق.....	٢٧٠
معالجة الاسترقاق.....	٢٧٥
العلاقات بين الأفراد.....	٢٧٩
البيع.....	٢٨٢
كل ما حرم على العباد فبيعه حرام.....	٢٨٦
لا يجوز بيع ما ليس عندك.....	٢٨٧
بيع السِّلَم.....	٢٩٠
بيع الثمار وهي على أصولها.....	٢٩٥
البيع بالدين وبالتفسيط.....	٣٠٢
السمسرة.....	٣٠٧

الإجارة.....	٣١٣
الأجير.....	٣١٤
الأجرة.....	٣١٥
تقدير الأجرة.....	٣١٦
مقدار الأجرة.....	٣١٨
دفع الأجرة.....	٣١٩
أنواع الأجراء.....	٣٢٠
لا توجد في الإسلام مشكلة عمّال.....	٣٢٢
استئجار الأعيان.....	٣٢٥
استئجار الدور للسكنى.....	٣٢٩
الرشوة كلها حرام.....	٣٣١
الرهن.....	٣٣٦
انتفاع المرتهن بالرهن.....	٣٣٧
المفلس.....	٣٤١
الحوالة.....	٣٤٥
التصوير.....	٣٤٨

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسة الفقه

معرفة الأحكام الشرعية التي تلزم المسلم في حياته فرض عين على كل مسلم، لأنه مأمور بأن يقوم بأعماله حسب أحكام الشرع. ذلك أن خطاب التكليف الذي خاطب الشارع به الناس، وخاطب به المؤمنين هو خطاب جزم لا تخيير فيه لأحد، سواء أكان في الإيمان أم كان في أعمال الإنسان. فقوله تعالى: ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ كقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْنَةَ﴾ كلاهما خطاب تكليف. وهو من حيث كونه خطاباً لا من حيث الموضوع الذي خاطبنا به، خطاب جزم. بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ وبدليل المحاسبة على كل عمل قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴿وَقَالَ: ﴿وَتُوفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ﴾. فالتكليف جاء بشكل جازم، والمسلم مكلف بشكل جازم أن يتقيد بأحكام الشرع عند القيام بأي عمل من الأعمال. أمّا موضوع التكليف، أي الشيء الذي كلفه الله به طلباً أو تركاً أو تخيراً، فهو قد يكون فرضاً، وقد يكون مندوباً، وقد يكون مباحاً، وقد يكون حراماً، وقد يكون مكروهاً. أما نفس التكليف فهو جزم ولا تخيير فيه، وليس له إلا حالة واحدة وهي وجوب التقيد به. ومن هنا كان فرضاً على كل مسلم أن يعرف

الأحكام الشرعية التي تلزمه في الحياة الدنيا. أمّا معرفة ما زاد على ما يلزمه في حياته من الأحكام الشرعية فإنها فرض على الكفاية وليست فرض عين، إن أقامها البعض سقط عن الباقيين. ويؤيد هذا ما روي عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» وإن كان المراد هنا كل علم يلزم المسلم في حياته فإنه يدخل فيه الفقه من ناحية الأحكام التي تلزم المسلم في حياته، من عبادات ومعاملات وغير ذلك. ومن هنا كانت دراسة الفقه من الأمور اللازمة للمسلمين، بل من الأحكام التي فرضها الله عليهم، سواء أكانت فرض عين أم فرض كفاية. وقد جاءت الأحاديث الشريفة حاثّة على دراسة الفقه، فإن الرسول ﷺ قد حث على تعلم الفقه، فقد روى البخاري عن طريق معاوية بن أبي سفيان قال: قال رسول الله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»، وعن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» رواه ابن ماجه. فهذه الأحاديث صريحة في فضل الفقه والحث على دراسته. وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «لموت ألف عابد قائم الليل صائم النهار أهون من موت العاقل البصير بحلال الله وحرامه» رواه ابن حنبل.

نماذج من الفقه

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

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

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

الخلافة

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

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

والدليل على وجوب إقامة الخليفة على المسلمين كافة: الكتاب والسنة وإجماع الصحابة.

أما الكتاب، فإن الله تعالى أمر الرسول ﷺ أن يحكم بين المسلمين بما أنزل الله، وكان أمره له بشكل جازم، قال تعالى مخاطباً الرسول ﷺ: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ وقال: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾. وخطاب الرسول خطاب لأمرته ما لم يرد دليل يخصصه به، وهنا لم يرد دليل فيكون خطاباً للمسلمين بإقامة الحكم. ولا يعني إقامة الخليفة إلا إقامة الحكم والسلطان. على أن الله تعالى فرض على المسلمين طاعة أولي الأمر، أي الحاكم، مما يدل

على وجوب وجود ولي الأمر على المسلمين. قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ولا يأمر الله بطاعة من لا وجود له. فدل على إيجاد ولي الأمر، وهذا الإيجاد ليس على الندب أو الإباحة، بل على الوجوب لأن الحكم بما أنزل الله واجب. فالله تعالى حين أمر بطاعة ولي الأمر فإنه يكون قد أمر بإيجاده. فإن وجود ولي الأمر يترتب عليه إقامة الحكم الشرعي، وترك إيجاده يترتب عليه تضييع الحكم الشرعي، فيكون إيجاده واجباً لما يترتب على عدم إيجاده من حُرمة، وهي تضييع الحكم الشرعي.

وأما السنّة فقد روى مسلم عن طريق نافع قال: قال لي ابن عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية». فالنبي ﷺ فرض على كل مسلم أن تكون في عنقه بيعة، ووصف من يموت وليس في عنقه بيعة بأنه مات ميتة جاهلية. والبيعة لا تكون إلا للخليفة ليس غير. وقد أوجب الرسول على كل مسلم أن تكون في عنقه بيعة لخليفة، ولم يوجب أن يبايع كل مسلم الخليفة. فالواجب هو وجود بيعة في عنق كل مسلم، أي وجود خليفة يستحق في عنق كل مسلم بيعة بوجوده. فوجود الخليفة هو الذي يوجد في عنق كل مسلم بيعة، سواء بايع بالفعل أم لم يبايع، ولهذا كان الحديث دليلاً على وجوب نصب الخليفة، وليس دليلاً على وجوب أن يبايع كل فرد الخليفة، لأن الذي ذمّه الرسول هو خلو عنق المسلم من بيعة حتى يموت، ولم يذم عدم البيعة. وروى مسلم عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إنما الإمام جنة يُقاتل من ورائه ويُتقى به». وروى مسلم عن أبي حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين فسمعتة يحدث عن النبي ﷺ قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون

خلفاء فتكشروا، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم». وعن ابن عباس عن رسول الله ﷺ قال: «من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية» رواه مسلم. فهذه الأحاديث فيها إخبار من الرسول بأنه سيلي المسلمين ولاية، وفيها وصف للخليفة بأنه جنة أي وقاية. فوصف الرسول بأن الإمام جنة هو إخبار عن فوائد وجود الإمام فهو طلب، لأن الإخبار من الله ومن الرسول إن كان يتضمن الذم فهو طلب ترك، أي نهي، وإن كان يتضمن المدح فهو طلب فعل، فإن كان الفعل المطلوب يترتب على فعله إقامة الحكم الشرعي، أو يترتب على تركه تضييعه، كان ذلك الطلب جازماً. وفي هذه الأحاديث أيضاً أن الذين يسوسون المسلمين هم الخلفاء، وهو يعني طلب إقامتهم، وفيها تحريم أن يخرج المسلم من السلطان، وهذا يعني أن إقامة المسلم سلطاناً، أي حكماً له أمر واجب. على أن الرسول ﷺ أمر بطاعة الخلفاء، وبقتال من ينافيهم في خلافتهم، وهذا يعني أمراً بإقامة خليفة، والمحافظة على خلافته بقتال كل من ينافي. فقد روى مسلم أن النبي ﷺ قال: «ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينافي فاضربوا عنقه الآخر». فالأمر بطاعة الإمام أمر بإقامته، والأمر بقتال من ينافي قرينة على الجزم في دوام إيجاد خليفة واحداً.

وأما إجماع الصحابة فإنهم رضوان الله عليهم أجمعوا على لزوم إقامة خليفة لرسول الله ﷺ بعد موته، وأجمعوا على إقامة خليفة لأبي بكر، ثم لعمر، ثم لعثمان بعد وفاة كل منهم. وقد ظهر تأكيد إجماع الصحابة على إقامة خليفة من تأخيرهم دفن رسول الله ﷺ عقب وفاته واشتغالهم بنصب

خليفة له، مع أن دفن الميت عقب وفاته فرض، ويحرم على من يجب عليهم الاشتغال في تجهيزه ودفنه الاشتغال في شيء غيره حتى يتم دفنه. والصحابة الذين يجب عليهم الاشتغال في تجهيز الرسول ودفنه اشتغل قسم منهم بنصب الخليفة عن الاشتغال بدفن الرسول، وسكت قسم منهم عن هذا الاشتغال، وشاركوا في تأخير الدفن ليلتين مع قدرتهم على الإنكار، وقدرتهم على الدفن، فكان ذلك إجماعاً على الاشتغال بنصب الخليفة عن دفن الميت، ولا يكون ذلك إلا إذا كان نصب الخليفة أوجب من دفن الميت. وأيضاً فإن الصحابة كلهم أجمعوا طوال أيام حياتهم على وجوب نصب الخليفة، ومع اختلافهم على الشخص الذي ينتخب خليفة فإنهم لم يختلفوا مطلقاً على إقامة خليفة، لا عند وفاة رسول الله، ولا عند وفاة أي خليفة من الخلفاء الراشدين، فكان إجماع الصحابة دليلاً صريحاً وقوياً على وجوب نصب الخليفة.

على أن إقامة الدين وتنفيذ أحكام الشرع في جميع شؤون الحياة الدنيا والأخرى فرض على المسلمين بالدليل القطعي الثبوت القطعي الدلالة، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بحاكم ذي سلطان. والقاعدة الشرعية: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) فكان نصب الخليفة فرضاً من هذه الجهة أيضاً.

فهذه الأدلة صريحة بأن إقامة الحكم والسلطان على المسلمين منهم فرض، وصريحة بأن إقامة خليفة يتولى هو الحكم والسلطان فرض على المسلمين وذلك من أجل تنفيذ أحكام الشرع، لا مجرد حكم وسلطان. انظر قوله ﷺ فيما روى مسلم عن طريق عوف بن مالك: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلّون عليكم وتصلّون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول الله أفلا ننبأهم بالسيف؟ فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً

تكرهونه فأكروهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة». فهو صريح في الإخبار بالأئمة الأخيار والأئمة الأشرار، وصريح بتحريم منابذهم بالسيف ما أقاموا الدين، لأن إقامة الصلاة كناية عن إقامة الدين والحكم به. فكون إقامة الخليفة ليقيم أحكام الإسلام، ويحمل دعوته فرضاً على المسلمين أمر لا شبهة في ثبوته في نصوص الشرع الصحيحة، فوق كونه فرضاً من جهة ما يحتمه الفرض الذي فرضه الله على المسلمين من إقامة حكم الإسلام وحماية بيضة المسلمين. إلا أن هذا الفرض هو فرض على الكفاية، فإن أقامه بعضهم فقد وُجد الفرض، وسقط عن الباقيين هذا الفرض، وإن لم يستطع أن يقيمه بعضهم، ولو قاموا بالأعمال التي تقيمه، فإنه يبقى فرضاً على جميع المسلمين، ولا يسقط الفرض عن أي مسلم ما دام المسلمون بغير خليفة.

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

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

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

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

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

وعليه فإنه لا يوجد عذر لمسلم على وجه الأرض في القفود عن القيام بما فرضه الله عليهم لإقامة الدين ألا وهو العمل لإقامة خليفة للمسلمين حين تخلو الأرض من الخلافة، وحين لا يوجد فيها من يقيم حدود الله لحفظ

حرّمات الله، ولا من يقيم أحكام الدين، ويجمع شمل جماعة المسلمين تحت
راية لا إله إلا الله محمد رسول الله. ولا توجد في الإسلام أية رخصة في القعود
عن القيام بهذا الفرض حتى يُقام به.

المدة التي يمهل فيها المسلمون لإقامة خليفة

والمدة التي يمهل فيها المسلمون لإقامة خليفة هي ثلاثة أيام بلياليها، فلا يحل لمسلم أن يبيت ثلاث ليال وليس في عنقه بيعة. أما تحديد أعلى الحد بثلاث ليال فلأن نصب الخليفة فرض منذ اللحظة التي يتوفى فيها الخليفة السابق أو يعزل، ولكن يجوز تأخير النصب مع الاشتغال به مدة ثلاثة أيام بلياليها، فإذا زاد على ثلاث ليال ولم يقيموا خليفة ينظر، فإن كان المسلمون مشغولين بإقامة خليفة، ولم يستطيعوا إنجاز إقامته خلال ثلاث ليال لأمر قاهرة لا قبل لهم بدفعها، فإنه يسقط الإثم عنهم لانشغالهم بإقامة الفرض، ولاستكراههم على التأخير بما قهرهم عليه. قال ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ» رواه الطبراني في الكبير، وإن لم يكونوا مشغولين بذلك فإنهم يأثمون جميعاً حتى يقوم الخليفة، وحينئذ يسقط الفرض عنهم. أما الإثم الذي ارتكبه في قعودهم عن إقامة خليفة فإنه لا يسقط عنهم بل يبقى عليهم يحاسبهم الله عليه كمحاسبته على أية معصية يرتكبها المسلم في ترك القيام بالفرض.

أما دليل وجوب مباشرة الاشتغال في بيعة الخليفة بمجرد خلو منصب الخلافة، فهو أن الصحابة قد باشروا ذلك في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة الرسول ﷺ في اليوم نفسه وقبل دفنه ﷺ وقد تمت بيعة أبي بكر بيعة انعقاد في اليوم نفسه كذلك، ثم في اليوم الثاني جمعوا الناس في المسجد لبيعة أبي بكر بيعة الطاعة.

أما كون أقصى مدة يمهل فيها المسلمون لنصب الخليفة ثلاثة أيام بلياليها فذلك لأن عمر عهد لأهل الشورى عند ظهور تحقق وفاته من الطعنة،

وحدد لهم ثلاثة أيام، ثم أوصى أنه إذا لم يُتفق على الخليفة في ثلاثة أيام فليقتل المخالف بعد الأيام الثلاثة، ووكّل خمسين رجلاً من المسلمين بتنفيذ ذلك، أي بقتل المخالف، مع أنهم من أهل الشورى، ومن كبار الصحابة، وكان ذلك على مرأى ومسمع من الصحابة، ولم ينقل عنهم مخالف، أو منكر ذلك، فكان إجماعاً من الصحابة على أنه لا يجوز أن يخلو المسلمون من خليفة أكثر من ثلاثة أيام بلياليها، وإجماع الصحابة دليل شرعي كالكتاب والسنة، أخرج البخاري من طريق المسور بن مخرمة قال: «طرقني عبد الرحمن بعد هجع من الليل، فضرب الباب حتى استيقظت، فقال: أراك نائماً، فوالله ما اكتحلت هذه الثلاث بكثير نوم» أي ثلاث ليال، فلما صلى الصبح تمت بيعة عثمان.

انعقاد الخلافة

الخلافة عقد مرضاة واختيار، لأنها بيعة بالطاعة لمن له حق الطاعة من ولاية الأمر. فلا بد فيها من رضا من يُبَاعَ ليتولاها، ورضا المبايعين له. ولذلك إذا رفض أحد أن يكون خليفة، وامتنع من الخلافة لا يجوز إكراهه عليها، فلا يجبر على قبولها، بل يُعَدَّل عنه إلى غيره. وكذلك لا يجوز أخذ البيعة من الناس بالإجبار والإكراه، لأنه حينئذ لا يصح اعتبار العقد فيها صحيحاً، لمنافاة الإجبار لها، لأنها عقد مرضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار، كأى عقد من العقود. إلا أنه إذا تم عقد البيعة ممن يعتد ببيعتهم فقد انعقدت البيعة، وأصبح المبايع هو ولي الأمر، فوجبت طاعته. وتصبح البيعة له بيعة على الطاعة، وليست بيعة لعقد الخلافة. وحينئذ يجوز له أن يجبر الناس الباقين على بيعته، لأنها إجبار على طاعته، وهذا واجب شرعاً، وليست هي في هذه الحال عقد بيعة بالخلافة حتى يقال لا يصح فيه الإجبار. وعلى ذلك فالبيعة ابتداء عقد لا تصح إلا بالرضا والاختيار. أما بعد انعقاد البيعة للخليفة فتصبح طاعة، أي انقياداً لأمر الخليفة، ويجوز فيها الإجبار تنفيذاً لأمر الله تعالى. ولما كانت الخلافة عقداً فإنها لا تتم إلا بعقد، كالقضاء لا يكون المرء قاضياً إلا إذا ولاه أحد القضاء. والإمارة لا يكون أحد أميراً إلا إذا ولاه أحد الإمارة، والخلافة لا يكون أحد خليفة إلا إذا ولاه أحد الخلافة. ومن هنا يتبين أنه لا يكون أحد خليفة إلا إذا ولاه المسلمون، ولا يملك صلاحيات الخلافة إلا إذا تم عقدها له، ولا يتم هذا العقد إلا من عاقلين أحدهما طالب الخلافة والمطلوب لها، والثاني المسلمون الذين رضوا به أن يكون خليفة لهم. ولهذا كان لا بد لانعقاد الخلافة من بيعة المسلمين. وعلى هذا فإنه

إذا قام متسلط واستولى على الحكم بالقوة فإنه لا يصبح بذلك خليفة، ولو أعلن نفسه خليفة للمسلمين، لأنه لم تنعقد له خلافة من قبل المسلمين. ولو أخذ البيعة على الناس بالإكراه والإجبار لا يصبح خليفة ولو ببيع، لأن البيعة بالإكراه والإجبار لا تعتبر، ولا تنعقد بها الخلافة، لأنها عقد مرادة واختيار لا تتم بالإكراه والإجبار، فلا تنعقد إلا بالبيعة عن رضا واختيار. إلا أن هذا المتسلط إذا استطاع أن يقنع الناس بأن مصلحة المسلمين في بيعته، وأن إقامة أحكام الشرع تحتم بيعته، وقنعوا بذلك ورضوا، ثم بايعوه عن رضا واختيار، فإنه يصبح خليفة منذ اللحظة التي بوع فيها عن رضا واختيار، ولو كان أخذ السلطان ابتداء بالتسلط والقوة. فالشرط هو حصول البيعة، وأن يكون حصولها عن رضا واختيار، سواء كان من حصلت له البيعة هو الحاكم والسلطان، أم لم يكن.

أما من هم الذين تنعقد الخلافة ببيعتهم فإن ذلك يفهم من استعراض ما حصل في بيعة الخلفاء الراشدين، وما أجمع عليه الصحابة. ففي بيعة أبي بكر اكتفي بأهل الحل والعقد من المسلمين الذين كانوا في المدينة وحدها، ولم يؤخذ رأي المسلمين في مكة وفي سائر جزيرة العرب، بل لم يُسألوا. وكذلك الحال في بيعة عمر. أما في بيعة عثمان فإن عبد الرحمن بن عوف أخذ رأي المسلمين في المدينة، ولم يقتصر على سؤال أهل الحل والعقد كما فعل أبو بكر عند ترشيح عمر. وفي عهد علي اكتفي ببيعة أكثر أهل المدينة، وأهل الكوفة، وأفرد هو بالبيعة، واعتبرت بيعته حتى عند الذين خالفوه وحاربوه، فإنهم لم يبايعوا غيره، ولم يعترضوا على بيعته، وإنما طالبوا بدم عثمان. فكان حكمهم حكم البغاة الذين نقموا على الخليفة أمراً، فعليه أن يوضحه لهم ويقاثلهم، ولم يُكُونوا خلافة أخرى.

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

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

هذا إذا كان هنالك خليفة مات أو عزل، ويراد إيجاد خليفة مكانه. أما إذا لم يكن هنالك خليفة مطلقاً، وأصبح فرضاً على المسلمين أن يُقيموا خليفة لهم لتنفيذ أحكام الشرع، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، كما هي الحال منذ زوال الخلافة الإسلامية في اسطنبول سنة ١٣٤٢ هجرية الموافق سنة ١٩٢٤ ميلادية حتى يومنا هذا، فإن كل قطر من الأقطار الإسلامية الموجودة في العالم الإسلامي أهل لأن يبايع خليفة، وتنعقد به الخلافة. فإذا بايع قطر ما من هذه الأقطار الإسلامية خليفة، وانعقدت الخلافة له، فإنه يصبح فرضاً على المسلمين أن يبايعوه بيععة طاعة، أي بيععة انقياد بعد أن انعقدت الخلافة

له ببيعة أهل قطره، سواء أكان هذا القطر كبيراً كمصر أو تركيا أو أندونيسيا، أم كان صغيراً كالأردن أو ألبانيا أو لبنان على شرط أن تتوفر فيه أربعة أمور:

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

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

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

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

فإذا استوفى ذلك القطر هذه الأمور الأربعة فقد وجدت الخلافة بمبايعة ذلك القطر وحده، وانعقدت به وحده، ولو كان لا يمثل أكثر أهل الحل والعقد لأكثر الأمة الإسلامية، لأن إقامة الخلافة فرض كفاية، والذي يقوم بذلك الفرض على وجهه الصحيح يكون قام بالشيء المفروض، ولأن اشتراط أكثر أهل الحل والعقد إذا كانت هنالك خلافة موجودة يراد إيجاد خليفة فيها مكان الخليفة المتوفى أو المعزول. أما إذا لم تكن هنالك خلافة مطلقاً، ويراد إيجاد خلافة، فإن مجرد وجودها على الوجه الشرعي تنعقد الخلافة بأي خليفة يستكمل شروط الانعقاد مهما كان عدد المبايعين الذين بايعوه.

لأن المسألة تكون حينئذ مسألة قيام بفرض قصر المسلمون عن القيام به مدة تزيد على الثلاثة أيام. فتقصيرهم هذا ترك لحقهم في اختيار من يريدون. فمن يقوم بالفرض يكفي لانعقاد الخلافة به، ومتى قامت الخلافة في ذلك القطر

وانعقدت الخليفة، يصبح فرضاً على المسلمين جميعاً الانضواء تحت لواء الخلافة ومبايعة الخليفة، وإلا كانوا آثمين عند الله. ويجب على هذا الخليفة أن يدعوهم لبيعته، فإن امتنعوا كان حكمهم حكم البغاة، ووجب على الخليفة محاربتهم حتى يدخلوا تحت طاعته. وإذا بويع خليفة آخر في نفس القطر، أو في قطر آخر بعد بيعه الخليفة الأول، وانعقاد الخلافة له انعقاداً شرعياً مستوفياً الأمور الأربعة السابقة، وجب على المسلمين محاربة الخليفة الثاني حتى يُبايع الخليفة الأول، لما روى مسلم عن طريق عبد الله بن عمرو بن العاص قال: إنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمره قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر» ولأن الذي يجمع المسلمين هو خليفة المسلمين براءة الإسلام. فإذا وجد الخليفة وجدت جماعة المسلمين، ويصبح فرضاً الانضمام إليهم، ويحرم الخروج عنهم. روى مسلم أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية». وروى مسلم عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية». ومفهوم هذين الحديثين لزوم الجماعة ولزوم السلطان.

ولا حق في البيعة لغير المسلمين، ولا تجب عليهم، لأنما بيعه على الإسلام، وعلى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وهي تقتضي الإيمان بالإسلام وبالكتاب والسنة، وغير المسلمين لا يجوز أن يكونوا في الحكم، ولا أن ينتخبوا الحاكم، لأنه لا سبيل لهم على المسلمين، ولأنه لا محل لهم في البيعة.

البيعة

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

أبي أمية قال: «دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض قلنا أصلحك الله حدث بحديث ينفعك الله به سمعته من النبي ﷺ قال: دعانا النبي ﷺ فبايعناه. فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان».

فالببيعة لخليفة هي بيد المسلمين، وهي حقهم، وهم الذين يبايعون، وبيعتهم هي التي تجعل الخلافة تنعقد للخليفة. وتكون البيعة مصافحة باليد أو كتابة. فقد حدث عبد الله بن دينار قال: «شهدت ابن عمر حيث اجتمع الناس على عبد الملك قال: كتب إلي أقر بالسمع والطاعة لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين على سنة الله وسنة رسوله ما استطعت». ويصح أن تكون البيعة بأية وسيلة من الوسائل.

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

أما ألفاظ البيعة فإنها غير مقيدة بألفاظ معينة، ولكن لا بد أن تشتمل على العمل بكتاب الله وسنة رسوله بالنسبة للخليفة، وعلى الطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره بالنسبة للذي يعطي البيعة. ومتى أعطى المبايع البيعة للخليفة، أو انعقدت الخلافة للخليفة ببيعة غيره من المسلمين فقد أصبحت البيعة أمانة في عنق المبايع لا يحل الرجوع عنها، فهي حق باعتبار انعقاد الخلافة حتى يعطيها، فإن أعطاها ألزم بها، ولو أراد أن يرجع عن ذلك

فلا يجوز. ففي البخاري عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: «أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ على الإسلام فأصابه وعك فقال: أقلني بيعتي، فأبى. ثم جاء فقال: أقلني بيعتي، فأبى، فخرج. فقال رسول الله ﷺ: المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها». وعن نافع قال: قال لي ابن عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له» رواه مسلم. ونقض بيعة الخليفة خلع لليد من طاعة الله. غير أن هذا إذا كانت بيعته للخليفة بيعة انعقاد أو بيعة طاعة لخليفة رضي الله عنه المسلمون وبايعوه، أما لو بايع خليفة ابتداء ثم لم تتم البيعة له فإن له أن يتحلل من تلك البيعة على اعتبار أن المسلمين لم يقبلوه بمجموعهم. فالنهي في الحديث منصب على الرجوع عن بيعة خليفة لا عن بيعة رجل لم تتم له الخلافة.

شروط الخليفة

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

أولاً: أن يكون مسلماً، فلا تصح الخلافة لكافر مطلقاً، ولا تجب طاعته، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. والحكم هو أقوى سبيل للحاكم على المحكوم. والتعبير بـ «بلن المفيدة» للتأييد قرينة للنهي الجازم عن أن يتولى الكافر أي حكم مطلقاً سواء أكان الخلافة أم دونها.

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

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

ثالثاً: أن يكون بالغاً، فلا يجوز أن يكون صبيّاً. لما روي عن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «رُفِعَ القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يكبر، وعن المبتلى حتى يعقل» رواه أبو داود. ومن رُفِعَ القلم عنه لا يصح أن يتصرف في أمره، وهو غير مكلف شرعاً، فلا يصح أن يكون خليفة، أو ما دون ذلك من الحكم، لأنه لا يملك التصرفات. والدليل أيضاً على عدم جواز كون الخليفة صبيّاً، أن رسول الله ﷺ رفض أن يبايعه صبي، فقد رفض بيعة عبد الله بن هشام، وعلل ذلك بصغره فقال: «هو صغير». فإذا كانت البيعة لا تصح من الصبي، ولا يجوز أن يبايع غيره خليفة فمن باب أولى أنه لا يجوز أن يكون خليفة.

رابعاً: أن يكون عاقلاً، فلا يصح أن يكون مجنوناً، لقول رسول الله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة» وقال منها: «... وعن المبتلى حتى يعقل». ومن رفع القلم عنه فهو غير مكلف، ولأن العقل مناط التكليف، وشرط لصحة التصرفات. والخليفة إنما يقوم بتصرفات الحكم، وتنفيذ التكاليف الشرعية، فلا يصح أن يكون مجنوناً.

خامساً: أن يكون عدلاً، فلا يصح أن يكون فاسقاً. والعدالة شرط لازم لانعقاد الخلافة ولا استمرارها. لأن 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 أولى.

سادساً: أن يكون حراً، لأن العبد مملوك لسيده، فلا يملك التصرف

بنفسه، ومن باب أولى أن لا يملك التصرف بغيره، فلا يملك الولاية على الناس.

سابعاً: أن يكون قادراً على القيام بأعباء الخلافة، لأن ذلك من مقتضى البيعة، فلا تصح خلافة العاجز عن القيام بأعباء الخلافة. هذه هي شروط انعقاد الخلافة للخليفة، وما عدا هذه الشروط السبعة لا يصلح أي شرط لأن يكون شرط انعقاد، وإن كان يمكن أن يكون شرط أفضلية إذا صحت النصوص فيه، أو كان مندرجاً تحت حكم ثبت بنص صحيح، وذلك لأنه يلزم في الشرط حتى يكون شرط انعقاد أن يأتي الدليل على اشتراطه متضمناً طلباً جازماً حتى يكون قرينة على اللزوم. فإذا لم يكن الدليل متضمناً طلباً جازماً كان الشرط شرط أفضلية، لا شرط انعقاد، ولم يرد دليل فيه طلب جازم إلا هذه الشروط السبعة، ولذلك كانت وحدها شروط انعقاد. أما ما عداها مما صح فيه الدليل فهو شرط أفضلية فقط. وعلى ذلك فلا يشترط لانعقاد الخلافة أن يكون الخليفة مجتهداً، لأنه لم يصح نص في ذلك، ولأن عمل الخليفة الحكم، وهو لا يحتاج إلى اجتهاد لإمكانه أن يسأل عن الحكم، وأن يقلد مجتهداً، وأن يتبنى أحكاماً بناء على تقليده، فلا ضرورة لأن يكون مجتهداً، ولكن الأفضل أن يكون مجتهداً، فإن لم يكن كذلك انعقدت خلافته. وكذلك لا يشترط لانعقاد الخلافة أن يكون الخليفة شجاعاً، أو من أصحاب الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، لأنه لم يصح حديث في ذلك، ولا يندرج تحت حكم شرعي يجعل ذلك شرط انعقاد، وإن كان الأفضل أن يكون شجاعاً ذا رأي وبصيرة. وكذلك لا يشترط لانعقاد الخلافة أن يكون الخليفة قرشياً. أما ما روي عن معاوية أنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما

أقاموا الدين» رواه البخاري. وروي أيضاً عن ابن عمر أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان» رواه الشيخان. فهذه الأحاديث وغيرها مما صح إسناده للرسول من جعل ولاية الأمر لقريش، فإنها وردت بصيغة الإخبار، ولم يرد ولا حديث واحد بصيغة الأمر، وصيغة الإخبار وإن كانت تفيد الطلب، ولكنه لا يعتبر طلباً جازماً ما لم يقتزن بقريشة تدل على التأكيد، ولم يقتزن بأية قريشة تدل على التأكيد ولا في رواية صحيحة، فدل على أنه للندب لا للوجوب، فيكون شرط أفضلية، لا شرط انعقاد. وأما قوله في الحديث: «لا يعاديهم أحد إلا كبه الله». فإنه معنى آخر في النهي عن معاداتهم، وليس تأكيداً لقوله: «إن هذا الأمر في قريش» فالحديث ينص على أن الأمر فيهم، وعلى النهي عن معاداتهم. وأيضاً فإن كلمة قريش اسم وليس صفة. ويقال له في اصطلاح علم الأصول لقب. ومفهوم الاسم أي مفهوم اللقب لا يعمل به مطلقاً، لأن الاسم أي اللقب لا مفهوم له. ولذلك فإن النص على قريش لا يعني أن لا يجعل في غير قريش. فقوله ﷺ: «إن هذا الأمر في قريش»، «لا يزال هذا الأمر في قريش» لا يعني أن هذا الأمر لا يصح أن يكون في غير قريش، ولا أن كونه لا يزال فيهم أنه لا يصح أن يكون في غيرهم، بل هو فيهم ويصح أن يكون في غيرهم، فيكون النص عليهم غير مانع من وجود غيرهم في الخلافة. فيكون على هذا شرط أفضلية، لا شرط انعقاد.

وأيضاً فقد أمر رسول الله ﷺ عبد الله بن رواحة وزيد بن حارثة وأسامة بن زيد وجميعهم من غير قريش، فيكون الرسول قد أمر غير قريش. وكلمة هذا الأمر تعني ولاية الأمر أي الحكم. وليست هي نصاً في الخلافة وحدها. فكون الرسول يولي الحكم غير قريش دليل على أنه غير محصور فيهم

وغير ممنوع عن غيرهم. وأيضاً فقد روى البخاري أن رسول الله ﷺ قال: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة» وروى مسلم عن أبي ذر قال: «أوصاني خليلي ﷺ أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مُجَدَّعَ الأطراف» وفي رواية: «إن أُمِرَ عليكم عبد مُجَدَّعٌ أَسود يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا» فهذه الأحاديث نصوص صريحة في جواز أن يتولى أمر المسلمين عبد أسود. وفي ذلك ما يدل صراحة على أن الخلافة أو ولاية الأمر يجوز أن يتولاها ناس من غير قريش بل من غير العرب. فتكون الأحاديث قد نصت على بعض من هم أهل للخلافة للدلالة على أفضليتهم، لا على حصر الخلافة بهم، وعدم انعقادها لغيرهم.

وكذلك لا يشترط أن يكون الخليفة هاشمياً أو علوياً، لما ثبت أن النبي ﷺ وَلَّى الحكم غير بني هاشم وغير بني علي، وأنه حين خرج إلى تبوك وَلَّى على المدينة محمد بن مسلمة، وهو ليس هاشمياً ولا علوياً. وكذلك وَلَّى اليمن معاذ بن جبل وعمرو بن العاص وهما ليسا هاشميين ولا علويين. وثبت بالدليل القاطع مبايعة المسلمين بالخلافة لأبي بكر وعمر وعثمان، ومبايعة علي رضي الله عنه لكل واحد منهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم، وسكوت جميع الصحابة على بيعتهم، ولم يرو عن أحد أنه أنكر بيعتهم لأنهم ليسوا هاشميين ولا علويين، فكان ذلك إجماعاً من الصحابة بمن فيهم علي وابن عباس وسائر بني هاشم على جواز أن يكون الخليفة غير هاشمي ولا علوي. أما الأحاديث الواردة في فضل سيدنا علي رضي الله عنه، وفي فضل آل البيت فإنها تدل على فضلهم، لا على أن شرط انعقاد الخلافة أن يكون الخليفة منهم.

ومن ذلك يتبين أنه لا يوجد أي دليل على وجود أي شرط لانعقاد الخلافة سوى الشروط السبعة السابقة، وما عداها على فرض صحة جميع

النصوص التي وردت فيه، أو اندراجها تحت حكم صحت فيه النصوص، فإنه يمكن أن يكون شرط أفضلية لا شرط انعقاد، والمطلوب شرعاً هو شرط انعقاد الخلافة للخليفة حتى يكون خليفة. أما ما عدا ذلك فهو يقال للمسلمين حين يعرض عليهم المرشحون للخلافة ليختاروا الأفضل. ولكن أي شخص اختاروه انعقدت خلافته إذا كانت توفرت فيه شروط الانعقاد وحدها ولو لم يتوفر فيه غيرها.

طلب الخلافة

طلب الخلافة والتنازع عليها جائز لجميع المسلمين، وليس هو من المكروهات، ولم يرد أي نص في النهي عن التنازع عليها. وقد ثبت أن المسلمين تنازعوا عليها في سقيفة بني ساعدة، والرسول مسجى على فراشه لم يدفن بعد، كما ثبت أن أهل الشورى الستة وهم من كبار الصحابة رضوان الله عليهم تنازعوا عليها على مرأى ومسمع من جميع الصحابة فلم ينكروا عليهم، وأقروهم على هذا التنازع، مما يدل على إجماع الصحابة على جواز التنازع على الخلافة، وعلى جواز طلبها والسعي لها، ومقارعة الرأي بالرأي والحجة بالحجة في سبيل الوصول إليها. وأما النهي عن طلب الإمارة الوارد في الأحاديث فهو نهي للضعفاء أمثال أبي ذرٍّ ممن لا يصلحون لها. أما الذين يصلحون للإمارة فإنه يجوز لهم أن يطلبوها، بدليل الإجماع في حادثة السقيفة وحادثة الستة من أهل الشورى. فالأحاديث الواردة مخصوصة بمن ليس أهلاً لها، سواء الإمارة أو الخلافة. أما من كان أهلاً لها فإنه يجوز له طلبها. فلما كان الرسول ﷺ قد نهي عن طلب الإمارة، ثم صح طلبها والتنازع عليها بالإجماع فإنه يحمل النهي على أنه نهي عن طلب من ليس أهلاً لها، لا النهي مطلقاً.

وحدة الخلافة

لا يجوز أن يكون في الدنيا إلا خليفة واحد، لما روي عن عبد الله ابن عمرو بن العاص قوله: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر» رواه مسلم. ولما روى مسلم أيضاً عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما». وروى مسلم عن عرفة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم فاقتلوه» وروى مسلم أيضاً عن أبي حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين فسمعت يحدث عن النبي ﷺ، قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا قال: فوا بيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم». وإذا عقدت الخلافة لخليفتين في بلدين في وقت واحد لم تنعقد لهما، لأنه لا يجوز أن يكون للمسلمين خليفتان. ولا يقال البيعة لأسبقهما، لأن المسألة إقامة خليفة، وليست السبق على الخلافة، ولأنها حق المسلمين جميعاً، وليست حقاً للخليفة، فلا بد أن يرجع الأمر للمسلمين مرة ثانية ليقيموا خليفة واحداً إذا أقاموا خليفتين. ولا يقال يقرع بينهما، لأن الخلافة عقد، والقرعة لا تدخل في العقود. ولا يقال إن الرسول يقول: «فوا ببيعة الأول فالأول» لأن ذلك إذا بويع لخلفاء مع وجود خليفة فإنه لا تكون البيعة إلا للأول الذي انعقدت بيعته، ومن جاء بعده لا تنعقد له بيعة. والكلام هنا إذا عقدت الخلافة لخليفتين بأن بايع أكثر أهل الحل والعقد خليفتين في وقت واحد، وكانت بيعة كل منهما

منعقدة شرعاً فإنه يلغى العقدان ولا بد من الرجوع للمسلمين، فإن عقدوا البيعة لأحدهما انعقدت تحديداً له لا تشبيهاً لحاله الأولى، وإن عقدوها لغيرهما انعقدت. فالأمر للمسلمين جميعاً لا لأشخاص يتسابقون عليها. وإذا بويع لخليفتين، فكان أكثر أهل الحل والعقد في شؤون الحكم والخلافة بجانب واحد، وهم الذين بايعوه، وكانت الأقلية مع الآخر كانت البيعة لمن بايعه أكثر أهل الحل والعقد في شؤون الحكم سواء كان الأول بيعه، أو الثاني، أو الثالث، لأنه هو المعتبر خليفة شرعاً ببيعة أكثرية أهل الحل والعقد له، ومن عداه يجب أن يبايعه من أجل وحدة الخلافة وإلا قاتله المسلمون، لأن الخلافة تنعقد ببيعة أكثر المسلمين. فإذا انعقدت لرجل من المسلمين صار خليفة، وحرمت بيعة غيره، ووجبت طاعته على الجميع.

على أن واقع الحكم أن أكثر أهل الحل والعقد ممن بيدهم شؤون الحكم موجودون في العاصمة عادة، لأن هناك يجري تصريف شؤون الحكم العليا، فإذا بايع أهل العاصمة، أي أهل الحل والعقد هناك خليفة، وبايع أهل إقليم أو أقاليم خليفة آخر، فإذا سبقت بيعة الذي في العاصمة كانت الخلافة له، لأن بيعة من في العاصمة قرينة دالة على أن أكثرية أهل الحل والعقد بجانبه، والبيعة في هذه الحال للأول. أما إذا بويع من في الأقاليم قبله فيجري حينئذ ترجيح من يكون بجانبه أهل الحل والعقد أكثر، لأن سبق أولئك في البيعة يضعف كون العاصمة قرينة على أن الأكثرية فيها. وعلى أي حال لا يجوز أن يبقى إلا خليفة واحد، ولو أدى ذلك إلى محاربة من لم تنعقد له الخلافة.

الاستخلاف أو العهد

لا تنعقد الخلافة بالاستخلاف، أي بالعهد، لأنها عقد بين المسلمين والخليفة. فيشترط في انعقادها بيعة من المسلمين، وقبول من الشخص الذي بايعوه. والاستخلاف أو العهد لا يتأتى أن يحصل فيه ذلك، فلا تنعقد به خلافة. وعلى ذلك فاستخلاف خليفة لخليفة آخر يأتي بعده لا يحصل فيه عقد الخلافة لأنه لا يملك حق عقدها. ولأن الخلافة حق للمسلمين لا للخليفة، فالمسلمون يعقدونها لمن يشاؤون. فاستخلاف الخليفة غيره أي عهده بالخلافة لغيره لا يصح، لأنه إعطاء لما لا يملك، وإعطاء ما لا يملك لا يجوز شرعاً. فإذا استخلف الخليفة خليفة آخر سواء أكان ابنه أو قريبه أو بعيداً عنه لا يجوز، ولا تنعقد الخلافة له مطلقاً لأنه لم يجر عقدها ممن يملك هذا العقد، فهي عقد فضولي لا يصح.

وأما ما روي أن أبا بكر استخلف عمر، وأن عمر استخلف الستة، وأن الصحابة سكتوا ولم ينكروا ذلك فكان سكوتهم إجماعاً، فإن ذلك لا يدل على جواز الاستخلاف أي العهد. وذلك لأن أبا بكر لم يستخلف خليفة، وإنما استشار أهل الحل والعقد من المسلمين فيمن يكون خليفة لهم فرشح علياً وعمر. ثم إن أهل الحل والعقد من المسلمين خلال ثلاثة أشهر في حياة أبي بكر اختاروا عمر بأكثريتهم، ثم بعد وفاة أبي بكر جاء الناس وبايعوا عمر، وحينئذ انعقدت الخلافة لعمر. أما قبل البيعة فلم يكن خليفة، ولم تنعقد الخلافة له لا بترشيح أبي بكر، ولا باختيار المسلمين له، وإنما انعقدت حين بايعوه وقيل الخلافة. وأما عهد عمر للستة فهو ترشيح لهم من قبله بناء على طلب المسلمين، ثم حصل من عبد الرحمن بن عوف أن استشار المسلمين

فيمن يكون منهم فاختار أكثرهم علياً إذا تقيّد بما كان عليه أبو بكر وعمر، وإلا فعثمان. فلما رفض علي التقيّد بما سار عليه أبو بكر وعمر بايع عبد الرحمن عثمان وبايعه الناس. فالخلافة انعقدت لعثمان ببيعة الناس له لا بترشيح عمر ولا باختيار الناس، ولو لم يبايعه الناس، ويقبل هو لم تنعقد الخلافة. وعلى ذلك لا بد من بيعة المسلمين للخليفة. ولا يجوز أن تكون بالعهد أو الاستخلاف، لأنها عقد ولاية وينطبق عليها ما ينطبق على العقود.

طريقة نصب الخليفة

حين أوجب الشرع على الأمة نصب خليفة عليها، حدد لها الطريقة التي يجري بها نصب الخليفة، وهذه الطريقة ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة. وتلك الطريقة هي البيعة. فيجري نصب الخليفة ببيعة المسلمين له على كتاب الله وسنة رسوله. أما كون هذه الطريقة هي البيعة فهي ثابتة من بيعة المسلمين للرسول، ومن أمر الرسول لنا ببيعة الإمام. أما بيعة المسلمين للرسول فإنها ليست بيعة على النبوة، وإنما هي بيعة على الحكم، إذ هي بيعة على العمل، وليست بيعة على التصديق. فببيع ﷺ على اعتباره حاكماً، لا على اعتباره نبياً ورسولاً، لأن الإقرار بالنبوة والرسالة إيمان وليس بيعة، فلم تبق إلا أن تكون البيعة له باعتباره رئيس الدولة. وقد وردت البيعة في القرآن والحديث قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُنَكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ﴾ وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. وروى البخاري قال: حدثنا إسماعيل حدثني مالك عن يحيى بن سعيد قال: أخبرني عبادة بن الوليد أخبرني أبي عن عبادة بن الصامت قال: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكروه، وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم» وروى البخاري قال: حدثنا علي بن عبد الله حدثنا عبد الله بن يزيد حدثنا سعيد هو ابن أبي أيوب قال: حدثني أبو عقيل زهرة بن معبد عن جده عبد الله بن هشام، وكان قد أدرك النبي ﷺ، وذهبت به أمه زينب ابنة حميد

إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله بايعه فقال النبي ﷺ: «هو صغير. فمسح رأسه ودعا له» وروى البخاري قال: حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنياه إن أعطاه ما يريد وفي له، وإلا لم يف له، ورجل يبايع رجلاً بسعة بعد العصر فحلف بالله لقد أعطي بها كذا وكذا فصدقه فأخذها ولم يُعط بها». فهذه الأحاديث الثلاثة صريحة في أن البيعة طريقة نصب الخليفة. فحديث عبادة قد بايع الرسول على السمع والطاعة وهذا للحاكم، وحديث عبد الله بن هشام رفض بيعته لأنه غير بالغ، مما يدل على أنها بيعة حكم، وحديث أبي هريرة صريح ببيعة الإمام، وجاءت كلمة إمام نكرة أي أيّ إمام. وهناك أحاديث أخرى تنص على بيعة الإمام. ففي مسلم من طريق عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: «من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمره قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر» وفي مسلم أيضاً عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» وروى مسلم عن أبي حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين فسمعتة يحدث عن النبي ﷺ قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول». فالنصوص صريحة من الكتاب والسنة بأن طريقة نصب الخليفة هي البيعة. وقد فهم ذلك جميع الصحابة وساروا عليه. فأبو بكر بويع بيعة خاصة في السقيفة، وبيعة عامة في المسجد، ثم بايعه من لم يبايع في المسجد ممن يعتد ببيعته كعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، وعمر بويع بيعة

من المسلمين، وعثمان ببيع بيعة من المسلمين، وعلي ببيع بيعة من المسلمين.
فالبيعة هي الطريقة الوحيدة لنصب خليفة للمسلمين.

أما التفصيلات العملية لإجراء هذه البيعة، فإنها ظاهرة في نصب الخلفاء الأربعة الذين جاءوا عقب وفاة الرسول ﷺ مباشرة وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم، وقد سكت عنها جميع الصحابة وأقروها مع أنها مما ينكر لو كانت مخالفة للشرع، لأنها تتعلق بأهم شيء يتوقف عليه كيان المسلمين، وبقاء الحكم بالإسلام. ومن تتبع ما حصل في نصب هؤلاء الخلفاء نجد أن بعض المسلمين قد تناقشوا في سقيفة بني ساعدة، وكان المرشحون سعداً وأبا عبيدة وعمر وأبا بكر ليس غير، ونتيجة المناقشة ببيع أبو بكر بيعة انعقاد صار بها خليفة للمسلمين، ثم في اليوم الثاني دعي المسلمون إلى المسجد فبايعوه بيعة طاعة. وحين أحس أبو بكر بأن مرضه مرض موت دعا أهل الحل والعقد من المسلمين يستشيرهم فيمن يكون خليفة للمسلمين. وكان الرأي في هذه الاستشارات يدور حول علي وعمر ليس غير، ومكث مدة ثلاثة أشهر في هذه الاستشارات. ولما أتمها وعرف رأي أهل الحل والعقد من المسلمين أعلن لهم أن عمر هو الخليفة بعده، وعقب وفاته مباشرة حضر المسلمون إلى المسجد وبايعوا عمر بالخلافة، فصار بهذه البيعة خليفة للمسلمين، وليس بالاستشارات، ولا بإعلان أبي بكر. وحين طعن عمر طلب منه المسلمون أن يستخلف فأبى، فألحوا عليه فجعلها في ستة، ثم بعد وفاته أناب المرشحون أحدهم وهو عبد الرحمن بن عوف فرجع لرأي المسلمين واستشارهم، ثم أعلن بيعة عثمان، فقام المسلمون فبايعوا عثمان فصار خليفة ببيعة المسلمين، لا باستخلاف عمر، ولا بإعلان عبد الرحمن. ثم قتل عثمان، فبايع جمهرة المسلمين في المدينة والكوفة علي بن أبي طالب فصار خليفة ببيعة

المسلمين.

ومن ذلك يتبين أن التفصيلات العملية لإجراء البيعة للخلافة هي أن يتناقش المسلمون فيمن يصلح للخلافة، حتى إذا استقر الرأي على أشخاص، عُرضوا على المسلمين، فمن اختاروه منهم طلب منهم أن يبايعوه كما طلب من باقي المرشحين أن يبايعوه. ففي سقيفة بني ساعدة صار النقاش في سعد وأبي عبيدة وعمر وأبي بكر ثم بويج أبو بكر، فكانت بيعته بيعة انعقاد ثم جرت بيعته من عامة المسلمين بيعة طاعة، وأبو بكر تذاكر مع المسلمين في علي ثم أعلن اسم عمر ثم بويج، وعمر جعلها في ستة، وبعد الرجوع إلى المسلمين أعلن عبد الرحمن اسم عثمان، ثم بويج. وعلي بويج مباشرة فقد كان الوضع وضع فتنة، وكان معروفاً أنه لا يدانيه في الترشيح للخلافة عند المسلمين أحد حين قتل عثمان. وبذلك يكون أمر البيعة جارياً على أن يحصر المرشحون للخلافة بعد المناقشة فيمن يصلح لها، ثم يجري انتخاب خليفة منهم، ثم تؤخذ له البيعة على الناس. ولئن كان هذا واضحاً في استشارات أبي بكر فإنه يظهر أوضح في بيعة عثمان. روى البخاري عن الزهري أن حميد بن عبد الرحمن أخبره أن 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 يطاء عقبه. ومال الناس على عبد الرحمن يشاورونه تلك الليالي حتى إذا كانت الليلة التي أصبحنا منها فبايعنا عثمان. قال المسور طرقتني عبد الرحمن بعد هجع من الليل فضرب الباب حتى استيقظت فقال: أراك نائماً، فوالله ما اكتحلت هذه الثلاث بكثير نوم، انطلق

فادع الزبير وسعداً، فدعوتهما له فشااورهما ثم دعاني فقال: ادع لي علياً، فدعوته فناجاه حتى ابهارَّ الليل، ثم قام علي من عنده وهو على طمع، وقد كان عبد الرحمن يخشى من علي شيئاً، ثم قال: أدع لي عثمان فدعوته فناجاه حتى فرق بينهما المؤذن بالصبح»، وقد تبين لعبد الرحمن بن عوف من استشارة الناس أن أكثرهم يريدون علياً إذا تقيّد بما كان عليه أبو بكر وعمر وإلا فعثمان، فلما ضلّي للناس الصبح واجتمع أولئك الرهط عند المنبر فأرسل إلى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الأجناد، وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر، فلما اجتمعوا تشهد عبد الرحمن وعرض الأمر على علي، فلما رفض علي التقيّد بما سار عليه أبو بكر وعمر أخذ بيد عثمان فقال: أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرحمن وبايعه الناس والمهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون.

فالمرشحون للخلافة حصروا في الرهط الذين سماهم عمر بعد أن طلب إليه المسلمون ذلك، وعبد الرحمن بن عوف بعد أن أخرج نفسه من الترشيح للخلافة أخذ رأي المسلمين فيمن يكون خليفة، ثم أعلن اسم الذي يريده المسلمون بعد أن شاور الناس. وبعد إعلان اسم من يريده الناس كانت البيعة له، فصار خليفة بهذه البيعة. وعلى ذلك فالحكم الشرعي في نصب الخليفة هو أن يُحصّر المرشحون للخلافة من قِبَل من يمثّلون رأي جمهرة المسلمين، ثم تعرض أسماءهم على المسلمين، ويطلب منهم أن يختاروا واحداً من هؤلاء المرشحين ليكون خليفة لهم، ثم ينظر من تكون جمهرة المسلمين، أي أكثريتهم بجانبه، فتؤخذ له البيعة على المسلمين جميعاً، سواء من اختاره، أم من لم يختره، لأن إجماع الصحابة إجماعاً سكوتياً على حصر عمر للمرشحين للخلافة في ستة أشخاص معينين، وإجماع الصحابة أيضاً على أخذ عبد

الرحمن لرأي المسلمين جميعاً فيمن يكون خليفة عليهم، ثم إجماعهم على إجراء البيعة لمن أعلن عبد الرحمن اسمه بأنه هو الذي اختاره المسلمون خليفة لهم حين قال: «إني نظرت في أمر الناس فلم أرهم يَعدلون بعثمان» كل ذلك صريح في الحكم الشرعي في نصب الخليفة.

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

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

إلا أنه ليس شرطاً أن يباشر جميع المسلمين هذا الحق، لأنه حق لهم، وهو وإن كان فرضاً عليهم، لأن البيعة فرض، ولكنه فرض على الكفاية، وليس فرض عين، فإذا أقامه البعض سقط عن الباقيين. إلا أنه يجب أن يمكن جميع المسلمين من مباشرة حقهم في نصب الخليفة، بغض النظر عما إذا استعملوا هذا الحق أم لم يستعملوه، أي يجب أن يكون في قدرة كل مسلم

التمكن من القيام بنصب الخليفة بتمكينه من ذلك تمكيناً تاماً. فالقضية هي تمكين المسلمين من القيام بما فرضه الله عليهم من نصب الخليفة قياماً يسقط عنهم هذا الفرض، وليست المسألة قيام جميع المسلمين بهذا الفرض بالفعل، لأن الفرض الذي فرضه الله هو أن يجري نصب الخليفة من المسلمين برضاهم، لا أن يجريه جميع المسلمين. ويتفرع على هذا أمران: أحدهما أن يتحقق رضا جميع المسلمين بنصبه، والثاني أن لا يتحقق رضا جميع المسلمين بهذا النصب مع تحقق التمكين لهم في كلا الأمرين.

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

البيعة، لأن أهل الحل والعقد كانوا يعتبرون الممثلين للمسلمين. وكل أمانة تدل على تحقق رضا المسلمين ببيعة خليفة يتم بها نصب الخليفة، ويكون نصبه بها نصباً شرعياً.

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

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

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

ولا يقال إن مناط الحكم هو علة الحكم فلا بد له من دليل شرعي، لا يقال ذلك لأن مناط الحكم غير علة الحكم، وهنالك فرق كبير بين العلة والمناط. فالعلة هي الباعث على الحكم، وهذه لا بد لها من دليل شرعي عليها، أما مناط الحكم فهو الموضوع الذي جاء به الحكم، أي هو المسألة التي ينطبق عليها الحكم، وليس دليله ولا علته. ومعنى كونه الشيء الذي ينطبق به الحكم هو أنه الشيء الذي عُلق به الحكم، أي أنه قد جيء بالحكم له، أي لمعالجته لا أنه جيء بالحكم لأجله حتى يقال إنه علة الحكم. فمناط الحكم هو الناحية غير النقلية في الحكم الشرعي. وتحقيقه غير تحقيق العلة. فإن تحقيق العلة يرجع إلى فهم النص الذي جاء معللاً، وهذا فهم للنقلات وليس هو المناط، بل المناط هو ما سوى النقلات. والمراد به الواقع الذي يطبق عليه

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

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

تحقيق كون الماء مطلقاً أو غير مطلق هو تحقيق المناط، وإذا قيل إنَّ المحدث يجب عليه الوضوء كان تحقيق كون الشخص محدثاً أو ليس بمحدث هو تحقيق المناط. فتحقيق المناط هو تحقيق الشيء الذي هو موضوع الحكم، ولذلك لا يشترط فيمن يحقق المناط أن يكون مجتهداً أو مسلماً بل يكفي أن يكون عالماً بالشيء. ومن هنا كان البحث فيمن هم المسلمون الذين تكون بيعتهم دالة على الرضا هو بحث في تحقيق المناط.

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

الفعل الذي هو فرع لفعل ورد دليل عام للقيام بأصله فإن هذا الدليل العام يجعل جميع الأفعال الفرعية التي تؤدي للقيام بأصل الفعل مباحة، ويحتاج تحريم الفعل الذي هو فرع إلى دليل يجرمه حتى يخرج عن حكم الإباحة، وهكذا جميع الأساليب. وفي مسألة الانتخابات هذه، الفعل الأصل هو نصب الخليفة بالرضا والاختيار. أما الأفعال التي تنفرع عن ذلك من مثل الاقتراع واتخاذ صناديق الاقتراع وفرز الأصوات وما شاكل ذلك فإنها تدخل تحت حكم الأصل ولا تحتاج إلى دليل آخر، وإخراجها عن حكم الأصل أي تحريمها هو الذي يحتاج إلى دليل، وهكذا جميع الأساليب. أما الوسائل وهي الأدوات مثل الصندوق الذي توضع فيه الأوراق فإنها تأخذ الحكم الذي أخذته الأشياء لا الأفعال وتنطبق عليها قاعدة: (الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل التحريم). والفرق بين الطريقة والأسلوب هو أن الطريقة هي الفعل الذي يعتبر أصلاً من حيث هو، أو فرعاً لأصل لم يأت دليل عام لأصله بل كان دليله خاصاً به. أما الأسلوب فهو الفعل الذي يكون فرعاً لفعل قد جاء له - أي للأصل - دليل عام. ومن هنا كان لا بد أن تكون الطريقة مستندة إلى دليل شرعي لأنها حكم شرعي، ولذلك يجب أن تلتزم ولا يخير فيها المسلم ما لم يكن حكمها الإباحة، بخلاف الأسلوب فإنه لا يستند إلى دليل شرعي بل يجري عليه حكم أصله. ولذلك لا يجب التزام أسلوب معين ولو فعله الرسول ﷺ، بل كل أسلوب للمسلم أن يفعله ما دام يؤدي إلى القيام بالعمل، فيصبح فرعاً له. ولذلك قيل إن الأسلوب يعينه نوع العمل.

لم يعين الشرع شخصاً معيناً للخلافة

القول بأن الرسول ﷺ عيّن شخصاً معيناً يكون خليفة بعده يناقض نصوص الشريعة. والقول بأن الرسول ﷺ عيّن الأشخاص الذين يكونون خلفاء بعده إلى يوم القيامة، أكثر مناقضة لنصوص الإسلام. أما بطلان كون الرسول عيّن شخصاً للخلافة بعده فإنه ظاهر من عدة وجوه:

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

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

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

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

ثالثاً: إن الأحاديث التي وردت فيها كلمة إمام بمعنى خليفة، وردت هذه الكلمة نكرة، وحين وردت معرفة، جاءت إما معرفة بأل التي للجنس وإما معرفة بالإضافة بلفظ الجمع. ففي الأمكنة التي جاءت فيها معرفة بأل، جاءت

فيها آل للجنس بدليل سياق الجملة فالرسول يقول: «من بايع إماماً»، «قام إلى إمام جائر»، «يكون بعدي أئمة» ويقول: «فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته»، «إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويُتقى به» ويقول: «لأئمة المسلمين»، «خيار أئمتكم»، «شرار أئمتكم» وهذا كله يدل على أن الرسول ﷺ أبهم من يكون خليفة ولم يعينه، وهو صريح في دلالة على أن الرسول لم يعين شخصاً معيناً للخلافة، بل جعلها حقاً لجميع المسلمين. وإذا أضيف إليها أن بعض النصوص وردت بصيغة الجمع، كان ذلك نصاً في نفي إمامة شخص معين.

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

القول ولزوم ذكر النص لو كان. فدل ذلك على بطلان كون الرسول عيّن شخصاً للخلافة. ولا يقال إن عدم ذكر النص كان حرصاً على جمع كلمة المسلمين فإن هذا يعني كتمان حكم من أحكام الله، وعدم تبليغه في الوقت الذي كانت الحاجة ماسة له، لا سيما وهو في أمر من أعظم أمور المسلمين. وهذا الكتمان لدين الله مما لا يجوز أن يصدر من صحابة رسول الله.

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

هذا من حيث امتناع ورود نص معين على تعيين شخص معين للخلافة، أما من حيث النصوص التي أوردتها من يقولون إن هناك نصاً على شخص معين، فإن هذه النصوص، منها ما أوردوه للدلالة على استخلاف الرسول لأبي بكر لأن يكون خليفة بعده، ومنها ما أوردوه للدلالة على

استخلاف علي لأن يكون خليفة بعده. ولا بد من إيرادها وبيان ما فيها. أما النصوص التي أوردها الذين يقولون إن الرسول استخلف أبا بكر فهي قسمان: قسم مدح الرسول ﷺ فيها أبا بكر، وليس فيها أي شيء يدل على أنه استخلفه. وقسم استنبط منها بعضهم استنباطاً أن الرسول استخلف أبا بكر. واستنبط آخرون أنه رشحه للخلافة. أما القسم الأول الذي مدح فيه الرسول أبا بكر، فإننا نورد نموذجاً منها بذكر بعضها، وكلها لا تخرج عن معنى المدح.

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

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

أولاً: روى البخاري عن القاسم بن محمد قال: «قالت عائشة رضي الله عنها: وأرأساه. فقال رسول الله ﷺ، ذاك لو كان وأنا حي فأستغفر لك

وأدعو لك، فقالت عائشة: واثكُلياه، والله إني لأظنك تحب موتي، ولو كان ذاك لظلمت آخر يومك معرساً ببعض أزواجك؛ فقال النبي ﷺ: بل أنا واراأساه، لقد هممت أو أردت أن أرسل إلى أبي بكر وابنه فأعهد أن يقول القائلون أو يتمنى المتمنون، ثم قلت ياأبي الله ويدفع المؤمنين، أو يدفع الله ويأبى المؤمنين». وروى مسلم هذا الحديث عن عائشة بلفظ قالت: قال لي رسول الله ﷺ في مرضه: «ادعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر».

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

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

رابعاً: روى مسلم عن ابن أبي مليكة قال: «سمعت عائشة وسئلت من كان رسول الله ﷺ مستخلفاً لو استخلفه؟ قالت: أبو بكر، فقيل لها: ثم من بعد أبي بكر؟ قالت عمر. ثم قيل لها من بعد عمر؟ قالت: أبو عبيدة بن الجراح. ثم انتهت إلى هذا».

وهذه الأحاديث كلها لا تصلح دليلاً على استخلاف الرسول ﷺ لأبي بكر. أما الحديث الأول برواية البخاري، فلا يصلح دليلاً لأن الرسول ﷺ يقول: «هممت وأردت» ولكنه لم يفعل، فلا يكون دليلاً لأن الدليل هو قول الرسول ﷺ وفعله وسكوته، أما ما عدا ذلك فلا يعتبر دليلاً شرعياً. ويرجح هذا الفهم أن عائشة رضي الله عنها راوية الحديث هي بنت أبي بكر، ومن ثم فأبو بكر يُرجَّح علمه بالحديث، ولو كان هذا الحديث يدل على ذلك لاحتج به أبو بكر حين ذهب إلى السقيفة يناقش الأنصار حين اجتمعوا لبيعة خليفة منهم. وعليه فإن هذا الحديث لا يصلح دليلاً على استخلاف أبي بكر. وكذلك هو لا يصلح دليلاً برواية مسلم، لأن الرسول ﷺ قال: "حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا"، ولم يكتب ﷺ.

وأما الحديث الثاني فلا يدل على استخلاف أبي بكر، لأن المرأة قالت: ولم أجدك، فيصدق أنها لا تجده لغيابه في غزوة من الغزوات، أو في أي شأن من الشؤون، ولا يوجد فيه ما يدل على أنها تريد من قولها ولم أجدك بأن تكون قد متَّ. وما جاء في الحديث من قوله (كأنها تريد الموت) هو قول لجبير وفهم له. فأمر الرسول لها أن تذهب لأبي بكر إذا جاءت ولم تجده، لا دلالة فيه على استخلاف أبي بكر في الخلافة بعد الرسول. على أنه لو فرض أنها تريد الموت فإنه كذلك لا يعني أنه لهذا القول عين أبا بكر ليكون خليفة بعده. وأما الحديث الثالث فهو استخلاف في الصلاة ليس غير،

والاستخلاف في الصلاة لا يدل على الاستخلاف في الحكم. وأما قولهم رضي الله رسول الله لأمر ديننا، أفلا نرضاه لأمر ديننا، هو فهم لهم، وهو فهم خاطئ، لأن هنالك فرقاً شاسعاً بين الصلاة وبين الحكم. فليس كل من يصلح لأن يكون إماماً في الصلاة يصلح لأن يكون إماماً في الحكم. على أن النص خاص بالصلاة، فلا يشمل غيرها، ولا يصح أن يحمل على غيرها لخصوصية النص.

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

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

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

روى البخاري عن سهل بن سعد رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ قال: لأعطين الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، قال: فبات الناس يدوكون ليلتهم أيهم يعطاها. فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله ﷺ كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: أين علي بن أبي طالب؟ فقالوا يشتكي عينيه يا رسول الله، قال فأرسلوا إليه فأتوني به، فلما جاء بصق في عينيه ودعا له فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع فأعطاه الراية». وروى مسلم هذا الحديث عن أبي هريرة بلفظ:

«أن رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: لأعطين هذه الراية رجلاً يحب الله ورسوله، يفتح الله على يديه. قال عمر بن الخطاب: ما أحببت الإمارة إلا يومئذ. قال فتساورت لها رجاء أن أدعى لها، قال: فدعا رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب فأعطاه إياها». وروى البخاري في باب مناقب علي رضي الله عنه قال النبي ﷺ لعلي: «أنت مني وأنا منك». وروى مسلم عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه، قال: أُمّر معاوية بن أبي سفيان سعداً، فقال ما منعك أن تسب أبا التراب؟ فقال: أما ما ذكرت ثلاثاً قالهن له رسول الله ﷺ فلن أسبه، لأن تكون لي واحدة منهن أحب إلى من حمر النعم قد خلفه رسول الله ﷺ في بعض مغازيه، فقال له علي يا رسول الله خلفتني مع النساء والصبيان؟ فقال له رسول الله ﷺ: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى، إلا أنه لا نبوة بعدي»، وسمعتة يقول يوم خيبر: «لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله. قال: فتناولنا لها فقال: أدعوا لي علياً، فأتى به أرمداً، فبصق في عينيه ودفع الراية إليه، ففتح الله عليه». ولما نزلت هذه الآية: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ ﴾ دعا رسول الله ﷺ علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً فقال: «اللهم هؤلاء أهلي». وروى مسلم عن سهل بن سعد قال: استعمل على المدينة رجل من آل مروان، قال فدعا سهل بن سعد، فأمره أن يشتم علياً، قال فأبى سهل، فقال له أما إذا أبيت فقل لعن الله أبا التراب، فقال سهل: ما كان لعلي اسم أحب إليه من أبي التراب وإن كان ليفرح إذا دعي بها. فقال له أخبرنا عن قصته لم سمي أبا تراب قال: جاء رسول الله ﷺ بيت فاطمة، فلم يجد علياً في البيت فقال: «أين ابن عمك؟» فقالت كان بيني وبينه شيء فغاضبني فخرج فلم يقل عندي. فقال رسول الله ﷺ لإنسان: «انظر أين هو» فجاء فقال: يا رسول الله هو في المسجد راقداً.

فجاءه رسول الله ﷺ وهو مضطجع قد سقط رداؤه عن شقة فأصابه تراب، فجعل رسول الله ﷺ يمسحه عنه ويقول: «قم أبا التراب قم أبا التراب». وروى مسلم عن عدي بن ثابت عن ذرّ قال: قال علي: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد النبي الأمي ﷺ إليّ أن لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق». فهذه الأحاديث لا شيء فيها يجعل المرء يقول إن الرسول استخلف علياً أن يكون خليفة بعده. فحديث خبير مدح فيه الرسول علياً. وقول الرسول لعلي: «أنت مني وأنا منك» مدح من الرسول لعلي. وحديث سعد فيه: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى» وسيأتي الكلام عليه في القسم الثاني من أحاديث هذا الموضوع. وفيه حديث خبير وهو مدح، وفيه أن علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً أهلوه وهو مدح، وحديث سهل بن سعد مدح. والرسول ﷺ كما مدح سيدنا علياً مدح غيره من الصحابة. ومدح الرسول لشخص لا يدل على استخلافه ولا بوجه من الوجوه.

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

١ - روى البخاري عن مصعب بن سعد عن أبيه: «أن رسول الله ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف علياً فقال: أتخلفني في الصبيان والنساء؟ قال آلا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى؟ إلا أنه ليس نبي بعدي». وروى مسلم عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ لعلي: «أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي». وروى البخاري ومسلم عن إبراهيم بن سعد عن أبيه قال: قال النبي ﷺ لعلي: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى». وروى ابن اسحق قال: خلف

رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب رضوان الله عليه على أهله، وأمره بالإقامة فيهم فأرجف به المنافقون، وقالوا: ما خلفه إلا استثقلاً وتخففاً منه، فلما قال ذلك المنافقون أخذ علي بن أبي طالب رضوان الله عليه سلاحه ثم خرج حتى أتى رسول الله ﷺ وهو نازل بالجرف فقال: يا نبي الله، زعم المنافقون أنك إنما خلفتني أنك استثقلتني وتخفت مني فقال: «كذبوا، ولكنني خلقتك لما تركت ورائي فارجع فاخلفني في أهلي وأهلك، أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» فرجع علي إلى المدينة ومضى رسول الله ﷺ على سفره. وذكر السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي في كتاب [المراجعات] ما نصه حديث جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «يا علي إنه يحل لك في المسجد ما يحل لي وإنك مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي».

٢ - روى مسلم عن يزيد بن حيان قال انطلقت أنا وحصين بن سبرة وعمر بن مسلم إلى زيد بن أرقم، فلما جلسنا إليه قال له حصين: لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً، رأيت رسول الله ﷺ، وسمعت حديثه وغزوت معه وصليت خلفه، لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً، حدثنا يا زيد ما سمعت من رسول الله ﷺ قال: يا ابن أخي، والله لقد كبرت سني وقدم عهدي ونسيت بعض الذي كنت أعي من رسول الله ﷺ، فما حدثتكم فاقبلوا، وما لا فلا تكلفوني. ثم قال: قام رسول الله ﷺ يوماً فينا خطيباً بماء يدعى خمأً بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه ووعد وعظ وذكر ثم قال: «أما بعد ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب وأنا تارك فيكم ثقلين، أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به. فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال: وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله

في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي». فقال له حصين: ومن أهل بيته يا زيد؟ أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال: نساؤه من أهل بيته، ولكن أهل بيته من حُرِّ الصدقة بعده. قال: ومن هم؟ قال: هم آل علي وآل عقال وآل جعفر وآل عباس. قال: كل هؤلاء حُرِّ الصدقة؟ قال: نعم. وذكر السيد عبد الحسين شرف الدين في كتابه [المراجعات] هذا الحديث بالرواية الآتية أخرج الطبراني بسند مجمع على صحته عن زيد بن أرقم قال: خطب رسول الله ﷺ بغدير خم، تحت شجرات فقال: «أيها الناس يوشك أن أدعى فأجيب وإنني مسؤول وإنكم مسؤولون، فماذا أنتم قائلون؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت وجاهدت ونصحت، فجزاك الله خيراً. فقال: أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن جنته حق وأن ناره حق، وأن الموت حق وأن البعث حق بعد الموت، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور؟ قالوا بلى نشهد بذلك. قال اللهم أشهد. ثم قال: يا أيها الناس إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فهذا مولاه - يعني علياً - اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. ثم قال: يا أيها الناس إنني فرطكم وإنكم واردون عليّ الحوض، حوض أعرض ما بين بصرى إلى صنعاء، فيه عدد النجوم، قداح من الفضة، وإنني سألکم حين تردون عليّ عن الثقلين كيف تخلفوني فيهما الثقل الأكبر كتاب الله عز وجل، سبب طرفه بيد الله تعالى وطرفه بأيديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا، وعترتي أهل بيتي فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا عليّ الحوض». انتهى ما ذكره السيد عبد الحسين شرف الدين. وقال الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي في كتابه [الغدير] ما نصه: «فلما قضى مناسكه - أي النبي ﷺ - وانصرف راجعاً إلى المدينة ومعه من كان من الجموع المذكورات

ووصل إلى غدير خم من الجحفة التي تتشعب فيها طرق المدنيين والمصريين والعراقيين وذلك يوم الخميس الثامن عشر من ذي الحجة نزل إليه جبرائيل الأمين عن الله بقوله: ﴿يَتَأْتِيَا الرَّسُولُ بِلَغٍّ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ط﴾ الآية. وأمره أن يقيم علياً علماً للناس ويبلغهم ما نزل فيه من الولاية وفرض الطاعة على كل أحد، وكان أوائل القوم قريباً من الجحفة، فأمر رسول الله أن يُرد من تقدم منهم، ويحبس من تأخر عنهم في ذلك المكان، ونهى عن سمرة خمس متقاربات دوحات عظام أن لا ينزل تحتهن أحد. حتى إذا أخذ القوم منازلهم فقم ما تحتهن حتى إذا نودي بالصلاة صلاة الظهر عمد إليهن فصلى بالناس تحتهن، وكان يوماً هاجراً يضع الرجل بعض رداءه على رأسه وبعضه تحت قدميه من شدة الرمضاء، وظلل لرسول الله بثوب على شجرة سمرة من الشمس، فلما انصرف ﷺ من صلاته قام خطيباً وسط القوم على أفتاب الإبل وأسمع الجميع رافعاً عقيرته فقال: «الحمد لله ونستعينه ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، الذي لا هادي لمن ضل، ولا مضل لمن هدى، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، أما بعد: أيها الناس قد نبأني اللطيف الخبير أنه لم يعمر نبي إلا مثل نصف عمر الذي قبله، وإنني أوشك أن أدعى فأجيب، وأني مسؤول وأنتم مسؤولون فماذا أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت ونصحت وجاهدت فجزاك الله خيراً. قال: أستمتم تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن جنته حق وناره حق، وأن الموت حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور؟ قالوا: بلى نشهد بذلك. قال: اللهم اشهد. ثم قال: أيها الناس ألا تسمعون؟ قالوا: نعم. قال: فإني فرط على الحوض وأنتم واردون عليّ الحوض، وإن عرضه ما بين صنعاء وبصرى فيه أقداح عدد النجوم من

فضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين، فنادى مناد، وما الثقلان يا رسول الله؟ قال: الثقل الأكبر كتاب الله، طرف بيد الله عز وجل، وطرف بأيديكم فتمسكوا به لا تضلوا، والآخر الأصغر عترتي، وإن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، فسألت ذلك لهما ربي، فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ثم أخذ بيد علي فرفعها حتى رأي بياض آباطهما وعرفه القوم أجمعون فقال: أيها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا الله ورسوله أعلم، قال: إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه، يقولها ثلاث مرات، وفي لفظ أحمد إمام الحنابلة أربع مرات، ثم قال: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وأحب من أحبه، وأبغض من أبغضه وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار، ألا فليبلغ الشاهد الغائب».

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

أ - أخرج أبو داود الطيالسي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال

لعلي بن أبي طالب: «أنت ولي كل مؤمن بعدي».

ب - وجاء في كنز العمال عن عمران بن حصين إذ قال: بعث رسول الله ﷺ سرية واستعمل عليهم علي بن أبي طالب، فاصطفى لنفسه من الخمس جارية، فأنكروا ذلك عليه، وتعاهد أربع منهم على شكايته إلى النبي ﷺ، فلما قدموا قام أحد الأربعة فقال: يا رسول الله، ألم تر أن علياً صنع كذا وكذا، فأعرض عنه. وقام الثاني فقال مثل ذلك، فأعرض عنه. وقام الثالث فقال مثل ما قال صاحبه، فأعرض عنه. وقام الرابع فقال مثل ما قالوا، فأقبل عليهم رسول الله ﷺ والغضب يبصر في وجهه فقال: «ما تريدون من علي؟ إن علياً مني وأنا منه، وهو ولي كل مؤمن بعدي».

ج - وفي حديث طويل عن عمرو بن ميمون عن ابن عباس قال: بعث رسول الله ﷺ فلاناً بسورة التوبة، فبعث علياً خلفه فأخذها منه وقال: «لا يذهب بها إلا رجل هو مني وأنا منه».

د - وفي كنز العمال عن وهب بن حمزة قال: سافرت مع علي فرأيت منه جفاء، فقلت لمن رجعت لأشكونه. فرجعت فذكرت علياً لرسول الله ﷺ، فنلت منه فقال: «لا تقولن هذا لعلي فإنه وليكم بعدي».

هـ - وفي كنز العمال عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «من سره أن يحيا حياتي، ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي، فيلوال علياً بعدي وليوال وليه».

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

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

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

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

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

ب - إن النبي ﷺ آخى بين المهاجرين والأنصار بعد الهجرة بخمسة أشهر، ولم يؤاخ بين علي وبين أحد من الأنصار، ولم يؤاخ بين نفسه وبين أحد

من الأنصار وإنما اصطفاه لنفسه. ومما جاء في حديث المؤاخاة الثانية: «أن الرسول ﷺ قال لعلي: أغضبت علي حين آخيت بين المهاجرين والأنصار، ولم أؤاخ بينك وبين أحد منهم، أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى، إلا أنه ليس بعدي نبي».

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

د - عهد الرسول ﷺ إلى علي يوماً فقال: «أنت أخي ووزير

تقضي ديني وتنجز مواعيدي وتبرئ ذمتي».

هـ - في كنز العمال قال ﷺ: «مكتوب علي باب الجنة لا إله إلا الله محمد رسول الله، علي أخو رسول الله».

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

أما النص الأول، وهو نص جعل علي من الرسول بمنزلة هرون من موسى فإنه يتبين معناه من دراسة المقام الذي قيل فيه ومن دراسة لفظه. أما المقام فإن الرسول قال هذا الحديث يوم غزوة تبوك. وذلك أن الرسول ﷺ

خلف على المدينة مكانه محمد بن مسلمة ليتولى رعاية شؤون المسلمين وإدارة شؤون الحكم، وخلف سيدنا علياً رضي الله عنه على أهله وأمره بالإقامة فيهم، فأرجف به المنافقون وقالوا ما خلفه إلا استثقلاً له وتخففاً منه، فلما قال ذلك المنافقون، أخذ علي بن أبي طالب رضوان الله عليه سلاحه ثم خرج حتى أتى رسول الله ﷺ وهو نازل بالجرف، فقال: يا نبي الله، زعم المنافقون أنك إنما خلفتني أنك استثقلتني وتخفت مني، فقال: «كذبوا، ولكني خلفتك لما تركت ورائي، فارجع فاخلفني في أهلي وأهلك، أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي» ومضى رسول الله ﷺ على سفره. فالحديث الوارد في جعل علي من الرسول بمنزلة هرون من موسى وارد باستخلافه في أهله بدليل قول علي نفسه: «تخلفني في الصبيان والنساء؟». فواقع الحادثة أنه خلف في أهله، فلا يؤخذ منه أنه خلفه في الخلافة، لا سيما إذا عرف أنه ﷺ خلف محمداً بن مسلمة على الحكم مكانه، وخص علياً بالاستخلاف على أهله، وقال له: «أهلي وأهلك». على أن استخلاف الرسول لأحد أصحابه على الحكم حين خروجه للغزو لا يدل على أن هذا الشخص الذي خلفه هو خليفة مكانه، بدليل أن الرسول ﷺ استخلف كثيرين في الغزوات. ففي غزوة العشيرة استعمل على المدينة أبا سلمة بن عبد الأسد. وفي غزوة سفوان استعمل على المدينة زيد بن حارثة. وفي غزوة بني لحيان استعمل على المدينة ابن أم مكتوم، وهكذا. فاستخلاف الرسول لشخص على الحكم في المدينة مكانه ريثما يرجع من غزوه، لا يدل على أن ذلك يعني استخلافه في الخلافة، فكيف إذا استخلفه على أهله فقط، واستخلف غيره في الحكم ريثما يرجع من الغزوة؟ هذا من حيث الاستخلاف، أما من حيث قول الرسول ﷺ: «ألا ترضى أن تكون مني

بمنزلة هرون من موسى» فإن معنى ألفاظه: «أما ترضى أن يكون مثلك فيما تخلفني فيه مثل ما يخلف هرون موسى». فهو تشبيه لعلي بهرون، ووجه الشبه هو الاستخلاف، أي مثلك في استخلافك لك مثل هرون في استخلاف موسى له. هذا هو معنى ألفاظ الحديث. ولا يوجد معنى غير هذا لألفاظ الحديث. ويعين هذا المعنى ويجعله وحده هو المراد قول علي للرسول: «تخلفني في الصبيان والنساء» ومجيء قول الرسول: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى» جواباً على سؤال علي هذا ورداً عليه قوله. ولمعرفة ما يراد من هذا الحديث يرجع إلى القرآن الكريم ليرى فيه موضوع استخلاف موسى لهرون ما هو. وبالرجوع إلى القرآن الكريم نجد القصة يذكرها القرآن بالنص التالي وهو: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ مِيقَتٍ رَبِّهِمْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ فيكون معنى الحديث: ألا ترضى أن تخلفني في أهلي كما خلف هرون موسى في قومه، فتكون مني بمنزلة هرون من موسى بالاستخلاف؟ ويكون المراد من الحديث تطيب خاطر سيدنا علي لأنه جاء غير راض بهذا الاستخلاف، وهو في نفس الوقت إفهام لعلي أنه هو الذي يقوم مقامه في أهله إذا غاب، كما قام هرون مقام موسى في قومه إذا غاب. وأما قوله: «إلا أنه لا نبي بعدي» نفى للنسبة عن الشبه، لأن هرون كان نبياً، وهو نبي خلف نبياً أثناء غيابه. فاستثنى الرسول النبوة في ذلك رفعا لما قد يتوهم أنه بمنزلة في النبوة. ولا يقال إن قوله: «لا نبي بعدي» أي بعد وفاتي، لأن الكلام في الاستخلاف حال الحياة، ذلك أن هرون كان نبياً مع موسى أثناء غيابه، وليس بعد وفاته، وكان خليفته على قومه أثناء غيابه حال حياته، وليس بعد وفاته. فقول الرسول: «غير أنه لا نبي بعدي» إنما قاله لأن هرون

كان نبياً أثناء غياب موسى حال حياته. فلأجل أن ينفي النبوة عن علي قال هذا القول: «ثم إن رسول الله ﷺ قد أعلمنا في حديث صحيح رواه الحاكم أن هرون قد مات في حياة موسى»، فلا يأتي هنا موضوع الاستخلاف بعد الوفاة لأنه غير موجود في هرون وموسى الذي هو المشبه به، فلا يوجد في النبي وعلي الذي هو المشبه.

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

هرون نبي وأنت لست نبياً لأنه لا نبي بعد نبوتي. ولذلك جاء في رواية مسلم عن عامر بن سعد عن أبيه: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» أي بعد نبوتي. هذا هو التشبيه الذي شبه به الرسول علياً بالنسبة إليه بهرون بالنسبة لموسى، أي بالاستخلاف ليس غير، والاستخلاف أثناء غيبة الرسول لا غير، والاستخلاف على أهله كما هو نص الحديث بكامله. على أن تعدد المرات التي قيل فيها الحديث الواحد لا يخرجها عن معناها ويجعل له معنى آخر غيره. فإن كون الاستخلاف في تبوك إنما كان في أهل الرسول ليس غير، ثابت لا شبهة فيه. والروايات التي تروي الحديث في غير تبوك إنما تنقل كلها نفس النص الذي قيل في تبوك في ألفاظه ومعناه، ولا تذكر قيداً للاستخلاف غير القيد الذي ذكر في حادثة تبوك وهو الأهل، بل لا تذكر قيداً مطلقاً. ولذلك تحمل على ما وردت فيه رواية تبوك، وذلك لأن رواية تبوك مقيدة بالأهل وباقي الروايات مطلقة من أي قيد في الاستخلاف فيحمل المطلق على المقيد. ولا يقال إن الروايات الأخرى عامة، فإن ألفاظ الحديث ليست من ألفاظ العموم لأن نص الروايات كلها سواء رواية: أما ترضى، أو رواية إنك، أو رواية أنت، وما شابه ذلك وهو بمثابة هرون من موسى، فهذا الكلام خاص بمنزلة معينة هي منزلة هرون من موسى، وليست منزلة عامة. إلا أن منزلة هرون من موسى جاءت في بعض الروايات مطلقة، ولم تقيد بقيد وقيدت بقيد الأهل في رواية من الروايات فيحمل المطلق على المقيد، وتقيد جميع الروايات بالأهل.

وأما باقي الأمور التي طلبها موسى من الله في قوله: ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِّنْ أَهْلِ ۖ هَرُونَ أَخِي ۖ أَشَدُّ بِمَآ أَزْرَىٰ ۖ وَأَشْرَكُهُ فِي أَمْرِي﴾ فإنه لا محل لها في منزلة هرون من موسى ولا في الاستخلاف، إذ هي دعاء من

موسى إلى الله أن يجعل أخاه معيناً له، وأن يعطيه النبوة معه، لأن أمر موسى الذي طلب من الله أن يشرك هرون فيه هو النبوة والرسالة، وإشراكه إنما يكون في هذا الأمر لا في الحكم، إذ لم يكن موسى حاكماً وإنما كان نبياً. على أن الطلب هو طلب معاونة له وطلب إشراك له في أمره، لا طلب استخلاف له. وفوق ذلك فإن هذه الأمور ليست مبينة لمنزلة موسى من هرون بل المبين لمنزلة موسى من هرون هو استخلافه على قومه أثناء غيابه. فمنزلته منه أنه يخلفه في قومه أثناء غيابه. وعليه فلا وجود للمعاونة والمشاركة في النبوة في قول الرسول: «بمنزلة هرون من موسى» بل المعنى محصور فيها بالاستخلاف في القوم ولا تحتل النصوص معنى آخر غير هذا.

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

أربعين سنة. وأما نزول شريعة على موسى فيها معالجات وعقوبات فإن ذلك لا يعني أنه حكم بها، بل الواقع أنه جاء بها وبلغها لبني إسرائيل وحاول أخذهم إلى بيت المقدس فكان أن تاهوا في سيناء ولم يحصل لهم استقرار في أيام موسى حتى انتهى عهده، وبعد أن انتهت عقوبتهم بالتيه انتقلوا بعد ذلك وحكمهم بشريعة موسى ملوك وأنبياء منهم، وآيات القرآن تنطق بذلك في أكثر من سورة. على أن الآيات التي استخلف فيها هرون صريحة في أنها استخلاف عن موسى في النبوة حين ذهب موسى ليتلقى عن الله، وهي في سورة الأعراف من آية ١٤١: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ مِيقَتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ إلى آخر آية ١٥٥: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ الآية. وكلها تتعلق بالنبوة والاستخلاف فيها وفي تلقي الألواح واتخاذ بني إسرائيل العجل ونحو ذلك وليس فيها أدنى صلة في الحكم والسلطان. ولا يحتمل أن يشبهه أحد أنها تتعلق بالحكم والسلطان وعليه فلا شبهة في أن موسى لم يكن حاكماً ولم يستخلف هرون في الحكم مطلقاً.

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

وأما النص الثاني وحديث غدير خم، فإنه في الرواية الصحيحة وهي رواية مسلم يوصي المسلمين بالتمسك في كتاب الله وفي أهل بيته ليكرمهم ويحترمهم ولا يؤذوهم، وليس فيه أي دلالة على أن الرسول يستخلف أهل بيته في الخلافة، للحديث يقول: «وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي» وهذا ليس فيه ما يدل على أنه جعل أهل بيته خلفاء على الناس في الحكم من بعد وفاته. واللفظ صريح ومنطوقه ومفهومه لا يفهم منه أبداً أنه استخلف أهل بيته أو أحداً منهم على حكم المسلمين في الخلافة من بعده. وأما الروايتان الثانية والثالثة وجميع الروايات التي مثلها فإنها لا تخرج عما جاء فيها، فإن في هذه الروايات أمرين: أحدهما جعل الرسول ﷺ علياً مولى للمؤمنين بقوله: «إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فهذا مولاه - يعني علياً - اللهم وال من والاه وعاد من عاداه». أما الأمر الثاني فهو أنه ﷺ يوصي في عترته خيراً فيقول: «وعترتي أهل بيتي، فإنه نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يرذا علي الحوض» ولا يوجد في هذه الأحاديث كلها على تعددها وعلى اختلاف رواياتها غير هذين الأمرين. أما الأمر الأول، وهو الموالاتة، فستحدث عنه عند الكلام عن أحاديث الولاية بعد هذا النص مباشرة. وأما الأمر الثاني فلا يخرج عن كونه وصية للمسلمين بعترته أهل بيته خيراً، ليكرمهم ويحترمهم ولا يؤذوهم، فإنه سيسألهم عنهم، وإن أهل بيته وكتاب الله سيظلمون مقتربين إلى يوم القيامة. فلا يوجد في هذه الأحاديث - أحاديث غدير خم - أكثر من توصية المسلمين خيراً بعترته، ولا يوجد فيها أي شيء يدل على استخلاف علي، أو استخلاف آل بيته في الخلافة بعد وفاة رسول الله ﷺ. فأين الاستخلاف في قول الرسول حسب جميع الروايات السابقة التي روت حديث غدير خم: «وإني سألکم حين تردون علي

عن الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي» أو قوله: «وإني قد تركت فيكم الثقلين، كتاب الله تعالى وعترتي» أو قوله: «وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي» أو قوله: «فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين» أو قوله: «فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا». أيوجد في هذه النصوص أكثر من تذكير المسلمين بعترته ﷺ وتوصيته بهم خيراً؟ وهل يفهم أحد من ذلك أن هذا يعني أنهم خلفاء على المسلمين في الحكم بعد وفاة رسول الله ﷺ؟ ومن أين يؤخذ هذا؟ أمن منطوق الكلام أم من مفهومه؟ وعليه فليس في حديث خم في الروايات السابقة أي دليل على استخلاف علي على الخلافة ولا على استخلاف آل البيت فيسقط الاستدلال به.

وأما النص الثالث وهو أحاديث الولاية، فإن هذه الأحاديث بهذه الألفاظ لم يخرجها الشيخان البخاري ومسلم. على أن هذه الأحاديث لو صحت عند من يحتجون بها على استخلاف علي، فإن النصوص التي أوردوها لا يمكن أن يستنبط منها الاستخلاف. لأن جميع ألفاظها لا تخرج عن: «ولي كل مؤمن بعدي»، «وليكم بعدي»، «أنت ولي كل مؤمن بعدي»، «ولي المؤمنين من بعدي»، «فإنه وليكم بعدي»، «فليوال علياً بعدي»، «فليتول علياً وذريته من بعدي»، «فمن تولاه فقد تولاني»، «فإن ولايته ولايتي»، «وال من والاه». فهذه الألفاظ وأمثالها من سائر الروايات لا تخرج عن لفظ الولي، والمولى، والموالة، ولذلك سموها أحاديث الولاية. وتفسرها جميعها روايتهم في حديث غدير خم: «اللهم وال من والاه وعاد من عاداه» فالمراد منها نصرتهم، وأن يكونوا معهم وأن يحملوا لهم الولاء والمحبة. وقد وردت كلمة ولي ووالي وتولى في القرآن، قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾، ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾، ﴿إِنَّمَا

وَلِيَّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا ۖ ﴿١﴾ إِنَّمَا سُلْطَنُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ ۖ ﴿٢﴾ وَاللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ۖ ﴿٣﴾ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ۖ ﴿٤﴾ لَيْسَ لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ وَلِيٌّ ۖ ﴿٥﴾ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا ۖ ﴿٦﴾ لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۖ ﴿٧﴾ فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَيْهِ سُلْطَنًا ۖ ﴿٨﴾ إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ ۖ ﴿٩﴾ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ ۖ ﴿١٠﴾ وفي اللغة: الولي ضد العدو. يقال منه: تولاه. والمولى الناصر، والسيد، والموالة ضد المعادة، والولي: من يلي أمر الصغير كالأب والجد. وولي النكاح وولي المال، وولي اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفالاته. وفي معجم لسان العرب: (الولي من أسماء الله تعالى هو الناصر وقيل المتولي لأمر العالم والخلائق القائم بها) وقال: (الولي الصديق والنصير التابع المحب). قال أبو العباس في قوله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه» أي من أحبني وتولاني فليتولاه. وكلها في غير معنى الحكم والسلطان. حتى أن شراح هذا الحديث ممن يقولون بأنه ينص على خلافة علي لم يستطيعوا أن يأتوا بأي معنى صريح من اللغة بأن كلمة مولى معناها لغة الحكم والسلطان. فمثلاً يقول الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النحفي في كتابه [الغدير] في شرح حديث الغدير ما نصه: «إلى هنا لم يبق للباحث ملتحذ عن البخوع لحيء المولى بمعنى الأولى بالشيء وإن تنازلنا إلى أنه أحد معانيه وأنه من المشترك اللفظي» وقد أورد لكلمة المولى سبعة وعشرين معنى ولم يذكر منها الحكم والسلطان فقال: «بعد أن علمنا أن شيئاً من معاني المولى المنتهية إلى سبعة وعشرين معنى لا يمكن إرادته في الحديث إلا ما يطابقهما من المعاني ألا وهي: ١ الرب - ٢ العم - ٣ ابن العم - ٤ الابن - ٥ ابن الأخت - ٦ المعتق - ٧ المعتق - ٨ العبد - ٩ المالك - ١٠ التابع - ١١ المنعم عليه - ١٢ الشريك - ١٣ الحليف - ١٤ صاحب

- ١٥ الجار - ١٦ النزيل - ١٧ الصهر - ١٨ القريب - ١٩ المنعم - ٢٠
 الفقيد - ٢١ الولي - ٢٢ الأولى بالشيء - ٢٣ السيد غير المالك والمعتق -
 ٢٤ المحب - ٢٥ الناصر - ٢٦ المتصرف في الأمر - ٢٧ المتولي في الأمر». هذه هي المعاني التي أوردتها ولم يورد أي معنى صريح لكلمة مولى بمعنى الحكم والسلطان. ولذلك فإنه حين شرح هذه المعاني بالنسبة للحديث توصل إلى معنى منها اختاره فقال: «على أن الذي نرتأيه في خصوص المقام بعد الخوض في غمار اللغة ومجاميع الأدب وجوامع العربية أن الحقيقة من معاني المولى ليس إلا الأولى بالشيء وهو الجامع لهاتيك المعاني جمعاء ومأخوذ في كل منها بنوع من العناية». ومن ذلك يتبين أنه لم يرد الولي بمعنى الحاكم، ولم ترد الموالات بمعنى الحكم، لا في القرآن ولا في الحديث ولا في اللغة. والألفاظ تفسر إما بمعناها اللغوية أو بمعناها الشرعية، فمن أين يأتي تفسير هذه الأحاديث بأن الولي والموالات، معناها إعطاء الخلافة لعلي ولأل البيت؟ وإننا لو سرنا مع الذين يستدلون بهذه الأحاديث بكل معنى من معاني ولي ومعاني موالات فإنه لم يرد لها معنى تولى الحكم مطلقاً ولا في نص من النصوص. نعم حين نقرن كلمة ولي بكلمة أمر فحينئذ يصبح معناها الحاكم فيقال (ولي الأمر). وفي الأحاديث التي يسمونها أحاديث الولاية لم ترد كلمة الأمر مع كلمة ولي لا في روايات من رواياتهم، ولا من روايات غيرهم، وحينئذ ينتفي من الأحاديث معنى تولى الخلافة بعد رسول الله.

نعم إن كلمة ولاية فقط - لا كلمة مولى ولا كلمة ولي ولا كلمة موالات - لفظ مشترك له عدة معانٍ، منها النصرة ومنها السلطان أي الحكم. وورد في الأحاديث التي يروونها حديث ذكره كنز العمال، جاءت فيه كلمة ولاية فقد يقال أن هذه تعني الحكم بحسب ما نصت عليه اللغة. والجواب هو

أن هذه الكلمة وردت في الحديث بمعنى تولى، ونص الحديث يدل عليها. فنصه كما يرويه المحتجون به هو: «اللهم من آمن بي وصدقني فليتول علي بن أبي طالب فإن ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله تعالى» وهذا النص يعين أن المراد منها النصرة، إذ الرسول يدعو من آمن به ليتولى علي ابن أبي طالب، لأن من يتولاه يتولى الرسول ومن يتولى الرسول يتولى الله. هذا هو معنى كلمة ولاية، ولذلك جاء التعبير بالفاء: «فإن ولايته ولايتي» ولا يمكن أن يفهم فإن أخذه السلطان هو أخذي بل الذي يفهم فقط هو أن نصرته نصرتي. وبذلك يظهر أن جميع الأحاديث التي ورد فيها أن علياً ولي المؤمنين بعد الرسول ومولاهم، وأن عليهم مولاته، وأن يتولوه لأن ولايته ولاية للرسول، جميع هذه الأحاديث مهما جرى تفسيرها حسب اللغة وحسب نصوص القرآن فإنه لا يمكن أن تعطي تولي الحكم لا بحسب معنى الكلمة، ولا بحسب وضعها في الجمل التي وردت في الأحاديث المذكورة. فلا تصلح لأن تكون دليلاً على أن الرسول استخلف علياً بالخلافة من بعده فيسقط حينئذ الاحتجاج بها.

وهنا لا بد أن ننبه إلى مسألتين: إحداهما أن كون الكلمة مشتقة من مادة معينة لا يعني أن جميع مشتقات هذه المادة تتحد في المعنى وأن إحداها تعطي معنى الأخرى. بل قد تعطي اللغة أكثر من كلمة للمعنى وقد لا تعطي للكلمة إلا معنى واحداً وضعت له، ولا يعطي هذا المعنى غيرها، وذلك كله حسب وضع العرب. فاتحاد الكلمات بالاشتقاق لا يعني الاتحاد في المعنى، بل تأخذ الكلمة معناها الذي وضعه لها العرب بغض النظر عن مادة الاشتقاق. فكلمة جاء وكلمة أ جاء هما من مادة واحدة ومع ذلك فجاء معناها أتى، وأجاء معناها ألقأ، والنضو بكسر النون معناها البعير المهزول وبضم النون معناها الثوب الخلق. وكلمة مولى لا يعني كون من معانيها المتصرف في الأمر

والمتولي للأمر وأولى الناس، أن يكون ذلك يعني الحكم والسلطان لأن كلمة ولي الأمر تعني الحكم والسلطان لأنهما من اشتقاق واحد. فالمولى غير ولي الأمر في المعنى، والمتصرف في الأمر والمتولي للأمر أيضاً غير ولي الأمر في المعنى. فولي الأمر خاصة بالحاكم. ومولى لها عدة معانٍ ليس منها الحكم. والمتصرف في الأمر تعني المتصرف في كل أمر ولا تعني الحاكم بخصوصه، ولا يفهم منها أنها تعني الحكم، لأن اللغة لم تضع ذلك لها. والمسألة مسألة توقيفية على ما وضع العرب للكلمة من معنى لا حسب ما يفهم الشخص من مجموع الكلمات أو من مختلف المدلولات. وعليه فإن كلمة مولى ما دام لم يضع لها العرب معنى الحكم والسلطان صراحة فلا تفسر بها مطلقاً. هذه واحدة. أما المسألة الثانية، فهي أن القرائن في الجملة مهما كانت لا تعطي الكلمة معنى غير معناها الذي وضعها له العرب في صريح أقوالهم. فالقرائن تعين معنى من المعاني المشتركة أو المتضادة للكلمة وتصرفه عن غيره، ولا تجعل هذه القرائن للكلمة معنى جديداً لم يضعه لها العرب. فكلمة مولى لفظ مشترك، والجُمْل التي وردت فيها تعين لها معنى من هذه المعاني، ولكنها لا تعطيه معنى جديداً. فكون كلمة مولى جاءت في الحديث الذي يقال له حديث الثقلين، أو حديث الغدير، وجاءت قرائن من الجُمْل تدل على الحث على اعتبار المسلمين لعلي بناء على اعتبارهم للرسول، فإن هذا لا يعطيها معنى جديداً وهو أن يكون علي حاكماً بعد الرسول، ما دامت اللغة لم تضع لها هذا المعنى. ومن هنا يظهر أن حديث الغدير وغيره مما جاءت فيه كلمة مولى وولي من الأحاديث لا يستنبط منها أن علياً خليفة لعدم وضع العرب هذا المعنى لهذه الكلمات صراحة.

وأما النص الرابع وهو أحاديث المؤاخاة، فإن مجرد قراءتها يسقط

الاحتجاج بها من رؤية جملها وألفاظها. فإن النصوص التي وردت فيه هي: «أنت أخي ووارثي»، «أخي وابن عمي»، «أخي وأبو ولدي»، «ومني وإلي»، «أخي ووزيرني تقضي ديني وتنجز مواعيدي وتبرئ ذمتي»، «علي أخو رسول الله» وكلها ألفاظ وجمل لا يمكن لأحد أن يستنبط منها الاستخلاف لا من قريب ولا من بعيد، لأنها لا تزيد عن أمور خاصة بين اثنين أحدهما يعبر عن شدة قرب الآخر منه بأنه أخوه. فالرسول يعبر عن شدة قرب علي منه بأنه أخوه وبأنه معينه ويقضي ديونه. وليس في هذا أي أمر عام ولا علاقة له بالحكم والخلافة. ولو فرضنا أن علياً أخو الرسول الشقيق أو أنه ابنه، فإنه لا يدل على أن ذلك معناه أن يكون خليفة بعده. فقلوه لعلي أنت أخي أو ابني أو وزيرني أو غير ذلك لا علاقة لها بالحكم ولا دلالة فيها على الاستخلاف في الخلافة، لا من قريب ولا من بعيد، لا لغة ولا شرعاً، ولا بأي وجه من الوجوه. فلا تصلح هذه الأحاديث حجة على أن الرسول عهد إلى علي بالخلافة من بعده، فيسقط الاحتجاج بها.

أما القسم الثالث الذي ورد فيه نص صريح أن الرسول استخلف علياً ليكون خليفة من بعده فهو حديثان: أحدهما رواية من روايات حديث الغدير في رواية من روايات صاحب كتاب [الغدير]، والثاني الحديث الذي يسمونه حديث الدار. أما رواية صاحب كتاب الغدير فإنه ذكر رواية له في أول كتابه لم يذكر فيها كلمة: (وصيي وخليفتي) وذكر رواية أخرى نسبها للطبري ورد فيها لفظ وصيي وخليفتي صريحاً فقد قال - أي الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي صاحب كتاب الغدير في كتابه تحت عنوان: الغدير في كتاب العزيز - ما نصه: «الحافظ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفي سنة ٣١٠ هـ. أخرج بإسناده في - كتاب الولاية في طرق حديث الغدير - عن زيد بن

أرقم قال: «لما نزل النبي ﷺ بغدير خم في رجوعه من حجة الوداع وكان في وقت الضحى وحر شديد أمر بالدوحات فقامت ونادى الصلاة جامعة فاجتمعنا فخطب خطبة بالغة ثم قال: إن الله تعالى أنزل إلي: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ وقد أمرني جبريل عن ربي أن أقوم في هذا المشهد وأعلم كل أبيض وأسود أن علي بن أبي طالب أخي ووصيي وخليفتي والإمام بعدي». هذه إحدى روايات حديث غدير خم. وهذه الرواية تُردّ دراية ونصها يجعل ما قيل فيها من الوصاية والاستخلاف والإمامة بعد الرسول باطلاً لا أصل له وذلك لعدة وجوه:

أحدها: إن هذه الآية لم تنزل في حجة الوداع وإنما نزلت بعد سورة الفتح عام الحديبية، فإن هذه الآية من سورة المائدة، وسورة المائدة نزلت بعد سورة الفتح وسورة الفتح نزلت أثناء رجوعه ﷺ من صلح الحديبية. ونظرة واحدة إلى المصحف تري ببساطة ووضوح وقت نزول آية: ﴿يَتَأْتِيَكَ الْرُسُلُ بِلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ وتري أنها نزلت بعد الفتح. فتكون الآية نزلت قبل حجة الوداع بأربع سنين ولا علاقة لها بحديث غدير خم على جميع الروايات، لأن جميع روايات حديث غدير خم تقول إنه حصل في حجة الوداع. وهذا وحده كاف لرد الحديث والقطع ببطلان ما زعم فيه من الوصية والاستخلاف.

ثانيها: إن معنى الآية صريح في منطوقها ومفهومها في أن الرسول أمر بتبليغ ما أنزل إليه من ربه، وما أنزل إليه من ربه هو الرسالة الإسلامية. ويعين ذلك ويجعله وحده المعنى المقصود دون غيره قوله في نفس الآية: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ أي وإن لم تبلغ ما أنزل إليك فإنك لا تكون بلغت رسالته، وهذا نص بأن المراد بقوله: ﴿مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ رسالة الله وليس

شيئاً آخر. وفوق ذلك فإن كلمة: ﴿بَلِّغْ﴾ حيثما وردت في القرآن فالمراد منها تبليغ رسالة الله، ولم ترد في غير هذا المعنى في القرآن مطلقاً. قال تعالى: ﴿يُبَلِّغُونَ رِسَالَتِ اللَّهِ﴾، ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَتِي﴾، ﴿وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ﴾، ﴿أُبَلِّغُوا رِسَالَتِي﴾، ﴿أُبَلِّغْتُكُمْ رِسَالَتِي﴾، ﴿أُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ﴾. وأيضاً فإن كلمة: ﴿مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ حيثما وردت في القرآن فالمراد منها الشريعة ولم ترد في غير هذا المعنى في القرآن مطلقاً. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾، ﴿نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا﴾، ﴿ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾، ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ﴾، ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾، ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ﴾، ﴿هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ﴾، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾، ﴿حَتَّىٰ تَقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَكِنْ يَدْرَأْ كَثِيرٌ مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾، ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَىٰ الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ وهكذا جميع الآيات في القرآن. وآية: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ قد ذكرت في الآية التي قبلها كلمة ما أنزل وفيها وفي الآية التي بعدها بمعنى واحد هو الشريعة، حتى أن اللفظ في الآية التي بعدها هو نفس اللفظ الذي فيها: ﴿مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ وهذا كله يعين أن معنى: ﴿مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ في قوله: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ هو الشريعة الإسلامية. وهو واضح لكل من يتتبع كل كلمة من هاتين الكلمتين: ﴿بَلِّغْ﴾ و ﴿مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ في جميع آيات القرآن.

ثالثها: إن: ﴿أُنْزِلَ﴾ في قوله: ﴿مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ فعل ماض مبني

للمجهول وهو يعني أن ما يريد منه أن يبلغه سبق أن أنزل إليه من الله، أي سبق أن جاء به الوحي وأنزل على الرسول، فالله يأمر الرسول أن يبلغ الناس ما سبق وأنزل إليه. فيكون المعنى تبليغ شيء نزل قبل نزول الآية، لا تبليغ أمر معين حاصل بنزول الآية ونزلت الآية في شأنه وأمر بتبليغه وفسره الرسول بأنه الوصية والاستخلاف. لذلك لا يتأتى جعل الحديث شرحاً لسبب نزول الآية. لأن الحديث الذي يكون سبب نزول الآية، تكون الآية نزلت في الحادثة التي يذكرها الحديث فتكون نزلت في شيء وقت حصوله، وهذه الآية صريحة بأنها تبليغ شيء حصل قبل أن تنزل الآية. ومن هنا لا يصلح الحديث سبباً للنزول. رابعها: إن كلمة: ﴿ مَا ﴾ في قوله: ﴿ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ ﴾ اسم موصول أو نكرة مقصودة وهي تصلح لأن يكون ما أنزل إليه أمراً واحداً وحكماً واحداً، وتصلح أن يكون ما أنزل إليه أموراً متعددة وأحكاماً كثيرة. أي يصلح لأن يكون معناها بلغ الحكم الذي أنزل إليك، ويصلح أن يكون معناها بلغ جميع ما أنزلناه إليك من الأمور والأحكام. والذي يعين أحد المعنيين هو القرينة. ومن مجرد قراءة الآية فضلاً عن التدقيق فيها يتبين أن قوله: ﴿ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ يعين في قوله رسالته أن معنى: ﴿ مَا ﴾ هو جميع ما أنزل إليك وهو رسالة الله، وينفي أن يكون معنى: ﴿ مَا ﴾ الحكم الذي أنزل إليك نفياً قاطعاً، فوق كون كلمة رسالته قد بينت معنى ما أنزل إليك بأنه رسالة الله.

خامسها: إن قوله تعالى في ختام الآية: ﴿ وَاللَّهُ يَعَصْمُكَ مِنَ النَّاسِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ تطمين من الله للرسول وأمان له من الأذى الذي يصيبه من جراء تبليغ رسالته، وهذا التطمين لا يكون من أذى يصيبه من تبليغ حكم معين وإنما هو تطمين من أذى يصيبه من تبليغ الرسالة كلها للكفار ولا سيما إذا كان تبليغها يصحبه القتال. فمعنى ختام الآية والله

يعصمك في تبليغ هذه الرسالة بواسطة الجهاد من أذى الناس. لأنه حين نزلت هذه الآية كانت طريقة تبليغ الرسالة هي الجهاد أي القتال بالسيف. ولا يمكن أن يراد يعصمك من حساد عليّ في جعل الخلافة له أي يعصمه على حد قولهم من أبي بكر وعمر وعثمان وأمثالهم. لأن العصمة في الآية من الناس لا من المؤمنين. ويعين أن المراد بالناس هم الكفار قوله في ختام الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾. وعليه يكون وعد الله للرسول في حمايته وحفظه من أذى الكفار في تبليغ ما أنزل إليه يعين أن المراد من التبليغ في الآية تبليغ رسالة الإسلام. قد يقال إن الرسول سبق وبلغ الرسالة قبل نزول هذه الآية فلا معنى لقوله بلغ ما أنزل إليك وهو قائم في التبليغ. والجواب على ذلك هو أن هذا الأمر بالتبليغ لا يخرج عن أحد أمرين: إما أن يكون الرسول كتم الرسالة ولم يبلغها، وإما أن يكون هنالك أناس لم يبلغهم الرسالة بعد، ويعتبر عدم تبليغهم عدم تبليغ للرسالة للعالم، ولا يمكن أن يكون هذا الأمر يعني كتماناً لحكم معين أنزل إليه ولم يبلغه، ولا تبليغاً لحكم معين لا تتم الرسالة إلا به، وذلك لأن كتمان حكم واحد يطعن في نبوة الرسول ورسالته ككتمان رسالته كلها فيستحيل أن يكون كتماناً لحكم معين، ولأن الآية تقول: ﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ فهي تنفي التبليغ. وهذا يعني أنه لم يبلغ الرسالة، لا أنه لم يبلغ حكماً معيناً، لا سيما وأن تبليغ حكم واحد يعتبر تبليغاً للرسالة. والرسول من أول يوم كان يبلغ الأحكام حسب نزولها منجماً، وكان يعتبر تبليغه كل حكم تبليغاً. ولهذا لا يمكن أن يكون المعنى لم تبليغ حكماً معيناً، بل الذي تعطيه الجملة أنه لم يبلغ الرسالة. وبما أنه يستحيل عليه عدم التبليغ، وثبت أنه قبل نزول هذه الآية كان يبلغ، فيكون معنى نزول الآية أن هنالك أناساً لم يبلغهم الرسالة بعد، ويعتبر عدم تبليغهم عدم تبليغ للرسالة للعالم، والتبليغ للرسالة لا

يعتبر تبليغاً لها إلا إذا كان تبليغاً للعالم. لذلك أمره الله بتبليغ الرسالة للناس الذين لم يبلغهم، أي بتبليغها للعالم حتى يعتبر تبليغاً، وأن يكون هذا التبليغ بطريقة الجهاد. ويؤيد هذا أن الآية نزلت على الرسول بعد صلح الحديبية، وقد كان العدو الرئيسي الذي يحاربه الرسول لنشر الدعوة حتى ذلك التاريخ هم قريش، فبصلحهم ربما يفهم وقوف التبليغ في الجهاد، فأمره الله بالاستمرار في التبليغ بطريقة الجهاد لباقي الناس الذين لم يبلغهم من العرب والروم والفرس والقبط وغيرهم حتى يكون تبليغه تبليغاً للرسالة للعالم حتى يعتبر تبليغاً لهذه الرسالة العالمية. وهذا ما حصل بالفعل، فبعد نزول هذه الآية قاتل الرسول اليهود في خيبر، وجهاز معركة مؤتة، وذهب في جيش ضخم إلى تبوك ليحارب الروم وأقام فيها، وفتح مكة، وكتب ملوك فارس والقبط والروم وسائر الملوك مما يتضح منه معنى نزول قوله: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ وقوله: ﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾.

وأما حديث الدار كما يرويه كنز العمال وشرح نهج البلاغة فإنه يتلخص فيما يلي: لما نزلت: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ دعا الرسول علياً وكلفه بتحضير الطعام ودعوة آل عبد المطلب، فقام علي بتنفيذ الأوامر. وبعد أن شبع القوم وارتووا، وقف الرسول بينهم خاطباً: يا بني عبد المطلب إني والله ما أعلم أن شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتم به، إني قد جئكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله أن أدعوكم إليه فايكم يؤازرنى على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم، أحجم القوم عن الدعوة إلا علياً وهو أحدثهم سناً، فقد أجاب قائلاً: أنا يا رسول الله أكون وزيرك عليه، أما النبي فقد أعاد القول ولا يزال القوم محمدين، ولا يزال علي

معلنًا القبول، وعندئذ أخذ النبي بركة علي وقال للحاضرين: هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا، والقوم يضحكون من النبي ودعوته وقد قالوا لأبي طالب وهم يخرجون من دار النبي: «قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع». هذه خلاصة حديث الدار كما يرويها المحتجون بها.

وقد روى البخاري حادثة يوم نزلت: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ بأن الرسول صعد على الصفا ولم يرو إعداد الطعام. روى أحمد بن حنبل في مسنده حديثين، حديثاً عن صنع الطعام ولم يذكر فيه أنه كان يوم نزلت: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ وحديثاً ذكر فيه أنه صنع الطعام يوم نزلت الآية. ونعرض هذه النصوص أولاً ثم نبين ما فيها:

روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما نزلت: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ صعد النبي ﷺ على الصفا فجعل ينادي يا بني فهر، يا بين عدي، لبطون قريش حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج، أرسل رسولاً لينظر ما هو، فجاء أبو لهب وقريش فقال: «أرأيتمكم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟ قالوا نعم ما جربنا عليك إلا صدقاً، قال: فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد». فقال أبو لهب: تباً لك سائر اليوم، ألهذا جمعتنا؟ فنزلت: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ۝ وَهُوَ يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ حَادِثَةَ صَنِيعِ الطَّعَامِ لَمْ تَكُنْ يَوْمَ نَزَلَتْ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ لَأَنَّهَا لَا تَلْتَمِثُ مَعَ مَا وَرَدَ فِي نَصِّ الْحَدِيثِ. وروى أحمد بن حنبل في مسنده قال: حدثنا عفان، حدثنا أبو عوانة عن عثمان بن المغيرة عن أبي صادق عن ربيعة بن ناجذ عن علي قال: جمع رسول الله ﷺ أو دعا رسول الله ﷺ بني عبد المطلب فيهم رهط كلهم يأكل الجذعة ويشرب الفرق، قال فصنع لهم مداً من

طعام فأكلوا حتى شبعوا، قال وبقي الطعام كما هو كأنه لم يمس، ثم دعا يُعْمَرُ فشربوا حتى رووا وبقي الشراب كأنه لم يمس أو لم يشرب، فقال: «يا بني عبد المطلب، إني بعثت لكم خاصة وإلى الناس عامة، وقد رأيتم من هذه الآية ما رأيتم فأياكم يبايعني علي أن يكون أخي وصاحبي؟ قال فلم يقم إليه أحد، قال: فقمتم إليه وكنت أصغر القوم قال: فقال: اجلس. قال: ثلاث مرات كل ذلك أقوم إليه فيقول اجلس، حتى كان في الثالثة ضرب بيده على يدي» انتهى النص. ومنه يتبين أنه لا ذكر لحادثة نزول: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ وإن الرسول عرض عليهم الإسلام ومن يسلم يكن أخاً للرسول وصاحبه ولم يقل لعلي شيئاً.

وأما الرواية الثانية فقد روى أحمد بن حنبل في مسنده قال: «حدثنا اسود بن عامر حدثنا شريك عن الأعمش عن المنهال عن عباد بن عبد الله الأسدي عن علي قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ قال: جمع النبي ﷺ من أهل بيته، فاجتمع ثلاثون، فأكلوا وشربوا قال: فقال لهم: «من يضمن عني ديني ومواعيدي ويكون معي في الجنة، ويكون خليفتي في أهلي؟ فقال رجل لم يسمه شريك: يا رسول الله أنت كنت بحراً من يقوم بهذا. قال: ثم قال الآخر، قال: فعرض ذلك على أهل بيته، فقال علي رضي الله عنه: أنا» انتهى النص. ومنه يتبين أن الرسول طلب من أهله شخصاً يضمن دينه ومواعيده وجزاء ذلك يكون معه في الجنة ويكون خليفته في أهله، فقال علي أنا. ولا يوجد في هذين النصين كلمة وصيي، ولا كلمة خليفتي مطلقة، وإنما وردت كلمة خليفتي مقيدة في الأهل، والخليفة في الأهل غير الخليفة في منصب الحكم والإمامة، ولا علاقة له به. وهذه النصوص هي التي وردت في الكتب الصحاح ووردت هي نفسها بروايات متعددة بألفاظ متقاربة

ومعانٍ واحدة، ولم يرد فيها جميعها كلمة وصيي ولا كلمة خليفتي مطلقة، ولم يرو أحد من أصحاب الصحاح جميعهم، ولا من طريق ثقة من الثقات حديثاً فيه كلمة وصيي أو كلمة خليفتي مطلقة، لا بالنسبة لعلي ولا بالنسبة لغيره، فتسقط الحجة لعدم وجود دليل عليها في الصحاح.

أما النص الذي رواه من يحتجون باستخلاف علي وأطلقوا عليه اسم حديث الدار، فإن هذا النص بهذه الرواية مردود دراية. والحديث يرد دراية من حيث المعنى، ورواية من حيث السند. فإذا رد رواية أو رد دراية سقط اعتباره، وسقط الاحتجاج به. أما رده دراية فلعدة أمور منها:

أولاً: في هذا الحديث يُرى أن الرسول يطلب مؤازرة آل عبد المطلب له في دعوته، ويشترط أن يكون لهم الأمر من بعده. وهذا باطل من وجهين: أحدهما أنه يناقض قول الرسول وفعله في الحادثة التي رفض فيها طلب قبيلة بني عامر أن يكون لها الأمر من بعده إذا أسلمت، وقال: «الأمر لله يضعه حيث يشاء». فقد روى ابن هشام في كتابه سيرة النبي ﷺ قال: «قال ابن اسحق وحدثني الزهري أنه أتى عامر بن صعصعة، فدعاهم إلى الله عز وجل وعرض عليهم نفسه، فقال له رجل منهم يقال له بيجرة بن فراس: والله لو اني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثم قال له: رأييت إن نحن تابعنك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك، أيعون لنا الأمر من بعدك؟ قال: «الأمر لله يضعه حيث يشاء». قال: فقال له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه»، فكيف يقول الرسول: «الأمر لله يضعه حيث يشاء» أي أمر الخلافة والحكم من بعده، ويقول لبني عبد المطلب: «فأيكم يؤازرنى على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم» أليس ذلك تناقضاً واضحاً؟ فلا بد أن يكون

أحد القولين مردوداً حتماً. وبما أن حديث الدار يقال إنه كان حين نزلت: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ أي في السنة الثالثة للبعثة وحديث: «الأمر لله يضعه حيث يشاء» قد حصل حين عرض الرسول نفسه على القبائل أي في السنة العاشرة للبعثة أي بعد حديث الدار فيكون حديث الدار هو المردود. أما الوجه الثاني فهو أن الرسول في هذا الحديث يجعل للكفار شيئاً حتى يسلموا، بل يجعل لهم أعظم الأمور وهو الخلافة من بعده على المسلمين جميعاً ثمناً لدخولهم في الإسلام، وهذا يناقض عمل الرسول في دعوته ويناقض أحكام الشرع. فالرسول كان يدعو الناس للإسلام لأنه الدين الحق، ولم يرو عنه ولا حديث ضعيف، أنه جعل شيئاً قلَّ أو كثر لكافر مقابل أن يدخل في الإسلام. وأما المؤلفة قلوبهم فهم مسلمون يعطون من الزكاة لتتقوى بهم الدولة، وليسوا كفاراً يعطون ليدخلوا في الإسلام، ولا يجوز أن يعطى الكفار شيئاً مقابل أن يدخلوا في الإسلام.

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

ثالثاً: إن الحديث يذكر أن القوم رفضوا الإسلام، وبالرغم من تكرار عرضه عليهم أصروا على الكفر وعلى رفض أن يكون لهم الأمر من بعده مقابل دخولهم في الإسلام، وظلوا كفاراً فكيف يقول لهم الرسول مخاطباً إياهم:

«هذا خليفتي فيكم» ويأمرهم بالسمع والطاعة له، وهو يعلم أنهم كفار قد رفضوا الإسلام؟ وكيف يكون خليفة فيهم وهم كفار؟.

رابعاً: إن الرواية التي يروونها تقول: «هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا» فهو خطاب لآل عبد المطلب، إذ صدر الكلام بقوله يا بني عبد المطلب، فهو خاص بهم، إذ قد جعله خليفة فيهم، أي في آل عبد المطلب لا خليفة للمسلمين، إذ قال: «وخليفتي فيكم» فلا يكون حينئذ خليفة للمسلمين كما هو صريح النص. ولا يقال هنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لأن هذه واقعة عين، وليست سبباً. فضلاً عن أن اللفظ أيضاً خاص وليس بعام: «يا بني عبد المطلب»، «وخليفتي فيكم» فتلزمه الخصوصية من حيث كون الحادثة واقعة عين لا سبباً، ومن حيث عدم عمومية اللفظ.

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

وأما خطأ القول بأن الرسول عين الأشخاص الذين يكونون خلفاء بعده، فإنه ظاهر من عدم دلالة الأحاديث التي قالوا إنه عين علياً فيها. ومن يقولون إن الخلافة لهم إنما يقولون ذلك لأنهم أبناء علي، فإذا سقطت حجتهم

بالنسبة لعللي سقطت بالنسبة لأولاده تبعاً لسقوط الحجة بالنسبة له. وفوق ذلك فإن الأحاديث التي يروونها باعتبارها دليلاً على خلافة أبناء علي بالنص من الله ورسوله، هي الأحاديث المتعلقة بآل البيت، وكلها تتضمن المدح وليس أكثر من ذلك، ويعتبر حديث الثقلين أي حديث غدير خم نموذجاً لها، وقد تبين بوضوح سقوط الاحتجاج به وتتبعه باقي الأحاديث.

المسؤوليات العامة

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

أما مسؤولية الحاكم بالنسبة لما يجب أن يكون عليه بوصفه حاكماً فظاهرة في الأحاديث التي بين الرسول ﷺ فيها بعض صفات الحاكم، ومن أبرزها القوة والتقوى والرفق بالرعية، وأن لا يكون منفراً. فالرسول يرى أنه يجب أن يكون الحاكم قوياً، وأن الضعيف لا يصلح أن يكون حاكماً. روى مسلم عن أبي ذر أن رسول الله قال: «يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمّرني على اثنين ولا تولين مال يتيم». وروى مسلم عن أبي ذر أيضاً قال: «قلت: يا رسول الله ألا تستعملني قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها». والمراد بالقوة هنا قوة الشخصية، أي قوة العقلية وقوة النفسية، فلا بد أن تكون عقليته عقلية حكم يدرك بها الأمور والعلاقات، وأن تكون نفسيته نفسية حاكم يدرك أنه أمير ويصرف ميوله تصريف أمير. ولما كانت قوة الشخصية فيها قابلية للسيطرة والتحكم كان لا بد أن تكون للحاكم صفة تقيه شر التحكم، فكان لا بد أن يكون متصفاً بالتقوى في خاصة نفسه وفي رعايته للأمة. روى مسلم وأحمد 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». والحاكم إذا اتقى الله وخافه وراقبه بالسر والعلن كان ذلك زاجراً له عن الاستبداد

بالرعية. ولكن التقوى لا تمنعه من الغلظة والشدّة لأنه في مراقبته لله يلتزم بأوامره ونواهيه. ولما كان حاكماً كان من طبيعة عمله أن يكون شديداً قاسياً، ومن أجل ذلك أمره الشارع أن يكون رفيقاً وأن لا يشق على الرعية. فعن عائشة قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول في بيّتي هذا: «اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم، فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به». رواه مسلم. وأمره كذلك أن يكون مبشراً وأن لا يكون منفراً. فعن أبي موسى قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث أحداً من أصحابه في بعض أمره قال: «بشروا ولا تنفروا ويسروا ولا تعسروا» رواه مسلم.

هذا بالنسبة لما يجب أن يكون عليه الحاكم في خاصته، أما بالنسبة لعلاقته بالرعية فقد أمره الشارع بإحاطة الرعية بالنصيحة، وحذره من مس الأموال العامة بشيء، وألزمه بأن يحكمهم بالإسلام وحده دون أن يكون معه أي شيء. فقد حرم الله الجنة على الحاكم الذي لا يحيط رعيته بنصح أو يغشها بشيء. عن معقل بن يسار قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلاّ لم يجد رائحة الجنة» رواه البخاري. وروى عن معقل بن يسار أيضاً قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة». وروى مسلم عن معقل قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل معهم الجنة» وعن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدره ألا ولا غادر أعظم غدرًا من أمير عامة» رواه مسلم. فبذل الجهد في سبيل الرعية وإحاطتها بالنصيحة قد شدد عليه الرسول تشديداً واضحاً مما يبين عظم المسؤولية فيه. أما مس الأموال العامة فقد حذر منه وشدد في هذا

التحذير، وحين رآه من والٍ من ولاته عَنَّفَهُ وخطب الناس في شأنه. عن أبي حميد الساعدي أن النبي ﷺ استعمل ابن اللبابة على صدقات بني سليم فلما جاء إلى رسول الله ﷺ وحاسبه قال: هذا الذي لكم وهذه هدية أهديت لي. فقال رسول الله ﷺ: «فهلا جلست في بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً؟» ثم قام رسول الله ﷺ فخطب الناس وحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أما بعد فإني استعمل رجالاً منكم على أمور مما ولاني الله فيأتي أحدكم فيقول هذا لكم وهذه هدية أهديت لي، فهلا جلس في بيت أبيه وبيت أمه حتى تأتیه هديته إن كان صادقاً؟ فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حقه إلا جاء يحمله يوم القيامة» رواه البخاري. وهذا كناية عن محاسبة الله له ومعاقبته على عمله، وهو تحذير شديد من أن يمس الحاكم الأموال العامة ولا بأي وجه من الوجوه، ولا تحت التأويل والفتوى.

وأما بالنسبة للأحكام التي يجب أن يحكم بها الحاكم فقد حددها الشارع له فألزمه أن يحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وجعل له حق الاجتهاد فيهما، ونهاه عن أن يتطلع لغير الإسلام، أو أن يأخذ من غير الإسلام شيئاً مطلقاً. أما تحديد الحكم بالكتاب والسنة فواضح من آيات القرآن، قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ وقال: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾. وهذا يعني حصر الحكم بما أنزله الله. والذي أنزله الله على رسوله سيدنا محمد ﷺ هو القرآن الكريم لفظاً ومعنى، والسنة معنى لا لفظاً. فيكون الحاكم مقيداً في حكمه بحدود الكتاب والسنة. وقد أجاز له الشارع الاجتهاد في الكتاب والسنة، أي بذل الوسع في فهمهما واستنباط الأحكام منهما. فقد روى أبو

داود والترمذي أن الرسول ﷺ أرسل معاذاً إلى اليمن فقال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله». وقد جعل للحاكم أجراً إذا أخطأ بالاجتهاد، وبذلك يشجع الحاكم على الاجتهاد، ويبعده عن الجمود عند ظاهر النصوص. فقد روى البخاري عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». وقد بالغ الشرع في تحديد الأحكام التي يحكم بها الحاكم بأنها الإسلام ليس غير. ومع كونه جعل للحاكم حق الاجتهاد ولو أخطأ، فإنه شدد في حصر الحكم بالإسلام، ونهى عن أن يحكم بغيره، بل عن أن يسأل عن حكم من غير الإسلام، أو أن يشرك مع الإسلام شيء ليس منه. قال تعالى مخاطباً الرسول: ﴿وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ وقال: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾. وخطاب الرسول خطاب لأئمة، فهو خطاب لكل حاكم. وروى مسلم عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «ومن أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» وفي رواية أخرى عنها: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد». وروى البخاري عن عبيد الله بن عبد الله أن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله ﷺ أحدث، تقرأونه محضاً لم يشب وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه وكتبوا بأيديهم الكتاب وقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً. ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم». وبهذا يظهر تحديد ما يجب

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

وهذه المسؤوليات العامة قد ضمن الشارع قيام الحاكم بأعبائها ضماناً تاماً بالتوجيه والتشريع. أما التوجيه فقد حذر الحاكم من عذاب الله إذا قصر

بها ولم يقيم بأعبائها. فبين أنها حزني وندامة يوم القيامة إذا أخذها الضعيف الذي لا يؤدي الذي عليه فيها، وطلب الرسول من الله أن يشق على من يشق على الأمة الإسلامية، وحرّم الله الجنة على من لم يحط الأمة بنصيحة، إلى غير ذلك من التحذيرات التي تبين للحاكم عاقبة عدم قيامه بمسؤولياته، وهي عذاب من الله. ولكن الشرع لم يكتف بذلك بل جعل الأمة قوامة على قيام الحاكم بمسؤولياته، فالزمها بالإنكار عليه إذا قصر بمسؤولياته، أو أساء في تصرفاته، وأمرها بمقاتلته بالسيف إذا حكم بغير الإسلام وصار الكفر بواحاً. وجعل من يقتل في سبيل الإنكار على الحاكم سيد الشهداء. قال عليه الصلاة والسلام: «سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله» رواه الحاكم. وجعل من يرضى بتقصير الحاكم ويتابعه مسؤولاً أمام الله لا يسلم من عقوبته. روى مسلم عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع. قالوا أفلا نقاتلهم قال: لا، ما صلوا» وفي رواية أخرى: «فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع». وهذه الرواية تفسر الرواية الأولى فقولته فمن عرف برئ، وقال النووي في شرح هذا الحديث: «معناه والله أعلم: فمن عرف المنكر ولم يشتبه عليه فقد صارت له طريق إلى البراءة من إثمه وعقوبته، بأن يغيّره بيده، أو بلسانه فإن عجز فليكرهه بقلبه». وقوله: ومن أنكر سلم، أي ومن لم يقدر على تغييره بيده ولسانه فأنكر ذلك بقلبه وكرهه سلم من مشاركتهم في إثمه، ولكن من رضي وتابع أي رضي بفعلهم بقلبه وتابعهم عليه في العمل لم يبرأ ولم يسلم. ففي هذا الحديث أمر الرسول بالإنكار على الحاكم وأوجب هذا الإنكار بأية وسيلة مستطاعة على شرط أن تكون دون القتال أي دون السيف إلا إذا أظهر الخليفة كفرًا بواحاً،

وباللسان مطلقاً أي بأي قول من الأقوال، أو بالقلب إذا عجز عن اليد أو اللسان. وقد اعتبر من لم ينكر شريكاً للحاكم في الإثم، إذ قال فمن رضي بما عملوه وتابع على ذلك فلا يبرأ ولا يسلم من الإثم. إلا أن هذا الإنكار إنما يكون إذا أساءوا ولكنهم يحكمون بالإسلام، فإذا ما خرجوا عن تطبيق الإسلام وطبقوا أحكام الكفر فإن الشرع لم يكتف بالإنكار باليد واللسان والقلب بل جعل طريقة التغيير عليهم أو تغييرهم هي السيف والقتال. ففي حديث أم سلمة الذي رواه مسلم: «قالوا أفلا نقاتلهم قال: لا، ما صلوا» وفي رواية: «ألا نقاتلهم يا رسول الله قال: لا، ما صلوا» وفي حديث عوف بن مالك الذي رواه مسلم: «قيل يا رسول الله أفلا نناذبهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة» وفي رواية قالوا: «قلنا يا رسول الله أفلا نناذبهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة». وفي البخاري عن عبادة بن الصامت قال: «دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان» فمفهوم هذه الأحاديث هو أن ننازع الأمر أهله إذا رأينا كفراً بواحاً، وأن نناذبهم بالسيف ونقاتلهم إذا لم يقيموا فينا الصلاة. وهذا بالنسبة للحاكم كناية عن الحكم بالإسلام، أي ما داموا يحكمون بالإسلام فلا قتال ولا مناظرة ولا منازعة، فإن حكموا بغير الإسلام وجب حينئذ قتالهم ومناذبهم ومنازعتهم. وبهذا يكون الإسلام قد ضمن ضماناً تاماً القيام بالمسؤوليات العامة.

الدولة الإسلامية

دولة بشرية وليست دولة إلهية

الدولة الإسلامية هي الخلافة، لأنها هي المنصب الذي يملك من يتولاه جميع صلاحيات الحكم والسلطان وتبني الأحكام دون استثناء. وهي رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا لإقامة أحكام الشرع الإسلامي، بالأفكار التي جاء بها والأحكام التي شرعها، ولحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، بتعريفهم الإسلام ودعوتهم إليه، والجهاد في سبيل الله. ويقال لها الإمامة وإمارة المؤمنين. فهي منصب بشري، وليست منصباً إلهياً. وهي موجودة لتطبيق دين الإسلام على البشر ولنشره بين البشر. وهي غير النبوة قطعاً، لأن النبوة والرسالة منصب يتلقى فيه النبي أو الرسول الشرع عن الله بواسطة الوحي ليبلغه للناس، بغض النظر عن تطبيقه: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَلُغُ الْمُسْلِمِينَ﴾، ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾، ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَلُغُ﴾. وهذا بخلاف الخلافة فهي تطبيق شرع الله على البشر. ولا يشترط في النبي والرسول أن يطبق ما أوحى الله له به حتى يكون رسولاً، بل يشترط فيه حتى يكون رسولاً ونبياً أن يوحى الله له بشرع ويؤمر بتبليغه. ومن هنا كان سيدنا موسى وسيدنا عيسى وسيدنا إبراهيم عليهم السلام أنبياء ورسلاً، ولم يقوموا هم بتطبيق الشريعة التي جاءوا بها، ولم يكونوا حكاماً.

وعلى ذلك فمنصب النبوة والرسالة غير منصب الخلافة. فالنبوة منصب إلهي يعطيها الله لمن يشاء، والخلافة منصب بشري يبايع فيه المسلمون من يشاؤون، ويقىمون عليهم خليفة من يريدون من المسلمين. وسيدنا محمد

كان ﷺ حاكماً يطبق الشريعة التي جاء بها. فكان يتولى النبوة والرسالة، وكان في نفس الوقت يتولى منصب رئاسة المسلمين في إقامة أحكام الإسلام. وقد أمره الله بالحكم كما أمره بتبليغ الرسالة. فقال له: ﴿وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ﴾ كما قال له: ﴿يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ط﴾، ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ط﴾، ﴿يَتَأْتِيهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ إلا أنه حين كان يتولى تبليغ الرسالة قولاً كتبليغ قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ط﴾ أو تبليغها عملاً كمعاهدة الحديبية، فإنه كان يجزم بالتبليغ، ويأمر أمراً قاطعاً بالقيام بالعمل، ولا يستشير بل يرفض الرأي إذا أشير به غير ما جاء به الوحي. وإذا سُئِلَ عن حكم لم ينزل به الوحي بعد، سكت ولم يجب حتى ينزل الوحي. أما حين كان يتولى القيام بالأعمال فإنه ﷺ كان يستشير الناس، وحين كان يقضي بين الناس كان لا يجزم بأن ما قضى به هو طبق حقيقة الحادثة بل يقول ﷺ أنه قضى طبق ما سمع من حجج. فإنه عليه الصلاة والسلام حين نزلت سورة براءة أرفد بعلي بن أبي طالب لأن يلحق أبا بكر وأمره أن يؤذن في الناس (ببراءة) ليلغها للناس في موسم الحج، فتلاها عليهم في عرفة، وطاف عليهم حتى بلغها. وحين عقد صلح الحديبية رفض آراء الصحابة جميعهم، وألزمهم بما رآه، لأنه وحي من الله. وحين سأله جابر كيف أقضي بمالي؟ لم يجبه حتى نزل الوحي بالحكم. أخرج البخاري عن ابن المنكدر قال: «سمعت جابر بن عبد الله يقول: مرضت فجاءني رسول الله ﷺ يعودني وأبو بكر وهما ماشيان فأتاني وقد أغمى علي فتوضأ رسول الله ﷺ، ثم صب وضوءه علي، فأفقت فقلت: يا رسول الله وربما قال سفيان فقلت: أي رسول الله كيف أقضي في مالي؟

كيف أصنع في مالي؟ قال فما أجابني بشيء حتى نزلت آية الميراث». هذا في القيام بأعباء النبوة والرسالة وتبليغ الناس، أما في القيام بأعباء الحكم فقد كان يسير على غير ذلك، ففي أحد جمع المسلمين في المسجد واستشارهم أيجارب في المدينة، أم يخرج خارجها، فكان رأي الأكثرية الخروج، ورأيه ﷺ عدم الخروج، فعمل برأي الأكثرية، وخرج وحارب خارج المدينة. وكذلك فإنه حين كان يقضي بين الناس يحذرهم من أن يكون قضى لهم بحق غيرهم. أخرج البخاري عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ أنه سمع خصومةً بباب حجرته فخرج إليهم فقال: «إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليركها» وكذلك أخرج الترمذي عنه عليه الصلاة والسلام: «وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال». ما يدل على أنه كان يتولى منصبين: منصب النبوة والرسالة، ومنصب رئاسة المسلمين في الدنيا لإقامة شريعة الله التي أوحى له بها. وكان يتصرف في القيام بأعباء كل منصب منهما بما يقتضيه ذلك المنصب، ويتصرف في أحدهما على غير ما يتصرف في الآخر. وقد أخذ البيعة على الناس في الحكم، وأخذها على النساء والرجال، ولم يأخذها على الصغار الذين لم يبلغوا الحلم، مما يؤكد أنها بيعة على الحكم، وليست بيعة على النبوة. ومن هنا نجد أن الله تعالى لم يعاتبه على شيء في تبليغ الرسالة والقيام بأعبائها، بل كان يطلب منه أن لا ينزعج لعدم استجابة الناس له، لأن القيام بأعباء الرسالة هو التبليغ فقط، وما عليه إلا التبليغ. قال تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٍ ۖ﴾، ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾، ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾. ولكن الله تعالى عاتبه به عند

قيامه بأعباء الحكم على الأفعال التي فعلها تطبيقاً لأحكام سبق أن نزلت وبلغها. فعاتبه الله على قيامة بها على خلاف الأولى. قال تعالى: ﴿ مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ دَسْرَى حَتَّى يُتَخَرَّبَ فِي الْأَرْضِ ﴾، ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ ﴾. وهذا كله واضح فيه كون منصب رئاسة المسلمين في الحكم غير منصب النبوة. ومن ذلك كله يتبين أن الخلافة وهي رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا، منصب بشري وليس منصباً إلهياً، لأنها منصب الحكم الذي كان يتولاه الرسول ﷺ، وقد تركه وفرض أن يخلفه فيه مسلم من المسلمين، فهي أن يقوم مكان رسول الله ﷺ خليفة له في الحكم، وليس في النبوة. فهي خلافة للرسول في رئاسة المسلمين لتطبيق أحكام الإسلام، وحمل دعوته، وليس في تلقي الوحي، وأخذ الشرع عن الله.

وأما عصمة الرسول ﷺ فهي آتية من حيث كونه نبياً، لا من حيث كونه حاكماً، لأن العصمة من الصفات التي يجب أن يتصف بها جميع الأنبياء والرسل، بغض النظر عن كونهم هم الذين يحكمون الناس بشريعتهم ويطبقونها، أو كونهم يقتضرون على تبليغها، ولا يتولون الحكم بها ولا تطبيقها. فسيدنا موسى وسيدنا عيسى وسيدنا إبراهيم معصومون، كما أن سيدنا محمداً ﷺ معصوم، فالعصمة للنبوة والرسالة وليست للحكم. أما كونه ﷺ لا يفعل أثناء قيامه بأعباء الحكم فعلاً حراماً، ولا يترك القيام بفعل واجب، فذلك آت من حيث كونه معصوماً من ناحية النبوة والرسالة، لا من حيث كونه حاكماً، فيكون قيامه عليه الصلاة والسلام بالحكم لا يقتضي اتصافه بالعصمة، ولكنه واقعياً كان معصوماً من حيث كونه نبياً ورسولاً. وعلى ذلك كان يتولى الحكم بوصفه بشراً يحكم بشراً، وقد جاء القرآن صريحاً بأنه بشر، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ﴾ ثم بين وجه تمييزه عن باقي البشر: ﴿ يُوحَىٰ

إِلَى. فالميزة عن باقي البشر هي بكونه يوحى إليه، أي في النبوة، وما عداها فهو بشر كسائر الناس، فهو إذاً في الحكم بشر كسائر الناس، فمن يكون خليفة له فلا شك أنه يكون بشراً كسائر الناس، لأنه إنما يكون خليفة له في الحكم، لا في النبوة والرسالة. ولذلك لا تشترط فيه العصمة، لأنها ليست مما يقتضيها الحكم، وإنما هي مما تقتضيها النبوة، وهو حاكم ليس غير، فلا محل لاشتراط العصمة في من يتولاها، بل لا يجوز أن تشترط العصمة لمن يتولاها، لأن العصمة خاصة بالأنبياء، فلا يجوز أن تكون لغير الأنبياء، لأن وجودها في النبي والرسول يستوجب التبليغ، وهي عصمة في التبليغ، وحصولها في عدم ارتكاب المحرمات إنما كان تبعاً للعصمة في التبليغ، لأن العصمة فيه لا تتم إلا بالعصمة عن ارتكاب المحرمات، فالذي اقتضاها هو تبليغ الرسالة، وليس تصديق الناس وعدم تصديقهم، وليس الخطأ في الأعمال أو عدم الخطأ، بل الذي اقتضاها هو تبليغ الرسالة ليس غير. إذ لو لم يكن معصوماً من الله لجاز عليه أن يكتم الرسالة، أو يزيد عليها، أو ينقص منها، أو يكذب على الله ما لم يقله، أو يخطئ فيبلغ غير ما أمر بتبليغه، وهذا كله مناف للرسالة من الله، ومناف لكونه رسولاً واجب التصديق. فكان لا بد أن يتصف الرسول بالعصمة في تبليغ الرسالة، وتبعاً لذلك جاءت عصمته عن ارتكاب المحرمات. ولذلك اختلف العلماء في عصمة الأنبياء عن ارتكاب المحرمات، فقال بعضهم هو معصوم عن ارتكاب الكبائر فقط، ويجوز عليه أن يفعل الصغائر، وقال بعضهم هو معصوم عن ارتكاب الكبائر والصغائر. وإنما قالوا ذلك تبعاً لكون الأفعال يترتب عليها تمام التبليغ أم لا. فإذا كان يترتب عليها تمام التبليغ فإن العصمة في التبليغ تشملها، ويكون النبي معصوماً منها، إذ لا يتم التبليغ إلا بكونه معصوماً فيها. وإذا كان لا يترتب عليها تمام التبليغ فإن العصمة لا

تشملها، ولا يكون معصوماً فيها، لأنه حينئذ يتم التبليغ بدونها. ولهذا كان لا خلاف بين المسلمين جميعاً أن الرسول غير معصوم عن ارتكاب الأفعال التي هي خلاف الأولى، لكونها لا يترتب عليها تمام التبليغ قطعاً. وعليه فالعصمة خاصة بالتبليغ، ولذلك لا تكون إلاً للأنبياء والرسل، ولا يجوز أن تكون لغيرهم مطلقاً.

على أن دليل العصمة دليل عقلي، وأما قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ فإن معناها يريد أن يذهب عنكم الريبة والتهمة. وهذه الآية جزء من ثلاث آيات، قال تعالى: ﴿ يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ لَسْتَ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۚ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ يُبُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ۚ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآَتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ وَأَذْكُرْتُ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَةِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ۝. فلا علاقة لهذه الآية بالعصمة لا من قريب ولا من بعيد. ولا يمكن أن يفهم من قوله: ﴿ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ ﴾ أي يجعلكم معصومين، بل إذهاب الرجس هو إذهاب القدر، والمراد هنا القدر المعنوي وهو الريبة والتهمة كما هو صريح في الجمل التي قبل هذه الجملة من الآيتين. والطهارة هنا النقاء من الريب والتهمة، وذلك لأن كلمة الرجس معناها القدر المادي والقدر المعنوي ومعناها أيضاً العذاب، وقد جاءت في القرآن بهذه المعاني، قال تعالى: ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ۚ ﴾، ﴿ كَذٰلِكَ يَجْعَلُ اللّٰهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ففي هاتين الآيتين الرجس هو القدر المعنوي. وقال تعالى: ﴿ أَوْ لَحْمَ خَنَازِيرٍ ﴾

فَإِنَّهُ رِجْسٌ ﴿ أَي نجس يعني أنه قدر مادي. وقال تعالى: ﴿ وَجَعَلُ
الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ فقله في الآية: ﴿ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ
الرَّجْسَ ﴾ أي يذهب عنكم القدر المعنوي وهو التهمة. وأما قوله:
﴿ وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً ﴾ فإن كلمة يطهركم وكلمة تطهيراً لم ترد أي منهما بمعنى
العصمة مطلقاً، لا في اللغة، ولا في القرآن، ولا في الحديث. ففي اللغة طهر
الشيء طهارة وتطهيراً أزال النجاسة عنه، والمرأة طاهر من الحيض وطاهرة من
النجاسة ومن العيوب، والطهارة في الشرع رفع الحدث. قال ﷺ: «لا يقبل
الله صلاة بغير طهور». وقد وردت في القرآن بهذه المعاني. قال تعالى: ﴿ وَثِيَابَكَ
فَطَهِّرْ ﴾، ﴿ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ ﴾، ﴿ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ ﴾ والمراد
منها الطهارة من النجاسة ومن الحيض. وقال تعالى: ﴿ أَصْطَفَيْتُكَ وَطَهَّرْتُكَ ﴾
أي من العيوب. وقال: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ أي من الحدث. وقد
ورد التطهير للمؤمنين أيضاً قال تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ
حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾. فهذه النصوص كلها
تعين أن المراد من الآية أن الله نقاهم من الريب والتهم، وتنفي أن يكون المراد
منها أنه عصمهم، فالآية لا تدل على العصمة.

وعليه فإن العقل هو الذي يحتم أن تكون العصمة في التبليغ للنبي
والرسول، إذ كونه نبياً ورسولاً يقتضي أن يكون معصوماً، وإلا فليس بنبي ولا
برسول. والعقل هو الذي يحتم أن غير المكلف بتبليغ رسالة عن الله لا يجوز أن
يكون معصوماً لكونه بشراً، ومن فطرته التي فطره الله عليها أن يقع منه الخطأ
والنسيان، ولكونه غير مكلف برسالة عن الله لا يوجد فيه ما يقتضي أن يكون
معصوماً؛ فإذا ادّعى أنه معصوم فمعناه أنه مكلف برسالة عن الله وهذا غير
جائز، لأنه لا نبي بعد محمد رسول الله ﷺ. قال تعالى: ﴿ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ

وَحَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۖ». فادعاء العصمة يقتضي ادعاء الرسالة. لأنه لما كان الرسول مبلغاً عن الله، وكان فيه بوصفه بشراً قابلية الخطأ والضلال في التبليغ عن الله اقتضى حفظ رسالة الله من التبديل والتغيير في التبليغ أن يكون الرسول معصوماً من الخطأ والضلال. ولهذا السبب وحده كانت العصمة صفة من صفات الرسول، وهو وحده الذي تقتضيه العصمة. فإذا ادّعت لأحد غيره - ومعلوم أن الذي يقتضيها إنما هو تبليغ الرسالة عن الله - فإنه يكون قد ادّعى لهذا الغير مقتضى العصمة وسببها وهو تبليغ الرسالة، فيكون قد ادّعى أنه مكلف بتبليغ رسالة عن الله. وعليه فإن الخليفة لا يجوز أن يشترط فيه العصمة، لأن اشتراطها يعني أنه مكلف بتبليغ رسالة عن الله، فافتضى أن يكون معصوماً، وهذا لا يجوز.

ومن ذلك كله يتبين أن الخليفة بشر، يجوز أن يُخطئ ويصيب، ويجوز أن يقع منه ما يقع من أي بشر من السهو والنسيان والكذب والخيانة والمعصية وغير ذلك لأنه بشر، ولأنه ليس بنبي، ولا برسول. وقد أخبر الرسول ﷺ بأن الإمام يمكن أن يخطئ، كما أخبر بأنه يمكن أن يحصل منه ما يبغضه به الناس، ويلعنونه عليه، من ظلم ومعصية وغير ذلك، بل أخبر بأنه قد يحصل منه كفر بواح. فقد روى مسلم قال: حدثني زهير بن حرب حدثنا شَبَابَةُ حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيُتَّقَى بِهِ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَعَدَلَ كَانَ لَهُ بِذَلِكَ أَجْرٌ وَإِنْ أَمَرَ بِغَيْرِهِ كَانَ عَلَيْهِ مِنْهُ» وهذا يعني أن الإمام غير معصوم، وأنه جائز عليه أن يأمر بغير تقوى الله. وروى مسلم قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن الأعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنهَا سَتَكُونُ بَعْدِي أَثَرَةٌ وَأُمُورٌ تَنَكَّرُونَهَا، قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ: كَيْفَ تَأْمُرُ

من أدرك منا ذلك؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم، وتسالون الله الذي لكم». وروى مسلم قال: حدثنا اسحق بن إبراهيم الحنظلي أخبرنا عيسى بن يونس حدثنا الأوزاعي عن زيد ابن يزيد بن جابر عن زريق بن حيان عن مسلم بن قرطة عن عوف بن مالك عن رسول الله ﷺ قال: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل يا رسول الله: أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولا تكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة». وروى البخاري قال: حدثنا إسماعيل حدثني ابن وهب عن عمرو عن بكير عن بسر بن سعيد عن جنادة ابن أبي أمية قال: دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض قلنا أصلحك الله، حدثنا بحديث ينفعك الله به سمعته من النبي ﷺ قال: «دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان». وعن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة». رواه الترمذي. فهذه الأحاديث صريحة في أنه يجوز على الإمام أن يخطئ وأن ينسى وأن يعصي، ومع ذلك فقد أمر الرسول بلزوم طاعته ما دام يحكم بالإسلام، ولم يحصل منه كفر بواح، وما لم يأمر بمعصية. فهل بعد إخبار الرسول ﷺ عن الخلفاء بأنه سيكون منهم ما ينكره المسلمون ومع ذلك يأمر بطاعتهم؟ هل بعد هذا يمكن أن يقال إن الخليفة يجب أن يكون معصوماً، وإنه لا يجوز عليه ما يجوز على البشر؟.

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

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

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

٣ - إن الإمامة منصب إلهي لحفظ قانون إلهي وضع لغاية الانقياد إليه والعمل به، وليست إمرة من إمارات الناس، ولا الشريعة قانوناً ودستوراً من دساتير الحكومات ليتمكن التلاعب فيها، فلا يقيم رب العباد تعالى شأنه ولياً على شرعه إلا من يكون معصوماً حتى يطمئن إليه الناس، ويأخذوا الأحكام منه على أنها أحكام الله تعالى الواقعية، لا يتسرب إليها أي شك يمنع من العمل بها والانقياد إليها، وهذا لا يكون إلا مع عصمة الولي القائم على حفظ الشريعة، إذ غير المعصوم، لجواز المعصية والخطأ عليه، لا يطمأن إليه ولا يقطع على أن ما يؤديه إلى الناس هو حكم الله تعالى في غير المقطوع به عند الناس.

وليس المقصود إقامته حافظاً لبعض الأحكام دون بعض، بل لكل ما جاء به النبي ﷺ. فلا بد من أن يكون عالماً بكل الأحكام، وحافظاً لها أجمع ليعمل بها ما دامت الدنيا، فلو نصب من يعرف بعض الأحكام، أو من يجوز عليه المعصية والخطأ كان نصبه نقضاً للغرض من التكليف، وهو الانقياد والعمل بكل ما جاءت به الشريعة، المعلوم أنها باقية إلى يوم القيامة، ونقض الغرض محال على الحكيم فنصب غير المعصوم أو العارف ببعض الأحكام محال.

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

أ - إن الله تعالى يقول: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ وهذا القول من الله دليل وجوب عصمة الإمام الحافظ للشريعة. فإن الآية في سورة البقرة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَبْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۗ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ والكلمات جعله إماماً كما تفيد الآيات الواردة بعد هذه الآية. إن إبراهيم لما سمع قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ ورأى عظمة هذا المنصب الشريف رجا أن يكون لذريته حظ من هذا المنصب، قال تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ ومفاده أن هذا المنصب لا يعطى لأحد ممن تلوث أو يتلوث بالظلم، أعم من أن يكون ظالماً لنفسه أو لغيره ولو وقتاً قصيراً في حياته، بل يعطى لمن لم يفعل أي ظلم في حياته.

ب - قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِي إِلَّا أَن يَهْدَىٰ﴾ فإن هذا دليل على وجوب عصمة الإمام لأنه يهدي إلى الحق، ومن يجوز عليه الخطأ لا يهدي إليه، وإن صادف أن يصيب

الحق.

ج - قال تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ فهذه الآية دليل على عصمة أولي الأمر أي على عصمة الإمام. وذلك لأنه تعالى أمر بإطاعة أولي الأمر على الإطلاق من دون تخصيص الإطاعة بمورد خاص ولا زمان خاص، ومقتضى ذلك أن يكون المطاع هو المعصوم، لأن غيره قد يأمر بالمعصية ويخطئ، فلو وجبت طاعته والحال هذه مع أنها تحرم للزم أن يكون المولى تعالى شأنه قد أمر بالجمع بين الضدين أو النقيضين وهو محال، فلا بد من أن يكون المطاع هو المعصوم. وأيضاً فإن الله تعالى قرن طاعة أولي الأمر بطاعة الرسول الذي قرن طاعته بطاعته، وذلك يقتضي التعظيم. والمراد بأولي الأمر هم الأئمة المعصومون. هذه هي أدلة الذين يقولون إنه يشترط أن يكون الإمام معصوماً. والجواب على كل منها يتخلص فيما يلي:

أولاً: إن الخليفة يقوم مقام الرسول في الحكم بتطبيق الشريعة، لا بتبليغها عن الله، فهو خليفته في الحكم، وليس في التبليغ عن الله، وهذا لا يقتضي منه أن يكون معصوماً، لأن وظيفة الحكم لا تقتضي العصمة لا عقلاً ولا شرعاً. نعم قد اشترطت في الخليفة صفات هي: الإسلام، والذكورة، والحرية، والبلوغ، والعقل، والعدالة، والقدرة. وقد اشترطت كل صفة من هذه الصفات بناء على دليل شرعي ورد بها. ولكن ليس معنى اشتراطه هذه الصفات أن تكون لمن يكون خليفة، هو أنه معصوم من مخالفتها، بل معناه أن مَنْ يتولى هذا المنصب من الناس يجب أن تكون له هذه الصفات حين توليه، وليس معناه أن يكون معصوماً من الخروج عنها. بل يجوز عليه أن يخرج عنها، وحينئذ إما أن يستحق العزل، وإما أن يخرج عن الخلافة. واشتراط هذه

الصفات في الخليفة كاشتراط العدالة في الشاهد من حيث الاتصاف بها حتى تقبل شهادته، ولا يعني اشتراطها فيه أن يكون معصوماً عن مخالفتها. وعليه فلا يكون قيام الخليفة مقام النبي في الحكم دليلاً على أنه يجب أن يكون معصوماً. وأما تبليغ الشريعة من قبل المسلمين فهو لا يعني تبليغها عن الله، وإنما يعني القيام بما أوجبه الله على المسلمين من حمل الدعوة إلى الناس، وتعليمهم أفكار الإسلام وأحكامه، ولا يعني غير ذلك مطلقاً، فهو ليس تبليغاً عن الله، بل هو تكليف من التكليف التي جاء بها الرسول ﷺ. وهو غير تبليغ الرسول عن الله. ولذلك لا يقتضي العصمة، ولا حاجة فيه لها. والقيام به كالقيام بسائر التكليف الشرعية. وهو ليس واجباً على الخليفة بوصفه خليفة، بل هو واجب على كل مسلم يعلم الشريعة، والخليفة مأمور بتبليغ الشريعة بوصفه مسلماً، وهذا باعتباره عالماً إن كان كذلك، لأن التبليغ فرض على المسلم العالم بالشريعة فيما يعلمه، وليست العصمة فرضاً على المبلغين ولا شرطاً فيهم. أما حمل الدعوة الإسلامية الواجب على الخليفة بوصفه خليفة فإنه واجب عليه بوصفه حاكماً بيده السلطان، وواجب عليه أن يحملها بطريقة معينة وهي الجهاد، وهذا لا تشترط فيه العصمة، بل لا محل لاشتراطها.

ثانياً: إن الخليفة إذا عصى لا يحتاج إلى إمام يمنعه من ارتكاب المعصية، وإنما يحتاج إلى الأمة تحاسبه فتغير عليه أو تغيره، وقد بين الرسول ﷺ أن الأمة تحاسبه، وطلب منها أن تنكر عليه، وجعل كل من يرضى عنه ويتابعه على معصيته مسؤولاً أمام الله. روى مسلم قال: حدثني أبو غسان المسمعي ومحمد بن بشار جميعاً عن معاذ (واللفظ لأبي غسان) حدثنا معاذ (وهو ابن هشام الدستوائي) حدثني أبي عن قتادة حدثنا الحسن عن ضبة بن محصن العنزى عن أم سلمة زوج النبي ﷺ عن النبي ﷺ قال: «إنه يستعمل عليكم

أمرء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع. قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا». وبهذا بين الشرع الطريقة التي يمنع فيها الخليفة من ارتكاب المعصية، وهي ليست وجود إمام يمنعه بل هي الأمة. والذي يقول إن الخليفة يحتاج إلى خليفة يمنعه من ارتكاب المعصية لا يدرك ما هو الحكم، ولا يتصوره تصوراً. لأن الخليفة لا يمنع خليفة آخر، وإنما يقاتله على الحكم، أو يكون تابعاً له فيكون والياً لا خليفة فيقاتله على التمرد. فكيف يتصور أن يمنع خليفة خليفة آخر من ارتكاب المعصية؟.

ثالثاً: إن الإمامة ليست منصباً إلهياً، وإنما هي منصب بشري، وهي ليست موجودة لحفظ قانون إلهي، وإنما هي موجودة لتطبيق الشريعة التي أنزلها الله على سيدنا محمد ﷺ. أما حفظ الشريعة فإن الله قد تكفل بحفظها حين تكفل بحفظ القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. وليس المقصود من إقامة الخليفة إقامته حافظاً لكل ما جاء به النبي ﷺ حتى يقال إنه يجب أن يكون عالماً بكل الأحكام حافظاً لها أجمع، وإنما المقصود من إقامته هو إقامة أحكام الكتاب والسنة، أي تطبيق الإسلام وحمل دعوته إلى العالم، وهذا لا يقتضي منه أن يكون عالماً بكل الأحكام حافظاً لها أجمع. ولذلك لا يقتضي أن يكون معصوماً، وبالتالي لا يلزم من نصبه نقض الغرض الذي نصب من أجله. وأما اطمئنان الناس إليه حتى يأخذوا الأحكام منه على أنها أحكام الله تعالى الواقعية لا يتسرب إليها أي شك يمنع من العمل بها والانقياد إليها، فإن هذا لا يأتي من كون الخليفة معصوماً أو غير معصوم، وإنما يأتي من دليل الحكم نفسه، فإن كان دليلاً شرعياً واستنبط استنباطاً شرعياً اطمأن الناس إلى أن هذا الحكم حكم شرعي، ولا يتسرب إليهم في هذه

الحال أي شك يمنع من العمل به والانقياد له، بغض النظر عن الخليفة من هو، حتى ولو خالف الحكم استنباطهم هم. لأن اختلاف الاستنباط بين المجتهدين لا يجعل الحكم شرعياً عند مجتهد، وغير شرعي عند آخر، بل هو حكم شرعي عند جميع المسلمين ما دام هنالك شبهة دليل من الأدلة الشرعية لدى المستنبط للحكم، ويمكن حسب المعارف اللغوية والشرعية أن يستنبط مثل هذا الاستنباط. وأما كون غير المعصوم لجواز المعصية والخطأ عليه لا يطمأن إليه، ولا يقطع على أن ما يؤديه هو حكم الله تعالى، فإن المسألة في ذلك إنما هي حكم وحكم. حكم يحكم به ويؤدي، وحكم يحكم ويؤدي. والاطمئنان المطلوب إنما هو للحكم من حيث كونه حكم الله أم لا، وليس للحاكم من حيث كونه أدى حكم الله، وحكم به أم لا. فالعبرة إنما هي في الحكم الذي يحكم به، ويؤخذ من حيث كونه حكماً إسلامياً، أو حكماً غير إسلامي، وليست في الشخص الذي يعطي من حيث كونه معصوماً أو غير معصوم. والذي يجعل الناس يثقون في الحكم وثوقاً يمنع تسرب الشك الذي يمنعهم من العمل به والانقياد له إنما هو اعتبارهم للحكم نفسه من حيث كونه شرعياً أو غير شرعي، وليس كون الخليفة الذي يأخذون الحكم منه معصوماً أو غير معصوم.

على أن منصب الخلافة لا يقيم فيه رب العالمين خليفة عن رسوله، ولا يقيم فيه الرسول خليفة عنه، وإنما يقيمه المسلمون خليفة عليهم، ويبايعونه هم على كتاب الله وسنة رسوله. والدليل على ذلك أحاديث البيعة، وورودها بنصوص عامة، وإسنادها إلى مطلق إمام لا إلى إمام معين. كما أن الدليل على ذلك المسؤولية العامة التي على الخليفة في علاقته بالأمة، وعليه فإن منصب الخلافة لا يقتضي العصمة ولا بوجه من الوجوه.

رابعاً: أما النصوص التي وردت دليلاً على اشتراط العصمة فإنه لا يوجد فيها ولا نص واحد يدل على العصمة. أما النص الأول وهو آية: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فإن كلمة إمام فيها لا تعني الخلافة، ولا تعني الحكم، وقد وردت كلمة إمام في القرآن الكريم في أكثر من آية، قال تعالى: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَبْتُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ وقال: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ فكلمة إمام في الآيتين معناها القدوة. قال الإمام البخاري: «وقوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ قال: أئمة نقتدي بمن قبلنا ويقتدي بنا من بعدنا». وكلمة إمام في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، فإن المراد منها النبوة والقدوة، لأن الآيات التي بعدها تتحدث عن الكعبة وعن قوم إسماعيل ثم عن إعطاء النبوة لإبراهيم فيكون معناها جعلناك إماماً يقتدى بك ونبياً يتبعك الناس. ولا يمكن أن تعني كلمة إمام هنا في هذه الآية الخلافة أو الحكم، خاصة وأن إبراهيم لم يتول الحكم، ولم يكن حاكماً، وإنما كان نبياً ورسولاً. فقال الله تعالى له إن هذا المنصب وهو القدوة والنبوة لا يكون للظالمين حين طلب منه أن يجعل ما جعله له لذريته. فلا دلالة في الآية على عصمة الخليفة. وفوق ذلك فإن كلمة الظالمين يكون مفهوم المخالفة لها العادلين، وليس المعصومين، فإن غير الظالمين لا يعني المعصومين، وإنما يعني المتصفين بعدم الظلم وهو العدل. وأما النص الثاني وهو آية: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾ أي الله سبحانه. والآية بتمامها ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ ۖ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ ۖ فَمَا

لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٥٦﴾ يقول القرطبي في تفسيره (قل لهم الله يهدي إلى الحق، ثم قال لهم موبخاً ومقرراً: أ فمن يهدي أي يرشد إلى الحق وهو الله سبحانه وتعالى أحق أن يُتَّبَعَ أم من لا يهدي، أي لا يهتدي، إلا أن يُهدى، يريد الأصنام التي يتخذونها آلهة، فهي لا تهدي أحداً، بل هي لا تهتدي إلى طريقها ولا تمشي إلا أن تُحْمَلَ، ولا تنتقل من مكانها إلا أن تُنْقَلَ). فموضوع الآية كله في الهداية واتباع الهادي، ولا علاقة له بالحكم والخلافة. والإمام يحكم الناس، وعمله هو الحكم وليس الهداية، فهو يعاقب الضالين والعصاة، ويقاتل الكفار. ولا تطلق كلمة الهادي هنا إلا على الرسول. فهذا المعنى لا ينطبق على الخليفة، ولا علاقة بين هذه الآية وبين عصمة الخليفة. وهل الحكم هداية، أم هو تطبيق الشريعة؟.

وأما النص الثالث وهو آية: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۚ ﴾ فإنها أمر بطاعة أولي الأمر، واقتراها بطاعة الله وطاعة الرسول، إنما هو للدلالة على أن حكمها كحكم طاعته سبحانه وطاعة الرسول ما دام أولو الأمر ملتزمين بطاعة الله سبحانه وتعالى وبطاعة رسوله ﷺ وليس لشيء آخر. وقد وردت بالفعل عامة من دون تخصيص في نفس الآية، ولكنها خصصت بآيات أخرى وأحاديث متعددة. فقد خصصتها تلك الآيات والأحاديث المتعلقة بالطاعة في غير المعصية، وفي غير الكفر، فأمرت بعدم الطاعة في المعصية، ولم تكتف بذلك بل أمرت أيضاً بالإنكار على الإمام. وأمرت بعدم الطاعة في الكفر، ولم تكتف بذلك بل أمرت بقتال الإمام. والآيات والأحاديث المخصصة صريحة في ذلك. قال تعالى: ﴿ وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا ﴾، ﴿ فَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ ﴾، ﴿ وَلَا تُطِيعِ الْمُكْذِبِينَ ﴾، ﴿ وَلَا تُطِيعِ كُلَّ حَلَافٍ مَهِينٍ ﴾، ﴿ وَلَا تُطِيعِ مِنْهُمْ ﴾

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

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

عزل الخليفة

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

أحدها: إذا ارتد عن الإسلام.

ثانيها: إذا جن جنوناً مطبقاً لا يصحو منه.

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

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

أحدها: أن تُجرح عدالته بأن يصبح ظاهر الفسق.

ثانيها: أن يتحول إلى أنثى، أو خنثى مشكل.

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

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

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

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

الحالة الثانية: أن يصير في حال يشبه فيها المأسور، وذلك بوقوعه تحت تسلط عدو، وتحت نفوذه، يسيره كما يشاء، ويفقده إرادته في تسيير مصالح المسلمين. ففي هذه الحال ينظر، فإن كان مأمول الفكاك من الوقوع تحت التسلط خلال مدة قصيرة يمهل هذه المدة القصيرة، فإن أمكن فكاكه

وتمكن من الخلاص من تسلط العدو، زال المانع وذهب العجز، وإلا فقد وجب عزله.

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

الإمارة

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

وإقامة كل جماعة من المسلمين تقوم بأمر مشترك بينها أميراً عليها فرض على هذه الجماعة. أما إذا كان الأمر خاصاً بكل واحد وهو غير أمر الآخر، فلا يطلب منها في هذه الحال أن تقيم أميراً عليها. فالإمارة إنما تقوم على الجماعة في الأمر المشترك بينها، حتى يكون له السلطان وتكون له كلمة الفصل. فواقع وجود أمر مشترك بين أية جماعة يحتم عليهم إقامة أمر عليهم، وإلا فإن هذا الأمر سيضطرب بينهم، ويحصل الفساد فيه. أما كون إقامة رئيس للجماعة التي تقوم بأمر مشترك بينها فرضاً على المسلمين، فلما روى ابن حنبل عن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاّ إلا أمروا عليهم أحدهم» ولما أخرج البزار بإسناد صحيح أن عمر بن الخطاب قال: «إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمرؤا عليكم أحدهم، ذاك

أمير أمره رسول الله ﷺ « ولما أخرج البزار من حديث ابن عمر بإسناد صحيح أن رسول الله ﷺ قال: «إذا كانوا ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم» ولحديث أبي سعيد الخدري: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم». رواه أبو داود. فهذه الأحاديث صريحة في أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعداً أن يؤمروا عليهم أحدهم. إلا أن قوله في الأحاديث: «في فلاة»، «في سفر» يدل على أنهم يكونون مجتمعين على أمر مشترك بينهم في فلاة، أو سائرين في سفر، أو ما شاكل ذلك من الأعمال المشتركة، فيدخل في ذلك الحزب أو الجمعية، والسرية والجيش، والحي والمدينة والقطر وغير ذلك. وإذا شُرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض، أو يسافرون فشرعته لعدد أكبر، أو لعمل أعظم يكون أولى وأحرى. فالأحاديث تكون عامة في الفلاة وفي السفر وفي غيرهما مما هو أكبر وأعظم منهما، لأن مفهوم الموافقة يدل على ذلك. فالقاعدة الأصولية أن فحوى الخطاب معمول به. فإذا أمر بشيء أو نُهي عن شيء فإن المفهوم من المأمور به ومن المنهي عنه يدخل مع المنطوق فيما أمر به أو نُهي عنه، ولا يختص بالمنطوق، يعني أنه إذا أمر بشيء أو نُهي عن شيء فإن الأمر والنهي يشمل ما هو أكثر منه وأكبر بالأولية. ومثاله تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ﴾ وتحريم إتلاف أموال اليتامى من دلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾. وتأدية ما دون القنطار وعدم تأدية ما فوق الدينار من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾. وكذلك فإن الرسول أمر بتأشير واحد في السفر والفلاة. فيكون هذا الأمر منسحباً على ما هو أخطر من السفر وأهم من الوجود في الفلاة، وشاملاً له من باب أولى. إذ كل ما يدل عليه فحوى

الخطاب داخل في الأمر. ويؤيد مفهوم الموافقة هذا المبين في الأحاديث السابقة عمل الرسول ﷺ، فإنه أمر فيما هو أخطر من السفر، فقد أمر في الحج، وأمر في الغزو، وأمر في الولاية.

هذا من ناحية وجوب إقامة أمير على كل جماعة في مكان، أو عمل مشترك بينهم. أما هذا الأمير فالشرع يحتتم أن يكون واحداً، ولا يجوز أن يكون أكثر من واحد. فالإسلام لا يعرف القيادة الجماعية، ولا يعرف الرئاسة الجماعية. وإنما القيادة في الإسلام فردية محضة فيجب أن يكون الرئيس أو الأمير أو القائد واحداً، ولا يجوز أن يكون أكثر من واحد. والدليل على ذلك ظاهر في نص الأحاديث السابقة وفي فعل الرسول ﷺ. فالأحاديث كلها تقول: «أحدهم»، «أحدكم». وكلمة أحد هي كلمة واحد، وهي تدل على العدد أي واحداً لا أكثر. ويفهم ذلك من مفهوم المخالفة. ومفهوم المخالفة في العدد والصفة والغاية والشرط يعمل به بدون نص، ولا يعطل مفهوم المخالفة إلا في حالة واحدة وهي إذا ورد نص يلغيه مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ فإن مفهوم المخالفة أنه إن لم يردن تحصناً يكرهن. ولكن مفهوم المخالفة هذا ملغى بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾. وإذا لم يرد نص يلغي مفهوم المخالفة فإنه حينئذ يعمل به كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ وكقوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» فالحكم في هذين النصين جرى تقييده بعدد مخصوص، وتقييده هذا يدل على أن ما عدا ذلك العدد بخلافه. فإنه يدل على عدم جواز ما زاد على المائة، وعلى أن ما نقص عن القلتين يحمل خبثاً. وعلى ذلك فإن قول الرسول ﷺ: «فليؤمروا أحدهم»، «إلا أمروا أحدهم»، «فأمروا أحدكم» يدل مفهوم

المخالفة في هذه الأحاديث بأنه لا يجوز أن يؤمر أكثر من واحد. ومن هنا كانت الإمارة لواحد، ولا يجوز أن تكون لأكثر من واحد مطلقاً بنص الأحاديث منطوقاً ومفهوماً. ويؤيد ذلك عمل الرسول ﷺ فإنه في جميع الحوادث التي أُمِر فيها كان يؤمّر واحداً ليس غير، ولم يؤمر أكثر من واحد في مكان واحد مطلقاً.

وأما الحديث المروي عن الرسول ﷺ أنه أرسل معاذاً وأبا موسى إلى اليمن وقال لهما: «يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطوعا» فإنه لا يدل على أنه أُمِر اثنين على مكان واحد. فإن الحديث ورد في البخاري بنص: «حدثنا مسلم حدثنا شعبة حدثنا سعيد بن أبي بردة عن أبيه قال: بعث النبي ﷺ جده أبا موسى ومعاذاً إلى اليمن فقال: يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطوعا». وورد الحديث نفسه في باب المغازي أيضاً بنص: «حدثنا موسى حدثنا أبو عوانة حدثنا عبد الملك عن أبي بردة قال: بعث رسول الله ﷺ أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن قال: وبعث كل واحد منهما على خلاف قال واليمن مخلافان ثم قال: يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا فانطلق كل واحد منهما إلى عمله». فهذه الرواية تفسر الرواية الأخرى بأنه أرسل الاثنين إلى اليمن، وجعل كل واحد منهما على جهة منها، فلم يكونا أميرين على مكان واحد، وإنما كان كل واحد منهما أميراً على مكان غير المكان الذي كان الآخر أميراً عليه. وعلى ذلك فلا يجوز أن يكون للواحد رئيسان اثنان، ولا للمكان الواحد رئيسان اثنان. بل يجب أن يكون الرئيس واحداً فقط، ويحرم أن يكون أكثر من ذلك. إلا أنه ينبغي أن يعلم أن الرئاسة والإمارة والقيادة في الإسلام ليست زعامة، لأن الزعامة تقتضي اتباع الزعيم. أما الرئاسة في الإسلام فهي إنما تجعل للرئيس حق رعاية الشؤون والسلطان في

الأمر الذي كانت رئاسته له، والتنفيذ لكل ما دخل تحت رئاسته حسب الصلاحيات التي نصب لها أميراً، في حدود ما أعطاه الشرع بالنسبة للأمر الذي نصب رئيساً عليه.

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

الطاعة

الطاعة أمر أساسي لوجود الانضباط في الدولة، وهي من أهم المظاهر التي تدل على الانضباط العام في الدولة والأمة. ومن أجل ذلك جاء القرآن حاثاً على الطاعة في آيات كثيرة بالرغم من وجود الوحي والمعجزات والرسالة وشخصية الرسول ﷺ، وهي كلها كافية لإيجاد الطاعة. والطاعة التي جاء بها القرآن طاعة يقوم على أساسها كيان الدولة وكيان الأمة، وهي في نفس الوقت بيان لخلق الطاعة. وقد جاءت الآيات أمرة بالطاعة - حين يجب أن تكون - أمراً يلزم بها، ويجعلها تصبح سجية من سجايا المسلم، وجاءت ناهيةً عن الطاعة - حين لا يجوز أن تكون - نهياً يلزم عدم القيام بها، واعتبارها ما ينأى عنه المسلم بنفسه عن تأديته. فنجد القرآن حين يوجد سجية الطاعة يقول: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ۚ﴾، ﴿فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾، ﴿وَأَسْمَعُوا وَأَطِيعُوا﴾، ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾، ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ۖ﴾، ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾. فالله أمر بالطاعة في هذه الآيات طاعة مطلقة، فقد جاءت طاعة غير مقيدة. ونجد الرسول ﷺ يأمر بالطاعة للحكام والولادة في أي حال من الأحوال إلا أن يكون المأمور به معصية. فعن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية» رواه مسلم. واعتبر الرسول عدم طاعة الأمير مفارقة للجماعة. حدث أبو رجاء العطاردي قال: «سمعت ابن عباس رضي الله عنهما عن

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

إلا أن هذه الطاعة أمر بها الله حين تكون من أجل الانضباط العام، أما حين تكون هذه الطاعة ضد الإسلام، أو تكون لسبيل غير سبيل الله فقد جاء الإسلام ينهى عنها، ومن أجل ذلك نهانا الله تعالى صراحة عن بعض الطاعات فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كُفَرِينَ﴾، ﴿وَلَا تَطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾، ﴿وَإِن تَطِيعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ﴾، ﴿فَلَا تَطِيعَ الْكَافِرِينَ﴾، ﴿فَلَا تَطِيعَ الْمُكْذِبِينَ﴾، ﴿وَلَا تَطِيعَ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾، ﴿وَلَا تَطِيعَ كُلَّ

حَلَّافٍ مُّهِينٍ ﴿١٣٠﴾ فهذه الآيات كلها تنهى عن طاعة أشخاص معينين بصفاتهم. ومن تتبعها يتبين أنها ضد الإسلام، ولسبيل غير سبيل الإسلام، وقد بينها الله تعالى لنا حتى يكون تكوين الطاعة في نفوسنا منصرفاً إلى إيجاد الانضباط العام. وحتى نبعد هذا الانضباط عن المواطن التي يصبح فيها ضرراً على الكيان إذا وجدت الطاعة. ولذلك يجب على المسلم حين يلبي أمر الله بالطاعة أن ينتهي عن طاعة من نهى الله عن طاعتهم.

تبنى الخليفة للأحكام والأساليب

أي سن القوانين

كلمة القوانين معناها في اللغة العربية الأصول، الواحد قانون. وهو لفظ أعجمي معرب. والقانون في الاصطلاح الأجنبي معناه الأمر الذي يصدره السلطان ليسيير عليه الناس. وقد عرف القانون بأنه (مجموع القواعد التي يجبر السلطان الناس على اتباعها في علاقاتهم). والقانون من حيث هو قسمان: أحدهما الأحكام التي تنظم العلاقات أصلاً، وهذه نوعان: الأول القانون الأساسي وهو الدستور، والثاني سائر القوانين الأخرى غير الدستور. أما القسم الثاني من القوانين فهو الذي ينظم الأفعال الفرعية التي لأصلها حكم عام، وليس لها حكم خاص بها، والذي ينظم الوسائل، يعني هي الأساليب التي تؤدي بها الأفعال الأصلية التي لها حكم عام، وليس لفرعها حكم خاص به، والتي تنظم الأدوات، ويقال لها قوانين إدارية أو أنظمة إدارية أو ما شاكل ذلك. ولما كانت أفعال العباد قد جاء خطاب الشارع المتعلق بها ملزماً التقيد به، لذلك كان تنظيمها آتياً من الله. وجاءت الشريعة الإسلامية متعلقة بجميع أفعال الناس وجميع علاقاتهم، سواء أكانت علاقتهم مع الله، أم علاقتهم مع أنفسهم، أم علاقتهم مع غيرهم. لذلك لا محل في الإسلام لسن قوانين من قبل الناس لتنظيم علاقاتهم، فهم مقيدون بالأحكام الشرعية. قال الله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾، ﴿ وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ ﴾ وقال: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ

أَمْرِهِمْ*» وروى مسلم عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد». فالله هو الذي شرع للناس الأحكام وليس السلطان، وهو الذي أجبرهم وأجبر السلطان على اتباعها في علاقاتهم، وحصرهم بها، ومنعهم من اتباع غيرها. ولهذا لا محل للبشر في وضع أحكام لتنظيم علاقات الناس، ولا مكان للسلطان في إجبار الناس أو تخييرهم على اتباع قواعد وأحكام من وضع البشر في تنظيم علاقاتهم. إلا أن الأحكام الشرعية، وهي خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد جاءت في القرآن والحديث، وكان فيها الكثير مما يحتمل عدة معان حسب اللغة العربية وحسب الشرع. فكان طبيعياً وحتمياً أن يختلف الناس في فهمها، وأن يصل هذا الاختلاف في الفهم إلى حد التباين والتغاير في المعنى المراد. ومن هنا كان لا بد من أن تكون هناك أفهام متباينة وأفهام مختلفة. لذلك قد يكون هناك في الحكم الواحد آراء مختلفة ومتباينة. فالرسول ﷺ حين قال بعد رجوعه من غزوة الأحزاب كما روى البخاري: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قَرْيَظَةَ» فهم أشخاص أنه قصد الاستعجال وصلّوا العصر في الطريق، وفهم أناس أنه قصد معنى الجملة فلم يصلّوا العصر وأخروها حتى وصلوا بني قريظة فصلّوها هناك. ولما بلغ الرسول ذلك أقرّ الفريقين كُلاً على فهمه. وحين قال الرسول: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» رواه البخاري فهم أناس أنه قصد لا صلاة صحيحة فقالوا إن قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة من لم يقرأها بطلت صلاته، وفهم أناس آخرون أنه قصد لا صلاة كاملة، فقالوا إن قراءة الفاتحة ليست ركناً من أركان الصلاة، بل قراءة القرآن هي الركن، ولذلك إذا لم يقرأ الفاتحة وقرأ آية من القرآن صحت صلاته. وكذلك اختلفوا في قوله ﷺ: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بَكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» رواه النسائي ففهم

جماعة أن المسلم إذا قَتَلَ كافرًا لا يُقتل به، وإنما يُعزر كأن يُحبس مثلاً. لأن قول الرسول: «لا يُقتل مؤمن بكافر» صريح في عدم قتله. وفهم آخرون أنه يفرق بين الكافر الحربي والكافر الذمي. فالمسلم يُقتل بالكافر الذمي إذا قتله، وكذلك الكافر المعاهد والكافر المستأمن، وأما الكافر الحربي فلا يُقتل المسلم به إذا قَتَلَهُ. لأن قول الرسول في نفس الحديث يدل على ذلك وهو قوله: «ولا ذو عهد في عهده» فإن معناه لا يُقتل مسلم بكافر، ولا يُقتل ذو عهد بكافر. ولما كان ذو العهد كافرًا فإنه يتحتم أن تكون كلمة كافر تعني الحربي، أي لا يُقتل كافر معاهد بكافر حربي. فيكون معنى الحديث لا يقتل مسلم بكافر حربي، ولا يقتل ذو عهد بكافر حربي، ومفهومه أن المسلم يقتل بغير الكافر الحربي، وذو العهد يقتل بغير الكافر الحربي. وذو العهد كافر فكونه كالمسلم لا يقتل بكافر يدل على أن المراد من كلمة كافر في الحديث الكافر الحربي لا الذمي. ويؤيد ذلك ما روي أنه جيء لرسول الله بمسلم قتل يهودياً فقتله. وبهذا التباين في الفهم تباين الرأي في الحكم الواحد. وهكذا كثير من الآيات والأحاديث. باختلاف الآراء في الحكم الواحد يحتتم على المسلم الأخذ برأي واحد منها، لأنها كلها أحكام شرعية، وحكم الله في حق الشخص الواحد لا يتعدد، ولذلك لا بد من تعيين حكم واحد منها لأخذه، ومن هنا كان تبني المسلم لحكم شرعي أمراً لازماً ولا مناص منه بوجه من الوجوه عندما يباشر العمل. ومجرد وجوب العمل بالحكم الواحد فرضاً كان أو مندوباً أو حراماً أو مكروهاً أو مباحاً يحتتم وجوب تبني حكم معين. ولهذا كان واجباً على كل مسلم أن يتبنى حكماً شرعياً معيناً حين يأخذ الأحكام للقيام بالعمل سواء أكان مجتهداً أم مقلداً، خليفة أم غير خليفة. وإذا تبني حكماً معيناً صار هذا الحكم الشرعي هو حكم الله في حقه، وصار ملزماً به يعمل

بموجبه وحده، ويعلمه للناس ويدعو للإسلام بحسبه. لأن معنى تبني المسلم للحكم هو العمل به وتعليمه لغيره والدعوة له حين يدعو لأحكام الإسلام وأفكاره. وإذا تبني المسلم حكماً معيناً صار هذا الحكم بعينه هو حكم الله في حقه، ولا يجوز له أن يتركه إلا في أربع: إحداها أن يتبين له ضعف دليله وظهور دليل أقوى من دليله، ويتعين عنده أن حكم الله هو ما دل عليه الدليل القوي، وحينئذ يجب عليه ترك ما تبناه، وتبني الرأي الجديد، لأنه صار هو حكم الله في حقه. ثانيها: أن يغلب على ظنه أن الرأي الجديد استنبطه من هو أعلم منه بالاستنباط وأدق بالاستدلال أو أكثر إحاطة بالشرع، فيحتنذ يجوز له أن يترك ما تبناه ويتبنى غيره، لما ثبت عن كبار الصحابة أنهم كانوا يتركون آراءهم يأخذون رأي غيرهم. فقد أخذ أبو بكر رأي علي وترك رأيه، وأخذ عمر رأي علي وترك رأيه. وثالثها: أن يكون المراد جمع كلمة المسلمين على رأي واحد. ففي هذه الحال يجوز للمسلم أن يترك الرأي الذي تبناه ويتبنى الرأي الذي يراه جماع كلمة المسلمين عليه، وذلك لما ثبت عن عثمان أنه قبل أن يُبايع من الناس على كتاب الله وسنة رسوله ورأي الشيخين من بعده أبي بكر وعمر وقد أقره الصحابة على ذلك، وهو ترك لما تبناه هو وتبني ما سبق أن تبناه أبو بكر وعمر. ورابعها: أن يتبنى الخليفة حكماً يخالف الحكم الذي أداه إليه اجتهاده، ففي هذه الحالة يجب عليه ترك العمل بما أدى إليه اجتهاده، والعمل بالحكم الذي تبناه الإمام، لأن إجماع الصحابة قد انعقد على أن (أمر الإمام يرفع الخلاف) وأن أمره نافذ على جميع المسلمين. ففي هذه الأحوال الأربعة يترك المسلم ما تبناه ويتبنى غيره، وما عداها لا يجوز أن يتركه مطلقاً، لأن الشريعة مخاطب بها كل فرد ولكل مسلم أن يتبنى ما يصل إليه بالاجتهاد أو التقليد. وإذا تبني ألزم بما تبناه إلا في الأحوال المستثناة

بالدليل الشرعي .

هذا بالنسبة لقيام كل فرد في تنظيم علاقاته بنفسه، أما بالنسبة لرعاية شؤون الأمة من قبل الخليفة، وقيامه بأعباء السلطان، وإقامة أحكام الله على الناس فإنه ولا شك لا بد من أن يتبنى أحكاماً معينة يباشر رعاية شؤون الناس بحسبها، ولا بد من أن يتبنى أحكاماً معينة فيما هو عام لجميع المسلمين من شؤون الحكم والسلطان، كالزكاة والضرائب والخراج والعلاقات الخارجية، وكل ما يتعلق بوحدة الدولة ووحدة الحكم. ويكون التبنى في هذه الحالات من قبل الخليفة واجباً لا جائزاً، لأنه بالنسبة لما يباشره من أعمال أمر لازم باعتباره مسلماً ملزماً بتسيير جميع أعماله حسب حكم معين هو حكم الله في حقه، ولا فرق في ذلك بين الأعمال الخاصة والأعمال العامة. وبالنسبة لما هو من شؤون الحكم والسلطان فإنه داخل في الأعمال الأصلية من رعاية الشؤون وهي لا بد من أن تسيّر حسب حكم واحد معين. وبالنسبة لما يتعلق بوحدة الدولة فإنه يجب أن يسيّر حسب حكم واحد معين، لأن وحدة الدولة فرض، وكل عمل يؤدي إليها فهو فرض. ولذلك كان تبني حكم واحد لكل ما يتعلق بها واجباً لا جائزاً، أما ما عدا ذلك فيجوز للخليفة أن يتبنى أحكاماً معينة يلزم الناس العمل بها، ويجوز له أن لا يتبنى. يفعل في ذلك ما يراه أنفع لصالح المسلمين، وأقوى لنشر الإسلام وتعليم أحكامه، وأصلح لعدالة الحكم وقوة السلطان. وقد تبني أبو بكر أحكاماً شرعية ألزم الناس بها، وتبنى من بعده عمر وعثمان وعلي أحكاماً، وألزموا الناس العمل بها، وقد سكت الصحابة على ذلك طوال عصرهم، ولم يسمع عن أحد منهم أي إنكار في تبني أحكام وإلزام الناس بها، وترك العمل بما تبنوا من أحكام، مع أنه مما ينكر إذ هو إلزام الناس بترك أحكام تبناها، وكانت أحكام الله في حقهم. ولهذا كان إجماعاً من

الصحابة على أن للخليفة أن يتبنى أحكاماً معينة، وأن يلزم الناس العمل بها. ولهذا فإنه إذا تبنى الخليفة أحكاماً معينة سواء أكانت مما يجب عليه أن يتبنى فيه، أم مما يجوز له أن يتبنى فيه، وجب على كل مسلم من رعيته أن يعمل بهذا الحكم، وأن يترك العمل بالحكم الذي سبق له أن تنباه، لأن ما تنباه الخليفة صار هو حكم الله في حقه من حيث العمل، ولا يحل له أن يعمل بخلافه، بل يجب أن يعمل به وحده ولو كان خلاف ما يراه، ولو كان في نظره ضعيف الدليل. وذلك لما انعقد عليه إجماع الصحابة من أن للإمام أن يتبنى أحكاماً معينة، ويأمر بالعمل بها، وعلى المسلمين طاعتها، ولو خالفت اجتهادهم. والقواعد الشرعية المشهورة في ذلك هي: (للسلطان أن يُحدث من الأقضية بقدر ما يحدث من مشكلات) ، (أمر الإمام يرفع الخلاف) ، (أمر الإمام نافذ ظاهراً وباطناً) أي بينه وبين الناس طاعة للدولة، وبينه وبين الله لأن ما تنباه الإمام صار حكم الله في حقه من حيث العمل. إلا أن خضوع الناس لأمر الإمام ولزوم عملهم بما تنباه من أحكام، وترك العمل بآرائهم، وبما تنبهوا لا يعتبر تنبياً لما تنباه الإمام، وإنما هو خضوع لأمره، وتنفيذ لما تنباه من ناحية العمل، وليس تنبياً لما تنباه. ولذلك يجوز لأي مسلم أن يُعلم ما تنباه من أحكام، وأن يدعو إليها حين يدعو للإسلام ولو خالفت ما تنباه الإمام. وذلك لأن إجماع الصحابة على لزوم العمل بما تنباه الخليفة، وليس التعليم ولا الدعوة، فهو خاص بالعمل. ولهذا نجد أنه حين كان أبو بكر يوزع المال على المسلمين بالتساوي من غير نظر إلى القدم في الإسلام أو غير ذلك، كان عمر يرى غير هذا الرأي فيرى أن الرجل وقدمه في الإسلام، والرجل وبلاءه. وقد ناقش أبا بكر في ذلك، ولكنه خضع لما تنباه أبو بكر، وظل متبنياً رأيه. وحين تولى الخلافة ألغى العمل برأي أبي بكر وعمل برأيه. ولهذا فإن هناك فرقاً

بين تبني المسلم للرأي، وبين خضوعه لما تبناه الخليفة. فالخضوع لتبني الخليفة لزوم العمل به فقط، لا الدعوة له، ولا تعليمه. أما تبني الرأي فهو تعليمه، والدعوة له والعمل به. ولذلك يسمح بوجود تكتلات سياسية أي بوجود أحزاب تتبنى آراء على خلاف ما تبناه الخليفة، ولكنها كلها كسائر المسلمين تلزم من ناحية العمل فقط بالعمل بما تبناه الخليفة ليس غير.

إلا أن الخليفة حين يتبنى أحكاماً شرعية إنما يختار رأياً معيناً بوصفه حكماً شرعياً مستنبطاً باجتهاد شرعي، ولا يُشرّع هو حكماً من عنده، فإن المشرّع هو الله وحده. ولهذا فهو مقيد بالشرع وبالأحكام الشرعية، لأن شرط بيعته أن تكون على العمل بالكتاب والسنة، ولأنه بوصفه مسلماً ولو كان خليفة مقيد بأوامر الله ونواهيه، وملزم بالوقوف عند حد الأحكام الشرعية، ولا يحلّ له أن يتعدها، ولا بوجه من الوجوه، فلا يحلّ له أن يأتي بحكم ولو حكماً واحداً من غير الشرع الإسلامي. فإن قول الرسول صريح: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» رواه مسلم. ولهذا لا يحلّ للإمام أن يُحرّم حلالاً، ولا يُحلّ حراماً، ولا أن يلغي حكماً، أو يوقف العمل بحكم، لأن ذلك حرام على الخليفة، كما هو حرام على كل مسلم من المسلمين. ولا يقال إن مصلحة المسلمين اقتضت تحريم كذا وإباحة كذا، وذلك لأن الله قد عين مصلحة المسلمين بأحكام معينة، فإذا جاء الخليفة ورأى المصلحة في غير هذه الأحكام فإنه يكون قد نسخها، وهذا لا يجوز مطلقاً. ولذلك لا يقال إن رعاية شؤون المسلمين قد جعلت له أن يسيرها كما يرى باجتهاده، لأن الله جعل له رعاية شؤون المسلمين بالكتاب والسنة، أي بالأحكام الشرعية، وجعل له الاجتهاد في حدودها. فهو يجتهد في الأعمال الفرعية التي جاء النص بأصولها عاماً، ولم يأت نص بها، فإنه يجتهد في اختيار ما يراه أصلح وأنفع، أما ما جاء حكم

الله فيه فلا محل لاجتهاد الخليفة في شأنه، بل هو ملزم بتنفيذ الحكم الشرعي كما هو دون أي تحريف أو تبديل. نعم قد يرى عملاً مباحاً ولكنه يوصل حتماً أو بغلبة الظن إلى حرام جاء الشرع بتحريمه، مثل أن يرى أن تداول كتاب معين يؤدي إلى فتنة الناس عن دينهم، أو يؤدي إلى تفشي الفسق بين الناس فيأمر بمنعه. وقد يرى عملاً مباحاً ولكنه يوصل بغلبة الظن إلى أذى جاء الشرع بوجوب إزالته، مثل أن يرى أن وضع البضاعة أمام المخازن يمنع المرور من الطريق أو يؤدي المارة، فإنه حينئذ يمنع المباح ويعاقب كل من يفعله. إلا أن هذا ليس تحريماً للحلال، بل هو تنفيذ لحكم شرعي استنبطه هو من قاعدة: (الوسيلة إلى الحرام محرمة) وقاعدة: (كل فرد من أفراد المباح، إذا كان ضاراً أو مؤدياً إلى ضرر، حرم ذلك الفرد، وظل الأمر مباحاً) أو استنبطه غيره وتبناه هو ونفذه. ففي هذه الحال يجب عليه أن يفعل ذلك، لأنه حكم شرعي وجب تنفيذه. ويكون قد منع الحرام ولم يمنع المباح، وكذلك إذا كان هناك أمر من الأمور، أو حكم من الأحكام يمكن أن يقام به بعدة أعمال فرعية جاء دليل أصلها عاماً، وليس لها دليل خاص بها، فإنه في هذه الحالة تكون جميع الأعمال التي يمكن أن يُقام بالحكم، أو الأمر بواسطتها من المباحات. وذلك مثل الوصول إلى معرفة رأي الناس بالخليفة، أو رأيهم فيمن يוכלون عنهم في مجلس الشورى، وهو يشبه ما يسمى بقانون الانتخاب. فهذه الأعمال الفرعية كلها مباحات فيجوز للخليفة أن يأمر بواحد منها دون غيره، وحينئذ تجب طاعته، ولا يكون في هذه الحال قد أوجب مباحاً، ومنع مباحاً آخر، بل يكون تبنى حكماً، وتبنى الوسيلة الموصلة للقيام بالحكم. وحينئذ تجب طاعته فيما تبناه من الحكم، ومن الأعمال الموصلة إليه، لأنها تابعة للحكم، والتابع يأخذ حكم متبوعه. ومن هذا القبيل جميع القوانين والأنظمة

الإدارية فإنها إلزام بمباح، لأنه إلزام بتوابع حكم تبناه الخليفة، والإلزام به يقضي ترك ما سواه، أي منعه وهو كتبني الأحكام سواء بسواء، ولا يخرج فيه عن الأحكام الشرعية، ولا يكون قد أوجب مباحاً، وحرم مباحاً آخر، بل فعل ما جعله له الشرع من تبني الأحكام، وما يوصل إلى القيام بها. ففي هذه الأحوال الثلاثة: مَنع ما يوصل إلى الحرام، أو ما يوصل إلى الأذى، والإلزام بأسلوب معين من أساليب متعددة لا يكون الخليفة قد خرج عن الأحكام الشرعية، ولا عن صلاحيته في التبني، ولكل منها دليله الشرعي. وعليه لا يكون هناك أي مسوغ يجيز للخليفة أن يغير أي حكم شرعي بحجة المصلحة، بل يجب أن يتقيد بجميع الأحكام الشرعية تقيداً تاماً في كل شيء.

وأما ما يقال من أن الرسول قد حَرَّمَ مباحات ومنعها رعاية لشؤون المسلمين فلا حجة فيه على جواز أن للإمام أن يفعل ذلك رعاية لشؤون المسلمين. وذلك لأن الرسول مُشرِّع، فإذا حَرَّمَ حكماً مباحاً، أو أباح حكماً محرماً، فإنه يكون قد نسخه، والنسخ خاص بالكتاب والسنة، أي بالقرآن والحديث، وليس لغير الرسول ذلك مطلقاً. وأما منعه من أشياء معينة من شيء مباح فإنه يكون إما موصلاً لأذى قد حَرَّمه الله، أو موصلاً إلى مُحَرَّم حَرَّمه الله، وهذا تشريع لنا، وليس من قبيل رعاية الشؤون، فلا يتخذ دليلاً على إعطاء الإمام صلاحية تغيير الأحكام بحجة رعاية الشؤون، أو بحجة المصلحة. ومن استعراض بعض أعمال الرسول ﷺ يتبين ذلك بوضوح، فمن ذلك:

١ - روي في غزوة تبوك أن رسول الله ﷺ حين مر بالحجر نزلها واستقى الناس من بئرها، فلما راحوا قال رسول الله ﷺ: «لا تشربوا من مائها شيئاً ولا تتوضأوا منه للصلاة، وما كان من عجين عجنتموه فاعلفوه الإبل ولا

تأكلوا منه شيئاً، ولا يخرجَنَّ أحد منكم الليلة إلا ومعه صاحب له» رواه الطبراني في تاريخه فهذا المثال يظهر منه أن الرسول ﷺ نهي عن استعمال شيء مباح، فيكون قد حرّم مباحاً، مع أن واقع الحادثة ليس كذلك، بل واقعها أن الرسول نهي عن شيء معين من شيء مباح، لا عن حكم مباح، ولا عن شيء مباح. وهذا الشيء المعين يوصل حتماً إلى ضرر ورد النص بتحريم أن يقع فيه. فإن شرب الماء من هذه البئر قد عرف الرسول أنه يوصل إلى ضرر محقق. فيكون ما فعله الرسول ليس بتحريم مباح، بل تحريم ما يؤدي إلى ضرر حرّمه الشرع، وهو وقوع الأذى في الجيش. وكذلك نهي عن خروج أحد إلا ومعه صاحبه هو نهي عن فعل معين من فعل مباح، وهذا الفعل المعين يوصل حتماً إلى ضرر حرّمه الشرع. والدليل على ذلك أن الناس الذين أمرهم الرسول فعلوا ما أمرهم به إلا رجلين من بني ساعدة خرج أحدهما لحاجته، وخرج الآخر في طلب بعير له. فأما الذي ذهب لحاجته فإنه خنق على مذهبه. وأما الذي ذهب في طلب بعيره فاحتملته الريح حتى طرحته بجبل طيء. فأخبر بذلك رسول الله فقال: «ألم أنهكم أن يخرج منكم أحد إلا ومعه صاحبه» ثم دعا رسول الله للذي أصيب على مذهبه فشفي، وأما الآخر الذي وقع بجبل طيء فإن طيئاً أهده لرسول الله حين قدم المدينة. والدليل على ذلك أيضاً أنه لما مرّ رسول الله ﷺ بالحجر سجد ثوبه على وجهه واستحث راحلته ثم قال: «لا تدخلوا بيوت الذين ظلموا إلا وأنتم باكون خوفاً أن يصيبكم مثل ما أصابهم».

وهنا يجب أن يلاحظ الفرق بين تحريم فعل معين من فعل مباح، وبين تحريم الفعل المباح، أو تحريم شيء معين من شيء مباح، وبين تحريم الشيء المباح. فتحريم فعل مباح هو أن يكون الفعل قد أباحه الشرع، فيأتي الحاكم

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

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

الشؤون.

٣ - روى مسلم عن طريق عمرو بن الشريد عن أبيه قال: كان في وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل إليه النبي ﷺ: «إِنَّا قَدْ بَايَعْنَاكَ فَارْجِعْ»، ومنعه من مخالطة الناس. فهذا ليس تحريماً لمباح، وإنما هو تحريم لفعل يوصل إلى الأذى. ولهذا ورد في حديث آخر: «فِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ» رواه أحمد من طريق أبي هريرة.

وهكذا يظهر من تتبع ما يحتج به في هذا الشأن من حديث الرسول، أنه ليس فيها تحريم شيء مباح، وإنما هي تحريم شيء معين من شيء مباح، وهذا الشيء المعين يؤدي إلى ضرر ورد الشرع بتحريمه. ولهذا كان تشريعاً ودليلاً على أن للإمام أن يمنع أشياء معينة من الأشياء المباحة، وأفعالاً معينة من الأفعال المباحة إذا كانت تؤدي إلى ضرر قد ورد الشرع بمنعه. وأما ما يروى عن الصحابة من حوادث فإنها كلها يظهر من تتبعها أنها تحريم لمباح يؤدي إلى حرام، أو يؤدي إلى ضرر ورد الشرع بمنعه، ومنها ما هو إلزام بفعل مباح للقيام بحكم شرعي، أو بأمر أمر به الشرع ومنع غيره من قبيل التبنّي في الأساليب، وهو جائز للإمام وذلك كتدوين الدواوين من قبل عمر، وكالإلزام بمصحف واحد وحرّق جميع المصاحف من قبّل عثمان. ومن هذا القبيل إلزام عمر الصحابة أن يقلّوا من الحديث لما اشتغلوا به عن القرآن، ومنعه كبار الصحابة من الخروج من المدينة إلى البلاد المفتوحة حتى لا يفتتن الناس بهم، وحتى لا يُفْتَنُوا في الدنيا. وكذلك ما فعله الولاة والحكام والخلفاء من إلزام العجّان بأن يضع عصا على جبهته حتى لا ينزل عرقه في العجين، وأن يضع قطعة قماش على أنفه لئلا ينزل منه شيء في العجين، وإجباره على حلق شعر إبطه حتى لا يسقط منه شيء في العجين، وغير ذلك مما ورد في كتب الفقه

فإنه كله داخل تحت القاعدة: (الوسيلة إلى الحرام محرمة) والقاعدة: (كل شيء معين يؤدي إلى الضرر المحقق فهو حرام)، وليس فيها شيء مما يدل على أن الخليفة يجوز له أن يجرم مباحاً، أو يبيح حراماً بحجة المصلحة، أو بحجة رعاية الشؤون. وعلى هذا فإن القوانين بالمفهوم الأجنبي من حيث كونها أمر السلطان مطلقاً، غير واجبة الطاعة ما لم تكن أمراً للخليفة في تبني حكم شرعي والإلزام بهذا الحكم. فالقوانين هي ما تبناه الخليفة من الأحكام الشرعية. إلا أن للخليفة أن يأمر بما يراه من قواعد للقيام بالأحكام الشرعية، أو الأعمال والأمور المطلوبة شرعاً، وذلك كالقوانين الإدارية والأنظمة الإدارية. وهذا يعتبر تبنيّاً بالأساليب وهو تابع لتبني الأحكام، وتكون هذه القوانين واجبة الطاعة، لأنها قد تبناها الخليفة، ولأنها تدخل تحت قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ﴾ لأن الطاعة جاءت عامة فتشمل كل شيء لم يرد الشرع بمنعه.

الجهاد

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

وسبب الجهاد ليس الجزية، وإن كنا عند قبول الجزية نكف عنهم. وإنما سبب الجهاد هو كون الذين نقاتلهم كفاراً امتنعوا عن قبول الدعوة. قال تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ فالأمر بقتالهم لوصف الكفر، أي قاتلوهم لأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر... الخ. فيكون هذا الوصف قيداً للقتال، وحينئذ يصبح سبباً، فيكون سبب القتال هو

الكفر. وقد جاء في آية أخرى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَتَيْلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلَيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً ۚ﴾ فأمر بقتالهم لوصف الكفر. ومثل ذلك آيات كثيرة مثل: ﴿فَقَتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ ۚ﴾، ﴿فَقَتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ ۚ﴾، ﴿وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ كلها أمر بالقتال لوصف معين هو سبب القتال وهو الكفر. أما إعطاء الجزية فقد جعله القرآن مع الصغار سبب وقف القتال، لا سبب القتال، ومن هنا كان سبب الجهاد هو الكفر. فإذا قبل الذين نقاتلهم الدعوة صاروا مسلمين، وإذا امتنعوا عن اعتناق الإسلام، وقبلوا أن يدفعوا الجزية، وأن يُحكّموا بالإسلام يقبل ذلك منهم، ويمتنع عن قتالهم، لأنه لا يجوز أن يُكرهوا على اعتناق الإسلام. وما داموا قبلوا الحكم به، ودفع الجزية فقد خضعوا للدعوة ولو لم يعتنقوا الإسلام. ولذلك لا يجوز قتالهم بعد هذا القبول للحكم به ودفع الجزية. أما إذا قبلوا الجزية، وامتنعوا عن أن يُحكّموا بالإسلام فلا يجوز للخليفة أن يقبل ذلك منهم، لأن سبب القتال وهو كونهم كفاراً امتنعوا عن قبول الدعوة لا يزال قائماً، فقتالهم لا يزال فرضاً لم تسقط فرضيته عن المسلمين. أما المعاهدات الاضطرارية التي يقبل فيها الخليفة الجزية لعدم مواتاة الأوضاع الخارجية والداخلية له، وتركهم يحكمون أنفسهم بنظام الكفر، فتلك حالة اضطرارية رخص الشرع بها في حالات الضرورة، فلا يقاس عليها. وعلى هذا فإن سبب الجهاد هو كون الذين نقاتلهم كفاراً امتنعوا عن قبول الدعوة، وليس هناك أي سبب آخر للجهاد. على أن كون الجزية مع الصغار سبباً لوقف القتال إنما يكون مع غير مشركي العرب، أما مشركو العرب فلا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل، لقوله تعالى: ﴿تُقَتِّلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۚ﴾.

والجهاد فرض بنص القرآن والحديث قال تعالى: ﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا

تَكُونُ فِتْنَةً وَيَكُونُ الَّذِينَ كُلُّهُمُ لِلَّهِ ۖ ۞ وقال: ﴿ قَتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا سُحْرُمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ۞ وقال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ ۞ وقال: ﴿ إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۞ وقال: ﴿ يَتَأَيُّمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا قَتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً ۖ ۞. وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألستكم» رواه النسائي. وعن أنس أيضاً أن النبي ﷺ قال: «لغدوة في سبيل الله، أو روحه خير من الدنيا وما فيها» رواه البخاري. وروى أيضاً قال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله». وروى الإمام أحمد وأبو داود عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «... والجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل». وعن زيد بن خالد قال: قال رسول الله ﷺ: «من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا ومن خلفه في أهله بخير فقد غزا» رواه أبو داود. وعن عطاء بن يزيد الليثي أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه حدثه قال: «قيل يا رسول الله أي الناس أفضل فقال رسول الله ﷺ: مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله» رواه البخاري. وقال ﷺ: «من مات ولم يغز، ولم يحدث به نفسه، مات على شعبة من نفاق» رواه مسلم. وعن ابن أبي أوفى أن رسول الله ﷺ قال: «واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف» رواه البخاري. وعن أبي هريرة قال: «مر رجل من أصحاب رسول الله ﷺ بشعب فيه عُيَيْنَةٌ من ماء عذبة فأعجبه لطيبها فقال: لو اعتزلت الناس فأقمت في هذا الشعب، ولن أفعل حتى استأذن رسول الله ﷺ فذكر ذلك لرسول الله فقال: لا تفعل فإن مقام

أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته سبعين عاماً» رواه الترمذي.

والجهاد فرض كفاية ابتداء، وفرض عين إن هجم العدو على مَنْ هاجمهم، وفرض كفاية على غيرهم. ولا يسقط الفرض حتى يُطْرَد العدو، وتظهر أرض الإسلام من رجسه. ومعنى كون الجهاد فرض كفاية ابتداء هو أن نبداً بقتال العدو وإن لم يبدأنا، وإن لم يقم بالقتال ابتداء أحد من المسلمين في زمن ما أثم الجميع بتركه. والقتال ابتداء إذا قام به أهل مصر سقط عن أهل اندونيسيا، إذ قد وجد فعلاً قتال من المسلمين للكفار المحاربين فحصل فرض الجهاد. أما إذا نشب القتال بين المسلمين والكفار ولم تحصل الكفاية بقتال الكفار من قبل أهل مصر وحدهم، فلا تسقط فرضيته عن أهل الهند وأندونيسيا بقيام أهل مصر والعراق، بل يفرض على الأقرب فالأقرب من العدو إلى أن تقع الكفاية، فلو لم تقع الكفاية إلا بكل المسلمين صار الجهاد فرضاً على كل المسلمين حتى يقهر العدو. ومحل كون الجهاد فرض كفاية إذا لم يستنفره الخليفة، أما من استنفره الخليفة فإن الجهاد أصبح فرضاً عليه لقول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ ولقوله ﷺ: «وإذا استنفرتم فانفروا» رواه الشيخان.

ومعنى الكفاية بالجهاد في الدولة الإسلامية هو أن ينهض للجهاد قوم يكفون في قتالهم، إما أن يكونوا جنداً لهم دواوين من أجل ذلك، كما كانت الحال في أيام عمر، أو يكونوا قد أعدوا أنفسهم للجهاد تبرعاً، كما كانت الحال في أيام أبي بكر. ويكونون سواء كان هؤلاء أو هؤلاء أو هم جميعاً بحيث إذا قصدهم العدو حصلت المنعة بهم فيكون فرض كفاية عليهم، فإن لم تحصل المنعة بهم جهز الخليفة غيرهم للجهاد وهكذا. وليس معنى كون الجهاد ابتداء هو أن نبداً العدو بالقتال رأساً، بل لا بد من دعوته أولاً إلى الإسلام.

ولا يحل للمسلمين أن يقاتلوا من لم تبلغه الدعوة الإسلامية، بل لا بد من دعوة الكفار إلى الإسلام، فإن أبوا فالجزية، فإن أبوا قاتلناهم. فقد روى مسلم عن سليمان بن بُرَيْدَةَ عن أبيه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أَمَرَ 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 تَغْلُوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال (أو خلال). فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. فإن هم أبوا فاستعن بالله عليهم وقتلهم». وعن ابن عباس قال: «ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط إلا دعاهم». رواه أحمد، وعن فروة بن مسيك قال: «أتيت النبي ﷺ فقلت يا رسول الله: ألا أقاتل من أدبر من قومي بمن أقبل منهم، فأذن لي في قتالهم وأمرني، فلما خرجت من عنده، سأل عني ما فعل الغطيفي، فأخبر أنني قد سرت، قال: فأرسل في أثري فردني فأتيته، وهو في نفر من أصحابه، فقال: ادعُ القوم فمن أسلم أسلم منهم فاقبل منه...» رواه الترمذي.

الخلافة والجهاد

الجهاد فرض مطلق، وليس مقيداً بشيء، ولا مشروطاً بشيء، فالآية فيه مطلقة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾. فوجود الخلافة لا دخل له في فرض الجهاد، بل الجهاد فرض سواء كان هناك خليفة للمسلمين أم لم يكن. إلا أنه حين يكون للمسلمين خليفة قد انعقدت خلافته شرعاً، ولم يخرج عنها بسبب من أسباب الخروج، فإن أمر الجهاد موكول إلى الخلافة واجتهاده ما دام خليفة، حتى لو كان فاجراً، ما دام باقياً في مركز الخلافة، ويلزم الرعية طاعته فيما يرى من ذلك، ولو أمر أي واحد منهم أن يغزو مع أمير فاجر، لما روى أبو داود بإسناده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً».

ويجب على خليفة المسلمين في كل وقت أن يبذل مجهوده في الخروج بنفسه، أو يبعث الجيوش والسرايا من المسلمين، ثم يثق بجميل وعد الله له تعالى في نصرته بقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾. وينبغي أن يبتدئ بترتيب جيش في أطراف البلاد يكفون من بازائهم من الكفار. ولا يجوز للخليفة أن يخلي أي ثغر من الثغور من جماعة من المسلمين فيهم غناء وكفاية لقتال العدو، بل لا بد من أن تكون جميع الثغور مشحونة بالجيوش الإسلامي دائماً. ويجب أن يقيم كل ما يدفع عن المسلمين وعن بلاد المسلمين أذى العدو من حصون أو خنادق أو أي شيء، ويجب أن يعد ما استطاع من كل نوع من أنواع القوة التي تحمي الدولة الإسلامية والبلاد الإسلامية من الكفار وكيدهم. ويجب أن يتولى الخلافة نفسه قيادة الجيش الفعلية في سياسة الجيش

وإدارته، وحين يضع عليه قائداً له خبرة عسكرية إنما يضعه نائباً عنه، لأن الخليفة ليس القائد الأعلى للجيش، بل هو القائد الفعلي له. فقد كان الرسول ﷺ يتولى قيادة الجيش بنفسه، وحين كان يرسل السرايا يرسلهم باعتباره قائد الجيش. وكان عمر يرسل التعليمات التفصيلية لقواده في فارس والشام، مما يدل على أن الخليفة هو قائد الجيش الفعلي. وطاعته فرض على كل فرد من أفراد الجيش سواء أكان جندياً أم قائداً، كما هو فرض على كل فرد من أفراد الرعية، فقد روى مسلم من طريق أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصا الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني». وروى مسلم من طريق أبي هريرة أيضاً قول النبي ﷺ: «إنما الإمام جنة يُقاتل من ورائه ويُتقى به» ومعنى كون الإمام جنة أي ستره، لأنه يمنع العدو من أذى المسلمين. إلا أن على الخليفة أن لا يأمر أمراً جازماً لا تردد فيه إلا فيما يستطيعه الناس، فإن عرف أنهم لا يستطيعونه لا يأمرهم به أمراً مشدداً. وكذلك لا يحمل المسلمين على مهلكة، ولا يأمرهم بما يخشى منه الغدر بهم.

هذا إذا كان هنالك خليفة، فإذا عدم الخليفة لم يؤخر الجهاد ولا بوجه من الوجوه، لأن مصلحته تفوت بتأخره. وإذا بعث الخليفة جيشاً وأمر عليهم أميراً فقتل أو مات فللجيش أن يؤمروا أحدهم، كما فعل أصحاب النبي في جيش مؤتة، وأقرهم الرسول على ذلك. وإذا كان للجيش أمير فليس لأحد من الجيش أن يخرج من المعسكر لأي غرض من الأغراض إلا بإذن الأمير، وإذا أمر بفعل شيء أو ترك شيء وجبت طاعته، وحرمت مخالفته لقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ ۚ﴾ وما ينطبق هنا على النبي ينطبق على الخليفة، ويقاس الأمير على الخليفة، ولقوله ﷺ: «ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني».

معنى تولي الخليفة لقيادة الجيش

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

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

وتولي الخليفة حمل الدعوة له طريقة معينة وهي الجهاد، والجهاد إنما يوجد بالمجاهدين، وبالقوة التي تعد للقتال، وبالقتال نفسه. لذلك كان وجود الجيش، وتجهيزه، وعمله الذي يقوم به، هو الطريقة لحمل الدعوة إلى العالم. ومن هنا كان الخليفة هو الذي يتولى قيادة الجيش، لأنه هو الذي يتولى حمل

الدعوة فهو الذي يتولى الجهاد، فيتولى هو لا غيره قيادة الجيش، ذلك أن تولي قيادة الجيش ليس القيام بإدارته ولا القيام بتدريبه، ولا القيام بالأمر الفنية فيه، فإن هذه كلها أساليب ووسائل: والخليفة وإن كان يتولى شؤونها تولى عاماً، ولكنه لا يقوم بها. وإنما تولي الجيش هو تولي تكوينه، وتولي تجهيزه، وتولي أمر القيام بأعماله. وذلك لأن الجندي الذي ينقطع للجهاد مجاهد، والقوة التي تعد لإرهاب العدو، وللقتال تعتبر من أعمال الجهاد، ولذلك أمر الله بها حين أمر بالجهاد. والقتال نفسه هو الجهاد. ولهذا كان تولي أمر المجاهدين، وأمر إعدادهم، وأمر قيامهم بالقتال إنما هو للخليفة ليس غير. فيكون معنى قيادة الخليفة للجيش هو أن يتولى هو لا غيره رسم السياسة المتعلقة بتكوين الجيش، والسياسة المتعلقة بتجهيزه وإعداده، والسياسة المتعلقة بقيامه بعمله أي بالقتال. وأن يتولى هو لا غيره الإشراف المباشر على تنفيذ هذه السياسة. ولذلك كان الخليفة هو الذي يتولى رسم السياسة العسكرية كلها داخلياً وخارجياً، ورسم سياسة القتال كلها داخلياً وخارجياً، ولا يصح أن يتولاها أحد غيره مطلقاً. صحيح أنه يجوز له أن يستعين بمن يشاء في رسم هذه السياسة وفي الإشراف على تنفيذها، ولكنه لا يجوز أن يترك لأحد غيره أن يتولاها مطلقاً. هذا هو معنى تولي الخليفة لقيادة الجيش. ولهذا لا يجوز أن يتولى هذه القيادة غير الخليفة ولا بوجه من الوجوه.

وهناك مسألتان ناجمتان عن وضع الجيش نفسه من حيث كونه هو القوة التي تقوم بالجهاد بوصفه الطريقة الوحيدة لتولي الخليفة لحمل الدعوة، ومن حيث كونه هو القوة التي تقوم بحماية السلطان الذي للخليفة، أي للدولة داخلياً وخارجياً. أما المسألة الناجمة عن وضع الجيش من حيث كونه هو القوة التي تقوم بالجهاد بوصفه طريقة تولي الخليفة لحمل الدعوة فإنها مسألة تتعلق

بالسياسة الخارجية للدولة، وما للجيش والاعتبارات العسكرية من مكان فيها. وذلك أن السياسة الخارجية للدولة الإسلامية إنما تقوم على حمل الدعوة إلى العالم. وبما أن طريقة تولي الخليفة لحمل الدعوة إنما هي الجهاد، لذلك كانت الدولة الإسلامية في حالة جهاد دائم. وعلى هذا فإن الأمة الإسلامية كلها تؤمن بأن الحرب بينها وبين غيرها من الدول محتملة كل وقت، وإن سياسة الدولة يجب أن تبني على الإعداد الدائم للجهاد. وبما أن قتال الأعداء قتالاً فعلياً لا يجوز إلا بعد تبليغهم الدعوة الإسلامية أولاً على وجه يلفت النظر، لذلك كانت سياسة الدولة الإسلامية تهدف إلى إيجاد حالة بينها وبين غيرها من الدول يتأتى بها تبليغ الإسلام إلى الشعوب والأمم على وجه يلفت النظر، وأن تبني ذلك على الإعداد لخوض الحرب في كل وقت إذا اقتضى ذلك حمل الدعوة. فإيجاد حالة يتأتى معها تبليغ أفكار الإسلام وأحكامه على وجه يلفت النظر أمر لا بد منه، لأنها حكم من أحكام الجهاد، وشرط أساسي للبدء بالقتال الفعلي، ولذلك يتحتم على الخليفة إيجاد هذه الحالة، ويجب عليه في سبيل إيجادها أن يبذل أقصى ما يستطيع من جهد، وينفق ما يحتاجه إيجادها من مال، كما يجب عليه أن يخوض بعض المخاطر من أجلها تماماً، كما يخوض المخاطر من أجل الفتح، أو الذود عن بيضة الإسلام، أو حماية دمار المسلمين. ولذلك كان توفير القوة العسكرية والعناية بالإعداد العسكري، والإحاطة بالتقديرات العسكرية جزءاً جوهرياً في إيجاد هذه الحالة والمحافظة عليها، لأن القوة العسكرية هي الدرع الوحيد ضد قوى الكفر وضد دول الكفر. وهذا ما يجعل للجيش أو القوات العسكرية أثراً في تولي الخليفة لحمل الدعوة. وهذا يعني أن للجيش والقوات المسلحة أثراً في السياسة الخارجية لأنها هي عمادها. ومن هنا يأتي الخطر على السياسة الخارجية، أي على تولي

الخليفة لحمل الدعوة. ولذلك لا بد من إدراك هذه المسألة على حقيقتها من حيث أثر الجيش في تولي الخليفة لحمل الدعوة، أي من حيث خطر ذلك على سياسة الدولة الخارجية. وإذا لم تدرك هذه المسألة على حقيقتها فإنه ينتج عنها إما وقوف حمل الدعوة إلى العالم، وإما اضطراب وتدهور السياسة الخارجية.

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

إلا أن كون الدولة الإسلامية ملزمة حتماً ببناء قوة عسكرية بجهاز عسكري قوي ليس معناه أن تسيطر الاعتبارات العسكرية على سياسة الدولة الخارجية، ولا أن يكون للجهاز العسكري أثر في السياسة الخارجية مهما كان هذا الأثر، قلّ أو كثر. وذلك أن الرأي العسكري هو رأي مخترفين لحرفة معينة، صادر من أولئك الذين من وظائفهم أن يضمنوا للدولة المزايا العسكرية إذا وقعت الحرب بينها وبين غيرها من الدول. ومن الطبيعي والمتوقع أن يشمل رأيهم جميع الاحتياطات. ولكنه لا يصح أن يتجاوز في اعتباره كونه نصيحة فحسب، ولا يجوز أن يتجاوز كونه نصيحة أناس متحرفين لحرفة معينة في حرفتهم لا يتجاوز تفكيرهم في الموضوع هذه الناحية المعينة. ولذلك لا يصح

اتباع هذه النصيحة في كل صغيرة وكبيرة، ولا يصح بحثها إلا فيما تحتله من مكان في البحث العام للسياسة الخارجية، فتؤخذ في منها فقط، وتتخذ حين يكون منها وما أعطيت فيه في محلها في السياسة الخارجية، فهي نصيحة وليست شوري. أي يطلبها الخليفة حين يبحث السياسة الخارجية، ويجوز أن يسمعها إذا قيلت له مجرد سماع، على أن يكون في حالة وعي على السياسة الخارجية، وفي حالة وعي على مكان هذه النصيحة في مخططات السياسة الخارجية، ولا يصح أن يعطيها أكثر من ذلك. لأنه إذا لم يفعل هذا وأعطاهها قدراً أكبر من كونها نصيحة فإنه ولا شك سيحصل الخطر على السياسة الخارجية، إما اضطراباً وتدهوراً في السياسة الخارجية، وإما وقوفاً عن حمل الدعوة. بل قد يحصل أكثر من ذلك إذ قد يحصل تدهور في الدولة، وانحسار عن الرقعة التي تبسط سلطاتها عليها. ولذلك لا يجوز أن يعطى للرأي العسكري أكثر من كونه مجرد نصيحة.

والعسكريون حين يؤدون عملهم بصفاتهم العسكرية فإنهم يؤدونه كأصحاب اختصاص، إنهم لا يدخلون في اعتباراتهم الاستفادة من الرأي العام العالمي، ولا يفكرون في كون الدعوة إلى الإسلام بلغت على وجه يلفت النظر، واثراً ذلك في لقاء العدو. وهم لا يحاولون أن يأخذوا في حساباتهم الإمكانيات الهائلة في القوى الروحية والقوى المعنوية. وهم لا يهتمون بفهم أعمال حملة الدعوة الذين يعيشون في بلاد العدو، أو يذهبون للدعوة فيها. ولا يدركون وسائل الدبلوماسية، ولا مقدار التأثير العظيم للأعمال السياسية. ومن أجل ذلك يكون تفكير العسكريين تفكيراً موضوعياً لا تفكيراً سياسياً شاملاً. فإذا أخذت نصيحتهم كانت نصيحة قيّمة في موضوعها، ولكن إذا أعطوا صلاحية العمل والتقرير، وكان لرأيهم أي نوع من الإلزام فإنه ولا شك يسبب ضرراً في

القرارات السياسية والسير السياسي. ولهذا لا يجوز أن يُسمح للجهاز العسكري أن يكون له أثر في السياسة الخارجية، ولا يجوز أن تحتل آراء العسكريين مكاناً يتجاوز كونها مجرد نصيحة فنية ليس غير، لا مطلق نصيحة. إلا أنه ليس معنى حصر مكانة آراء العسكريين في كونها مجرد نصيحة فنية فحسب هو التفريط في التقديرات العسكرية، بل معناه فقط هو أن الخليفة يجب أن تسيطر تقديراته على التقديرات العسكرية، وعليه وهو يرسم الخطط النهائية أن يكون مستعداً لتحمل المسؤولية في تجاهل التقديرات العسكرية البحتة في بعض الأحيان. ويجب أن يجعل تقديرات غيره من غير العسكريين كالمعاونين والولاة وكأهل الحل والعقد والمفكرين، أكثر من تقديرات العسكريين، ولكنه يجب على الخليفة أن يقدر مكانة العسكريين العالية في الدولة، سواء من حيث الدفاع عن البلاد، أو من حيث بدء الكفار بالجهاد، ولذلك يجب عليه وعلى الأمة كلها المحافظة على القوة العسكرية، كما يحافظ الفرد على حبة عينه. ولكن يجب أن يكون السياسيون وليس العسكريون هم الذين يهيمنون على رسم السياسة الخارجية، وهم الذين يقررون كيفية الاستعداد لمواجهة أخطار الحرب، وما إذا كانوا سيدخلون الحرب، وإذا كان ذلك فبأية سرعة ومتى. ويجب أن يجعل الخليفة من القوة العسكرية إدارة تابعة دائماً، وأن لا يسمح للجهاز العسكري، ولا لأي فرد فيه أن يتجاوز دور التابع للسياسة، ولا دور المنفذ لها.

هذا من حيث دور الجهاز العسكري وآراؤه، أما من حيث اعتبار الخليفة للاعتبارات العسكرية فإنه لا يكفي أن يأخذها مجرد نصيحة فنية ليس غير، ثم يجعل للاعتبارات العسكرية أثراً في تقريره السياسة الخارجية، بل لا بد من أن تكون الاعتبارات العسكرية مجرد نصيحة في أخذها، ولا بد من أن

يحال بينها وبين أن يكون لها أي أثر في السياسة الخارجية، أي انه لا يجوز أن تُبنى السياسة الخارجية عليها، أو أن تكون عاملاً مؤثراً فيها، فإن من الخطورة أن تتحكم الاعتبارات العسكرية في السياسة الخارجية. بل يجب إبقاء الاعتبارات العسكرية في مؤخرة سياسة الدولة الخارجية، ويجب أن تظل التقديرات العسكرية من حيث كونها تقديرات عسكرية، سواء صدرت عن العسكريين، أم عن غير العسكريين، في منأى عن التأثير في الخليفة حين رسم السياسة الخارجية.

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

ولقد كان لجعل الاعتبار العسكرية تسيطر على السياسة الخارجية عند بعض الخلفاء أثر فظيع أدى إلى وقف حمل الدعوة إلى العالم في العصر الثاني من عصر العباسيين، وفي أواخر عصر العثمانيين. فقد وقفت الفتوحات الإسلامية في بلاد الروم عند حدود البلاد التركية من جهة بلاد الشام، وفي بلاد أوروبا الغربية رجعت عن فرنسا، ووقفت عند حدود اسبانيا، بالرغم من أن الطاقة الروحية كانت لا تزال قوية، وإن الأفكار الإسلامية أخذت دور العراقة والتركيز. ولكن حين كان العسكريون يعطون آراءهم في قوتهم وقوة العدو ويجعل لهذه الآراء الاعتبار الأول في دخول الحرب، أو عدم دخولها كان القرار لا يقتصر على حملات الصوائف والشواقي، لإبقاء الجهاد موجوداً عملاً بأحكام الشرع دون أن يتجاوز ذلك إلى أعمال سياسية، أو إلى اعتبارات سياسية. وفي أيام العثمانيين وصلت الجيوش الإسلامية أسوار فيينا في النمسا بعد أن اكتسحت أوروبا من اليونان وبلغاريا ورومانيا وألبانيا ويوغسلافيا، وبسطت سلطان الإسلام على تلك الربوع كلها. حتى كان الرأي العام في أوروبا أن الجيش الإسلامي لا يغلب. وحين سيطرت الاعتبار العسكرية على السياسة الخارجية على أثر الانقلاب الصناعي الذي حدث في أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي وقف المد الإسلامي، وبدأ الجزر الذي أدى إلى التدمير الكامل لسلطان الإسلام.

هذا من حيث كون الجيش هو القوة التي تقوم بالجهاد، أما من حيث كونه هو القوة التي تقوم بحماية السلطان داخلياً وخارجياً، فإن هذا يتعلق بالقوة المادية من حيث كونها هي حياة السلطان أي الحكم. فهي التي تحفظه، وهي التي بإمكانها أن تهدمه، وبإمكانها أن تقيمه، وإن كانت إقامة مؤقتة. ولهذا فإن مقام الجيش والقوات المسلحة مكان ضخم في السلطان من حيث

هو سلطان. وهذا يوحي بأن للجيش أثراً كبيراً في السلطان. ولكن الحقيقة هي أنه إن جاز أن يكون للاعتبارات العسكرية وجود في السياسة الخارجية من حيث أخذ نصيحتها فإنه لا يجوز بحال من الأحوال أن يكون للجهاز العسكري، ولا لأي فرد فيه أي وجود في السلطان من حيث كونه عسكرياً. لأن السلطان وإن كان يحفظ بالجهاز العسكري، ولكنه لا وجود للعسكرية فيه. فالسلطان ليس قوة مادية ملموسة، وليس مستمداً من القوة المادية، وإنما هو تنفيذ التنظيم للعلاقات في المجتمع، وهو مستمد من الأمة أو الشعب، لأنه يكمن حقيقة فيه، أو في الفئة الأقوى منه، ولا علاقة للعسكرية ولا للجهاز العسكري فيه. نعم إن التنفيذ إنما يقوم به العسكريون، ويستحيل أن يوجد دون قوة مادية، أي دون العسكريين، ولكن دورهم فيه هو دور الأداة ليس غير. ولا يجوز أن يتجاوز دورهم في التنفيذ دور البندقية في يد الجندي يطلق منها النار على العدو، ولكنه لا إرادة لها في الإطلاق ولا رأي لها فيه. ومن الخطر على الحكم أن يكون للعسكريين في السلطان، أي الحكم أي وجود ولا بحال من الأحوال. فإن أي دور يوجد لهم فيه مهما قل يجعله حكماً بوليسياً كحكم الشرطي للسجين، لا سلطاناً ينفذ تنظيم العلاقات.

إن أي دور يوجد للعسكريين في السلطان مهما قل يكون خطراً على الحكم، وعلى الحاكم، وعلى كيان البلاد. وذلك أن الحكم فيه تحري الحق، وفيه التقيد بالشرع، وفيه تحقيق العدل. وهو لا يعطي أي اعتبار للقوة المادية حين الحكم، لا عند الحاكم ولا عند المحكومين. وقوته تكمن في الإحساس بشؤون الناس ورعايتها، لا بما لديه من أدوات تنفيذ. فإذا وجدت القوة المادية فيه أفسدته من حيث هو حكم، وحولته إلى مجرد سيطرة وتحكم، وانعدمت فيه حينئذ حقيقة الحكم والسلطان، ولذلك لا يصح أن يكون للعسكريين ولا

للجهاز العسكري أي وجود فيه، بل يجب أن يظلوا بيد الحاكم أداة لا إرادة لها في الحكم، ولا رأي لها فيه مطلقاً بل مجرد أداة صماء خالية من كل ما يمت له بصلة من إرادة ورأي وغير ذلك. هذا من حيث خطرها على نفس الحكم. أما من حيث خطرها على الحاكم فإن الجهاز العسكري أو العسكريين بشر، وفيهم غريزة البقاء، ومن أهم مظاهرها السيادة. فإذا ترك لهم أن يكون لهم وجود في الحكم، ورأوا أنفسهم أنهم قادرون على هدم الحاكم، وأنهم هم الذين يحفظونه ويحفظون سلطانه توهموا أنهم مصدر السلطان، وأن منهم يستمد الحاكم سلطانه، فتتحرك فيهم أحاسيس السيادة ويشنون عليه - والقوة المادية بأيديهم - فيغتصبون الحكم منه. ولهذا كان من الخطر الفادح على الحاكم أن يجعل للجهاز العسكري أو للعسكريين أي وجود في السلطان. وقد حصل ذلك في الدولة الإسلامية في عصر العباسيين وفي عصر العثمانيين، فإن بعض الخلفاء ضعفوا أمام العسكريين، فما كان منهم إلا أن قلبوهم، أو جعلوهم أداة في أيديهم. وكان من جراء ذلك الانحدار الذي حصل في الحكم في الدولة الإسلامية أيام هؤلاء الخلفاء.

أما خطر وجود أي دور للعسكريين في الحكم على كيان الأمة وكيان الدولة فإن الدولة الإسلامية من طبيعة الفكرة التي تحملها تكون محاطة بالأعداء. والحكم الشرعي الذي يجب أن تتقيد به الدولة والأمة، أن العالم كله دار إسلام ودار حرب. فالبلاد التي تحكم بالإسلام وتظللها الراية الإسلامية هي دار إسلام، وما عداها من جميع بقاع العالم دار كفر، أي دار حرب. ولذلك تكون الدولة الإسلامية في جميع العصور محاطة بأعداء يتربصون بها الدوائر. فإذا ترك للعسكريين وجود في الحكم مهما قل دورهم فيه فإن إغراءهم من الأعداء أسهل من إغراء السياسيين، لأن الأصل في عملهم أنه عمل

عسكري مادي، فيصعب عليهم إدراك المناورات البعيدة، والتفريعات السياسية الخفية. ولذلك قد يغرون بأخذ الحكم أو بتغيير الحكم مقابل مكاسب للبلاد حسب فهمهم، أو مكاسب شخصية لهم. وهنا يقع الخطر لا على أشخاص الحكم، ولا على نفس الحكم، بل على كيان الأمة، وكيان الدولة، لأن كيان الأمة هو مجموعة الناس، مع مجموعة من المفاهيم والمقاييس والقناعات. وكيان الدولة هو مجموعة من الناس لهم صلاحية الحكم مع مجموعة من المقاييس والمفاهيم والقناعات. فإذا أخذ الحكم العسكريون بإغراء خارجي تسربت إليهم أي إلى العسكريين مفاهيم ومقاييس وقناعات غير التي في الدولة. وبذلك يتسرب الخلل إلى كيان الدولة، ثم إلى كيان الأمة، بل ربما يتسرب فوق ذلك نفوذ الدول الكافرة، وهنا يحصل الاضمحلال والزوال. ومن هنا كان السماح بأي وجود للجهاز العسكري أو للعسكريين في السلطان، أي الحكم خطراً فظيماً.

ولقد عانت الأمة الإسلامية من خطر وجود دور للعسكريين في السلطان ما عانت من تسرب الخلل إلى كيان الدولة والأمة، ثم إلى زوال كيان الدولة الإسلامية من الوجود. ففي أواخر العثمانيين صارت سفارات الدول الكافرة في استانبول تؤثر في العسكريين حتى أخذت تتسرب إلى جهاز الدولة مفاهيم ومقاييس وقناعات غير إسلامية. ودور مدحت باشا والضباط الذين معه في إيجاد هذه المفاهيم والمقاييس والقناعات من أبرز الأدوار، ولا سيما في الانقلاب الذي جاء بعبد الحميد خليفة، والانقلاب الذي أطاح بعبد الحميد عن الخلافة، وجاء بمحمد رشاد خليفة. وقبل ذلك كان دور محمد علي الكبير في مصر في جعله نفسه عميلاً لفرنسا لضرب الخلافة الإسلامية في استانبول. ثم كان دور مصطفى كمال عقب هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية

الأولى في تأمره مع إنجلترا في القضاء على الخلافة مقابل انسحاب الحلفاء من استانبول، ومساعدته في مؤتمر الصلح. فهذه الأدوار التي قام بها العسكريون قد زعزعت كيان الدولة الإسلامية ثم أزالته من الوجود. ولهذا لا يجوز أن يسمح للجهاز العسكري أو للعسكريين بأي وجود في السلطان.

الشهيد

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

غير .

وأما شهيد الدنيا دون الآخرة فهو الذي يأخذ أحكام الشهيد في الدنيا من حيث أنه لا يغسل ولا يصلى عليه بل يدفن في ثيابه، ولكنه لا يأخذ في الآخرة ثواب الشهداء الذين قاتلوا لتكون كلمة الله هي العليا. وهذا هو الذي يقاتل في غير سبيل الله بأن قاتل للسمعة، أو من أجل الغنيمة فقط، أو قاتل مدبراً. وذلك لأن الأحاديث خصصت الثواب للشهيد بالشهيد الذي يقاتل في سبيل الله، والذي يقاتل مقبلاً غير مدبر. روى مسلم من طريق أبي موسى الأشعري: «أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل ليذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ فقال رسول الله ﷺ: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله». وروى مسلم عن أبي موسى قال: «سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية، ويقاتل رياء، أي ذلك في سبيل الله؟ فقال رسول الله ﷺ: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو سبيل الله». وقد اشترط الرسول غفران الذنوب للشهيد أن يقاتل مقبلاً غير مدبر. فقد روى مسلم من طريق عبد الله بن أبي قتادة عن قتادة أنه سمعه يحدث عن رسول الله ﷺ: «أنه قام فيهم فذكر لهم أن الجهاد في سبيل الله، والإيمان بالله أفضل الأعمال، فقام رجل فقال يا رسول الله: أرايت إن قُتِلْتُ في سبيل الله تُكْفَر عني خطاياي؟ فقال له رسول الله ﷺ: نعم إن قُتِلْتَ في سبيل الله، وأنت صابر محتسب مقبل غير مدبر، ثم قال رسول الله ﷺ: كيف قلت؟ قال: أرايت، إن قُتِلْتُ في سبيل الله أتكفر عني خطاياي؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم وأنت صابر محتسب، مقبل غير مدبر إلا الدَّيْنَ فإن جبريل عليه السلام قال لي ذلك» ومفهوم هذا أنه إن قاتل مدبراً لا تكفر عنه ذنوبه، وليس له ثواب الشهيد.

على أن الذي يقاتل لأجل السمعة قد بين الرسول ﷺ أنه يعذب وسماه شهيداً. روى مسلم عن سليمان بن يسار قال: تفرق الناس عن أبي هريرة فقال له نائِلُ أهل الشام: أيها الشيخ حدثنا حديثاً سمعته من رسول الله ﷺ قال: نعم سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتي به، فعرفه نعمه فعرفها قال: فما عملت فيها قال: قاتلت فيك حتى استشهدت، قال: كذبت ولكنك قاتلت لأن يقال جريء فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار» إلى آخر الحديث. فهذا يدل على أن من قاتل للسمعة ولو أخذ أحكام الشهيد في الدنيا ولكنه يوم القيامة لا يكون له ثواب الشهيد، بل يعذب.

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

وحكم الشهيد المذكور أنه لا يغسل ولا يكفن، بل يدفن في دمه وثيابه. لأن الشهيد يبعث يوم القيامة ورائحة دمه كالمسك الأذفر. أما عدم

غسل الشهيد فلما روى البخاري عن جابر قال: «إن رسول الله ﷺ كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد، ثم يقول: أيهم أكثر أخذاً للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: أنا شهيد على هؤلاء، وأمر بدفنهم بدمائهم، ولم يصل عليهم ولم يغسلهم» ولأحمد أن النبي ﷺ قال في قتلى أحد: «لا تغسلوهم فإن كل جرح، أو كل دم يفوح مسكاً يوم القيامة، ولم يصل عليهم». وروى النسائي أن النبي ﷺ قال في شهداء أحد: «زملوهم بدمائهم، فإنه ليس كلم يكلم في الله إلا يأتي يوم القيامة يدمى، لونه لون الدم، وريحه ريح المسك». وعن أنس: «أن النبي ﷺ لم يصل على قتلى أحد ولم يغسلهم» رواه الشافعي في مسنده. وكما لم يغسل شهداء أحد لم يغسل شهداء بدر، وكذلك لم يغسل شهداء الخندق وخيبر، فظهر أن الشهيد لا يغسل. وكذلك لا يكفن الشهيد كما يكفن الميت، وإنما يكفن بشيابه التي هي عليه لقول رسول الله ﷺ في شهداء أحد: «زملوهم بكلوهم ودمائهم» رواه أحمد. ولما روى ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ أمر بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم» رواه أبو داود. أما الصلاة على الشهيد فجائز أن يصلى عليه، وجائز أن لا يصلى عليه. أما جواز أن يصلى على الشهيد فلائنه وردت روايات أن الرسول ﷺ صلى على قتلى أحد بعد دفنهم، وصلى على حمزة، وصلى على رجل قتل في المعركة. ففي البخاري عن عقبة بن عامر: «أنه ﷺ صلى على قتلى أحد بعد ثمان سنين صلاته على ميت كالمودع للأحياء والأموات». وأخرج الطحاوي في شرح المعاني عن ابن الزبير بإسناد حسن «أن رسول الله ﷺ كان يؤتى بتسعة، حمزة عاشرهم، فيصلي عليهم». وروى أبو داود عن أبي سلام عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: «أغرنا على حي من جهينة فطلب رجل من

المسلمين رجلاً منهم فضربه فأخطأه وأصاب نفسه، فقال رسول الله ﷺ: أخوكم يا معشر المسلمين، فابتدره الناس فوجدوه قد مات فلفه رسول الله ﷺ بشيابه ودمائه وصلى عليه ودفنه. فقالوا يا رسول الله أشهيد هو؟ قال نعم، وأنا له شهيد». فهذه الأحاديث الثلاثة أحاديث ثابتة، وهي صريحة الدلالة بأن الشهيد يصلى عليه.

وأما جواز أن لا يصلى على الشهيد فلائنه وردت روايات أخرى أن الرسول ﷺ لم يصل على الشهيد. فقد روى أبو داود والترمذي عن أنس: «أن النبي ﷺ لم يصل على قتلى أحد ولم يغسلهم» وروى أحمد عن أنس: «أن شهداء أحد لم يغسلوا ودفنوا بدمائهم ولم يصل عليهم». وروى البخاري عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: «كان النبي ﷺ يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد ثم يقول: أيهم أكثر أخذاً للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة، وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يغسلوا ولم يصل عليهم». فهذه الأحاديث ثابتة وهي صريحة الدلالة على أن الشهيد لا يصلى عليه. وقد أجاب الشافعي عما ورد من الصلاة على قتلى أحد قبل دفنهم «بأن الأخبار جاءت كأنها عيان من وجوه متواترة أن النبي ﷺ لم يصل على قتلى أحد». فهذه الأحاديث كلها ثابتة سواء التي روت أن النبي ﷺ صلى على الشهيد أو التي روت أنه لم يصل عليه. ولا سبيل لرد أي منها لثبوته ولأنه مما يحتج به رواية ودراية. ولا سبيل لترجيح أحدهما على الآخر لأنه يبعد غفلة الصحابة عن إيقاع الصلاة على أولئك الشهداء، كما يبعد أيضاً غفلتهم عن الترك الوقوع على خلاف ما كان ثابتاً عنه ﷺ من الصلاة على الأموات. فكيف يرجح أحدها على الآخر؟ ولا يقال ان المراد بالصلاة في الأحاديث التي تثبت الصلاة على

الشهيد هو الدعاء فيكون قوله صلى بمعنى دعا. لا يقال ذلك لأن الحقائق الشرعية مقدمة على اللغوية ما لم ترد قرينة. وهنا لم ترد قرينة فيتحتّم أن يكون المراد بالصلاة الصلاة الشرعية على الميت. ولا يقال إن أحاديث الصلاة على الميت تنسخ أحاديث عدم الصلاة عليه، لأن أحدها وهو الصلاة على قتلى أحد بعد ثمان سنين ثبت أنه متأخر عن جميع الأحاديث، لأنه ورد في رواية ابن حبان: «ثم دخل بيته ولم يخرج حتى قبضه الله». لا يقال ذلك لأن تأخر الحديث وحده لا يكفي للدلالة على النسخ، بل لا بد من قرينة أخرى يفهم منها النسخ، وهنا لا توجد قرينة فلا نسخ فيه. فتبقى الروايات كلها معتبرة، وتحمل على أن عدم الصلاة على الشهيد جائز، ولم يرو أن الرسول ﷺ صلى على قتلى بدر، ولا على قتلى الخندق، ولا على قتلى خيبر. كما تحمل على أنه إذا صلى على الشهداء فلا شيء في ذلك، ولا يمنع الناس من الصلاة عليهم.

وإنما سمي الشهيد شهيداً لأنه مشهود له بالجنة بنص القرآن. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾. وروى مسلم عن جابر قال: «قال رجل: أين أنا يا رسول الله إن قُتلت؟ قال: في الجنة فألقى تمرات كن في يده ثم قاتل حتى قُتل. وفي حديث سويد قال رجل للنبي ﷺ يوم أحد»، وعن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ انطلق وأصحابه حتى سبقوا المشركين إلى بدر وجاء المشركون فقال رسول الله ﷺ: «لا يقدم أحد منكم إلى شيء حتى أكون أنا دونه. فدنا المشركون فقال رسول الله ﷺ: قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض. قال يقول عمير بن الحمام الأنصاري: يا رسول الله، جنة عرضها السموات والأرض؟ قال: نعم. قال بخ

بخ. فقال رسول الله ﷺ: ما يحملك على قولك بخ بخ. قال: لا والله يا رسول الله إلا رجاء أن أكون من أهلها. قال: فإنك من أهلها. فأخرج تمرات من قرنه فجعل يأكل منهن ثم قال: لئن أنا حييت حتى آكل تمراتي هذه إنها لحياة طويلة فرمى بما كان معه من التمر ثم قاتلهم حتى قتل» رواه مسلم.

فأله تعالى ورسول الله ﷺ قد شهدا للشهيد بالجنة. وأما حياة الشهيد فهي ثابتة بنص القرآن قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ ﴿٣١﴾ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٢﴾ * يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾. وهذه الحياة للشهداء هي حياة غيبية لا ندركها نحن ولا نشعر بها لأنها في عالم الخلود. ونحن وإن كنا لا ندرك هذه الحياة للشهداء، ولا نشعر بها، ولكننا نؤمن بوجودها، ولا ندرك حقيقتها. وإيماننا بوجودها أمر حتمي، لأنها ثابتة بنص القرآن القطعي قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾. وحياة الشهداء من المغيبات التي يجب الإيمان بها. أما فضل الشهداء فهو فضل عظيم لا يعدله فضل، وقد بيّنه ﷺ في عدة أحاديث. روى البخاري عن قتادة قال: سمعت أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «ما من أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا وله ما على الأرض من شيء إلا الشهيد يتمنى أن يرجع إلى الدنيا فيقتل عشر مرات لما يرى من الكرامة». وفي البخاري: «وقال المغيرة بن شعبة: أخبرنا نبينا ﷺ عن رسالة ربنا من قتل منا صار إلى الجنة». وقال عمر للنبي ﷺ: «أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار قال: بلى». وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: «يغفر

للشهيد كل ذنب إلا الدين». رواه مسلم. وروى أيضاً أن النبي ﷺ قال: «القتل في سبيل الله يُكفّر كل شيء إلا الدين». وروى البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه من بيته إلا جهاد في سبيله وتصديق كلمته بأن يدخله الجنة أو يرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه مع ما نال من أجر وغنيمة. والذي نفس محمد بيده ما من كَلِم يكلم في سبيل الله إلا جاء يوم القيامة كهيئته حين كَلِمَ لونه لون دم، وريحه ريح مسك. والذي نفس محمد بيده لولا أن رجلاً من المؤمنين لا تطيب نفوسهم أن يتخلفوا عني، ولا أجد ما أحملهم عليه، ما تخلفت عن سرية تغدو في سبيل الله. والذي نفس محمد بيده لوددت أن أقتل في سبيل الله، ثم أحيأ ثم أقتل، ثم أحيأ ثم أقتل، ثم أحيأ ثم أقتل».

الرِّبَاط

من توابع الجهاد الرباط، وهو الإقامة في الثغر مقوياً للمسلمين. والثغر كل مكان على حدود العدو يخيف أهله العدو ويخيفهم. وبعبارة أخرى هو المكان الذي ليس وراءه إسلام. والمراد من الرباط هو المقام في الثغر لإعزاز الدين، ودفع شر الكفار عن المسلمين. والإقامة في أي مكان يُتوقع هجوم العدو فيه بقصد دفعه يعتبر رباطاً، لأن أصل الرباط من رباط الخيل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ لأن هؤلاء يربطون خيولهم، وهؤلاء يربطون خيولهم كل يعد لصاحبه، فسمي المقام بالثغر، والسكنى فيه رباطاً، وإن لم يكن فيه خيل. وعلى هذا فمن أقام بالثغر بنية دفع العدو يعتبر مرابطاً، سواء أكان المكان وطنه، أي مسكنه الذي يسكنه عادة، أم لم يكن، لأن العبرة ليس بكون المكان وطنه أم لا، بل بنية دفع العدو وإخافته. وفضل الرباط عظيم، وأجره كبير، لأن الرباط دفع عن المسلمين، وعن حريمهم، وقوة لأهل الثغر ولأهل الغزو. والرباط أصل الجهاد وفرعه، وقد وردت في فضل الرباط عدة نصوص. فقد ورد في صحيح مسلم من حديث سلمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «رباط يوم وليلة في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل، وأجرى عليه رزقه، وأمن الفتان». وروى الطبراني بسند ثقات في حديث مرفوع: «... ومن مات مرابطاً في سبيل الله أمن من الفزع الأكبر» وعن أبي أمامة عنه عليه الصلاة والسلام قال: «إن صلاة المرباط تعدل خمسمائة صلاة، ونفقة الدينار والدراهم فيه أفضل من سبعمائة دينار ينفقه في غيره» رواه البيهقي في شعب

الإيمان. وعن فضالة بن عبيد قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كل ميت يُحتم على عمله إلا الذي مات مرابطاً في سبيل الله فإنه ينمو له عمله إلى يوم القيامة، ويأمن فتنة القبر» رواه الترمذي.

والرابط يقل ويكثر، فكل مدة أقامها بنيّة الرباط فهو رابط قلّ أو كثر، ولهذا قال النبي ﷺ: «رابط يوم وليلة». والأفضل أن يرحل المسلم إلى الثغور ليسكنها حتى يكون مرابطاً. ومن ثم اختار كثير من السلف سكنى الثغور ليكونوا مرابطين. ويعتبر أهل الثغر وحدهم مرابطين إذا كانت نيتهم من السكنى دفع العدو واخافته، وإذا كانت تحصل بهم وحدهم كفاية الدفع، وإذا كانت لا تحصل إلا بالثغر الذي وراءه أيضاً فهما رباط. ويعتبر سكنى المسلمين في بلادهم التي يحصل بها دفع العدو واخافته رباطاً، ويكونون مرابطين.

ومثل المراقبة في سبيل الله الحرس في سبيل الله، فإن فيها فضلاً كبيراً. عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله» رواه الترمذي. وعن عثمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «حرس ليلة في سبيل الله أفضل من ألف ليلة يقام ليلها، ويصام نهارها» رواه أحمد.

الجيش الإسلامي

الجهاد فرض على المسلمين لا فرق بين التقي والفاسق، ولا بين الصادق الإيمان والمنافق. وحين جاءت آيات القتال جاءت عامة. والنصوص إذا جاءت عامة تبقى عامة ما لم يرد دليل خاص يخصصها. ولم يرد أي دليل يخصص الجهاد بأحد من المسلمين دون أحد، فبقيت النصوص عامة. وعلى ذلك فإنه يجوز أن يجند في الجيش الإسلامي المنافقون والفساق ومن يقاتلون حمية. أما جواز وجود هؤلاء مع المؤمنين الصادقين في قتال الأعداء، وفي الجيش الإسلامي فلعنوم آيات الجهاد، ولأن الرسول ﷺ استعان برأس المنافقين عبد الله بن أبيّ في القتال، وحضر معه بعض الغزوات، وحضر معه الاستشارات الحربية في يوم أحد قبل المعركة. وعاتب الله الرسول حين أذن للمنافقين بالتخلف عن القتال في تبوك، فقال تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَذِبِينَ﴾. وأما الفساق فلعنوم الآيات، ولما روى سعيد بن المسيب أن أبا هريرة قال: «أمر رسول الله ﷺ بلالاً فنادى في الناس أنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر» رواه البخاري. ولأن الجهاد فرض من الفروض التي ينفذها الخليفة، فإذا لم تنفذ على الفاسق وهو مسلم من المسلمين كان ذلك تركاً لتنفيذ حكم من أحكام الله، وهو حرام لا يجوز. ولهذا وجب أن ينفذ الجهاد على الفساق، كما ينفذ على الأتقياء سواء بسواء.

الاستعانة بالكفار في القتال

يجوز أن يُستعان بالكفار بوصفهم أفراداً، وبشرط أن يكونوا تحت الراية الإسلامية، بغض النظر عن كونهم ذميين أو غير ذميين، أي سواء أكانوا من رعايا الدولة الإسلامية، أم لم يكونوا. أما الاستعانة بهم كطائفة معينة لها كيان مستقل عن الدولة الإسلامية فلا يجوز مطلقاً، فيحرم أن يستعان بهم بوصفهم دولة مستقلة. والدليل على جواز الاستعانة بالكفار في القتال أفراداً: «أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله ﷺ يوم أحد وهو مشرك، فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين، حتى قال ﷺ: إن الله ليأزر هذا الدين بالرجل الفاجر» رواه الطبري في تاريخه، وإن قبيلة خزاعة خرجت مع النبي ﷺ عام الفتح لمحاربة قريش، وكانت خزاعة حينئذ لا تزال مشركة، حتى قال لها رسول الله ﷺ: «يا معشر خزاعة، وارفعوا أيديكم عن القتل، فقد كثر أن يقع» رواه أحمد. فهذه الأحاديث كلها صحيحة تدل دلالة صريحة على جواز الاستعانة بالكفار أفراداً، أي على جواز أن يكون الكافر في جيش المسلمين يقاتل العدو مع المسلمين. إلا أنه لا يجبر على أن يكون الكافر في الجيش، ولا يجبر على القتال، لأن الجهاد ليس فرضاً عليه، ولا يعطى من الغنيمة، ولكن يرضخ له، أي يعطى له قدر من المال. فإذا طلب الكافر أن يجارب مع المسلمين، أي أن يكون في جيش المسلمين يجوز ذلك في كل ناحية من نواحي الخدمة في الجيش إذا كان موثقاً لا يخشى غدره. أما ما ورد عن عائشة قالت: «خرج النبي ﷺ قبل بدر فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب الرسول ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لاتبعك وأصيب معك، فقال له رسول الله

ﷺ : تَوَمن بالله ورسوله قال: لا، قال: فارجع، فلن أستعين بمشرك، قالت: ثم مضى حتى إذا كُنَّا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة، قال: فارجع فلن أستعين بمشرك، قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة تَوَمن بالله ورسوله؟ قال: نعم. فقال له رسول الله ﷺ: فانطلق» رواه مسلم. فإن هذا الحديث لا يتعارض مع الثابت أنه ﷺ استعان بمشركين، وذلك لأن هذا الرجل اشترط أن يحارب ويأخذ الغنيمة فإنه قال: «جئت لأتبعك وأصيب معك» والغنيمة لا تعطى إلا للمسلمين، فيحمل رفض النبي الاستعانة به على ذلك كما يحمل على أن الاستعانة بالكفار أفراداً موكولة لأمر الخليفة إن شاء استعان، وإن شاء رفض. وأما ما ورد عن خُبيب ابن عبد الرحمن عن أبيه عن جده قال: «أتيت رسول الله ﷺ وهو يريد غزواً، أنا ورجل من قومي ولم نسلم، فقلنا: إنا نستحي أن يشهد قومنا مشهداً لا نشهده معهم، قال: أو أسلمتما؟ قلنا: لا، قال: فلا نستعين بالمشركين على المشركين، فأسلمنا وشهدنا معه» رواه أحمد. فإن هذا الحديث يحمل على أن الاستعانة بالكفار موكولة لرأي الخليفة إن شاء استعان، وإن شاء رفض، والرسول استعان بأحد، واستعان في فتح مكة، ورفض الاستعانة في بدر، ورفض الاستعانة بمجد خبيب والرجل الذي معه حتى أسلما. فكون الرسول ثبت عنه أنه استعان بأفراد من الكفار وهم على كفرهم، وثبت عنه أنه رفض الاستعانة بأفراد حتى أسلموا، دليل على أن الاستعانة بأفراد من الكفار في القتال جائزة، وأنها موكولة لرأي الخليفة، إن شاء قبل الاستعانة، وإن شاء رفضها. وقد ذكر البيهقي عن نص الشافعي: أن النبي ﷺ تفرس الرغبة في الدين ردهم فردهم رجاء إسلامهم فصدَّق الله ظنه.

أما الدليل على أنه لا يجوز أن يستعان بالكفار في القتال بوصفهم

دولة مستقلة، فلما رواه أحمد والنسائي عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تستضيئوا بنار المشركين» ونار القوم كناية عن كيانهم في الحرب كقبيلة مستقلة أو كدولة. وقال البيهقي: والصحيح ما أخبرنا الحافظ أبو عبد الله فساق بسنده إلى أبي حميد الساعدي قال: «خرج رسول الله ﷺ حتى إذا خلف ثنية الوداع إذا كتيبة قال: من هؤلاء؟ قالوا بني قينقاع وهو رهط عبد الله بن سلام قال: وأسلموا؟ قالوا: لا، بل هم على دينهم، قال: قولوا لهم فليرجعوا، فإننا لا نستعين بالمشركين» فإن الرسول ﷺ رد رهط عبد الله بن سلام من بني قينقاع، لأنهم جاءوا طائفة مجتمعة في كتيبة كافرة، وجاءوا تحت رايتهم باعتبارهم من بني قينقاع التي بينها وبين الرسول معاهدات، وكانت كدولة. ومن أجل ذلك رفضهم. فرفضهم كان لكونهم جاءوا تحت رايتهم وفي دولتهم، بدليل قبوله ﷺ الاستعانة باليهود في خيبر حين جاءوا أفراداً. وحديث أبي حميد هذا يتضمن علة شرعية إذا وجدت وجد الحكم، وإذا عدمت عدم الحكم. والعلة في الحديث ظاهرة في نص الحديث فإنه يقول: «إذا كتيبة قال: من هؤلاء قالوا: بني قينقاع وهو رهط عبد الله بن سلام» فإن معنى كونهم كتيبة أنهم جيش مستقل له راية مستقلة، لأن لكل كتيبة راية. فصار كونهم كتيبة كافرة لها راية مستقلة، ومن بني قينقاع اليهود الذين هم بمقام دولة، بينهم وبين الرسول معاهدات هو علة ردهم، لا كونهم كفاراً فقط، بدليل أنه أمرهم أن يرجعوا بناء على ذلك، وعلى رفضهم الإسلام، لا على رفضهم الإسلام فقط. ويؤيد هذا حديث أنس: «لا تستضيئوا بنار المشركين» فإنه مسلط على الكيان كما يؤيده قبول الرسول الاستعانة بقزمان في نفس موقعة أحد مع أنه مشرك، فإن معنى ذلك هو رفض الاستعانة بالكافر بوصفه كياناً، وقبول الاستعانة به بوصفه فرداً. وعلى هذا تكون

الاستعانة بالكفار كطائفة كافرة، أو قبيلة كافرة، أو دولة كافرة وتحت رايتهم، وكجزء من دولتهم لا تجوز ولا بوجه من الوجوه. وأما كون خزاعة خرجت مع النبي ﷺ على قريش عام الفتح وهي قبيلة مستقلة، فإنه لا يدل على جواز الاستعانة بطائفة لها كيان مستقل، وذلك أن خزاعة في عام الحديبية كانت حاضرة حين كتبت معاهدة الصلح بين قريش وبين المسلمين، فحين ورد في المعاهدة نص: «وإنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه» رواه أحمد. وبناء على هذا النص توثبت خزاعة فقالوا: نحن في عقد محمد وعهده، وتوثبت بنو بكر فقالوا: نحن في عقد قريش وعهدهم. فصارت خزاعة مع المسلمين في هذه المعاهدة التي بين قريش والمسلمين، وأدخلها الرسول في حمايته كجماعة من دولته بحسب المعاهدة. ولذلك تكون حاربت كقبيلة تحت راية المسلمين وكجزء من الدولة الإسلامية، لا كطائفة مستقلة، فيكونون كالأفراد لا كالكيان. وأما ما يتوهم من أن خزاعة كان بينها وبين الرسول حلف أو معاهدة فغير صحيح. فإن المعاهدة كانت بين الرسول وبين قريش لا بين الرسول وبين خزاعة. وبناء على هذه المعاهدة دخلت قبيلة بني بكر مع قريش كجزء منها. ودخلت قبيلة خزاعة مع المسلمين كجزء من كيانهم. وعليه لا يكون حرب خزاعة مع الرسول حرب طائفة كافرة مع المسلمين، بل حرب أفراد كفار في قبيلة كافرة مع المسلمين تحت راية المسلمين، وهذا جائز لا شيء فيه. وأما ما رواه أحمد وأبو داود عن ذي مخمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «تصالحون الروم صلحاً آمناً وتغزون أنتم وهم عدواً من ورائهم» فإنه يحمل قوله: «تغزون أنتم وهم عدواً من ورائهم» على أفراد الروم، لا على دولتهم، وذلك لأنه قال: «ستصالحون الروم صلحاً آمناً وتغزون» والصلح بين

المسلمين والكفار إنما يكون عند قبولهم الجزية ودخولهم تحت حكم المسلمين، لأن الإسلام قد أمر المسلمين أن يخيروا الكفار الذين يحاربونهم بين ثلاث: الإسلام أو الجزية أو الحرب، فإذا حصل الصلح وهم كفار لا يكون إلا في حال دفع الجزية، ودخولهم تحت الراية الإسلامية. فقلوه ستصلحونهم قرينة على أنهم تحت راية المسلمين فهم حينئذ أفراد، ويؤيد هذا واقع ما حصل مع الروم. فإن المسلمين حاربوهم وهزموهم واحتلوا بلادهم، وقد حارب الروم مع المسلمين أفراداً، ولم يقع قط أن حارب الروم بوصفهم دولة مع الدولة الإسلامية عدواً من ورائهم، ولم يحصل ذلك في يوم من الأيام، مما يؤكد أن المراد بالحديث الروم أفراداً، لا كدولة ويجب حمله على هذا، وبذلك يتبين أنه لا يوجد دليل يدل على جواز الاستعانة بالمشركين كدولة، بل الأدلة صريحة في عدم جواز ذلك مطلقاً.

هذا كله بالنسبة للاستعانة بالكافر أن يقاتل بنفسه مع المسلمين. أما الاستعانة بالكافر بأخذ السلاح منه، فإنه يجوز سواء أكان السلاح من فرد أو من دولة، على أن يكون ذلك إعارة مضمونة. لما روي أنه لما أجمع رسول الله ﷺ السير إلى هوازن ليلقاهم ذكر له أن عند صفوان بن أمية أدراعاً له وسلاحاً، فأرسل إليه وهو يومئذ مشرك فقال: «يا أبا أمية أعرنا سلاحك هذا نلق فيه عدونا غداً فقال صفوان: أغضباً يا محمد؟ قال: بل عارية ومضمونة حتى نؤديها إليك. فقال: ليس بهذا بأس، فأعطاه مائة درع بما يكفيها من السلاح، فزعموا أن رسول الله ﷺ سأل أن يكفيهم حملها ففعل» رواه النسائي وأبو داود. فهذا واضح فيه أن الرسول استعان بكافر بأخذ السلاح منه، وهو وإن كان فرداً إلا أنه رئيس قبيلة. على أن مجرد أخذ السلاح من كافر دليل على جواز الاستعانة بالكافر بأخذ السلاح منه مطلقاً ما لم يرد

دليل يخصص عدم الاستعانة به كدولة كما هي الاستعانة بالقتال. ولكنه لم يرد دليل يمنع أخذ السلاح من دولة، فيظل على إطلاقه من جواز أخذه من الكافر مطلقاً إعاره أو شراء. على أن أخذ الدولة السلاح إنما يحصل غالباً من دولة. وعليه يجوز الاستعانة بأخذ السلاح من دولة كافرة.

تجهيز الجيش الإسلامي

يجري تجهيز الجيش الإسلامي من بيت المال، لأن مال بيت المال معد لمصالح المسلمين، ومما هو معد له تجهيز الغازين. ولهذا لا بد من تنظيم المقاتلين في جيش إسلامي واحد تحت قيادة الخليفة، مهما تعددت تقسيمات الجيش ونواحي تنظيماته، وأن يكون كله تحت لواء واحد مهما تعددت راياته. ويكون التجهيز كله للجيش من بيت المال، لا من غيره، وإذا أراد أحد أن يجهز أحداً من المجاهدين، مع وجود بيت المال فإنه يدفع ذلك لبيت المال، ويجري التجهيز منه لكل صغيرة وكبيرة من أجل الجيش. فإن لم يكن في بيت المال مال، ومست الحاجة إلى تجهيز الجيش ليدبوا عن المسلمين، فللخليفة أن يفرض على المسلمين بقدر ما يحتاج ذلك، لأن هذا مما هو واجب على جميع المسلمين. فإذا وجد في بيت المال له مال من موارد بيت المال الدائمة كان بها، وإلا فيصبح وجوبه على الأمة، وخليفة المسلمين يحصله من الأمة ليقوم بصرفه على الجيش وتجهيزه. وما ينفق في تجهيز الجيش هو من المال الذي ينفق في سبيل الله، سواء أكان الجيش في حالة حرب أم لم يكن، لأن الجهاد ماض إلى يوم القيامة وتجهيز الجيش ماضٍ إلى يوم القيامة بكل ما يلزم للقتال.

الألوية والرايات

لا بدّ من أن يكون للجيش ألوية ورايات. والفرق بين اللواء والراية هو أن اللواء ما يعقد في طرف الرمح ويلوى عليه، ويقال له (العَلَم). قيل سُمي لواء لأنه يلوى لكبره فلا ينشر إلا عند الحاجة. وهو عَلَمٌ ضخمٌ وعلامة لمحل أمير الجيش، يدور معه حيث دار. أما الراية فهي عَلَمٌ تُعطى للجيش، وتُكنى (أمّ الحرب) جمعها رايات، وهي - أي الراية - ما يُعقد في الرمح، أو السارية ويترك حتى تصفقه الرياح.

وقد كان للجيش الإسلامي في أيام الرسول ﷺ راياته وألويته. روى البخاري عن أنس أن النبي ﷺ نعى زيداً وجعفرأً وابن رواحة للناس قبل أن يأتيهم خبرهم فقال: «أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذ جعفر فأصيب، ثم أخذ ابن رواحة فأصيب» وزوي أن النبي ﷺ ندب الناس لغزو الروم في آخر صفر، ودعا أسامة فقال: «سرّ إلى موضع مقتل أبيك، فأوطئهم الخيل، فقد وليتكم هذا الجيش، فأغر صباحاً على أهل (أُبْنَى) وحرّق عليهم، وأسرع السير تسبق الأخبار، فإن ظفرك الله، فأقلل اللبث فيهم» ذكره ابن هشام في السيرة. فبدأ برسول الله ﷺ وجعه في اليوم الثالث فعقد لأسامة لواء بيده، فأخذه أسامة فدفعه إلى بريده، وعسكر بالجرف. وقد روى الترمذي عن الحارث بن حسان البكري قال: قدمنا المدينة فإذا رسول الله ﷺ على المنبر، وبلال قائم بين يديه متقلد بالسيف، وإذا رايات سود وسألت، ما هذه الرايات؟ فقالوا: عمرو بن العاص قَدِمَ من غَزَاة. وجاء في الصحيحين: «أن النبي ﷺ قال: لأُعْطِينَ الراية رجلاً يُحب الله ورسوله، ويُحبه الله ورسوله، فأعطاه علياً» وعن أنس عند النسائي: «أن ابن أم مكتوم كانت معه رايات

سوداء في بعض مشاهد النبي ﷺ.

يتضح مما سبق أن الجيش زمن النبي ﷺ كانت له راياته وألويته، وبالتدقيق في هذه النصوص يتبين أن الراية أصغر من اللواء، وأن اللواء أكبر من الراية، وأن اللواء يعقد لقائد الجيش، والراية تعطى للجيش، واللواء يكون على معسكر الجيش علامة على قائد الجيش، والرايات تكون مع قواد الكتائب والسرايا، ومع وحدات الجيش المختلفة. فالجيش فيه رايات كثيرة، بينما يكون له لواء واحد. هذا من حيث نسبة أحدهما للآخر.

أما من حيث اللون فقد ثبت أن راية الرسول ﷺ كانت سوداء، ولواؤه أبيض. فقد روى الترمذي عن ابن عباس قال: «كانت راية رسول الله ﷺ سوداء ولواؤه أبيض»، وروى كذلك عن جابر: «أن النبي ﷺ دخل مكة ولواؤه أبيض». وحديث الحارث بن حسان المار آنفاً وفيه: «وإذا رايات سود» تدل على هذه الأحاديث على أن الراية ذات لون أسود، وأن اللواء أبيض.

وأما من حيث الشكل فإن الوارد أن يكون للراية أربعة أركان، وأن تكون من صوف. فعن البراء بن عازب أنه سئل عن راية الرسول ﷺ ما كانت؟ قال: «كانت سوداء مربعة من نَمرة» رواه الترمذي وأحمد ومعنى من نَمرة، أي ثوب حَبْرَة، أي بُرْدَة من صوف. وأن يكون مكتوباً عليها: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وما يقال عن الراية يقال عن اللواء أيضاً، فاللواء يكون له أربعة أركان، ويكون من الصوف، ويكتب عليه «لا إله إلا الله محمد رسول الله» إلا أنه أكبر من الراية، ويكتب عليه بخط أسود، بينما يكتب على الراية بخط أبيض.

وعلى شكل ما ورد في النصوص، ووفق واقع الأعلام يلاحظ أن

يكون لكل من الراية واللواء أربعة أركان ظاهرة وأن يكون مستطيلاً له طول وله عرض، ويكون مقاس العرض ثلثي مقياس الطول، ويكون طول اللواء ١٢٠ سنتماً وعرضه ٨٠ سنتماً وتكون الراية بطول ٩٠ سنتماً وعرض ٦٠ سنتماً. ويجوز أن تعمل ألوية ورايات بمقاييس أكبر، وبمقاييس أصغر، ومن المستحسن أن يكون لكل فرقة ولكل وحدة راية خاصة بها في الشكل واللون، ترفع مع راية الدولة لتكون علامة خاصة للفرقة وللوحدة.

والألوية والرايات كما تستعمل للجيش فإنها تستعمل في أجهزة الدولة ودوائرها ومصالحها، فيرفع اللواء في دار الخلافة فوق مقر الخليفة، وترفع الرايات في جميع مصالح الدولة ودوائرها وإداراتها ومؤسساتها. كما يسمح لأفراد الرعية برفعها فوق مؤسساتهم ومشاريعهم وبيوتهم.

الأسرى

إذا أسر المسلمون من عدوهم أسرى كان أمر هؤلاء الأسرى موكولاً لأمر الخليفة مباشرة، وليس لمن أسروهم، أو لقائد المعركة أو أمير الجيش في ذلك أي رأي. لأنه إذا صار المحارب أسيراً فالأمر فيه لرأي الخليفة، والخليفة يتبع في ذلك الحكم الشرعي في الأسرى. وحكم الأسرى الثابت بنص القرآن القطعي هو أن الخليفة مخير بين أن يمن عليهم أو يفاديهم. فحكم الأسرى هو المن أو الفداء، لقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْنَتُمْهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فَمَا مَتًّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ﴾ وهذا صريح في حكم الأسرى وهو الحكم المتعين لعدة وجوه، منها أن هذا النص الصريح ورد في سورة محمد وهي أول سورة نزلت في شأن القتال، وكان نزولها بعد وصول الرسول إلى المدينة من مكة وقد سميت سورة القتال، وقد نزلت بعد سورة الحديد وقبل معركة بدر، فهي قد بينت حكم الأسرى قبل أن تحصل أية معركة ويحدث أسرى. فإذا أضيف ذلك إلى أنها الآية الوحيدة التي بينت صراحة ماذا يفعل بالأسرى، تبين أنها نص في حكم الأسرى، وأنها الأصل في ذلك، وإليها يرجع كل نص آخر في الأسرى. ومن الوجوه التي تعين هذا الحكم في الأسرى أن الآية قد ورد فيها حكم الأسرى بصيغة إما الدالة على التخيير بين شيئين لا ثالث لهما فقالت: ﴿ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فَمَا مَتًّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً ۚ ﴾ وإما إذا وردت بين شيئين حصرت التخيير فيهما ومنعت أن يكون غيرهما، وأن لا يكون واحداً منهما، فتعين من حصر التخيير في إما بين شيئين عدم جواز أن يكون غير ما خيّر القرآن فيه من حكم الأسرى. ويؤيد ذلك أن الرسول ﷺ من على ثمامة بن أثال سيد أهل اليمامة، وأبي عزة الشاعر، وأبي العاص بن الربيع، وقال في أسارى بدر: «لو

كان المطعم بن عدي حياً ثم كلمني في هؤلاء النتنى لتركتهم له» رواه البخاري. وفادى أسارى بدر وكانوا ثلاثة وسبعين رجلاً، وفادى يوم بدر رجلاً برجلين. وروي عن عائشة أنها قالت: «لما بعث أهل مكة في فداء أسراهم بعثت زينب في فداء أبي العاص بمال، وبعثت فيه بقلادة لها كانت عند خديجة أدخلتها بها على أبي العاص، قالت: فلما رآها رسول الله ﷺ رقى لها رقة شديدة وقال: إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوا عليها الذي لها فقالوا: نعم» رواه أبو داود. وعن عمران بن حصين: «أن النبي ﷺ فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين من بني عقيل» رواه مسلم. وعن ابن عباس قال: «كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء، فجعل رسول الله ﷺ فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة» رواه أحمد. فهذه الأحاديث مع الآية تدل دلالة صريحة على أن حكم الأسرى هو المن أو الفداء. وحكي عن الحسن وعطاء وسعيد بن جبير كراهة قتل الأسرى. وقالوا لو من عليه أو فاداه كما صنع بأسرى بدر، ولأن الله تعالى قال: ﴿ فَشُدُّوا لَوَثَاقَ فَرِمًا مِّنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً ﴾ فخير بين هذين بعد الأسر لا غير. فهذا كله صريح في أن الخليفة مخير في الأسرى بين أمرين اثنين ليس غير، وهما إما المن أو الفداء. وأما ما روي أن النبي ﷺ قتل رجال بني قريظة فإن ذلك كان بناء على حكم المحكم في التحكيم، لا على أنهم أسرى حرب. وما روي من أنه ﷺ قتل يوم بدر النضر بن الحارث، وعقبة بن أبي معيط صبراً، وقتل أبا عزة يوم أحد، فإن ذلك لا يدل على أن هذا حكم الأسرى، لأنه لم يفعله في جميع الأسرى، ولم يفعله في كل معركة، وإنما فعله في بعض المعارك مع بعض الأشخاص، بخلاف المن والفداء، فإنه فعله بالأسرى كلهم في كل معركة. والذي سبب قتل هؤلاء الأشخاص خاصة هو أن الرسول يرى فيهم بأشخاصهم الخطر المحقق للمسلمين، فهو قتل لأشخاص معينين لسبب خاص بهم، وليس قتلاً

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

السي، ووضع مع الأموال غنائم. وفي بني المصطلق خلف العدو وراءه النساء فحصل السي. وفي خيبر قتلوا وفتحت الحصون، وأخذت النساء التي كانت مع المحاربين سبياً، وترك باقي الناس كما ترك الرجال. فهذه الحوادث كلها تدل على أن الرسول كان يأسر الرجال المحاربين، ويسبي النساء اللواتي مع المحاربين، وكذلك الأطفال، أما غيرهم من الرجال والنساء ممن لم يكونوا في المعركة فلم يكن يقع عليهم لا أسر ولا سي. وهذا يدل على أن الرسول لم يسترق الأسرى. وبهذا تبين أن عمل الرسول ﷺ بالنسبة للأسرى قد جرى حسب منطوق الآية. فهو قد من في بعض الأحيان، وأخذ الفداء في بعض الأحيان، وإنه لم يسترق الأسرى ولم يقتلهم، وإنما سبي النساء والأطفال، وقتل أشخاصاً مخصوصين بأعيانهم، لما لهم من خطر على المسلمين.

أما مسألة السي التي تشته على الناس بالأسرى فإن الناس في ذلك العصر يعتبرون النساء اللواتي يخرجن مع المحاربين والأولاد كاعتبار الأموال في اصطلاح الحرب، لا فرق في ذلك بين العرب وغيرهم، فالاصطلاح الحربي كان يعتبر الغنائم أموالاً وسبائاً. فجاء الرسول وأقر ذلك الاصطلاح فاعتبر النساء اللواتي يخرجن مع المحاربين والأولاد كالأموال غنيمة من الغنائم، فتسترق ويجري عليها حكم الغنائم لا حكم الأسرى. ولهذا لا يكون استرقاق السبائا استرقاقاً للأسرى، بل يكون غنيمة للمسلمين من غنائم المعركة. ويبقى حكم الأسرى هو تخيير الخليفة فيهم بين المن والفداء ليس غير. وهذا الحكم باق إلى يوم القيامة، فإذا حاربت الدولة الإسلامية أعداءها تعامل الأسرى بالتخير بين المن والفداء، وإذا أخرجوا معهم نساء للمعارك فإنه عند انجلاء المعركة تؤخذ النساء سبائاً وتسترق، وتكون مثل الأموال غنيمة من الغنائم. وهذا الحكم في الأسرى والسي عام لجميع الناس لا فرق بين العرب

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

يشملهم هذا الحكم منذ نزول الآية إلى يوم القيامة، إذ الاستثناء خاص بمشركي العرب من يوم تبليغ علي الآيات للمشركين من العرب، وهو التاسع من ذي الحجة وبعدها أربعة أشهر، ولا يدخل فيه غيرهم من العرب، ولا يدخل المشركون قبل هذا التاريخ. أما استثناء هؤلاء المشركين من العرب ابتداء من التاريخ المذكور فثبت بنص القرآن. قال تعالى: ﴿ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۚ ﴾ وقال: ﴿ فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ۚ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ ﴾ وقال: ﴿ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ۚ ﴾. فهذا صريح بأنه استثناء لمشركي العرب من عموم الآيات، فإن مشركي العرب بعد نزول هذه الآيات وانقضاء مهلة الأشهر الأربعة لا يقبل منهم إلا الإسلام أو الحرب. وأما ما روي من أن الرسول استرق من العرب فهو استرقاق من اليهود والنصارى واسترقاق من مشركي العرب قبل نزول هذه الآيات. أما بعدها فإنه لم يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو القتال.

السياسة الحربية

السياسة الحربية هي رعاية شؤون الحرب على وضع من شأنه أن يجعل النصر للمسلمين والخذلان لأعدائهم، وتبرز فيها الناحية العملية الآنية. وقد أجاز فيها الشرع أشياء حَرَّمَها في غيرها، وحَرَّمَ فيها أشياء أجازها في غيرها. فقد أجاز فيها الكذب مع العدو، مع أنه حرام معه في غير الحرب. وحَرَّمَ اللين مع الجيش مع أنه مندوب في غير الحرب. وهكذا جعلت السياسة الحربية للأحكام اعتباراً خاصاً في الحرب. وهذه الاعتبارات منها ما يتعلق بمعاملة العدو، ومنها ما يتعلق بالأعمال الحربية نفسها، ومنها ما يتعلق بالجيش الإسلامي، ومنها ما يتعلق بغير ذلك.

فمما يتعلق بمعاملة العدو، جعل الإسلام للخليفة وللمسلمين أن يفعلوا بالعدو مثل ما من شأنه أن يفعله العدو بهم، وأن يستبيح من العدو مثل ما يستبيحه العدو من المسلمين، ولو كان من المحرّمات في غير الحرب. قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِمْ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾. وقد روي أن سبب نزول هذه الآية أن المشركين مثلوا بالمسلمين يوم أحد: بقروا بطونهم، وقطعوا مذاكيرهم، وشرموا آنافهم، ما تركوا أحداً إلا مثلوا به إلا حنظلة بن الراهب. فوقف رسول الله ﷺ على حمزة وقد مُثل به فرأى منظراً ساءه وقد شُق بطنه واصطلم أنفه فقال: «أما والذي أحلف به إن أظفرنني الله بهم لأمثلن بسبعين مكانك» رواه الطبراني في الكبير فنزلت هذه الآية. فالآية نزلت في الحرب وهي وإن كانت نُهت عن الزيادة عن المثل، ولكنها صريحة في إباحة أن يعمل المسلمون مثل ما يعمل الكفار بهم، حتى إن الآية يفهم منها إباحة التمثيل بقتلى الكفار الذين مثلوا بقتلى

المسلمين، على أن لا يزيد على مثل ما فعلوا، مع أن التمثيل حرام، ووردت الأخبار بالنهي عنه، إلا أن هذا النهي إنما يكون إذا لم يمثل العدو بقتلى المسلمين، وإلا فإن للمسلمين أن يفعلوه إذا كان العدو يمثل بقتلى المسلمين. ومثل ذلك الغدر ونقض العهد فإنه إن فعله العدو أو خيف منه أن يفعله جاز لنا أن نفعله، وإلا فلا يجوز أن نفعله. وإنما جاز أن نفعله مع أنه ورد النهي عنه عملاً بالسياسة الحربية، إذ أن النهي عنه إنما يكون إذا لم يفعله العدو فإن فعله جاز للمسلمين أن يفعلوه قال تعالى: ﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٍ فَانْذِرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾. وعلى هذا فإن الأسلحة النووية يجوز للمسلمين أن يستعملوها في حربهم مع العدو، ولو كان ذلك قبل أن يستعملها العدو معهم، لأن الدول كلها تستبيح استعمال الأسلحة النووية في الحرب فيجوز استعمالها. مع أن الأسلحة النووية يحرم استعمالها لأنها تهلك البشر، والجهاد هو لإحياء البشر بالإسلام، لا لإفناء الإنسانية.

ومما يتعلق بالأعمال الحربية أن للمسلمين تحريق أشجار الكفار، وأطعمتهم وزرعهم، ودورهم وهدمها، قال الله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْتَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾. وقد أحرق رسول الله ﷺ نخل بني النضير مع تحققه بأنه سيؤول له. أما ما روي عن يحيى بن سعيد الأنصاري أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال لأمر جيش بعثه إلى الشام: «لا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرقنه» رواه مالك في الموطأ وقد أقره الصحابة جميعاً ولا مخالف له، فإن ذلك هو الأصل في الحرب وهو عدم تخريب العامر، وعدم قطع الشجر. ولكن إذا رأى الخليفة أو قائد الجيش أن كسب المعركة لا بد له من تخريب العامر وقطع الشجر، أو أن الإسراع في كسب المعركة يقضي بذلك جاز في السياسة

الحربية أن يقطع الشجر، وأن يخرب العامر، كما فعل رسول الله ﷺ. ومثل ذلك قتل البهائم، وكل ما يملكه العدو فإنه إذا اقتضته السياسة الحربية جاز فعله، ولو كان محرماً قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَطْغَوْا مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُوا مِنَّ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾. وهذا الكلام عام في كل شيء، ولم يرد ما يخص هذه الآية بالذات، لا آية أخرى، ولا حديث فتبقى على عمومها. وقد وردت أحاديث صحيحة في جواز حرق البيوت وحرق الشجر وقطعه. روى مسلم عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ قطع نخل بني النضير وحرق» ولها يقول حسان:

وهان على سراة بني لؤي حريق بالبويرة مستطير

وفي ذلك نزلت: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا﴾ الآية. وروى البخاري عن جرير بن عبد الله قال: قال لي رسول الله ﷺ: «ألا تريحني من ذي الخلصة، قال: فانطلقت في خمسين ومائة فارس من أحمس، وكانوا أصحاب خيل، وكان ذو الخلصة بيتاً في اليمن لخنعم وبجيلة فيه نصب يُعبد يقال له كعبة اليمانية، قال: فأتاها فحرقها بالنار وكسرها، ثم بعث رجلاً من أحمس يكنى أبا أرطاة إلى النبي ﷺ يبشره بذلك، فلما أتاه قال يا رسول الله: والذي بعثك بالحق ما جئت حتى تركتها كأنها جمل أجرب، قال: فبرك النبي ﷺ على خيل أحمس ورجالها خمس مرات» وبرك أي دعا لهم بالبركة. وروى أحمد وابن ماجه عن أسامة بن زيد قال: «بعثني رسول الله ﷺ إلى قرية يقال لها أُنْبَى فقال: انتها ثم حرّق» وأُنْبَى هذه هي بينا فلسطين. ويظهر من وصية أبي بكر التي رواها مالك في الموطأ، ومن مقارنتها بهذه الأحاديث أن حرق الشجر وقطعه، وهدم البيوت

إنما يكون إذا اقتضاه كسب المعركة أو كسب الحرب، فهو داخل في السياسة الحربية.

ومما يتعلق بالجيش الإسلامي أن للإمام أو لأمير الجيش أن يمنع من الذهاب للمعركة المنافقين أو الفساق أو المخذلين والمرجفين ومن شاكلهم. لقوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِن كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ ﴾ [١] لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعِفُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ ﴾ مع أن الجيش الإسلامي لا يمنع من الاشتراك به فاسق ولا منافق، ولكن إذا اقتضت السياسة الحربية منعه من الذهاب للمعركة، أو من القيام بعمل معين، أو من تولي أمر معين فإنه يجوز للخليفة ولأمير الجيش أن يفعل ذلك.

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

وهكذا تقضي السياسة الحربية أن يقوم الإمام بأعمال تقتضيها رعاية شؤون الحرب لكسب المعركة، أو لكسب الحرب، وخذلان العدو والانتصار عليه. إلا أن هذا كله مقيد بما إذا لم يرد نص على عمل معين أو ورد نص

بتحريمه تحريماً عاماً في الحرب وغيره دون تخصيص كالزنا مثلاً، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ فإذا ورد نص فإنه لا يجوز أن يفعل ذلك العمل بحجة السياسة الحربية، بل يجب أن يتقيد بالنص حسب الوضع الذي ورد فيه. فإن كان النص ورد قاطعاً غير معلل فلا يجوز حينئذ القيام بالعمل، وإذا ورد النص معللاً بعله فإنه يتبع فيه الحكم حسب العلة، وإن ورد النص بالمنع وورد عن الرسول فعله في حالات معينة فإنه لا يقام بالعمل إلا في تلك الحالات. وقد وردت نصوص في أفعال منع الشرع منها فيتبع المنع حسب ما وردت، ولا يقال فيها سياسة حربية. روى البخاري عن ابن عمر قال: «وُجِدَتْ امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان». وروى أحمد عن الأسود بن سريع قال: قال رسول الله ﷺ: «ما بال أقوام جاوزهم القتل اليوم حتى قتلوا الذرية، فقال رجل: يا رسول الله، إنما هم أولاد المشركين، فقال: ألا إن خياركم أبناء المشركين». وروى أبو داود عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صغيراً ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين» فهذه الأحاديث نمت عن أفعال معينة في الحرب فلا يصح أن تفعل في الحرب بحجة السياسة الحربية، وإنما تفعل على الوجه الذي وردت به النصوص. وقد وردت النصوص على أنه يجوز أن تفعل هذه الأمور جميعها بضرب المدافع والقنابل، وكل ما يضرب من بعيد بشيء ثقيل، وإن يقتل الصبيان والنساء إذا لم يمكن الوصول إلى الكفار إلا بقتلهم لاحتلاطهم بهم. فقد روى البخاري عن الصعب بن جثامة: «أن رسول الله ﷺ سئل عن أن أهل الدار يبيتون من المشركين فيصاب من نسائهم وذرائعهم قال: هم

منهم». وفي صحيح بن حبان عن الصعب قال: «سألت رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين أن نقتلهم معهم، قال: نعم فانهم منهم». وأخرج الترمذي عن ثور بن يزيد: «أن النبي ﷺ نصب المنجنيق على أهل الطائف» والمنجنيق حين يضرب به لا يميز بين امرأة وطفل وشجر إلى غير ذلك، فدل على أن الأسلحة الثقيلة كالمدافع والقنابل إذا استعملت في الحرب يجوز بها قتل وهدم وتخريب كل شيء، وكذلك إذا لم يمكن الوصول إلى الكفار إلا بقتل الذرية والنساء، فإذا أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز قتلهم. أما فعل كل أمر من هذه الأمور وحده في غير المنجنيق، وفي غير حالة عدم إمكانية التمييز بينها وبين الكفار الذين نحاربهم ففيه تفصيل حسب ما ورد في النصوص. أما الصبيان فيحرم قتلهم مطلقاً في غير الحالتين السابقتين، وكذلك العسيف، أي الأجير الذي يكون مع القوم مجبراً لأنه من المستضعفين، وذلك لورود النهي عن قتلها بشكل قاطع، ولم يعلل بأية علة. وأما النساء فإنه ينظر فيها، فإن كانت تحارب جاز قتلها، وإن لم تكن تحارب لم يجز قتلها وذلك لما رواه أحمد وأبو داود عن رباح بن ربيع أنه خرج مع رسول الله ﷺ في غزوة غزاها وعلى مقدمته خالد بن الوليد، فمر رباح وأصحاب رسول الله ﷺ على امرأة مقتولة مما أصابت المقدمة، فوقفوا ينظرون إليها ويتعجبون من خلقها، حتى لحقهم رسول الله ﷺ على راحلته فافرجوا عنها، فوقف عليها رسول الله ﷺ فقال: «ما كانت هذه لتقاتل، فقال لأحدهم: إحقْ خالداً فقل له: لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً». فقول الرسول ما كانت هذه لتقاتل يدل على أنها لو كانت تقاتل جاز قتلها، فيكون الحديث قد جعل علة النهي عن قتلها كونها لا تقاتل. ويؤيد ذلك ما رواه أبو داود عن عكرمة أن النبي ﷺ: «مر بامرأة مقتولة يوم حنين فقال: من قتل هذه، فقال رجل أنا يا رسول الله غنمتها، فأردفتها خلفي

فلما رأت الهزيمة فينا أهوت إلى قائم سيفي لتقتلني فقتلتها، فلم ينكر عليه رسول الله ﷺ «وبذلك يتبين أن المرأة إذا قاتلت جاز قتلها، وإذا لم تقاتل لا يجوز قتلها. وأما الشيخ الفاني فإنه إن كان فانياً لم يبق فيه نفع للكفار، ولا مضرة على المسلمين فلا يجوز قتله للنهي عن قتله. وأما إن كان فيه نفع للكفار، أو مضرة على المسلمين فيجوز قتله. وذلك لما روى أحمد والترمذي عن سمرة أن النبي ﷺ قال: «اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم». ولما روى البخاري من حديث أبي موسى أن النبي ﷺ لما فرغ من حنين بعث أبا عامر على جيش أوطاس فلقى دريد بن الصمة وقد كان نيف على المائة وقد أحضره ليدبر لهم الحرب فقتله أبو عامر ولم ينكر النبي ﷺ ذلك عليه. وعلى ذلك يحمل حديث أنس على الشيخ الذي لا نفع فيه، ولا ضرر منه، وهو الفاني كما ورد في نفس الحديث.

فهذه الأمور التي ورد النهي عن فعلها لا تفعل إلا حسب ما ورد به النص، ولا يستفزع أي عمل يفعله المسلمون بعدوهم الكافر ما دام هذا العمل حصل في حالة الحرب، سواء أكان هذا العمل حلالاً، أم حراماً في غير الحرب. ولا يستثنى من ذلك إلا الفعل الذي ورد النص بتحريمه تحريماً عاماً في الحرب وغير الحرب دون تخصيص كالزنا مثلاً.

الكذب في الحرب

الكذب كله حرام قطعاً بنص القرآن القطعي، وتحريمه من الأحكام المعروفة من الدين بالضرورة، لا فرق بين أن يكون لمنفعة المسلمين، أو لمصلحة الدين، وبين أن يكون عكس ذلك. فقد جاءت النصوص في تحريمه عامة ومطلقة وباتة غير معلة. قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِمَا يَأْتِيهِمْ مِنَ اللَّهِ ۚ وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ ثُمَّ نَبْتَلُ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ۝ ﴾. وهذا البت والإطلاق والعموم لا يعلله ولا يقيده ولا يخصه إلا نص آخر، ولا دخل للعقل في ذلك إلا في فهم النص ليس غير. ولم يرد في الصحيح أي نص يفيد أي تعليل، أو أي تقييد لا في الكتاب ولا في السنة. وأما تخصيص النص فقد ورد فيه نص استثنى من تحريم الكذب أشياء معينة حصرتها وحدها، فلا يجوز تعديها بحال من الأحوال. فلا يستثنى من تحريم الكذب شيء إلا ما خصه الدليل من الأمور المذكورة في الأحاديث وهي: حالة الحرب وعلى المرأة والإصلاح ذات البين، لورود النص عليها. فقد روى أحمد ومسلم وأبو داود عن أم كلثوم بنت عقبة قالت: «لم أسمع النبي ﷺ يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث: في الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها». عن أسماء بنت يزيد قالت: قال رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس ما يحملكم أن تتابعوا على الكذب كتتابع الفراش في النار. الكذب كله على ابن آدم حرام إلا في ثلاث خصال: رجل كذب على امرأته ليرضيها، ورجل كذب في الحرب فإن الحرب خدعة، ورجل كذب بين مسلمين ليصلح بينهما» رواه أحمد والطبراني في الكبير. فهذه الثلاث من المستثنيات من تحريم الكذب بنص صحيح، فلا يحل

أن يقع الكذب في غيرها. إذ لا يستثنى من عموم النص إلا ما خصه الدليل فحسب. وكلمة: «في الحرب» الواردة في الحديث ليس لها إلا معنى واحد ليس غير، وهو حالة الحرب الفعلية في شأن الحرب، فلا يجوز الكذب في غير حالة الحرب مطلقاً: (وأما ما صح عن النبي ﷺ من أنه كان إذا أراد غزوة ورى بغيرها)، فإن المراد أنه إذا كان يريد أمراً فلا يظهره، كأن يريد أن يغزو جهة المشرق فيسأل عن أمر في جهة المغرب ويتجهز للسفر، فيظن من يراه ويسمعه أنه يريد جهة المغرب. وأما أنه يصرح بإرادته المغرب ومراده المشرق فلم يحصل، فلا يكون على هذا إخباراً بخلاف الواقع، وإنما هو من قبيل التورية، علاوة على أنه داخل في حالة الحرب الفعلية، وفي شأن الحرب، لأنه ذهاب للمعركة لمحاربة العدو فعلاً، وهو من الخدعة الواردة في قوله عليه الصلاة والسلام: «الحرب خدعة» رواه مسلم.

وأما ما روي عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «من لكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله، قال محمد بن مسلمة أتعب أن أقتله يا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فأذن لي فأقول، قال: قد فعلت، قال: فأتاه فقال: إن هذا - يعني النبي ﷺ - قد عتانا وسألنا الصدقة، قال: وأيضاً والله لَتَمَلُّنَّهُ قال: فإننا قد اتبعناه فنكره أن ندعه حتى ننظر إلى ما يصير إليه أمره، قال: فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله» رواه مسلم فإنه أيضاً في حالة الحرب. وإنه وإن كانت ألفاظ الحديث نصت على أن الألفاظ التي قالها محمد بن مسلمة صدق، وليست بكذب، وإنما هي تعريض، ولكن محمد بن مسلمة استأذن أن يقول كل شيء فأذن له في كل شيء ويدخل فيه الإذن في الكذب تصريحاً وتلويحاً، وهو داخل في حالة الحرب. وأما ما أخرجه أحمد والنسائي من حديث أنس في قصة الحجاج بن علاط في استئذانه النبي ﷺ أن يقول عنه ما

شاء لمصلحته في استخلاص ماله من أهل مكة وأذن له النبي ﷺ وإخباره لأهل مكة أن أهل خيبر هزموا المسلمين، فإنه يدخل كذلك في حالة الحرب، لأن أهل مكة كانوا في حالة حرب فعلية مع المسلمين والحجاج بن علاط من المسلمين، وهو ذاهب عند الكفار الأعداء لأخذ ماله، وحالة الحرب الفعلية تمنع ذلك، وبخاصة أن صلح الحديبية لم يستثن مال المسلم في مكة من أحكام الحرب الفعلية، ولذلك جاز له الكذب. إذ جواز الكذب لا يقتصر على المعركة، ولا على المحاربين، بل يجوز للمسلمين أن يكذبوا على الكفار أعدائهم إذا كانوا في حالة حرب فعلية معهم. وأما ما أخرجه البزار بلفظ: «الكذب مكتوب إلا ما نفع به مسلم، أو دفع به عنه» قال في مجمع الزوائد: وفي سنده رشدين وعبد الرحمن بن زياد بن أنعم، وهما ضعيفان وعليه فهو حديث ضعيف فيرد ولا يحتج به فلا يصلح دليلاً.

وعلى ذلك فإن الكذب كله حرام، ولا يحل إلا في ثلاث: في الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها. وما عداها حرام قطعاً، لأن تحريم الكذب جاء في القرآن عاماً يشمل كل كذب، فجاء الحديث وخصه في غير الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها، واستثنى هذه الثلاث من الحرمة، فكانت هي وحدها حلالاً، وما عداها حرام، لا سيما وأن الحديث حصر الحل في ثلاث فقال: «الكذب كله على ابن آدم حرام إلا في ثلاث خصال» وقال: «لم أسمع النبي يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث: في الحرب... الخ.» وهذا الحصر يعني أن غيرها حرام. والأحاديث التي وردت كلها في حالة الحرب الفعلية، وما عداها فهي أحاديث ضعيفة ترد ولا يحتج بها.

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

التجسس

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

هذا هو واقع التجسس وواقع الجاسوس. أما حكم التجسس فإنه يختلف باختلاف من يتجسس عليهم. فإن كان التجسس على المسلمين، أو

على الذميين الذين هم رعايا كالمسلمين فحرام ولا يجوز، وإن كان التجسس على الكفار الحريين سواء أكانوا حريين حقيقة أم حكماً فإنه جائز للمسلمين، وواجب على الخليفة. أما كون التجسس على المسلمين وعلى رعايا الدولة الإسلامية حراماً فثابت بصريح القرآن قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ فنهى الله في الآية عن التجسس. وهذا النهي عام فيشمل كل تجسس، سواء أكان تجسساً لنفسه أم لغيره، وسواء أكان تجسساً للدولة أم للأفراد أم للتكتلات، وسواء أكان الذي يقوم به أي بالتجسس، الحاكم أم المحكوم. فالكلام عام يشمل كل شيء ينطبق عليه أنه تجسس، فكله حرام. وقد أخرج أحمد وأبو داود بسنده عن المقداد وأبي أمامة قالا: إن رسول الله ﷺ قال: «إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم».

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

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

هذا بالنسبة للتجسس على المسلمين أو على الذميين الذين هم رعايا كالمسلمين. أما تجسس المسلمين والذميين على الكفار الحريين سواء أكانوا حريين حقيقة أم حريين حكماً فهو مستثنى من عموم الآية لورود أحاديث خصصت تحريم التجسس بغير الكفار الحريين. أما الكفار الحريون فإن التجسس عليهم جائز للمسلمين، وواجب على خليفة المسلمين أي على الدولة. فقد جاء في سيرة ابن هشام أن النبي ﷺ بعث عبد الله بن جحش وبعث معه ثمانية رهط من المهاجرين، وكتب له كتاباً وأمره أن لا ينظر فيه حتى يسير يومين ثم ينظر فيه، فيمضي لما أمره به، ولا يستكره من أصحابه أحداً. فلما سار عبد الله بن جحش يومين فتح الكتاب فنظر فيه فإذا فيه: «إذا نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزل نخلة بين مكة والطائف، فترصد بها قريشاً، وتعلم لنا من أخبارهم». ففي هذا الكتاب يأمر الرسول ﷺ عبد الله

بن جحش بالتجسس له على قريش، وبأن يعلمه من أخبارها. ولكنه يجعل التخيير لأصحابه أن يسيروا معه أو لا، أما هو فإنه يعزم عليه أن يمضي. فيكون الرسول قد طلب القيام بالتجسس من الجميع، ولكنه عزم على عبد الله، وخير الباقيين، وهذا دليل على أن الطلب بالنسبة لأمير الجماعة طلب جازم، وبالنسبة لغيره ممن معه طلب غير جازم، فكان ذلك دليلاً على أن تجسس المسلمين على العدو جائز، وليس بحرام، ودليلاً على أن التجسس واجب على الدولة. على أن التجسس على العدو من الأمور التي لا يستغني عنها جيش المسلمين، فلا يتم تكوين جيش للحرب دون أن تكون معه جاسوسية له على عدوه، فصار وجود الجاسوسية في الجيش واجباً على الدولة من باب (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

هذا حكم التجسس من حيث كونه حراماً أو جائزاً أو واجباً. أما حكم عقوبة الجاسوس الذي يتجسس للكفار الحريين فتختلف باختلاف تابعة الجاسوس وباختلاف دينه. أما الكافر الحربي حين يكون جاسوساً فإن حكمه القتل قولاً واحداً، ولا حكم له غير ذلك ويقتل بمجرد معرفة أنه جاسوس، أي بمجرد ثبوت كونه جاسوساً. وذلك لما رواه البخاري عن سلمة بن الأكوع قال: «أتى النبي ﷺ عَيْنٌ من المشركين وهو في سفر، فجلس عند أصحابه يتحدث ثم انسل، فقال النبي ﷺ: اطلبوه فاقتلوه، فسبقتهم إليه فقتلته فنفلني سلبه» وعند مسلم من رواية عكرمة بلفظ: «فانتزع طلقاً من حقه فقيده به الجمل ثم تقدم يتغدى مع القوم، وجعل ينظر وفينا ضعفة ورقة في الظهر وبعضنا مشاة إذ خرج يشتد» وفي رواية لأبي نعيم في المستخرج من طريق يحيى الحماني عن أبي العميس: «أدركوه فإنه عين» فهذا صريح بأن الرسول بمجرد أن ثبت عنده أنه جاسوس قال اطلبوه فاقتلوه. مما يكون قرينة على أن الطلب طلب جازم، فيكون حكمه القتل قولاً واحداً، وهو عام في

كل كافر حربي، سواء أكان معاهداً، أم مستأمناً، أم غير معاهد ولا مستأمن، فكله كافر حربي حكمه القتل إذا كان جاسوساً.

أما الكافر الذمي حين يكون جاسوساً فإنه ينظر فيه فإن كان قد شرط حين دخوله في الذمة أن لا يتجسس، وإن تجسس يقتل، فإنه يعمل بالشرط، فإذا صار جاسوساً يقتل حسب الشرط، وأما إن لم يشترط عليه ذلك فإن عقوبته هي التعزير الموجه الشديد إلا أن قتله ليس واجباً على الإمام لأنه من رعايا الدولة ولم يشترط عليه ذلك في عقد الذمة كسابقه.

وأما الجاسوس المسلم الذي يتجسس للعدو على المسلمين والذميين فإنه لا يُقتل لأن الرسول ﷺ أمر بقتل فرات بن حيان وكان عيناً للمشركين، فلما قالوا، يا رسول الله إنه يزعم أنه مسلم رفع القتل عنه، وقال ﷺ فيما أخرجه أبو داود: «إن منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم، منهم فرات بن حيان»، فعلة الكف عن قتله كونه صار مسلماً. وروى البخاري: «عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله ﷺ أنا والزيبر والمقداد بن الأسود وقال: انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإن بها طعينة، ومعها كتاب، فخذوه منها، فانطلقنا تعادى بنا خيلنا، حتى انتهينا إلى الروضة، فإذا نحن بالطعينة، فقلنا أخرجي الكتاب، فقالت ما معي كتاب، فقلنا: لُتخرجي الكتاب أو لُتلقين الثياب، فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله ﷺ فإذا فيه: من حاطب بن أبي بلتعة إلى أناس من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: ما هذا يا حاطب؟ قال: يا رسول الله لا تعجل علي، إني كنت امرأً ملصقاً في قريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون بها أهليهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن اتخذ عندهم يداً يحمون بها قرابتي، وما فعلت كفراً، ولا ارتداداً، ولا رضا بالكفر بعد الإسلام، فقال رسول الله ﷺ:

لقد صدقكم، فقال عمر: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق، قال: إنه شهد بدرًا، وما يدريك لعلَّ الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: إعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم». فهذا الحديث قد ثبت فيه على حاطب أنه تجسس على المسلمين ولم يقتله الرسول، فدل ذلك على أن الجاسوس المسلم لا يقتل. ولا يقال إن ذلك خاص بأهل بدر، لأن الحديث معلق بكونه من أهل بدر، لا يقال ذلك، لأنه وإن كان النص ورد بما يفيد التعليل، وسبق على وجه تفهم منه العلية، إلا أن حديث أحمد عن فرات بن حيان قد رفع عنه القتل لأنه صار مسلماً، ينفي العلية من هذا الحديث ويجعله وصف واقع لأن فرات بن حيان ليس من أهل بدر. ولا يقال حديث فرات بن حيان عند أبي داود في إسناده أبو همام الدلال محمد بن محبوب ولا يحتج بحديثه وهو يرويه عن سفيان الثوري، لا يقال ذلك لأنه قد روى أحمد هذا الحديث عن سفيان بن بشر بن السري البصري، وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بحديثه. فالحديث ثابت ويحتج به وهو دليل على أن الجاسوس المسلم لا يقتل، وإنما يعاقب بالحبس وغيره حسب ما يراه القاضي أو الخليفة.

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

الهدنة

عقد الهدنة بين المسلمين والكفار جائز، لمهادنته ﷺ قريشاً عام الحديبية. ولكن جواز الهدنة مقيد بوجود مصلحة يقتضيها الجهاد أو نشر الدعوة. وذلك أن رسول الله ﷺ بلغه قبل مسيره إلى الحديبية أن مواطأة كانت بين أهل خيبر ومكة على غزو المسلمين. وأنه بادر بعد رجوعه من الحديبية مباشرة إلى غزو خيبر وبادر كذلك إلى إرسال الرسل إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام، مما يدل على أن هدنة الحديبية كانت لمصلحة تتعلق بالجهاد ونشر الدعوة. إذ استطاع بموادة قريش أن يتفرغ لحرب خيبر، ولدعوة الملوك والأمراء. ولا تجوز الهدنة عند عدم وجود هذه المصلحة، إذ الهدنة ترك القتال المفروض، وهو لا يجوز إلا في حالٍ يقع وسيلةً إلى القتال، لأنها حينئذ تكون قتالاً معني. قال تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَلُكُمْ ﴾.

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

وإذا عقدت الهدنة وصحت وجب علينا الكف عنهم، ومراعاة عقد الهدنة حتى تنقضي مدتها، أو ينقضوها هم، ويكون نقضها بتصريح منهم أو بقتالنا، أو قتل مسلم أو ذمي بدارنا، أو فعل شيء مخالف لشروط الهدنة، ولم

ينكر الباقون عليه بقول ولا فعل. فإذا حصل ذلك تنقض الهدنة فيهم جميعاً. وكذلك إذا خافت الدولة خيانتهم بشيء مما ينقض إظهاره الهدنة، بأن ظهرت أمانة بذلك، كان هذا نقضاً للهدنة. وإذا حصل شيء من ذلك جازت الإغارة عليهم في كل وقت ليلاً أو نهاراً. لأن نقضهم للهدنة يبيح للمسلمين أن يقاتلوهم، وأن ينقضوا الهدنة معهم، لأن الرسول ﷺ لما هادن قريشاً فنقضت عهده حل له منهم ما كان محرماً عليه منهم، فقاتلهم وفتح مكة، لأن الهدنة عقد مؤقت ينتهي بانقضاء مدته، أو بنقضه، قال تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقِمْوْا لَكُمْ فَاسْتَغِيْمُوا لَهُمْ ۚ﴾ وقال: ﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٍ ۚ فَاَنْذِرْهُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ۚ﴾ وقال: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ ۚ﴾. وإذا أحل الأعداء بشروط الهدنة، ولم يراعوا اتفاقيتها في تصرفاتهم معنا فقد أحلّونا من عهدنا، وبذلك حلت لنا دماؤهم وأموالهم، ووجب علينا حربهم، فيجب علينا أن نقاتلهم مذ قاتلونا، وأن ننقض الهدنة معهم مذ نقضوها.

الأحلاف العسكرية

الحلف في اللغة العهد والصدقة يقال حالفه من عاهده. إلا أن كلمة الحلف صار الاصطلاح عليها بأنها أكثر ما تطلق على المعاهدات العسكرية خاصة. والأحلاف العسكرية هي اتفاقات تعقد بين دولتين أو أكثر تجعل جيوشهما تقاتل مع بعضهما عدواً مشتركاً بينهما، أو تجعل المعلومات العسكرية والأدوات الحربية متبادلة بينهما، أو إذا وقعت إحداها في حرب تتشاوران لتدخل الأخرى معها أو لا تدخل حسب المصلحة التي يراها. وهذه الأحلاف قد تكون معاهدات ثنائية تعقد بين دولتين أو ثلاث أو أكثر، ولكن لا يعتبر فيها الاعتداء على إحدى الدول المتعاهدة اعتداء عليها جميعها، بل إذا حصل اعتداء على إحدى الدول المتعاهدة تتشاور الدولة المعتدى عليها مع الدول التي بينها وبينها حلف عسكري، وعلى ضوء مصلحتهما تعلن الحرب مع الدولة المعتدى عليها ضد الدولة المعتدية أو لا تعلن. وقد تكون هذه الأحلاف معاهدات جماعية يعتبر فيها الاعتداء على إحدى الدول المتعاهدة اعتداء عليها جميعها، وإذا وقعت إحداها في حرب مع دولة ما أصبحت جميع الدول المتعاهدة في حالة حرب ضد هذه الدولة. وهذه الأحلاف كلها سواء أكانت معاهدات ثنائية، أو معاهدات جماعية، أم غير ذلك تحتم أن يحارب الجيش مع حليفه ليدافع عنه وعن كيانه، سواء أكانت لها قيادات متعددة أو قيادة واحدة.

وهذه الأحلاف باطلة من أساسها، ولا تنعقد شرعاً ولا تلتزم بها الأمة حتى لو عقدها خليفة المسلمين، لأنها تخالف الشرع، إذ تجعل المسلم يقاتل تحت إمرة كافر، وتحت راية كفر، وتجعله يقاتل من أجل بقاء كيان كفر،

وذلك كله حرام. فلا يحل لمسلم أن يقاتل إلا تحت إمرة مسلم، وتحت راية الإسلام. وقد ورد النهي في الحديث الصحيح عن القتال تحت راية الكفار وتحت إمرتهم، فقد روى أحمد والنسائي عن انس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تستضيئوا بنار المشركين» أي لا تجعلوا نار المشركين ضوءاً لكم. والنار كناية عن الحرب، ويقال أوقد نار الحرب، أي أوجد شرها وهيئتها، ونار التهويل نار كانت العرب في الجاهلية يوقدونها عند التحالف. والحديث يكتفي عن الحرب مع المشركين وأخذ رأيهم، فيفهم منه النهي عن الحرب مع المشركين.

والأحلاف أيضاً تجعل الكفار يقاتلون مع المسلمين مع احتفاظهم بكيانهم أي يقاتلون كدولة لا كأفراد، وقد نهي الرسول عن الاستعانة بالكفار ككيان. فقد ورد من حديث الضحاك رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ خرج يوم أحد فإذا كتيبة حسناء أو قال خشنة فقال: من هؤلاء؟ قالوا: يهود كذا وكذا. فقال: لا نستعين بالكفار» رواه الطبراني في الكبير والأوسط. وقد أخبر الحافظ أبو عبد الله، فساق بسنده إلى أبي حميد الساعدي قال: «خرج رسول الله ﷺ حتى إذا خلف ثنية الوداع إذا كتيبة قال: من هؤلاء؟ قالوا بني قينقاع وهو رهط عبد الله بن سلام قال: وأسلموا؟ قالوا: لا، بل هم على دينهم، قال: قولوا لهم فليرجعوا، فإننا لا نستعين بالمشركين» فالرسول رفض الاستعانة باليهود وقال بصيغة العموم لا نستعين بالكفار، لا نستعين بالمشركين. ولا يقال أنا نستعين بالكفار على عدونا، والاستعانة بالكافر جائزة، لأن الرسول أقر قزمان على الحرب معه في أحد وهو كافر، واستعان بناس من يهود خيبر في حربه، لا يقال ذلك لأن الاستعانة بالكفار جائزة إذا كانوا أفراداً تحت راية المسلمين. وهؤلاء الذين استعان بهم الرسول استعان بهم

وهم أفراد. ولذلك لما جاء يهود بني قينقاع وجاءوا وهم قبيلة لهم رئيس وحدهم، وهم كدولة عاهدوا الرسول من قبل، جاءوا يحاربون مع الرسول وهم على هذه الحال وقيل له هم رهط عبد الله ابن سلام، فأبى الاستعانة بهم على هذا الوجه. وعليه لا تجوز الاستعانة بجيش كافر، وتحت راية دولته الكافرة.

قال الإمام السرخسي في المبسوط في كتاب السير: «من حديث الضحاك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ خرج يوم أحد فإذا كتيبة حسناء أو قال خشناء فقال: من هؤلاء؟ قالوا: يهود كذا وكذا فقال: لا نستعين بالكفار» وتأويله أنهم كانوا متعززين في أنفسهم لا يقاتلون تحت راية المسلمين، وعندنا إنما نستعين بهم إذا كانوا يقاتلون تحت راية المسلمين، فأما إذا انفردوا براية أنفسهم فلا يستعان بهم، وهو تأويل ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تستضيئوا بنار المشركين» رواه أحمد والنسائي من طريق أنس وقال ﷺ: «أنا بريء من كل مسلم قاتل مع مشرك». يعني إذا كان المسلم تحت راية المشركين. ومن ذلك يتبين أن الأحلاف العسكرية مع الدول الكافرة حرام شرعاً ولا تنعقد. على أن المسلم لا يحل له أن يسفك دمه في سبيل الدفاع عن كافر حربي، وإنما يقاتل المسلم الناس ليدخلوا في الإسلام من الكفر، فأما أن يقاتل الكفار ليدخلوا من الكفر إلى الكفر ويسفك في ذلك دمه فهذا حرام.

المعاهدات الجائزة

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

فَأَجْنَحْ هَا ۞ ولأن الرسول ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية على أن يضع الحرب بينه وبينهم مدة معلومة، وقد كان ذلك لأن الرسول بلغه أن موأطأة كانت بين أهل خيبر ومكة على غزو المسلمين فوادر قريشاً ثم ذهب لمحاربة خيبر .

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

المعاهدات الاضطرارية

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

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

دخل بلاد المسلمين من رعايا هذه الدولة يدخلونها بأمان المعاهدة، ولا يحتاج إلى أمان جديد سوى المودعة، ولا يجوز أن يتعرض له أحد من المسلمين. ولا يمنع التجار من حمل التجارة لهذه الدولة إلاّ الأدوات التي تستعمل في الحرب، كالسلاح والمواد الحربية وما شابه ذلك، لأنهم أهل حرب وإن كانوا موادعين.

الحالة الثانية: عكس الحالة الأولى، وهي أن يدفع المسلمون إلى عدوهم مالاً مقابل سكوته عنهم. وقد ذكر الفقهاء أنه إن حاصر العدو المسلمين، وطلبوا المودعة سنين معلومة على أن يؤدي المسلمون للكفار شيئاً معلوماً كل سنة، فلا ينبغي للخليفة أن يجيبهم إلى ذلك لما فيه من الدنية والذلة بالمسلمين إلاّ عند الضرورة. وهو أن يخاف المسلمون الهلاك على أنفسهم، ويرى الخليفة أن هذا الصلح خير لهم، فيحتثد لا بأس بأن يفعله.

فقد روى الطبراني «أن المشركين أحاطوا بالخندق وصار المسلمون في بلاء كما قال الله تعالى: ﴿ هَٰذَا لَكِ آيَاتُ الْـمُؤْمِنِينَ وَزُلْزَلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا ﴾» بعث رسول الله ﷺ إلى عُيَيْنَةَ بن حصن وطلب منه أن يرجع بمن معه على أن يعطيه كل سنة ثلث ثمار المدينة، فأبى إلاّ النصف، فلما حضر رسله ليكتبوا الصلح بين يدي رسول الله، قام سيده الأنصار سعد بن معاذ وسعد بن عباد رضي الله عنهما وقالوا: يا رسول الله إن كان هذا عن وحي فامض لما أمرت به، وإن كان رأياً رأيت فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلاّ بشراء أو قرى، فإذا أعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم الدنية؟ لا نعطيهم إلاّ السيف. فقال ﷺ: إني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة فأحببت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم ذلك فأنتم وأولئك. إذهبوا فلا نعطيكم إلاّ السيف». فهذا يدل على أن رسول الله

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

نقض المعاهدات

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

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

ثانياً: أن ينقض المعاهد شرطاً من شروط المعاهدة، وذلك كما حصل مع الرسول ﷺ في صلح الحديبية، فإن خزاعة دخلت في حماية الرسول وحالفته فنقضت قريش هذا الشرط، وحرضت بني بكر على خزاعة، ثم ندمت وحاولت إبقاء المعاهدة، ولكن الرسول اعتبر هذا النقض مباحاً له نقض المعاهدة، فنقضها وحاربهم وفتح مكة.

ثالثاً: إذا خيف خيانة المعاهد وغدره يجوز نقض المعاهدة. قال الله تعالى: ﴿وَلِمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٌ فَانْزِلْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ وفي هذه

الحال يجب إعلام العدو بنقض المعاهدة معه. ولا يشترط في النقض حصول الغدر بالفعل، بل يكفي مجرد الخوف من العدو لأن يكون مبرراً لنقض المعاهدة. ويكتفى بالإعلام حتى يستوي علم الطرفين بالنقض.

رابعاً: أن ينقض المعاهد المعاهدة مع الدولة الإسلامية نقضاً تاماً. وفي هذه الحال يجب نقض المعاهدة معهم وضربهم ضربات قاسية تكون درساً وعبرة لغيرهم حتى لا يقدموا على معاملة المسلمين بمثل هذه المعاملة. قال تعالى: ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ الَّذِينَ عَاهَدَتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مِرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ ﴿٦٦﴾ فَإِمَّا تَثَقَفَتْهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ ﴿٦٧﴾.

هذه هي الأحوال الأربعة التي يجوز للمسلمين فيها أن ينقضوا المعاهدات المعقودة بينهم وبين عدوهم ويجوز لهم أن يقاتلوا هذا العدو. قال تعالى: ﴿ فَإِذَا أَدْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ وهي المدة التي ذكرت قبل هذه الآية وهي قوله: ﴿ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾ وقال تعالى: ﴿ أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ ﴾. إلا أنه ينبغي في نقض المعاهدة أن ينبذ إليهم على سواء، قال تعالى: ﴿ فَأَنْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ ﴾ وهذا عام في جميع المعاهدات أي على سواء منكم ومنهم في العلم بذلك. ولا يحل قتال الأعداء قبل النبذ، وقبل أن يعلموا بذلك ليعودوا إلى ما كانوا عليه من التحصن، وكان ذلك تحزراً من الغدر. وهذا كله في غير من يوفون بعهدهم. أما الذين يوفون بمعاهداتهم ويستقيمون مع الدولة الإسلامية فيجب أن يوفي المسلمون معهم بعهدهم، ويستقيموا معهم كما استقاموا قال تعالى: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ

يَنْقُضُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ ۚ ﴿٢١٩﴾ ومفهومه أن الذين نقضوا المسلمين شيئاً كالحالة الثانية السابقة أو ظاهروا عليهم أحداً كالحالة الأولى السابقة فلا يتموا إليهم عهدهم. أما إذا لم يفعلوا ذلك فأتّموا إليهم معاهدتهم إلى نهاية مدتها، فعلى المسلمين أن يتموا إليهم عهدهم إلى نهاية مدة العهد. قال تعالى: ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا هُمْ ۚ ﴾ ومفهومه إذا لم يستقيموا لكم فلا تستقيموا لهم. أما إذا استقاموا فاستقيموا، ووفوا لهم عهدهم.

ومن ذلك يتبين أن الوفاء بالمعاهدات أمر واجب، وأنه إن كانت المعاهدة إلى مدة معلومة فيجب الوفاء بها إلى مدتها، فإذا انتهت مدتها جاز عدم تجديدها وإنهاؤها، قال تعالى: ﴿ فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ ۚ ﴾ كما يتبين أن القسوة على الذين ينقضون المعاهدات أمر واجب أيضاً، وإذا أخل العدو بشرط من شروط المعاهدة، أو نقضها كلها أو حدث منه أن ظاهر أعداء المسلمين على المسلمين، أو خيف منه الخيانة فإن كل هذا يبيح للمسلمين أن ينقضوا المعاهدات مع أعدائهم، ونقضهم هذا ليس غدرًا. وعليه فإن الاتفاقات الدولية قد حدد الشارع أنواعها، وحدد الحالات التي تنقض بها، أو ينتهي العمل بها، فيجب التزام ما بيّنه الشارع وحده في المعاهدات، والوقوف عند حد الشرع في شأنها، مع ترك أمر الأسلوب والاختيار إلى رأي الخليفة واجتهاده.

الكافر الحربي

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

أما إذا لم تكن بيننا وبينهم معاهدة فهم كفار حربيون، سواء أكانت حالة الحرب قائمة بيننا وبينهم بالفعل، أم لم تكن قائمة، فلا يمكنون من دخول بلاد المسلمين إلا بأمان خاص لكل مرة، ولا يمكنون من الإقامة في بلاد المسلمين إلا مدة معينة محددة. إلا أن الفرق بين الدولة الكافرة الحربية المحاربة بالفعل، وبين الدولة الكافرة الحربية غير المحاربة بالفعل، هو أن الدولة

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

المستأمن

المستأمن - بكسر الميم - طالب الأمان. وهو من يدخل دار غيره بأمان، أي من يدخل بلاد غيره بأمان، سواء أكان مسلماً أم حريباً. فإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان حرم تعرضه لشيء منهم، إذ المسلمون عند شروطهم، فلو خرج بشيء من أموالهم غصباً أو أخذه خلسةً أو سرقةً كانت حيازته له ملكاً حراماً، ويرده عليهم لأن الغصب مضمون للمغصوب منه وكذلك السرقة فترجع كلها لصاحبها سواء أكان كافراً أم مسلماً. وكما يجوز دخول المسلم بلاد الكفر بأمان يجوز أن يدخل الحربي بلاد المسلمين بأمان. فقد أعطى رسول الله ﷺ الأمان للكفار يوم فتح مكة فقال: «من أغلق بابه فهو آمن» رواه مسلم. وكان ﷺ يؤمن رسل المشركين وحرم الغدر بمن أُعطي الأمان. فعن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «لكل غادر لواء يوم القيامة، يرفع له بقدر غدره، ألا ولا غادر أعظم غدرًا من أمير عامة». رواه مسلم.

إلا أن الحربي المستأمن لا يُمكن من المكث في بلاد المسلمين سنة، فيعطى الأمان شهراً أو شهرين أو أكثر، ولا يعطى أكثر من سنة. وإن أُعطي أماناً مطلقاً ولم تحدد المدة فالمعتبر هو الحول، لأنه أُبيح له الإقامة في دار الإسلام من غير جزية فيعطى سنة، فإن زاد عليها يخير بين الإقامة والتزام الجزية، وبين الخروج من دار الإسلام، فإن بقي بعد السنة اعتبر قابلاً للجزية، وضريت عليه الذمة فأصبح ذمياً، وتُحصّل منه الجزية، لأنه لا يجوز أن يبقى كافر في بلاد الإسلام دون جزية. والجزية تستحق مرة في السنة، فإذا بقي أكثر من سنة فقد استحققت عليه الجزية، وصار ذمياً جبراً عنه، وإذا خرج في

نهاية السنة، أو قبلها لم تستحق عليه جزية، وإن خرج بطل أمانه السابق، فإذا أراد الدخول ثانية يحتاج إلى أمان جديد.

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

وإذا أخذ المستأمن أماناً لنفسه كان أمانه هذا أماناً لأمواله التي معه تبعاً له، ولو لم يأخذ لها أماناً، فتصان أمواله كما تصان نفسه، ويضمن المسلم قيمة خمره وخنزيره إذا أتلفه، وتجب الدية عليه إذا قتله خطأ، ويقتل به إذا قتله عمداً. ويجب كف الأذى عن المستأمن، وتحرم غيبته كالمسلم، لأنه يعامل معاملة الذمي. ولو مات المستأمن في دار الإسلام وورثته في دار الحرب حفظ ماله ويأخذونه بيينة سواء من المسلمين أو من أهل الذمة، لأنه مال مؤمن فيسلم لأصحابه الذين ورثوه.

والحاصل أن كل من طلب الأمان من المسلمين فإنه يجوز للمسلمين أن يعطوه الأمان لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أُبْلَغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ ولأن الأمان إعطاء ذمة وعهد، والرسول ﷺ يقول: «المسلمون تنكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم» رواه ابن ماجه. إلا أن هذا الأمان مقيد

بخضوعهم لأحكام الإسلام، وبإعطائهم الجزية إذا استحققت عليهم، لقوله تعالى: ﴿ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ أي لا يرفع عنهم القتال، ولا يعطون الأمان من القتال إلا إذا أعطوا الجزية، وخضعوا لأحكام الإسلام. فقبولهم الخضوع لحكم الإسلام أثناء إقامتهم في دار الإسلام كاف لإعطائهم الأمان، فإذا مكثوا مدة تستحق عليهم فيها الجزية وهي سنة، طلب منهم الخروج. فإن أبو ضريت عليهم الجزية واعتبروا ذميين.

أحكام الذمي

الذمي هو كل من يتدين بغير الإسلام، وصار من رعية الدولة الإسلامية وهو باق على تدينه بغير الإسلام. والذمي مأخوذ من الذمة وهي العهد، فلهم في ذمتنا عهد أن نعاملهم على ما صالحناهم عليه، وأن نسير في معاملتهم ورعاية شؤونهم حسب أحكام الإسلام. وقد جاء الإسلام بأحكام كثيرة لأهل الذمة، منها أن لا يفتنوا عن دينهم، وعليهم الجزية فقط، ولا يؤخذ منهم مال غيرها إلا أن يكون شرطاً من شروط الصلح. عن عروة بن الزبير قال: كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن: «إنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها، وعليه الجزية» رواه أبو عبيد. ومثل اليهود والنصارى غيرهم من المشركين وسائر الكفار. عن الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب قال: «كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم قبل منه، ومن لا، ضربت عليه الجزية، في أن لا تؤكل له ذبيحة، ولا تنكح له امرأة» رواه أبو عبيد. وليس ذلك خاصاً بمجوس هجر بل هو عام. والحديث لا مفهوم له، لأن مفهوم اللقب ليس بحجة ولا اعتبار له. ولا تؤخذ الجزية إلا من الذكور البالغين. عن نافع عن أسلم مولى عمر: «أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء والصبيان، ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى» رواه أبو عبيد. ولم ينكر عليه منكر، بل قال أبو عبيد: هذا الحديث هو الأصل فيمن تجب عليه الجزية وفيمن لا تجب. ولا تؤخذ الجزية إلا من القادر على دفعها لقوله تعالى: ﴿عَنْ يَلٍ﴾ أي عن قدرة، فإذا عجز عن دفعها لا تؤخذ منه، بل إذا عجز عن الكسب وافتقر لا يكتفى بعدم أخذ الجزية، بل يجب أن ينفق عليه من بيت

المال كما ينفق على المسلمين. وعند أخذ الجزية يجب أن تؤخذ بالحسنى لا بالعنف ولا بالتعذيب، وأن تؤخذ بالقدر الذي يحتملونه، فلا يظلمون ولا يؤخذ منهم فوق قدرتهم. عن هشام ابن حكيم بن حزام أنه مر على قوم يعذبون في الجزية بفلسطين فقال هشام: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا». «وعن عبد الرحمن بن جبير بن نفيير عن أبيه أن عمر بن الخطاب أتى بمال كثير قال أبو عبيد أحسبه قال: من الجزية فقال: إني لأظنكم قد أهلكتم الناس، قالوا: لا والله ما أخذنا إلا عفواً صفواً، قال: فلا سوط ولا نوط، قالوا: نعم، قال: الحمد لله الذي لم يجعل ذلك على يدي ولا في سلطاني» رواه أبو عبيد. ولا يجوز أن تباع وسائل معيشة الذمي لأخذ الجزية مهما بلغت قيمتها. عن سفيان بن أبي حمزة قال: كتب عمر بن عبد العزيز «أن لا يباع لأهل الذمة آلة». قال أبو عبيد: يقول من أجل خراجها لأنه إذا باع أداة الزرع لم يستطع أن يزرع فيبطل خراجه، ويقاس على آلة الزرع آلات معيشته الأخرى. وإذا أسلم الذمي سقطت عنه الجزية. عن عبيد الله بن رواحة قال: «كنت مع مسروق بالسلسلة فحدثني أن رجلاً من الشعب أسلم فكانت تؤخذ منه الجزية، فأتى عمر بن الخطاب فقال: يا أمير المؤمنين إني أسلمت، قال لعلك أسلمت متعوذاً، فقال: أما في الإسلام ما يعيدني؟ قال: بلى، قال: فكتب عمر أن لا تؤخذ منه الجزية» رواه أبو عبيد. وعن قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس على مسلم جزية» رواه أبو عبيد. وعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تصلح قبلتان في أرض، وليس على مسلم جزية» رواه أحمد وأبو داود. كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله الذي كان يرى بقاء الجزية على من أسلم هروباً من الجزية فقال في كتابه: «إن الله بعث

محمداً ﷺ هادياً ولم يعثه جابياً».

وقد أوصى الإسلام بمعاملة الذمي معاملة حسنة. فيرفق به ويعان على أمره، ويجب أن يقوم المسلمون على حمايته وحماية ماله وعرضه، وأن يضمن له قوته ومسكنه وكسوته. روى البخاري عن أبي وائل، عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: «فكوا العاني، يعني الأسير، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض». قال أبو عبيد: «وكذلك أهل الذمة يجاهد من دونهم ويفتك عنايتهم فإذا استنقدوا رجعوا إلى ذمتهم وعهدهم أحراراً وفي ذلك أحاديث». وعن عمرو بن ميمون عن عمر بن الخطاب أنه قال في وصيته عند موته: «وأوصي الخليفة من بعدي بكذا وكذا، وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله ﷺ أن يوَفَّى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم» أخرجه البخاري. ويترك الذميون وما يعتقدون وما يعبدون لقول الرسول: «من كان على يهوديته ونصرانيته فإنه لا يفتن عنها» رواه أبو عبيد. ومعنى لا يفتن عنها أي لا يكره على تركها بل يترك عليها. وتركه عليها يعني تركه على عقيدته وعبادته. وليس هذا خاصاً بأهل الكتاب بل يقاس عليهم غيرهم في هذا الموضوع، لقول الرسول ﷺ عن المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» رواه مالك من طريق عبد الرحمن بن عوف. ومثل المجوس باقي المشركين. وأما أكل ذبائحهم والتزوج من نسائهم فإنه ينظر، فإن كانوا من أهل الكتاب، أي من اليهود أو النصارى فيجوز للمسلمين أن يأكلوا ذبائحهم، وأن يتزوجوا من نسائهم، لقوله تعالى: ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْحَصْنَتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْحَصْنَتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾. وأما إن كانوا من غير أهل الكتاب فلا يجوز أكل ذبائحهم، ولا تزوج نسائهم، لقول الرسول ﷺ في

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

أما ما ورد من عهد عمر معهم واشتراطه شروطاً عليهم فإن تلك العهود قد صولحوا عليها، وأدرجت في الصلح شروط، ورضوا بها فكان لزاماً أن ينفذ عهد الصلح كما هو، أما إذا لم يتضمن عهد الصلح معهم معاملة معينة تنص على أمور معينة، فإنه لا يصح أن يعاملوا إلا كما يعامل المسلمون، إلا

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

يجب تطبيق الإسلام على الكفار

كل من كان في دار الإسلام تحت حكم الدولة الإسلامية يجب أن تطبق عليه أحكام الإسلام كما تطبق على المسلمين سواء بسواء، سواء أكان ذمياً أم معاهداً أم مستأمناً، ولا يخرج الحاكم في ذلك. بل يجب تطبيق أحكام الإسلام دون تردد، لأن الله تعالى يقول بالنسبة لأهل الكتاب: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ﴾ ويقول أيضاً بالنسبة لهم: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۚ﴾ وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ بِالْحَقِّ لِنَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ ۚ﴾ وهذا عام يشمل المسلمين وغير المسلمين، لأن كلمة الناس عامة: ﴿لِنَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ ۚ﴾. وأما قوله تعالى: ﴿سَمْعُوكَ لِلْكَذِبِ أَكْثَلُونَ لِلْحَقِّ 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 وادعه رسول الله ﷺ من يهود المدينة وكانوا قبائل يعتبرون دولاً أخرى، فلم يكونوا خاضعين لحكم الإسلام بل كانوا دولاً أخرى، ولذلك كانت بينه وبينهم معاهدات. أما إن كان الكفار خاضعين لحكم الإسلام بأن كانوا ذميين، أو جاءوا مستأمنين خاضعين لحكم الإسلام، أي راضين أن يدخلوا دار الإسلام مع الخضوع لحكم الإسلام كالمعاهدين والمستأمنين فلا يجوز أن يحكم بينهم إلا بالإسلام. ومن امتنع منهم عن الرجوع إلى حكم الإسلام أجبره الحاكم على ذلك وأخذه به، لأنه إنما دخل

في العهد بشرط التزام أحكام الإسلام، سواء أكان عهد ذمة، أو عهد موادعة، أو عهد أمان، لا فرق بينها ما دام في دار الإسلام.

كتب رسول الله ﷺ إلى أهل نجران وهم نصارى: «إن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له» رواه ابن أبي شيبه. وقد روى ابن عمر: «أن اليهود جاؤا إلى النبي ﷺ برجل وامرأة زنيا فأمر بهما فرجما» رواه البخاري. وروى البخاري أيضاً أن النبي ﷺ قتل يهودياً بجارية قتلها على أوضاع لها» وهؤلاء اليهود كانوا من رعايا المسلمين. والظاهر أنه كان ذلك بعد أن انتهت كيانات اليهود وظل منهم رعايا تحت سلطان المسلمين.

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

الجزية

الجزية مال مخصوص يؤخذ من غير المسلمين من أهل الذمة، وهم أهل الكتاب مطلقاً، والمشركين من غير العرب، وسائر الكفار. قال الله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [٩]. روي عن قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد قال: «كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم قبل منه ومن لا، ضربت عليه الجزية، في أن لا تؤكل له ذبيحة، ولا تنكح له امرأة» رواه أبو عبيد. وعن جعفر بن محمد عن أبيه قال: قال عمر: ما أدري ما أصنع بالمجوس وليسوا أهل كتاب. فقال عبد الرحمن بن عوف: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» رواه أبو عبيد. وروى من طريق ابن شهاب: «أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر» وأن عمر أخذ الجزية من مجوس فارس، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة. وأن عثمان أخذ الجزية من البربر، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة. وأما مشركو العرب فلا يقبل منهم الصلح والذمة، ولكن يدعون إلى الإسلام، فإن أسلموا تركوا وإلا قوتلوا قال تعالى: ﴿ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾ [١٠] معناه إلى أن يسلموا. والآية فيمن كان يقاتلهم رسول الله ﷺ وهم عبدة الأوثان من العرب، فدل على أنهم يقاتلون إن لم يسلموا. وروى أيضاً من طريق الحسن قال: «أمر رسول الله ﷺ أن يقاتل العرب على الإسلام، ولا يقبل منهم غيره، وأمر أن يقاتل أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون». قال أبو عبيد: وإنما نرى

الحسن أراد بالعرب ها هنا أهل الأوثان منهم الذين ليسوا بأهل الكتاب، فأما من كان من أهل الكتاب فقد قبلها رسول الله ﷺ منهم وذلك بَيِّنٌ في أحاديث. ولم يثبت أن النبي ﷺ أخذ من أحد من عبدة الأوثان من العرب الجزية، ولم يقبل منهم بعد نزول آية الفتح وسورة التوبة سوى الإسلام أو الحرب. وما روي أنه أخذ من العرب الجزية كأهل اليمن وأهل نجران، إنما أخذها من أهل الكتاب النصارى واليهود، ولم يأخذها من عبدة الأوثان من العرب. وينبغي للخليفة أن يبيِّن لمن يقبل منهم الجزية، مقدار الجزية، ووقت وجوبها، ويعلمهم أنه إنما يأخذها منهم كل سنة مرة، وأن الذي يؤخذ من الغني كذا، ومن الأقل غنى كذا، ولا يؤخذ من الفقير لقوله تعالى: ﴿عَنْ يَلٍ﴾ أي عن قدرة، وأنها لا تؤخذ على النساء والصبيان، ولا تؤخذ الجزية منهم إلا من الرجل البالغ القادر على دفعها. عن نافع عن أسلم مولى عمر: «أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد أن يقاتلوا في سبيل الله، ولا يقاتلوا إلا من قاتلهم، ولا يقتلوا النساء ولا الصبيان، ولا يقتلوا إلا من جرت عليه الموصى، وكتب إلى أمراء الأجناد أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء والصبيان، ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموصى». قال أبو عبيد: يعني من أنبت. وقال: «هذا الحديث هو الأصل فيمن تجب عليه الجزية، ومن لا تجب عليه، ألا تراه إنما جعلها على الذكور المدركين دون الإناث والأطفال» ولم ينكر على عمر منكر فكان إجماعاً. ويؤيد ذلك ما جاء في كتاب النبي ﷺ إلى معاذ باليمن: «إن على كل حالم ديناراً» فخص الحالم دون المرأة والصبي. وأما رواية: «الحالم والحالمة» فليست من المحفوظ عند المحدثين. والمحفوظ المثبت من ذلك هو الحديث الذي لا ذكر للحالمة فيه. وعلى فرض صحة وروده فإن ذلك كان في أول الإسلام، إذ كان نساء المشركين وولدانهم

يقتلون مع رجالهم، وقد كان ذلك ثم نسخ بعدم أخذ الرسول من النساء والصبيان، وجرى على ذلك بعده عمر. والجزية التي تؤخذ يجب أن تكون مع خضوعهم لحكم الإسلام. والصغار المذكور في الآية: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ هو أن يجري حكم الإسلام عليهم، وأن لا يظهروا شيئاً من كفرهم، ولا مما يحرم في دين الإسلام، وأن يظل الإسلام هو الذي يعلو في البلاد لقوله ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه».

أراضي العشر والخراج والصلح

قال أبو عبيد: «وجدنا الآثار عن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده قد جاءت في افتتاح الأرضين بثلاثة أحكام: أرض أسلم عليها أهلها فهي لهم ملك أيمانهم، وهي أرض عُشرٍ لا شيء عليهم فيها غيره، وأرض افتتحت صلحاً على خرج معلوم، فهم على ما صولحوا عليه لا يلزمهم أكثر منه، وأرض أخذت عنوة، فهي التي اختلف فيها المسلمون، فقال بعضهم سبيلها سبيل الغنيمة فتخمس وتقسم، فيكون أربعة أخماسها خططاً بين الذين افتتحوها خاصة، ويكون الخمس الباقي لمن سمى الله تبارك وتعالى. وقال بعضهم بل حكمها والنظر فيها إلى الإمام إن رأى أن يجعلها غنيمة فيخمسها ويقسمها كما فعل رسول الله ﷺ بخيبر فذلك له، وإن رأى أن يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها، ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة ما بقوا، كما صنع عمر بالسواد فعل ذلك. فهذه أحكام الأرض التي تفتح فتحاً» انتهى كلام أبي عبيد.

فالأرض في الإسلام منذ أن أرسل الله رسوله محمداً ﷺ إلى يوم أن يرث الله الأرض ومن عليها، إما أن تكون أرض عشر، أو أرض خراج، أو أرض صلح.

أما أرض العشر فهي الأرض التي يؤخذ منها العشر، أو نصف العشر زكاة عما ينتج منها فهي أرض عشرية، وإنما سُميت بذلك نسبة إلى العشر الذي يؤخذ من ناتج الأرض زكاة عنها.

وهي تشمل كل أرض أسلم أهلها عليها ابتداءً مثل أرض المدينة المنورة وأندونيسيا، فقد كان أهل المدينة أيام الرسول ﷺ والخلفاء من بعده لا

يدفعون إلا العشر زكاة عن ناتج أرضهم.

كما تشمل أرض العشر كل جزيرة العرب، سواء أسلم أهلها عليها كالمدينة أو فتحت عنوة كمكة، فقد ترك رسول الله ﷺ أرض مكة لأهلها، ولم يأخذها منهم، وكذلك بقية الجزيرة، وذلك لأن العرب المشركين لم يقبل الله منهم إلا الإسلام أو السيف. فالله اصطفى رسوله ﷺ منهم، وأنزل القرآن بلغتهم، ولذلك فإنهم الأقدر على فهمه وإدراكه، ولذلك أمرهم جميعاً بالإسلام، ومن لم يُسلم يقتل، ولم يقبل منهم الجزيرة مع بقائهم على دينهم، فقد أكرمهم عن هذا الصغار، فلم يقبل جزية على رؤوسهم، ولم يضع خراجاً على أرضهم، بل جعل جميع جزيرة العرب أرضاً عُشرية، سواء أسلم أهلها عليها، أو فتحت عنوة، وجعل سكانها مسلمين، وأمر الرسول أن يخرج اليهود منها حتى لا يبقى فيها إلا دين الإسلام، أخرج الدارمي من طريق أبي عبيدة بن الجراح قال: كان في آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ قال: «أخرجوا اليهود من الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب» فأخرجهم عمر رضي الله عنه. ولذلك لم يكن يُؤخذ منها إلا العشر زكاة عن الناتج من لدن الرسول ﷺ حتى هذه الساعة.

ويلحق بأرض العشر وتكون أرضاً عُشرية كل أرض فتحها المسلمون بقوة السلاح وقسمها الإمام بين المحاربين، مثل أرض خيبر. أو أقرهم الإمام على جزء منها كما حصل مع جند المسلمين في الشام وحمص. فقد روى الأحوص بن حكيم أنّ المسلمين الذين فتحوا حمص لم يدخلوها، بل عسكروا على نهر الأربد فاحيوه، فأمضاه لهم عمر وعثمان. وكما رُوي، لما أظهر الله المسلمين على بلاد الشام وصالحوا أهل دمشق وأهل حمص كرهوا أن يدخلوها دون أن يتم ظهورهم وإثناخهم في عدو الله، فعسكروا في مَرَج بردى بين المزة إلى

مرج شعبان، وجني بردى مُروج كانت مباحة فيما بين أهل دمشق وقراها ليست لأحد منهم، فأقاموا فيها، فبلغ ذلك عمر فأمضاه لهم. وأمضاه من بعده عثمان. ولم تزل لأهلها لا خراج عليها، بل تؤدي العشر، لأنها ملكت للمسلمين ابتداء، ولم يضرب عليها الخراج.

وكذلك يلحق بأرض العشر ويكون أرضاً عشيرة القطائع التي كان يُقطعها الإمام للناس من الأراضي المفتوحة عنوة، والتي تركها أهلها هروباً من المسلمين، أو كانت مملوكة للدولة المفتوحة، أو للحكام فيها أو لأهلهم أو أقاربهم. كما ورد عن بعض أهل المدينة من المشيخة القدماء، أنه وجد في الديوان أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أصفى أموال كسرى وآل كسرى، وكلّ مَنْ فَرَّ عن أرضه، وكل من قُتِل في المعركة، وكل مغيض ماء أو أجمّة. وكان عمر يقطع من هذا الأراضي لمن أقطع. وكان يُؤخذ منها العشر، فصارت أرضاً عشيرة، ولو فتحت بقوة الدولة، لأنها لم تبق في أيدي أصحابها، ولم يضرب عليها الخراج، بل ملكها المسلم ابتداء بإقطاعها له من الإمام.

وكذلك ما يُقطع الإمام من أرض لم تفتح بعد، بعد أن يفتحها الله على المؤمنين، وتكون نفلاً لمن تُقطع له، وذلك مثل إقطاع الرسول ﷺ لتميم الداري أرض حبري وحبرون والمرحون وعينون في الخليل. إذ إن تيمماً الداري عندما وفد على رسول الله ﷺ مع جماعته، طلب منه أن يقطعه هذه الأماكن إن فتحها الله على المسلمين، فاقطعه إياها. وكتب له كتاباً بذلك. وكان عمر من الشاهدين على ذلك الكتاب، ولما فتحها الله على المسلمين أيام عمر، طلبها من عمر فسلمها عمر إليه وفاء بإعطاء رسول الله ﷺ روى أبو عبيد نحوه في الأموال. وكذلك ما يقطعه الإمام للناس من أراضي العشر المملوكة للدولة، كما أقطع رسول الله ﷺ بلال بن الحارث المزني العقيق أجمع، وهي

أرض قريبة من المدينة وهي أرض عشر، وذلك كما روى أبو عبيد.
ويُلحق بأرض العشر، وتكون أرضاً عشريّة كذلك، كل أرض ميتة
أحيّاها الإنسان بأي نوع من أنواع الإحياء، سواء أكانت من أراضي العشر،
أي من جزيرة العرب، وأندونيسيا وأي أرض أسلم أهلها عليها، أم كانت في
أرض الخراج كأراضي العراق والشام ومصر وغيرها من البلدان المفتوحة عنوة.
عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «من أحيّا أرضاً ميتة فهي له»
رواه الترمذي. وروى أيضاً من طريق سعيد بن زيد أن النبي ﷺ قال: «من
أحيّا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق».

فهذه الأنواع من الأراضي كلّها أراضٍ عشريّة، ولا يجب فيها إلا عشر
الناتج إن سقيت بماء السماء، أو نصف العشر إن سقيت من الآبار والأنهار
والسواقي، ولا تتغير ولا تتبدل. وإن تبدلت عليها الأيدي وتغير عليها الملاك
لأن صفتها باقية لم تتغير ولم تتبدل، فهي أرض أسلم أهلها عليها، أو ملكها
مسلم ابتداءً، أو هي من جزيرة العرب، وهذه الصفات باقية أبد الدهر لا
تنزول حتى لو انتقلت من مسلم إلى كافر، فإن الصفة تبقى لازمة لها، ويبقى
واجباً عليها أداء العشر زكاة على الناتج. فإن لم تنتج فلا زكاة عليها. ولذلك
لا زكاة على الأرض السكنية إلا إن زُرعت وإلا إذا اتخذت للتجارة فإنها تصبح
عرضاً من عروض التجارة ويجب فيها عندئذ زكاة عروض التجارة.

والأرض العشريّة هي ملك يمين لأصحابها، يملكون رقبته ومنفعتها،
ويملكون جميع أنواع التصرفات فيها، من بيع وتجارة ورهن وهبة ووقف، كما
تورث عنهم، ولا تنزع منهم إلا برضاهم، وتدفع لهم الدولة إن نزعتها منهم
ثمن رقبة الأرض وثمن منفعتها، إلا أن مالك الأرض إذا عطّلها ثلاث سنين
تؤخذ منه وتعطى لغيره، مهما كان سبب ملكية الأرض، كالشراء أو الإرث أو

الإقطاع أو الإحياء... الخ؛ لأن العبرة بتعطيل الأرض لا بسبب ملكيتها. ولذلك استرجع عمر بن الخطاب من بلال بن الحارث المزني من أرض العقيق ما لم يستطع عمارته، بعد أن قال له إن رسول الله ﷺ لم يُقطعك لتحجره على الناس وإنما أقطعك لتعمل، فخذ ما قدرت على عمارته، ورد الباقي فقال له بلال: «لا أفعل والله شيئاً، أقطعنيه رسول الله ﷺ». فقال عمر والله لتفعلن». فأخذ منه ما عجز عن عمارته دون أن يعوضه بشيء مطلقاً، فقسمه بين المسلمين. وكذلك روي عن عمر قوله على المنبر «من أحيا أرضاً فهي له وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين» رواه أبو يوسف في كتاب الخراج. وقال: «مَنْ عطل أرضاً ثلاث سنين لم يعمرها، فجاء غيره فعمرها فهي له» ذكره ابن حجر في الفتح وقد انعقد إجماع الصحابة على أن مَنْ عطل أرضه ثلاث سنين تؤخذ منه، وتعطى لغيره.

أما أرض الخراج فهي الأرض التي فتحت عنوة بقوة المسلمين وجيشهم، ولكنها لم تقسم بين المحاربين، بل أبقاها الإمام بيد أصحابها، وضرب عليها الخراج. والأصل في ذلك أنه لما فتحت العراق والشام ومصر أيام عمر بن الخطاب، طلب منه المسلمون أن يقسمها بينهم كما قسم رسول الله ﷺ خيبر. وكان على رأس المطالبين بقسمة الأرض، بلال وعبد الرحمن والزبير. غير أن علياً ومعاذاً، طلبا من عمر أن لا يقسم الأرض، وقال معاذ لعمر كما روى أبو عبيد في الأموال أن عمر رضي الله عنه قدم الجابية فأراد قسمة الأرض بين المسلمين فقال له معاذ، والله ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها اليوم، صار الربيع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد والمرأة، ثم يأتي بعدهم قوم آخر يسدون من الإسلام مسدداً، وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم. وقد اشتد بلال وصحبه على

عمر في المطالبة حتى قال عمر: «اللهم اكفني بلائاً وذوياً». واستشار عمر في ذلك المهاجرين والأنصار وكان مما قاله لهم: «وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم أرايتم هذه الثغور، لا بد لها من رجال يلازمونها، أرايتم هذه المدن العظام، كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر، لا بد لها أن تُشحن بالجيوش وإدراة العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج، فقالوا جميعاً الرأي رأيك فنعم ما فعلت وما رأيت». وكان قد استدل لهم على رأيه بآيات الفية الواردة في سورة الحشر، ومنها: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ فاستدل من هذه الآية أن الذين يأتون فيما بعد من أبناء الصحابة والتابعين وتابعيهم، ومن يأتي بعدهم إلى يوم القيامة يستحق من هذا الفية.

ولذلك فإن نظرة عمر أن الحاجة تدعو إلى إيجاد مصرف دائم يُصرف منه على الجند، ويدفع منه العطاء، وينفق منه على إدارة مصالح الدولة، ويعطى منه المحتاجون إلى آخر الزمان. وهذه النفقات تحتاج إلى مصرف دائم لا ينقطع. فهذا تفكيره وفهمه لآيات الفية الواردة في سورة الحشر، إلى أن يمتنع عن تقسيم أراضي الفتوح بين المسلمين، وأن يُبقيها حبوساً بيد أصحابها، وأن يضرب عليها الخراج ليكون فيئاً دائماً ينفق منه على جند المسلمين ومصالحهم، هذا هو المعنى الحقيقي الذي حدا بعمر إلى عدم قسمة الأرض بين المسلمين. وهذا المعنى يعبر عنه قول عمر: «أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس بئاناً ليس لهم شيء ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم النبي ﷺ خير ولكني أتركها خزانة لهم

يقتسمونها» رواه البخاري (بَيَّاناً: معدّمين لا يملكون شيئاً).

ومن هذا يُدْرِك أن رقبة أرض الخراج مملوكة لجميع المسلمين وهي محبوسة عليهم، وما بقاؤها بيد أصحابها إلا لعمارَتها واستغلالها، نيابة عن المسلمين. على أن يدفعوا خراجاً عليها مقابل إبقائهم على انتفاعهم بها، واستغلالهم لها، فهم غير مالكين لرقبتها ولكنهم قد أُقْتَرُوا على ملك منفعتها. ولذلك فإنّ رأي بعض الصحابة وكثير من أهل العلم عدم شراء هذه الأرض، منهم عمر وعلي وابن عباس وعبد الله بن عمر والأوزاعي ومالك. وقال الأوزاعي: «لم يزل أئمة المسلمين يَنْهَوْنَ عن شراء أرض الجزية، ويكرهه علماؤهم» وقد روى الشعبي أن عتبة بن فرقد اشترى أرضاً على شاطئ الفرات ليتخذ فيها قصباً فذكر ذلك لعمر فقال: «ممن اشتريتها قال: من أربابها، فلما اجتمع المهاجرون والأنصار، قال هؤلاء أربابها فهل اشتريت منهم شيئاً. قال: لا، قال: فارددها على من اشتريتها منه وخذ مالك». وإنما كرهوا شراء الأرض الخراجية من أهل الذمة، لأنّها حُبوس رقبته للمسلمين فاشبهت الوقف وهو لا يُباع، ولأن شراءها من أهل الذمة سيجعل المسلم يدفع الخراج، وكانوا يعتبرون أن الخراج صغار، يجب أن يتنزه عنه المسلمون حتى قالوا مَنْ قَبِلَ الخراج فقد أَقَرَّ بالصغار والذل. غير أنه يوجد غير هؤلاء من الصحابة والفقهاء من جعل الشراء لا شيء فيه، كما أن بعض الصحابة قد اشترى من أراضي الجزية، فقد رُوي أن ابن مسعود اشترى من دَهْقَان أرضاً. وقال الثوري إذا أَقَرَّ الإمام أهل العنوة في أرضهم توارثوها وتبايعوها. ورُوي نحو هذا عن ابن سيرين والقرطبي، ورُوي عن أحمد أنه قال: «إن كان الشراء أسهل، يشتري الرجل ما يكفيه ويغنيه عن الناس».

وبالنظر الدقيق إلى واقع الأرض التي فتحت عنوة، والتي أَقَرَّ أهلها

عليها، على أن يدفعوا الخراج عنها، يشاهد أن هذه الأرض، قد توارثها الأبناء عن الآباء، جيلاً بعد جيل دون إنكار من أحد من الصحابة، أو أحد من المسلمين. وهذا دليل قاطع على أن الأرض الخراجية تورث كالأرض العشرية، غير أن الذي يورث في الأرض الخراجية، إنما هو منفعتها الدائمة، ولا تورث رقيبتها، لأنها ملك لجميع المسلمين. أما منفعتها، فقد أقرَّ عمر بن الخطاب أصحابها على ملكية منفعتها الدائمة إلى آخر الدهر. والمنفعة تملك وتورث، ومالك المنفعة أن يتصرف بها جميع أنواع التصرفات، من بيع ورهن وهبة ووصية وغير ذلك من التصرفات.

هذه ناحية. أما الثانية فإن الصغار غير متحقق في الخراج وإنما هو في جزية الرأس، لأن خراج الأرض إنما يدفعه صاحب الأرض مقابل إقراره على ملكية منفعة الأرض، التي تمكنه من استغلال الأرض، والاستفادة منها. ولذلك فإنه لا يظهر فيه معنى الصغار ولا معنى الذل، لأنه يدفع مقابل منفعة. وأي مال يدفع مقابل منفعة لا يوجد فيه صغار. ألا ترى أن الأجرة التي يدفعها الإنسان مقابل انتفاعه بسكنى الدار أو بتجارته في الدكان لا يوجد فيها أي صغار. ولذلك فإن خراج الأرض إنما هو مقابل تملك منفعة الأرض فلا يعتبر صغاراً وبذلك لا يلحق مَنْ يشتري أرض الخراج أي صغار.

وثالثاً فإن الكافر الذي أُقِرَّ على الأرض المفتوحة التي يدفع عنها الخراج فيه قابلية أن يتحول إلى مسلم هو أو ذريته ويتحوله تكون ملكية منفعة الأرض قد انتقلت من كافر إلى مسلم، وبذلك يتحول دفع الخراج من كافر إلى مسلم، وهذا ما حصل بالفعل. فأهل العراق والشام وفارس ومصر وغيرها من البلاد المفتوحة قد تحولوا إلى مسلمين، وأصبح المسلم هو الذي يدفع الخراج، وانتقال الأرض الخراجية من مسلم إلى مسلم بالبيع أو الشراء، أو الهبة

أو الميراث لا فرق فيه، فالمسلمون سواء، إذ لا فرق بين ملكية مسلم ومسلم آخر. وبذلك يتبين أن لا حرج من انتقال أرض الخراج من مسلم إلى مسلم بميراث أو بيع أو هبة أو وصية أو غير ذلك. وصفة الأرض وما يجب عليها يبقى إلى آخر الدهر، مهما كان نوع مالك الأرض ومهما تغيرت عليها أيدي الملاك، لأن صفتها من كونها فُتِحَتْ عَنْوَةً، باقية إلى آخر الدهر لا تتغير، وانتقال ملكية منفعتها من كافر إلى مسلم لا يُغيّر هذه الصفة. كما لا يُغيّر ما وجب عليها من الخراج، لأن الخراج مربوط بالأرض المفتوحة التي أُقِرَّ أهلها عليها وليس مربوطاً بالملك.

ومن يملك منفعة الأرض له أن يبيع هذه المنفعة، وإن يتقاضى ثمنها، لأن المنافع تباع وتستحق أثمانها، ولا يملك أحدٌ نزعها من صاحبها حتى ولا خليفة المسلمين، قال أبو يوسف: «أبما أرض افتتحها الإمام عَنْوَةً ولم يرَ قِسْمَتِها، ورأى الصلاح في إقرارها في أيدي أهلها، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في السواد، فله ذلك، وهي أرض خراج، وليس له أن يأخذها بعد ذلك منهم، وهي ملك لهم يتوارثونها، ويتبايعونها ويضع عليهم الخراج.. وكل من أقطعه الولاية أرضاً من أرض السواد لا يحلّ لمن يأتي بعدهم من الخلفاء أن يرد ذلك، ولا يخرج من يده من يده، وارثاً كان أو مشترياً، فأما إن أخذ الوالي من يد واحد أرضاً وأقطعها آخر فهذا بمنزلة الغاصب، غصب واحداً، وأعطى آخر، فلا يحل للإمام، ولا يسعه أن يقطع أحداً من الناس حق مسلم ولا معاهد، ولا يخرج من يده من ذلك شيئاً إلا بحق يجب له عليه. فيأخذه بذلك الذي وجب له عليه» وعلى ذلك إذا احتاجت الدولة لأخذ أرض من أراضي الخراج لمصلحة لا غنى للمسلمين عنها، فإنه يجب عليها أن تدفع لمالك الأرض ثمن ملكيته منفعة الأرض التي استولت عليها، لا

ثمن رقيبتها، لأن مالك الأرض الخراجية إنما يملك منفعة الأرض لا رقيبتها، لأن رقيبتها مملوكة للمسلمين. ولذلك عليها أن تدفع له ثمن ما يملك، وهو المنفعة مهما كانت كبيرة أم صغيرة، ولا تقتصر على دفع ثمن ما أقيم عليها من بناء أو شجر، لأن ذلك يعتبر اغتصاباً لحق يملكه فهو يملك ما أقيم عليها من بناء أو شجر، ويملك ما فيها من طاقة للإنتاج، ومن منفعة دائمة فيجب أن يُقدَّر ثمن كل ذلك، خاصة ربما يكون مالك الأرض قد اشتراها بعشرات الآلاف، بينما ما عليها من بناء أو شجر لا يساوي عشرات المئات، فالإقتصار على دفع ثمن البناء والشجر ظلم له، وإضاعة لحقه، وإن لم تدفع الدولة ثمن جميع ما في أرضه من منفعة تكون مغتصبة، وذلك كأني منفعة من المنافع عندما تُباع فيجب أن يُدفع ثمنها كاملاً.

إن جميع الأحكام السابقة المتعلقة بالأرض الخراجية، إنما هي في الأرض المعدة للزراعة، وأما الأراضي السكنية في البلاد المفتوحة فإن حكمها مخالف لأحكام الأراضي الزراعية، فإن الأراضي السكنية لا خراج عليها، وتملك رقيبتها ومنفعتها، وذلك بإجماع الصحابة، فعندما فتح المسلمون العراق اختطوا الكوفة والبصرة، واقتسموها بينهم، وأصبحت ملك يمين لهم، يملكون رقيبتها ومنفعتها في أيام عمر بن الخطاب بإذنه. وسكنها أصحاب رسول الله ﷺ. وكذلك الشام ومصر وغيرها من البلدان المفتوحة، ولم يدفعوا خراجاً على شيء منها، وكانت تباع وتشتري كأني ملك يمين، وكذلك لا زكاة عليها، إلا إذا اتخذت عروضاً للتجارة، فإنها حينئذ تزكى زكاة عروض التجارة.

وهكذا فإن الأرض المفتوحة عنوة للإمام أمرها، فإن شاء قسمها كما قسم رسول الله ﷺ خير، وإن شاء تركها حبوساً بأيدي أصحابها، وفرض عليها الخراج فيئاً للمسلمين، كما عمل عمر في أرض السواد والشام ومصر.

يفعل في ذلك ما يراه مصلحة للمسلمين.

وأما أرض الصلح فهي كل أرض صولح أهلها عليها بشروط معينة ويجب على المسلمين الوفاء بشروط الصلح والالتزام بها مهما كانت طبقاً لما ورد في كتاب الله وسنة رسوله من آيات وأحاديث صحيحة توجب الالتزام والوفاء بالعهود.

وأرض الصلح على أنواع بحسب نوع الشروط التي يتفق عليها عند عقد الصلح. فأرض تُسلم للمسلمين ويُجلى أهلها عنها حسب شروط الصلح، كما حصل مع يهود بني النضير، فقد صالحهم رسول الله ﷺ على أن يجلبهم من المدينة، ولهم ما حملت الإبل من الأمتعة والأموال، إلا السلاح. فكانت مما أفاء الله على رسوله. وهذا النوع متروك أمره للإمام يتصرف فيه بالشكل الذي يرى فيه مصلحة للمسلمين.

وأرض صولح أهلها عليها على أن تبقى ملكيتها لهم، وتُقرهم فيها، على أن يدفعوا خراجاً معلوماً، فهذه الأرض تبقى رقيتها ومنفعتاتها ملكاً لأهلها حسب شروط الصلح، ويتبادلونها كما يتبادلون أي سلعة يملكونها، ولهم بيعها ووقفها وهبتها، وتورث عنهم، وليس عليهم إلا ما صولحوا عليه من خراج، لا يزداد عليه، وهذا الخراج بمنزلة الجزية، ولذلك فإن أرضهم إن انتقلت إلى مسلم لا يدفع عنها خراجاً، لأن الأرض ليست أرض خراج. وكذلك إذا أسلموا هم سقط عنهم الخراج، كما تسقط الجزية عن من يُسلم، وذلك كأرض هجر والبحرين. وذلك لأن هجر والبحرين فتُحا صلحاً كما فتحت صلحاً أيلة العقبة ودومة الجندل وأذرح. وهذه القرى أدت إلى رسول الله ﷺ الجزية. وكذلك مدن الشام، ما خلا قيسارية، وبلاد الجزيرة وبلاد خراسان كلها أو أكثرها فتح صلحاً. ولذلك فإن حكمها حكم الصلح.

وأرض صولح عليها الكفار على أنّ الأرض لنا ونُقَرُّهم فيها وفي
عمارَتها بخراج معلوم، فهذه الأرض حكمها حكم أرض العنوة، وخراجها
خراج أرض العنوة.

دار الكفر ودار الإسلام

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

الإسلام أو الكفر فيها، كما تسمى الجنة دار السلام والنار دار البوار لوجود السلامة في الجنة والبوار في النار، وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما، فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر فصحت الإضافة. ولهذا صارت الدار دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرى، فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها.

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

سلطانهم ويكون أمانه بأمانهم، فإنها تظل دار كفر. وحتى تتحول بلاد المسلمين إلى دار إسلام يجب أن يُقام فيها حكم الإسلام، وأن يكون أمانها بأمان المسلمين أي بسلطانهم. وعلى هذا فإن واقع الدار يدل على أنها توصف بالكفر أو الإسلام باعتبار الحكم، وباعتبار الأمان لأنه جزء من مقتضيات الحكم، فإذا فقدت دار الإسلام حكم الإسلام، أو فقدت الأمان بأمان المسلمين صارت دار كفر بفقدان أية واحدة منهما. فشرط بقاء الدار دار إسلام هو حكمها بالإسلام، وأمانها بأمان المسلمين. أما دار الكفر فلا تصبح دار إسلام إلا إذا حُكمت بالإسلام وصار أمانها بأمان المسلمين، فإذا لم يتوفر هذان الأمران بقيت دار كفر. فالحكم بالإسلام والأمان بأمان المسلمين أمران متلازمان بالنسبة لوصف الدار بكونها دار إسلام.

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

الأمان الداخلي والخارجي به، أي بسلطان الإسلام، وإلا فقد ميزته بوصفه حكماً. وعليه فالحكم بالإسلام والأمان الذي هو لازم من لوازمه، هما اللذان يعينان وصف الدار من كونها دار إسلام أو دار حرب. والدليل على ذلك أيضاً أن الخليفة أي رئيس الدولة إذا لم يحكم بالإسلام وحكم بأحكام الكفر، كان فرضاً على المسلمين أن يحاربوه حتى يحكم بالإسلام، وكذلك فإن المسلمين إذا تركوا أحكام الإسلام كان فرضاً على الإمام أن يحاربهم حتى يرجعوا لأحكام الإسلام، وهذا أيضاً صريح في كون الحكم بالإسلام يترتب عليه الحرب لمن لم يكن يحكم به ولو كانوا مسلمين. وهو يدل على العلامة التي يُعرف بها أن الدار دار حرب. ودار الكفر ودار الحرب بمعنى واحد، على أن إضافة الدار إلى مضاف معين هو وصفها، فدار الكفر مضافة إلى الكفر، والدار لا توصف بالكفر فيكون وصف حكمها. وكذلك دار الإسلام لا توصف بالإسلام وإنما يوصف حكمها. علاوة على أن بلاداً مفتوحة لا يزال كل أهلها كفاراً وتحكم بالإسلام فإنها تكون دار إسلام قطعاً.

موالاة المؤمنين للكفار

قال الله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَةً ۚ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ۝﴾ ﴿٢٨﴾ وقرأ يعقوب وسهل تقية وهو قراءة الحسن ومجاهد والباقون تقاة. قال في القاموس المحيط «والتوقية الكلاءة والحفظ، واتقيت الشيء وتقيته اتقيته واتقيه وتقيّة وتقاء ككساء حذرته» فهذا النص في الآية يعين موضوعها وهذا المعنى اللغوي لكلمة تقية يعين ما تعنيه هذه الكلمة في هذه الآية من معنى لأنه لم يثبت لها معنى شرعي فيتعين تفسيرها بالمعنى اللغوي، وعلى هذا الأساس وحده تفهم الآية جملة وتفصيلاً. وأما ما ورد في أسباب نزولها من أحاديث فإنها إن صحت ترشد إلى تفصيلات ما ورد في الآية، ولكنها لا تغير موضوعها، ولا معاني جملها حسب مدلولات اللغة والشرع. وموضوع الآية الواضح في جملها هو موالاة المؤمنين للكافرين أي مصادقتهم. فالنص هو: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۚ﴾ وإذا وردت آية أو أحاديث في موضوع معين تكون خاصة في هذا الموضوع ولا تشمل غيره، فالقضية قضية موالاة المؤمنين للكافرين قد جاءت الآية تنهى عنها نهياً جازماً، وهذه ليست الآية الوحيدة في هذا الموضوع فقد وردت فيه آيات عديدة كقوله تعالى: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۝﴾ ﴿٦٤﴾ الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ﴾ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ﴾ وَقَوْلُهُ: ﴿لَا تَتَّخِذُوا

الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ
أَوْلِيَاءَ﴾ إلى غير ذلك من الآيات. فالموضوع موضوع موالاة المؤمنين
 للكافرين، وباقي الآية تفصيل للموضوع. ذلك أن الله تعالى نهي المؤمنين عن
 اتخاذ الكافرين أولياء لهم، وقرن هذا النهي بالجزم القاطع بأن من يفعل ذلك
 فيتخذ الكافرين أولياء فإن الله بريء منه، ثم استثنى من هذا النهي الجازم حالة
 واحدة وهي أن يحذر المؤمن من الكافر أذى فإنه يجوز له موالاة الكافر دفعاً
 لهذا الأذى، وهذا إذا كان المسلم تحت سلطان الكافر مغلوباً على أمره، أي
 أن الحذر من الكافر يميز موالاته، فإذا ذهب الحذر حرمت الموالاة. وعلى
 ذلك فإن القضية ليست إظهار الموالاة وإبطان غيرها، بل القضية استثناء حالة
 حذر المؤمن للكافر حين يكون المسلم مغلوباً على أمره من عموم تحريم موالاته
 له. ومعنى الآية هو نهي جازم للمؤمنين عن أن يتخذوا الكافرين أولياء لهم،
 وأن يستعينوا بهم ويلتجئوا إليهم، وأن يصادقوهم وتكون بينهم وبينهم محبة.
 فحرّم على المؤمنين موالاة الكافرين من دون المؤمنين ثم استثنى من ذلك حالة
 واحدة وهي أنه في حالة وجود خوف منهم عندما يكونون تحت سلطانهم فإنه
 يجوز إظهار المحبة لهم ومصادقتهم لدفع شرهم وأذاهم. أي يجوز أن يتخذوا
 أولياء، أي أصدقاء في حالة وجود خوف منهم عندما يكونون تحت حكمهم،
 وما عدا ذلك لا يجوز مطلقاً. وهذا بالنسبة للكفار فقط مع المؤمنين، فإن
 الآية نزلت في شأن المؤمنين الذين كانت لهم صلوات بالمشركين في مكة فهي
 تنهى الذين في المدينة عن موالاة المشركين في مكة، وتنهى جميع المؤمنين،
 وتستثني من ذلك المؤمنين الذين كانوا في مكة فإنهم كانوا مغلوبين على أمرهم
 فاستثنتهم لوجود حالة خوف لديهم من أذى الكافرين. هذا هو موضوع الآية
 وهذا هو معناها وهذا هو الحكم الشرعي الذي يُستنبط منها، وهو تحريم

موالاة المؤمنين للكفار بجميع أنواع الموالاة من نصرة وصدقة واستعانة وغير ذلك، لأن كلمة أولياء في الآية جاءت عامة فتشمل جميع معانيها، وجواز موالاتهم في حالة حذرهم أي خوف بطشهم وأذاهم عندما يكون الكفار غالبين على المسلمين، ويكون المسلمون مغلوبين على أمرهم، تماماً كحالة المسلمين في مكة مع المشركين، ولا يوجد للآية معنى آخر، ولا يستنبط منها أي حكم سوى هذا الحكم. وأما ما يقوله بعضهم من أن التقية هي أن يظهر المسلم خلاف ما يظن أمام أي إنسان يحذر منه أذى، أو يخشى منه معرفة حقيقته وما في نفسه، سواء أكان ذلك الإنسان كافراً أم مسلماً، فهذا القول خطأ محض والآية لا تدل على شيء منه، لأن معنى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَّةً﴾ أي إلا أن تحذروا منهم شيئاً يحذر منه، إذ معنى اتقيت الشيء تقية حذرته والتقية والتقية بمعنى واحد. وهذا مستثنى من النهي عن موالاة المؤمنين للكافرين من دون المؤمنين فهو خاص بما استثنى منه.

وعلى ذلك فإن إظهار المحبة للحاكم المسلم خوفاً من أذاه وهو ظالم فاسق يحكم بالكفر حرام، وكذلك إظهار المحبة للمسلم المخالف لك في الرأي وإبطان البغضاء له حرام، والتظاهر بعدم التقيد بالإسلام أو عدم العناية به أمام الكافر أو أمام الفاسق الظالم لا يجوز، فإن كل ذلك وما شاكله نفاق قد حرمه الشرع على المسلمين. إذ إن موضوع: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَّةً﴾ محصور في واقعة حالة المسلمين الذين كانوا في مكة بين المشركين، أي محصور في حالة وجود المسلمين تحت سلطان الكفار، ولا قبل لهم بإزالة سلطانهم، أي مغلوبين على أمرهم، فإنه يجوز لهم موالاة الكفار حذراً مما يحذر منه عليهم، سواء أكان على نفوسهم أم أموالهم أم أعراضهم أم مصالحهم، ففي هذه الحالة فقط يجوز اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين. فكل ما كان داخلياً تحت

هذه الحالة يجوز للمسلمين فيه أن يتخذوا الكافرين أولياء، وما عداه فلا يجوز. فالقضية هي بيان الحالة التي يجوز فيها للمؤمنين أن يوالوا الكافرين، وهي إذا كان المسلمون مغلوبين على أمرهم أمام الكفار بأن كانوا تحت سلطانهم أو حكمهم، وليست شيئاً آخر مطلقاً.

قال محمد بن جرير الطبري في تفسيره «القول في تأويل قوله: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً﴾ قال أبو جعفر: وهذا نهي من الله عز وجل للمؤمنين عن أن يتخذوا الكفار أعواناً وأنصاراً وظهوراً، ولذلك كسر يتخذ لأنه في موضع جزم بالنهي، ولكنه كسر الذال معه للساكن الذي لقيه ساكن. ومعنى ذلك لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار ظهراً وأنصاراً توالوهم على دينهم، وتظاهروهم على المسلمين من دون المؤمنين وتدللوهم على عوراتهم، فإنه من يفعل ذلك فليس من الله في شيء، يعني بذلك فقد برئ من الله، والله برئ منه بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً﴾ إلا أن تكونوا في سلطانهم فتخافوهم على أنفسكم فتظهروا لهم الولاية بالسنتكم وتضمروا لهم العداوة، ولا تشايعوهم على ما هم عليه من الكفر، ولا تعينوهم على مسلم بفعل كما:

حدثني المثنى قال: حدثنا عبد الله بن صالح قال: حدثني معاوية بن صالح عن علي عن ابن عباس قوله: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ إلا أن يكون الكفار ظاهرين فيظهرون لهم اللطف ويخالفونهم في الدين وذلك قوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً﴾ إلى أن يقول: حدثنا الحسن بن يحيى قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾. قال لا يحل لمؤمن أن يتخذ كافراً ولياً في دينه، وقوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً﴾: أن

تكون بينك وبينه قرابة فتصله لذلك، قال أبو جعفر: وهذا الذي قاله قتادة في تأويل له وحده وليس بالوجه الذي يدل عليه ظاهر الآية، إلا أن تتقوا من الكافرين تقاة فالأغلب من معاني هذا الكلام إلا أن تخافوا منهم مخافة، فالتقية التي ذكرها الله في هذه الآية إنما هي تقية من الكفار لا من غيرهم، ووجهه قتادة إلا أن تتقوا الله من أجل القرابة التي بينكم وبينهم تقاة فتصلون رحمها، وليس بذلك الغالب على معنى الكلام. والتأويل في القرآن على الأغلب الظاهر من معروف كلام العرب المستعمل فيهم» انتهى كلام الطبري.

وقال أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي في كتاب مجمع البيان في تفسير القرآن قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً ۚ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ۝﴾ قرأ يعقوب وسهل تقية وهو قراءة الحسن ومجاهد والباقون تقاة.. لما بين سبحانه أنه مالك الدنيا والآخرة والقادر على الإعزاز والإذلال نهي المؤمنين عن موالاة من لا إعزاز عندهم ولا إذلال من أعدائه ليكون الرغبة فيما عنده وعند أوليائه المؤمنين دون أعدائه الكافرين فقال: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ أي لا ينبغي للمؤمنين أن يتخذوا الكافرين أولياء لنفوسهم، وأن يستعينوا بهم، وابتحنوا إليهم ويظهروا المحبة لهم كما قال في عدة مواضع من القرآن نحو قوله: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ الآية وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾، ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ وقوله: ﴿مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ معناه يجب أن تكون الموالاة مع المؤمنين، وهذا نهي عن موالاة الكفار ومعاونتهم على المؤمنين. وقيل نهي عن ملاطفة الكفار. عن ابن عباس: والأولياء جمع

الولي وهو الذي يأمر من ارتضى فعله بالمعونة والنصرة، ويجري على وجهين: أحدهما المعين بالنصرة والآخر المعان. فقلوه: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ معناه معينهم وناصرهم بنصرته ويقال المؤمن ولي الله أي معان بنصرته، وقوله: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ﴾ معناه من اتخذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين: ﴿فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ أي ليس هو من أولياء الله والله بريء منه. وقيل ليس هو من ولاية الله في شيء. ثم استثنى فقال: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً﴾ والمعنى إلا أن يكون الكفار غالبين والمؤمنون مغلوبين فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم ولم يحسن العشرة معهم، فعند ذلك يجوز له إظهار مودتهم بلسانه ومداراتهم تقية منه، ودفعاً عن نفسه من غير أن يعتقد ذلك. وفي هذه الآية دلالة على أن التقية جائزة في الدين عند الخوف على النفس، وقال أصحابنا جائزة في الأمور كلها عند الضرورة، وربما وجبت فيها لضرب من اللطف والاستصلاح، وليس تجوز من الأفعال في قتل المؤمن ولا يعلم، أو يغلب على الظن أنه استفساد في الدين. قال المفيد إنها قد تجب أحياناً وتكون فرضاً، وتجاوز أحياناً وتكون فرضاً، وتكون في وقت أفضل من تركها، وقد يكون تركها أفضل، وإن كان فاعلها معذوراً ومغفواً عنه متفضلاً عليه بترك اللوم عليها. وقال الشيخ أبو جعفر الطوسي ظاهر الروايات تدل على أنها واجبة عند الخوف على النفس، وقد روي أنها رخصة في جواز الإفصاح بالحق عنده. وروي الحسن أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب رسول الله ﷺ فقال لأحدهما أتشهد بأن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أني رسول الله؟ فقال نعم، ثم دعا بالآخر فقال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، ثم قال: أتشهد أني رسول الله؟ فقال: إني أصم، قالها ثلاثاً كل ذلك يجيبه بمثل الأول فضرب

عنقه، فبلغ ذلك رسول الله فقال: أما ذلك المقتول فمضى على صدقه ويقينه وأخذ بفضلته فهنيئاً له، وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه، فعلى هذا تكون التقية رخصة والإفصاح بالحق فضيلة، انتهى كلام الطبرسي. وعلى هذا يتبين من كلام المفسرين المذكورين الطبري والطبرسي وهما من مذهبين مختلفين، اتفاقهما على شرح معنى الآية كما وردت من أنها نهي عن موالة المؤمنين للكافرين واستثناء حالة خوف المؤمنين من أذى الكافرين من هذا النهي، انظر قول الطبري «إلا أن تتقوا منهم تقاة، إلا أن تكونوا في سلطانهم فتخافوهم على أنفسكم فتظهروا لهم الولاية بألسنتكم». وانظر قول الطبرسي «ثم استثنى فقال: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَةً﴾ والمعنى إلا أن يكون الكفار غالبين والمؤمنون مغلوبين فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم ولم يحسن العشرة معهم فعند ذلك يجوز له إظهار مودتهم بلسانه، ومداراتهم تقية منه ودفعاً عن نفسه» فالمفسران متفقان على أن الموضوع استثناء من النهي عن موالة المؤمنين للكافرين وأنه محصور في ذلك. إلا أن الطبرسي عقب على ذلك بما يخرج عن الموضوع فجعل الآية دليلاً على أن التقية جائزة في الدين عند الخوف على النفس، وهذا غير موجود في الآية، لأن موضوعها النهي عن موالة المؤمنين للكافرين واستثناء حالة الخوف من الكفار عند غلبتهم على المؤمنين بإجازه موالاتهم في هذه الحالة، وليست هي تقية في الدين، ولا هي خاصة بالخوف على النفس، لأن الاستثناء عام: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَةً﴾ إلا أن تحذروا منهم ما يحذر منه، قال الزمخشري في الكشاف: (إلا أن تخافوا منهم أمراً يجب اتقاؤه) فكل أمر يجب اتقاؤه تجوز الموالة فيه، أي كل ما يحذر منه وهو عام يشمل الخوف على النفس والمال والعرض والمصالح. ولذلك كان جعل الآية دليلاً على التقية في الدين خروجاً عن الموضوع، وجعلها

خاصة في حالة الخوف على النفس تخصيص بلا مخصص، فضلاً عن كونه موضوعاً آخر يتعلق بالكفر والإيمان فقط، وهو يتعلق بأية أخرى ولا يتعلق بهذه الآية. وأما قول الطبرسي وقال أصحابنا جائزة في الأمور كلها عند الضرورة ثم ما نقله عن المفيد من كونها قد تجب وقد لا تجب إلى آخر ما ذكره فإنه كلام مجرد من أي دليل. فالآية لا تدل عليه مطلقاً حتى حسب تفسير الطبرسي نفسه، ولم يأت له بدليل غيرها لا من الكتاب ولا من السنة ولا من إجماع الصحابة، ولذلك يرد ويسقط عن درجة الاعتبار. ولا يقال إنه إذا كانت موالة الكافر في حالة الحذر منه جائزة فإن مداراة الحاكم الظالم أو الفاسق ذي القوة من باب أولى، لا يقال ذلك لأن الذي هو من باب أولى هو فحوى الخطاب وهذا ليس منه ولا يمت له بصلة فهو ليس من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ ولا هو من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ يَقْنَطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ لأن الفاسق ليس من باب الكافر ولا من نوعه، ولأن الموالة المنهي عنها في هذه الآية هي موالة الكفار من دون المؤمنين، والحاكم الظالم والفاسق ذو القوة هو من المؤمنين ولا ينفي الظلم الذي يقع منه والفسق الذي يتلبس به صفة الإيمان عنه. ولهذا لا يدخل هذا الموضوع في بحث من باب أولى. ومن هنا لا يرد باب أولى عليه حتى يستشهد به.

على أن الحاكم الظالم والفاسق ذا القوة تجوز موالاته في حالة الأمان وفي حالة الخوف سواء لأنه مؤمن وموالة المؤمنين جائزة قطعاً، لأن لفظ مؤمنين في قوله: ﴿مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ عام يشمل جميع المؤمنين، ولم يرد نص في النهي عن موالة الحاكم الظالم أو الفاسق، أو عن موالة الفاسق والفجار، بل النصوص خاصة بالنهي عن موالة الكفار، وفوق ذلك فإن

الحاكم الظالم تجب طاعته في غير معصية، ويجب الجهاد تحت رايته، والإمام في الصلاة إذا كان فاسقاً تجوز الصلاة خلفه في جميع الحالات، وهذا من أعظم ما يدل على جواز موالاتهم. والمنهي عنه إنما هو الرضا بظلم الحاكم وفسق الفاسق. وعليه ينتفي ما يسمونه التقية وهو أن يظهر المؤمن خلاف ما يبطن أمام الحاكم الظالم أو الفاسق ذي القوة، أو المخالف بالرأي أو ما شاكل ذلك، ويحرم فعله لأنه نفاق والنفاق كله حرام.

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

بقيت مسألة آية: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ فإن

بعض المفسرين يربطها مع آية: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْلَهُ﴾ ويجعلها من بابها، ويستدل بها على إدخال إظهار الكفر، وإبطان الإيمان في باب الموالاة، ويجعلها داخله فيما يسمونه التقية، ويستدل بها بعضهم على أن الموالاة جائزة في حال الخوف من القتل فقط، وما عداها فلا. وهذا خطأ محض، لأن آية: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ حالة أخرى وموضوع آخر، لأن موضوعها الارتداد عن الإسلام في حالة وجود خوف القتل المحقق يقيناً لا ظناً. وآية: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْلَهُ﴾ موضوعها النهي عن موالاة الكفار بجميع أنواعها واستثناء جواز هذه الموالاة في حالة وجود ما يحذر منه، سواء أكان الخوف على النفس أم المال أم المصلحة أم أي أذى. وفرق بين الحالتين وبين الموضوعين فلا تدخل إحداها في الأخرى، ولا تربط بها لاختلاف الحالة والموضوع. فإن المسلم إذا كان تحت سلطان الكفار ومغلوباً على أمره عندهم لا يجوز له أن يرتد عن الإسلام ظاهراً مداراة لهم، بل يجب عليه أن يهاجر إذا لم يستطع القيام بأحكام دينه، بخلاف موالاتهم فإنها تجوز، لكن إذا خاف مسلم على نفسه من القتل المحقق، وأكره على الكفر فإنه يجوز له أن يظهر الكفر ويبطن الإيمان، وما عدا ذلك فلا يجوز، لأن نص الآية هو: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ فالموضوع موضوع كفر بعد الإيمان، أي موضوع ارتداد عن الإسلام، والحالة هي حالة خوف الموت، وهو ما يطلق عليه الفقهاء الإكراه الملجئ، وهو وحده الإكراه المعتبر شرعاً في جميع الحالات التي يرتفع فيها الحكم عن المكروه. فالإكراه الذي يستثنى شرعاً هو الإكراه الملجئ، وهو حالة خوف القتل يقيناً. ويؤيد ذلك أن الآية نزلت في مسلمين ارتدوا خوفاً من القتل. فقد روي أن هذه الآية نزلت في عمار بن ياسر. قال الطبري: «حدثني محمد

بن سعد قال: حدثني أبي قال: حدثني عمي قال: حدثني أبي عن أبيه عن ابن عباس قوله: ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ ﴾ إلى آخر الآية، وذلك أن المشركين أصابوا عمار بن ياسر فعذبوه ثم تركوه فرجع إلى رسول الله ﷺ فحدثه بالذي لقي من قريش والذي قال، فأنزل الله تعالى ذكره عذره من كفر بالله من بعد إيمانه إلى قوله لهم عذاب عظيم. حدثنا بشر قال؛ حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن قتادة: ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ ﴾ قال: ذكر لنا أنها نزلت في عمار بن ياسر أخذه بنو المغيرة فغطوه في بئر ميمون وقالوا: أكفر بمحمد، فتابعهم على ذلك وقلبه كاره، فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ ﴾. وقال الطبري: حدثنا ابن عبد الأعلى قال: حدثنا محمد بن ثور عن معمر عن عبد الكريم الجزري عن أبي عبيد بن محمد بن عمار بن ياسر قال: أخذ المشركون عمار بن ياسر فعذبوه حتى باراهم في بعض ما أرادوا، فذكر ذلك إلى النبي ﷺ فقال النبي ﷺ: «كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئناً بالإيمان، قال النبي ﷺ: فإن عادوا فعد». فهذه الأحاديث تدل على أن سبب نزول الآية حادثة عمار وموضوعها الارتداد عن الإسلام. والحالة الخاصة بها خوف القتل يقيناً، وهذا وحده كاف لأن يؤكد أنه لا علاقة لها بآية: ﴿ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْلَةً ﴾. على أن آية: ﴿ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ ﴾ مكية نزلت في موضوع الإيمان، وآية: ﴿ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْلَةً ﴾ مدنية نزلت في موضوع استثناء حالة الحذر مما يحذر منه من تحريم موالاة المؤمنين للكافرين، ولذلك كانت هذه غير تلك.

بقي حكم من يهدد بالقتل المحقق، هل الأفضل أن يظهر الكفر

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

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

ففيها الحكم عن المكره، كالطلاق والزواج والبيع وغير ذلك من الأعمال والعقود، فقلوله وما استكروهوا عليه، أي إكراهاً ملجئاً.

الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام

الهجرة هي الخروج من دار الكفر إلى دار الإسلام قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمْ لَمْ يَكُنْ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْتَكُمَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۝ قَالُوا لَيْتَكُمَا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۝﴾ وروى أبو داود من طريق جرير بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالوا: يا رسول الله ولم؟ قال: لا تراءى ناراهما» فالهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام باقية لم تنقطع. وأما ما روى البخاري من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا هجرة بعد فتح مكة» وقوله: «لا هجرة بعد الفتح» وقوله: «قد انقطعت الهجرة ولكن جهاد ونية» وما روي أن صفوان بن أمية لما أسلم قيل له لا دين لمن لم يهاجر فأتى المدينة فقال له النبي ﷺ: «ما جاء بك أبا وهب؟ قال: قيل إنه لا دين لمن لم يهاجر، قال: ارجع أبا وهب إلى أباطح مكة، فقرؤوا على مسكنكم فقد انقطعت الهجرة ولكن جهاد ونية فإن استغفرتم فأنفروا» رواه ابن عساکر. فإن ذلك كله نفي للهجرة بعد فتح مكة. إلا أن هذا النفي معلل بعللة شرعية تستنبط من الحديث نفسه، إذ قوله: «بعد فتح مكة» جاء على وجه يتضمن العلية، نظير قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تنبذوا التمر والزبيب جميعاً» رواه ابن حبان. فقوله: «جميعاً» جاء على وجه يتضمن العلية فكان علة النهي عن الانتباز. فهو يعني أن فتح مكة هو علة نفي الهجرة. وهذا يعني أن هذه العلة تدور مع

المعلول وجوداً وعدمًا ولا تختص بمكة بل فتح أي بلد، بدليل الرواية الأخرى: «لا هجرة بعد الفتح». ويؤيد ذلك ما رواه البخاري عن عائشة، وسئلت عن الهجرة فقالت: «لا هجرة اليوم كان المؤمن يفر بدينه إلى الله ورسوله مخافة أن يفتن. فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، والمؤمن يعبد ربه حيث شاء» مما يدل على أن الهجرة كانت من المسلم قبل الفتح فراراً بدينه مخافة أن يفتن، ونفيت بعد الفتح لأنه صار قادراً على إظهار دينه والقيام بأحكام الإسلام. فيكون الفتح الذي يترتب عليه ذلك هو علة نفي الهجرة وليس فتح مكة وحدها. وعليه فإن ذلك يراد به لا هجرة بعد الفتح من بلد قد فتح. وقوله عليه الصلاة والسلام لصفوان قد انقطعت يعني من مكة بعد أن فتحت، لأن الهجرة الخروج من بلد الكفار ومن دار الكفر، فإذا فتح البلد وصار دار إسلام لم يبق بلد الكفار ولا دار كفر فلا تبقى فيه هجرة، وكذلك كل بلد فتح لا يبقى منه هجرة. ويؤيد ذلك ما روى أحمد من طريق معاوية قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تنقطع الهجرة ما تقبلت التوبة، ولا تزال التوبة مقبولة حتى تطلع الشمس من المغرب» وروى أحمد أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد» وفي رواية أخرى عنه «لا تنقطع الهجرة ما قتل الكفار» فدل ذلك على أن الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام باقية لم تنقطع. أما حكم الهجرة فإنها تكون بالنسبة للقادر عليها فرضاً في بعض الحالات ومندوباً في الحالات الأخرى. أما الذي لم يقدر عليها فإن الله عفا عنه وهو غير مطالب بها، وذلك لعجزه عن الهجرة إما لمرض أو إكراه على الإقامة أو ضعف، كالنساء والولدان وشبههم كما جاء في ختام آية الهجرة.

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

الإسلام المطلوبة منه فإن الهجرة فرض عليه، لما ورد في آية الهجرة قال تعالى:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمْ أَلْمَلَيْتُكُمْ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ ۖ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ۗ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا ۖ فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝٥٧﴾ فالإخبار هنا يعني الأمر، وهو من صيغ الطلب، كأنه قال هاجروا فيها، والطلب هنا في هذه الآية اقترن بالتأكيد واقترن بالوعيد الشديد على ترك الهجرة فهو طلب جازم، مما يدل على أن الهجرة في هذه الحالة فرض على المسلم يأثم إذا لم يهاجر. أما من كان قادراً على الهجرة ولكنه يستطيع إظهار دينه، والقيام بأحكام الشرع المطلوبة منه فإن الهجرة في هذه الحال مندوبة وليست فرضاً. أما كونها مندوبة فلأن الرسول ﷺ كان يُرغب في الهجرة من مكة قبل الفتح حيث كانت دار كفر، وقد جاءت آيات صريحة في ذلك قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٥٨﴾ وقال: ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ۝٥٩﴾ وقال: ﴿ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۖ وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ۖ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنْكُمْ ۖ ۝٦٠﴾ وهذا كله صريح في طلب الهجرة. وأما كونها ليست فرضاً فلأن الرسول ﷺ قد أقر من بقي في مكة من المسلمين. فقد روي أن نعيم النخام حين أراد أن يهاجر جاءه قومه بنو عدي فقالوا له أقم عندنا وأنت على دينك، ونحن نمنعك عمن يريد أذاك، واكفنا ما كنت تكفينا. وكان يقوم بيتامي بني عدي وأراملهم فتخلف عن الهجرة مدة ثم

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

الكفار الذين يلونه، وإما ممن وجب عليه قتال الحاكم الذي يحكم بالكفر، وفي الحالتين يعتبر خروجه من دار الكفر التي تحكم بغير الإسلام، أي بالكفر، فراراً من الجهاد من مكان وجب عليه فيه، أو فراراً من مقاتلة من يحكم بالكفر، وكلاهما إثم عند الله كبير، ولذلك لا يجوز لمن كان قادراً على تحويل دار الكفر إلى دار إسلام أن يهاجر منها ما دام يملك القدرة على تحويلها إلى دار إسلام، وتستوي في ذلك تركيا واسبانيا ومصر وألبانيا بلا فرق بينها ما دامت تحكم بنظام كفر.

موقف الإسلام من الرق والاسترقاق

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

معالجة الرقيق

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

١ - وَجَدَ الإسلام النَّاسَ يَمْلِكُونَ الْأَرْقَاءَ فَعَالَجَ مَشَاكِلَ الرَّقِيقِ بَيْنَ الْمَالِكِينَ مَعَالِجَةً تَجْعَلُ لِلرَّقِيقِ حَقُوقاً، وَتَحْفَظُ عَلَيْهِ اعْتِبَارَ كَوْنِهِ إِنْسَاناً كَالْخَرِّ مِنَ حَيْثُ الصِّفَاتُ الْفِطْرِيَّةُ الَّتِي فُطِرَتْ فِي الْإِنْسَانِ. وَقَدْ وَصَّى اللَّهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ كَمَا وَصَّى الرَّسُولُ ﷺ فِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ بِالْإِحْسَانِ إِلَى الْأَرْقَاءِ وَبِحَسَنِ مَعَاشِرَتِهِمْ. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً ۚ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَنًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ﴾ وَمَعْنَى: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ﴾ عِبِيدُكُمْ الْأَرْقَاءُ. وَقَالَ ﷺ: «اتَّقُوا اللَّهَ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، هُمْ إِخْوَانُكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ فَأَطِعْمُوهُمْ مِمَّا تَأْكُلُونَ، وَأَلْبَسُوهُمْ مِمَّا تَلْبَسُونَ، وَلَا تَكْلَفُوهُمْ مَا يُغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ» رَوَاهُ مُسْلِمٌ. وَرَوَى أَيْضاً مِنْ طَرِيقِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَوْلَهُ: قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ عَبْدِي وَأَمْتِي، كُلُّكُمْ عِبِيدُ اللَّهِ وَكُلُّ نَسَائِكُمْ إِمَاءُ اللَّهِ، وَلَكِنْ لِيَقُلْ غُلَامِي وَجَارِيتِي وَفَتَاتِي وَفَتَاتِي» وَقَدْ رَفَعَ الشَّرْعُ مَنْزِلَةَ الرَّقِيقِ وَجَعَلَهُ كَالْخَرِّ، إِذْ جَعَلَ دَمَهُ مَعْصُوماً يَقْتُلُ الْحَرَّ بِهِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۚ﴾ وَالْقِصَاصُ الْمِثْلُ وَالْعِقَابُ الْمَذْنِبُ، فَيُطْلَقُ الْقِصَاصُ عَلَى جَزَاءِ الذَّنْبِ، وَيُطْلَقُ عَلَى أَنْ يَفْعَلَ بِالْفَاعِلِ مِثْلَ مَا فَعَلَ. وَمَعْنَى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ هُوَ فَرَضُ عَلَيْهِمْ جَزَاءُ

الذنب في القتلى أن يقتل القاتل، وهذا عام يشمل الذكر والأنثى والحر والعبد. ويؤيد ذلك ما رواه ابن ماجة من طريق ابن عباس قوله ﷺ: «المسلمون تنكفأ دماؤهم» وهذا عام. فالحر والعبد متساويان في أن كلاً منهما معصوم الدم يحرم قتله، ويقتل قاتله أياً كان. وعلى ذلك جعل الإسلام نفس العبد الرقيق كنفس الحر سواء بسواء، ودمه كدم الحر معصوماً، قال ﷺ: «من قتل عبده قتلناه» رواه أحمد وأبو داود من طريق سمرة بن جندب. وأيضاً قد جعل الإسلام للرقيق الحق في أن يتزوج ويطلق ويتعلم ويكون شاهداً على غيره من حر ورقيق. وأما ما جعله الإسلام من حق لمالك الأمة في الاستمتاع بها فإنه يرفع منزلة الرقيق، ويؤدي إلى عتقه، لأن استمتاع المالك بأتمته كاستمتاع الزوج بنزوحته يرفع منزلة الأمة إلى مرتبة الزوجة الحرة، ويجعل لها منزلة عند مولاها، علاوة على ما يترتب عليه هذا الاستمتاع من حمل وولادة يهيئ لهذه الأمة أن تعتق جبراً بعد موت مولاها.

٢ - حث الإسلام على عتق الأرقاء. فقد جعل عتق الرقبة يساعد الإنسان على شكر نعم الله الجليلة ويعينه على اقتحام العقبة قال تعالى: ﴿ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ﴿ فَكُ رَقَبَةً ﴾ ﴿ ٣ ﴾ فالإقتحام الدخول والمجاوزة بشدة ومشقة، والعقبة الشدة. فجعل الأعمال الصالحة عقبة وجعل عملها اقتحاماً لها لما في ذلك من معاناة المشقة ومجاهدة النفس. وفك الرقبة تخليصها من الرق. فحث الله في الآية على عتق الأرقاء. وكذلك حث الرسول على عتق الأرقاء قال ﷺ: «أيما رجل أعتق امرأً مسلماً استنقذ الله تعالى بكل عضو منه عضواً من النار» رواه البخاري ومسلم. وبذلك يتبين أن الإسلام رغب في عتق الأرقاء وجعل له ثواباً كبيراً.

٣ - شرع الإسلام أحكاماً عملية توجب عتق الأرقاء، فقد شرع

أحكاماً تجبر على العتق، إذ جعل عتق العبد المملوك للقريب المحرم يتم آلياً بمجرد الملك سواء رضي المالك أم لم يرض، أعتق أم لم يعتق. فكل إنسان يملك قريباً ذا رحم محرم بالشراء أو الإرث عتق عليه قريبه جبراً عنه بمجرد الملك دون حاجة إلى إعتاقه. روى أبو داود عن الحسن عن سمرة أن النبي ﷺ قال: «من ملك ذا رحم محرم فهو حر» وجعل تعذيب العبد من تحريق أو قطع عضو أو إفساده أو ضرب العبد ضرباً مبرحاً، جعل ذلك موجباً لعتقه، فإن لم يعتقه سيده عتقه الحاكم جبراً عن سيده. وقال: «من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه» رواه مسلم من طريق ابن عمر. والمراد بالضرب الضرب المبرح لورود أحاديث تجيز للسيد أن يضرب عبده ضرب تأديب. وجعل الإسلام عتق الرقبة كفارة لازمة لكثير من الذنوب. فمن قتل مؤمناً خطأ فكفارته تحرير رقبة مؤمنة قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطْئًا ۖ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ۖ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا ۖ فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ ﴾ ومن حنث في يمينه فمما يكفر خطيئته تحرير رقبة قال تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَرْتُمْ ۖ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ ﴾ ومن ظاهر من زوجته بأن قال لها أنت علي كظهر أمي ثم عاد إليها فكفارته تحرير رقبة قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ۖ ﴾ ومن أفسد صوم رمضان بالجماع فكفارته تحرير رقبة. عن أبي هريرة قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال هلك يا رسول الله. قال:

وما أهلكك قال. وقعت على امرأتي في رمضان قال: هل تجد ما تعتق رقبة. قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين. قال: لا. قال: فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً قال: لا. قال: ثم جلس فأُتي النبي ﷺ بعرق (أي زنبيل أو قفة) فيه تمر قال: تصدق بهذا. قال: فهل على أفقر منا؟ فما بين لابتئها أهل بيت أحوج إليه منا. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه وقال: اذهب فأطعمه أهلك» رواه مسلم فالنبي ﷺ أول ما أمر به عتق الرقبة ولم يتحول إلى غيره إلا بعد أن تبين له العجز عنه. فكل هذه الأحكام للكفارات تلزم المكفر عتق الرقبة.

ولم يكتف الإسلام بذلك بل جعل للعبد نفسه طريقة لأن يعمل على عتق نفسه، كما جعل للمالك طريقة يعوض بها عن ثمن العبد. وذلك في بحث المكاتب. ورغب الإسلام في هذا وأمر الله بالقرآن به فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا^ط وَءَاتُوهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ^ق﴾. وإذا كاتب المولى عبده بأن قال له: إن أتيتني بكذا في مدة كذا فأنت حرّ، كان واجباً علي السيد أن يطلق عبده ليعمل، حتى يحصل على المال الذي كاتبه عليه. وكان واجباً عليه أن يعتقه إذا أحضر المال. ولا يصح له أن يرجع عن هذه المكاتبه. وقد عرّف الفقهاء المكاتبه بأنها تحرير المملوك حالاً، ورقبته مآلاً، وإن الكتابة إذا صحت خرج العبد من يد سيده. ومتى أدى البدل خرج من ملك سيده.

فهذه الأحكام كلها لعتق الأرقاء. ويلاحظ فيها أنها قد سلكت طريقة التوجيه بالحث والترغيب، وطريقة التشريع بالأحكام التي تنفذها الدولة بالقوة إذا لم ينفذها الفرد بدافع تقوى الله. وهي كلها أحكام تؤدي إلى إيجاد التفكير، والعمل عند المالكين بعتق الأرقاء، وتؤدي إلى إيجاد التفكير والعمل

عند الأرقاء أنفُسِهِمْ بأن يعملوا لعتق أنفُسِهِمْ من الرق، وهذا يجعل السير متجهاً إلى إنهاء الرق من المجتمع.

٤ - لم يكتف الإسلام بالحث على العتق وإيجاد أحكام تجبر على العتق، بل جعل في بيت مال المسلمين باباً خاصاً لعتق الأرقاء. إذ جعل الزكاة تصرف لعتق الأرقاء، وجعله أحد الأبواب الثمانية، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ فقوله: ﴿ وَفِي الرِّقَابِ ﴾ يعني عتق الأرقاء. ولم يعين لهذا الباب قدراً معيناً، فيجوز للدولة أن تجعل مقداراً من أموال الزكاة لعتق الأرقاء، بل يجوز لها أن تجعل كل مال الزكاة في عتق الأرقاء إذا لم تكن هنالك ضرورة لمصرف آخر من مصارف الزكاة. وذلك لأن صرف الزكاة لا يجب أن يكون للأبواب الثمانية، بل يجوز أن يخصص في باب واحد من هذه الأبواب حسب ما يتراءى لخليفة المسلمين.

معالجة الاسترقاق

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

فلما جاء الإسلام وضع للأحوال التي كان يحصل فيها الاسترقاق أحكاماً شرعية غير الاسترقاق، وفُصِّل الأمر في حالة الحرب. فبين بالنسبة للمدين المفلس أن ينتظر الدائن إلى ميسرة، قال تعالى: ﴿وَأِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ﴾ وبَيَّنَّ العقوبات على الذنوب مُفَصَّلَةً ولا سيما عقوبة السرقة التي كان جزاؤها الاسترقاق، والتي أشار إليها الله في القرآن: ﴿قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ ۚ﴾ فقد بيَّن الإسلام عقوبتها - أي السرقة - قطع اليد، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا﴾. وجعل العقد بين العبد والمولى على العتق لا على الاسترقاق. وحرَّم استرقاق الأحرار تحريماً قاطعاً، قال عليه الصلاة والسلام قال الله عز وجل: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم

غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجييراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره» رواه البخاري. فالله تعالى خصم لبائع الحر. أما حالة الحرب فقد فصل فيها الإسلام فمنع استرقاق الأسرى مطلقاً. ففي السنة الثانية للهجرة بين حكم الأسرى، بأنه إما من عليهم بإطلاق سراحهم دون مقابل، وإما فداؤهم بمال أو بأسرى مثلهم من المسلمين أو الذميين. وبذلك يكون قد منع استرقاق الأسرى. قال تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَخْنَثْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا أَلْوِثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ﴾ فالآية صريحة في هذا المعنى: المن أو الفداء، ولا تحتل غيره مطلقاً. واللغة العربية تقضي بحصر حكم الأسرى في أحد هذين الأمرين المن أو الفداء، لأن إمّا للتخيير بين شيئين، وللحصر في هذين الشيئين. وهنا جاءت مخيرة بين المن والفداء وحاصرة الحكم بهما حين عبّرت عن ذلك بـ: ﴿إِمَّا﴾ المفيدة للحصر فيما يذكر بعدها: ﴿فَأِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾. وهنا قد يعرض سؤال كان موضع شبهة عند بعض الفقهاء أخذوا منه أن للخليفة أن يسترق الأسرى إذا رأى ذلك. هذا السؤال هو أن النبي ﷺ قد استرق بعد نزول هذه الآية. فإن هذه الآية نزلت في السنة الثانية بعد الهجرة قبل بدء الحرب بين الرسول وكفار قريش، والرسول استرق في حنين. وعمل الرسول يعتبر تشريعاً كما يعتبر تفسيراً لآيات الله، فكيف يمنع الاسترقاق للأسرى بهذه الآية مع أن الرسول استرق بعد نزولها في حنين؟ والجواب على ذلك هو أن عمل الرسول وقوله بالنسبة لآيات القرآن إما تفصيل مجمل، أو تقييد مطلق، أو تخصيص عام، ولا يكون عمل الرسول وقوله ناسخاً للقرآن. وآية الأسرى ليست جملة حتى تفصل، ولا ألفاظها ألفاظ عموم حتى تخصص، ولا مطلقة حتى تقيّد، فإذا صح أن الرسول استرق بعد نزولها فإن

عمله يكون ناسخاً لها، وذلك لا يجوز. وعلاوة على ذلك فإن كون الرسول قد استرق الأسرى خبر آحاد وهو يعارض آية: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ وإذا عارض خبر الآحاد القطعي من الآيات والأحاديث يرد خبر الآحاد دراية. وعلى ذلك فلا اعتبار لما يروى من أن الرسول استرق الأسرى بعد نزول آية الأسرى. على أن واقع ما حصل من الرسول أنه في غزوة حنين قد اصطحب المحاربون من المشركين معهم نساءً وأطفالاً في المعركة لتكثير سوادهم ولتحميس رجالهم، فلما كسروا في المعركة صار النساء والأطفال سبياً وقسمهم الرسول على المحاربين من المسلمين. فلما روجع في هذا السبي استوهب المسلمين ما لهم من حق في السبي عن طيب نفس ورد السبي إلى أهله. فكان هذا دالاً على جواز استرقاق السبي، وهو النساء والصبيان الذين يصحبون الرجال في المعركة لتكثير السواد وللتحميس. وأما غير السبي وهم الرجال المحاربون إذا أخذوا أسرى فإن الرسول ﷺ لم يسترق أحداً من ذكورهم مطلقاً، ولم يصح أنه استرق أسيراً من الذكور المحاربين، لا من العرب، ولا من اليهود، ولا من النصارى. وكلمة أسير إذا أطلقت تنصرف إلى الذكر المحارب. وأما المرأة والطفل فإنه يطلق عليهم في اللغة السبي، وليس الأسرى. ومن ذلك يتبين أن الإسلام منع استرقاق الأسرى من الرجال المحاربين وخير الخليفة في السبي بين الاسترقاق والإطلاق، وليس فيهم فداء، كما فعل الرسول في سبي حنين استرقهم ثم أطلقهم، وكما فعل في سبي خيبر تركهم أحراراً ولم يسترقهم. وهذا إذا صحبت النساء والأطفال الجيش في الحرب، أما إذا ظلوا في بيوتهم فلا شيء عليهم، لا أسر ولا سبي. وعمل الخليفة في مسألة استرقاق السبي إنما يسير بها حسب ما تقتضيه السياسة الحربية في معاملة الأعداء، وليس المقصود به الاسترقاق، وإنما هو معاملة من معاملات الحرب التي ترك الأمر فيه

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

العلاقات بين الأفراد

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

والإسلام في تشريعه كله يشرّع للإنسان لا لأفراد معينين، ولكنه يشرّع للإنسان الممثل في أفراد، ويشرّع لهؤلاء الأفراد بوصفهم الإنساني باعتبارهم مجموعة من الناس يكوّنون جماعة، ويشرّع لهؤلاء الأفراد ولهذه الجماعة ما يحتاجونه من علاقات، ومن العلاقات بين الأفراد التي بوجودها يتكوّن المجتمع. ولما كان المقصود بالإنسان جنس الإنسان، بغض النظر عن كونه خالداً أو محمداً، فإن التشريع جاء لهذا الإنسان لا لفرد معيّن. ولما كان المقصود بالفرد هو الشخص المعيّن من حيث كونه خالداً أو محمداً المعين، فإن الإسلام قد جعل القيام بتكاليف التشريع مطلوباً من الفرد باعتبار فرديته هو، ومقصوداً به معالجة مشاكل الفرد أي فرد، ومأموراً بالتقيد بكل ما جاء في الإسلام. فالأحكام وإن شرعت للإنسان، فإن الذي طُلب منه القيام بتكاليفها هو الفرد المعيّن، أي خالد ومحمد، ولكن لا باعتبار فرديته الخاصة به، والتي لا يشاركه فيها غيره كطولوه، أو حبه للخضار وعزوفه عن اللحوم، بل للفرد باعتبار كونه إنساناً تنطبق عليه صفات الإنسان الفطرية، مما يكون مظهراً من

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

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

الطريق، أو على ملكية عامة. وحين أباح للفرد بيع ما يملك خارج ديار الإسلام في تجارة، منعه من أن يبيع السلاح وكل ما يقوى به العدو على المسلمين. فهذا تشريع للفرد روعيت فيه مصلحة الجماعة.

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

البيع

البيع لغة مطلق المبادلة وهو ضد الشراء. ويطلق البيع على الشراء أيضاً، كما يطلق الشراء على البيع. فيقال باعه منه بمعنى اشتراه، شروه لهم بمعنى باعوه، فيطلق كل منهما على الآخر، والقرينة تعين المراد. وأما البيع شرعاً فهو مبادلة مال بمال تمليكاً وتملكاً على سبيل التراضي. والبيع جائز بالكتاب والسنة. قال الله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ وقال: ﴿ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ وقال: ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾. وقال ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» رواه البخاري. وروى رفاعه أنه خرج مع النبي ﷺ إلى المصلى فرأى الناس يتبايعون فقال: يا معشر التجار فاستجابوا لرسول الله ﷺ ورفعوا أعناقهم وأبصارهم إليه فقال: «إن التجار يبعثون يوم القيامة فجاراً إلا من اتقى الله وبرّ وصدق» رواه الترمذي. وروى أيضاً من طريق أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه قال: «التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء». ويشترط في البيع وجود الإيجاب والقبول بلفظ يدل على كل واحد منهما، أو ما يقوم مقام اللفظ كإشارة الأخرس. والكتابة تعتبر من اللفظ. أما البيع عملياً كأن يأخذ المشتري السلعة ويدفع ثمنها كبيع الخبز والصحف وطوابع البريد وما شاكل ذلك فإنه ينظر فيها، فإن كانت السلعة معروفة الثمن في السوق ليس فيها مساومة فإن العمل حينئذ يدل على الإيجاب والقبول فيعتبر بيعاً، وهو ما يطلق عليه الفقهاء بيع المعاطاة. أما إن كان ثمن السلعة غير محدد في السوق ويحتاج إلى مساومة فإنه لا يصح فيه بيع المعاطاة، لأن العمل لا يدل على الإيجاب والقبول، إذ يمكن أن تدخله المنازعات، وهذا خلاف ما يجب أن تكون عليه المعاملات. إذ يجب أن تكون

المعاملات على وجه يمنع المنازعات، فلا يعتبر حينئذ بيع المعاطاة بيعاً، لخلوه من النص على الإيجاب والقبول. ومن ذلك يتبين أنه لما كان الإيجاب والقبول شرطاً في صحة البيع فإنه لا بد من أن يحصل بلفظ يدل عليهما، أو بإشارة أو عمل يدل عليهما دلالة قطعية لا تحتمل غيرهما مع عدم المنازعة.

ويتم البيع في غير المكيل والموزون والمعدود بمجرد انتهاء العقد، ولا يشترط في ذلك القبض لإتمام البيع، فإن تلف المبيع قبل قبضه كان في ضمان المشتري، لا في ضمان البائع، كبيع الدار والدابة والسيارة وما شاكل ذلك، مما ليس بمكيل ولا موزون ولا معدود، لأن الرسول ﷺ يقول: «الخراج بال ضمان» رواه أبو داود. وهذا البيع نأوه للمشتري فضمانه عليه. فلو اشترى دابة ولم يقبضها فولدت، فإن ولدها للمشتري وليس للبائع: «ولما روى ابن عمر أنه كان على بكر لعمر صعب فقال له النبي ﷺ، بعنيه فقال عمر: هو لك يا رسول الله فاشتراه، ثم قال: هو لك يا عبد الله بن عمر فاصنع به ما شئت» رواه البخاري. فهذا حصل فيه التصرف بالبيع قبل قبضه فهو مستثنى، لأنه غير مكيل ولا موزون ولا معدود. أما إذا وقع البيع على مكيل أو على موزون أو على معدود فإن البيع لا يتم فيها إلاً بقبض المبيع، فإذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال البائع، لأن النبي ﷺ نهي عن بيع الطعام قبل قبضه، ولقوله ﷺ: «من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه» رواه البخاري. وروى مسلم عن ابن عمر قال: «كنا نشترى الطعام من الركبان جزافاً فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه». فهذا يدل على أن المبيع في ضمان البائع، ولو دخل في ضمان المشتري لجاز له بيعه والتصرف فيه كما بعد القبض، فلما نهي عن بيعه قبل قبضه فقد نهي عن التصرف فيه، ومعناه لم يتم ملكه له، فهو في ضمان البائع، وليس في ضمان المشتري. وإن كان قد

ورد النهي عن الطعام، فإن الطعام لا يخلو أن يكون مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً، فيكون النهي منصباً على الطعام مكيلاً، وعلى الطعام موزوناً، وعلى الطعام معدوداً، فيشمل النهي عن بيع كل مكيل وموزون ومعدود حتى يقبض، سواء أكان طعاماً أم غير طعام، لأنه ورد في بعض الأحاديث نص على الكيل، وبعضها نص على السلع، وفي بعضها نص على الشيء. فقد روى مسلم أن النبي ﷺ قال: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله» وعن حكيم بن حزام قال: «قلت: يا رسول الله، إني أشتري بيوماً فما يحل لي منها وما يحرم علي؟ قال: فإذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه» رواه أحمد. وعن زيد بن ثابت: «أن النبي ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم» رواه أبو داود. وروى أحمد أن النبي ﷺ قال: «من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه». فهذه الأحاديث كلها دالة على عموم الأشياء المكيلة والموزونة والمعدودة، بدليل استثناء غير المكيل والموزون والمعدود بحديث ابن عمر الذي ذكر فيه أنه أي رسول الله اشترى من عمر جملاً، ووهبه لعبد الله بن عمر قبل قبضه، فلا يشترط فيه القبض بخلاف المكيل والموزون والمعدود، فشرط تمام البيع فيها قبض المشتري للمبيع. والقبض المعتبر قبضاً شريعياً يختلف باختلاف الأشياء، فقبض كل شيء بحسبه، فإن كان مكيلاً أو موزوناً فقبضه بكيله أو وزنه، لما روى البخاري أن رسول الله ﷺ قال: «إذا بعت فكل، وإذا ابتعت فاكتل». وعن عثمان قال: كنت أبتاع التمر من بطن من اليهود يقال لهم بنو قينقاع، فأبيعه بريح، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «يا عثمان إذا اشتريت فاكتل، وإذا بعت فكل». أما إن كان المبيع دراهم ودنانير فقبضها باليد. وإن كانت ثياباً فقبضها نقلها. وإن كان حيواناً فقبضه تمشيته من مكانه. وإن كان مما لا ينقل ويحول كالدار والأرض

فقبضه التحلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه. لأن كلمة قبض لفظ له مدلول اصطلاحى، فإن لم يرد نص شرعى عليها فيعتبر واقع ما تدل عليه عند القوم. ويجوز القبض قبل دفع الثمن وبعده، لأن التسليم من مقتضيات العقد فمضى وجد بعد العقد فقد وقع موقعه، وكذلك قبض الثمن فلا يتوقف قبض أحدهما على الآخر.

كل ما حرم على العباد في بيعه حرام

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

لا يجوز بيع ما ليس عندك

لا يجوز بيع السلعة قبل تمام ملكها، فإن باعها في هذه الحال كان البيع باطلاً. وهذا يصدق على حالتين، إحداهما أن يبيع السلعة قبل أن يملكها، والثانية أن يبيعها بعد أن يشتريها، ولكن قبل أن يتم ملكه لها بالقبض فيما يشترط في تمام ملكه القبض، لأن عقد البيع إنما يقع على الملك، وما لم يملك بعد، أو اشتراه ولكن لم يتم ملكه له بعد، لأنه لم يقبضه لا يقع عليه عقد البيع، لأنه لم يوجد محل يقع عليه العقد شرعاً. فقد نهي رسول الله ﷺ عن بيع ما لا يملكه البائع. عن حكيم بن حزام قال: «قلت: يا رسول الله يأتيني الرجل يسألني عن البيع ليس عندي ما أبيع، ثم أبيع من السوق»، فقال: «لا تبع ما ليس عندك» رواه أحمد. وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم تضمن، ولا بيع ما ليس عندك» رواه أبو داود. فتعبير الرسول بما ليس عندك عام يدخل تحته ما ليس في ملكك، وما ليس في قدرتك تسليمه، وما لم يتم ملكك له. ويؤيد ذلك الأحاديث الواردة في النهي عن بيع ما لم يقبض مما يشترط في تمام ملكه القبض. فإنها تدل على أن من اشترى ما يحتاج إلى قبضه حتى يتم شراؤه له لم يجز بيعه حتى يقبضه، فيكون حكمه حكم بيع ما لا يملك، لقول النبي ﷺ: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه» رواه البخاري. ولما روى أبو داود: «أن النبي ﷺ نهى عن أن تباع السلع حيث تباع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم»، ولما روى ابن ماجه: «أن النبي ﷺ نهى عن شراء الصدقات حتى تقبض»، ولما روى البيهقي، عن ابن عباس، أنه قال: قال رسول الله ﷺ لعتاب بن أسيد: «إني قد بعثتك إلى أهل الله، وأهل

مكة، فانهم عن بيع ما لم يقبضوا». فهذه الأحاديث صريحة في النهي عن بيع ما لم يقبضوه، لأنه لم يتم ملك البائع له، لأن ما يحتاج إلى قبضه لا يتم الملك عليه حتى يقبضه المشتري، ولأنه من ضمان بائه.

ومن ذلك يتبين أنه يشترط في صحة البيع أن تكون السلعة قد ملكها البائع، وتمت ملكيته لها. أما إن كان لم يملكها، أو ملكها ولم تتم ملكيته لها فلا يجوز بيعه لها مطلقاً، وهذا يشمل ما ملكته ولم تقبضه مما يشترط فيه لتمام البيع القبض، وهو المكيل والموزون والمعدود. أما ما لا يشترط لتمام ملكه القبض، وهو غير المكيل والموزون والمعدود مثل الحيوان والدار والأرض وما شاكل ذلك فإنه يجوز للبائع أن يبيعه قبل قبضه، لأن مجرد حصول عقد البيع بالإيجاب والقبول قد تم البيع، سواء قبضه أم لم يقبضه، فيكون قد باع ما تم ملكه له. فمسألة عدم البيع ليست متعلقة بالقبض وعدم القبض، وإنما هي متعلقة بملكية البيع، وبتمام هذه الملكية له. أما جواز بيع ما لم يقبض من غير المكيل والموزون والمعدود فثابتة بالحديث الصحيح. وروى البخاري عن ابن عمر أنه كان على بكر لعمر صعب: «فقال له النبي ﷺ بعنيه، فقال عمر: هو لك فاشتره ثم قال: هو لك يا عبد الله بن عمر، فاصنع به ما شئت». وهذا تصرف في البيع بالهبة قبل قبضه مما يدل على تمام ملك المبيع قبل قبضه، ويدل على جواز بيعه لأنه قد تم ملك البائع له. وعليه فإن ما ملكه البائع وتم ملكه عليه جاز له بيعه، وما لم يملكه أو لم يتم ملكه عليه لا يجوز له بيعه. وعليه فإن ما يفعله صغار التجار من مساومة المشتري على السلعة، ثم الاتفاق معه على الثمن، وبيعه إياها، ثم الذهاب إلى تاجر آخر لشرائها لمن باعوها له، وإحضارها وتسليمها للمشتري لا يجوز، لأنه بيع ما لم يملك، فإن التاجر حين سئل عن السلعة لم تكن عنده، ولم يكن يملكها،

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

بيع السلم

بيع ما لا يملكه وما لم يتم ملكه بعد حرام، لورود الأحاديث في ذلك. والأحاديث جاءت عامة تشمل كل بيع لم يملك ولم يتم ملكه، قال صلى الله عليه وسلم: «لا تبع ما ليس عندك» رواه أحمد. وقال لعنَّاب بن أُسَيْد: «انهم عن بيع ما لم يقبضوه». إلا أن هذه الأدلة العامة قد خصصت في غير بيع السلم. أما بيع السلم فقد استثناه الشرع من النهي وأجازه، قال صلى الله عليه وسلم: «من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» رواه البخاري. والسلم السلف بفتح الحين وزناً ومعنى. وهو أن يسلم عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة إلى أجل. أي أن يسلف مالاً ثمناً لسلعة يقبضها بعد مدة لأجل معين. والسلم نوع من البيع ينعقد بما ينعقد به البيع، ولفظ السلم والسلف، ويقال أسلم وأسلف، ويعتبر فيه من الشروط ما يعتبر في البيع.

وقد جرى تعامل الناس بالسلم والتسليف، لأنهم في حاجة إليه، ولا سيما الفلاحين والتجار، فإن أرباب الزروع والثمار يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها، ليتمموا ما تحتاج إليه تلك الزروع والثمار من أعمال، وقد يعوزهم المال فلا يجدونه، فيبيعون محاصيلهم قبل خروجها بثمرن معجل يقبضونه حالاً في مجلس العقد، على أن يسلموا السلعة للمشتري عند حلول الأجل المضروب. وإن التجار قد يبيعون بضاعة ليست عندهم إلى أجل معلوم يعينونه، ويقبضون الثمن حالاً في مجلس العقد على أن يسلموا البضاعة عند حلول الأجل المضروب.

وحواز السلم ثابت بالسنة فعن ابن عباس قال: «قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والستين فقال: من أسلف في تمر

فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» رواه مسلم. وعن عبد الرحمن بن أبيزى وعبد الله بن أبي أوفى قالا: «كنا نصيب المغنم مع رسول الله ﷺ فكان يأتينا أنباط من أنباط الشام فنسلفهم في الحنطة والشعير والزبيب إلى أجل مسمى، قال: قلت أكان لهم زرع أو لم يكن لهم زرع؟ قالا: ما كنا نسألهم عن ذلك» رواه البخاري. وفي رواية: «إنا كنا نسلف على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر في الحنطة والشعير والتمر والزبيب إلى قوم ما هو عندهم» رواه أبو داود. فهذه الأحاديث كلها دليل واضح على جواز السلم. أما ما هي الأشياء التي يجوز فيها السلم، وما هي الأشياء التي لا يجوز فيها السلم، فإنه واضح في الحديث والاجماع. وذلك أن السلم بيع ما لا يملك، وبيع ما لم يتم ملكه، وهما ممنوعان. وقد استثنى السلم منها بالنص فخصص المنع في غيره. ولذلك لا بد من أن يكون الشيء الذي يصح فيه السلم منصوفاً عليه. وبالرجوع إلى النصوص نجد أن السلم يجوز في كل ما يكال ويوزن كما يجوز في كل معدود. أما جوازه فيما يكال ويوزن فلما ثبت من حديث ابن عباس قال: «قَدِمَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُسَلِّمُونَ فِي التَّمْرِ السَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسَلِّفْ فِي ثَمَنِ مَعْلُومٍ، وَوَزَنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ» "بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد"، وفي رواية أخرى لابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» رواه البخاري. فهذا يدل على أن المال الذي يسلم يكون مما يكال ويوزن. وأما جوازه في كل معدود فقد انعقد الاجماع على أن السلم في الطعام جائز، وقد نقل هذا الإجماع ابن المنذر. وروى البخاري قال: حدثنا شعبة قال: أخبرني محمد أو عبد الله بن أبي الجحالد قال: «اختلف عبد الله بن

شداد بن الهاد وأبو بردة في السلف فبعثوني إلى ابن أبي أوفى رضي الله عنه فسأله فقال: إنا كنا نسلف على عهد رسول الله وأبي بكر وعمر في الحنطة والشعير والزبيب والتمر». فهذا يدل على أن السلم في الطعام جائز. والطعام لا يخلو من كونه مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً فتعلق الحكم بكل ما يقدر به الطعام من كيل أو وزن أو عدد كتعلق القبض به من كونه مما يحتاج إلى قبض، وكتعلق ربا الفضل به من كونه إذا تفاضل الكيل أو الوزن أو العدد كان ربا. فتعلق به السلم أيضاً من كونه يكون الطعام كيلاً ووزناً وعدداً. والحديث فيه نص على جواز المكيل والموزون ولم يذكر المعدود. والاجماع على جواز السلم في الطعام يجعل المعدود داخلاً في السلم.

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

وكما تجب معرفة جنس المسلم به، وجنس ما يكال وما يوزن، كذلك يجب أن يكون البيع لأجل، وأن يكون الأجل معلوماً. فلا يصح السلم في الحال بل لا بد من أن يشترط الأجل لقول النبي: «من أسلف في شيء ففي كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم» فدل ذلك على أن الأجل شرط في صحة السلم. على أنه إذا كان حالاً، ولم يعين له أجل لا يسمى سلفاً، لأن الذي يجعله سلفاً هو تعجيل أحد العوضين، وتأخير العوض الآخر. ولا بد من أن يكون الأجل معلوماً لقول النبي ﷺ: «إلى أجل معلوم». وتعين الأجل إنما يكون لزمان بعينه لا يختلف، مثل إلى شهر أو سنة أو ستة أشهر أو إلى تاريخ كذا بحيث لا يتفاوت فيه تفاوتاً كثيراً، مثل إلى عيد الأضحى، أو

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

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

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

بيع الثمار وهي على أصولها

من المعاملات التي درج الناس على التعامل بها ضمان الثمار وهي على شجرها، كضمان الحمضيات، وضمان الزيتون، والمقثأة وضمان الكروم، وضمان النخيل، وما شاكل ذلك. فمن الناس من يضمن كرم الزيتون لسنتين أو ثلاث أو أكثر، فيحرثه ويثقفه ويعنى به كل سنة ويأكل ثمره. ومن أسباب هذا الضمان لأكثر من سنة أن الزيتون مثلاً لا يثمر كل سنة ثمراً جيداً، بل يثمر غالباً سنة ثمراً جيداً وسنة أخرى ثمراً قليلاً. وذلك لأنه ينمي أغصاناً في سنة وثمرًا في أخرى. وهو حتى يثمر ثمراً جيداً يحتاج إلى عناية من حرث وتثقيب وتشذيب، فيأخذه الذي يضمن لعدة سنوات حتى يتمكن من العناية به وخدمته خدمة كافية كي يعطي ثمراً جيداً وكثيراً. وكما يجري ذلك في الزيتون يجري في الليمون وما شاكله من الشجر. ومن الناس من يضمن الزيتون والليمون والعنب كما يضمن المقثأة لسنة واحدة، فيقدر ضمانه بتقدير ما على الشجر من ثمر بغض النظر عما إذا كان هذا الثمر قليلاً أو كثيراً جيداً أو رديئاً. والضمان من حيث هو شراء للثمر وهو على الشجر دون شراء الشجر، أو شراء ثمر الشجر لسنتين أو ثلاث أو أكثر. أما ضمان الشجر لسنتين أو أكثر فهو شراء لثمر معدوم، لأنه لم يوجد بعد. وبيع المعدوم لا يجوز وهو من باب بيع الغرر. وبيع الغرر حرام، لما روى مسلم عن أبي هريرة قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر». وبيع الغرر هو بيع المجهول، لما روى أحمد عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: «لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر» فيكون بيع ثمر الشجر لسنتين غير جائز لأنه نوع من أنواع الغرر. على أن بيع ثمر الشجر لسنتين أو ثلاث أو أكثر هو بيع ما

ليس عندك وهو لا يجوز. وفوق ذلك فإن هذا النوع من البيع وهو بيع ثمر الشجر لسنتين أو ثلاث أو أكثر سلم منهى عنه فلا يجوز. إذ السلم الجائز هو بيع ثمر غير معين، وأما هذا فبيع ثمر شجر معين وقد نهى رسول الله ﷺ عن السلم في ثمار شجر معين. فقد كانوا في المدينة حين قدم النبي ﷺ يسلمون في ثمار النخيل بأعيانها فنهاهم عن ذلك. وعلى هذا فإن ما يفعله الذين يضمنون الزيتون والليمون من شراء ثمر الشجر لمدة سنتين أو ثلاث حرام، وهو من البيوع التي ورد الشرع صريحاً في النهي عنها.

وأما الضمان لثمر شجر ظاهر الثمر، وضمان المقتاة وما شابهها فإنه بيع ثمر موجود على الشجر فلا يدخل في بيع ما ليس عندك. لأنه موجود عند بائعه. ولا يدخل في السلم على ثمار نخيل بأعيانها. لأنه بيع حال وليس بسلم. ولذلك يختلف حكمه عن حكم الضمان لسنتين أو ثلاث أو أكثر. والحكم الشرعي في هذا الضمان أي في شراء الثمر الموجود على الشجر وهو على شجره فيه تفصيل. وذلك أنه ينظر فيه للثمر فإن كان بدا صلاحه، أي صار يمكن الأكل منه فإنه يجوز الضمان أي يجوز بيع الثمر في هذه الحالة. وإن كان الثمر لم يبد صلاحه بعد، بأن كان لم يبدأ بالإطعام فلا يجوز بيعه. وذلك لما روى مسلم عن جابر رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمر حتى يطيب» ولما روى عنه أيضاً أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ... وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه» ولما روى عنه البخاري أيضاً أنه قال: «نهى النبي ﷺ عن أن تباع الثمرة حتى تشقق، قيل ما تشقق، قال: تحمار وتصفار ويؤكل منها». ولما روى البخاري عن أنس ابن مالك عن النبي ﷺ: «أنه نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها، وعن النخل حتى يزهو، قيل: وما يزهو؟ قال: يحمار أو يصفار»، ولما روى عنه أيضاً: «إن رسول الله ﷺ نهى

عن بيع الثمار حتى تُزهي، فقليل له: وما تُزهي؟ قال: حتى تحمر. فقال رسول الله ﷺ: أرايت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه» ولما روى البخاري عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ: «نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع» وفي رواية في مسلم بلفظ: «نهى عن بيع النخل حتى يزهو، وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة». فهذه الأحاديث كلها صريحة في النهي عن بيع الثمرة قبل النضج. فيستدل بمنطوق هذه الأحاديث على عدم جواز بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها. ويستدل بمفهومها على جواز بيع الثمرة إذا بدا صلاحها. وعلى ذلك فإن ضمان الشجر الذي ظهر ثمره كالزيتون والليمون والنخل وغير ذلك يجوز إن بدأ يطعم، ولا يجوز إذا لم يبدأ يطعم.

وكون بدو الصلاح في الثمر هو إطعامها، يفهم من الأحاديث الواردة في ذلك. فإنه من التدقيق في الأحاديث الواردة في النهي عن بيع الثمرة قبل بدو صلاحها، نجد أنها وردت فيها عدة تفاسير. ففي حديث جابر ورد: «حتى يبدو صلاحه» وورد: «حتى يطيب» وفي حديث أنيس: «نهى عن بيع العنب حتى يسود»، وعن بيع الحب حتى يشتد» رواه أبو داود. وفي حديث آخر لجابر: «حتى تشقح» وفي حديث ابن عباس: «حتى يطعم». وعلى ذلك فإن جميع هذه الأحاديث متضافرة على معنى واحد هو حتى تبدأ تطعم. وبالنظر إلى واقع الثمار يرى أن بدء الإطعام فيها يختلف باختلاف الثمار. فمنها ما يبدأ يطعم بتغير لونها تغيراً ظاهراً فيبدو عليها ما يدل على النضج، كالبلح والتين والعنب والأجاص وما شاكلها، ومنها ما يتبين منه النضج بتقليبه أو بالنظر إليه من العارفين كالبطيخ لصعوبة إدراك تغير لونه بالنضج. ومنها ما يتبين منه الإطعام ببدء تحول الزهرة إلى ثمرة كالخيار والقثاء وما

شأبها. وعلى هذا فالمراد من بدو الصلاح في كل الثمر هو بدو صلاحيتها للأكل، ويدل على ذلك ما رواه مسلم عن ابن عباس أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع النخل حتى يأكل منه أو يؤكل» كما يدل عليه الحديث المتفق عليه من رواية جابر: «حتى يطيب». ومن هذا يتبين جواز بيع ثمر القثاء والخيار وما شاكلها، أي جواز ضمان المقتناة بمجرد أن تبدأ تعطي ثمرة، أي بمجرد أن تبدأ تتحول الزهرة إلى خيارة فتشترى الثمرة وهي زهرة وقبل أن تزهر أي تشترى الثمرة في هذه الحالة قبل أن توجد بمجرد ابتداء وجود شيء منها. وليس هذا من باب بيع المعدوم، لأن ثمرها يأتي متلاحقاً ولا يوجد مرة واحدة، فيباع ثمر المقتناة كله عن جميع موسمها ما وجد وما لم يوجد بعد. إذ لا فرق بين أن يبدو صلاح الثمر بالاحمرار كالبلح، أو بالاسوداد كالعنب، أو بتغير اللون كالأجاص، وبين أن يبدو صلاحه بظهور بعضه وتلاحق أزهار بعضه الآخر وإثماره. إلا أن الثمر الذي لا يعتبر بدء تحول أزهاره أثماً كالبطيخ لا يجوز فيه ذلك، فلا يجوز بيع اللوز وهو زهر ولا بيع التين وهو عجر قبل أن يبدأ فيه النضج والمراد بيعه وهو على الشجر أي ضمان الشجر، لأن بيع الثمر وهو على الشجر مقيد بأن يبدو صلاحه، أي بظهور ما يدل على بدء نضج الثمرة.

وليس المراد من بدو صلاح الثمرة بدو صلاح كل ثمرة فإن هذا مستحيل، إذ الثمر ينضج حبة حبة أو حبات حبات ثم يتلاحق. وليس المراد بدو الصلاح في كل بستان على حدة ولا بدو صلاح جميع البساتين، بل المراد من بدو صلاحها بدو صلاح جنس الثمرة إن لم تختلف أنواعها بالنضج كالزيتون، أو بدو صلاح نوعها إن كانت تختلف أنواعها بالنضج كالتين والعنب. فمثلاً إذا بدا صلاح بعض ثمر النخل في بستان فيجوز بيع ثمر النخل

كله في جميع البساتين. وإذا بدا صلاح نوع من التفاح في بعض الشجر فيجوز بيع ذلك النوع من التفاح في جميع البساتين. وإذا بدا صلاح الزيتون في شجيرات من بستان فإنه يجوز ضمان الزيتون في جميع البساتين. لأن الحديث يقول: «نهى عن بيع النخل حتى يزهو وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة» ويقول: «نهى عن بيع العنب حتى يسود، وعن بيع الحب حتى يشتد» فبين حكم ثمرة كل جنس بعينه وكل نوع بعينه فقال في الحب حتى يشتد، وفي العنب الأسود حتى يسود. فالحكم متعلق ببدو صلاح كل جنس بصرف النظر عن باقي الأجناس، وكل نوع بغض النظر عن باقي الأنواع. وكلمة بدو الصلاح الواردة في الحديث في الجنس الواحد وفي النوع الواحد تصدق في بعض الثمر مهما قل، علاوة على أن واقع الثمر يدل على أنه يتلاحق. ومن ذلك يتبين أنه لا يجوز ضمان أية شجرة، أي بيع ثمرة أية شجرة قبل بدو صلاحها، أي صلاح الثمرة. وأما قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فهو عام ولكن هذه الأحاديث تخصصه بأنه حلال في غير ما ورد النهي عنه من البيوع.

وحرمة بيع الثمر على الشجر قبل بدو صلاحه جاءت مطلقة ولذلك فهي غير مقيدة، فسواء شرط القطع، أم لم يشرط فهو حرام. غير أنه إذا شرط البائع على المشتري القطع قبل نضوج الثمر فالشرط فاسد لأنه ينافي مقتضى العقد. وإذا أصر المشتري القطع عن وقت النضج فإنه ينظر، فإن كان يتضرر البائع من التأخير كالبرتقال فإنه يؤثر في الإزهار لموسم السنة الثانية، ففي هذه الحال يجبر المشتري على القطع عند النضج. وإن كان الشجر لا يتضرر كالتين والزيتون فإنه لا يجبر على ذلك. هذا كله إذا بيع الثمر وحده دون الشجر. أما إذا بيع الشجر والثمر معاً فإنه يفرق فيه بين النخل وغيره. أما النخل فإنه يجوز

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

يُحصل، ثم بعد مضي مدة شهر تقريباً يحصل ظهور الثمر. وإذا باع النخيل بعد التلقيح ولو بيوم واحد مثلاً صح البيع ولو لم يظهر الثمر. فكان الحكم متعلقاً بالتأثير لا بظهور الثمر فلا محل للقياس لعدم وجود الجامع، ولذلك كان خاصاً بالنخل فلا يقاس عليه ولا يلحق به.

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

البيع بالدين وبالتقسيط

قال رسول الله ﷺ: «إنما البيع عن تراضٍ» رواه أحمد وابن ماجه. ولصاحب السلعة أن يبيعها بالسعر الذي يرضاه، وله أن يمتنع عن بيعها بالسعر الذي لا يرضاه. ولهذا يجوز لصاحب السلعة أن يجعل لسلعته ثمين، ثمناً حالاً، وثنماً مؤجلاً أجلاً واحداً معيناً، أو ثمناً بالتقسيط لعدة آجال. ولذلك يجوز أن يساوم البائع المشتري بأي الثمين يقبل الشراء، ويجوز أن يساوم المشتري البائع بأي الثمين يقبل البيع. وهذه كلها مساومة على الثمن وليست بيعاً، فإذا اتفقا على سعر معين، وباع البائع المشتري بالسعر الحال فقبل المشتري، أو باعه بالسعر المؤجل فقبل المشتري، فإن ذلك صحيح، لأنه مساومة على البيع وليست بيعاً. والمساومة جائزة، فإن الرسول ﷺ ساوم. فقد روى أحمد عن أنس بن مالك: «أن النبي ﷺ باع قدحاً وحلماً في من يزيد» وبيع المزايدة مساومة. وثبت أن النبي ﷺ ساوم. فقد روى ابن ماجه عن سويد بن قيس قال: «جلبت أنا ومخرمة العبدى بزاً من هجر، فجاءنا رسول الله ﷺ يمشي فساومنا سراويل فبعناها». وأما بعد انتهاء المساومة فقد انعقد البيع بتراضي المتبايعين على ثمن واحد معين للبيع فصح البيع. هذا إذا كانت المساومة على ثمن السلعة معجلاً أو مؤجلاً، ثم إجراء العقد على أحدهما متعيناً منفرداً، وكذلك يجوز للبائع أن يبيع سلعته بثمين أحدهما نقداً والآخر نسيئة. فلو قال شخص لآخر بعتك هذه السلعة نقداً بخمسين ونسيئة بستين فقال له اشتريتها بستين نسيئة، أو قال اشتريتها نقداً بخمسين، صح البيع. وكذلك لو قال له بعتك هذه السلعة نسيئة بستين بزيادة عشرة على ثمنها الأصلي نقداً لأجل تأخير دفع الثمن، فقال المشتري قبلت صح البيع

أيضاً. ومن باب أولى لو قال له: هذه السلعة ثمنها ثلاثون نقداً، وثمنها أربعون نسيئة، فقال اشتريتها بثلاثين نقداً، أو قال اشتريتها بأربعين نسيئة، فقال البائع بعتك أو خذها، أو هي لك، صح البيع، لأنه في هذا المثال الأخير حصلت المساومة على ثمين والبيع على ثمن واحد. أما بالأمثلة الأولى فقد حصل البيع على ثمين. وإنما جاز في عقد البيع جعل ثمين للسلعة الواحدة، ثمن حال، وثن مؤجل، أي ثمن نقداً وثن نسيئة ديناً، لعموم الأدلة الواردة في جواز البيع قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وهذا عام. فما لم يرد نص شرعي على تحريم نوع معين من البيع كبيع الغرر مثلاً، الذي ورد نص في تحريمه، فإنه يكون البيع حلالاً. فعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ يشمل جميع أنواع البيع أنها حلال إلا الأنواع التي ورد نص في تحريمها، فإنها تصبح حراماً بالنص مستثناة من العموم. ولم يرد نص في تحريم جعل ثمين للسلعة. ثمن معجل وثن مؤجل، فيكون حلالاً أخذاً من عموم الآية. وأيضاً فقد قال ﷺ: «إنما البيع عن تراض» والمتبايعان هنا كانا بالخيار وتم البيع برضاهما. وقد نص جمهرة الفقهاء على أنه يجوز بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء، أي لأجل تأخير دفع الثمن. وروي عن طاووس والحكم وحماد أنهم قالوا لا بأس بأن يقول: أبيعك بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا، فيذهب على أحدهما. وقد قال علي رضي الله عنه: «من ساوم بثمانين أحدهما عاجل، والآخر نظرة، فليسم أحدهما قبل الصفقة». ومن ذلك يتبين أن المساومة على ثمين للسلعة الواحدة ثم إجراء العقد على أحدهما برضاها جائزة، والبيع على هذا الوجه صحيح. كما يتبين أن إجراء إيجاب العقد على ثمين، وقبول المشتري بأحد الثمين مبيناً تبييناً ظاهراً ومعيناً تعييناً تاماً، فهو كذلك جائز لعموم الأدلة، ولعدم ورود نص على تحريم هذا النوع من البيع. وأما ما رواه أحمد: «نهى

النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة واحدة» فالمراد منه وجود عقدين في عقد واحد كأن يقول: بعثك داري هذه على أن أبيعك داري الأخرى بكذا، أو على أن تبيعني دارك، أو على أن تزوجني ببتك. فهذا لا يصح لأن قوله بعثك داري عقد، وقوله على أن تبيعني دارك عقد ثان واجتمعا في عقد واحد، فهذا لا يجوز. وليس المراد النهي عن زيادة الثمن لأجل تأخير الدفع، ولا جعل الإيجاب على ثنين والقبول على أحدهما معيناً.

وأما ما رواه أبو داود من أن رسول الله ﷺ قال: «من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا» فإن معناه أن يحصل بيعان في سلعة واحدة بأن يبيعه سلعة بثمن إلى أجل، ثم عند حلول الأجل وعدم دفع الثمن يؤجل البائع الثمن إلى أجل آخر زيادة على الثمن المسمى، أي يعتبر ثمن السلعة ثمناً أزيد لأجل آخر، فيكون قد باعه بيعتين في سلعة واحدة، أو يبيعه سلعة بثمن معين فيشتري المشتري السلعة ثم يطلب تأجيل دفع الثمن إلى أجل معين، فيقبل البائع، ويبيعه السلعة بيعاً آخر بثمن أكثر إلى أجل مسمى، أي يزد الثمن، وينسى الأجل. فهذا وأمثاله بيعتان في بيعة فله أوكسهما، أي انقصهما وهو الثمن الأول. وقد جاء في شرح السنن لابن رسلان في تفسير هذا الحديث: هو أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطة إلى شهر، فلما حلَّ الأجل وطالبه بالحنطة، قال: بعني القفيز الذي لك عليّ إلى شهرين بقفيزين، فصار ذلك بيعتين في بيعة، لأن البيع الثاني قد دخل على الأول، فيرد إلى أوكسهما وهو الأول. ومهما قيل في تفسير الحديث فإن منطوقه ومفهومه يعين حصول بيعتين في بيعة، أي حصول عقدي بيع في عقد بيع واحد، وليس هو في ثنين في عقد، ولا هو في عقد واحد على ثنين، فلا ينطبق على بيع التقيسيط، ولا على البيع بالدين. فالمنهي عنه حصول عقدين في عقد واحد، وهو ينطبق

على كل عقدي بيع يحصلان في عقد واحد أو صفقة واحدة، ولا ينطبق على غير هذه الحالة مهما تعددت صورها.

والحاصل أنه لو قال أحد المتبايعين للآخر بعتك داري بألف على أن تبيعني دارك بألف، فيقول قبلت فإن هذا عقد بيع واحد حصل فيه بيعان فلا يجوز، لأن النبي ﷺ نهي عن بيعتين في بيعة، وعن صفقتين في صفقة. ولو قال له بعتك داري على أن تزوجني بنتك، فإن هذا صفقتان في صفقة، صفقة بيع، وصفقة زواج، في عقد واحد، وهو لا يجوز، لأن النبي ﷺ نهي عن صفقتين في صفقة. ولو قال له بعتك هذه الدار بألف فقال قبلت ثم قال له أجلني شهراً لدفع الثمن فقال أزيد عليك الثمن ثم باعه الدار نفسها إلى أجل بثمان أزيد من الثمن الأصلي الذي سمي للبيع فإنه لا يجوز، لأنه حصل بيعتان في بيعة واحدة أو في سلعة واحدة أو في عقد واحد وأحدهما أزيد من الآخر، ففي هذه الحال صح البيع، ولكن الذي يلزم هو الثمن الأقل، وإن أخذ الثمن الأكثر كان ربا، لأن الرسول ﷺ يقول: «من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا» أي أنقصهما أو يكون ربا. فقلوه: فله: «أوكسهما» يدل على صحة البيع، ولزوم الثمن الأقل، فإن الحكم بالأوكس يستلزم صحة البيع.

ومن ذلك يتبين أن ما يفعله التجار من بيع سلع بثمانين، ثمن معين إذا دفع نقداً، وثمان أزيد إذا دفع تقسيطاً، فإن هذا بيع جائز، والحكم الشرعي فيه أنه جائز، وما يفعله بعض الفلاحين وأصحاب البساتين من شراء قمح أو ثياب أو دابة أو آلة واشترط دفع ثمنها مؤجلاً إلى خروج الموسم فيزداد عليهم الثمن عن ثمنها الحالي مقابل تأجيل الدفع للموسم، فإن ذلك أيضاً جائز ولو كان ذلك جعل للسلعة الواحدة ثمنين، ثمناً نقداً وثماناً نسيئة أي ديناً إلا أنه يشترط في زيادة الثمن المؤجل على الثمن الحال للسلعة الواحدة أن لا يكون

هنالك غبن فاحش، كما يفعله المربون المتحكمون في الناس. فإذا كان في هذا البيع غبن كان الغبن حراماً، وينطبق عليه حكم الغبن في البيع والسلم. فالحرام هو الغبن وليس البيع مؤجلاً بثمن أزيد عن الثمن الذي يدفع حالاً.

السمسرة

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

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

إلا أنه لا بد من أن يكون العمل الذي استؤجر عليه للبيع والشراء معلوماً إما بالسلعة وإما بالمدة. وأن يكون الربح أو العمولة أو الأجرة معلومة. فإذا استأجر تاجر شخصاً لبيع له أو ليشترى له الدار الفلانية أو المتاع الفلاني صح البيع والشراء. وكذلك إذا استأجره لبيع له أو ليشترى له مياومة أو مشاهرة صح. وكذلك إذا استأجره لبيع له أو ليشترى له مياومة أو مشاهرة

بمبلغ معين، وفي نفس الوقت استأجره لبيع له أو ليشترى له سلعةً بعمولة معينة على كل صفقة صح، لأن العمل الذي استؤجر عليه للبيع والشراء معلوم والأجرة معلومة.

وعلى ذلك فالسمسرة بمعناها المعروف بين التجار وبين الناس منذ عهد الرسول ﷺ حتى اليوم حلال، وكسب أصحابها من الكسب الحلال. وأما السمسار الوارد في الحديث الصحيح نهي عنه، فهو خاص بالسمسار الخداع الذي يستغفل الناس لجهلهم بالسعر، أو لعدم معرفتهم بالسوق، أو لعدم خبرتهم بالبضاعة، أو لما شاكل ذلك. فالرسول ﷺ أقر السمسرة بشكل عام باعتبارها عملاً من الأعمال التجارية. ونهى عن أنواع من السمسرة يبينها بعينها لعله فيها وهي الخداع. كما أباح البيع بشكل عام ونهى عن أنواع معينة من البيع لعله فيها. وإذا جرى تتبع الأحاديث الواردة فيها والتدقيق في معناها التشريعي يتبين ذلك بوضوح. والأحاديث الواردة في النهي عن أعمال متعلقة بالبيع والشراء لم تذكر السمسرة ولا النهي عنها، ولكن بعض الصحابة وبعض الرواة قد فسروها بالسمسرة، وفسروا النهي بأنه نهي عن أن يكون سمساراً، وإذا نظر إليها في واقعها تبين أنها أنواع من السمسرة. فقد روى البخاري عن عبد الله بن طاووس عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد» قال: فقلت لابن عباس ما قوله: «لا يبيع حاضر لباد» قال: لا يكون له سمساراً. وفي رواية عن طاووس أنه قال: سألت ابن عباس رضي الله عنه ما معنى قوله: «لا يبيع حاضر لباد» فقال: لا يكون له سمساراً. وقال البخاري: (باب لا يشتري حاضر لباد بالسمسرة) واستعمل لا الناهية. ثم ذكر في الباب حديثين أحدهما عن سعيد بن المسيب

أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول: قال رسول الله ﷺ: «لا يتبع المرء على بيع أخيه، ولا تناجشوا، ولا يبيع حاضر لباد». والحديث الثاني عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «نهينا أن يبيع حاضر لباد» وقال البخاري (باب النجش) ومن قال لا يجوز ذلك البيع وقال: ابن أبي أوفى: الناجش أكل ربا خائن وهو خداع باطل لا يحل، قال النبي ﷺ: «الخدعة في النار، ومن عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد». ثم ذكر البخاري حديثاً واحداً هو عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «نهى النبي ﷺ عن النجش». ووردت عدة أحاديث تذكر عدة أنواع من الأعمال قد نهى الرسول ﷺ عنها. فقد ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تلقوا الركبان، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا تناجشوا، ولا يبيع حاضر لباد» رواه البخاري. وروي أن النبي ﷺ قال: «لا تلقوا الجلب فمن تلقى منه شيئاً فصاحبه بالخيار إذا أتى السوق» رواه أحمد. ومن تتبع هذه الأحاديث وغيرها والتدقيق فيها يتبين أنه قد نهى فيها عن بيع الحاضر للبادي، أي عن بيع أهل المدن لأهل البدو، ومثلهم أهل القرى. وعن أن يتتاع المرء على بيع أخيه إذا كان قد تم البيع، أي نهى عن أن يأتي الرجل إلى سلعة قد اشتراها غيره فيزيد على السعر الذي بيعت به ويشترىها ليفسخ البيع الأول، ونهى عن النجش وهو أن يزيد في السلعة، وليس مشترياً لها، أي أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها ليقتردي به من يسومها، فيظن أنه لم يزد فيها هذا القدر إلا وهي تساويه، فيغتر بذلك ويزيد ليشترىها. ونهى عن تلقي الركبان وهو أن يخرج الحضري إلى البادي وقد جلب السلعة فيعرفه السعر، ويقول له أنا أبيع لك، أو أن يكذب على البادي في سعر البلد، ويشترى منهم بأقل من ثمن المثل، أو أن يخبرهم

بكثره المؤونة عليهم في الدخول إلى المدينة، أو يخبرهم بكساد ما معهم، أو بكساد السوق. ونهى عن تلقي الجلب، وهو كتلقي الركبان.

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

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

الإجارة

الإجارة عقد على المنفعة بعوض، ويدخل تحتها ثلاثة أنواع:

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

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

النوع الثالث - هو ما يرد العقد فيه على منفعة الشخص، كاستئجار الخدمة والعمال وما شابه ذلك.

والإجارة بجميع أنواعها جائزة شرعاً قال الله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ﴾ وقال: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ ۗ﴾ وروى البيهقي من طريق أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من استأجر أجيراً فليعلمه أجره» وروى البخاري: «أن النبي ﷺ والصديق استأجرا رجلاً من بني الدّيل هادياً خريئاً».

الأجير

وعقد الإجارة الذي يرد على منفعة العمل، وعلى منفعة الشخص هو الذي يتعلق بالأجير. والأجير هو الذي أجر نفسه. وقد أجاز الشرع إجارة الأدمي لمنفعة تحصل منه، كالخدمة ومن شاكلهم، أو المنفعة تحصل من عمله كالصباغة والقصارة والهندسة ونحوها. وحتى تنعقد الإجارة فإنه يشترط لانعقادها أهلية العاقدین بأن يكون كل منهما عاقلاً مميزاً. فلا تنعقد إجارة المجنون، ولا إجارة الصبي غير المميز. ولو انعقدت الإجارة فإنه يشترط لصحتها رضا العاقدین، وكون المعقود عليه - وهو المنفعة - معلوماً على وجه يمنع المنازعة. وهذا العلم بالمنفعة بالنسبة للأجير تارة يكون ببيان المدة، وتارة يكون بتحديد المنفعة، أو وصف العمل المطلوب وصفاً تفصيلياً، وتعيين ما يعمل الأجير، أو تعيين كيفية عمله. وعلى ذلك لا تصح إجارة المكره، ولا تصح إجارة المنفعة المجهولة.

الأجرة

يشترط أن يكون مال الإجارة معلوماً بالمشاهدة، أو الوصف الرافع للجهالة. روى النسائي عن الحسن أنه كره أن يستأجر الرجل حتى يعلمه أجره. إلا أنه لا تشترط القيمة في الأجرة كما لا تشترط القيمة في ثمن المبيع. والفرق بين القيمة والضمن هو أنَّ القيمة هي ما توافق مقدار مالية الشيء، وتعادله بحسب تقويم المقومين. وأما الضمن فهو ما يقع به التراضي وفق القيمة أو أزيد أو أدنى. ولا يشترط أن تكون أجرة الأجير قيمة العمل، لأن القيمة لا تكون بدلاً في الإجارة، فيجوز أن تكون الأجرة أكثر من قيمة العمل، ويجوز أن تكون أقل من قيمة العمل. فلو استأجر شخص أجيراً بأجرة معلومة، ليصوغ له قطعة ذهب أو فضة صياغة معلومة فهو جائز، لأنه استأجر لعمل معلوم، فلا تشترط المساواة بين الأجرة وبين ما يعمل فيه من الفضة أو الذهب في الوزن، لأن ما يشترط له من الأجرة هو مقابل العمل، لا بمقابلة محل العمل، ولا علاقة بين الأجرة وبين محل العمل الذي يعمله، وما صلح لأن يكون بدلاً في البيع كالتقود ونحوها، صلح لأن يكون بدلاً في الإجارة، أي ما صلح لأن يكون ثمناً صلح لأن يكون أجرة. وأما ما لا يصلح أن يكون ثمناً في البيع فإنه يجوز أن يكون بدلاً في الإجارة. فإنه لا يجوز أن يبيع دابة بسكنى دار سنة مثلاً، ولكن يصح أن يستأجر بستاناً بسكنى دار. لأن البيع هو مبادلة مال بمال، فمبادلة المال بالمنفعة لا تعتبر بيعاً، بخلاف الإجارة فهي عقد على المنفعة بعوض، وهذا العوض لا ضرورة لأن يكون مالاً، بل قد يكون منفعة.

تقدير الأجرة

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

- أحدها - نوع يرد على منافع الأعيان كاستئجار الدور والدواب والمركبات وما أشبه ذلك. فالمعقود عليه هو منفعة العين.
- ثانيها - نوع يرد على منافع الأعمال كالصباغ والمهندس والبناء وما أشبه ذلك. فالمعقود عليه هو منفعة العمل.
- ثالثها - نوع يرد على منافع الأشخاص كالحَدم والعَمَلة وما أشبه ذلك. فالمعقود عليه هو الانتفاع بجهد الشخص.

فهذه الأنواع الثلاثة كان المعقود عليه فيها هو المنفعة التي في كل واحد منها، فيكون الشيء الذي جرى عليه العقد هو المنفعة. والمال المسمى هو مقابل هذه المنفعة. وعليه فإن الأساس الذي يبنى عليه تقدير الأجرة هو المنفعة التي تعطى تلك العين، أو يعطى ذلك العمل، أو ذاك الشخص. وليست هي بالنسبة للعمل قيمة الشيء الذي يعمل فيه ولا ثمنه، وليست هي بالنسبة للأجير إنتاجه، كما أنها ليست سداد حاجة الأجير. وكذلك لا دخل لارتفاع مستوى المعيشة أو انخفاضه في تقديرها. فلا يصح أن يرجع تقدير الأجرة لقيمة الشيء أو ثمنه أو إنتاج العامل، ولا سداد حاجته، ولا دخل لارتفاع مستوى المعيشة وانخفاضها في تقديرها. وإنما يرجع تقديرها لشيء واحد فقط هو المنفعة، لأنها عقد على المنفعة بعوض. وتقدر الأجرة بحسب تقدير المنفعة التي جرى عقد الإجارة عليها. وحين الاختلاف على مقدار الأجرة لا تقدر بالبيّنة والحجة، إذ لا شأن للبيّنة في ذلك، لأنه لا يراد إثبات

الأجرة، وإنما معرفة مقدارها، وإنما تقدّر بتقدير الخبيرين بالمنفعة التي جرى عليها عقد الإجارة، والخبيرين بتقدير عوضها.

هذا من ناحية أساس الأجرة أو بعبارة أخرى الوحدة التي يجري عليها تقدير الأجرة. أما من ناحية تفاوتها فإنها تتفاوت بتفاوت المنفعة في الأشخاص، وفي العمل الواحد، وفي الأعمال المختلفة، وفي الزمان والمكان. فتتفاوت أجرة العملة الذين ورد العقد على منافع أشخاصهم بتفاوت الجهد الذي يبذلون، فتقدر الأجرة للقوي كذا وللضعيف كذا، أو ساعات كذا من العمل كذا من الأجرة، ولل ساعات الأكثر أجرة أكثر، ولل ساعات الأقل أجرة أقل وهكذا... ويجري تقدير الأجرة للعمل الواحد الذي ورد عقد الإجارة فيه على منفعة العمل بمقدار معيّن، وتتفاوت بين الأشخاص الذين يعملون في هذا العمل بتفاوت إتقانهم له كالمهندسين مثلاً، فتعطى للمهندس أجرة هي كذا، وتتفاوت بين المهندسين بتفاوت إتقانهم. وكذلك يجري تقدير الأجرة للأعمال المختلفة بحسب المنفعة المقصودة منها عند الاستئجار للذين يعملون فيها، أي للصنّاع. وتتفاوت الأجرة لهذه الأعمال بتفاوت منفعتها عند المجتمع، فيكون أجر المهندس كذا، وأجر البناء كذا، وهكذا... ويجري تقدير الأجرة للأشخاص، وللعمل الواحد، وللأعمال المختلفة في زمان غير تقديرها في زمان آخر. فيعطى العامل في الليل أكثر من عامل يعمل في نفس العمل في النهار مثلاً. وكذلك يجري تقدير الأجرة للأشخاص وللعمل الواحد وللأعمال المختلفة في مكان غير تقديرها في مكان آخر. فمثلاً يعطى العامل في الصحراء أكثر من عامل يعمل في نفس العمل في المدينة وهكذا... ويجوز تقدير الأجرة مؤقتة بوقت معيّن كالساعة واليوم والشهر والسنة.

مقدار الأجرة

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

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

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

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

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

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

دفع الأجرة

يجوز تعجيل الأجرة، ويجوز تأجيلها. فإذا اشترط العاقدان تعجيل الأجرة أو تأجيلها يراعى شرطهما. قال صلى الله عليه وسلم: «المسلمون عند شروطهم» رواه البخاري. فيعتبر ويراعى كل ما اشترط العاقدان في تعجيل الأجرة وتأجيلها. أما إن لم يشترط العاقدان شيئاً في تعجيل الأجرة أو تأجيلها ينظر، فإذا كانت الأجرة مؤقتة بوقت معين كالشهرية والسنوية، يلزم إيفاءها عند انقضاء ذلك الوقت، فلو كانت مشاهرة تؤدي عند نهاية الشهر، وإن كانت مساهمة ففي ختام السنة. أما إذا كانت الإجارة على عمل مثل خياطة ثوب، أو حفر بئر، أو تصليح سيارة أو ما شاكل ذلك، فإنه يلزم إيفاءها عند الانتهاء من العمل، ويجوز ترديد الأجرة على صورتين، أو ثلاث في العمل والعامل والمسافة والزمان والمكان، ويلزم إعطاء الأجرة على موجب الصورة التي تظهر فعلاً. فمثلاً لو قيل للخياط إن خِطتَ دقيماً فلك كذا أو خِطتَ غليظاً فلك كذا، فأَي الصورتين عمل له أُجرَتها.

أنواع الأجراء

ينقسم الأجير إلى خاص ومشترك.

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

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

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

والفرق بين الأجير الخاص والأجير المشترك من حيث استحقاق الأجرة أن الأجير الخاص يستحق الأجرة إذا كان في مدة الإجارة حاضراً للعمل، ولا يشترط عمله بالفعل، والأجير المشترك لا يستحق الأجرة إلا بالعمل. ومدة الإجارة للأجير الخاص إما أن تكون معينة في العقد، أو غير

معينة، فإن كانت غير معينة فسد العقد لجهالتها، فلكل واحد من العاقلين فسخها في أي وقت أراد، وللأجير أجره مثله مدة خدمته. وإن كانت معينة في العقد، وفسخ المستأجر الإجارة قبل انقضاء المدة ولا عذر ولا عيب في الأجير يوجب الفسخ كمرضه أو عجزه عن العمل، فإنه يجب على المستأجر أن يؤدي إلى الأجير الأجرة إلى تمام المدة سواء أكان الأجير خادماً أم مزارعاً أم غير ذلك. أما إن فسخ الإجارة لعذر أو عيب ظهر في الأجير يوجب الفسخ فإنه ليس عليه أن يؤدي الأجرة إلا إلى الوقت الذي فسخت فيه الإجارة.

لا توجد في الإسلام مشكلة عمال

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

التي أوجدتها نظرتهم المختلفة نحو الحياة.

أما في الإسلام فلا يوجد مشكلة تسمى مشكلة عمال، ولا تقسم الأمة الإسلامية إلى طبقات عمال ورأسماليين، أو فلاحين وأصحاب أراضٍ... الخ. والقضية كلها تتعلق بالأجير، سواء أكان استئجاره على العمل كالمختصين والفنيين، أو كان استئجاره على جهده فقط كسائر الأجراء، وسواء أكان أجيراً عند أشخاص أم أجيراً عند جماعات أم أجيراً عند الدولة، وسواء أكان أجيراً خاصاً أم أجيراً مشتركاً فكله أجير. وهذا الأجير قد وضحت أحكامه وبينت، فعند اتفاق الأجراء على أجر مسمى كان لهم الأجر المسمى مدة الإجارة، ولهم أن يتركوا مستأجرهم بعد انتهاء مدة الإجارة، وإن اختلفوا معه جاء دور الخبراء لتقدير أجر المثل. وهؤلاء الخبراء يختارهم الطرفان، فإن لم يتفقا عليهم اختارهم الحاكم، وألزم الطرفين بما يقوله الخبراء جبراً. أما تعيين أجرة معينة من قبل الحاكم فلا يجوز قياساً على عدم جواز التسعير للسلع لأن الأجرة ثمن المنفعة والتمن ثمن السلعة. وكما أن سوق السلع يقرر سعر السلعة تقديراً طبيعياً كذلك سوق المنافع للأجراء تقررها الحاجة إلى العمال. إلا أن على الدولة أن تهيب الأعمال للعمال: «الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته» رواه البخاري. وعلى الدولة أن ترفع ظلم أصحاب الأعمال عن العمال، فإن السكوت على الظلم مع القدرة على إزالته حرام، فيه إثم كبير. وإذا قصرت الدولة في رفع الظلم، أو ظلمت هي الأجراء كان على الأمة كلها أن تحاسب الدولة على هذا الظلم، وأن تسعى لإزالته، وكان على محكمة المظالم أن تنظر في هذا الظلم وترفعه عن المظلومين، وأمرها في ذلك نافذ على الحاكم والدولة. وليس هذا على الأجراء الذين ظلموا وحدهم، كما هي الحال اليوم في معالجات مشاكل العمال بالاضرابات والتظاهرات،

لأن ظلم أي فرد من الرعاية وتقصير الدولة في رعاية شؤون أي فرد من الرعاية، أمر يتعلق برعاية شؤون الأمة كلها، ولو كان خاصاً بشخص أو أشخاص، لأنه تنفيذ حكم شرعي، وليس متعلقاً بفئة معينة، وإن كان واقعاً على جماعة معينة.

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

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

استئجار الأعيان

إذا ورد العقد على منافع الأعيان كاستئجار الدور والدواب والسيارات وما شابه ذلك، فإن المعقود عليه يكون منفعة العين، ويكون تقدير أجر المثل محتملاً أن ينظر إلى الشيء الذي تساوي منفعته منفعة المأجور. ومتى تم استئجار العين فقد صار للمستأجر أن يستوفي منفعة العين التي استأجرها، فإذا استأجر داراً، فله سكنها، أو دابة أو سيارة فله أن يركبها. وللمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة إذا قبضها بمثل ما استأجرها أو بأزيد أو بأنقص، لأن قبض العين المستأجرة قام مقام قبض المنافع، بدليل أنه يجوز التصرف فيها فجاز العقد عليها، ولأنه عقد يجوز برأس المال فجاز بزيادة أو بنقصان. إلا أنه إذا استأجر العين لمنفعة فله أن يستوفي مثل تلك المنفعة، وما دونها في الضرر، وليس له أن يستوفي أكثر من مثل تلك المنفعة، لأنه لا يجوز له أن يستوفي أكثر من حقه، أو غير ما يستحقه، فإن اقتصرت دابة ليركبها، لا يجوز له أن يحمل عليها لأن الراكب أخف من الحمل، وإن اقتصرت سيارة لمسافة كذا، لم يجز له أن يركبها مسافة أكثر من المسافة التي استأجرها لها، وإن استأجر داراً ليسكنها، ليس له أن يجعلها مخزناً للخشب أو الحديد أو ما شاكل ذلك، مما يكون أكثر ضرراً على الدار من السكنى. والحاصل أن العقد إذا ورد على العين بعوض كان بيعاً، وإذا ورد على منفعة العين بعوض كان إجارة. وعلى هذا فإن العقد قد يرد على العين وحدها، كبيع شجر له ثمر بدا صلاحه دون بيع ثمره، وقد يرد على العين مع منفعتها كبيع دار، وقد يرد على الثمرة وحدها، كبيع الثمر الذي بدا صلاحه، وقد يرد على المنفعة غير الجسمة بعين

كسكنى الدار. فإذا ورد على المنفعة التي لا تعتبر عيناً كان إجارة ولم يكن بيعاً وكما أن المشتري للعين يملك العين، ويتصرف بها سائر التصرفات، كذلك يملك المستأجر المنفعة التي ملكها بالاستئجار، وله أن يتصرف بها سائر التصرفات. فكما أن لمشتري ثمر الشجر إذا بدا صلاحه أن يبيعه وهو على شجره، كذلك لمستأجر العين أن يؤجرها لأنه يملك منفعتها كما يملك مشتري الثمر ذلك الثمر الذي اشتراه. وعليه فإنه يجوز للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة إذا قبضها، لأن قبض العين حين الاستئجار قائم مقام قبض المنافع، بدليل أنه يجوز التصرف فيها فجاز العقد عليها كبيع الثمرة على الشجرة. ومتى تم استئجار العين وقبض منفعتها ملك المستأجر جميع التصرفات الشرعية في منفعة العين التي استأجرها لأنها ملكه، فله أن يؤجرها بالأجرة التي يراها مهما بلغت، فلو استأجرها بخمسين وأجرها بخمسة جاز، لأنه يملك المنفعة فيملك تأجيرها بما يراه هو، لا بما استأجرها. وعلى هذا فإن ما يسمى بالخلو للمخازن والدور وغيرها - وهو دفع مبلغ معين من المال زيادة على الأجرة المقدرة للبيت أو المخزن للمستأجر الأول من قبل من يستأجر منه - جائز ولا شيء فيه لأن المستأجر يؤجر الدار أو المخزن الذي في استئجاره لغيره بالأجرة المقدرة، وبمبلغ زائد عليها يدفع له، وهذا تأجير للعين التي استأجرها بزيادة على الأجرة التي استأجرها بها، وهو أمر جائز، لأنه يجوز له تأجير ما استأجره بأزيد أو بأنقص مما استأجره، لأنه عقد يجوز برأس المال فيجوز بزيادة كبيع المبيع بعد قبضه بزيادة عما اشتراه.

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

والجواب على ذلك هو أن إعادة المأجور للمؤجر واجبة عليه إن كان المأجور تحت يده، لما روى أحمد عن سمرة عن النبي ﷺ قال: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه». أما إن لم يكن المأجور تحت يده فينظر فإن اغتصب منه غصباً، فإن على الغاصب أن يرجع العين المأجورة لصاحبها، وليس على المستأجر، لأن الغاصب هو المأمور برد العين، فقد أخرج أحمد عن السائب بن يزيد عن أبيه قال: «قال رسول الله ﷺ لا يأخذن أحدكم متاع صاحبه جاداً ولا لاعباً، وإذا أخذ أحدكم عصا صاحبه فليردها عليه» وهذا عام سواء أخذها من صاحبها أم من غيره. أما إن أعار المأجور لغيره، أو أجره له فإنه بعد انتهاء العقد الذي بينه وبين صاحب الملك يجب عليه تسليم المأجور لمالكه، وذلك لعموم حديث: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» ولم يأت نص آخر في الإجارة أو غيرها يستثنيه كما ورد في الغصب ولذلك يبقى على عمومته في قوله: «حتى تؤديه». ولا يقال إن الحديث يشمل المستأجر الثاني أيضاً، لأن يده أخذت فعليها أن تؤديه فيكون هو الذي عليه الأداء. لا يقال ذلك لأن الحديث وإن انطبق على المستأجر الثاني، ولكنه لا يسقط أداء المأجور عن المستأجر الأول، فعلى المستأجر الأول أن يؤدي العين المأجورة لمالكها، وعلى المستأجر الثاني أن يؤدي العين المأجورة للمستأجر الأول. ووجوب أدائها على المستأجر الأول لا يسقط أدائها عن المستأجر الثاني. وكذلك وجوب أدائها على المستأجر الثاني لا يسقط أدائها عن المستأجر الأول. إلا أن المالك يلحق من أجره هو وسلمه العين، وهو المستأجر الأول. وعلى ذلك إذا أجر شخص داراً لآخر ثم أجرها المستأجر لغيره بأجرة أزيد، أي أخذ ما يسمونه (خلو رجل) فإنه إذا انتهت مدة الإجارة للمستأجر الأول

انتهى العقد، وصار لزاماً عليه أن يسلم الدار لصاحبها، إلا أن يجدد صاحبها العقد معه، فتظل تحت سلطانه، وإن لم تكن تحت يده، أو يجري صاحبها العقد مع المستأجر الثاني، ويعتبر نفسه قد استلم الدار. وحينئذ يبرأ المستأجر الأول من تسليم الدار، ويعتبر أنه سلمها لمالكها وصارت علاقة مالكها مع المستأجر الثاني.

استئجار الدور للسكنى

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

ولا يحتاج في استئجار الدار للسكنى إلى أن ينص على السكنى بل جاز إطلاق العقد، ولا يحتاج إلى ذكر السكنى، ولا صفتها لأن الدار لا تكتفى إلا للسكنى فاستغني عن ذكرها؛ ولأن التفاوت في السكنى يسير فلم يحتج إلى ضبطه. وله أن يؤجر الدار لغيره مدة إجارته. ومدة الإجارة يختلف اعتبارها باختلاف نص العقد. فإذا وقعت الإجارة على كل شهر بشيء معلوم لم يكن لواحد منهما الفسخ إلا عند انقضاء كل شهر. إلا أن الشهر الأول تلزم الإجارة فيه بإطلاق العقد، لأنه معلوم يلي العقد وله أجر معلوم، وما بعده من الشهور يلزم العقد فيه بالتلبس به وهو السكنى في الدار. فإذا تلبس به تعين بالدخول فيه فصح في العقد الأول. وإن لم يتلبس به، أو فسخ العقد عند انقضاء الشهر الأول انفسخ. فمضى ترك التلبس في شهر لم تثبت الإجارة

فيه لعدم العقد. وإن قال أجرتك داري عشرين شهراً كل شهر بكذا جاز، لأن المدة معلومة وأجرها معلوم، وليس لواحد منهما فسخ العقد بحال، لأنها مدة واحدة. وإن استأجر داراً مدة سنة فبدا له قبل انقضاء السنة نقضها فقد لزمته الأجرة كاملة.

وإذا أجر أحد داره فعلى المؤجر إتمام ما يتمكن به المستأجر من الانتفاع، كتسليم مفاتيح الدار، وتبليط الحمام، وعمل الأبواب، ومجرى الماء، وكل ما يحتاج إلى إصلاحه أو إيجاده ليتمكن من الانتفاع بالدار. أما ما كان لاستيفاء المنافع كالسلم المتنقل والحبل والدلو وساعة الماء وساعة الكهرباء فعلى المستأجر. أما ما يلزم للتحسين والتزويق فلا يلزم واحداً منهما لأن الانتفاع ممكن بدونه. أما تبييض الدار وتنقية البالوعة والكنيف فإن احتيج إلى ذلك عند الكراء فعلى المؤجر، لأن ذلك مما يتمكن به من الانتفاع وإن امتلأت بفعل المكثري فعليه تفريغها. أما نقل الزبالة فهو على المستأجر. فإذا شرط المؤجر على المستأجر في عقد الإجارة دفع نفقات ما أوجبه الشرع عليه مما يمكن به من الانتفاع فالشرط فاسد لمخالفته مقتضى العقد. وكذلك لو شرط المستأجر على المؤجر دفع نفقات ما يجب على المستأجر فالشرط فاسد لمخالفته مقتضى العقد. وإذا مات المؤجر والمستأجر أو أحدهما فالإجارة بحالها، لأن الإجارة عقد لازم لا يفسخ بالموت مع سلامة المعقود عليه.

الرشوة كلها حرام

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

والرشوة حرام بصريح النصوص، فقد روى أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «لعنة الله على الراشي والمرتشي» وروى أحمد عن ثوبان قال: «لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي والرأش يعني الذي يمشي بينهما». وهذه الأحاديث عامة فتشمل كل رشوة، سواء أكانت لطلب حق، أم لطلب باطل، وسواء أكانت لطلب دفع أذى، أم لجلب منفعة، لرفع ظلم أم لإيقاع ظلم فكلها حرام. ولا يقال إن الرشوة حرام لأنها طلب باطل، أو إضاعة حق، فإن كانت كذلك فهي حرام، أما إن كانت لطلب حق، أو رفع ظلم فهي حلال، لا يقال ذلك لأن هذا يعني أن تحريم الرشوة جاء معللاً بعله فإذا وجدت وجد الحكم، وإذا ذهبت ذهب الحكم، وهذا غير صحيح، لأن جميع النصوص التي جاءت في تحريم

الرشوة لم تعلل تحريمها بعلة من العلل، ولا يوجد فيها ولا في أي نص ما نستنبط منه علة لتحريم الرشوة، ولذلك كان تحريمها للنص الصريح غير المعلل فلا علة لها مطلقاً. ولا يقال إن قضاء الحق إذا أخذ من صاحبه رشوة جاز لأنه أخذ مال للقيام بعمل حلال، وهو قضاء الحق، لا يقال ذلك لأن النصوص التي حرمت الرشوة جاءت عامة، فتبقى على عمومها تشمل جميع أنواع الرشوة، فإذا أريد تخصيصها واستثناء بعض أنواع الرشوة احتاج الأمر إلى نص آخر يخصها، لأن النص لا يخصه إلا نص من كتاب أو سنة، ولم يرد نص فتبقى عامة دون تخصيص. وعليه فجميع أنواع الرشوة حرام، لا فرق بين أن تكون طلب حق، أو طلب باطل، رفع ظلم أو إيقاع ظلم، دفع أذى أو جلب منفعة، فكلها تدخل تحت عموم النص.

وكذلك لا فرق في تحريم الرشوة بين أن تكون للحاكم، أو للموظف أو للرئيس أو غير ذلك فكلها حرام. ولا يقال قد روى أحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لعنة الله على الراشي والمرتشي في الحكم» وهذا مقيد في الحكم فيحمل المطلق على المقيد. لا يقال ذلك لأن اللفظ الذي يعتبر الوصف قيداً له هو اللفظ المطلق لا اللفظ العام، أما اللفظ العام فيجري فيه التخصيص لا التقييد، وإذا ورد معه قيد فإنه يكون من قبيل التنصيص على فرد من أفراده لا من قبيل التقييد. وهنا لفظ الراشي والمرتشي والرائش لفظ عام وليس لفظاً مطلقاً، ولذلك لا يكون قوله: «في الحكم» قيداً له حتى تحمل عليه باقي الأحاديث بل يكون تنصيماً على فرد من أفرادها وهو الحكم فتبقى الأحاديث كلها عامة، وتظل على عمومها. فكل رشوة حرام سواء أكانت لحاكم أم لموظف أم لغير ذلك. فرشوة الشرطي لدفع الأذى كرشوة الحاكم، وارشوة مدير الشركة ليشغل بها، أو حتى لا يُسرح منها كرشوة

محصل الضرائب، أو مبلغ الدعاوي حتى لا يبلغه. ورشوة رئيس العمال حتى يخفف عنهم العمل أو لغير ذلك كرشوة العامل عند التاجر يعطيه إياها الزبون مقابل أن ينتقي له بضاعة جديدة من بين البضائع، وكرشوة عامل المطبعة ليتقن عمله يعطيه إياها صاحب الكتاب في غفلة عن صاحب المطبعة، فكلها رشوة، وكلها حرام لأنها مال يؤخذ مقابل القيام بعمل يجب القيام به دون مقابل ممن يقام بالعمل لأجله. ويدخل في الرشوة ما يدفعه بعضهم لمن له وجاهة عند موظف ليستعمل نفوذه لديه ليقضي له حاجة، ولكن الموظف ليس هو الذي يأخذ المال، وإنما الذي يأخذ المال هو الذي يكلم الموظف. فيدفع له المال مقابل مكاملته. فهذا أيضاً رشوة لأن هذا المال أُعطي مقابل قضاء مصلحة ممن يجب عليه قضاؤها فكان رشوة، سواء أخذه من قضي المصلحة أم لم يأخذه. إذ لا يشترط في تحقق كون المال رشوة أن يأخذه من باشر القيام بقضاء المصلحة، بل الشرط في كون المال رشوة أن يؤخذ هذا المال مقابل القيام بالعمل، سواء أخذه الشخص، أم صديقه أم من له وجاهة عنده، أم قريبه أم رئيسه أم غير ذلك، إذ العبرة في تحقق كون المال رشوة أن يؤخذ مقابل قضاء مصلحة يجب قضاؤها دون مقابل ممن تقضى له.

ومثل الرشوة في الحرمة الهدية تهدى للحكام والعمال وأمثالهم حتى عدها بعضهم من الرشوة لأنها تشبهها من حيث كونها مالاً يؤخذ من أجل القيام بعمل يجب القيام به دون مقابل ممن يقام بالعمل لأجله. والفرق بين الرشوة وبين الهدية التي تهدى للحكام والعمال وأمثالهم هو أن الرشوة يعطى فيها المال مقابل قضاء المصلحة، أما هدايا الحكام والعمال وأمثالهم فإن المال يهدى فيها من صاحب المصلحة، لا مقابل قضاء المصلحة، بل لأن الذي يهدى إليه يتولى فعلاً قضاء المصالح بنفسه أو بواسطته. سواء أهدى طمعاً في

قضاء مصلحة معينة، أم بعد قضاء مصلحة معينة، أم طمعاً في قضاء المصالح حين حصولها. ومن هنا كانت الرشوة والهدية التي تهدى للحاكم ومثله متشابهين، ويقاس أحدهما على الآخر، ولكن واقعهما فيه شيء من الاختلاف، وقد جاء تحريم الهدية للحاكم والعامل وأمثالهما صريحاً في الأحاديث فقد روى البخاري عن أبي حميد الساعدي: «أن النبي ﷺ استعمل ابن التبيّة على صدقات بني سليم فلما جاء إلى رسول الله ﷺ وحاسبه قال: هذا الذي لكم، وهذه هدية أهديت لي، فقال رسول الله ﷺ فهلا جلست في بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً ثم قام رسول الله ﷺ فخطب الناس وحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد فإنني أستعمل رجالاً منكم على أمور مما ولاني الله فيأتي أحدكم فيقول هذا لكم وهذه هدية أهديت لي. فهلا جلس في بيت أبيه وبيت أمه حتى تأتیه هديته إن كان صادقاً. فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حقه إلا جاء الله يحمله يوم القيامة». وروى أبو داود عن بريدة عن النبي ﷺ قال: «من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول» أو قد سماها الرسول ﷺ سحتاً أي مالاً حراماً، فقد أخرج الخطيب في تلخيص المتشابه عن أنس أن النبي ﷺ قال: «هدايا العمال سحت». حكى عن مسروق عن ابن مسعود أنه لما سئل عن السحت أهو الرشوة؟ فقال: «لا، ولكن السحت أن يستعينك الرجل على مظلّمته فيهدي لك، فلا تقبل». وقال أبو وائل شقيق ابن سلمة أحد أئمة التابعين «القاضي إذا أخذ الهدية فقد أكل السحت، وإذا أخذ الرشوة بلغت به الكفر». فهذه الأحاديث حديث أبي حميد وحديث بريدة وحديث أنس كلها صريحة في أن الهدايا التي تهدى لمن يتولون الأعمال العامة حرام سواء أهديت بعد القيام بعمل معين، أم قبل القيام به، أم أهديت

له لأنه صاحب صلاحية في أمر من الأمور، أم أهديت له لأن له وجاهة عند من بيده قضاء المصلحة، فهذه كلها حرام، وقد جاءت لفظة هدايا في حديث: «هدايا العمال سحت» عامة تشمل كل هدية للعمال. ويقاس على العمال كل من تولى قضاء مصلحة للناس يجب عليه قضاؤها دون مقابل يؤخذ ممن تقضى له فإنه يحرم عليه أن يأخذ هدية أو تؤخذ هدية ممن له هذه المصلحة طمعاً في قضائها. فالشرطي ورئيس الشركة، ورئيس العمال، ومن هو مثل هؤلاء يحرم عليهم أخذ الهدايا، وتكون الهدية لهم سحتاً.

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

الرهن

الرهن في اللغة الثبوت والدوام، وقيل هو من الحبس. قال تعالى: ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ۖ﴾، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۖ﴾ أي مقيدة. والرهن شرعاً المال الذي يجعل وثيقة بالدين، ليستوفي من ثمنه إن تعذر استيفاؤه ممن هو عليه. وهو جائز ومن المعاملات التي أجازها الشرع. ودليله الكتاب والسنة: قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَيْنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ﴾ وروى البخاري عن عائشة أم المؤمنين «أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً من حديد». وروى الترمذي عن ابن عباس قال: «توفي النبي ﷺ ودرعه مرهونة بعشرين صاعاً من طعام أخذه لأهله». وروى البخاري عن أنس قال: «ولقد رهن النبي ﷺ درعاً له بالمدينة عند يهودي وأخذ منه شعيراً لأهله». والرهن جائز في السفر والحضر، لأن كلمة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ بيان واقعة حال وليس قيداً، بدليل: «أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً من حديد». وكان النبي في المدينة ولم يكن في سفر. ولا يجوز الرهن إلا مقبوضاً في نفس العقد لقوله تعالى: ﴿فَرِهَيْنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ﴾. وصفة القبض في الرهن أن يطلق يده عليه. فما كان مما ينقل نقل إلى نفسه، وما كان مما لا ينقل كالدار والأرضين أطلقت يده على ضبطه، أي كان قبضه تخلية رهنه بينه وبين مرتهنه لا حائل دونه، ويجوز أن يوكل في قبض الرهن، ويقوم قبض وكيله مقام قبضه في لزوم الرهن وسائر أحكامه. والرهن جائز في كل ما يجوز بيعه. فكل عين جاز بيعها جاز رهنها، لأن مقصود الرهن الاستيثاق بالدين للتوصل إلى استيفائه من ثمن الرهن إن تعذر استيفاؤه من ذمة الراهن، ولا يجوز الرهن فيما لا يجوز بيعه كالخمر والأصنام، وكالوقف والعين المرهونة وما شابه ذلك مما لا يجوز بيعه.

انتفاع المرتهن بالرهن

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

ولما كانت منفعة العين لمالكها فإن له أن يهب المنفعة، كما له أن يهب العين، وله أن يأذن لمن يشاء بالانتفاع بالعين، إلا أن إذن الراهن

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

أما إن كان الدين قرضاً كأن يقرض إنسان لآخر ألفاً لسنة، ويرهن عنده داره، ويأذن له بالانتفاع بالرهن، فإنه لا يجوز للمرتهن في هذه الحال الانتفاع بالعين المرهونة، ولو أذن الراهن. لورود النص في النهي عن ذلك. فعن أنس: «وسئل الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدي له. فقال: قال رسول الله ﷺ: إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدى له أو حملة على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك» رواه ابن ماجه. وروى البخاري في تاريخه عن أنس عن النبي ﷺ قال: «إذا أقرض فلا يأخذ هدية» أورده الشوكاني وقال رواه البخاري في تاريخه وروى البخاري في صحيحه عن أبي بردة بن أبي موسى قال: «أتيت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام فقال لي: إنك بأرض الربا بها فاش، إذا كان لك على رجل حق فأهدى إليك حمل تب أو

حمل شعير أو حمل قت فلا تأخذه فإنه ربا». وأخرج البيهقي في المعرفة عن فضالة بن عبيد: «كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا» ورواه الحارث بن أبي أسامة من حديث علي رضي الله عنه بلفظ: «إن النبي ﷺ نهى عن قرض جر منفعة» وفي رواية: «كل قرض جر منفعة فهو ربا» وللإجماع المنعقد على أن كل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام، فقد قال ابن المنذر: «أجمعوا على أن المُسَلِّف إذا شرط على المستسلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك إن أخذ الزيادة على ذلك ربا» وقد روي عن أبي بن كعب وابن عباس وابن مسعود أنهم نكحوا عن قرض جر منفعة. ومن هذه الأحاديث والآثار يتبين أن القرض الذي يجز نفعاً إن كانت الزيادة شرطاً فهو حرام بغير خلاف قولاً واحداً. وإن كان الشخص أقرض غيره من غير شرط فقضاه زيادة على ما اقترض من النقود فهو أيضاً حرام، أما إن أهداه هدية زيادة على ما اقترضه منه فإنه ينظر فإن كان من عادته أن يهديه فلا بأس في ذلك، ويجوز له أن يقبل الهدية. وإن كان ليس من عادته أن يهديه فلا يجوز له أن يقبل الهدية لحديث أنس. وأما ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة: «أن رجلاً تقاضى رسول الله ﷺ فأغلظ له فهم به أصحابه فقال: دعوه فإن لصاحب الحق مقالا، واشتروا له بعيراً فأعطوه إياه قالوا: لا نجد إلا أفضل من سنه قال: اشتروه فأعطوه إياه فإن خيركم أحسنكم قضاء» وما روى أبو داود عن أبي رافع قال: «استسلف رسول الله ﷺ بكرة فجاءته إبل من الصدقة فأمرني أن أقضي الرجل بكرة فقلت لم أجد في الإبل إلا جملاً خياراً رباعياً فقال: أعطه إياه فإن خيار الناس أحسنهم قضاء» فإن هذا ليس من باب اشتراط الزيادة بالقرض، ولا من باب الزيادة على المبلغ أو الشيء المستقرض، لأنه لم يشترط زيادة، ولا توجد زيادة على الشيء الذي استقرضه، وإنما أوفاه مثل ما

استقرضه، ولكن أكبر منه بالسن، أو الجسم، وهذا حيوان بحيوان، فهو من قبيل حسن القضاء، لا من قبيل الزيادة، ولذلك جاء الرسول بعلّة الزيادة بالتعبير الذي يفيد العلية فقال: «فإن خيركم أحسنكم قضاء»، «فإن من خير الناس أحسنهم قضاء» فالعلة واضحة وهو السداد الحسن، لا السداد زيادة عما استقرض، وعليه فإن الرهن في حالة القرض فقط يحرم على المرتهن الانتفاع بالعين المرهونة، لأنه ليس من حسن القضاء، أي السداد الحسن، بل هو من قبيل الزيادة على المبلغ أو الشيء المستقرض، سواء شرطه أم لم يشترطه، وهو ليس من قبيل الهدية التي من عادته أن يهديه له.

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

المفلس

المفلس لغة هو الذي لا مال له، ولا ما يدفع به حاجته، ويراد بذلك أنه صار إلى حالة يقال فيها عنه إنه ليس معه فلس، فهو مفلس. روى مسلم من طريق أبي هريرة: «أن رسول الله ﷺ قال: أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا مَنْ لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس من أمتي مَنْ يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيُعْطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فُتيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أُخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار» فقولهم ذلك إخبار عن حقيقة المفلس وقول النبي ﷺ: «ليس ذلك المفلس» تجوز لم يرد به نفي الحقيقة، بل أراد أن مفلس الآخرة أشد وأعظم بحيث يصير مفلس الدنيا بالنسبة إليه كالغني. والمفلس في عرف الفقهاء مَنْ دَيْنُهُ أَكْثَرُ مِنْ مَالِهِ، وَخَرَجُهُ أَكْثَرُ مِنْ دَخْلِهِ. وسموه مفلساً وإن كان ذا مال لأن ماله مستحق الصرف في جهة دينه فكأنه معدوم.

ومتى لزم الإنسان ديون حالة، لا يفي ماله بها فسأل غرماءه الحاكم الحجر عليه لزمته إجابتهم، ويستحب أن يعلن الحَجْرَ عليه ليتجنب الناس معاملته. فإذا حَجَرَ عليه ثبت بذلك أربعة أحكام: أحدها تعلق حقوق الغرماء بعين ماله، والثاني منع تصرفه بعين ماله، والثالث أن من وجد عين ماله عنده فهو أحق بها من سائر الغرماء إذا وجدت الشروط، والرابع أن للحاكم بيع ماله وإيفاء الغرماء. والدليل على الحجر على المفلس ما روى كعب بن مالك: «أن رسول الله ﷺ حجر على مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ مَالَهُ، وَبَاعَهُ فِي دِينِ عَلَيْهِ». رواه الحاكم. وعن عبد الرحمن بن كعب قال: «كان معاذ ابن جبل من

أفضل شباب قومه، ولم يكن يمسك شيئاً فلم يزل يدان حتى أغرق ماله في الدين فكلم النبي ﷺ غرماءه فلو ترك أحداً من أجل أحدٍ لتركوا معاذاً من أجل رسول الله ﷺ فباع لهم رسول الله ﷺ ماله حتى قام معاذ بغير شيء» رواه الحاكم.

والمفلس إذا ثبت للناس عليه حقوق من مال، أو مما يوجب غرم مال بينة عدل، أو إقرار منه صحيح، يبيع عليه كل ما يوجد له، وأنصف الغرماء، ولا يحل أن يُسجن أصلاً، كما لا يحل أن يُحبس المدين المعسر مطلقاً، لقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ ﴿١﴾ ولما روى مسلم وأبو داود عن أبي سعيد الخدري قال: «أصيب رجل في عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها فكثر دينه فقال رسول الله ﷺ تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه. فقال رسول الله ﷺ لغرمائه خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك»، وروي «أنه ﷺ قسم مال المفلس بين الغرماء، ولم يسجنه قط» ذكر معناه البخاري في تراجمه في صحيحه. وعن محمد بن علي بن الحسين قال: قال علي بن أبي طالب: «حبس الرجل في السجن بعد ما يعرف عليه من دين ظلم» رواه أبو عبيد. وأما ما روي عن عمر من طريق سعيد بن المسيب: «أن عمر حبس عَصَبَةَ مَنُفُوسٍ يُنْفِقُونَ عَلَيْهِ الرِّجَالُ دُونَ النِّسَاءِ» رواه الطبري في تفسيره فإنه لا يدل على حبس المدين وإنما يدل على حبس من تجب عليه النفقة، إذا لم ينفق على الصغير، والنفقة من الأموال التي تفرض على القادر على الإنفاق. فذلك يدل على حبس من لم ينفق على الصغير خاصة وهو المنفوس.

والحكم في المفلس أن الحاكم يبيع للغرماء مال المدين، ويقسم عليهم بالخصص، لأنه لا سبيل لإنصافهم بغير هذا، عن عمر بن عبد الرحمن ابن

دلاف المزني عن أبيه أن رجلا من جهينة كان يسبق الحاج فيشتري الرواحل فيغلي بها، ثم يسرع السير فيسبق الحاج فأفلس فرفع أمره إلى عمر ابن الخطاب فقال: «أما بعد أيها الناس فإن الأسيفع أسيفع جهينة رضي من دينه وأمانته بأن يقال سبق الحاج، ألا وإنه قد دان معرضا فأصبح قد رين به فمن كان له عليه دين فليأتنا بالغداة نقسم ماله بينهم وإياكم والدين فإن أوله هم وآخره حرب» رواه الإمام مالك في الموطأ، وعن عمر بن عبد العزيز أنه قضى في المفلس بأن يقسم ماله بين الغرماء ثم يترك حتى يرزقه الله.

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

هذا إن كان المفلس حياً، أما الميت المفلس فإنه يقضى لكل من حضر أو غاب، طلب أو لم يطلب، ولكل ذي دين كان إلى أجل مسمى أو حال. لأن الآجال كلها تحل بموت الذي له الحق، أو الذي عليه الحق. وإن اجتمعت على المفلس حقوق الله، وحقوق العباد فحقوق الله تعالى مقدمة على حقوق الناس فيبدأ بما فرط فيه من زكاة أو كفارة، فإن لم يعم، قسم ذلك على كل هذه الحقوق بالحصص لا بيدى منها شيء على شيء. وكذلك ديون الناس إن لم يف ماله بجميعها أخذ كل واحد بقدر ماله مما وجد. ودليل أن حقوق الله مقدمة على حقوق العباد ما ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: «... قَدْ يُنُّ الله أحق أن يُقضى» وقوله: «... فأقضى الله فهو أحق بالقضاء» رواهما البخاري من طريق ابن عباس. وحين يباع مال المفلس ينظر في نفقته

ونفقة من تلزمه نفقته فلا تباع داره التي لا غنى عن سكنها، أما إن كان له داران يستغنى بإحدهما عن الأخرى فتباع التي يستغنى عنها. وإن كان المفلس يكسب ما يمونه ويمون من تلزمه نفقته، أو كان يقدر أن يكتسب ذلك بالفعل بأن يؤجر نفسه فإنه في هذه الحال يباع كل ماله ما عدا داره التي تلزمه لسكنها، وإن لم يقدر على شيء من ذلك ترك له من ماله ما يكفيه وينفق عليه، وعلى من تلزمه مؤنته بالمعروف من ماله إلى أن يفرغ من قسمته بين غرمائه.

الحوالة

الحوالة مأخوذة من تحويل الحق من ذمة إلى ذمة. وهي تحويل مَنْ عليه الحق مَنْ يطالبه بالحق على آخر له عنده حق. والحوالة ثابتة بالسنة. فقد روى البخاري من طريق أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «مطل الغني ظلم وإذا أُتبع أحدكم على مليء فليتبّع» وفي لفظ: «من أحيل بحقه على مليء فليحتل» رواه أحمد. وهي جائزة في الدين والعين، أي في الحال والمؤجل، لأنها إحالة حق لآخر على آخر، وهو عام يشمل كل حق، ولأن لفظ الحديث: «إذا أُتبع أحدكم على مليء» فهو عام يشمل أن يكون الأحدث والمليء عليه حق حال، ويشمل أن يكون عليه حق مؤجل، فيبقى على عمومته. والمليء هو القادر على الوفاء. إلا أن أمر الرسول باتباع المليء إذا أحيل عليه يقتضي أن يكون غير جاحد ولا مماتل، ويفهم ذلك من إجبار المحتال على أن يتبع المليء، فيكون المليء هو القادر على الوفاء غير الجاحد ولا المماطل. وواقع الحوالة ومنطوق الحديث يدل على أنه لا بد في الحوالة من محيل ومحتال ومحال عليه. فالذي يُتبع هو المحيل، وكلمة أحدكم وهو المأمور بأن يتبع في دينه، شخص محتال، والمليء، الذي يؤمر الشخص باتباعه، هو المحال عليه.

ويشترط في صحة الحوالة أربعة شروط:

أحدها: تماثل الحقيقتين جنساً وحلواً أو تأجيلاً، لأنها تحويل للحق، ونقل له فينقل على صفته، ولذلك يصح أن يحيل من عليه ذهب بذهب، ومن عليه فضة بفضة، ولا يصح أن يحيل من عليه ذهب بفضة، أو من عليه فضة بذهب. ويصح أن يحيل من عليه دين إلى شهر بدين إلى شهر، ويصح أن يحيل من عليه دين مستحق بدين مستحق. فيصح أن يحيل حالاً بحال

ومؤجلاً بمؤجل. أما إن كان أحد الدينين حالاً والآخر مؤجلاً، أو أجل أحدهما إلى شهر والآخر إلى شهرين لم تصح الحوالة.

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

ثالثها: أن تكون بمال معلوم فلا تصح بمال مجهول.

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

وعلى ذلك فالحوالة في السندات التي تتضمن مبالغ حالة كالشيكات أو مبالغ مؤجلة استحق أجلها وهو ما يسمى بحوالة العين، جائزة برضا المحيل

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

التصوير

التصوير هو رسم صورة الشيء، ومن التصوير صنُّع التماثيل، ويشمل النحت. والرسم نفسه أو التمثال هو الصورة، جمعها صور، ويقال لها في اللغة أيضاً تصاوير، ويشمل التماثيل، ويقال في اللغة التصاوير التماثيل. وقد حَرَّمَ الشرع تصوير ما فيه روح من إنسان وحيوان وطير، سواء أكان تصويراً على الورق أم الجلد أم الثياب أم الأواني أم الحلي أم النقود أم غير ذلك فكله حرام. إذ مجرد تصوير ما فيه روح حرام مهما كان الشيء الذي صور عليه. وتصوير ما ليس فيه روح جائز لا شيء فيه. فقد أحل الشرع تصوير الشجر والجبال والأزهار وغير ذلك مما ليس فيه روح. أما تحريم ما فيه روح فثبت بالنصوص الشرعية. أخرج البخاري من حديث ابن عباس قال: «لما رأى النبي ﷺ الصور التي في البيت لم يدخل حتى أمر بها فمحييت»، «وعن عائشة أنها نصبت سترًا فيه تصاوير، فدخل رسول الله ﷺ فنزعه، قالت ففقطعته وسادتين فكان يرتفق عليهما» رواه مسلم. وفي لفظ أحمد: «فطرحته فقطعته مرفقتين فقد رأيته متكئاً على إحدهما وفيها صورة» وأخرج مسلم والبخاري من حديث عائشة قالت: «دخل علي رسول الله ﷺ وقد سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل، فلما رآه هتكه وتلون وجهه وقال: يا عائشة أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله» والقرام الستر الرقيق الذي فيه ألوان أو ستر فيه رقم ونقوش. وفي حديث مسلم: «عن عائشة قالت: قدم رسول الله من سفر، وقد سترت على بابي دُرُنُوكاً فيه الخيل ذوات الأجنحة، فأمرني فنزعته» والدُرُنُوك نوع من الثياب. وأخرج البخاري من حديث ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «من صور صورة عذبه الله بها يوم القيامة حتى ينفخ فيها

الروح وما هو بناfox». وأخرج من طريق ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ قال: إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم» وعن ابن عباس، وجاءه رجل فقال: إني أصور هذه الصور، وأصنع هذه الصور، فأفتني فيها، فقال ادن مني، فدنا منه حتى وضع يده على رأسه، قال: أنبئك بما سمعت من رسول الله ﷺ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كل مصور في النار، يُجعل له بكل صورة صورها نفس تعذبه في جهنم، فإن كنت لا بد فاعلاً فاجعل الشجر وما لا نفس له» وروى أحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني جبريل عليه السلام فقال: إني كنت أتيتك الليلة فلم يمنعني أن أدخل عليك البيت الذي أنت فيه إلا أنه كان في البيت تمثال رجل وكان في البيت قِرامٌ سترٌ فيه تماثيل، وكان في البيت كلب. فمر برأس التمثال يقطع فيصير كهية الشجرة، ومر بالستر يُقطع فيجعل منه وسادتان توطآن، ومر بالكلب فيُخرَج، ففعل رسول الله ﷺ». والقِرام هو الستر الرقيق من صوف ذي ألوان. وروى البخاري من طريق أبي جحيفة أنه اشترى غلاماً حجاماً، فقال: «إن النبي ﷺ نهى عن ثمن الدم، وثمن الكلب، وكسب البغي ولعن أكل الربا وموكله والواشمة والمستوشمة والمصور».

فهذه الأحاديث في جملتها تتضمن طلب ترك التصوير طلباً جازماً، وهذا دليل على أن التصوير حرام، وهي عامة تشمل كل صورة سواء أكان لها ظل، أم لم يكن لها ظل، وسواء أكانت كاملة أم نصفية، فلا فرق في تحريم التصوير بين ما له ظل، وما لا ظل له، وبين الصورة الكاملة التي يمكن أن تعيش، والصورة النصفية التي لا يمكن أن تعيش، فكله حرام لعموم الأحاديث. ولأن حديث ابن عباس عن البيت أن الصور التي كانت في الكعبة كانت مرسومة رسماً، وليس لها ظل فلم يدخل الرسول حتى محيت. وحديث عائشة

يدل على أن الستر كان مرسوماً عليه صور ولا ظل لها. وروى أن النبي ﷺ أرسل علياً في سرية فقال له: «لا تذر تمثالاً إلا هدمته، ولا صورة إلا طمسها، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته» رواه مسلم في الجنائز باختلاف يسير، فذكر كلا النوعين ما له ظل وهو التمثال، وما لا ظل له وهو الصورة التي تطمس. فالتفريق بين ما له ظل وما لا ظل له غير صحيح، ولا أصل له، ولأن كونها تعيش أو لا تعيش ليس علة للتحريم، ولا يوجد دليل يستثني من الحرمة. وأما جواز تصوير ما ليس فيه روح من شجر وجبال وغير ذلك، فلأن الأحاديث التي جاءت في تحريم التصوير قد قيدت فيها الحرمة بالصورة التي فيها روح، وهذا قيد معتبر له مفهوم يعمل به، ومفهومه أن الصورة التي ليس فيها روح ليست حراماً. نعم جاءت بعض الأحاديث مطلقة ولكن بعضها جاءت مقيدة، والقاعدة الأصولية يحمل المطلق على المقيد. ويكون التحريم فقط للصورة التي فيها روح وهي الإنسان والحيوان والطيور. أما ما عداها فلا يحرم تصويرها بل يجوز. على أن إباحة تصوير ما ليس فيه روح من شجر ونحوه قد جاءت صريحة في الأحاديث. ففي حديث أبي هريرة: «فمر برأس التمثال الذي في باب البيت فليقطع ليصير كهيئة الشجرة» وهذا يعني أن تمثال الشجر لا شيء فيه، وفي حديث ابن عباس: «فإن كنت لا بد فاعلاً فاصنع الشجر وما لا نفس له».

والأحاديث التي جاءت بتحريم التصوير غير معللة، ولم يرد تعليل التصوير بأية علة، ولذلك لا تلتزم له علة. وأما ما روي عن ابن عمر من قول الرسول: «يقال لهم أحيوا ما خلقتكم» وما ورد في حديث ابن عباس: «حتى ينفخ فيه الروح وما هو بنافخ» وما ورد في حديث عائشة عن الصور: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاھون بخلق الله» فإن ذلك كله لم يرد

على وجه التعليل، والألفاظ والجمل التي في هذه الأحاديث لا تفهم منها العلية، وكل ما في الأمر يشبه الرسول التصوير بالخلق، والمصورين بالخالق، والتشبيه لا يفيد التعليل، ولا يكون علة إذ تشبيه الشيء بشيء آخر لا يجعل المشبه به علة للمشبه، وإنما يمكن أن يكون وصفاً له، ووصف الشيء ليس علة له. ولذلك لا يقال إن التصوير حرام لأن فيه مضاهاة لخلق الله. فالله تعالى خلق الإنسان والحيوان والطير وخلق الشجر والجبال والأزهار، فإذا كان تصوير الإنسان والحيوان والطير حراماً لعله مضاهاة لخلق الله فإن هذه العلة موجودة في الشجر والجبال والأزهار وغيرها، فإنها خلق الله أيضاً، فيكون حينئذ تصويرها حراماً لوجود العلة في تصويرها. والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدمًا، مع أن النصوص واردة بجواز تصوير الشجر، وكل ما ليس فيه روح. وعليه فتصوير الإنسان والحيوان حرام للنصوص الواردة في تحريمه، وليس لعله من العلل، وتصوير الشجر والجبال وكل ما ليس فيه روح جائز، ولا شيء فيه للنصوص الواردة في إباحته.

والتصوير الذي حرمه الله تعالى إنما هو الرسم والنقش وغيره مما يباشره الإنسان بقيامه بنفسه بالتصوير. أما التصوير عن طريق الآلة الفوتوغرافية فلا يدخل فيه، وليس من التصوير المحرم، بل هو مباح. وذلك لأن حقيقته هي أنه ليست تصويراً، وإنما هو نقل للظل من الواقع إلى الفلم، وليس هو تصويراً للشخص من قبل المصور. فالمصور بآلة الفوتوغراف لم يصور الشخص وإنما انطبع ظل الشخص على الفلم بواسطة الآلة، فهو نقل للظل وليس تصويراً، وبواسطة الآلة وليس من قبل المصور، فلا يدخل في النهي الوارد في الأحاديث. فالأحاديث تقول: «الذين يصنعون هذه الصور»، «إنني أصور هذه التماثيل»، «كل مصور»، «المصورين». ومن يأخذ صورة الشخص أو

الحيوان بآلة الفوتوغراف لا يصنع هذه الصورة، ولا يقوم هو بالتصوير، وليس هو المصوّر، وإنما آلة الفوتوغراف هي التي نقلت الظل إلى الفلم، وهو لم يصنع شيئاً سوى تحريك الآلة، ولذلك ليس هو المصوّر، ولا يمكن أن يكون هو المصوّر ولا بوجه من الوجوه، ولهذا لا يشمل النهي مطلقاً. على أن التصوير الذي ورد تحريمه في الأحاديث قد وصف وحدد نوعه، وهو الذي يشبه الخلق والذي يكون فيه المصوّر يشبه الخالق من حيث أنه إيجاد لشيء، فهو إيجاد صورة، إما برسمها من ذهنه، أو برسمها عن أصلها الموجود أمامه، وفي كلتا الحالتين هو إيجاد للصورة، لأنه هو الذي فيه إبداع. أما التصوير الفوتوغرافي فليس من هذا النوع، لأنه ليس إيجاداً للصورة، ولا يوجد فيه إبداع، وإنما هو انطباع ظل الشيء الموجود على الفلم. ولذلك لا يعتبر من نوع التصوير الوارد تحريمه في الأحاديث، فلا تنطبق عليه الأحاديث ولا يدخل تحتها في التحريم. والواقع الفني للصورة التي باليد وللصورة الفوتوغرافية يؤيد ذلك تمام التأييد فانهما نوعان مختلفان كل الاختلاف فالصورة الفنية هي التي ترسم باليد، وهي غير الصورة الفوتوغرافية من حيث الفن ومن حيث الإبداع. فمن هنا أيضاً يكون التصوير الفوتوغرافي مباحاً لا شيء فيه.

هذا بالنسبة للتصوير من حيث هو، أما اقتناء الصور التي صورت فإنه إن كان في مكان معد للعبادة كمسجد ومصلّى ونحوهما فإنه حرام قطعاً، لما ورد في حديث ابن عباس أن الرسول ﷺ أبى أن يدخل الكعبة حتى محيت الصور التي فيها. فهذا طلب جازم للترك فيكون دليلاً على التحريم. وأما اقتناؤها في مكان غير معد للعبادة كالبيوت والمكاتب والمدارس وغيرها ففيه تفصيل وبيان:

أولاً: إذا كانت الصور لا ظل لها - صور مستوية أي مسطحة - فإن

اقتناءها في موضع فيه تعظيم لها مكروه وليس بحرام، وإن كان في موضع ليس فيه تعظيم لها فجائز ولا شيء فيه. أما كراهته في المكان الذي فيه تعظيم للصورة فلحديث عائشة أن الرسول نزع الستر الذي فيه صور، ولحديث أبي هريرة أن جبريل أوى دخول البيت لأن فيه تماثيل، وصوراً، وكلباً. وأما كون هذه الكراهة خاصة بالصور الموضوعة في مكان فيه تعظيم لها، وأنه لا شيء فيها إذا وجدت في مكان ليس فيه تعظيم لها فلا أن حديث عائشة أن الرسول نزع الستر الذي فيه صور حين كان منصوباً واثكاً على المرفقة وفيها صورة. ولأن حديث أبي هريرة قد قال فيه جبريل للرسول: «ومر بالستر يقطع فيجعل منه وسادتان توطآن» وهذا يدل على أن النهي مسلط على وضع الصورة في مكان فيه تعظيم لها وليس مسلطاً على اقتنائها.

وأما كون وضع الصورة في مكان فيه تعظيم لها مكروهاً وليس بحرام فلا أن النهي الذي جاء في الأحاديث لم يقتزن بقرينة تدل على الحزم من مثل وعيد مقتني الصورة، أو ذمه أو ما شاكل ذلك كما ورد في التصوير بل جاء مجرد طلب ترك وجاءت أحاديث أخرى تنهى عن اقتناء التماثيل، وتجزئ اقتناء الصور المرقومة، أي المرسومة مما يعتبر قرينة على أن النهي ليس للحزم، ففي حديث أبي طلحة عند مسلم بلفظ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة» وفي رواية من طريق رواها مسلم أنه قال: «إلا رقماً في ثوب» فهذا يدل على استثناء الصورة المرقمة في ثوب ومفهومه أن الملائكة تدخل البيت الذي فيه تمثال مرقم في ثوب أي صورة مرسومة رسماً. فإذا ضم هذا الحديث إلى أحاديث النهي الأخرى كان قرينة على أن طلب الترك غير جازم فكان اقتناء الصورة في مكان فيه تعظيم لها مكروهاً وليس بحرام.

ثانياً: إذا كانت الصور ذات ظل أي مجسمة (تماثيل) فإن الحكم فيها يختلف عن حكم الصور السابقة لأن الرسول ﷺ في الحديث السالف قد استثنى الصورة المستوية بقوله ﷺ: «إلا رقماً في ثوب» ولم يستثن الصور المجسمة (التمائيل).

كذلك فإن جبريل عليه السلام قال للرسول ﷺ بالنسبة للتمثال: «فمر برأس التمثال يقطع فيصير كهيئة الشجرة» أي إزالة التمثال من هيئته كتمثال لذي روح في حين لم يأمره بتمزيق الصورة المستوية المرقومة في الستر بل أمر بعدم جعلها في مكان يدل وضعها فيه على الاحترام «ومر بالستر يقطع فيجعل منه وسادتان توطآن».

فعدم استثناء الصورة المجسمة كما استثنيت الصورة المستوية، واقتزان النهي عن اقتناء التماثيل بإزالة هيئة التمثال كتمثال يدل على أن النهي عن اقتناء التماثيل المجسمة هو نهي جازم أي أن اقتناء التماثيل لذي روح حرام. ويستثنى من تحريم التماثيل المجسمة دمي الأطفال لورود النصوص في ذلك: أخرج البخاري عن عائشة رضي الله عنها «كنت ألعب بالبنات عند النبي ﷺ» أي لعب على شكل بنات، وأخرج البخاري ومسلم عن الربيع بنت معوذ الأنصارية رضي الله عنها «... فنجعل - وفي رواية فنصنع - لهم اللعبة من العهن فإذا بكى أحدهم على الطعام أعطيناه إياه حتى يكون عند الإفطار».