



مَجْلَدُ تَجْمَعِ الْفِقْهِ الْأَسْبَلَاغِيِّ

بحوث هذه الدورة لم تطبع بشكل رسمي، وقد اجتهدنا في إخراجها بصورة مشابهة للدورات السابقة



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

مقارنة بين الشورى والديمقراطية من منظور إسلامي

إعداد

الأستاذ الدكتور ثقييل ساير الشمري
قاضي محكمة التمييز وعضو المجلس الأعلى للقضاء

مقارنة بين الشورى والديمقراطية من منظور إسلامي

مقدمة :

المبحث الأول : معنى الشورى وحكمها وآلياتها :
المطلب الأول الشورى لغة واصطلاحاً :

الشورى لغة : الشورى والمشورة بضم الشين ، وكذلك المشورة ، وشاوره مشاورة طلب منه المشورة، وأشار عليه بالرأي .

الشورى اصطلاحاً هي (عرض مسألة من المسائل التي تخص فرد أو مجتمع ما على ذوي الخبرة والاختصاص لإبداء رأي بشأنها) وهذا التعريف يغلب الشورى الفنية التي قد لا تخص عموم الأمة .

أما إذا كان المراد من الشورى وفق المفهوم السياسي الذي يقوم عليه الحكم الرشيد فيمكن أن يكون التعريف مختلفاً لما في ذلك المفهوم من العموم فأمر السياسة والحكم تكون في الغالب متعلقة بالشؤون العامة فإذا كانت هناك قضية عامة أو موضوع يراد تطبيقه على الكافة فإنه بالإضافة إلى المشورة الفنية الخاصة لا بد من المشورة العامة لأن الأمر يتعلق بالأمة وهو في هذه الحالة يكون وفق النظم الحديثة له طريقان إما استفتاء عام أو عن طريق نواب الأمة وهذا يكون على حسب ما يقرره الدستور ويفصله القانون وبناءً على ذلك يمكن أن نعرف الشورى بأنها (استطلاع رأي الأمة في الأمور العامة المتعلقة بها بالاستفتاء المباشر أو عن طريق نوابها بحسب الحال) .

المطلب الثاني : حكم الشورى

وبما أن الأمر الشورى قد جاء به القرآن ووردت به السنة فإن العلماء كان لهم رأيان في الشورى من حيث الوجوب أو عدمه .

1. القائلون بالوجوب :

وهذا القول منسوب إلى النووي وابن عطية وابن خويز منداد وغيرهم ، واستدل أصحاب هذا القول بقوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ .

قال ابن خويز منداد المالكي : (واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون ، وما أشكل عليهم من أمور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها)
القول الثاني : الندب : وشرع من أجل رفع القدر والمكانة وتطيب النفوس وتأليف الناس على الدين لأن سادات العرب إذا لم يُشاوروا في الأمر شق عليهم فأمر الله نبيه أن يشاور أصحابه ليعرفوا إكرامه لهم وتطيب نفوسهم بذلك .
وهذا القول منسوب لقتادة والشافعي والربيع وغيرهم .
المطلب الثالث : آليات الشورى :

اختلفت آلية الشورى في الحكم الإسلامي منذ عهد الراشدين بصور مختلفة تشير كلها إلى أنه ليس هناك صورة معينة في الحكم يجب التزامها ولهذا نرى كيفية تولي كل خليفة من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم لمنصب الخلافة بآليات مختلفة :

1. أبو بكر الصديق : بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم كانت الآراء مختلفة حول من يتولى الأمر وبعد نقاش بين حكماء الأمة وقعت البيعة للصديق رضي الله عنه .
2. طلب الصديق رضي الله عنه من المسلمين أن يؤمروا عليهم من يحبون بعده قال : (فأمرنا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمرتم في حياة مني كان أجدر أن لا تختلفوا بعدي ..) إلا أن الرأي لم يتفق على أحد معين فرجعوا إليه فاستشار أبو بكر بعض كبار الصحابة كعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف بشأن تولى عمر للخلافة فأيدوا ذلك ورأوا أنه أهل لها ، وهذه آلية من آليات الشورى وطريقة من طرق تولية أولياء الأمور .
3. لما أصيب عمر بتلك الطعنة المميتة . على منفذها من الله ما يستحق . وأحس بدنو أجله أنشأ مجلساً شورياً لاختيار خليفة للمسلمين ولم يرشح أحداً وبعد إلحاح من بعض الصحابة اقترح ستة أسماء توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض وهم : عثمان بن عفان ، وعلي بن أبي طالب ، وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف . وبعد مداورات ومشاورات بين الصحابة استقر الرأي على عثمان بن عفان رضي الله عنه . ويتضح من الطريقة التي تم بها تعيين عثمان رضي الله عنه إنها تختلف عما سبقها وكل ذلك جائز تتسع له السياسة الشرعية والنصوص التشريعية .

4. إن ما سبق مقتل عثمان رضي الله عنه وما لحقه من أحداث أثر على مداولات اختيار الخليفة الرابع علي أبي طالب رضي الله عنه وهو ما جعل الأمور بعد توليه الخلافة تشوبها بعض الأمور التي أثرت في صفوف المسلمين على الرغم من الحكمة والحنكة والأمانة والنصح الذي بذله الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه وتلك المداولات والاختلافات معروفة ليس هذا مجال ذكرها .

المبحث الثاني : قيم الشورى

جاءت آية الشورى وهي مكية لتقرر صفة من الصفات الملازمة للمسلمين وهي الشورى قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾. بحيث لا يقدمون على عمل إلا بعد التشاور بينهم في شأنه ، وهذا يشمل الأفراد والجماعات سواء كان الأمر خاصاً أو عاماً مشتركاً ، ثم نزلت سورة آل عمران وهي مدنية لتقرر وجوب المشاورة على ولاة الأمر قال تعالى : ﴿ فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ .

ويفهم من هذه الآية أنها نص تشريعي تلزم ولي الأمر في المشاورة في الأمور العامة ، إلا أنه ليس هناك نص صريح محدد يبين كيفية المشاورة وليس المقصود فيما يظهر أن المقصود بأهل الشورى هم علماء الشريعة وعلماء الشريعة بلا شك هم من جملة أهل الشورى إلا أن الثابت من فعل النبي ﷺ أنه كان يستشير أهل الرأي وذوي الزعامة وأصحاب الكلمة في أقوامهم ، وحكم هذه الآية مستمر فيأتي بعد ذلك كالعلماء وأصحاب الاختصاص وأهل الرأي والزعامة لأن الأمور التي تحتاج إلى الرأي تكون متنوعة منها الجانب الشرعي والقانوني والعسكري والحربي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي والإداري وغيرها ، وهذه الأمور تحتاج إلى المختص في كل شأن ، ومعنى هذا تنوع أهل الشورى من أصحاب الرأي والقوة والنصيحة فإن النبي ﷺ عندما غادر مكة بعد فتحها جعل ولايتها إلى شاب يدبر أمرها ويقوم على أمر الحج بالمسلمين وكان ذلك مع وجود أهل الفضل ومنهم أكبر منه سناً ، فدل على أن هذه الأمور الأولى بها أصحاب الجدارة والقوة ، لذلك كان عتاب بن أسيد الذي ولاه النبي صلى الله عليه وسلم على مكة بعد الفتح قد استمر في تلك الولاية إلى أن توفي رضي الله عنه، لأنه كان من أهل الجدارة في سياسة الناس.

هذا وأن الشورى تركز إلى جملة من المبادئ والقيم التي تضبط العمل ومن أبرز هذه

المبادئ وتلك القيم ما يلي :

أولاً: العدل:

عني الإسلام بإقامة العدل حفاظاً على كيان الإنسان وحقوقه، وجعله القيمة الكبرى التي تتصدر جميع القيم، وهو ما يعني أنّ السلطة في الإسلام حين تقوم بممارسة أعمالها فلا بد أن يكون ذلك دائراً في نطاق العدل الشامل حتى تحظى بالمشروعية. والشورى توجب على من يمارسونها أن يبنوا تصرفاتهم وقراراتهم وأعمالهم وأقوالهم على العدل ، ولا يجوز لهم أن يصدرُوا قراراً أو يقولوا رأياً إرضاء للناس فقط .
ثانياً: الحرية:

إن حرية الإنسان صفةٌ أصيلةٌ فيه ، قال عمر رضي الله عنه بقوله: **(متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً)¹** . وإذا تأملنا في كثير من تشريعات الإسلام ومبادئه نجد عنايته بترسيخ الحرية وحمايتها، فالسلطة في الإسلام شرعت من أجل حماية الحرية وحفظها وإزالة كل عائق أمام انطلاقها، وكذلك كان تشريع الجهاد من أجل حماية الحرية، ومن أجل تحرير الناس وليس من أجل مصادرة الحريات وقهر العباد، ومقولة ربيعي بن عامر أمام رستم تلخص لنا أهداف الجهاد، حيث قال: (الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام)² .
والشورى من علامات هذه الحرية إذا منحت على وجه صحيح .
ثالثاً: المرجعية الشرعية:

تتميّز الشورى في الإسلام بالتزامها بالثوابت الشرعية، وأولها سيادة الشريعة الإسلامية واستقلالها ومن هنا تمتاز الشورى عن الديمقراطية بأنها تابعةٌ للشريعة ومرتبطةٌ بها . وإن الالتزام بالشريعة في نظام الشورى هو أكبر ضمان ضد استبداد الحكام ، أما الديمقراطية فليس فيها ضمان ضد استبداد الحكام ، بل تفتح الباب لإقامة نظمٍ دكتاتورية بحجة أنها تقوم على الأساس الديمقراطي وهو حكم الأغلبية المطلق، وأصبحت تغالي في هذا الأساس لدرجة أنها أصبحت تتجاهل ما عداه من مبادئ تفرضها الشورى الإسلامية لإقامة توازنٍ بين حقوق الجماعة وحقوق الفرد، وتتجاهل سيادة المبادئ العليا لحقوق الإنسان التي يقرها ما يسمونه (القانون الطبيعي) الذي تحل محله عندنا الشريعة الإسلامية التي تكبح جماح الطغيان ولو كان من يمارسه يتكلم باسم الأمة³ .

¹ - تاريخ عمر بن الخطاب، لابن الجوزي /122

² - البداية والنهاية لابن كثير 236/6.

³ - انظر فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي /607.

رابعاً: الأخلاقية:

على خلاف ما يراه (مكيافلي) يربط الإسلام بين الأخلاق والسياسة، لأن كلاهما يتعلق بالإنسان وبتحقيق مصلحته واستقراره في الحياة، " فالنظرية الأخلاقية تصبح غير كاملة بدون النظرية السياسية؛ لأن الإنسان كائن اجتماعي لا يستطيع أن يعيش في عزلة تامة، والنظرية السياسية عقيمة بدون النظرية الأخلاقية؛ لأن دراستها ونتائجها يعتمدان أساساً على إطار القيم الأخلاقية عندنا وتصورنا للخطأ والصواب"¹.

إنّ مما يميز نظام الشورى الإسلامي ارتباطه بالأخلاق والقيم الإنسانية، فالشورى والتشاور خلقٌ وسلوكٌ وتربية، وليس مجرد قاعدة دستورية أو قانونية، وكثيرٌ من الباحثين لا يبرزون العلاقة بين الشورى والأخلاق، ويكتفون ببيان الشورى كقاعدة دستورية أو قانونية يقوم عليها نظام الحكم ودستور الدولة.

وإذا ما أغفل هذا الجانب التربوي الخلقى واكتفينا بالجانب الدستوري القانوني من الشورى والذي يقضي بالزام الحكام بالشورى، فإن الحاكم الذي لم يتعود الشورى سلوكاً واختياراً، ولم يقتنع بضرورة مشاركة غيره له في الرأي سيقاوم مبدأ الشورى ويتحايل عليها للحصول على القرار الذي يناسبه سواء باستعمال الإكراه أو التزييف أو التزوير.²

كما أن هناك علاقة قوية بين الشورى وخلق التناصح الذي حثّ عليه الخاصة والعامة، بل نجد الإسلام يحث على بذل النصيحة والمشورة من غير طلب، قال ﷺ: (الدين النصيحة، قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)³.

¹ - السياسة بين النظرية والتطبيق، د. محمد علي محمد ود. علي عبد المعطي محمد /35. دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ-1985م.

² - انظر المرجع السابق /124.

³ - رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان - باب بيان أن الدين النصيحة - ح 55 حدثنا محمد بن عباد المكي. حدثنا سفيان. قال: قلت لسهيل: إن عمراً حدثنا عن القعقاع، عن أبيك. قال: ورجوت أن يسقط عنى رجلاً. قال فقال: سمعته من الذي سمعه منه أبي. كان صديقاً له بالشام. ثم حدثنا سفيان عن سهيل، عن عطاء بن يزيد، عن تميم الداري؛ أن النبي قال: "الدين النصيحة" قلنا: لمن؟ قال "الله وكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم..".

المبحث الثالث: هل الشورى ملزمة أم معلمة ؟

كثر النقاش حول قضية الإلزام والإعلام في الشورى، فهناك رأيان عند الفقهاء: فريق يرى أنها ملزمة، وفريق يرى أنها معلمة، ولكل فريق أدلته وحججه، وسنحاول بيان هذا الموضوع في ضوء النقاط الآتية:

القول الأول أنها معلمة :

وقد ذهب جمهور الفقهاء المتقدمين وبعض المعاصرين إلى أن الشورى معلمة في حق الحاكم وليست ملزمة، ومن هؤلاء: الجصاص الحنفي، وابن عطية المالكي، والقرطبي المالكي، وابن تيمية الحنبلي، ومن المعاصرين: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والشيخ أحمد شاکر وعدنان رضا النحوي وغيرهم¹.

واستدلوا بعدة أدلة، من أبرزها ما يلي:

1. استدلوا بقوله تعالى: ﴿ فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾².

وجه الاستدلال:

أن الآية تفيد أن الرسول صلى الله عليه وسلم غير ملزم بإتباع آراء الصحابة، وإن مشاورته لهم تطيب لقلوبهم، ومما يؤكد ذلك قوله: "فإذا عزم فتوكل على الله" فالعزم يستند على الرأي الذي يراه، دون أن يتقيد برأي من استشارهم، أي إذا تبين لك وجه السداد فعزمت على تنفيذه فتوكل على الله، لا على مشاورتهم، وهذا يدل على تخيير الحاكم وعدم إلزامه برأي أهل الشورى³.

2. استدلوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: (لو اجتمعما في مشورة ما خالفتكما) وفي رواية (لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما)⁴.

وجه الاستدلال:

أن الحديث يدل على أن أبا بكر وعمر لو اتفقا على رأي لأخذ النبي صلى الله عليه وسلم

¹ - انظر حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، د. محمد عبد القادر أبو فارس / 89-95. دار الفرقان، الأردن، 1408هـ - 1988م.

² - آل عمران / 159.

³ - انظر حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، د. محمد أبو فارس / 97-98.

⁴ - حديث عبد الرحمن بن غنم، أخرجه الإمام أحمد في المسند، مسند الشاميين 30/14 رقم (17917) وقال عنه الشيخ أحمد شاکر : إسناده صحيح (عمدة التفسير 63/3).

برأيهما حتى وإن خالفهما جمهور الصحابة¹.

4- استدلووا بالسنة العملية، وقالوا بأن هناك أعمالاً للرسول ﷺ لم يلتزم فيها برأي أهل الشورى، ومن أبرزها:

أ. صلح الحديبية: حيث أبرم النبي ﷺ الصلح مع معارضة الصحابة له وعلى رأسهم عمر رضي الله عنه، وهذا دليلٌ على أن الشورى غير ملزمة.

ب. قتال بني قريظة: حيث أمر الصحابة بالتوجه إلى بني قريظة دون أن يستشير أحداً من الصحابة، فضلاً عن أن يأخذ برأي الأغلبية.

5. استدلووا بشواهد من عمل الخلفاء الراشدين منها:

أ. قتال أهل الردة في عهد أبي بكر رضي الله عنه، وأنه خالف رأي أهل الشورى، وأصرّ على قتلهم.

ب. قسمة سواد العراق في عهد عمر رضي الله عنه، حيث خالف عمر رأي أكثر الصحابة، حيث كان رأيهم أن تقسم الأراضي بين الفاتحين، ورأى عمر أن تبقى الأرض في أيدي أهلها، ويفرض عليها الخراج، وعمل برأيه وترك رأي الأغلبية.

6. وقالوا: ليست الأكثرية معياراً للصواب والحق، فقد يكون رأي الحاكم هو أصوب من رأي الأكثرية، وقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَطَعْتُ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾².

7- وقالوا: إن الحكم بالأغلبية نظامٌ غربي ديمقراطي، وليس نظاماً إسلامياً، وأن القائلين بوجوب الأخذ برأي الأكثرية متأثرون بالنزعة الغربية³.
القول الثاني أنها ملزمة:

وقد ذهب إلى هذا القول عدد من المعاصرين من أمثال الشيخ محمد عبده وأبو الأعلى المودودي والشيخ محمد شلتوت وغيرهم .
واستدلووا بعدة أدلة، من أبرزها ما يلي:

¹ - انظر مبدأ الشورى في الإسلام، د. يعقوب المليحي/135.

² - الأنعام/116.

³ - هذه الأدلة وردت في كثير من المراجع، من أبرزها:

أ- حكم الإسلام في الشورى ونتيجتها، د. محمد أبو فارس.

ب- الشورى في ظل نظام حكم إسلامي، عبد الرحمن عبد الخالق.

ج- الشورى وأثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد الأنصاري.

د- نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، د. زكريا الخطيب.

هـ- الشورى في الإسلام، خالد أبو سمرة.

1. استدلووا بنفس الآية التي استدل بها الفريق الأول، وهي قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَّفُتِنَّا الْقَلْبَ لَأَنفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾¹.

وجه الاستدلال:

قالوا إن الآية تدل على أن الشورى ملزمة للحاكم من عدة وجوه:

● أن الآية تدل على وجوب الشورى على الحاكم، فقوله: "وشاورهم في الأمر" صيغة أمر، والأمر يدل على الوجوب، ولا يصرفه عن الوجوب إلا صارف آخر، والسيرة العملية تدل على التزام النبي صلى الله عليه وسلم برأي أهل الشورى، وإذا كانت الشورى واجبة على الحاكم، فيلزم من هذا أن يكون الحاكم ملزماً بالرأي الذي يصل إليه أهل الشورى، إذ لا معنى للقول بوجوب الشورى، ثم القول بأنه ليس على الحاكم أن يلتزم بما توصل إليه أهل الشورى، فحينئذ يكون القول بوجوبها لا فائدة له.

● أن العزم الوارد في الآية يقصد به مشاورة أهل الشورى ثم إتباعهم فيما ذهبوا إليه، لا مخالفتهم، ومما يؤيد ذلك أن الآية لم تبين مستند العزم والرأي الأخير الذي يكون عليه العزم، هل هو رأي من استشارهم أم رأيه هو، بينما جاء بيان مستند هذا العزم في سنته ﷺ، حيث فسّر العزم بأنه الأخذ برأي أهل الشورى بعد استشارتهم، حيث روى ابن كثير في تفسيره عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن العزم في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ فقال: (مشاورة أهل الرأي ثم إتباعهم)².

2. واستدلووا ببعض الأحاديث، منها:

● قوله ﷺ: (لو كنت مؤمراً أحداً من غير مشورة -منهم لأمرت عليهم ابن أم عبد)³. ووجه الاستدلال: أن النبي صلى الله عليه وسلم يقرّر أنه لا يجوز له أن ينفرد برأيه، ولا يلتفت إلى رأي أهل الشورى، ولو كان يرى الأخذ برأيه دون الأخذ برأي المستشارين لفعل، ولأمر عبد الله بن مسعود، وهذا يدل على أن الشورى ملزمة للحاكم.

¹- آل عمران 159.

²- تفسير ابن كثير 143/2. والدر المنثور، للسيوطي 90/2.

³- رواه الترمذي في سننه 673/5، رقم (3808).

● قوله ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم)¹.
 ووجه الاستدلال: أنه في حال الاختلاف على الأمة أن تأخذ برأي الأغلبية لأنها أقرب إلى
 الصواب، فالعمل يكون برأي الأغلبية، وليس برأي الحاكم، وعلى الحاكم أن يلتزم بذلك.
 ● مشاورته ﷺ في غزوة أحد، حيث كان رأيه عدم الخروج من المدينة، فلما رأى جمهور
 الصحابة يرون الخروج نزل عند رأيهم، وترك رأيه².

● مشاورته ﷺ لسعد بن عباد وسعد بن معاذ يوم الأحزاب، حيث كان رأيه أن يعطي قبيلة
 غطفان ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا، فلما شاور السعدين، رفضا ذلك، ونزل النبي ﷺ
 عند رأيهما، ولم ينفذ رأيه³.

3- وقالوا إن القول بأن الشورى ملزمة تقتضيه المصلحة العامة للأمة، والمصلحة المرسلة من
 الأدلة الشرعية التي يعمل بها، والمصلحة المرسلة هي التي لم يأت نصٌ باعتبارها ولا بإلغائها،
 وإلزام الحاكم برأي الأغلبية من أهل الشورى فيه مصالح عظيمة للأمة، إذ أنه يحول بين الحاكم
 والاستبداد، ويجعل للرأي مكانة ومنزلة، ولأهل الشورى مكانتهم ومنزلتهم⁴.

الشورى في الشريعة الإسلامية مشروعة ولكنها ليست ملزمة، وإنما الحكمة منها
 استخراج وجوه الرأي من المسلمين والبحث عن مصلحة قد يختص بها بعضهم دون بعض
 فإذا وجد الحاكم في آرائهم ما سكنت نفسه إليه على ضوء دلائل الشريعة والمصلحة العامة
 للأمة أياً كانت تلك المصلحة شريطة أن لا يخالف نصاً قطعي الدلالة من كتاب أو سنة
 أخذ به وإلا كان له أن يأخذ بما شاء قال الرازي عند تفسير قوله تعالى: (وشاورهم في الأمر)
 لما أمر الله محمداً عليه السلام بمشاورتهم دل ذلك على أن لهم عند الله قدراً وقيمة فهذا يفيد
 أن لهم قدراً عند الله وقدراً عند الرسول صلى الله عليه وسلم، وقدراً عند الخلق (تفسير
 الرازي 66/9).

أما القاسمي فذكر في تفسيره 102/4 فإذا عزمت أي بعد المشاورة على أمر اطمأنت به
 نفسك فتوكل على الله في الإعانة على إمضاء ما عزمت لا على المشورة وأصحابها .

¹- رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم 327/4.

²- انظر: الروض الأنف للسيهلي 245-244/3.

³- انظر: المرجع السابق 426-425/3.

⁴- انظر: الشورى والديمقراطية وفاق أم خلاف، د. محمد صالح العلي، موقع الإسلام اليوم (بتصرف).

وقال الطاهر ابن عاشور في تفسيره 151/4 (فشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله) العزم هو تصميم الرأي على الفعل وحذف متعلق عزمت لأنه دل على التفريع عن قوله (وشاورهم في الأمر) فالتقدير فإذا عزمت على الأمر ، وقد ظهر من التفريع أن المراد : فإذا عزمت بعد الشورى أي تبين لك وجه السداد فيما يجب أن تسلكه فعزمت على تنفيذه سواء كان على وفق بعض آراء أهل الشورى أم كان رأياً آخر لاح للرسول ﷺ سداً فقد يخرج من آراء أهل الشورى رأي .

ولأن الشورى بصفة عامة لا يمكن أن تكون على صورة واضحة محددة وإنما يختلف الأخذ بها حسب البيئات والأنظمة السياسية وما يحدده الدستور والقانون الذي تحدد فيه الدولة صلاحية الحاكم وحدود تلك الصلاحيات وما تحدده من صلاحيات لأهل الشورى ، كما نرى أن الذين قالوا بالزامية الشورى هم المعاصرون ولا نعلم أحداً من القدامى من قال بأنها ملزمة بصورة قاطعة ، والمعاصرون تأثروا بطريقة الحكم الغربية وهي وإن كانت فيها جوانب جيدة إلا أنه لا يلزم من ذلك أن نقول أن الشورى ملزمة بهذا الإطلاق ونعلم اليوم أن الدساتير تضع حدوداً لصلاحيات الحاكم ويختص بأمور هامة هي من حقوقه كإجراء الاستفتاء العام في بعض الأمور المهمة أو إعلان حالة الطوارئ والأحكام العرفية لأن الدول لا تكون دائماً في أمن ورخاء وإنما يحدث أحياناً أن تعصف بها عواصف تهدد أمنها وتكون خطراً على وجودها ، وقد لا تكفي القواعد القانونية العامة لمواجهة هذه الأخطار والنوازل ، لذلك قدرت الدساتير في الكثير من الدول مهما بلغ شأنه من الأخذ بالشورى والديمقراطية أن هذه الأخطار تقتضي الخروج على مبادئ المشروعية العادية إلى نوع من المشروعية الاستثنائية وهي إعلان حالة الطوارئ أو الأحكام العرفية التي تتيح للحاكم اتخاذ إجراءات سريعة لمواجهة الخطر الذي يهدد سلامة الدولة ووحدتها أو أمن شعبها أو تعوق مؤسسات الدولة من القيام بعملها ، وفي هذه الحالة يكون عنده من المستشارين الفنيين في الأمور العسكرية والأمنية والسياسية وغيرها ، وأن الحاكم الناجح يجب أن يجيد الاستماع بقدر ما يجيد الكلام ويتمتع بأفق فكري رحيب يحسن معه اختيار مستشاريه الذين يصارحونه بحقائق الأمور في شجاعة كاملة ويستمع إليهم بكل صبر وأناة ، فيصبح في النهاية وكأنه أضاف عقولهم إلى عقله وأفكارهم إلى فكره .

ولم يحدد الإسلام أسلوباً معيناً للشورى بل جاء التوجيه القرآني عاماً ولم يحدد النبي ﷺ كيف تكون الشورى وكيف يكون نظامها ، وهذا من مرونة الشريعة وسعة الإسلام فإنه قد تختلف البيئات ، وتباين الأزمنة والأمكنة وبالتالي تتباين القواعد والأسس التي تحكم هذا المجال أو ذاك من مجالات حياة الأمم والشعوب ، وكل ما يتصور أن تختلف أوضاع الحياة باختلاف البيئات والأزمنة فإن الأحكام المنظمة لها قد اقتضت على وضع المبادئ العامة والقواعد الأساسية تاركة التفاصيل لكل أمة

تضعها بما يلائم ظروفها حتى تكون كل أمة في سعة من أمرها تشرع وتفرع دون أن تحس بقدر من الضيق أو شيء من الحرج وهذا هو شأن الأحكام الدستورية ومن هنا كان تطبيق الشورى يختلف من بلد إلى بلد ومن عصر إلى عصر . فلا يمكن أن تكون الشورى في جزيرة العرب ورسول الله ﷺ بين ظهرانيتهم كالشورى بعد وفاته وانقطاع الوحي ، ولا يمكن أن تكون الشورى في العهد الراشدي وهي أقرب ما تكون إلى عهد النبوة كالشورى في ظل حكم الأمويين أو العباسيين أو في عصرنا الحاضر .

المبحث الرابع : الديمقراطية

المطلب الأول : التعريف

الديمقراطية كلمة يونانية الأصل مركبة تركيباً مزجياً من لفظين: (Demos) ومعناها شعب، و(Kratos) ومعناها سلطة، فإذا جمعنا بين اللفظين صار المعنى : سلطة الشعب. وهي في الاصطلاح : (حكومة الشعب بواسطة الشعب ولمصلحة الشعب)¹. وهذا هو الاتجاه الكلاسيكي المعياري، الذي يجعل من الديمقراطية فلسفة سياسية يبنى عليها نظام، ويمثل هذا الاتجاه جون لوك و جان جاك روسو وجيفرسون...². وهناك مفهوم آخر للديمقراطية، وهو مفهوم ينادي بأن الديمقراطية لا تعدو أن تكون طريقة معينة لاتخاذ القرارات، ويسمى: الاتجاه الإجرائي، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الديمقراطية لا تحوي فلسفة معينة، بل يمكن أن تطلق على أي نسق سياسي واجتماعي واقتصادي، فيمكن أن نقول الديمقراطية الرأسمالية، والديمقراطية الاشتراكية، والديمقراطية المسيحية، والديمقراطية الإسلامية..، ويؤكد الإجراءيون أن الديمقراطية توجد إذا توفرت شروط، منها : الانتخابات الدورية، والتعددية السياسية، والمنافسة، والمشاركة السياسية...³. ومن أصحاب هذا الاتجاه (شومبيتر)، حيث يعرف الديمقراطية بأنها: (ترتيبٌ إجرائي للوصول للقرارات السياسية، يمتلك الفرد فيها القدرة على التصرف من خلال التصويت)⁴.

المطلب الثاني : تاريخها ونشأتها:

يعد فلاسفة الإغريق أول من استنبط فكرة الديمقراطية، فقد أشار أفلاطون إلى أن مصدر السيادة هو "الإرادة المتحدة للمدينة" أي للشعب، كما أن أرسطو أول من قسم الحكومات إلى : ملكية، وأرستقراطية، وجمهورية، وكان يقصد بالحكومة الجمهورية الحكومة التي يتولى زمام الأمور فيها جمهور الشعب⁵.

وقد طبقت الديمقراطية في حكم المدن اليونانية القديمة مثل "أثينا" و"إسبرطة"، حيث كانت

1- انظر : النظم السياسية (الدولة والحكومة)، د. محمد كامل ليلة/734-735. دار النهضة العربية، بيروت، 1969م.

2- نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، د. محمد أحمد علي مفتي/13. المنتدى الإسلامي، 1423 هـ - 2002م.

3- انظر : المرجع السابق/15-16.

4- المرجع السابق/18.

5- انظر : النظم السياسية، د.محمد كامل ليلة/737. وأصول الفكر السياسي، د. ثروت بدوي/85. دار النهضة العربية، 1970م.

تعقد الجمعيات العامة للشعب، وكانت السيادة للقانون...¹.

واختفت الديمقراطية بعد سقوط المدن اليونانية وظهور العصور المظلمة، حيث ساد حكم الملوك الأوربيين القائم على الاستبداد والفردية، يصور ذلك مقولة الملك الفرنسي لويس الرابع عشر (الدولة هي أنا).

ولكن الأوربيون عادوا إلى الاهتمام بالفكر الديمقراطي، وبدأ يظهر ذلك في فكر فلاسفة عصر النهضة من أمثال (جون لوك) و (جان جاك روسو) صاحب نظرية العقد الاجتماعي، و(منتسكيو) صاحب نظرية الفصل بين السلطات..، ونشأت تيارات فكرية تدعو إلى النظام الديمقراطي، واستمرت في طريقها حتى جاء القرن الثامن عشر، حيث ظهر تيار يدعو إلى التطبيق العملي للديمقراطية وإقامتها عن طريق الثورة، وتحقق ذلك حينما قامت الثورة الفرنسية التي نقلت الديمقراطية من الجانب النظري والفلسفي إلى الجانب العملي، وأصبحت الديمقراطية منذ ذلك التاريخ مبدأ قانونياً، ونظاماً للحكم².

وقد انتشرت الديمقراطية بوسائل مختلفة : تارة عن طريق الثورة، وتارة عن طريق سلمي بالاتفاق مع الحكام ، وقد أخذت كثيرٌ من الشعوب بالنظام الديمقراطي، حتى أصبح تحول الأنظمة إلى الديمقراطية ظاهرة واضحة في القرن العشرين، ويعلل أحد الباحثين هذه الظاهرة بأن للديمقراطية جاذبية عميقة خفية لا مردّ لها، ولا يمكن صدها³ ، وازداد تيار المطالبة بالديمقراطية مع سقوط الشيوعية والأنظمة الاستبدادية، وتحول كثير من الدول الشيوعية إلى النظام الديمقراطي والمعسكر الرأسمالي، حتى ظهر ما يسمى بعولمة الديمقراطية .

المطلب الثالث : أسس الديمقراطية ومركزاتها :

تقوم الديمقراطية على عدة أسسٍ ومبادئٍ من أبرزها ما يلي :

1. المبدأ الحرّ أو المبدأ الفردي (حماية الحريات العامة) :

يأتي في مقدمة الأسس والمركزات التي تقوم عليها الديمقراطية المبدأ الحرّ أو المبدأ الفردي، وسمّي بذلك لأنه يتضمن حماية حقوق الفرد، مثل الحرية الشخصية وحرية العقيدة وحرية الرأي وحرية الملكية والمساواة ..، ويطلق عليها الحقوق الفردية⁴.

1- انظر : النظم السياسية، 737، والديمقراطية في ميزان العقل والشرع، د. نايف معروف/19-23، دار النفائس، بيروت 1425 هـ - 2004 م.

2 - انظر : الديمقراطية في ميزان العقل والشرع، د. نايف معروف/55-41. والنظم السياسية، د. محمد كامل ليلة/747-748.

3 - انظر : النظم السياسية، د. محمد كامل ليلة، 735-736.

4 - انظر : الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، د. عبد الحميد متولي/85-86، منشأة المعارف، 1976 م.

وهذا المبدأ يقوم على أساس تقديم مصلحة الفرد على مصلحة المجتمع، ولا يعني هذا إهدار مصلحة الجماعة، وإنما يذهب إلى أن تحقيق مصالح الفرد يحقق في النهاية مصلحة الجماعة¹.

والحرية هي أساس هذا المبدأ، وتتمثل في غياب القيود الخارجية أو التدخل من قبل الآخرين في شؤون الفرد، والحد من تدخل الدولة في نشاطات الفرد، وذلك لأن الفرد هو لبنة البناء الاجتماعي، وأن حقوقه وحرياته الأساسية تسبق في وجودها وجود المجتمع والدولة، مما يجعل لحقوقه قدسية توجب على الدولة حمايتها وعدم التعرض لها، والدولة إنما تنشأ استجابة لمصالح الأفراد ورغباتهم، وسلطتها مستمدة من مجموع إرادة الأفراد، فإذا تعدت على حقوق الأفراد فإنها بذلك تُسقط الأساس الذي قامت عليه².

ويركز البعض في حديثه عن الحرية على جانب الحرية السياسية، حيث يعرف الحرية من خلال ربطها بالتنظيم السياسي، ومعنى ذلك أن الإنسان يصبح حراً حين يعيش في جماعة سياسية حرة، وتصبح الجماعة حرة حين يحكمها الشعب، ويشير (صول بادوفر) إلى أن الحرية السياسية هي جوهر الديمقراطية بقوله: (إن الديمقراطية في جوهرها : نظام سياسي يستهدف غاية سياسية محددة، في مقدمتها الحرية السياسية)³.

ومن مظاهر الحرية السياسية حرية الرأي، وتتضمن حرية التفكير وحرية التعبير، وحرية النقد، وحرية النشر في وسائل الإعلام، وقد أشار (جون ستورانت مل) أن حرية الرأي مطلقة لا يحدها حد، ولا يقيدتها قيد، فللمرء مطلق الحرية في اعتناق ما يشاء من أفكار ومبادئ والتعبير عنها، وليس لأحد كائناً من كان حرمانه من حقه في حرية رأيه⁴، وقد ارتبط هذا التصور باحترام الرأي الآخر مهما كان هذا الرأي، وكان له الأثر في خروج الصحافة الحرة ووسائل الإعلام الحرة التي ينظر إليها أنها منابر حرة تظهر فيها الآراء المختلفة، ويُعبّر فيها عن المعارضة بكل حرية.

2 مبدأ التعددية السياسية :

وهذا المبدأ مرتبط بالحرية السياسية، بل هي الأساس الذي تقوم عليه، ويقصد بها :

1 - انظر : الأنظمة السياسية المعاصرة، د. يحيى الجمل/156-157.

2- انظر : نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، د. محمد أحمد مفتي/56-57.

3- معنى الديمقراطية، صول بادوفر، ترجمة : جورج عزيز/14-15. دار الكرنك للنشر، 1967م.

4- انظر : مشكلة الحرية، زكريا إبراهيم/232-233. مكتبة مصر (د.ت)

"مشروعية تعدد القوى والآراء السياسية، وحقّها في التعايش والتعبير عن نفسها، والمشاركة في التأثير في القرار السياسي في مجتمعا"¹.

وهذا يعني أن التعددية السياسية تتضمن ما يلي :

أ. الاعتراف بالتنوع والاختلاف في المجتمع.

ب. احترام التنوع والاختلاف في العقائد والمبادئ والمصالح والرؤى.

ج. السماح بالتعبير بحرية لكل التيارات السياسية، والسماح لها بالمشاركة السياسية الفاعلة².

وتتجسد هذه التعددية غالباً في صورة الأحزاب والجماعات السياسية والنقابات المهنية ..

3. مبدأ سيادة الأمة :

ويمثل هذا المبدأ التعبير القانوني للديمقراطية، ويتلخص في أمرين:

الأول: أن السيادة حق يخول صاحبه إصدار القوانين والتشريعات.

الثاني: أن صاحب هذا الحق هو الأمة³.

أي أن الأمة هي صاحبة الحق في إصدار القوانين والتشريعات.

وظهر هذا المبدأ مع الثورة الفرنسية، فقد كانت السيادة قبل الثورة بيد الملوك، وخلاصة النظرية التي أقامتها الثورة الفرنسية تتمثل في أن السيادة للأمة باعتبارها شخصاً متميزاً عن الأفراد المكونين لها، وليست السيادة ملكاً لأفراد الأمة مستقلين، ونصّ القانون الفرنسي الصادر عام 1789م على أن السيادة للأمة⁴.

وأبرز النتائج المترتبة على هذا المبدأ :

أ . أنّ القانون هو التعبير عن الإرادة العامة للأمة، وهي إرادة تعلق إرادات الأفراد؛ ولذلك وجبت الطاعة لها.

ب . أن الأمة وحدها هي صاحبة الحق في وضع الدستور أو تعديله دونما تدخل من أي هيئة أخرى.

1 - التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، د. سعد الدين إبراهيم/15. منتدى الفكر العربي، عمان، 1989م.

2- انظر : التعددية السياسية في التراث العربي الإسلامي، د. أحمد صدقي الدجاني/26. منتدى الفكر العربي، عمان، 1989م.

3- انظر : الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي/108.

4 - انظر نظرية السيادة، د. صلاح الصاوي/19. دار الأندلس الخضراء، 1424هـ/2004م. وكان المقصود بالأمة الصفة المختارة المجردة من الأهواء والنزعات الطبقية والمصالح، ثم تطورت النظرية إلى أن تكون السيادة للشعب، ونص الدستور الفرنسي الصادر عام 1793م على أن السيادة للشعب.

ج . أن النائب لا يعد ممثلاً لدائرته فحسب، ولكنه ممثل للأمة كلها¹.

4. مبدأ الفصل بين السلطات :

يعد هذا المبدأ في مقدمة المبادئ الدستورية الأساسية التي تقوم عليها الأنظمة الديمقراطية، وهو توزيع الاختصاص بين ثلاث سلطات تحكم الدولة، هي :

أ . السلطة التشريعية : ومهمتها وضع القوانين وتعديلها وإلغاؤها، ومراقبة تنفيذها، وتمثل في البرلمان أو مجلس الشعب أو الشورى بحسب مسميات كل بلد .

ب . السلطة التنفيذية : ويدخل في اختصاصها تنفيذ القانون العام، ومسائل الحرب والسلام، والأمن العام، والعلاقات الخارجية ..، ويكون تمثيلها حسب نظام كل دولة (رئاسي - برلماني)

ج . السلطة القضائية: ويدخل في اختصاصها فض المنازعات، ومراقبة تنفيذ الدستور، وتمثل في المحاكم على اختلاف درجاتها وأنواعها².

وتقسيم العمل بين السلطات هو لمنع الاستبداد والطغيان.

5. مبدأ المشروعية :

ويقصد بالمشروعية هنا: سيادة القانون وخضوع الأمة كلها له حكاماً ومحكومين، وهو مبدأ قانوني قصد به صالح الأفراد وحماية حقوقهم ضد تحكم السلطة³.

وهذا المبدأ يميز بين الدولة القانونية والدولة الاستبدادية، فالدولة القانونية هي التي تلتزم بالقانون، فلا يجوز لها أن تتخذ إجراءً أو توقع عقوبة إلا بمقتضى القانون والدستور، ولا يمكنها أن تلزم الأفراد بشيء خارج نطاق القانون.

وهذا المبدأ يقتضي وجود دستور يحوي قواعد ممارسة السلطة ووسائل وشروط استعمالها، ويلزم جميع السلطات في الدولة أن تخضع له ، وهذا الخضوع هو الذي يعطيها شرعية الحكم فإذا ما خرجت عن الدستور فقدت شرعيتها.

6. مبدأ فصل الدين عن الدولة :

تمتج الديمقراطية بالعلمانية في الأخذ بمبدأ فصل الدين عن الدولة ، ولا ريب أن هذا

1- انظر : الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي/110-111، ونظرية السيادة، د. صلاح الصاوي/21.

2- تأصيل وتنظيم السلطة في التشريعات الوضعية والشريعة الإسلامية، د. عدي زيد الكيلاني/107-108. دار البشير، عمان(د.ت)

3- انظر المرجع السابق/379.

المبدأ غير مقبول شرعاً ، لكن لا يعني وجوده عدم الإفادة من بعض صور الديمقراطية أو المبادئ الموجودة فيها والتي قد يتفق بعضها مع الشريعة الإسلامية أو لا يتعارض معها ، كمبدأ حماية الحريات العامة ، وتوزيع الاختصاص بين السلطات ، أو تداول السلطة وقد انتقلت الديمقراطية إلى العالم العربي عندما ظهر بعض الذين تأثروا بالغرب وطريقة الحكم فيه وحماية الحريات ، وكان من أبرزهم رفاة الطهطاوي ومحمد عبده وخير الدين التونسي وغيرهم ، ومع دخول الاستعمار البلاد العربية تعززت هذه الدعوة إلى خذ النموذج الغربي ووجد ذلك دعماً من المستعمر ، وكان من أثر ذلك بروز اتجاه دعا إلى الأخذ بكل ما عند الغرب إما نتيجة لانبهاره بالحضارة الغربية وأسلوب الحياة فيها مقارنة بالدول العربية في وقته أو لأنه يحمل فكراً علمانياً معادياً لكل ما هو متعلق بالدين ويتصور أن التمسك بالإسلام من أسباب التخلف ، وأصحاب هذا الفكر الضال المعادي للدين هم من وجدوا سنداً ورعاية من دوائر غربية متعددة ووصفوا بالمفكرين والمبدعين والثائرين وغير ذلك من الألقاب والأوصاف التي تخدع الرأي العام ، إلا أن هذا الاتجاه وجد معارضة كبيرة من قبل تيار عريض من المتمسكين بالهوية الإسلامية للأمة حتى بلغ بهم الأمر إلى رفض طريقة الحكم الغربي واعتبروا الديمقراطية لا تناسب أمتنا لأنها علاج لا يناسب بيئتنا .

ويرجع فشل الديمقراطية في العالم العربي إلى لأنها اتخذت جانباً شكلياً لم يمنع الاستبداد فأصبحت عنواناً من غير مضمون بالإضافة إلى قصور الدساتير والقوانين المتعلقة بذلك ، مع وجود أسباب أخرى متعلقة بالأفراد والمجتمعات من حيث الجهل والقبلية وعدم الثقة بالانتخابات وضعف الأحزاب السياسية وفساد كثير منها ، وبروز التحزب غير الرشيد الذي كان من آثاره تفريق المجتمعات¹ .

المطلب الرابع : مفهوم ومعايير الانتخابات الديمقراطية :

البند الأول المفهوم :

الانتخابات الديمقراطية هي مصطلح استخدمه بعض الباحثين للدلالة على نزاهة العملية الانتخابية وشفافية إجراءاتها ونقائها من الفساد والتزوير والتضليل فتضمن تحقيق مقومات الديمقراطية² .

1- انظر : الحلول المستوردة 80-81 ، تحولات الفكر والسياسة : 85
2- انظر : عبد الفتاح ماضي ، مفهوم الانتخابات الديمقراطية ، الانتخابات الديمقراطية وواقع الانتخابات في الأقطار العربية ، تحرير د. علي بن

خليفة الكواري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2009، ص 29-59 .

فالانتخابات في حد ذاتها ليست هدفاً أو غاية ، وإنما هي أداة مهمة لتحقيق الهدف وهو تفعيل مبدأ سيادة الشعب وأنه مصدر السلطات وأن الحكم ليس حقاً ورثه الحاكم ، أو ظفر به الرئيس بقوته العسكرية ، بل هو للشعب . فالشعب هو الذي يرسم حدود السلطات العامة واختصاصاتها ، ثم يختار أعضائها ، ويتيح لكل فرد من أفرادها المنافسة الموضوعية للوصول إلى مؤسسات صنع القرار السياسي وتولي المناصب الدستورية .

فالانتخابات أداة فعالة للتداول السلمي للسلطة بين الأطراف المتنازعة والمتنافسة للوصول إلى مؤسسات صنع القرار السياسي . فهي وسيلة لتسوية الصراع السياسي سلمياً ، بالاحتكام إلى الشعب الذي يقول رأيه في الأطراف المتنافسة ويختار من يرى فكره أقرب إلى قناعاته ، عبر صناديق الاقتراع وبعيداً عن العنف أو الظلم وعدم تكافؤ الفرص . وبذلك تكون الانتخابات وسيلة لاختيار أعضاء البرلمان ، ووسيلة لتقييم أدائهم ، فتغيرهم أو مكافأتهم بإعادة اختيارهم¹ .

باختصار لا قيمة للانتخابات إن لم تكن فعالة ومنتجة . ولا يمكن أن تكون فعالة ومنتجة إن لم تجر في أجواء حرة نزيهة وتسودها المساواة وتبنى على التأييد والدورية . وهذه هي معايير الانتخابات الديمقراطية وهو ما سنتناوله فيما يلي .

البند الثاني : معايير الانتخابات الديمقراطية :

أكدت المادة (21) من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان² 1948 ، والمادة (25) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية³ 1966 ، على ضمان مشاركة كل فرد في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون بحرية عبر انتخابات دورية ونزيهة بالاقتراع العام السري متاح

1- ومن جانب آخر ، تعتبر الانتخابات أداة مهمة لمواكبة التطور أو التغيير السياسي والاجتماعي لفكر المجتمع ، فالانتخابات تتيح الرجوع إلى الشعب بشكل دوري وتتيح للأجيال المتعاقبة المشاركة في الاختيار وفي الترشح والمنافسة ونقل ما تؤمن به ، وبذلك يسود في البرلمان الفكر الغالب في المجتمع . كما تعتبر الانتخابات فرصة حقيقة لخلق القادة السياسيين من خلال تهيئة المناخ المناسب لخوض التجربة السياسية والتدريب وإعداد البرامج والرؤى السياسية لوضع الدولة ولمواجهة المشكلات أو التحديات العامة . كما أنها فرصة أيضاً لإتاحة التنقيف السياسي للمواطنين .

2- تنص المادة (21) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن : " 1- لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة إما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً . 2- لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد . 3- إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجرى على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت " . وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان متاحة على موقع الأمم المتحدة الإلكتروني <http://www.un.org/ar/documents> .

3- اعتمد العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامة 2200 ألف (د- 21) في 16 كانون الأول / ديسمبر 1966 تاريخ بدء النفاذ : 23 مارس 1976 ، طبقاً للمادة 14 . وتنص المادة (25) منه على أن " يكون لكل مواطن، دون أي وجه من وجوه التمييز المذكور في المادة 2، الحقوق التالية، التي يجب أن تتاح له فرصة التمتع بها دون قيود غير معقولة : أ- أن يشارك في إدارة الشؤون العامة، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية ، ب - أن ينتخب وينتخب، في انتخابات نزيهة تجرى دورياً بالاقتراع العام وعلى

فيها حق الترشيح والمساواة في التصويت في جو يضمن حرية تعبير الناخبين عن إرادتهم . فهاتان المادتان تبرزان بعض المعايير المهمة المرتبطة بالانتخابات تتمثل في الحرية والنزاهة والمساواة وضمن ممارستها بانتظام ، أي دورية الانتخابات . وهذه المعايير هي ما يرى بعض الباحثين أنها تحقق ديمقراطية الانتخابات¹ ، لذا سنتناولها بإيجاز هنا :

1. الحرية :

لكي تكون الانتخابات ديمقراطية فينبغي أن تجرى في بيئة حرة تضمن فيها الحريات بشكل فعلي ، لا سيما حرية الرأي والصحافة والنشر والإعلام ، وحرية التجمع والاجتماع والتنقل والحركة ، وحرية التنظيم وتكوين الجمعيات السياسية . فجميع هذه الحريات تمكن الناخب من معرفة آراء المرشحين وأفكارهم وبرامجهم ، وتمكن المرشح من توصيل رأيه وفكره وبرنامجه . فبيئة الحرية تعد بحق أحد معايير الانتخابات الديمقراطية ، وتضمن إدلاء الناخب بصوته وفقاً لقناعاته التي نشأت في جو من الحرية ، وبعيداً عن توجيه الإرادة بالعنف أو بالإغراء أو بالتضليل .

وبالحرية يرتبط مبدأ آخر مهم للانتخابات الديمقراطية هو مبدأ التنافسية ، بمعنى وجود تنافس حقيقي بين مرشحين متعددين ، بحيث تتاح للناخب بدائل حقيقية . ولا تعني التنافسية بالضرورة وجود عدد كبير من المرشحين ، بل وجود برامج متعددة أو رؤى مختلفة أو توجهات سياسية متنوعة² . كما أن حرية تشكيل الجمعيات والمؤسسات السياسية المستقلة التي تساهم في هذا التنوع بشكل مؤسسي منظم وبالتالي تساهم في تعزيز مبدأ التنافسية . وأخيراً لا يمكن أن تتحقق التنافسية في ظل قواعد وشروط إقصائية تستبعد عن المنافسة كل من يختلف مع النظام أو لا ينتسب له .

2. النزاهة :

ومن العناصر المهمة التي ينبغي التأكيد عليها لضمان النزاهة ما يأتي :

. استقلال وحياد الجهة المشرفة على الانتخابات : ضمان استقلالية وحياد الجهة المشرفة على

الانتخابات ، وهذا الأمر لا يتحقق إلا إذا كانت هذه الجهة مستقلة عن الأطراف أو الأحزاب المتنافسة

قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري، تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين ، ج - أن تتاح له، على قدم المساواة عموماً مع سواه، فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده.

1- عبد الفتاح ماضي ، المرجع السابق ، ص : 45-58.

2- عبد الفتاح ماضي ، المرجع السابق ، ص : 47 .

من جانب ومستقلة عن الحكومة من جانب آخر . كأن تشكل الجهة من عناصر قضائية أو شخصيات حرة أو عناصر تنتمي لمنظمات المجتمع المدني ولا يهتما نتيجة الانتخابات لصالح من تكون ويجب أن يتسم إشراف الجهة وإدارتها للانتخابات في جميع مراحلها بالحياد والشفافية والمساواة ، ابتداءً من إعداد جداول الناخبين ، وتشكيل اللجان المشرفة على إجراءات الترشيح ، ومروراً بتحديد وتوزيع مقار الاقتراع وتشكيل اللجان المشرفة على التصويت وعمليات الفرز وإعلان النتائج وغيرها .

ويجدر التأكيد من جانب آخر بأن ثقة الأطراف المتنافسة بهذه الجهة قد تتأثر إذا كانت هذه الجهة تنقصها الحرفية في إدارة الانتخابات ولا تتمتع بالخبرة والكفاءة في هذا المجال ، فتؤثر أخطاؤها وسوء تنظيمها على صحة العملية الانتخابية . لذا فالحرفية صفة أخرى يشترط توافرها في الجهة المشرفة على الانتخابات لدعم استقلالها وحيادها¹ .

. السماح بالمراقبة والملاحظة المحلية والدولية : التأكيد على تنظيم القانون لعملية السماح بالمراقبة والملاحظة الدولية والمحلية للانتخابات في مراحلها المختلفة .

. سرية الاقتراع : وتقتضي الانتخابات الديمقراطية التصويت السري لكونه مرتبط بجرية الاقتراع ونزاهته ، وتجنيب الناخب ما قد يتعرض له بسبب العلنية من غضب السلطة أو نقمة المرشحين الأقوياء أو الحرج من الأقرباء مما يؤثر على اختياره . بل قد تضطره العلنية إلى عدم الاشتراك في الانتخابات . علاوة على أن الاقتراع السري يساهم في تقليل الآفات الانتخابية كسواء الأصوات لعدم ضمان المرشح الفاسد حصوله على الصوت الذي دفع ثمنه .

. إمكانية الطعن في صحة الانتخابات أمام القضاء : ضمان إتاحة الفرصة لكل ذي مصلحة في الطعن في قرارات الجهة المشرفة على الانتخابات في جميع مراحلها أمام جهة قضائية. وأن لا يترك أمر الفصل في صحة العضوية للبرلمان ذاته لكون هذا الأمر عملاً قضائياً من جانب ، ولضمان حياد الجهة التي تفصل في صحة العضوية وتجنبيها تأثير الأكثرية في البرلمان من جانب آخر .

3 المساواة

لكي تتحقق الانتخابات الديمقراطية يجب أن تسود المساواة جميع مراحل العملية الانتخابية وأن تتحقق بين جميع أطرافها . وسوف نبرز أهم العناصر التي ينبغي مراعاة هذا المعيار بشأنها فيما يأتي :

. عدالة تقسيم الدوائر الانتخابية : التأكيد في حال تقسيم الدولة إلى دوائر انتخابية على تحقيقه أكبر

1- عبدو سعد وآخرون ، النظم الانتخابية ، دراسة حول العلاقة بين النظام السياسي والنظام الانتخابي، ص 62-63

ممكن من المساواة بينها في تمثيل النواب للناخبين لضمان عدالة وزن الصوت الواحد في الدوائر المختلفة . وهذا لا يعني بالضرورة المساواة بين جميع الدوائر في عدد الناخبين ، بل يعني تمثيل النائب لعدد من الناخبين على قدم المساواة مع غيره من النواب¹ . وتفعيل هذا العنصر يقتضي كذلك أن يتم التقسيم بناءً على معايير موضوعية واضحة ويكشف عنها ، وأن يعاد النظر في الدوائر من حين إلى آخر لتفادي أي خلل في المساواة قد ينتج عبر الزمن بسبب النمو السكاني في دوائر دون أخرى . وقد يؤثر تقسيم الدولة إلى دوائر في نتيجة الانتخابات إذ قد تستغل لتشيت أصوات الناخبين المؤيدين لطرف ما فيصحبوا أقليات في دوائر عدة لصالح طرف آخر ، لذا يجب أن لا يترك أمر التقسيم للحكومة فتستغله لتمكين الموالين لها ، كما يجب أن لا يُترك للبرلمان فهذا الأخير قد يسيء استعماله لحساب الأكثرية المسيطرة على مقاعده . لذا تذهب بعض الدول إلى جعل اختصاص تقسيم الدوائر لجهات محايدة ومستقلة أو للقضاء² .

. ضمان حق الترشح والانتخاب لكل المواطنين : التأكيد على حق الترشح لجميع المواطنين وعدم وضع شروط إقصائية أو غير موضوعية لممارسة هذا الحق . والتأكيد على أن يكون الاقتراع عاماً ، وأن لا يُجزم المواطن من ممارسة الانتخاب بسبب جهله أو فقره ، أو بسبب لونه أو عرقه أو دينه أو مذهبه أو جنسه . وفي ضمان ذلك تعزيز مبدأ المساواة بين المواطنين ، فلا تستبعد فئة أو طائفة من المشاركة في اختيار ممثلها في البرلمان أو في المنافسة للوصول لقبه البرلمان .

. المساواة بين المرشحين : التأكيد على المساواة بين المرشحين في جميع إجراءات الترشح ، وفي جميع مراحل الانتخابات ، كالمساواة بينهم عند تطبيق القواعد المنظمة لإدارة حملاتهم الانتخابية وفي خضوعهم لضوابط الإنفاق عليها وفي الاستفادة من وسائل لإعلام الحكومي ، وفي عدد المقار الانتخابية المتاحة في دوائرهم وغيرها .

. المساواة في التصويت : بمعنى أن يكون للناخب الواحد صوتاً واحداً ، أو ما يطلق عليه الوزن المتساوي للأصوات ، دون تمييز بين ناخب وآخر بسبب خبرته السياسية ، أو كفاءته العلمية ، أو مكانته الاجتماعية ، أو قدرته المالية . وتقتضي المساواة في التصويت كذلك حظر التصويت المتعدد أي ألا يمنح

1- سعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ، نظم الانتخابات في العالم وفي مصر ، ص : 26

2- عبدو سعد وآخرون ، المرجع السابق ، ص : 26

الناخب عند توافر شروط محددة فيه فرصة التصويت في أكثر من دائرة انتخابية واحدة¹ . فخلال ذلك يؤدي إلى التمييز بين الناخبين وانتهاك مبدأ المساواة .

4. دورية الانتخابات :

ضمان إجراء الانتخابات بشكل دوري في الأوقات المحددة لها ، وعدم تأجيلها إلا لأسباب منصوص عليها في القانون بدقة أن لا يترك تقديرها لسلطة الحكام . وأن ينص في حال عدم الدعوة إليها في تاريخ محدد بأن الدعوة إليها قد تمت ضمناً .

ما سبق كان معايير الانتخابات الديمقراطية ، قد تكون الحد الأدنى التي تحقق وظيفة الانتخابات الديمقراطية ، أي أن تكون فعالة ومنتجة ، وليست غطاءً لشرعية زائفة لنظام مستبد .

1- سعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ، مرجع سابق ، ص : 24-25

الخلاصة :

إن الشورى من الوسائل المشروعة والمرغب فيها شرعاً ، وليس لها آلية محددة إذ لم يرد في كتاب الله ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ما يدل على الأخذ بوسيلة أو آلية معينة وأول دليل على ذلك الكيفية التي عين فيها الخلفاء الراشدون كما مر معنا ، كما أن الشورى ليست ملزمة من حيث المبدأ لأن الحاكم يخضع لنظام الحكم أياً كان ذلك النظام (وراثي - جمهوري) وحسب ما يحدده الدستور والقانون فهل الشورى المراد بها الشورى الفنية أو الشورى التشريعية (مجلس الأمة - الشعب - البرلمان) وما هي صلاحياته ، وحدوده التي يجوز أن يتدخل فيها والصورة الملزمة للحاكم ، وهنا لا يمكن أن نقول أن الشورى ملزمة ما لم يلزم بها الدستور والقانون وحتماً تختلف الدول في تفصيلات دساتيرها وقوانينها تبعاً لأنظمتها الحاكمة وواقعها الاجتماعي .

كما أن مصطلح الديمقراطية صار متداولاً ومقبولاً عند الكثير من الشعوب بما فيها الشعوب المسلمة نتيجة لقوة الغرب وتأثيره من الناحية الثقافية والاقتصادية والصناعية والسياسية في العالم مع أنه ليس بالضرورة أن تكون هذه الديمقراطية بألياتها الموجودة في الغرب أن نأخذها كما هي بل يمكن أن نستفيد منها ونأخذ ما يناسبنا من الناحية الشرعية والاجتماعية والسياسية فهذه الديمقراطيات لها آليات متعددة ولكل أمة أن تأخذ منها ما يناسبها ويحقق العدالة والحكم الرشيد .

وتجدر الإشارة إلى أن أساس نظرية السيادة الشعبية مبني على حق الاقتراع العام ، ويترب على هذا أن الناس متساوون في الترشح أو إعطاء أصواتهم مع اختلاف صلاحهم وأمانتهم وعلمهم وجهلهم وحكمتهم وسفههم كما ينتج عن ذلك أن يصل إلى هذه المجالس المنتخبة بعض الأشخاص الذين لا تتوفر فيهم الشروط المعتبرة شرعاً مثل الأمانة والكفاءة والإخلاص وغيرها ، أضف إلى ذلك أن كثيراً من المترشحين يأتون عن طريق أحزابهم التي يكون لها برنامج معين وهو ملزم بما يمليه عليه الحزب ، وإن كان الصواب في غيره أو يتعارض مع المصلحة العامة .

مشروع قرار

بشأن:

المقارنة بين الشورى والديمقراطية من منظور إسلامي

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد....
بعد اطلاعه على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع المقارنة بين الشورى والديمقراطية من
منظور إسلامي وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله.

قرر ما يلي:-

- 1- الشورى هي: استطلاع رأي الأمة في الأمور العامة المتعلقة بما بالاستفتاء المباشر أو عن طريق نوابها بحسب الحال.
- 2- الديمقراطية هي: طريقة للوصول إلى القرارات المصلحية للأمة يكون فيها الفرد قادراً على التصرف من خلال التصويت.
- 3- الشورى ليست ملزمة من حيث المبدأ العام لعدم ورود نص تشريعي من الكتاب أو السنة صريح الدلالة على ذلك.
- 4- لكل دولة أن تختار نظام الشورى المناسب لها من حيث الإلزام وعدمه.
- 5- وتكون الشورى ملزمة في حال نص الدستور على ذلك وفق نظام كل بلد وما يحدده القانون من صلاحيات رئيس الدولة ومجلس الشورى وحدود تلك الصلاحيات.

التوصيات:

- *- يوصى المجمع بما يلي:-
- *- أن تتبنى الدول الإسلامية آليات الشورى من أجل مصلحة الأمة في المشاركة لتحقيق العدالة والحكم الرشيد.
- *- كما يوصي بالإفادة من آليات الديمقراطية وأساليبها المختلفة فيما لا يخالف النصوص الشرعية.



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

الشورى والديمقراطية وتطبيقاتها في أنظمة الدولة الإسلامية

(الشورى في نظام الحكم والقضاء في التجربة المعاصرة)
(المملكة العربية السعودية نموذجاً)

إعداد

الأستاذ الدكتور حسن بن محمد سفر
أستاذ السياسة الشرعية والأنظمة المقارنة
جامعة الملك عبد العزيز - قسم الدراسات القضائية
الخبير بمجمع الفقه الإسلامي الدولي - منظمة التعاون الإسلامي
المحكم القضائي الدولي المعتمد بوزارة العدل بالمملكة
1436هـ / 2015م

تمهيد

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد :

فإن الإسلام منهج شامل ينظم حياة الناس في كل زمان ومكان ، ويعالج مختلف قضايا الحياة وشؤونها ، ويقوم بتنظيم العلاقات كعلاقة الإنسان بربه ، وعلاقة الإنسان مع نفسه ، وعلاقته بغيره ، وعلاقة الأفراد ببعضهم ، وعلاقتهم بالدولة والنظام الذي يعيشون تحت مظلته ، والحاكم الذي يعيشون تحت سلطته وحكمه ، ومن يتولى أمر الفصل في أحكامهم ومنازعاتهم .

وتعتبر الشريعة الإسلامية من الشرائع الأساسية في العالم التي أعلنت من خلال مبادئها وقواعد نظام الحكم فيها مبادئ الأنظمة السياسية والدستورية إذ كرسّت نظريات قانونية وقدمت أسس علمية وواقعية لمشاكل الحياة بشكل عام والقانونية بشكل خاص ، ففي مجال النطاق الجوهري للسياسة الشرعية والمبادئ الدستورية جاء مبدأ الشورى من المبادئ الأساسية البارزة في نظام الحكم الإسلامي.

فالشورى أهمية عظيمة في أي تنظيم كان أو أي تجمع بشري إذ تركز عليه كل دولة وكل نظام ينشد الأمن والاستقرار والفلاح والنجاح ، إذ هو الطريق الموصل إلى أرقى التعاملات لقضايا الأمة وتحقيق مصالح أفرادها وجماعاتها ومؤسساتها.

ولهذا تفرض علينا طبيعة هذه الدراسة وتقديم هذا البحث في هذه الأطر المبينة أعلاه. وقبل الدخول في موضوعه والتعرض لمسائله نتعرف على مفهوم الشورى والديمقراطية من حيث بيان وتوضيح معناها والوقوف على أساسياتها والاحاطة بخصائصها وفق المنهجية الآتية:

وإسهاماً متواضعاً مني أقدم هذا البحث بعنوان «الشورى والديمقراطية وتطبيقاتها في أنظمة الدولة الإسلامية : الشورى في نظام الحكم والقضاء في التجربة المعاصرة . المملكة العربية السعودية نموذجاً» . وقد اشتملت المنهجية في موضوعاتها على النحو الآتي :

- **أولاً :** الشورى والاستشارة وإبداء الرأي والنصيحة في سياقها التأصيلي
- **ثانياً :** أدبيات السياسة الشرعية في نظام الحكم (الشورى وتطبيقاتها في الإطار القانوني للشريعة) نماذج من التطبيق:
 - الشورى في عصر الحكم الراشد وما بعده .
- **ثالثاً :** الشورى تبادل الرأي والمشاركة في التقرير .
- **رابعاً :** المؤسسات التي تصلح لممارسة الشورى والتقرير الجماعي عن طريقها (مجلس الشورى السعودي نموذجاً) :
 - مجلس الشورى ومشروعيتها في النظام السياسي الإسلامي .
 - صلاحية مجلس الشورى وإدخال إصلاحات عليه في النظام الإسلامي .
 - مجلس الشورى السعودي نموذجاً .
- **خامساً :** أدبيات الشورى القضائية وتطبيقاتها في نظام القضاء السعودي كنموذج :
 - التطبيقات العملية للشورى القضائية في النظام القضائي السعودي .
- **سادساً :** الخاتمة .



أولاً

الشورى والاستشارة وإبداء الرأي والنصيحة في سياقها التأصيلي

يُعتبر موضوع الشورى من الموضوعات الهامة والحيوية ، ويُعد ذات منزلة رفيعة في الفكر الإنساني عامة ، والفكر السياسي الإسلامي وأنظمة الحكم خاصة ، خصوصاً وأن عصرنا الحالي وأوقاتنا السياسية تشهد ضروباً من الاستبداد والعنت السياسي والظلم الاجتماعي ، وتسير أنظمة الحكم والدولة في بعض النظم السياسية بفرديّة الرأي ، مما يؤدي إلى سلب الحقوق وانتهاك حرمتها. فعلى الرغم من أن المجتمع الإسلامي بأطرافه وفصائله وهيئاته ومؤسساته مجتمع رباني تراعى فيه الحقوق ، وتحفظ فيه الذمم ، ويوفى فيه بالعهود ، إلا أن انحراف السياسيات فيه أدت إلى فهم مغلوّط حول مفهوم الشورى في سياقها التأصيلي ، ولهذا فإن التعريف في البداية للعلم أو الموضوع الذي نقدم ورقتنا العلمية فيه يستوجب أن يتناول في الطرح الإطار الفهمي للشورى والاستشارة .

فهناك المعاجم والقواميس وكتب التفسير اهتمت بهذا الجانب . فمن ذلك ما قاله ابن فارس في مادة شور : شور السين والواو والراء مطردان ، الأول منهما إبداء شيء وإظهاره وعرضه ، والآخر أخذ الشيء . فالأول قولهم شرت الدابة شوراً إذا عرضتها ، والمكان الذي عرضت فيه الدواب هو المشوار . والباب الآخر شرت العسل . قال بعض أهل اللغة : من هذا الباب شورت فلاناً في أمري ، فكان المستشير يأخذ الرأي من غيره ، ومنه ما قاله صاحب القاموس : " وأشار عليه أمره وهو الشورى والمشورة واستشار طلب منه المشورة " (1) . ويقول صاحب المعجم الوسيط في الإفادة بقولهم : " والمستشار العليم الذي يؤخذ رأيه في أمر هام علمي أو فني أو سياسي أو قضائي أو نحوه " (2) . فالشورى مصدر شاورته كالفيتيا والبشرى (□) . وسماها الشيخ ابن تيمية اشتواراً (4) . فالشورى والاستشارة يتبين منهما أنها اجتهاد واستخراج واستتباط وتظاهر وتعاضد وتكاتف على استعراض أحسن الوجوه ، فهي التعاون والتبادل في الرأي ومداولته في أمر من أمور المؤمنين

1 (القاموس المحيط . الفيروز آبادي : 35/1 .

2 (إخراج الزيات والنجار ، مجمع اللغة ، 1960م .

3 (مرجع سابق : 211 .

4 (الكشاف . الزمخشري : 407/3 .

أفراداً أو جماعة وأمة على قواعد وأهداف وغايات ، وبهذا تصبح الشورى والاستشارة نظاماً متكاملأ ، ونهجاً متناسقأ يرتبط بمنهج الله وطاعته ولا ينفصل عنه (□) . فهو إذن جزء لا يتجزأ من أسلوب الحكم والعمل به في القضاء . فالشورى سمة من سمات المجتمع المسلم ، ومبدأ من مبادئ الحكم (□) ينبغي أن يتطبع بها المسلمين أفراداً وجماعات ، حكومات ودول ومؤسسات واجتماعات امتثالاً لأمر الله تعالى ﴿ **وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** ﴾ ، قال الفقيه المالكي ابن جزي : " المشاورة مأموراً بها شرعاً " (□) والعمل بها واجباً ، وقد ثبتت مشروعيتها بالكتاب والسنة والإجماع وعمل بها في دواوين الدولة الإسلامية وأنظمة الحكم خلال تطبيقاتها من قبل الخلفاء والسلاطين والملوك ، فهي أساس الحكم ومناطق صيانة الأمة .

¹ (مجموعة الفتاوى : 121/11 .

² (انظر ملامح الشورى . النحوي : 25 .

³ (المحرر الوجيز . ابن عطية : 112/1 .

ثانياً

أدبيات السياسة الشرعية في نظام الحكم " الشورى وتطبيقاتها في الإطار القانوني للشريعة " نماذج من التطبيق

مرت الدولة الإسلامية بأطوار مختلفة منذ أن تأسست على يد النبي ﷺ وتمثل ذلك في عدة تنظيمات وتوزيعات للمهام والمسؤوليات وتدريب على فن الحكم والإدارة من خلال توجيه وتعاليم المؤسس الأول للدولة الإسلامية ﷺ ، وجرى تطوير في أدبيات السياسة الشرعية المتعلقة بنظام الحكم كتطوير آليات الشورى وتطبيقات هذا المبدأ الأساسي في نظام الحكم الإسلامي ، فكانت الترتيب السياسية والإدارية نماذج تُحتذى بدءاً من اختيار الأصلاح من القوم لتولي المناصب بعد الاستشارة والمشاورة وإبراز دور أصحاب القوة والأمانة في الولايات⁽¹⁾ بغض النظر عن مستواهم الاجتماعي أو العرقي⁽²⁾ أو قربهم من حضرة رسول الله ﷺ والنماذج في هذه الاختيارات القائمة على أصول الاختيار في الإدارة الحديثة للدولة أبانها فقهاء السياسة الشرعية والقواعد الإدارية في اختيار موظفي الدولة الإسلامية⁽³⁾.

كما أن جماعة المجتهدين من أهل الرأي كانوا بجانب الإمام وملازمين له وهم المستشارون العدول الأمناء بمثابة جمعية تشريعية قانونية للدولة الإسلامية تقدم الرأي السديد الصائب للإمام بما يحقق الصالح العام . وقد حقق هذا الجانب التشاوري القائم على المشورة مدلولات في الجانب السياسي الشوري والإداري لمفهوم الديمقراطية بما لا يعرف له نمط أو مثال في أنظمة الدول والحكومات والإمبراطوريات ، ولم يسبقه في ذلك نظام أو آليات في حُسن التفعيل والتطبيق ، فعم الرخاء ، وكُفلت الحريات ، وسُمعت الآراء ، وفُسح المجال للأصوات المعارضة ، وسادت روح العدالة والديموقراطية الشورية في مجالات متعددة في سلطات الدولة الإسلامية التشريعية والتنفيذية والقضائية ، والنماذج

¹ انظر دولة الحقوق ومجتمع المؤسسات : 22 ، تراث ، العدد 17501 ، مارس ، 2011م .

² انظر الإسلام وصلة الرعية بالحكام . الفنجري : 12 ، السياسة 2009م ، العدد 9211 .

³ انظر قواعد السياسة الشرعية في تعيين موظفي الدولة في الإسلام . أبو حجر : 61 .

الوضاءة في ممارسة الشورى كمنهج حياة وشرعة دين ونظام حكم وصيغة أمة ضرب فيها الرسول ﷺ أروع الأمثلة مما حدا بفقهاء السياسة الشرعية أن يتخذوا من الأمثال النبوية في الحكم والإدارة نبراس وضاء حيث قالوا : حسبك أنه ﷺ كان يستشير حتى فيما يحسبه الناس اليوم من الشؤون الخاصة وهم يشيرون إلى رمي المنافقين أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بما برأها الله منه (□).

ولعل أبرز الممارسات الشورية الراشدة ما حدث يوم بدر وأحد والأحزاب والحديبية وفسح المجال لإبداء الرأي والطرح بتواضع من رسول الله ﷺ حين قال « أتشيروا عليّ أيها الناس » فوجدهم على قلب رجل واحد ، إيماناً وتسليماً ، ونصرة ومؤازرة ، ووفاء وولاء وعزيمة ، ولم تكن مشاوراته ﷺ لفريق دون فريق ، بل الكل شارك وأبدى الرأي وأعمل مبدأ الشورى . لقد ربي رسول الله ﷺ بحكم النبوة ورئاسة الدولة الإسلامية أصحابه على الشورى حيث لا يتخذ من دونهم وليجة وليس بينه وبينهم حواجز أو حجاب أو أبواب ، وهذه الصفات العملية والعطاء الديموقراطي أراد أن يعلمه الصحابة ويتم توريثه للحكام في سياستهم للرعية (□).

وبهذا يتضح أن رسول الله ﷺ بحكم رئاسته للدولة كان حريص في تربية الأجيال والإنسان على استخراج الرأي واستنباطه بوسائله المعروفة من اجتهاد في الشورى في مواضع الاجتهاد ، فإذا كان هناك نص فالاجتهاد في فهم مدلولاته ومعانيه ومقاصده . وهكذا أبرز الجانب التطبيقي في معالم نظم الدولة في أعمال العمل بالشورى والاستشارة في أبهى صورته وتعدد طرقه ، فأضحت الشورى والاستشارة العلم المنصوب واللواء المعقود في حياة المسلمين الفكرية والسياسية ونظام الحكم في الدولة الإسلامية (□).

الشورى في عصر الحكم الراشد وما بعده

ختم الله برسالة النبي ﷺ الرسالات ، والتحق ﷺ بالرفيق الأعلى وترك للأمة قانون ومرجعية لهم في حياتهم الدينية والدينية ألا وهو الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة ففيها المبادئ والتوجيهات الأساسية لمسيرة الحياة الدينية

¹ راجع النظام الشورى في الإسلام . الخطيب : 65 ، مطبعة السعادة ، 1985م ، 2400م .

² انظر الشورى في ضوء مصادر التشريع . محمد ضياء الدين : 89 .

³ النظريات السياسية الإسلامية . الرئيس : 332 .

والسياسية من ذلك المساواة والعدالة والتأكيد على الشورى والعمل بها في الشؤون العامة للأمة الإسلامية ، وأقيمت نُظُم الخلافة وتمثلت في اختيار الخليفة الذي يخلف النبي ﷺ في حراسة الدين وسياسة الأمة⁽¹⁾ به مفاهيم إسلامية وشيء من التراث السياسي العربي والكلاسيكي ، ولكن لم تغب الشورى من المسرح السياسي لأنها من المبادئ الأساسية التي تمثلت في خطين :

أولهما : التشاور والمشاورة والاستشارة مع كبار الصحابة في الشؤون العامة مثل الموقف من الردة والفتوح ، ومعاملة الأراضي المفتوحة ، وإنشاء الديوان⁽²⁾ .

ثانيهما : اختيار الخليفة أو إمام المسلمين وأميرهم وقد سبقه اجتماع تمهيدي مفتوح أو بالتسمية بعد التشاور ، أو العهد بذلك إلى مجلس شورى أو استشاري أو هيئة أهل الحل والعقد أو هيئة البيعة⁽³⁾ ، وهي أساليب مختلفة في إطار الشورى والاستشارة تدل على أنها مصدر شرعية اختيار الخليفة⁽⁴⁾ .

فتولى أبو بكر ﷺ الخلافة وتولى الخلفاء الراشدون بعده الخلافة على ضروب مختلفة لكنها سارت على نهج الشورى والاستشارة والمشورة ، وكذا الحال جرى بالمنهج الشوري خلال حكم الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم في اتخاذ القرارات السياسية والإدارية التي لها صلة بالشأن العام للمسلمين والرعية .

وعلى الرغم من اختلاف أساليب الحكم في إدارة دفة الدولة من قبل الخلفاء الراشدين ، إلا أن أمور الشورى ونظامها ظلت هي المهيمنة على الساحة الفكرية والسياسية والإدارية في التعيين واتخاذ القرارات الداخلية والخارجية ، يتضح ذلك في أن أبواب الحوار والسياسة المفتوحة لطرح الآراء معمول بها ولم تمارس السياسة الاستبدادية والتعصب للرأي . فالكمل هدفه تحقيق مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في إطار الممارسة الديموقراطية .

¹ (راجع كتابنا النظام السياسي والقانون الدستوري في الإسلام : 53 ، الطبعة الأولى ، 1432هـ .

² (انظر مسألة الشورى في المجتمع والدولة . الدوري : 14 ، تراث ، العدد 1515 ، السنة 2004م .

³ (راجع كتابنا النظام السياسي والقانون الدستوري في الإسلام : 95 .

⁴ (انظر نظام الحكم في الإسلام واختيار الخليفة . عوض عبد التواب : 111 .

وهكذا يتضح أن الشعب في الجانب السياسي للديموقراطية الإسلامية هو الذي يشارك في الشؤون العامة وهو الذي ينتخب الخليفة بالغالبية بعد ترشيح مناسب للأكفاء ، الجامع لشروط الإمامة ورئاسة الدولة الإسلامية⁽¹⁾ من قبل أهل الحل والعقد بحرية ونزاهة وتجرد ومراقبة الله تعالى . وقد حقق التفعيل الشوري مدلولات متعددة وثناء ديموقراطي أشادت به الأنظمة الغربية ودونته الوثائق السياسية وفيه أكبر وأوثق ضمان للحكم الصالح في الديموقراطية الإسلامية⁽²⁾ .

¹ (السياسة الشرعية أو نظام الحكم في الإسلام . الشيخ عبد الوهاب خلاف : 27 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1409هـ . دراسات في النظم الدستورية المعاصرة . محمد عبد الله العربي : 168 .
² (دراسات في النظم الدستورية المعاصرة . محمد عبد الله العربي : 168 .

ثالثاً

الشورى تبادل الرأي والمشاركة في التقرير

الشورى تعني عدم الاستبداد بالرأي والتفرد بالقرار ، وتعني الاسترشاد برأي الآخر ومشاورته واستشارته وتبادل وجهات النظر ورؤية الشيء المطروح من وجهات نظر متعددة حتى لا يقام أو يمارس الحكم على هوى فردي أو مصلحة شخصية تحد سلباً وليس إيجاباً نظراً لتعدد أشكالها وصيغها وطرق ممارستها . فالشورى قصد ونية ومشاركة فيها تحرز من الوقوع في الخطأ^(□) كتقديم التجربة الفردية على التجربة المشتركة ، ورأي الفرد على رأي الجماعة ، فهي حماية للحق من أهواء النفس وتبلد الحس بدكتاتورية استبدادية وتسلب من كرسي رئاسي يصنع الطغاة ويخلق الانفعالات والأجواء المشحونة ﴿ **وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ** ﴾^(□) .

ولما كانت الشورى ليس لها شكل محدد للممارسة ، بل هي روح وقصد ضد الاستبداد والتفرد بالرأي ، لا يهتم طريقة التنفيذ ، قد تكون حكماً رئاسياً يستشير فيه الرئيس أهل الشورى أو أهل الحل والعقد^(□) أي أهل الاختصاص وهم علماء وفقهاء وحقوقي ومفكري الأمة وأصحاب الرأي فيها ، وقد تكون رئاسية وزارية أو مؤسساتية ، والوزارية تفويضية لها من سلطات الرئيس أو تنفيذية محضة لقرارات الرئيس الذي قد تكون على قمتها الخليفة أو الإمام أو السلطان أو الأمير^(□) .

1 (الشورى والديموقراطية : الوجوه والاختلاف . حنفي ، المساء التراثي : 15 .

2 (سورة المؤمنون : 71 .

3 (أهل الحل والعقد : دورهم ووظيفتهم . الطريقي : 75 ؛ وراجع الأحكام السلطانية : 32 .

4 (النظام السياسي والقانون الدستوري : 125 .

رابعاً

المؤسسات التي تصلح لممارسة الشورى والتقرير الجماعي عن طريقتهما (مجلس الشورى السعودي نموذجاً)

لقد اهتمت المجتمعات البشرية والأنظمة السياسية : أنظمة الحكم والدولة إلى ما تعارف عليه المجتمع المدني والمتمثل في مجلس الشورى أو مجلس النواب أو البرلمان ، إذ فيه يعبر المجتمع على رأيه من خلاله ، كونه يمثل شرائح المجتمع وصوت الأمة في نظام الحكم والدولة .

(أ) مجلس الشورى ومشروعيته في النظام السياسي الإسلامي

أشرنا فيما سبق أنه لا بد لرئيس الدولة من جماعة مختارة من علية القوم من كبار العلماء والفقهاء والحقوقيين وشتى التخصصات يرجع إليهم أو يطلب رأيهم ومشورتهم فيما عرض من أمور الحكم والدولة في وزارتها ومؤسساتها في نوازلها ومستجداتها . وهذا يدل على أن نظام الحكم في الإسلام يسعى دائماً إلى إيجاد نظام يحقق المصلحة العامة للأمة في جميع أمورها من خلال إنشاء مجلس للشورى يقابل الأنظمة الديمقراطية المعاصرة التي أنشأت المجالس النيابية . فاستشارة المتخصصين من أهل العلم فيه تحقيق للقصد من التشاور ، إذ رأي الجاهل لا جدوى ولا فائدة منه لذا قال الإمام الشافعي رحمه الله " إذ نزل بالحاكم الأمر يحتمل وجوهاً أو مشكلاً ينبغي له إن يشاور ، ولا ينبغي له أن يشاور جاهلاً لأنه لا معنى لمشاورته ، ولا عالماً غير أمين ... ولكنه يشاور من جمع العلم والأمانة" (□) .

فالعلماء والعقلاء والوجهاء والرؤساء هم أهل للاستشارة وإبداء الرأي ؛ لأنهم قادرون على التمييز بين الخطأ والصواب ، وهذا ما وجهنا به رئيس الدولة الإسلامية الأولى سيدنا محمد ﷺ « استشيروا ذوي العقول ترشدوا ، ولا تعصونهم فتدموا » (□) .

فمجلس الشورى لا بد من وجوده في أي نظام حكم إسلامي ؛ لأنه يقوم بمعاونة ولي الأمر ويبيد الرأي ويبعث في شؤون المجتمع وأمور الدولة ومؤسساتها

1 (الأم . الإمام الشافعي : 157/7 .

2 (مسند الشهاب . القضاعي : 419/1 ، الرسالة ، بيروت .

، ويساعد الحاكم في الرأي السديد والقرار الصائب ، ولوجوده مشروعية نصية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، وتنظيمات الرسول ﷺ للدولة الإسلامية وإحاطته بالمستشارين من الصحابة رضي الله عنهم⁽¹⁾ . فالثابت بالإشارة من النصوص والإعمال بها يعلم منه التأمل في غيره⁽²⁾ .

(ب) صلاحية مجلس الشورى وإدخال إصلاحات عليه في النظام الإسلامي

من المعلوم من الدين بالضرورة أنه قد ثبتت مشروعية الشورى بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وإجماع الصحابة . فالآيات والأحاديث والإجماع قد نطقت بهذه المشروعية لقيام الشورى بوصفه نظاماً من أنظمة الحكم التي جاء بها الإسلام وهي عامة لجميع المسلمين من ولاية أمر وحكام وقضاة وعمال في الدولة الإسلامية والمجتمع ، وقوله جل وعلا ﴿ **وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** ﴾ فيما لم ينزل فيه وحى من أمور عدة والأمور الجزئية وغير ذلك ، وما نزل فيه أمر فيمكن الاستشارة فيه على سبيل التنظيم والتنفيذ والتقرير ، ولا شك أن صلاحيات مجالس الشورى وواجباتها في النظام الإسلامي كثيرة ولا يمكن حصرها وهي :

- الرقابة على دستورية القوانين والتشريعات التي تسنها الدولة .
- إبداء الرأي حول الأنظمة الجديدة ومراجعتها والتحفظ على كل ما يخالف قوانين ونظم الشريعة الإسلامية ، وفي ذلك ضمان بقاء سيادة الشرع وهوية المجتمع .
- استدعاء الوزراء والولاة والعمال للمسألة إذا وجد ما يستوجب ذلك .
- الإفصاح عن الرأي والمشورة حول الشؤون الداخلية للدولة والمتعلقة بالسياسة العامة⁽³⁾ .
- رقابة المجلس على الأعمال المهمة ومشاريع تقوم الجهات المختصة في الدولة بإنشائها كبناء الجسور والسدود والقناطر وإنشاء الجامعات والمدارس وكل ما يتعلق بشؤون التعليم العالي والشؤون الصحية من

¹ انظر أثر المصلحة في السياسة الشرعية . النعمي : 291 .

² انظر السرخسي في أصوله : 226/1 .

³ راجع صلاحيات مجالس الشورى (الشورى بين الأصالة والمعاصرة) . التميمي : 164 ؛ وانظر نظام الشورى في الإسلام . الخالدي : 141 . .

مرافق كالمستشفيات والمستوصفات والمرافق الاقتصادية وإبداء الرأي حول القصور في هذه الأعمال .

- تشريع نظام رقابي لمحاسبة الأجهزة المقصرة ومحاربة الفساد الإداري والمالي والمحسوبة والإخلال بمنظومة القواعد القانونية .
- الحق في إظهار عدم الرضا عن العمال والولاية والطلب الفوري من السلطة التنفيذية بإعفائهم وعزلهم من مناصبهم ، إذا ثبت الإخلال بأمانتهم وتصرفاتهم اللامسؤولة .
- يستوجب على السلطة السياسية أن تندب الشخصيات العلمية وذات الخبرة والممارسة في التخصصات النادرة ، يرجع إليهم ويطلب منهم الرأي والمشورة الصائبة ويؤخذ برأيهم ومتابعتهم لتنفيذ ما أبدوه من رأي ومشورة .

(ج) مجلس الشورى السعودي نموذجاً

قدمت المملكة العربية السعودية منذ قيامها ونشأتها نموذجاً متميزاً في ارتباط الدين الإسلامي بالسياسة ، وحرصت على ألا تترك مجالاً للشك في أذهان الغير في أن الالتزام بالشريعة الإسلامية له الأولوية المطلقة في القوانين والتشريعات التي تصدرها . والمملكة كدولة إسلامية متميزة تحمي وتحرس وتخدم الحرمين الشريفين وتكرس إمكاناتها لهذا الشرف ، وتقدم المساعدات للأشقاء والأصدقاء ، وترتقي بالتراث الإسلامي ، وتتمى مصالح الإنسان السعودي . ومن دلائل امتزاج السلطة السياسية ونظام الحكم السعودي بثوابت الشريعة ومبادئها إنشاء مجلساً للشورى منذ ما يقارب قرن من الزمان ، يقوم على الاعتصام بحبل الله والالتزام بمصادر التشريع الإسلامي ، ويحرص المجلس رئيساً وأعضاء على خدمة الصالح العام والحفاظ على وحدة الجماعة وكيان الدولة ومصالح الأمة⁽¹⁾ . وللمجلس إبداء الرأي والمشورة في السياسات العامة للدولة التي تحال إليه من ولي الأمر رئيس مجلس الوزراء حسب ما نصت عليه المادة الخامسة عشرة⁽²⁾ ، وله على وجه الخصوص ما يلي :

¹ راجع أنظمة الحكم مجلس الشورى ، دراسات : 10 ، العدد 9887 ، السنة 1414 هـ .
² انظر كتابنا الحريات في النظام الإسلامي : مجلس الشورى نظامه وقواعده : 145 .

- مناقشة الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ، وإبداء الرأي نحوها .
- دراسة الأنظمة واللوائح والمعاهدات والاتفاقيات الدولية والامتيازات واقتراح ما يراه بشأنها .
- تفسير الأنظمة .
- مناقشة التقارير السنوية التي تقدمها الوزارات والأجهزة الحكومية ، واقتراح ما يراه المجلس حيالها ، إلى غير ذلك من الاختصاصات .

فمجلس الشورى إذن مجلس الحكماء والعلماء والدارسين والباحثين الذين ينيرون بفكرهم وأبحاثهم وآرائهم ونقاشاتهم الطريق نحو اتخاذ القرارات الوطنية التي تحافظ على حقوق الإنسان وكيان الأمة في الوقت نفسه ، ومجلس الشورى لا يستقل بالقرار وحده إذا كان هذا القرار في حاجة إلى متخصص من نوع معين وحتى يصدر القرار على أساس علمي مدروس ، وللمجلس الشورى الحق أن يؤلف لجان خاصة من أعضائه لبحث أي مسألة معروضة ، وله الحق أيضاً في استدعاء أي مسؤول حكومي وحضوره جلسات المجلس إذا كان المجلس يناقش أموراً تتعلق باختصاصاته ، وهو ما نصت عليه المادتان العشرون والثانية والعشرون من نظام مجلس الشورى⁽¹⁾ .

وبهذا يتضح أن مجلس الشورى وفق نظامه يتيح الفرصة لإدخال اختصاصات وإصلاحات تخدم الواجب الإنساني والرعاية الحقوقية التي تحافظ على الإنسان وحقوقه . فالإنسان المواطن يشكل وفقاً لهذه الإستراتيجية الإنسانية قيمة لا بد من رعايتها والحفاظ على حقها في الحياة الكريمة الآمنة .

¹ (راجع صوت الشورى : 15 ، العدد 14151 ، السنة 1426هـ .

خامساً

أدبيات الشورى القضائية وتطبيقاتها في نظام القضاء السعودي كنموذج

أتت الشريعة الإسلامية بتعاليمها السمحاء التي كرمت الإنسان ورفعت منزلته على سائر المخلوقات ، وتكفلت بالمحافظة على حقوقه من خلال الأحكام الشرعية التي تتضمن الحقوق والواجبات وحدودها العامة . ويعد نظام القضاء من أهم الضمانات التي أقرها الإسلام للمحافظة على الحقوق والحريات خصوصاً في مرحلة المحاكمات . ومن الضمانات القضائية التي تكفل تحقيق التوازن المطلوب بين حماية المصلحة العامة وحماية المصلحة الخاصة والحرية الشخصية طلب القاضي رأي أهل الاختصاص في خصومة مشككة عليه ليفصل بالحكم المطلوب شرعاً ، وهو ما يعرف عند الفقهاء " بالشورى القضائية" (1) .

وقد قامت الأدلة على مشروعيتها ، أي الشورى القضائية ، من مصادر التشريع الإسلامي على هذه المشروعية (2) حيث أشار جمهرة من الفقهاء على مشروعيتها بقولهم : " في آية الشورى (وفي هذه الآية دليل على المشاورة وتخمين الرأي وتلقيحه والفكر فيه وأن ذلك مطلوب شرعاً خلافاً لما كان عليه بعض العرب من ترك الشورى والمشورة ومن الاستبداد بالرأي من غير فكر في عاقبة) (3) ، ولما كانت الآية يلحظ أن الأمر فيها ليس خاصاً بفرد بل هو عام لجميع الأمة والقضاة جزء منها فهم داخلون في عموم الخطاب فلزمهم استشارة العلماء فيما يحتاجون إليه أو يشكل عليهم من الأمور" (4) .

وقد ذكرت مدارس الفقهاء أن الشورى القضائية لازمة ، وإن اختلفوا في حكمها ، ويمثل هذه المدارس الفقهية القضائية مدرسة المالكية والحنفية (5) .

(1) انظر الشورى القضائية في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها . النفاعي : 110 ، مجلة العدل ، العدد (50) 1432 هـ .

(2) انظر كتابنا نظام القضاء وطرق الإثبات والمرافعات الشرعية : 145 .

(3) تفسير البحر المحيط . أبو حيان : 105/3 .

(4) الشورى القضائية : 110 ، مرجع سابق .

(5) راجع تبصرة الحكام . ابن فرحون : 86/1 ؛ معين الحكام . الطرابلسي : 56/1 .

يقول العلامة القرافي: " وإن اختلف في جلوس العلماء فاختر محمد حضورهم ومشاورتهم"⁽¹⁾ ، وقال ابن الحكم: " لا ينبغي ترك المشاورة ، ولا يدخله عيب ولا استكاف"⁽²⁾ .

وما نراه اليوم من تخبط في الأحكام القضائية بسبب عدم قدرة بعض القضاة على الاجتهاد وقلة مخزونهم الفقهي ، وعدم استطاعتهم تكييف المسائل تكييفاً فقهيّاً صحيحاً جعل الأمر ملحاً إلى تفعيل هيئة الشورى القضائية ، ويكون ذلك عن طريق إنشاء دور أو مجالس للشورى القضائية بالمحاكم والدوائر الشرعية والقضائية في جميع محاكم الدول الإسلامية .

التطبيقات العملية للشورى القضائية في النظام القضائي السعودي

الشورى تعتبر دعامة من دعائم نظام الحكم في الإسلام ، وعليها مدار انتظام هذا النظام وحُسن سلوكه وسعادة رعيته . فأعدل الحكومات هي الحكومة الشورية ، وأعدل القضاء نظام القضاء القائم على مصادر التشريع الإسلامي والعمل بالشورى القضائية ، والقاضي مهما بلغ من رجاحة العقل وسداد الرأي وسعة الاطلاع وكثرة التجارب فإنه يكون أقل صواباً لو استبد برأيه ولم يستشر غيره من أصحاب العقول والأفهام والعلم ، ولم يشركهم في أموره⁽³⁾ .

ولما كانت الشورى فضيلة إنسانية وطريق صحيح لمعرفة أصوب الآراء ، فإن الشورى القضائية مطلب شرعي للقاضي في المحاكم والدوائر القضائية ، وقد أخذت الأنظمة الجزائية في المملكة العربية السعودية بمبدأ تعدد القضاء (الشورى الملزمة) فقد نص نظام القضاء على " تشكيل كل دائرة من دوائر قضايا الأحداث بالمحكمة الجزائية من ثلاثة قضاة باستثناء القضايا التي يحددها المجلس الأعلى للقضاء ، فينظرها قاض فرد"⁽⁴⁾ ، وكذلك الحال في الشورى القضائية تعمل محاكم الاستئناف به والمحكمة العليا⁽⁵⁾ .

¹ الفروق . القرافي: 129 ؛ الأحكام : 68 ، مطبعة الأنوار .
² انظر كتاب الأحكام . القاضي ابن دبوس : 76 ، دار الرشاد ، المغرب .
³ انظر ارتباط الشورى بالفتوى وقضايا الاجتهاد الجماعي . أبو فارس : 9777 ؛ الشورى القضائية : 117 .
⁴ انظر المادة (20) من نظام القضاء ؛ وراجع كتابنا نظام القضاء : 171 .
⁵ انظر المادة (8) من نظام الإجراءات الجزائية ؛ والشورى القضائية : 133 .

ومن صور الشورى القضائية التطبيقات في مسائل الأحوال الشخصية وذلك ما يحدث في مسألة الطلاق بالثلاث ، فإن بعض القضاة في المحاكم الشرعية لا يبت في القضية إلا بعد طلب الفتوى من سماحة المفتي ، وبعدها يفصل في الحالة المعروضة أمامه ، وهذه الفتوى (الاستشارة) غير ملزمة للقاضي⁽¹⁾ .

وقد تكون الشورى القضائية ملزمة للقاضي في نظام القضاء السعودي ، وذلك إذا عجز القاضي عن التوصل للحكم الشرعي ، فله أن يكتب للمجلس الأعلى للقضاء لدراستها ، ولربما أحالها المجلس لهيئة كبار العلماء لبيان الحكم في المسألة ، وبذلك يلزم الحكم بالفتوى ، وإن كان البت في القضية والحكم فيها يقع من القاضي إلا أنه يقع بناء على الاستفتاء الموجه منه⁽²⁾ .

وعلى ضوء ما تقدم في تطبيقات الشورى القضائية في أحكام القضاء فإن نظام القضاء السعودي يقوم بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بمقتضى المادة السابعة من النظام الأساسي للحكم والتي تنص على " يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وهما الحاكرمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة"⁽³⁾ .

وما جاء في المادة الثامنة من النظام ما نصه " يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل ، والشورى ، والمساواة وفق الشريعة الإسلامية"⁽⁴⁾ .

لذلك فإنه لا حاجة إلى التأكيد بأن يراعى الأخذ بمبدأ الشورى القضائية لأن القاضي الشرعي يهمله عقدياً ومهنياً أن يقضي بالرأي الأصوب فيما يعرض عليه من خصومات ، وهذا لا يتحقق إلا بالاستفسار والسؤال وطلب الرأي والمشورة بينه وبين العلماء والقضاة والزملاء والباحثين في السلك القضائي ، وهذا ما تطبيقه المحاكم على القضايا المعروضة أمامها وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية ، ما دل عليه الكتاب والسنة ، وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع

¹ راجع الشورى القضائية : 139 ؛ وانظر مدونة الأحكام القضائية : 47/2 . دراسة الحكم الصادر حول قضية طلاق ونقض الفتوى من قبل ناظر القضية في المحكمة الكبرى بمكة ، وزارة العدل ، 1428هـ .

² راجع الاختصاص القضائي . ناصر الغامدي : 396 .

³ النظام الأساسي للحكم : 9 ، المركز الوطني للوثائق والمحفوظات .

⁴ النظام الأساسي للحكم : 9 ، مرجع سابق .

الكتاب والسنة⁽¹⁾ . وتُمثل سلطات وواجبات ولي الأمر بمساحتها الواسعة مجالاً لسلطته في تدبير شؤون الحكم والأمة وترتيب مصالحها ، فله أن يتخذ التدابير ، ويصدر التنظيمات ، ويقوم بالتصرفات التي تمكنه من تأدية واجباته . هذا وأن الأصل الذي بنيت عليه سلطة ولي الأمر في تقييد الاختصاص هو أن ولي الأمر هو المرجع في جميع الاختصاصات بحكم قيامه بأمر الأمة وتدبير شؤونها بمبايعتها له. فالعلاقة في الشريعة الإسلامية بين ولي الأمر والسلطة القضائية توجب الشورى القضائية والعمل بها في المحاكم والدوائر القضائية ؛ لأنها علاقة محكمة متوازنة وهي علاقة هدفها تحقيق المصلحة العامة والنهوض بمرفق القضاء ، وجعل أحكامه تحقق المقاصد العامة لشرعية ولاية القضاء⁽²⁾ .

¹ انظر المادة الأولى من نظام الإجراءات الجزائية ؛ وراجع المادة (48) من النظام الأساسي للحكم : 24 ، الوثائق والمحفوظات ، 1425هـ .

² راجع سلطة ولي الأمر في تقييد سلطة القاضي : 94 ؛ التنظيم القضائي في ضوء الشريعة الإسلامية : 145 .

سادساً

بين الشورى والديمقراطية في النظر الإسلامي :

قد تعددت تعاريف الديمقراطية في العصر الحديث ، ودانت بها أنظمة حكم متباينة ومن ثم تقاربت تعاريفها بحسب تكييف كل نظام لها ومن أفضل هذه التعريفات وأكثرها شيوعاً في الفكر الوضعي ، أنها حكم الشعب بالشعب وللشعب (١) وترتيباً على ذلك فإن الحكومة الديمقراطية يراد بها ، الحكومة التي تجعل الشعب صاحب السلطة ومصدر السيادة (٢) وهي تعني في النهاية حكم الأغلبية .

الأصل التاريخي للديمقراطية :

ترجع الجذور التاريخية للنظرية الديمقراطية إلى دويلات اليونان القديمة قبل ميلاد المسيح عليه السلام ، فقد ظهرت فكرة الديمقراطية في كتابات فلاسفة الإغريق القدماء ، فنادى أفلاطون وأرسطو في كتابتهما بأن مصدر السيادة هي الإرادة المتحدة للمدينة ، وأن السلطة لا تتبع من شخص الحاكم ، بل من الجماعة ذاتها ، وأن حكم الشعب هو أفضل الحكومات (٣).

كما يذكر الباحثون أن مدن اليونان القديمة قد طبقت نوعاً من الديمقراطية المباشرة، حيث كان المواطنون الأحرار في مدينتي أثينا وأسبرطه يجتمعون لمناقشة القوانين وإقرارها وإختيار الحكام الإداريين والقضاة بأنفسهم مباشرة ومع توالي الأزمان تطورت فكرة الديمقراطية ، فظهرت الديمقراطية القيصرية التي تقوم على أساس التسليم بان الشعب هو صاحب (٤) السلطة ولكن أودعها بين يدي الرجل الذي حاز ثقته وهو القيصر وذلك عن طريق الاستفتاء الذي يعتبر أداة التوفيق بين القيصرية والديمقراطية ، ولا يخفى أن هذه الصورة لا تتمثل فيها الديمقراطية بالمعنى الحقيقي لها ، في تقوم على أساس تركيز السلطة

١ - الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية ، د/عبد الحميد متولي ص 159 راجع استاذنا د.رشاد خليل ، الشورى والديمقراطية ص 115.

٢ - المبادئ الدستورية العامة . د / محمود حلمي ص 301.

٣ - الأنظمة السياسية د / محمد رفعت عبد الوهاب ص 153.

٤ - القانون الدستوري والنظم السياسية د / محسن خليل ص 416

كلها في يد القيصر وذلك ما ينتج عنه إلغاء الحريات العامة ، فهي نظام يتسم بالصيغة الديكتاتورية .

ثم ظهرت الديمقراطية الغربية الحديثة إثر قيام الثورات التحريرية وبخاصة الثورة الفرنسية ، وسرعان ما شاع أمر هذه الديمقراطية وفي كثير من الدول والنظم المتعددة ، فتتوعد صورها ، وتقاربت أساليبها باعتبارها مذهباً فلسفياً ونظاماً للحكم^(١) يستهدفان معاربة الحكم المطلق وتحقيق سيادة الأمة .

وينبغي أن يفهم أنه رغم اختلاف الديمقراطية القديمة عن الديمقراطية المعاصرة الحديثة ، فإن ذلك لا يمنع من اعتبار الديمقراطية اليونانية أصلاً تاريخياً للديمقراطية الحديثة^(٢).

الديمقراطية في النظام الإسلامي

أولاً : تعريف الديمقراطية وأهمية دراستها :

تعريف الديمقراطية :

لم يتعرض قدامى الفقهاء وكذلك الباحثين في نظم الحكم الإسلامي ، لإيراد تعريف معين للديمقراطية من وجهة النظر الإسلامية ، ولعل ذلك يرجع إلى عدم شيوع لفظها في زمن قدامى الفقهاء ، وعدم غموض معناها عند المحدثين ، استناداً إلى ما ذخرت به الساحة الفكرية المعاصرة من بسط القول فيها ، وإفاضة الكلام عنها .

ولكننا على ضوء الأحكام الأساسية والقواعد العامة التي جاء بها القرآن الكريم في مجال إقامة الحكم وجاءت السنة النبوية مفسرة وموضحة ومنفذة لها ، ومن خلال اجتهادات الفقهاء المسلمين من قدامى ومعاصرين في هذا الجانب ، وبالوقوف على ما قدمته الممارسة السياسية للمسيرة الإسلامية ، وبخاصة صدر الإسلام ، فإنه يمكن التوصل إلى تعريف الديمقراطية " يرد موضعاً لها ، وكاشفاً عن المراد بها ، فنقول إنها الصيغة التي تتشكل من خلالها صور إقامة الدولة والحكم الإسلامي واستقامة البناء الاجتماعي وفقاً للثوابت الإسلامية والمسلمات الشرعية التي قررها القرآن الكريم والسنة النبوية ، وعلى ضوء ما توصلت إليه اجتهادات الفقهاء من قدامى ومحدثين وأذعن لها المسلمون إيماناً بها وتطبيقاً لها .

1 - الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية ، د / عبد الحميد متولي ص 165 ، الديمقراطية بين الفكر الثوري والفكر الاشتراكي د / أنور رسلان ص 118.

2 - لمزيد من التفصيل يراجع : النظم السياسية والقانون الدستوري د/محسن خليل ص 418 ، المفصل في القانون الدستوري د/عبد الحميد متولي ص 329 وما بعدها ، الديمقراطية بين الفكر الثوري والفكر الاشتراكي د/أنور رسلان ص 168. راجع د.رشاد خليل الشورى والديمقراطية ص 115.

وبمعنى آخر : يراد بها في النظام الإسلامي أنها الإطار الذي يجمع مقومات الممارسة العامة في مجال إقامة الحكم وإدارة الدولة الإسلامية في كافة الجوانب المتعددة التي تشملها على ضوء الالتزام الكامل بالأحكام الشرعية المنظمة لتسيير شؤون الحكم وترابط البناء الاجتماعي على وجه يكفل لها الوجود الحقيقي ، والأداء المنشود .

طبيعة الديمقراطية الإسلامية

إن لكل مبدأ إصلاحي طبيعته التي يتصف بها وخاصيته التي قوم عليها و فمع ان الديمقراطية من الفكر الوضعي تمثل أحد المبادئ الإصلاحية ، إلا أن صورتها جاءت متعددة السمات متفاوتة الأطراف والتطبيقات ، مما يترتب عليه غموض طبيعتها ، وصعوبة التعرف على خصائصها .

وهذا يخالف ما عليه الحال في طبيعة الديمقراطية الإسلامية و فإن لها طبيعتها الخاصة بها ، وخصائصها المميزة لها و والتي يمكن الوقوف عليها فيما يأتي :

أولاً : نزوعها إلى الفطرة الإنسانية : فهي لم توجد ولم تتحقق من خلال الصراعات الإنسانية ، والثورات التحريرية ، والدعوات الإصلاحية ، فقد قررها الإسلام في إطار ما منحه الله لخلقة من تكريم ، وحباه به من تفضيل ، وكلفه له من حريات ، مصداقاً لقوله تعالى : ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً " (١).

فالديمقراطية الإسلامية بنزعها إلى الفطرة البشرية ليست منحة من مخلوق لمخلوق مثله ، يمن بها عليه إنشاء أو يسلبها منه متى شاء ، كما أنها ليست ديمقراطية الضرورة التي تمليها تطورات الأحداث ، أو حيله من حيل الحكم لإتقاء شر أو حسم فتنة ، فجدير بها أن تسمى الديمقراطية الإنسانية ، لأنها تقيم الحرية على حق الإنسان الذي لم يكن له حول ولا قوة ، كما أنها لا تشترع المسؤولية على أنها ضرورة ولا محيص عنها وحيله لا مفر منها (٢).

ثانياً : ارتباطها بالعقيدة الإسلامية : إن أهم ما يميز الديمقراطية الإسلامية ارتباطها التام بدين الإسلام ، فهي جزء من الشريعة يرتبط بالعقيدة الإسلامية ارتباطاً أساسياً ، ويتصل بها اتصالاً وثيقاً ، وهذا يخلع و طابعاً تعبدياً يثاب عليه المسلم إذا ابتغى بالالتزام بها مرضاة الله تعالى ، مصداقاً لقوله صلى الله عليه وسلم " إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل

¹ - الآية 70 من سورة الإسراء .

² - الديمقراطية في الإسلام عباس محمود العقاد ص 29,32

امرئ ما نوى (١). فإنه يثاب على التسليم بمبادئها ، والرعاية لتنفيذها ، كما يلحقه العقاب حال الخروج عليها ، والتكرار لها .

فالعقيدة عندما تصح في ضمير المسلم وتستقر في وجدانه ، تأبى عليه نفسه أن يدين بالخضوع والعبودية لغير الله تعالى ، كما أنه يرفض الظلم في داخل ضميره قبل أن يرفضه في مشهود عمله ومسموع قوله ، فتأتيه الديمقراطية عفواً ، ما لم يدفعها عن ضميره ، ويزيحها بيديه ، ويبعدها عن نفسه .

ثالثاً: شمولها واتساع دائرتها : فالديمقراطية الإسلامية تتضمن كافة جوانب النشاطات والفعاليات الإنسانية العامة من سياسية وإقتصادية واجتماعية ، وذلك خلافاً لما عليه الحال من الديمقراطية الوضعية ، فهي لا تركز إلا على الممارسة السياسية في مجال السيادة الشعبية وحدها ، غافلة مما يعضد فاعليتها و يبرز وجودها ، ويسهم في تحقيق غاياتها في استهداف العدل والإنصاف و ترابط طوائف المجتمع ، وكفالة تكافؤ الفرص بين أفرادها ، وحفزهم على الإسهام بكل جهودهم في تحقيق التنمية الشاملة ، ودعم النهضة المنشودة. فالمجتمع الديمقراطي الصحيح هو المجتمع الذي يراعى كافة جوانب وجوده ، وسائر مناحي صلاحه ، فلا يغفل عن أي جانب منها ، أو يقصر في إعتبارها جميعاً .

¹ - صحيح البخاري ب 1 ص 7

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد

فبعد هذا التطواف من خلال ما تقدم وما عرضناه من دراسة حول هذا الموضوع الهام ، نختم بما توصلنا إليه من نتائج وتوصيات يمكن تلخيصها في النقاط الآتية :

أولاً : الدولة في نظام الحكم الإسلامي دولة عقائدية تقوم على الإيمان بالله عز وجل مطلقاً وسيادة شريعته وحاكمتها لجميع شؤون الدولة ومجتمعها ، وهذا قد تجلى في قيام الدولة الإسلامية الأولى على يد النبي ﷺ .

ثانياً : الغاية الأساسية من قيام الدولة في الإسلام هو حماية المجتمع الناشئ في إطارها واستقرار أوضاعه وتطبيق شريعته والعمل بمبادئه المتعلقة بالحكم الرشيد والسياسة العادلة .

ثالثاً : تعتبر الشورى الجوهر والركن الأساسي في نظام الحكم في الإسلام ، ويجب العمل بها في جميع مناحي الحياة في المجتمع المدني ، وضرورة احترام الدولة للرأي العام المنبثق عن إرادة الأمة والجمهير المسلمة ، وأن قيام حالة التشاور وتفعيلها بين الدولة والأمة واجبة احتراماً للعقل البشري وما يبدعه من الخبرة والتجارب والعلم والفكر .

رابعاً : الخليفة في نظام الحكم الإسلامي هو رئيس الدولة وصاحب سلطتها التنفيذية ومركزه الشرعي والقانوني يتمثل في كونه نائباً عن الأمة الإسلامية وحامي حمى الملة والدين ، والساهر على تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية وسياسة الأمور الدنيوية على مقتضاها ، وسلطته حراسة الدين والنهوض بسياسة الرعية على مقتضاه .

خامساً : إن الارتقاء إلى ممارسة الشورى والاستفادة منها في زماننا هذا لهو واجب شرعاً وعقلاً وخصوصاً الممارسة المؤسسية يجب أن تتحقق باستخدام

الشورى في جميع المؤسسات التي هي موجودة تحت مظلة الدولة كالدوائر الحكومية والقطاع الخاص والجامعات والمدارس ، وتشجيع الدولة على إحياء عمل المؤسسات بالشورى والحرية والمراقبة وكفالة الحقوق والواجبات ، وقيام الدولة على مؤسسات بديلة للأشخاص أو الأفراد والاشتراك في صنع القرار جماعياً .

سادساً : الاستفادة من ثمرات الاستشارة والمشاورة ؛ لأن فيها استمرار الثقة بين الحاكم ورعيته ، إذ الإكثار من المشاورة والمشورة تقوي الصلة بينهم ويشعر الحاكم بتأييد رعيته له في تصرفاته فيقوى بذلك جانبه ، والنموذج المثالي المعاصر في بعض الدول الإسلامية أكبر دليل على ذلك.

سابعاً : إن سلوك بعض الأنظمة السياسية للشورى يسن بها سنة سيئة لمن يأتي بعدهم ، حيث يتركون العمل بها فيؤدي ذلك إلى التمهيد نحو الاستبداد والفساد وتعم الفوضى وتعظم الكوارث .

ثامناً : إن العمل بتطبيق الشورى والاستشارة في ظل الأنظمة السياسية المعاصرة في جميع مؤسسات الدولة ثمرته الحكم الرشيد الذي يعني التنظيم وحسن استعمال الموارد والوقت والطاقات والعودة إلى النظام والدستور والقانون واللوائح والمؤسسات ، وأن ذلك يعتمد على أربعة أبعاد هي : البعد السياسي ، والتقني ، والاقتصادي ، والاجتماعي ، إضافة إلى البعد الديني .

تاسعاً : إن عناصر الحكم الصالح يتمثل في المشاركة في صناعة القرارات والسياسات والشفافية في التعامل والحصول على المعلومات ومنع الفساد ومكافحته بطريقة مؤسسية تعتمد على النظم والقوانين والمساءلة والمحاسبة ، حيث يكون متخذو القرار وصانعوه في كل القطاعات مسؤولين مسؤولية مباشرة أمام المواطنين ، إضافة إلى استقلالية القضاء وضمن الحريات ، خاصة في المجال القضائي والإعلامي .

عاشراً : وجوب التنبه على أن الحرص والطمع لدى بعض المحكومين الموالين للأنظمة الدكتاتورية يدفعهم السلوك إلى اصطناع الرياء والنفاق والتزلف للحاكم الظالم المستبد وإيثار منافعهم ومصالحهم الشخصية

على مصالح عامة المسلمين فيجب أن يوضع لهذا المسلك حد في ظل الشفافية والحوار .

حادي عشر: تشير الدراسات أن أداء الاقتصاد العربي في الدول العربية والإسلامية كان مخيباً للأمال خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين ، إذ تقلص متوسط دخل الفرد الحقيقي بمعدل واحد في المائة في الثمانينات ، ولم يزد نموه على واحد في المائة في التسعينات ، الأمر الذي جعل معدلات النمو أقل من متوسطه في مجموعة الدول والبلدان النامية ، واستفحال البطالة والفساد . ويستتج من الدراسات والأبحاث أن عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية تتداخل في تحديد مسارات ومعدلات النمو ، وأن إدارة الحكم الصالح التي تركز إلى المؤسسات تصون حرية الشعوب في اختيار ومحاسبة وتغيير حكوماتها هي نقطة البداية لإصلاح المسار على جميع الأصعدة ومنها الصعيد الاقتصادي ، الأمر الذي يستوجب ضرورة تبلور دولة المؤسسات وإحياء الشورى ، والمحاسبة لا لدولة الأفراد . فالشورى والحرية والحكم الصالح والإصلاح السياسي هو المنقذ من المهالك والمفاسد .

ثاني عشر: إن إدخال تقنية العصر والاستخدام الأمثل لتكنولوجيا المعلومات هي أمور تؤدي بالضرورة إلى ترشيد القرار السياسي ورفع مستوى أداء الحكومات والمؤسسات .

وختاماً فإننا نتطلع إلى مسيرة إصلاحية ونُظم عصرية وسياسات تتمتع بالشفافية والمصداقية ، وتعتمد على الموضوعية ، وتتعامل بروح الشورى المعاصرة وحركة التاريخ ورؤية المستقبل ، والمؤمل من هذا البحث أن تفرز أطروحاته متغيرات تنفع البلاد والعباد وتوصيات تحل المشكلات وتسعى إلى بناء مجتمعي يعمل لصالح أفراد وجماعته ونظامه وتطبق فيه الشورى في جميع مجالات حياة الانسان ومؤسسات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية وتسود احكامه .

والله ولي التوفيق

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
1	• تمهيد
3	• أولاً : الشورى والاستشارة وإبداء الرأي والنصيحة في سياقها التأصيلي
5	• ثانياً : أدبيات السياسة الشرعية في نظام الحكم " الشورى وتطبيقاتها في الإطار القانوني للشريعة " نماذج من التطبيق
6	▪ الشورى في عصر الحكم الراشد وما بعده
9	• ثالثاً : الشورى تبادل الرأي والمشاركة في التقرير
10	• رابعاً : المؤسسات التي تصلح لممارسة الشورى والتقرير الجماعي عن طريقها (مجلس الشورى السعودي نموذجاً)
10	(أ) مجلس الشورى ومشروعيتها في النظام السياسي الإسلامي .
11	(ب) صلاحية مجلس الشورى وإدخال إصلاحات عليه في النظام الإسلامي
12	(ج) مجلس الشورى السعودي نموذجاً
14	• خامساً : أدبيات الشورى القضائية وتطبيقاتها في نظام القضاء السعودي كنموذج
15	▪ التطبيقات العملية للشورى القضائية في النظام القضائي السعودي
18	• سادساً : بين الشورى والديمقراطية في النظر الإسلامي
	أولاً: الأصل التاريخي للديمقراطية
	ثانياً: تعريف الديمقراطية وأهمية دراستها
	ثالثاً : طبيعة الديمقراطية
22	• سابعاً : الخاتمة
25	• فهرس الموضوعات



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

بين الشورى والديمقراطية في النظر الإسلامي

إعداد

الشيخ حمدة بن عمر بن حمدة سعيد
مفتي الجمهورية التونسية

التمهيد

طرحت ولا تزال قضية الشورى والديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر عديد الإشكاليات العميقة التي أربكت الضمير والوعي الإسلاميين وسط المتغيرات السياسية التي شهدتها العالم مع مستهل القرن العشرين الذي أطل علينا بسقوط دولة الخلافة العثمانية في تركيا وتمكّن الاستعمار من الدول الإسلامية يستغلّ الثروات ويغيّر من بنية العقل الإسلامي الذي عاش الغزو بكل أنواعه العسكري والثقافي والسياسي .

ولقد كان التطور الحاصل في الفكر السياسي المعاصر لدى الغرب ببروز نظريات العلمنة والديمقراطية موازيا لانسداد فكرة الشورى لدى المسلمين مع سقوط الدولة العثمانية وتمكّن القوى الاستعمارية من تفكيك العالم الإسلامي إلى دويلات صغيرة تأثرت نخبها بفكرة الديمقراطية والعلمنة وتبنت أطروحاتها في مراحل بناء الدول الحديثة خاصة في (تركيا ، تونس ، سوريا ، مصر) لتلغى عمليا أطروحة الشورى الإسلامية مقابل فكرة الديمقراطية الغربية " تأثر بمسلمات العقلانية والتقدم والأخلاق المدنية والدولة القومية التي جاءت بها العلمنة الغربية " (1).

من هذا المنطلق لم تكن فكرة الديمقراطية نظريا وعمليا نتاجا لتطور الفكر السياسي الإسلامي بل هي تركة استعمارية عمل الغرب على تكريسها في العالم العربي والإسلامي بإيجاد نخب سياسية نشأت وسط مناخ إيديولوجي استعماري عمل على تفكيك البنى الفكرية والاجتماعية التقليدية التي يمثلها دعاة الإصلاح الديني، لتبنى على أنقاضها نخب سياسية جديدة لها قابلية تبني الإطار السياسي والثقافي الغربي العلماني القائم على الفصل بين الدين والدولة لتتصدّع بذلك المؤسسات الثقافية والدينية التقليدية مقابل نشوء مؤسسات جديدة تأثرت إلى حد كبير بإيديولوجيات الغرب ونظمه السياسية بما في ذلك الديمقراطية وهذا ما يتطلب مدخلا مفاهيميا لتبين الخصائص الجامعة والفارقة بين الشورى والديمقراطية.

1 - عبد اللطيف، الهرماسي. ندوة الثقافة والآخر، استراتيجية المواجهة الرمزية للحدث، ص: 162.

مدخل مفاهيمي:

بين الشورى والديمقراطية خصائص جامعة وخصائص فارقة .
الجامع بينهما هو مبدأ حرية الفرد والجماعة في تقرير مصريها
وتحديد توجهاتها العقائدية والأخلاقية والسياسية وهذا ما جاء به
الإسلام مبشرا به الإنسانية جمعاء على قاعدة " لست عليهم بمسيطر
" (1) أي أن النبي صلى الله عليه وسلم على وجوب اتّباعه بأمر الإلهي
إلا انه مأمور بدوره أن لا يكون جبّارا يحول بين الناس وحرّياتهم كما
قال ابن عباس ومجاهد : لست عليهم بجبار .

وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه من بعده الحرية
الإنسانية نظاما عمليا تقوم عليه الحياة في المجتمع المسلم، وهو ما
ترجمه عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما كان خليفة للمسلمين
بقولته الشهيرة " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرار " (2) .

كما أنّ الشورى والديمقراطية تشتركان فضلا على الحرية في
اختيار عموم الناس لولي أمرهم اختيارا مباشرا وغير مباشر مع
المبايعة له على السمع والطاعة ما لم يخالف نصا أو قانونا . وهذا ما
يؤكد علوية النظام القانوني والتشريعي باعتباره عقدا اجتماعيا بين
افراد المجتمع بما يجعل الشورى والديمقراطية لا تكرّسان فكرة الحاكم
المستبد الذي لا رادع لأهوائه وأحكامه نص او ميثاق وفي خطبة
تولية أبي بكر الصديق رضي الله عنه " أطيعوني ما أطعت الله فيكم ،
فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم " ، مما يبيّن أن القاعدة الأساسية في
نظام الحكم الشوري والديمقراطي هو التزام ولي الامر وخضوعه
للقانون فضلا على أن الولاء والتكليف أو التفويض الشعبي متوقّف
في النظامين على التزام الولي بالمبدأ وخضوعه للقانون والمشارك
القيمي بين الناس الذين يولون المبدأ لا للشخص .

1 - الغاشية ، الآية 22

2 - أخرجها ابن عبد الحكم في " فتوح مصر و أخبارها " ص 290 ، وأوردها محمد بن يوسف
الكاندهلوي في " حياة الصحابة " 88 / 2)

أما الفارق بين النظامين فهو في الأصل والمنطلق بين ما هو مصدره السماء وبين ما هو مبني على اختيار بشري وضعي . والشورى تتيح الرأي الأصح ولو كان أقلية ، بينما تتيح الديمقراطية الرأي الأغلب ولو كان غير ذي صواب .

مفهوم الشورى لغة واصطلاحاً :

(1) المبحث اللغوي : قال الراغب في المفردات : التشاور والمشاورة والمشورة استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض من قولهم : شرت العسل إذا اتخذته من موضعه واستخرجته منه ، وشرت العسل وأشرته : أخرجته . وفي لسان العرب : شار الدابة يشورها شوراً وشواراً وشورها وأشارها أي راضها أو ركبها عند العرض على مشتريها . وقيل : عرضها للبيع ، وقيل : بلاها ينظر ما عندها ، وقيل : قلبها . والتشوير : أن تشور الدابة تنظر كيف مشوارها أي كيف سيرتها ، وفي حديث طلحة رضي الله عنه أنه كان يشور نفسه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أي يعرضها على القتل .

وعند ابن منظور : ومنه تقول فلان خير شير أي يصلح للمشاورة ، وشاوره مشاورة وشواراً واستشارة : طلب منه المشورة ، وأشار الرجل يشير إشارة : إذا أوماً بيده ، ويقال : شورت إليه بيدي وأشرت إليه ، أي لوحته إليه ، وأشار إليه باليد : أوماً . ويقال : فلان جيد المشورة ،

والمشورة - لغتان - قال الفراء : المشورة أصلها مشورة ، ثم نقلت إلى مشورة لخفتها ، وقال الليث : المشورة مفعلة - اشتق من الإشارة ، ويقال : مشورة . ويستفاد من كل ذلك أن الشورى في اللغة تعني : تقليب الرأي وإظهاره .

(2) المبحث الاصطلاحي : الشورى طلب الرأي من أهله ، وإجالة النظر فيه ، وصولاً إلى الرأي للصواب . وتعرف الشورى أيضاً بكونها استنباط المرء رأياً فيما يعرض له من الأمور والمشكلات ، وهذا التعريف يدخل فيه التشاور في كل ما يعرض

من المشاكل بين الأسرة ، كما في حق فطام الطفل الرضيع إذ يقول الله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ (1).

ومن معاني الشورى استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في أمر من الأمور العامة المتعلقة بها بهدف التوصل فيها إلى الرأي الأقرب إلى الصواب الموافق لأحكام الشرع تمهيداً لاتخاذ القرار المناسب في موضوعه .

ومن أتم التعريفات ما أورده الدكتور محمد سليم العوا في كتابه ' في النظام الإسلامي للدولة الإسلامية ' (2) : " إن الشورى في الحياة العامة للأمة تعني صدور الحاكمين فيما يتخذونه من قرارات ، أو يحدثونه من أوضاع وتنظيمات عن رأي أهل العلم والخبرة والمعرفة فيما يحقق مصلحة الأمة، أو يتعارض معها ، فما حقق مصلحة الأمة وجب إمضاؤه ، وما لم يكن كذلك وجب منعه ."

ومن العلماء من يفرق بين الشورى والمشورة فيرى أن الشورى تكون عامة في كل رأي ، أما المشورة فهي خاصة في الرأي الملزم . واستدلوا على ذلك بأمور منها :

* وردت كلمة المشورة في الحديث للدلالة على أخذ الرأي الملزم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما : " وأيم الله لو أنكما تتفقان لي على أمر واحد ما عصيتكما في مشورة أبدأ " ، وفي لفظ آخر : " لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما " .

* إن كلمة المشورة الواردة في الحديث وإن كانت اسم جنس ولكنها لا تدل على العموم لأن اسم الجنس لا يدل على العموم إلا بالألف واللام أو مضافا ، وهو إذ لم يقترن بهما - كما في نص الحديث - فلا يدل على العموم . كما أن النكرة لا تدل على العموم إلا إذا اقترنت بنفي ، فالنكرة في سياق

1- البقرة الآية 233 .

2- محمد سليم العوا ، في النظام الإسلامي للدولة الإسلامية ، ص 180 .

النفي تعم أما في الإثبات فليست من ألفاظ العموم ، وقد ورد في خطبة تولى الخلافة قول عمر بن عبد العزيز رضي اله عنه " أيها الناس... إني قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأي مني ولا طلبه له ولا مشورة من المسلمين، وإني قد خلعت ما في أعناقكم من بيعتي فاختاروا لأنفسكم " .

مفهوم الديمقراطية لغة واصطلاحاً:

(1) المبحث اللغوي : هو مصطلح قد تمت صياغته من شقين (ديموس) " الشعب" ، و(كراتوس) " السلطة " أو " الحكم " . وكان يطلق في القرن الخامس قبل الميلاد للدلالة على النظم السياسية الموجودة آنذاك في ولايات المدن اليونانية ، وخاصة أثينا .

والمصطلح في دلالاته اللغوية مناقض لكلمة (أرسقراطية) التي تعنى " حكم نخبة " . وهكذا يتناقض هذان التعريفان نظرياً ، لكن الاختلاف بينهما قد طمس تاريخياً فالنظام السياسي في أثينا القديمة ، على سبيل المثال ، منح حق ممارسة الديمقراطية لفئة النخبة من الرجال الأحرار واستبعد العبيد والنساء من المشاركة السياسية .

(2) المبحث الاصطلاحي: الديمقراطية هي شكل من أشكال الحكم يشارك فيها جميع المواطنين المؤهلين على قدم المساواة - إما مباشرة أو من خلال ممثلين عنهم منتخبين - في اقتراح ، وتطوير ، واستحداث القوانين .

وهي تشمل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تمكن المواطنين من الممارسة الحرة والمتساوية لتقرير المصير السياسي .

كما يطلق مصطلح الديمقراطية أحياناً على المعنى الضيق لوصف نظام الحكم في دولة ديمقراطية ، أو بمعنى أوسع لوصف ثقافة مجتمع . والديمقراطية بهذا المعنى الأوسع هي نظام اجتماعي مميز يؤمن به ويسير عليه المجتمع ويشير إلى ثقافة سياسية وأخلاقية معينة تتجلى فيها مفاهيم تتعلق بضرورة تداول السلطة سلمياً وبصورة دورية .

لكن كثيراً ما يطلق لفظ الديمقراطية اليوم ويراد به الديمقراطية الليبرالية لأنها النظام السائد للديمقراطية في دول الغرب ، وكذلك في العالم في القرن الحادي والعشرين . وبهذا يحدث الخلط عند استخدام لفظ " الديمقراطية " ، فالديمقراطية في الأصل هي شكل من أشكال النظام السياسي القائم على حكم الأكثرية ، بينما الليبرالية تؤكد على حماية حقوق الأفراد والأقليات وهذا نوع من تقييد الأغلبية في التعامل مع الأقليات والأفراد بخلاف الأنظمة الديمقراطية الأخرى.

خصائص كل من الشورى والديمقراطية (أوجه التشابه والاختلاف) ، وأهميتهما كنظامين للحكم :

إن العلاقة بين الديمقراطية والإسلام قد تباينت فيها آراء المعاصرين ما بين مقرب ومبعد ، وبين مقر ومنكر .

ومهما يكن من شيء فهناك بعض أوجه المشابهة بين الديمقراطية ومبدأ الشورى في الحكم الإسلامي ، ولكن الفروق بينهما أعمق وأكثر. والذي يجدر التنبيه عليه هنا أن الإسلام لا يمانع من الاستفادة من النظم الإدارية والرقابية التي سبق إليها غير المسلمين ، طالما كان ذلك لا يتعارض مع شريعته .

ذكر المفكر الإسلامي المرحوم عبد القادر عودة في كتابه القيم ' التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي ' أن النظام الديمقراطي يقوم في الأصل على الشورى والتعاون ، ولكنه انتهى بسوء التطبيق إلى تسلط المحكومين على الحاكمين ، وانعدام التعاون بينهما ، وأن النظام الديكتاتوري يقوم في الأصل على السمع والطاعة والثقة بين الحاكمين والمحكومين ، ولكنه انتهى بسوء التطبيق إلى تسلط الحاكمين على المحكومين وانعدام الثقة بينهما ، أما النظام الإسلامي فيقوم على الشورى والتعاون في مرحلة الاستشارة ، وعلى السمع والطاعة والثقة في مرحلة التنفيذ ، ولا تسمح قواعده بتسلط فريق على فريق ، وبهذا جمع النظام الإسلامي بين ما ينسب إلى الديمقراطية من فضائل ، وما ينسب إلى الديكتاتورية من مزايا ومحاسن ، ثم هو في الوقت نفسه بريء من العيوب التي تنسب للديمقراطية والديكتاتورية معاً . اهـ

وقال القاضي حسين بن محمد المهدي في كتابه ' الشورى في الشريعة الإسلامية ' : الديمقراطية بمفهومها الأساسي تعني حكم الشعب لنفسه دون أن تستأثر طبقة أو جماعة أو فرد بهذا الحكم ، ومن

دون أن يصبح كل أفراد الشعب حكماً ، فيصبحوا بحاجة عندئذ إلى شعوب يحكمونها . وبهذا التعريف تأتي الديمقراطية رديفة للشورى في بعض الوجوه من حيث إعطاء حق المشاركة للشعوب في صناعة القرار وإدارة شؤون الحكم ، عدا أن الشورى نظام تميزت به الشريعة الإسلامية باعتباره جزءاً من العقيدة ، بينما الديمقراطية نظام وضعي أي من وضع الإنسان فهي نظام سياسي اجتماعي غربي المنشأ عرفه الغرب من الحقبة اليونانية وأدخل عليه تطوير في الحضارة المعاصرة، كما أنها تنظم العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة من منطلق مبدأ المساواة بين المواطنين ، ومنح حق المشاركة في صنع التشريعات ، وسن القوانين التي تنظم الحياة العامة وفق مبدأ أن الشعب مصدر السلطات ، فالسلطة في النظام الديموقراطي هي للشعب بواسطة الشعب ، أما الشورى الإسلامية فهي صورة من صور المشاركة في الحكم تستمد جذورها من أصول الدين ، وهي من أهم المبادئ الشرعية التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام ، بل إن بعض الباحثين يرى أن الشورى هي النظام السياسي ذاته ، وليس واحداً من مبادئه أو قاعدته من قواعده ، نظراً لما يترتب على الشورى في المنظور الإسلامي من بيان العلاقة بين الحاكم وأهل الشورى ، والتزام الدولة بالقواعد المشروعة . اهـ

ونقل الدكتور علي الصلابي عن الدكتور محمد وقيع الله في بحثه (الشورى ومعاودة إخراج الأمة) قوله : إذا اعتبرنا الديمقراطية مذهباً اجتماعياً قائماً بذاته فليس لنا أن نقول إنها من الإسلام ، أو أن الإسلام يقبلها ويستسيغها ويتضمنها ، إذ هما مذهبان مختلفان في أصولهما وجذورهما ، أو فلسفتهما ونتائج تطبيقها ، ولكننا إذا نظرنا إليها على أنها اتجاه يحارب الفردية والاستبداد والاستئثار والتمييز ، ويسعى في سبيل جمهرة الشعب ويشركه في الحكم ، وفي مراقبة الحكام ، وسؤالهم عن أعمالهم ومحاسبتهم عليها ، فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال ، أو أن للإسلام ديمقراطيته الخاصة به أي نظامه يمنع استبداد الحكام واستئثارهم ، ويمكن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم . اهـ

وبناء على ما سبق نستخلص أهم الأفكار وهي :

● **الشورى من شرع الله وأمره :** فقد أمر الله تعالى بالشورى واستشارة المسلمين ، حيث قال في محكم التنزيل : " وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ"⁽¹⁾ واختلف العلماء فى الأمر هل هو للوجوب ؟ فقال البعض بأن الشورى واجبة والبعض جعلها مستحبة ، وحتى القائلين بالوجوب اختلفوا فى كونها ملزمة او معلمة فقط . واعتبر بعض العلماء القائلين بعدم الإلزام شورى النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه ، تطيبيا لقلوبهم ، وقد شاورهم فى أكثر من موضع ، منها يوم بدر ويوم الحديبية ويوم الخندق ، وغيرها أما الديمقراطيةية فهي من وضع البشر واجتهادهم ، ولها حسناتها وسيئاتها ، ولها فوائد ولها أضرار .

● **الشورى مبناها الرأى لا العدد :** فلا يقدم لها إلا أصحاب الرأى والحكمة والحنكة والخبرة والدراية العلمية والعملية ، فهي وظيفة لها مقصود شرعي لا يتحقق إلا إذا كانت لأهل الشورى الأهلية التي تمكّنهم من أداء الذي عليهم فيها ليتحقق بذلك المقصود الشرعي من هذه الوظيفة ، لذا ، فإن الشريعة اشترطت فى أهل الشورى الأهلية التي تمكّنهم من القيام بأعباء الوظيفة .

أما الديمقراطيةية فمبناها العدد لا الرأى ، لذا فهي لا تشترط فى الناخب ولا المنتخب الأهلية التي تمكّنه من القيام بأعباء الوظيفة المسندة إليه ، واكتفت بتوفر الأغلبية العددية المجردة ، فقضت بتعيين الأكثر جمعاً دون النظر إلى الكفاءة والأهلية ، أي اكتفت بالكم دون الكيف وينتج عن ذلك ما يعبر عنه بديمقراطية الغوغاء وتعني حكم الأكثرية التي لا تعرف المصلحة للجميع .

● **الشورى تطبيق لمبدأ سيادة الشرع :** لا تحيد عنه ، ولا تخرج عليه ، والكثرة والقلة فى ذلك سواء ، فلا عبرة برأى أهل الشورى إذا ما خالفوا حكماً شرعياً ، أو قواعد وأحكام الشريعة العامة .

١- الشورى الآية 38 ،

لذا فإننا نرى الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين كانوا يستوثقون وهم يعلنون بأرائهم وبحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، هل هناك أمر من السماء بالمسألة ؟ أم أن للرأي فيها مجال ؟ فإن كان الأمر أمر وحي من السماء ، سلّموا له عامة ، لقوله تعالى : " وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ " (1) ، وإذا كان هناك مجال للرأي والاستشارة ، قالوا بأرائهم وأعطوا استشارتهم .

أما الديمقراطية فإنها تُمارس في ظل مبدأ سيادة الأمة ، حيث يُعطي هذا المبدأ - كما رأينا - السلطة التامة للأغلبية ، حتى الخروج على ما قرّرت من قبل ومخالفته ، فلا غرابة أن نرى أن الأكثرية أحلت ما منعت من قبل ، وأباحت ما حرمت من قبل ، لا لشيء إلا لأنها ترى ذلك فلا مساءلة ولا محاسبة من أحد عليها .

● **الشورى وارتباطها بالعقيدة :** فهي شورى إيجابية في المقام الأول ، فإذا خلت من هذه الوشيجة فلا قيمة ولا وزن لها في ميزان الشرع ، بمعنى أن المستشار عندما يدلي برأيه ويُعطي استشارته ، رائده في ذلك الإيمان والتقوى ، فهو يراقب الله فيما يقول ، فلا يقول بما فيه معصية ، أو ما يؤدي إلى مفسدة ، تقرّباً إلى الله سبحانه وتعالى ، دون أن يكون لغير ذلك من أثر في قوله ورأيه ، من قلة أو كثرة .

أما الديمقراطية فلا تعرف هذا الارتباط ، وأنّى لها ذلك وقد قامت في الأصل على محاربة الدين وإقصائه من حياة الناس المدنية .

● **الشورى إطار من الشرعية :** لا تحيد عنه ولا تخرج عليه بدعوى قلة أو كثرة ، فلا يخرج أهل الشورى عن هذا الإطار الشرعي بأي مسوّغ ، فلا يخالفون برأيهم باسم حرية الرأي أحكام العقيدة وأحكام الشريعة المقررة ، والتي هي ليست من مجالات الشورى أما الديمقراطية فهي تعمل في إطار الأكثرية ، تدور معها حيث دارت ، وتميل معها حيث مالت ، دون مراعاة لعقيدة أو شريعة ما ، أو

١- الأحزاب الآية 36 .

تقاليد وعادات المجتمع ، حتى أنها قد ترى الخروج على ما سارت عليه من قبل ، فتخرج دون محاسبة أو مساءلة .

● **الشورى حكم شرعي واجب الاتباع :** والعمل بها مصلحة وتركها مفسدة ، وهي مرتبطة بالعقيدة لإرتباط الأحكام الشرعية بالعقيدة أيضاً، لا انفصام بينهما.

أما الديمقراطية فهي قائمة على أساس قطع الصلة بين أحكام الشريعة بحياة الأفراد من ناحية ، وعدم تدخلها في عقائد الناس من ناحية أخرى ، أي أنها قامت على مبدأ فصل الدين عن الدولة ، وأنه لا صلة للأديان بالجوانب التشريعية والتنفيذية والقضائية في الدولة ، فهي قائمة على أساس محاربة الدين بإقصائه عن الحياة المدنية للأفراد ، ونظامٌ هذا أساس بنيانه وغايته كيف يكون له صلة بالإسلام ؟ أو على الأقل يقرّه الإسلام بدعوى عدم مخالفته له ؟! فهل هذه المخالفة التي تقوم على أساسها الديمقراطية لا تعد في الإسلام مخالفة ؟!!

● **الشورى التزام بالأمر المعروف:** فإن كان الأمر أمر خلافة وإمامه ، راعوا فيما يقدم للوظيفة أهلية الخلافة ، وقدموا أهل الاختصاص في ذلك ، لذا رأينا أهل الحلّ والعقد يشترط فيهم العلماء الأهلية التي تمكّنهم من اختيار مَنْ هو أحق بالخلافة من غيره .

في حين أن الديمقراطية نظراً لأنها تقوم على مبدأ الأكثرية العددية لا تراعي التخصص ، فنُقَدِّم الأكثر جمعاً ، وإن لم يكن من أهل الاختصاص ، فلا غرابة أن نرى الطبيب يُعين رئيساً للبلدية ، والمهندس يُعيّن وزيراً للصحة ، وهكذا ...

العلاقة بين الشورى والديمقراطية :

إن الغوص في دلالات الشورى يجعلها أثير من مفهوم الديمقراطية في توجهه الغربي ، بل هو أشد رسوخًا ، لأن مفهوم الديمقراطية مفهوم للممارسة الوضعية البشرية بمزاياها وعيوبها ، بينما مفهوم الشورى هو في البدء مفهوم تعبدى قبل أن يكون إداريا أو سياسيا بما يقلل إمكانية التلاعب به ، مقارنةً بما حدث بمفهوم الديمقراطية من تلاعب بما يدل عليه التاريخ السياسي للديمقراطية في بعض الدول الليبرالية .

والمشكلة إن وجدت في أن التعامل مع مفهوم الشورى ما زال يفتقر لوجود جانبٍ تطبيقي قوي ، بالرغم من وجود اجتهادات وللأسف أن نجد بعض الدول الإسلامية تسيء تطبيق القيم الإسلامية ، بل بعضها يتسم بمنهج لا يحقق المصلحة العليا للمسلمين .

ولعل السؤال الجوهرى هنا هو : ما الحاجة للتطبيقات إذا كان لدينا المفهوم ؟ والجواب أن الممارسة التطبيقية تكشف عن احتياجات تقتضيها مصالح المجموعة في مختلف المستويات السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية مما يجعل مفهوم الشورى فعالا من ناحية التطبيق.

والخطاب الإسلامى من خلال الكتاب والسنة يدعو في عمومته الى العمل والتطبيق والانجاز ، ويدين الادعاءات الزائفة والشعارات الهاوية وهذا ما يتجسد عمليا في قول الله تعالى "كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون" (1).

وهذا بخلاف المنظومة الديمقراطية الشائعة من هنا وهناك ، فهي لا تخلو من الزيف والدعاية المكذوبة وشراء الذمم والمناورة السياسية على قاعدة أن الغاية تبرر الوسيلة في الديمقراطية التنافس والصراع من أجل امتلاك السلطة مشروع بل هو مضمونها ، حتى إنهم ليسمون هذا التنافس " بالمعركة الانتخابية " وفي الإسلام التنافس في خدمة المجتمع وإيصال الخير للناس مشروع بل ومطلوب من غير سعي

1- الصف ، الآية 3.

لامتلاك السلطة ، والسعي في ذلك مذموم بدليل " يا أبا ذر إنك ضعيف
وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى
الذي عليه فيها"⁽¹⁾، فالسعي لإيصال الخير والنفع للناس في الإسلام
يجب أن يكون خالصاً لله ابتغاء مرضاته ولا يصح أن يكون سلماً
لمغرم من مغنم الدنيا الحقيرة وإن عظمت.

ولا تختص موضوعات الشورى فيما نزل فيه وحي ، بل هي
خاصة بالأمور الدنيوية ، كسياسة العامة وتصريف الشأن الاقتصادي
وفي الدفاع عن البلاد وسائر ما يتعلق بشؤون الأمة العامة . وعند
ممارسة مبدأ الشورى فإنه ينتج عنها مجموعة من الكفاءات والمواهب
الذين تتولد لديهم القدرة على تولي المناصب العامة والهامة باقتدار ،
وهو ما لم يعرفه التاريخ العربي ولا الإنساني قبل الإسلام .

أما الديمقراطية وعلى الرغم من المزايا التي تتيحها ، إلا أن من
عيوبها أنها توصل أشخاصاً غير مؤهلين للعمل النيابي لأنهم يفتقرون
للكفاءة وللإقتدار . كما أن رأي الأغلبية لا يحقق دائماً المصلحة
العامة، ولا يمثل مجموع أفراد الأمة بقدر ما يمثل هذه المجموعات
السياسية . بل إن القرار السياسي أو الاقتصادي وغيره من القرارات
التي يصدرها البرلمان هي في الحقيقة نتاج صراع الأحزاب
والتنظيمات السياسية داخل البرلمان .

وللحقيقة الموضوعية فإن من مزايا الديمقراطية المشاركة السياسية
الفعالة والتداول السلمي للسلطة ودورية الانتخابات ، خاصة إذا تمت
العملية الانتخابية في أجواء حرة ونزيهة . ويكون نتاج العملية
الانتخابية في العادة وصول حزب سياسي أو جماعة سياسية إلى سدة
الحكم ، بحيث تكون مؤهلة لاتخاذ قرارات وتبني سياسات تنفيذية
وتشريعات قانونية ملزمة للأفراد والمجتمع والدولة . وتمتاز
الديمقراطيات المعاصرة بعدم احتوائها على أبعاد وتفضيلات عقائدية ،
وإنما هي تعبير عن مصالح الكل والمجموع داخل المجتمع ، خاصة
في المجتمعات الرأسمالية الليبرالية الغربية .

١- صحيح مسلم كتاب الإمارة

وقد برز مشروع إصلاحى يقوم على تجسير الهوة بين الشورى كنظام سياسي اسلامي والديموقراطية الغربية ، خاصة تجربتها في بناء المؤسسات ، كما في فكر خير الدين باشا التونسي (1) ، وقد تبني خير الدين التونسي بصفته وزيرا أكبر في فترة تاريخية للبلاد التونسية، مشروع إجراء إصلاحات سياسية جذرية تشتمل على تشكيل وبناء مجالس نيابية منتخبة ووجود دستور مكتوب يتضمن الحريات العامة وقائمة الحقوق والواجبات . أما جمال الدين الأفغاني² فقد صاغ - كمفكر - وجهة نظر سياسية تقوم على أن الحكم الفردي المطلق هو رديف الجهل والتخلف ، وأن النظام الشوري أصلح للأمة ، لكن يجب أن يكون مقروناً بالديمقراطية الدستورية وبعد تناوله لأمر متعلقة بضرورة استنهاض الأمة من جديد ، وتشخيص الحالة السيئة التي وصلت إليها ، دعا إلى ضرورة وضع نظام تربوي وتعليمي قوي ومتين تتحول من خلاله المدارس والجامعات إلى معامل لإنتاج العقول والمفكرين بعيداً عن التقليد الأعمى ذي المضامين القشورية ، ورغم حملته الشنيعة التي شنّها على نمط الحياة الغربي ، إلا أنه رأى أن هناك ضرورة ملحة للمضي قدماً في عملية الإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي ، من خلال تأكيد العلاقة بين الشورى والديمقراطية في الفكر الإسلامي .

ونستطيع أن نقول أن هناك علاقة تقاربية بين الشورى والديمقراطية مما يطرح علينا سؤالاً: هل يمكن تحقيق الشورى بوصفها مبدأ إنسانياً في إطار النظام الديمقراطي القائم ؟ أم ينبغي العودة بالديمقراطية إلى أصول شورية ؟ فإذا فتحنا الباب أمام الإمكانية الأولى توفرت فرص أكبر للمصالحة بين المبدئين ، أما إذا تشبثنا بالفرضية الثانية ، فإننا نعدم كل إمكانية لأن يخوض الإسلام والمسلمون تحديات الديمقراطية المعاصرة .

¹ - هو أحد رموز الإصلاح بالبلاد التونسية ، ولد سنة 1820 في قرية بجبال القوقاز ، له كتاب ' أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ' ، توفي بتركيا يوم 7 جمادى الثانية 1307 هـ الموافق ليوم 30 جانفي 1890 م .

² - محمد جمال الدين بن السيد صفتّر الحسيني الأفغاني (1897 - 1838) أحد الأعلام البارزين في النهضة المصرية ومن أعلام الفكر الإسلامي بالنسبة للتجديد .

إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية بوصفها إرثاً إنسانياً أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة .

ولهذا ليس صحيحاً أن الإسلام عدو للديمقراطية ؟ وأن الديمقراطية ضرب من الكفر أو المنكر كما يزعم البعض ؟ الثابت أن كثيراً من المسلمين اليوم اقتنعوا أن الديمقراطية هي أفضل السبل المتاحة لكبح جماح الحكم الفردي ، وتقليل أظافر التسلط السياسي الذي ابتليت به شعوبنا المسلمة.

مجالات الشورى ، وأهلها وصفاتهم وواجباتهم :

1)مجالات الشورى : جمعها أكثر العلماء في خمس مجالات هامة:

- سياسة الأمة في الحرب والسلام
- تطبيق الأحكام الشرعية
- اختيار ولي الأمر
- رقابة الحاكم وتسديده

أولا : سياسة الأمة في الحرب والسلام:

من أولويات التوجهات السياسية للدولة الحفاظ على العقيدة الإسلامية نفسها ، ويكون الحفاظ عليها بحفظ أصولها والدفاع عنها . والأصل في الدولة الإسلامية أنها دولة مسالمة تؤدي دورها في عمارة الأرض ونشر العدل والأمن والحرية . وتحتاج الأمة مع ذلك الي إبرام العهود والاتفاقيات مما تحويه من شروط وبنود وتفصيل، سواء كانت عهودا توقيئية او دائمة .

كما تبرم المعاهدات التجارية والصناعية والزراعية وتبادل السفراء وما الى ذلك من الأمور التنظيمية المباحة والتي لا تتعارض مع تعاليم الاسلام وكلها أمور تلزم فيها المشورة حيث لن يستطيع فرد أي ما كان أن يلم بكل هذه الخبرات .

ثانيا : تطبيق الأحكام الشرعية:

لقد تعرضت الأمة لتيارات عنيفة من كل الاتجاهات وضاعت منها الخلافة وقامت الدول على أرضها على أسس مختلفة حسب ثقافات الشعوب وتجاربههم ، وترتب عليه أن حلت قوانين بديلة وغريبة ، وجعلت تطبيق الاحكام الشرعية متعذرة في عدد من الدول .

وهنا يبرز دور الشورى في تحديد الأولويات والتدرج في الأمر بواسطة الاجتهاد حتى تبلغ الأمة درجة الكمال في تطبيق شرع الله.

ثالثا : اختيار ولي الأمر:

ونقصد به من يتولى شؤون البلاد ويقوم علي مصالح العباد وأطلق عليه علي مر العصور مسميات عدة منها الأمير والسلطان وقد نسميه لاحقا بالملك أو الرئيس ، على أن كل اسم يعبر عن مصدر وطريقة توليه السلطة ولكنها في النهاية أسماء تشير الي ولي أمر المسلمين جميعهم أو طائفة منهم والقائم علي شؤونهم.

وأيا ما كانت التسمية فهذا المنصب عظيم وخطير لان المسؤولية فيه عظيمة امام الله عز وجل " كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته " ¹.

وهو مسؤول كذلك أمام الأمة فهو ليس بالحاكم المطلق وإنما يحاسب ويراجع لقوله تعالى " وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول " ⁽²⁾ أي إن الطاعة المطلقة لله وحده وللرسول صلى الله عليه وسلم ، أما طاعة ولي الأمر فهي موقوفة على طاعة الله ورسوله في الأمر والنهي وذلك قوله تعالى " وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا " ⁽³⁾.

وهذا المبدأ أجمع عليه صحابة النبي صلى الله عليه وسلم، فقد أعلن أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خطبة توليه " أطيعوني ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم " ⁽⁴⁾ وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه " إذا أحسنت فأعينوني وإذا أسأت فقوموني " ⁽⁵⁾.

ولما كانت مهمة الإمام شاقة وخطرها عظيم لأنها ذات طرفين وهما القيام بشؤون الدين تطبيقا وتحكيما ، والقيام بشؤون الدنيا ورعاية مصالح الأمة ، وكان كاهل الواحد ينوء عن حمل كل الأمانة ،

¹ - متفق عليه .

² - النساء الآية 59

³ - الحشر 7

⁴ - العقد الفرید لابن عبد ربه : ج 2 ص 59

⁵ - الطبري / التاريخ : 572/2 ، 573 .

فإن الشورى تعينه لا محالة وتخفف الوطأة عليه وتسهّل مهمته . فهي ضرورة بالدين وبالعقل معا وحقيقة بالأمر الواقع .

رابعا : الرقابة على الحاكم أو الجهاز الحاكم :

أعطى الله سبحانه وتعالى لكل مسلم حق الإنكار للمنكر سواء صدر هذا من عامة الناس أو خاصتهم ، فالقائد والسلطان والرئيس في الإسلام معرض للنقد والإنكار عليه متى خالف نصّا من كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو حقا أو واجبا أجمعت عليه الأمة بواسطة الشورى . وقد أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم العهد على أصحابه أن يقولوا الحق ولا يخافون في الله لومة لائم .

وأهل الشورى ألزم وأحرى من حيث وظيفتهم في رقابة الجهاز الحاكم فهم المفوضون من الأمة المؤتمنون على مصالحها . وإذا كانت الدول التي تسمى اليوم بالديمقراطية قد أعطت النائب في البرلمان أو مجالس الشعب حقا خاصا سمي بالحصانة البرلمانية ، فإن الإسلام قد أعطاها لكل مسلم ، وهي براءة ذمته من كل دخيلة أو تهمة حتى يثبت عكس ذلك ، وحمايته من كل ظلم ليقول كلمة الحق بكل حرية .

أهل الشورى : صفاتهم وواجباتهم

توارد عند الفقهاء وعلماء السياسة الشرعية مفهوم أهل الشورى أو أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد وإن كانت الأخيرة أكثر تداولاً واستعمالاً عندهم ولكن عند التدقيق نرى أن كل هذه المفاهيم تستعمل في وظيفة واحدة وهي الدعامة الأساسية لولاية الأمور .

إن أهل الشورى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين فيما بعد هم كبار الصحابة أو السابقون الأولون من الذين امتحنهم الله لهذا الدين فصدق منهم القول والعمل . ثم أضيف إليهم بعد الهجرة زعماء الأنصار الذين آووا ونصروا وأظهر الله بهم هذا الدين . ثم برز في عهد الخلفاء الراشدين عنصران آخران : طائفة من الصحابة والتابعين ، وطائفة من أهل القرآن وأهل العلم من الفقهاء . وأطلقت على أهل الشورى مصطلحات عدة منها : أهل الحل والعقد ، وأولو الأمر ، والعلماء ، وأهل الاختيار ، وأهل الاجتهاد ، وأهل الشورى ، وأهل الشوكة ، وأهل الرأي والتدبير .

أ) صفات وشروط أهل الشورى:

ذكر العلماء لأهل الشورى صفات شروط لا بد منها :

- العدالة الجامعة لشروطها من التقوى والاستقامة والصدق : وهي صفات وشروط لا غنى عنها درءاً للأهواء والنزعات المصلحية والميولات الشخصية .

- العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة وهو على قسمين : علم بالدين وعلم بالدنيا . وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمناء من أهل العلم .

- الرأي والحكمة المؤديان إلى معرفة الأصلح للإمامة : والحكمة هي مزيج بين الذكاء والعلم والخبرة ، وهي أهم رصيد لكل أمة . والله تعالى يقول "ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب"⁽¹⁾.

¹- البقرة الآية 269 .

ومن الشروط الأساسية كذلك : العقل والبلوغ ، والإسلام ، وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها (1) .

يضاف إليها شروط تكميلية : مثل الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، والخبرة والتجربة ، والمواطنة (التي تعني الانتماء إلى مجتمع واحد يضمه بشكل عام رابط اجتماعي وسياسي وثقافي موحد في دولة معينة) .

(ب) واجبات أهل الشورى :

- اختيار الإمام أو الرئيس أو السلطان على اختلاف التسميات : وقد يكون اختياره من أهل الشورى من باب تفويض الشعب لهم ، وقد يكون اختيار الإمام من الشعب مباشرة وفق النظم الديمقراطية الحديثة . وفي كلتا الحالتين يكون الاختيار بناء على الإرادة العامة.

وقد بايع خصوص المسلمين من الصحابة الكبار وعمومهم رسول الله صلى الله عليه وسلم مبايعة مباشرة في بيعة الرضوان بالحديبية ، وفي سورة الفتح : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (2) . وعن جابر رضي الله عنه قال : " كنا يوم الحديبية ألفاً وأربعمائة " (3) أي من الرجال والنساء .

- المتابعة والمراقبة لالتزام النظام بالشريعة ، واتخاذ الموقف الشرعي المناسب بناء على نتائج المتابعة والمراقبة، وهو دور سياسي . ولذلك قال إمام الحرمين

1- الماوردي / الأحكام السلطانية : ص 8 .

2- الفتح، الآية 38

3- البخاري ومسلم

الجويني عندما تحدّث عن موجبات عزل الخليفة : فإن قيل : فمن يخلعه ؟ قلنا : الخلع إلى من إليه العقد ⁽¹⁾ .

- وضع حدود لشتى الولايات وصلاحياتها : وهذه الحدود راجعة الى الشرع والعرف والأحوال . ومن هذه التحديدات الفصل بين الأجهزة المختلفة السياسية والتشريعية والقضائية وإحداث توازن بينها على الطريقة الحديثة التي أثبتت السنوات جدارتها وأهميتها .

ولا شك أن الحفاظ على شرعية النظام ومراقبة مدى التزامه بما أوكل إليه من مهمات لداخل في وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جانبها السياسي والاجتماعي والاقتصادي قال تعالى " والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر " ⁽²⁾ .

(3) مدى التزام الحاكم بما يراه أهل الشورى :

وربما وضعنا على ذلك سؤالا : هل قرارات أهل الحل والعقد ملزمة ؟ تقضى الأمور في مجالس أهل الحل والعقد بغالبية الآراء في عامة الأحوال ، فإذا تمّ التوصل إلى رأي ، فهل يصبح هذا الرأي ملزماً لرئيس الدولة ؟ بمعنى: هل الشورى وكل ما يدور في فلكها من أهل الحل والعقد وقراراتهم : ملزمة أم غير ملزمة ؟

انطلاقاً من الآية الكريمة في سورة آل عمران ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ ⁽³⁾ ، فيرى البعض أن هذا الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم ولأئمة ، وأن الشورى ملزمة للرئيس ولأئمة ، وأن الشورى ملزمة لرئيس الدولة ، ورأى البعض الآخر أن القرار النهائي للرسول صلى الله عليه وسلم وبالتبعية لولاية الأمر من بعده من للخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين ومن تبعهم .

¹ - غياث الأمم : ص 96 .

² - التوبة 71 .

³ - آل عمران 159

أما أصحاب الرأي الأول فيرون أنه من الشورى إلزام أهل الحكم والسلطة بحدود يقدرها الشرع في وجود نص أو إجماع أو باجتهادهم ، دل على ذلك فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل الصحابة رضي الله عنهم والشورى ملزمة لرئيس الدولة فإن ردها فيتعين على الأمة خلعه حتى قال أهل العلم : والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ، فمن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ، هذا ما لا خلاف عليه .

وهذا رأي لا خلاف عليه ، فلم ينكر أحد أن الشورى واجبة ، إنما ثار الجدل حول "ما بعد الشورى" أي ما يعرف في النظم السياسية المعاصرة بـ "اتخاذ القرار".

ويرى بعضهم أن قاعدة "وأمرهم شورى بينهم" تتطلب ستة أمور:

- 1 - أن ينال الناس الحرية الكاملة في التعبير عن آرائهم .
- 2 - أن مسؤولية تصريف شؤون المجتمع لا بد وأن تُلقَى على كاهل من يتم تعيينه واختياره برضا الناس الحقيقي .
- 3 - أن يختار للتشاور مع القائد أولئك الذين يحصلون على ثقة الشعب .
- 4 - أن يشير هؤلاء الممثلون بما يمليه عليهم علمهم وإيمانهم وضميرهم وأن ينالوا حرية الرأي كاملة تامة .
- 5 - وينتهي إلى أنه ينبغي التسليم بما يجمع عليه أهل الشورى أو أكثريتهم ، أما أن يستمع ولي الأمر إلى آراء جميع أهل الشورى ، ثم يختار ما يراه هو نفسه بحرية تامة ، فإن الشورى في هذه الحالة تفقد معناها وقيمتها .
- 6 - يبقى لولي الأمر حرية اختيار ما يراه أنسب لمصلحة الأمة إذا اختلفت الآراء ، إما إذا اجمع أهل الشورى فإن إجماعهم ملزما لولي الأمر .

فالأمر الإلهي بالشورى لا يتم بأخذ الرأي فقط ، وإنما من الضروري تنفيذه وتطبيقه أن تجري الأمور وفق ما يتقرر بالإجماع أو بالأكثرية ، مع إعادة التنبيه على أن الشورى محددة بحدود الدين والمصالح الحقيقية للأمة .

أي أنه لو أجمع الآن أهل الحل والعقد أو أكثرهم بالفعل على توضيح وتفسير نص شرعي ، أو قياسي ، أو اجتهاد أو استنباط أو إجراء أو مصلحة في مسألة ما ، فلا بد من أن يصير إجماعهم حجة ويُعترف به قانوناً .

أما الرأي الثاني فيرى أصحابه أن التشاور أمر ، وإصدار القرار وإبرامه أمر آخر ، وذلك راجع إلى خصوصية القيادة في الإسلام ، وواقع الرأي الذي تجري فيه المشورة . فإذا كان الرأي موضع القرار أمراً من أمور التشريع يؤخذ بالرأي الأقوى دليلاً ، إلا أن الذي يجعل من الرأي الأقوى دليلاً قانوناً ينفذ على المسلمين إنما هو رئيس الدولة وحده ، والدليل على ذلك ما حدث في صلح الحديبية لما عارض المسلمون ما أبرمه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قريش ، فاتبع الوحي وخالف رأيهم ، وكذلك ما فعله أبو بكر الصديق رضي الله عنه حين عزم على قتال المرتدين ، فقد حكم بالدليل الراجح عنده برغم أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان عنده دليل آخر .

أما الرأي في الأمور الفنية والفكرية فالمرجح فيه هو ظهور جانب الصواب ، إلا أن الصواب وحده غير كافٍ في إثبات الحجية إلا إذا اقترن بتبني الإدارة السياسية (السلطة التنفيذية) له .

أما الرأي في الأمور العامة ، فلا بد أن تنزل فيه السلطة التنفيذية على إرادة الأغلبية ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم نزل عند رأي الأكثرية، وترك رأيه رغم أنه تبين خطأ رأي الأغلبية لاحقاً ، مثلما وقع في غزوة أحد .

ونرى في الختام أن مسألة التزام الحاكم برأي أهل الشورى (أهل الحل والعقد) أو عدم التزامه برأيهم كانت دوماً محل خلاف ، وإذا كان ملزماً فما هي المسائل التي يُعَدُّ رأيهم فيها ملزماً ؟ وقد تبين من دراسة تاريخ النظام النيابي أن المسائل التفصيلية الحياتية تختلف باختلاف

الزمان والمكان ، وباختلاف مبلغ تطور الشعب ومدى ممارسته للديمقراطية والحرية ، لذلك كان مما قضت به الحُكْم ألا تتعرض الشريعة لمثال تلك التفصيلات التي لا تُعرف بطبيعتها الثبات والاستقرار .

الاستفادة من آليات الديمقراطية وضوابطها الشرعية:

لما كانت الديمقراطية نظاما سياسيا معاصرا يكرّس على اختلافه مع الشورى الاسلامية جملة من المبادئ الإنسانية التي نادى بها الإسلام من قبل كالحرية والسيادة للشعب والتنافس السياسي النزيه والتداول السلمي على السلطة فإن اكرهات تبني هذا الطرح أضحت اليوم ضرورة ملحة عبّرت عنها الشعوب العربية التي أصابها الانتكاس والتقهر الحضاري والاقتصادي نتيجة تردّي الوضع السياسي العربي والإسلامي بصفة عامّة ، هذا اضافة إلى أنّ النظام الدولي الجديد أضحي يقيم تطوّر الدول والشعوب بناء على خياراتها السياسية ومدى استجابتها للآلية الديمقراطية كنظام للحكم يعترف بإرادة الشعب وحرية تحديد مصيره وهذا ملا يتنافى في ظاهره ومضمونه مع ما ندى به الإسلام ومقاصده .

إن الاستفادة من آليات الديمقراطية يتطلب اولا من المسلمين أن يفصلوا تناولهم لهذا الموضوع في إطار الصراع والتدافع بين الحضارة الإسلامية و الغرب واعتبار الديمقراطية وليدة الفكر العلماني الذي يعدّ فصلا بين الدين والحياة كما ورد في قرار مجمع الفقه الاسلامي في دورة البحرين 1998 بشأن العلمانية والتي ورد فيها أنّ "العلمانية نظام وضعي يقوم على أساس من الإلحاد يناقض الإسلام في جملته وتفصيله، وتلتقي مع الصهيونية العالمية والدعوات الإباحية والهدامة، لهذا فهي مذهب إلحادي يأباه الله ورسوله والمؤمنون"⁽¹⁾.

وهذا ما يتطلّب فصل فهمنا كمسلمين للديمقراطية عن موقفنا من العلمانية بوجه خاص إذ لو أقررنا بأن الديمقراطية كالعلمنة نظام

1. مجلّة مجمع الفقه الاسلامي الدولي ، (العدد الحادي عشر ج 3، ص 5). قرار رقم 99(11/2)[1] بشأن العلمانية ، دورة البحرين 1998.

إلحادي يناقض الاسلام جملة وتفصيلا ما أبيح الأخذ بهذا النظام السياسي وكان واجبا على المسلمين ردّه ورفضه جملة وتفصيلا ،فكان لزوما التعامل مع الديمقراطية بوصفها نظرية سياسية وليست تصورا فلسفيا كالعلمانية يفصل بين الدين والحياة (1).

إن آليات الديمقراطية التي تقوم على الانتخابات وابداء الرأي والتنافس السياسي النزيه وحق الشعوب في تحديد مصيرها عبر صناديق الاقتراع بصفة سلمية مما يجنب الأمة الفتن والحروب والاقتيال وتدخل الاجنبي في شأنها الداخلي يعدّ اليوم ضرورة ملحة إن لم نقل مقصدا شرعيا يبعد عنا شبح الحروب التي يضيع فيها الامن والمال والدين وتنتكس فيها راية الحرية فوجب علينا كمسلمين اعتماد هذه الآليات بدل اختيار طريق وعرة و شائكة يحكمها منطق الغلبة للأقوى التي تجرّ علينا ويلات الحروب والدمار .

الطريق الأمثل للاستفادة من مبدأ الشورى في عصرنا :

لما كانت نظرية الشورى مبدا قرانيا ومنهجا ربانيا أمر به الله نبيّه الكريم و أصحابه من بعده فإنّ الأمة اليوم مطالبة بإحياء مبدأ الشورى وجعلها منهجا سياسيا يخرج الأمة من الانحطاط السياسي الذي تعيشه في هذا العصر ، ولا يمكن للأمة أن تسير على هذا المنهج الرباني إلا بسعي علمائها إلى احياء الشورى فكرة ونظرية في عقول المسلمين لمجابهة النظريات السياسية الوافدة التي أدخلت المسلمين في لغط الارتباك والحيرة بين ما جاء في كتبها الكريم و في سنّة نبيها صلى الله عليه و سلّم وبين الفكر الوافد الذي أنتجه الغرب وأصبح بموجبه يعطي المثال الأنجح لطبيعة تسيير نظم الحكم وسياسة الدول .

وإنّ ما نلتمسه اليوم في واقع المسلمين عامتهم ونخبهم أنّ فكرة التطور والالتحاق بركب التقدّم والتمدّن اقترنت بوجوب تطبيق نظريات الغرب ونظمه كعنوان للحضارة المعاصرة فألقي الفكر الإسلامي جانبا وتعلّقت همّت الناس بالفكر الغربي من حيث يحتسبون ولا يحتسبون ، إذ لاغ حرّية في نظرهم إلا في نظام الديمقراطية ولا

1- المرجع نفسه

تكريس لإرادة الشعوب إلا عبر استيراد الديمقراطية و ربّما العلمنة بما يروجون لها بانها فصل بين الدين و الدولة .

وهذا ما جعل الفكر الإسلامي يتقهقر ويترك في رفوف المكتبات بدل ان يتحوّل إلى واقع عملي يجد من يدافع عنه ويحييه و يجدده على ضوء متطلبات العصر ونوازله ومطلبية الشعوب في الحرية والعدالة والتداول السلمي على السلطة التي يكون فيها الشعب حكما بين الساسة وفقا لمقولة النبي صلى الله عليه و سلم " أنّ اللامّة لا تجتمع على باطل" وهذا ما يقتضي توسيع الفهم لنظرية الشورى واستحداث آليات جديدة لنظام التشاور الجماعي عبر النيابات والبرلمانات الجهوية والبرلمانيات النيابية التي تطبّق نظرية الشورى عمليا وتقنيا إلا أنّها لا تلتزم بمقتضياتها الشرعية وترجع هذه الآلية في الحكم إلى النظام الديمقراطي رغم أنّها من صميم روح نظرية الشورى في الإسلام.

إن الطريق الامثل للاستفادة من الشورى هو إحيائها اولا في عقول المسلمين فكرا ومنهجا بأن تكون معاصرة لمطالبهم محققة لأهدافهم القائمة على إرساء العدل والحكم الرشيد والابتعاد عن نوازع القمع والعنف الذي يمارسه الحاكم على شعبه ، ولا يمكن لهذا أن يتحقق إلا بوجود علماء ربانيين يجمعون بين فهمهم للنظرية القرآنية مستوعبين لمطالب عصرهم ملمين بتطور الفكر السياسي في الغرب باعتباره رائد الحضارة العالمية الذي ينتج المفاهيم والمعنى ويعطي المثال لغيره .



الدورة الثانية والعشرون
مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

مستجدات تناول الفقهى للشورى والديمقراطية

إعداد

الأستاذ الدكتور عبد الله مبروك النجار
استاذ بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر
عميد كلية الدراسات العليا السابق جامعة الأزهر
عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف
عضو مجمع الفقه الإسلامى الدولي بجدة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد بن عبد الله، الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه ومن سار على منوالى شريعته واتبع منهاج دينه إلى يوم الدين. وبعد،،

فإنه من خصائص التشريع الإسلامى، أنه يقوم على السعة فى مبادئه والمرونة فى أحكامه بما يجعله قادراً على التواصل مع المبادئ التى تنظم حياة المجتمعات الإنسانية ويصفه خاصة تلك النظم المتعلقة ببناء الدولة وتحديد معالم الصلة فيها بين الأفراد وحكامهم، لاسيما الذين لا يدينون بالإسلام، وكذلك تحديد أساليب التواصل الدولى فى إطار المنظومة العالمية التى تقوم العلاقة فيها بين الدول باعتبار أنها أشخاص قانونية اعتبارية تكون أفراد النظام الدولى مع المنظمات الدولية والمؤسسات ذات الطابع الإنسانى العام.

ومن ملامح المرونة فى مبادئ التشريع الإسلامى، أنه فى الوقت الذى تتسم فيه مصادر أحكامه بالثبات والإلتزام بنصوص تلك المصادر فى القرآن الكريم والسنة النبوية، إلا أن تلك المصادر تتمتع بقدر كبير من السعة فى تفسيرها، وإعمال العقل فى إنزال نصوصها على واقع الحياة بما يكشف عن قدرتها ومرورتها وصلاحتها لتنظيم الواقع المتجدد، وكان تلك النصوص قد نزلت فى التوّ والآن له، ومن المؤكد أن تلك المرونة فى التفسير هى التى جعلت مبادئ الشريعة قائمة فى وقتنا، ولأنها من حيث البعد التاريخى تعتبر من أقدم التشريعات على ظهر الأرض فإن كثيراً من النظم التشريعية فى مناحى كوكبنا الأرضى قد تشابهت فى كثير من أنظمتها مع مبادئ ذلك التشريع، بحيث يسوغ القول إنها تعتبر مصدراً تشريعياً تاريخياً لتلك الأنظمة، لأنه من المسلم به عقلاً ومنطقاً وفقها أن التشابه بين تشريعين يجعل السابق منهما مصدراً تاريخياً أصيلاً للاحق، وقد جرى ذلك فى الأنظمة اللاتينية، والأنجلو سكسونية والجرمانية، والاشتراكية وغيرها من النظم القانونية حيث يوجد شبه كبير بين كثير من نظم تلك التشريعات، وبين مبادئ التشريع الإسلامى، ليس فى نظم المعاملات وحدها، بل فى مجال العلاقات الدولية، وبناء العدالة فى وضعها الثابت والانتقالى، وفى الإجراءات الشكلية والموضوعية لتلك النظم التشريعية المتشابهة مع مبادئ التشريع الإسلامى.

ومن المعلوم أن مبادئ التشريع الإسلامى تقوم على المصادر التى توضح الأحكام المندرجة تحت كل مبادئها، والنظام الذى يجب أن يتبع فى تفسير تلك المصادر.

ومن المعلوم - أيضاً - أنه فيما يتعلق بمصادر التشريع فإنها تتسم بالثبات الذى يجعل تغيير النصوص فيها أمراً مناقضاً لأصول تلك المصادر، لأنها نصوص منزلة من السماء عن طريق الوحي الذى نزل على نبي الإسلام الخاتم محمد - صلى الله عليه وسلم - ومن ثم كان التعامل معها بالتغيير والتبديل أمراً منافياً لطبيعة تلك النصوص، كما أن فيه اعتداء على حق من أنزلها بهذا البناء اللفظى المحكم والمحدد، وإذا كانت التشريعات الوضعية المنظمة لحقوق الملكية الفكرية تمنع العبث فى البناء اللفظى للأعمال المبتكرة من قبل الناس، وتعتبر التدخل فيها بالتغيير والتبديل اعتداء على حق معتبر لمن ابتكره من المفكرين أو المبدعين، وتقرر له عقوبات جنائية، وجزاءات مدنية تستوجب التعويض العيني الذى يستهدف إعادة النص إلى ما كان عليه، أو التعويض البدلى الذى يرمى إلى جبر المضار المترتبة على هذا العبث بحق صاحب النص المبتكر. أقول: فلأن يكون خطر العبث فى النص التشريعى المنزل من الله عن طريق الوحي محظوراً وممنوعاً من باب أولى.

بيد أن هذا الثبات المسلم به فى إطار التشريعات الوضعية، والمصادر السماوية ومنها الإسلام، وإن كان من الأصول المعتمدة، إلا أن أعمال هذا النص أو التعامل معه بعيداً عن الواقع المستهدف من إنزاله، سوف يصادر على المطلوب منه، ويجعل إنزاله لاصلاح حياة المجتمعات الإنسانية فى كل زمان ومكان أمراً لا طائل من ورائه، لأن النصوص متناهية، والواقع الذى تستهدف تلك النصوص اصلاحة غير متناه، لأنه متجدد بتجدد النوازل ومكتشفات العلم ومخترعات العقول فى كل فن ومجال.

ومن المعلوم ان ما لا يتناهى لا يحكمه ما يتناهى، فكان لابد من الاجتهاد فى تفسير نصوص الوحي، بما يجعل مباني ألفاظها شاملة لحكم مستجدات الحياة التى لا تختلف فى مضمونها ومعانيها بشكل أو بآخر مع الوقائع التى عاصرت نزول النصوص التشريعية، ولعل ذلك هو ما يشير إليه قوله تعالى فى القرآن الكريم: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽¹⁾، ومرونة التفسير واجبة، بل هى أمر لازم، لأن الوقوف عند البناء اللفظى للنص وتحنيط معناه فى مدلول واحد أو واقعة واحدة دون أن يتعدها بالقياس أو بالاجتهاد إلى ما يساويها أو يشبهها فى العلة، سوف يصادر على المطلوب من إنزال التشريع، وينافى مقصود الشارع من إنزال الوحي وختم رسالات السماء به، وجعله صالحاً لكل زمان ومكان، وهذا لا يجوز، فلا يجوز ما يوصل إليه وهو جمود الفهم، والخوف من التعامل مع النص بما يمد مظهره تنظيمه للواقع، وقد

(1) سورة الأنعام - آية رقم 38.

أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى الذى يجب أن يتناول فيه حكم التشريع إلى كل فعل بشرى أو سلوك إنسانى مهما قلَّ أو جلَّ، وذلك فى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾⁽¹⁾، فكل فعل مهما كان صغيراً أو كبيراً يجب أن يظهر له حكم فى التشريع يبين وجوه الخير أو الشر فيه، وهذا لن يتأتى إلا إذا كان هناك تفسير نشط للنص يستخرج منه الوصف الدقيق، لكافة الأمور وبيان ما فيها من حرمة أو حلٍّ، أو خير أو شر، وفى ضوء تلك المبادئ تجبى دراسة المستجدات فى مجال التناول الفقهي المعاصر للشورى والديمقراطية، وقد يجلى فكرتها بصورة أوضح أن يتم تناولها فى فصلين، وفق الخطة الآتية:

الفصل الأول

إطار التناول الفقهي المعاصر للشورى والديمقراطية

المبحث الأول

مستجدات التناول الفقهي فى المجال النظرى

المبحث الثانى

مستجدات التناول الفقهي فى إطار الممارسة السياسية

الفصل الثانى

نطاق الممارسة العملية للشورى والديمقراطية

المبحث الأول

النطاق المكانى لممارسة الشورى والديمقراطية

المبحث الثانى

مستجدات التناول فى إطار العلاقة بين الإمام والرعية

المطلب الأول

تحديد ضوابط العلاقة بين الإمام والرعية

المطلب الثانى

تحديد ضوابط العلاقة بين نواب الإمام والرعية

الخاتمة

وتتضمن أهم النتائج

هذا وبالله التوفيق، ومنه العون، وإليه يرجع الفضل كله،،،

(1) الزلزلة آية رقم 7، 8.

الفصل الأول

إطار التناول الفقهي المعاصر للشورى والديمقراطية

المبحث الأول

مستجدات التناول الفقهي فى المجال النظرى

عرفت البشرية مصطلح الديمقراطية منذ زمن بعيد، وتشير الدراسات التاريخية للمصطلح إلى أنه ظهر فى القرن الثامن قبل الميلاد، وأنه فى ذلك الوقت قد ظهر كدليل على فكرة تحددت معالمها، وأصبحت صالحة للتطبيق، وهذا يدل على أن بدايات فكرته تعد سابقة لهذا التاريخ بزمن بعيد كانت البشرية فيه تخوض تجاربها الفكرية والعملية لتنظيم العلاقة بين أركان الدولة، وعلى الأخص منها: العلاقة بين الشعب وحكامه.

وكلمة (الديمقراطية) كلمة يسهل التلفظ بها وترديدها على كل لسان وفى كل دولة وفى كلمات الساسة والحكام، ولا تكاد تجد نظاماً من الأنظمة إلا وهو ينعت نفسه بالديمقراطية، ويزهو بها، حتى هتلر نفسه كان يزهو بالديمقراطية ويفخر بأنه يحكم ألمانيا بها ولو كان فاشياً مستبداً، ويبدو أن فى الكلمة من المرونة والسعة ما يستوعب الشئ ونقيضه، أو ما يقترب من نقيضه⁽¹⁾، لكن يبقى أنها وللشعب تعنى حكم الشعب بالشعب، وهى تسمية موضوعية يراد بها أن الحكم الديمقراطى غير حكم الفرد المطلق، وغير حكم طبقة الإشراف أو الكهنة أو القادة العسكريين، أو غير ذلك من صور الحكم التى ليس للشعب فيها نصيب، فهو حكم لا يستبد به فرد واحد، أو طبقة واحدة⁽²⁾.

ولا يراد بالحكومة الديمقراطية أن يتولى الشعب حكم نفسه بنفسه، لأن هذا غير ممكن، وإلاً لترك الناس أعمالهم وتفرغوا جميعاً لحكم أنفسهم فيخرب الاقتصاد وتسقط البلاد، ولا ينفع فيها حكم ولا حكومة، ولهذا كانت هذه الحكومة غير موجودة، ولا يتصور لها وجود فى يوم من الأيام، حتى ولو كان عدد أفراد الشعب قليلاً لا يتجاوز عدد سكان مدينة قديمة فى إحدى الأمبراطوريات القديمة مثل الأمبراطورية اليونانية، أو غيرها⁽³⁾.

(1) فى هذا المعنى: د. داود الباز - الشورى والديمقراطية النيابية - ضمن بحوث إشكالية العلاقة بين

الشورى والديمقراطية - ج 2 - ص 193 - منشورات المركز العالى للدراسات بليبيا،

د. أحمد زكرى - دراسة مقارنة بين الشورى والديمقراطية الغربية - المرجع نفسه - ص 237.

(2) عباس العقاد - الديمقراطية فى الإسلام - ص 6 - وما بعدها - الطبعة الثالثة - دار المعارف.

(3) المرجع نفسه.

ولا يسوغ - كذلك - أن يقال: إن الديمقراطية هي أن يحظى الشعب بحكومة يرتضيها ويطمئن لها، حيث أثبتت التجارب أن بعض الشعوب، بل الكثرة منها ربما ارتضت لنفسها حكومة من المستبدين الظالمين حولهم الرعايا إلى أرياب من دون الله، وبعدون ظلمهم حقا لا محل فيه للاعتراض، ومن ارتضاهم صبر على بلواهم، أما من يعترض عليهم فحسبه ما يلقاه عتاة المجرمين من عقاب فى أفضل الحكومات⁽¹⁾.

التعبير الديمقراطي عن الرأى تطبيقاته وتكييفه الفقهي:

(1) التعبير الديمقراطي (تطبيقاته):

والتعبير الديمقراطي عن الرأى الدال على اختيار حاكم معين أو حكومة معينة أو مجلس تشريعى معين، يدور حول توافق أكبر عدد من أفراد الشعب على الرضا به واختياره، وهذا التوافق الأكبر يعد غاية فى ذاته، إلا أن القوالب التى يصاغ بها مختلفة باختلاف الواقع وتطور الفكرة الديمقراطية.

فى القرن الثامن قبل الميلاد، كان التعبير عن الرأى الديمقراطي يقوم على وضع فريق من الكتاب فى مكان مغلق يستمعون منه إلى أصوات الجمهور الذين يجتمعون لاختيار الحاكم من وراء جدران لا يرون فيها أحدا، ولا يسمعون من ورائها سوى أصوات المعبرين عن رضاهم بالحاكم، ولا يبصرون شيئا خارجها، ويجتمع الحراس فى مكان قريب ثم يتقدم المرشحون واحدا واحدا، وكلما مر واحد سجل الكتبة ما يخصه من ضجة الأصوات الخارجية، ويسجلون - مثلاً - أن الأول حصل على ضجة عالية، والتالى ظهر بضجة أعلى أو دونها إلى نهاية المرشحين، دون تسجيل لعدد الأصوات التى نالها كل منهم لأنها مجهولة لديهم، ولا يفرقون بينها بغير ارتفاع ضجة الأصوات أو خفوتها⁽²⁾.

ثم تطور هذا الأسلوب على مر التاريخ فى الشعوب التى مارست الديمقراطية، إلى أن عم أمره، وانتشر فى معظم بلاد الدنيا، وأصبح يمارس بالصندوق الشفاف والانتخابات المباشرة التى يعبر فيها كل ناخب عن رأيه صراحة وكتابة، ثم يحصى عدد الأصوات، ومن يحصل على أعلى الأصوات يكون هو الفائز فى الانتخاب ويقتصر التصويت منذ عهد دستور (أثينا) على الوطنيين الأحرار، وقد بقى معنى المواطنة فى الدساتير المعاصرة للمشاركة فى الانتخاب وكشروط من شروطها، أما الحرية فقد كان يراد بها طبقة العبيد الذين كانوا يعاملون كشئ من

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه - ص 12 وما بعدها.

الأشياء، ولهم أوضاع قانونية تخل بحق المساواة بينهم وبين الأحرار فى المراكز الحقوقية المختلفة، وقد تلاشى هذا المصطلح وغدا الحق فى الانتخاب حقا إنسانيا عاما مقررا ومحترما لكل انسان داخل الدولة، ولم يعد يخرج من نطاق حق الانتخاب سوى الأجانب أو الغرباء⁽¹⁾. وفى إطار حق المواطنة ذاته: كان معنى المواطنة يضيق ويتسع بحسب الحاجة واختلاف الرؤية السياسية ومدى الحاجة إلى التوسيع أو التضيق فإذا مست الحاجة إلى زيادة عدد أفراد الجيش اتسع معنى المواطنة لدخولهم فيه، وإذا لم تمس الحاجة إليهم ظل معناها ثابتا، أو ضيقا إذا تم الاستغناء عن بعضهم⁽²⁾.

(2) التعبير الديمقراطي (تكييفه الفقهي):

يمكن القول: إن التعبير الديمقراطي يعد ركنا أساسيا فى تكوين العلاقة بين الحاكم والشعب، فهو مصدر سلطات هذا الحاكم، وهو الذى يعطيه صفة المشروعية فيما يتخذه من قرارات وما يبرمه من تصرفات، وإذا كان التعبير الديمقراطي بالانتخاب يعتبر إيجاباً موجها لمن يفوز بأكبر عدد من الأصوات وفقا لقوانين الانتخاب، فإن موافقة الحاكم تعتبر قائمة ضمنا بكل تصرف يدل على الرضا، لاسيما إذا كان من وقع عليه الاختيار قد رشح نفسه أو اختاره الناس ثم قبل ثقتهم فيه وأقسم اليمين الدستورية على أن يحكم بينهم وفقاً لما ينص عليه نظام الحكم، أو بما يؤدي إلى احترام الأوامر الألهية، أو بما لا يخالف حكم الله فى التشريع الإسلامى، لأنه لا طاعه لمخلوق فى معصية الخالق.

والنظام هنا عقدى أو شبه عقدى، لأنه ليس عقدا مدنيا محله التزام فردى محدد، ولكنه التزام غير محدد تفصيلاً بوقائع ثابتة، ولكنه شامل لكل ما يحقق مصالح الناس ويدفع الضر عنهم، أو بما يحقق لهم سعادة الدنيا وفلاح الآخرة، ويرى جانب من الفقه، أن العلاقة بين الأمة والحاكم علاقة (عقد اجتماعى) سماه المسلمون: المبايعه وجعلوها حقيقة لا افتراضا وهذا هو المفهوم الصحيح للسيادة فى العصر الحديث⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه - ص 17.

(2) المرجع نفسه - ص 20.

(3) د. محمد يوسف موسى - نظام الحكم فى الإسلام - ص 126 - الطبعة الثانية 1963 - دار الكاتب العربى بالقاهرة.

وهناك خلاف فقهي حول أثر هذا العقد العام من جهة توزيع عبء الالتزامات فيه، وما إذا كانت تلك الالتزامات تبادلية تقع على عاتق المحكومين والحاكم أم انها التزامات تداولية، تخص طرفا من أطراف العقد أو الرابطة، ولا تخص الآخرين⁽¹⁾.

ذهب إلى المعنى الأخير، المفكر الإنجليزي: تومس هوبز (1588، 1679) وقال: إن العقد يلزم الشعب بطاعته، لأن التعاقد يلزمهم، ولا يلزمه لأنه ليس طرفا فيه، ولكنه منفذ له وهذا الرأي غير صحيح، لأن الحاكم طرف في العقد، أن لم يكن بالموافقة الصريحة (الترشيح) وطلب اختياره من الجماهير، فإنه يكتمل بالموافقة الضمنية المستفادة من كل تصرف يدل على موافقته لهذا الاختيار والشروع في تنفيذ مهامه.

كما أن تنفيذ العقد إنما هو فرع التزام المنفذ بالعقد ورضاه التام فيه، ولهذا كان الرأي القائل بأن الالتزامات تبادلية بين الحاكم والشعب هو الأصح، حيث تنازل المحكومون عن بعض حقوقهم أو عن جانب منها ليحفظوا سائر الحقوق، وهذا ما انتهى إليه المفكر الإنجليزي جون لوك (1603 - 1704)⁽²⁾.

ويرى (جان جاك روسو): أن الرعية لا يتنازلون للحاكم عن حريتهم، ولكنهم ينزلون لبعضهم عنها، ثم يوكلون الحاكم ليعمل باسمهم على رعاية حقوقهم ومصالحهم وربما كان ذلك هو مضمون فكرة العقد الاجتماعي الذي غلب على الظن أنه هو منشئ فكرته، والعقد الاجتماعي عنده، عقد عادل يقوم على التوازن بين الحقوق والواجبات حتى يمتنع التدافع بين الجنس البشري ويستمر دون هلاك⁽³⁾.

ويرى الباحث الألماني المسلم: محمد أسد أن مصطلح كلمة الديمقراطية في وقتنا المعاصر، قد تغير اطلاقه مع مرور الزمن، ومن الخطأ الإسراف في اطلاقه دون تبصر، فقد كان هذا المصطلح يستعمل في الغرب بالمعنى الذي أعطته إياه الثورة الفرنسية، وهو الدلالة على المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية لجميع المواطنين، ورقابة الأمة على الحكومة بواسطة نوابها.

(1) كتابنا: النظرية الجديدة لدراسة الحقوق - ص 52 وما بعدها - الطبعة الأولى 2010 - دار النهضة العربية.

(2) عباس العقاد - السابق - ص 58، وكتابنا: النظرية الجديدة لدراسة الحقوق - السابق - ص 25 وما بعدها.

(3) د. سمير تناغو - جوهر القانون - ص 61 - طبعة 2011.

ومن مفهومه أيضاً، أن من حق الشعب أن يضع ما يشاء من التشريعات بأغلبية أصوات نوابه وتكون إرادة الشعب لا معقب عليها، ولا تسأل أمام سلطة أخرى، وهذا يختلف عن تصور الذين وضعوا هذا المصطلح، وتصوروه في أذهانهم وهم الاغريق القدماء، فلم يكونوا يتصورون لهذا المصطلح من معنى سوى حكم الشعب، وكانوا يقصدون حكومة طبقة خاصة وليس الشعب كله، وكانت كلمة الشعب تعنى طبقة المواطنين الأحرار الذين لا يزيدون في العادة على عشر مجموع السكان⁽¹⁾، ولم يكن لبقية المواطنين مثل هذا الحق على الرغم من قيامهم قسراً بأداء ضريبة الدفاع عن الوطن، ولم تكن تلك الحقوق تتركز في يد المواطنين الأحرار وحدهم، ويتحدث عن الفرق بين الديمقراطية عند الاغريق، وعند الغرب الحديث وعند المسلمين فيقول: إن الناظر إلى مفهوم الديمقراطية في الحقبة التاريخية الأولى، يجد أن الديمقراطية العربية السائدة اليوم أوثق نسبا وأكثر قربا بالتصور الإسلامي للحرية منها بتصور الاغريق القدامى لها، فالمساواة في الإسلام عامة، وهي كفيلة بأن تعطى فرصا متكافئة في الحياة والتعبير عن الإرادة.

ومن ناحية أخرى يوجب الإسلام على المسلمين أن يخضعوا أفعالهم لتوجيهات دينهم في الكتاب والسنة والإجماع، ومثل هذا الإلتزام يفرض على المجتمع حدودا في مجال حريته التشريعية، وينكر على إرادة الشعب صفة السيادة المطلقة، مع أن إطلاقها يمثل مفهوم الديمقراطية في الغرب المعاصر، ومع ذلك فإن الإمام لا يعدوا أن يكون من أحاد الناس في الحقوق والواجبات وإن كان اثقلهم حملا وتبعات⁽²⁾.

الشورى هي التطور الأفضل لقصور الديمقراطية:

من المعلوم أن الديمقراطية تعنى حكم الشعب، بمعنى أن الحكم لا ينفرد به فرد واحد، أو طبقة واحدة، أو فصيل واحد، وليس بمعنى مباشرة الحكم من الشعب حتى ولو كان أفراده قليلى العدد.

وإذا كانت الديمقراطية تستهدف أن يتاح لكل مواطن الحق في أن يختار الحاكم إلا أن من أبرز مطالب هذا النظام السياسى أنه لا يركز على حق جميع الأفراد لحساب الأغلبية في جانب الفائز بالولاية، ولكنه يكتفى بما يزيد على نصف الذين يحق لهم الانتخاب بعدد قليل، وهذا يفيد أن الحاكم لا يصل برضا جموع الشعب، ولكنه يصل برضا بعضهم، ويبقى الآخرون

(1) منهاج الإسلام في الحكم - ص47، وما بعدها.

(2) منهاج الإسلام في الحكم - ص47، وما بعدها - الطبعة العربية الأولى - بيروت ص1957.

الذين لا يصوتون لصالحه يمثلون أشهر عائق في سبيل تنفيذ الأهداف التي يجب عليه أن يقيمها، كالعادلة والمساواة وحقوق الأقليات والأجانب، وما يتعلق بالتطبيق الصحيح لمبدأ تكافؤ الفرص، كما أن الذين يصوتون لصالح الحاكم لا يعرفونه إلا من خلال الدعاية التي تروج له، أو الركون إلى ما يرجون الوصول إليه من مصالحهم الخاصة أو الفئوية على يديه، أو الاختيار وفقاً لاختيار الآخرين أو تركيبتهم للمرشح، ومن ثم يكون الرضا في مسألة العقد العام بين الحاكم والشعب غير موجود أو غير صحيح، لأنه لا يقوم على المعرفة الصحيحة والإرادة البصيرة بمن يشهد له الناخب، بل بناء على الدعاية أو تزكيه الآخرين له⁽¹⁾. وفقاً للاعتبارات الشخصية وليس الصالح العام، فضلاً عن التزوير، وتقفيل الصناديق والتلاعب في قوائم أسماء الناخبين، وما إلى ذلك من المساوئ الملازمة للاختيار الديمقراطي.

كما أن مجال الممارسة الديمقراطية محدود النطاق باختيار الحكام دون التدخل في الحكم على ما يبدونه من الآراء أو يقررونه من التشريعات، لأن الرأي في تلك الحالة ينعقد للمؤسسات الرقابية أو القضائية وهي لا تخضع في تكوين هيئاتها لآراء الناخبين، فكان الناخب كمن يطلق سهمًا، ثم لا يدري أين سيقع هذا السهم، وقد يقع في مكان يصادف رضاه أو يعاند ذلك الرضا.

وفي النظم التي تتيح لأفراد الناخبين رقابة لاحقة على من اختاروهم، فإن تلك الرقابة تكون محدودة بمسائل الحكم والسياسة وسلطات الدولة، دون تطرق إلى المسائل التي تهتم المواطن في حياته العادية، وقد يجد نفسه في بعض الحالات - أمام ما يرجوه منها - بين خيارين أحلاهما مر، إما أن يلجأ إلى القضاء متجماً بالصبر الطويل حتى يحكم له، وقد يكون هذا الحكم لصالحه أو لغير صالحه، أو لا يلجأ إلى القضاء ويشرب من البحر كما يقول المثل العامي في مصر، وقد لا يحقق الاختيار غايته إذا صادف غير أهل له وهو كثير.

والخلاصة أن الديمقراطية إذا كانت هي الحل العملي الأمثل والشكل السياسي المقبول في اختيار الحاكمين وتحديد علاقاتهم بمن يحكمونهم، إلا أنها من الوجهة الفكرية والممارسة الميدانية لا تحقق المصلحة المرجوة من ورائها لجميع المواطنين.

(1) في هذا المعنى: فقه الخلافه وتطورها - د. عبد الرزاق السنهورى - ص 81 - ترجمة الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الشورى تصويب للممارسات الديمقراطية:

وقد جاءت الشورى كمبدأ من مبادئ نظام الحكم فى التشريع الإسلامى لتصويب للممارسات الديمقراطية، وتدارك ما يمكن أن ينشأ عن ممارستها من سلبيات، فهى تقر المبدأ الديمقراطى، ولا تلغيه أو تتناقض معه كما يتصور البعض، ولكنها تقره كمبدأ يقوم على المصالح المرجوة منه والتي تجد لها سنداً قوياً فى مجال السياسة الشرعية، وجاء التأكيد على أصل المبدأ وتصويبه فى نظام الشورى المقرر فى التشريع الإسلامى وليس فى الإسلام ما يقضى بإبطال رأى من الآراء أو مذهب من المذاهب التى تحدثت فى الديمقراطية وحق الشعب فى اختيار حكامه، إلا إضفاء صفة الألوهية على الحاكم، أو أن له سلطة لا رجعة فيها⁽¹⁾.

وقد تكلم الفقهاء عن العهد بين الراعى والرعية، بما يقربه من نظرية العقود الاجتماعية عند فقهاء السياسة من الغربيين، وإن كانت العقود عندهم مجازية ضمنية، إلا أنها فى الشريعة الإسلامى تمثل حقيقة علمية تقوم على البيعة، والاعتماد على تشريع قائم وملزم للحاكم لا يجوز له الخروج عليه ولا يكون الشعب ملزماً بطاعته إذا ما عصاه لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق⁽²⁾.

مفهوم الشورى لغة واصطلاحاً:

والشورى فى الاطلاق اللغوى: ترد بمعنى استخراج ما عند المستشار الخبير من العلم بما يستشار فيه⁽³⁾.

وفى الاصطلاح الفقهى: يدور معناها حول استطلاع رأى من ذوى الخبرة للتوصل إلى أقرب الأمور للصواب وتحقيق المصالح المرجوة من المشورة، وهى فى مجال المصالح العامة تطلب من ذوى الخبرة أو من ينوبون عنهم فى القيام بها⁽⁴⁾، حيث لا يتصور أن يستشار فى أمر من لا يعرف شيئاً عنه.

(1) عباس العقاد - السابق - ص 59، د. سعيد سيف النصر - الشورى والنظام الديمقراطى العربى - ضمن

بحوث اشكالية العلاقة بين الشورى والديمقراطية - السابق - ج 2 - ص 132 وما بعدها.

(2) عباس العقاد - المرجع نفسه - ص 66.

(3) أبو بكر الرازى - مختار الصحاح - ص 35 - دار الفكر بيروت، د. محمد يوسف موسى - نظام

الحكم فى الاسلام - السابق.

(4) فى هذا المعنى: د. أمينة الجابر - ضوابط الشورى فى الإسلام - ضمن بحوث الشورى فى الفكر

والممارسة - ج 1 - ص 339 - منشورات المركز العالمى للدراسات بليبيا، د. محمد رأفت عثمان -

الشورى والديمقراطية الغربية - المرجع نفسه - ج 2 - ص 85 وما بعدها، د. عبدالحميد إسماعيل

الأنصارى - الشورى حقيقتها وأهميتها وعلاقتها بالديمقراطية - المرجع نفسه - ص 169 وما بعدها.

ومن نافلة القول: أن نذكر بما لا يحتاج إلى تذكير، وهو أن الشورى ثابتة بالكتاب والسنة واجماع علماء الأمة، وأن هذه الأدلة ووجوه الدلالة منها على وجوب الشورى مبسطة في كتب السياسة الشرعية، ونظام الحكم في الإسلام بما لا يحتاج إلى مزيد بيان، حيث لا يعترينا شك حول وجوب الشورى في التشريع الإسلامي، بيد أن الذى يحتاج إلى تنبيه إليه فى تلك الدراسة أمور ربما لم تكن محل تركيز فى التناول - وفقاً لما قرأناه فيها - من الباحثين فى مسائل الشورى، وهذه المسائل هى:

أولاً: أن الشورى تمثل غاية فى طلب القيام بها، وإذا كان الفقهاء قد اختلفوا حول مدى الإلزام فى الشورى، وأن بعضهم قد ذهب إلى أنها ملزمة للحاكم بحيث لا يجوز له العدول عن نتائجها، والبعض الآخر ذهب إلى أنها غير ملزمة، فإننا نميل إلى هذا الرأى لأنه هو الذى يتفق مع ما نريد أن نقره وهو أن الشورى غاية فى ذاتها وبصرف النظر عن العمل بنتائجها، أو عدم العمل بها، لأن تلك الغاية مقصودة للشارع من جهة أنها تشعر كل من يستشار بأهمية رأيه، بل وأهمية دوره فى العمل الوطنى العام وهو أمر مطلوب للمشاركة الإيجابية فى تلك القضايا التى اشتهرت بعزوف الكثيرين عن المشاركة فيها، فهى تؤكد معنى الائتماء للوطن وتحرر أبنائه من وطأة السلبية التى تعترتهم وتصرفهم عن المشاركة فى العمل العام.

ولأن الالتزام فيها غير متصور فى حالة ما إذا اختلف المستشارون فى القضية، وغالبا ما يحدث هذا، لأن الخلاف فى الرأى سنة كونية، وظاهرة صحية لتتبع الآراء بما يتيح تلاقحها والوصول إلى الأفضل منها، فلو قلنا إن العمل بما تسفر عنه الشورى ملزم للحاكم، لكان فى ذلك إلزام له بالمختلفين، وإجبار له على العمل بالمتناقضين، لأنه كما يلزم برأى فريق يكون ملزماً برأى الفريق الآخر عند من يرون إلزام العمل بالشورى، وهذا غير سائغ، وغير مفيد والمفروض أن الشورى ما شرعت إلا لتحقيق فائدة من ورائها.

ثانياً: أن نظام الشورى يفترض فى المستشار شروطاً منها: أن يكون ذا علم وخبرة فيما يستشار فيه، والخبرة كما تكون فى مجال الدين، والأشياء والمواقف، تكون - أيضاً - فى مجال الأشخاص، وذلك بمعرفة من منهم يتمتع بالأهلية الشخصية التى يكون بها صالحاً للولاية العامة أو تولى الحكم، وقد دل على هذا الأصل فى الشورى قول الله تعالى فى القرآن الكريم: " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" (1).

(1) سورة الأنبياء - آية رقم 9.

وسؤال أهل الذكر يعنى طلب رأيهم فيما يعلمونه، وذلك هو المقصود من الشورى، ولأن سؤال من لا يعلم لا يؤدي إلى فائدة، فكان ولوج مدخله عبثاً لا طائل من ورائه، والذكر لا يقتصر على علوم الدين وحدها، بل يشمل معها علوم الدنيا.

وإذا كان سؤال أهل الذكر يشمل الخبراء وأصحاب الدراية في صلاحية الأشخاص لتولى المهام العامة، يكون اختصاص هذا الجانب من النظام الفقهي خادماً لقصور الديمقراطية في حال عدم دراية كثير من الناخبين بمن يختارونهم، ويصلح الخلل في عملية الانتخاب ذاتها ويعيقنا من تهمة التزوير وما يشبهها من الجرائم الانتخابية وانتخاب الكفاءات القادرة على انجاز المصالح للمجتمع في إطار هدى الدين ومبادئه.

ثالثاً: حرص كثير من الكاتبين على أن يحددوا شروط الشورى، وهم يقصدون بذلك التحديد ضبط الشروط التي يجب أن تتوافر فيمن يستشار، وذكروا ما يفيدان شرط الإسلام من ضمن أوليات تلك الشروط⁽¹⁾. بل ربطها بعض الباحثين بالعقيدة الإسلامية⁽²⁾.

ونحن نرى أن شرط الإسلام لا يجب إلا في الأمور المتعلقة بالاجتهاد في الدين، وترجيح ما يحتاج إلى ترجيح من آراء أهل العلم والفقهاء الذين يبدو من اختلاف أقوالهم في المسألة الواحدة، أن ثمة ما قد يوهم بوجود خلاف ظاهري في بعض الأدلة الشرعية، وهو غير موجود بالفعل، لكن تقرير عدم وجوده يحتاج - حتى الآن - إلى من يزيل اللبس فيه، وهذا لن يتأتى إلا من العلماء الفاهمين لدين الله والإسلام شرط فيهم، لقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾⁽³⁾. فإن (منهم) يفيد البعضية من المؤمنين الذين وجه الله إليهم خطابه، فدل ذلك على أن ما يختص بالفقه وطلب الرأي فيه، متوقف على أهله ومختص بهم، فكان شرط الإسلام ضرورياً فيهم⁽⁴⁾.

بيد أن المشورة لا تقتصر على ما يتعلق بالاجتهاد في أمور الدين، أو الترجيح بين الأدلة التي قد يبدو من ظاهرها ما يوهم التعارض الذي يحتاج إلى ترجيح يظهر قوة الرأي، أو ترجيح ما يصار إليه من الأحكام الفقهية التي يختلف فيها الفقهاء والأئمة، لكنه يشمل أمور

(1) د. عبد الحميد الأنصاري - السابق - ص 175.

(2) د. داود الباز - المرجع نفسه - ص 202.

(3) سورة التوبة - آية رقم 122.

(4) في هذا المعنى: الشيخ - رشيد رضا - تفسير المنار - ج 11 - ص 77، عمر بن علي الدمشقي

الحنبلي - اللباب في علوم الكتاب - ج 10 - 238 وما بعدها - دار المكتب العلمي.

الحياة المختلفة وما يتعلق بال عمران من البلدان وسكانها وهذه الأمور فى العمارة تحتاج إلى مشورة العلماء المتخصصين فى أمور الهندسة والزراعة والبيطرة والتعليم والطب وما إلى ذلك من العلوم المتعلقة بآيات الله الكونية فى النفوس والأرضين، والعلم بآيات الله الكونية ليس قصراً على المسلمين وحدهم، وإنما هو فيض من حكمة الله التى يفتح الله بها على من يشاء من عباده، وينعم بها على من يتفضل عليهم من خلقه، وقد يكون أهل تلك الحكمة ليسوا من المسلمين، بل من أهل الكتاب أو من غيرهم.

يدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾⁽¹⁾، فقد دل هذا القول على أن الحكمة عطاء من الله لمن يشاء من عباده، وهذا العطاء قد يصادف من ليس مسلماً، بل قد يصادف أهل العصيان، فإن مدار المنح فيه على التعلق بالأسباب فمن أخذ بتلك الأسباب نال حظه منها، ومن قعد عن التماسها فإنه سوف يحرم من حظها، وقد أثر على النبى - صلى الله عليه وسلم - أنه استعان بأناس من المشركين فى أمور تتعلق بالسنن الكونية والمادية مثل عبد الله بن أريقط الذى استعان به فى الدلالة على الطريق عند الهجرة، ومثل أناس من المشركين فى أمور الدفاع وأمثالها.

إن حظ غير المسلمين فى بعض وجوه العلم بآيات الله الكونية قد يكون أكثر وأدق وأشمل وأصح مما عند المسلمين، ولا يسوغ القول بأن اتباع المسلمين واجب مع قصور علمهم فى بعض أمور الدنيا، لأن ذلك سيكون جلباً للمفاسد، ودفعاً للمصالح، ولأن العلم الصحيح شرط للوصول إلى نتائج عملية صحيحة.

ومن المؤكد أن حجب الكفاءات العلمية من غير المسلمين دون استفادة المسلمين من علمهم وخبرتهم، سوف يمثل خسارة كبرى للدين والدنيا، لأن بناء المساجد وتعميرها، وتنمية موارد الاقتصاد فى الصناعة والزراعة وأمثالها، وحماية النفوس بدفع الأمراض عنها، كل ذلك وغيره يعتبر من المصالح الدينية والدنيوية التى يوجب الشارع حمايتها والمحافظة عليها، ومن ثم يكون اشتراط الإسلام فى أهل الحل والعقد بإطلاق، ودون هذا التفصيل الذى أشرنا، غير مستقيم على المنهج الصحيح للاجتهد، وسيكون بإطلاقه شرطاً يحجب مصالح دينية ودنيوية يأتى المسلمون بإهدارها.

(1) سورة التوبة - آية رقم 269.

ولهذا حرص الماوردي على ذكر الشروط فيهم بما يكفل وجود هذا المعنى، فاقترصر على وجود بعض الصفات التي تتسع لهذا لوجوه، وهي العدالة والعلم والرأى والحكمة⁽¹⁾.

رابعاً: قد يقال إن الشورى تقف عند حدود النص المكون لمصادر التشريع في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهذا القول صحيح، ولكن وقوف الشورى عند النص لا يتجاوز حدود البناء اللفظي له، لأن المحافظة عليه - كما سبق أن قررنا - ليس حقا أنيا لفرد أو جماعة ولكنه حق للأجيال التي نزل وحى السماء من أجل هدايتها على تعاقبها إلى يوم الدين، والتطاول على بناء النص بغية إغائه أو تغييره فيه اعتداء على حقوق الأجيال الحالية والقادمة، وهذا الاعتداء يمثل فسادا أكثر من المفسدة المرجوة من إلغاء النص أو تبديله فلا يسوغ التمسك بأمر يعد إعتداءً.

كما أن الوقوف عند حدود البناء اللفظي للنص في إطار الشورى، لا يحول دون التعامل مع النص بالتفسير والبيان الذي يجعل تطبيقه على مستجدات الواقع ومستحدثات النوازل أمرا سائغا يكشف عن مرونة الأحكام الشرعية، وصلاحياتها لحكم التصرفات في كل عصر ومكان، وهذه المرونة تعد إحدى خصائص التشريع الإسلامى، إن حرية التعامل مع النص التشريعى مكفولة، ولكنها كشأن كافة الحريات المقررة للإنسان منذ أن خلق الله الدنيا وإلى يوم القيامة حرية مقيدة بما يوجهها للخير، ويمنع انحرافها للإضرار بحريات الآخرين وحقوقهم.

ولهذا فإنه ليس مما يعيب تلك الحرية أن تكون محكومة بضوابط العلم والخبرة، كشأن أى عمل ترد عليه الشورى، فلا يستتار في الطب أو الهندسة، أو البيطرة أو الزراعة أو غيرها إلا من يعلمها أو الخبير بها، وإلا لفسد الغرض من الشورى.

والعلم بفقهاء التشريع في مجال التشريعات السماوية، والتشريعات الوضعية وارد على سنن تلك البدهية المسلم بها، ولهذا يجب أن ينضبط الأمر بالعالم في مجال الظواهر اللغوية والأبنية اللفظية للنصوص والكلمات، وأن يكون مع ذلك خبيرا بانسجام تلك الظواهر والأبنية اللفظية مع السياق اللفظي لها في مكونات العبارة التي تحتويها، وأن يكون ذلك كله متفقاً مع مقاصد الشريعة والغاية التي ترمى إليها مقاصدها، وهي حماية حرمان الحياة وتحقيق العدل والمساواة واحترام الحقوق المقررة لله، ولعباد الله.

ومن ثم يسمح اتساع نطاق التفسير ما قد يبدو من ظن التوقع في أسر العبارة، ويصبح هذا الظن غير صحيح.

(1) الأحكام السلطانية - ص4، تفسير المنار - ج5 - ص180 - وما بعدها - محمد يوسف موسى - السابق - ص127.

المبحث الثانى

مستجدات التناول الفقهي فى إطار الممارسة السياسية

تضطلع آليه أهل الحل والعقد بجبر القصور فى الممارسة الديمقراطية حيث يتم التعبير عن الرأى بواسطة خبراء لديهم من العلم والقدرة على اختيار الأصح، ويتوافر لديهم الأهلية على وزن الأمور بميزانها الصحيح، وهذا الفريق المسلح بالعلم والخبرة، يتعين أن يقع عليه اختيار عموم الناس ليقوموا مقامهم فى الاختيار الصحيح.

وهذا الاختيار واقع على سبيل الافتراض الموافق للتوجه العملى الصحيح، وهو تحقيق مصلحة العوام فى اختيارهم، وهذه المصلحة تؤدى فى النهاية لصالح هؤلاء العوام، ومن المقرر فقها أن التصرف إذا كان ينتهى لصالح المقصود به، فإن رضاه به يكون مفترضا أو معلوماً ضمناً، كما أن أهل الخبرة قد سبق وقوع الاختيار عليهم عندما اختيروا على سبيل فرض (الكفاية) من قبل المجتمع الذى توسم فيهم القدرة والكفاءة على صلاحيتهم فى القيام بما تخصصوا فيه، ومن ثم يكون قيامهم بالعمل نيابة عن أولئك الذين اختارهم للمهام التى اختيروا لها بناء على فرض الكفاية مبنياً على اختيار صحيح، ويجعل ما يروونه محل تقدير واحترام، بل وإلزام من الجميع سواء أكان ذلك الاختيار فى مجال الخبرة الكونية أو التجارب الشخصية، أو صلاحية الرجال.

أهمية آليه أهل الحل والعقد:

وقد يقال: إن الاختيار بواسطة أهل الحل والعقد، ليس اختياراً ديمقراطياً يجرى وفق ما تطورت آليه الممارسة الديمقراطية عن طريق الصناديق وما إليها من وسائل التعبير المعاصرة التى تستخدم فيها الميكنة الالكترونية واللوحات المضئية وما إليها، وينبنى على ذلك قول آخر يراد له الذبوع والانتشار بعيداً عن الموضوعية وثأراً من الإسلام لتأييد أفكار مذهبية، وحاصله: أن اختيار الخلفاء الراشدين لم يجر على سنن الديمقراطية، بل تم بأسلوب بعيد عنها، ويرسخ لمفهوم الاستبداد والاختيار من فئة دون غيرها من عامة الشعب.

وقد رد الأستاذ العقاد على ذلك بما أميل إليه وأختاره وهو: أن الحكم الديمقراطى جوهر وعرض، والجوهر هو حرية المحكومين فى اختيار حكاهم، وأما العرض فهو الوسائل الموصلة لهذا الجوهر وهى نصوص الدساتير، ومواد القوانين المنظمة للإنتخاب، وصناديق الاقتراع، فهذه وسائل إلى الجوهر وهو حرية الحكم، وليست غايات مقصودة لذاتها.

والذين أثاروا شبهة الاستبداد فى اختيار الخلفاء الراشدين نظروا إلى الأمر نظرة سطحية تقدم القشور على اللباب، والوسائل على النتائج، إذ المهم هو نتيجة المبايعه، وليس إجراء

المبايعة بالصناديق وأوراق الاقتراع وخاصة من الأميين وغيرهم ممن لا يهتمون بالذهاب إلى الصناديق أو الذين يعبرون عن رأيهم في الأشخاص شفاهة وليس كتابة⁽¹⁾.

وليست كثرة العدد هي مناط الصواب في الشورى، كما أنها ليست كذلك في الممارسة الديمقراطية، لأن الإسلام صريح في إبطال هذا الوهم، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾⁽⁴⁾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَنِئِي وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾⁽⁵⁾، كما أن الكثرة قد تكون غثاء كغثاء السيل لا ترد باطلا، ولا تنصر حقا، وذلك على نحو ما أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - عن تداعي الطامعين في حرمت المسلمين كما تتداعي الأكلة على قصعتها، قالوا: أو عن قلة نحن يا رسول الله؟ قال: بل أنتم حينئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل⁽⁶⁾.

والحقائق الكبرى ما ظهرت واستقرت وانتشرت إلا بواسطة أفراد قلائل بعد أن قاومهم المجموع بما لديه من القوة ووسائل القهر، ومازلنا نرى الكثرة توصف بالغوغاء، والجراد المخرب، وأنهم ما اجتمعوا إلا ضروا، وما تفرقوا إلا نفعوا⁽⁷⁾. إن المعتبر في الشورى ليس كثرة الجهلاء ولا طبقة من الطبقات التي تريد لنفسها التميز، ولكن المعتبر هو تعاون الأمة بجميع طبقاتها وآحادها كما تتعاون الوظائف المؤثرة في البنية الحية.

اختيار الخلفاء الراشدين:

وقد تم اختيار الخلفاء الراشدين، وفق تلك المبادئ الواضحة، حيث وقع اختيار كل منهم بناء على ترشيح صريح أو ضمنى ممن لا يشك في فطنته وأمانته وحرصه على مصالح الأمة من خلال التجربة التي قضاها في الحكم بين الناس عملا ومشاهدة ولم يكن الترشيح نابعا من

(1) الديمقراطية في الإسلام - 79.

(2) سورة يونس - آية رقم 36.

(3) سورة المؤمنون - آية رقم 70.

(4) سورة الأنعام - آية رقم 112.

(5) سورة سبأ - آية رقم 46.

(6) رواه أبو داود في سننه - رقم 4297 - وحلية الأولياء لأبي نعيم - ج 1 - ص 186 - طبعة الخانجي.

(7) عباس العقاد - المرجع نفسه - ص 80.

دافع ذاتى أو مأرب خاص، حيث لا يتصور ذلك ممن لن يستفيد منه وهو الصحابي الذى بلغ غايته الأدبية من دنياه، وأصبح بعد كل ما حققه من إنجاز وخدمة للدين و للناس قاب قوسين أو أدنى من لقاء الله.

وكان الترشيح يقع بين أيدي الأمناء والفاهمين من أهل التقوى والتمحيص من هؤلاء الصحابة فيتعاملون معه تعامل الباحث عن الحق، الذى يبحث عن رضا به، قبل أن يعنيه رأى عبد من عباده مهما قلَّ أو جلَّ، ولم يكن هذا الترشيح محل تسليم سابق، بل خضع لمراقبة شعبية قال فيها كل صاحب رأى رأيه الذى يراه فى أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم.

وكانت هذه الأسماء اللامعة فى سماء الإسلام وخدمة المسلمين محل تقييم من قبل صحابة أعلام جبلوا على حرية الطبع وعدم الخضوع إلا لخالفهم ولم يكونوا يتحسبون للوم لائم، أو بطش باطش كما كانوا يستندون - بعد الله - إلى قوة إيمانهم به ورسوخهم فى خدمة دينه، ثم إلى مراكزهم القبلية ومكانتهم العربية التى تعصمهم من المداهنة والمجاملة.

وقد ذكر كتاب السيرة أن عمر بن الخطاب، وهو من هو فى خلافته ومكانته فى خدمة الدين والمسلمين، قد تعرض لتقييم قاس من قبل بعض الصحابة، حيث أسروا إلى أبى بكر - وكان يتوسم فيه خيرا كثيرا - بأنه قد يلاحظ فيه جفاء الطبع وشدة التعامل، وإذا كان شأنه كذلك وهو من أفراد المسلمين، فما ذا سيصل به الحال إذا ما أصبح خليفه للمسلمين؟، إنه سيكون أشد جفاء، وأكثر قسوة، وكانوا يرهّبون أبا بكر بالخوف من الله قائلين: ماذا تقول لربك حين تلقاه، فيسألك عن توليته؟، فكان يجيبهم، أقول لربى: اخترت لعبادك خير الناس⁽¹⁾.

وظل أمر عمر بن الخطاب محل دراسة وتحليل ومناقشة حتى وقع اختيار أهل الحل والعقد عليه، وتبعهم جميع المسلمين لمبايعته، إلا من تغل بتغله قبلية، أو لأسباب أخرى، وهم قلة لا تؤثر على صلاحية الاختيار وإتمامه وفقا لمبادئ الشورى التى لا تصادم أحسن النظم الديمقراطية.

ومن خلال نظام الشورى يتاح للأفراد أن يختاروا حكامهم، وأن تتناول رقابتهم اللاحقة لتصرفات هؤلاء الحكام، فإن وافقت عدل الله أقروها بالرضا، وإن خالفت عدل الله أو انطوت على ظلم، كان لهم أن يقاطعوها ويمكن أن تصل المقاطعة إلى حد فسخ بيعة الحاكم، وقد وضع الفقهاء لحدود حق الحاكم فى الطاعة شروطا منها أن يكون مستقيما فى عقيدته وسيرته، وأن يحكم بالعدل، وأن يحفظ على الناس دينهم ويحمى ثغورهم، وأن يسوس دنياهم بالمساواة.

(1) د. محمد يوسف موسى - نظام الحكم فى الإسلام - ص 100 وما بعدها.

آليات السيطرة على السلطة:

وقد يكون للاستيلاء على السلطة طريق آخر غير ذلك الطريق الواضح وذلك باستخدام القوة المسلحة التي تحل محل الرضا، ويبدو من ملاحظة ثقافة البعض وفكره وتكوينه أن ما لا يمكن أن يتوصل إليه بالاختيار، يمكن الوصول إليه بالاجبار، فإذا غلب الحاكم واستولى على الحكم بقوة السلاح وسطوة الاتباع، هنا يقع التوازن بين مفسدتين: إحداهما: كبرى تتمثل في القتال والصراع على السلطة بما يؤدي إلى إزهاق الأرواح واستحلال الأعراض وسلب الأموال، والثانية: صغرى إذا ما قورنت بتلك المفسد الكبرى، وهى أن يتحمل الناس من اغتصب السلطة قهراً وهنا يكون الصبر عليه أقل مفسدة من الخروج عليه، لكن ذلك الصبر لا يحول دون استعمال الوسائل المشروعة لمقاومته وإثائه عما أقدم عليه، وقد يكون الصبر على الحاكم الذى اغتصب السلطة دون رضا الأمة مقبولاً أو محتملاً، إذا أبدى مهارة فى الإصلاح، وبراعة فى قيادة الناس مع حفظ الدين وسياسة الدنيا.

غير المسلمين فى الدولة الإسلامية:

وغير المسلمين فى الدولة الإسلامية مواطنون يتمتعون بالمساواة مع غيرهم من أبناء الديانات الأخرى لأن العبرة بالإنتماء الوطنى وليس للإنتماء الدينى، فإن الحساب على الأخير مرجعه إلى الله - سبحانه - وهو سيفصل بين عباده يوم القيامة، ومن المقرر أن الدين لله والوطن للجميع وأن لغير المسلمين ما للمسلمين فى الحقوق والواجبات، وذلك إعمالاً للمبدأ الإسلامى المعلوم: لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وهذا المبدأ يمثل قاعدة حاكمة لجميع الحقوق والواجبات، فلا يجوز لحق أن يتجاوز، ولا لواجب أن يتخطاه.

ومما يتعين التذكير به فى هذا المواطن، أن من واجبات غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، أن لا يكتموا ما لديهم من العلم بآيات الله الكونية التى ربما يكونون أكثر احاطة وتفوقاً فيها من غيرهم. والمشاركة بتلك المعلومات وإن كانت تمثل واجباً يلتزم غير المسلمين بأدائه للدولة الإسلامية التى يتمتع غير المسلمين فيها بالمواطنة التى تسوى بينهم وبين المسلمين فى الحقوق والواجبات، إلا أنها فى ذات الوقت تمثل واجباً تبادلياً يقابله حقهم فى أن يمكنوا من المشاركة بتلك الخبرة فى الأجهزة التى تحتاج إليها وذلك بضمهم إلى مجلس الشورى، أو أهل الحل والعقد، أو غير ذلك من الأجهزة التنفيذية أو التشريعية التى تقوم على العلم والخبرة فإذا حيل بينهم وبين ذلك الأمر، وعجزوا عن القيام بواجبهم بسبب اعتساف الممارسة ضدهم، فإن ذلك يقتضى إزالة تلك الأسباب وتمكينهم من المشاركة بعلمهم وآرائهم وخبرتهم، فيما يفيدون فيه.

الفصل الثانى نطاق الممارسة العملية للشورى والديمقراطية

المبحث الأول

النطاق المكانى لممارسة الشورى والديمقراطية

الدولة الإسلامية كغيرها من الدول تمثل أحد أفراد الأسرة الدولية التى تأتلف من الدول والمنظمات الدولية العاملة فى مجال الخدمة الإنسانية الدولية، والعلاقة بين الدول كافة تحكمها العهود والاتفاقات، فإذا عقدت الدولة الإسلامية عقداً أو أبرمت عهداً مع دولة أخرى وجب عليها احترامه إعمالاً لقول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾⁽²⁾.

وكما أن العلاقات الدولية تتأثر بحالة الحرب، وتحظى بنصوص استثنائية تعالج مشكلات تلك الحالة، فإن علاقة السلم تبقى هى الأصل العام الذى يحكم العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول الأخرى، ومنذ أن سقطت الخلافة الإسلامية وانتهى أمرها إلى التقسيم الذى استقرت عليه حدود الدول التى اقتطعت منها، بعد تطورات تاريخية وجغرافية لم يقو واقع الأمة الإسلامية على تغييرها، وذلك لافتقاد السبب الذى تعبد الله به عباده، والذى لا يتم التكليف إلا به، وهو الاستطاعة التى أرشد إليها فى كتابه الكريم حين قال: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾⁽³⁾. ومما هو معلوم شرعاً أن الوصول إلى الهدف إذا افتقد القدرة عليه فإن ذلك الوصول يكون متعذراً، ومن يقرأ التاريخ يجد أن الأمة الإسلامية قد أرغمت - لقلة حيلتها - على ذلك الواقع المتجزئ المرير إرغاماً بعد أن تكالبت عليها الأمم الغربية المتكاتفه مع الصهيونية العالمية وقسموا أراضى دولة الخلافة الإسلامية، كما تقسم تركة الرجل المريض وفقاً لما أعلنوه، ومن سخرية الأمر فى ذلك التصور: (تركة الرجل المريض) ان التركة لا توزع فى حال المرض، بل بعد الموت، ولا توزع إلا على وارث بالفرض أو بالتعصيب، ولكن الذى جرى لدولة الخلافة أن أرضها قد وزعت على المتكالبين عليها من ذوى القوة والقدرة والسطوة والجاه قبل أن يموت المورث، وعلى من لا يمتنون له بصله، بل جثم فى القلب من مساحة تلك التركة

(1) سورة المائدة - آية رقم 1.

(2) سورة النحل - آية رقم 91.

(3) سورة البقرة: آية رقم 286.

المترامية الأطراف عدو مدلل من أعداء الأمة الإسلامية أقام له دولة على أعلى قطعة من أراضي تلك الخلافة، ويمثل نقطة انطلاق للقوى التي زرعت حتى تحكم قبضتها على ما بقى من وجود تلك البلاد التي انشطرت عن دولة الخلافة، وإلى أن تعيد تقسيمها إلى أجزاء أقل أو دويلات أصغر، وذلك على نحو ما يدبر له الآن بإستخدام كافة الأساليب الرخيصة والوسائل الخسيسة، والمؤامرات الدنيئة، ومنها شراء الذمم بالمال وتحويل الخونة إلى أبطال وتأليب أبناء الشعب الواحد على بعضهم ليتقاتلوا فى حمق، وليسعد الأعداء ويشمتون⁽¹⁾.

ويبدو أن ذلك التهاون، أو التنازل عن دولة الخلافة لم يحدث عرضاً، بل جاء نتيجة مؤامرات متقنة، وخيانات عظمى من الدول المعادية للإسلام، ولن يقوى أحد على محاسبة من تورط فيها سوى رب العالمين سبحانه أهمية فكرة الخلافة:

وقد كانت فكرة الخلافة واقعا يعكس صورة الأمة الإسلامية فى ماضيها الزاهر وما كانت تتمتع به من بسطة الأرض ووحدة الصف، ووفرة الخير، وامتلاك القدرة، وانفراد الرؤية، وانعقاد الأمر لشخص واحد، هو الخليفة الذى يجمع المسلمين تحت رايته، وتحترم فيهم كلمته، فإذا ما دعا داعى الدفاع عن أرض الدولة هب الجميع على قلب رجل واحد لا تختلف كلمتهم عليه، ولا تفترق صفوفهم حوله، وبمقدوره فى ضوء تلك القدرات المادية والبشرية والروحية الهائلة، أن يصل بدولة الخلافة إلى المجد والسؤدد، وبالأفراد إلى غاية العزة والمجد، فإن الفرد إذا كان يعيش فى دولة عزيزة المكانة اقتصاديا وسياسيا ناله من مكانة دولته وعزتها ورخائها القدر الأوفى فيقابل بالاحترام كلما غدا أوراخ أو حلّ أو ارتحل.

فإذا ما انهارت دولة الخلافة ضاعت كل تلك الموارد المتدفقة بالقوة والعزة فى البلاد والأفراد، وربما تصارعت الدول التى تنقسم عن دولة الخلافة فيما بينهما بسبب وقوعها تحت سطوة وصايات مختلفة المصالح من الدول الكبرى التى سلطت عليها نفوذها، فتقوم بينها النزاعات والحروب التى تأكل قوتها وتستهلك طاقتها، وتجعلها فى حاجة مستمرة إلى طلب النصر من تلك القوى التى تقع تحت نفوذها، وهنا يبدأ شعور الناس بحاجتهم إلى الخلافة باعتبار أنها كانت وعاء للقوة وزمانا للعزة، ومن شأن الناس أنهم إذا أخفقوا بعد نجاح التفاتوا إلى الخلف وانشغلوا عن عز الحاضر وصناعته بحلاوة الماضى وجمال ذكره، وراحوا يترحمون عليه، وعلى ما كان فيه ومن كانوا فيه.

(1) د. عبد الرزاق السنهورى - فقه الخلافة وتطويرها - ص 43 - حاشية (1) ترجمة نادية عبد الرزاق السنهورى، ومراجعة. د. توفيق الشاوى - طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989م.

بيد أن الانشغال بالماضى ليس كله ملهاة عن صناعة الحاضر، فإن هذا الماضى قد يمثل قوة متراكمة يمكن أن تدفع الأجيال الحاضرة إلى ترسم خطى من صنعوا ذلك الماضى المجيد، كما أنه يعد تجربة تاريخية ناجحة، والتجارب التاريخية محكومة بتصرفات إنسانية ومواقف سلوكية لا يتغير عطاؤها فى أى جيل، ومن ثم يمكن أن تتكرر التجربة وتؤتى ما أثمرته سلفا، وربما تحسّن ما تثمره إذا ما أحسن إضافة التجارب الإنسانية التى تراكمت بعدها، وأحسننت الاستفادة بها، لكن يبدو أن زمان تكرار تلك التجربة الإنسانية الرائدة لم يحن بعد⁽¹⁾.
الخلافة الإسلامية بين الواقع والأمل:

كانت الخلافة الإسلامية واقعا سجله تاريخ الأمم فى أنصع صفحاته بحروف من نور وكلمات من ذهب، ثم أضحت - الآن - وبعد أن سقط عرشها ودال ملكها وتهدم بنيانها حلما يداعب جفون الجميع، وأملا يسعى الكافة لاسترداده والتمسك بأطلاله، ولكن تحقيق هذا الأمل يحتاج إلى قدرات بات من الواضح أن القوى التى فعلت بدولة الخلافة أفعالها، مازالت مصممة على حرمان الدول التى انشطرت عنها من تحقيق ذلك الأمل متسلحة فى ذلك بوسائل يمكن إرجاعها إلى أمرين كل منهما يعد أعتى من الآخر وأشد منه مكرًا ودهاء ومقتًا.
معوقات استرداد الخلافة الإسلامية:

وفى نظرنا أن هناك معوقين يحولان دون تحقيق أمل الخلافة الإسلامية الآن:

أولهما: تكاتف الدول الكبرى ضد استردادها:

من أول المعوقات التى تحول دون استرداد الخلافة الإسلامية تكاتف الدول الكبرى ضده، وحشد كافة القوى والإمكانات التى توافرت لدى أعداء المسلمين فى السلاح والعتاد والاقتصاد والعلم لارغام تلك الدول إرغامًا على الرضوخ لها والرضا بالأمر الواقع، وعلى أن لا يفكر أهلها فى تغييره - مجرد التفكير فى التغيير - بل وعليهم أن يسألوا ربهم أن يديم عليهم نعمة ما هم فيه، لأن بقاء الوضع الحالى - رغم الإنقسام والتجزؤ - أصبح فى هذه الأيام مطمعا لتقسيم جديد، وتفتيت قريب لن يبقى على الدول الحاضرة، بل سيحيلها إلى دويلات أو ولايات تخضع لسطوة القوى الصهيونية وتآتمر بأمرها، ولا يكون لأهلها على بلادهم سلطان أو سبيل.

وقد استشعرت القوى الدولية مدى خطر الإسلام على وجودها، لأنه عقيدة تدفع قوة للإهلاك دون اعتبار للنتائج، لأن أصحاب تلك العقيدة مخيروا بين أمرين اشقهما حلوا، وهما:

(1) مستجدات فقه الخلافة الإسلامية - ورقة بحثية - مقدمة للمؤتمر العالمى للأزهر الشريف لمقاومة الإرهاب والفكر التكفيرى - ص 3 وما بعدها.

النصر أو الشهادة، وهم يحرصون على الموت أكثر من حرصهم على الحياة حتى بالغ البعض فى انتحال الأسباب التى يقدمون فيها حياتهم فداء لما يرون أنه دفاعا عن دينهم وعقيدتهم، ولا يتحسبون للحياة أو يحرصون عليها حرص أعدائهم، لكن يبقى إفراط القوة المناهضة لعودة الخلافة أو وحدة المسلمين عقبة أمامها، ومن شأنها أن تضع المسلمين اليوم فى مجال العمل على استعادتها موضعا عسيرا يستدعى تطبيق قواعد التكليف بما لا يطاق ويستحضر قول الله تعالى: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"⁽¹⁾.

وقد يكون من ضمن العوامل التى أوجدت هذه التحرف من أعداء المسلمين ضدهم، تلك الاستفزازات الكلامية العدائية، والأعمال الإرهابية، والتهديد بالويل والثبور وعظائم الأمور من قبل عصابات أو جماعات تردد شعارات إسلامية وتتخفى حول عبارات دينية تنذر بالحرب على تلك القوى الدولية، وتهدد بالقضاء عليها قضاء مبرما حتى يكون الدين كله لله، ولا يبقى على ظهر الأرض معبود سواه.

ويبدو أن تلك القوى الدولية قد رتبت أمرها على صدق تلك التهديدات، وكأنها كانت تنتظرها فتصرفت مع الدول الإسلامية، وكأنها واقع فعلى وهم أول من يعلمون أنها لا تتجاوز حدود التصريحات التى تنطق بها لكن يبقى الأهم وهو أننا أصبحنا مسئولين عن تلك التصرفات الحمقاء، ربما لأننا لم نتحسب لحدوثها، أو لأننا قد غفلنا عن اتخاذ التدابير المانعة منها، أو لأنها انطلقت من بعض الدول المنسوبة إلى عالمنا الإسلامى فقدر علينا أن نحمل وزرها لأن الفتنة لا تصيب الذين ظلموا وحدهم بل تشمل معهم الأبرياء الذين لم يشاركوهم إجرامهم، ومهما وصل الخيال فى اصطناع تلك الأسباب، فإنه لم يعد أمامنا من سبيل سوى دفع ثمن تلك الجرائم الفجة، أو تحمل تبعاتها على حساب أرضنا وأمننا واستقرارنا ووجودنا.

ثانيهما: استقرار المراكز القانونية للتقسيم:

ومما يعوق حلم دولة الخلافة الإسلامية، استقرار المراكز الواقعية القائمة لتقسيم بلادها على ما هو عليه فترة من الزمان جديدة بأن تجعل ذلك التقسيم أمراً واقعاً وحقيقة مستقرة، ومن المعلوم أن مضى الزمان يعطى للأوضاع القائمة نوعاً من الاستقرار الذى يكسبها مشروعية ظاهرة لصالح أصحاب اليد المقيمين على الأرض حتى ولو كان وضع يدهم عليها لم يقم على سبب صحيح، ولأن استقرار الوضع الظاهر فى ذاته لصالح طرف بعينه يرجح حق صاحب

(1) سورة البقرة - الآية 286.

اليد ابتداءً، حتى يتمكن صاحب الحق السابق من الوصول إلى حقه بإجراء موضوعي يتم بتدخل السلطات القضائية، واستنهاض أدوات التنفيذ الجبرى.

ومن المعلوم أن استقرار الأوضاع الظاهرة وميلها إلى جانب أصحاب اليد المقيمين فوق الأرض من الأمور المقررة في مجال الحق الخاص وفي مجال الاستخلاف الدولي الذى تحل فيه الدولة محل دولة أخرى، أو يعيش شعب فى نفس المكان الذى كان يعيش فيه شعب آخر، حيث يبقى الحال على ما هو عليه إلى أن يستطيع من لا يرضى بالوضع الظاهر اثبات حقه أو استرداده ممن استلبه منه.

ومما يزيد الأمر صعوبة أن استقرار الدول التى انشطرت عن دولة الخلافة الإسلامية، قد أوجد نوعاً من الإلتواء الوطنى، والاعتزاز بالأرض التى يعيش عليها شعب كل دولة، وأصبحت تلك الدول كيانات دولية مستقلة وقائمة ولها حدودها الجغرافية فى البر والبحر والجو، كما أن لها سيادتها على تلك الحدود، وأصبح ذلك الإلتواء الوطنى بديلاً عن ذلك التواصل القومى الذى تجتمع فيه القوميات المختلفة داخل حدود شاسعة، وقد كانت فكرة الاستقلال - ولا تزال - هاجساً، بل خاطراً يسعى الأفراد لتحقيقه حتى ولو كان على حساب اتساع الدولة وترامى أطرافها، والدولة إذا ذاقت حلاوة الاستقلال يصعب عليها أن تتركه لتعود إلى سابق عهدها أو يسهل عليها أن تمزق علمها وتسرح جيشها، وتفرض حكومتها، ويترك قائدها كرسيه ثم يمضى لغايته داخل البلاد أو خارجها، إن ذلك لا يمكن تصوره لأنه - بعد الاستقلال - لا يعدو أن يكون ضرباً من ضروب الخيال أو عملاً من قبيل المستحيلات، وينتهى الأمر بعد كل تلك الاعتبارات إلى إبقاء ما كان على ما كان، وإلى أن يقضى الله أمراً كان مفعولاً.

ولا يسوغ التغاضى فى هذا الشأن عن مميزات الإلتواءات الوطنية من جهة أنها تنتج قدراً من المنافسة الدولية فى المحافظة على حقوق الإنسان، وإنجاز المشروعات، وتنمية الموارد التى تدخل فى بنية الحضارات، والمحافظة على القيم الإنسانية ومبادئ الأديان السماوية، فإن تلك الإنجازات تلقى فى الغالب نجاحاً وافراً فى ظل قيم المواطنة التى تجمع بين أفراد الدولة الواحدة.

الوضع الحالى لدولة الخلافة الإسلامية:

وقد أصبح واقع الأمة الإسلامية حياً موضوع الخلافة متردداً بين خيارين أحلاهما مر كما يقولون، فهم إما أن يرضوا بالواقع الحاضر على حساب عودة الخلافة، ويوفروا سعيهم لها، وإما أن يقنطوا منه، ويتمسكوا بإعادتها، والخيار الثانى متعذر لضعف القدرات وقلة الإمكانيات وأحكام قبضة التبعية، ولأن الإلتقاء عليه بعد أن ذاقت البلاد العربية والإسلامية عزة الأوطان

وحلاوة الاستقلال، يضيف إلى ترجيح ذلك الخيار معوقاً جديداً، فإذا ما عزمت عليه دولة أو عدة دول، فإنه لن يحظى بالإجماع العربى أو حتى الإسلامى عليه، ومن ثم يترجح القول ببقاء الوضع الحاضر والتعامل معه وفقاً لاعتبارات يمكن أن تكون بديلاً عن فكرة الخلافة أو أقرب إلى تحقيق أهدافها.

البدائل المتاحة لدولة الخلافة الإسلامية:

وإذا كانت الخلافة الإسلامية أصلاً من الأصول التى يتعين أداؤها والقيام بها، فإنها عند التعذر أو فوات وقتها يمكن أن يقوم مقامها ما يؤدي مهمتها فى التاريخ الإسلامى المعاصر، وفى صنع الأحداث السياسية الحاضرة، وذلك تأسيساً على أنه إذا فات الأداء، فإنه يمكن أن يجبر بالقضاء، أى فعل مثل ما يحققه الأصل، أو ما يؤديه البديل عن المبدل منه، وفى نظرنا أن إنجاز بدل الخلافة يتطلب أمرين:

أولهما: تحقيق الوحدة الإسلامية فى إطار تلك الاعتبارات الوطنية التى تتعدد بلادها ولتكون شخصية الدولة هى البديل المعاصر للشخصية الطبيعية فى إطار دولة الخلافة والفكرة هنا تتمثل فى التعامل مع الكيانات الوطنية الإسلامية لصناعة وحدة اسلامية تحقق نفس المقاصد المتغيّاة من بقاء دولة الخلافة كما كانت رمزاً للوحدة والقوة والعزة، وهذا الأمر يمكن تحقيقه إذا ما التقت إرادة الشعوب على هدف الوحدة واستطاعت كل دولة أن تعلق فوق سيادتها لصالح هدف إسلامى أسمى، هو الاتحاد الذى أوجب الله قيامه بين أفراد الأمة الإسلامية، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾⁽¹⁾. والآية خبر بمعنى الطلب المفيد للوجوب لأن التفرقة مفسدة والوحدة مصلحة، فهى بدل للتفرقة وهى حرام، وما يمنع الحرام يكون واجباً، والدولة الإسلامية قادرة على تحقيق ذلك الهدف الأسمى إذا ما خلصت نوايا حكامها والتقت إرادة شعوبها على تلك الغاية.

وبالبناء على ذلك النظر الافتراضى للافراد فى مجال العلاقات الدولية وأنهم أشخاص اعتباريون يتمتعون بشخصية مفترضة، يمكن أن تحاكي الشخص الطبيعى فى كل ما يقوم به من اتخاذ القرارات واكتساب الحقوق والتحمل بالالتزامات، إلا ما اختص به كالتنازل أو التناكح أو القيام بالحقوق المطلوبة لله تعبدًا بالقصد والنية أو أهليته للمساءلة الجنائية عند بعض من يرون من الفقهاء والمشرعين الوضعيين أن الشخص الافتراضى ليس أهلاً لتلك المساءلة:

أقول: تأسيساً على ذلك، فإنه يمكن أن تمتد ولاية التصرفات التى تبرمها تلك المجموعة الدولية التى انفرطت من عقد الخلافة الإسلامية، لتقيم مؤسسات ذات شخصية اعتبارية أعلى

(1) سورة الأنبياء: آية رقم 92.

وأقوى على هؤلاء الأفراد الاعتباريين، وذلك على نحو ما يجرى في التنظيم الدولي، مثل منظمة التعاون الإسلامي، أو منظمة الوحدة الإسلامية، أو ما إلى ذلك من الكيانات الدولية التي تأتلف من مجموع تلك البلاد الإسلامية، فيكون لها صوت مسموع وجانب مهاب، لاسيما إذا ما استطاعت تلك المنظمات الدولية الإسلامية أن تجمع الجهود الإسلامية، والثروات القابضة على أرض تلك البلاد من أجل إقامة وحدة اقتصادية أو دفاعية تقوى على حماية الحقوق الإسلامية، وتكفل لتلك الدول الاحترام في ظل ذلك السعار الدولي الذي لم يعد يعترف إلا بالكيانات الكبيرة ولا يرى في تلك الدول المنفرقة سوى أنواع من الوجبات التي يفضل أن يلتهم منها ما يشعر أن طعمها يروقه، وهو ما يفرض ذلك التوحد على تلك الدول واجتماعها على كلمة سواء.

ثانيهما: احترام إرادة الشعوب الإسلامية، وإعطاء كل دولة حقها من ذلك الاحترام في سيادتها وقرارها، ومن بدهيات ذلك أن تكف كل دولة عن ممارسة أدنى عمل يمثل اعتداء على حدود أى دولة أوسياستها، وقد جرم الإسلام اغتصاب الأرض، حتى ولو كانت المساحة المغتصبة قدر شبر، لما روى عن أبي هريرة - رضى الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - : "من اقتطع شبرا من الأرض بغير حق طوقه الله يوم القيامة من سبع أرضين"، وروى مثله في هذا المعنى عن عائشة، وسعيد بن زيد وابن عمر⁽¹⁾، واغتصاب الأرض محرم في شرع الله سواء أكان ذلك الاغتصاب من أرض مملوكة لشخص خاص، أم مملوكة لشخص عام كالدولة وما في حكمها من الأشخاص الاعتبارية العامة التي يقوم عليها أولياء طبيعيون لديهم إرادة وعقل، فلا يجوز أن يتم الاستيلاء على أرض الغير بالغصب أو بالقوة أو بالحرب أو ما إلى ذلك من الوسائل الخفية مثل الاختلاس ونقل الحدود وأمثال ذلك.

ومما يدل على وجوب التراضي في بذل الأرض قوله - صلى الله عليه وسلم - : "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه"⁽²⁾، وقوله - صلى الله عليه وسلم - في حجة الوداع: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا اللهم قد بلغت اللهم فاشهد"⁽³⁾، فهذان الدليلان وغيرهما يفيدان أن الاستيلاء على مال الغير سواء أكان منقولاً أم عقاراً لا يجوز إلا إذا طابت به نفسه، وهذا ما انعقد عليه اجماع علماء الأمة سلفاً وخلفاً، ومن قبيل ذلك أراضى الدولة وحدود الأوطان.

(1) الشوكاني - نيل الأوطار - ج5 ص365 وما بعدها.

(2) الشوكاني - السابق - ص355.

(3) راوه البخارى.

أسس احترام التحديد الإقليمي المعاصر للأوطان:

إن حدود البلاد الموجودة على خارطة الكوكب الأرضي الآن قد تم ترسيمها وفقاً لاتفاقيات دولية تلزم الدول جميعها بأن تحترم كل دولة حدود الدولة الأخرى ولا تعتدى عليها وقد مر على ذلك الترسيم زمان استقرت فيه الأوضاع القانونية وأصبحت تمثل مراكز حقوقية قائمة، فإذا قامت دولة أو جماعة أو تنظيم بالاعتداء عليها واغتصبت مساحة من أرضها، فإن ذلك الاستيلاء يعد اعتداء سافراً على حدود تلك الدولة، وهو يمثل نقضاً للعهد، وخيانة للوعد، وقد أوجب الله تعالى الوفاء بالعهد في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾⁽²⁾، فقد دل هذان القولان الكريمان على أن الوفاء بالعهد من الواجبات التي يحرم الحنث فيها، ولا يجوز الإقدام عليها، ومن قبيل الوفاء بالعقود احترام العهود التي بمقتضاها تم ترسيم حدود الدول وتلقنتها الأجيال الحاضرة عن سلفهم، والتي اتفقت فيها الدول على أن تجتمع تحت مظلة دولية واحدة تحكم فيما بينها عند النزاع، وتنظم علاقات أطرافها وقت السلم. ويكون ذلك الالتزام الشرعي هو المصدر الرئيسي لتنظيم العلاقات الدولية ومنها الخلافة في وقتنا المعاصر.

وثيقة المدينة مدخل لتجديد فقه الخلافة:

إن الدول الإسلامية إذا ما أقعدها العجز وفقر الوسائل التي تمكنها من تحقيق حلم الخلافة يمكن أن تجد في الوحدة الإسلامية التي تقوم بين دولها بديلاً عن ذلك، وهو أن لم يرق لتحقيق مطلوب الخلافة الإسلامية، فإنه سيكون هو الأسلوب الأمثل والمتاح لإدراك ذلك المطلوب أو على الأقل الأقرب إلى إدراكه، وقد قال الفقهاء: إن ما لا يدرك كله لا يترك كله، وبعض الشيء خير من لا شيء.

والتمسك بأن العلاقة بين الأمة الإسلامية وغيرها من الدول يمكن أن تتنوع إلى علاقة بين دارين دار اسلام، ودارب حرب، أو دار اسلام ودار عهد، لم يعد في استطاعة التناول الفقهي المعاصر أن يستوعبه أو أن يتعامل معه لتغير ظروف الزمان والمكان، بل من الممكن أن يعتبره تطبيقاً تاريخياً للعلاقات الدولية في مرحلة تجاوزها النظر الفقهي المعاصر، لأن فكرة الأمة لم تعد قاصرة على اتباع دين بعينه، أو على أن أبنائها جميعاً يدينون بالإسلام، فقد بين النبي - صلى الله عليه وسلم - أن ذلك ليس بشرط لوجودها في وثيقة المدينة التي تمثل أسبق وثيقة دولية في التاريخ الإنساني، حيث نص فيها على أن المسلمين مع اليهود أمة واحدة، وأنهم

(1) سورة النحل - آية 91.

(2) سورة المائدة - آية 1.

يد، على من يَدْهَم المدينة أو يتعرض لها بخطر، بل تعايش المسلمون فى المدينة مع أهل الكتب السماوية السابقة ومع غيرهم من المشركين.

ولأن تنظيم العلاقات فى وقت الحروب لم يعد متروكا للدول المتحاربة، وإنما أصبح محل تنظيم فى مواثيق دولية تنظم أحكامه وتبين وسائله وكيفية انتهائه ومعالجة الآثار التى تترتب عليه، لاسيما ما يتعلق بتعويض الأضرار الناجمة عنه، كما أن الأسباب التى من أجلها يقوم النزاع المسلح فى التشريع الإسلامى وهو إعاقة وصول الدعوة الإسلامية إلى الناس كافة لم تعد موجودة، وأصبح الأثير بديلا للغزو المسلح وكافيا عنه، ولم يعد ثمة عائق يحول دون وصول كلمة الإسلام لكل من يريد أن يستمع لها فى مختلف بلاد العالم، كما أن العالم أصبح اليوم يتبنى فكرا حقوقيا يجعل الاعتقاد حقا انسانيا مكفولا للإنسان فى كل مكان، وبمقدوره أن يمارسه بحريته وفقا لما يروقه من المعتقدات الدينية، ولهذا أصبحت المنافسة الإسلامية المطلوبة فى هذا الصراع هى المنافسة بالحجة الواضحة والكلمة الطيبة والقُدوة الحسنة، والأدلة المقنعة والأسلوب المتحضر الذى يعكس رقى الإسلام وتأثيره فى صياغة أخلاق المسلمين، ولن يجد أى داعية عائقاً أمامه فى ذلك، كما أن أى مسلم يستطيع أن يمارس شعائر دينه فى أى بلد وفقا لما يريده دون مانع يحول بينه وبين ذلك، اللهم إلا إذا كان فى جهة لم تترسخ فيها ثقافة حرية الاعتقاد أو كان أهلها ممن يمارسون نقيصة التمييز بين الناس بسبب الدين أو المعتقد وهذه الجهات قليلة بل ونادرة ولا يعول على موقفها، ومن المؤكد أن كثرة التواصل وسهولة التنقل فى عصرنا الحاضر - وفقا لما وفرته ثورة الاتصالات والمواصلات - جعل مبدأ المعاملة بالمثل مانعا من تسلط دولة على أتباع دولة أخرى ممن يعيشون على أرضها، لأنها بذلك سوف تعرض أبناءها لدى الدولة الأخرى لمثل ما تعاملهم به، ويكون المطلوب هو التعاون بين الأسرة الدولية على البر والتقوى وليس على الأثم والعداون، وهذا التوجه يمكن أن يقدم وعاء أرضيا مستقرا يتحمل الممارسة الديمقراطية، يتيح لها الاستقرار والثبات.

ولعل فى تلك الأفكار ما يقدم مدخلا جديداً لتناول فقهى معاصر يتعامل مع فقه العلاقات الدولية بوجه عام والخلافة الإسلامية بوجه خاص، وفقاً لما تطور إليه واقعها الجديد، وليس وفقاً لما كان عليه أمرها فى الماضى القريب أو البعيد، وذلك إلى أن يستدير الزمان وتعتدل فى ديار المسلمين الأحوال، وما الأمم إلا كالأفراد يولدون وينمون ويقوون، ثم يضعفون وينتهون ليؤذن التاريخ بميلاد أمة جديدة، وصدق الله العظيم حين قال: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾⁽¹⁾، وإذا كانت الأيام دول والمماليك تحيا وتقوى وتموت، فمن يدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا وتعود الخلافة الإسلامية كما كانت أو أحسن مما كانت، يوما ما، وما ذلك على الله بعزيز.

(1) سورة آل عمران: من الآية: 140.

المبحث الثانى مستجدات التناول فى إطار العلاقة بين الإمام والرعية المطلب الأول

تحديد ضوابط العلاقة بين الإمام والرعية

بداية يجب التنبيه إلى أن الإسلام قد نظم كل أمور الحياة ومن أهمها نظام الحكم وممارسة الأعمال فى مجال السياسة وغيرها، وأن مبادئ الإسلام فى هذا الجانب من الفقه توجب أداء الأمانة لأصحابها، فلا يجوز للشعب أن يولى عليه من لا يصلح أو أن يقعد عن نصب الإمام، لأن نصبه واجب بإجماع علماء الأمة سلفاً وخلفاً، وذلك لحفظ مقومات الدين وسياسة الدنيا، ولأن أحكام الدين بدون سلطان رادع تصبح مجرد توصيات أدبية يتوقف احترامها والالتزام على أريحية الأفراد ومستوى أخلاقهم، وإذا كان مستوى الأخلاق مختلفاً عند الناس بحسب البيئة أو التعليم أو الثقافة أو الثروة، فإن من يدينون بالدين سوف ينقسمون شيعاً وأحزاباً ليس فى فهم الدين، بل فى العمل بالدين أو عدم العمل به، وسيكون الدين مؤدياً إلى الانقسام والفتنة، وهذا ما لا يريده من أنزال الدين سبحانه، بل إنه ليس مما يتفق مع مقاصد الدين.

إن الإمامة هى خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا، أو هى رئاسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة فى أمور الدين والدنيا مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوى بالحجة والسيف وكف الحيف والخيف، والانتصار للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين⁽¹⁾، أو هى ولاية تثبت لشخص يكون له بمقتضاها أن يتصرف على المسلمين تصرفات عامة⁽²⁾، والولاية على هذا النحو، لا تعد من قواعد العقائد ولا من مبادئ الدين، بل هى ولاية تامة لها أحكامها المنظمة لها⁽³⁾، ومعظم ما ورد فى الولاية والولايات العامة والخاصة مزنونة فى محل التحرى والتنقضى والدراسة، لكن تنظيمها وترتيب شروطها وأحكامها معقود لأحكام الشرع التكليفية، ومن أهم تلك الأحكام وأقربها للقبول أن نصب الإمام واجب بإجماع علماء المسلمين سلفاً وخلفاً واتفق مذاهب العلماء قاطبة، وبالمعقول المفهوم فإن من لديه مسكة من عقل يدرك أن الذب عن الحوزة، والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعاً، ولو

(1) إمام الحرمين الجوينى، الغياثى - غياث الأمم فى التياث الظلم - ص 22 - تحقيق د. عبد العظيم الديب - طبعة 1401 هـ.

(2) المرجع نفسه - ص 61.

(3) نفس المرجع - ص 23، د. محمد رأفت عثمان - رئاسة الدولة - 97 وما بعدها - طبعة دار القلم

بدبى.

ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء، لانتثر النظام وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأزدلون سراة الناس، وفضت المجامع، وفشت الخصومات وتعددت الجماعات، وهذا فساد كبير لا يدفعه إلا نصب الإمام، فيكون تنصيبه واجبا بقدر ما في تلك الأمور من المفاصد⁽¹⁾،

وإذا كان أمر الولاية العظمى على هذا النحو، فإنه لا يسوغ قبول ما ذهب إليه بعض العلماء من أن الشريعة لا صلة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا وأنها روحية محضة⁽²⁾، وأن الجهاد كان للملك وليس للدين⁽³⁾، أو أن منهج النبي - صلى الله عليه وسلم - كان بلاغا للشريعة مجرداً عن الحكم والتنفيذ، فإن ذلك يمثل شططا في الرأي، وانحرافاً في الفهم يخالف الإجماع، ولا يوافق صحيح المعقول عند أهل البحث والنظر في السياسة الشرعية بوجه أخص، والتشريع الإسلامى بوجه أعم، وهو بهذه الأقوال الهشة يوافق ما قرره الخوارج وأبو بكر الأصبم، من المعتزلة لنصب الإمام، مع أن الخوارج رجعوا عن هذا القول، وأمروا عليهم رجلين هما: عبد الله بن وهب الراسبي، وحرقوق بن زهير المعروف بذي الثدية⁽⁴⁾، ومثل هذه الآراء وغيرها لا تصمد كثيرا أمام الاستدلال الفقهي الصحيح، ولهذا لا يصح الاستناد إليها أو الالتفات لها.

ولا يجوز للحاكم أن يختار نوابه ممن لا يصلحون، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾⁽⁵⁾، ويقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽⁶⁾، فأمر بأداء الأمانة إلى أصحابها ونهى عن خيانتها بمنعها عن الذين يستحقونها، والمراد بالأمانة في هاتين الآيتين وغيرهما، ولاية الوظائف أصلاً، وأداء الأعيان المحفوظة لدى الإنسان، أو الديون المستحقة لغيره تبعاً، ومن ثم يكون معنى الأمانة

(1) المرجع نفسه - ص 23 وما بعدها، د. محمد رأفت عثمان - رئاسة الدولة - ص 100 وما بعدها وابن

تيمية - السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية - ص 184 وما بعدها - طبعة دار الشعب، د. محمد يوسف موسى - نظام الحكم في الإسلام - ص 24 وما بعدها - الطبعة الثانية - دار الكتاب العربى.

(2) الشيخ على عبد الرازق - الإسلام وأصول الحكم - ص 78 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه - ص 52، ورد هيئة كبار علماء الأزهر على الشيخ على عبد الرازق - 21 - طبعة مجلة الأزهر - ربيع الأول 1414هـ، د. محمد يوسف موسى - السابق.

(4) أبو منصور البغدادى - الفرق فى الفرق - 46 - طبعة الحلبي.

(5) سورة النساء - آية رقم 58.

(6) سورة الأنفال - آية رقم 27.

هو اختيار الأصلح لعلمه وأمانته كما قال سبحانه: ﴿ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴾ (1)، وأداء الأعيان المحفوظة عند الإنسان لأصحابها أو مالكيها، ولم يحدد نظاماً لاختيار الحاكم فيجوز أن يختار بالشورى أو الانتخاب، أو مراجعة أهل الحل والعقد أو النظم الديمقراطية أو التعيين أو غيره.

وإذا كان أداء الأمانة يتعلق بتعيين الحكام ونوابهم، فإن مبادئ تنظيم عمل هؤلاء الولاة تتمثل في الصدق وإقامة العدل بما يشمل كل أركانه وغاياته، ومنها المساواة بين الناس، وتكافؤ الفرص والتكافل الاجتماعي الذي يجعل الفقير في رعاية الأغنياء ومشمولاً بحضانتهم له ورعايتهم لحقوقه في الصحة والتعليم والعيش الكريم وغير ذلك من مظاهر الحياة الإنسانية التي نصت عليها الدساتير، ومنها احترام حقوقه والمحافظة على كرامته حتى وهو متهم يحقق معه، أو مذنب يقتص منه أو يخضع للعقاب النافذ بشأنه.

وإذا كانت هذه المبادئ تمثل أحكاماً فقهية جاءت مع نظائرها في مجال تنظيم الممارسة السياسية وتنظيم العلاقة بين الحكام والمحكومين، إلا أنها لا تمثل أصلاً من أصول الدين التي يكفر جاحدها أو يمرق من الملة منكرها، وأقصى ما يخص العمل بها أنها واجبة، والواجب هو الذي يثاب فاعله ويعاقب تاركه يوم القيامة عند ربه لكنه لا يكون كافراً إلا عند بعض فرق الخوارج الذين يقولون إن الحكم من أصول الإسلام وكأنهم بذلك لا يكتفون بالأركان الخمسة له، وهي شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمد رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج بيت الله الحرام لمن استطاع إليه سبيلاً، ويضيفون إلى تلك الأركان الخمسة، نظام الحكم، وهذا غير وارد في الحديث ولا في الأدلة الشرعية التي عالجت الأحكام المتعلقة بممارسة السياسة ومبادئ الحكم في الإسلام، ولأن الأمة إذا لم تعين حاكماً يقود دفة الأمور فيها، فإنها ستخسر خسارة كبرى، وسيلحق بها أضرار عظمى، لأن من مهام الحاكم حفظ الدين وسياسة الدنيا ورعاية المصالح وحراسة الثغور والدفاع عن البلاد وملاحقة المجرمين وعمل كل ما يحقق الأمن والاستقرار للبلاد والعباد، ودفع هذا الضرر واجب لا يقوم إلا باختياره، فهو حكم معل بتلك الغايات العملية، وليس أصلاً يدخل في نطاق المسائل الاعتقادية التي ترتبط بأعمال القلوب، وليس بأعمال الأعضاء والأبدان (2)، وقد بالغ القائلون بأن الحكم أصل من أصول الإسلام فيما يعتقدون صحته، فقالوا: إن الله تعالى قد أوجب طاعة أولى الأمر، كما أوجب طاعته، وطاعة رسوله في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي

(1) سورة القصص - آية رقم 26.

(2) إمام الحرمين الجويني - الغبائي - السابق، د. محمد رأفت عثمان - السابق.

الأمرِ مِنْكُمْ ﴿⁽¹⁾﴾، فجعل طاعة أولى الأمر معطوفة على طاعة الله ورسوله، ومن ثم كان طاعتهم واجبة ولا طريق لإعمال تلك الطاعة إلا باختيارهم وإقامتهم لوسائل الاختيار المتاحة، ودون التقيد بشكل معين للاختيار طالما جاء ذلك فى نطاق الشورى التى أشار إليها القرآن الكريم وأوجبها فى قول تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ ⁽²⁾، وقوله سبحانه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ ⁽³⁾، وإذا ما نصب الحاكم أو تم تعيينه، فإن طاعته تكون واجبة وجوب الطاعة لله ورسوله.

وقد توقف أصحاب هذا النظر عند معنى واحد للفظ (وأولى الأمر منكم) فقالوا: إنهم الحكام الذين ارتفعوا فى وجوب طاعتهم لله ورسوله فى الآية الكريمة، أوهم الولاة والسلاطين وليس سواهم.

وهذا الفهم يعتريه قصور، فلم تشرع الطاعة للحكام مطلقة، بل هى مقيدة بطاعتهم لله ولرسوله، كما قال أبو بكر الصديق: "أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم" ⁽⁴⁾، وجاء فى الحديث المتفق عليه: (على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو أكره ما لم يأمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة) ⁽⁵⁾، وقال الشيخ رشيد رضا: وأما أولو الأمر فقد اختلف فيهم، فقال بعضهم هم الأمراء، واشترطوا فيهم إلا يأمرؤا بمحرم والآية مطلقة، وإنما أخذوا هذه القيد من نصوص أخرى كحديث: "لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق"، وحديث: "إنما الطاعة فى المعروف" ⁽⁶⁾، وبعضهم أطلق فى الحكام فأوجبوا طاعة كل حاكم، وغفلوا عن قوله تعالى "منكم". ومعلوم أنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، ومن ثم فإن الحكام ليسوا معصومين، وأن ارتكاب الخطأ فى أفعالهم السياسية وأمر الحكم من الأمور الواردة، ولهذا كانت فكرة إضفاء العصمة عليهم باطلة شرعا لأنه لا عصمة إلا للنبي - صلى الله عليه وسلم - وإخوانه من النبيين والمرسلين ⁽⁷⁾.

(1) سورة النساء - آية رقم 59.

(2) سورة الشورى - آية رقم 38.

(3) سورة آل عمران - آية رقم 159.

(4) أبو يوسف - الخراج - ص 140 وما بعدها، د. محمد يوسف موسى - السابق - ص 134.

(5) رواه ابن عمر وأخرجه البخارى، والحديث متفق عليه، راجع: رياض الصالحين للنووى - ص 228 رقم 668 - طبعة المجلد العربى.

(6) تفسير المنار - ج 3 - ص 11.

(7) الإسلام والنصرانية - للشيخ محمد عبده - ص 63 وما بعدها، د. محمد يوسف موسى - السابق - ص 133 وما بعدها.

وقد ذكر الإمام القرطبي في تفسير هذه الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾⁽¹⁾، أقوال الفقهاء، ومنها أن المراد بأولى الأمر هم العلماء المجتهدون الذين يتحقق بهم الإجماع وهو دليل شرعى يجب اتباعه كالكتاب والسنة، وهؤلاء العلماء غير الولاة، فإن الولاة لا تجب طاعتهم إلا مشروطه بطاعة الله ورسوله، وفهم الآية يوجب أن يقف معنى الطاعة فيها عند لفظ رسوله، وتبدأ قراءة مستأنفة لأولى الأمر، ولهذا قال أبو حفص الدمشقى الحنبلى صاحب تفسير اللباب فى تفسير الكتاب: إن الحكام لا تكون لهم الطاعة إلا إذا حكموا بالعدل وأطاعوا الله ورسوله، فإن جاروا أو ظلموا لا تجب طاعتهم، ولا تجوز أصلاً، فطاعتهم مشروطة بأن يكونوا مستقيمين على الحق، وقد حكى الدمشقى فى القول الرابع من اللباب: أنه إذا كان المراد بهم، أى (أولى الأمر) أهل الإجماع فإن طاعتهم تكون واجبة باطلاق، وأما طاعة الأمراء والسلطين فغير واجبة باطلاق، بل هى مقيدة بطاعتهم لله ورسوله، ولهذا كان حمل الآية على الإجماع أولى⁽²⁾، وقد تعسف الروافض فقالوا: إن أولى الأمر هم الأئمة المعصومون، وهو اعتساف وخطأ وقال بعضهم، هم أبو بكر وعمر، وقيل هم الخلفاء الراشدون، وقيل: هم أهل الحل والعقد الذين يختارون الإمام، أو مجلس النواب بلغة عصرنا، وقيل هم: أمراء السرايا والجيوش وقادة الأسلحة المختلفة داخل الجيش، وقيل غير ذلك.

ويبدو أن الإمام محمد عبده وتلميذه الشيخ رشيد رضا قد ركزا على أن الشورى حين تمارس من أهل الحل والعقد، فيجب أن يكون المستشار من المؤمنين أو أن يكون مسلماً كما صرح الإمام محمد عبده.

ونحن لا نتفق معه فى هذا الرأى لأن اتباع الحكمة يقتضى التغاضى عنه إذا كان فى رأى غير المسلم مصلحة ظاهرة، لاسيما وأن الإحاطة بأمر الدنيا ليست قصراً على دين بعينه، وإنما هى فيض من الله يعطيه لمن يشاء من خلقه، وقد سبقنا غير المسلمين فى ابتكار أمور كونية، واكتشاف أسرار خلقية ما كان لمعرفةنا بها من سبيل لولا تكبيرهم فى اكتشافها، وحرمان الأمة الإسلامية من الاستفادة بما كشفه الله لهم من أسرار خلقه وكونه يمثل مضرة كبرى تدخل فى باب المحرمات فى الإسلام، وما يدفع الحرام يكون واجباً بذاته، وما يوصل إليه من الأسباب والآليات التى تكفل تحصيله، وفيما يتعلق بأمر الدين يجب أن نفرق بين الأمور الكونية المتصلة، بمكان الطاعة وزمانها، وهو ما يعرف بمتعلق الحكم الشرعى أو لوازمه من

(1) سورة النساء - آية رقم 59.

(2) الشيخ محمد عبده - تفسير المنار - ج 3 - ص 11.

المكان والزمان وبين المطلوب في ذاته، والأخير في منأى عن اجتهاد غير المسلمين لأنه طاعة عقديّة، وإلزامهم بالاجتهاد في أمر من أمورهم: إلزام لهم بما لا يعتقدونه وهو يصادم مشاعرهم الدينيّة وحرّيتهم فيما يختارونه من الاعتقاد، أما ما يتعلق بهيئة المكان من الوجهة الهندسيّة والجغرافيّة والجيولوجيّة وأمثال ذلك. فلا مانع أن يكون لهم فيه رأى وخبرة ومشورة.

ومعنى (أولى الأمر منكم): أنهم يختارون من بينكم، فهم لا يميزون عنكم بما يضيف عليهم أمراً زائداً يختصون به، يقول الدمشقي: منكم في محل نصب على الحال، أى: وأولى الأمر كائنين من بعضكم أو مختارين من بينكم، أو هم بعضكم، وحيث كان الأمر كذلك يكون أصل الطاعة متوقفاً على طاعة ما قرره الله ورسوله، ونظيره الوفاء للدستور الذى اتفق فيه الشعب مع الحاكم المختار من قبله على احترامه وتنفيذه ورعاية مصالحه⁽¹⁾، ويكون ما يريد بعض ذوى المعتقدات المذهبيّة تأييده والانتصار له من إضفاء القدسيّة على الحاكم وإطلاق يده في مصالح الناس وفقاً لما يراه وبسلطاته المطلقة أمراً لا صحة له - أو على الأقل غير مسلم به - على إطلاقه، يقول إمام الحرمين: والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام⁽²⁾.

- وكما يبدو فإن نظام الحكم - وقد حظى بهذا الخلاف الفقهي الذى يشكك في إطلاقه، ويتعدى إلى حقيقته - لا يمكن أن يكون أصلاً تعبدياً من أصول الإسلام التى يجب الإذعان لها والخضوع لسلطاتها دون مناقشة، ولهذا يكون الصواب فيه أنه مشمول بتنظيم الإسلام له وضبط أحكامه، لكنه ليس أصلاً من أصول الإسلام.

وفى هذا المعنى الإمام محمد عبده: إنه فكر فى هذه المسألة من زمن بعيد فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولى الأمر جماعة (أهل الحل والعقد) من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة، وإذا اتفقوا على أمر أوحكم وجب أن يطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا أمناء، وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة هو ما لأولى الأمر سلطة فيه ووقوف عليه، وأما العبادات وما تعد من قبيل الاعتقاد الدينى فلا يتعلق به أهل الحل والعقد، بل يؤخذ من الله ورسوله فقط، وليس لأحد فيه رأى إلا ما يكون فى فهمه⁽³⁾.

(1) اللباب فى علوم الكتاب - للدمشقي - السابق - ص444.

(2) الغياثي - السابق - ص 276.

(3) تفسير المنار - ج3 - ص11.

فأهل الحل والعقد من المؤمنين، إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص من الشارع مختارين في ذلك غير مكرهين عليه، بقوة أحد، ولا نفوذه فطاعتهم واجبة، ويصح أن يقال: هم معصومون في هذا الاجماع، وذلك كالديوان الذي أنشاه عمر باستشارة أهل الرأي من الصحابة، وغيره من المصالح التي أخذ فيها رأى أولى الأمر منهم، ولم تكن في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومن ثم ينظر في عمل أهل الحل والعقد، ففي مجال الاجتهاد إذا اتفقوا وأجمعوا، وجب العمل بما أجمعوا عليه، وأن اختلفوا وتنازعوا وجب رد الأمر الى كتاب الله تعالى، وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم -، وما فيهما من القواعد العامة والسيره المضطردة، فما كان موافقا لهذا علم أنه صالح لنا ويجب الأخذ به، وما كان منافرا علم أنه غير صالح لنا ووجب تركه، وبذلك يزول التنازع وتجتمع الكلمة⁽¹⁾.

ويقول الشيخ رشيد رضا في معنى أولى الأمر: أن يقوم في الأمة رجال أهل بصيرة ورأى في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة على الاستنباط يرد إليهم أمر الأمن والخوف، وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية، وهؤلاء هم الذين يسمون في عرف الإسلام (أهل الشورى) و (أهل الحل والعقد)، وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى نواب الأمة، وهم مصدر القوانين كلها بلا استثناء⁽²⁾. ولست أرى فيما يقوله عن مصدر القوانين كلها في تلك العبارة خوفاً من تجاهل مرجعية التشريع الاسلامى فيما لا يحتاج إلى اجتهاد، لأن الممارسة السياسية كلها مرتبطة بطاعة الله ورسوله، فإن خرجت عن هذا السياق، تكون قد فقدت أساس تكوينها، وانفرط العقد الذى يجمعها فى إطار ما هو مقرر من أنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، وقد سبق بيان ذلك.

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

المطلب الثانى

حدود العلاقة بين نواب الإمام والرعية

ليس من الممكن أن يقوم الحاكم أو الإمام بكل عمل من أعمال الولاية العامة، إضافة إلى ما ينوء به من الولايات الخاصة القاصرة على ذاته، والمتعدية إلى من هم تحت ولايته الخاصة، ولهذا كان تعيين الأعوان أمراً واجباً، لقد اتسعت اكناف الدولة وانتشرت أطرافها، ولا يجد الوالى أو الإمام بدا من أن يستتیب فى أحكامها. ويستخلف فى نقضها أو فى إبرامها وإحكامها⁽¹⁾.

أن سلطات الدولة متعددة بين الدفاع والقضاء وتسيير أمور الدولة الداخلية والخارجية والمالية وغير المالية وحفظ الدين وسياسة الدنيا وهى سلطات مختلفة الخبرات متعددة القدرات، ومن العسير أن توجد كلها فى شخص واحد حتى ولو كان مؤيداً بوحى السماء، فقد رأينا محمداً بن عبد الله - صلى الله عليه وسلم - ينيب عنه الرسل، ويبعث القادة والجنود فى مهام تتعلق ببقاء الدولة ومصير الدعوى - بل إنه عند بداية الهجرة أناب من يقوم مقامه فى رد أمانات قريش وودائعها، وهو على بن أبى طالب - رضى الله عنه - ومن ثم كان تعيين الولاة والنواب والأعوان أمراً لازماً لقيام مصالح الدين والدنيا.

وفى هذا يقول الإمام ابن تيمية: عموم الولايات وخصوصها وما يستفيد المتولى بالولاية ينتقى من الألفاظ والأحوال والعرف، ليس لذلك حد فى الشرع، فقد يدخل فى ولاية القضاء لبعض الأمكنة والأزمنة ما يدخل فى ولاية الحرب فى مكان وزمان آخر وبالعكس، وكذلك الحسبة وولاية المال⁽²⁾، وجميع هذه الولايات هى فى الأصل ولايات شرعية ومناصب دينية، فأى من عدل فى ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار الصالحين، وأى من ظلم وعمل فيها بجهل، فهو من الفجار الظالمين، والضابط لذلك قول الله - تعالى - "إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ"⁽³⁾.

ويبدو مما قرره الإمام ابن تيمية وغيره من الفقهاء أن قوام الولايات العامة، وما يجب أن يتوافر فى أهلها من الشروط يمكن رده إلى أمرين هما:

(1) إمام الحرمين - الغياثى - ص 291 - وما بعدها، د. محمد يوسف موسى - ص 197 وما بعدها.

(2) ابن تيمية - وظيفة الحكومة الإسلامية - ص 10 - المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

(3) سورة الانفطار - الآيتان 13، 14، ابن تيمية - المرجع نفسه.

أولاً: صلاحية المتولى للولاية:

فلا يجوز للإمام أن يولى شخصاً وفى الناس من هو أكفأ منه بالقيام بمهام الولاية، وذلك لأن الولايات العامة أمانة يجب القيام بها، ويحرم خيانتها لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾⁽²⁾.

ووجه الدلالة فى هذين القولين الكريمين: أن الآية الأولى قد نهت عن خيانة الأمانة، ومن الخيانة اسناد الأمر لمن لا يصلح له، يقول الإمام ابن تيمية: لأن خيانتها يترتب عليها العجز عن القيام بها وتعطيل مصالح الدين والدنيا، والشرع ما جاء إلا لدفع الضرر عن الناس وتحقيق المصالح لهم، فوجب لزماً لذلك أن يتولاها أصلح الناس لها⁽³⁾، وقد دلت الآية الثانية على نفس ما دلت عليه الآية الأولى. فوجب على المسلمين أن يولوا على كل عمل أصلح من يقوم به ممن يجدونه لذلك⁽⁴⁾، ويقول الإمام القرطبي: هذه الآية من أمهات الأحكام التى تضمنت جميع أصول الدين والشرع، وقد اختلف فيمن هو المخاطب بها، فقال على بن أبى طالب وزيد بن أسلم، وشهر بن حوشب وابن زيد: هذا خطاب لولاة المسلمين خاصة، فهو للنبي - صلى الله عليه وسلم - فى أمر مفتاح الكعبة حين أخذه من عثمان بن أبى طلحة، وابن عمه شيبه، وكانا كافرين وقت فتح مكة، فطلبه العباس بن عبد المطلب ليضاف له السدانة إلى السقاية، فدخل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الكعبة وكسّر ما فيها من الأوثان، وأخرج مقام إبراهيم، ونزل عليه جبريل بهذه الآية قال عمر بن الخطاب: وخرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو يقرأ هذه الآية، وما كنت سمعتها قبل ذلك منه، فدعا عثمان وشيبه، فقال: خذاها خالدة تالدة لا ينزعها منكم إلا ظالم⁽⁵⁾، وسواء أكان الخطاب فى الآية عاماً أم خاصاً، فإنه فى كلتا الحالتين يدل على أن الولاية العامة أمانة، يجب أن تؤدى لأهلها الذين تتوافر فيهم أهلية توليها، ويقدرّون على القيام بها.

(1) سورة الأنفال - آية رقم 27.

(2) سورة النساء - آية رقم 58.

(3) السياسة الشرعية - فى إصلاح الراعى والرعية - ص 18.

(4) المرجع نفسه.

(5) القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - ج 5 - ص 256.

ولقول النبي - صلى الله عليه وسلم - : "من ولى من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً، وهو يجد من هو أصلح منه، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين"⁽¹⁾، ففي الحديث دلالة على أن ولى الأمر يجب عليه أن يولى على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك⁽²⁾.

أقول: ومن الصلاحية توافر القدرة الصحية والعلمية اللازمة للنهوض بالمنصب. فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما أو صداقة أو معرفة، أو توصية، أو موافقة فى بلد أو مذهب، أو جنس، أو تنظيم، أو الرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو لغير ذلك من الأسباب أو لضغينة فى قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهى الله عنه بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽³⁾.

ومما يدل على أن الولاية العامة أمانة، ما رواه مسلم فى صحيحه، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لأبى ذر - رضى الله عنه - فى الإمارة: "إنها أمانة وأنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها"⁽⁴⁾، وعن أبى هريرة - رضى الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة"⁽⁵⁾، فقد دلَّ هذان الحديثان وغيرهما على ما دلَّ عليه القرآن الكريم من أن الولاية العامة أمانة يجب أن تؤدى لأهلها من أصحاب الاقتدار عليها والصلاحية لها. وذلك ما انعقد عليه إجماع علماء الأمة كما حكاه ابن تيمية وغيره، والقوة فى كل ولاية يحسبها، فالقوة فى إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، والخبرة بالحروب والمخادعة فيها، فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال من رمى وطعن وضرب وكرَّ وفرَّ ونحو ذلك، والقوة فى الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل وفقاً لما دلَّ عليه الكتاب والسنة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام⁽⁶⁾.

(1) رواه الحاكم - الترغيب والترهيب للمنذرى - ج3 - 143 - المطبعة المنيرية.

(2) أن تيمية - السياسية الشرعية - ص21.

(3) ابن تيمية - السابق - والآية 27 من سورة الأنفال.

(4) صحيح مسلم بشرح النووي - ج 12 - ص 209 وما بعدها.

(5) صحيح البخارى - ج1 - ص19 - المطبعة الميمنية - ومختصر شرح الصغير الجامع للمناوى - ج1 - ص58..

(6) محمد يوسف موسى - السابق - ص 201 وما بعدها.

ثانياً: الأمانة فى أداء مهام الولاية:

إن القدرة والصلاحية بدون أمانة لا يمكن أن تؤدى إلى المطلوب من اشتراطها أو وجودها، وربما انقلبت تلك القدرة إذا انفلتت عن مسار الأمانة إلى وبال على الأمة، وجماع صلاحية المتولى أمران هما: القوة والأمانة، وقد أشرنا أولاً إلى القوة فبقى أن نشير إلى الأمانة. والأمانة صفة ذاتية وملكة داخلية قائمة بنفس الأمين تحمله على أن يخشى الله ولا يخشى الناس، وأن يخاف من ربه ولا يخاف من سواه، فلا يغش ولا يخن، ولا يشتري بآيات الله ثمناً قليلاً، ولا ينشد الاستعلاء بما أسنده الله له من الولاية.

ومما يدل على ذلك قول الله تعالى بحق أمين الوحي جبريل، وما أضفاه عليه من الصفات المؤهلة لحسن قيامه بما خلقه الله له، والتي يمكن الاقتداء بها فى عالم البشر، لأن الخطاب جاء بصيغة الخبر والخبر للطلب، وليس لمجرد الحكاية، يقول الله تعالى: " إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ"⁽¹⁾. فقد وصفت الآيات الكريمة جبريل بالقوة فيما يطلب منه وبالأمانة فيما يوكل إليه⁽²⁾.

وقد حكى القرآن الكريم مقولة ابنة شعيب - عليه السلام - فى نبي الله موسى بعد أن سقى لها وأختها من البئر وسار أمامهما إلى أبيها حين عادت إليه تطلبه لمقابلته حتى يجزيه أجر ما سقى لهما:، "إن خير من استأجرت القوى الأمين"⁽³⁾، وقد جاء فى السنة ما يفيد أن أبا ذر - رضى الله عنه - قال: قلت: يارسول الله، الا تستعملنى؟، فضرب بيده على منكبى وقال: يا أبا ذر: إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليها⁽⁴⁾.

إن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يطعن فى أمانة أبى ذر، ولكنه منعه الولاية، لأنه رآه ضعيفاً مع أنه قد روى فيه: ما أقلت الغبراء، ولا أظلت الخضراء، أصدق من أبى ذر رضى الله عنه.

وقد يندر اجتماع القوة والأمانة فيمن يختارون للولايات العامة وإدارة شئون الأمة لهذا أثر عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنه قال: اللهم انى أشكو اليك جلد الفاجر وعجز الثقة، عليه فإنه يتعين أن يقع الاختيار وفقاً لما يقتضيه من القوة والأمانة، وفى ولاية الحرب يقدم القوى على الضعيف الأمين، وفى أمر المال يقدم الأمين على القوى، وقد سئل الإمام

(1) سورة التكوير - الآيات 19 - 21.

(2) القرطبي - أحكام القرآن ج19 - ص238.

(3) سورة القصص - آية رقم 26.

(4) ابن تيمية - السياسة الشرعية - 14.

أحمد بن حنبل عن رجلين يكونا أميرين فى الغزو، وأحدهما قوى فاجر، والآخر صالح ضعيف وأيهما يصلح؟، فقال: أما الفاجر القوى، فقوته للمسلمين وفجره على نفسه وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه، وضعفه على المسلمين - فيغرى به مع القوى الفاجر، وقد روى أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال: "إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر"، وتحت جماع هذين الأمرين وبنفس آلية التطبيق تتدرج كافة شروط صلاحية الولاية الأخرى.
العدل غاية الشورى والديمقراطية:

الأصل أن العدل هو الغاية المنشودة لكافة النظم السياسية وبخاصة تلك التى تقوم على الشورى والديمقراطية وهو أى: (العدل) فريضة محكمة وواجب محتتم لا تقوم الدولة إلا به، ولهذا قيل إن الله ينصر الدولة الكافرة بالعدل، ويهزم الدولة المسلمة بالظلم، وكان العدل مطلوباً على وجه الحتم والإلزام فى التشريع الإسلامى ليكون أحد معالم بناء الحكم فى الدولة الإسلامية على الأفراد حتى ولو كان مخالفاً لرغباتهم، وعلى الدولة حتى ولو كان المحكوم عليه أحد ولاتها، أو من كبار المسئولين فيها.

والعدل يعنى إنزال النص التشريعى على من يحكم عليه من غير إبطاء ودون حيف أو محاباة، وبعد أن تتوافر له إجراءات محاكمة علنية وعادلة يتاح له فيها بوجه خاص، أن يسمع التهمة أو الإدعاء الموجه له، وأن يمكّن معه من الدفاع عن نفسه بكل ما يتاح له، وسواء أكان ذلك الدفاع بنفسه أم بواسطة خبير قانونى أو محام يدافع عنه، و أن يتم ذلك وفقاً للإجراءات المقررة لسياسة جهاز العدل فى الدولة، وأن يتم بواسطة قضاة مهرة يتسم أدائهم فى محراب العدالة بالحياد المطلق والتجرد التام والنزاهة الكاملة.

وإذا كان ما سبق يعبر عن العدل فى إطاره المعمول به وفقاً للنظم والتشريعات الموضوعية والإجرائية، فإن ثمة حالات استثنائية تقتضى أن يكون هناك ما يسمى بالعدل الانتقالى.

العدل والعدالة الإنتقالية:

وكما يبدو من مصطلح العدالة الانتقالية، فإنه يفيد أن تلك العدالة لا تسرى أحكامها فى ظروف عادية، بل فى ظروف استثنائية، وإذا كانت الظروف العادية تقتضى أعمال القانون دون اعتبار لمآلات تطبيقه أو تحسب للتبعات التى يمكن أن تنشأ عن الحكم بالقانون حتى ولو كانت ستتهى حياة المحكوم عليه أو تدمر أسرته وماله ومستقبله فإن الظروف الانتقالية تقتضى أعمال مبدأ الملاءمة ووزن القضية بميزان المواءمة، وليس بميزان النص وحرفيته، ولأن تلك الحالة انتقالية، فإنها قد تكون محكومة بنصوص انتهت أو على وشك الانتهاء، وقد تكون على

أمر تغيرت النظرة الاجتماعية إليه تخفيفاً أو تشديداً وفقاً للمرحلة التي تمر بها الدولة، ومن ثم يكون خضوعها للعدالة العادية منافياً للعدل في ضوء الظروف التي تتقرر فيها العدالة الانتقالية ويمكن أن يتخرّج على مفهوم العدالة الانتقالية، منع تنفيذ العقاب في بعض جرائم الحدود لوجود الجناة في ميدان المواجهات مع خصوم الدولة، حتى لا يفروا إلى صفوف الأعداء أو يتكاسلوا في القيام بمهامهم القتالية، وفي باب سد الزرائع متسع لفهم هذا المعنى في العدالة الانتقالية بما يزيده وضوحاً.

إن غاية العدل هو تأديب الجناة وإصلاح أحوالهم بما يظن أنه صالح لذلك وهو العقاب المنصوص عليه في مواد التشريع، فإذا أدى العدل إلى المطلوب، كان ذلك هو المطلوب، وإذا عجز العدل عن تحقيق المطلوب، أو أدى إلى غاية تنافي المقصود من إعماله، لا يكون العدل هنا مطلوباً بعينه، بل بما يوصل إلى مطلوبه، أو حتى يقترب من تحقيق هذا المطلوب ومجال ذلك - أكثر ما يكون - في العدل الانتقالي، ولذلك ربط الله - تعالى - بين العدل والاحسان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾⁽¹⁾، وذلك لتأكيد هذا المعنى، وحتى لا يكون الحكم بالعدل منافياً للغاية المرجوة منه.

والخلاصة: إن ما قرره الإسلام في نظام الشورى وما يتصل بها من العدل بين الأفراد والدول وفي حالة العدالة الانتقالية، كل ذلك يعد إصلاحاً لمثالب الديمقراطية وسلبياتها في مجال التطبيق، وتطويراً لوسائل تنفيذها نحو الأصلاح والأصوب للشعوب وللحكام معاً.

(1) سورة النحل - آية رقم 90.

خاتمة

في ختام تلك الدراسة يمكن استخلاص النتائج الآتية:

أولاً: إن غايات كل من الديمقراطية والشورى تكاد متقاربة، وهي تتمثل في أن يكون للناس مشاركة عملية في العمل العام، أو حكم الشعب بالشعب وللشعب، وإذا كانت الديمقراطية تعتبر وسيلة في ذلك، فإن الشورى تعتبر غاية في حد ذاتها تلبية لدواعي النفوس التي تود أن تشعر أن لها دوراً في صياغة أنشطة الحياة العامة وإبراز قدراتها في المشاركة، ولهذا كانت غاية في ذاتها ويصرف النظر عن مدى الإلزام بآثارها.

ثانياً: لقد كشف الواقع العملي للممارسة الديمقراطية - عبر تاريخها الطويل وأطوارها المتعددة وتطبيقاتها المختلفة - أن التعبير الحقيقي عن إرادة الشعب ليس كاملاً أو خالياً من المثالب، فقد تنسب إرادة مجموع الشعب إلى أغلبية من أدلوا بأصواتهم، وهم بالمقارنة مع المجموع ربما لا يبلغون ربع العدد أو خمسه، وربما أقل من ذلك، ناهيك عما يعترض عملية التصويت من أمور تغير حقيقة الواقع، وتوجه إرادة الجموع إلى عكس ما يريدون فتكون الديمقراطية طريقاً إلى الدكتاتورية باسم الإرادة الشعبية أو الأغلبية من الناخبين مع المخالفة للواقع والحقيقة.. وهنا تمثل الممارسة السياسية للشورى تطويراً وتصويبا للأداء الديمقراطي، حيث تكفل الشورى عن طريق أهل الحل والعقد آلية تحفظ مسار إرادة الناس وتوجهها إلى حيث يريدون دون تزييف في الحديث عن الأشخاص، أو تزوير في الأصوات أو تغيير لصناديق الاقتراع.

ثالثاً: يتيح الأداء الديمقراطي للشعب أن يراقب حكامه، لكن تلك المراقبة غالباً ما تفقد أثرها في الواقع العملي نتيجة لترابط المصالح، وتداخل المسؤولية في التطبيقات المختلفة للهيئات الممارسة للديمقراطية، وهو ما يؤدي في النهاية إلى إحداث نوع من المواءمة التي تتحول فيها الرقابة إلى عمل سياسي مستأنس لا يتجاوز حدود الاستجابات الكلامية، والاستعراضات البرلمانية التي لا تكاد تزر حتى تهدأ، وتعلو ثم تخبو، ومن المؤكد أن في نظام الشورى ما يحفظ للرقابة دورها ويعمل على تأكيد مهمتها في الممارسة العملية حيث يتم تحديد العلاقة بين الإمام والرعية على أساس واضح من الحقوق والواجبات التي يتعين القيام بها مناولة وفي الحال، دون دخول في دهاليز الإجراءات، أو إغراق في تطبيق الأعراف والتقاليد والتشريعات.

رابعاً: أن العدل في حالتيه العادية والانتقالية يمثل أساساً رئيسياً لكفالة الموضوعية والحياد والنزاهة في الممارسة الديمقراطية، لكن الصلة بين هيئات الممارسة، وما تنتج من التشريعات المنظمة لعمل العدالة وتوجيه مسارها، ربما يمثل عائقاً في ذلك، ومثل هذا القصور، لا يمكن تلافيه إلا من خلال الشورى، لأنها تمثل جملة من الإجراءات المترابطة فيما بينها، والتي لا

يمكن توجيه مسارها إلا في الإطار المحدد له وصولاً إلى هدفه الأسمى، وهو إقامة العدل بين الناس ودون تدخل في شئونه من سلطة أخرى.

خامساً: يتحدد نطاق الممارسة في مجال الشورى والديمقراطية بالحدود الإقليمية للدولة وفقاً لما يجرى عليه العمل في إطار الإتفاقات الدولية، والمواثيق الأممية، ومن الواضح أن ما تقتضيه السياسية الشرعية في وقتنا المعاصر يستوجب أن تحترم تلك الإتفاقات بما يستلزمه ذلك الاحترام من الإلتزام بما تنص عليه في علاقة كل دولة بالأخرى دون تجاوز أو اعتداء، ويمكن لفكرة الوحدة - بصورها المتعددة - أن تكون بديلاً لما تطمح إليه بعض الدول في توسيع نشاطها ليستوعب أوجه التعاون فيما بينها بما ينمي قدراتها، ويحمي مصالحها، ويساعد على توفير الخير والرخاء لأبنائها، ودون أن يمثل ذلك الترابط اعتداء على مصالح الدول الأخرى، فإن ذلك كله يجيء في إطار مبادئ الإسلام الداعية إلى وجوب الوفاء بالعقود والعهود، وإلى التعاون على البر والتقوى وليس على الأثم والعدوان، وإلى الوحدة التي تنتشدهم للخير للبشرية كلها، وتبرز عموم هدى الإسلام ورحمته لكافة بني الإنسان.

سادساً: يمكن القول بإرتياح: إن الممارسة الديمقراطية لا تنافي مبادئ الإسلام ولا تجافي الأحكام الشرعية المتعلقة بالممارسة الساسية، لاسيما ما يتعلق بعلاقة الإمام بالرعية، ومعه ذلك فإن الشورى تعتبر تطويراً تشريعياً لاصلاح المسار الديمقراطي، وانطلاقاً بغاياته في اطارها الإسلامى إلى حيث يريد، وبعد أن تتخلص من معوقات انطلاقه أو تحريف مساره ومن الممكن أن تستغنى النظم الساسية بالشورى عن الديمقراطية وستجد فيها الكفاية لما تريده، لكن الأمر يحتاج إلى تجرد ونظر إلى ما هو انفع للناس في دينهم ودنياهم، ودون تأثر بالعصبية الدينية أو اعتبارات الجنس أو المدنية، أو ما إلى ذلك من الاعتبارات التي تجعل البعض يفر من الحق لمجرد أن غيره قد سبقه في الوصول إليه أو لأنه أدنى منه معيشة أو مدنية كما يقال في مثل هذه الأحوال.

هذا وبالله التوفيق،،،

أ. د. عبد الله النجار



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

الشورى والديموقراطية مساحات الاتفاق والافتراق

إعداد

الأستاذ الدكتور عصام أحمد البشير
رئيس مجمع الفقه الإسلامي - السودان

محتويات البحث

- 1/ مقدمة : أهمية البحث وأدبياته :
- 2 / الشورى في سياق تأصيلي
أ- في اللغة والاصطلاح
ب- في القرآن الكريم
ج- في الحديث النبوي الشريف
- 3 / الشورى في سياق تاريخي
أ- في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم
ب- في عهد الصحابة رضوان الله عليهم
- 4 / الشورى في سياق معاصر
1 / أ- الشورى بين الإلزام والإعلام .
ب- الشورى وفقه الاختصاص
- 2 / مدخل إلى الديمقراطية
- 3 / بين الشورى والديمقراطية (الاجتماع والافتراق)
- 4 / التعددية السياسية في ظل الديمقراطية
- 5 / خاتمة
- 6 / مراجع البحث

مقدمة أهمية الشورى وأدبياتها

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

وبعد :-

فإن موضوع الشورى من الموضوعات الحية ذات المكانة العالية، والمنزلة الرفيعة في الفكر الإنساني عامة، والفكر الإسلامي خاصة، ولا سيما في زماننا هذا الذي شهد ضروباً من الاستبداد الفكري، والعنت السياسي، والظلم الاجتماعي، وهي ضرورة حياتية لا غناء للحياة الإنسانية الكريمة عنها وبدونها تصبح حياة الإنسان الذي كرمه الله عز وجل يوم أن خلقه وسوّاه ونفخ فيه من روحه، وأرسل إليه الرّسل، وأنزل عليه الكتب، ووهبه السمع والبصر والفؤاد وجعله مكلفاً مسؤولاً .. تصبح حياة هذا الإنسان المكرّم وقد سلب حقه، وانتهكت حرمة، ولويت يده إلي حياة العجماوات أقرب، وبها أشبه، ومن حياة الإنسان أبعده. ولقد زاد هذه الأهمية استتارة وألقاً أن نصّ عليها القرآن الكريم نصّاً مباشراً محكماً، ومارسها رسول الله صلى الله عليه وسلم ممارسة عملية فلم تعد نظرية تحكى بل واقع يعاش، وحركة تمارس، وعمل يكتسب. لقد أعطاه الإسلام بعدها الإيمان العميق، وعطرها الرّوحي الفوّاح، وشذاها الديني العبق فما عادت كلمة تقال في الهواء، ولا هتافاً تمتلئ به الحناجر، ولا لافتة باهتة تُعلق ليس لها في الواقع من حياة ولا حقيقة ولا رصيد.

لقد أصبحت صبغة الله التي تنصبغ بها الحياة الإنسانية في كل ناحية من نواحيها، وفي كل شعب من شعابها .. ينصبغ بها الفرد كما تنصبغ بها الجماعة، وينصبغ بها المجتمع كما تنصبغ بها الدولة . لقد أصبحت سمة من السمات المعلومة، وصفة من الصفات المعروفة ولازمة من لوازم الحياة . ما عادت منحة يتفضّل بها الحاكم فإن شاء أعطى وإن شاء منع، بل ما عادت من مطالب السياسة وحدها بل هي مطلب من مطالب الدين والعقيدة، والفكر والنّظر، والأسرة والاجتماع، والمال والاقتصاد . إنها ضرورة حياتية لا يستغنى عنها في جانب من الجوانب، ولا شأن من الشؤون، إنها هناك في البيت بين المرء وزوجه في حالة الوفاق والشقاق، وفي الأمور كبيرها وصغيرها، وجليلها ودقيقها .. في الرّضاع و الفطام، في التسريح

والامسك، وعلى كل حال ... إنها هناك في المؤسسات التربوية بين الأساتذة وبين الطلاب فلا تسلط من بشر على بشر ... لا تسلط للزوج على زوجته، ولا الأب على ولده، ولا الأستاذ على تلميذه، ولا لراع على رعيته . فالمجتمع المسلم بأفراده وفصائله، وهيئاته ومؤسساته مجتمع رباني تراعى فيه الحقوق، وتحفظ فيه الذمم، ويوفى فيه بالعهود، مجتمع الأحرار الذين يدينون فيه بالعبودية لرب واحد لا ند له، ويوصى بعضهم بعضاً إن الله قد جعلك عبداً لواحد فاحذر أن تكون عبداً لكثير .

لقد جاءت كلمة الشورى بنصها و مشتقاتها في ثلاث آيات من القرآن الكريم في البقرة: ﴿ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ ﴾، وفي آل عمران: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾، وفي الشورى: ﴿ وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ ولا يظن ظان أن الشورى في القرآن الكريم محصورة في هذه الآيات الثلاث فقد يزوج القرآن بين الكلمات، وقد ينتقل من مفردة الى مفردة، ومن أسلوب الى أسلوب . فإن وجدنا كلمة ككلمة " الائتثار" المذكورة في سورة الطلاق سورة النساء الصغرى: ﴿ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ﴾، أو نحسب أنها بعيدة عن الشورى في معنى أو مدلول؟، كلا إنها هي ذاتها بعينها وصفاتها، ونصّها وفصّها وظلها وإيحائها. وما من علاقة إنسانية تقوم وفق التصوّر الإسلامي الصحيح إلا وهي قائمة على التحوار والتشاور، والتعارف والتراضي، والبرّ والإحسان قل هذا في العلاقات كلها و المعاملات جميعاً .. قلها في العلاقات بين الوالد والولد: ﴿ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا آبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴾، هكذا الوالد والولد كلاهما عبدٌ لله يسلم له الوجه، ويسلس له القياد . لم يقل الوالد إني مأمور فلا مشاورة ولا حوار ولكنه الأدب الرباني الكريم . وقل هذا في العلاقة بين البائع والمشتري: ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ﴾، وقل هذا في العلاقة بين الحاكم والمحكوم فلا تكبر ولا تسلط ولا تأله: ﴿ قَالَ لئن اتَّخَذَتِ إِهْلًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴾.

بل إن أولئك الطواغيت قد يضطرهم الواقع تحت ضغطه ووطنه حين تتأزم الأمور الى الاستجابة لداعي الشورى ففرعون على تجبره وتكبره وفرعنته واستكباره عندما رأى الآيات المبصرة، والمعجزات النيرة يسأل في حيرة و دهشة كما حكى عنه سبحانه وتعالى في سورة العراف: ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ ﴿ قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ﴾ {36} يَا تُنُوكَ بِكُلِّ سَحَابٍ عَلِيمٍ ﴾ . وبلقيس عندما بلغها ما بلغها من سليمان: ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴾، ولو كان هذا ديدنها في الحكم الذي تربت عليه وربت الناس من حولها عليه لما كانت تلك الإجابة التي تدل على ما امتازوا به من قوة الأجسام، وخفة الأحلام حتى صدق فيهم قول الآخر:

لا بأس بالقوم من طول ومن قصر * جسم البغال وأحلام العصافير

لقد ربّى الإسلام معتنقيه على الكرامة منذ نعومة الأظفار (يا أبا عمير ما فعل النغير):

أكنيه حين أناديه لأكرمه * ولا ألقبه و السؤأة اللقب

حتى اذا ما شبّ الواحد منهم شبّ كريماً لا يسفّه نفسه ولا يحقرها ولا يعطي الدنية من نفسه مختاراً ولا يقول كما قال أولئك المشائيم: ﴿ نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسِّ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴾ .

إن الحرية قيمة لا يطيقها العبيد !! و شرف لا يستحقه الأحماء، و نور لا يبصره الأذلاء من الناس !.

لقد أقرّ القرآن المبدأ الشورى، ونص عليه، وأشار إليه وأمر به فأمن الرسول الكريم بكلمات ربّه و طفق

يجريها على الناس خيراً وبركاً، وسعادة ونماء، وبرّاً و وفاء فكان ثمرته ذلك المجتمع الرباني الحرّ الأبوي:

﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ ﴾ ، أولم يرد هذا الانتصار في سياق الائتمار إنها التواة الطيبة

في الأرض الطيبة: ﴿ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ﴾ .

فقاتل إذا لم تلق إلا ظلامه * شبا الحرب خير من قبول المظالم

و رحم الله من قال :-

متى تجمع القلب الذكيّ و صارماً * وأنفاً حمياً تجتنبك المظالم

لقد أقرّ الله عز وجل أمر الشورى قرآناً وأنفذه صلوات الله عليه قولاً و عملاً، وسلوكاً وأخلاقاً، و ممارسةً و

تطبيقاً وتبعه في ذلك أصحابه الغرّ الميامين وانسلك في سلكها وانتظم في نظامها صالحو المؤمنين في كل

عصر و مصر . و هكذا اتسعت دائرة الشورى فكان من الطبيعي أن تتسع دائرة الاهتمام بها، والاحتفال

لها والعناية . تعرّض لها كل من تعاطى تفسير القرآن الكريم والاشتغال به على اختلاف درجة الاهتمام،

واحتفل بها كل من تعلق بأسباب دراسة أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم على تفاوت بينهم وتباين.

وأشار إليها كل من كتب السيرة النبوية من أقدمين ومحدثين، وأفتى في مسائلها الفقهية المتشعبة من بيعة

وخلافها فقهاء الأمة وقضاتها وعلمائها، وتناولها أهل اللغة وصنّاع المعاجم والقواميس والمقاييس بالشرح

والتفسير، وبيان أصلها واشتقاقها، وصدق بها الشعراء الذين استنشقوا عيبرها منوهين بها ذاكرين لفضلها

حتى اذا تقادم العهد بالمسلمين وبعدت الشقة بينهم و بين دينهم وتسلّط عليهم أناس من خارجهم،

وآخرون من داخلهم وذاقوا طعم الظلم، ومرارة الاضطهاد، وقسوة الاستبداد أقبل العقلاء منهم ينقبون عن تاريخ باذخ، وفقه شامخ، و فكر منير فكانت اليقظة الإسلامية، والوعي الحضاري، والعزيمة على استئناف مشوار العزة والكرامة، والمجد والشموخ الذي لا ينمو إلا في أجواء الحرية والعدالة والشورى والقيم النبيلة.

وهكذا ألفينا اهتماما متزايدا وعناية متراكمة بالشورى وما يتبعها من أنماط وأشكال ومؤسسات وأساليب، وبرز هذا الاهتمام، وتلكم العناية منذ أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي مقاومة للاستعمار، ومناهضة للاستبداد، ومدافعة للباطل فكتب الكواكبي عن طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، وبشرت مدرسة الأفغاني و محمد عبده بالشورى، ودعا المصلحون والمجددون الى الحرية و حكم الشورى، ووصل حاضر الأمة بماضيها، استشرافاً لمستقبل زاهر وضيء يسكب على الحياة نورا متألقا، و رونقا متأنقا، ومنظراً بهيياً.

وما كان لأعداء الأمة من الملل الأخرى، والمستغربين من بني جلدتنا أن يصبروا على هذا السيل الفكري العارم، والمد الإسلامي الكاسح الذي يريد أن يهدم هيكلاً مهترناً ليقوم على أنقاضه حضارة نابضة بالحياة، ناطقة بالحق، قائمة على معاني الحرية و الشورى والعدل و الاعتراف بحق الآخرين في التفكير والتعبير والاعتناق من آصار الاستعباد وأغلاله . والمتابع للحركة الثقافية والفكرية في بلاد المسلمين منذ عقود من الزمان يلاحظ جهداً مكثفاً في إبراز محاسن الشورى ومزاياها ولا سيما وقد لسعت يد البغي والعدوان رجال الثقافة والفكر .

لقد أصبحت الشورى قضية ينبري لها المحامون، ويتآزر عليها العقلاء، وتشدو بها لهوات الشعراء ولنختم هذه المقدمة عن الشورى وأهميتها وأدبياتها ببعض ما قال أولئك الشعراء ترطياً للأجواء، وتنشيطاً للقراء، وترويحاً .

كانت بيعة أبي بكر الصديق فلتة وقى الله المسلمين شرها كما قال عمر بن الخطاب وبدرت لاجاجة سرعان ما حسمت فرح لها بعضهم فقال :

حمداً لمن هو بالثناء حقيق * ذهب اللجاج وبويع الصديق

و عندما ظهرت آيات انحراف عن طريق الخلفاء الراشدين في العهد الأموي أنكر الشعراء ما وقع عليهم
من حيف و ظلم قال بعضهم :

معاوى إننا بشرٌ فأسحج * فلسنا بالجمال ولا الحديد

أتطمع بالخلود إذا هلكننا * وليس لنا ولا لك من خلود

قالوا شتم معاوية رضي الله عنه بعضهم فرد الرجل الشتيمة بمثلها و خرج وهو يقول:

أيشتمني معاوية بن حرب * و سيفي صارمٌ ومعني لساني!؟

وفي العصر العباسي رفع بعض شعرائه صوته مادحاً منوهاً بالشورى داعياً الى الأخذ بها لأنها لا تزيد
المستشير إلا نوراً على نور، و قوة الى قوة :

إذا بلغ الرأي المشورة فاستعن * برأي لبيب أو نصيحة حازم

ولا تجعل الشورى عليك غضاضة * فإن الخوافي قوة للقوادم

أما في عصرنا هذا الحديث فنكتفي بثلاثة شعراء كلهم محسن مجيد . أما الأول فقائد النهضة الشعرية

الحديثة محمود سامي البارودي وكان صاحب لسان وسان قال مخاطباً الخديوي :

سُن المشورة وهي أكرم خطّة يجري عليها كل وال مرشد

هي سنة الدين التي أوحى بها رب العباد الى النبي محمد

فمن استعان بها تأيد ملكه ومن استهان بأمرها لم يرشد

أمران ما اجتمعا لقائد أمة إلا جني بهما ثمار السؤدد

جمع يكون الأمر فيما بينهم شورى و جندٌ للعدو بمرصد

وأما الثاني فأمير القوافي أحمد شوقي الذي تبارك شعره بمدحه للرسول صلى الله عليه وسلم وثنائه على

شرعته ومنهجه قال في همزيته المعروفة :

فالدين يسر والخلافة بيعة * والأمر شورى و الحقوق قضاء

أما ثالثهم الذي نختم به هذه المقدمة فهو شاعر النيل حافظ إبراهيم صاحب القصيدة الهائية العمرية التي سارت بها الركبان . قال مناديا الخليفة الراشد الفاروق :

يا رافعا راية الشورى وحارسها جزاك ربك خيرا عن محبيها
رأي الجماعة لا تشقى البلاد به رغم الخلاف و رأي الفرد يشقيها

ولقد صدق والله وفي تجارنا المعاصرة خير برهان على ما قال .

وبعد :-

فهذه مقدمة لعلها تفتح باباً منه نلج، ونافذة منها نطلّ على الشورى في مساقات ثلاثة : في مساقها التأصيلي متمثلا في اللغة والقرآن والحديث، وفي مساقها التاريخي متمثلا في عصر النبوة والخلافة الراشدة، ثم في مساقها المعاصر متمثلا في بعض القضايا المتشابكة كقضية التشابه والاختلاف بينها وبين الديمقراطية وقضية الحريات والتداول السلمي للسلطة وما أشبه ذلك من قضايا و تداعيات .

2 / الشورى في سياق تأصيلي

أ- في اللغة والاصطلاح

ب- القرآن الكريم

ج- في الحديث النبوي الشريف

أ- الشورى لغة واصطلاحاً :-

درج أسلافنا الكرام على البداية بتعريف العلم الذي يريدون الحديث فيه. و أول ما نبدأ به أن نتناول الإطار اللغوي للشورى الذي يلتبس في المعاجم كمقاييس اللغة لأبي الحسين احمد بن فارس (ت 395هـ) والقاموس المحيط لمجد الدين الفيروزآبادي، كما يلتبس في بعض التفاسير التي تهتم بالجانب اللغوي ككشاف الزمخشري و أحكام القرطبي .

قال ابن فارس في مادة (شور) " السين والواو¹ والراء أصلان مضطردان، الأول منهما إبداء الشيء وإظهاره وعرضه و الآخر أخذ الشيء فالأول قولهم شُرْتُ (الدابة) شوراً إذا عرضتها والمكان الذي يعرض فيه الدواب هو المشوار، والباء الآخر قولهم شُرْتُ العسل²، قال بعض أهل اللغة : من هذا الباب شاورت فلانا في أمري . قال : وهو مشتق من شُور العسل فكأن المستشار يأخذ الرأي من غيره . والبعير المستشار البعير الذي يعرف الحائل من غير الحائل "³ .

وقال صاحب⁴ القاموس (فصل الشين باب الراء) شار العسل استخرجه من الوقبة⁵، ومنه أشار إليه أوماً ويكون بالكف والعين و الحاجب، وأشار عليه أمره و هي الشورى و المشورة واستشاره طلب منه المشورة "

¹ - ابو الحسين بن فارس / مقاييس اللغة - ج3 - الطبعة الثانية 1970م - مطبعة الحلبي - تحقيق عبد السلام هارون .

² - في رسالة الغفران يورد المعري قول الآخر : وقاسمها بالله جهداً لأنتمو * ألدُّ من السلوى إذا ما نشورها

³ - يعني اللاقح من غير اللاقح .

⁴ - مجد الدين الفيروزآبادي-القاموس المحيط - مطبعة الحلبي .

⁵ - الوقبة (بفتح الواو وسكون القاف) خلية النحل . وأصل (شار) شُور تحركت الواو وانفتح ما قبلها فصارت ألفاً . و روى ابن فارس قول عدي بن يزيد : و سماع يأذن الشيخ له * و حديث مثل ماذي مُشار

ولا بأس من أن نستأنس بمعجم حديث هو المعجم¹ الوسيط لما فيه من زيادة معنى وحسن تمثيل . قال " شاوره في الأمر مُشاورَةً و شِواراً طلب رأيه وفي التنزيل العزيز: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾، والشورى التشاور وفي التنزيل العزيز: ﴿ وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ .

والأمر الذي يتشاور فيه (والشورة) المخبر والمنظر [وهذا ما يخطئ فيه بعض المعاصرين فما نحن بصدده شورى بألف مقصورة وتلك بتاء مربوطة " المؤلف "] . ويمضي أصحاب المعجم الوسيط في إفادتهم قائلين " والمستشار : العليم الذي يؤخذ رأيه في أمر هام علمي أو فني أو سياسي أو قضائي أو نحوه . " ونصّوا هاهنا على أنها كلمة محدثة " .

والمشورة : ما ينصح به من رأي و غيره والمشورة . شار الشيء عرضه ليبيدي ما فيه من محاسن، ويقال شار الدابة أجزاها عند البيع ليظهر قوتها، وفي حديث طلحة كان يشور نفسه أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم : أي يسعى و يخفّ ليظهر بذلك قوته [.

وقبل أن نخرج بخلاصة للمعنى اللغوي لكلمة الشورى نشير الى أن بعض المفسرين – واللغة مصدر من مصادر التفسير – أشاروا الى اشتقاق كلمة شورى فقالوا : إن " الشورى " مصدر شاروته كالفيتا والبشرى² . وسماه ابن تيمية " اشتواراً "³ .

مما مضى من سياحة في بعض المعاجم وإشارة الى بعض كتب التفسير يتبين لنا أن الشورى اجتهاد واستخراج واستنباط وتظاهر وتعاضد و تكاتف على استعراض أحسن الوجوه، وأخذ لخلاصة الشيء وزيدته، وإظهار للقوة و الخفة والنشاط وهذا بعض ما استجلاه العلماء في مجال الاصطلاح .

أما في الاصطلاح فليس هناك من تعريف واحد جامع مانع للشورى وهناك جملة تعريفات تجدها مبثوثة هنا وهناك عند من اهتموا بهذه القضية وقد تطول تلك التعريفات وقد تقصر وقد تتوسط . قال عدنان النحوي " الشورى الإيمانية هي التعاون فبتبادل الرأي ومداولته، في أمر من أمور المؤمنين أفراداً و جماعة وأمة

¹ - إخراج إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات و حامد عبد القادر و محمد النجار – مجمع اللغة العربية بالقاهرة- 1960م .
² الزمخشري/الكشاف 407/3، والقرطبي/ الجامع لأحكام القرآن 36/16 وفيه استشهاد ببينين نسبهما المحقق الى بشار بن برد في فضل الشورى .
³ كتاب التفسير/ج11- مجموع فتاوى ابن تيمية- الطبعة الاولى 1398هـ .

على قواعد تحدد غايات عن الحق أو ما هو أقرب إليه طاعة و عبادة و بذلك تصبح الشورى نظاماً متكاملًا، ونهجاً متناسقاً يرتبط بمنهج الله ارتباطاً متيناً ليكون جزءاً منه لا ينفصل ..¹ .

وقال محمد أسد " الشورى هي المادة الأساسية الفعّالة في التفكير الإسلامي بصدده مسألة إدارة الدولة وهي تشمل كل صغيرة و كبيرة من دقائق حياتنا السياسية وكل أمر من الأمور ذات الطابع العام و هي جزء لا يتجزأ من أسلوب الحكم نفسه " ² .

وقال بعض العلماء " الشورى هي المفاوضة في الكلام ليظهر الحق، وهي استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض " ³ .

ومهما يكن من شيء فالشورى سمة من سمات المجتمع المسلم، وهي صفة من صفاته اللازمة وهي مبدأ من المبادئ الإسلامية العامة التي ينبغي ان ينصبغ بها المسلمون أفراداً و جماعات و مؤسسات و مجتمعات و دولاً امتثالاً لأمر الله عز وجل . قال ابن جزري " المشاورة مأمور بها شرعاً " ⁴ . وقد ذكر هذا في كتابه (التسهيل) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ من سورة آل عمران . وبهذه الكلمة المحكمة الفاصلة نختم هذا الفصل الذي تناولنا فيه الشورى لغة واصطلاحاً .

ب- الشورى في القرآن الكريم :-

ذكرنا في مقدمة هذا البحث أن القرآن الكريم أشار الى الشورى في مواضع منه . و نريد أن نلقي على هذه الدائرة شعاعاً من نور، وأن نزيد تلك الإشارة فضل بيان، و زيادة تفصيل و تكميل .

جاء ذكر الشورى باسمها و مشتقاتها في ثلاث سور ثنتان منها من السبع الطوال وهما (البقرة وآل عمران). و معلوم أن كلا السورتين نزل بالمدينة المنورة، وظلت البقرة نصاً مفتوحاً على مدى سنين، ومنها ما نزل أول العهد المدني ومنها ما نزل آخره بل منها آخر آية ⁵ نزلت في قول بعضهم ونزلت آل عمران في أجواء أحد و ما تبعها من هموم و تكاليف وأما السورة الثالثة فمن المثاني من آل حم ⁶ وهي سورة

¹ عدنان على رضا النحوي/ ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية / بتعريف وهو تعريف طويل كما ترى أعرضنا عن بعضه .

² محمد أسد / منهاج الإسلام في الحكم/ 88-89 - بيروت ونقله الى العربية منصور محمد ماضي .

³ نحو شورى فاعلة - الكويت - وزارة الأوقاف - الندوة الثانية - الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده 1993م .

⁴ ج 122/1 .

⁵ هي قوله سبحانه وتعالى { واتقوا يوماً ترجعون فيه الى الله .. } سورة البقرة/281- وانظر الإلتقان للسيوطي .

⁶ - أثر عن ابن مسعود قوله (إذا وقعت في آل حم وقعت في رياض دمئآت أتأق فيهن) .

الشورى ومعلوم أنها نزلت بمكة . وفي هذا إشارة ناطقة و دلالة واضحة على أن الشورى لازمة من لوازم المسلمين في كل أحوالهم، وأطوارهم ومراحل حياتهم مستضعفين كانوا أو متمكنين، في قلة كانوا أو في كثرة، أصحاب دولة و صولة و سلطان يُهاب أم متجردين من ذلك كلّه يخافون أن يتخطفهم الناس . إن وصف المؤمنين بأنهم ذوو تشاور وهم في حالة استضعاف لدليل قاطع، وبرهان ساطع على أن أمر الشورى يتجاوز السياسة بمعناها المحدود، والدولة بمبناها المرسوم ليشمل كل أمر من أمور المسلمين لا فرق في ذلك بين سياسة واقتصاد و اجتماع وما شئت من تقسيمات . فما من شيء تركه الشارع الكريم عفواً مسكوتاً عنه الا وهو داخل دخولاً أولاً في دائرة الشورى لا ينازع في ذلك منازع، وما أوسعها من دائرة، وما أرحبها من مجال، وما أفسحها من فرصة، وما أفيحها من سهل . إن كل ما يسميه الفقهاء بالمصالح المرسلّة تدخل من أي باب من أبواب الشورى شاءت بلا حرج ولا عنت ولا حساسية .

أما الآيات من السور الثلاث فهي قوله سبحانه :-

- 1- ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ ¹.
- 2- ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ ².
- 3- ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ ³.

الآية الأولى تتحدث عن أمر أسريّ بين المرء و زوجته في أمر يتعلق بالرضاع و الفصال ⁴ وهو من الأمور الأسرية التي ينص عليها القرآن الكريم لتلا يضيع الولد في الخلاف الناشب بين الرجل وزوجته ولتحفظ

¹ البقرة - 233

² ال عمران - 159 .

³ الشورى - 38 .

⁴ الفصال بمعنى الفطام وابعاد الطفل عن ثدي أمه ومنه يقال لصغار ولد الناقة " فضيل " قال الفرز دق :-

فَدَعَاءٌ قَدِ حَلَبْتُ عَلَيَّ عَشَارِي

كَمْ خَالَةَ لَكَ يَا جَرِيرَ وَ عَمَةَ

فَطَارَةَ لِقَوَادِمِ الْأَبْكَارِ

شَعَارَةَ تَقْدُ الْفَصِيلَ بِرَجْلِهَا

الحقوق تحت قاعدة " لا ضرر ولا ضرار " وانظر كيف أن الشورى تدخل لتنظم حياة المجتمع في كل شُعبة من شعبه .

والآية الثانية من سورة آل عمران نزلت بعد هزيمة مؤتة في " أحد " التي نزل فيها الرسول صلى الله عليه وسلم عن رأيه و رأي بعض الجلّة من أصحابه لَمَّا رأى رغبة الأكثر في الخروج لملاقاة العدو خارج المدينة . وكان المتوقع أن يلام أولئك على إلحاحهم على الرسول صلى الله عليه وسلم أو أن تنقص قيمة الشورى التي كانت نتيجتها غير موفقة إذ أدت الى الهزيمة فلربما قيل لو أنهم لم يخرجوا لكانوا الى النصر أقرب ولكن لم يحدث شيء من ذلك قطّ فجاءت الآيات تحضُّ على الشورى و تؤكد وجوبها¹ ، وتدعو الى الاستمسك بها وإشاعتها في الناس وهذا مما يدل على تعظيم شأن الشورى وأنه واجب مفعول و أمر ممثّل .

والآية الثالثة جاءت في إطار صفة المؤمنين الذين يستجيبون لربهم، ويجتنبون كبائر الإثم والفواحش ويتصرفون إذا أصابهم البغي إلى غير ذلك من الصفات الروائع . وانظر كيف أن الله عز وجل فرّق بين الأمر بإقامة الصلاة² وبين الإنفاق بإقحامه لتلك الصفة المتألّفة ... صفة الشورى تنويهاً بها، ورفعاً للوئها، وإظهاراً لفضلها فالمجتمع الذي يستبد بعضه ببعض، ويتخذ بعضه أرباباً من دون الله وينقسم الناس فيه الى سيّد يأمر وينهى، و عبد يسمع و يطيع هكذا بلا أخذ و لا ردّ، ولا نقد و لا اعتراض مهما سيم من خطة خسف، مجتمع لا يستحق أن ينتسب الى المجتمع الإسلامي الكريم مجتمع الريانية الذي يكرّم فيه الإنسان ولا يهان .

ولا يحسب أحد أن أمر الشورى مقصور على الآيات الكريمات السالفات، إنها تغلغل بروحها و ربحانها في ثنايا الكتاب الكريم و تضاعفه فإذا الظلّ وارف، و اذا الطيب عابق، و اذا الريح مأهول³ .. مأهول وإن رحل أهله و ظعن ساكنوه، و بان الخليط، و وقع الطلاق فالانتمار بمعروف من شأنه أن يرمم العلاقات الإنسانية فإذا هي قائمة، وأن يبني جسورها فإذا هي ممتدة: ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُجْدِكُمْ وَلَا

¹ الأمر كما يبين أهل الأصول قد يأتي للوجوب { أقيموا الصلاة } وقد يأتي للندب والاستحسان { فاكتبوه } وقد يأتي للإباحة { فكلوا منها } وهو لا ينصرف الى غير الوجوب إلا بقرينة .

² يأتي ذكر الصلاة و الزكاة في القران مجتمعاً متجاوزاً حتى قال ابو العتاهية (إن الزكاة قرينة الصلوات) و حتى لما قال الراعي النميري (لما يمنعون ماعونهم ويضيعوا التهليل) قال الشراح الماعون الزكاة و التهليل الصلاة و فرّق في الآية بين المتجاورين تعظيماً للوسيط .

³ في هذا نظر الى نحو قول ابي الطيب المتنبي :

لك يا منازل في القلوب منازل * أفقرت أنت و هنّ منك أوائل

تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْنَهُنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِّرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسْتَزْجِعْ لَهُ أُخْرَى ﴿ والائتمار بمعروف يهتز له غصن الحياة أخضر نديا في حال الافتراق فكيف هو في حال الاجتماع، ثم هذا العتاب الذي يُشتم ولا يلمس: ﴿ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ ﴾ فمن شأن الإئتمار بمعروف أن يصاحبه تياسر لا تعاسر ولكنها النفس الإنسانية التي تستعصي أحيانا على العلاج الشورى الائتماري الميمون. و إذا تنقلت في رياض الكتاب و مروجه فإنك واجد تعابير لا تعزب عن مجالات الشورى وأجوائها فالمحاورة الكريمة والمجادلة بالحسنى، والبعد عن الإكراه و الإلزام، و الدعوة الى النظر وتقليبه، و الفكر وإعماله، و البصر وإرجاعه، كل ذلك يمتُّ الى الشورى بسبب واشج، وحبيل متين . و المتنقل بين الكتاب و السنة كالماتَّق في أصل فارغ، وثمر يانع فإلى هناك .. الى الحديث النبوي الشريف تأصيلا لمعنى الشورى، و تكميلاً للفائدة، و التماساً للبركة .

ج- الشورى في الحديث النبوي الشريف :

رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم الترجمة العملية لما في القرآن من قواعد و أسس وأفكار و مضامين ومثل وأخلاق. كيف وكان خلقه القرآن يرضى لرضاه ويسخط لسخطه وحكى القرطبي في صدر سورة (المؤمنون) عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها تلت الآيات العشر منها وقالت هذه أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلم يك شيئا عجيبا أن تنال الشورى حظها من الرسول الكريم قولاً و فعلاً، ونظراً وممارسة، وكان كما روى عنه صاحبه أبو هريرة أكثر الناس مشاورة لأصحابه. كان يوقرهم ويسمع لهم ويصدقهم حتى قال بعض السفهاء من المنافقين أمثال "نبيل بن الحارث"¹ و عتاب بن قيس هو أذن: ﴿ وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنُ قُلْ أَدْنُ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤَدُّونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾² . وهكذا تختل موازين العظمة الإنسانية عند ضعاف الأحلام فتصبح صفة المدح عندهم ذماً و صفة الذم عندهم مدحاً ، المعروف عندهم منكر والمنكر عندهم معروف. أما من يحترم المؤمنين و يعيرهم سمعه فهو المذموم، وأما من يسفّه أحلامهم، وينصرف عنهم و يستبدّ بهم غير عابئ بهم ولا آبه فهو الممدّح ويا لها من نظرة سقيمة حمقاء .

¹ ابن جزى الكلبي- كتاب التسهيل- ج78/2 - در الكتاب العربي -بيروت الطبعة الثانية 1973م .
² التوبة- 61 .

لقد ربي رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه على الشورى- كما سنرى في الفصل القادم (الشورى في إطارها التاريخي- وكان معم في أفراحهم وأتراحهم و حربهم وسلمهم لا يتخذ من دونهم وليجة، وليس بينهم وبينه أبواب ولا حجاب . وهذه هي الصفة التي أراد أصحابه أن يورثوها في الحكام .. في رواية الترمذي عن ابي مريم الأزدي أنه دخل على معاوية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (من ولاه الله عز وجل شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم و خللتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته و خلته وفقره) .

وهناك أحاديث في الاستشارة و الاستخارة و ما ينحو ذلك المنحى أضربنا عنها الذكر صفحاً لما فيها من ضعف ولين وفي الصحيح عنها كفاية و مقنع .

3/ الشورى في إطارها التاريخي

أ- في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم

ب- في عهد الصحابة رضوان الله عليهم

أ- الشورى في العصر النبوي :-

سبق أن ذكرنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو النموذج العملي في تطبيق مبدأ الشورى و مثاله، وأكثر ما يتجلى تطبيق مبدأ الشورى وممارسته في السير والمغازي والحروب ولمعارك إلا أن هذا لا يعني أنها ما كان يعمل بها إلا هنالك . وذلك أن الشورى منهاج حياة، وشرعة دين، ونظام حكم، وصيغة أمة . وحسبك أنه صلى الله عليه وسلم كان يستشير حتى فيما يحسبه الناس من الشؤون الخاصة، فقد رمى المنافقون أم المؤمنين عائشة بما برأه الله منه فهي الحصان الرزان¹ فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب و أسامة بن زيد².

ولعل من أبرز الأمثلة على تلك الممارسة الشورية الراشدة ما حدث يوم بدر و أحد والخندق والحديبية . أما في بدر فقد استشار قبل بدايتها جموع المهاجرين و الأنصار قائلاً: (أشيروا علي أيها الناس) فوجدهم على قلب رجل واحد إيماناً و تسليماً، و نصراً و مؤازرة، ووفاء و ولاء، و عزيمة و مضاء، ولم تكن مشاورته لفريق دون فريق .. وفيها استجاب لرأي الحباب بن المنذر في هدم القلب³ والإبقاء على قلب منه يستقون . و استشار أصحابه وقد انجلت المعركة ماذا يصنعون بالأسرى فمنهم من أشار بالقتل⁴ ومنهم من أشار بأخذ الفدية⁵ و منهم من أشار بجمع حطب جزل⁶ وإشعال الوادي عليهم ناراً، وهكذا ألفت الشورى بظلالها الممدودة بدءاً وختماً .

¹ إشارة الى قول حسان ابن ثابت في مدحها رضي الله عنها : حصان رزان ما تزأ برية * وتصيح غرثي من لحوم الغوامل

² القصة أشهر من أن يشار إليها وأشار إليها كتب المغازي والسير في الأحاديث و كتب السيرة كابن هشام وكتب التفسير كالطبري في سورة النور .

³ القلب : ج مفردة قلب وهو البئر أو الركبة .

⁴ عمر بن الخطاب .

⁵ ابوبكر الصديق .

⁶ عبد الله بن رواحه

وفي " أحد " استجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم للجسم الغفير من أصحابه و منهم عمه حمزة سيد الشهداء ومعظمهم من الشباب الذين فاتهم شرف " بدر " .. أخذ برأيهم وترك رأيه ورأي جماعة من أصحابه بالرغم من رؤيا الدرع الحصينة والبقر المذبح والسيف المثلوم¹ .

خرج وكان الأصوب البقاء ولكنه تقرير المبادئ، وإثبات القيم، و تركيز المعاني، وقد أسفرت الشورى عن قيمتها العالية في تأكيد الله لها في سورة (آل عمران) عقب الهزيمة.

ويوم الأحزاب يستجيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لرأي صاحبه سلمان بحفر الخندق ولم يكن تديباً حربياً عربياً معهوداً، وفيها يشاور الأنصار على أن يدفعوا للعدو شيئاً من الثمار حتى ينصرفوا عنهم فيقولوا ليس لهم عندنا إلا السيف فيقول : أنتم و ذلك وأعرض عما كان قد شرع فيه من محاولات المساومة على الانصراف .

أما في الحديبية فقد يقال أنه خالف رأي جمهور أصحابه للنظر المستعجل ولكنه على التحقيق وحي خارج عن مجال الشورى .. ما خلأت القصواء² وما هو لها بخلق إني عبد الله و رسوله ولن يضيعني ربي .. هلك المسلمون أمرتهم فلم يمتثلوا . وهنا تظهر حكمة زوجه أم سلمة : احلق وانحر ثم انظر كيف يكون فإذا بهم يتواثبون لنحر هديهم توثباً (حبذا أنت أم سلمة لولاك لهلك المسلمون) إنه الرأي وما هو بوقف على الرجال دون النساء، وقد يوجد في الشباب كما يوجد في الشيخوخة³، ورسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم حريص على تربية الإنسان على استخراج الرأي واستنباطه بوسائله المعروفة من اجتهاد في الشورى في مواضع الاجتهاد فإن كان النص فالاجتهاد في فهم مدلولاته ومعانيه ومقاصده .

وهكذا أبرز الرسول صلى الله عليه وسلم الشورى في أبهى صورة، و أبهج منظر، وأبرز عنوان فأصبحت كأنها العلم المنصوب، و اللواء المرفوع في حياة المسلمين الفكرية و السياسية وفيما سواهما .

¹ أول رسول الله صلى الله عليه وسلم الدرع الحصينة بالمدينة والبقر المذبح بقتل جماعة من أصحابه و السيف المثلوم بقتل رجل من ذوي قرياه فكان حمزة .

² القصواء ناقته صلى الله عليه وسلم و خلأت: كحرننت و زنا للمعنى .

³ إشارة الى قول المتنبي :-

ليت الحوادث باعنتي الذي أخذت * مني بحلمي الذي أعطت وتجريبي

فما الحدائة عن حلم بمانعة * قد يوجد الحلم في الشبان و الشيب

ب-الشورى في عصر الصحابة :-

التحق الرسول صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى ولم يعين من يخلفه، وهذا في حد ذاته يدل على أن الأصل في الحكم التشاور والتداول والاختيار لا التعيين والنص المباشر. اجتمع في "سقيفة بني ساعدة"¹ جمهرة من الأنصار ولحق بهم ثلاثة من المهاجرين . وكانت المحاورة الحرّة المفتوحة في من يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

وقد لا تخلو من شدّة و حدّة أحياناً . طرحت الآراء في حرّية و جرأة و شجاعة، الأمر لنا نحن الأنصار² .. هذا الأمر لا يصلح إلا في هذا الحي من قريش³ .. منا أمير و منكم أمير⁴ .. نحن (المهاجرون) الأمراء وأنتم الوزراء لا نفتات عليكم .. ابسط يدك أبايعك قال عمر بعد أن قال أبو بكر رضيت لكم أحد هذين الرجلين يعني عمر و أبا عبيدة .. لا تنازعوا هذا الأمر أهله⁵ .. وهكذا يمضي التداول الفسيح حتى يبايع لأبي بكر . ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل عدّ ذلك ضرباً من ضروب الترشيح حتى تمت البيعة العامة في المسجد فتولى أبو بكر الخلافة فسار بها على نهج الشورى . كان عزمه على إنفاذ بعثة أسامة بن زيد رغم معارضة بعضهم لأنها إتمام لما بدأه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عزمه على قتال المرتدين لما في ترك الزكاة من نقص في الدين: ﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ﴾⁶ . وكان جمع القرآن⁷ باقتراح من عمر ومناقشة أدت الى اقتناع بإنفاذ.

واسترد أرضاً كان قد أقطعها للأقراع بن حابس وعيينة بن حصين بعد أن تبين أن هذا مما لا يستبد به دون ذوي الرأي من المسلمين وهكذا مضت خلافته الراشدة في شورى راقية مشهودة . ولم تتم خلافة راشدة واحدة إلا ببيعة محضورة .

استخلف أبو بكر عمر والاستخلاف إن هو إلا ترشيح ليس له من أثر قانوني دستوري إلا بالرّضى الذي تعبر عنه البيعة العامة من قبل المسلمين . ولا يشترط في البيعة أن تكون إجماعاً، فتخلف بعضهم - كما

¹ كانت مكاناً لتبادل الآراء للأنصار بالمدينة كما دار الندوة للقرشيين بمكة .

² كان هذا رأي سعد بن عبادة الخزرجي و جماعة .

³ قالها أبو بكر الصديق .

⁴ قالها الحباب بن المنذر

⁵ قالها النعمان بشير الانصاري .

⁶ التوبة- 11 .

⁷ قصة جمع القرآن مذكورة في الصحيحين و السنن .

يروى في بيعة ابي بكر اذ تخلف مثلاً سعد بن عباد - لا يضّر ما دامت الجمهرة الغالبة راضية . و من أبرز الأمثلة التي وقع فيها خلاف في الرأي كبير أرض السواد بالعراق إذ ذهب جماعة من بينهم عبد الرحمن بن عوف و بلال بن رباح أنها فيء ينبغي ألا يحبس عن المقاتلين، وكان من رأي عمر - وهو ينظر الى مستقبل الأجيال القادمة نظرة عبقرية نافذة - ألا تقسم بل تترك مالا عاما مشتركا بين السابقين واللاحقين ولكنه لم يستبد بهذا الرأي لأن الاستبداد ليس من طبيعة الاسلام ولا المسلمين بل ظل يُشاور و يأخذ ويعطي، و يناقش و يجادل حتى شرح الله الصدور و هداهم الى رشدهم، و وجدوا ضالتهم المنشودة في آيات سورة الحشر سورة بني النضير التي ذكرت فيمن يليهم الفياء الله و رسوله و ذوي القربى و المساكين و ابن السبيل، ثم ذكرت المهاجرين فالأنصار ثم ذكرت: ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾¹ .

و ضرب عمر رضي الله عنه مثلاً عالياً في التواضع لله، و الوقوف عند كتابه، و سنة رسوله صلى الله عليه وسلم و توطئة الكنف لخلقه، و سماع النصيحة غير مستنكف ولا مستكبر، " أصابت امرأة و أخطأ عمر "، " الحمد لله الذي جعل في أمة محمد من يقوم اعوجاج عمر بحد سيفه "، " لا خير فيكم أن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها "، " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا "، إلى غيرها من الكلمات النواضر التي أقبلت تلينا تشقُّ القرون شقاً والتي لا تخرج إلا من قلب حيّ قد غمرته معاني الاسلام الخالدة، و قيمه الثابتة من حرية و عدل و مساواة و رحمة و مواساة الى غير ذلك مما جاء به نبي الرحمة المهداة و النعمة المسداة .

ثم جاء الخليفة الراشد ذو النورين الذي قتله أوباش من الناس، و قام المهاجرون و الأنصار للنصر و المؤازرة فأبى أن تقع نقطة دم واحدة بسببه و آثر أن يقدم نفسه شهيداً . و في سنه الست الأولى كانت فتوحات اختلط فيها أهل الشام بأهل العراق، و اختلفوا في القراءة، و زعم كل أن قراءته خير من قراءة صاحبه، فأقبل حذيفة بن اليمان فزعاً وقال : أدرك الأمة قبل أن تختلف في الكتاب² .

جمع عثمان ذوي الرأي و أهل الحل و العقد و كان الأمر شورى أفضى الى أن يكتب القرآن على الحرف القرشي، و أن تعدم سائر الأحرف الستة . و لما لام بعض ذوي العقول القاصرة عثمان على تلك الخطوة

¹ سورة الحشر - 10 .

² قصة جمع القرآن في عهد عثمان مذكورة في البخاري و غيره .

الذكية الزاكية وليدة الشورى المباركة قال علي كرم الله وجهه (لا تقولوا في عثمان الا خيرا فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن ملاء منا معشر أصحاب محمد ولو كنت مكانه لفعلت في المصاحف ما فعل) . وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم هناك يردون كل بادرة من بوادر الاستبداد بالرأي قالوا : قال عثمان رضي الله عنه لأفعلن هذا الأمر وإن رغمت أنوف، فقال بعض الحاضرين (أشهد الله أن أنفي أول راغم)¹ . إنه مجتمع السادة الأحرار لا العبيد الأرقاء.

أما أبو الحسن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه فقد جاءت خلافته عن بيعة كما كانت خلافة سابقه رضوان الله عليهم وان اختلف أسلوب التولية من إمام الى إمام وإنما المقصد أن الخلافة لا تبرم إلا بعقد التراضي بين الراعي والرعية، قالوا أراد بعضهم أن يبايعوه سراً .. أفراداً .. في الشوارع و الطرقات فأبي إلا بيعة جامعة في المسجد والله درك أبا حسن . لقد جاء في وقت شدة وبلاء وتنازع واختلاف وقد سفك الرعاع دم الخليفة عثمان :-

فتصدعت من يوم ذاك عصاهمو * شققاً وأصبح شلّوهم مأكولا

لقد سار سيدنا علي في المسلمين سيرة الصالحين و رفع للشورى مناراً، وانظر كيف عامل مخالفيه بل مقاتليه الذين حملوا السلاح وشقوا عليه عصى الطاعة .. ما قاتلهم حتى قاتلوه، وما شهر عليهم سلاحاً حتى شهروه هم في وجوه المسلمين الآمنين من أمثال خبيب بن عدي أراد أن يفتح معهم باب حوار فبعث إليهم ب ابن عمه عبد الله بن عباس فلما بهرهم بالحجج التفت بعضهم الى بعض وقالوا هذا من القوم الذين قال الله فيهم.

¹ قالوا قاتل تلك الكلمة أبو اليقظان سيدنا عمّار بن ياسر رضي الله عنه .

4- الشورى في سياق معاصر

1/ أ- الشورى بين الإلزام و الإعلام

ت- الشورى و فقه الاختصاص

2/ مدخل إلى الديمقراطية

3/ بين الشورى والديمقراطية .

4/ التعددية السياسية في ظل الديمقراطية .

أ- الشورى : أمعلمة هي أم ملزمة :-

الشورى كما حاولنا أن نبين في تلك الصفحات السالفات أمر لازم، وضرورة حتم، وصفة من صفات المسلم لا تنفك عنه ولا تبارحه . فإذا طرح أمر ما للشورى وأخذ الرأي، واتخاذ القرار، وتداول فيه الناس، وقلوبه ظهرا لبطن و قتلوه بحثاً، وهدى فيه أهل الشورى كلهم أو جلهم الى رشدهم و رفعوا ما توصلوا إليه الى الخليفة أو الحاكم أو الإمام أو المسئول أو الراعي أو الأمير أو رئيس الجمهورية أياً كانت تلك صفته أو اسمه فهل المسئول على ما أجمعوا عليه او كادوا أم أن عليه أن يلتزم به متوكلاً؟.

اختلف الفقهاء و المفسرون وأهل الرأي في الإجابة عن السؤال الذي طرحناه آنفاً وهو خلاف قديم والآية التي عليها المدار والتي تمثل محور الخلاف هي قوله سبحانه وتعالى في سورة آل عمران: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾، ففهم بعضهم من هذا القول الكريم أن الرسول صلى الله عليه وسلم و أولي الأمر من بعده ملزمون بالمشاورة ولكنهم ليسوا بملزمين بما تبلغه المشاورة من رأي فكأنما الأمر من باب الاستئناس أو الاستشارة أو تطيب القلوب كما يعبر بعض المفسرين¹ . وفي هذا الرأي إفراغ للشورى من محتواها، وتحويلها الى أمر عبثي لا طائل تحته ولا غاية ترجى من ورائها .

ولا يجوز أن تصل الشورى التي أمر الله سبحانه و تعالى بها وأنفذها الرسول الكريم واقعا، وقام بها أصحابه من بعده واجبا، وقال فيها ابن عطية الأندلسي الأصولي المفسر (والشورى من قواعد الشريعة و عزائم

¹ ينظر في هذا القرطبي- أحكام القرآن ج4/ 249 وما بعدها .

الأحكام من لا يستشير أهل العلم و الدين فعزله واجب هذا ما لا خلاف فيه ¹ .. لا يجوز أن تصل الشورى - وهذا شأنها - الى ذلك الدرك السحيق، والمستوى الشائن الذي يجعل منها العوبة في يد الحاكم يستشير ولا يلتزم، ويستنصح ولا يتقيد .. يجمع أولي الألباب و أهل الذكر وأهل التجربة وأصحاب الحكمة ثم يضرب بقولهم عرض الحائط غير ملتفت لرأي لبيب ناصح :

وإنَّ بابُ أمرٍ عليك التوى * فشاور لبيباً ولا تَعْصِه

إن من يفعل ذلك لا يعدو أن يكون مستبداً لا يشاور إلا نفسه شأنه في ذلك شأن الفتاك الذين قال فيهم سعد بن ناشب المازني :-

إذا همّ ألقى بين عينيه عزمه * ونكّب عن ذكر العواقب جانبا

ولم يستشر في رأيه غير نفسه * ولم يرض إلا قائم السيف صاحباً

إن المقصود من (الشورى) إنضاج الرأي على نار هادئة فيها المداولة الحرّة، والصدر الفسيح، والالتزام الصارم بما تفضي إليه من نتائج . والقول بأنها غير ملزمة يفسد أمرها و يخرب ديارها فإذا هي بلاقع، وما عرف عن رسول الله صلى الله عليه و سلم أنه كان يشار ويعصي ذوي شوراها، بل عرف عنه أنه كان يتنازل عن رأيه لرأي الآخرين كما حدث في حادثة تهديم القلْب و ردمها، وكما حدث في الخروج عن المدينة يوم أحد وكما قال لصاحبيه أبي بكر و عمر لو اجتمعتما ما خالفتما . هذا بالطبع في مجال الشورى لا في مجال الوحي الذي لا مدخل للشورى فيه فلا يحتج علينا بما حدث يوم الحديدية . ثم إذا سلّمنا أن هذا للرسول الكريم: ﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ ﴾ فما بال قوم آخرين .. يختارهم الناس في ترشيح مفتوح وبيعة حرة، و انتخاب مختار ثم لا يجدون منهم إلا تألهاً منكراً، واستبداداً مقنناً .. يشاور ويعصي، و يلتمس الرأي من أهل الرأي ثم يفعل ما بدا له غير مكترث بإجماع ولا أكثرية بزعم أن الشورى معلمة لا ملزمة . إن هذا الرأي الذي يقول بإعلامية الشورى لا بالزاميتها قول مرجوح يفتح باب شرّ مستطير يمهد للاستبداد، ويعطيه صفة الشرعية، ويجعل من الشورى قيمة عقيمة لا ثمرة لها ولا ولد ولو لم يكن إلا من باب سدّ الذرائع لكان جديراً أن تكبر عليه أربعاً، وأن نمسح أيدينا عنه منصرفين .

¹ القرطبي- أحكام القرآن ج4 / 249 .

ب- الشورى وفقه الاختصاص :

إن للشورى أهلها من ذوي الحكمة و الحنكة، والتجربة و الخبرة، و العلم و المعرفة فما كل من ولدته أنشى بصالح للشورى ثم إن لكل فنّ أهله، ولكل علم رجاله، و لكل مجال خبراءه فعلماء الكيمياء والفيزياء والتّبات و ما يُسمى بالعلوم الكونية لا يصلحون للشورى في مجال المال والاقتصاد وعلماء الشريعة المتخصصون في الكتاب والسنة و الفقه بشقيه أصوله و فروعه ليسوا بأهل للإفتاء في المجالات العسكرية من كَرّ و فرّ، وتكتيك ومناورة: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾¹، فالإسلام يحترم التخصص وعصرنا هذا عصر التخصص: ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً ﴾ فللقلم مكانه، وللسيف مقامه، ولللسان وعاءه، والحكم الناجح هو الذي يعرف قدرات الناس وملكاتهم ومهاراتهم و يضع كل فرد في الموضع الذي يناسبه، وإذا التمس رأياً أو مشورة فإنما يلتمسها من بابها وهذا بعض ما يشير إليه القول الحكيم: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾².

ولعل طبيعة المشكلات المعاصرة وما احتملته من تعقيد و تركيب وتداخل وتشابك .. يقتضي إحياء فقه الشورى عبر صيغة الاجتهاد الجماعي الذي يجمع بين فقهاء الشرع وبين أهل الاختصاص من ذوي الخبرة الفنيّة في شتى العلوم والمعارف حتى يزواج بين فقه التنزيل، وفقه الوقائع تحقيقاً لمحكمات الشرع ومقتضيات العصر، والمأمول أن تلعب المجامع العلمية والمؤسسات الاختصاصية دورها في بناء فقه شورى و اجتهاد علمي ناهض بالحياة والإحياء و التجديد .

مدخل إلى الديمقراطية :

مفهوم الديمقراطية:

الديمقراطية ويقابلها بالإنجليزية (Democracy) كلمة يونانية من مقطعين (Demos) وتعني الشعب و(Cratos) وتعني السلطة فهي إذن سلطة الشعب، وصورتها المثالية أن يجتمع الشعب كله

¹ سورة التوبة - 122 .
² سورة النحل- 43 .

ويحكم نفسه، ولما كان هذا عسيراً بل مستحيلاً فلا مفر من الانتخاب والتفويض والتوكيل والتمثيل وهكذا ينشأ الحكم النيابي .

ومن أكثر التعريفات المنضبطة للديمقراطية تعريف عالمة "دوروثي بيكلز" الذي يقول: "إن الحكم الديمقراطي هو الذي يسمح بقيام حوار حقيقي بين أقطاب ومراكز الرأي المختلفة في المجتمع، سواء أكانت مؤيدة أو معارضة لنظام الحكم، ويضمن للأقليات بصورة خاصة فرصاً معقولة للنمو واكتساب القوة وتحقيق المطالب المشروعة، عن طريق الاجراءات العادية لا الثورية"¹ وقد ذكر البرفسور (دال) ثمانية شروط لا بد من التحقق من وجودها قبل وصف نظام بأنه نظام ديمقراطي، وهي:

- 1-ضمان حرية الالتحاق بالمنظمات السياسية المختلفة.
- 2-ضمان حرية التعبير.
- 3-ضمان حرية التصويت.
- 4-ضمان حرية نيل الوظائف العامة لكل مواطن مستحق.
- 5-ضمان حرية التنافس الحر بين القادة السياسيين.
- 6-ضمان حرية انتشار المعلومات.
- 7-ضمان حرية الانتخابات.
- 8-ضمان حرية المؤسسات التي تصنع السياسات الحكومية بناءً على نيلها لأغلبية الناخبين وآرائهم².

الديمقراطية لماذا؟

أناخ الاستعمار³ الغربي في القرن الماضي بكلكله على أجزاء واسعة جداً من عالمنا الإسلامي . وكان لهذا آثاره البعاد على حياة المسلمين فكراً و سياسة و اجتماعا واقتصاداً، وبعد خروجه وجد المسلمون أنفسهم على مفازة من حكم خلافتهم الآفلة، التي لو بقيت لتطورت حتى تستوعن تغيرات العصر ومستجدات الحضارة، ولكن بعبابها كان بينهم وبين نظامهم الإسلامي شأواً زمنياً تطورت الحياة بعده، وتغيرت مجريات

¹ Dorothy Pickles, Democracy Basic Books, New York, 1970mPP.22-23

² Robert A Dohl, Pohl, Participation and Opposition, Yale Univ. press, New Haven, 1971

³ نشير هنا بصفة خاصة الى انجلترا و فرنسا و هولندا و بلجيكا و البرتغال و ايطاليا .

الأمر، مما يستدعي قفزة لمواكبة العصر والراهن الإسلامي. ومن الخيارات المطروحة على الصعيد السياسي للأمة الديمقراطية، مما حدى برجال الفكر الإسلامي المعاصر من ذوي الاتجاهات الفكرية المقتصدة، والنظر السياسي المعتدل الاهتمام بهذه القضية التي هي من أخطر القضايا الفكرية و السياسية للمسلمين اليوم .

مواقف العلماء من الديمقراطية:

إن هذه القضية المهمة قسمت المفكرين المسلمين إلى اتجاهات هي:

الاتجاه الأول: اتجاه من يرى رأى أن نتحصّن ضد الديمقراطية بالمتاريس وأن نغلق في وجهها كل باب و نافذة، وأن نعتبر كل ما جاءنا منها شراً محضاً و كفوّاً صريحاً فالديمقراطية¹ كفر بواح ينبغي أن تفرّ منه فرارك من الأسد . ومن هؤلاء الأستاذ سعدي أبو حبيب الذي عقد في فاتحة كتابه (دراسة في منهاج الإسلام السياسي) فصلاً بعنوان: "لا مقارنة بين الإسلام وغيره"² حمل فيه على العلماء الذين قارنوا بين الديمقراطية والإسلام، أو أطلقوا وصف الديمقراطية على الشورى، وعدّ ذلك من قبيل التسليم للحضارة الغربية.

الاتجاه الثاني: اتجاه من يرى ألاّ سبيل إلى التقدم والرّقي والحضارة إلاّ باتباع الغربيين حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب دخلناه .. فأخذ حضارتهم بحذافيرها بحلّوها ومرّها و خيرها و شرّها³ ومن ذلك الديمقراطية التي خرجت من وعائهم.

كما أن هذا الاتجاه يرى في الديمقراطية خيراً محضاً، وتقدماً مستمراً، ومن هؤلاء الدكتور محمد يتيم إذ يقول: "علينا الإقرار بما حققته الديمقراطية داخل المجتمعات الغربية من تقدم في مجال الحقوق العامة كحق التعبير الحر عن الرأي، وحق النشر والاجتماع، وحق النقاضي أمام الهيئات المستقلة، وحق التنظيم النقابي والسياسي، بالإضافة إلى ما تحقّق في ظل الديمقراطية الليبرالية من تسهيلات وامتيازات على المستوى الاجتماعي"⁴.

¹ من هؤلاء تقي الدين النبهاني وأتباعه في حزب التحرير وقد كتب د. محمود الخالدي بجامعة (اليرموك) متأثراً بهذا الفكر كتابه (نقض النظام الديمقراطي) وهو مذهب علو و شطط .

² سعدي أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م ص 16

³ كلمات مشهورة للدكتور طه حسين وله في ذلك الاتجاه كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) إذ عد مصر جزءاً من الغرب لا علاقة لها بالشرق .

⁴ محمد يتيم، أوراق في منهج التغيير الحضاري، في مسألة الديمقراطية: مسألة المصطلح، الإصلاح، العدد 309

الاتجاه الثالث: أما الاتجاه الثالث فتمثله قافلة الثقافة الإسلامية الكبرى بعلمائها و دعائها و مؤسساتها الرسمية والشعبية التي تعبّر عن وسطية المنهج واعتدال الفكر والنظر . أما الاتجاه الأول والثاني فمن التطرف بالموضع الذي يُرَّهَد فيهما و سنضرب عنهما الذكر صفحاً إلا في حدود ضيقة من الرد ولا سيّما على الاتجاه الأول اتجاه الرفض المطلق لكل ما هو غربيّ أو أجنبي وافد وذلك لتأثيره في بعض العقول والمواقف العملية التي قد تفضي أحياناً الى سفك الدم الحرام، أو انتهاك الحرمات بغير مسوّغ .

وقفه مع مناهضي الديمقراطية

وهم من يزعم أن بين الاسلام و الديمقراطية بعد المشرقين، أو كما في الهندسة خطّان متوازيان لا يلتقيان في أيّ نقطة من النقاط، فعندهم الإسلام حكم الله و الديمقراطية حكم الشعب والأغلبية الميكانيكية التي يمكن أن تحل ما حرّم الله، و يمكن أن تحرّم ما أحلّ الله، ويمكن أن تمنع الطيبات، ويمكن أن تبيح الخبائث . وهذه حجة يمكن أن ترد على من يقول : إن الاسلام و الديمقراطية متطابقان تماماً في كل شيء ولم يقل بهذا رجل رشيد يعرف الاسلام، ويعرف الديمقراطية. وليس من مسلم عاقل واحد يريد أن يأخذ الديمقراطية بحذافيرها.. بقضها و قضيضها .. بشرّها و بخيرها .. وفي كل جزئية من جزئياتها أو فرع من فروعها. وغاية ما هناك أن الديمقراطية بأساليبها وآلياتها وإجراءاتها استطاعت أن تحقق نجاحا كبيرا باهرا في كثير من المجالات ولعل أبرز مجال في ذلك التداول السلمي للسلطة، فأيهما خير في ميزان الخير والحق والعدل والمصلحة أن يتداول الناس السلطة عن طريق الانتخاب والتفاوض والتراضي أم يتنازعا عليها بالقوة و السطوة و الجبروت فتزهق الأرواح و تسفك الدماء، وبرّوع الآمنون، و تنتهب الأموال، وتنتهك الحرمات، ويهلك الحرث والنسل ؟ أيّ الطرفين أحقّ أن يتبع الأول بسلمه و أمنه وبعده عن الاحتراب والاقتيال أم الثاني بعجره و بُجره ومصائبه وآفاته ؟ إننا - نحن المسلمين - مطالبون بالبحث والتنقيب عن الأصلح لنا في ديننا و دنيانا، وإن تعارضت مصلحتان أخذنا بأكبرهما وأوفاهما وأعمّهما، وإن وُوجهننا بشرّين ركبنا أخفهما وطأة، وأقلهما ضرراً، وأيسرهما مركباً، والحكمة - بعد - ضالة المؤمن ينشدها أنى وجدها فهو أحق بها لا يهمله من أيّ وعاء خرجت .

ولو خيّر المسلم بين حكم استبدادي قهري يكتم الأفواه و يحصي الأنفاس و يكسر الأقلام ويعقل العقول، وحكم ديمقراطي يشمّ منه رائحة الحرية، و يستنشق فيه عبيرها يقول فيه كلمته وهو آمن، و يصدع فيه برأيه وهو مطمئن فأَيّ الحكّمين أحقّ بالاتباع عند أولي الألباب ؟

إن المسلم ليس بريشة في مهب الريح يقف مشلول الإرادة أمام الخيارات السياسية والفكرية بل إن عنده من المقاييس الشرعية والمعايير العقلية والملكات الأخلاقية ما يجعله يأخذ و يدع في قوة واقتدار و عزة وصلابة . لقد خرج المسلمون الأوائل فاتحين لقلوب العباد والبلاد بعد أن تزلّعوا في العلم قرآناً و حديثاً فاستنارت منهم العقول، وأسفرت منهم البصائر، كيف وقد صيغوا صياغة ربانية قرآنية إيمانية جعلتهم يأخذون كل حكمة صائبة، وكل تجربة نافعة، وكل أسلوب رشيد، وإن لم يكن معهوداً عندهم من قبل¹ .

وجدوا - وهم من تأسى برسول الله صلى الله عليه وسلم في حفره للخندق واتخاذ خاتما لكتبه و رسائله - أناسا قد سبقوهم في مضمار الحضارة المادية وترتيب شئون الدنيا كاتخاذ الدواوين، والتعامل بالعملة النقدية المعدنية فلم يجدوا بأساً ولا حرجاً في اتخاذ كل أسلوب من شأنه أن ييسر التعامل ولا يعسره . نعم قد يعدلون وقد عدلوا فهم لا يأخذون أخذ العميان ولكن أخذ البصير المقتدر . فإن كانت على العملة صورة إمبراطور مستكبر مثلاً محوها وكتبوا بديلاً عنها الشهادة كاملة أو مجزوءة، وقد تكتب حكمة من الحكم منشورة أو منظومة كما فعل حكام المسلمين الذين جاءوا من بعد من أمثال يوسف بن تاشفين² بالمغرب . إن الباحث في تاريخ المسلمين في عهد القوة والمنعة والازدهار ليلاحظ أن المسلمين كانوا ينظرون في الشأن العام نظراً واسعاً منفتحاً لا يحمل معه أيّ أمارة من إمارات انحسار الصبر، وضيق العطن، وانسداد الأفق . لقد انفتح سلفنا الصالح على تجارب الأمم من حولهم غير هيايين ولا وجلين وذلك للحق الذي كانوا يحملونه بين جوانحهم فأخذوا عن الروم وأخذوا عن الفرس .. وينبغي علينا - نحن المسلمين المعاصرين - وقد انخلعنا من ربة الاستعمار العسكري أن ننخلع من ربة الاسترقاق الفكري فنقبل على التجارب الإنسانية من حولنا نأخذ ما ينفع، ونطرح ما يضرّ نفعل ذلك عن فهم، ونصدر عن استقلال بلا حرج ولا حساسية كما يعبر الشيخ محمد الغزالي رحمه الله، قال في كتابه (دستور الوحدة): "

¹ نقل ابن القيم مناظرة بين ابي الوفاء بن عقيل وبعض معاصريه ممن قال (لا سياسة الا ما وافق الشرع) فقال أبو الوفاء (إن أردت بقولك لا سياسة الا ما وافق الشرع أي لا يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت إلا ما نطق به الشرع فغلط وتعليط للصحابة) واستطرد قائلاً (اذا ظهرت امارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان فتم شرع الله و رضاه وأمره). الطرق الحكمية لابن القيم .
² أشار صاحب المستقصى في أخبار المغرب الأقصى الى شيء من ذلك .

إن الاستبداد كان الغول الذي أكل ديننا وديننا فهل يحرم على ناشدي الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى لما ابتليت بمثل ما ابتلينا به، إن الوسائل التي نخدم بها عقائدنا وفضائلنا هي جزء من الفكر الإنساني العام لا علاقة له بالغاية المنشودة " ¹ ، وبهذه الجمل البليغة الحيّة نختم هذا الكلام العام عن كيفية التعامل مع التجارب الإنسانية لندخل في طرق نقاط تتصل بما نحن فيه من استجلاء لبعض جوانب الشورى .

الفروق بين الشورى والديمقراطية:

يجب على أولئك الذين يطبقون بين الشورى والديمقراطية، ويزعمون ترادفهما، وأنهما شيء واحد، لا فرق بينهما، ولا خلاف، أن يمعنوا النظر، وأن يتأملوا في المصطلحين، ويدققوا في التطبيق والممارسة، عندئذ تستبين لهم الفروق، التي من أهمها ما يلي:

أولاً: المنشأ

الشورى قاعدة من قواعد الدين الإسلامي منه تستمد وعليه تقوم وليس كذلك الديمقراطية التي نشأت في أجواء مناهضة للدين منكراً له، متمردة عليه . ولئن أصبحت الشورى جزءاً لا يتجزأ من المنهاج الإسلامي الذي يحكم الحياة كلها ولا تمثل في السياسة إلا قدراً معلوماً، ونصيباً مفروضاً فإن الديمقراطية تجد تعبيرها الحقيقي في مجال السياسة و تكاد تقتصر عليه.

ثانياً: المجالات

للشورى مجالات محددة و ذلك أن الله عزّ وجلّ قد قضى في بعض الأمور و حسمها حسماً لا يستطيع الناس، كثر أو قلّوا، أن يغيروا فيها شيئاً . فالمسائل التي ورد فيها نصّ قطعيّ الدلالة قطعيّ الثبوت من كتاب أو سنة خارجة عن دائرة الشورى ابتداء فلا يستطيع بشرٌ كائن من كان أن يحلّ حراماً أو أن يحرمّ حلالاً .

أما في الديمقراطية فما من شيء إلا وهو خاضع لآراء الناس، وتستطيع الأغلبية أن تفعل ما تريد في مجال التشريع تحلّ وتحرم، وتمنع وتبيح فلا كايح لجماح الرأي ولا رآد له إذ أن الحاكمة العليا للبشر، أما في

¹ كتاب (دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين / 211) .

الإسلام فالحاكمة العليا لله عز وجل .. للنصوص الشرعية من كتاب وسنة، وإذا وقع خلاف أو نزاع بين المسلمين ردّ إليهما: ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾¹، ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾².

ثالثاً: الشورى واجبة والديمقراطية حق

ممارسة الديمقراطية حق، ويمكن للفرد أن يلغي حقه بعدم الممارسة، أما في الإسلام فالشورى واجبة، ومتى قدر المسلم عليها فلا يجوز أن يكف عن ممارستها لأنها واجب، قال تعالى: ﴿ وَأْمُرْهُمْ شُورَى ﴾. إن الناظر في نظريتي الشورى و الديمقراطية ليلاحظ مثل تلك الفروق وغيرها من فروق ولكن هل يعني هذا أن الشورى والديمقراطية بينهما هوة لا تروم، وفتق لا يرتق، و فصام لا يلتئم؟ هل الديمقراطية كفر؟! لا يجوز لنا أن نقرب منها مقتبسين أم أنها تجربة من التجارب التي خاضتها البشرية، واستطاعت ان تحقق بها مكاسب تجعلها إرثاً انسانياً عاماً لنا علينا أن نستفيد منه دون حرج .

رابعاً: الاختلاف في الغاية

الديمقراطية فلسفة لا تمتد إلى العالم الأخرى، بل ميدانها الحياة الدنيا، وغايتها تحقيق الوفاق والتراضي وكبح جماح الاستبداد، أما الشورى فمع هذا الهدف الدنيوي لها هدف أخروي وهو إرضاء الله سبحانه وتعالى، وتنفيذ أمره.

خامساً: روح الممارسة

الناظر إلى التجارب الديمقراطية يلحظ أن السمة الأساسية فيها المنازعة بين الحكومة والمعارضة، بينما الشورى تتم ممارستها في جو من التعاون والوثام، فالحاكم يستشعر أنها عبادة والشعب ينتابه ذات الشعور مما يجعل جو الممارسة جواً معافى من الحساسيات والعدائيات.

¹ الشورى - 10 .
² النساء - 59 .

مواطن الاتفاق بين الشورى والديمقراطية:

أولاً: حرية الرأي والاختيار

فالشورى والديمقراطية تشتركان في حرية التعبير، وتمنعان كبت الرأي أياً كان موافقاً أو مخالفاً، وهذا هو القاسم الأعظم بينهما، فالإسلام يدعو إلى إخراج مكنونات الصدور من الآراء بالحجة والبرهان، (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)، والديمقراطية تنادي بحرية التعبير والاختيار مع مراعاة المسؤولية في الاختيار وتقييد الحرية بضوابطها الشرعية والأدبية.

ثانياً: الاشتراك في صنع القرار

الديمقراطية تتيح للجميع المشاركة في صنع قرارات الأمة، والشورى تجعل من كل فرد في الأمة ساع بذمتها، وواجب عليه العمل لرفعتها، والاهتمام بشأنها، وصنع حاضرها ومستقبلها، وتوجب على ولاة الأمور اتاحة الفرصة للشعب في أن يدلي الجميع برأيهم ويشاركوا في شؤون بلادهم.

ثالثاً: منع الاستبداد

الشورى والديمقراطية تجتمعان في منع استبداد الفرد بالقرار أو الحكم، فالأمة هي من يعين ولي الأمر، وعليه أن يعمل لمصالحها، ويجتهد فيما ينفعها، خلافاً للأنظمة المستبدة التي تحسب أن الأمة وثرواتها ملك للحاكم يتصرف فيهما كيف يشاء، والشورى والديمقراطية كلاهما يسحبان بساط التفرد والتنفيذ من الولاية.

إن جوهر الديمقراطية - بعيداً عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية - تعني حرية اختيار الناس للذي يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام لا يرغبونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله و تغييره إذا انحرف، وألا يساق الناس - رغم أنوفهم - الى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها . وإن الناظر الى ما أفضت اليه الديمقراطية من مبدأ سيادة الأمة و رعاية كرامة الإنسان وحقوق المواطنة و كفالة الحريات وما ارتكزت عليه من إجراءات كالاستفتاء والانتخاب والمجالس النيابية واستقلال القضاء والتداول السلمي للسلطة يجدها كلها من صميم الاسلام، فهو ينكر أن يؤم الناس من يكرهونه في إمامة الصلاة فكيف في شأن الحياة السياسية . إن أبرز ما حرره ثلة من فقهاءنا المعاصرين مثل محمد عبده، ورشيد رضا، الى

الشيخ شلتوت في موضوع نظام الحكم أو رؤية الإسلام السياسي يتفق في إطاره العام مع مختلف قيم الديمقراطية . وقد كتب الأستاذ عباس العقاد (الديمقراطية في الإسلام) مؤكداً أن فكرة الديمقراطية أنشأها الإسلام لأول مرة في تاريخ العالم. هذا مع إدراكنا لخصائص الاسلام المتفردة، والتميزة بالشمول والتكامل، والتناغم والتناسق، و التي هي أوسع من أن تحاصر بمصطلح واحد لكل شعبه و روافده .. بيد أن الشورى تمثل قيمة في جوهرها، والديمقراطية بضوابطها أفضل صيغ آلياتها لترجمتها على واقع الحياة المعاصر .

رابعاً: سعة الآليات:

فالشورى والديمقراطية تتوافقان في مرونة آليات اتخاذ القرار، وتبادل الرأي، فالديمقراطية منها المباشرة، ومنها التمثيلية، وغيرها من أشكال الممارسة الديمقراطية، وكذلك الشورى فإنها واسعة في آلياتها، ومرونة في إجراءاتها، وقد أخذت أشكالاً عديدة في صدر الإسلام، حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه في أمور المسلمين فيخص إن دعا الأمر بعضهم دون بعض، ويعمهم بالمشورة أحياناً، وكان لعمر رضي الله عنه مجلس شورى من أهل العلم والحل والعقد، وهكذا تأخذ الشورى أنماطاً مختلفة تؤدي إلى الغاية.

محاذير عند ممارسة الديمقراطية¹:

- 1-التحول نحو الاتجاه النفعي في مجال الدراسات الديمقراطية في البلاد الغربية، حيث يعطي المواطن صوته لمن يتعهد بجلب مصالح آنية له كتخفيض الضرائب ونحوها، وبهذا تذهب النزعة الوطنية من العملية الديمقراطية.
- 2-الاعمال الطفيلية التي تقوم بها جماعات الضغط بالبرلمانات الغربية، وسعيها الدؤوب من أجل مصلحة مجموعة بعينها ولو على حساب المصالح العامة.
- 3-تقييد الإعلام بالاحتكار بواسطة شركات كبرى، تتجاوز هدف الربح إلى تحقيق أهداف سياسية تتصل بالتخطيط لرسالة تلك الأدوات الإعلامية بما يضر بالتوجه الديمقراطي.

¹ أنظر د محمد وقيع الله، الشورى ومعاودة إخراج الأمة ص 254

4- التعددية السياسية في ظل الديمقراطية :

قضية التعددية السياسية من إفرازات الديمقراطية وهي من المسائل التي يحتدم فيها الجدل، ويشور حولها في أيامنا هذه نقاش كثيف . والجمهرة الغالبة من الإسلاميين المعاصرين¹ ومفكريهم يرون أن التعدد أمر واقع إذ أن الله عزّ وجلّ قد خلق الناس مختلفين . وهذا الاختلاف الفطريّ يفرض ضرورة الى الاختلاف في النظر، والتباين في التقدير، والتفاوت في التفكير. ولم يحدث في التاريخ الإنساني كّلّه أن انصبّ الناس كلهم في قوالب فكرية حديدية محكمة لا يستطيعون معها قبضاً ولا بسطاً. بل إن محاولة صبّ الناس في قوالب جامدة محددة - ولو بقوة السلطة والسطوة والحديد والنار- محاولة ثبت فشلها عبر التاريخ . ولقد أثبتت التجارب البشرية أن الحرية من القيم العليا التي يسعى الإنسان لكسبها وقد يكلفه ذلك السعي دمه وماله وعرضه. وما حدث في الاتحاد السوفيتي والمجر وتشيكوسلوفاكيا ورومانيا وغيرها من البلاد خير شاهد على ما نقول . وحيثما كانت الحرية كان التعدد. والتعدد بضوابطه و آدابه و أساليبه أمر محمود غير مذموم بالإضافة الى أنه أمر فطريّ واقع لا محالة . والتعددية الفكرية السياسية قد تعني تعدد الأحزاب في الإطار الإسلامي الجامع إذ لا يوجد مانع شرعيّ من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج الى نص ولا نص، بل هذا التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر، لأنه صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسلبها على سائر الناس، وتحكمها في رقاب الآخرين، وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول لها : لا، أو : لم، كما دل على ذلك قراءة التاريخ، واستقراء الواقع، وهو ما توجه إليه كثير من المعاصرين حتى قال بعضهم " في العالم العربي المعاصر، نلاحظ شبه إجماع الآن على القبول بفكرة التعددية المتمثلة في الأحزاب السياسية حتى نذهب الى أنه ليس بين الفقهاء أو المفكرين الذين يعتد بهم من عارض فكرة أو صيغة التعددية السياسية في المجتمع الإسلامي"² . ثم ذهب يعدد جملة منهم من عهد الشيخ محمد عبده الى الشيخ محمد الغزالي . هذا و لقد عرف تاريخنا الإسلامي الطويل الممتد التعدد لأنه عرف الحرية ومارسها وأبى أن يستعبد الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا³ . اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في كثير من الأمور الاجتهادية

¹ انظر د. صلاح الصاوي كتابه (التعددية السياسية في الدولة المسلمة) دار الاعلام الدولي - مدينة نصر - القاهرة الطبعة الاولى 1992م

² كتاب (الاسلام والديمقراطية) / 76 .

³ الكلمة الشريفة الحرة التي حفظتها ذاكرة التاريخ للخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

واختلف من جاء بعدهم ولم يزعم أحد أن الاختلاف ممنوع أو حرام . اختلف أصحاب المقالات والفرق من خوارج و شيعة و معتزلة و غيرهم فسمى أبو الحسن كتابه المصنّف فيهم (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) فما خلع عنهم ريقة إسلام، ولا رماهم بآبدة كفر بل سمّاهم الإسلاميين و المصلين . وكان أصحاب تلك الفرق و المقالات أحزاباً لها أفكارها و قواعدها و أنصارها و أصولها التي تدعو إليها وتبشّر بها . ثم كانت المذاهب الفقهية من بعد بشيوخها وتلاميذها، وأصولها و مناهجها اندثر بعضها كمذهب الأوزاعي، وسفيان الثوري، وأبي جعفر الطبري، و بقي بعضها الى يوم الناس هذا ممثلاً في المذاهب السنّية الأربعة، والمذهب الجعفري الشيعي والمذهب الزيدي والمذهب الإباضي وبعض المذاهب الأخرى . " وإذا كانت الأمة قد قبلت بتعدد المذاهب الفقهية، ولم تعتبر ذلك تشرذماً في الأمة فلم لا تقبل بتعدد المذاهب السياسية لمصلحة الأمة و لا تعتبره تشقيقاً للأمة ولا سيما وإن الإطار المنشود لهذه التعددية السياسية يخفف من غلواء هذا التفرّق لأنه يشترط الاتفاق على الثوابت و الأصول الكلية .. وإحياء فقه الاختلاف في الفروع والمسائل الاجتهادية و تقرير الضوابط التي تمنع التجاوزات " ¹.

¹ د. صلاح الصاوي – كتاب (التعددية السياسية في الدولة المسلمة) ص 96 .

خاتمة :

لقد طوّفنا في آفاق الشورى و مساربها، و جسنا خلال ديارها و مسالكها فإذا هي أخذ و عطاء، وإذا هي مفاوضة و محاورة، و تقليب للرأي، و إنضاج للفكرة لا تصلح له إلا أجواء من الحرية، و سعة الصدر، و قبول الآخرين . وهي قيمة من قيم الدين العليا التي جاء بها الوحي الكريم كتاباً و سنة، و أنفذها صلى الله عليه و سلّم عملاً و ممارسةً، و تبين من خلال البحث و حناياه أنها تتجاوز دائرة السياسة و تصريف شؤونها لتدخل في كل شعبة من شعب الحياة إذ أنها صفة من صفات المجتمع المسلم، و سمة من سماته التي ينبغي أن يصطبغ بها في أحواله كلها أسرة و جماعة و مجتمعاً و دولة .

بعد أن أصّلنا للشورى لغة و قرآنا و حديثاً ذهبنا نتلمس ما كان لها من شأن في حياة المجتمع الرّبانيّ الذي أنشأه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان التدريب على الشورى من قبل الرسول الكريم التي أفضت الى أن يدير الخلفاء الراشدون الحياة من بعده وفق ما تعلّموه، و تدرّبوا عليه، و تخرجوا فيه فكانوا خير أمة أخرجت للناس أمراً بمعروف، و نهياً عن منكر و إيماناً بالله .

ولئن بحثنا في تاريخ الأمة منقبين فإننا لم ننس واقعنا المعاصر و كيف أدى غياب الشورى الى ويلات و نكبات أصبح فيها الإنسان خائفاً و جلاً مرعوباً لا يأمن على دم و لا مال و لا عرض . و كيف أن الإنسانية وصلت الى بعض الصيغ المرضية في التعامل السياسي بعد أن جرّبت حياة الاستبداد الأسود الذي أكل الأخضر و اليابس و أصلاها سوط عذاب فكان حديثنا عن الديمقراطية الغربية التي لا تختلف في جوهرها عما دعا إليه الاسلام من حرية و كرامة و شورى و ائتمار . و لقد رأينا كيف أن الجماهرة الغالبة من كتّاب المسلمين المعاصرين و مفكريهم لا ترى حرجاً من اتخاذ الإجراءات الديمقراطية من انتخاب و استفتاء و مجالس نيابية، و تداول للسلطة بطريقة سلمية حضارية راقية . و الاسلام في شرعته و منهاجه، و انفتاحه و ممارسته يطلُّ على آفاق عصرنا يأخذ و يدع، و يلتقي و يختلف، و ينفي و يثبت... الخير رائده، و الحكمة ضالته، لا يهمه من أي وعاء خرجت و الحمد لله أولاً و آخراً، وصلّ اللهم على سيدنا محمد و على آله و صحبه و من تبعه بإحسان الى يوم الدين و سلّم تسليمًا كثيراً .

من مراجع البحث

- 1- القرآن الكريم .
- 2- ابو الحسين بن فارس(395هـ) - مقاييس اللغة - تحقيق عبد السلام هارون - الطبعة الثانية 1969 .
- 3- مجد الدين الفيروزابادي - القاموس المحيط - مطبعة الحلبي .
- 4- المعجم الوسيط - احمد حسن الزيات و آخرون - مجمع اللغة العربية بالقاهرة - 1972م
- 5- الزمخشري - محمود بن عمر الكشاف .
- 6- ابن تيمية ابو العباس احمد عبد الحليم - الفتاوى الكبرى- مجلد التفسير .
- 7- ابن جزي الكلبي - كتاب التسهيل لعلوم التنزيل - دار الكتاب العربي - بيروت .
- 8- رشيد رضا - تفسير المنار .
- 9- د. يوسف القرضاوي - من فقه الدولة في الإسلام- دار الشروق- الطبعة الأولى 1197م
- 10- عدنان النحوي - ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية - الطبعة الثانية-1982م .
- 11- محمد أسد - منهاج الإسلام في الحكم - نقله إلى العربية منصور محمد ماضي - بيروت 1975م .
- 12- د. صلاح الدين الصاوي - التعددية السياسية- دار الإعلام الدولي بالقاهرة 1992م .
- 13- د. محمود الخالدي - نقض النظام الديمقراطي - دار الجيل بيروت 1984م .
- 14- موسوعة العقاد- القرآن والإنسان .
- 15- محمود شلتوت - من توجيهات الاسلام .



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

الشورى وعلاقتها بالديمقراطية

إعداد

الأستاذ الدكتور كمال بوزيدي
رئيس المجلس العلمي لكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر
عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي

الشورى وعلاقتها بالديمقراطية

إن الشورى في الإسلام هي الأساس الشرعي لتسيير النظام في المجتمع، الذي يلتزم بحقوق الإنسان، وسلطان الأمة، والتكافل الاجتماعي؛ لذلك فإن الكلام في الشورى ليس مقيدا في مجال نظام الحكم الإسلامي، ولا في السياسة العامة التي تقيد سلطة الحكام، بخلاف الكلام في الديمقراطية التي حددها الباحثون القانونيون في ميدان العلوم السياسية أو الأحكام الدستورية أو نظام التشريع للدولة. وتظهر أهمية الشورى في أحداث السيرة النبوية، وتاريخ الخلفاء الراشدين. ويكفينا ان نشير على سبيل المثال شهادة الصحابة رضي الله عنهم على معاملة النبي صلى الله لهم: مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه في عقوبة المنافقين الذين آذوه في أهله، فقال: "ما تشيرون عليّ في قوم يسبون أهلي، ما علمت عليهم من سوء قط" (1)

ثم ان الشورى هي الحماية أو الضمان الذي يجب أن يحتمي فيه نظام الحكم الإسلامي، ويجب أن يرتاع في حماه حتى يأمن على نفسه ومجمعه من الاستبداد والظلم في تسيير البلاد والعباد .

فإذا كانت الشورى بهذه المكانة، أفلا تكون ملزمة على الحاكم إذا صدرت من أهل العلم والخبرة؟ أم هي فقط استشارة و لا تفرض على الحاكم؟ وهل الديمقراطية تنزل منزلة الشورى؟

فما هي إذن أوجه الاتفاق والخلاف بين الشورى والديمقراطية؟ فهذه التساؤلات وغيرها، دفعتني الى الكلام عن الشورى وما يتعلق بها من مسائل؛ وأحببت أن أركز على أهمية ومشروعية وفوائد الشورى، كما سأشير الى أهم الفوارق ومجال الاتفاق بين الشورى والديمقراطية. وبناء على ما سبق ذكره خصصت البحث في هذه المسائل المطروحة، وسميته:

"الشورى وعلاقتها بالديمقراطية"

ورسمت له الخطة التالية:

المطلب الأول: مفهوم الشورى

المطلب الثاني: الفرق بين الشورى والمشورة

المطلب الثالث: مشروعية الشورى

المطلب الرابع: أهمية الشورى

(1)فتح الباري بشرح صحيح البخاري: كتاب الاعتصام، باب: وأمرهم شورى بينهم 417/13 دار الحديث بالقاهرة، ط1، 1419هـ/1998م.

المطلب الخامس: من فوائد الشورى

المطلب السادس: مجالات الشورى

المطلب السابع: خصائص الشورى

المطلب الثامن: قيم الشورى.

المطلب التاسع: حكم الشورى

المطلب العاشر: العلاقة بين الشورى والديموقراطية

فإنه أسأل ان يوفقنا الى ما يحب ويرضى، وصل اللهم على المبعوث رحمة للعالمين
سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم، آمين.

المطلب الأول: مفهوم الشورى

الشورى فى اللغة:

الشُّورَى: المشورة، والمشاورة: استخراج الرأي، يقال: شاورْتُهُ فى الأمر، استشرته، وطلبت منه المشورة(1) .

والشُّورَة، والشَّارَة: الحُسن والهيئة، يقال: شَارَ الرجل، إذا حسن وجهه،(2) ، وشَارَ العسل: استخرجه واجتناه من مواضعه، وشَارَ الدابة: عرضها للبيع(3)، كأنه من الشُّور، وهو عرض الشيء وإظهاره(4).

والخلاصة:

يتبين مما سبق أن أصل الشورى هو الاستخراج والإظهار، والعرض والتوجيه، والتحسين والبيان، والكشف، وكلها معان مقصودة تصلح في بحثنا، فالشورى تهدف إلى استخراج الرأي، والبحث عن الرأي الصواب أو الأحسن، وتوجيه صنيع القوم وجهة حسنة. وفي التنزل العزيز: "وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ" (5). وقوله تعالى: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" (6).

الشورى فى الاصطلاح:

1 قال الراغب الأصفهاني - رحمه الله -: " هي استخراج الرأي، بمراجعة البعض إلى البعض " (7).

2 ويقول ابن العربي - رحمه الله -: " هي الاجتماع على الأمر، ليستشير كل واحد منهم صاحبه، ويستخرج ما عنده " (8) .

(1) ابن منظور: لسان العرب - طبعة دار صادر (4/437 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن دار الكتب العلمية، بيروت، ط5، 1417 هـ/1996 م. (3/172).

(2) ابن منظور: لسان العرب (6/310)، المرجع السابق.

(3) ابن منظور: لسان العرب (2/434، 435).

(4) ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير،: النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، (2/508)، ابن منظور: لسان العرب (4/434).

(5) سورة الشورى: من الآية38.

(6) سورة آل عمران: من الآية159.

(7) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن المحقق: مركز الدراسات والبحوث ، الناشر مكتبة نزار مصطفى الباز، مادة شُور ص: 273.

(8) ابن العربي: أحكام القرآن دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الثالثة، 1424 هـ - 2003 م (1/297).

3 وقال الطاهر بن عاشور - رحمه الله -: " هي أن قاصد عمل يطلب ممن يظن فيه صواب الرأي والتدبير، أن يشير عليه بما يراه في حصول الفائدة المرجوة من عمله " (1) .

4 وعرفها الدكتور جابر الأنصاري - من المعاصرين - بقوله: " هي استطلاع رأي الأمة، أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها " (2).

5 أما الشيخ أحمد محيي الدين العجوز - فعرفها بقوله: الشورى: هي تبادل الآراء في أمر من الأمور لمعرفة أصوبها وأصلحها لأجل اعتماده والعمل به (3).

6 وعرف الشورى الدكتور صالح بن عبدالله بن حميد بأنها: تبادل الرأي بين المتشاورين من أجل استخلاص الصواب من الرأي، والأنجع من الحلول، والسديد من القرارات (4).

7 وعرفها الدكتور هاني الطعيمات قائلاً: الشورى استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في أمر من الأمور العامة المتعلقة بها بهدف التوصل فيها إلى الرأي الأقرب إلى الصواب الموافق لأحكام الشرع تمهيداً لاتخاذ القرار المناسب في موضوعه (5) .

وهذا التعريف من أدق التعاريف فيما يتعلق بالشورى العامة.

8 - يعرف عبد الرحمن عبد الخالق الشورى بقوله: إنها استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه؛ للتوصل إلى أقرب الأمور للحق " (6)

9 - وعرف الاستاذ الدكتور وهبة الزحيلي الشورى: هي استطلاع رأي الأمة أو نوابها في الأمور العامة المتعلقة بها أو هي المشاركة في إتخاذ القرار (7).

(1) المؤلف: محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الناشر: الدار التونسية للنشر، (112/25).

(2) الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار الفكر العربي، تاريخ النشر 1998م (ص: 4).

(3) الشيخ أحمد محيي الدين العجوز: مناهج الشريعة الإسلامية، مكتبة المعارف - بيروت 1401 هـ. 1981م. 2/ 128.

(4) انظر: الدكتور صالح بن حميد رئيس مجلس الشورى السعودي، مقدمة (الشورى في الإسلام رؤية نيابية) ص 1 .

(5) د. هاني سليمان الطعيمات: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، الطبعة الأولى سنة 2001م - دار الشروق للنشر والتوزيع - بيروت. ص 225.

(6) عبد الرحمن عبد الخالق، في ظل نظام الحكم الإسلامي، الدار السلفية ودار القلم بالكويت، طبعة 1975م: ص 14.

(7) أ.د / وهبة الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، دار الفكر دمشق، ط 1، سنة 2006، ص 459.

10 - و عرف الدكتور محمد عبدالقادر أبو فارس، إذ يقول: الشورى: تعني تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة في قضية من القضايا واختبارها من أصحاب العقول و الأفهام حتى يتوصل إلى الصواب منها أو إلى أصوبها وأحسنها ليعمل به لكي تتحقق أحسن النتائج. (1)

فهذه التعاريف تتفق على معنى واحد للشورى الذي يتضمن تبادل وتقليب الآراء؛ من ذوي الاختصاص في الأمر المطروح للتشاور فيه بغية التوصل إلى الرأي الأصوب أو الأحسن أو الأصلح أو الأقرب إلى الحق.

المطب الثاني: الفرق بين الشورة والمشورة

يرى بعض الباحثين المعاصرين أن هناك فرقاً بين الشورى والمشورة، ومن بين هؤلاء الدكتور محمود الخالدي حيث يقول: "إذا ما نظرنا بدقة في النصوص التفصيلية الواردة في الشورى نجد أن مدلول كلمة الشورى يختلف عن مدلول كلمة المشورة إذ تعني الشورى أخذ الرأي مطلقاً، ما كان ملزماً لرئيس الدولة وما لم يكن ملزماً، سواء الذي يرجح فيه قوة الدليل كالأمور التشريعية وما يرجح فيه جانب الصواب كالأمور الفنية والفكرية فجاء التعبير فيها عاماً في كل الأمور. أما المشورة فإنها وردت في النصوص على أنها أخذ الرأي الملزم لرئيس الدولة فقط، والدليل على أن المشورة أخص من الشورى وأنها أخذ الرأي الملزم فقط عدة أمور:

أولاً: وردت كلمة المشورة في الحديث للدلالة على أخذ الرأي الملزم فقط وذلك في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: "وأيم الله لو أنكما تنفقان لي على أمر واحد ما عصيتكما في مشورة أبدأ"، وفي لفظ: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما» (2) « فقد اقترنت كلمة المشورة بصفة الإلزام والصيغة تفيد ذلك، وهذا واضح في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "ما خالفتكما" أي ما عصيتكما، ومن مناسبة الحديث يتضح أن المشورة لا تكون إلا في أخذ الرأي على سبيل الإلزام لأنه رأي يرشد إلى عمل من الأعمال من أجل القيام به، وما كان كذلك كان ملزماً لأن الترجيح إنما يكون لرأي الأغلبية فتكون المشورة أخص من الشورى لأنها في الرأي الملزم فقط.

ثانياً: إن كلمة المشورة الواردة في الحديث وإن كانت اسم جنس ولكنها لا تدل على العموم لأن اسم الجنس حتى يدل على العموم لا بد أن يقترن بأل أو يضاف، فإذا لم يقترن بأل ولم يضاف فلا يدل على العموم، وهي وإن كانت نكرة ولكنها لا تدل على العموم لأن النكرة لا تدل على العموم إلا إذا اقترنت بنفي فالنكرة في سياق النفي تعم أما في الإثبات فليست من ألفاظ العموم، فلا يكون الدليل عاماً في

(1) د. محمد عبدالقادر أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، دار الفرقان- عمان - الأردن 1986م. ص76.

(2) مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، طبعة الرسالة، حديث عبد الرحمن بن غنم الأشعري 518/29.

كل شورى فيكون الحديث نصاً في موضوع من موضوعات الشورى العامة، وهو الرأي الملزم ويرجح فيه جانب الأكثرية فقط، وكذلك ما قاله الخليفة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد إتمام بيعة الانعقاد للصدوق أبي بكر رضي الله عنه: " فلا يغرن امرأ أن يقول أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه كانت فلتة فتمت، وأنها وإن كانت كذلك إلا أن الله قد وقى شرها وليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له هو، ولا الذي بايعه" (1).

واستمر هذا الفهم الشرعي لواقع المشورة المتضمن أخذ الرأي الملزم فقط عند المسلمين بعد ذلك. فمثلاً الخليفة عمر بن عبد العزيز رحمه الله لما ولي الخلافة خطب في المسلمين قائلاً: (أيها الناس... إني قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأي مني ولا طلبه له ولا مشورة من المسلمين، وإني قد خلعت ما في أعناقكم من بيعتي فاخترتوا لأنفسكم) (2) ومن يدقق في هذه النصوص يجد أن لفظ المشورة قد اقترن بالرأي الذي يرشد إلى عمل من أجل القيام به والذي لا بد أن يرجع فيه للمسلمين، وأن المرجح فيه إنما هو رأي الأغلبية، فانتخاب رئيس الدولة والقيام بعمل التاريخ الهجري، إنما ذلك من قبيل أخذ المشورة التي جرت يوم أحد، فهي أخذ الرأي على سبيل الإلزام، وقد درج العلماء في كتبهم على إطلاق لفظ المشورة على الشورى التي يكون الرأي من أجل القيام بعمل من الأعمال، أي على سبيل الإلزام، فقد وضع ابن هشام في السيرة عنواناً للشورى التي جرت يوم أحد (مشاورة الرسول القوم في الخروج أو البقاء)، ونفس الأمر يفهم من عبارة الإمام الشافعي في قوله: (في المشاورة رضا الخصم والحجة عليه)، فقد جعل الحجة في المشورة ونص عليها ولم يقل في الشورى، وقد وضّح ذلك كثير من العلماء إذ أطلقوا لفظ المشورة على أخذ الرأي على سبيل الإلزام فقط فتكون الشورى عامة في كل رأي، والمشورة خاصة في الرأي الملزم الذي يجب على رئيس الدولة أن يلتزم به (3).

ويعتبر الدكتور توفيق الشاوي من أكثر مفكري العصر الحديث اهتماماً بتحديد مفهوم الشورى؛ ولذلك نراه يميز بين الشورى والاستشارة، أو الشورى الاختيارية أو الفتوى.

(1) السيرة النبوية لابن هشام - حققها وضبطها ووضع فهرسها مصطفى السقا وإبراهيم الأنباري وعبد الحفيظ شلبي - الناشر دار إحياء التراث- بيروت - ج 4 - ص 308.

(2) ابن كثير ، البداية والنهاية 9/221.

(3) د/ محمود الخالدي، الإسلام واصول الحكم، عالم الكتب الحديثة، الاردن، ط1 السنة: 2005م، ص 194-197، حسين بن محمد المهدي ، كتاب: الشورى في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة بالديمقراطية والنظم القانونية، طبع بدار الكتاب برقم إيداع 363 في 4 / 7 / 2006م ، الفرق بين الشورى والمشاورة ص 27.

ويبدو أن ما يكتب في غالبية الكتب السياسية في العصر الحديث عن الشورى إنما يقصدون به الشورى الجماعية؛ لأنهم يتجاهلون غالباً الاستشارة أو الشورى الاختيارية أو الفتوى على الرغم من أنها تتفرع عن الشورى بمعناها الواسع.

• أما الاستشارة الاختيارية الحرة: فهي مجرد طلب الرأي والنصيحة من ذوي التجربة والخبرة، وتسفر عن رأي غير ملزم، وقد تقدم الاستشارة تلقائياً دون طلبها في صورة نصيحة، وبالتالي يكون الرأي استشارياً من باب أولى.

• وأما طلب الفتوى الفقهية: فهي نوع من الاستشارة في أحكام الفقه، وهي مشورة اختيارية، ولكن لها أحكاماً خاصة في كتب الفقه (1).

فالمرء الذي يجهل حكماً فقهياً يلجأ إلى الفقيه ليستشيريه فيما عرض له من نازلة أو مشكل؛ لتكون عبادته وتصرفاته وفق الشرع. وهذه العملية داخلة في الشورى بوجه من الوجوه، أو بمعنى من المعاني.

المطلب الثالث: مشروعية الشورى

الشورى ثابتة بالكتاب والسنة وعمل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، وبلغ اهتمام الإسلام بالشورى حداً كبيراً، ومما يدل على ذلك أن إحدى سور القرآن سميت بالشورى، مما يدل على أن لها أهمية في حياة المسلمين وضرورة لتدبير شؤون الدولة، كما أنها ضرورية للأفراد في حياتهم الخاصة.

1 — القرآن الكريم: لقد ورد العديد من الآيات وفي مواطن مختلفة التي تدل على مشروعية الشورى، ومن هذه الآيات على سبيل التمثيل لا الحصر:

1 - قول الله عز وجل: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّكِبِينَ وَكَأَيُّ آلِ عَمْرٍاءَ: 159.

ففي هذه الآية نجد النص على الشورى قد جاء بصيغة الأمر الذي يتمثل في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ فقد أمر الله تعالى رسوله عليه السلام أن يشاور قومه في الأمر على سبيل الوجوب. وفي المشاورة فائدتان:

الأولى: تأليف قلوبهم وإشاعة المودة بينهم نتيجة للمشاورة.
الثانية: تعويد المسلمين على هذا النهج في معالجة الأمور لأن الرسول عليه السلام الأسوة الحسنة لهم، فإذا كان يلجأ هو عليه الصلاة والسلام إلى المشاورة فهم أولى أن يأخذوا بها.

(1) د. توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة - الناشر دار الوفاء - مصر،

2 - وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى:38]، ففي هذه الآية يقول القرطبي: "مدح الله المشاورة في الأمور بمدح القوم الذين كانوا يمثلون ذلك" (1).

3 - وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ النساء: من الآية 83. وفي هذه الآية دليل على أن الأمور الهامة التي تعرض على الأمة للبت فيها يجب أن ترد إلى أهل العلم بها ليروا فيها رأيهم، ويستنبطوا منها ما فيه مصلحة الأمة، ولا شك أن أهل الشورى هم هؤلاء الذين ترد إليهم هذه الأمور، وأن سبيل الشورى هو خير سبيل للهداية والرشاد.

وكما أوجب الإسلام على الأمة كجماعة أن يكون قاعدة الحكم فيها بالشورى، فإنه أراد للأسرة أن تعاد مبدأ الشورى كعنصر أساسي لدراسة أمورها، وتتخذها منهجاً لها في حياتها.

4 - قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ البقرة:233.

فالآية نصت على انه بعد تشاور الوالدين في مسألة توقيف الارضاع قبل الحولين الكاملين فلهما ذلك ان اتفقا على ما ينفع الصبي او ما تكون مصلحته فيها (2).

5 - وقوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون﴾ النمل:32.

وقد ذهب العلماء في تفسير هذه الآية إلى أن الملكة "بلقيس" ملكة سبأ طلبت من قومها المشورة في الأمر الذي نزل بما عندهم من الرأي فما كان لها أن تمضي حكماً حتى يكونوا شاهدين . (3).

(1)الجامع لأحكام القرآن: القرطبي دار الكتب العلمية، بيروت، ط5، 1417هـ/1996م. 37/16،

(2)انظر: تفسير الجلالين، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط1 السنة 2009م. ص37.

(3)سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط11، 1405هـ/1985م. 3160/25/5،

في السنة النبوية: جاءت السنة النبوية مؤيدة لما ورد في القرآن، من الإشادة بشأن الشورى والدعوة إلى اتباعها، والتتويه بفضلها، فقد جاءت السنة النبوية بكثير من النصوص التي تدل على التزام رسول الله صلى الله عليه وسلم مبدأ المشاورة في أقواله وسلوكاته اليومية حتى أصبحت الشورى خلقاً لصيقة به على الرغم أنه معصوم، ونذكر على سبيل المثال بعض النماذج من أمثلة من أقواله وسيرته العطرة.

- أ - **فسي السنية القوالي:**
- 1- ما روي أنه قال صلى الله عليه وسلم: "إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه" (1) .
 - 2- وقوله صلى الله عليه وسلم: "المستشار مؤتمن" (2) .
 - 3- وقال صلى الله عليه وسلم: "من استشاره أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشد فقد خانته" (3) .
 - 4- وروي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما شقي قط عبد بمشورة وما سعد باستغناء رأي، وما خاب من استخار ولا ندم من استشار" (4) .
 - 5- وروي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأمركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نساتكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها" (5) .

(1) ابن ماجه - كتاب: الأدب، باب: المستشار مؤتمن ح رقم 3747 ج 2 ص 1233 بإسناد ضعيف.

(2) أحمد ، مسند أبي هريرة، طبعة الرسالة 19/14. عن ابن مسعود، سنن الترمذي، باب ما جاء في معيشة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، 583/4. ابن ماجه - كتاب: الأدب - باب : المستشار مؤتمن 1233/2. ورواية أبي مسعود عند ابن ماجه بإسناد صحيح. سنن أبي داود ، باب المشورة، 333/4، والشيخ اللبناني رحمه الله: حديث صحيح. انظر: صحيح أبي داود رقم الحديث 5128.

(3) أحمد : مسند أبي هريرة، ط : الرسالة 17/14.

(4) رواه الطبراني في الأوسط والصغير بإسناد ضعيف، انظر: مجمع الزوائد، ج 8 ص 99.

(5) الترمذي - كتاب الفتن 4 / 529، وقال: هذا حديث غريب وضعفه الشيخ اللبناني رحمه الله. انظر: ضعيف الترمذي رقم الحديث 2266

6 وعنه صلى الله عليه وسلم قال: "ال بكر تستأمر والثيب تشاور" (1) .
7 وقال صلى الله عليه وسلم: "لو كنت مؤمراً أحداً من غير مشورة لأمرت ابن أم عبد"، وفي رواية "لو كنت مستخلفاً أحداً من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد" (2)؛ فلا يجوز أن يولى على المسلمين وال أو يستخلف خليفة بغير مشورة المؤمنين.

8 ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (3) .
ب - من أحداث السيرة النبوية التي تدل على مشروعية الشورى
لقد دل الكثير من أحداث السيرة النبوية على مشروعية الشورى ومن الأمثلة لا الحصر:

1-مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه يوم بدر في التوجه إلى قتال المشركين (4) .

2-مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه قبل غزوة أحد: أبقى في المدينة أم يخرج إلى العدو (5) .
3- في أسرى بدر (6) .

أسر المسلمون في غزوة بدر سبعين أسيراً، فماذا سيفعل المسلمون في هؤلاء الأسرى؟ فإلى هذه اللحظة لم يكن هناك تشريع يوضح أمر التعامل مع هؤلاء الأسرى، فكان لا بد أن يتصرف رسول الله ﷺ بإحدى طرق التشاور التي اعتاد ﷺ أن يتعامل بها مع الصحابة ﷺ ؛ فقام ﷺ بعمل مجلس استشاري بأن جمع صحابته ﷺ ، وبدأ ﷺ يسألهم ويستشيرهم في أمر الأسرى.
4-مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه في عقوبة المنافقين الذين آذوه في

(1)أحمد، مسند أبي هريرة .ط: الرسالة، 33/12.

(2)أحمد، مسند علي بن ابي طالب ، 208/2. سنن ابن ماجه ، باب فضل عبد الله ابن مسعود، 49/1 .

(3)الترمذي - أبواب الجهاد - باب ما جاء في المشورة 265/3.

(4)سيرة ابن هشام 177/2، ط1، مكتبة الإيمان بالقاهرة، 1416هـ/1995م.

(5)المرجع السابق 16/3.

(6)والقصة ذكرها أهل السنن والسير، انظر على سبيل المثال: صحيح مسلم بشرح النووي 70/12 كتاب الجهاد والسير - باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر، الحديث رقم 1763.

أهله، فقال: "ما تشيرون عليّ في قوم يسبون أهلي، ما علمت عليهم من سوء قط"(1).

ج - من أحداث سيرة الخلفاء الراشدين

من المعلوم تاريخياً أن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم فكانوا يقتدون برسول الله عليه الصلاة والسلام، حيث لم يتركوا المشورة التي عاينوها في عهد المصطفى صلوات الله عليه، بل كانوا يتشاورون في كل الأمور العامة والمهمة التي تحدث لهم ومن أبرزها:

1- تشاورهم حول من سيتولى الخلافة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم الذي لم ينص على من سيخلفه. فتذكر كتب التاريخ الإسلامي الموثقة ، أنه بعد وفاته عليه الصلاة والسلام اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة ، يتشاورون بينهم فيمن يتولى الخلافة بعده ، واتفقوا على أن تكون الخلافة في سعد ، ولما علم عمر وأبو بكر الصديق بما كان يدور هناك انطلقا إليهم ، ودار الحوار بينهم في من يتولى الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ارتضوا أبا بكر الصديق فبايعه على ذلك كل من المهاجرين والأنصار مرة في سقيفة بني ساعدة ومرة في المسجد النبوي(2).

1. 2 – استشار الخليفة الاول ابو بكر الصديق رضي الله عنه الناس في تولية عمر رضي الله عنه حتى تيقن أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم راضون عن استخلافه لعمر الفاروق ، بل خاطبهم جميعاً قائلاً أترضون بمن استخلف عليكم ، فإنني والله ما ألوت من جهد الرأي ، ولا وليت عليكم ذا قرابة: " إنني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا، وإني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيراً، فإن عدلَ فذلك ظني به وعلمي فيه، وإن بدّلَ فلكل امرئ ما اكتسب، والخير أردت ولا أعلم الغيب»:وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون"(3)

(1)فتح الباري بشرح صحيح البخاري: كتاب الاعتصام، باب: وأمرهم شورى بينهم 417/13 دار الحديث بالقاهرة، ط1، 1419هـ/1998م.

(2)انظر: السيرة الحلبية، المسماة انسان العيون في سيرة الامين المامون، طبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، بمصر سنة 1349هـ، 483/2.

1. (3)تاريخ الإسلام للذهبي، عهد الخلفاء الراشدين، دار الكتاب العربي، 1407هـ، ج3 ص116-117

2 – وقال عمر رضي الله عنه: نرضى لديننا من رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا وتشاوروا في أهل الردة فاستقر رأي أبي بكر على القتال،(1) وأقنع المسلمين به.

3 – استشار أبو بكر رضي الله عنه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار في غزو الشام، ذاكراً لهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عول أن يصرف همته إلى الشام، فقبضه الله إليه، واختار له ما لديه، ثم أضاف أن (العرب بنو أم وأب، وقد أردت أن أستنفرهم إلى الروم والشام، فمن هلك منهم هلك شهيداً، وما عند الله خير للأبرار، ومن عاش منهم عاش مدافعاً عن الدين مستوجباً على الله عز وجل ثواب المجاهدين)، ثم طلب إليهم رأيهم، وبعد مناقشة بينهم أبدى فيها بعض كبار الصحابة كعمر وعبد الرحمن رأيهم انتهت المناقشة بتفويض الخليفة في الأمر، فقام أبو بكر رضي الله عنه يدعو القوم إلى الاستعداد لغزو الروم والشام ويقول: (فإني مؤمر عليكم أمراء وعاقد لهم عليكم فأطيعوا ربكم ولا تخالفوا أمراءكم، ولتحسن نيتكم وسيرتكم، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) (2) .

4 – كان القراء هم أهل الشورى لسيدنا عمر، فعن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه قال: "كان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته، كهولاً كانوا أو شباباً" أخرجه البخاري. (3)

5 – من المأثور عن عمر رضي الله عنه: "من بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين فلا يبايع ولا الذي بايعه غرة أن يقتل" (4) .

6 – الروايات عن عمر رضي الله عنه في جمعة للقراء (أي العلماء)، واستشارتهم في كل ما يهم المسلمين، كثيرة متواترة، ومن ذلك تشاوره معهم في أمر "الخراج"، وهكذا كان مثله غيره، من باقي الولاية والخلفاء في صدر الإسلام.

(1) الشافعي: المسند، ترتيب السندي، الباب السابع، الجماعة و احكام الامامة، 113/1. أبو نعيم الاصبهاني، فضائل الخلفاء الراشدين، ذكر بيعة عمر وعلي...151/1.

(2) محمد حسين هيكال الصديق أبو بكر: ، النهضة المصرية، 1362 هـ. ص 281 – 282،

(3) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلين، 60/6.

(4) صحيح البخاري: في كتاب الأحكام: باب استخلاف 206/13 رقم ((7219)) من طريق معمر، عن الزهري، عن أنس .

– 7 كان عمر رضي الله عنه يجمع كبار الصحابة في عهده ويمنعهم من الخروج من المدينة لحاجته إلى استشارتهم.

المطلب الرابع: أهمية الشورى

فإن للشورى أهمية كبيرة في حياة الأمم والشعوب، وإن أي نظام أو تنظيم ينشد الخير والفلاح ويبحث عن العدالة والمساواة ويتوق إلى العزة والكرامة، ويحب أن يسود الأمن والاستقرار والرخاء، ويرغب في منع الظلم والتسلط والاستبداد، لا بد أن تكون الشورى سمته ومنهجه، لأن بالشورى تكتشف الحقائق وينجلي العمى ويستنبط الصواب ويصح الرأي وتتضافر الجهود وتتوزع المسؤولية وتقوى شوكة الأمة، ما ذلك إلا لأنه بالشورى تنبعث عوامل الألفة والمودة والمحبة والتعاون والتناصح، وتتشابك الأيدي لحل المعضلات، وبالشورى يصل الإنسان إلى ما يصبو إليه من عزة وفلاح وسعادة ونجاح في أمور الدنيا والآخرة. وبالشورى تبنى المجتمعات الفاضلة والدول القوية، وبالشورى يحصل النصر وتستمال القلوب، ويتعاون أهل الشورى من أجل بناء الأوطان وعمارة الأرض وإرضاء الرب(1).

وقد نقل صاحب العقد الفريد - في الشورى - أقوالاً مشهورة، وحكماً مأثورة نلخصها فيما يأتي:

- 1 - لا معين أقوى من المشورة ولا عون أنفع من العقل. فالمشورة تقوي العزم وتمنح النجاح وتوضح الحق وتبسط العذر وتزحزح عن مواقف الندامة، والعقل يهدي صاحبه إلى الأخذ بثمرة المشورة.
- 2 - من استشار ذوي الرأي والمعرفة في فعل ما عناه فقبل المشورة منهم واقتدى بأرائهم فيها ولم يعدل عنها وعن قويم نهجها قل أن يخفق مسعاه ويفوت مطلوبه، فإن أعجزه القدر فهو معذور غير ملوم.
- 3 - من ترك المشورة وعدل عنها، فلم يظفر بحاجته صار هدفاً لسهام الملام ومضغة في أفواه العاذلين.
- 4 - من فضل المشورة أنها تكشف لك طباع الرجال. فمتى طلبت اختبار رجل فشاوره في أمر من الأمور يظهر لك من رأيه وفكره وعدله وجوره وخيره وشره مكانته.
- 5 - من أكثر الاستشارة لم يعدم عند الإصابة مادحاً وعند الخطأ عاذراً(2) قال الراغب الأصفهاني: قيل إن الأحقق من قطعه العُجب عن الاستشارة، والاستبداد

(1) حسين بن محمد المهدي ، كتاب: الشورى في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق
(2) العقد الفريد. ص 58.

عن الاستشارة، فالرأي الواحد كالسجل، والرأيان كالخيطين، والثلاثة إصرار لا ينقض (1).

وصحيح ما ذهب إليه الراغب، فإن رأيين خير من واحد، وقديماً قيل: ورأيان خير من واحد، ورأي الثلاثة لا ينقض، ولذا يقال: من أعجب برأيه ضل، ونقل القرطبي عن الحسن البصري والضحاك أنهما قالاً: ما أمر الله نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمته بعده (2).

المطلب الخامس: من فوائد الشورى:

بعد بيان أهمية الشورى، واعتبارها دعامة في حياة الأمة، يجدر بنا أن نتحدث عن فوائدها وثمراتها، ومن أبرزها:

- 1: أنها طاعة لأمر الله سبحانه وتعالى، مصداقاً لقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]، وقال: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]. فمن لا ينتهج أسلوب الشورى فليس مطيعاً ولا منفذاً لأمر الله تعالى (3).
- 2: أنها اتباع لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولزوم لهديه ومنهجه، ومنهج السلف الصالح (4).
- 3: أنها وسيلة للتوصل إلى الصواب؛ فإذا تزامت العقول وتكاثر الآراء انتقينا منها ما هو أقرب إلى الحق والصواب (5) ..
- 4: أنها مدعاة لإزالة الضغائن والحقد والحسد والانتقام، فمن يستشار في الأمر لا يمكن أن يجد في نفسه حرجاً أو في صدره ضيقاً ولا حسداً للقائم بالأمر، وبذلك يكون الكل راضين عن تصرفاته وبه كمسؤول؛ لأنه شاور أهل الاستشارة في الأمر (6) ..
- 5: أن فيها إشراكاً في الأجر، فمن تستشيريه فإنك تشركه في أجر القرار الذي ستتخذه (7) ..

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة 192 - للشيخ أبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني رحمه الله تعالى - الطبعة الأولى 1400 هـ - 1980 م - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

(2) انظر: أبا عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي (المتوفى في سنة 671 هـ. الجامع لأحكام القرآن 4 / 250

(3) محمد الحسن الددو الشنقيطي، السياسة في الإسلام، منقول من audio.islamweb.net

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع نفسه.

(7) المرجع نفسه.

6: تدرب الشورى المستشار على المساهمة في الحكم والإدارة، وتثريه بالتجربة وجودة الرأي والتفكير من خلال ممارسته للشورى(1).

7: إن الشورى طريق إلى وحدة الأمة الإسلامية، ووحدة المشاعر الجماعية، من خلال عرض المشكلات العامة، وتبادل الرأي والحوار(2).

8: أنها تعويد لمن تولى أمر المسلمين على الاستشارة الدائمة حتى لا يكون مستبداً في حكمه ورأيه(3).

9: أنها أيضاً مدعاة لانقطاع الندم، فما خاب من استشار ولا ندم من استخار.

10: أن الشورى كذلك مدعاة لاستغلال كل الجهود؛ لأن كثيراً من الناس لا يشعر بمكانه ولا بأثره ومشاركته إلا إذا استشير(4).

11: أنها تغلب على النفس؛ لأن النفس البشرية مجبولة على اتباع الحظوظ وتبحث على الريادة أو الكمال وتدعيه، فإذا كان الإنسان يقهر نفسه بالشورى ويربها أنها ناقصة ومقصرة وأنها تحتاج إلى عقل غيرها وعلمه وخبرته؛ فهذا يمكننا القول انه تغلب على النفس والهوى وحب الذات(5).

12. الشورى خير وسيلة للكشف والتعرف عن الكفاءات والقدرات، كي تستفيد الدولة والأمة من كافة طاقات أبنائها، ولاسيما في إدارة شؤون الحكم والسياسة(6).

13. إنها خير طريق لتربية الأمم وإعدادها وتهيئتها للقيادة الرشيدة، وتدريبها وتمارينها على تحمل المسؤوليات، كما أنها تُعوّد أفراد الأمة على العطاء والبذل

(1) أبو فارس: النظام السياسي (ص: 86).

(2) الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية (ص: 6)، نقلاً عن الخطيب: مجلة الوعي الإسلامي (ص: 47)، العدد (69، أكتوبر 1970).

(3) محمد الحسن الددو الشنقيطي، السياسة في الإسلام، المرجع نفسه.

(4) محمد الحسن الددو الشنقيطي، السياسة في الإسلام، المرجع نفسه.

(5) الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية (ص: 6)، نقلاً عن الخطيب: مجلة الوعي الإسلامي (ص: 47)، العدد (69، أكتوبر 1970).

(6) أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام (ص: 86)، الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (ص: 414)، النحوي: ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية (ص: 33).

والتضحية، وتحسبهم بالانتماء لجماعتهم ووطنهم، وتحمل مسؤولياتهم تجاه هذه الجماعة(1).

14. إن ممارسة الشورى في كل جوانب الحياة يمثل للأمة المسلمة مدرسة تستطيع من خلالها الوصول إلى الآراء السديدة التي تؤدي بها إلى طريق النصر والتمكين، كما كان أمر المسلمين من السلف والخلف (2).

15: الشورى هي وسيلة لاختيار البديل الأمثل من بين عدة خيارات مطروحة، فجوهر الشورى هو المشاركة في القرار السياسي وفي الشؤون الاجتماعية وغيرها، وهي طريقة للمشاركة مع الإبقاء على التعددية والخصوصية والتمايز(3).

16 - إقامة الحجة على المخالفين الرأي .

17 - تمييز الناصحين الخالصين (4).

وعليه فينبغي على كل القائمين بأمر المسلمين أن يستشيروا في أمورهم سواء الخاصة بالحكم أو السياسة العامة أو الشؤون الاجتماعية، لكن ننوه هنا انه لا يلزم على المسئول أن يستشير كل أحد، ولكن يلزمه أن يشاور الأمة في أمورها العامة. كما لا يلزمه الاستشارة في أمور الخاصة، لكنها موضوعة على سبيل الاختيار والندب ، وهي أفضل، ولا يلزمه أن يستشير في الأمور المستعجلة، التي قد تأتيه وليس بحضرتة أهل الاختصاص الذين يستشيرهم في ذلك الأمر.

كما أن إشارة بعض الأمة ليست ملزمة في حق القائم بالأمر ما لم يكونوا مؤهلين بالترتيب كما كان الحال مع أهل بدر وأهل الشورى في الأمة الإسلامية، الذين لا يحل للخليفة أن يتخذ قراراً حاسماً في أمور الأمة إلا بعد مشورتهم، كما كان الحال مع الخلفاء الراشدين المهديين ، فهؤلاء هم الذين تكون مشورتهم ملزمة، فإذا اتفقوا على رأي أو رجحوه لا يحل له أن يخالفهم فيه، أما ما سوى ذلك من الشورى فهو غير ملزم، بل هو والله اعلم معلم للصواب فقط(5).

(1)السدلان: أسس الحكم في الشريعة الإسلامية (ص: 16)، السوسي، وشويدح، ومقداد: النظم الإسلامية (ص:240) النحوي: ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية (ص: 33).

(2)الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية (ص: 6)، نقلاً عن الخطيب: مجلة الوعي الإسلامي (ص: 47)، العدد (69، أكتوبر 1970).

(3)السيد عمر: نواة الشورى والديمقراطية (ص: 137- 139)، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر السنة (23) العدد(9).

(4)بحث مقدم من طرف الأستاذ الدكتور أحمد علي الإمام للدورة السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للافتاء والبحوث، - اسطنبول جمادى الآخرة 1427 هـ / يوليو 2006 م.

(5)محمد الحسن الددو الشنقيطي، السياسة في الإسلام، المرجع نفسه.

المطلب السادس: مجالات الشورى(1):

تتعدد مجالات تطبيق الشورى ، فيما لم ينزل فيه حكم شرعي بالوحي ، وذلك بين الشورى الجماعية والشورى الخاصة وذلك على النحو التالي:

1- المجال السياسي الديني: هذا هو المجال المعروف للعمل بالشورى ، ويقترن ذكره بذكرها قال الحافظ ابن حجر وقد اختلف في متعلق المشاورة : ف قيل في كل شئ ليس فيه نص وقيل في الأمر الديني فقط وقال الداودي : إنما كان يشاورهم في أمر الحرب مما ليس فيه حكم ، لأن معرفة الحكم إنما تلتبس منه(2).

وقال القاضي ابن عطية: ومشاورته عليه السلام إنما هي في أمور الحروب والبعوث ونحوه من أشخاص النوازل، وأما في حلال أو حرام أو حد فتلك قوانين شرع(3):

وعلى العموم فإن من أبرز مجالات الشورى :

ا - المجال السياسي .

ب - والمجال العسكري أو الحربي.

ويمكن جمعها معاً تحت اسم التدبير السياسي ، بشقيه المدني والعسكري ويدخل في ذلك التشاور لاختيار الخليفة أو الحكام عموماً ، ثم تشاور الحكام والقادة السياسيين والعسكريين مع مستشاريهم ومساعدتهم في رسم الخطط وتنفيذها ، واتخاذ القرارات في مختلف الإشكالات والنوازل السياسية والحربية بما في ذلك عقد السلم ، أو إعلان الحرب ، أو إجراء الصلح(4):

2- الشورى في القضاء: القاضي يظل يحكم في الأموال والدماء والفروج وغيرها من المصالح والتظلمات والنزاعات ويحكم على الأفراد والجماعات وربما على الدول والحكومات وإذا كان الفقيه أو المفتي يجتهد لاستنباط الحكم من أدلته فإن القاضي

(1)د/ محمود الخالدي، الاسلام واصول الحكم، المرجع السابق ص 170-177.

(2)فتح الباري (15\184).

(3)ابن عطية ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد الله الأنصاري، والسيد عبد العال السيد إبراهيم. (398\3) .

(4)د/ احمد الرسوني الشورى في معركة البناء، دار الرازي، الاردن، ط1 السنة 2007/ ص

يفعل هذا ، ثم يجتهد مرة أخرى في النازلة المعروضة عليه وفي أدلة كل طرف من أطرافها ، وحقيقة خفاياها وملابساتها ، فهو يجتهد مرتين ، ولهذا فحاجته إلى المشاورة في حكمه ، هي أشد و أكد من حاجة الفقيه في فتواه وخاصة في القضايا المعقدة والنوازل الكبيرة ، فما يروى من الأحاديث والآثار في المشاورة للنوازل التي ليس فيها كتاب ولا سنة ، منطبق بالضرورة وبالدرجة الأولى على النوازل التي كانت ترد على الخلفاء وغيرهم من الصحابة للفصل فيها بين المتنازعين وهو ما ينطبق على جميع المنتصبين للحكم والقضاء بين الناس(1)، وعن عن سفيان الثوري عن يحيى بن سعيد عن عمر بن عبد العزيز قال لا ينبغي للقاضي أن يكون قاضياً حتى يكون فيه خمس خصال عفيف حليم عالم بما كان قبله يستشير نوي الرأي لا يبالي بملامة الناس (2)، وفي كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عروة: كتبت إلي تسألني عن القضاء بين الناس وإن رأس القضاء إتباع ما في كتاب الله ثم القضاء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بحكم أئمة الهدى ، ثم استشارة نوي العلم والرأي(3) وإذا كان بعض الفقهاء قد جعلوا المشاورة للقاضي على الندب لا على الوجوب ، فهذا يمكن أن يقبل في القضايا البسيطة ، الواضحة والمتكررة ، أما القضايا المعقدة والملتبسة والجسيمة فلا يصح فيها الا القول بالوجوب وهو قول جمهور الفقهاء.

وهكذا يظهر جلياً أن اشتراط صفة المشاورة في القضاة وإلزامهم بها ليس شيئاً عارضاً أو طارئاً ، أو دخيلاً(4).

3- الشورى في تنفيذ الأحكام القطعية:

على أن الحكم الشرعي القطعي – رغم ذلك – يبقى محلاً للشورى من حيث التنزيل والتنفيذ وما يتصل بذلك من شروط و كفيات وأجال وعوائق أو موانع ، فيمكن التشاور بشأنه من هذه النواحي لا من حيث المبدأ وهذا ما نبه عليه أبو عبد الله بن الأزرق في النوع الثاني مما يستشار فيه بقوله: المستشار فيه أي ما تقع فيه المشاورة نوعان:

ا- ما هو من أمور الدنيا وخفي وجه الصواب فيه فيطلب العثور عليه بالمشورة.

(1) الشورى في معركة البناء، نفس المرجع ص 32.

(2) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الكتاب : فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق : أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر : دار المعرفة - بيروت ، 1379 (13/149)

(63) ابن عبد البر، جامع بيان العلم لابن عبد البر، المحقق: أبو الأشبال الزهيري، الناشر: دار ابن الجوزي – الدمام، ط1 السنة 1994م. 30\2.

(4) ابن عبد البر، جامع بيان العلم لابن عبد البر ، المصدر نفسه (2\101).

ب- ما هو من مقاصد الدين ، ولم يتعين في الحال ، أو أشكل فيه التلبس بالعمل به باعتبار أمر خارج عن ذاته(1).

ويمكن أن نجد أنفسنا بحاجة إلى الاجتهاد والتشاور في مسائل تتعلق بالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبعض أحكام الحج والصيام ومصارف الزكاة وإقامة الحدود... مع أن هذه كلها أحكام منصوصه قطعية ولكنها - وغيرها - قد تعترى تطبيقها ملابسات واشكالات وموانع ومستجدات ، تحتاج إلى نظر وتناظر ، وموازنه وحسن تدبير(2).

4- الشورى في الأحكام الاجتهادية والخلافية:

ومما يحتاج إلى نظر وتناظر وتشاور - وهو غير بعيد عما سبق - الأحكام الشرعية القائمة أصلاً على الاستنباط ، والترجيح بين مقتضيات الأدلة ودلالاتها ويدخل كذلك في مجالات الشورى - ومن باب أولى - الاجتهاد في أحكام ما ليس فيه نص ، مما سبيله القياس والاستحسان والاستصلاح فهذه كلها مجالات دينية شرعية ، ومع ذلك فالشورى فيها بين أهل العلم والنظر والاجتهاد هي سنة الصحابة والخلفاء الراشدين ، بل هي سنة النبي صلى الله عليه وسلم القولية والفعالية(3). إن الذين يقصرون الشورى - أو يركزون فيها- على الشؤون السياسية والدينية ويتركون شؤون الدين وأحكامه لأحد الفقهاء والمفتين والولاة والقضاة، إنما هم في النهاية يعظمون الأولى ويهونون أمر الثانية، فالأمر الذي يسند النظر فيه إلى جماعة يتباحثون ويتناظرون ويتشاورون قبل البث فيه يكونون - بدون شك - أكثر حرمة وأعلى منزلة وأحظى بالسداد والرشاد من الذي يوكل للأفراد واجتهادهم الفردي(4).

5 - الشورى في تنظيم الشورى: من القضايا التي أصبحت جلية ومسلمة، كون الإسلام أرسى مبدأ الشورى وأمر به وحث عليه، ونوّه بفضله وأهميته، ثم ترك تنزيله وتنظيمه أو آليات تنفيذه مرسلاً مفوضاً للاجتهاد وحسن التدبير والتكييف، بما يتماشى مع كل زمان أو مكان أو مجال، أو ظرف، وبهذا نستطيع أن نقول ان الاجتهاد في

(1) ابن الأزرق المالقي المالكي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق: د. علي شامي النشار، نشر: دار السلام، القاهرة، (1\316-317).

(2) الشورى في معركة البناء، المرجع نفسه، ص 28.

(3) المصدر نفسه ص 28.

(4) الشورى في معركة البناء ص 32.

كيفية تطبيق الشورى هي نفسها مجال من مجالات الشورى. فهي داخلة في قوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم". وإجمالاً فإن كل ما يتطرق إليه الاحتمال والاستشكال، ويدخله الاجتهاد البشرى وكل ما يثير عادة الخلاف والتنازع، وكل ما سكت عنه الوحي وكل ما هو مشترك بين الناس من واجبات وحقوق ومصالح، ففيه مجال للشورى، وجوباً أو ندباً حسب أهمية كل مسألة وحجم انعكاساتها على الناس في دينهم ودنياهم وعلاقاتهم(1).

المطلب السابع: خصائص الشورى

وللشورى في الإسلام خصائص وحدود منها:

* 1- أنها جزء من الدين، وطاعة لله، وقدوة صالحة يؤمر بها الأنبياء قبل غيرهم؛ حتى لا يتعاضم عليها من يدعون النزاهة والأهلية والفقهاء، فليس بعد الأنبياء في الصلاح والعصمة أحد. فالشورى هي السبيل إلى الرأي الجماعي الذي فيه خير الفرد والمجتمع. قال (: (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة) (2) ابن ماجه.

* 2- أن الشورى يجب أن تتم في إطار الشريعة، وأن تقوم على أخوة المسلمين وتراحمهم، وعلى أنهم أمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي عليها نشر الإيمان بالله على أساس التطابق الكريم بين الغاية والوسيلة.

* 3- أن الشورى عبادة وبحث عن الحق والصواب، ووسيلة للكشف عن المواهب والقدرات، واختبار لمعادن الرجال، وجمع للقلوب وتأليف بينها على العلم والخير والإيمان، وتربية للأمة، وبناء لقواها الفكرية، وتنسيق لجهودها، وإفادة من كل عناصرها، وإغلاق لأبواب الشرور والفتن والأحقاد.

* 4- أن الشورى توحيد للجهود وربط لجميع مستويات الأمة برباط من نور؛ لما فيه قوتها وتماسكها، وعزة الإسلام ورفع رايته. قال الحسن: ما تشاور قوم إلا هُذوا لأرشد أمرهم.

ومع الاتفاق حول هذه الخصائص والحدود فقد ترك الإسلام للمسلمين حرية تطبيق الشورى؛ وذلك وفق ظروفهم وخصائص حياتهم، ولكن شرط عليهم أن يتم ذلك

(1) الشورى في معركة البناء ص 25.

(2) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم 327/4.

التطبيق في إطار المنهج الذي وضعه الله لهم وطبقه رسوله الكريم وصحابته رضوان الله عليهم أجمعين(1):

المطلب الثامن: قيم الشورى.

ينبثق نظام الشورى في الإسلام من عدد من القيم والمبادئ التي تمثل جوهر وحقيقة الشورى، وفي الوقت نفسه تمثل الضوابط التي تنضبط بها الشورى في مجال التطبيق، ومن أبرز هذه القيم:

أولاً: العدل:

عني الإسلام بإقامة العدل حفاظاً على كيان الإنسان وحقوقه، وجعله القيمة الكبرى التي تنصدر جميع القيم، فالعدل هو ضمان الحياة الوداعة والهادئة والأمنة والمستقرة، والتي فيها يحظى الإنسان بحقوقه، ويتمتع بحرياته المشروعة في يسر وسهولة بلا عناء ولا معوقات، وبلا أغلال ولا قيود، وهو ما يعني أن السلطة في الإسلام حين تقوم بممارسة أعمالها فلا بد أن يكون ذلك دائراً في نطاق العدل الشامل حتى تحظى بالمشروعية.

وفي تقرير ذلك يقول ابن القيم - رحمه الله -: (فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فتمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلتها وأماراته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر؛ بل بيّن بما شرعه من الطرق أن مقصودة إقامة الحق والعدل، وقيام الناس بالقسط فأبي طريق استخراج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها) (2)

ومن المعلوم أن العدل لا يتم إلا بمشاركة المحكومين في القرار السياسي وفي كل ما يعينهم أمره، فلا يمكن أن يجتمع النقيضان: التفرد بالسلطة، والعدل الذي لا يتم إلا بالمشاركة، فمنع المحكومين من المشاركة في القرار استبداداً وظلم، وهذا ما قرره (الكواكبي) في تعريف الاستبداد، فهو يعرفه بأنه: "غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة" (3)، ويؤكد هذا ما ذكره (أديب إسحاق) إذ يعرفه بأنه: "تصرف واحد من الجماعة بدمائهم، وأموالهم، ومذاهبهم بما يوجبه هواه، وما يقضي به رأيه، سواء كان ما يجري مخالفاً لمصلحتهم أو موافقاً لها" (4).

(1) احمد فولى ابوريثة ، مقالة في <http://ahmedfooly.wordpress.com/>

(2) أعلام الموقعين عن رب العالمين، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد 373/4. مكتبة الكليات الأزهرية، 1388 هـ - 1968 م.

(3) عبدالرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد دار القرآن الكريم، بيروت، 1973 م. / 21.

(4) نفس المرجع ص 21.

ويؤكد الشيخ (محمد الخضر حسين) العلاقة بين الشورى والعدل، فهي - عنده - "طريق الوصول إلى الحكم العادل، وطريق تدبير الأمور على نهج السداد" (1) ، وبين أن الظلم والاستبداد يصيب أخلاق الأمة في مقتل، إذ هو يطبع النفوس على الرهبة والجبن، ويُميت ما في قوتها من البأس والبراعة، ويشل قدراتها (2) . والشورى توجب على من يمارسونها أن يبنوا تصرفاتهم وقراراتهم وأعمالهم وأقوالهم على العدل الذي فرضه الإسلام، ومن هنا فيلزم الذين يشاركون في حوارات الشورى ومداولاتها إذا اتخذوا قراراً أن يكونوا مقتنعين بأنه الأقرب إلى الحق والعدل الذي تفرضه الشريعة الإسلامية، أو كما قال الدكتور (توفيق الشاوي): (إن ميزة الشورى هي إشعار من يصدر قراراً في أمر من الأمور أنه يجب عليهم ديانة أن يثبتوا لأمتهم أن أساس ترجيحهم له هو أنهم يرون أنه أقرب للعدالة من غيره، وأنه يكتسب شرعيته وصحته من هذه الأدلة ورجاحتها؛ فلا يجوز لنا أن نصدر قراراً لمجرد أن هذه هي إرادة الشعب أو إرادة الجماهير أو الأغلبية" (3) .

ثانياً: الحرية:

إن حرية الإنسان صفة أصيلة في الإنسان، فالإنسان يولد حراً، وهذا ما قرره عمر رضي الله عنه بقوله: (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) (4) . والحرية " فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق، فلا يحق لها أن تسام بغيرها إلا قيدياً يُدفع به عن صاحبها ضرراً ثابتاً أو يُجلب به نفعٌ حيث لا يقبل رضا المضرور أو المنتفع بإلغاء فائدة دفع الضرر وجلب النفع، وذلك حين يكون لغيره معه حظ في ذلك أو يكون في عقله اختلال يبعثه على التهاون بضرر نفسه وضياع منفعتها" (5) . وإذا تأملنا في كثير من تشريعات الإسلام ومبادئه نجد عنايته بتأسيس الحرية وحمايتها، فالسلطة في الإسلام شرعت من أجل حماية الحرية وحفظها إزالة كل عائق أمام انطلاقها، وكذلك كان تشريع الجهاد من أجل حماية الحرية، ومن أجل تحرير الناس وليس من أجل مصادرة الحريات وقهر العباد، ومقولة ربي بن عامر أمام رستم تلخص لنا أهداف الجهاد، حيث قال: (الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة

(1) الدرر، جمع وتقديم: ناجي علوش. دار الطليعة، بيروت، 1982م. 90/

(2) محمد الخضر حسين، رسائل الإصلاح، مكتبة القدس، القاهرة، 1358 هـ 1939م. 4/3.

(3) توفيق الشاوي، الحرية في الإسلام/ دار الاعتصام 1982م. 86.

(4) فقه الشورى والاستشارة، المرجع السابق/85.

(5) أبو الفرج بن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب طبعه مصر سنة 1916/ 122.

العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإنسان) (1) .

والحرية هي جوهر نظام الشورى في الإسلام، ذلك أن حقيقتها تتمثل في مداولة الآراء بين أهل الرأي والخبرة والحكم في القضايا التي تهم الأمة وتمس مصالحها العامة، ولا تتحقق الشورى إلا بتوفير الحرية، بحيث يستطيع كل عضو أن يعبر عن رأيه بكل حرية، ولو انعدمت الحرية لأهل الشورى لانتفى معنى الشورى وانتفى مقصودها، فلا شورى بدون حرية تمكن أهل الشورى من إبداء رأيهم دون خوفٍ أو وجل (2) .

وقد قرّر هذه المسألة الشيخ (شلتوت) في كتابه (الإسلام عقيدة وشريعة) فقال: (وضع الإسلام مبدأ الشورى، وكان له في صدر الإسلام شأن تجلّى به اسم الإسلام في تقرير حق الإنسان، وكان الأساس فيه الحرية التامة في إبداء الرأي) (3) .

والحرية التي تكفلها الشورى هي حرية التزام ونظام، لها حدودها وضوابطها التي تفرّضها شريعة الإسلام، فهي إذن ليست حرية الغرائز المطلقة، وليست حرية الحيوان في الغابة فتسمح للقوي أن يأكل الضعيف، وأن يتصرف حسب غرائزه وأهوائه، إنها ليست حرية

الانعزال أو الشذوذ، وليست حرية الفوضى والفوضويين الذين يريدون مجتمعاً بلا ضوابط ولا قيم.

"إنها حرية المجتمع في تقرير مصيره واختيار نظامه وحكامه، وحرية الفرد في أن يشارك في كل ذلك برأيه مع الآخرين، ويسهم في قرارات المجتمع، متمتعاً بحريته الفطرية في إبداء الرأي ومناقشة الآراء الأخرى في حوار حرّ، على أن يلتزم هو وغيره بما تصدره الشورى من قرارات تعبر عن رأي الجماعة، سواء حازت الإجماع أم الأغلبية) (4) .

إنّ مبدأ الشورى يضمن للأفراد جميع الحريات، ابتداء من حرية الرأي وحرية التعبير عنه، وحرية المعارضة للآراء الأخرى ومناقشتها، والحرية الكاملة الكفالة لجميع أفراد المجتمع للمشاركة في إدارة شئونه العامة والإسهام في مناقشة جميع القرارات (5) .

(1) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور. دار النفائس، عمّان، ط: 1، 1421هـ-2001م. /259

(2) البداية والنهاية لابن كثير 236/6.

(3) راجع مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، د. رحيل غرابيه (مجلة إسلامية المعرفة /109. عدد: 31، 32. 1423هـ-2003م).

(4) المرجع السابق.

(5) فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي /292. دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط: 1، 1412هـ-1992م.

تتميز الشورى على الديمقراطية بأنها لا تكتفي بإعطاء الأغلبية حق إصدار القرارات أو ممارسة السلطات، بل تفرض على المجتمع - بما فيه الأغلبية والأقلية - إجراء الحوار الحرّ في جميع الأمور، حتى يستطيع كلّ ذي رأي أن يقدّم حجّته بكامل حريته، فتوفر الحرية للجميع هو جوهر الشورى الإسلامية فالديمقراطية تبدأ بإعطاء السلطة المطلقة للأغلبية، وهذه الأغلبية هي التي تضع القوانين، والقوانين هي التي تقرر حقوق الأفراد، أما الشورى فتبدأ بتقرير حقوق الأفراد في حرية الرأي والمشاركة في قرارات الشورى، والسلطة تأتي في المرتبة الثانية بعد حريات الأفراد وحقوقهم، وهذه الحريات والحقوق لا تستمد من الدستور أو القانون، وإنما تقرها شريعة سماوية(1) .

إنّ الغاية الأولى للشورى هي وصول من يتشاورون إلى رأي متفق عليه أو مقبول من جمهورهم على الأقل ؛ لذلك فهي تستوجب حرية الحوار والاختناق، فكل صاحب رأي يمكنه أن يعرضه ويقدم حججه وبراهينه، وله الحق في أن يناقش من يعارضونه، لأنّ ذلك الحوار الحرّ يؤدي إلى نوع من التقارب بين الآراء المختلفة، وبذلك تركّز الشورى على الحوار والتقارب، لا على السلطة والتنافس(2).

ثالثاً: الجماعة:

يمتاز الإسلام في تشريعاته ونظمه وقيمه بتقديم العقل الجمعي على العقل الفردي، ولن يتيسر للعقل أن يكون جمعياً إلا إذا أعدده إعداداً كاملاً لينطلق ويفكر بطريقة متناسقة مع الشخصية الإسلامية للجماعة، وتربية المسلم على التفكير الجماعي تورثه عمقاً واتساعاً ورحابة، وتذكره بأنه خلية في بناء الجماعة، وتجعله يقدم مصالح الجماعة العليا على المصلحة الفردية(3) .

والإسلام يجعل المسؤولية عن المجتمع والدولة مسئولية جماعة، وبهذا حصلت نقلة تاريخية لم تعرف من قبل، إذ كانت المسؤولية تقع على عاتق رئيس الدولة وحده، فجاء الإسلام ونقل المسؤولية من فرد إلى جماعة(4) .

وإذا كانت المسؤولية تقع على الجماعة فمن الطبيعي أن تكون القيادة في الإسلام جماعية لا فردية، " فالقرآن الكريم في كل خطابه السياسي لم يتحدث عن قيادة فردية، لكنه تحدث عن قيادة جماعية، ومن هنا لم يستعمل القرآن الكريم(ولي الأمر) بصيغة المفرد أبداً ؛ بل استخدم (أولي الأمر) بصيغة الجمع دائماً. قال سبحانه

(1) انظر المرجع نفسه /396.

(2) المرجع السابق /295-294.

(3) نفس المرجع /295-294.

(4) انظر: د. صبحي الصالح: الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى، بيروت، ط:2 1990م..

وتعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم" ولم يقل: وولي الأمر منكم، وبموجب هذا الأمر الإلهي شكلت الأمة قيادتها الجماعية" (1).

فالجماعة مسؤولة عن تنفيذ أحكام الشرع وإدارة شئونها، وهذه المسؤولية تقتضي أن يكون السلطان من حق الجماعة نفسها، لتستعين به على تنفيذ ما هي مسؤولة عنه، ولكن

مباشرة هذه المسؤولية لا يمكن أن تتم بصفقتها الجماعية، ولهذا ظهرت نظرية النيابة في مباشرة ما للجماعة من سلطان، فالجماعة تختار من ينوب عنها في مباشرة سلطتها(2).

وقد أدرك الشيخ محمد رشيد رضا هذا المعنى وارتباط الشورى بقيادة الجماعة فقال: (قال الله تعالى في وصف المؤمنين: "وأمرهم شورى بينهم" الشورى/38، والقرآن يخاطب جماعة المؤمنين بالأحكام التي يشرعها حتى أحكام القتال ونحوها من الأمور العامة التي لا تتعلق بالأفراد ..، وقد أمر بطاعة أولي الأمر - وهم الجماعة- لا ولي الأمر، وذلك أنّ ولي الأمر واحد منهم، وإنما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوه ووضعوا ثقتهم به، ويدل على هذا المعنى ما ورد من الأحاديث الصحيحة في التزام الجماعة وكون طاعة الأمير تابعة لطاعتهم واجتماع الكلمة بسلطتهم كحديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من رأى من أميره شيئاً فليصبر عليه فإن من فارق الجماعة شبراً مات ميتة جاهلية" (3) (4).

ونظام الشورى الإسلامي يجسد القيادة الجماعية للمجتمع المسلم، " فالقيادة الجماعية هي في حدّ ذاتها شورى، كما أنّ الشورى في الوقت نفسه حماية للقيادة الجماعية، ومن هنا أحاط القرآن الكريم القيادة الجماعية بالشورى حتى لا تتحول هذه القيادة الجماعية نفسها إلى دكتاتورية من نوع جديد كدكتاتورية النخبة أو دكتاتورية الطليعة أو دكتاتورية أهل الحل والعقد أو دكتاتورية الحزب الواحد" (5).

ولا شك أنّ التفرد والاستبداد في قيادة المجتمع والدولة يغتال المواهب، ويقضي على الإبداع، ويزرع الرعب، وبذلك صار الحكم الفردي وصمة سلبية في جبين الإنسانية

(1) انظر: زيد بن علي الوزير: الفردية، مركز التراث والبحوث اليمني، ط:1، 1420هـ-2000م. 81-80/.

(2) المرجع السابق/83.

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النبي (ص) ((سترون بعدي..)) رقم(7054)4/2210.

(4) انظر: د. عبد الكريم زيدان: مجموعة بحوث فقهية، بحث(حقوق الأفراد في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة1986م. 92/.

(5) الخلافة، محمد رشيد رضا /21. الزهراء للإعلام العربي، 1408هـ-1988م.

بخلاف القيادة الجماعية التي تعمل بالشورى ففتتح للناس باب المشاركة بالرأي، واستطلاع رأي أكبر قطاع من الناس وبلورة إرادتهم(1) . وإذا تأملنا المنهج الذي سارت عيه الصفوة نجد أنها حرصت على تجنب الرأي الفردي والعمل بالرأي الجماعي، والتوصل إليه من خلال الشورى، فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه يقول: (علمتم أنه كان من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إليكم المشورة فيما لم يرد فيه أمر من نبيكم، ولا نزل به القرآن عليكم، وإن الله لن يجمعكم على ضلالة، وإني سأشير عليكم وما أنا إلا رجلٌ منكم تنظرون فيما أشرت به، وما أشرتم به فنجتمع على أرشد ذلك) (2)، وبذلك تقوم الشورى على الرأي الجماعي، ذلك أن الفرد أياً كانت مكانته وقدراته العقلية بحاجة إلى من يعينه ويرد أخطاءه، بخلاف الرأي الصادر عن الجماعة(3).

رابعاً: الشرعية:

تتميز الشورى في الإسلام بالتزامها بالثوابت الشرعية، وأولها سيادة الشريعة الإسلامية واستقلالها، ومن هنا تمتاز الشورى عن الديمقراطية بأنها تابعة للشريعة ومرتبطة بها، وهذا ما نقصده بمبدأ الشرعية.

ويعمد بعض الباحثين والكتاب بتصوير الشورى على أنها نظيرة للديمقراطية مما يؤدي إلى فصلها عن مصادرها الشرعية، بينما هي تفرض على المجتمع أن يلتزم بمبادئ الشريعة الإسلامية، فالشريعة حاکمة على الجميع بمن فيهم الذين يمثلون السلطة؛ لأن أحكام الشريعة سابقة على وجود السلطة والدولة ومهيمنة على المجتمع في جميع شؤونه، لا في الشؤون السياسية وحدها(4) .

وكثيراً ما نسمع فقهاء القانون الحديث يتحدثون عن مبدأ الشرعية، ويعنون به سيادة القانون واحترامه من جانب الأفراد والدولة، لكنه لا يتمتع بفاعلية عملية، ولا ينفذ بجدية بسبب استعلاء بعض الحكام على الخضوع للقانون بحجة أنهم يمثلون مصلحة الدولة، وأن الدولة هي التي تضع القانون وتملك تغييره وتبديله.

أما الشريعة فإنها تجعل مبدأ الشرعية أقوى فاعلية؛ لأن التشريع الإسلامي لا تصدره الدولة، ولا تغيره أو تعدله؛ بل تلتزم الأمة والدولة والأفراد باحترامه وتنفيذه، وأحكامها تشريع من الله وطاعتها طاعة لله(5).

(1) زيد علي الوزير : الفردية، 97/.

(2) صحيح البخاري بحاشية السندي، أبو الحسين نور الدين محمد بن عبد الهادي السندي دار زهران للنشر والتوزيع، القاهرة(د.ت). 272/4.

(3) انظر التخلف السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر، د. صلاح الدين أرقه دان /103-104. دار النفائس، بيروت، ط:1، 1423 هـ-2002 م.

(4) انظر الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د. توفيق الشاوي /53. الزهراء للإعلام العربي، ط:1، 1414 هـ-1994 م.

(5) انظر فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي /598.

إنّ الوازع الديني والعقدي هو الذي يحفز الناس على الالتزام بأحكام الشريعة، ذلك أنّ هناك ارتباطاً بين العقيدة والشريعة، فالخضوع للشريعة من مستلزمات الإيمان بالله والعبودية له، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (1).

إنّ الالتزام بالشريعة في نظام الشورى الإسلامي هو أكبر ضمان ضد تسلط الدولة، ذلك أنّ الدولة محكومة بالشريعة، أما الديمقراطية فليس فيها ضمان ضد تسلط الدولة، بل تفتح

الباب لإقامة نظم دكتاتورية بحجة أنها تقوم على الأساس الديمقراطي وهو حكم الأغلبية المطلق، وأصبحت تغالي في هذا الأساس لدرجة أنها أصبحت تتجاهل ما عداه من مبادئ تفرضها الشورى الإسلامية لإقامة توازن بين حقوق الجماعة وحقوق الفرد، وتتجاهل سيادة المبادئ العليا لحقوق الإنسان التي يقرها ما يسمونه (القانون الطبيعي) الذي تحل محله عندنا الشريعة الإسلامية التي تكبح جماح الطغيان ولو كان من يمارسه يتكلم باسم الأمة (2).

إنّ الشرعية الإسلامية بما تضعه من حدود على جميع السلطات تفرض التوسط والتوازن بين حقوق الجماعة وحقوق الفرد، هذا الاعتدال والعدل والتوسط هو الهدف الذي تسعى إليه جميع المجتمعات (3).

"ومن أهم خصائص مبدأ الشرعية الإسلامية أنه يعطي للأمة وحدة فكرية وتشريعية تدعم كيانه، وتقوي بنيانه، وتربط شعوبها برباط التضامن والتكافل، وتحميها من مخاطر التجزئة التي تترتب عليها تعدد الدول، وتمكنها من الاستفادة بمزايا تعدد المؤسسات وتعدد السلطات والفصل بينها، سواء على المستوى الداخلي في كل دولة أو على المستوى المركزي في النظام الاتحادي" (4).

خامساً: الأخلاقية:

على خلاف ما يراه (مكيافلي) يربط الإسلام بين الأخلاق والسياسة، لأن كلاً منهما يتعلق بالإنسان وبتحقيق مصلحته واستقراره في الحياة، " فالنظرية الأخلاقية تصبح غير كاملة بدون النظرية السياسية؛ لأن الإنسان كائن اجتماعي لا يستطيع أن يعيش في عزلة تامة، والنظرية السياسية عقيمة بدون النظرية الأخلاقية؛ لأن دراستها ونتائجها يستمدان أساساً على إطار القيم الأخلاقية عندنا وتصورنا للخطأ والصواب" (5).

(1) النساء/65.

(2) انظر فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي /607.

(3) انظر المرجع السابق/613.

(4) المرجع السابق/615.

(5) المرجع السابق/615.

إنّ مما يميز نظام الشورى الإسلامي ارتباطه بالأخلاق والقيم الإنسانية، فالشورى والتشاور خلقٌ وسلوكٌ وتربوية، وليس مجرد قاعدة دستورية أو قانونية، وكثيرٌ من الباحثين لا يبرزون العلاقة بين الشورى والأخلاق، ويكتفون ببيان الشورى كقاعدة دستورية أو قانونية يقوم عليها نظام الحكم ودستور الدولة.

إن الشريعة الإسلامية لا تكتفي بفرض المبدأ القانوني أو الدستوري الذي يوجب الشورى، ويلزم الحكام بها؛ بل تُعنى قبل ذلك بتربية أفراد الأمة جميعاً على التشاور والاستشارة، أي طلب المشورة من غيرهم ومناقشة الآراء بحرية كاملة، والاستفادة من آراء ذوي الخبرة والحكمة، سواء في شئونهم الخاصة أو في ممارسة المسؤوليات التي يمارسونها.

وإذا تعود الفرد على استشارة غيره من ذوي الرأي مختاراً عن قناعة وثقة، أصبح التشاور عنده سجية وخلقاً، وبذلك يتربى أفراد الأمة على الاستشارة، وتصبح الشورى متأصلة ومتجذرة في شخصية الفرد وكيانه، يمارسها سجية وطبعاً (1) وإذا ما أغفل هذا الجانب التربوي الخلقى واكتفينا بالجانب الدستوري القانوني من الشورى والذي يقضي بإلزام الحكام بالشورى، فإن الحاكم الذي لم يتعود الشورى سلوكاً اختياراً، ولم يقتنع بضرورة مشاركة غيره له في الرأي سيقاوم مبدأ الشورى ويتحايل عليها للحصول على القرار الذي يناسبه سواء باستعمال الإكراه أو التزييف أو التزوير (2).

ومن جانبٍ آخر نرى أن ممارسة أفراد الأمة للشورى يرسخ التعاون والتضامن والتكافل بينهم، فالإنسان يحتاج إلى الاستئارة بآراء إخوانه في كثير من قضاياها كما أن هناك علاقة قوية بين الشورى وخلق التناصح الذي حثّ عليه الخاصة والعامة، فحينما يتوجه المسلم إلى أخيه طالباً للمشورة، وحينما يجتهد المستشار في إبداء رأيه يشعر المسلم بتضامن إخوانه ومحضهم النصح له، وبذلك تكون الشورى أساساً من أسس بناء مجتمع متضامن متكافل، يقوم على المشاركة في الفكر وتبادل الرأي وطلب المشورة ومحض النصيحة. الإسلام، فحقيقة الشورى طلب النصيحة من المستشار، وبذلك يشيع التناصح في الأمة، بل نجد الإسلام يحث على بذل النصيحة والمشورة من غير طلب، قال صلى الله عليه وسلم: (الدين النصيحة، قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم) (3)

فالصحابة - رضوان الله عليهم - لم يترددوا في بذل الرأي لرسول الله صلى الله عليه وسلم مع أنه كان معصوماً بالوحي . يتجلى لنا ذلك في غزوة بدر، حينما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعيداً عن البئر جاءه الحباب بن المنذر فقال: (يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلك الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي

(1) السياسة بين النظرية والتطبيق، د. محمد علي محمد ود. علي عبد المعطي محمد /35. دار النهضة العربية، بيروت، 1405 هـ /1985 م.

(2) انظر فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي /124.

(3) انظر المرجع السابق /124.

والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء القوم فننزله، ثم نغور ما وراءه من القلْب.. (1)، فهذا الصحابي يقدم المشورة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يتقبلها ويعمل بها.

المطلب التاسع: حكم الشورى:

شرع الله نظام الشورى في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، وطبقها النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون، وهي متعددة الجوانب تكاد تستوعب جوانب الحياة كلها وهي على سبيل المثال:

1 - الشورى في إبرام العقود في النكاح والبيع والاجارة وغيرها، إذ قد يستشير المسلم أخاه في إجراء مثل هذه العقود حتى يستفيد من رأيه.

2 - الشورى في القضاء، إذ قد يستشير القاضي بعض أهل العلم والخبرة في قضية من القضايا قبل أن يُصدر الحكم.

3 - الشورى في الإفتاء ، إذ قد يستشير المفتي في مسألة قبل أن يفتي فيها.

4 - وهناك الشورى في الحكم، إذ قد يحتاج الحاكم إلى مشاورة أهل الحل والعقد في مسألة تهم الأمة قبل أن يُصدر قراره فيها.

فالشورى في الحالات الثلاث الأولى موضوعة على سبيل الاستحباب وليست على الوجوب، وهذا لا اشكال فيه . أما الشورى في الحالة الرابعة وهي استشارة الحاكم للأمة أو جزء منها في أمر مصيري، فهذا النوع من الاستشارة التي اختلف الفقهاء في حكمها: هل هي واجبة على الحكام أم مندوبة في حقهم؟(2).

تحرير محل النزاع في المسألة وبيان صورتها(3):

إذا شاور الحاكم مجلس الشورى في قضية من القضايا، فلا تخلو النتيجة من أربعة أمور:

الأول: لا خلاف بين العلماء أن يتفق الحاكم ومجلس الشورى على رأي واحد، وهنا لا إشكال في الأمر، ولا يبقى إلا تنفيذ هذا الرأي والعمل به.

الثاني: ولا خلاف ايضاً أن يقع الاختلاف بين العلماء ، ويكون رأي الأغلب من أعضاء مجلس الشورى متفقاً مع رأي الحاكم، ويكون رأي الأقلية مخالفاً لهم، وهنا لا إشكال في الأمر أيضاً، إذ أن العمل يكون لرأي الحاكم مع الأغلبية.

الثالث: ولا خلاف ايضاً أن يختلف أعضاء مجلس الشورى وينقسموا إلى رأيين متكافئين في العدد، فهنا يجوز أن يختار الحاكم أحد الرأيين، ويكون رأيه مرجحاً، ويكون عليه العمل.

الرابع: أن يختلفوا، ويكون الأغلبية على رأي، والأقلية مع الحاكم على رأي آخر، أو يكون جميع أعضاء مجلس الشورى على رأي، ويكون الحاكم وحده على رأي

(1) رواه الترمذي في سننه، في البر والصلة، باب ما جاء في النصيحة، وهو حسن الإسناد) جامع الأصول لابن الأثير برقم(4794) 563/6.

(2) د. محمد بن صالح العلي: قدم مقالا بعنوان : الشورى والديمقراطية. وفاق أم خلاف

www.islamtoday.net/

(3) المرجع نفسه

مخالف لرأي الأعضاء، وهنا وقع الخلاف بين الفقهاء هل يكون الحاكم ملزماً بالأخذ برأي أهل الشورى والعمل به؟ أم لا يلزمه ذلك والشورى تكون معلمة له غير ملزمة؟.

الرأي الأول القول بالوجوب (أي الشورى ملزمة):

ذهب كثير من الفقهاء إلى أن الشورى واجبة على الحاكم، ولا يجوز له أن يستبد برأيه دون مشورة المسلمين، وهذه بعض النماذج من أقوال العلماء يرون أن الشورى ملزمة:

قال ابن عطية: (والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب) (1).

قال ابن خويز منداد المالكي: (واجب على الولاة مشاوراة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم في أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب...) (2) (8). وقال النووي الشافعي: (واختلف أصحابنا: هل كانت الشورى واجبة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أم كانت سنة في حقه كما في حقنا؟ والصحيح عندهم وجوبها، وهو المختار، قال الله تعالى: "وشاورهم في الأمر" والمختار الذي عليه جمهور الفقهاء ومحققو الأصول أن الأمر للوجوب) (3).

وذهب كثير من الفقهاء المعاصرين إلى وجوب الشورى على الحاكم المسلم، ومنهم: الطاهر بن عاشور، ومحمود شلتوت، والشيخ محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا وأبو الأعلى المودودي، والأستاذ عبد القادر عودة ومحمد أبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف، وعبد الكريم زيدان وغيرهم. (4).

أدلة القائلين بوجوبها على الحاكم:

استدل هذا الفريق من العلماء بعدة أدلة من القرآن الكريم ومن السنة، والمعقول ومن أبرزها:

أولاً: من القرآن

1- قوله تعالى: "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين" [آل عمران-159].

ووجه الاستدلال من الآية على وجوب الشورى ما يلي:

أ - أن الآية صريحة في وجوب المشاورة، لأن الأمر "وشاورهم" للوجوب، وليس هناك قرينة تصرفه عن ذلك.

(1) ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد الله الأنصاري، والسيد عبد العال السيد إبراهيم 3/397.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 4/250.

(3) شرح صحيح مسلم 4/76.

(4) انظر بحث (حكم الشورى ومدى إلزامها) للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس، ص: 733-739، من بحوث الشورى في الإسلام من إصدار المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، 1989م.

ب - أن هذه الآية نزلت بعد غزوة أحد التي استشار فيها النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه فأشاروا عليه بالخروج لملاقاة العدو، وكان رأيهم صلى الله عليه وسلم البقاء في المدينة، إلا أنه أخذ برأي الغالبية، ثم حدثت الهزيمة بسبب مخالفة الرماة لأمره صلى الله عليه وسلم، فنزلت الآية تأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالعفو عن المخطئين، والاستمرار في مشاورة المسلمين(1).

2- قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى-38].

ووجه الاستدلال: أن الشورى ذكرت بعد فريضة الصلاة وذكر بعدها فريضة الزكاة، فوُجعت بين فريضتين مما يدل على أنها واجبة، ولذلك قال الإمام أبو بكر الجصاص - بعد أن ذكر الآية -: يدل على جلاله موقع المشورة لذكره لها مع الإيمان وإقامة الصلاة، ويدل على أنها مأمورون بها (2).

ثانياً: من السنة

1- ما روى الترمذي في سننه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لو كنت مؤمراً أحداً من غير مشورة منهم لأمرت ابن أم عبد" (3)، ويدل الحديث على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مأموراً بأن يستشير في تعيين الأمراء، وهذا يدل على وجوب الشورى.

2- وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: قلت: يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرني؟ قال صلى الله عليه وسلم: "شاؤوا فيه الفقهاء والعابدين ولا تقضوا فيه رأي خاصة" (4).

3- قول أبي هريرة رضي الله عنه: "ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم" (5).

4- عمل النبي صلى الله عليه وسلم، حيث كان يستشير الصحابة في كثير من المواقع، ففي غزوة بدر استشارهم قبل المعركة، وبعدها في مصير الأسرى، وفي وقعة أحد استشار صلى الله عليه وسلم في الخروج لملاقاة المشركين أو في البقاء في المدينة، وفي الأحزاب استشار صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ وسعد بن عباد في إعطاء غطفان ثلث ثمار المدينة، حتى أننا لا نجد حادثة مشهورة لم يشاور فيها النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا يدل على عمله بالأمر في قوله تعالى: "وشاورهم في

(1) انظر الشورى في الكتاب والسنة، د. محمد الصالح/30-31.

(2) أحكام القرآن للجصاص ط العلمية (3/510).

(3) رواه أحمد في مسند علي بن أبي طالب بسند صحيح. 10/2 رواه الترمذي في سننه، باب مناقب عبد الله بن مسعود، 6/152. وقال عنه: حديث غريب. ورواه الحاكم في المستدرک، وقال: صحيح على شرط الشيخين، 3/318.

(4) رواه الطبراني في الأوسط، وقال الهيثمي: (رجال موثوقون من أهل الصحاح) [مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي 1/178].

(5) مسند الإمام الشافعي، كتاب الأحكام والأقضية، 2/177، صحيح ابن حبان، باب ذكر ما يستحب للامام استعمال المهادنة بينه 11/217. ومعرفة السنن والآثار، لأبي بكر البيهقي 14/228، رقم (1753). وسنن البيهقي 10/109.

الأمر"، فإذا التزم النبي صلى الله عليه وسلم بالشورى وهو المؤيد بالوحي فالتزام غيره من الحكام من باب أولى، وهذا يدل على وجوب الشورى على الحاكم المسلم وأنه لا يجوز أن يقضي في أمر هام من غير مشاورة المسلمين(1).

ثالثاً: من المعقول

1- وقالوا إن القول بأن الشورى ملزمة تقتضيه المصلحة العامة للأمة، والمصلحة المرسلة من الأدلة الشرعية التي يعمل بها، والمصلحة المرسلة هي التي لم يأت نصٌ باعتبارها ولا بالغائها، وإلزام الحاكم برأي الأغلبية من أهل الشورى فيه مصالح عظيمة للأمة، إذ أنه يحول بين الحاكم والاستبداد، ويجعل للرأي مكانة ومنزلة، ولأهل الشورى مكانتهم ومنزلتهم، ويعصم الأمة من الآراء الفردية المرتجلة.

2- وقالوا إن إهمال رأي الأمة وإغاؤه والعمل برأي الحاكم في تقديم لرأي غير المعصوم على المعصوم، إذ الأمة معصومة عن الخطأ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تجتمع أمتي على ضلالة) (2)، والفرد غير معصوم.

3- وقالوا إذا قلنا بأن الشورى معلمة وليست ملزمة للحاكم فإنه يذهب بفائدة الشورى، وتصبح صورية لا أثر لها في حياة الأمة، ويفتح للحاكم باب الاستبداد والانفراد بالرأي دون الأمة(3).

القول الثاني: أن الشورى مندوبة للحاكم وليست بواجبة عليه:

ذهب جمهور الفقهاء المتقدمين وبعض المعاصرين إلى القول بأن الشورى مُعلمة في حق الحاكم، وليست ملزمة، ومن هؤلاء: الجصاص الحنفي، وابن عطية المالكي، والقرطبي المالكي، وابن تيمية الحنبلي، ومن المعاصرين: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والشيخ أحمد شاکر . (4).

قال الجصاص رحمه الله: (فلا بد من أن تكون لمشاورته إياهم فائدة تستفاد بها، وأن يكون للنبي صلى الله عليه وسلم ضربٌ من الارتثاء والاجتهاد، فجائز حينئذ أن توافق آراؤهم رأي النبي صلى الله عليه وسلم، وجائز أن يوافق رأي بعضهم، وجائز أن يخالف رأي جميعهم، فيعمل صلى الله عليه وسلم برأيه) (5).

وقال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: (والشورى في الشريعة الإسلامية مشروعة، ولكنها ليست ملزمة، وإنما الحكمة منها استخراج وجوه الرأي عند المسلمين، والبحث عن مصلحة قد يختص بعلمها بعضهم دون بعض أو استطابة نفوسهم) (6).

(1) انظر الشورى وأثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري /70-76.

(2) رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم 327/4.

(3) انظر: د. محمد بن صالح العلي: قدم مقالا بعنوان: الشورى والديمقراطية.. وفاق أم خلاف

www.islamtoday.net/

(4) الإسلام عقيدة وشريعة /مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر، 1959م. 373.

(5) انظر حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، د. محمد عبد القادر أبو فارس. دار الفرقان، الأردن،

1408هـ-1988م. /89-95

(6) الجصاص: أحكام القرآن، ط العلمية 52/2.

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

1- استدلوا بالقرآن: جاء في سورة آل عمران وقوله تعالى: "فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر" [آل عمران-159]، ووجه استدلالهم بهذه الآية: أن الأمر بالشورى هنا لتأليف قلوب الصحابة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم غني عن رأيهم، فهو معصومٌ بالوحي.

أو بعبارة أخرى: إن الآية تفيد أن الرسول صلى الله عليه وسلم غير ملزم بإتباع آراء الصحابة، وإن مشاورته لهم تطيب لقلوبهم، ومما يؤكد ذلك قوله: "فإذا عزم فتوكل على الله" فالعزم يستند على الرأي الذي يراه، دون أن يتقيد برأي من استشارهم، أي إذا تبين لك وجه السداد فعزمت على تنفيذه فتوكل على الله، لا على مشاورتهم، وهذا يدل تخيير الحاكم وعد إلزامه برأي أهل الشورى (1).

2- استدلوا بالسنة: حيث قالوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم ترك مشاوره الصحابة في أمور كبيرة، مثل صلح الحديبية، وقتال بني قريظة، وغزوة تبوك: أ- صلح الحديبية: حيث أبرم النبي صلى الله عليه وسلم الصلح مع معارضة الصحابة له وعلى رأسهم عمر رضي الله عنه، وهذا دليل على أن الشورى غير ملزمة، ولو كانت الشورى واجبة لما تركها النبي صلى الله عليه وسلم في هذه المواطن. ب- قتال بني قريظة: حيث أمر الصحابة بالتوجه إلى بني قريظة دون أن يستشير أحداً من الصحابة، فضلاً عن أن يأخذ برأي الأغلبية.

ج- واستدلوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: (لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما) وفي رواية (لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما) (2).

وجه الاستدلال:

أن الحديث يدل على أن أبا بكر وعمر لو اتفقا على رأي لأخذ النبي صلى الله عليه وسلم برأيهما حتى وإن خالفهما جمهور الصحابة (3).

3- وقالوا أيضاً بأن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - أمضى بعض الأمور من غير مشاورة، منها: إنفاذ جيش أسامة، وحروب الردة.

4 - و استدلوا أيضاً بشواهد من عمل الخلفاء الراشدين منها:

أ - قتال أهل الردة في عهد أبي بكر رضي الله عنه، وأنه خالف رأي أهل الشورى، وأصر على قتالهم.

ب - قسمة سواد العراق في عهد عمر رضي الله عنه، حيث خالف عمر رأي أكثر الصحابة، حيث كان رأيهم أن تقسم الأراضي بين الفاتحين، ورأي عمر أن تبقى الأرض في أيدي أهلها، ويفرض عليها الخراج، وعمل برأيه وترك رأي الأغلبية.

(1) انظر حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، د. محمد أبو فارس/97-98.

(2) حديث عبد الرحمن بن غنم، أخرجه الإمام أحمد في المسند، مسند الشاميين 30/14 رقم

(17917) وقال عنه الشيخ أحمد شاکر : إسناده صحيح (عمدة التفسير 63/3).

(3) (54) انظر مبدأ الشورى في الإسلام، د. يعقوب المليجي/135.

5- وقالوا: ليست الأكثرية معياراً للصواب والحق، فقد يكون رأي الحاكم هو أصوب من رأي الأكثرية، وقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى: "وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله" (1).

6- وقالوا: إن الحكم بالأغلبية نظامٌ غربي ديمقراطي، وليس نظاماً إسلامياً، وأن القول بوجود الأخذ برأي الأكثرية متأثرون بالنزعة الغربية (2).
والحقيقة التي ينبغي أن تراعى اليوم أنّ سلطة الحاكم لا بدّ أن تقيد، ولا بدّ من إلزام الحاكم بالشورى، لأنّ في ذلك ضماناً لعدم الاستبداد، إذ لو ترك الخيار في الشورى وعدمها لكان في ذلك ذريعة للاستبداد، ولجعل الشورى صورية، لا أثر لها في حياة الأمة، وبذلك يختل مبدأ العدل الذي يحرص الإسلام على إقامته.
من خلال تفحص الأدلة يظهر رجحان الرأي القائل بوجود الشورى على الحاكم، لأنّ في ذلك ضماناً حقيقية بإقامة الشورى، وأن يكون لها أثر في حياة المسلمين.

المطلب العاشر: العلاقة بين الشورى والديموقراطية

أ- تعريف الديمقراطية

هي كلمة إغريقية ، ومعناها في الفقه الدستوري القانوني : حكومة الشعب أو بتعبير الرئيس الأمريكي الأسبق ((لنكولن)) : هي حكم الشعب بالشعب ، وللشعب . ثم أصبح للديمقراطية في العصر الحديث مفاهيم متنوعة ، بحسب النظرة إلى فهم حكومة الشعب ، وصارت تدور في محورين أساسيين : وهما الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية (3).

أما الأولى : فشعارها أنها ((حكومة بواسطة الشعب)) والثانية : شعارها أن ((الحكومة لصالح الشعب)) . وهذان المحوران أساس الديمقراطية الحديثة .

ب - مرتكزات الديمقراطية وغاياتها :

تعتمد الديمقراطية على أساسين :

الأول : هو ما عرفناه من تحقيق الديمقراطية السياسية (حكومة الشعب) ، والديمقراطية الاجتماعية (الحكومة للشعب) .

والثاني : توفير الحقوق والحريات، وهي هدف كل حكم ديمقراطي وغاياته.

ولم يتحمس الناس لنظام الشورى إلا أنها أفضل وسيلة لكفالة الحكم الصالح لحقوق الناس وحرياتهم ، وتسمى الحقوق الفردية أو المدنية أو الحقوق العامة.

(1) الأنعام/116.

(2) راجع هذه الأدلة وغيرها في المراجع التالية على سبيل المثال فقط :

أ- حكم الإسلام في الشورى ونتيجتها، د. محمد أبو فارس.

ب- الشورى وأثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد الأنصاري.

(3) ا.د/ وهبة الزحيلي: قضايا الفقه والفكر المعاصر، ص450.

والحقوق العامة السياسية ترجع في الفقه الغربي إلى دعامتين أساسيتين : وهما المساواة والحرية (1).

ومظاهر المساواة أو أنواعها أربعة (2):

1- مساواة أمام القانون : أي إن الناس جميعا سواء في تطبيق القانون ، ولا يتميز أحد عن أحد .

2- مساواة أمام القضاء : أي لا يتميز أشخاص على غيرهم من حيث القضاء أو المحاكم أو العقوبة .

3- مساواة في التوظيف : أي لا تتميز فئة من المواطنين على غيرها في تقلد الوظائف العامة ، إذا توافرت شروط التوظيف ، ومنها المؤهلات المطلوبة الخاصة .

4- مساواة في التكاليف العامة من ضرائب ورسوم وخدمة عسكرية.

وأنواع الحرية هي في الغالب :

(1) حرية شخصية : وهي قدرة الشخص على ممارسة أي عمل لا يضر بالآخرين

(2) وحق التملك : وهو الاعتراف بحق الملكية الفردية لكل إنسان .

(3) وحرمة المسكن : وهي أن يكون لكل فرد حق الانتفاع في سكنه دون إزعاج أو إقلاق من أحد .

(4) وحرية العمل : وهي حرية ممارسة أنواع النشاط التجاري والصناعي والزراعي والمهن الحرة .

(5) وحرية العقيدة والعبادة : الأولى – في القلب ولا سلطان لأحد غير الله تعالى فيها ، والثانية - ممارسة الشعائر الظاهرة وأداء المناسك دون تقييد أو منع .

(6) وحرية الرأي والتعبير و الاجتماع : وهي قدرة الإنسان على التعبير عن وجهة نظره بمختلف وسائل التعبير والنشر ، وعقد الاجتماعات السلمية من أجل ذلك .

(7) وتكوين الجمعيات : أي الحق في إحداث جمعيات ذات أنشطة متنوعة ثقافية أو خيرية أو اقتصادية وغيرها .

(8) وحق التعليم وحرية التعليم : وهي تمكين الإنسان من يأخذ العلم عن يثاء ، ويعلم من يثاء .

(9) وحق التظلم أو تقديم العرائض (الاستدعاءات) : وهو حق الإنسان في أن يتقدم بشكواه أو مطالبه أو ملاحظاته إلى السلطات العامة ، إما لدفع الضرر ،

(1) المرجع السابق ص452.

(2) ا.د/ وهبة الزحيلي، نفس المرجع من ص452-454.

أو للمساس بحقوقه وحرياته ، إذا كان القصد من استعمال هذا الحق تحقيق مصلحة عامة ، أو توجيه السلطات وجهة معينة في الحكم أو الإدارة. وهذا مظهر للمساهمة في الشؤون العامة، ويدخل ضمن الحقوق السياسية(1).

وهذه الحقوق والحريات ، سواء في المساواة بأنواعها أو في ممارسة الحريات وتقريرها : سبق النظام الإسلامي إلى تقريرها والإلزام باحترامها وكفالتها ، دون تمييز بسبب الجنس ، أو اللون ، أو العرق ، أو الدين والمذهب ، أو اللغة ، أو الأصل و الانتماء .

وأدلة مراعاة هذه الحقوق والحريات تعتمد على صريح نصوص الشريعة في القرآن والسنة ومواقف الخلفاء الراشدين وكلماتهم الرائعة في هذا المجال ، وكل ذلك معروف . (2)

ج - أوجه الشبه بين الشورى والديمقراطية :

(1) يتفق النظامان في نظام الحكم ، بكون الديمقراطية هي: ((حكم الشعب بواسطة الشعب ، من أجل الشعب)) و نظام الحكم في الإسلام يعتمد أساسا على حرية الاختيار أو الانتخاب أو البيعة .

(2) ويتشابه النظامان في القيام على مبادئ معينة سياسية و اجتماعية ، تتعلق بإرساء معالم الحقوق و الواجبات الأساسية ، مثل حق المساواة أمام القانون أو النظام ، و حق الحرية ، ولا سيما حرية الفكر والاعتقاد ، ورعاية العدالة الاجتماعية ، و حقوق الحياة والعمل ، وبقية أنواع الحريات . فكل تلك المبادئ والحقوق مصونة في الإسلام ، والغاية من الديمقراطية الحديثة والشريعة الإسلامية هي تفعيل معالم العدل والأمن والسلام والإخاء في المجتمع .

(3) وكلا النظامين يحافظان على مبدأ الفصل بين السلطات ، فالتشريع في الإسلام يصدر من القرآن والسنة ، أو الاجتهاد ، وكل ذلك ملزم به الإمام ومقيد بنتائجه . ومن الناحية العلمية يعبر إجماع الأمة عن ((الإرادة العامة)) للأمة بتعبير العالم الفرنسي روسو وأمثاله ، فهي في رأيه إرادة معصومة ، وكذلك حجية الإجماع قطيعة ، لأنه يعبر عن عصمة الأمة .

(4) يندد كلا النظامين سياسة الاستبداد والانفراد بالرأي ، ويرتكزان على القاعدة الشعبية في الحكم والإرادة وسياسة البلاد .

(1) ا.د/ وهبة الزحيلي، نفس المرجع ص454.

(2) ا.د/ وهبة الزحيلي، المرجع نفسه ص454.

(5) تصدر القوانين النظامية في كلا النظامين بموافقة الأمة ، سواء سميت بالمجالس النيابية أو بمجالس الشورى .

(6) تعتمد الديمقراطية الحديثة على مبدأ الأغلبية في اتخاذ قراراتها ، وكذلك الديمقراطية الإسلامية ، إما أن تأخذ بالإجماع الحاصل ، أو برأي الأكثرية فيما لا نص فيه . ولا مانع في كلا النظامين من وجود أقلية لها حق المعارضة والمصارحة برأيها .

(7) المجالس النيابية تقوم على مبدأ تمثيل الأمة بنواب عنها ، يختارونهم بالانتخاب الحر المباشر . وأهل الشورى إما أن تزكيتهم الأمة بحكم التردد عليهم وقبول فتاويهم و آرائهم ، وإما أن يختار بعضهم الإمام الحاكم ، مراعيًا ضوابط الشريعة في حسن الاختيار وتوافر ملكة الاجتهاد ، وجميع الأمة في النظام الإسلامي لها الحق في النهاية ببيعة الخليفة أو معارضة ما يراه أهل الشورى(1).

د - أوجه الخلاف بين الشورى والديمقراطية

ومن المعلوم في تتبع النظامين نجد أن هناك أوجه خلاف بين الشورى كمبدأ إسلامي، نص عليها القرآن، والسنة النبوية، وعمل الخلفاء الراشدين، وبين الديمقراطية كمبدأ غربي. ومن أبرزها:

1 - سلطات مجلس الشورى ليست مطلقة: فهي مقيدة بعدم الخروج على النصوص الشرعية، ويعطل محمد عبده لهذا الأمر بقوله: "إن الشورى من الأمور الشرعية الواجبة، فمن رامها فقد رام أمراً شرعياً قضت به الشريعة وحتمته على الحاكم والمحكوم جميعاً"(2) .

أما سلطات المجلس النيابي في الديمقراطية المعاصرة فهي مطلقة، وإذا كان الدستور يقيدها، فإن الدستور نفسه قابل للتغيير؛ ولذلك يقال: إن الأمة مصدر السلطات في الديمقراطية المعاصرة على إطلاق، ولكن في الدولة الإسلامية مصدر السلطات: الكتاب والسنة النبوية أي أن مصدر السلطات هي الشريعة الإسلامية، وإذا قلنا: إن الأمة الإسلامية مصدر السلطات فنضيف إلى ذلك إنها مقيدة بنصوص الشريعة(3) . ثم إن القول بأن الأمة مصدر السلطات فهذا لا يعني أن هناك تعارضاً بين هذا القول وبين كون القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع في الأساس، فأهل العلم الشرعي من الأمة الإسلامية هم الذين عندهم القدرة على فهم الكتاب والسنة

(1) ا.د/ وهبة الزحيلي، المرجع السابق من ص465-467.

(2) الأعمال الكاملة لمحمد عبده: د. محمد عمارة 385/1، ط1، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، 1414 هـ/1993م.

(3) المرجع السابق ص26.

ويستطيعون استنباط الأحكام الشرعية من خلال مصادر التشريع الإسلامي، ثم تنظر في أحوال الأمة ما يصلحها من تشريع بحيث لا يخالف الشريعة الإسلامية، وذلك بالتعاون مع أهل الرأي في المجال السياسي، وهم الذين يطلق عليهم ذوا الخبرة والحكمة.

– 2 - الحقوق والحريات العامة في الشورى تختلف عنها في الديمقراطية المعاصرة من ناحيتين:

الأولى: تتحول الحقوق والحريات العامة في الشورى إلى واجبات دينية واجتماعية حيث تأخذ طابع الوظيفة الاجتماعية التي ترتبط بتحقيق المقصد الشرعي، ويتوازن يحقق مصلحة الفرد والجماعة دون طغيان طرف على آخر، وينبغي على المواطنين التمتع بهذه الحقوق، أما الديمقراطية المعاصرة فهي تغالي في تغليب الجانب الفردي فقط.

الثانية: الحقوق والحريات مقيدة في الشورى بضوابط من الشريعة، أما في الديمقراطية المعاصرة فهذه الحقوق مطلقة ولا يحدها ضابط إلا عدم الإضرار بالغير والقانون، مع الأخذ في الاعتبار أن القانون نفسه متغير غير ثابت.

– 3 - الشورى الإسلامية مرتبطة بقيم أخلاقية نابعة من الدين نفسه بينما لا تستند الديمقراطية إلى مثل هذه القيم: بل هي قيم نسبية تتحكم فيها رغبات وميول الأكثرية (1).

ويؤكد الدكتور أحمد كمال أبو المجد أن جوهر الديمقراطية المعروفة مقبول في الإسلام، ولكن سلطة الأغلبية ليست مطلقة، فالغالب والأكثر معتمد في العقل والنقل اعتماد العام الكلي، والكثرة توصف لغة وشرعاً بالجماعة. (2).

– 4 - الديمقراطية في أغلبية صورها ما هي إلا حكم الأكثرية للأقلية، مقابل حكم الأقلية للأكثرية، وهذا هو المعمول به في النظم الاشتراكية. أما مبدأ الشورى فهو إلزام بأخذ رأي الكل أولاً من غير تمييز بين أقلية أو أكثرية ثم العمل بالرأي الذي ترجح بعد التمهيص العقلي بين الآراء، وليس الاعتماد على رفع الأيدي من غير وعي و لا اختيار للرأي الصائب. (3).

والذي يقوم بالتمهيص العقلي هم أهل العلم والخبرة في "الأمر" الذي هو محل الشورى، مع أبعاد بقية الأعضاء الذين لا يتوفر فيهم العلم والخبرة في "الأمر" المراد مناقشته، فإن اختلف أهل العلم والخبرة أخذ برأي الأغلبية منهم وحدهم.

(1) المرجع السابق ص 26.

(2) حوار لا مواجهة: د. أحمد كمال أبو المجد، الكتاب السابع من مجلة العربي ص 117-118، 15 أبريل 1985م.

(3) الدولة والسلطة في الإسلام: د. محمد معروف الدواليبي، ص 49، دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1984م.

5 - إن الديمقراطية الإسلامية (الشورى) تجعل قدر اشتراك الأفراد في إدارة شؤون البلاد أوفر من القدر الذي تعطيه الديمقراطية الغربية: ويؤكد على ذلك الأمر السنهوري بقوله: "إن الديمقراطية الإسلامية تلزم أفرادها لا بإطاعة القانون فحسب، بل بالعمل على حمل الغير على إطاعته، أي أن موقف الفرد موقف إيجابي، لا سلبي كما هي الحال في الديمقراطية الغربية، وتكون حقوق الفرد إذن في الديمقراطية الإسلامية، وقدر اشتراكه في إدارة الشؤون العامة أوفر من القدر المعطى للفرد في الديمقراطية الغربية" (1).

6 - التمييز بين مجال الشورى ومجال التشريع في الإسلام، بخلاف الديمقراطية الغربية: ويعنينا في هذا الخصوص أن نميز بين مجال الشورى ومجال التشريع في الإسلام، ذلك لأن هناك من يخلط بينهما، ويستعملون الشورى والتشريع على أنهما مترادفان. ولذلك يعبرون عن أهل التشريع بأهل الشورى والعكس، مع أن التشريع يختلف عن الشورى، وأهل التشريع ليسوا هم أهل الشورى، ونطاق الشورى، أو مجالها يختلف تبعاً لذلك عن مجال التشريع.

فالتشريع هو وضع القواعد العامة الملزمة بمعرفة السلطة المختصة، والسلطة المختصة بالتشريع هي الله ورسوله فيما فيه نص، أما فيما ليس فيه نص فإن السلطة المختصة بالتشريع هي الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد، وليس للخليفة أي سلطة في التشريع، إلا بصفته مجتهداً من علماء الشريعة، لا بصفته حاكماً، فمجال التشريع إذن هو وضع القواعد العامة الملزمة ويعبر عنه بالمجال التشريعي، وقد تدخل بعض صور الشورى فيه بين أهل الحل والعقد، فيما يعرف بالاجتهاد الجماعي، أو مؤسسة الإجماع.

ومعروف أن الشورى إنما تتعلق بالمجال التنفيذي، وليس لها أي شأن بالمجال التشريعي، فالخليفة أو رئيس الدولة كما نعلم له اختصاصات تنفيذية معينة. وفي نطاق هذه الاختصاصات التنفيذية فإنه يتعين عليه إذا عرضت مسألة مهمة تتعلق بمصلحة عامة للأمة، أن يستشير الأمة فيها (2).

وفي الأخير أرجو من الله العلي القدير أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتنا، كما أسأله ان يحظى هذا البحث بالقبول والرضى عند القارئ، وأن يتغمدنا برحمته الواسعة بالمغفرة والتجاوز عن ما بدا منا من أخطاء أو سهو فسيحان من لا يخطئ ولا ينسى، وصل اللهم على سيد الخلق سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين، آمين والحمد لله رب العالمين.

(1) عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية: إعداد: د. نادية السنهوري، و د. توفيق الشاوي، ص 134، ط1، مذكرة رقم: 140.

(2) انظر: د. إسماعيل محمد عيسى شاهين: الشورى بين تراثنا وبين مفكري العصر الحديث 2/1
/http://www.almoslim.net



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

بين الشورى والديمقراطية في النظر الإسلامي

إعداد

الأستاذ الدكتور مجدي محمد عاشور
المستشار الأكاديمي لمفتي جمهورية مصر العربية
وأمين الفتوى بدار الإفتاء المصرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين، وبعد:

فإن الشورى ألفة للجماعة، ومسبار للعقول، وسبب إلى الصواب، وهي دعامة الحكومة الإسلامية، وعليها مدار انتظامها وحسن سلوكها وسعادتها.

ورغم ذلك فقد انبهرت الشعوب واندفعت إلى مبادئ حديثة في نظم الحكم كالديمقراطية، نظرًا إلى ما تعانيه هذه الشعوب من وقوعها تحت أسر القيادة أو الحكم، مما يحدو بالشعب للتعلق بأي مفهوم من مفاهيم التخلص من هذا الأمر.

وقد يضاف إلى ذلك أن مفهوم الشورى لا يزال غير واضح المعالم، وأن معظم الكُتّاب لا يتعدون اجترار ما حوته كتب التراث، لا سيما الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، اكتفاءً بما فيها من أن نظام الحكم في الإسلام ليس ديمقراطيًا، ولا دكتاتوريًا، ولا ثيوقراطيًا، وإنما يعتمد الشورى أساسًا أصيلاً له.

وفي ذلك كله لا نجد من يتقدم بعد ذلك خطوة أخرى لتنظيم مبدأ الشورى من ناحية؛ وتحويلها إلى واقع نافع وفاعل من ناحية أخرى؛ فلا تزال الشورى تعالج من زاوية: هل هي ملزمة أو معلمة؟ ولا تزال الصورة التطبيقية لمبدأ الشورى في أذهان كثيرين هي الصورة البسيطة القديمة المتمثلة في أهل الحلّ والعقد، أو أهل الاختيار، أو أهل الشورى.

ويبدو أن هذه النظرة لمبدأ الشورى تجعله جامدا مكانه، لا يواكب تطور الزمن وتغير الأحداث والنوازل، لذا كانت لفظة طيبة - تستحق شكر القائمين على المؤتمر - بطرح مباحث ومسائل الشورى للبحث والدراسة والمقارنة بينها وبين نظم الحكم الحديثة، إسهامًا في تطوير الأبحاث التي تهتم بالجوانب السياسية في الإسلام تنظيرًا وتطبيقًا وتقويمًا.

والأمل معقود على هذا المؤتمر الكريم وأبحاث السادة العلماء في إنتاج صيغ عملية لتحويل الشورى من مجرد قيمة فكرية وثقافية إلى وسائل عملية وأدوات تنظيمية لتحقيق المقاصد النبيلة لهذا المبدأ العظيم، حتى نتجاوز الانفصام بين العقيدة والسلوك وبين التنظيم والممارسة.

ومن ثمّ، فإنّ هذا البحث يرنو - منهجيّاً - إلى تسليط الضوء على العلاقة بين مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية من منظور شرعي، وقد انتظم الكلام فيه على مقدمة، وثلاثة مباحث، وتفصيل ذلك كالتالي:

المقدمة: وفيها خطة البحث ومنهجه، وهي ما نحن بصددده.

المبحث الأول: وموضوعه التعريف بالشورى، وفيه سبعة مطالب: أولهما في مفهومها لغة واصطلاحاً، والثاني في بيان مشروعيتها من الكتاب والسنة وعمل الأمة، والثالث في بيان خصائصها ومميزاتها، والرابع في ذكر الآثار المترتبة على تطبيقها والعمل بها على الفرد والمجتمع، والخامس في ذكر مجالاتها، ثم السادس في بيان أهلها وصفاتهم وكيفية اختيارهم، ثم السابع في بيان مدى التزام الحاكم بما يراه أهل الشورى.

والمبحث الثاني: وموضوعه الديمقراطية، وبه تمهيد، وثلاثة مطالب، أما المطلب الأول ففي بيان مفهومها، والثاني في ذكر أهميتها، والثالث في بيان خصائصها،

والمبحث الثالث: وموضوعه أوجه العلاقة بين الشورى والديمقراطية، وفيه ثلاثة مطالب، الأول وفيه ذكر أوجه الاختلاف بينهما، والثاني فيه بيان أوجه الاتفاق بينهما، ثم الثالث، وفيه بيان أوجه التأثير المتبادل بينهما، وقد تضمن عنصرين تم في أولهما معالجة كيفية الاستفادة من أدوات الديمقراطية وفق الضوابط الشرعية، وفي ثانيهما تم بيان الطريق الأمثل للاستفادة من مبدأ الشورى في العصر الحاضر .

ثم نختم بنتيجة البحث ومشروع مقترح لقرار يصدر عن المؤتمر المؤقّر.

نسأل الله التوفيق والسداد وأن يجنبنا الزلل في القول والعمل. آمين

المبحث الأول: الشورى

المطلب الأول: مفهومها

أولاً: في اللغة:

مادة كلمة الشورى (الشين والواو والراء) لها أصلاً مطردان، يعني أولهما: إبداء شيء وإظهاره وعرضه، ويعني الآخر: أخذ شيء⁽¹⁾.

فالأول من قوله: شرت العسل أشوره إذا جنيته، فكأن المستشار يجتني الرأي من المشير.

والثاني من قوله: شرت الدابة إذا أجزيتها مقبلة ومدبرة؛ لتسبر حضرها، وتخبّر جوهرها، فكأن المستشار يستخرج الرأي الذي عن المشير⁽²⁾.

وبذلك فإن كلمة "الشورى" تطلق ويراد بها الاسم، فتكون حينئذ بمعنى الأمر الذي يُتشار فيه⁽³⁾.

وتطلق ويراد بها المصدر كبشرى وفتيا وذكرى، فتكون حينئذ بمعنى عملية التشاور نفسها⁽⁴⁾، وهو المشهور والأقرب في الاستعمال⁽⁵⁾.

ثانياً: في الاصطلاح:

عرّف العلماء الشورى بتعريفات تدور كلها حول استنباط الرأي واستخراجه من أجل تحقيق ما هو أصلح لحال الأمة، حتى يستقيم بها نظام الفرد والمجتمع والدولة، ومنها أنها:

(1) ينظر: مقاييس اللغة لابن فارس، باب الشين والواو وما يثلاثهما، 3/ 226.

(2) ينظر: درة الغواص في أوهام الخواص لأبي القاسم الحريري، ص 29.

(3) ينظر: المصباح المنير للفيومي، مادة (ش و ر)، ص 326 . تفسير القرطبي 4/ 240. عمدة القاري 269/24 . مفردات القرآن 1/ 799.

(4) ينظر: الكلبيات لأبي البقاء الكفوي، فصل الشين، ص 541 . الكشاف للزنجشيري 1/ 160 . تفسير النسفي 4 / 105 . تفسير الرازي 27/ 604 . التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور 1/ 849.

(5) ينظر: روح المعاني للألوسي 13/ 46.

- استخراج رأي على غالب الظن⁽¹⁾.

- قاصد عمل يطلب ممن يظن فيه صواب الرأي والتدبير أن يشير عليه بما يراه في حصول الفائدة المرجوة من عمله⁽²⁾.

- تبادل الآراء في أمر من الأمور لمعرفة أصوبها وأصلحها لأجل اعتماده والعمل به⁽³⁾.

- طلب الرأي من أهله، وإجالة النظر فيه، وصولاً إلى الرأي الموافق للصواب⁽⁴⁾.

ويظهر بالتأمل في تلك التعريفات أن بعضها يصدق على أن الشورى نظام للحكم، في حين أن بعضها الآخر يصدق على نوعية خاصة، وهي الشورى الفنية التي يستشار فيها أهل الرأي والخبرة في المسائل المتخصصة.

وكلاهما مما يحقق مصالح الأمة؛ فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون رضي الله عنهم يستشيرون عامة الناس فيما يتعلق بهم، كما كانوا يستشيرون أهل الخبرة والرأي في بعض الموضوعات المتخصصة.

ويمكن أن نعرّف الشورى بأنها: استخلاص الرأي من ذوي الخبرة للتوصل به إلى أقرب الأمور للحق فيما يتعلق بشئون الدولة.

وبهذا يتأسس ويتقرر أن الشورى في الإسلام تقضي بحق الأمة في اختيار وارتضاء من يحكمها؛ بل يمتد ليشمل المشاركة الواسعة في اتخاذ القرار، والرقابة على تنفيذه، والمحاسبة على أدائه.

(1) ينظر: البناية في شرح الهداية، للبدر العيني 168 / 10.

(2) ينظر: التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور 112 / 25.

(3) ينظر: مناهج الشريعة الإسلامية، للدكتور/ أحمد محيي الدين العجوز 128/2.

(4) ينظر: الشورى في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة بالديمقراطية والنظم القانونية للقاضي/ حسين المهدي ص: 9-10.

المطلب الثاني: مشروعيتها

تُعَدُّ الشورى أساسًا أصيلاً تستند إليه السياسة الشرعية، فضلاً عن كونها منهاجاً رباتياً رصيناً تقوم عليه مجالات الحياة المختلفة؛ سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية.

وقد دلَّ القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة على مشروعية الشورى وأهميتها في بناء نظام حكم رشيد يعمل على الاستفادة من كل طبقات المجتمع وإشراكهم في قضاياها التي تلم به، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾⁽¹⁾.

- وقوله تعالى في صفات المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾⁽²⁾.

ويظهر من السياق أن الأمر بالشورى في الآيتين الكريمتين عام، مما يجعله صالحاً ليشمل كل شؤون الأمة العامة، من أفراد وجماعات ودول، على مختلف المجالات؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلخ.

- وما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله ورسوله غنيان عنها، ولكن جعلها رحمة لأمتي، فمن شاور منهم لم يعدم رشداً، ومن ترك المشورة لم يعدم غيباً»⁽³⁾.

- وما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «ما رأيت من الناس أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم»⁽⁴⁾..

- وفي السنة العملية ثبت أنه صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه في مختلف الأمور، فقد شاورهم في أسارى بدر، وفي أحد، وفي الخندق، وفي خيبر، وفي تبوك، وفي صلح الحديبية، وفي سنَّ الأذان، وفي إقامة المنبر، والمواقف كثيرة يطول حصرها ورصدها.

- وهكذا كان حال الصحابة رضي الله عنهم وسلف الأمة، وهم أوسع الناس علماً وأرجحهم عقلاً وأعظمهم ديناً؛ فعن هشام بن عروة، عن أبيه: أن يحيى بن حاطب حدثه، قال: توفي حاطب رضي الله

(1) سورة آل عمران الآية 159.

(2) سورة الشورى، الآية 38.

(3) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، رقم 7136، وحسنه الجلال السيوطي في الدر المنثور 2/ 359.

(4) أخرجه ابن وهب في جامعه، رقم 288، وقال الحافظ ابن حجر في (فتح الباري 13/ 340): "ورجاله ثقات إلا أنه منقطع".

عنه وأعتق من صلى من رقيقه وصام، وكانت له أمة نوبية قد صلت وصامت، وهي أعجمية لم تفقه، فلم يرعه إلا بجبلها، وكانت ثيبا، فذهب إلى عمر فحدثه، فقال عمر رضي الله عنه: «لأنت الرجل لا تأتي بخير»، فأفزره ذلك، فأرسل إليها عمر، فقال: «أحببت؟» فقالت: نعم، من مرغوس⁽¹⁾ بدرهمين⁽²⁾، فإذا هي تستهل بذلك لا تكتمه⁽³⁾، قال: وصادف عليا وعثمان وعبد الرحمن بن عوف، فقال: «أشيروا علي»، قال: وكان عثمان جالسا فاضطجع، فقال عليّ وعبد الرحمن: قد وقع عليها الحد، فقال: «أشر عليّ يا عثمان»، فقال: قد أشار عليك أخواك، فقال: «أشر عليّ أنت»، فقال: أراها تستهل به كأنها لا تعلمه، وليس الحد إلا على مَنْ عَلِمَهُ، فجلدها عمر مائة وغربها عاما⁽⁴⁾، وقال: «صدقت، والذي نفسي بيده ما الحد إلا على مَنْ عَلِمَهُ»⁽⁵⁾.

-وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: قلت يا رسول الله، الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل به قرآن، ولم نسمع منك فيه شيئا؟ قال: «اجمعوا العابدين من المؤمنين، فاجعلوها شورى بينكم، ولا تقضوه برأي واحد»⁽⁶⁾.

وكان الخلفاء بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمراء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضع الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره، اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم.. وكان القراء أصحاب مشورة عمر كهولا كانوا أو شبانا، وكان وقفا عند كتاب الله عز وجل⁽⁷⁾.

(1) المرغوس: كثير المال والخير. وهُوَ من الرغس، وهُوَ البركة والنماء والخَيْر، ورجل مرغوس: كثير المال والخَيْر، وقيل: رغس كل شيء أصله، فكأنه جعل له أصلا من المال. وقيل: المراد بالمرغوس في كلام هذه المرأة: الأسود. وقيل: إنه اسم لعبد أسود مقعد زنى بها. ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (61/16).

(2) قال ابن شهاب: وقد كانت نكحت غلاما لمولها ثم مات عنها، إلا أنها كانت تصلي مع المسلمين، فجعل عمر في هذا الحديث التعزير بمائة؛ لأنه كان عليها علم الأشياء المحرمة، وغربها زيادة في العقوبة، كما غرّب في الخمر. ينظر: شرح ابن بطل على صحيح البخاري (8/486).

(3) يعني أنها تجهر بذلك لأنها تعتقد أنها ما صنعت مكروها. ينظر: الذخيرة للقراي (54/12).

(4) أي: عمل بقول عثمان رضي الله عنه في ترك الحد؛ لأنها كانت ثيبا وحدها الرجم، فكأنه رضي الله عنه درأ عنها حدها للشبهة بالجهالة، وجلدها وغربها تعزيرا، وهو من أدلة من قال بأن التعزير يجوز أن يبلغ الحد. ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطل (8/486).

(5) أخرجه الإمام الشافعي في اختلاف الحديث (8/619)، وأخرجه من طريقه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات، رقم 17065.

(6) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (1/476، 2/391).

(7) ينظر: صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب قول الله تعالى: {وأمرهم شورى بينهم}، 9/112.

من هذا البيان تظهر مشروعية الشورى كأصل من أصول الشريعة الإسلامية ومن عزائم الأحكام فيها، وهي قاعدة أساسية في نظام الحكم في الإسلام، ومن ثمَّ فهي تُعدُّ بحق أكبر ضمانات خضوع السلطات العامة لمبادئ الشريعة الإسلامية التي رسمت الحدود والأطر التي يجب أن تمارس في نطاقها هذه السلطات، ضمن ضوابط وقيود تحول دون انحرافها، فهي تعطي الأمة حق مراقبة تلك السلطات في ممارسة أعمالها ومهامها المختلفة.

وبذلك تتضح أهمية الشورى، وضرورة العمل بها في المناحي المختلفة، خاصة في هذا العصر الذي تعقدت فيه الأمور وتشعبت فيه التخصصات إلى حد بعيد.

المطلب الثالث: خصائصها

- تتميز الشورى في الإسلام بخصائص عدة، منها:
- أنها شعيرة إسلامية، يندب إليها المسلمون قبل الشروع في أمر من الأمور سواء تعلق بالفرد أو الجماعة.
 - وأنها شاملة لا تقتصر على حق الأفراد في المشاركة في القرار الصادر عن الجماعة، وإنما تتجاوز ذلك إلى المشورة الاختيارية واستشارة أهل الخبرة.
 - وأنها قاعدة دستورية لنظام الحكم.
 - وأنها نظرية عامة شاملة للمبادئ التي تقوم عليها حرية الأفراد، وحقوق الشعوب، وتضامن المجتمع في جميع النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.
 - وأنها ليست تشريعاً مستقلاً، بل ينضبط بضوابط الشرع الشريف.
 - وأنها أساس شرعي لنظام المجتمع، الذي يلتزم بحقوق الإنسان، وسلطان الأمة، والتضامن الاجتماعي.
 - وأنها ليست هدفاً لذاتها، وإنما هي مشروعة في الإسلام كوسيلة لتحقيق العدل وتنفيذ مقاصد الشريعة.
 - وأنها تستند إلى العدالة التي تقيم توازناً دقيقاً بين حرية الأفراد والجماعات من ناحية، وبين وجود سلطة عامة تضبط تحقيق المصلحة من جهة أخرى.
 - وأنها تتميز بالمرونة في التطبيق؛ إذ الإسلام شرع المبدأ العام، ورسم القاعدة الثابتة في الشورى، وترك سبيل تنفيذها وأشكال إجرائها ليقرها الناس في كل زمان بما يناسبهم.
 - وأنها تستند على عدد من القيم الإنسانية والشرعية كالعدل، والحرية، والجماعية، والتخصصية، وهذه القيم بمنزلة الأسس والضوابط التي تضبطها، مما يضمن عدم التلاعب بها، والميل بها عن أهدافها النبيلة⁽¹⁾.

(1) ينظر: خصائص الشورى ومقوماتها، للشهيد الدكتور/ محمد سعيد رمضان البوطي، الجزء الثاني ضمن

المطلب الرابع: آثار العمل بها على الفرد والمجتمع

- تتنوع آثار العمل بمبدأ الشورى على الفرد والمجتمع، ومن مظاهر ذلك:
- تعليم المسلم طلب الحق في كثير من شؤونه، فإن الآراء إذا عرضت بحرية تامة وأدلى كلُّ بحجته، وكانت النية صحيحة والهدف هو الوصول إلى الحق، وقدمت المصلحة العامة، وتجرد المتشاورون عن الأهواء والدوافع السيئة مع التوكل على الله تعالى، فلا شك أن النتائج تكون سليمة والعواقب حميدة، وتكون مظنة التسديد والتوفيق من الله تعالى.
 - أداء قربة وطاعة لله عز وجل، ففي الشورى اجتماع الرأي في تحصيل الخير، وتهذيب رأي صاحب الأمر مع الامتثال لأوامر الشرع الشريف.
 - تنقية نفس الفرد من الأنانية واللعب بالرأي، ففي الشورى تتلاقح الأفكار، وتتكامل الثقة، وتتبادل الخبرة بالاطلاع على ما عند الآخرين، والاستفادة من الخبرات المتنوعة، ومن ثمَّ حصول التكامل بين أفراد المجتمع.
 - تعظيم قوة المجتمع في أكثر من مجال إنساني، ففي المجال النفسي -مثلا- تكون الشورى طريقاً فاعلاً للتخلص من الظواهر المرضية غير الصحية، مثل قلة الإخلاص وضعف الأداء الوظيفي، وإهدار الطاقات المفيدة.
 - إبراز قدر المسؤولية لدى الأفراد، حيث يشعر أفراد المجتمع أنهم مع الحاكم خطوة تلو أخرى؛ لتحقيق المصالح العامة، ولدرء المفاسد في عملية تكاملية.
 - تأسيس ودعم الثقة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم، وتطبيب القلوب، حيث تجعل الشورى من رأي الحاكم رأى جميع المسلمين بعد التشاور.
 - وقاية المجتمعات من الاستبداد والقهر والظلم والاستيلاء على السلطة.
 - إمداد الدولة بالكفاءات والقدرات المتميزة، ومن ثمَّ تنحصر عيوب التفرد بالقرار.
 - تضييق هوة الخلاف بين الحاكم والمحكومين، مما يؤدي إلى تآلف القلوب وتوحد الرأي العام، فتضعف حدة الخصومة والمنافسة.
 - الاستفادة من الطاقات الكامنة في أفراد الأمة، وتشجع ذوي الخبرات بإفساح المجال لكل من لديه خير للأمة.

- مكافحة نزعات التطرف والعنف؛ حيث إن محصلة الاجتهاد الجماعي تقود إلى قرارات معتدلة غالباً، فالتشدد لا يصدر إلا من أفراد ذوي دوافع ومنازع وعقائد تنزع بهم إلى اتخاذ قرارات متطرفة أو متعسفة أو مفارقة لدرب الحكمة.

ولا شك أن الشورى تفسح مجالاً خصباً لمناقشة آراء أهل التطرف والعنف الذين يتصورون دائماً أن آراءهم هي القول الحق الفصل، ويعزفون بطبعهم عن التعرف على آراء الآخرين، وبإدماج هؤلاء في مجالات الشورى ومشاركة الآخرين لهم في الرأي تتضح لهم القيمة المرجوحة لأفكارهم التي يقدسونها، ومن ثمَّ يختفي التشنج والشعور بالحرمان والكبت والاضطهاد والمظلومية.

- تسديد النظر إلى المشكلة من زوايا مختلفة، حيث إن إخضاع أي مشكلة للتداول الشوري يُمكن أهل الشورى من رؤيتها من زوايا واتجاهات مختلفة، ومن ثمَّ تتضاف الرؤى الجزئية بعضها إلى بعض، حتى تتكامل؛ إذ العقل الواحد مهما كان كبيراً نافذاً لا يستطيع أن يحيط بجميع المعلومات المتعلقة بكل المشكلات التي يتعرض لها، ويفهمها، ويحللها ويقف على أسبابها، ويقترح الحلول الناجعة في شأنها.

- إتاحة التكامل المعرفي بين النظرية والتطبيق، ففي أوقات كثيرة يأتي امتياز الرأي من تماسه بالواقع المعيش، ويتفوق بتلك الميزة على الرأي النظري، وإن كان هذا الأخير صحيحاً في إطاره النظري.

- تجاوز المخاطر التي قد تشل التفكير الفردي، ففي وقت نزول الحوادث والفتن التي تلحق بالأمم، وتكاد تعصف بها، حينها تأتي مواقف الناس على ثلاثة أنماط ضارة؛ فمن الناس من يهزمهم الخوف ويوقف قدراتهم على التفكير والتحليل واتخاذ القرار، ومنهم من يثير الخوف مشاعرهم باتجاه التحدي ومجرد إثبات الذات والاندفاع الأهوج في المواجهة، فيميلون إلى اتخاذ الحلول العاجلة غير المدروسة، ومنهم من يدعوهم الخوف إلى التراجع والتهادن وربما الاستسلام فيقبلون بما يُملى عليهم.

لكن اجتماع الناس على مختلف توجهاتهم في أوقات الحن والدواهي يعصم الفرد والمجتمع من الوقوع في العواقب الوخيمة للأنماط الثلاثة السابقة، قد لا يدرك الفرد بمفردها مدة خطرها الجسيم.

المطلب الخامس: مجالاتها واختصاصاتها

يلاحظ أن ورود الأمر بالشورى في القرآن الكريم يدخل في العموم والإطلاق، كما يلاحظ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يشاور أصحابه في الأمور المتعلقة بمصالح الحروب، ولم يكن صلى الله عليه وسلم يشاورهم في الأحكام؛ لأنها منزلة من عند الله تعالى.

أما الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقد كانوا يتشاورون في الأحكام، كما كانوا يتشاورون في الحروب، حتى وصف ميمون بن مهران - وهو من كبار التابعين - خطة الحكم في عهدي الخليفين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، قائلاً: "كان أبو بكر رضي الله عنه إذا ورد عليه خصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به بينهم، فإن لم يجد في الكتاب، نظر: هل كانت من النبي صلى الله عليه وسلم

فيه سنة؟ فإن علمها قضى بها، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين، فقال: "أتاني كذا وكذا، فنظرت في كتاب الله، وفي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم أجد في ذلك شيئاً، فهل تعلمون أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قضى في ذلك بقضاء؟، فرمى قام إليه الرهط فقالوا: "نعم، قضى فيه بكذا وكذا"، فيأخذ بقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان يقول رضي الله عنه عند ذلك: "الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا صلى الله عليه وسلم"، وإن أعياه ذلك دعا رءوس المسلمين وعلماءهم، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على الأمر قضى به.

وكذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يفعل ذلك، فإن لم يجد حكماً للمسألة في القرآن والسنة، نظر: هل كان لأبي بكر رضي الله عنه فيها قضاء؟ فإن وجد أبا بكر رضي الله عنه قد قضى فيها بقضاء قضى به، وإلا دعا رءوس المسلمين وعلماءهم، فاستشارهم، فإذا اجتمعوا على الأمر قضى بينهم (1).

وهكذا كان شأنهم وشأن من أتى بعدهم، خاصة في صدر الإسلام، من طلب المشورة في كل ما يهم أمر المسلمين، ليأخذوا بأسهلها (2).

وتشهد بهذا المنهج مواقف كثيرة متواترة، كالحلقة، وقتال المرتدين، وجمع القرآن، وغزو الشام، والخراج، وموقعة نهاوند، والوباء الذي وقع في أرض الشام، وفي الكلاله، والجد وميراثه، وحد الخمر وعدده، وغير ذلك من الصور والوقائع التي يمكن أن نستخلص منها ثلاثة مستويات للشورى، وهي:

- 1- مسائل فنية متخصصة، لا يؤخذ بغير رأي المتخصصين بشأنها.
- 2- مسائل تشريعية عامة، ويؤخذ فيها برأي عليه القوم وكبارهم.
- 3- مسائل عامة، كاختيار الحاكم وإعلان الحروب، ويرجع فيها إلى رأي الناس جميعاً (3).

كما يمكن إدراجها وتصنيفها تحت رؤية عامة حسب العناصر التالية:

أولاً: وضع استراتيجية لنظام الحكم.

ثانياً: رسم سياسة الأمة في السلم والحرب.

ثالثاً: تفعيل رقابة الحاكم وتسديد رأيه.

رابعاً: بحث أحكام الحوادث والنوازل.

(1) ينظر: السنن الكبرى للبيهقي (10/ 196) بتصرف.

(2) ينظر: صحيح البخاري (9/ 112).

(3) ينظر: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام للشيخ محمد أبي زهرة ص 165.

تحديد مجال الشورى لدى الفقهاء

وقد اختلف الفقهاء حول تحديد مجال الشورى، والكلام عن هذا إجمالاً فيما يلي:

- منهم من قصر نطاقها في مكائد الحروب وعند لقاء العدو⁽¹⁾. ويستدل لهذا القول بأن اللام في لفظة "الأمر" ليست للاستغراق، لخروج ما نزل فيه الوحي باتفاق، وليس ذلك إلا ما جرى من أمر الحرب في غزوة أحد.

- ومنهم من ذهب إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يستشير أصحابه في كل الأمور العامة⁽²⁾.

- وذهب آخرون إلى أن الشورى تكون فيما لم يرد بشأنه نص، وذلك لأن "الأمر" عام، قد خُصَّ بما نزل فيه وحي، فيبقى حجة في الباقي على سبيل النذب⁽³⁾.

ومن ذلك فمجال الشورى على الرأي الأول يضيق كثيراً، بل هو محصور في نطاق معين، وهو الحرب ولقاء العدو، ولعل القائلين بهذا الرأي قد بنوه على أساس أن غالب الوقائع التي نقلت عن الرسول صلى الله عليه وسلم وكان يشاور فيها أصحابه إنما كانت متعلقة بالحرب والغزو، على أنه لا ينبغي الوقوف عند الحرب باعتبارها حرباً وكفى، وإنما يتعين النظر إليها باعتبارها حدثاً بارزاً وأمرًا مهمًا من أمور المسلمين، من حيث تعلق كلِّ بمستقبل الإسلام ورسالته الخالدة.

وفي هذه الحالة فإنه يتعين أن يقاس على ما ورد كل أمر هام له شأنه بالنسبة للأمة ومستقبلها⁽⁴⁾.

ويضاف إلى ذلك - مع ما ذكرناه آنفًا - أنه قد وقعت وقائع للشورى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين لم تكن متصلة بأمر الحرب، حيث وردت في تعيين الولاة والأمراء، واستشارته صلى الله عليه وسلم عليًا وأسامة رضي الله عنهما في حادثة الإفك، ولا يخفى أنها من الأمور الخاصة.

ومما سبق يتبين رجحان قول من يتوسع في مجالات الشورى، حتى تشمل كل ما يتصل بالأمة وما يحقق مصلحة العباد في المعاش والارتياح، تحقيقًا لصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، واستفادة من مرونة الشرع الشريف، بشرط أن لا يكون في ذلك اصطدام من كل وجه بالقطعيات والثوابت المقررة، وهو الأرفق بمصالح الخلق، والأوفق لمقاصد الشرع.

(1) ينظر: تفسير القرطبي 4/ 249، بتصرف وتلخيص.

(2) ينظر: نظام الحكم في الإسلام، للدكتور/ محمد يوسف موسى (ص: 118).

(3) ينظر: تفسير الفخر الرازي 9/ 67.

(4) ينظر: الدولة والسيادة، لفتححي عبد الكريم (ص 365 وما بعدها).

مجالات الشورى في التجارب المعاصرة

ثم اهدت المجتمعات البشرية في العصر الحديث إلى العمل بنظام "المؤسسات المتخصصة"، حتى أصبح من سمات النظم والدول القوية، مما جعل أمر الشورى ينتقل من كونه مفهومًا بسيطًا إلى نظام معقد، تتعدد أنماط تحقق العمل بمقتضاه سواء على مستوى الأفراد أو المجتمع، فعلى مستوى الأفراد فيمارسون الشورى - التي هي تبادل الرأي - من خلال الاستفتاءات والانتخابات، التي يدعو الحاكم إليها، بصفته رئيسًا للسلطة التنفيذية، المواطنين بضرورة المشاركة فيها، حتى يتسنى له استبيان مواقفهم وفرز آرائهم.

وفي ذات الوقت يأخذ الرأي في مجالات القوانين العادية والنصوص التنظيمية عن طريق مؤسسات عديدة تحقق مبدأ الشورى كالمجالس الأهلية والهيئات الاستشارية، واللجان المتخصصة وأهل العلم والأعيان ورؤساء العشائر والقبائل، ومجالس الشورى والنواب، وهي هيئات تتكون من عدد معين يُنتخب أعضاؤها بالاقتراع السري أو بالتعيين.

ولضبط وتيرة العمل بين هذه الأنماط المتعددة وُضعت لهذه المجالس والهيئات اختصاصات محددة، من شأنها توضيح مجال عملها المنوط بها، وفقًا لحاجات الدولة، والأهداف المرجوة منها، وتمثيل فئات المجتمع والتخصصات المختلفة فيها.

وتختص مجالس الشورى في كثيرٍ من البلاد بإبداء الرأي في أمور لا تخرج كثيرًا عما ذكرناه في عناصر سابقة، وهي كالتالي:

- الاقتراحات الخاصة بتعديل مادة أو أكثر من مواد الدستور.
- مشروعات القوانين التي يحيل إليها صراحة أحد نصوص الدستور أو تنظم السلطات العامة، أو العلاقة بينها أو تعرض لتنظيم المقومات الأساسية للمجتمع أو الحريات أو الحقوق أو الواجبات العامة.
- مشروع الخطة العامة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية.
- معاهدات الصلح والتحالف وجميع المعاهدات التي يترتب عليها تعديل في أراضي الدولة أو التي تتعلق بحقوق السيادة.
- مشروعات القوانين التي يحيلها إليها الحاكم.
- ما يحيله الحاكم إلى المجلس من موضوعات تتصل بالسياسة العامة للدولة أو بسياساتها في الشؤون الخارجية.

- انتخاب رئيس البلاد وعزله (1).

وخلاصة القول فإن الشورى - قديماً وحديثاً- تتسع إجمالاً لتشمل ما يتطرق إليه الاحتمال ويدخله الاجتهاد البشري، وما يثير عادة الخلاف والتنازع، وما سكت عنه الوحي، وكل ما هو مشترك بين الناس من واجبات وحقوق ومصالح. كل هذا فيه مجال للشورى حسب أهمية كل مسألة وحجم انعكاساتها على الناس في معاشهم وارتياشهم.

المطلب السادس: أهلها

يظهر مما قدمناه في المطلب السابق الخاص بتحديد مجالات الشورى أنه ينبغي على من تقع على عاتقهم هذه المسؤولية الكبيرة التي تتوقف عليها مصلحة الأمة معاشاً وارتياشاً- أن تتوفر فيهم صفات من شأنها تحقيق القبول لهم والارتياح لما يصدر عنهم. وفي النقاط التالية نبين الصفات التي يجب توفرها في أهل الشورى وكيفية اختيارهم والواجبات التي ينبغي أن يقوموا بها، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (2).

أولاً: صفاتهم:

لا شك أن أصحاب الشورى هم نخبة من خيار المسلمين في كل عصر ومصر، لذا لا بد - بداهة- أن تتوفر فيهم صفات المؤمنين التي حضَّ عليها الشرع الشريف. وبجانب ذلك يضاف إليهم صفات أساسية، تكون كافية لتقرير صفة من يصلح أن يكون موضع ثقة ومشاورة من ولي الأمر أو من خواص المسلمين وعامتهم، وهي كما ذكرها الإمام الماوردي خمس خصال:

- (1) رجحان العقل مع طول خبرة.
- (2) النصح مع المودة.
- (3) الشجاعة في إبداء الرأي.
- (4) الاستقامة على الأخلاق الحميدة.
- (5) أن لا يكون له في الأمر المستشار فيه غرض ولا هوى (3).

(1) ينظر: نظام مجلس الشورى في مصر، تكوينه واختصاصاته (دراسة مقارنة)، للدكتور/ قاسم طاهر، رسالة دكتوراه.
(2) سورة النساء: الآية 58.
(3) ينظر: أدب الدنيا والدين لأبي الحسن الماوردي ص 260، 263. والأحكام السلطانية للماوردي ص 4، بتصرف.

وقد لخصها أبو الفتح البستي قائلاً:

خصائص من تشاوره ثلاثٌ
فخذ منها جميعاً بالوثيقه
ودادٌ خالصٌ ووفور عقلٍ
ومعرفة بحالك بالحقيقه
فمن حصلت له هذي المعاني
فتابع رأيه والزم طريقه⁽¹⁾

وهذه الصفات غالباً ما كانت توجد بدرجة كبيرة في الأكابر والأعيان الذين كانوا يمثلون طوائفهم عن طريق التدرج الاجتماعي فيما بينهم، وكذا كان لأهل الفقه والعلم نفوذهم الاجتماعي ومكانتهم الكبيرة في مجتمعاتهم، ومن ثمّ فإنّ الجهات الرسمية المسؤولة آنذاك كانت تحترم لهم هذه المكانة التي وضعهم فيها أفراد المجتمع.

غير أن المجتمعات سريعاً ما تطور نظامها، واتسعت رقعتها، وزاد عدد سكانها، وتعدّد قانونها، مما استوجب وضع الشروط والضوابط التي ينبغي توفرها في الشخص المرشح لعضوية مجالس الشورى.

ولعل السمة البارزة في القوانين واللوائح المنظمة لمسألة العضوية في هذه المجالس: اشتراط أن يكون هذا العضو من أهل البلد التي يترشح لعضوية مجلسها دون التفات إلى جنسه أو دينه، مما أفرز قضايا أنتجت جدلاً واسعاً في مدى مشروعيتها، ومنها:

حقوق المرأة السياسية، وهي تلك الحقوق التي يشترك الأفراد بمقتضاها في شؤون الحكم والإدارة، كحق الاشتراك في الاستفتاءات والانتخابات الشعبية، وحق الترشح لعضوية الهيئات النيابية أو لرئاسة الدولة وحق التوظيف والعمل.

وكل ذلك متفرغٌ عن القول في قضية "تولي المرأة للولايات العامة"؛ فإن من يمنع المرأة من تولي الولايات العامة لا يرى حقاً لها في هذه الحقوق؛ بناء على أن علة النهي عن تولي المرأة الولايات العامة هي "الأنوثة"، لأن الأنوثة ليس من مقتضاها عدم الذكاء والفتنة أو حرمانها من العلم والمعرفة، وإنما شيء وراء ذلك وهو العاطفة والعوارض الطبيعية التي تضعف من قواها المعنوية وتوهن من عزائمها.

ومن يُجيز توليها الولايات العامة يبيح لها أن تمارس ما هو مباح لها، تأسيساً على ما قرره القاعدة العامة وهي المساواة بين الرجل والمرأة، وأن ما ورد من التفرقة بينهما في بعض الأحكام الشرعية يُعدُّ

(1) ديوان أبي الفتح ابن حبان البستي ص 375.

استثناءً لهذا المبدأ، لا يجوز القياس عليه، كما أن الأنوثة لا تصلح مبرراً لحرمانها من حقوقها السياسية⁽¹⁾.

ولعل الأوفق في هذا العصر الذهاب إلى جواز ذلك للمرأة، نظرًا إلى مقتضيات الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والرأي العام ومبادئ العدالة، وذلك وفق القواعد الشرعية المرعية. ولعل لقائل أن يقول: إن الشروط الموضوعية للمرشح لهذه المجالس في جملتها ليس من شأنها إظهار صفوة الخبراء وأهل العلم والاختصاص، حيث إنهم غالبًا لا يحسنون حرفة الانتخابات، ولا يجيدون الدعاية لأنفسهم، ومن ثمَّ لا يدخلون في هذه الأمور ضنًا بأنفسهم وعلمهم وكرامتهم. نعم هذا صحيح لكن لا بد من الأخذ في الاعتبار أن التخصص العميق ليس ضروريًا في الممثل الشعبي، كما أن انصراف هذا المتخصص إلى دراساته وبحوثه يمثّل حاجزًا وصارفًا له عن معرفة المشاكل اليومية الذي يعيشها الشارع بصورة دقيقة؛ لذا فإنه يفوز بها ذا الثقافة العامة الملم بمعاونة الأفراد اليومية في قضاء حوائجهم من مأكّل ومشرب ومسكن وملبس.

ثانيًا: طريقة اختيارهم :

كان النبي صلى الله عليه وسلم يستشير أكابر الصحابة رضي الله عنهم، كالشيخين (أبي بكر وعمر رضي الله عنهما)، ومما يؤثر عنه في ذلك قوله: "لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما"⁽²⁾، وكالسعديين (سعد بن معاذ، وسعد بن عباد رضي الله عنهما) كما حدث في يوم الأحزاب ومصالحة غطفان. وقد اعتبر أهل بدر في زمن الخلفاء الراشدين أهلاً للحلّ والعقد، ولذا لم يُقطع أمرٌ في زمانهم إلا بعد مشورتهم وأخذ رأيهم، ثمَّ كان قراء القرآن وحفاظه والعالمون به بعد ذلك هم أهل الشورى.

اختيار أهل الشورى في العصر الحديث :

ومع تعقيد نظام الحكم في العصور الحديثة ظهر لنا استخدامان للشورى، الأول يتمثل في المجالس النيابية، والثاني يتمثل في الهيئة الاستشارية للحاكم الذي يختارها بنفسه لمعاونته في شؤون البلاد والعباد.

(1) ينظر لتفصيل المذاهب وترجيح الأدلة: فتوى جماعة كبار العلماء بالأزهر الشريف صادرة في رمضان سنة 1371هـ الموافق يونيو سنة 1952م. حقوق المرأة في الإسلام للشيخ/ محمد عرفة ص193، الإسلام واتجاه المرأة للدكتور محمد البهي ص 49-50. ولاية المرأة في الفقه الإسلامي للدكتور/ حافظ أنور ص 442. مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي مقارنة بالفقه الأجنبي للشيخ/ علال الفاسي ص 101. ومبادئ الحكم في الإسلام للدكتور/ عبد المجيد المتولي ص 452. فتوى دار الإفتاء المصرية رقم 359 لسنة 2007م.

(2) أخرجه الإمام أحمد في المسند، من حديث عبد الرحمن بن غنم الأشعري، رقم 17994، قال الهيثمي في (مجمع الزوائد/ 13455) : "رواه أحمد، ورجاله ثقات إلا أن ابن غنم لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم".

وقد جرى العرف في اختيار أهل النوع الأول بالانتخاب لعدد من الأعضاء وتعيين عدد آخر، وفي النوع الثاني غالباً ما يتم اختيار الأعضاء بالتعيين، مع مراعاة الخبرة والكفاءة وتنويع التخصصات لتحقيق أكبر استفادة مرجوة.

ويؤيد ذلك أن الشريعة بنصوصها وسوابقها التطبيقية لم تضع نظاماً محددًا للشورى وأهلها وطريقة معرفتهم، وهذا من مرونتها وصلاحتها لكل زمان ومكان؛ لأن تحقيق الشورى عملاً مما يختلف باختلاف الزمان والمكان، فتركه للأمة تنظمه حسب الظروف والأحوال هو السبيل الأقوم والأرفق بالخلق.

كما يجوز للحاكم مشاورة أهل الاختصاص في موضوع اختصاصهم سواء كانوا من أهل الشورى المنتخبين أو من غيرهم⁽¹⁾.

المطلب السابع: الحاكم ونتيجة الشورى

إذا كنا قد انتهينا إلى أن الشورى جزء أصيل في نظام الحكم، واجب على الحاكم أن يراعوه، فهل من الواجب عليهم العمل بما انتهى إليه أهل الشورى فيما أسند إليهم أو لا؟
وتأتي الإجابة عن هذا التساؤل في النقاط التالية:

أولاً: الشورى مُعَلِّمة :

ذهب أكثر الأقدمين وثلة من المعاصرين إلى الأخذ بما انتهت إليه الشورى ليس واجباً في حق الحاكم، فهو كوسيلة يستضيء ويستنير بها إلى ما خفي عليه من الأمور، لكن له أن يعمل بما لاحت فيه المصلحة دون التقيد بما نتجت عنه مباحثات الشورى.

وسندهم في ذلك أنه لا يوجد في القرآن الكريم، ولا في السنة الشريفة نص يلزم الحاكم بالأخذ بالرأي الذي يشير به أهل الشورى؛ فالآية الكريمة التي أمر الله فيها رسوله عليه الصلاة والسلام بالشورى، وهي: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، يعقبها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾⁽²⁾، فمن هذه الآية يتبين أن على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يمضى -بعد المشورة- في تنفيذ الرأي الذي عزم عليه لا ذلك الذي أشير عليه به.

قال الإمام القرطبي: "الشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، وينظر في أقرها قولاً إلى الكتاب والسنة، فإذا أرشده الله تعالى إلى ما يشاء منه عزم عليه، وأنفذه متوكلاً عليه"، ثم نقل هذا الرأي عن قتادة⁽³⁾.

(1) ينظر للتفصيل: المشروعية في النظام الإسلامي، للدكتور مصطفى كمال وصفي، ص 63-66.

(2) سورة آل عمران الآية 159.

(3) ينظر: تفسير القرطبي 4/ 252 بتصرف يسير.

ويضاف إلى ما تقدم أنه: إذا رجعنا إلى صدر الإسلام لنستعرض الحالات التي استشار فيها الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون، فإننا نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأخذ برأي المستشارين في أسارى بدر، وصلح الحديبية، وإنما أخذ برأيه الذي كان يشاركه فيه أبو بكر رضي الله عنه.

وكذلك نجد خليفة رسول الله أبا بكر رضي الله عنه لم يأخذ برأي المستشارين مرتين: أحدهما: في قتال المرتدين، وكان ذلك في بداية عهده بالخلافة، حيث أعلن رضي الله عنه عزمه على قتالهم.

والثانية: في بعث أسامة بن زيد رضي الله عنه إلى الشام (سنة 11هـ)⁽¹⁾.

ثانياً: الشورى ملزمة :

ذهب بعض الأقدمين إلى وجوب الأخذ بما انتهت إليه الشورى؛ قال حجة الإسلام الغزالي: "الاستئذان بمخاطر ذوى البصائر واستطلاع رأى أولى التجارب على طريق المشاورة، وهي الخصلة التي أمر الله بها نبيه إذ قال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾.. وهذا هو الركن الأعظم في تدبير الأمور فان الاستبداد بالرأي - وإن كان من ذوى البصائر - مذموم ومحدور"⁽²⁾.

وقد رجح هذا الرأي أغلب المعاصرين⁽³⁾، ويمكن الاستدلال لهذا الرأي بالأدلة التالية:

- أن كلام المفسرين الذين تعرضوا لتفسير آية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، إن كانوا قد استخلصوا من الآية أن الشورى غير ملزمة، فقد كانوا يقصدون أنها غير ملزمة للرسول صلى الله عليه وسلم فقط باعتباره مؤيداً من الله تعالى، وليس ذلك شأن خلفائه والحكام من بعده.

ويؤيد هذا النظر ما قاله الطبري في تفسيره لهذه الآية، مع ملاحظة أن الخطاب موجه إلى الرسول الكريم، حيث قال: "فإذا صح عزمك بتبئتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك

(1) ينظر للتفصيل في أدلة القائلين بهذا الرأي: نظام الحكم في الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص 180، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، للدكتور/ عبد الحميد متولى ص 664-667. الدولة والسيادة لفتحي عبد الكريم ص 357-358. الشورى أم الاستبداد للأستاذ/ عبد الله أبو عزة، مقال منشور بمجلة المجتمع - الكويت، بتاريخ 38 ديسمبر سنة 1970م.

(2) ينظر: فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي، ط. مؤسسة الثقافة العربية ص 185-186.

(3) منهم: الإمام الأكبر الشيخ/ محمود شلتوت في (الإسلام عقيدة وشريعة ص 320)، والشيخ محمد الغزالي في (الرحمة والشورى) مقال منشور بمجلة لواء الإسلام - العدد 7 بتاريخ 28 إبريل سنة 1974م ص 47، والشيخ/ عبد الوهاب خلاف في "السلطات الثلاث في الإسلام"، بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد. عدد يونيو سنة 1935م ص 461. والدكتور/ أحمد شوقي الفنجري في (الحرية السياسية في الإسلام) ص 213، محمد أسد في (منهاج الإسلام في الحكم)، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي، ط. دار العلم للملايين سنة 1964م، ص 110.

ودنياك، فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها، وتوكل فيما تأتي من أمورك وتدع وتحاول أو تراول على ريك، فثق به في كل ذلك، وارض بقضائه في جميعه دون آراء سائر خلقه ومعونتهم، فإن الله يحب المتوكلين، وهم الراضون بقضائه، والمستسلمون لحكمه فيهم، وافق ذلك منهم هوى أو خالفه" اهـ⁽¹⁾.

إذن فالخطاب في آية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، موجه للرسول صلوات الله وسلامه عليه، وإذا كان الفقهاء قد استخلصوا من الشق الثاني في الآية، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ أن الرسول غير مقيد بالشورى، فإن ذلك لأنه رسول يوحى إليه، وليس ذلك لأحد من بعده، وعلى هذا فلا يصح قياس خلفاءه، ولا غيرهم من الحكام عليه⁽²⁾.

كما يؤيده ما أخرجه ابن مردويه عن علي رضي الله عنه، قال: سئل رسول الله عن العزم، فقال: "مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم"⁽³⁾.

وعليه فجواب الرسول صلى الله عليه وسلم يفيد أن الأخذ بالرأي الذي يتفق عليه أكثر المستشارين أمر واجب، وهو ما يتبادر لنا أن هذا منطوق في صيغة الآية والله تعالى أعلم⁽⁴⁾.

- إن المتأمل في الوقائع المستشهد بها في الأدلة التي استشهد بها أصحاب الرأي الأول يجد أن الحاكم التزم بنتيجة الشورى، ولم يخرج عنها المستشار في أي منها؛ ففي واقعة أسارى بدر، لم يتفق المستشارون على رأى، لكن الأغلبية وعلى رأسهم أبو بكر رضي الله عنه أشاروا بما رأى النبي صلى الله عليه وسلم، فأخذ به.

أما واقعة حروب الردة فإن تفاصيل الواقعة⁽⁵⁾ تدل على أن أبا بكر رضي الله عنه لم يمض لأمره حتى حاججهم، فلما ظهر لهم صواب رأيه اجتمعوا عليه، فأمضاه أبو بكر بعد ذلك، وكذلك فعل في بعث الشام، حيث يروي ابن عساکر أنه قال لهم: "إنكم قد علمتم أنه قد كان من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إليكم في المشورة فيما لم يمض من نبيكم فيه سنة ولم ينزل عليكم به كتاب، وقد أشرتم وسأشير عليكم فانظروا أرشد ذلك فائتمروا به، فإن الله لن يجمعكم على ضلالة، والذي نفسي بيده ما أرى من أمر أفضل في نفسي من جهاد من منع منا عقالا كان يأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم،

(1) تفسير الطبري، ط. دار هجر 6/ 191.

(2) ينظر: الدولة والسيادة لفتح عبد الكريم ص 359-360.

(3) ينظر: الدر المنثور للسيوطي 2/ 360 . تفسير ابن كثير 2/ 150.

(4) ينظر: التفسير الحديث، لدرزة محمد عزت، ط. دار الفكر 7/ 256.

(5) ينظر: سيرة ابن هشام 2/ 411-412، وطبقات ابن سعد 2/ 9.

فانقاد المسلمون لرأي أبي بكر ورأوا أنه أفضل من رأيهم" اه (1).

ويستفاد من فعل أبي بكر رضي الله عنه أن الشورى تستلزم النقاش والتمسك بالرأي والدفاع عنه بقوة ما لم يتضح الدليل!

- أن الوجوب يستفاد من مقاصد الإسلام في تشريع الشورى، حيث اعتبرها من دعائم الإيمان وصفة مميزة للمسلمين، فسوى بينها وبين الصلاة والإنفاق في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (2)، ومن ذلك فهي ليست مجرد "أمر مستحب اختياري"، يقصد منها تأليف القلوب أو تطيب النفوس دون التزام بها، وإلا كانت شكلاً فارغاً من أي مضمون (3).

ثالثاً: ذهب بعض المعاصرين (4) إلى أن الحاكم ملتزم باتباع نتيجة الشورى ابتداءً ما لم يكن لديه سبب مقنع يحمله على خلاف ذلك.

واستند إلى أنه بالرجوع إلى سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وسيرة الخلفاء الراشدين يُظهر أن المشورة التي قدمها لهم المسلمون اتبعوها، والتزموا بها بصفة عامة، وأنه في الحالات النادرة التي لم يتبع فيها الخلفاء هذه المشورة كان لديهم الأسباب التي تبرر ذلك، فأبو بكر رضي الله عنه حين عزم على قتال المرتدين على خلاف رأى أهل الشورى استند في ذلك إلى حجة شرعية.

ويؤخذ على هذا الرأي أنه: لم يبين متى يلتزم الخليفة برأي المسلمين ومتى لا يلتزم، فقد ترك المسألة دون أن يضع لها ضابطاً محددًا، مما يترتب عليه ترك الأمر للحاكم ليحدد بنفسه -ووفق هواه- متى يلتزم، ومتى لا يلتزم؛ فكأن الالتزام وعدمه متروك له إن شاء التزم، وإن شاء لم يلتزم، كما نلاحظ أن هذا الرأي يؤدي إلى الرأي الأول الذي يجعل الشورى معلمة (5).

وبعد هذا العرض نميل إلى أن لزوم الأخذ بما انتهت إليه الشورى هو الأرجح والأوفق، لقوة أدلته، ومناسبتها لحاجة العصر، وموافقته لمقاصد الشريعة الغراء من تشريع الشورى ما دامت الشروط متحققة في أهل الشورى؛ إذ يحول بين الحاكم وبين الاستبداد، ويجعل للرأي مكانة ومنزلة، ولأهل الشورى مكانتهم ومنزلتهم، ويعصم من الآراء الفردية المرتجلة التي قد تدمر الأمة.

(1) ينظر: تاريخ دمشق لابن عساكر 2 / 53.

(2) سورة الشورى، الآية 38.

(3) ينظر: الدولة والسيادة، لفتحي عبد الكريم ص 362-364.

(4) الدكتور السنهوري في (الخلافة ص 182)، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1989م.

(5) ينظر: الدولة والسيادة، لفتحي عبد الكريم ص 358-359.

المبحث الثاني: الديمقراطية

تمهيد:

الديمقراطية تعني (حكم الشعب أو سلطة الشعب)، وهو المعنى الدلالي الذي اصطلح عليه مفكرو الغرب في بواكير النهضة الأوروبية، ثم تطور معناها الدلالي مع تطور مفهوم الأمة والشعب والدولة والسلطة والسيادة، نتيجة تبني أنظمة حكم متباينة لهذا المصطلح، واعتبرته من أركان هوية الدولة، وأقحمته إما في اسم الدولة أو ضمن مواد دستورها. ومن ثمَّ صار للديمقراطية تعاريف كثيرة بحسب اعتبارات متعددة، ما يهمنها ما تعنيه هذه الكلمة من الناحية السياسية.

المطلب الأول: مفهومها

كلمة الديمقراطية إغريقية الأصل، وتتكون من شقين: الأول (Demoskratia)، وتعني في العربية: الشعب.

والشعب في اللغة العربية يطلق على: الحي العظيم من الناس، وهو أوسع من القبيلة، وهو جماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعي واحد وتتكلم لسانا واحدا، والجمع شعوب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾⁽¹⁾.

أما الشق الثاني من الديمقراطية (Demoskratia): فيعني حكم أو سلطة بمعنى التحكم في المصير الشخصي، وأحيانا تعني: مصير الغير.

وبضم المعنيين يكون معناها: حكم الشعب، أو سلطة الشعب، وهو ما عبّر به الرئيس الأمريكي السابق (لنكولن) أنها: "حكم الشعب بالشعب وللشعب"، وهو التعريف الأكثر شيوعاً⁽²⁾.

ويلاحظ أن الكلمة في النطق العربي لها أقرب إلى أصلها اليوناني مما هو عليه في اللغات الأوروبية الحية، بيد أن الأمر ليس بهذه السهولة اللغوية، فالاتفاق اللغوي يخفي وراءه خلافا فكريا عميقا حول

(1) ينظر: جمهرة اللغة (ب ش ع) 1/ 343، مقاييس اللغة (ش ع ب) 3/ 191، مختار الصحاح (ش ع

ب) 1/ 165، المعجم الوسيط، باب الشين ص 483.

(2) ينظر: الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، للدكتور/ أنور أحمد رسلان، ط دار النهضة العربية سنة 1971م، ص 33. الموسوعة السياسية، لعبد الوهاب الكيالي وزهير كامل، ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1/ 275. نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، لعلي منصور، ط. مطبعة مخيمر، سنة 1965م ص 103.

المفهوم، وأول هذه الاختلافات يتعلق بالشق الأول (الشعب) الذى لم يخل حتى على اليونانيين القدامى من الغموض، حيث كانت دلالة هذه الكلمة تنصرف إلى هيئة الشعب بكاملها، أو إلى العامة، وقد يقصد به الكثرة الكثيرة، أو الأغلبية فقط.

ولذلك لم يعد مصطلح "الشعب" يفى بالغرض الذى كان مخصصا له بعد أن توسع مفهوم الدولة؛ لتصبح (دولة/ أمة)، وأحيانا (دولة/ قارة)، وكذلك لم يعد مجتمع الدولة ذاك المجتمع الصغير المترابط اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا من خلال لحمة شعبية واحدة.

(1)
لذا أصبح المعنى اللغوي للديمقراطية لا يتطابق مع المعنى الواقعي لها ، حيث تشترك فيه كل صورها وتطبيقاتها مهما اختلفت وتنوعت، وهو أنها تستند إلى الإرادة العامة للشعب، والذي يُعدُّ الانتخاب أهم وسيلة للتعبير عنها؛ فالنظام السياسي القائم يمكن أن يوصف بأنه ديمقراطي إلى المدى الذى يكون فيه صانعو القرارات السياسية خاضعين لرقابة شعبية فعالة.

ويرى آخرون أن الديمقراطية هي ممارسة السلطة من قِبَلِ القِلَّة، بما يكون لصالح الكثرة. وينطلق هذا الاتجاه من أنه يتحتم على كل مجموعة (الحزب أو التكتل السياسي) للحصول على التأييد أن تدخل في سجال التنافس مع غيرها من المجموعات الأخرى من أجل الظفر بأصوات الناخبين من عموم الشعب.

ولعل هذه المنافسة تخلق سياسات متكافئة ومعتدلة، مما يضمن الاستغناء عن أية مجموعة تفشل في تحقيق وعودها التي قدمتها دعايتها الانتخابية في أول فرصة سانحة.

ويمكن الإفادة من الفكر السياسي الغربي بهذه الصورة في أنه يقترب بصورة فاعلة من مبدأ "أهل الحل والعقد"، الذي قرره الإسلام، وهو يعني "وجود نخبة مسئولة أمام عموم الأمة".

وبناء على هذا المعطيات عرّف بعضهم الديمقراطية بأنها "مجرد طريقة سياسية أو تنظيم تأسيسى لغرض الوصول إلى قرارات سياسية يجرز الأفراد عن طريقها سلطة التقرير بالوسائل التنافسية من أجل أصوات الشعب".

وبناء عليه أضحت الديمقراطية مجرد طريقة، أو إجراء يتم من خلاله اختيار الحكام عن طريق الآلة

(2)

الانتخابية .

(1) ينظر: تكوين الدولة، لروبو ماكفير، ترجمة د. حسن صعب، ط. دار العلم للملايين سنة 1966م، ص 220.

(2) ينظر: أزمة الديمقراطية المعاصرة دراسة تحليلية، للصديق محمد الشيباني، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ليبيا، ط. الشروق - مصر، سنة 1990م، ص 22 وما بعدها .

ونخلص إلى أن الديمقراطية تعني في جوهرها: حاجة الحكام إلى رضا الشعب عنهم، تعميماً للثقة المتبادلة، ووفاء الحكام بموجبات العقد الاجتماعي التي تحتم عليهم أن يسيروا في شعوبهم سيرة تقوم على العدل والمساواة وتبرأ من التسلط والاستعلاء.

المطلب الثاني: أهميتها

- مما سبق يمكن استخلاص أهمية الديمقراطية في نقاط، أبرزها:
- استبعاد أنظمة الحكم الاستبدادية.
 - تحقيق المساواة بين الأفراد .
 - حماية حقوق الإنسان.
 - ضمان الحريات العامة.
 - اشتراك المواطنين في ممارسة السلطة بصورة مباشرة أو غير مباشرة.
 - تحقيق التنمية، عبر آليات ممثلة في برلمانات وحكومات منتخبة، يمكنها أن تعبر عن احتياجات الناس، وتسعى لتحقيقها.

المطلب الثالث: خصائصها

- يؤخذ مما سبق أيضاً أن الديمقراطية تتميز بعدد من الخصائص، أهمها:
- (1) المشاركة الاجتماعية على نطاق واسع مع تحقيق مبدأ المساواة في هذه المشاركة.
 - (2) تقبل مشاعر المخالفين واهتماماتهم.
 - (3) لا يصل الصراع بين المختلفين إلى استخدام العنف أو التلويح به.
 - (4) تحدد وظيفة الدولة بأنها خادمة لمصالح المجتمع، لتحقيق سعادة الأفراد.
 - (5) تجنب الاستبداد السياسي وإزالة كل أنواع الاحتكار، الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.
 - (6) تُعدُّ الانتخابات والاستفتاءات وسيلة أصيلة لاختيار الحكام في النظام الديمقراطي، من خلال الاحتكام إلى الشعب، انطلاقاً من انتقاء البرنامج السياسي الذي يكون قادراً على إقناع أغلبية الناس
- (1) بأنه كفيل بحل مشاكلهم وإثارة قضاياهم، وكذلك الطريق في عزلهم .

(1) ينظر: السلوك الديمقراطي، للدكتور مصطفى أحمد كركي، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، عدد 2، سنة 1993م، ص 116-131.

المبحث الثالث: بين الشورى والديمقراطية

لا شك أن هناك جدل واسع بين "الشورى"، و"الديموقراطية"؛ حيث انصرفت كلمة الشورى في المؤلفات السياسية والفقهية الحديثة إلى المنهج الإسلامي في الحكم، في حين انصرفت كلمة الديمقراطية إلى الاستخدام الغربي لمفهوم المشاركة السياسية للامة أو للأغلبية والأكثرية. ورغم اشتغال الديمقراطية على بعض المعاني والمضامين التي أسس لها الإسلام من خلال الشورى، كتتحقيق مبدأ المساواة بين أفراد الأمة، وانعدام الفروق بين الحاكم وأدى امرئ في الأمة، ومنح حق الرقابة على أداء الحاكم ونوابه للأمة - فإننا نجد أن العلاقة بين هذين المبدئين تقتضي تفصيلاً نعالجه في المطالب التالية:

المطلب الأول: أوجه الاختلاف بينهما

لا شك أن الموازنة بين الشورى والديمقراطية مجالها هو المبادئ النظرية التي تقوم عليها كل منهما، ومن ثمَّ فهناك فروق جوهرية وشكلية بين كليهما، أهمها:

أولاً: الشورى ربانية من حيث المصدر، مما يجعلها ذات قواعد وضوابط موضوعية شرعية ثابتة، أما الديمقراطية فهي من وضع البشر، لذا فهي متطورة ومختلفة.

ثانياً: سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة، دون التفات إلى مخالفتها للأخلاق المجتمعية أو الأعراف، أو أنها متعارضة في بعض مجالاتها مع المصالح الإنسانية العامة.

نعم هي مقيدة بالدستور، ولكن الدستور محل تغيير بصورة مستمرة وسريعة، في حين لا نجد في الشورى أن سلطة الأمة مطلقة هكذا، وإنما هي مقيدة بضوابط قررها الشرع الشريف، لأن المعادلة فيه مزدوجة بأمرين متلازمين، وينبغي أن يظلا متلازمين، ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم، هذان الأمران هما: الأمة، والقانون (الشرعية الإسلامية) الضابط لأفعال المكلفين.

فالشرع حاكم والأمة كأمة منوط بها التطبيق لهذا الشرع وفق مقتضيات الواقع، والاجتهاد فيما لا نص فيه توطئة لتطبيقه بما فيه مراعاة لمقاصد الشرع ومصالح الخلق في الدنيا والآخرة.

ثالثاً: الشورى مبنها على الرأي لا العدد: فلا يقدم لها إلا أصحاب الرأي والحكمة والخبرة والدراسة العلمية والعملية، فهي وظيفة لها مقصود شرعي لا يتحقق إلا إذا كانت لأهل الشورى الأهلية التي تمكّنهم من أداء الذي عليهم فيها.

أما الديمقراطية فمبنها على العدد لا الرأي، لذا، فهي لا تشترط في الناخب ولا المنتخب شروط أهلية كسابقتها، حيث تكفي بتوفر الأغلبية العددية المجردة، ومن ثمَّ تقتضي بتعيين الأكثر جمعاً للأصوات دون التفات إلى كفاءة أو أهلية.

ومن هنا كان منهج الشورى أدق وأصلح للأمة؛ إذ الأمر فيه منوط بأهل الاختصاص.

رابعاً: قيم الشورى الأخلاقية ثابتة، لنوعها من الدين، لذا فهي غير خاضعة لتقلبات الميول والرغبات، ومن ثمّ فهي ضابطة وحاكمة لتصرفات الأمة ورغباتها.

في حين أن الديمقراطية تستند إلى قيم نسبية تقررها رغبات وميول الأكثرية، لذا كان تسلط أمة على أخرى مشروعاً في ظل الأنظمة الديمقراطية، في حين أن قيم الشورى ومبادئها تأبى ذلك، فهي تغلب النظرة الإنسانية الشاملة.

وهنا يجب أن نقرر أن الإسلام ضد القوميات المتسلطة الأنانية فقط، حيث نراه على مدى تاريخه التليد يعظم من الجوانب الإيجابية المميزة لكل قومية عن الأخرى والتي تتيح إضافة ملمح متميز إلى الحضارة الإنسانية.

المطلب الثاني: أوجه الاتفاق بينهما

على الرغم من وجود فروق جوهرية وشكلية بين الشورى والديمقراطية - والتي تقدم بعضها آنفاً- فإنه عندما نصل إلى مرحلة التطبيق نجد أن العناصر المشتركة ترجع إلى اعتبارات عدة، يمكن تلخيصها فيما يلي:

- 1- وجود قواعد مشتركة في النظم التي تطبق كلا منهما، وأهمها المبدأ الأساسي القائل بأن للجماعة حق أصيل في تقرير مصيرها واتخاذ القرارات المصيرية دون وسيط.
- 2- وجود مساحة معينة للاجتهاد في القواعد التفصيلية، مما يفتح الباب للتنوع في النظم التي تطبق كلا منهما.
- 3- وجود مخاطر تهدد كلا منهما نتيجة تعطيل بعض أحكامهما، أو الانحراف في تطبيقها بسبب فساد المجتمع أو سيطرة الأهواء والنزوات والعصبية التي لا تهتم بالمصالح العليا للمجتمع.
- 4- حاجة النظم السياسية كلها إلى مظلة من المبادئ العليا التي تكون سقفاً ثابتاً ومعلومًا سلفاً، تقف عنده السلطات البشرية كلها.

ويضاف إلى ما سبق أن ما يهدف مبدأ الديمقراطية إلى تأسيسه، قد نادى به الإسلام من قبل وألزم أتباعه به، كالمساواة، وحرية الفكر والعقيدة، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وحق الحياة والعمل، وحق حرية الرأي والبحث العلمي والصحافة والطباعة والنشر وتكوين الجمعيات والنقابات، وحصانة العضو عما يبيده من آراء أو أفكار، إلا إذا كان الرأي المعبر عنه فيه مساس بأسس العقيدة أو بوحدة الأمة أو بالاحترام الواجب للحاكم أو فيه قذف في الحياة الخاصة لأي شخص كان، وتوثيق روابط الألفة والتلاحم بين الأمة وقادتها، وتمكين الأمة من الاستفادة من أصحاب الخبرة والرأي، وإطلاع القيادة على مطامح الشعب وآماله، ومعرفة مواطن القوة والضعف لديه.

وكلها حقوق مكفولة بنص الشرع الشريف، ذلك لأن هذا الدين يرنو إلى تحقيق العدالة المطلقة في أكمل صورها، بما يوفر للإنسان أسمى وأكرم حياة تليق بإنسانيته معاشا ومعادًا.

المطلب الثالث: أوجه التأثير المتبادل بينهما

تمهيد :

سبق أن قدمنا أن الشورى نظامها نظام مرن، حيث لم توضع في نظام ثابت لا يتغير، ومن ثمّ فهي مبدأ يتناسب مع ظروف كل مجتمع، طبقاً للأوضاع السائدة في كل عصر، بما لا يخرج عن الدائرة الشرعية، ولذلك فهي ذات علاقة تأثيرية إيجابية بالديمقراطية، خاصة أن ميزة الديمقراطية تكمن في أنها اهتدت خلال كفاحها الطويل مع الظلم والاستبداد إلى صيغ ووسائل، تعتبر أفضل الضمانات لحماية الشعوب من التسلط، ولكن الجانب السلبي في الديمقراطية أنها لم تخلُ من بعض المآخذ والنواقص، التي لا يكاد يخلو منها عمل بشري.

أولاً: الاستفادة من آليات الديمقراطية:

يستفاد مما ذكرناه في المطالب السابقة أن هناك نقاط التقاء بين الديمقراطية والشورى، حيث إن كليهما يهدفان إلى إشراك الأمة في صنع قرارها، فضلاً عن أن كلاً منهما يُعدُّ ضماناً من الضمانات المهمة في أي نظام سياسي للحيلولة دون استبداد وظلم السلطة.

وبذلك تتحقق إمكانية التجانس والتكامل بين الشورى والديمقراطية، فليس هناك ما يمنع أن يستفيد المسلمون من آليات الديمقراطية وأهدافها بما لا يتعارض مع المقررات الشرعية المرعية، ومن هذه الآليات.

(1) الانتخاب، وفيه مسائل :

أولاً: طلب الولاية للنفس :

وطلب الولاية للنفس فيه تفصيل¹: فإن كان الحزب يطلب السلطة العليا في الانتخابات الرئاسية، فهذا يرتبط بحكم طلب رئاسة الدولة، وهو فرض كفاية، فإن كان لا يوجد إلا شخص واحد كفؤ لها، فقد وجب عليه طلبها، ووجب على الأمة قبوله وبيعته، ويجبر على القبول كسائر فروض الكفايات عند التعيين.

وإن كان يصلح لها جماعة، جاز لكل واحد منهم طلبها، ووجب على الأمة اختيار أحدهم، فإن امتنعوا جميعاً منه أثموا كما في سائر فروض الكفايات، ويكره لمن هو أهل أن يتقدم من هو أولى بها منه، ويجرم عليه طلبها إن كان غير صالح لها⁽¹⁾.

(1) ينظر: أسنى المطالب شرح روض الطالب، للإمام زكريا الأنصاري ط. دار الكتاب الإسلامي 4/ 108،
278/ 4، الأحكام السلطانية للماوردي (ص 8) ط. دار الكتب العلمية.

وتأتي هنا مسألة اختيار المفضل مع وجود الأفضل؛ لأن كل حزب سيقدّم مرشحاً. ومن ناحية أخرى يقوم الناس بالانتخاب وإدلاء الأصوات للمرشحين، وهذا أيضاً فيه تفصيل: فأما إذا كان كل حزب سيقدّم مرشحاً للرئاسة، فقد وجب عليه أن يقدّم أفضل من لديه، أما الاختيار من أهل الحل والعقد، فقد وجب عليهم اختيار الأفضل وعدم العدول عنه؛ لما ورد في ذلك من الأحاديث والآثار، فعن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «مَنْ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ عِصَابَةٍ، وَبِي تِلْكَ الْعِصَابَةِ مَنْ هُوَ أَرْضَى اللَّهُ مِنْهُ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَخَانَ رَسُولَهُ وَخَانَ الْمُؤْمِنِينَ»⁽¹⁾.

وعن يزيد بن أبي سفيان قال: قال لي أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- حين بعثني إلى الشام: يا يزيد إن لك قرابة عسيت أن تؤثرهم بالإمارة ذلك أكثر ما أخاف عليك، فقد قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «مَنْ وَبِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَأَمَرَ عَلَيْهِمْ أَحَدًا مُحَابَاةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا حَتَّى يُدْخِلَهُ جَهَنَّمَ»⁽²⁾.

لكن إن تم اختيار المفضل، فهل تنعقد البيعة؟ الجمهور على انعقادها؛ ويستدل لهم بمقولة الصديق يوم السقيفة: "قد رضيت لكم أحد الرجلين". وكذلك جعل عمر الشورى في ستة⁽³⁾.

ثانياً: طريقة الانتخاب :

وهي ليست من مبتدعات الديمقراطية، حيث توجد وقائع كثيرة لها في السيرة النبوية وفي سيرة الخلفاء الراشدين، ففي هذه الحقبة النموذجية كان الزعماء والوجهاء والمستشارون هم الذين يرشحون ويقدمون في أقوامهم وعشائرتهم ومدنهم وقراهم بشكل طبعي طوعي؛ لأنهم يحظون بالتقدير التلقائي والاختياري لعموم الناس، فيكون جمهور الناس هو الذي انتخبهم ورضي بهم؛ فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يُقدّم الزعماء والوجهاء والنقباء الذين اختارهم أقوامهم وتبوؤوا مكاتبتهم تلك برضاهم بهم وتقديمهم إياهم، ففي بيعة العقبة الثانية قال عليه الصلاة والسلام للأوس والخزرج: "أخرجوا لي اثني عشر نقيباً منكم يكونون على قومهم، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً منهم تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس"⁽⁴⁾.

ونلاحظ أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعين النقباء، إنما ترك طريق اختيارهم إلى الذين بايعوا، إذ سيكونون عليهم مسؤولين وكفلاء، والأولى أن يختار الإنسان من يكفله ويقوم بأمره.

(1) أخرجه الحاكم في المستدرک وصححه، كتاب الأحكام، رقم 7023.

(2) أخرجه الحاكم في المستدرک وصححه، كتاب الأحكام، رقم 7024.

(3) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي، ط. دار الكتب العلمية، ص 8.

(4) أخرجه الإمام أحمد في المسند، مسند المكين، بقية حديث كعب بن مالك رضي الله عنه، رقم 15798، قال الهيثمي في (مجمع الزوائد/ 9881): "رواه أحمد، والطبراني بنحوه، ورجال أحمد رجال الصحيح غير ابن إسحاق وقد صرح بالسمع".

كما يظهر أن الذين حضروا البيعة من الخزرج أكثر من الذين حضروا البيعة من الأوس، بمقدار ثلاثة أضعاف، بل يزيدون ولذلك كان النقباء ثلاثة من الأوس، وتسعة من الخزرج، وهو ما يؤصل شرعاً لمشروعية "التمثيل النسبي في الاختيار".

وفي غزوة حنين حينما أراد عليه الصلاة والسلام أن يمين على قبيلة هوازن، فإرد عليهم سبيهم، دعا أصحابه المقاتلين معه وعرض عليهم الأمر، وحين أذن لهم المسلمون قال صلى الله عليه وسلم: «إني لا أدري من أذن منكم ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم»، فرجع الناس فكلهم عرفاؤهم، فرجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخبروه أن الناس قد طيخوا وأذنوا (1).

ووجه الشاهد من ذلك أن هؤلاء النقباء والعرفاء كانوا نتيجة انتخاب اجتماعي تلقائي، ناتج عن مكانتهم وأهليتهم من ناحية، وعن رضى الناس بهم من ناحية أخرى، فلم يكن أحد يرسلهم إليهم أو يفرضهم عليهم، بل كانوا هم الذين يخرجونهم منهم.

ولا شك أن طريقة التعيين تأتي تكميلاً لطريقة الانتخاب والاختيار على سبيل الاستدراك وسد النقص، فإنه يمكن العمل بها وفق حدود وضوابط تحقق فائدتها دون أن تتحول طريقاً للاستبداد والتحكم.

ويضاف إلى ذلك أن طريقة التعيين قد تكون في بعض الحالات طريقة مثلي كما في اختيار خواص المستشارين، وأعضاء بعض المجالس أو اللجان الاستشارية المتخصصة في الشؤون الأمنية أو العسكرية أو الاقتصادية .. أو نحو ذلك.

(2) الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات :

وهو مبدأ يقوم على قاعدتين، تتمثل الأولى في التقسيم الثلاثي لوظائف الدولة إلى الوظيفة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية.

أما القاعدة الثانية فتؤكد ضرورة عدم حصر السلطات في يد فرد أو هيئة واحدة، وذلك لمنع الاستبداد.

وتتلخص مميزاته فيما يلي:

- صيانة الحرية و منع الاستبداد.
 - المساهمة في تحقيق الدولة القانونية.
 - جني فوائد تقسيم وظائف الدولة.
- كما أن له صورتين:

- الفصل المطلق، فنكون بصدد نظام رئاسي.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب العرفاء للناس، رقم 7176.

- الفصل المرن، فنكون حينئذ في ظل نظام أو حكومة برلمانية.

أولاً: الفصل المطلق :

- والغرض من الفصل المطلق هو ضمان استقلال البرلمان عن الحكومة، فالدولة مقسمة بين ثلاث سلطات ويحكم المبدأ ثلاثة أمور، هي: المساواة، والاستقلال، والتخصص.
- (1) فالمساواة القصد منها أن لا تنفرد أية سلطة بسيادة الدولة وإنما تتقاسمها.
- (2) أما الاستقلال فيكون على مستوى الهيئات والوظائف بحيث لا يحق لعضو في السلطة أن يكون في آن واحد نائباً في البرلمان و وزيراً، كذلك لا يحق للبرلمان سحب الثقة من الحكومة كما لا يحق للحكومة حل البرلمان.
- (3) أما التخصص فيعني أن كل هيئة تمارس وظيفة محددة، فكل منها تقوم بوظيفتها لكنها لا تنجزها كاملة؛ لئلا يؤدي إلى تدخل في اختصاصات غيرها.

ثانياً: الفصل المرن :

أما الفصل المرن، فسلطات الدولة فيه موزعة بين ثلاث، ولكل منها وظيفة متميزة، إلا أن هذا لا ينفي إمكان التعاون بين الهيئات و الوظائف، فالوزراء يمكن أن يختاروا من البرلمان وأحياناً كلهم، مثل بريطانيا، كما يمكن أن تشارك السلطة التنفيذية في ممارسة السلطة التشريعية كالمبادرة بتقديم مشاريع قوانين وحل البرلمان الذي يحق له بدوره سحب الثقة من الحكومة.

وأياً كانت الصور والأشكال فإنه يتبين لنا عند التدقيق أن النظم السائدة بعد عصر النبوة في الإسلام كانت تأخذ - إلى حد كبير - بمبدأ فصل السلطات؛ فالتشريع في ذلك العهد كان يتولاه "المجتهدون"، دون، أن يكون للخليفة - كحاكم دون النظر إلى اجتهاده - اختصاص في التشريع، وإنما تنحصر وظيفته - بصفة أساسية - في التنفيذ والادارة، فهي مهمة إدارية، تتمثل في تنظيم المجتمع وصون أمنه الداخلي والخارجي، وتيسير سبل تماسكه ونموه وإنتاجه، وكل ذلك يُعتبر فيه الإمام خليفة للرسول صلى الله عليه وسلم في تنفيذ الأحكام، بمعنى أنه يقتفي أثره ويتأسى به فيما كان يمارسه من مهام التنفيذ للأحكام الشرعية، وهو ما لا يتعارض مع معنى النيابة على الأمة أو الوكالة عنها، إذ هي مرتضية لتنفيذ هذه الأحكام عليها، فأنابت الإمام عنها في هذا التنفيذ الذي يكون - كما تريد هي - أيضاً متأسياً فيه بالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، وخليفة له فيه.

ومنه فإن مهمة الإمامة ليست بحال مهمة تشريعية، إذ هي مهمة مجموع الأمة بطريق الاجتهاد في الفهم للكتاب والسنة، أو باستعمال العقل قياساً واستنباطاً، والإمام في هذا الشأن إنما هو كمجتهد من المجتهدين، وكواحد من الأمة يقيم الحدود بحسب ما دلت عليه نصوص الوحي وحصل عليه اتفاق الأمة،

وما دلت عليه العقول بالقياس والاستنباط من هذه الأصول⁽¹⁾.

أما القضاء فقد كان سلطة مستقلة يخضع لها الخليفة والولاة شأنهم شأن سائر الأفراد⁽²⁾.

مركزية الدولة :

هنا تأتي مسألة أخرى في مبدأ "الفصل بين السلطة"، وهي مركزية الدولة أو لا مركزيتها، حيث أباح الإسلام الاستفادة من الأساليب والوسائل المختلفة لتنظيم الشؤون الإدارية في الدولة، وهو عمل ظاهر ومستقر عبر العصور؛ حيث يظهر من استقصاء الأدلة الشرعية جواز أخذ نظام الحكم في الإسلام بمبدأ المركزية أو اللامركزية الإدارية، والاستفادة من الوسائل الإدارية المناسبة لذلك، وفقاً لما يقتضيه حال الدولة؛ حيث كان ولاية الأقاليم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم يفوضون بصلاحيات إدارية واسعة في جمع الخراج والجزية والزكاة وتوزيعها.. إلى غير ذلك من الشؤون الإدارية الداخلية للولاية، مع تبعيتهم وارتباطهم في ممارسة السلطة والحكم بالخليفة.

كما أن أخذ أساليب إدارية معيّنة لتنظيم شؤون الدولة الإدارية، وتنفيذ الأحكام الشرعية نحو نظام الدواوين الذي سنّه عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يتعلّق بشكل الدولة أو تنظيمها السياسي؛ حيث إن الإدارة إنما هي أساليب ووسائل ينفذ بها الحكم الشرعي، وليست هي الأحكام الشرعية ذاتها، والتي يقتصر بيانها على الأدلة الشرعية الثابتة بالكتاب والسنة.

(3) مبدأ تداول السلطة :

إن الناظر في طريقة نقل السلطة في العصر الأول يرى أن الشرع لم يأت بشيء صريح في ذلك، شأنه في ذلك كشأنه في القضايا التي هي محتملة للتغيير، ويظهر ذلك في تغيير نقل السلطة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على الخليفة من بعده، ولذا قام النزاع في السقيفة، واختار المسلمون أبا بكر رضي الله عنه، ثم قام أبو بكر بتعيين عمر بن الخطاب رضي الله عنه خليفة من بعده، ثم قام عمر بتعيين ستة ينتخب منهم واحد.

وهذا يدل على سعة الأمر في طريقة اختيار الحاكم، وأنه يجوز إظهار بدائل جديدة لا تخرج عن جوهر الأحكام الشرعية في هذا الأمر، فطريقة تعيين الخليفة الأول والثاني والثالث تُبيّن أنه ليس هناك

(1) ينظر: مقالات الأشعري، ص: 188-189، أسس فقه السياسة الشرعية عند أهل السنة والجماعة، للباحث، بحث مقدم لندوة "تطور العلوم الفقهية"، تحت عنوان "الفقه الإسلامي: المشترك الإنساني والمصالح"، المنعقدة في الفترة: 5-8 جمادى الآخرة 1435هـ/ 6-9 إبريل 2014م.

(2) ينظر: النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، للدكتور/ حازم عبد المتعال الصعيدي، ط. دار النهضة العربية، ص 432، السلطات الثلاث في الدساتير العربية في الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، للدكتور/ سليمان محمد الطماوي، ط. دار الفكر العربي.

نظام معين في ذلك من قِبَلِ الشرع، والفقهاء بَنَوْا آراءهم الفقهية على ما تم حدوثه، ولم يتَعَدَّوه.

(4) التعددية السياسية :

(1) والتعدد في اللغة: الكثرة وعدم التفرد ، والمقصود بها كثرة الآراء السياسية المنبثقة في الغالب عن طريق ما يسمى بـ "الأحزاب السياسية"، وكل حزب يتكون من مجموعة من الناس لهم آراء متقاربة حول قضايا عامة، ويحاول كل حزب أن يطبق هذه الآراء، عن طريق التمثيل النيابي أو الوزاري أو حتى عن طريق الوصول لأعلى سلطة في الدولة إن استطاعوا إلى ذلك سبيلا.

وهذا لا يَكُرُّ على ما ينجم عن تكوين الأحزاب السياسية ذات الإرادات والرؤى والتصورات المتعارضة ببطلان هذا المبدأ؛ إذ الاختلاف أمر كوني، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (2) ، والناس ليسوا كحلقة مفرغة لا يُعلم أين طرفاها، فطبيعة الناس الاختلاف، وقد حدث الخلاف بين الأنبياء، وقد ذكر الله ذلك في قصة داود وسليمان إذ يحكمان في الحرث، وفي قصة موسى مع هارون في قصة عبادة بني إسرائيل للعجل.

ولو كان الناس على رأي واحد ما شرع الله تعالى الشورى ولا أمر بها نبيه صلى الله عليه وسلم. والخلاف إن كان داخل مجلس الشورى فلا شك في جوازه، وهو لازم من الشورى المأمور بها شرعا. وقد كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يشاور أصحابه، فكانت أحيانا تأتي من غير طلب، كما في قصة الحباب بن المنذر في غزوة بدر، وقصة أم سلمة في صلح الحديبية. وقد تكون من غير طلب لكنها معارضة لما عليه رأي النبي صلى الله عليه وسلم، كما في معارضة عمر رضي الله عنه لصلح الحديبية، وكذا في الصلاة على عبد الله بن أبي بن سلول زعيم المنافقين. وقد تكون متعارضة بين فريقين أو أكثر من المسلمين فيختار النبي صلى الله عليه وسلم أحدها، كما في قصة أسارى بدر، وكما في قصة الخروج للقاء قريش يوم أحد، وكما في قصة المشورة حين فرت غير قريش قبل اللقاء يوم بدر.

وقد تكون بطلب لكن رأي أهل الشورى يخالف رأي النبي صلى الله عليه وسلم، كما في قصة مشاورته للسعد بن معاذ وسعد بن عباد- في إعطاء بعض الأحزاب ثلث تمر المدينة مقابل الانصراف عن حصارهم للمدينة يوم الخندق فرفض ذلك فأخذ برأيهما.

وأما إن كان خارجا عن مجلس الشورى، فله احتمالات؛ منها: أن يكون لجماعة من المسلمين رأي تتحقق به مصلحة طائفة لهم، وهذا جائز إذ لا مانع شرعا من أن يَصِلَ المسلم إلى تحقيق مصلحة له،

(1) ينظر: المصباح المنير [س و س].

(2) سورة هود: الآية 118.

فإن كانت المصلحة تخص جماعة لا فرداً فلا شك في تأكيد الجواز، وإنما قد يأتي ما يعارض الجواز من خارج.

أدلة التعددية السياسية :

والتعددية السياسية لم يأت ما ينفيها، بل ورد ما يعضدها، فمن ذلك:

(1) ما فعله الأنصار عند تقسيم الغنائم يوم حنين، وقصة سعد بن عبادَةَ؛ فعن أبي سعيد الخدري قال: «لما أعطى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ما أعطى من تلك العطايا في قريش وقبائل العرب، ولم يكن في الأنصار منها شيء وجد هذا الحي من الأنصار في أنفسهم حتى كثرت فيهم القالة حتى قال قائلهم: لقي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قومه، فدخل عليه سعد بن عبادَةَ فقال: يا رسول الله إن هذا الحي قد وَّجِدُوا عليك في أنفسهم لِمَا صنعت في هذا الفيء الذي أصبت، قسمت في قومك وأعطيت عطايا عظاما في قبائل العرب، ولم يكن في هذا الحي من الأنصار شيء. قال: فأين أنت من ذلك يا سعد؟ قال: يا رسول الله ما أنا إلا امرؤ من قومي، وما أنا؟ قال: فاجمع لي قومك في هذه الحظيرة. قال: فخرج سعد فجمع الناس في تلك الحظيرة. قال: فجاء رجال من المهاجرين فتركهم فدخلوا، وجاء آخرون فَرَدَّهم، فلما اجتمعوا أتاه سعد فقال: قد

(1)

اجتمع لك هذا الحي من الأنصار. قال: فأتاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم...» .

ووجه الدلالة: أن الأنصار كان لهم رأي فأقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على هذا الرأي، ثم حاورهم في أصل الأمر، مبيِّناً لهم حقيقته، فرجعوا إلى ما ذهب إليه صلى الله عليه وسلم.

(2) ما رواه المسور بن مخزومة رضي الله عنه: أن الرهط الذين ولاهم عمر اجتمعوا فتشاوروا، فقال 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، مال الناس على عبد الرحمن، حتى ما أرى أحداً من الناس يتبع أولئك الرهط ولا يطأ عقبه، ومال الناس على عبد الرحمن يشاورونه تلك الليالي، حتى إذا

(2)

كانت الليلة التي أصبحنا منها فبايعنا عثمان .

فقوله: " فمال الناس على عبد الرحمن، حتى ما أرى أحداً من الناس يتبع أولئك الرهط ولا يطأ عقبه" دليل على التعددية السياسية متمثلة في هؤلاء الستة، ثم تفرق الناس فيهم، فاتبعت كل طائفة منهم واحداً من الستة يطؤون عقبه لميلهم إليه، أو الاستماع إليهم بحيث ينتج قرار التصويت بعد علم وروية.

(1) أخرجه الإمام أحمد في المسند، عن أبي سعيد الخدري، رقم 11730، قال الهيثمي في (مجمع الزوائد/

16477): "رجال أحمد رجال الصحيح غير محمد بن إسحاق، وقد صرح بالسمع".

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، رقم 7207.

(3) موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية، يدل على التعددية السياسية الواضحة، مع مراجعة ولي الأمر فَمَنْ دونه، لكن مع عدم التشغيب على الحاكم، فالتعددية السياسية مطلوبة من خلال مجلس الشورى، أو ما يشبهه ويقوم مقامه.

وهذا نموذج لمراجعة الإمام في ما يعتقد أن فيه مصلحة، واستجابة الإمام لهم إن غلب على رأيه

(1)

صحة ما تطلبه بعض الفئات المستفيدة من تشريع ما يحقق لها مصلحة .

وبذلك يظهر من النماذج المتقدمة - التي يمكن استفادتها من الديمقراطية وفق ضوابط الشرع الشريف

- أنها مجرد تجارب تنظيمية وإجرائية.

في حين أن مبدأ "الديمقراطية"، يحتاج كثيرًا إلى مبدأ الشورى في الإسلام بما له من خصائص فريدة وضوابط مرنة، تكفل حياة سعيدة للناس في المعاش والارتياح، ولمعالجة بعض الآفات البنيوية للديمقراطية وأدائها الجوهرية، وهو ما نتناوله فيما يلي.

ثانيا: الاستفادة المعاصرة من الشورى :

لا شك أن الاستفادة المعاصرة من الشورى يمكن أن تتلخص -إجمالاً- في ترشيد مبدأ الديمقراطية وترقيته ومداواة أدوائه؛ استثمارًا لانبهار الشعوب واندفاعها إلى المبادئ الحديثة في نظم الحكم، تعلقًا منهم بأي مفهوم من مفاهيم التخلُّص من سلطة التسلط والقهر.

خاصة أننا لا نجد من يتقدم لتنظيم مبدأ الشورى من ناحية؛ وتحويلها إلى واقع نافع وفاعل من ناحية أخرى؛ ولا يكتفي بمعالجة الشورى تطبيقًا من واقع الصورة البسيطة القديمة المتمثلة في أهل الحل والعقد، أو أهل الاختيار كما هو شائع في كتابات كثيرين.

ويمكن ترشيد الديمقراطية من خلال بعض الضوابط الحاكمة، أهمها:

1- اشتراط توفر القيم الأخلاقية في المرشحين: فالمرشحون لتمثيل الأمة يجب أن يكونوا معروفين بالأخلاق الفاضلة والسلوك المستقيم، مع اعتبار الخبرة والكفاية والأمانة.

ولا يكفي خلو صحيفة المرشح الجنائية من الجرائم المخلة بالشرف وغيرها من الأمور السلبية، بل لا بد من إيجاد طريقة للاستفادة من التوجيهات الشرعية في هذا المجال.

2- ضبط الحقوق والحريات العامة، بما يحقق التوازن بين المصالح الفردية والجماعية. وكذلك ملاحظة أن تكون هذه الحقوق والحريات إيجابية؛ فالمغلاة في الحرية الفردية تؤدي إلى آثار سيئة في مختلف مجالات المجتمع، وضبط ذلك يُعدُّ مصدر إثراء وتصحيح لأوجه النقص التي تعترى هذا الباب.

3- الاستفادة من تكوين الضمير الحي عند الإنسان، قصدًا إلى تحقيق "رقابة الضمير"، وهو خير

(1) ينظر: فتوى دار الإفتاء المصرية 200 لسنة 2011م.

ضمان لنجاح التشريعات المختلفة في ميادين التطبيق.

وأخيراً فإنه لا بد من وجود بيئة تتوافر فيها الحريات وتشجيع فيها المفاهيم الأخلاقية الإسلامية، وتقوم

(1)

على خطط تربوية مستمدة من الدين الإسلامي، حتى تنجح الشورى .

وختاماً نؤكد على أن الشورى فيها من الاتساع والمرونة ما يمكن أن تستوعب أهم قواعد تطبيق النظم الديمقراطية في النطاق السياسي، مع احتفاظها بطابعها الاجتماعي، واحتفاظها كذلك بعمق جذورها في المجتمعات الإسلامية، نتيجة ارتباطها الوثيق بالعبقيرة الواضحة والتزامها بالشريعة الغراء.

وبناء عليه يمكن توجيه جهود دعاة كلِّ من المبدئين للاستفادة بمزايا كل مبدأ بما يحقق التعاون في مقاومة تكميم حرية الرأي والفكر، وسد الثغرات التي يتمكن منها المستبدون من تزييف إرادة الجماهير بالتزوير أو الضغط الإداري أو التضليل الإعلامي أو الفساد الأخلاقي.



(1) ينظر: أبحاث ندوة "مجالات تطبيق الشورى والاستشارة في التجربة المعاصرة"، تحت رعاية دار الحديث الحسنية بالرباط بالمغرب في 29/28 ذي القعدة 1432هـ.

الخاتمة

بعد استعراض ما سبق من مباحث ومطالب من شأنها بيان وتوضيح مبدأي "الشورى والديمقراطية" من حيث المفهوم والخصائص وكيفية الاستفادة منهما، فهذه خلاصة ما توصلت إليه وما لمست من نتائج:

- الشورى قاعدة كبرى من قواعد الشريعة الإسلامية، وهي ركن في نظام الحكم في الإسلام.
- حجية الشورى في الإسلام تستند على المستوى الفردي والجماعي والديني والدنيوي إلى النصوص الشرعية وتجارب التاريخ الإسلامي.
- نستخلص من وقائع الشورى الحاصلة في السيرة النبوية وسير الخلفاء أن هناك ثلاثة مستويات للشورى، هي:

- 1) مسائل فنية متخصصة، لا يؤخذ بغير رأي المتخصصين بشأنها.
 - 2) مسائل تشريعية عامة، ويؤخذ فيها برأي عليه وكبار القوم.
 - 3) مسائل عامة، كاختيار الحاكم وإعلان الحروب، ويرجع فيها إلى رأي الناس جميعاً.
- كما يمكن إدراج هذه الوقائع وتصنيفها تحت رؤية عامة حسب الأمور التالية:
أولاً: وضع استراتيجية لنظام الحكم.
ثانياً: رسم سياسة الأمة في السلم والحرب.
ثالثاً: تفعيل رقابة الحاكم وتسديد رأيه.
رابعاً: بحث أحكام الحوادث والنوازل.
 - العلم والأمانة والخبرة ثلاث صفات لأهل الشورى، كما أن اختيارهم يتم بـ "التعيين أو الانتخاب".

- يجوز للمرأة أن يكون لها نصيب في الولايات العامة إلا ما استثني كالولاية الكاملة في حق المرأة الواحدة المنفردة في توليها.
- مجالات الشورى تتسع لتشمل المجال السياسي الدنيوي وتنزيل الأحكام الاجتهادية على الواقع.
- الشورى واجبة في حق الحاكم، كوسيلة يستضيء بها ويستنير إلى ما خفي عليه من الأمور، لكن له أن يعمل بما لاحت فيه المصلحة دون التقيد بنتيجتها، وهو مذهب المتقدمين، في حين يجنح المعاصرون إلى لزومها على الحاكم، تفادياً من استبداده، وعصمة له من الآراء الفردية المرتجلة التي قد تدمر الأمة، وهو الأرفق بمصالح الخلق، والأوفق لمقاصد الشرع.
- الديمقراطية نابعة من نظام له فلسفة وأهداف معينة.
- الديمقراطية تعني في جوهرها: حاجة الحكام إلى رضا الشعب عنهم، وثقة الشعب بهم، وأخذ

- الحكام أنفسهم بأن يسيروا في الشعب سيرة تقوم على العدل والمساواة وتبرأ من التسلط والاستعلاء.
- تفتقر الديمقراطية عن الشورى في كونها بشرية المصدر، إذ سلطة الأمة فيها مطلقة، ومبناها على العدد لا الرأي، وقيمها متغيرة دائما.
 - تتفق الشورى والديمقراطية فيما يتعلق باختصاص المجالس النيابية بالمسائل التشريعية ومناقشتها، واتفاقهما من حيث اعتبار رأى أغلبية أعضاء هذه المجالس، ومن حيث حق المعارضة في التعبير عن رأيها.
 - أغلب أهداف الديمقراطية، نادى بها الإسلام ملزماً أتباعه بها، كالمساواة، وحرية الفكر والعقيدة، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وحق الحياة والعمل، وحق حرية الرأي والبحث العلمي والصحافة والطباعة والنشر وتكوين الجمعيات والنقابات، وحصانة العضو عما يبدية من آراء أو أفكار، إلا إذا كان الرأي المعبر عنه فيه مساس بأسس العقيدة أو بوحدة الأمة أو بالاحترام الواجب للحاكم أو فيه قذف في الحياة الخاصة لأي شخص كان، وكذا توثيق روابط الألفة والتلاحم بين الأمة وقادتها، وتمكين الأمة من الاستفادة من أصحاب الخبرة والرأي، وإطلاع القيادة على مطامح الشعب وآماله، ومعرفة مواطن القوة والضعف لديه.
 - التعددية السياسية أصبحت من الضرورات التي يستلزمها العمل السياسي في عصرنا، شريطة الالتزام بإطار الشريعة وأصولها.
 - تطبيق بعض وسائل الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية نتج عنه عدة قضايا تشكل جدلية واسعة، وتحتاج إلى اجتهاد معاصر وفق المقتضيات والمعطيات، كعضوية المرأة وغير المسلم، وطلب الولاية للنفس.
 - الاستفادة المعاصرة من الشورى يمكن أن تتلخص -إجمالاً- في ترشيد مبدأ الديمقراطية وترقيته ومداواة أدوائه.
 - ضرورة ضبط مبادئ الديمقراطية خاصة في المجتمعات الإسلامية بضوابط الشورى في الإسلام.
- والحمد لله أولاً وآخراً،،،



مشروع قرار مقترح للمؤتمر

بخصوص "الشورى والديمقراطية في النظر الإسلامى"

- إبراز ما بالشورى من قيم ومضامين تربوية رشيدة، لإشاعتها فى المجتمع.
- طرح القضايا التى أفرزها التقارب بين الشورى والديمقراطية من حيث التطبيق للمناقشة والبحث ومن ثم الخروج باجتهد جماعى فيها وفق المعطيات المعاصرة وفى ضوء الضوابط الشرعية.
- تنظيم مبدأ الشورى من ناحية؛ وتحويلها إلى واقع نافع وفاعل من ناحية أخرى، حتى يؤسس أن هذا المبدأ الإسلامى حى يصلح لكل زمان ومكان.
- ينبغى على أهل الاختصاص، خاصة السياسيين، البحث عن قوالب جديدة تسمح بالاستفادة من مبدأ الشورى، مع مراعاة الضوابط الشرعية، مما يساعد الأمة على تطبيق شريعتها، ويحفظ عليها هويتها.
- ضرورة توعية الأمة قيادة وشعباً بضرورة إتاحة حرية الرأى والبحث العلمى والصحافة والطباعة والنشر وتكوين الجمعيات والنقابات، مع تحصين صاحب الرأى عما يبدىه من آراء أو أفكار، إلا إذا كان الرأى المعبر عنه فيه مساس بأسس العقيدة أو بوحدة الأمة أو بالاحترام الواجب للحاكم أو فيه قذف فى الحياة الخاصة لأى شخص كان.

ثبت المراجع

- أبحاث ندوة "مجالات تطبيق الشورى والاستشارة في التجربة المعاصرة"، تحت رعاية دار الحديث الحسنية بالرباط بالمغرب في 29/28 ذي القعدة 1432هـ.
- الأحكام السلطانية للماوردي، ط. دار الكتب العلمية.
- أزمة الديمقراطية المعاصرة دراسة تحليلية، للصدیق محمد الشيباني، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخصر، ليبيا، ط. الشروق - مصر، سنة 1990م.
- أسس فقه السياسة الشرعية عند أهل السنة والجماعة، للباحث، بحث مقدم لندوة "تطور العلوم الفقهية"، تحت عنوان "الفقه الإسلامي: المشترك الإنساني والمصالح"، المنعقدة في الفترة: 5-8 جمادى الآخرة 1435هـ / 6-9 إبريل 2014م.
- أسنى المطالب شرح روض الطالب، للإمام زكريا الأنصاري ط. دار الكتاب الإسلامي.
- تكوين الدولة، لروبوت ماكفير، ترجمة د. حسن صعب، ط. دار العلم للملايين سنة 1966م.
- خصائص الشورى ومقوماتها، للشهيد الدكتور/ محمد سعيد رمضان البوطي، الجزء الثاني ضمن "الشورى في الإسلام"، الجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت - عمان.
- الخلافة للدكتور السنهوري، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1989م.
- الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، للدكتور فتحي عبد الكريم، ط. مكتبة وهبة، الطبعة الثانية سنة 1984م.
- الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، للدكتور/ أنور أحمد رسلان، ط. دار النهضة العربية سنة 1971م.
- الرحمة والشورى، للشيخ محمد الغزالي، مقال منشور بمجلة لواء الإسلام- العدد 7 بتاريخ 28 إبريل سنة 1974م.
- رد المختار على الدر المختار، لابن عابدين الحنفي ط. إحياء التراث.
- السلطات الثلاث في الإسلام، للشيخ عبد الوهاب خلاف بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد، عدد يونيو سنة 1935م.
- السلطات الثلاث في الدساتير العربية في الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، للدكتور/ سليمان محمد الطماوي، ط. دار الفكر العربي.
- السلوك الديمقراطي، للدكتور مصطفى أحمد كركي، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، عدد 2، سنة 1993م.

- الشورى أم الاستبداد للأستاذ/ عبد الله أبو عزة، مقال منشور بمجلة المجتمع- الكويت، بتاريخ 38 ديسمبر سنة 1970م
- الشورى في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة بالديمقراطية والنظم القانونية، للقاضي حسين بن محمد المهدي، ط. مكتبة الارشاد صنعاء الطبعة الأولى 1428هـ 2007.
- الشورى في ضوء القرآن والسنة - تأليف الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين عز الناشر دار البحوث الإسلامية للدراسات وإحياء التراث دبي- الطبعة الأولى 1422هـ - 2001م.
- الفصل بين السلطات في النظام السياسي الإسلامي، دراسة تحليلية في ضوء نظرية الفصل بين السلطات في القانون الوضعي، للدكتور/ باسم صبحي المساعد، بحث منشور بمجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية- غزة، فلسطين، المجلد الحادي والعشرون ص 601- 620، يناير سنة 2013م.
- فقه السياسة الشرعية عند الإمام الأشعري، للدكتور/ عبد المجيد النجار، وهو بحث مقدم لملتقى الإمام الأشعري إمام أهل السنة والجماعة، الذي نظمته الرابطة العالمية لخريجي الأزهر الشريف، المنعقد في 8- 11 / 5 / 2010م.
- مناهج الشريعة الإسلامية، لأحمد محيي الدين العجوز، مكتبة المعارف - بيروت 1401هـ 1981م.
- مناهج الإسلام في الحكم، لمحمد أسد، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي، ط. دار العلم للملايين سنة 1964م.
- الموسوعة السياسية، لعبد الوهاب الكيالي وزهير كامل، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، للدكتور/ حازم عبد المتعال الصعيدي، ط. دار النهضة العربية.
- نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، لعلي منصور، ط. مطبعة مخيمر، سنة 1965م.





الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

بين الشورى والديمقراطية في المنظر الإسلامي

إعداد

الأستاذ الدكتور جعفر عبد السلام
الأمين العام لرابطة الجامعات الإسلامية
نائب رئيس جامعة الأزهر الأسبق

بسم الله الرحمن الرحيم

بين الشورى والديمقراطية في المنظور الإسلامي وتطبيقه في العصور الحديثة من خلال المجالس المنتجة

مدخل:

من المقرر أن الإسلام قد وضع أسساً رئيسية لتنظيم حياة البشر مصدرها القرآن الكريم وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، سواء القولية أو الفعلية أو التقريرية. ولكن من المسلم به أيضاً أن مصادر الشريعة الإسلامية هذه لم تضع التفاصيل أو الجزئيات، وإنما وضعت القواعد الكلية والمبادئ والقواعد العامة، وتركت للعقل أن يتصرف في التفاصيل، وأعطت للمسلمين دائماً الحق في أن يقرروا ما ينفعهم على ضوء ظروف الزمان والمكان، ولا شك أن ذلك أعطى للفقهاء الإسلامي مرتبة كبيرة وجعلها تعالج مختلف المشكلات بسهولة ويسر؛ لأن جزءاً كبيراً من التشريعات تمثل اجتهادات، والاجتهادات تتأثر دائماً بالعرف والعادة، طالما لا تخالف الإطار الثابت الذي وضعته القواعد الكلية.

بمعنى آخر، المسلمون يتقيدون بالإطار الثابت الذي يمثل قواعد آمرة بلغة حديثة، وهذا ليس كثيراً في الشريعة الإسلامية، وما عدا ذلك، فالعقل الإنساني يتعامل مع النصوص ومع الواقع، وقد وضع الأصوليون قواعد واضحة للاجتهاد توصل إلى أحكام لما يحدث للناس في حياتهم من أمور لم ترد نصوص صريحة فيها، تقوم كلها على استعمال العقل للوصول عن طريق القياس إلى إلحاق الحكم المنصوص عليه لحالة، إلى حالة أخرى لم يرد بها نص لاتحاد العلة بين الحالتين، أو باستخدام فكرة المصلحة المرسل، أو بالاستصحاب أو لسد الذرائع.

ومن هنا ننطلق فيما يتصل بالنظام السياسي للدولة الإسلامية، فقد قرر القرآن الكريم بعض القواعد العامة ثم جاء الرسول صلى الله عليه وسلم وأكملها بسنته القولية والعملية، ومع تطور الأحوال في الدولة الإسلامية، وجدنا تطبيقات مختلفة لهذه القواعد.

والواقع أن قضية نظام الحكم والأسس التي يقوم عليه تعتبر من أهم القضايا التي تواجه مختلف الدول والحكومات، وهي أهم قضايا العلوم السياسية والنظم الدبلوماسية. وهناك ميراث ضخم من المبادئ والنظم والقواعد والتطبيقات تتصل به سواء في الدولة الإسلامية أو في الدولة الغربية، إن الديمقراطية هي الصيغة التي أخذت بها نظم الحكم الغربية، وهو مصطلح كتب فيه الكثيرون، وثارَت بشأنه الكثير من المشكلات حتى اليوم. وهو يعني حكم الشعب لنفسه بنفسه. والديمقراطية هي ميراث نظام الحكم في اليونان، وفي أثينا على الخصوص حيث كان عدد أفراد الشعب قليل، ومن ثم كان بالإمكان أن يجمعوا في مكان واحد ويأخذون القرارات في مختلف شئونهم بالأغلبية، وتطورت الديمقراطية بعد ذلك لتقوم على انتخاب الشعب من يمثله في المجلس التشريعي أيا كان تسميته، وارتبطت الديمقراطية إذن "بنظام التمثيل" وبالمجالس المنتخبة من الشعب.

وكثيرة هي الانتقادات التي توجه إلى الديمقراطية بكافة أشكالها على أساس أنها لا تستطيع أن تعبر عن إرادة الشعب الآن لأسباب كثيرة من أهمها: سيطرة الرأسمالية والقوة الضاغطة على هذه الإرادة، ومبدأ أن "النائب" يمثل الشعب كله بعد وصوله إلى المجلس، وقيام الأحزاب السياسية التي تقرر هي البرامج والسياسات وتقود من تراه هي صالحا إلى الترشيح، ثم إلى المجالس والأخطر من ذلك أن هؤلاء الأشخاص هم الذين يستقلون بمهام التشريع طوال فترة وجودهم في الدورة البرلمانية، وبالجملة سقطت الديمقراطية وأصبحت في محنة كما يقول "هارولد لاسكي" في أعنى النظم الغربية التقليدية، والوضع أسوأ في النظام الأمريكي، ليس بسبب سيطرة حزبين فقط على العملية السياسية، ولكن بسبب ما يتمتع به الرئيس من نفوذ وقدرته على التلاعب بمقدرات الشعب، ودور القوى الضاغطة في الإتيان به وفي العصف به في نفس الوقت.

مع ذلك حققت الديمقراطية في الدول الغربية أهدافاً مهمة بالذات في نطاق الحقوق

والحريات العامة.

لقد أوجدت الديمقراطية في مجتمعاتها مجموعة من القيم الحاكمة مثل قيم الحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان وتوسيع المشاركة السياسية.

وبعد أن قامت الدول الإسلامية الحديثة على الأساس القومي، والذي ارتبط باستعمارها من الغرب، بل وقبل ذلك وفي إطار دولة الخلافة العثمانية، وجدنا الدول العربية والإسلامية تتطلع إلى الديمقراطية الغربية وتنقل منها بشكل أو بآخر تحت تأثير السيطرة الاستعمارية، فقد نشأت الأحزاب السياسية المتصارعة والمتجهة للوصول إلى الحكم بأي ثمن، ووجدت المجالس النيابية، وعرفت أنظمة مختلفة للانتخابات، إلى غير ذلك من صور وأشكال الديمقراطية الغربية. نقل الشكل الديمقراطي بعبوبه التي ارتبطت به في الغرب، بالإضافة إلى عيوب أخرى خطيرة ارتبطت بنقل أنظمتها إلى مجتمعات غير مهياة لها.

لقد ارتبطت الديمقراطية الغربية بنمو طبيعي في أوروبا لا نجد مثيلا له في بلاد العرب، التي لا زالت أغلب الأنظمة فيها ترتبط بالقبائل والعشائر، ولا يوجد تداول للسلطة بالمعنى الحقيقي، خاصة في دوائر القيادات السياسية العليا؛ لذلك فإن الشكل الديمقراطي الذي نقلته دولنا جاء مشوها ممسوخا لا يستطيع أن يحقق طموحات فئات شعبنا، ولا يصل بالفعل إلى الإرادة الحقيقية للناس، مما يجعل القاعدة في شعوبنا لا ترتبط بالحكام، وتجعل السلبية واللامبالاة بالشئون العامة هي السمة المميزة لأنظمتنا.

وفي إطار الصحوة الإسلامية التي بدأت في منتصف القرن العشرين، شهدنا تغيرات في الساحة العربية والإسلامية، ووجدنا جماعات كثيرة تنقض على الأنظمة الحاكمة في دولنا معلنة عن رفضها لها ومستخدمة القوة للتصفية الجسدية لها في إطار ما أطلق عليه "الإرهاب". ولا زالت مجتمعاتنا تموج بصور من الرفض، وأهم أسبابه: هو اتهام أنظمة الحكم بالبعد عن الإسلام، وعدم تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف شؤون الحياة، والحكم الاستبدادي الذي لا يعطي دورا لإرادة الناس ولا يهتم بما يريدون.

ولقد عانت الجزائر الشقيقة أكثر مما عانى غيرها من هذا التطور خاصة بعد أن حصلت على ثمن فادح لحريتها، إذ هي بلد المليون شهيد، وبعد أن انتهى عصر القادة العظام الذين جمعوا الشعب تحت رايتهم، وأيضا، - وبقدر ما - بعد أن قُلت عائدات النفط، وتدخلت قوى كثيرة في الجزائر تريد أن تفرط عقدها وتحول دون ظهور القوى القادرة بداخلها، وإذا بهذا الشعب العظيم ينقسم ما بين من يريدون له الارتباط بالغرب، ومن يريدون له أن يبرز كشعب عربي مسلم يمارس دوره في المحيط الإقليمي والدولي، وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الصراع على نظام الحكم وعلى الشكل والمضمون الذي يمكن أن تمارس به الديمقراطية أو الشورى في القطر الشقيق.

لذا أنا اعتبر اختيار مجمع الفقه الإسلامي لهذا الموضوع المهم فرصة كبيرة للولوج إلى مشكلة العصر في دولنا الإسلامية، إلى أي مدى يمكن أن نطبق الشورى في بلادنا. وبديهي أن هذه الورقة تنحاز إلى الشورى كنظام إسلامي نرجوا أن تكون له القدرة على تخليصنا من عيوب الديمقراطية، وتوجه - مع ذلك - إلى إحدى ثمرات الديمقراطية وهي المجالس التشريعية والمحلية كأسلوب لتطبيق الشورى باعتباره - على ما يبدو لي - هو الحل الممكن الوحيد لتطبيق الشورى في الوقت الحاضر، حيث لا يمكن أن نصل إلى إرادة الناس إلا بها؛ ولأن ما لا يمكن أن يتحقق الواجب - وهو الشورى هنا - إلا به، فهو واجب كما يرى شيخنا الجليل الشيخ عبد الوهاب خلاف.

ولن أستغرق في هذه الورقة في تعميمات نظرية درست كثيرا حول الشورى ومفاهيمها ومشروعيتها والخلافات العديدة حول هذه المسائل، وإنما سأهتم فقط بها كنظام للحكم يرتبط بقيم ومبادئ الإسلام بشكل عام، حيث سأعرض ذلك في مبحث أول، أما المبحث الثاني سوف أخصه لدراسة المجالس النيابية كوسيلة لممارسة الشورى في الأنظمة الحديثة وما ينبغي أن تحاط به من أسس للتغلب على العيوب المعروفة للديمقراطية.

الشورى كنظام للحكم الإسلامى

تُعرف الشورى بأنها طلب الرأى ممن هو أهل له فى أى أمر يخص سياسة أو إدارة شئون المواطنين لم يرد بشأنه نص أو ورد شكلاً " أو على رأى آخر " استطلاع رأى الأمة أو من ينوب عنها فى الأمور العامة المتعلقة بها" ويقول البعض: الشورى، لغة، يقال شاورته فى الأمر واستشترته، أى راجعته لأرى رأيه فيه، واستشاره طلب منه الشورى وأشار عليه بالرأى⁽¹⁾.

وقد حلل الفقهاء هذا التعريف من زوايا عديدة.

الزاوية الأولى:

من هم أهل الشورى وكيف يمكن تحديدهم خاصة فى الزمن الحالى الذى كثر عدد السكان فيه، واتسعت رقعة الدول بشكل كبير فيه؟!

الزاوية الثانية:

ما هى الأمور محل الشورى، بمعنى آخر: هل يمكن المشاورة فى أى أمر يتصل بأمر الناس، أم أن ذلك يقتصر على مسائل معينة؟! وما هى المسائل التى تجوز فيها المشاورة وتلك التى لا تجوز فيها؟!

الزاوية الثالثة:

وتتصل بمدى إلزامية الشورى، وهنا ينبغى أن نعرض لقضيتين، الأولى، مدى الالتزام بطلب المشاورة، والثانية، هى مدى الإلزام بنتيجة المشاورة.

(1) راجع فى تعريف الشورى رسالة د / عبد الحميد الأنصارى بعنوان: " الشورى وأثرها فى الديمقراطية نوقشت بكلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر فى يناير عام 1980 ص 4. وراجع أعمال ندوة بين الشورى والديمقراطية التى عقدت بمدينة القاهرة عام 1997 وكان كاتب هذه الورقة مقرر الندوة، والتى أقامها الأزهر الشريف ورابطة الجامعات الإسلامية والمركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر خاصة الدراسات الآتية: عمر بوزمان، مفهوم الديمقراطية فى التصور الإسلامى، رأفت عثمان، الشورى والديمقراطية الغربية، ماجد راغب الحلو، الشورى والديمقراطية الغربية.

أولاً: أهل الشورى:

هناك اتفاق بأن الشورى في الإسلام منوطة بفئة من المسلمين يُطلق عليهم أهل الشورى أو أهل " الحل والعقد ". وقد تحدث الفقهاء عن ضرورة توافر بعض الشروط فيهم ومنها: العدالة، والعلم، والرأي والحكمة، فهم على رأي يجب أن يكونوا من المجتهدين، وعلى رأي آخر يكفي أن يكونوا من أهل الرأي في الأمة، ومن الاتجاه الأول الأستاذ الدكتور السنهوري الذي يقول في ذلك: " ليس المجتهدون طبقة من الطبقات كما كان معهودا في طبقة النبلاء في أوروبا أو طبقة الكهنة في المسيحية، بل لكل مسلم أن يكون مجتهداً إذا وصل في العلم إلى درجة الاجتهاد، فمعنى أن الاجتهاد مصدر للقانون أن طائفة من المسلمين ينوبون عن الأمة الإسلامية، وأن نيابتهم آتية لا بطريقة التصويت العام كالمعتاد في المجالس النيابية الحديثة، بل بطريقة العلم. وهذه الطائفة تملك قوة التشريع في حدود الكتاب والسنة، فحكومة المسلمين حكومة علماء، والعلماء في الأمة الإسلامية، كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم هم ورثة الأنبياء.

ويؤكد بعض المستشرقين هذا المعنى بقوله: " إن الحكومة الإسلامية هي حكومة العلماء، ولكن وصول العلماء إلى مرتبة الاجتهاد بكفاءتهم العلمية والأخلاقية والعملية لا ينفي كونهم يمثلون الأمة في القيام بمهمة التشريع⁽¹⁾

ومن الاتجاه الثاني الشيخ محمد بن عاشور الذي يقول: إن الآية الكريمة التي تجعل النبي يشاور الصحابة تقول {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} والضمير هنا يعود على جميع الأمة كما هو مقتضى التشريع وسياسة الأمور، وليس عائداً على المسلمين الذين عصوا الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد. ومن نفس الاتجاه - مهدي أمبيرش الذي يطلق على المجتمع الإسلامي اسم " مجتمع الشورى " وإن النظام السياسي لأمة الإسلام وفقاً لجميع

(1) راجع التفاصيل في كتاب أصول الحكم في الإسلام للدكتور / عبد الرزاق أحمد السنهوري، وترجمة د / نادية السنهوري، مكتبة الأسرة 1998، ص 480.

المعطيات لا بد من أن يكون نظاماً شاملاً للمسلمين جميعاً، وإن الشورى حق لكل المؤمنين، ومن ثم لا تقتصر على طائفة دون أخرى⁽¹⁾.

ولعل التفرقة بين أهل الشورى وأهل البيعة ذات أهمية كبيرة فيما نحن بصدد توضيحه، فأهل الشورى من البطانة الخالصة المصطفاة وهم يختلفون في صفتهم عن أهل البيعة، فأهل الشورى يقدمون الرأي للإمام في شئون الحكم، أما أهل البيعة فإنهم جميع الشعب فهي شعبية محضة تجمع القاصي والداني وعلى جميع المستويات، ويكون لهم اختيار الإمام لمرة واحدة فقط وتنتهي مهمتهم، غير أن أهل الشورى يشتركون في البيعة وهم وجوه أهلها⁽²⁾.

والواقع أننا نميل إلى ترجيح الرأي القائل بأن أهل الحل والعقد هم من المجتهدين ويجب من ثم توافر شروط الاجتهاد فيهم، أما بقية الشعب فلا ينبغي أن تتوافر فيهم هذه الشروط. ومن حقهم مع ذلك أن يُستمع إلى رأيهم ليس في مسألة اختيار الحاكم فقط، بل في الأمور التي تتصل بمصالحهم إن المواطنين في الدولة ليسوا هم المسلمون فقط، بل من تبعهم وارتضى أن يعيش معهم، والتزم بالعقد الاجتماعي الذي عقده الرسول صلى الله عليه وسلم مع أهل المدينة عندما أرسى قواعد الحكم فيها، وكذلك من يدخل في عقد مع الإمام بعد ذلك يسمح له بالعيش في إطار عقد الذمة، ويُمكن أن يتواجد أفراد آخرون لفترات مؤقتة " المستأمنون ".

(1) يقول الدكتور صبحي محمصاني في هذا المعنى: " يجب أن يتقيد نظام الحكم في الإسلام بأحكام الشريعة والتقيد بمبدأ الشورى، ومراعاة مصلحة الرعية، كما يرى أن الحكم الإسلامي ينفر من الاستبداد ويرتكز على مبدأ الشورى، وهو يعنى اتكال ولي الأمر في أعماله وقراراته على ذوى الخبرة والاختصاص والإخلاص من أبناء الشعب وقد طبقها الرسول صلى الله عليه وسلم مع أصحابه باستثناء ما كان يأتيه بالوحي " راجع مؤلفه مقدمة في إحياء علوم الشريعة، دار العلم، بيروت، 1962، ص 170.

ومن الفقهاء الحديثين من يحدد أهل الحل والعقد بأنهم هم العلماء المختصون أي المجتهدون والرؤساء ووجوه الناس الذين يقومون باختيار الإمام نيابة عن الأمة، وأن الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة فهي مصدر السلطة التنفيذية لأن حق التعيين والعزل ثابت لها، وبعد هذا الترشيح من أهل الحل والعقد يتم اختيار الخليفة عن طريق البيعة من أكثر المسلمين العامة عملاً بمبدأ الشورى قاعدة الحكم في الإسلام. راجع صبحي الصالح النظم الإسلامية، دار العلم وأدلته ص 260.

(2) مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، ص 246 وما بعدها.

مزايا الشورى:

إن جميع هذه الفئات ينبغي أن يصل الإمام إلى آرائهم منهم، وأن يتم إسهامهم بالرأي في المسائل المهمة في الدولة؛ لأن ذلك من شأنه تحقيق المزايا الآتية⁽¹⁾

تحقيق فاعلية الأشخاص:

إن أي نظام سياسي وأي تنظيم داخلي أو خارجي لكي يكون ناجحاً يجب أن يستهدف الوصول إلى إرادة الغالبية، إرادة الشعب، أو إرادة الأمة، أو إرادة المحكومين أيّاً كانت التعبيرات، فإن الهدف الرئيس لأي تنظيم سياسي أو اجتماعي ناجح ينبغي أن يحاول الوصول إلى إرادة المحكومين، إلى إرادة الناس، وذلك أن الشخص إذا شعر بأن له دوراً في تسيير حياته، وأنه يقوم بعمل ما في أمور وطنه، فإنه سيكون فعالاً معطاء يختلف تماماً عما لو كان الإحساس لديه بأنه كم مهمل يسمع الأوامر وليس له أي دور في تسيير أمور وطنه، من هنا كانت أهمية الفكر الديمقراطي في الأنظمة المختلفة، وأهمية الفكر الإسلامي أيضاً فيما يتصل بالشورى.

لذا وهكذا كانت الشورى أساس الحكم وعماده في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين، إذ طبقها الرسول صلى الله عليه وسلم تطبيقاً كاملاً، وتبعه في ذلك الخلفاء الراشدون، فنشأت الدولة الإسلامية فتية عمادها الحق والعدل والمساواة، وسادت بذلك العالم بعد نشأتها بفترة وجيزة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى الشورى كمبدأ عام تلتزم به الأمة في تسيير شئونها، تحدث عن الشورى كمبدأ عام، وترك التفاصيل في كيفية أعمال هذا المبدأ لكي تصوغها الأمة وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان، وبما يحقق مصلحة الأمة، ولا يناقض الأسس العامة التي يقوم عليها الإسلام الحنيف.

(1) راجع للمؤلف مقدمة ندوة الشورى والديمقراطية، مرجع سابق الإشارة إليه ص 19 وما بعدها، دراسة للدكتور / مفيد شهاب بنفس المرجع عنوانها "الشورى كأساس لنظام الحكم في الإسلام ص 13 وما بعدها - من الجزء الأول من مطبوعات الندوة.

وننقل من الدكتور / مفيد شهاب في هذا المعنى أن: " الشورى في غاية الأهمية لأنها وسيلة للوصول إلى أفضل الآراء في الشؤون العامة وتعصم ولي الأمر من الأخطاء التي قد تترتب على انفراده بالرأي أو تحمله المسئولية وحده؛ ولذلك فهي من مقتضيات احترام العقل وتكريم الإنسان، وبالتالي هي فضيلة إنسانية قررها الدين الحنيف".

كما يقول: "ومن أهم مزايا الشورى - ومزاياها عديدة جداً - تعميق الشعور الوطني والشعور بالانتماء؛ لأن استطلاع رأي أفراد الأمة أو نوابهم في شؤون الوطن يعمق الإحساس لدى المواطنين، لدى الكافة بالانتماء، وأن القضايا قضاياهم، وأن المصير مصيرهم، وأن المستقبل مستقبلهم، وبالتالي يوحد المشاعر من خلال تبادل الآراء في القضايا العامة التي تمس الوطن، وتهيئ الشورى أيضاً المناخ لتربية الأفراد على أداء الوظائف الاجتماعية العامة، فهي لا تعصم من السلبية فحسب، وإنما على العكس تدعوهم إلى الاشتراك، فتدعوهم إلى الإيجابية والتفكير والتأمل، وإبداء الرأي والإحساس بالمشاركة، فيكون المواطن بذلك شريكاً وليس مفعولاً به أو فيه، إذ لا بد له أن يشارك ويبدى الرأي لأن الأمر يتعلق به، وهكذا تمنح الفرصة للوصول إلى الرأي الصحيح من ناحية وتمنح الفرصة أيضاً لظهور الإمكانيات التي تكون موجودة لدى الكثير من القيادات وتكشف عن الإمكانيات والقدرات.." (1)

الوقاية من الزلزل:

لاشك أن الرأيين خير من الرأي الواحد، والابتعاد عن الفردية والتسلط، صفة يكتسبها أي مسلم من العبادات الإسلامية التي ترتبط كلها بالجماعة، فالشورى هي أفضل الطرق لمعرفة الحلول المناسبة في المجالات المختلفة، إذ الرأي الصائب ثمرة النقاش الحر، ومن هنا تكون المشاورة ضماناً لاستقرار الحكم، وهي تجنب ولادة الأمور النتائج الضارة التي تأتي من الانفراد بالسلطة.

(1) راجع دراسته عن نظام الشورى، مرجع سابق ص14.

ثانياً: حق الأمة في المشاورة:

من المسائل التي يجب التركيز عليها، وجوب الشورى وأنها ليست ترفاً في المجتمع الإسلامي، وإنما هي من الواجبات التي يفرضها الإسلام على ولاية الأمور، ويقول الأستاذ السنهوري في هذا المعنى: " إن إجماع الأمة نوع من التعبير عن الإرادة الإلهية استناد إلى ما يقوله الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الله أجاز أمتي أن تجمع على ضلالة" وبهنا أن نلاحظ أن الخليفة في الإسلام لا يمكن أن يعطى لنفسه حق التعبير عن الإرادة الإلهية أي أنه لا يملك أن يصدر تشريعاً؛ لأن سلطة التشريع لجماعة المسلمين، أو لمجموع الأمة".

إن ذلك يظهر أنه وفقاً لأي من أشكال الديمقراطية الحديثة، لا يمكن أن نصل إلى ما قرره الإسلام في هذا الخصوص، من أن إرادة الخالق هي التي تعبر عن إرادة الأمة، فلها وحدها دون حكامها حق التعبير عن الإرادة الإلهية؛ وذلك فيما لم يرد بشأنه نص في قرآن أو سنة⁽¹⁾.

ثالثاً: الالتزام بالشورى

ومع أن هناك خلافاً فقهيّاً حول مدى الالتزام بطلب الرأي في أمور الجماعة من أهل الحل والعقد، إلا أننا نرجح الرأي القائل بضرورة الالتزام بالمشاورة في المسائل التي تتصل بالتشريع بشكل عام؛ لأن ذلك ليس من اختصاص الخليفة وحده كما وضحنا من قبل، كذلك نميل إلى الآراء التي نادى بضرورة الالتزام بنتيجة المشاورة، وإلا فقدت قيمتها؛ وذلك لأن مصدر الالتزام بالشورى هو نصوص القرآن والسنة، وعمل النبي صلى الله عليه وسلم.

فالقرآن يلزم الرسول بالشورى {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} كما يصف جماعة المسلمين بأن {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} كما ورد عن الرسول أكثر من حديث في إلزامية الشورى،

(1) أصول الحكم في الإسلام، المرجع السابق ص 47 وما بعدها.

وهناك إتفاق عام بين المسلمين على ضرورة الأخذ بنتيجة الشورى، كما أن هناك التزاما
بالمشاوره في مختلف الشؤون التي تتصل بالقضايا الأساسية للمسلمين، أي القضايا التي
تحتاج إلى التشريع أو بعبارة أخرى، الاجتهاد.



المبحث الثاني

المجالس النيابية والشعبية وتطبيق الشورى

أولاً: ضرورة المجالس:

مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، تلك قاعدة شرعية معتبرة في مدارس الفقه الإسلامي المختلفة وعلى أساسها قرر الشيخ عبد الوهاب خلاف أن إقامة مجالس المشاورة واجبة⁽¹⁾.

ولشرح الفكرة نقول: إن المجتمع الإسلامي في بداية الإسلام كان صغيراً ومركباً تركيباً سهلاً يمكن معرفة رؤوسه والقوي المؤثرة فيه وذوي الرأي والاختصاص أو أهل الحل والعقد الذين تجب مشاورتهم، وحتى من يباعدون لم يكن عددهم كبيراً ويوجدون في أماكن قريبة من القيادة.

لقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعرف أصحابه ويستفيد بكل واحد منهم بوضعه في المكان الذي يصلح له كما كان يعرف أهل الشورى؛ لذا كان يسهل عليه جمعهم واستشارتهم، كذلك كان الخلفاء يعرفونهم ويستفيدون بهم.

أما بعد أن فتح الله على المسلمين بلاداً أخرى، مصر وبلاد السودان والعراق وغيرها، وبعد أن تفرقت الصحابة في الأمصار، لم يعد بالإمكان الوصول إلى أهل الحل والعقد وجمعهم في مكان واحد، ومن هنا بدأت فكرة المجلس أو مؤسسة ممارسة الشورى.

والواقع أن الديمقراطيات الغربية أوجدت مؤسسات الحكم وممارسة الديمقراطية، وأبرزها المجالس النيابية، والأحزاب والمجالس التي توجد في الأقاليم، أيا كانت التسميات التي تعطي لها قبل أن تنشئ الدولة الإسلامية أجهزة الشورى في العصور الحديثة.

(1) راجع مؤلفه، السياسة الشرعية، ص 10 وما بعدها.

ثانياً: مجالس العرب قبل الإسلام وبعده:

ومع ذلك، فلقد كانت الفكرة موجودة لدى العرب قبل الإسلام وبعده ولكن ليس على النحو المنظم الذي نراه اليوم، فلقد كانت هناك في مكة { دار الندوة } والتي كان يجتمع فيها كبار القوم ليتداولوا أمورهم ويتخذوا القرارات المهمة في مجتمعهم، ومنها قرار مقاطعة بني هاشم وعدم التعامل معهم، ومنها قرار قتل محمد صلى الله عليه وسلم، هذا للأسف ما عُرف عن دار الندوة.

وكان هناك في المدينة { سقيفة بني ساعدة } وقد أتت شهرتها بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وانطلاق الصحابة من الأنصار إليها ليختاروا من يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم في حكمه، ثم ذهب صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم من المهاجرين إليها بعد ذلك، وقد شهدت أول عملية شورى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وفي أهم أمور المسلمين وهي تولية الخليفة.

ومع ذلك، فإن المكان الذي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه فيه، وينظم من خلاله مختلف شؤون الحكم في دولة المدينة هو المسجد. وفي عهد عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، تم إقامة مؤسسات الدولة حيث أنشئت الدواوين، ورتبت المصالح، وبدأت فكرة تدخل نطاق الحكم في الإسلام⁽¹⁾.

ثالثاً: تكوين المجالس وفقاً لأصول ممارسة الشورى في الدول الإسلامية

قامت العديد من الدول الإسلامية بالأخذ بنظام المجالس التشريعية والمحلية، متبعة في ذلك التجربة الغربية بشكل عام، ولجأت إلى نظام الانتخابات، لاختيار من يمثلون الشعب في هذه المجالس، ووضعت شروطاً في الناخب على رأسها شرط الجنسية، والوصول إلى سن معينة هي سن الرشد في العادة، وبعض الدساتير وقوانين الانتخاب تقصره على الرجال دون النساء، فضلاً عن شرط حسن السير والسلوك، وواضح أن وضع

(1) عبد الشافي محمد عبد اللطيف، تاريخ الإسلام في عصر النبوة - القاهرة 1996 ص 434 وما بعدها.

شروط عامة بهذا الشكل لا يتصادم مع ما قررناه من أن حق المبايعه في الشريعة مكفول لكل من يعيش على أرض الدولة الإسلامية.

لذا فإن شرط الجنسية الذي تتضمنه كل الدساتير الحديثة، لا تؤيده الشريعة وقد سبق أن عرضنا للصحيفة، أو وثيقة إنشاء الدولة الإسلامية والتي أعطت الحقوق السياسية لمن يشتركون مع المسلمين في قبول أحكام هذه الصحيفة⁽⁹⁾.

لكن الدساتير لا تسائر أحكام الفقه الإسلامي فيما يتعلق بالشروط الواجب توافرها في أهل الشورى من القدرة على الاجتهاد والعلم، وهو ما يتسبب في مشكلات كثيرة أوضحها أن المجالس النيابية تمارس سلطة التشريع، وأغلبها لا يعرف شيئاً عنه، مما يجعل الحكومات هي التي تنفرد بالعملية التشريعية.

لذا فإننا نقترح على حكوماتنا الإسلامية أن تضع شروطاً في المرشحين تستهدف تحقيق قدرة أعضاء المجالس على فهم التشريعات والقدرة على التشريع على الأقل في نسبة من المرشحين، كأن تشترط في المرشحين في نصف الدوائر الانتخابية أن يحملوا شهادات في الشريعة أو القانون، على أن يكون النصف الثاني من الخبراء في مختلف المسائل الأخرى التي تعرض على المجالس، ويجب أن يحملوا على الأقل شهادة جامعية، حتى لا يدور {حوار الطرشان} كما نرى في معظم المجالس أو تستأثر القلة القادرة بإصدار القرار، أو يسوس المجلس شخص واحد يصدر للنواب التوجيهات والأوامر ولا يستطيعون أن يخالفوه.

والشريعة الإسلامية لا ترفض فكرة النيابة أو الوكالة، ولكن ليس عن الأمة كلها كما هو الحال في المجالس النيابية الغربية، وإنما الوكيل ينوب عن من وكله فقط، وهم جماعة الناخبين الذي وكلوه في تمثيلهم في المجلس.

(1) راجع للمؤلف، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دراسات في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، الدار المصرية اللبنانية للنشر، القاهرة، ص 326 وما بعدها.

ولا شك أن ذلك يقتضي إدخال تعديلات على دساتير تكوين المجالس التشريعية أو البرلمانات.

رابعاً: اختصاصات البرلمان:

وبالنسبة لاختصاص البرلمانات، فمن الواضح أن المهمة الأولى لها هي مهمة التشريع، ويجب التقييد بما قررناه من قبل من أن التشريعات لا ترد فيما فيه نصوص في الشريعة، ويترتب على ذلك، أنه لا يجوز التشريع أبداً فيما يخالف ما تقضى به الشريعة، ولا شك أن وجود عناصر من حملة شهادات الشريعة والقانون التي تكون في المجلس يكفل تحقيق هذا الهدف، كذلك فإنه قد آن الأوان للتخلص من المجالس الشكلية التي تمثل بناء دون محتوى، وأجساماً دون رؤوس فوق المناكب.

ويضرب المثل هنا بالفلاحين والقروود في أفريقيا، فقد اعتادت القروود محاكاة الفلاحين عندما يبنون أكواخهم، وأتقنت القروود عملية البناء إلى درجة كبيرة، ولكن عندما يحل المساء فإن الفلاح ينام داخل الكوخ في حين ينام القرد فوقه، فالتطبع يغلب التطبع لذا يقال: إن الساسة في العالم الثالث ينامون فوق المؤسسات ومنها المجالس وليس بداخلها.

كذلك من أدوار المجالس النيابية الأخرى، دور الرقابة السياسية والرقابة المالية، فهي من الأدوار التي تقرر الشريعة ضرورة القيام بها، وكان الخلفاء يطلبون من الأمة تقويمهم إذا أخطأ أحدهم، وحدث ذلك من أبي بكر وعمر.

ويؤدي تطبيق الشورى في المجالس الشعبية والمحلية في الأقاليم إلى تعويد الأشخاص على ممارسة المشاورة في مختلف أمور حياتهم، وإلى إيجاد كوادر أو مجموعات تتعود على المداولات الصحيحة، وعلى اتخاذ القرارات في مختلف شئون الدولة، بحيث يكون بإمكانهم الدخول في عضوية المجالس التشريعية النيابية، فهي "مسائل للشورى الكاملة".

ومن الضروري الاحتياط عن المجالس المحلية والشعبية، فرغم أن الأعضاء فيها ينتخبون، إلا أن سلطاتهم محدودة ولا تعتبر سلطة تشريع بأي حال، بل هي صلاحيات للمشاركة واتخاذ القرار في أمور الإقليم الذي يوجد فيه المجلس، وهي صلاحيات ترتبط بتسيير المرافق البلدية، مرافق المياه والكهرباء والغاز والإشراف على النظافة وتحسين ظروف الحياة في الأقاليم والحفاظ على البيئة.

وبالجملة فإنه في داخل المجالس التشريعية "البرلمانات" أو المجالس الشعبية الأخرى التي توجد في الأقاليم يجب التقيّد بمبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية وآداب وأخلاق الإسلام في النقاش والمحاورة، كما أنه في حالة عدم وضوح الأمور المعروضة على المجالس بالذات من حيث الحل والحرمة، فإنه يجب - قبل إصدار التشريع - الرجوع إلى جهة مرجعية لاستطلاع رأيها والتقيّد به، كما هو السائد الآن في جمهورية مصر العربية من عرض التشريعات الرئيسية على مجمع البحوث الإسلامية، وهي أعلى جهة إسلامية ذات مرجعية فقهية في مصر.

لا يحدد البعض⁽¹⁾ مهمة المجالس التشريعية في مجال الشورى بما يلي:

- 1 - عندما يكون حكم المسألة مفصلاً وواضحاً في الشريعة، فإن دور المجلس ينحصر في تفهم المعنى وصياغته بشكل واضح.
- 2 - عندما يكون حكم الشريعة مجمل لا تفصيل فيه، فيجب الاجتهاد لوضع الحلول التي توضح المجمل وتسهل تطبيقه.
- 3 - في حالة عدم وجود نص، فيجب المشاورة للوصول إلى حكم للأمر على ضوء أحكام الشريعة.

(1) راجع د. عمر بوزيان، بحثه عن مفهوم الديمقراطية من التصور الإسلامي، المجلد الثاني من ندوة بين الشورى والديمقراطي، سابق الإشارة إليه ص 26.

خاتمة

عرضنا لمفهوم الشورى في الإسلام وللقضايا الرئيسية التي يثيرها، خاصة قضايا من هم أهل المشاورة، والزامية الشورى، وما يجوز فيه الشورى، وما لا يجوز من أحكام. وكذلك بحثنا دور المجالس التشريعية والمحلية في تطبيق الشورى، وانتهينا إلى بعض النتائج والمقترحات، أهمها:

- 1- التزام المجالس التشريعية بأحكام الإسلام وعدم جواز الخروج عنها بحال، وهذا يضع قيوداً على سلطة التشريع التي يجب أن تشرع وفقاً لضوابط الاجتهاد وبالذات مع مراعاة ما وردت فيه أحكام قطعية ملزمة.
 - 2- ضرورة إعادة النظر في طريقة تكوين المجالس التشريعية بما يجعلها تتضمن فريقاً من المجتهدين القادرين على الوصول إلى الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، وفريقاً من الخبراء القادرين على التعبير عن إرادة الأمة، مع استبعاد الجهلة والأفاكين.
 - 3- يجب التعامل مع آليات الديمقراطية الغربية بتوجه إسلامي يستبعد صراع الأحزاب لمجرد الوصول إلى السلطة، والحد من عدد الأحزاب، حتى لا يهدد وجودها وكثرتها وحدة الأمة.
 - 4- يجب أن تتضمن برامج الأحزاب - أن يسمح بوجودها - أسس تطبيق الشريعة، والالتزام بأدابها وأخلاقها قولاً وعملاً.
 - 5- يجب اتخاذ كل الوسائل لتحقيق الإيجابية والإحساس بضرورة المشاركة في العمل السياسي لدى مختلف طوائف الأمة، حتى لا تقتصر المشاركة على فئات دون أخرى وإذا كان التشريع سلطة المجتهدين، فإن إبداء الرأي في المسائل العامة التي لا تتطلب تشريعاً، هو حق لكل الناس.
- مع إيجاد رأي عام يدرك أن المشاركة جزء من أحكام الإسلام وأحد الواجبات المنوطة بالجماعة المسلمة.
- 6- أن يتم التصويت بتوافق الآراء، ما أمكن ذلك، حتى لا يؤدي التصويت إلى إثارة المشكلات، وتناحر الآراء وهو أسلوب بدأت المنظمات الدولية الحديثة تلجأ إليه وليس من الضروري أن تتخذ القرارات بالتصويت وبالأغلبية المعروفة في المجالس أي 50% زائد(1).

وآخر دعوانا، أن الحمد لله رب العالمين .



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

بين الشورى والديمقراطية في النظر الإسلامي

إعداد

الأستاذ الدكتور عبد السلام العبادي

وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية الأسبق

ممثل المملكة الأردنية الهاشمية في مجمع الفقه الإسلامي الدولي

ونائب الرئيس فيه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والقائل سبحانه: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ واصلى واسلم على رسوله الكريم لذي خاطبه ربه ، وهو النبي المؤيد بالوحي ، والمعصوم: ﴿ وَشَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ ، والذي قال فيه الصحابي الجليل ابو هريرة رضي الله عنه: (ما رايت احداً اكثر مشورة لاصحابه من رسول صلى الله عليه وسلم) وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبة اجمعين ، وعلى من سار على دربه واهتدى بهديه إلى يوم الدين وبعد؛

فإن موضوع الشورى والديمقراطية من الموضوعات الحيوية بالغة الاهمية على مستوى الامة ، وان تصدي مجمع الفقه الإسلامي الدولي لبحثها ، وفق نظر فقهي دقيق ، وفي اطار الاجتهاد الجماعي الرصين ، تأكيد بالغ على ذلك ، باعتبار ان هذا المجمع يمثل مرجعية فقهية للامة ، ذلك ان هذا الموضوع يفرض نفسه في مختلف دول عالمنا الاسلامي ، وبخاصة ان الحرص على حقوق الانسان وكرامته ، وضرورة مشاركته الفاعلة في ادارة شؤون الدولة وتنظيم احوالها بات مطلباً عاماً على مستوى الامة وشعوبها .

ومن هنا اعددت هذا البحث ليناقدش في دورة مجلس المجمع الثانية والعشرين التي تعقد في دولة الكويت الشقيق برعاية سامية لسمو اميرها الشيخ صباح الاحمد الصباح المعظم حفظه الله تعالى ورعاه .

وأصل هذا البحث كنت قد قدمته الى مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي التي كانت قد خصصت الدورة الثالثة عشرة للمؤتمر العام للمؤسسة الذي عقد في عمان برعاية سامية لصاحب الجلالة الملك عبدالله الثاني ابن الحسين المعظم حفظه الله تعالى ورعاه في الفترة من 5-7 رجب 1425هـ الموافق 21-23 آب 2004م بعنوان : (نظام الحكم الإسلامي والديمقراطية: الفروق وإمكانية التعايش) . وقد قدمت له بحثاً مستقيماً بعنوان : (نظام الحكم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية) ، بينت فيه المقصود بالديمقراطية في المجتمعات المعاصرة ، وعقدت مقارنة بينها وبين حقيقة الشورى في النظر الإسلامي ؛ بقصد الوصول إلى الموقف الإسلامي من الديمقراطية ، وبيان إمكانية تبنيها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة .. وما حدود ذلك وشروطه والآليات اللازمة له ؟ في إطار يركز على بيان الحكم الشرعي المعتمد ، من منطلق أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره ؛ وبيان المقصود منه ، اعتماداً على النصوص والتطبيقات المتعلقة بالموضوع ، وعلى حرص الشريعة على تحقيق مصالح العباد ، وفق ما بينه علماؤنا في مباحث مقاصد الشريعة والمصالح المرسلة والاستحسان والعرف .

وتأتي أهمية دراسة هذا الموضوع نظراً للتوجه العالمي إلى تبني الديمقراطية ، عنواناً لاستقرار المجتمعات الإنسانية وتقدمها ، وبخاصة في مجال الحياة السياسية ، والمحافظة على حقوق الإنسان وحرياته .. بحيث بات تبني الديمقراطية مطلباً عالمياً تركز عليه حركات الإصلاح في المجتمعات المعاصرة ، وأصبح الموقف منها مقياساً لمدى تقدم المجتمع ونهوضه، ومعياراً للحكم على صلوح النظم والمذاهب والحركات والتجمعات والأحزاب السياسية .

ومن الأهمية بمكان أن نعرف في مطلع هذه الدراسة أن الحكم على نجاعة الأفكار والمفاهيم الديمقراطية بات يركز على صيغها وآلياتها وآثارها ونتائجها ، ولا يهتم بأسسها الفلسفية ، وما كانت عليه مفاهيمها في البداية أو في إطار النظم والفلسفات الأخرى .. ومن هنا فإنه من المهم الوعي على هذه النقطة لأهميتها في تسهيل الحكم عليها من الناحية الشرعية ، حيث يبادر العديد من الباحثين المهتمين بدراسة هذا الأمر إلى القول بتحريم الأخذ بالأفكار والمفاهيم الديمقراطية بالنظر إلى أسسها الفلسفية ، باعتبارها مصطلحاً غريباً طارئاً على الثقافة الإسلامية ، له مدلولاته الخاصة في الثقافات المغايرة .. وأن الأخذ بها قد يؤدي إلى الخلط بين الفلسفات والنظم ، واستيراد المضامين غير الإسلامية ، وليس فقط الأخذ بالصيغ والآليات .

ويمكن تشبيه ما يدور حول استخدام لفظ الديمقراطية في الفكر والواقع الإسلاميين المعاصرين بما دار حول استخدام لفظ الاشتراكية منتصف القرن الماضي : فقد سمى بعض الباحثين ما قدمه الإسلام من معالجة لمشكلات الفقر وتوزيع الثروة والدخل وتحقيق العدالة الاجتماعية في الإسلام بإشتراكية الإسلام ، ورفض بعضهم هذه التسمية واعتبرها خطراً يهدد الفكر الإسلامي المعاصر ، لأنه يؤدي إلى دخول بعض المفاهيم الغربية عن الإسلام في هذا الفكر (1) . وعلى ضوء هذا كله فإن هذه الدراسة سوف تهتم ببيان الأمور التالية :

1. المقصود بالديمقراطية في المجتمعات المعاصرة وعلاقة ذلك بأصولها الفلسفية بهدف بيان إمكانية فصلها بصيغها وممارساتها المعاصرة عن أصولها الفلسفية .
2. حقيقة الشورى في النظر الإسلامي أدلتها وتطبيقاتها ومقارنتها بالصيغ الديمقراطية المعاصرة .
3. الحكم على الصيغ الديمقراطية المعاصرة من وجهة نظر إسلامية وبيان كيف يمكن للتطبيق الإسلامي المعاصر أن يتبنى هذه الصيغ وينتفع بها دون إخلال بالمبادئ والقواعد الإسلامية .

وأخصص لكل أمر من هذه الأمور مطلباً مستقلاً .

(1) أنظر اشتراكية الإسلام _ د. مصطفى السباعي حيث ناقش هذا الموضوع وعرض لحجج المانعين والموافقين وانتهى إلى ترجيح هذا الاستخدام ص 6 - 8 . وكذلك أنظر كتاب : نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام : للشيخ محمد حامد .

المطلب الأول المقصود بالديمقراطية في المجتمعات المعاصرة وعلاقة ذلك بأصولها الفلسفية

يذكر الباحثون أن الديمقراطية تعني حكم الشعب للشعب (1) ، وقد نادى المفكرون والمصلحون بهذا المفهوم في وجه الديكتاتورية التي تعني حكم الفرد للشعب .

وقد أوضحوا أن هذه اللفظة قديمة في استعمالها إذ استخدمها الإغريق القدامى لأول مرة في القرن الخامس قبل الميلاد ، فهي مصطلح يوناني مركب من لفظين : " ديموس " أي الشعب و " كراتوس " أي السلطة فهي تعني سلطة الشعب ، وقد ظهرت أول ما ظهرت في كتاب تاريخ حرب البيلو بونيز للمؤرخ اليوناني " توسيد يوس 460 - 400 قبل الميلاد " الذي نقل قول بيريكليس - وهو يرثيه - التالي : " إن دستورنا لا ينقل عن الدول الأخرى ، فنحن نموذج للآخرين .. إن حكومتها - يقصد أثينا - ترعى الأغلبية لا الأقلية .. ولهذا تسمى ديمقراطية " (2) ويقول توسيد يوس : أن بيريكليس كان يتصور الديمقراطية نظام حكم يتمتع في ظلّه الناس جميعاً بالمساواة أمام القوانين ، وينتخب موظفوه على أساس من كفاءتهم ، لا على أساس الطبقة التي ينتمون إليها ، ويستند إلى المبدأ القائل أن الأغلبية أكثر حكمة من الأقلية .. (3)

وقد طبقت الديمقراطية نظاماً للحكم في أثينا خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد .. وكانت هذه الديمقراطية ديمقراطية مباشرة تتكون الجمعية العمومية فيها من جميع أفراد الشعب ، مستبعداً منهم الإناث والعبيد وما دون العشرين سنة ، حيث يتولى هؤلاء اختيار الحكام والقضاة ، ووضع القوانين المقدمة من المجلس النيابي ، وإعلان الحرب والسلام وعقد المعاهدات وغيرها ، أما المجلس النيابي فيتكون من خمسمائة عضو عن كل قبيلة من قبائل أثينا العشرة ، على أن تكون أعمارهم فوق الثلاثين ، ومدة العضوية سنة ، ولا يعاد الاختيار إلا مرة واحدة طوال الحياة ، ويتولى المجلس بالإضافة لأعداد مشروعات القوانين الإشراف على أجهزة الإدارة والشؤون المالية وعلى الجيش .. وفي النظام مناصب أخرى مثل المحاكم الشعبية والقواد العشرة والمناصب العامة الأخرى (4) .

وقد أخذ على هذا النظام ملاحظات عديدة منها استبعاد النساء (5) والاعتراف بنظام العبودية واستبعاد العبيد ، وأنها قررت الحرية المطلقة بطريقة تتيح للفرد أن يفعل ما يشاء ، وأنها ساوت بين الصالحين وغير الصالحين ، وأنه في كثير من الأحوال السيادة للأغلبية لا للقانون ، وقد وجه هذه الانتقادات كل من أفلاطون وأرسطو وغيرهم (6) .

(1) أنظر الديمقراطية التقدمية والاشتراكية الثورية _ د. عدنان الأتاسي ، ص 97 .
(2) أنظر ذلك معنى الديمقراطية _ صول . ك . بادوفر _ ترجمة جورج عزيز _ دار الكرنك للنشر القاهرة 1997 ، ص 23 .
(3) المرجع نفسه ، ص 23 - 24 .
(4) أنظر بالتفصيل الشورى وأثرها في الديمقراطية ص 22 وما بعدها .
(5) واضح ان هذا الاستبعاد فيما يتعلق بالاناث قائم على اساس ان الانوثة كانت تعتبر من عوامل انعدام الاهلية اوقصورها وفق النظر الذي قام عليه القانون اليوناني والروماني في فتراتها المتعددة .
(6) أنظر بالتفصيل الشورى وأثرها في الديمقراطية ، ص 32 - 38 .

ويذكر بعض الباحثين أن الديمقراطية تعني المشاركة الشعبية في شؤون الحكم (1) وقد ذكر الباحثون أن للديمقراطية في مجالات السياسات والنظم ما لا يقل عن خمس ميزات أساسية هي (2) :

1. المساواة أمام القانون .
 2. المساواة في الاقتراع .
 3. انتخاب الممثلين النيابيين دورياً .
 4. التشريع بموافقة الأغلبية .
 5. حرية العمل السياسي ووضع البرامج السياسية .
- ويقول الدكتور عدنان الأتاسي : ومن الوجهة العملية إن للديمقراطية اليوم شقين يتمم أحدهم الآخر:

1. تعني الديمقراطية تمتع كل مواطن بالأمن الشخصي وبالحرريات المدنية والسياسية وخاصة بالمساواة في الحقوق والواجبات وبقضاء عادل مستقل .
2. تعني الديمقراطية أيضاً ، أن يكون للمواطنين رأي في انتقاء الحكام وفي توجيه الحكم ومراقبته وذلك عن طريق التصويت العام الحر في فترات متقاربة (3) .

فهي تقول بحق الإنسان بأن يعيش حراً ضمن حدود القانون ، وأن يساهم في الحياة السياسية ضمن نظام قائم على إرادة الشعب (4) وبحيث تتعمق هذه المبادئ في حس المواطنين المواطنين وسلوكهم وهذا يقتضي إطلاق حريات الأفراد ، والالتزام برأي الأكثرية مع احترام رأي الأقلية، في إطار تطبيق القانون على الجميع . ذلك إن تطبيق المبادئ الديمقراطية يحتاج إلى تربية سياسية وتوجيه مستمر حتى لا تقع الأخطاء ويقع القصور في الممارسة والتطبيق (5)

وواضح أن هذا الفهم يجعل التشريع للأغلبية من خلال الممثلين النيابيين .. من منطلق أن التشريع ووضع القوانين الضابطة لنواحي الحياة المتعددة هو من صلاحية الشعب يمارسها من خلال مجلس منتخب تؤخذ القرارات فيه بالأغلبية . فهو فهم لا يلاحظ ولا يهتم بوجود شريعة إلهية حملها الرسل والأنبياء يجب الالتزام بها والعمل بموجبها ، لذلك يهاجم كثير من المتمسكين بوجود تطبيق الشريعة هذا الفهم وينددون به ، ويعتبرونه مخالفاً لوجوب تطبيق الشريعة . ومن هنا فإن عدداً من العلماء المسلمين أشاروا إلى هذا الفهم ومتعلقاته باعتباره نوعاً من أنواع الحكم الذي يختلف عن الحكم الإسلامي المقبول ..

وقد نبه ابن خلدون في مقدمته إلى أنواع الحكم بالنظر إلى نوعية ما يطبقه الحكم على الناس فقسّمها إلى ثلاثة أقسام (6) :

(1) الشورى وأثرها في الديمقراطية _ د. عبد الحميد الأنصاري ، ص 21 .
(2) معنى الديمقراطية _ صول . ك . بادوفر _ ترجمة جورج عزيز _ دار الكرنك للنشر القاهرة 1997 ، ص 19
(3) الديمقراطية التقدمية والاشتراكية الثورية ، ص 97 .
(4) المرجع نفسه ، ص 114 .
(5) أنظر المرجع نفسه عند الحديث عما أسماه بعيوب الديمقراطية وكيفية علاجها ، ص 132 وما بعدها .
(6) أنظر ذلك في الفصل الخامس والعشرين من المقدمة ص 190 - 191 ، وأنظر الملكية في الشريعة الإسلامية _ د. عبدالسلام العبادي ، ج 2 ص 236 .

القسم الأول: الملك الطبيعي ، وهو الحكم الذي يقوم على مقتضى الفرض والشهوة ، والغلبة والقهر ، دون أن يكون هنالك أي قوانين تطبق على الناس . وهو ما يسمى بالحكم الديكتاتوري، وهو الذي تكون فيه إرادة الحاكم هي الفيصل الحاكم في جميع شؤون الدولة والرعية .

القسم الثاني: الملك السياسي ، وهو الحكم الذي يقوم على حمل الكافة على تطبيق قانون وضعي مبني على النظر العقلي في جلب المصالح ودفع المضار ، وذلك من قبل عقلاء الأمة وأكابرها .

القسم الثالث : الخلافة وهو الحكم الذي يقوم على حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالح الدنيا والآخرة ، فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

ثم بين ابن خلدون بعد ذلك أن الملك الطبيعي مذموم ، لأنه جور وعدوان لا يقوم على قانون أو شرع . وأن الملك السياسي مذموم كذلك ، لأنه نظر بغير نور الله ، ومن لم يجعل الله له نور فما له من نور ، والشارع أعلم بمصالح الكافة منهم . والملك السياسي يعنى بمصالح الدنيا ، ولا يهتم بمصالح الآخرة .. أما الخلافة فتسير بنور الله ، وتعمل بوحيه المنزل ، وتهتم بمصالح الناس الدنيوية والآخروية ، فهي أحسن أنواع الحكم (1) .

ويظهر من تقسيم ابن خلدون هذا لأنواع الحكم أن يعتبر الأساس في التمييز بين أنواع الحكم هو نوعية القوانين التي تنظم شؤون الحكم وتسير أموره .. فالقانون الذي يمارس الحكم تطبيقه هو الذي يحدد طبيعة الحكم ونوعية وظائفه .. ومن هنا كان لنظام الحكم الإسلامي طبيعة خاصة ، ووظائف متميزة ، لأنه هو الذي يطبق شريعة الله الكاملة ؛ حكم يكمل بقدر ما يطبق من أحكام الشريعة ، والمهم فيه تطبيق الأحكام الشرعية . أما التسميات التي تطلق عليه فيلاحظ فيها أمر أو آخر فتسميته بالخلافة باعتبار أنه خلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في تطبيق الشريعة الإلهية الخاتمة والالتزام بها .. (2) وتسميته بالإمامة باعتبار أن الحاكم يتقدم المسلمين في الصلاة وغيرها .

وواضح أنه في الأنظمة الديمقراطية فإن أكابر الأمة وعقلاءها يتم اختيارهم من الشعب ، فالمجلس المنتخب هو الذي يضع القوانين . وفي الدولة الحديثة ، وأمام تقسيم السلطات إلى ثلاث : تنفيذية وتشريعية وقضائية ، فإن السلطة التشريعية هي التي تمثلها المجالس المنتخبة من الشعب .

والشريعة التي يطبقها الحكم الإسلامي لها منهجها في تنظيم الواقع الإنساني فهو الذي يقوم عليه الفقه الإسلامي ، فهي في تنظيمها لحياة الناس قد وضعت القواعد العامة والمبادئ الأساسية ، ونصت على كثير من الأحكام التفصيلية التي لا يتغير فيها الحكم بتغير الأزمنة ، وتركت كثيراً من الأمور التفصيلية لتنظم في كل عصر بحسبه ، وفق ما يقدر عليه العقل الإنساني ، ويقدمه نمو المجتمع الإنساني ، على أن يظل ذلك في إطار مبادئ الشريعة العامة وقواعدها الأساسية ، ولا يخرج على نصوصها . ويكون ذلك وفق قواعد الاجتهاد التي قررتها الشريعة لاستنباط الأحكام للحوادث المستجدة والقضايا الحادثة من نصوص الشريعة ، ويكون

(1) الملكية في الشريعة الإسلامية _ د. عبدالسلام العبادي ، ج2 : ص 236 – 237 .

(2) أنظر مقدمة ابن خلدون ص : 191 . وواضح ان هذا النظر لايجب التمسك بالتسمات ، لان المطلوب هو تطبيق الشريعة بصرف النظر عن التسمية.

ذلك لولي الأمر وفقهاء الشريعة بالوسائل التي اعتمدها وقررتها لضبط عملية استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الشرعية الخاصة والعامة .. وقد فصل القول في هذه القواعد علم أصول الفقه ؛ فبين مصادر الأحكام الشرعية ، وقواعد الاستنباط وشروط الاجتهاد وكل ما يتعلق بمعرفة القواعد التي تعين المجتهد على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

ولكون ولي الأمر أو الإمام هو الذي يسهر على تنفيذ الشريعة ، وتطبيق أحكامها في كل الحوادث والنوازل فقد اشترط فيه العلم المؤدي إلى القدرة على الاجتهاد لمعرفة حكم النوازل والحوادث الطارئة من نصوص الشريعة .. وعندما وجد خلفاء لم يصلوا إلى هذه الرتبة ، ولم يتوافر فيهم هذا الشرط بين الفقهاء أنه لا بد أن يتحقق هذا الشرط عن طريق اعتماد الإمام على المجتهدين من الأمة ، فلا يقطع رأياً دونهم .

وعلى ضوء هذا الاستعراض فإن أهم ميزة للحكم الإسلامي أنه يطبق الشريعة الإسلامية ، وأن تطبيق الشريعة الإسلامية يتطلب باستمرار اجتهاداً يواكب حركة المجتمع وحاجاته ليستنبط لكل ذلك الأحكام الشرعية اللازمة .. وأن هذا الأمر أوسع من مجرد إدارة الدولة المباشرة والقيام على شؤونها الخاصة ، وهو الذي يعالج من خلال إقامة ولي الأمر أي إقامة الدولة .. وقد بين العلماء أدلة وجوب إقامة الدولة .

وكان أهم أدلتهم على ذلك وجوب تطبيق الشريعة الذي لا يمكن أن يتم دون أن تقوم دولة تسهر على ذلك ، وتعمل على تحقيقه بين الناس .. ولذلك اهتموا في بدايات بحثهم في الفقه السياسي في الإسلام بهذا الأمر وعالجوه بإفاضة وتوسع .. وبينوا أن إقامة الدولة حكم شرعي ، وأن الإسلام قد عنى بتنظيم شؤونها ، وأن هنالك نصوصاً مباشرة تعالج هذا الأمر يتضمن بعضها أحكاماً تفصيلية ، ويتضمن بعضها الآخر مبادئ كلية تستوعب في تطبيقها تفصيلات كثيرة قد تختلف باختلاف الأماكن والأزمان وذكروا من ذلك مبدأ الشورى فهو قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية سياسية أو غير سياسية ، متروك للاجتهاد في كل عصر أن يستحدث من الصور والتفصيلات ما يمكن من تطبيقها والالتزام بها أحسن تطبيق والتزام .

وهذا يطرح قضية البحث الأساسية في إمكانية تبني نظام الحكم الإسلامي لصيغ الديمقراطية وآلياتها المعاصرة وهي نتاج جهد إنساني كبير ، وذلك على أساس قواعد الاجتهاد المقررة في الشريعة ، وفي إطار ما يمكن أن يستوعبه مبدأ الشورى المقرر قاعدة أساسية من قواعد نظام الحكم في الإسلام بل أن بعضها له نظير في تطبيقات هذا المبدأ في صدر الإسلام ، وهذا ما سوف أخصص له المطلب الثالث من هذا البحث بعد أن استعرض في المطلب الثاني حقيقة الشورى في النظر الإسلامي ومدى استيعابها للصيغ الديمقراطية المعاصرة .

ومن هنا يجب ان نفهم الوثيقة التي اصدره الازهر المؤسسة الدينية الكبرى عن الحكم الإسلامي ، والتي جاء فيها في مجال تحديد المبادئ: (لفهم علاقة الإسلام بالدولة في المرحلة الدقيقة الراهنة، وذلك في إطار استراتيجية توافقية، ترسم شكل الدولة العصرية المنشودة ونظام الحكم فيها، وتدفع بالأمة في طريق الانطلاق نحو التقدم الحضاري، بما يحقق عملية التحول الديمقراطي ويضمن العدالة الاجتماعية، ويكفل لمصر دخول عصر إنتاج المعرفة والعلم وتوفير الرخاء والسلم، مع الحفاظ على القيم الروحية والإنسانية والتراث الثقافي؛ وذلك حماية للمبادئ الإسلامية التي استقرت في وعي الأمة وضمير العلماء والمفكرين من التعرض للإغفال والتشويه أو الغلو وسوء التفسير، وصوناً لها من استغلال مختلف التيارات المنحرفة التي قد ترفع شعارات دينية طائفية أو أيولوجية تتنافى مع ثوابت أمتنا ومشركاتها، وتحديد عن نهج الاعتدال والوسطية، وتناقض جوهر الإسلام في الحرية والعدل والمساواة، وتبعّد عن

سماحة الأديان السماوية كلها . من هنا نعلن توافقنا نحن المجتمعين على المبادئ التالية لتحديد طبيعة المرجعية الإسلامية النيرة، التي تتمثل أساساً في عدد من القضايا الكلية، المستخلصة من النصوص الشرعية القطعية الثبوت والدلالة، بوصفها المعبرة عن الفهم الصحيح للدين، ونجملها في المحاور التالية:

أولاً: دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة . ويحدد إطار الحكم، ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، بحيث تكون سلطة التشريع فيها لنواب الشعب؛ بما يتوافق مع المفهوم الإسلامي الصحيح، حيث لم يعرف الإسلام لا في تشريعاته ولا حضارته ولا تاريخه ما يعرف في الثقافات الأخرى بالدولة الدينية الكهنوتية التي تسلطت على الناس، وعانت منها البشرية في بعض مراحل التاريخ ، بل ترك للناس إدارة مجتمعاتهم واختيار الآليات والمؤسسات المحققة لمصالحهم، شريطة أن تكون المبادئ الكلية للتشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع، وبما يضمن لأتباع الديانات السماوية الأخرى الاحتكام إلى شرائعهم الدينية في قضايا الأحوال الشخصية .

ثانياً: اعتماد النظام الديمقراطي، القائم على الانتخاب الحر المباشر، الذي هو الصيغة العصرية لتحقيق مبادئ الشورى الإسلامية، بما يضمنه من تعددية ومن تداول سلمي للسلطة، ومن تحديد للاختصاصات ومراقبة للأداء ومحاسبة للمسؤولين أمام ممثلي الشعب، وتوخي منافع الناس ومصالحهم العامة في جميع التشريعات والقرارات، وإدارة شئون الدولة بالقانون – والقانون وحده- وملاحقة الفساد وتحقيق الشفافية التامة وحرية الحصول على المعلومات وتداولها .

ثالثاً: الالتزام بمنظومة الحريات الأساسية في الفكر والرأي، مع الاحترام الكامل لحقوق الإنسان والمرأة والطفل، والتأكيد على مبدأ التعددية واحترام الأديان السماوية، واعتبار المواطنة مناط المسؤولية في المجتمع . (

المطلب الثاني

حقيقة الشورى في النظر الإسلامي وأدلتها وتطبيقاتها والصيغ الديمقراطية المعاصرة

الشورى في اللغة : إبداء الرأي وأخذه ، من شور ، فهي الأصل الثلاثي للكلمة تستخدم في اللغة بمعنى : عرض الشيء وإظهاره وإبدائه ، مثل قوله : شرت الدابة إذا عرضتها للبيع ، وبمعنى : أخذ الشيء وتناوله ، مثل شرت العسل : أي أخذته من الخلية (1) فإذا قال شرت فلاناً أو شاورته أو استشرته فهي بمعنى : أخذ الرأي وتوجيهه منه ، والتشاور والمشاورة والمشورة بمعنى : استخراج الرأي وإظهاره بمراجعة بعض القوم لبعضهم (2) ومن ذلك قوله تعالى : " وشاورهم في الأمر " فنحن أمام طرفين : الأول : الرسول صلى الله عليه وسلم أو أي حاكم من حكام المسلمين ، فهو يستخرج الرأي السليم بسماعه لما يقدم من المؤمنين من رأي وفكر وهم الطرف الثاني . وفي المصباح المنير : وشاورته في كذا واستشرته : راجعته لأرى رأيه فيه ، فأشار علي بكذا : أراني ما عنده فيه من المصلحة (3) .

والشورى في اصطلاح فقه السياسة الشرعية تعني الحصول على رأي الأمة أو من يمثلها في شؤون الحكم المتعددة .

والشورى ليست فحسب مبدأ هاماً وراسخاً من مبادئ الحكم الإسلامي ، بل هي قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية قال تعالى : " والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون " (4) ، وقد سميت بها سورة من سور القرآن الكريم لأهميتها وهي سورة مكية . كما جاء طلبها في شؤون الأسرة بين الزوجين عندما يريدان فطام الطفل الرضيع قبل مضي حولين كاملين ، قال تعالى : " فإن أرادا فصلاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما " (5) .

قال الإمام محمد رشيد رضا معلقاً على هذه الآية ورابطاً لمعناها بأمر الشورى العامة : " إذا كان القرآن يرشدنا إلى المشاورة في أدنى أعمال تربية الولد ، ولا يبيح لأحد والديه الاستبداد بذلك دون الآخر ، فهل يبيح لرجل واحد أن يستبد في الأمة كلها ؟ وأمر تربيتها وإقامة العدل فيها أعسر ، ورحمة الأمراء أو الملوك دون رحمة الوالدين بالولد وأنقص ! (6) .

أما في مجال الحكم فقد ورد الأمر بها في الكتاب الكريم في قوله تعالى : " فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين " (7) .

(1) لسان العرب _ طبعة دار صادر ، ج 4 : ص 434 .

(2) مفردات ألفاظ القرآن _ الراغب الأصفهاني ، ص 470 .

(3) المصباح المنير _ الفيومي ، ج 1 : ص 395 .

(4) سورة الشورى : الآية 38 .

(5) سورة البقرة : الآية 233 .

(6) تفسير المنار _ دار الكتب العلمية ، ج 2 ص 333 ، وأنظر بحث الدكتور صلاح الخالدي بعنوان " الشورى في

القرآن الكريم " المقدم إلى مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي والمنشور في كتاب الشورى في الإسلام ج 1 ص 55 .

وأنظر النظام السياسي في الإسلام _ الدكتور عبدالعزيز الخياط ، ص 89 وما بعدها .

(7) سورة آل عمران : الآية 159 .

وقد وردت هذه الآية الكريمة التي تأمر بالشورى في سياق آيات تتحدث عن غزوة أحد .. ومعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما تجهزت قريش لقتاله صلى الله عليه وسلم والمسلمين في المدينة أخذ عليه السلام يستعد لقتالهم ، وشاور الصحابة رضى الله عنهم في : هل يواجههم في المدينة ؟ أم يخرج لقتالهم خارجها ؟ .. وكان رأي الرسول صلى الله عليه وسلم أن يتحصن في المدينة ويلاقيهم فيها ، وكان معه في ذلك عدد من الصحابة فقال لأصحابه : " لو أنا أقمنا في المدينة ، فإن دخلوا علينا فيها قاتلناهم " وشاركهم في الرأي عبدالله بن أبي ومجموعة من المنافقين ، لكن أغلب المسلمين ، وبخاصة الشبان منهم ، والذين لم يشتركوا في معركة بدر ، وقد كانوا متحمسين للقاء قريش وجهاً لوجه ، ولم يدخل المشركون عليهم مدينهم في السابق ، فقالوا : " يا رسول الله والله ما دخل علينا فيها في الجاهلية فكيف يدخل علينا فيها في الإسلام ؟ " ، فكان رأيهم الخروج للقائهم خارج المدينة ، وظلت هذه الأكثرية تبين رأيها حتى أخذ الرسول برأيها وقال : " شأنكم إذا " ، ودخل بيته ولبس لامته أي عدة الحرب وأستعد للخروج للقاء قريش خارج المدينة . فلما ظنوا أنهم أكرهوا الرسول على ذلك برأيهم ، وقالوا : رددنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيه ، وقالوا أيضاً : " أكرهنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخروج " وقالوا له عليه السلام : " يا نبي الله شأنك إذا " وقالوا : " يا رسول الله أن أحببت أن تمكث في المدينة فافعل " ، فرد الرسول قائلاً : ما ينبغي لنبي إذا لبس لامته أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين عدوه .. وخرج الرسول إلى أحد بألف مقاتل . وفي الطريق رجع عبدالله بن أبي ومجموعته في ثلث الجيش .. وكان ما كان في أحد ، وأخذ بعض المنافقين يذكرون أن السبب في ذلك هو الخروج للقاء قريش ، وأن الرسول لو أطاعهم لما حدث ما حدث ، لأن المنافقين وزعيمهم عبدالله بن أبي كان رأيه عدم الخروج من المدينة ، قال تعالى في بيان ذلك : " لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا " (1) ، وقال سبحانه : " (لو أطاعونا ما قتلوا) " (2) وكان في ذلك تعريض بما فعله الرسول من الأخذ برأي الأكثرية³ ، ومع ذلك جاءت الآية الكريمة لتؤكد مبدأ الشورى رغم ما كان عنها من نتيجة فقال سبحانه : " فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر " (4) ، وذلك بصيغة الأمر فهي واجبة ، لأن الأصل في الأمر هو الوجوب ، وهي وإن كانت أمراً لرسول صلى الله عليه وسلم فهي أمر لكل حاكم من حكام المسلمين ، لأنها خطاب له عليه السلام باعتباره إماماً للمسلمين .. والأمر جاء عاماً بمشورة المسلمين جميعاً ، وفي كل ما يتعلق بأمرهم أي جميع شؤونهم أيا كان مجالها . وهي قد سجلت المبدأ ، وتركت التطبيق وفق ما يراه الحاكم وجماعة المسلمين مناسباً لتحقيق أهداف الشورى .

والآية تنبه إلى أن الشورى يجب أن لا تؤدي إلى الفوضى والانفلات والضعف فههدف الشورى هو الوصول إلى أسلم الآراء وأحسنها وأكثرها تحقيقاً لمصلحة الأمة لكن بعد ذلك لا بد من العزم واتخاذ القرار والمضي في التنفيذ . مع التوكل على الله سبحانه وتعالى ، ثم إن الشورى تأتي في إطار التعامل الرحيم واللين الذي يمارسه الحاكم مع المحكومين ، مما يجعله حريصاً على مصالحهم ، راعياً لشؤونهم ، قائماً بأمرهم برفق ومودة ، ولو كان بعضها قد أشار بما يخالف رأيه ، بل يذهب أبعد من ذلك فيستغفر لهم إذا وقعوا في خطأ أو غلط ، ما دام أن ذلك لم يصل إلى الخروج عليه ، وفق ما بينت أحكام الشريعة بهذا الخصوص .

(1) سورة آل عمران : الآية 156 .

(2) سورة آل عمران : الآية 168 .

(3) أنظر سيرة ابن كثير : ج 3 : ص 26-28 .

(4) سورة آل عمران : الآية 159 .

وقد ورد في القصص القرآني العديد من الأحداث التي كان فيها مشورة برأي صائب ، وفيها الطلب من أهل الرأي المشورة مما لا يتسع المجال لتفصيله (1) ، لكن هذه الأحداث مفيدة في مجال الاعتبار ، والاستفادة منها في التوجيه ، لأهمية الرأي الصائب وضرورة البحث عنه، ومن ذلك قوله تعالى في نصيحة الرجل المؤمن لموسى عليه السلام : " وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى قال يا موسى إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فأخرج إني لك من الناصحين" (2) ، وفي قصة سبأ في القرآن الكريم : " قالت يا أيها الملأ إني ألقى إلي كتاب كريم . إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا علي وأتوني مسلمين . قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون .. " (3) .

كما نددت الآية الكريمة في قصص بعض الحكام الظالمين بالمشورات الشكلية الصورية والاستبداد بالرأي وبتزيين المشاورين لرأي الحاكم وموقفه الاستبدادي كما

حدث من مشاورة فرعون للملأ من قومه في شأن موسى عليه السلام ، ومشورتهم عليه بما يتفق مع رأيه الاستبدادي .. قال تعالى على لسان فرعون : " قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد " (4) ، رغم أنه استشارهم في أمر موسى عليه السلام بقوله : " فماذا تأمرون " ، فأشاروا عليه بما يرضيه في إطار ما يعرفون عنه من تحكم واستبداد ، فالشورى كما تكون بالحق قد تكون بالباطل ، وعندما تكون بالباطل تكون مكرراً وتأمراً .

وقد تمسك الرسول صلى الله عليه وسلم بالشورى ، وهو النبي المعصوم ، ليكون سلوكه عليه السلام قدوة للمسلمين من بعده قال أبو هريرة : " ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم " (5) ، كما تمسك بها الخلفاء الراشدون من بعده فكانوا يحرصون على مشاورة الأمة في كل شؤون الحكم ، وقد ذهب العديد من الباحثين إلى أن تقرير مبدأ الشورى هو الأصل الجوهرى في نظام الحكم الإسلامى (6) .

والسنة النبوية حافلة بالأحاديث التي تدعو إلى الشورى وتحث عليها ، وقد مارسها رسول الله صلى الله عليه وسلم في كثير من أمور الحكم وأخذ فيها برأي المشيرين .. كما استشار المسلمين وبخاصة الأنصار في الخروج إلى بدر وفي اختيار مكان المعركة في إشارة الحباب بن المنذر المشهورة ، وفي أسرى بدر بين القتل والفداء ، وكذلك في أحد : وكذلك مشورته عليه السلام لزعماء الأنصار في أمر مقاسمة قبيلة غطفان شطر تمر المدينة ورفضهم لذلك ، وأنهم لم ينالوا ذلك في الجاهلية فكيف ينالوه في الإسلام ، بعد أن اطمأنوا أنه ليس وحياً من السماء ، ولا عن رغبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن الشورى المهمة التي مارسها عليه السلام في غزوة الحديبية عندما خاطب المسلمين بعد اقتربهم من مكة وعلمهم باستعداد قريش لملاقاة المسلمين قائلاً : أشيروا علي ، أترون أن نميل إلى ذراري هؤلاء الذين أعانوهم فنصيبهم ، فإن قعدوا قعدوا موتورين محروبين ، وإن يجيئوا تكن عنقاً قطعها الله ، أم ترون أن نؤم البيت ، فمن صدنا قتلناه ، فقالوا : رسول الله

(1) أنظر بحث د . صلاح الخالدي ص 64 – 80 حيث ذكر ثلاثة عشر مثلاً .

(2) سورة القصص : الآية 20 .

(3) سورة النمل : الآية 29 – 35 .

(4) سورة غافر : الآية 29 .

(5) سنن الترمذي ، ج6 : ص 35 .

(6) الشورى وأثرها في الديمقراطية _ د. عبدالحميد الأنصاري ، ص 17 .

أعلم، يا نبي الله! إنما جننا معتمرين ، ولم نجيء لقتال أحد ، ولكن من حال بيننا وبين البيت قاتلناه ، قال صلى الله عليه وسلم : فروحوا إذا .

وفي هذا السياق قال معمر : قال الزهري : وكان أبو هريرة يقول : ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولما توجهوا إلى مكة .. ولاحظوا خيلاً لقريش طليعة بركت بالرسول صلى الله عليه وسلم الناقة فقالوا : خلأت القصواء ، خلأت القصواء . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ما خلأت القصواء ، وما ذاك لها بخلق ، ولكنها حبسها حابس الفيل . ثم قال : والذي نفسي بيده لا يسألوني خُطة يعظمون فيها حرمان الله إلا أعطيتهم إياها ... إلى آخر ما حدث في صلح الحديبية ، وكيف كتب كتاب الصلح ، وأجلت عملية دخول مكة للعام المقبل ، وتردد المسلمون في نحر البدن ، فأشارت أم سلمة على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يباشر بالنحر ، فعندها يتبعه المسلمون ، وقد فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك فتبعه المسلمون ، ورضوا بما تم من صلح (1) .

وقد أشار عدد من الصحابة على رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يروونه مناسباً بخصوص الدعوة إلى الصلاة ، حيث لم يكن ينادى بها ، فأقترح بعضهم الناقد ، وبعضهم القرن ، في رواية البخاري ومسلم وفي رواية أبي داود زاد : وبعضهم الرابية ، فلم يقبل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنادى بلال للمناداة للصلاة . وكانت رؤيا عبدالله بن زيد وعمر بن الخطاب رضى الله عنهم لصيغة الأذان في المنام فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بها (2) .

وقال النووي في شرحه لهذا الحديث : " وفيه : التشاور في الأمور ، لا سيما المهمة ، وذلك مستحب في حق الأمة بإجماع العلماء ، وأختلف أصحابنا : هل كانت المشاورة واجبة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ أم كانت سنة في حقه صلى الله عليه وسلم كما في حقنا ؟ والصحيح عندهم وجوبها ، وهو المختار فالله تعالى : " وشاورهم في الأمر " ، والمختار الذي عليه جمهور الفقهاء ومحققو أهل الأصول : أن الأمر للوجوب .. وفيه ينبغي للمستشارين أن يقول كل منهم ما عنده ، ثم صاحب الأمر يفعل ما ظهرت فيه المصلحة " (3) .

وفي قصة الإفك المشهورة : خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس فحمد الله وأثنى عليه ، وقال : ما تشيرون علي في قوم يسبون أهلي ما علمت عليهم من سوء قط (4) .. فهذا هو عليه السلام يشاور فيما يفعل في أمر من خاصة أموره عليه السلام ..

وقد عقد الإمام البخاري في صحيحه باباً سماه الاعتصام بالكتاب والسنة وعقد فيه باباً سماه باب قول الله تعالى : " وأمرهم شورى بينهم " ، " وشاورهم في الأمر " ، وقد ترجم للباب ترجمة طويلة بين فيها ما فهمه من فقه الآيات والأحاديث التي وردت في موضوع الشورى وقال : " وإن المشاورة قبل العزم والتبين ، لقوله تعالى " فإذا عزم فتوكل على الله " فإذا عزم الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن لبشر التقدم على الله ورسوله ، وشاور النبي أصحابه يوم أحد في المقام والخروج ، فرأوا له الخروج ، فلما لبس لأمته ، وعزم ، قالوا :

(1) أنظر في الحديث مسند الإمام أحمد ، ج 4 : ص 328 – 330 ، وصحيح البخاري بشرحه فتح الباري ، ج 7 : ص 364 ، وأنظر أيضاً بحث الدكتور همام سعيد بعنوان " عرض الأحاديث النبوية المتعلقة بالشورى ودراستها . كتاب الشورى إصدار مؤسسة آل البيت ، ج 1 : ص 90 – 95 .

(2) أنظر اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ، ج 1 : ص 78 ، صحيح مسلم بشرح النووي ، ج 2 : ص 311 ، سنن أبي داود ج 1 : ص 116 .

(3) شرح النووي لصحيح مسلم _ دار أبي حيان ، ج 2 : ص 312 .

(4) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري _ دار إحياء التراث العربي ، ج 13 : ص 290 .

أقم، لم يمل إليهم بعد العزم ، وقال : لا ينبغي لنبي يلبس لأمته ، فيضعها حتى يحكم الله ، وشاور علياً وأسامة فيما رمى أهل الإفك عائشة ، فسمع منهما ، حتى نزل القرآن فجلد الرامين ، ولم يلتفت إلى تنازعهم ، ولكن حكم بما أمره الله ، وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشرون الأماناء من أهل العلم في الأمور المباحة ، ليأخذوا بأسهلها ، فإذا وضح الكتاب والسنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم . ثم أخذ بعد ذلك البخاري يستعرض أحداثاً من سيرتهم على ذلك (1) .

ومن أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم المتعلقة بالشورى قوله عليه السلام : " ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان : بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه فالمعصوم من عصمه الله تعالى " (2) وقال صلى الله عليه وسلم : " المستشار مؤتمن " (3) .

وأما زمن الخلفاء الراشدين فقد تعددت الممارسات التي تؤكد التزامهم بالشورى وتمسكهم بها في شؤون الحكم المختلفة ، ومن أوضح ما تم بهذا الخصوص ما يتعلق باختيارهم حكماً وخلفاء رضى الله عنهم .

فقد تم اختيار الخليفة الأول رضي الله عنه مباشرة من المسلمين في أمر أشبه ما يكون بالديمقراطية المباشرة ، فقد أجمع أهل السنة والجماعة على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعين خليفة للمسلمين من بعده وإنه ترك أمر ذلك للمسلمين يختارونه من بينهم وفق ما يرونه بناء على التشاور والتناصح (4) .

لذا فإنه بعد وفاته عليه السلام اجتمع الأنصار والمهاجرون في سقيفة بني ساعدة ليختاروا الخليفة وبعد المناقشة والتشاور اقترح عمر بن الخطاب مبايعة أبي بكر الصديق ، فرضي المسلمين بذلك ، وأجمعت كلمتهم عليه ، وقاموا جميعاً مبايعين له (5) وخطب فيهم قائلاً : " أما بعد أيها الناس .. فإنني قد وليت عليكم ، ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني ، والصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أرجع عليه حقه إن شاء الله ، والقوى فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه إن شاء الله ... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم (6) .

وعندما ثقل المرض على أبي بكر الصديق شاور عدداً من كبار الصحابة في أمر الخلافة، وانتهى إلى ترشيح عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعامة المسلمين ليختاروه خليفة ، ويقوموا بمبايعته نظراً لخشيته أن يختلفوا من بعده ، ولا يجتمعوا على رأي بشأنه ، وهم يمرون في ظروف صعبة .

فقد ذكر الطبري (7) وغيره أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه أشرف على الناس من كنيفه وأسماء ابنة عميس ممسكته موشومة اليدين وهو يقول : أترضون بمن أستخلف عليكم ؟

(1) أنظر صحيح البخاري بشرحه فتح الباري ، ج 13 : ص 186 – 290 .

(2) أخرجه أحمد والبخاري .

(3) أخرجه الترمذي وغيره .

(4) الشورى في عهد الخلفاء الراشدين بحث _ د. محمد سعيد رمضان البوطي كتاب الشورى في الإسلام إصدار

مؤسسة آل البيت ص 115 .

(5) البداية والنهاية _ دار أبي حيان _ ابن كثير ، ج 6 : ص 368 – 369 .

(6) أنظر البداية والنهاية _ ابن كثير ، ج 6 : ص 369 .

(7) تاريخ الطبري _ دار الكتب العلمية ، ج 2 : ص 352 – 353 .

فإني والله ما ألوت من جهد الرأي ، ولا وليت ذا قرابة ، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب ، فاسمعوا له وأطيعوا ، فقالوا : سمعنا وأطعنا . ثم قاموا ببيعته .

وأما عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد ألف لجنة من ستة من كبار الصحابة لترشح للأمة خليفة ، ووضع لها القواعد اللازمة لعملها حماية لها ، وإلزاماً باتخاذ القرار في أيام ثلاثة ، وبين كيفية الترجيح إذا اختلفوا وتساواوا في الآراء .. مما يعرف بالرجوع إلى مظانه . ومن الصور المشرقة في عمل هذه اللجنة في مجال الشورى ما فعله عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه ، وبخاصة ما يتعلق بترجيحه بين علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما ، حيث نهض يستشير الناس فيهما ، ويجمع رأي المسلمين برأي رؤوس الناس وقادتهم جميعاً وأشتاتاً ، مثنى وفرداً ومجتمعين ، وسراً وجهراً ، حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن ، وحتى سأل الولدان في المكاتب ، وحتى سأل من يرد من الركبان والأعراب في المدينة ، في ثلاثة أيام بلياليها ، فلم يجد اثنين يختلفان في تقدم عثمان بن عفان ، إلا ما نقل عن بعض الصحابة مثل عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود ، ومع ذلك فقد خرج بهما إلى المسجد وبعث إلى وجوه الناس من الأنصار والمهاجرين ، ونودي في الناس عامة : الصلاة جامعة .. فامتأ المسجد حتى غص بالناس ، وتراص الناس وتراصوا ، ثم صعد عبدالرحمن بن عوف منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فوقف وقوفاً طويلاً ، ودعا دعاء طويلاً لم يسمعه الناس ، ثم تكلم فقال : أيها الناس إني سألتكم سراً وجهراً بأمانيتكم ، فلم أجدكم تعدلون بأحد هذين الرجلين : إما علي وإما عثمان .. فقم إلي يا علي فقام إليه فأخذ عبدالرحمن بيده فقال : هل أنت مبايعي علي كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر ؟ قال : اللهم لا ، لكن علي جهدي من ذلك وطاقتي . قال فأرسل يده وقال : قم إلي يا عثمان ، فأخذ بيده فقال : هل أنت مبايعي علي كتاب الله وسنة رسوله وفعل أبو بكر وعمر ؟ فقال : اللهم نعم . قال : فرفع عبدالرحمن رأسه إلى سقف المسجد ويده في يد عثمان فقال : اللهم أسمع وأشهد ، اللهم إني قد خلعت ما في رقبتني من ذلك وجعلته في رقبة عثمان . فازدحم الناس يبايعون عثمان حتى غشوه تحت المنبر ، وبايعه علي بن أبي طالب أولاً ويقال آخراً (1) .

وأما علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقد روى الطبري بسنده عن محمد بن الحنفية قال : كنت مع أبي حين قتل عثمان رضي الله عنه ، فقام فدخل منزله . فأتاه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : إن هذا الرجل قد قتل ، ولا بد للناس من إمام ، ولا نجد اليوم أحداً أحق بهذا الأمر منك ، لا أقدم سابقة ، ولا أقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقال : لا تقبلوا ، فإنني أن أكون وزيراً خيراً من أن أكون أميراً . فقالوا : لا والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك . قال : ففي المسجد ، فإن بيعتي لا تكون خفياً ، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين . قال سالم بن أبي الجعد : فقال عبدالله بن عباس : فلقد كرهت أن يأتي المسجد مخافة أن يشغب عليه ، وأبي هو إلا المسجد ، فلما دخل دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه ثم بايعه الناس (2) .

(1) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج 7 : ص 176 - 177 . وأنظر إلى تاريخ الطبري ، ج 2 : ص 580 وما بعدها تحت عنوان قصة الشورى .

(2) الطبري ، تاريخ الرسل ، ج 2 : ص 696 . وأنظر ذلك بالتفصيل أيضاً ابن كثير في البداية والنهاية ، ج 7 : ص 273 وما بعدها .

وحياتهم جميعاً رضى الله عنهم مليئة بالحوادث التي أخذوا فيها بمبدأ الشورى

ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج7 : ص 176 – 177 . وأنظر إلى تاريخ الطبري ، ج2 : ص 580 وما بعدها تحت عنوان قصة الشورى. الطبري ، تاريخ الرسل ، ج2 : ص 696. وأنظر ذلك بالتفصيل أيضاً ابن كثير في البداية والنهاية ، ج7 : ص 273 وما بعدها .

وتمسكوا به . وقد كان ما قاموا به هو أساس القضايا الكبيرة التي ثارت في الفقه السياسي الإسلامي حول مباحث عديدة من هذا الموضوع الحيوي الكبير منها :

هل الشورى واجبة على الحاكم ؟ وهل نتيجتها ملزمة له إجماعاً أو أكثرية ؟ وكيف يحدد أهل الحل والعقد أو مجالس الشورى في التطبيق والممارسة ؟ وهل للإسلام توجيهات محددة بهذا الخصوص ؟ .

ومن الممارسات التي قام بها الخلفاء الراشدون في مجال الشورى عن ميمون بن مهران : قال : كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم ، وأن علمه من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به ، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة ، وإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم ونقل ذلك من فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلا أنه كان يلجأ إلى أن ينظر هل كان لأبي بكر رضي الله عنه فيه قضاء فإن وجده أخذه (1) .

وقد كتب رضي الله عنه إلى عمرو بن العاص يقول : " إني كتبت إلى خالد بن الوليد ليسير إليك مدداً لك ، فإذا قدم عليك فأحسن مصاحبتة ، ولا تطاول عليه ، ولا تقطع الأمور دونه ، لتقديمي إياك عليه وعلى غيره ، شاورهم ولا تخالفهم " (2) .

وكان أبو بكر رضي الله عنه يشاور في معظم الأحوال كبار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من الذين كانت لهم الفتوى في الأحكام ، وكان يلجأ أيضاً لجماعة

المسلمين في بعض الأمور ، وكان عمر رضي الله عنه يجمع للشورى أكبر عدد من الأنصار والمهاجرين ويدعوهم لها بان يأمر بالمناداة : الصلاة جامعة .. فيتجمع أكبر عدد ممكن (3) .

وروى ابن الجوزي عن يوسف بن الماجشون ، قال : قال لي ابن شهاب ، ولأخ لي وابن عم لي ونحن صبيان : لا تستحقروا أنفسكم لحدائث أسنانكم ، فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا أعياه الأمر المعضل دعا الأحداث فاستشارهم لحدثة عقولهم . وكان يشاور حتى المرأة (4) .

ويقول ابن القيم : " كانت النازلة إذا نزلت بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب ليس عنده فيها نص عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله ثم جعلها شورى بينهم " (5) .

(1) أخرجه البيهقي في السنن ، ج10 : ص 113 – 114 . وأنظر تاريخ الخلفاء _ للسيوطي ، 42 .
(2) ذكره ابن سعد في الطبقات أنظر علاء الدين علي المتقي الهندي ، كنز العمال _ نشر مؤسسة الرسالة ، ج5 : ص 621 . وأنظر بحث الأستاذ الدكتور البوطي كتاب الشورى في الإسلام ، ص 123 .
(3) أنظر بحث الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بعنوان " الشورى في عهد الخلفاء الراشدين " ، كتاب الشورى إصدار مؤسسة آل البيت ، ص 115 ، ص 113 – 132 .
(4) مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب _ ابن الجوزي _ مكتبة الخانجي القاهرة ، ص 212 ، وأنظر بحث الأستاذ الدكتور البوطي . الشورى في الإسلام ، ص 132 .
(5) ابن القيم ، أعلام الموقعين : ج1 : ص 84 . وأنظر بحث الأستاذ الدكتور البوطي ، ص 137 .

ورفع إلى عمر بن الخطاب صك مكتوب لرجل على آخر بدين يحل عليه في شعبان فقال: أي شعبان؟ أم هذه السنة أم التي قبلها، أم التي بعدها؟ ثم جمع الناس فقال: ضعوا للناس شيئاً يعرفون فيه حلول ديونهم. فيقال: أراد بعضهم أن يؤرخ كما تأرخ الفرس بملوكهم، كلما هلك ملك أرخوا من تاريخ ولاية الذي بعده، ففكر هو ذلك. ومنهم من قال: أرخوا بتاريخ الروم من زمن إسكندر ففكر هو ذلك، ولطوله أيضاً، وقاتل قائلون: أرخوا من مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال آخرون: من مبعثه عليه السلام. وأشار علي رضي الله عنه وآخرون أن يؤرخ من هجرته من مكة إلى المدينة لظهوره لكل أحد، فإنه أظهر من المولد والمبعث. فاستحسن ذلك عمر وأمر به (1).

وروى البخاري ومسلم عن عبدالله بن عباس أن عمر بن الخطاب خرج إلى الشام، حتى إذا كان بسرغ (2) لقيه أمراء الأجناد، أبو عبيدة ابن الجراح وأصحابه فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام. قال ابن عباس: فقال عمر: أدع لي المهاجرين الأولين، فدعاهم، فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام فاختلّفوا فقال بعضهم: قد خرجت لأمر، ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نرى أن تقدمهم إلى هذا الوباء، فقال ارتفعوا عني. ثم قال أدع لي الأنصار، قال فدعوهم فاستشارهم، فسلخوا سبيل المهاجرين واخلّفوا كاختلافهم. فقال ارتفعوا عني. ثم قال أدع لي من كان هاهنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فدعوهم. فلم يختلف عليه منهم رجلاً. فقالوا: نرى أن ترجع بالناس، ولا تقدمهم على هذا الوباء. فنأدى عمر في الناس: إني مصبح على ظهر فأصبحوا عليه. قال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة. نعم، نفر من قدر الله إلى قدر الله. رأيت لو كان لك

إبل هبطت وادياً له عدوتان، إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ قال فجاء عبدالرحمن بن عوف، وكان متغيباً في بعض حاجته. فقال: إن عندي في هذا علماً سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "إذا سمعتم به _ أي بالطاعون _ بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منه فراراً". قال: فحمد الله عمر ثم أنصرف (3).

فقد رأينا في حوادث اختيار الخلفاء الراشدين جميعاً أن الأمة بمجموعها وعن طريق البيعة كانت صاحبة الأمر في اختيارهم وتكليفهم بالخلافة.. ووضح المنزلة العظيمة التي ينالها الحكام بذلك مكانة وطاعة من المسلمين.. وهم بنص القرآن الكريم ملزمون بالشورى، كما أوضحنا، ولكن بعضهم كان أوسع مشورة من بعضهم الآخر وأن كانوا جميعاً مقبلين عليها، وبعضهم كان يشاور الأعداد من الصحابة، وبعضهم يحرص على مشاورة أكبر عدد من المسلمين.

وأن موقفهم من الشورى كان موقف المستعين الباحث عن الصواب، والقرار لهم في نهاية المطاف " فإذا عزم فتوكل على الله " ويقول سبحانه " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول " (4) ولكن هذه الطاعة التي أرادها هي طاعة أمينة وبصيرة قال الرسول صلى الله عليه وسلم: " لا

(1) ابن كثير، البداية والنهاية: ج 7، ص 90.

(2) سرغ قرية بوادي تبوك في طريق الشام.

(3) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان _ محمد فؤاد عبدالباقي، ج 3: ص 68 - 70.

(4) سورة النساء: الآية 59.

طاعة لأحد في معصية الله ، إنما الطاعة في المعروف " (1) وقال عليه السلام : "إن من أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر " (2) وقال أبو بكر رضي الله عنه في أول خطبة له: "أطيعوني ما أطاعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم " (3) .

وبعد استعراض واسع لما كتب حول هذا الموضوع وما يتعلق به ، فإن الذي يظهر أن مبدأ الشورى مبدأ أصيل وراسخ ، يجب أن يجري تطبيقه بكل فاعلية ، وحرص على تحقيق أفضل النتائج منه في حياة المسلمين ، وهذا يعني ، وهو ما أكدته فعل الخلفاء الراشدين ، أن الباب مفتوح لكل الصيغ المناسبة المحققة لذلك ، وبذلك نستطيع أن نستفيد من الآليات والصيغ التي تقدمها النظم الديمقراطية المعاصرة ، وذلك من منطلق الحرص على مصالح المسلمين ، وأن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها ، سواء أكان ذلك بالاستفتاء المباشر للأمة ، أو المجالس المنتخبة ، أو المجالس المتخصصة ، أو تشكيل الهيئات واللجان لإقامة شؤون الحكم وفق أسلم الأسس وأحكم القواعد . ويمكن وفق قواعد الاجتهاد المعتمدة وضع صيغة شاملة متكاملة لمنهج الحكم الإسلامي في تطبيقه لمبدأ الشورى ، تلاحظ فيه كل الأبعاد والموجبات ، لتقديم تطبيق إسلامي قائم على التزام شعبي شامل وراسخ ، وبحيث يجمع بين الصيغ المتعددة ، كما فعل التطبيق الإسلامي الأول ، فقد أخذ بشمولية المشاورة لعامة الناس ، وبالأعداد المتخصصة المحدودة ، وبأهل الرأي والفكر والمسؤولية في المجتمع ، والذين سموا بأهل الحل والعقد . وقد لاحظنا أن عمر بن الخطاب قد تبنى ترتيباً خاصاً شاور فيه لاختيار الخليفة من بعده .

وهذا الفعل من عمر بن الخطاب رضي الله عنه بهذا الترتيب المتميز في شأن من أهم شؤون الحكم يبرز سعة المجال أمام أولي الأمر والعلماء لإبداع ما يروونه مناسباً لتأطير ومأسسة أي إجراءات فاعلة وآليات واضحة للنهوض بتطبيق مبدأ الشورى في المجتمع الإسلامي ، والعمل على تحقيق أهدافه فيه .

ويقول الأستاذ ظافر القاسمي معلقاً على فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا : " وفي وسعنا أن نقول إن عمر قد أحدث حياة سياسية عليا ، مهمتها انتخاب رئيس الدولة ، أو الخليفة ، وهذا التنظيم الدستوري الجديد ، الذي أبدعته عبقرية عمر ، لا يتعارض مع المبادئ الأساسية التي أقرها الإسلام ، ولا سيما فيما يتعلق بالشورى ، لأن العبرة من حيث النتيجة للبيعة العامة التي تجري في المسجد الجامع . وعلى هذا لا يتوجه السؤال الذي قد يرد على بعض الأذهان وهو : من أعطى عمر هذا الحق ؟ ما هو مستند عمر في هذا التدبير ؟ وكيفي أن نعلم أن جماعة المسلمين قد أقرت هذا التدبير ، ورضيت به ، ولم يسمع صوت اعتراض عليه ، حتى نتأكد من أن الإجماع - وهو من مصادر الشريعة - قد انعقد على صحته ، ونفاده " (4) .

وهذا يؤكد أن وضع الصيغ المناسبة متروك لاجتهاد المسلمين وما يقررونه مناسباً بحسب أوضاعهم وحاجاتهم ... وهو ما سوف يحدد إطاره ويبين منهجه وروحه المطلب الثالث من هذا البحث .

(1) أخرجه أحمد والبخاري ومسلم ، الفتح الكبير ، ج3 : ص 346 .

(2) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي ، تهذيب الترغيب والترهيب ، م2 : ص 133 .

(3) الرياض النظرة في مناقب العشرة _ محب الدين الطبري ، ج1 : ص 217 . محاضرات في تاريخ الأمم

الإسلامية _ محمد الخضري ، ص 10 ، أنظر نظام الحكم في الشريعة والتاريخ _ ظافر القاسمي ، ص 80 .

(4) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ، ظافر القاسمي ، ص 228 . وأنظر بحث الأستاذ الدكتور البوطي ، ص 147 .

المطلب الثالث

الحكم على الصيغ الديمقراطية من وجهة نظر إسلامية

لقد أهتم الإسلام بأمر الدولة ، ووضع القواعد التي تضبط شؤون الحكم فيها ، وقد أفرد علماء المسلمين هذا الموضوع بالبحث سابقاً ولاحقاً ، تحت عناوين متعددة منها : الأحكام السلطانية ، والسياسة الشرعية ، ونظام الحكم في الإسلام ، والنظام السياسي في الإسلام ، وقد ألفوا كتباً عديدة بهذه العناوين قديماً وحديثاً ، كما يظهر من هوامش هذا البحث ، ويعرف بالرجوع إلى مظانه في الفهارس والمكتبات .

وقد تعددت الأدلة الشرعية التي تقرر وجوب إقامة الدولة التي تلتزم بالإسلام وتعمل على تطبيقه في المجتمع الإنساني ، وتلتزم بطاعة ولي الأمر ما دام يلتزم في ممارساته لمسؤولياته الأحكام الشرعية قال تعالى : " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول " (1) . وقال عليه الصلاة والسلام : " سبعة يظلهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله ... وذكر في طليعتهم : أمام عادل " (2) . وقال صلى الله عليه وسلم : " كلكم راع فمسؤول عن رعيته : فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته " (3) .

ومن أسطح الأدلة على ذلك قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم بتأسيس الدولة الإسلامية الأولى بعد الهجرة .. حيث أرسى جميع قواعد الحكم فيها ، ومارس شؤونه المتعددة ؛ من تعيين الولاة والقضاة وإقامة الحدود وإعداد الجيوش ومقاتلة الأعداء وجمع الزكاة وتقسيم الغنائم .. وهو في ذلك الأسوة والقدوة قال تعالى : " لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً " (4) .

وقد أجمع المسلمون على ذلك ، وسارعوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تنصيب أبي بكر الصديق رضي الله عنه خليفة له ، يتولى إدارة شؤون الدولة الإسلامية الأولى ، ويقوم على تنظيم أمورها وفق أحكام الشريعة الإسلامية كما هو معروف .

ونظام الحكم الذي أقامه الإسلام يتصف لذلك بصفات أساسية ويتمتع بخصائص تميزه عن غيره من أنظمة الحكم .. وأهم ما ذكره العلماء من خصائص وصفات في هذا المجال :

1. أن السيادة فيه للشريعة أي لله تعالى .
 2. وأن السلطان فيه للامة أو الشعب .
 3. وأن هدفه تحقيق العدل في المجتمع الإنساني .
- أخرجه البخاري ومسلم ، اللؤلؤ والمرجان ، ج2 : ص 242 ، الفتح الكبير ، ج 2 : ص 330 . سورة الأحزاب : الآية 21 .
4. وكذلك نشر الرحمة بين الناس ، ورعاية مصالحهم .

(1) سورة النساء : الآية 59 .

(2) أخرجه البخاري ومسلم ، اللؤلؤ والمرجان ، ج1 ص 216 .

(3) أخرجه البخاري ومسلم ، اللؤلؤ والمرجان ، ج2 : ص 242 ، الفتح الكبير ، ج 2 : ص 330 .

(4) سورة الأحزاب : الآية 21 .

5. وأن للأمام على الرعية حق الطاعة بالمعروف .

وأن دراسة هذه الخصائص والصفات يمكن الباحث تحديد إطار العلاقة بين الشورى والديمقراطية بكل وضوح .. وبحيث يمكن الاستفادة في تطبيقات الشورى من الصيغ الديمقراطية المعاصرة ضمن هذا الإطار ووفق ما يقدم من أسس ومعايير .

والمقصود بالخصيصة الأولى أن نظام الحكم في الإسلام يقوم على تطبيق أحكام الشريعة التي أنزلها الله سبحانه وتعالى على محمد صلى الله عليه وسلم ، خاتمة للشرائع الإلهية ، وللناس كافة ، فليس لفرد حاكم أو غيره ولا لمجموعة أفراد ولا للأمة كلها أن يشرعوا الأحكام، وينظموا أحوال الناس من عند أنفسهم ، إنما أمر تنظيم الحياة الإنسانية والتشريع لها لله وحده ، هو الذي خلق الإنسان ، وأستخلفه في الأرض ، وهو صاحب الحق في تنظيم حياته قال تعالى : " ألا له الخلق والأمر " (1) وقال سبحانه : " إن الحكم إلا لله " (2) وهذا الأمر قد جرى التأكيد عليه أكثر من مرة في البحث .

أما الخصيصة الثانية فالمقصود بها أن الأمة في نظر الإسلام هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم ومراقبة تصرفاته في مجالات الحكم المتعددة ، للاطمئنان على تطبيقه لأحكام الشريعة، فهو نائب ووكيل عن الأمة في إدارة أمور الدولة ، لا يجوز أن يتولى الحكم إلا بإرادتها ، وذلك عن طريق مبايعتها له ، واتفاقها معه على القيام بواجبات الحكم ، كما يقررها الإسلام ، مقابل أن تطيعه في كل ما ليس فيه معصية أو مخالفة لأحكام الإسلام .. وهذا ما حدث في التاريخ الإسلامي ، فقد بايعت الأمة أبا بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم من خلفاء الإسلام ، فكانت بيعتها لهم هي الأساس في توليهم الحكم وممارستهم لمسؤولياته وفق أحكام الشريعة الإسلامية . يقول الدكتور الأتاسي : " فالبيعة الشرعية للحاكم على كتاب الله وسنة رسوله تؤمن ديمقراطية حقيقية " (3) .

والشورى بالإضافة إلى البيعة تؤكد هذه الخصيصة من خصائص الحكم الإسلامي .. فلا تنتهي صلة الأمة بالحاكم بالقيام باختياره ومبايعته ، بل عليه أن يشاور الأمة في أمور الحكم ، مما يؤكد أن السلطان للأمة ، وأن الحاكم وكيل عنها في إدارة أمور الحكم (4) .. وبيان حقيقة الشورى وتأكيد لها حق الأمة في توجيه شؤون الحكم المختلفة وهو ما تعرضت له بالحديث في المطلب الثاني من هذا البحث .

وأهمية هذه الخصيصة في هذا البحث تأتي من أن الديمقراطية في المجتمعات المعاصرة باتت تعني صيغاً تقوم على التأكيد على مبدأ الانتخاب وحق الأمة في اختيار ممثلها للتعاون مع الحاكم " السلطة التنفيذية " في إدارة شؤون الحكم المتعددة ، كما تقوم على التأكيد على ضرورة سماع رأي الشعب فيما يطبق عليه والدفاع عن حقوق

الإنسان وحرية .. فواضح أن الإسلام يتبنى هذا ... وقد جرى فعلاً النص عليه وتطبيقه في أصول ومبادئ ، كما ظهر من البحث في المطلب الثاني ، نعم جرى النص على القواعد والمبادئ وترك للمسلمين ليبدعوا في تطبيقها بقدر ما يستطيعون تحقيقاً لأهداف هذه القواعد والمبادئ .

(1) سورة الأعراف : الآية 54 .

(2) سورة يوسف : الآية 40 .

(3) الديمقراطية التقدمية _ د. الأتاسي ، ص 99 .

(4) النظام السياسي في الإسلام _ د. عبدالعزيز الخياط ، ص 74 - 75 .

وأما بقية الخصائص المشار إليها فهي جديرة بالإشارة إلى المقصود بها في هذا البحث ، لتعلقها المباشر بموضوعه ، فتحقيق العدل في المجتمع الإنساني هي هدف الرسالات الإلهية فمن أجل تحقيقه أرسلت الرسل ، وأنزلت الكتب الإلهية ، وأحكمت الشرائع الإلهية المنظمة لواقع هذا المجتمع وحياته قال تعالى : " لقد أنزلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط " (1) والقسط هو العدل .. وقد تكرر أمر الله سبحانه وتعالى بالعدل ونهيه عن الظلم والبغي ، في أكثر من موضع من كتاب الله .. كما أنه جل وعلا حذر من أن يدفع كره الناس إلى ظلمهم والاعتداء عليهم ، وإعطاء كل ذي حق حقه واجب المسلم في جميع الظروف والأحوال ، فلا فرصة للأهواء لتتحكم في ممارسات الناس ، فالعدل بين الناس ، هو عنوان التقوى قال تعالى : " ولا يجرمكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى " (2) وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لفضل الحاكم العادل وأجرة العظيم عند الله سبحانه فقال : " أن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم مجلساً منه أمام عادل ، وأن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشدهم عذاباً أمام جائر " (3)

وقد قدم الإسلام تقريراً لحقوق الإنسان وحرياته كان فيه السبق والتميز بالمقارنة مع ما وصلت إليه البشرية في هذه الأيام (4) . مما يؤكد على أن الإسلام يتبنى بكل قوة الجانب المتعلق بحقوق الإنسان وحرياته من معنى الديمقراطية وصيغها المعاصرة .

وقدم التاريخ الإسلامي في مجال تحقيق العدل أروع النماذج وأوسع الممارسات حتى في أوقات الحروب والمنازعات .. قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خطبة بعد تولي الخلافة " الضعيف فيكم قوى عندي حتى أخذ الحق له والقوى منكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه إن شاء الله تعالى " (5) وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خطبة له : " ولست أدع أحداً يظلم أحداً ولا يعتدي عليه حتى أضع خده على الأرض وأضع قدمي على الخد الآخر حتى يذعن للحق " (6) . كناية عن إخضاعه للحق بكل تصميم وإصرار . وممارسات المسلمين في الحروب في مجالات العدل والرحمة دفعت مثل غوستاف لوبون للقول : " ما عرف التاريخ فاتحاً عدل ولا أرحم من العرب " (7) .

وأما الخصيصة الرابعة فتعتبر الرحمة والحرص على مصالح الناس من أهم صفات الحكم الإسلامي ، فالدولة في الإسلام تسهر على مصالح الرعية ، وتعمل على جلب المنافع لهم ، ودفع المضار عنهم ، وتساعد الضعيف ، وتنصف المظلوم ، وتطعم الجائع ، وتكسو العاري ، وترشد الضال ، وتقدم العلاج ، فلا تترك حاجة من حاجات الأمة إلا وتهتم بسدها ، ولا مشكلة من مشكلات الحياة إلا وتساعد في حلها ، قال صلى الله عليه وسلم : " اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فأرفق به ، ومن ولي من أمر أمتي فشق عليهم فأشقق عليه " (8) .

(1) سورة الحديد : الآية 25 .

(2) سورة المائدة الآية 8 .

(3) أخرجه أحمد والترمذي ، الفتح الكبير ، ج 1 : ص 285 .

(4) أنظر بالتفصيل بحثي عن حقوق الإنسان في الإسلام المقدم إلى الدورة السادسة عشر لمؤتمر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية الذي عقد في القاهرة في الفترة من 4/28 - 5/1 سنة 2004 .

(5) البداية والنهاية _ ابن كثير ، ج 6 : ص 301 .

(6) الخراج _ أبو يوسف ، ص 117 .

(7) آثار الحرب في الفقه الإسلامي _ د. وهبة الزحيلي ، ص 128 .

(8) أخرجه مسلم في صحيحه . مختصر صحيح مسلم ، ج 2 : ص 89 .

وأراد عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يعين أحد الرجال والياً وأمر بكتابة عهد له بذلك .. وبينما الكاتب يكتب جاء صبي فأخذ عمر بن الخطاب يلاطفه فقال الرجل : لي عشرة أولاد مثله ما دنا أحد منهم مني .. فقال عمر : ما ذنبي إن كان الله عز وجل قد نزع الرحمة من قلبك، وإنما يرحم الله من عباده الرحماء . وقال للكاتب : مزق الكتاب ، فإنه إذا لم يرحم أولاده، فكيف يرحم الرعية ؟ (1) .

ورحمة الحاكم بالرعية تدفع الناس إلى حبه والتعاون معه والالتفاف حوله يطيعونه ويخلصون في نصيحته ومشورته وأداء ما يجب عليهم تجاه بلادهم وأمتهم .

وهذه الخصيصة من خصائص الحكم الإسلامي تجعل العلاقة بين الأمة والحاكم علاقة ود ومحبة لا علاقة نزاع وتصارع ومعارضة واحتجاج

وقد نبه العلماء بكل وضوح أن هدف الحكم تحقيق مصالح الناس ومن هنا جاءت القاعدة الفقهية المعتمدة : " تصرف الحاكم على الرعية منوط بالمصلحة " (2) وبالتالي فإن ما يحقق مصالح الناس من الآليات والصيغ والممارسات مطلوب شرعاً بقدر ما يحقق من المصالح . وهذا أمر يعالجه بكل وضوح مصدر من مصادر الأحكام الشرعية وهو مصدر الاستصلاح وهو بناء الأحكام على مقتضى المصالح المرسلّة في إطار مقاصد الشرعية في تحقيق مصالح العباد ، وفق المعيار المعتمد في ذلك ، وهو يقوم على درجات ثلاث : الضروريات والحاجيات والتحسينيات (3) . وبذا يظهر لنا موضوع النقاء الشورى في التطبيق والممارسة مع الصيغ الديمقراطية المعاصرة ما دام أن الأمر فيها في إطار الالتزام بشريعة الله سبحانه ، ومراعاة قواعدها في استنباط الأحكام للقضايا المستجدة والأمور الحادثة ، رعاية لمصالح الأمة ، وتحقيقاً لخيرها وتقديمها .

(1) أخبار عمر لعلي الطنطاوي وأخيه ، ص 165 .

(2) أنظر بالتفصيل الملكية في الشريعة الإسلامية _ د. عبدالسلام العبادي ، ج2 : ص 259 .

(3) أنظر بالتفصيل بحثي في موضوع المصالح المرسلّة مقدم لمجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الخامسة عشر التي عقدت في سلطنة عُمان بتاريخ 6 - 11 / 3 / 2004 ميلادية .

وفيما يلي مشروعاً للقرار المقترح صدوره عن مجلس المجمع في هذا الموضوع الهام :

مشروع قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي

بخصوص موضوع: الشورى والديمقراطية:

الحمد لله رب العالمين الذي امر بالشورى وحث عليها واصلى واسلم على رسول الله محمد بن عبد الله ، وعلى آله الطيبين الطاهرين ، وصحبة اجمعين وبعد ؛

فإن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في الكويت في دورته الثانية والعشرين في الفترة: ، بعد اطلاعه على البحوث المقدمة في موضوع الشورى والديمقراطية ، واستماعه للمناقشات التي دارت حول أفاق هذا الموضوع ، وجوانبة المتعددة قرر مايلي:

1. ان الشورى قد أمر بها الله سبحانه وورغب فيها رسوله ، وهي سمة بارزة من سمات الحياة الإسلامية ، يلتزم بها الحاكم في شؤون الدولة كلها .فهي تعتبر قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية ،واسساً متيناً من اسس الحكم الإسلامي ، قال تعالى : (وأمرهم شورى بينهم) وقال سبحانه مخاطباً رسوله صلى الله عليه وسلم المعصوم والمؤيد بالوحي : (وشاورهم في الامر فاذا عزمتم فتوكل على الله) ونفذ رسول الله عليه صلوات الله وسلامه هذا الامر خير تنفيذ حتى قال فيه الصحابي الجليل ابو هريرة رضي الله عنه:(ما رايت احداً اكثر مشورة لاصحابه من رسول صلى الله عليه وسلم).

2. ولما كان الامر بالشورى بعينها قاعدة عامة من قواعد الحياة الإسلامية ، فإن للمسلمين ان يبتكروا من الصور التطبيقية لذلك ، بما ينتهي اليه اجتهادهم.

3. ان الصيغ العلمية والاليات المتعددة التي تعارف عليها الواقع الانساني المعاصر تطبيقاً للمبادئ الديمقراطية تحقق معاني الشورى ، بشكل واف وكاف ولا حرج من تطبيقها ، بعيداً عن الاسس الفكرية والفلسفية التي قامت عليها ، في المجتمعات غير الإسلامية ، وانها يمكن ان تكون تطبيقاً لقاعدة الشورى التي اطلقها الإسلام ، وحث عليها .

4. ان تطبيق هذه الصيغ ، والعمل على تفعيلها في المجتمعات العربية والإسلامية ، تلزم به قواعد الاستصلاح باعتباره مصدراً من مصادر الحكم الشرعي في النظر الإسلامي مدعواً لها بقدر ما تحقق من مصالح للمجتمع والأمة.

وأخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

الشورى والديمقراطية رؤية معاصرة لتفعيل مبدأ الشورى والاستفادة من آليات الديمقراطية في ضوء الضوابط الشرعية

إعداد

الدكتور محمد بشاري
أمين عام المؤتمر الإسلامي الأوروبي
عميد معهد ابن سينا للعلوم الإنسانية

مقدمة:

الشورى مصطلح إسلامي استمدده فقهاء وعلماء المسلمين من بعض آيات القرآن، ومن أهمها، قول الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ (سورة الشورى: 38)، وأيضاً من قوله: ﴿ فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ (سورة آل عمران: 159)، للدلالة على المبدأ الشرعي المتعلق بتقليب الآراء، ووجهات النظر في قضية من القضايا، أو موضوع من الموضوعات، واختبارها من أصحاب الرأي والخبرة، وصولاً إلى الصواب، وأفضل الآراء، من أجل تحقيق أحسن النتائج. وتذكر كتب الحديث الشريف والتاريخ الإسلامي مواقف اعتبروها تجسداً لمبدأ الشورى منها استشارة سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) لأصحابه في مواقف كثيرة رغم أنه معصوم.

ونظام الشورى في الإسلام يكفل للأمة الحرية في إدارة شؤونها السياسية واختيار قادتها وعزلهم، وتسهم الشورى في تحديد معالم النظام السياسي الذي يتفق وظروف العصر ومعطياته والذي قد لا تكفله النظم السياسية المعاصرة، كما تتعلق الشورى بالأمور التي تكون فيها المصلحة مظنونة وليست متحققة ولا تستند إلى دليل شرعي كالحرب والسلام والسياسة والمعاهدات.. وغيرها.

وإذا كانت الديمقراطية المعاصرة تقوم على جعل الرئيس حكماً بين السلطات ومؤسسات الدولة، فإن نظام الشورى في الإسلام يقوم على "تكافل الأمة في المسؤولية العامة، فقد تصاب الأمة جميعاً بضرر جناه عليها بعض ابنائها، فمن حق كل فرد أن يدفع الشر عن نفسه وعن غيره".

ولكى يتحقق هذا التكافل في تحمل المسؤولية العامة، فقد أوجب الإسلام على الحاكم مشاورة أهل الرأي والاختصاص، وأوجب على الرعية التعاون بالنصيحة على الخدمة العامة، وجعل الإسلام ذلك حقاً للإنسان في كل مجتمع يعطيه حرته ومسؤوليته.. وسوف يتناول هذا البحث الذي يحمل عنوان: (الشورى والديمقراطية رؤية معاصرة لتفعيل مبدأ الشورى والاستفادة من آليات الديمقراطية في ضوء الضوابط الشرعية)، أربعة محاور على النحو التالي:

المحور الأول: مفهوم الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما

المحور الثاني: مقارنة بين الشورى والديمقراطية

المحور الثالث: الاستفادة من آليات الديمقراطية في ضوء الضوابط الشرعية

المحور الرابع: طرق الاستفادة من مبدأ الشورى وأثر تطبيقها على المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

وبالله التوفيق

د. محمد بشاري

المحور الأول

مفهوم الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما

أولاً: الشورى في الإسلام تعريف الشورى:

الشورى في اللغة: لغة مصدر من شار العسل: أي استخرجه من الخلية. قال ابن منظور في لسان العرب أشار عليه بأمر كذا: أمره به. والشورى والمشورة بضم الشين مفعلة ولا تكون مفعولة؛ لأنها مصدر والمصادر لا تجيء على مثال مفعولة، وإن جاءت على مثال مفعول، وكذلك المشورة، وتقول منه: شاورته في الأمر واستشرته. وفلان خير شير أي يصلح للمشاورة. وشاوره مشاورة وشوارا واستشاره: طلب منه المشورة. وأشار الرجل يشير إشارة إذا أوماً بيديه. ويقال: شورت إليه بيدي وأشرت إليه أي لocht إليه وألحت أيضاً. وأشار إليه باليد: أوماً وأشار عليه بالرأي. وأشار يشير إذا ما وجه الرأي. وقال أبو سعيد: يقال فلان وزير فلان وشيره أي مشاوره، وجمعه شوراء. وأشار النار وأشار بها وأشور بها وشور بها: رفعها⁽¹⁾.

مفهوم الشورى:

طلب الرأي ممن هو أهل له، أو هي استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها⁽²⁾. وقيل هي استخراج الرأي الأنسب بتداول الآراء حول مسألة ما. وعرفها "الراغب الأصفهاني" بأنها هي: استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض⁽³⁾. وعرفها "ابن العربي" بأنها هي: الاجتماع إلى الأمر ليستشير كل واحد صاحبه ويستخرج ما عنده⁽⁴⁾. أما عند العلماء المعاصرين فقد عرفها أحدهم بقوله: الشورى هي استطلاع الرأي من ذوى الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق⁽⁵⁾.

وعرفها آخر بقوله: إنها استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها⁽⁶⁾.

فالشورى إذن عملية يحدث فيها استخراج الآراء المتعددة في الأمر المعروض ممن يحسنون ذلك، وتقليبها وفحصها والموازنة بينها، واختبارها لاختيار أنفعها وأصلحها، والدلالة عليها. وهي تقليب الآراء، ووجهات النظر في قضية من القضايا، أو موضوع من الموضوعات، واختبارها من أصحاب الرأي والخبرة، وصولاً إلى

(1) لسان العرب - الجزء الثامن، حرف الشين، شور

(2) جعفر عبد السلام: نظام الدولة في الإسلام وعلاقتها بالدول الأخرى، القاهرة: رابطة الجامعات الإسلامية، سلسلة فكر المواجهة، ص199.

(3) أبو الثناء الألوسى: روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، المطبعة الأميرية بمصر، 1345هـ، ج 25 ص42.

(4) أبو بكر بن العربي: أحكام القرآن، طبعة دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1957م، ج1 ص297.

(5) عبد الرحمن عبد الخالق: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامى، الدار السلفية بالكويت، 1975م، ص14.

(6) عبد الحميد اسماعيل الانصارى، الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار الفكر العربي، 1416هـ، 1996، ص4.

الصواب، وأفضل الآراء، من أجل تحقيق أحسن النتائج؛ فهي آراء تتولد من خلاصة فكر وتجربة، وجهد، وبحث، ودراسة، وعلم وخبرة، وذلك في إطار يتمشى مع العقيدة ولا يخالف الكتاب والسنة.

مرونة آية الشورى:

تركت الشريعة الغراء أمر تفصيل تطبيقات الشورى وتحديد آياتها، وكذا تنظيمها بين المسلمين بدرجة من المرونة تتفق مع ظروف كل مجتمع، وبذلك تكون الشورى نظاما متطورا يتمشى ومصالح الأمة ومتطلبات كل عصر؛ ذلك أن عدم تحديد آية معينة للشورى لتطبيقها، يعد من المميزات التي تتفق مع منهج الإسلام في التشريع من تقرير الكليات، وإرساء الأصول العامة، والنص على المبادئ والأحكام الأساسية، تاركا التفصيلات الفرعية والجزئية لمقتضيات الزمان والمكان، بحيث تتخذ الشكل الملائم لتحقيق المصلحة تبعا للظروف، بما يوافق الشريعة الإسلامية. وبالتالي فقد تركت نظم الشورى وإجراءاتها دون تحديد، رحمة بالناس، وتوسعة عليهم، وتمكينهم من اختيار ما ترجحه العقول وتدركه الأذهان بضوابط وآليات متجددة.

الشورى أمر إلهي:

إِنَّ الشُّورَى مِنْ مَبَادِئِ الإِسْلَامِ الأَسَاسِيَّةِ فَقَدْ أَمَرَ اللهُ -عَزَّ وَجَلَّ- بِهَا خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ، كما جاء في ثلاثة مواضع في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (سورة الشورى: 38)، وأيضا في قوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (سورة آل عمران: 159)، وقوله: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنِ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ (سورة البقرة: 233). كما استعمل هذا المصطلح في السنة كثيرا.

أهمية الشورى:

الشورى كلمة محبة إلى القلوب؛ لأنها توصى بعدم الاستبداد بالرأى كما أنها تعنى وتؤكد وجوب عرض الأمر على الغير الذى يعتقد أن لديه القدرة على بيان الرأى فيه بشكل يرتجى منه الوصول إلى الصواب. هذا فضلا عن أن المقصود من الشورى هو المناقشة والحوار وتبادل الرأى ومراجعة البعض إلى البعض حول قضية من القضايا العامة أو الخاصة يستبين فيها الرأى ويتضح الموقف الحق ويعرف وجه الخير⁽¹⁾.

قال ابن العربي: الشورى ألفة للجماعة ومسبار للعقول وسبب إلى الصواب، وما تشاور قوم إلا هدوا. وقد قال الحكيم:

إذا بلغ الرأى المشورة فاستعن برأى لبيب أوم شورة حازم
ولا تجعل الشورى عليك غضاضة فإن الخوافي قوة للقوادم⁽²⁾.

(1) محمد إبراهيم محمد إبراهيم: أهل الشورى وأهل البيعة في الإسلام مع المقارنة بالنظام الديمقراطي، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة، ص 14

(2) الجامع لأحكام القرآن، سورة الشورى، قوله تعالى (والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم) الجزء السادس عشر

وقال بعض الحكماء: ما استنبط الصواب بمثل المشاورة، ولا حصنت النعم بمثل المواساة، ولا اكتسبت البغضاء بمثل الكبر.

وإنما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه فيما لم يأتيه به وحي وعمهم بالذكر والمقصود: أرباب الفضل والتجارب منهم وفي الذي أمر بمشاورتهم فيه قولان حكاهما القاضي أبو يعلى أحدهما: أمر الدنيا خاصة والثاني أمر الدنيا والدين وهو أصح.

وذكر ابن عبد البر الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال (ما تشاور قوم إلا هداهم الله عز وجل لأرشد أمورهم).

قال الحسن: إن الله تعالى لم يأمر نبيه صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه حاجة منه إلى رأيهم ولكن أراد أن يعرفهم ما في المشورة من البركة⁽¹⁾.

إن للشورى أهمية كبيرة في حياة الأمم والشعوب، وإن أي نظام أو تنظيم ينشد الخير والفلاح، ويبحث عن العدالة والمساواة، ويتوق إلى العزة والكرامة، ويجب أن يسود الأمن والاستقرار والرخاء، ويرغب في منع الظلم والتسلط والاستبداد لا بد أن تكون الشورى سمته ومنهجه؛ لأن بالشورى تكتشف الحقائق، وينجلي العمى، ويستنبط الصواب، ويصح الرأي، وتتضافر الجهود، وتتوزع المسؤولية، وتقوى شوكة الأمة؛ ما ذلك إلا لأنه بالشورى تنبعث عوامل الألفة والمودة والمحبة والتعاون والتناصح، وتتشابك الأيدي لحل العضلات، وبالشورى يصل الإنسان إلى ما يصبو إليه من عزة وفلاح، وسعادة ونجاح، في أمور الدنيا والآخرة.

وبالشورى تبنى المجتمعات الفاضلة والدول القوية، وبالشورى يحصل النصر، وتستمال القلوب، ويتعاون أهل الشورى من أجل بناء الأوطان، وعمارة الأرض، وإرضاء الله. ولما للشورى من أهمية كبيرة في حياة الأمة؛ فقد أمر الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بمشاورة المؤمنين، فقال تعالى: **(فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)** (آل عمران: 159)، "وقد قيل: إن الله أمر بما نبيه؛ لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج بها منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي؛ من أمر الحروب، والأمور الجزئية، وغير ذلك⁽²⁾.

وتتضح أهمية الشورى في الإسلام انطلاقاً من الحقائق التالية:

. إن الإسلام اعتبر الشورى منهج حياة إنساني، فضلاً عن كونها ضرورية في نظام الحكم.

. إن طبيعة الحكم الإسلامي على مدار العهد النبوي ومروراً بخير القرون كان حكماً شورياً على الرغم من شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم بين أصحابه، ومكانة الخلفاء الراشدين بين عموم الصحابة رضي الله عنهم.

(1) الآداب الشرعية، الجزء الأول، فصل في معنى قوله تعالى وشاورهم في الأمر نقلاً عن: ابتهاج حجازي بدوي سالم غبور: الشورى في الإسلام،

نشر شبكة الألوكة ص 9-10

(2) منصور صالح الجادعي: صور من مشاورات النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه، شبكة الألوكة، تاريخ الإضافة 2012/6/7

- إن تشريع الشورى بذاته قائم على المصلحة ودرء المفسدة، وهذا لا ينحصر في الشورى، فالتشريعات الإسلامية كلها قائمة على ذلك من جلب مصلحة ودرء مفسدة، كما يقول العز بن عبد السلام: الشريعة كلها نصائح، إما بدرء مفاسد أو بجلب مصالح.

إن الشورى تتلاحم وتنصغ بفكرة مقاصد الشريعة الكلية، ولها علاقة وثيقة الصلة بالضروريات الخمس التي تناوها الأصوليون بالتحليل والدراسة والبيان، إذ من الطبيعي في أي نظام شورى، أن تتحقق الضروريات الخمس، وأن تحفظ بعمومها، وهذا ليس خاصا بالمسلمين على التحديد، بل يشمل غيرهم⁽¹⁾.

مزايا الشورى:

إن أي نظام سياسي وأي تنظيم داخلي أو خارجي لكي يكون ناجحا يجب أن يستهدف الوصول إلى إرادة الغالبية، إرادة الشعب، أو إرادة الأمة، أو إرادة المحكومين أيا كانت التعبيرات، فإن الهدف الرئيس لأي تنظيم سياسي أو اجتماعي ناجح ينبغي أن يحاول الوصول إلى إرادة المحكومين، إلى إرادة الناس، وذلك أن الشخص إذا شعر بأن له دورا في تسيير حياته، وأنه يقوم بعمل ما في أمور وطنه فإنه سيكون فعالا معطاء يختلف تماما عما لو كان الإحساس لديه بأنه كم مهمل يسمع الأوامر وليس له أي دور في تسيير أمور وطنه من هنا كانت أهمية الفكر الديمقراطي في الأنظمة المختلفة، وأهمية الفكر الإسلامي أيضا فيما يتصل بالشورى.

وهكذا كانت الشورى أساس الحكم وعماده في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين، إذ طبقها الرسول صلى الله عليه وسلم تطبيقا كاملا، وتبعه في ذلك الخلفاء الراشدون، فنشأت الدولة الإسلامية فتيحة عمادها الحق والعدل والمساواة، وسادت بذلك العالم بعد نشأتها بفترة وجيزة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى الشورى كمبدأ عام تلتزم به الأمة في تسيير شئونها، وقد تحدث عن الشورى كمبدأ عام، وترك التفاصيل في كيفية إعمال هذا المبدأ لكي تصوغها الأمة وفقا لمقتضيات الزمان والمكان، وبما يحقق مصلحة الأمة، ولا يناقض الأسس العامة التي يقوم عليها الإسلام الحنيف.

يقول الدكتور مفيد شهاب في هذا المعنى أن: "الشورى في غاية الأهمية لأنها وسيلة للوصول إلى أفضل الآراء في الشؤون العامة وتعصم ولي الأمر من الأخطاء التي قد تترتب على انفراده بالرأي أو تحمله المسؤولية وحده. ولذلك فهي من مقتضيات احترام العقل وتكريم الإنسان، وبالتالي هي فضيلة إنسانية قررها الدين الحنيف".

كما يقول: "ومن أهم مزايا الشورى -ومزاياها كثيرة جدا- تعميق الشعور الوطني والشعور بالانتماء لأن استطلاع رأي أفراد الأمة أو نوابهم في شئون الوطن يعمق الإحساس لدى المواطنين بالانتماء، وأن القضايا قضاياهم، وأن المصير مصيرهم، وأن المستقبل مستقبلهم، وبالتالي يوحد المشاعر من خلال تبادل الآراء في القضايا العامة التي تمس الوطن، وتهيئ الشورى أيضا المناخ لتربية الأفراد على أداء الوظائف الاجتماعية العامة، فهي لا تعصم من السلبية فحسب، وإنما على العكس تدعوهم إلى الاشتراك، فتدعوهم إلى

(1) علي الصلابي: الشورى فريضة إسلامية، نشر الإسلام اليوم، ص 7

الإيجابية والتفكير والتأمل، وإبداء الرأي والإحساس بالمشاركة، فيكون المواطن بذلك شريكا وليس مفعولا به أو فيه لا بد أن يشارك ويبدى الرأي لأن الأمر يتعلق به، وهكذا تمنح الفرصة للوصول إلى الرأي الصحيح من ناحية وتمنح الفرصة أيضا لظهور الإمكانيات التي تكون موجودة لدى الكثير من القيادات وتكشف عن الإمكانيات والقدرات..⁽¹⁾.

ولاشك أن الرأيين خير من الرأي الواحد والابتعاد عن الفردية والتسلط، صفة يكتسبها أي مسلم من العبادات الإسلامية التي ترتبط كلها بالجماعة، فالشورى هي أفضل الطرق لمعرفة الحلول المناسبة في المجالات المختلفة إذ الرأي الصائب ثمره النقاش الحر، ومن هنا تكون المشاورة ضمانا لاستقرار الحكم، وهي تجنب ولاة الأمور النتائج الضارة التي تأتي من الانفراد بالسلطة.

مجالات الشورى:

والشورى في الإسلام ليست خاصة بنظام الحكم ولكنها تطرق كل الميادين والمستويات ولا سيما الاجتماعية منها، وهي سمة من سمات المسلمين، وقد جاءت الشورى في القرآن بعد الإيمان والعبادة في الترتيب، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ (سورة الشورى: 38)، فهي تكريم للفرد وترشيد للجماعة، ومن الخصائص المميزة للشورى أنها خاضعة للشريعة السمحة، وملتزمة بها، وارتباطها بالشريعة خضوع لمبادئها الأخلاقية الثابتة، وإلزام بسيادتها وشمولها.

ومن ثم تتعلق الشورى في الإسلام بعدة مجالات وميادين ومنها سياسة الأمة مع غيرها من الأمم في السلم والحرب والمعاهدات والصلح، واختيار الحاكم ومراقبته ذلك أن مهمة الحاكم القيام بشؤون الدين تطبيقا وتحكيما، والقيام بشؤون الدنيا ورعاية مصالح الأمة، ومن ثم فسلطة الحاكم في الإسلام ليست سلطة مطلقة، وما قاله المؤرخ الإنجليزي المشهور (لورد أكتون 1834 - 1902): "السلطة مفسدة، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة" فقد قرره الإسلام منذ قرون عدة حين جعل للأمة حق اختيار الحاكم، وحق مراقبته، وحق عزله عند وجود موجب للعزل؛ كذهاب الكفاءة، وظلم الرعية. والحاكم في الإسلام معرض للنقد والإنكار عليه؛ متى خان الأمانة ولم يحقق مصالح الأمة، ومن ثم فلا قدسية لحاكم في المنظومة الإسلامية، ولا ينبغي أن يرفع فوق مستوى البشر؛ فهو - كغيره من البشر عدا الأنبياء - عرضة للخطأ والزلل والغفلة والهوى والميل مع المصلحة. وبناء عليه لا يقرر الحاكم بمفرده في القضايا الكبرى، بل بمجموع آراء الأمة وفكرها، وبتبادل الآراء وتلاقح الأفكار وتلك هي الشورى في الإسلام، كما تتعلق الشورى أيضا بتحديد الأولويات فيما يخص الأمور الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والخلقية، وأيضا توجيه النظام المالي من حيث مصادر الثروة العامة ووجوه الإنفاق، وبحث أحكام المعاملات والقضاء والمستجدات والنوازل.. فالشورى في الإسلام يمكن أن يقال عنها أنها الديمقراطية الإسلامية أو كما يسميها الأستاذ عباس العقاد⁽²⁾: "الديمقراطية الإنسانية"، وهي الديمقراطية

(1) مفيد شهاب: الشورى كأساس لنظام الحكم في الإسلام، رابطة الجامعات الإسلامية، الجزء الأول من مطبوعات ندوة الشورى والديمقراطية، ص 14 وما بعدها.

(2) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، (القاهرة، دار المعارف 1981م)، ص 44.

التي يكسبها الإنسان لأنها حق له يخوله أن يختار حكومته، وليست حيلة من حيل الحكم لاتقاء شر أو حسم فتنه، ولا هي إجراء من إجراءات التدبير تعتمد عليها الحكومات لتيسير الطاعة والانتفاع بخدمات العاملين وأصحاب الأجور" (1).

أهل الشورى وصفاتهم:

يختلف تحديد أهل الشورى باختلاف المجال المراد الاستشارة فيه، فأمور الدين يستشار فيها العلماء، وأمور الخطط الحربية يستشار بها قادة الجيوش، وهكذا.

والإمام الماوردي والقاضي أبا يعلى في تعريفهم لأهل الشورى اشترطوا ثلاثة شروط هي:

العدالة: وهي اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر.

العلم: الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة فيها.

الرأي والحكمة: إلى اختيار من هو للإمامة أصلح (2).

وهناك شروط أخرى قررها العلماء في أهل الشورى، ومنها: الخبرة فيما يستشارون فيه، والأمانة وتقدير المسؤولية التي تحجز عن التقاعس عن الانتصاب لهذا الأمر، أو الإقدام بغير علم أو خبرة، والعقل الراجح والشجاعة في إبداء الرأي ولو خالف به الكثير.

يقول الدكتور جعفر عبد السلام في كتابه المانع (نظام الدولة في الإسلام وعلاقتها بالدول الأخرى): هناك اتفاق بأن الشورى في الإسلام منوطه بفئة من المسلمين يطلق عليهم أهل الشورى أو أهل "الحل والعقد". وقد تحدث الفقهاء على ضرورة توافر بعض الشروط فيهم هي العدالة، والعلم، والرأي والحكمة. فهم على رأي يجب أن يكونوا من المجتهدين، وعلى رأي آخر يكفي أن يكونوا من أهل الرأي في الأمة ومن الاتجاه الأول الأستاذ السنهوري الذي يقول في ذلك: "ليس المجتهدون طبقة من الطبقات كما كان معهودا في طبقة النبلاء في أوروبا أو طبقة الكهنة في المسيحية، بل لكل مسلم أن يكون مجتهدا إذا وصل في العلم إلى درجة الاجتهاد فمعنى أن الاجتهاد مصدر للقانون أن طائفة من المسلمين ينوبون عن الأمة الإسلامية، وأن نيابتهم آتية لا بطريقة التصويت العام كالمعتاد في المجالس النيابية الحديثة، بل بطريق العلم. وهذه الطائفة تملك قوة التشريع في حدود الكتاب والسنة فحكومة المسلمين حكومة علماء، والعلماء في الأمة الإسلامية، كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم هم ورثة الأنبياء. ويؤكد بعض المستشرقين هذا المعنى بقوله: "إن الحكومة الإسلامية هي حكومة العلماء، ولكن وصول العلماء إلى مرتبة الاجتهاد بكفاءتهم العلمية والأخلاقية والعملية لا ينفي كونهم يمثلون الأمة في القيام بمهمة التشريع" (3) ومن الاتجاه الثاني الشيخ محمد بن عاشور الذي يقول إن الآية الكريمة التي تجعل النبي يشاور الصحابة تقول (وشاورهم في الأمر) والضمير هنا يعود على جميع الأمة

(1) كمال بريقع عبد السلام حسن، الشورى وتطبيقاتها المعاصرة في المجتمع الإسلامي، ص 2-3

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية، ط1، 1938، شركة مصطفى الباني الحلبي بمصر، ص 19.

(3) راجع التفاصيل في كتاب أصول الحكم في الإسلام لعبد الرزاق أحمد السنهوري، ترجمة: نادية السنهوري، مكتبة الأسرة 1998، ص 480.

كما هو مقتضى التشريع وسياسة الأمور وليس عائدا على المسلمين الذين عصوا الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد. ومن نفس الاتجاه مهدى أمبيرش الذي يطلق على المجتمع الإسلامي اسم "مجتمع الشورى" وإن النظام السياسي لأمة الإسلام وفقا لجميع المعطيات لا بد من أن يكون نظاما شاملا للمسلمين جميعا، وإن الشورى حق لكل المؤمنين، ومن ثم لا تقتصر على طائفة دون أخرى. ولعل التفرقة بين أهل الشورى وأهل البيعة ذات أهمية كبيرة فيما نحن بصدد توضيحه، فأهل الشورى من البطانة الخالصة المصطفاة وهم يختلفون في صفتهم عن أهل البيعة، فأهل الشورى يقدمون الرأي للإمام في شئون الحكم أما أهل البيعة فإنهم جميع الشعب فهي شعبية محضة تجمع القاصي والداني وعلى جميع المستويات، ويكون لهم اختيار الإمام مرة واحدة فقط وتنتهي مهمتهم، غير أن أهل الشورى يشتركون في البيعة وهم وجوه أهلها⁽¹⁾. والواقع أننا نميل إلى ترجيح الرأي القائل بأن أهل الحل العقد هم من المجتهدين ويجب من ثم توافر شروط الاجتهاد فيهم، أما بقية الشعب فلا ينبغي أن تتوافر فيهم هذه الشروط. ومن حقهم مع ذلك أن يستمع إلى رأيهم ليس في مسألة اختيار الحاكم فقط، بل في الأمور التي تتصل بمصالحهم ذلك لأن المواطنين في الدولة ليسوا هم المسلمون فقط، بل من تبعهم وارتضى أن يعيش معهم، والتزم بالعقد الاجتماعي الذي عقده الرسول صلى الله عليه وسلم مع أهل المدينة عندما أرسى قواعد الحكم فيها، وكذلك من يدخل في عقد مع الإمام بعد ذلك يسمح له بالعيش في إطار عقد الذمة، ويمكن أن يتواجد أفراد آخرون لفترات مؤقتة "المستأمنون"⁽²⁾.

الشورى في عهد النبوة⁽³⁾:

استفاضت السنة الشريفة والسيرة النبوية في أمر الشورى، فقد شاور النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه في أمور كثيرة منها ما يتعلق بشأن الدولة ومنها ما يتعلق ببعض الأمور الاجتماعية؛ كحادثة الإفك التي شاور فيها عليا وأسامة مشاورة خاصة ثم استشار الأمة بشكل عام⁽⁴⁾.

وقد أسس النبي صلى الله عليه وسلم للشورى نظاما يجتدى، وسنة عملية تتبع وعرف ذلك عنه أصحابه ومن ذلك:

- قال أبو هريرة: ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽⁵⁾.
- وقال له أبو بكر وعمر: إن الناس ليزيدهم حرصا على الإسلام أن يروا عليك زيا حسنا من الدنيا فقال صلى الله عليه وسلم: وأيم الله لو أنكما تتفقان على أمر واحد، ما عصيتكما في مشورة أبدا⁽⁶⁾.
- وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستشير حتى المرأة فتشير عليه بالشيء فيأخذ به⁽⁷⁾.

وقد ثبتت مشاورته صلى الله عليه وسلم لأصحابه في عدة أمور متباينة، منها:

(1) مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، ص 246 وما بعدها.

(2) جعفر عبد السلام: نظام الدولة في الإسلام (مرجع سابق)

(3) علي الصلابي: الشورى فريضة إسلامية، (مرجع سابق)، ص

(4) الغامدي: فقه الشورى ص 121.

(5) أحمد الإمام: الشورى ص 21 سنن الترمذي رقم 1636.

(6) فتح الباري شرح صحيح البخاري (341/13).

(7) أحمد الإمام: الشورى ص 201.

1- الشورى في يوم بدر: (مشاورته صلى الله عليه وسلم في الخروج للقتال - مشورة الحباب بن المنذر في بدر - مشاورته صلى الله عليه وسلم في أسرى بدر).

2- الشورى في غزوة أحد:

3- الشورى في غزوة الأحزاب: (في حفر الخندق - الشورى في محاولة الصلح مع غطفان)

4- الشورى في صلح الحديبية:

5- الشورى في غزوة تبوك (قبول مشورة أبي بكر الصديق في الدعاء - قبول مشورة عمر بن الخطاب في ترك نحر الإبل - قبول مشورة عمر رضي الله عنه في ترك اجتياز حدود الشام والعودة إلى المدينة).. وغيرها كثير

وتتضح قواعد الشورى النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام في أمور جليلة أظهرها:

- اتباع الصواب من الرأي الفني، كما حدث في بدر بغض النظر عن الأكثرية حيث نزل على رأي الحباب ابن المنذر؛ بل هو الرأي والحرب والمكيدة، والحباب يمثل أهل الخبرة والاختصاص وأهل الذكر. الأخذ برأي الأكثرية عند ترجيح المواقف كما في يوم أحد، وإن خالف رأيهم القيادة وعليه إذا كانت الشورى في الأمور التشريعية فالحجة لقوة الدليل، وإذا كانت الشورى في الأمور الفنية فالحجة لأهل الخبرة والاختصاص، أما في طلب الرأي الذي يرشد إلى القيام بعمل من الأعمال الكبيرة، كانتخاب رئيس، أو وال، أو إقرار مشروع فيرجح رأي الأكثرية، لأن الكثرة يحصل بها الترجيح وهكذا تقدم لنا السيرة النبوية معالم أساسية لفقه الشورى كأمر رباني، وسنة نبوية، وقيمة أخلاقية، وحكمه بالغة في سياسة الأمة وإدارة أمور الدولة وهي ملزمة للحاكم ومفتوحة للمشاركة ولأهل الخبرة الفنية وأهل الاختصاص مكانة خاصة في الشورى وتمتد قيمه الشورى إلى سائر ضروب النشاط الإنساني وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزم الشورى ابتداء وانتهاء⁽¹⁾. وما ذكرناه من السيرة النبوية غيض من فيض، وقليل من كثير.

صحابة رسول الله يتشاورون⁽²⁾:

ونسوق هنا بعضاً من صور الشورى التي قام بها الصحابة رضوان الله عليهم..

صحابة رسول الله يتشاورون في الأحكام:

فأما الصحابة فكانوا يتشاورون في الأحكام، ويستنبطونه من الكتاب والسنة؛ وإن أول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص عليها وقال عمر: نرضى لدينانا من رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا.

وتشاوروا في أمر الردة، فاستقر رأي أبي بكر على القتال. وتشاوروا في الجد وميراثه، وفي حد الخمر وعدده على الوجوه المذكورة في كتب الفقه. وتشاوروا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحروب، حتى شاور عمر الهرمزان حين وفد عليه مسلماً في المغازي، فقال له. الهرمزان: إن مثلها ومثل من فيها من عدو

(1) أحمد الإمام: الشورى ص 33.

(2) ابتهاج حجازي بدوي سالم غبور، (مرجع سابق)، ص 43 - 47

المسلمين مثل طائر له رأس وله جناحان ورجلان، فإن كسر أحد الجناحين نهضت الرجلان بجناح والرأس، وإن كسر الجناح الآخر نهضت الرجلان والرأس، وإن شذخ الرأس ذهبت الرجلان والجناحان، والرأس كسرى والجناح الواحد قيصر، والآخر فارس. فمر المسلمين فلينفروا إلى كسرى⁽¹⁾.

قال أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: "روى البيهقي بسند صحيح عن ميمون بن مهران قال "كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رءوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم" وأن عمر بن الخطاب كان يفعل ذلك"⁽²⁾.

الصحابة يتشاورون فيما بينهم في موضع دفن رسول الله:

عن هشام بن عروة، عن أبيه، قال: لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل أصحابه يتشاورون أين يدفنون، فقال أبو بكر: "ادفونه حيث قبضه الله، فرفع الفراش ودفن تحته"⁽³⁾.

الفاروق عمر بن الخطاب يستشير المسلمين في حد شرب الخمر:

عن أنس بن مالك أن نبي الله صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد والنعال ثم جلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر ودنا الناس من الريف والقرى، قال: "ما ترون في جلد الخمر؟"، فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود، قال: فجلد عمر ثمانين"⁽⁴⁾.

هل الشورى ملزمة؟

ومع أن هناك خلاف فقهي حول مدى الالتزام بطلب الرأي في أمور الجماعة من أهل الحل والعقد، إلا أننا نرجح الرأي القائل بضرورة الالتزام بالمشاورة في المسائل التي تتصل بالتشريع بشكل عام، لأن ذلك ليس من اختصاص الخليفة وحده، كذلك نميل إلى الآراء التي نادى بضرورة الالتزام بنتيجة المشاورة، وإلا فقدت قيمتها، وذلك لأن مصدر الالتزام بالشورى هو نصوص القرآن والسنة، وعمل النبي صلى الله عليه وسلم.

فالقرآن يلزم الرسول بالشورى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ كما يصف جماعة المسلمين بأن ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ كما ورد عن الرسول أكثر من حديث في إلزامية الشورى، وهناك إتفاق عام بين المسلمين على ضرورة الأخذ بنتيجة الشورى. كما أن هناك التزاما بالمشاورة في مختلف الشؤون التي تتصل بالقضايا الأساسية للمسلمين، أي القضايا التي تحتاج إلى التشريع أو بعبارة أخرى، الاجتهاد⁽⁵⁾.

(1) أحكام القرآن لابن العربي "سورة الشورى فيها ثمان آيات" الآية الرابعة قوله تعالى والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم «الجزء الرابع

(2) فتح الباري شرح صحيح البخاري «باب قول الله تعالى وأمرهم شورى بينهم وشاورهم في الأمر

(3) الطبقات الكبرى لابن سعد «الحديث رقم 2255

(4) صحيح مسلم «الحديث رقم 3225

(5) جعفر عبد السلام: نظام الدولة في الإسلام (مرجع سابق).

ثانيا: الديمقراطية الغربية

تعريف الديمقراطية:

تعد الديمقراطية من المفاهيم الأساسية التي شغلت الفكر الإنساني منذ عصور موعلة في القدم، فالإنسان منذ بدء الخليقة ونشأة العلاقات الاجتماعية وهو لا يألو جهدا في البحث عن أفضل السبل أو الأسس لقيام العلاقات الاجتماعية العادلة والتسوية بين أبناء المجتمع البشرى في أى مجتمع معلوم.

كما تحظى الديمقراطية في يومنا هذا بشعبية عالمية، ومعظم الأنظمة الحاكمة تحاول أن تدعى بأن لها إسهاما معينا في مضمار ممارسة الديمقراطية، ومن ثم أصبحت تمتلك رصيذا غنيا بالتجارب التطبيقية وبالأنماط التنفيذية، وبثروة تشريعية هائلة يمكن لأية دولة أن تجد فيها ما يفيدها ويناسبها ويختصر عليها مسيرة التطوير والتحديث.

والديمقراطية هي مذهب فلسفى سياسى واجتماعى، كما أنها نظام من نظم الحكم التي عرفتها شعوب الأرض، فهي كمذهب فلسفى نادى به قدامى الفلاسفة منذ عهد (سقراط وأفلاطون وأرسطو) وهي كنظام للحكم بذلت الكثير من المحاولات لتطبيقه منذ القدم في "روما وأثينا" وفي غيرها من دويلات اليونان القديمة⁽¹⁾.

ومفهوم الديمقراطية ليس مفهوما علميا يمكن بالتالى تعريفه تعريفا وحيدا ودقيقا لا يقبل المناقشة ولا الشك، بل إن كلمة الديمقراطية هي مجرد تعبير لغوى مائع يتغير مضمونه بتغير المتحدث والظروف. ويرجع هذا الإشكال الى أن "الديمقراطية" هي مسألة اجتماعية تاريخية، أى مسألة نسبية تتحدد بالظروف الاجتماعية السائدة، وليس هناك شكل أمثل للديمقراطية قابل للتطبيق في كل مجتمع، وفي كل زمان ومكان.

ولقد اختلفت وجهات النظر حول مفهوم الديمقراطية، فتفسر الديمقراطية بطرق مختلفة تبعا لاختلاف ما يسترشد به من فكر أو غاية أو قوة سياسية اجتماعية. فقد تعنى الديمقراطية مفاهيم متعددة، اجتماعية واقتصادية وسياسية.

وكما ذكرت إحدى الباحثات "يعد مفهوم الديمقراطية من أكثر المفاهيم اتساعا واختلاطا إلى الحد الذى تكاد فيه الكلمة أن تفقد معناها الأصلي، فتلك الكلمة التي تعنى الديمقراطية الأصل اللفظى لها "حكم الشعب" قد أصبح لها على مستوى الاستخدام الاصطلاحي والسياسى مالا يقل عن ثلاثمائة تعريف مختلف⁽²⁾.

(1) عبد الفتاح حسنين العدوى، الديمقراطية وفكر الدولة، الألف كتاب، رقم (532)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1964، ص14.
(2) نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسى الإسلامى، القاهرة، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، 1985، ص116، هامش (1).

وبعيدا عن الدخول في تفصيلات اختلاف المفاهيم وتحاشيا من الدخول في غور التعاريف الكثيرة التي قدمت للديمقراطية والتي تباينت بحسب الزاوية التي ينظر منها إليها فإن القدر المتفق عليه أن الديمقراطية: كلمة يونانية مركبة تركيبيا مزجيا من لفظين هما DEMOS ومعناها الشعب و KRATOS ومعناها السلطة أو الحكومة فإذا جمعنا اللفظين معا صار المدلول اللغوي لكلمة الديمقراطية هو "حكم الشعب أو سيادة الشعب" ولم تأخذ الكلمة معنى فنيا أو اصطلاحا مغايرا لمعناها اللغوي، فهي بعبارة مختصرة، حكم الشعب بواسطة الشعب ولأجل الشعب⁽¹⁾. ونؤيد هذا التعريف لشيوعه في الفكر السياسي الحديث ورجاحة منطقه⁽²⁾.

أهمية الديمقراطية:

عانى المجتمع الإنساني مسألة الديمقراطية والحكم؛ لأنهما تعتبران من أهم القضايا الفكرية التي شغلت بال المفكرين حيث تطرق إليها الباحثون في مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتعددت النظريات والتجارب في هذا المجال للبحث عن أفضل الطرق لإبداء الرأي في الشؤون العامة للبلاد والمشاركة في صنع القرار السياسي وخلصوا إلى أن أفضل النظم وأحسن الأساليب هو النظام الديمقراطي.

ويرجع ذلك من جانب الفكر السياسي إلى أهمية الديمقراطية وضرورتها في تحقيق كفالة حريات الأفراد، ومنع القهر والتسلط والاستبداد وإبراز الإرادة العامة للأمة واعتبارها مصدر سلطاتها فضلا عن أنها الطريق الوحيد لتقدم ونهضة الأمم لأن غايتها اشتراك أكبر عدد من أفراد الشعب في الاضطلاع بأعباء الحكم. وتبرز نتائج هذا الرقى في الدولة الديمقراطية في شتى الميادين: الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية والأخلاقية.

أما أهميتها، فإذا اتفقنا على أن الديمقراطية تتيح مجالا أوسع للحريات، فإن أهميتها تنبع من أهمية الحرية التي تتيحها وترتبط بها، ولا شك أن المجتمع الإنساني لا غناء له عن الحرية؛ إذ هي تمثل الهواء النقي الذي يسري في المجتمع، فيجعله نابضا بالحياة، ويفجر فيه الطاقات الكامنة، ويشحذ همم أبنائه نحو الإبداع في كل المجالات.

والديمقراطية لها ثلاث صور:

- الديمقراطية المباشرة : حيث يمارس الشعب فيها بنفسه مهام سن القوانين، والقيام بمهام السلطة التنفيذية.

(1) أحمد جلال حماد: حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 1987.

(2) محمد إبراهيم محمد إبراهيم: أهل الشورى وأهل البيعة في الإسلام مع المقارنة بالنظام الديمقراطي، (مرجع سابق)، ص 16-17

- **الديمقراطية النيابية** : وهو نظام يفرق بين صاحب السلطة (الشعب) ومن يمارسها (النواب)، وفي هذا النظام ينتخب الشعب نوابًا يمارسون السلطة - التشريعية والرقابية - باسمه ونيابة عنه، وذلك خلال مدة معينة.
- **الديمقراطية شبه المباشرة**: وهو نظام وسط بين "المباشرة" و"النيابية"، حيث يقتصر دور الشعب على اختيار ممثلين له يتولون الحكم نيابة عنه، لكن الشعب يحتفظ لنفسه ببعض السلطات يمارسها مباشرة وفقا لوسائل معينة، تختلف من نظام إلى آخر (1).

أسس الديمقراطية:

وتقوم الديمقراطية على عدة أسس، ومن أهمها:

- الاعتراف بمبدأ سيادة الشعب كمذهب فلسفى وسياسى.
- الحرية.. وهى ركيزة جوهرية للديمقراطية فلا حرية دون ديمقراطية، ولا ديمقراطية دون حرية، فالحرية إذن هى بمثابة الروح بالنسبة للديمقراطية، وبغيرها تفقد الأخيرة سبب وجودها.
- المشاركة ليكون الحكم للأغلبية... وهى حق لكل مواطن لكى يشارك فى الحياة السياسية ليسهم من خلالها فى الوصول إلى غاية حكم الأغلبية التى تستلزمه الديمقراطية، فضلا عن أنها -المشاركة- تعد معيارا حقيقيا لقياس مدى ديمقراطية نظام الحكم.

مدى إلزامية الديمقراطية:

إن التزام ولى الأمر بالنهج الديمقراطى يعد أقل الأنظمة عيوباً، وهو من أفضل أسلوب للحكم عرفته البشرية إذ تعتبر أدق معيار لقياس تقدم أى أمة فكلما ازدادت الحرية عمقا فى حياة الأمة كلما ازدادت تقدما ويترتب على ذلك النتائج التالية:

- استقرار الحكم وثباته؛ لأنه فى ظل الحريات لن يلجأ أحد إلى المؤامرات والذسائس والأحزاب السرية أو الانقلابات العسكرية. ولا شك أن من نتائج استقرار الحكم، سيادة الأمن، وزيادة الإنتاج والرخاء.
- نزاهة الحكم؛ لأن الصحافة والمعارضة تكونان بالمرصاد لكشف كل انحراف.
- الديمقراطية تجنب الدولة الأخطاء الداخلية والخارجية.
- تقدم اقتصاد الدولة وازدهاره وانتعاشه، وذلك كنتيجة لثقة الشعب واقتناعه بولى الأمر والمسؤولين وتوافر الأمانة.
- ضمان العدالة لاستقلال القضاء وعدم التدخل فى أحكامه.

(1) الإسلام والقيم الحضارية المعاصرة الديمقراطية أمودجا شبكة الألوكة

- الديمقراطية تعطى الفرصة المناسبة لظهور المواهب وأصحاب الكفاءات ومن ثم تخلق الشخصية السياسية والزعامات السياسية ذات الكفاءة العالية.

وبناء على ما تقدم نرى أن الأسلوب الديمقراطي بما يحققه من النتائج سألقة الذكر يصير ملزماً لولى الأمر فى شتى تصرفاته المتعلقة بشئون الحكم⁽¹⁾.

من آفات الديمقراطية:

وإذا كان لكل نظام سياسي ميزات وعيوبه فإن للديمقراطية باعتبارها نظاماً للحكم عيوبها أيضاً، فمن أكبر الآفات التي تعاني منها الديمقراطية اليوم، سيطرة أرباب المال على مقاليدها، بدءاً من السيطرة على المؤسسة السياسية بما يتبعها من مؤسسات متحكمة وموجهة، ثم التحكم في تأسيس الأحزاب الكبرى وتمويلها، ثم تمويل الحملات الانتخابية باهظة التكاليف، بطرق قانونية وغير قانونية، ثم امتلاك وسائل الإعلام الكبرى والتحكم فيها وتوجيهها لصالح من يريدون، وضد من يريدون، ومن ثم نصل في النهاية إلى أغلبية برلمانية تابعة للأقلية، أو نصل إلى حكومة الأقلية المسماة بحكومة الأغلبية⁽²⁾.

(1) محمد إبراهيم محمد إبراهيم: أهل الشورى وأهل البيعة في الإسلام مع المقارنة بالنظام الديمقراطي، (مرجع سابق)، ص 48-49
(2) علي الصلابي: الشورى فريضة إسلامية، ص 121-122

المحور الثاني

مقارنة بين الشورى والديمقراطية

يعتبر أغلب شيوخ وعلماء المسلمين أن هناك اختلافا بين الديمقراطية والشورى، فالديمقراطية تستند على مبدأ أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية، فالسلطة في النظام الديمقراطي هي للشعب، وبواسطة الشعب تحقق سيادته ومصالحه ولو خافت الشريعة الإسلامية. أما ما يفرق بين الشورى والديمقراطية فهو مصدر السيادة في التشريع، فالديمقراطية تجعل السيادة في التشريع للشعب، أما الشورى فتجعل السيادة للشريعة الإسلامية ولو خالفت الأغلبية.

في حين أن العديد من المثقفين والباحثين والمفكرين الإسلاميين في العصر الحديث يرون أن الشورى هي الديمقراطية ذاتها. ونرى أن القول الأول هو الحق، لأن الديمقراطية تجعل السيادة للشعب وله الحق في الحكم بما يريد، وهذا بخلاف الشورى فالشورى نظام إسلامي والإسلام أمر بالحكم بشرع الله وآيات الحاكمية كثيرة في ذلك.

ونخلص من الحديث الحديث عن الشورى والديمقراطية إلى وجود أوجه للاتفاق وأوجه للخلاف بينهما نوضحها فيما يلي:

أولاً: أوجه الاتفاق بين الشورى والديمقراطية

1- وحدة الهدف:

إن الشورى شرعت لتطبيب النفوس ورأب الأضغان، والألفة بالدين والانتفاع برأى الآخرين، وأنها لا تكون إلا في أمور الدنيا التي لا وحى فيها كما تكون فيما نزل فيه وحى بنص غير قطعي الدلالة، فالإنسان ليس محيطاً بكل شيء علماً، فلربما يكون عند الآخرين من العلوم والمنافع ما ليس عند مريد المشورة، فالعقول كالمصابيح: كلما ازداد الضوء المنبعث منها ازدادت الرؤية، كذلك العقول: كلما ازداد تدبرها تظهر مقاديرها فتتكشف الخبرات. فالشورى في العصرين النبوي والراشدي لم يكن لها شكل معين حيث كان من الممكن للإمام أن يحيط بمشكلات عصره إما مباشرة أو عن طريق مشاورة صفوة الصحابة عنده الذين هم أهل الشورى. أما اليوم فقد تعقدت المشاكل وتعددت التخصصات وزاد عدد السكان وانتشر العمران الأمر الذي معه . نستطيع القول: أن أعضاء المجالس النيابية في النظم الديمقراطية المعاصرة يصح أن يطلق عليهم أهل الشورى، فهم يهدفون إلى كفاءة تحقيق حريات الأفراد ومنع القهر والتسلط والاستبداد وإبراز الإرادة العامة للأمة بمناقشتهم للمسائل العامة التشريعية بحيث يترتب على المخالفة عدم المشروعية والمساءلة.

2- وجوب الالتزام:

حيث نجد أن كلا من نظامي أهل الشورى وأعضاء المجالس النيابية لاخلاف بينهما إذ إن أمرهما وجوبي وملزم للحاكم كما هو ملزم للأمة، ففي العصر الراشدي؛ فإن تولية الخليفة لا بد أن يعبر كل فرد في الأمة عن

رضاه عن طريق البيعة، ومثال ذلك: أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه شاور عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وسعيد بن زيد وأسيد بن الحضير رضى الله عنهم أجمعين على من سيخلفه فأجمعوا على عمر بن الخطاب رضى الله عنه، ولم يكتفى بذلك؛ بل خاطب الناس جميعا بقوله: أترون من استخلف عليكم.. إني قد وليت عليكم عمر بن الخطاب رضى الله عنه... فقالوا: سمعنا وأطعنا.

ونخلص من ذلك أن أهل البيعة هما في الحقيقة:

1. أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار أصحاب البيعة الخاصة.

2. جماهير الأمة وهم أهل البيعة العامة.

كذلك النظام الديمقراطي يكون الحكم فيه للأغلبية؛ حيث إنها المعبرة عن إرادة الأمة ومعنى ذلك أن إرادة الأمة ليست إرادة المجموع، بل هي إرادة الغالبية؛ فاختيار الحاكم في هذه النظم يشمل عدة اتجاهات هي:

الانتخاب بواسطة البرلمان.

الانتخاب بواسطة الناخبين مباشرة.

الانتخاب بطرق مختلطة حيث يتولى المجلس النيابي الترشيح ثم الاستفتاء الشعبي.

ومن ثم فإن الانتخاب بصفة عامة هو الوسيلة لاختيار السلطات حيث يتساوى الأفراد في حقوقهم السياسية والمدنية بالرغم من اختلافهم في الصفات الموروثة والمكتسبة وأن لكل ناخب صوت واحد. وبناء على ذلك؛ فإن كلا من البيعة والانتخاب لازمين لمعالجة الشؤون العامة للأمة⁽¹⁾.

ثانيا: أوجه الاختلاف بين الشورى والديمقراطية

إن ثمة أوجهها للاتفاق كثيرة ما بين الإسلام والديمقراطية - كما بينا بعضها - لكن أوجه الاختلاف أكبر، وعليه سنحصر الخلاف في أهم النقاط المركزية، علما أن البعض أوصلها إلى أكثر من خمس وعشرين نقطة وجعل منها حاجزا للفصل ما بين الشورى والديمقراطية، لاعتبار أنه مهما يكن من التقاء في بعض الإجراءات، فإن هذا الفارق الضخم يصعب تجاهله⁽²⁾.

أ - أن الديمقراطية غالبا ما كانت تمارس في أنظمة سياسية لادينية، لاسيما في الغرب، لأن الاعتقاد كان سائدا أن الحكم الديني ينتج طبقة كهنوتية ويجعل الحاكم مقدسا، وبالتالي حصر العلاقة ويصادر الرأي المخالف، ويتم إصدار أحكام الكفر والزندقة ضد المعارضين، كما حدث في أزمة الكنيسة والعلم في أوروبا.

(1) محمد إبراهيم محمد إبراهيم: مرجع سابق، ص 212-215

(2) سامي الصلاحات: الشورى، ص 318.

في حين أن الشورى تتبع عن مجتمع يؤمن بأن الإسلام لا يحكم بعيدا عن معاني الإيمان المرتبطة بالحياة بشتى أشكالها وصورها ويجعل الدين منهاجا للحياة، ولا يحصر العبادة في طائفة أو فرقة وإن كانت حاکمة أو عالمة⁽¹⁾.

ب - إذا تم حصر أهداف الديمقراطية في القضايا المادية البحتة، أو عزلها بالسياسة والحكم، فهذا تجميد لمعناها وقدرتها على الانسجام مع تطور المجتمعات، في حين أن الشورى تسعى إلى بحث كل المسائل والقضايا ذات صلة المادية أو الروحية، فالشورى تبدأ من النطاق الأسري الصغير إلى دائرة القبيلة والعشيرة والمجتمع والدولة، وبالتالي تتحقق المشاركة الشعبية فضلا عن مشاركة النخب السياسية في إدارة الدولة والحكم⁽²⁾.

ج - أن مفهوم الأمة لا يتحدد في الإسلام بجنس أو عرق أو أرض، بل بمفهوم الأمة الأوسع وبالتالي روح العقيدة الإسلامية ومفهوم الوحدة بين المسلمين هي الأصل، في ظل وجود مفارقات سياسية، في حين أن النظام الديمقراطي يحدد ذلك في قطر معين، مع وجود المشاحنات والتنافر بين أبناء القطر الواحد.

د- في النظام الديمقراطي يكون الشعب هو مصدر التشريع وبالتحديد في إيكال أمر التمثيل إلى فئة تمثلهم في البرلمان أو المجلس النيابي، علما بأن إرادة الشعب تتمثل غالبا في الأغلبية أو الأكثرية، كما أن النظام النيابي أو البرلماني الديمقراطي يعوزه نوع من الدقة في مسألة التمثيل النسبي وهو أن ينال كل حزب سياسي نصيبا من مقاعد الهيئة التشريعية، يتناسب مع ما ناله من مجمل الأصوات التي أدلى بها في الانتخابات وهو يتيح أيضا فرصا لمرشحي أحزاب الأقلية في الانتخابات للحصول على مقاعد في المجلس، إلى ضباية البرامج الانتخابية والدعائية، أي أن الذين يمثلون الشعب ليس بالتأكيد هم الشرعية وإن كانوا حاصلين على تفويض بناء على إجراءات النظام البرلماني.

في حين أنه في نظام الشورى يكون التشريع فيه لله، عز وجل وحده والحاكمة له سبحانه، وحتى في المسائل الاجتهادية أو الخلافية، الأصل ألا تخرج عن مقررات الشريعة وهذا ما يوازيه في النظام الديمقراطي السيادة في الفكر الغربي، بيد أن سلطة الشعب في ظل النظام الإسلامي ليس مطلقة، بل هي مقيدة بمقررات الشريعة وأحكامها أو بصورة أوضح أن الديمقراطية تتجاهل المبادئ العليا والشرائع السماوية ، بل قد تكون في بعض الأحيان في حال رفض وازدراء لكل المعتقدات السماوية⁽³⁾.

هـ- أن الشورى مرتبطة بالنظام الإسلامي الذي يجمع ما بين الأخلاق والتشريع والعمل السياسي الإسلامي، فالعمل السياسي لا يخرج عن إطار العمل الأخلاقي، لأن الغاية من هذا النظام هو العمل على كسب الدنيا والآخرة معا، من خلال تحقيق مصالح الأفراد والدولة بصورة فيها صلاح وعمران لمفهوم الاستخلاف في الأرض.

(1) سامي الصلاحيات: الشورى ، ص 318.

(2) المصدر نفسه ص 319.

(3) توفيق الواعي: فقه الشورى والإشارة ، ص 86.

في حين أن الديمقراطية تخضع غالباً في الفكر الغربي إلى تحصيل المنافع والقيم النسبية، حسب رأي الأغلبية، لاسيما إذا كانت الأغلبية مطلقة وعليه قد تقع الحيل والمخادعات وسياسات مكيفيللي "الغاية تبرر الوسيلة"، مما يوقع الفساد الأخلاقي والإصلاحي بإسم الديمقراطية. لاسيما إذا كان الدستور والقيم تنحصر في هذه الأغلبية، فمن الممكن أن تنحصر القيم التي تحكم الإجراءات الديمقراطية، وأن يقرر الناخبون القانون والقيمة، بدون أي مرجعية أخلاقية أو معرفية، كما فعل هتلر بعد حصوله على الأغلبية من خلال العملية الديمقراطية فقام بتصفية الأقليات العرقية والدينية بموافقة الأغلبية الألمانية، إذ بهذا النظام القائم على تحصيل المنفعة واللذة يمكن إجازة الزواج المثلي، أو السحاق أو الإجهاض، وغير ذلك من الأفعال المخالفة للقيم الإنسانية بحجج تحصيل الأغلبية من النواب، إذ يكون بعضهم مرشحا من قبل هذه الجمعيات الشاذة أخلاقيا وهذا ما يجعلنا نؤكد على أن الأنظمة الغربية تقوم على منظومة قيم تختلف جذريا عن تلك القائمة عند المسلمين وليس المشكلة في النظام السياسي فقط، بل إجراءات تحصيل المصلحة للشعوب وهذا يعود بالأساس إلى فلسفة القيم والخلق⁽¹⁾.

إن قيمة الشورى كمفهوم شرعي لها من الدلالات والمعاني الإيمانية ما هو أشمل وأوسع استخداما واستعمالا من المقيدات والمحددات في العملية الديمقراطية، إذ إن المواطن في الدولة الإسلامية يستشعر مدى المسؤولية الشرعية أمام الله في إنكار المنكر، وفي حمل الغير على ذلك، أي أن المسؤولية الشرعية أقوى من المسؤولية القانونية في النظام الديمقراطي⁽²⁾، عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه قال: (إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل كان الرجل يلقي الرجل، فيقول يا هذا اتق الله ودع ما تصنع، فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك، ضرب الله قلوب بعضهم ببعض، ثم قال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ. تَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ. وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (المائدة: 78-81). ثم قال: كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يدي الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا، ولتقصرنه على الحق قصرا⁽³⁾. بل أجمع الفقهاء على وجوب طاعة الأئمة والولاء في غير معصية، وعلى تحريمها من المعصية⁽⁴⁾.

(1) سامي الصلاحيات: الشورى، ص 321.

(2) الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري ص 321.

(3) سنن أبي داود، ك الملاحم (160/4).

(4) نقلا عن: د. علي الصلابي: الشورى فريضة إسلامية، ص 122-125.

و- ضوابط السلطات: إن سلطات أهل الشورى في الإسلام تحكمها ضوابط محددة لا يمكن أن يطرأ عليها التغيير حيث أنها محصورة فيما لا يكون فيه نص أو فيه نص ظني الدلالة يحتمل أوجه عدة في الفهم، وأما الذى فيه نص واضح الدلالة فتكون في الوسائل التى تتبع، كما أن الشروط التى يجب أن تتوفر فى أهل الشورى ثابتة وهى شرط الإسلام والتكليف والعلم والذكورة والعدالة، كما يتم اختيارهم بالانتخاب العام المباشر.

أما السلطات فى النظم الديمقراطية المعاصرة الممثلة فى المجالس النيابية، فلا تحكمها ضوابط ثابتة بل ضوابط نسبية تتحكم فيها رغبات وميول الأكثرية، وهى قابلة للتغيير كما أن الشروط الواجب توافرها فى أعضائها تنظمها القوانين الانتخابية وهو الأمر الذى يختلف من دولة لأخرى.

ز- ماهية الحقوق والواجبات: إن الحقوق والواجبات المترتبة على رأى أهل الشورى مرتبطة بتحقيق المقاصد الشرعية والتوازن الذى يحقق مصلحة الفرد والجماعة دون ترجيح جانب على الجانب الآخر ويترتب على المخالفة الإثم، أما الحقوق والواجبات فى النظم الديمقراطية المعاصرة فهى مرتبطة بتحقيق ميول ورغبات الأكثرية وهذه الميول والرغبات متقلبة من عصر لعصر ومن دولة لأخرى كما سبق وأشرنا.

وبعد فإنني أطلب بدراسة وتدریس المقارنات بين نظامنا السماوى والنظم الوضعية، أيا كان اتجاهها حتى يقف الدارسون من أبناء أمتنا على مواطن النقص والضعف فى تلك النظم، ومكان العظمة والقوة فى نظامنا، خاصة وأنه لا يوجد ما يمنع ذلك، ونوضح لهم: بأننا نحن الذين أراد الله لنا أن نكون الشهداء عليهم إعمالا لقوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة: 143). فالنظام الإسلامى - كما يقول العلامة د. محمد عمارة- له من الملكة والشمول ما يمكنه من مجارة كل تطور مهما كان نوعه ومقداره، فهو يجعل باب الاستنباط مفتوحا ومجالا رحبا لكل ما يجد، وأنه صالح للتطبيق فى كل زمان ومكان، وأنه نظام قائم بذاته يتميز بقسماته، مستقل بتفصيلاته، تاركا للأمة كامل الحق وكل الحرية فى إبداع "النظم والتنظيمات والسبل والوسائل" التى تقترب بغايات الشورى ومقاصدها من الفعل والعطاء عندما توضع فى الممارسة والتطبيق! ⁽¹⁾ ومن ثم فهو النظام الأصلح والأمثل القادر على استيعاب كل تطور سياسى واجتماعى واقتصادى لأنه: ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً... ﴾ (البقرة: 138) وسنة الله: ﴿ وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ (الأحزاب: 62) ⁽²⁾.

وهذا فرانسيس فوكوياما الأكثر تحمسا للديمقراطية الليبرالية، وصاحب النظرية المشهورة "نهاية التاريخ" قد مدح الإسلام، لكنه وضع عدم اقتناعه بقبول الناس فى الغرب له؛ فقد ناقش فوكوياما الطرح الإسلامى فى كتابه وأثنى على الأيديولوجية والنظرية الإسلامية. ونورد النص التالى لاعتراض فوكوياما: "صحيح أن الإسلام

(1) محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان (ضرورات.. لا حقوق) عالم المعرفة، مسلسل (89)، مايو 1985، ص 53-54.

(2) محمد إبراهيم محمد إبراهيم: مرجع سابق، ص 212-215.

يشكل أيديولوجية متمسكة و متماسكة شأن الليبرالية والشيوعية، وأن له معايير الأخلاقية الخاصة به، ونظريته المتصلة بالعدالة السياسية والاجتماعية، كذلك فإن للإسلام جاذبية يمكن أن تكون عالمية، داعيا إليه البشر كافة باعتبارهم بشرا لا مجرد أعضاء في جماعة عرقية أو قومية معينة، وقد تمكن الإسلام في الواقع من الانتصار على الديمقراطية الليبرالية في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي، وشكل بذلك خطرا كبيرا على الممارسات الليبرالية حتى في الدول التي لم يصل فيها إلى السلطة السياسية بصورة مباشرة" (1).

وهكذا لم تكن الشورى التي أمر بها القرآن الكريم مسألة عدد ولا مسألة وزن، ولكنها مسألة حيوية، فليست كثرة العدد هي مناط الصواب في الشورى الإسلامية؛ ذلك أن القرآن الكريم صريح في إبطال هذا الوهم، وآياته البينة واضحة في التفرقة بين أكثر الأقول وأصوب الأعمال قال تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ (فاطر: 14) أو بعبارة أخرى أن الشورى قوة بيولوجية وليست بقوة عدد، فليس المعول فيها كثرة الجهلاء، وليس المعول فيه طبقة من الطبقات الممتازة على اختلاف الامتياز بالمال أو بالعلم أو بالسلاح، ولكن المعول فيه على تعاون الأمة بجميع طبقاتها وآحادها كما تتعاون وتتفاعل الوظائف الحية في البنية الحية. ومن هنا يتضح الفرق بين الشورى الإسلامية وبين النظام الديمقراطي الذي يعتمد على كثرة عدد الناخبين والقدرة على حشدهم، والفرق بينهما مثل الفرق بين كثرة الأقول وصواب الأقوال، وإنما الصواب لأهل الاختصاص، أما الشورى فهي اجتماع القوة ممن يشير وممن يشار عليه (2).

(1) فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ ونخاتم البشر، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، الطبعة الأولى، 1993م، القاهرة، مصر.

(2) عباس محمود العقاد: الديمقراطية في الإسلام، (مرجع سابق)، ص 83 وما بعدها بتصرف. وانظر: كمال بريقع: الشورى وتطبيقاتها في المجتمع الإسلامي المعاصر، (مرجع سابق)، ص 3.

المحور الثالث

الاستفادة من آليات الديمقراطية

في ضوء الضوابط الشرعية

لقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعرف أصحابه ويستفيد بكل واحد منهم بوضعه في المكان الذي يصلح له كما كان يعرف أهل الشورى، لذا كان يسهل عليه جمعهم واستشارتهم، كذلك كان الخلفاء يعرفونهم ويستفيدون بهم. وبعد أن فتح الله على المسلمين بلاداً أخرى، تفرقت الصحابة في الأمصار التي دخلها الإسلام، ولم يعد بالإمكان الوصول إلى أهل الحل والعقد وجمعهم في مكان واحد، ومن هنا بدأت فكرة المجلس أو مؤسسة ممارسة الشورى.

والواقع أن الديمقراطيات الغربية أوجدت مؤسسات الحكم وممارسة الديمقراطية، وأبرزها المجالس النيابية، والأحزاب والمجالس التي توجد في الأقاليم أياً كانت التسميات التي تعطي لها قبل أن تنشئ الدولة الإسلامية أجهزة الشورى في العصور الحديثة.

وقد قامت العديد من الدول الإسلامية بالأخذ بنظام المجالس التشريعية والمحلية متبعة في ذلك التجربة الغربية بشكل عام. ولجأت إلى نظام الانتخابات، لاختيار من يمثلون الشعب في هذه المجالس ووضعت شروطاً في الناخب على رأسها شرط الجنسية، والوصول إلى سن معينة هي سن الرشد في العادة، وبعض الدساتير وقوانين الانتخاب تقصره على الرجال دون النساء، فضلاً عن شرط حسن السير والسلوك. وواضح أن وضع شروط عامة بهذا الشكل لا يتصادم مع ما قرره من أن حق المبايع في الشريعة مكفول لكل من يعيش على أرض الدولة الإسلامية.

والشريعة الإسلامية لا ترفض فكرة النيابة أو الوكالة ولكن ليس عن الأمة كلها كما هو الحال في المجالس النيابية الغربية، وإنما الوكيل ينوب عن من وكله فقط، وهم جماعة الناخبين الذي وكلوه في تمثيلهم في المجلس. ولا شك أن ذلك يقتضي إدخال تعديلات على دساتير تكوين المجالس التشريعية أو البرلمانات⁽¹⁾.

كذلك من أدوار المجالس النيابية الأخرى، دور الرقابة السياسية والرقابة المالية، فهي من الأدوار التي تقرر الشريعة ضرورة القيام بها، وكان الخلفاء يطلبون من الأمة تقويمهم إذا أخطأوا وحدث ذلك من أبي بكر وعمر.

وبالجمله فإنه في داخل المجالس التشريعية "البرلمانات" أو المجالس الشعبية الأخرى التي توجد في الأقاليم يجب التقيد بمبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية وآداب وأخلاق الإسلام في النقاش والحوارة. كما أنه في حالة عدم وضوح الأمور المعروضة على المجالس بالذات من حيث الحل والحرمه، فإنه يجب - قبل إصدار التشريع - الرجوع إلى جهة مرجعية لاستطلاع رأيها والتقيد به، كما هو السائد الآن في جمهورية مصر العربية من عرض التشريعات الرئيسية على مجمع البحوث الإسلامية، وهي أعلى جهة إسلامية ذات مرجعية فقهية في مصر.

(1) جعفر عبد السلام (مرجع سابق)

ويقترح الدكتور جعفر عبد السلام عدة مقترحات لضبط آليات الديمقراطية بالضوابط الشرعية على النحو التالي:

- التزام المجالس التشريعية بأحكام الإسلام وعدم جواز الخروج عنها بحال، وهذا يضع قيوداً على سلطة التشريع التي يجب أن تشرع وفقاً بضوابط الاجتهاد وبالذات مع مراعاة ما وردت فيه أحكام قطعية ملزمة.
- ضرورة إعادة النظر في طريقة تكوين المجالس التشريعية بما يجعلها تتضمن فريقاً من المجتهدين القادرين على الوصول إلى الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية وفريقاً من الخبراء القادرين على التعبير عن إدارة الأمة، مع استبعاد الجهلة والأفقيين.
- يجب التعامل مع آليات الديمقراطية الغربية بتوجه إسلامي يستبعد صراع الأحزاب بمجرد الوصول إلى السلطة والحد من عدد الأحزاب حتى لا يهدد وجودها وكثرتها وحدة الأمة.
- يجب أن تتضمن برامج الأحزاب - وأن يسمح بوجودها - أسس تطبيق الشريعة، والالتزام بأدائها وأخلاقها عملاً.
- يجب اتخاذ كل الوسائل لتحقيق الإيجابية والإحساس بضرورة المشاركة في العمل السياسي لدى مختلف طوائف الأمة حتى لا تقتصر المشاركة على فئات دون أخرى وإذا كان التشريع سلطة المجتهدين، فإن إبداء الرأي في المسائل العامة التي لا تتطلب تشريعاً، هو حق لكل الناس.
- إيجاد رأي عام يدرك أن المشاركة جزء من أحكام الإسلام وأحد الواجبات المنوطة بالجماعة المسلمة.
- أن يتم التصويت بتوافق الآراء، ما أمكن ذلك، حتى لا يؤدي التصويت إلى إثارة المشكلات، وتناحر الآراء وهو أسلوب بدأت المنظمات الدولية الحديثة تلجأ إليه وليس من الضروري أن تتخذ القرارات بالتصويت بالأغلبية المعروفة في المجالس أي 50% + 1.

أيضاً يمكن الاستفادة من الخبرات المتعلقة بالنظم الديمقراطية، كمنهج إجرائي وليست كعقيدة، بمعنى أنها منهج القرارات العامة المتعلقة بمصالح أفراد المجتمع منهج يشير إلى ضرورة التعايش ما بين الأفراد ولو اختلفوا في الدين والعرق واللون، وأن يركزوا على فوائد الديمقراطية، كمنهج وآلية لفرز الصالح وطرح الفاسد والمتسلط والأناني لا أن ننظر إلى ما طرحه ميكافيللي حيث أشار إلى أن الحكومات يجب ألا تكون تحت القيود الأخلاقية مثل الأفراد، لأنها لا تستطيع ذلك، أو دعوى أن الوسيلة تبرر الغاية، وجعل الذرائع المتلخصة في قيمة الفكرة مدخلاً لقبول كل شيء، ولا شك أن الدول الإسلامية ملزمة دينياً، أن تنص على أن كل ما يتناقض مع الإسلام فهو باطل وغير دستوري، وغير قابل للتنفيذ ففي أي مجتمع إسلامي يتكون من أفراد مسلمين، لا يتصور أن ينعقد بالأغلبية أو الأكثرية على تحريمهم ما أحل الله، أو تحليلهم ما حرم الله⁽¹⁾.

(1) علي الصلابي: الشورى فريضة إسلامية، ص 128.

المحور الرابع

طرق الاستفادة من مبدأ الشورى

وأثر تطبيقها على المجتمعات الإسلامية المعاصرة

للشورى أهمية كبرى في أي تنظيم كان، أو أي جماعة من الجماعات، وعليها ترتكز الدولة المسلمة التي تنشُد لرعاياها الأمن والاستقرار، وهكذا نجد الشورى من المفاهيم التي رسخت جذورها في المجتمع الإسلامي، وأصبحت تميز نظام الحكم في الإسلام.

ويذكر الدكتور علي الصلابي⁽¹⁾ أهم الوسائل والرؤى التي تساعد على عودة الشورى إلى حياة المسلمين، ومن بينها:

• جعل الشورى الطريقة الوحيدة لكسب أي نظام:

لابد من الرضا الجمعي لكل أنواع القوة، من قوة في فرض الرأي إلى قوة السلاح والانقلاب العسكري، لكي تأخذ الشعوب حقها الطبيعي في اختيار الحاكم أو القائد وفق آليه شورية وانتخاب صحيح⁽²⁾. ولقد قبل بعض الفقهاء إمامة المتغلب اتقاء للفتنة وخشية للفرقة، ولكنها أدت إلى أشد الفتن وإلى تفريق الجماعة الإسلامية وإضعاف المسلمين، وهدم قواعد الإسلام، ولو علم الفقهاء الذين أجازوا ما سوف تؤدي إليه لما أجازوها لحظة واحدة. يقول الشيخ محمد الغزالي: إني لا أعرف ديناً صب على المستبدين سوط عذاب وأسقط اعتبارهم، وأغرى الجماهير بمناوأتهم والانتفاض عليهم كإسلام⁽³⁾.

ونحن من أنصار الكفاح السلمي ضد الاستبداد والمظالم ومع وعي الجماهير وتثقيفها لكي يرجع إليها حقها في اختيار من يقودها.

• الدور الاجتماعي في تنمية الشورى:

فمن أهم الخطوات الأساسية في مفهوم الحراك الاجتماعي التنشئة الاجتماعية للفرد والأسرة والعائلة الكبيرة، فمن القضايا المهمة للمجتمع اشاعة ثقافة الشورى في الأسرة والعائلة⁽⁴⁾. ذلك أن أصغر وحدات الأمة تكوينها وتأثيرها في ثقافتها السياسية هي بلا شك خلية الأسرة التي يتلقى فيها الإنسان التوجيهات الأولى لالتزم المثل العليا في الطاعة والانضباط والتضحية وأداء الواجبات، والتسامح، والتعاون، والتشاور⁽⁵⁾، فالأسرة في الرؤية الإسلامية نموذج مصغر للأمة والدولة، تقابل القوامة فيها الإمامة أو الخلافة على مستوى الدولة، وتحكمها الشريعة وتدار بالشورى، ويشبه عقد الزواج فيها عقد البيعة، ويتم اللجوء عند النزاع إلى الآليات

(1) علي الصلابي: الشورى فريضة إسلامية، ص 144 - 148

(2) الصلاحيات: الشورى ص 355.

(3) محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي ص 69.

(4) الصلاحيات: الشورى ص 359.

(5) الشورى ومعاودة احراج الأمة ص 153.

نفسها التي يلجأ إليها في حل النزاع على مستوى الأمة، أي الصلح والتشاور والتحكيم⁽¹⁾، فإذا أردنا مجتمعاً شورياً حقيقياً فلا بد أن نهتم بأساليب التربية الأسرية ونقومها حتى نسهم في توجيه النشء إلى السلوك الشوري السوي⁽²⁾.

فالشورى على نطاق المجتمع في أسره وعوائله تسبق العمل السياسي وهي لا تأتي اعتباراً أو نسخاً فوراً من حضارة إلى حضارة أخرى، بل هي عملية تراكمية تكاملية في الفكر والوجدان الشعبي والرسمي معاً، وهذا ما يشكل قوى اجتماعية ضاغطة، وكمؤسسات المجتمع المدني وغيرها ضد أي تسلط فردي أو حزبي في المجتمع فالشورى ليست عملية الكترونية أو عضوية ارتحالية، أو هي نتاج عملية زرع في أنبوب اختبار وتحت مراقبة الخبراء والعلماء والحكماء، وليس من الصحيح القول بأن الشعب غير مهياً لقبول الشورى أو ليسوا أهلاً لذلك، أو هم كالخراف الضالة، والتي جاء الحاكم ليقودها بمهارته وقدراته الفائقة أو أننا في حالة حرب وطوارئ وأحكام عرفية أو لا بد من تحرير فلسطين أو قيام الوحدة العربية أو الإسلامية أولاً حتى نطبق الشورى مما يلزم إلغاء الشورى لتنفرد بالقرار جماعة أو حاكم، فكل هذا لا يصح شرعاً ولا قانوناً ولا عرفاً⁽³⁾ ولا عقلاً فهناك تحد يلزم الشعب والجمهور في إقرار الشورى في أنفسهم وعقولهم، كما كان يواجه الحاكم تحدي الإذعان والانصياع لرأي الجمهور، والإشكالية تتحد في معرفة كيفية تحويل قيمة الشورى، -كتوجه مؤثر- على النخب الحاكمة إلى اختيار واع، قائم على بلورة خيارات اقتصادية وسياسية واجتماعية قوية متماسكة⁽⁴⁾.

• وعي سياسي للفرد والرعية والحاكم لأهمية الشورى:

فالشورى لا تنمو في مجتمع أو شعب أو أمة لا تعي معنى الشورى وقيمتها، أو لا ينظر بعين الاعتبار والاهتمام للوضع السياسي، أو مصاب بداء عدم الاكتراث السياسي فالأصل أن يكون الناس أو الرعية على درجة عالية من الوعي والإدراك لأهمية الشورى في تسيير حياتهم وخطورة الاستبداد أو الحكم المطلق كما يسميه الشيخ محمد الغزالي⁽⁵⁾، في إيقاف تطورهم ونموهم، ولن تنمو الشورى أو تتطور في ظل جهل الناس بها، بما، أو بقيمتها العليا، وكما يقول الكواكبي: "الأمة التي لا يشعر كلها، أو أكثرها، بالآم الاستبداد ولا تستحق الحرية"⁽⁶⁾.

• تفعيل المجتمع المدني والمؤسسات الشعبية:

ومن ذلك جعل المال والتنمية والحركة الاقتصادية حرة، لأن في هيمنة المؤسسة السياسية الرسمية عليها هيمنة على الجو الشوري أو الديمقراطي داخل الدولة، فإذا تحقق وجود مجتمع مدني قوي، فالنظام الشوري يفترض وجود مجتمع مدني له بنية قوية، يرتبط بمجتمع سياسي متكامل، كلاهما مستقل بقدر الإمكان عن

(1) المصدر نفسه ص 153.

(2) المصدر نفسه ص 154.

(3) الصلاحيات: الشورى ص 363.

(4) المرجع السابق ص 364.

(5) الإسلام والاستبداد السياسي ص 34.

(6) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومضار الاستبداد ص 140.

الدولة، باعتبارها السلطة التي تعمل باسم الأمة، فالأنظمة الدكتاتورية تعتاش على معولين أساسيين في استعباد الناس.

أ- القوة: وهي بذاتها ليست مذمومة، إذ لا بد من استعمال القوة للمحافظة على القانون، وطرده الأشرار، ولأن الحكم أو الولاية كما يقول ابن تيمية لها ركنان: (القوة والأمانة) القوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها فإن الحرب خدعة، والقوة في الحكم بين الناس، ترجع إلى العدل الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام.

ب- الأمانة ترجع إلى خشية الله، وألا يشتري بآياته ثمنا قليلا، وترك خشية الناس⁽¹⁾.

ومن القضايا التي تؤخذ على مؤسسات المجتمع المدني أنها تنحصر في تبعية الأحزاب السياسية وهذا ما أكده تقرير التنمية الإنسانية برعاية الأمم المتحدة في العالم العربي 5 إبريل 2005م بنقده دور بعض منظمات المجتمع المدني التي قال إنها: تعاني من تبعيتها للأحزاب السياسية التي تتخذها واجهة لتوسيع نفوذها، ولم تحقق الآمال المعلقة عليها في تجاوز الأزمة السياسية، بل أصبحت بدورها أسيرة لها. إن نفوذ المجتمع المدني في مزاحمته لنفوذ الدولة الرسمية أو أجهزتها المتسلطة سيؤدي إلى إيجاد توازن وأرضية صلبة للجمهور والرعية في الوقوف ضد تعسف الدولة ضدهم⁽²⁾.

• رفض الهالات والقداسة عن الرؤساء والحكام:

فالإسلام لا يقدر الحكام أو الرؤساء أو أهواء الأمراء أو الولاة وبعبارة أوضح وأعم، الإسلام لا يقدر الأشخاص، أو أهواءهم، فلا عبرة لذلك البتة، فالأصل في الشريعة أن: المصالح المتبلة شرعا والمفاسد المستدفة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية⁽³⁾، حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم على كرامة منزلته كان يقول في حق تقديس الأشخاص والأفراد ولو كان هو ذاته، لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، وإنما أنا عبده، فقولوا عبد الله ورسوله⁽⁴⁾.

وهذا التقديس أو الإطراء قد يصل إلى مرحلة عبودية الفرد الحاكم أو ما يمكن أن نسميه حكم المطلق، وأن يصل حال الحاكم المعبود إلى وثن وحنن يعبد من دون الله، بعدما تم تركيز السلطة عسكريا وسياسيا وأمنيا في شخص رئيس الدولة. وإذا كانت الحقوق السياسية التي تفاخر بها الديمقراطية، فقد كان الإسلام أول من أزال القداسة عن الحاكم، بإفراد الله بالألوهية والربوبية، فلا يعبد إلا الله... ولا حاكم له حق التشريع إلا الله.

(1) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص 14.

(2) الصلاحيات: الشورى، ص 370.

(3) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة (1/351).

(4) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري (6/583).

فطبيعة الحكم في الإسلام أن يرفض أن يعطي طابع الشخصية للمؤسسة الحاكمة، فهي مؤسسة لا شخصنة بها وهذا يساعد على محاسبة الحكام والحكومة والنظام بأسره، إذا كان هناك خروج عن الشرع، وعن الدستور المتفق عليه، بل لا بد أن يكون هناك إحساس بخطور المسؤولية الملقاه على عاتق الحاكم أو الحكومة، ولعل قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لو ماتت شاة على شاطئ الفرات ضائعة، لظننت الله عز وجل سائلي عنها يوم القيامة⁽¹⁾ ما يوضح ذلك.

• الحكم الإسلامي مدني لا عسكري:

لقد جسد الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم مدى مدنية الحكم في الإسلام، وأن العسكر ما هم إلا موضع خدمة للشعب والأمة والسلطة الشرعية وليس من الصحيح أن قائد الجيش بقوته وسلطانه يمكن أن يكون رئيسا للدولة عبر قوة السلاح⁽²⁾.

وبالله تعالى التوفيق

(1) ابن الجوزي: مناقب عمر بن الخطاب ص 190.

(2) راجع: علي الصلابي: الشورى فريضة إسلامية، ص 144-148

أهم المصادر والمراجع

- ابتهاج حجازي بدوي سالم غبور: الشورى في الإسلام، نشر شبكة الألوكة.
- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري باب قول الله تعالى وأمرهم شورى بينهم وشاورهم في الأمر
- أبو الثناء الآلوسى: روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، المطبعة الأميرية بمصر، 1345هـ..
- أبو بكر بن العربي: أحكام القرآن، طبعة دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1957م.
- أحمد جلال حماد: حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 1987م.
- الإسلام والقيم الحضارية المعاصرة الديمقراطية أنموذجا شبكة الألوكة.
- الماوردي: الأحكام السلطانية، ط1، 1938، شركة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ص19.
- جعفر عبد السلام: نظام الدولة في الإسلام وعلاقتها بالدول الأخرى، القاهرة: رابطة الجامعات الإسلامية، سلسلة فكر المواجهة.
- عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، القاهرة، دار المعارف 1981م.
- عبد الحميد اسماعيل الانصارى، الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار الفكر العربي، 1416هـ، 1996م.
- عبد الرحمن عبد الخالق: الشورى في ظل نظام الحكم الاسلامى، الدار السلفية بالكويت، 1975م.
- عبد الرزاق أحمد السنهوري: أصول الحكم في الإسلام ترجمة نادية السنهوري، مكتبة الأسرة 1998م.
- عبد الفتاح حسنين العدوى، الديمقراطية وفكر الدولة، الألف كتاب، رقم (532)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1964.
- علي الصلابي: الشورى فريضة إسلامية، نشر الإسلام اليوم.
- فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ وخاتم البشر، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ترجمة حسين أحمد أمين، الطبعة الأولى، 1993م، القاهرة، مصر.
- كمال بريقع عبد السلام حسن، الشورى وتطبيقاتها المعاصرة في المجتمع الإسلامي.

- محمد إبراهيم محمد إبراهيم: أهل الشورى وأهل البيعة في الإسلام مع المقارنة بالنظام الديمقراطي، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة.
- محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان (ضرورات.. لا حقوق) عالم المعرفة، مسلسل (89)، مايو 1985م.
- مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية.
- مفيد شهاب: الشورى كأساس لنظام الحكم في الإسلام، رابطة الجامعات الإسلامية، الجزء الأول من مطبوعات ندوة الشورى والديمقراطية.
- نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، 1985م.
- منصور صالح الجادعي: صور من مشاورات النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه، شبكة الألوكة، تاريخ الإضافة 2012/6/7.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 205 (1/22)

بشان

الشورى والديمقراطية من منظور إسلامي

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من : 2- 5 جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق : 22- 25 مارس 2015م .

بعد إطلاع على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع الشورى والديمقراطية من منظور إسلامي، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله قرر ما يأتي:

- 1- الشورى قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية، وأساس من أسس نظام الحكم في الإسلام ، مأمور بها شرعاً، قال الله تعالى : (وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)، وقال لنبيه المعصوم المؤيد بالوحي ﷺ: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) ، ونفذ رسول الله ﷺ هذا الأمر خير تنفيذ ، حتى قال عنه صاحبه أبو هريرة رضي الله عنه : (ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ) .
- 2- لا مانع شرعاً من الاستفادة من آليات الديمقراطية فيما يحقق مصلحة الفرد والمجتمع بعد فضلها عن أصلها الفلسفي، الذي يقوم على حكم الشعب دون تقييد بأحكام الشريعة الإسلامية الذي قامت عليه في المجتمعات غير الإسلامية، مع مراعاة الضوابط الشرعية، وخصوصيات كل دولة من الدول الإسلامية ،مراعاة للمصلحة التي تعتبر من أسس استنباط الحكم الشرعي في الفقه الإسلامي.

ويوصي المجلس بما يأتي:

- 1- الاهتمام بنشر ثقافة الشورى في الإسلام تاصيلًا وتطبيقاً عبر المحاضرات والندوات ومناهج التربية والتعليم ووسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.
- 2- اهتمام أهل الاختصاص بالبحث عن صيغ وتطبيقات جديدة مستمدة من مبدأ الشورى ، مع مراعاة الضوابط الشرعية في ذلك .

والله تعالى أعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 206 (22/2)

بشان

أسئلة معهد المواصفات والمقاييس للدول الإسلامية

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من : 2- 5 جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق: 22- 25 مارس 2015م .

بعد اطلاعه على أسئلة معهد المواصفات والمقاييس للدول الإسلامية وأجوبة الندوة المنعقدة للإجابة عليها من قبل أمانة المجمع، ومناقشته لها، انتهى فيها إلى ما يأتي:

نظراً لتعدد الأقوال الفقهية وكثرة المسائل واختلاف الرأي الفقهي، ولما أبداه أعضاء المجلس من ملاحظات، فقد قرر المجمع إحالة الموضوع إلى أمانة المجمع لتعد أجوبتها على الأسئلة على ضوء ذلك ليعاد عرضها على المجمع.

والله تعالى أعلم



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

جهاد الطلب وجهاد الدفع

إعداد

الأستاذ الدكتور أسامه محمد العبد

عضو مجمع البحوث الإسلامية

رئيس جامعة الأزهر السابق

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ، وَنَسْتَعِينُهُ، وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَسَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

أما بعد.

فالجهد في اللغة مصدر الفعل الرباعي جاهد، وهو: استفرغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل.

وقد نقل الشرع معنى الجهد من الوضع اللغوي العام وقصره على معنى خاص وهو بذل الوسع والطاقة في القتال في سبيل الله مباشرة بالنفس أو معاونة بمال أو رأي أو تكثير سواد أو غير ذلك. [رد المختار على الدر المختار 4/ 121-ط. دار الكتب العلمية] ، بدائع الصنائع ج 7 ص 97 .

أو هو المبالغة في إتياب النفس في ذات الله وإعلاء كلمته التي جعلها الله طريقاً إلى الجنة. [حاشية العدوي على شرح الرسالة 2/ 3-ط. دار الفكر]

وقد يُستخدَم مُصطلح الجهد في سبيل الله بمفهوم أوسع بما يشمل مجاهدة النفس والهوى والشيطان، وإليه أشار الحديث الذي رواه الإمام البيهقي في الزهد الكبير عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ غُرَاةٌ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «قَدِمْتُمْ خَيْرَ مَقَدَمٍ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ»، قالوا: وما الجهاد الأكبر؟ قال: «مُجَاهَدَةُ الْعَبْدِ هَوَاهُ». فَإِنَّ مُجَاهَدَةَ النَّفْسِ أَعْسَرَ وَأَشَقَّ بِكَثِيرٍ مِنَ مُجَاهَدَةِ الْعَدُوِّ، بَلْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَجُودَ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ فِي جِهَادِ الْعَدُوِّ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَجَاهِدَ نَفْسَهُ وَيَقْتُلَ حَظَهَا فِي قَلْبِهِ؛ قَالَ ابْنُ عَبِيدِينَ: "وَفَضْلُ الْجِهَادِ الْعَظِيمِ، كَيْفَ وَحَاصِلُهُ بَدَلَ أَعَزِّ الْمَحْبُوبَاتِ وَهُوَ النَّفْسُ وَإِدْخَالُ أَعْظَمِ

المشقات عليه تقريبًا بذلك إلى الله تعالى. وأشق منه: قصر النفس على الطاعات على الدوام ومجانبة هواها "اه رد المختار (4/ 119)، وقد تواردت عبارات السلف على هذا المعنى وتقديره؛ فقد سُئل عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: كيف تقول في الجهاد والغزو؟ فقال: "ابدأ بنفسك فجاهدها، وابدأ بنفسك فاغزها، فإنك إن قُتلتَ فارًّا بعثك الله فارًّا، وإن قُتلتَ صابراً محتسباً بعثك الله صابراً محتسباً"، وقال إبراهيم بن أدهم: "أشد الجهاد جهاد الهوى، من منع نفسه هواها فقد استراح من الدنيا وبلائها، وكان محفوظاً معافى من أذاها"، وقال حاتم الأصم: "الجهاد ثلاثة: جهادٌ في سِرِّك مع الشيطان حتى تكسره، وجهادٌ في العلانية في أداء الفرائض حتى تؤديها كما أمر الله، وجهادٌ مع أعداء الله في عزِّ الإسلام".

وأما الجهاد -الذي هو القتال- فهو في الأصل من فروض الكفايات التي يعود أمر تنظيمها إلى ولاة الأمور والساسة الذين ولاهم الله تعالى أمر البلاد والعباد وجعلهم أقدر من غيرهم على معرفة مآلات هذه القرارات المصيرية، حيث ينظرون في مدى الضرورة التي تدعو إليه من صدِّ عُدوان أو دَفْعِ طُغيان، فيكون قرارهم مدروسًا دراسة صحيحة فيها الموازنة الدقيقة بين المصالح والمفاسد، بلا سطحية أو غوغائية أو عاطفة خرقاء لا يحكمها خطام الحكمة أو زمام التعقل، وهم مثابون فيما يجتهدون فيه من ذلك على كل حال؛ فإن أصابوا فلهم أجران، وإن أخطؤوا فلهم أجر واحد، وإن قَصَّروا فعليهم الإثم، وليس لأحد أن يتَوَرَّك عليهم في ذلك إلا بالنصيحة والمشورة إن كان من أهلها، فإن لم يكن من أهلها فليس له أن يتكلم فيما لا يُحسِن، ولا أن يبادر بالجهاد بنفسه وإلا عُدَّ ذلك افتئاتًا على الإمام، وقد يكون ضرر خروجه أكثر من نفعه، فيبوء بإثم ما يجره فعله من المفاسد.

ولو كُلف مجموعُ الناس بالخروج فرادى من غير استنفارهم من قبل ولي الأمر لتعطلت مصالح الخلق واضطربت معاشهم، وقد قال تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾ [التوبة: 122]، مع ما في هذا التصرف من التَّقَحُّم في الهلكة دون مكسب مذكور للجماعة المسلمة، وإهمال العواقب والمآلات، والتسبب في تكالب الأمم على المسلمين، وإبادة حضرائهم، والولوج في الفتن العمياء والنزاعات المهلكة بين المسلمين والتي تفرزها قرارات القتال الفردية الهوجائية هذه؛ ومن المعلوم شرعاً وعقلاً وواقعاً أن التشتت وانعدام الراية يُفقد القتال نظامه من ناحية، ويُذهب قيمه ونبله ويشوش على شرف غايته من ناحية أخرى.

فنقل الإمام القرطبي في أحكام القرآن (259/5) عن الإمام سهل بن عبد الله التُّستري رحمه الله تعالى أنه قال: "أطيعوا السلطان في سبعة: ضرب الدراهم والدنانير، والمكايل والأوزان، والأحكام، والحج، والجمعة، والعيدين، والجهاد".

وقال الإمام أبو بكر بن العربي المالكي: "أمر الله سبحانه الناس بالجهاد سرايا متفرقة أو مجتمعين على الأمير، فإن خرجت السرايا فلا تخرج إلا بإذن الإمام، ليكون متحسناً إليهم وعضداً من ورائهم، وربما احتاجوا إلى درئه" اهـ في أحكام القرآن (1/581-ط. دار الكتب العلمية).

وقال إمام الحرمين من الشافعية: "ومما يجب الإحاطة به: أن مُعظَم فروض الكفاية ممَّا لا تخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان أن لا يُغفلوه ولا يَغفُلوا عنه؛ كتجهيز الموتى ودفنهم والصلاة عليهم، وأما الجهاد فموكول إلى الإمام" اهـ. غياث الأمم في التَّيَّابِ الظُّلَم (155، 156)

وقال ابن قدامة: "وأمرُ الجهاد موكولٌ إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك" اهـ. المغني (9/166-ط. دار إحياء التراث العربي)

والأصل أن ولي الأمر هو صاحب التقدير في هذا الشأن، لكن إذا تعذر استئذانه كما في هذا الفرض (أي هجوم العدو) كان القتال حينئذ جائزاً؛ لأن الضابط هنا هو ميزان الضرر والمصلحة حسب تقدير من له صلاحية التقدير.

قال صاحب المغني: "وواجب على الناس إذا جاء العدو أن ينفروا؛ المقل منهم والمكثر، ولا يخرجوا إلى العدو إلا بإذن الأمير، إلا أن يفجأهم عدو غالب يخافون كلبه [أي: هجومه وتواثبه عليهم] فلا يمكنهم أن يستأذنوه. قوله: (المقل منهم والمكثر) يعني به -والله أعلم-: الغني والفقير، أي: مقل من المال ومكثر منه، ومعناه أن النفير يعم جميع الناس ممن كان من أهل القتال حين الحاجة إلى نفيهم لمجيء العدو إليهم. ولا يجوز لأحد التخلف، إلا من يحتاج إلى تخلفه لحفظ المكان والأهل والمال، ومن يمنعه الأمير من الخروج، أو من لا قدرة له على الخروج أو القتال؛ وذلك ... لأنهم إذا جاء العدو صار الجهاد عليهم فرض عين فوجب على الجميع، فلم يجز لأحد التخلف عنه، فإذا ثبت هذا فإنهم لا يخرجون إلا بإذن الأمير؛ لأن أمر الحرب موكل إليه، وهو أعلم بكثرة العدو وقتلهم، ومكامن العدو وكيدهم، فينبغي أن يرجع إلى رأيه؛ لأنه أحوط للمسلمين، إلا أن يتعذر استئذانه لمفاجأة عدوهم لهم، فلا يجب استئذانه؛ لأن المصلحة تتعين في قتالهم والخروج إليه؛ لتعين الفساد في تركهم" اهـ .

إذا فالجهاد كلمة لها مدلولها الواسع في الإسلام؛ أي أنه يطلق على كل ما يستفرغ الإنسان فيه وسعه وطاقته، وليس معناه قاصراً على الحرب والقتال كما قد يتبادر خطأً لأذهان البعض، وبذلك صرحت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة:

فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ

الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: 69).

قال الإمام أبو حيان في "البحر المحيط": [أطلق المجاهدة ولم يقيدتها بمتعلق؛ ليتناول المجاهدة في النفس الأمانة بالسوء والشيطان وأعداء الدين، وما ورد من أقوال العلماء فالمقصود بها المثال، قال ابن عباس: جاهدوا أهواءهم في طاعة الله وشكر آلائه والصبر على بلائه].

ويقول الله جل جلاله: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: 52)، أي: جاهدهم بالقرآن كما قال حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور في "التحرير والتنوير": [وبعد أن حذره من الوهن في الدعوة أمره بالحرص والمبالغة فيها، وعبر عن ذلك بالجهاد، وهو الاسم الجامع لمنتهى الطاقة، وصيغة المفاعلة فيه ليفيد مقابلة مجهودهم بمجهوده، فلا يهن ولا يضعف؛ ولذلك وصف بالجهاد الكبير، أي الجامع لكل مجاهدة.. والمعنى: قاومهم بصبرك، وكبرُ الجهاد: تكبيره والعزم فيه وشدة ما يلقاه في ذلك من المشقة].

وجعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحج جهادًا؛ فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قلنا: يا رسول الله، نرى الجهاد أفضل العمل، أفلا نجاهد معك؟ قال: «لا، لكنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ حَجُّ مَبْرُورٌ» رواه البخاري في صحيحه، وفي رواية للنسائي أنها قالت: قلت: يا رسول الله، ألا نخرج فنجاهد معك؟ وإني لا أرى عملاً في القرآن أفضل من الجهاد، قال: «لا، ولكن أحسن الجهاد وأجمله حج البيت، حج مبرور».

وجعل من الجهاد أيضاً كلمة الحق التي تقال للسلطان الجائر، وفي معنى ذلك المشاركة في الحياة السياسية بغرض التعاون لتقويم النظام العام وإرساء أسس العدالة والإدلاء بما يراه صاحبه مصلحة ونفعاً للناس، فلَمَّا سئل النبي صلى الله عليه وآله

وسلم: أي الجهاد أفضل؟ قال: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ»، وفي رواية: «أَحَبُّ الْجِهَادِ إِلَى اللَّهِ كَلِمَةُ حَقٍّ تُقَالُ لِإِمَامٍ جَائِرٍ» رواه أحمد وأبو داود عن أبي سعيد رضي الله عنه، وله طرق أخرى كثيرة.

كما جعل الشرع المحافظة على الواجبات والفرائض من أفضل الجهاد؛ فعن أمّ أنس الأنصارية رضي الله عنها أنها قالت: يا رَسُولَ اللَّهِ، أَوْصِنِي، قَالَ: «اهْجُرِي الْمَعَاصِيَ؛ فَإِنَّهَا أَفْضَلُ الْهَجْرَةِ، وَحَافِظِي عَلَى الْفَرَائِضِ؛ فَإِنَّهَا أَفْضَلُ الْجِهَادِ»، وفي رواية: «أَقِيمِي الصَّلَاةَ؛ فَإِنَّهَا أَفْضَلُ الْجِهَادِ» رواه الطبراني في المعجم الكبير والأوسط ورواه ابن شاهين.

بل إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سمى القتال والحرب "جهاداً أصغر"، وجعل مجاهدة الهوى والنفس هو "الجهاد الأكبر"؛ فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم من غزاة له، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «قَدِمْتُمْ خَيْرَ مَقْدَمٍ، وَقَدِمْتُمْ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ»، قالوا: وما الجهاد الأكبر يا رسول الله؟ قال: «مُجَاهِدَةُ الْعَبْدِ هَوَاهُ» رواه البيهقي في الزهد والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، قال العلامة الخفاجي في حاشيته على تفسير الإمام البيضاوي: وفي سنده ضعف مغتفر في مثله.

وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ أَنْ تُجَاهِدَ نَفْسَكَ وَهَوَاكَ فِي ذَاتِ اللَّهِ» رواه أبو نُعَيْمٍ فِي الْحَلِيَّةِ وَالِدَيْلَمِيِّ فِي الْفَرْدُوسِ عَنِ أَبِي ذَرِّ الْغَفَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَفِي رِوَايَةٍ: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ أَنْ يُجَاهِدَ الرَّجُلُ نَفْسَهُ وَهَوَاهُ».

بل أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن سلامة النية وصفاء القلب عن قصد إيذاء الخلق وظلمهم من أفضل الجهاد؛ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهُمُّ بِظُلْمِ أَحَدٍ» رواه الديلمي في الفردوس عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

هذا مع كون الجهاد بمفهوم القتال لم يشرع في الإسلام إلا لرفع العدوان ودفع الطغيان، فالمسلم مأمور شرعاً ألا يعتدي على أحد من الخلق، والله تعالى وصف نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بأنه رحمة لكل الخلق فقال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107).

فحياة المسلم كلها جهادٌ: في عبادته لله تعالى، وفي معاملاته مع الآخرين، وعمارته للأرض، وتزكيتة للنفس. والادِّعاء بأنَّ مفهوم الجهاد في الإسلام مقصور على الحرب والقتال فقط هو ادِّعاءٌ مخالفٌ للحقيقة، وهذا الادِّعاء هو المطية التي يركبها المتطرفون في سوء فهمهم للإسلام، مع أن منهج الإسلام بعيد عن أفعالهم المنكرة وإفسادهم في الأرض الذي يريدون إصاقه بالجهاد، والجهاد منه بريء. فلا ينبغي للعقلاء أن يساعدهم على هذا الفهم المغلوط عن الإسلام حتى لا يكونوا سبباً في نشر أفكارهم الفاسدة ولو من غير قصد؛ بل الإسلام كله جهاد، ومفهوم الجهاد في الإسلام ولا صلة له بما يفعله المرجفون والمتطرفون من الإفساد في الأرض.

فالجهاد ينقسم إلى قسمين: جهاد طلب وجهاد دفع.

أولاً جهاد الطلب: وهو طلب العدو في بلاده وقتاله فيها، وهذا النوع فرض كفاية، والمقصود بفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي. وهو فرضٌ مع الإمام المسلم، سواء كان الإمام برأً أو فاجراً، برأً يعني: صالحاً مطيعاً، وفاجراً: عاصياً فاسقاً، بشرط إذن الوالدين. لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة/122]، ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً﴾ أي لا ينفر جميع الأمة بالكامل تخرج للجهاد ولكن تبقى طائفة ليتعلموا دين الله سبحانه وتعالى ويُعلموه للآخرين. فدلَّ ذلك على أن الخروج للجهاد فرض كفاية وليس فرض عين، إذا قام به البعض سقط عن

الباقيين ، وكذا لما فعله النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث السرايا ، ولو كان فرض عين لا يتوهم من النبي قعود في حاله ، ولا أذن غيره بالتخلف عنه بحال ، وكذا لو كان فرض عين لأدى إلى تعطيل مصالح الناس ، وتوقف عجلة الحياة فلا نجد الزارع ولا الصانع ولا الطبيب ولا العالم ولا غير ذلك من المهن .

وهذا النوع من الجهاد لا يفترض إلا على القادر عليه ، فمن لا قدرة له لا جهاد عليه ، فلا يفرض على الأعمى والأعرج والزمن والمقعد والشيخ الهرم والمريض والضعيف والذي لا يجد ما ينفق قال تعالى : "ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج " قال تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ الآية .

ولا جهاد على الصبي والمرأة لأن بنيتهما لا تحتمل الحرب ولا يباح للعبد أن يخرج إلا بإذن مولاه ، ولا المرأة إلا بإذن زوجها لأن خدمة المولى والقيام بحقوق الزوجية كل ذلك فرض عين فكان مقدماً على فرض الكفاية ، وكذا الولد لا يخرج إلا بإذن والديه أو أحدهما إذا كان الآخر ميتاً لأن بر الوالدين فرض عين وجهاد الطلب فرض كفاية .

وجهاد الطلب لا بد أن يكون بإذن الحاكم و أمره ، لأنه يقدر الأمور ويعرف الصالح العام ويستطيع ان يستشير بطانته الصالحة ، وعليه أن يوصي من أرسله بتقوى الله عزوجل في خاصة نفسه وبمن معه من المؤمنين خيراً .

والجهاد في الإسلام له آداب لا يجوز الخروج عليها كما أمرنا بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكما فعل في حروبه كلها فلا يجوز قتل امرأة ولا صبي ولا شيخ فان ولا مقعد ، ولا يابس الشق ، ولا أعمى ، ولا مقطوع ، ولا معتوه ، ولا راهب في

صومعته . بدائع الصنائع ج 7 ص 97 وما بعدها

والجهاد لم يشرع حياً في قتال ، ولا شهوة في سفك دماء ، ولا رغبة في تخريب عمران أو تهديم بنيان ، ولا إشاعة ونشراً للفساد ، ولا تبديلاً لأمن الناس خوفاً وعزهم ذلاً ، كما لم يشرع لقهر الناس على اعتناق عقيدة التوحيد ، ولا لإكراههم على الدخول في الدين ، حماية لأعناقهم وفداء لأنفسهم وأرواحهم من ألسنة الرماح كما يزعم بعض المستشرقين ، لأن الإسلام قام على الإقناع ، وأنه لا إكراه في الدين ، يقول الله عزوجل: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ البقرة 256

وكما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾.

ولأن طريق الدعوة إلى الله هي الحكمة والموعظة الحسنة ، والمجادلة بالتي هي أحسن قال تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾.

وقال تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾.

كما أمرنا المولى عزوجل بعدم سب آلهتهم وما يعبدون من دون الله حتى لا يكون ذلك ذريعة لهم فيسبوا الواحد الديان ، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾.

فدين هذا شأنه وتلك تعاليمه لا يقال عنه أن الجهاد شرع فيه لحمل الناس على الدخول فيه ، وإنما غاية ما يقال عنه أن الجهاد شرع فيه دفاع عن الحق ، وردعاً

للظلم وتحطيماً للطغيان ، وأمناً للمستضعفين ، ونصراً للمظلومين الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله .

يزاد على ذلك أن القتال ليس من الأمور المحببة إلى النفوس لذاتها قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ﴾ البقرة 216

وكلنا يعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يؤذن له في القتال أعواماً طوال تحمل فيها الأذى هو وأصحابه ، وكان يؤمر بالدعاء إلى الله والصبر على الأذى ، والصفح عن الجاهلين إلى أن أنزل الله سبحانه وتعالى: ﴿ أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ .

وإنى أرى أن حال المسلمين في هذا العصر قد اعتراه الضعف وشنتته الفرقة والانقسام واستطاع العدو بدهائه ومكره ، وخسة فعله أن يقسمه إلى دويلات صغيرة ، وأحدث فيها الفتنة حتى يقتل بعضهم بعضاً والشواهد كثيرة أمام أعيننا فهذا حال العراق وسوريا وليبيا واليمن في المنطقة العربية وغيرها من بلاد المسلمين كأفغانستان ، كما ظهر على الساحة في بعض بلداننا فتنة المسلم والمسيحي ، والسني والشيعة ، كما ابتلي الإسلام بخوارج هذا العصر الذين يقتلون باسم الإسلام - والإسلام منهم براء - كداعش و أخواتها الذين أساءوا للإسلام ولأهله قبل أن يسيئوا إلى غيرهم ، وذلك لجهلهم بالدين الحنيف ، ومعرفة أحكام الجهاد ، وسبب فرضيته ، وما علمنا إياه القرآن الكريم ، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم .

وفقه الأولويات بوجهنا إلى أن نتعاون على البر والتقوى لنغير من ضعفنا إلى قوة ، وأن نتحد ونزيل ما بيننا من الفرقة و الانقسام ، لأن العدو قد اتحد لينال منا فكراً

واقتمادياً واجتماعياً ، فإذا بدأناه بالقتال كما يزعم الجاهلون من غير قدرة ووحدة وقوة أدى ذلك إلى المفسدة واحتلال بلادنا .

أما جهاد الدفع: وهو قتال الأعداء لدفعهم عن بلاد المسلمين هذا النوع من الجهاد واجب على كل من قدر على حمل السلاح، وليس له شرط سوى أن يحقق ما شرع له، وهو حفظ بلاد المسلمين ودمائهم وأعراضهم وأموالهم من الأعداء، فإذا حقق هذا الشيء شرع وإذا أدى إلى خلافه لم يُشرع، فإذا سطا الأعداء على بلاد الإسلام، فقتلنا لهم ودفعهم عن بلادنا واجب، فإذا حصل قتال وأدى هذا القتال إلى إعطاء الأعداء الذريعة للتسلط على بلاد المسلمين وعلى دينهم وعلى أعراضهم وعلى أموالهم ودمائهم عندئذ صار فساداً ولم يصر جهاداً ، هذا الحاصل من كثير من الطوائف الموجودة اليوم، تذهب تقاتل بعض بلاد الأعداء وهي ليست أهل لهذا القتال فيأتي الأعداء بكل عدتهم وعتادهم فيحتلون البلاد ويذهبون العباد، هذا ليس جهاداً وإنما صار فساداً في الأرض، أدى إلى خلاف الغاية المقصودة من الجهاد، لأن الجهاد شرع لتحقيق المصالح وتكميلها، ودفع المفاصد وتقليلها.

إذاً جهاد الدفع مطلوب وهو واجب على كل من كان قادراً على حمل السلاح إذا كان سيؤدي إلى الغاية المقصودة منه وهو الدفاع عن بلاد المسلمين وعن أعراضهم ودمائهم وأموالهم ودينهم بالدرجة الأولى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعدما ذكر بعض شروط قتال الطلب: "وأما قتال الدفع فهو أشد أنواع دفع الصائل عن الحرمة والدين، فواجبٌ إجماعاً، فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه، فلا يشترط له شرط بل يُدفع بحسب الإمكان"، يُدفع على حسب القدرة والإمكان شرطه ما ذكرنا وهو بما أنه شرع لدفع العدو ولحفظ بلاد المسلمين ودينهم ودنياهم ، فإذا أدى إلى

عكس ذلك وخلافه فلا يكون عندئذ مشروعاً. وللأسف كثير من الجماعات الإسلامية ما أدركت هذه المعالم التي عرفناها بأدلة الكتاب والسنة قبل أن نلتمسها بالواقع إلا بعد أن ضاقت بالأمر حسيماً، عندئذ فهم بعضهم وتراجع عن أفكاره، والكثير منهم بقي راكباً هواه ، ومستمراً في فساده حتى إنهم أضروا كثيراً الدعوة إلى الإسلام ، وأعطوا فكرة سيئة عن دعوة المسلمين .

وقال ابن القيم رحمه الله: "وجهاد الدفع أصعب من جهاد الطلب، فإن جهاد الدفع يشبه دفع الصائل أي المعتدي الظالم ولهذا أبيع للمظلوم أن يدفع عن نفسه كما قال تعالى: ﴿ أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿ [الحج 39،40] ، وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : (من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد)، لأن دفع الصائل على الدين جهاد وقربة ، ودفع الصائل على المال والنفس مباح ورخصة ، فإن قتل فهو شهيد، فقتال الدفع أوسع من قتال الطلب ، وأعم وجوباً ولهذا يتعين على كل أحد مقيم ، ويجاهد فيه العبد بإذن سيده وبدون إذنه، والولد بدون إذن أبويه، والغريم بغير إذن غريمه -يعني من عليه حق لآخر لا ينتظر إذن صاحب الحق ، وهذا كجهاد المسلمين يوم أحد والخندق .

بعد هذا الذي ذكرناه وهو غيض من فيض نستطيع أن نبين أن أهداف الجهاد في الشريعة الإسلامية هي:

رد للعدوان ، ودفاع عن الأوطان ، والأَنْفُس والأموال ، ونصرة للحق والعدل ، وتأمين لمقاصد الشريعة دون اعتداء على أحد ، لا في عقيدته ولا في نفسه أو وطنه ، و أن دين الإسلام هو دين الرحمة والسماحة والعدل ، ولا يتصور من الدين الذي لم يكره

أحداً على اعتناقه قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ ولا من رسوله صلى الله عليه وسلم الذي أرسله الله رحمة للعالمين قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ أن يبدأ عدواناً أو يظلم إنساناً أو يخرب ويدمر ، أو يقتل أو يحرق ، فالجهاد الإسلامي مبدؤه الإعمار لا الدمار، والحياة لا الموت وضوابطه تقوم على النبيل في الوسيلة والهدف ، فلا قتال إلا لمن قاتلنا ولا عدوان إلا على المعتدين ورغم ذلك نفعل ما أمرنا به ربنا عزوجل في قوله: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ الأنفال 61

تتمة في تجديد الخطاب الديني

إن التطرف والفكر التكفيري من أهم وأكبر الأزمات ، التي يتعرض لها المجتمع الإسلامي في الوقت الراهن ، لما تفقده من قيم الوسطية التي هي من أسس الأمة الإسلامية ، ولما يؤديه ذلك الفقد من آثار سلبية أهمها التناحر والاقتيال بين أبناء الأمة الواحدة ، مما يهوي بمجتمعنا الإسلامي من قمة الألفة والوحدة إلى حضيض الفرقة والتشردم وهو ما نهانا عنه المولى عزوجل .

إن الخطاب الديني القويم الذي ينأى عن التحزب هو ذلك الخطاب الذي يقوم على المنهج الوسطي المعتدل وهو ما يتميز به جوهر الإسلام ، ويقوم على الرفق واللين ، ويرفض الغلظة والعنف في التوجيه والتعبير والتوازن والاعتدال ، والتوسط والتيسير ، خاصة إن الفكر المتطرف ينكر التفسير القويم ، والمقاصد والمآلات والمصالح ، أي أنه يريد أن يحول فهمه للنص إلى دين ، ويتسم الفكر المتطرف بالتشدد والغلو ، و عندما يطبع عليه الطابع الديني يتحول إلى عنف ، والعنف يتحول إلى صدام ، والصدام يتحول إلى فرض رأي بالقوة فيكون إرهاباً ومن خصائص هذا الفكر المتطرف أنه يسحب الماضي على الحاضر ، ولا يريد أن يدرك الواقع المعاصر ، لأنه مرفوض عنده ، كما أنه متهم بالظاهر ، لذلك تجد أن المنظومة الأخلاقية واهية عند معتنقي هذا الفكر .

ومن أهم أسباب التعصب والتطرف " التكفير " الآفة التي عصفت بالمجتمعات لتنتشر الموت والخراب والدمار لذا ينبغي أن تظل الجهود متواصلة في مواجهة كل أسباب التعصب والتطرف والانغلاق ، لخلق أجواء التعايش والتسامح والمحبة بين جميع مكونات المجتمع .

وينبغي على الخطاب الديني أن يسعى ويجد و يجتهد إلى علاج مثل هذه الظاهرة والتصدي لها وتوضيح المفاهيم التكفيرية وموقف الإسلام من التكفير ، وخطورة إطلاق الأحكام التكفيرية على العامة من أفراد المجتمع والخاصة من اولي الأمر ، والحث على التمسك بالمنهج الأزهري الوسطي المعتدل ، ونشر الفكر القويم ، وتصحيح المفاهيم المغلوطة التي نشرتها الفرق المختلفة ، ومواجهة الفكر المتطرف بالقوة الفكرية المعتدلة ، بعيداً عن تلك القوة الجبرية التي لا تؤدي إلى شيء سوى العنف والتطرف .

وينبغي أن يعمل الخطاب الديني على التوعية الحكيمة للشباب ، ويركز على الجوانب المضيئة للدين كعامل استقرار بين الشعوب ، لا كعامل احتراب وصراع ، وبيان جوهر الدين المبني على العدل والحرية والموودة والرحمة واحترام الإنسانية والإنسان ، وأن الإسلام في طبيعته تفاعل ورحمة ، وهو بعيد عن التكفير والتشدد والتطرف والتعصب من خلال منهج وسطي معتدل قويم .

كما ينبغي التركيز على دور الواعظ الديني في المساجد التي تحتاج إلى حرص وعناية دقيقة والحيطة الشديدة قبل وصف الآخرين بالكفر ، والمجتمعات بالتكفير .

إن التجديد في الخطاب الديني يبدأ باتخاذ منهج التيسير والحكمة والتدبر ، وعدم الإسراع في وصف الآخرين بصفات مذمومة ، وإن الأزهر الشريف مازال اموجوداً على الساحة الإعلامية ليدعو إلى مكارم الأخلاق ، و لكن وسائل الإعلام أعطت الفرصة في

الآونة الأخيرة لظهور بعض أصحاب الآراء الشاذة والبعيدة عن الوسطية - إفراطاً أو تفريطاً - التي لا يصح أن تصبح مقياساً عاماً لكل العلماء ، لذلك يجب مناقشة كافة وسائل الإعلام المرئية منها والمسموعة أن لا يفتح بابه إلى لعلماء الأزهر المتخصصين ، وهذا يمكننا من غلق الباب أمام كل فكر شاذ يدعي كذباً أنه ينتمي للإسلام .

إن التجديد يقصد به إحياء جوهر الدين والعودة به إلى منابعه الأولى الصافية معرفة وفهماً وسلوكاً ، بحيث يتجلى أثره في دنيا الناس وفي واقعهم الحياتي فيكون منظماً لشئونهم مصححاً لسلوكهم في إطار الثوابت والمقاصد الشرعية .

إن نصوص الشرع و أقوال وأفعال صاحب الشريعة جاءت لتحقيق مصالح الناس بما اشتملت عليه منظومة الإسلام في العقيدة والشريعة والأخلاق والحضارة ، وبها قدمت نموذجاً للشخصية المسلمة ، التي أضافت للإنسانية ونهضت بالدنيا وفق صحيح الدين وكانت قطب الرحى في بناء وتربية النفس المؤمنة ، وبعث الضمير الحي ، وتهذيب النفس ، والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل ، والاستقامة بها على درب النجاة والفلاح فحقق بها المسلم الرسالة الإلهية في الإيمان وإعمار الكون وترقية الحياة .

إن ما يؤكد حيوية هذا التجديد ما آلت إليه أوضاع العالم الإسلامي في كل المناحي الدينية ، فقد شاعت الأمية الدينية ، وتلازم معها التخلف في جميع المجالات سياسية واقتصادية واجتماعية على نحو غير مسبوق ، وهو ما يستدعي التجديد في الدين مصداقاً لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : (يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الامة أمر دينها) .

وللخروج من هذا الوضع المأزوم ، يجب أن يضطلع بتجديد الخطاب الديني والفكر من هو مؤهل له من العلماء ، ممن تسلحوا بأدواته و أخلصوا في معرفته ، فقد اتسع

الخلل في الفكر وتعطل الاجتهاد لكثرة ما تواجهه الأمة من أزمات ومشكلات أصبحت عنواناً بئساً ، وصورة حاضرة عن المسلم في العالم المعاصر ، وبسبب تفاقم نموذج العجز والانبطاح أمام الفكر الغربي ، وتصدي جماعات غير قادرة ولا مؤهلة لفرض الإسلام المغلوط ، على أنه الإسلام الحق ، وتراكم الخطايا وعدم إدراك فقه العصر ، فقد باتت الحاجة ملحة ليقوم بمهمة التجديد والاجتهاد المؤسسة الدينية المعتدلة والمتبصرة بعلوم الشرع ، الفاقهة بأبعاد العصر ومتطلباته ، المعتمدة بالاجتهاد المقاصد والاجتهاد الجماعي الذي يكون رائده الصالح العام للمجتمع .

ولكي يسير هذا التجديد إلى غايته المنشودة في الإصلاح ، عليه أن يقوم بتصحيح المفاهيم المغلوطة التي عمت في الفكر ، ويغرس المفاهيم الصحيحة ، ويبين أهمية الرأي الآخر، وحق المعارضة ، والسماح بالاختلاف وفق رؤية الشرع ، فالاختلاف في المقبول هو اختلاف التنوع والثراء لا اختلاف التعارض والتضاد ، والبعد عن فكر التطرف والتكفير، وتحفيز التفكير العقلي الدائر في نطاق الشرع ، والحفاظ على جمع الصف ووحدة المجتمع والأمة ، وتحريم وتجريم كل صور العنف ورفع السلاح في وجه المسلم وغيره ، وتكريس مفهوم السلام في العلاقات الدولية ، فقد ابتليت المجتمعات الإسلامية بفكر مغلوط حول بناء العلاقات المجتمعية أدت إلى الفرقة والانقسام وتشيع المسلمون إلى فرق و أحزاب يدين بعضها منهج ومسلك الآخر ، وامتد ذلم إلى المذهبية في الدين ، مع حرمة هذا الانقسام بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ فَرَقُّوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ .

إذا لا بد أن يكون الخطاب الديني موافقاً للغة القوم الذين يتوجه إليهم ، على ألا يتعدى على الثوابت ، أي أن التجديد ليس معناه تفتيد ثوابت الإسلام والاعتداء على

الأصول الشرعية المعتمدة عند العلماء ، ولكنه يعني إعادة طرح هذه الأصول بشكل يصل لعامة الناس ويتسلل إلى قلوبهم .

إن تجديد الخطاب الديني أصبح ضرورة ماسة خاصة في ظل الأجواء المفعمة بالغلو والتشدد في الدين ، ومحاولة حمل الناس على المغالاة في كل شيء ، والخروج بهم من روح الشريعة التي تسع الجميع إلى نفق التشدد المظلم الذي يضيق ذراعاً بالآخر ، وينتهي الأمر به إلى حد التكفير وإخراجه عن الملة ، بل واستباحة دمه .

والمشكلة ليست في الدين ولكن في الفكر المغلوط الذي تحمله الجماعات المتطرفة الخارجة عن حد الوسطية والاعتدال ، والجاهلة بحقيقة الدين ، وتروج له في العالمين على أنه رسالة الوحي التي جاء بها جبريل الأمين على قلب سيد المرسلين محمد عليه الصلاة والسلام . والله أعلم .

وختاماً أرجو أن أكون قد وُفِّقت في تناول هذا الموضوع ، والإفادة فيه .
وصلّى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين .

أ.د/ أسامه محمد العبد

المصادر والمراجع:

- رد المختار على الدر المختار 4 / 121-ط. دار الكتب العلمية
- حاشية العدوي على شرح الرسالة 2 / 3-ط. دار الفكر
- أحكام القرآن للقرطبي (5/259)
- أحكام القرآن للإمام أبو بكر بن العربي المالكي (1/581-ط. دار الكتب العلمية)
- مواهب الجليل للإمام الخطّاب المالكي (3/349-ط. دار الفكر)
- كتاب "غِيَاثُ الْأُمَّمِ فِي التِّيَاثِ الظُّلْمِ" لإمام الحرمين من الشافعية (155،156)
- المغني لابن قدامة الحنبلي (9/166-ط. دار إحياء التراث العربي)
- الفروع (6/190-ط. عالم الكتب)
- المنهاج وشرحه للعلامة المحلي من كتب الشافعية (4/218 مع حاشيتي قليوبي وعميرة-ط. دار إحياء الكتب العربية)
- الإقناع للعلامة الشرييني الخطيب (4/254، 255 مع حاشية البجيرمي-ط. دار الفكر)
- البحر المحيط للإمام أبو حيان
- التحرير والتنوير للعلامة محمد الطاهر بن عاشور في
- تفسير السعدي
- السياسة الشرعية
- شرح صحيح البخاري " لابن بطال



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

أحكام الجهاد وضوابطه في ظل المتغيرات والواقع

إعداد

الأستاذ الدكتور إبراهيم بن محمد قاسم الميمن
وكيل جامعة الإمام محمد بن سعود لشؤون المعاهد العلمية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله، ورضي الله عن صحابته ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الجهاد في سبيل الله تعالى من أجل الأعمال، وأفضل القربات، ومن أعظم موجبات الجنة، ومهمة من أعظم مهمات الدين، كيف لا؟ وهو ذروة سنام الإسلام، وطريق العزة والرفعة بين الأنام، كتبه الله على عباده المؤمنين لنشر دعوة الإسلام، وحماية بيضة المسلمين، وإزالة الظلم عن المظلومين، ونصرة المستضعفين، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [١]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُجِيبُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ، تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [٢]

فقد أخبرنا الله سبحانه وتعالى عن تجارة رابحة بينه وبين عباده المؤمنين، وهو بيعهم أنفسهم وأموالهم لله، واشتروا ما عند الله وهو الجنة، وهي أنفس سلعة وأعز مطلوب. وجاء في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أي العمل أفضل قال: (إيمان بالله ورسوله). قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله. قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور [٣].

وورد في فضله والحث عليه ما جعل رسولنا ﷺ يتمنى أن يقاتل في سبيل الله ثم يقتل ثم يعاد فيقتل [٤]؛ وما ذلك إلا لعظم مكانة هذه الشعيرة، وعظم التضحيات التي تبذل فيها،

(١) التوبة: 111.

(٢) سورة الصف: 9-10.

(٣) أخرجه البخاري في: الحج، باب: فضل الحج المبرور (1519)، ومسلم مع شرح النووي (126/9 - 127).

(4) فقد قال ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لو ددت أني أغزو في سبيل الله فأقتل، ثم أغزو فأقتل، ثم أغزو فأقتل»،

أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: التمني، باب: ما جاء في التمني ومن تمنى الشهادة، برقم: (6800)،

ومسلم في صحيحه، في الإمارة، باب: فضل الجهاد والخروج في سبيل الله، برقم: (4967).

ومن هنا فمكانة الجهاد في سبيل في الإسلام عظيمة فهو ذروة سنام الإسلام كما أخبر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم⁽¹⁾، ثم أن به حفظ نظام الإسلام وفتح الطريق للدعوة إلى الله جل وعلا، ودفع المعتدين الذين يصدون عن سبيل الله، وأهم سبب لقوة الدولة الإسلامية، وبقاء هيبتها وحماية ثغورها، وتحقيق مقاصد الشرع في الجماعة والإمامة.

و الجهاد في سبيل الله عند إطلاقه - كما في النصوص السابقة وغيرها من النصوص - يراد به : قتال من توافرت الضوابط والشروط الشرعية لمقاتلته من غير المسلمين ، ولكنه في المدلول الشرعي العام أشمل من ذلك فيشمل صوراً متعددة ، فقد يراد به مقاومة الشر والسعي في إبطاله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصوره المختلفة ، فليس محصوراً في القتال .

قال ابن القيم - رحمه الله تعالى : (وما كان جهاد أعداء الله في الخارج فرعاً على جهاد العبد نفسه في ذات الله ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : " المجاهد من جاهد نفسه في ذات الله والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه " كان جهاد النفس مقدماً على جهاد العدو في الخارج وأصلاً له فإنه ما لم يجاهد نفسه أولاً لتفعل ما أمرت به وتترك ما نهيت عنه ويحاربها في الله لم يمكنه جهاد عدوه في الخارج ، فكيف يُمكنه جهاد عدوه والانتصاف منه ، وعدوه الذي بين جنبيه قاهرٌ له ، متسلطٌ عليه ، لم يُجاهده ، ولم يُحاربه في الله ، بل لا يُمكنه الخروج إلى عدوه ، حتى يُجاهد نفسه على الخروج ..)⁽²⁾

إلا أنه - وللأسف - التبتت أفعال الإرهاب والعدوان بالجهاد الشرعي ، واستغلت جماعات هذه المصطلحات الشرعية ووظفتها في انحرافات توصف بأنها جهاد ، وصار هذا المصطلح يستغل من قبل أعداء الإسلام لتشويه الإسلام وهذا الانحراف ليس وليد اليوم أو الساعة ، بل هو انحراف ممتد في جذور التاريخ ، انحراف في مفهوم الجهاد ، وانحراف في مقاصد الجهاد ، وانحراف في غايات الجهاد ، وانحراف أيضاً في أحكام الجهاد ، كل هذه الانحرافات وقعت ، ولا تزال إلى يومنا هذا ، وبخاصة ما يتعلق بجهاد الطلب أو الغزو ، ومن أجل تجلية ذلك وبيان الحق فيه عند أهل السنة كان هذا البحث الذي أقصد من خلاله تسليط الضوء على جزئية مهمة ، ارتبطت بها مفاهيم وأحكام ، بالمنهجية البحثية التي

(1) فقد قال ﷺ : «ذروة سنام الإسلام الجهاد في سبيل الله»، أخرجه الإمام أحمد في مسنده، برقم: (22104)، وعلق

عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط فقال: "صحيح بطرقه وشواهده".

² زاد المعاد : 38/2 .

تعتمد الشمولية ، وصولاً إلى استجلاء أبعاد هذه الجزئية وأثرها على فهم الواقع المعاش ،
وقد رأيت أن يكون هذا البحث في مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث :
المقدمة : وتشتمل على أهمية الموضوع وأسباب اختياره وخطة بحثه .
التمهيد : في مفهوم الجهاد الشرعي ومقاصده وأقسامه
وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : معنى الجهاد لغة وشرعاً

المطلب الثاني : حكم الجهاد ومقاصده

المطلب الثالث : أقسام الجهاد

المبحث الأول : في جهاد الطلب

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : حقيقة جهاد الطلب

المطلب الثاني : حكم جهاد الطلب

المطلب الثالث : ضوابط جهاد الطلب

المطلب الرابع : أثر الواقع الدولي والعلاقات على حكم جهاد الطلب

المبحث الثاني : جهاد الدفع

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : حقيقة جهاد الدفع

المطلب الثاني : إذن الإمام في جهاد الدفع

المطلب الثالث : جهاد الدفع في ظل النظم المعاصرة

المبحث الثالث : الانحراف في الجهاد

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : أسباب الانحراف في الجهاد وفيه مسائل :

المسألة الأولى : الجهل بدين الله عز وجل

المسألة الثانية : التأويل الفاسد

المسألة الثالثة : الشبهات الفاسدة

المسألة الرابعة : الانحراف الفكري

المطلب الثاني : العمليات القتالية التي تشن باسم الجهاد ضد المسلمين وغيرهم

المطلب الثالث : سلطة ولي الأمر تجاه من يعلن الجهاد ضد المسلمين وغير المسلمين .

**المبحث الرابع : واقع الجهاد وأهم المتغيرات المؤثرة في حكمه
وفيه مطلبان :**

**المطلب الأول: تعدد الدول واستقلالها في العصر الحاضر
المطلب الثاني : أثر تعدد الدول واستقلالها على أحكام الجهاد**

أسأل الله تعالى أن يحفظ علينا ديننا وأمننا ، وأن يوفق ولادة أمرنا لما فيه خير وصلاح
المسلمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله
وصحبه أجمعين.

كتبه /

أ.د. إبراهيم بن محمد قاسم الميمن

التمهيد

في مفهوم الجهاد الشرعي ومقاصده وأقسامه

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : معنى الجهاد لغة وشرعاً

المطلب الثاني : حكم الجهاد ومقاصده

المطلب الثالث : أقسام الجهاد

المطلب الأول

معنى الجهاد لغة وشرعاً

أ: الجهاد في اللغة :

الجهاد مصدر للفعل الرباعي (جاهد)، يقال: جَاهَدَ يُجَاهِدُ جِهَاداً وَمُجَاهِدَةً ، والجَهْدُ و الجُهْدُ: الطاقة . تقول: اجهد جهدك، وقيل: الجَهْدُ المشقة، والجُهْدُ الطاقة ... وجَاهَدَ العَدُوَّ مجاهدةً وجهاداً قاتله، وجاهد في سبيل الله ... والجهاد المبالغة واستفراغ الوسع في الحرب أو اللسان أو ما أطاق من شيء .

قال ابن فارس رحمه الله: "الجيم والهاء والذال أصله المشقة، ثم يحمل على ما يقاربه" (□). ويطلق الجهاد في اللغة على عدة معان منها: المشقة، والطاقة، والمبالغة واستفراغ الوسع، والطلب، والقتال وغيرها .

ومن هنا فالجهاد في اللغة لفظ عام يراد به استفراغ الوسع وبذل الطاقة وتحمل المشقة لبلوغ غاية معينة، سواء كان جهاداً بالمقاتلة، أو بالمجادلة، أو ببذل النفس أو المال، أو غير ذلك وهو مشتق إما من الجهد وهو: الوسع والطاقة، أو من الجهد وهو عبارة عن: المبالغة في العمل (□).

ب: الجهاد شرعاً :

المستقري لتعريفات الفقهاء يقف على مجموعة من التعريفات أورد منها أمثلة بقصد التمثيل لا الحصر فمنها :

- 1 - عرفه الحنفية بأنه: (بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله تعالى بالنفس والمال واللسان) (□) .
- 2 - كما عرفوه بأنه: "بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة، أو معاونة بمال، أو رأي، أو تكثير سواد، أو غير ذلك" (□).
- 3 - عرفه المالكية بأنه: (قتال مسلم كافراً غير ذي عهد، لإعلاء كلمة الله، أو حضوره له، أو دخول أرضه) (□).

¹ (مقاييس اللغة لابن فارس : 486/1)

² (أنظر : لسان العرب والقاموس المحيط ، ومقاييس اللغة ، مادة : جهد).

³ (بدائع الصنائع : 97/7 .

⁴ (الدر المختار مع رد المحتار 4 / 121، وانظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر 1/632)

⁵ (مواهب الجليل 347/3، وانظر: حاشية العدوي 3/2)

- 4 - عرفه الشافعية بأنه : (القتال في سبيل الله) (□).
- 5 - عرفه الحنابلة بأنه: (قتال الكفار خاصة) (□).
- 6 - وقيل هو : (قتال مسلم كافراً غير ذي عهدٍ بعد دعوته للإسلام وإبائه، إعلاء لكلمة الله) (□).
- 7 - عرفه الحافظ ابن حجر في الفتح بأنه : (بذل الجهد في قتال الكفار). وقال : (ويطلق أيضاً على مجاهدة النفس والشيطان والفساق) (□) .
- ويظهر من مجموع التعريفات تخصيص المفهوم الشرعي بالقتال خاصة ، مع تفاوت الحدود السابقة في القيود الخاصة وفي الصياغة ما بين مختصر ومطول ، وعندني أن أهمها ما ورد عند الحنفية ، حيث شمل مفهوم الجهاد عندهم المشاركة ولو بالرأي وتكثير السواد ، بينما يقصرها آخرون على المشاركة القتالية ، والتعميم أقرب ويشهد له ما ورد في قسمة الغنائم ، حيث شمل ذلك كل من شهد المعركة بنية القتال والله أعلم .

المطلب الثاني

حكم الجهاد ومقاصده

الإسلام ليس دين تعطش للدماء، ولا تغليب للسيف والانتقام، وإنما هو دين رحمة وسلم وسلام، والجهاد غايته إعلاء كلمة الله، وسبب رئيس لتحرير الإنسان من العبوديات والرق لغير الله، وإخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده لا شريك له، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، فمشروعية الجهاد لإزالة العوائق التي هي تقييدات وعبوديات، وفي ذلك يقول الله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة:193].

يقول شيخ الإسلام رحمه الله (□): "والجهاد مقصوده أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الدين كله لله، فمقصوده إقامة الدين لا استيفاء الرجل حظه".

¹ (حاشية الجبرمي على الخطيب 250/4، وانظر: أسنى المطالب 174/4

² (كشف القناع 3 / 33، وانظر: شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى) 617/1

³ (الموسوعة الفقهية الكويتية 124/16، وانظر : فتح القدير : 277 /4، الفتاوى الهندية : 2 / 188، جواهر الإكليل: 250/1.

⁴ (فتح الباري لابن حجر : 1/6 .

(5) مجموع الفتاوى 170/15.

كما أن في الجهاد مقصداً هاماً لا يختص بالمسلمين، وهو بقاء دولة الإسلام قوية مهابة الجانب، والدولة القوية تحفظ مهابتها ما دامت على هذه الصفة ملازمة لها، وهذه سنة إلهية من السنن التي تبنى عليها الحياة، فلا خير في حق لا نفاذ له، ولا يقوم حق ما لم تسانده قوة تحفظه وتحيط به، وما فتئت أمم الدنيا ودولها تعد لنفسها القوة بمختلف الأساليب والأنواع حسب ظروف الزمان والمكان، وعصرنا الحاضر تفتقت أذهان أبنائه عن أنواع من القوى والأساليب من الاستعداد فاقت كل تصور" (□).

وأمر ثالث يبين مقصود المسلمين في الجهاد، وذلك حينما ندرك أن المسلمين ليسوا فئة منغلقة، أو جماعة، أو حزباً، أو ملة مقصورة على مجموعة العقائد، إنما الإسلام في صورته وحقيقته ومضامينه ودلالاته الكبيرة خروج من هذه المفاهيم الضيقة إلى مفهوم حق تتحقق به سعادة البشر وفلاحهم في الدنيا والآخرة، فالجهاد الإسلامي يتوجه من أجل ذلك كله، لا لتستبد أمة بالخيرات، أو ينفرد شعب بالثروات، بل لينتفع كل مسلم من أي جنس أو لون أو قوم بالسعادة البشرية تحت راية الإسلام .

ومن هنا فالحقيقة الناصعة أن الجهاد بمفاهيمه ودلالاته وأحكامه وقواعده وضوابطه صورة متكاملة للحرية الحققة، فليس فيه ما يخرج عن هذا الحق، سيما إذا ما قورنت هذه الصور المثالية بالتصرفات والممارسات والمبادئ والمنطلقات التي ينطلق بها غير المسلمين في قتالهم وحرورهم ضد المسلمين (□).

وعليه فالجهاد وسيلة لهذه المقاصد وليس غاية في ذاته ، فإذا تحقق للمسلمين غاية الجهاد مع السلم والتعايش العالمي، أو كانت العهود والمواثيق محققة للهدف فإن الحكم يتناسب مع تلكم الحال.

قال الشافعي: "وإذا ضعف المسلمون عن قتال المشركين، أو طائفة منهم لبعدهم دارهم، أو كثرة عددهم أو حلة بالمسلمين، أو بمن يليهم منهم جاز لهم الكف عنهم ومهادنتهم على غير شيء يأخذونه من المشركين، وإن أعطاهم المشركون شيئاً قل أو كثر كان لهم أخذه" (□).

(1) انظر: تلبيس مردود لمعالي الشيخ صالح بن حميد ص/104 - 105.

(2) انظر: تلبيس مردود : مرجع سابق ص/ 105 - 108.

(□) الأم 199/4

وقال الخطيب الشرييني : وجوب الجهاد وجوب الوسائل لا المقاصد إن المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد اهـ" (1) .

وقال فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله : (إنه في عصرنا الحاضر يتعذر القيام بالجهاد في سبيل الله بالسيف و نحوه ، لضعف المسلمين ماديا و معنويا و عدم إتيانهم بأسباب النصر الحقيقية ، ولأجل دخولهم في المواثيق و العهود الدولية ، فلم يبق إلا الجهاد بالدعوة إلى الله على بصيرة) (□) .

وعليه فإن المستجدات العصرية الواقعية لها أثر على أحكام الجهاد من خلال النظر في أحكام غير المسلمين من أهل العهد سواء أكانوا ذميين أم مستأمنين أم أهل هدنة .

فالجهاد كسائر العبادات له ضوابطه ومقاصده وغاياته ، ثم هو وسيلة كما مر ، والتبنيه على هذا الانحراف في مقاصد الجهاد وضوابطه مفتاح الحل والمعالجة لطرفي النقيض لكنه في الغلو أظهر ، على اعتبار أن رصد واقع الميادين التي تعلن الجهاد أو تدعيه كذكر الفضائل ويتم التركيز عليها ، دون ربطها بسياساتها الشرعية التي أهمها الضوابط والمقاصد ، والرؤية الوسطية في أحكام الجهاد تتطلب النظر إليه على أنه وسيلة متى تحققت غاياتها دون تعريض المهج للخطر كان ذلك هو المتعين ، ثم مع كونه وسيلة فهو آخر الخيارات وليس أولها ، فالدعوة والأمر مقدم عليه ، كما دل على ذلك حديث بريدة : «وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم...» (□) ، وإذا تحدد كخيار فلا بد من انضباطه بضوابطه ، وانتفاء موانعه ، وتحقيق أهدافه ومقاصده التي بينها الله ﷻ في قوله : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كَلِمَةً لِلَّهِ ﴾ (4) ، وبتأمل النصوص التي وردت في الجهاد يقرأ المتأمل فيها أنها ركزت على غايات لا بد من مراجعة الواقع على ضوءها :

(1) مغني المحتاج : 4 / 210

(2) مجموع فتاوى ابن عثيمين - رحمه الله : 388/18.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الجهاد والسير ، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بأداب الغزو ، برقم : (4619).

(4) الأنفال: 39.

أولاً: إعلاء كلمة الله تعالى؛ لحديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل ليذكر، والرجل يقاتل ليُرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله» (□).

ثانياً: نصر المظلومين، قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (2).

ثالثاً: ردّ العدوان وحفظ الإسلام، قال الله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (3).

إذاً فالجهاد والقتال مطلوب طلب وسيلة ، لا طلب غاية ، فهو حسن لما يؤول إليه ، حسن لمقصد الدعوة ، ولقد كانت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس ؛ لأنها أتت بالناس إلى الجنة بالسلاسل ، فكان جهادها جلب نفع لكل أحد ، بإدخاله الجنة ومباعدته عن النار. فبهذا النوع من الجهاد : عبد الله سبحانه ، ونطقت الفرس والروم بكلمة التوحيد ، ودخل في الإسلام الأبيض والأحمر والأسود ، وبذلك تميزت هذه الأمة على غيرها من الأمم (□). قال الخطيب الشربيني - رحمه الله : « ووجوب الجهاد وجوب الوسائل ، لا المقاصد ، إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة ، وأما قتل الكفار فليس بمقصود ، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد » (□) .

وقال الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله في بيان المقصود من الجهاد: (الجهاد نوعان: جهاد طلب، وجهاد دفاع، والمقصود منهما جميعاً هو تبليغ دين الله، ودعوة الناس إليه، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وإعلاء دين الله في أرضه، وأن يكون الدين كله لله وحده.. أهـ) (□).

(1) متفق عليه: البخاري، كتاب الجهاد، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، برقم 2810، ومسلم،

كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله برقم 1904.

(2) النساء:75.

(3) البقرة:194.

(4) حروب النبي صلى الله عليه وسلم للدكتور عبد الله الموسى : ص / 8 .

(□) مغني المحتاج (310/4) .

(6) مجموع فتاوى ابن باز (70/18).

المطلب الثالث

أقسام الجهاد ومراتبه

الجهاد أقسام كثيرة باعتبارات متعددة، كما أن أحكامه تختلف بناء على هذه الأنواع والمراتب ، فمنها ما هو واجب على كل مكلف ، ومنها هو واجب على الكفاية ، إذا قام به بعض المكلفين سقط التكليف عن الباقين، ومنها ما هو مستحب .

فجهاد النفس وجهاد الشيطان واجبان على كل مكلف ، وجهاد المنافقين والكفار وأرباب الظلم والبدع والمنكرات واجب على الكفاية ، وقد يتعين جهاد الكفار باليد على كل قادر في حالات معينة يأتي ذكرها بضوابطها.

قال ابن القيم - رحمه الله (□):

"إذا عرف هذا فالجهاد أربع مراتب : جهاد النفس ، وجهاد الشيطان ، وجهاد الكفار ، وجهاد المنافقين .

فجهاد النفس أربع مراتب أيضاً :

إحداها : أن يجاهدها على تعلم الهدى ودين الحق الذي لا فلاح لها ولا سعادة في معاشها ومعادها إلا به ، ومتى فاتها عمله شقيت في الدارين.

الثانية : أن يجاهدها على العمل به بعد علمه ، وإلا فمجرد العلم بلا عمل إن لم يضرها لم ينفعها .

الثالثة : أن يجاهدها على الدعوة إليه وتعليمه من لا يعلمه ، وإلا كان من الذين يكتمون ما أنزل الله من الهدى والبيّنات ، ولا ينفعه علمه ولا ينجيه من عذاب الله .

الرابعة : أن يجاهدها على الصبر على مشاق الدعوة إلى الله وأذى الخلق ويتحمل ذلك كله لله .

فإذا استكمل هذه المراتب الأربع صار من الريانيين ، فإن السلف مجمعون على أن العالم لا يستحق أن يسمى ربانيا حتى يعرف الحق ويعمل به ويعلمه فمن علم وعمل وعلم فذاك يدعى عظيماً في ملكوت السماوات .

وأما جهاد الشيطان فمرتبان :

إحداهما : جهاده على دفع ما يلقي إلى العبد من الشبهات والشكوك القاذحة في الإيمان .

¹ - زاد المعاد (3 / 9 - 11) .

الثانية : جهاده على دفع ما يلقي إليه من الإرادات الفاسدة والشهوات .
فالجهد الأول يكون بعده اليقين ، والثاني يكون بعده الصبر ، قال تعالى : " وجعلنا منهم
أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون " السجدة/24 ، فأخبر أن إمامة الدين
إنما تتال بالصبر واليقين ، فالصبر يدفع الشهوات ، والإرادات الفاسدة ، واليقين يدفع
الشكوك والشبهات .

وأما جهاد الكفار والمنافقين فأربع مراتب :
بالقلب واللسان والمال والنفس .

وجهاد الكفار أخص باليد ، وجهاد المنافقين أخص باللسان .

وأما جهاد أرباب الظلم والبدع والمنكرات فثلاث مراتب :

الأولى : باليد إذا قدر ، فإن عجز انتقل إلى اللسان ، فإن عجز جاهد بقلبه .

فهذه ثلاثة عشر مرتبة من الجهاد ، و " من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على
شعبة من النفاق " (1)

وقال الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله :

"الجهاد أقسام : بالنفس ، والمال ، والدعاء ، والتوجيه والإرشاد ، والإعانة على الخير من
أي طريق ، وأعظم الجهاد : الجهاد بالنفس ، ثم الجهاد بالمال والجهاد بالرأي والتوجيه ،
والدعوة كذلك من الجهاد ، فالجهاد بالنفس أعلاها " (2).

ثانياً :

وجهاد الكفار مرّ بمراحل متنوعة بحسب الحال الذي كانت عليه أمة الإسلام :

قال ابن القيم رحمه الله :

"أول ما أوحى إليه ربه تبارك وتعالى أن يقرأ باسم ربه الذي خلق وذلك أول نبوته فأمره أن
يقرأ في نفسه ولم يأمره إذ ذاك بتبليغ ، ثم أنزل عليه (يا أيها المدثر قم فأندز) فنبأه بقوله "
اقرأ " ، وأرسله بـ " يا أيها المدثر " .

ثم أمره أن ينذر عشيرته الأقربين ، ثم أنذر قومه ، ثم أنذر من حولهم من العرب ، ثم أنذر
العرب قاطبة ، ثم أنذر العالمين ، فأقام بضع عشرة سنة بعد نبوته ينذر بالدعوة بغير قتال ولا
جزية ، ويؤمر بالكف والصبر والصفح .

1 - أخرجه مسلم رقم : (1910)

2 - فتاوى الشيخ ابن باز " (7 / 334 ، 335) .

ثم أُذن له في الهجرة ، وأذن له في القتال .
ثم أمره أن يقاتل مَنْ قاتله ويكف عمن اعتزله ولم يقاتله .
ثم أمره بقتال المشركين حتى يكون الدين كله له .
ثم كان الكفار معه بعد الأمر بالجهاد ثلاثة أقسام : أهل صلح وهدنة ، وأهل حرب ،
وأهل ذمة⁽¹⁾ .

ثالثاً : الجهاد باليد للكفار : فرض على الكفاية :

قال ابن قدامة رحمه الله :

" والجهاد فرض على الكفاية ، إذا قام به قوم ، سقط عن الباقيين "
معنى فرض الكفاية ، الذي إن لم يقم به من يكفي ، أثم الناس كلهم ، وإن قام به من
يكفي ، سقط عن سائر الناس . فالخطاب في ابتدائه يتناول الجميع ، كفرض الأعيان ،
ثم يختلفان في أن فرض الكفاية يسقط بفعل بعض الناس له ، وفرض الأعيان لا يسقط عن
أحد بفعل غيره والجهاد من فروض الكفايات ، في قول عامة أهل العلم⁽²⁾ .
ويتعين الجهاد في حالات ذكرها العلماء :

الأولى : إذا التقى الزحفان ، وتقابل الصفان حَرَمَ على من حضر الانصراف وتعيّن عليه المقام
لنقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَازَعُوا فَعَتَقَشُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ
الصَّابِرِينَ ﴾ [□] .

وعند مواجهة العدو يشترط أن لا يزيد عدد العدو عن ثلاثة أضعاف المسلمين ، كما قال
تعالى: ﴿ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا
مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ (الأنفال:66) ، فلو
كان الكفار ثلاثة أضعاف المسلمين لما وجب عليهم القتال ، وجاز لهم الفرار ، وهذا في
جهاد الطلب والدعوة .

الثانية : إذا هجم العدو على قوم من المسلمين بغتة ، فيتعين عليهم الدفع ولو كان امرأة أو
صبياً ، أو هجم على من بقريهم ، وليس لهم قدرة على دفعه فإنه يجب على كل مسلم منهم
دفع هذا العدوان بضوابط وسيأتي الحديث عنه .

¹ - زاد المعاد : (3 / 159) .

² - المغني : (9 / 163)

(3) الأنفال: 45 ، 46.

الثالثة : إذا استتفر الإمام نفيراً عاماً لزم جميع القادرين النفير معه إلا من له عذر قاطع ، لقول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾ (□) وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة: لَأَ هِجْرَةَ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَبَيَّةٌ وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا" (□).

الرابعة : من احتيج إليه بعينه و لا يوجد غيره، فيتعين عليه (□).

وهذه الحالات واضح فيها التقسيم الرئيس الذي ذكره كثير من العلماء وهو :

1- جهاد الطلب .

2- جهاد الدفع .

قال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى:

(... وجهاد الدفع أصعب من جهاد الطلب فإن جهاد الدفع يشبه باب دفع الصائل ولهذا أبيع للمظلوم أن يدفع عن نفسه

كما قال الله تعالى: ﴿ أُوذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ الحج : 39 وقال النبي من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد لأن دفع الصائل على الدين جهاد وقربة ودفع الصائل على المال والنفس مباح ورخصة فإن قتل فيه فهو شهيد فقتال الدفع أوسع من قتال الطلب وأعم وجوبا ، ولهذا يتعين على كل أحد ، ويجاهد فيه العبد بإذن سيده وبدون إذنه والولد بدون إذن أبويه والغريم بغير إذن غريمه وهذا كجهاد المسلمين يوم أحد والخندق

ولا يشترط في هذا النوع من الجهاد أن يكون العدو ضعفي المسلمين فما دون فإنهم كانوا يوم أحد والخندق أضعاف المسلمين فكان الجهاد واجبا عليهم لأنه حينئذ جهاد ضرورة ودفع لا جهاد اختيار ولهذا تباح فيه صلاة الخوف بحسب الحال في هذا النوع وهل تباح في جهاد الطلب إذا خاف فوت العدو ولم يخف كرتة فيه قولان للعلماء هما روايتان عن الإمام أحمد

ومعلوم أن الجهاد الذي يكون فيه الإنسان طالبا مطلوبا أوجب من هذا الجهاد الذي هو فيه طالب لا مطلوب والنفوس فيه أرغب من الوجهين

(1) التوبة: 38.

(2) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد، باب لا هجرة بعد الفتح، حديث رقم (3077)، ومسلم في كتاب الإمارة باب المباينة بعد الفتح حديث رقم (1353).

(3) وانظر الشرح الممتع (1014/8).

وأما جهاد الطلب الخالص فلا يرغب فيه إلا أحد رجلين إما عظيم الإيمان يقاتل لتكون كلمة الله هي العليا ويكون الدين كله لله وإما راغب في المغنم والسبي فجهاد الدفع يقصده كل أحد ولا يرغب عنه إلا الجبان المذموم شرعا وعقلا وجهاد الطلب الخالص لله يقصده سادات المؤمنين وأما الجهاد الذي يكون فيه طالبا مطلوبا فهذا يقصده خيار الناس لإعلاء كلمة الله ودينه ويقصده أوساطهم للدفع ولمحبة الظفر) (□)

وهذا التقسيم يترتب عليه آثار في الأحكام والتطبيقات ، ولذا سيكون الحديث عنه في المباحث الآتية .

(¹) كتاب الفروسية : ص / 11

المبحث الأول : في جهاد الطلب

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : حقيقة جهاد الطلب

المطلب الثاني : حكم جهاد الطلب

المطلب الثالث : ضوابط جهاد الطلب

المطلب الثالث : أثر الواقع الدولي والعلاقات على حكم جهاد

الطلب

المطلب الأول

حقيقة جهاد الطلب

أولاً : تعريف جهاد الطلب

تقدم بيان معنى الجهاد في اللغة ، وتعريفه في الاصطلاح بمفهومه العام بما يشمل الجهاد بمختلف أنواعه ، ومن خلال تلك المعاني الاصطلاحية يمكن تعريف جهاد الطلب بما سبق في المدلول الاصطلاحي حسب التنوع المذهبي ، إلا أن مدلول الطلب يفيد البدء من قبل المسلمين ، وقتال غير المسلمين بعد أن تتوفر الدواعي ، وتحقق الضوابط المعتمدة لذلك ، فهو استهداف غير المسلمين في ديارهم ، لإعلاء كلمة الله ، من غير أن يكون سبب ذلك ابتداءهم بالقتال ، وظاهر من عبارات الفقهاء وتأمل سياق أحكامهم أن تلك الصورة تتبع من قوة دولة الإسلام وغلبتها ، وأنها لا تكون في حال ضعف المسلمين أو تفرقهم وتحاذلهم ، ومن هنا فإن تصور ذلك يعود إلى عوامل ، ويقراً في سياقه .

كما أنه لا يمكن أن يكون اعتداء أو نقضاً للعهد وإخفاقاً للذمم ، أو بغياً وعدواناً ، وإنما الدوافع إليه معتبرة ، ولهذا نجد أن كل غزوات رسولنا صلى الله عليه وسلم يرصد المؤرخون أسبابها ، والعناية بالسبب شاهد على بناء تلك الغزوات عليها ، وهذا يؤكد الأهداف العليا والمقاصد السامية للجهاد التي تحكم تصرفات المسلمين فيه - وقد سبق ذكرها .

وعليه فلا يصح مقارنة الجهاد المشروع بالإرهاب الذي أساسه التعطش للدماء ، وحب السيطرة ، والعدوان والفساد والإفساد ، ويعتمد في ذلك على تجاوز العهود والمواثيق ، والتكفير والإقصاء وغير ذلك بهذه الشعيرة التي تنظر إليه على أنه وسيلة وخيار نهائي اضطراري عندما تتعطل الوسائل الأخرى ، وتصدر بالدعوة إلى الإسلام أو المسالمة والسلم والعهود .

والحق أن هذا التقسم هو الرئيس في مسائل الجهاد .

ويظهر للمتأمل أن سبب الخلاف أمران :

أ - الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم ، وهي مسألة خلافية معلومة ، والصحيح أن الأصل هو السلم ، ولكن السلم القائم على قواعد الحق والعدالة ، بما يحقق التعايش السلمي بين الشعوب والأمم ، مع الحفاظ على استقلالية وكرامة المسلمين و الحيلولة دون تسلط الكافرين على رقابهم و مقدراتهم .

ب- المراحل التي مر بها فرض الجهاد ومشروعيته وقراءتها مع سيرة النبي صلى الله عليه. والفرض العلمي يقضى بعرض الخلاف ما دام أنه موجود ، وكثير من المعاصرين على عدم التسليم بجهاد الطلب ، ولهم في ذلك استدلالات سوف أعرضها في المطلب التالي .

المطلب الثاني

حكم جهاد الطلب

كثير من المعاصرين على عدم التسليم بمشروعية جهاد الطلب في هذا العصر ، خلافاً لما ذهب إليه المتقدمون وسنسوق الأقوال وما استدل به كل قول على النحو التالي :

القول الأول : مشروعية جهاد الطلب وأنه فرض كفاية .

وإليه ذهب جمهور أهل العلم⁽¹⁾ ، ونقل بعضهم الاتفاق على ذلك جاء في "الكتاب" وشرحه "اللباب" : (وقتل الكفار واجب وإن لم يبدءونا للنصوص العامة)⁽²⁾

وقال ابن عبد البر المالكي (ت: 463 هـ): (والجهاد عندنا بالغزوات والسرايا إلى أرض العدو فرض على الكفاية، فإذا قام بذلك من فيه كفاية ونكاية للعدو سقط عن المتخلفين... ثم ذكر الآيات والأحاديث في فضل الجهاد)⁽³⁾. وقال ابن رشد الحفيد (ت: 595 هـ): (فأما حكم هذه الوظيفة فأجمع العلماء على أنها فرض على الكفاية لا فرض عين، إلا عبد الله بن الحسن، فإنه قال: إنها تطوع. وإنما صار الجمهور لكونه فرضاً؛ لقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ﴾ [البقرة: 216] الآية، وأما كونه فرضاً على الكفاية، أعني: إذا قام به البعض سقط عن البعض فلقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ﴾ [التوبة: 122] الآية)⁽⁴⁾

قال الإمام الشافعي (ت: 204 هـ): (دل كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم على أن فرض الجهاد إنما هو على أن يقوم به من فيه كفاية للقيام به حتى يجتمع

1 - الاستذكار : (5 / 130).

2 - اللباب في شرح الكتاب : (4 / 114 - 115)، وانظر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (4 / 122 ، 123).

3

4 - إبداء المجتهد ونهاية المقتصد (2 / 143)، وانظر: الذخيرة للقراي (3 / 385 - 386)، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي (2 / 173)، إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك (ص: 50)...

أمران أحدهما أن يكون بإزاء العدو المخوف على المسلمين من يمنعه، والآخر أن يجاهد من المسلمين من في جهاده كفاية حتى يسلم أهل الأوثان، أو يعطي أهل الكتاب الجزية) (□)

وقال ابن قدامة الحنبلي (ت: 620هـ): (والجهاد من فروض الكفايات، في قول عامة أهل العلم. وحكي عن سعيد بن المسيّب، أنه من فروض الأعيان...) (2)

وقال ابن حزم (ت: 456هـ): (والجهاد فرض على المسلمين فإذا قام به من يدفع العدو ويغزوهم في عقر دارهم ويحمي ثغور المسلمين، سقط فرضه عن الباقيين وإلا فلا) (3)، قال الله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ [التوبة: 41]

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله في فرضية الجهاد: (لا بد فيه من شرط، وهو أن يكون عند المسلمين قدرة وقوة يستطيعون بها القتال، فإن لم يكن لديهم قدرة، فإن إقحام أنفسهم في القتال إلقاء بأنفسهم إلى التهلكة؛ ولهذا لم يوجب الله سبحانه وتعالى على المسلمين القتال وهم في مكة؛ لأنهم عاجزون ضعفاء، فلما هاجروا إلى المدينة، وكونوا الدولة الإسلامية، وصار لهم شوكة أمروا بالقتال، وعلى هذا فلا بد من هذا الشرط، وإلا سقط عنهم كسائر الواجبات؛ لأن جميع الواجبات يشترط فيها القدرة؛ لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (□)، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (□) (أهـ). (□).

وقد استدل أصحاب هذا القول على مشروعية جهاد الطلب بأدلة كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (أنفال: 39) وقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُدُّوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَقَعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة/5].

1 - الأم للشافعي (4/ 176)، وانظر: الحاوي الكبير للماوردي (14/ 105 - 113)، البيان في مذهب الإمام الشافعي (12/ 99 - 103)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار (ص: 498)، المجموع شرح المذهب (19/ 265، وما بعدها)، نهاية المطلب في دراية المذهب (17/ 474)...

2 - المغني لابن قدامة (9/ 196)، وانظر: الشرح الكبير على متن المنع (10/ 364)، شرح منتهى الإرادات (1/ 617)...

3 - المحلى بالآثار (5/ 340)، وانظر: مراتب الإجماع (ص: 122)، الإقناع لابن المنذر (2/ 449)، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (ص: 942 وما بعدها)...

(4) التغابن: 16.

(5) البقرة: 286.

(6) الشرح الممتع على زاد المستقنع (8/ 9).

وقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ التوبة/36.

وقوله تعالى: ﴿ انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ التوبة/41.. إلى غير هذا من الآيات.

ومن سنة الرسول ﷺ أنه كان يبعث جيوشه وسراياه لدعوة الناس وقتالهم على الإسلام بل جاء عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله" (□).

وكذلك ما ورد عن الرسول ﷺ حيث قال فيما جاء عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذللاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم" (□).

وقوله صلى الله عليه وسلم: (اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولا تغلوا 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 يكوون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمه والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم..) رواه مسلم.

وقوله صلى الله عليه وسلم: (من مات ولم يغز ولم يحدث به نفسه بالغزو مات على شعبةٍ من نفاق) رواه مسلم.

وكل هذه النصوص يمكن أن تقيد بالنصوص الأخرى كقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ... ﴾

وقوله تعالى: ﴿ أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ ... وَهُمْ بَدُّكُمْ أَوْلَ مَرَّةٍ ... ﴾ وغيرها من النصوص .

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾، حديث رقم (25)، ومسلم في كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله ومحمد رسول الله ﷺ، حديث رقم (22).
(2) أخرجه أبو داود في كتاب البيوع، باب في النهي عن العينة، حديث رقم (3462). وإسناده حسن.

القول الثاني : عدم مشروعية جهاد الطلب

وإليه ذهب كثير من المعاصرين واستدلوا بآيات ظاهرها ما ذهبوا إليه كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال:61]، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة:190] لا تعتدوا بأي شيء؟ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة:256].

ولهم أدلة كثيرة في ذلك من الكتاب والسنة والمعقول .

ويلاحظ أن أدلة أصحاب هذا القول تتوافق مع أدلة من قال بأن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي السلم والأمان، وأن الحرب حالة استثنائية اقتضتها ضرورة دفع الظلم ورد العدوان، وهي أدلة كثيرة من القرآن والسنة. وحاصل هذه الأدلة هو أن استقراء نصوص الكتاب والسنة القولية والعملية يكاد يفيد القطع في أن الجهاد شرع لحكم ومصالح وأسباب ومبررات نصت عليها تلك الأدلة، فدل ذلك على أن الأصل في العلاقة هو السلم، وإلا لما كانت هناك حاجة إلى اقتران آيات وأحاديث الجهاد والقتال بأسباب وعلل يجمعها مقاومة الظلم والبغي ورد العدوان الواقع أو المتوقع ، وأن رد الظلم ودفع العدوان ضرورة لحفظ النظام العالمي وحماية السلم والأمن وصيانة المقدسات وضمان حقوق الإنسان .

وأما الآيات والأحاديث التي أمرت بالجهاد على سبيل العموم والإطلاق، فإنها تحمل على الآيات التي جاءت مقيدة بأسباب ومبررات لهذا القتال، وتخص بتلك الآيات، من باب حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص جمعاً بين الأدلة.

الترجيح :

الذي يظهر من خلال النظر في الأقوال المتقدمة ، وما استدلوا به من أدلة ، يمكن الجمع بين تلك الأقوال ، والعمل بها جميعاً بحسب أحوال المسلمين من القوة والضعف ، والاجتماع والافتراق ، والمصلحة والمفسدة وغير ذلك من الأحوال .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : "فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف أو في وقت هو فيه مستضعف فليعمل بآية الصبر والصفح والعفو عمن يؤذى الله ورسوله من الذين أتوا

الكتاب والمشركون ، وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الذين ، وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوه الجزية عن يد وهم صاغرون" (□) .

قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾ [الأنفال:61] .

" وقال ابن عباس ومجاهد وزيد بن أسلم وعطاء والخراساني وعكرمة والحسن وقتادة أن الآية منسوخة بآية السيف في براءة ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ [التوبة:29] ، وفيه نظر لأن آية براءة فيها الأمر بقتالهم إذا أمكن ذلك فأما إذا كان العدو كثيفاً فإنه يجوز مهادنتهم كما دلت عليه هذه الآية الكريمة وكما فعل النبي صلي الله عليه وسلم يوم الحديبية فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص" (□) ، والله أعلم .

قال القرطبي : "قال ابن العربي : قد قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ ﴾ [آل عمران:139] .

فإذا كان المسلمون على عزة ومنعة وجماعة عديدة وشدة شديدة فلا صلح ، وإن كان للمسلمين مصلحة في الصلح لنفع يجتلبونه أو ضرر يدفعونه فلا بأس أن يبتدئ المسلمون إذا احتاجوا إليه وقد صالح رسول الله صلي الله عليه وسلم أهل خيبر على شروط نقضوها فنقض صلحهم وقد صالح الضمري وأكيدر دومة وأهل نجران وقد هادن قريشاً لعشرة أعوام حتى نقضوا عهده وما زالت الخلفاء والصحابة على هذه السبيل التي شرعناها سالكة وبالوجوه التي شرحناها عاملة" (□) .

قال الشيخ عبدالعزيز بن باز رحمه الله رحمه الله:

" وذكر بعض أهل العلم أن آية السيف وهي قوله جلّ وعلا: ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ الآية ، ليست ناسخة ، ولكن الأحوال تختلف ، وهكذا قوله جلّ وعلا: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾ الآية ، وقوله سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ ، وهكذا قوله سبحانه: ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا

1 - الصارم المسلول ص/ 221

2 - تفسير ابن كثير : تفسير سورة الأنفال آية 61:

3 - تفسير القرطبي : ص / (2879 - 2880)

يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٠٠﴾ ، وهكذا قوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ .

فهذه الآيات وما في معناها قال بعض أهل العلم: ليست ناسخة لآيات الكفِّ عمَّن كفَّ عتًا وقاتل من قاتلنا ، وليست ناسخة لقوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ، ولكن الأحوال تختلف ؛ فإذا قوي المسلمون وصارت لهم السلطة والقوة والهيبة استعملوا آية السيف وما جاء في معناها وعملوا بها وقاتلوا جميع الكفار حتى يدخلوا في دين الله أو يؤدوا الجزية إما مطلقا كما هو قول مالك - رحمه الله - وجماعة ، وإما من اليهود والنصارى والمجوس على القول الآخر.

وإذا ضعف المسلمون ولم يقووا على قتال الجميع فلا بأس أن يقاتلوا بحسب قدرتهم ويكفوا عمَّن كفَّ عنهم إذا لم يستطيعوا ذلك ، فيكون الأمر إلى ولي الأمر إن شاء قاتل وإن شاء كف ، وإن شاء قاتل قوما دون قوم على حسب القوة والقدرة والمصلحة للمسلمين لا على حسب هواه وشهوته ، ولكن ينظر للمسلمين وينظر لحالهم وقوتهم ، فإن ضُغِفَ المسلمون استعمل الآيات المكية ، لما في الآيات المكية من الدعوة والبيان والإرشاد والكفِّ عن القتال عند الضعف ، وإذا قوي المسلمون قاتلوا حسب القدرة ، فيقاتلون من بدأهم بالقتال وقصدتهم في بلادهم ويكفون عمَّن كفَّ عنهم ، فينظرون في المصلحة التي تقتضيها قواعد الإسلام وتقتضيها الرحمة للمسلمين والنظر في العواقب كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم في مكة وفي المدينة أوّل ما هاجر ، وإذا صار عندهم من القوة والسلطان والقدرة والسلاح ما يستطيعون به قتال جميع الكفار أعلنوها حربا شعواء للجميع ، وأعلنوا الجهاد للجميع ، كما أعلن الصحابة ذلك في زمن الصديق وعمر وعثمان وكما أعلن ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته بعد نزول آية السيف ، وتوجه إلى تبوك لقتال الروم وأرسل قبل ذلك جيش مؤتة لقتال الروم عام 8 من الهجرة وجهاز جيش أسامة في آخر حياته صلى الله عليه وسلم.

وهذا القول ذكره أبو العباس شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - واختاره وقال: إنه ليس هناك نسخ ولكنه اختلاف في الأحوال ؛ لأن أمر المسلمين في أول الأمر ليس بالقوي وليس عندهم قدرة كاملة فأذن لهم بالقتال فقط ، ولما كان عندهم من القدرة بعد الهجرة ما يستطيعون به الدفاع أمروا بقتال من قاتلهم وبالكفِّ عمَّن كفَّ عنهم ، فلما قوي الإسلام وقوي أهله وانتشر المسلمون ودخل الناس في دين الله أفواجا أمروا بقتال جميع

الكفار ونبذ اليهود وآلا يكفوا إلا عن أهل الجزية من اليهود والنصارى والمجوس إذا بذلوها عن يدهم صاغرون.

وهذا القول اختاره جمع من أهل العلم واختاره الحافظ ابن كثير - رحمه الله - عند قوله جل وعلا في كتابه العظيم: " وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ".

وهذا القول أظهر وأبين في الدليل ؛ لأن القاعدة الأصولية أنه لا يصار إلى النسخ إلا عند تعذر الجمع بين الأدلة ، والجمع هنا غير متعذر ، كما تقدم بيانه ، والله ولي التوفيق" (□).

المطلب الثالث

ضوابط جهاد الطلب

الجهاد في الإسلام له ضوابط و شروط جاءت في كتاب الله تعالى و سنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - و آثار السلف الصالح ، فلا يتم الجهاد في سبيل الله و لا يكون عند الله تعالى عملا صالحا مقبولا إلا بالاخذ بها و العمل على وفقها ، و من أهم هذه الضوابط و الشروط ما يلي :

1. أن يكون مع إمام المسلمين أو بإذنه - برا كان أو فاجرا :

و هذا من أهم الضوابط التي لا بد منها في الجهاد في سبيل الله ؛ لأن الجهاد - و لا سيما جهاد الأعداء بالنفس - لا يتم إلا بالقوة ، و القوة لا تحصل إلا باجتماع ، و الاجتماع لا يتحقق إلا بالإمارة ، و الإمارة لا تصلح إلا بالسمع و الطاعة ، و هذه الأمور المذكورة متلازمة لا يتم بعضها و لا يستقيم بدون بعض ، بل لا قيام للدين و لا للدنيا إلا بها .

والذي عليه جمهور أهل العلم أن الإمام هو المرجع في تدبير أمور الجهاد و يجب أذنه و من الأدلة التي استدلوها بها في وجوب أذن الإمام في الجهاد :

حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنما الإمام جُنَّةٌ، يُقَاتَلُ مِنْ ورائه وَيُتَّقَى به، فإن أمر بتقوى الله وعدل كان له بذلك أجرٌ، وإن يأمر بغيره كان عليه منه" (2).

قال النووي رحمه الله: "قوله صلى الله عليه وسلم: "الإمام جُنَّةٌ" أي كالستر لأنه يمنع العدو من أذى المسلمين، ويمنع الناس بعضهم من بعض، ويحمي بيضة الإسلام، ويتقيه

1 - مجموع فتاوى ابن باز : 3 / 192 - 194

2 - أخرجه البخاري (2957) ومسلم (1841) واللفظ له.

الناس، ويخافون سطوته، ومعنى: "يقاتل من ورائه": أي يُقاتلُ معه الكفار والبغاة والخوارج وسائر أهل الفساد والظلم مطلقاً⁽¹⁾.

وقال ابن حجر: "لأنه يمنع العدو من أذى المسلمين، ويكف أذى بعضهم عن بعض، والمراد بالإمام كل قائم بأمور الناس"⁽²⁾.

وقال العلامة الألباني: قوله: "إنما الإمام جُنَّةٌ، يُقَاتِلُ مِنْ ورائه أي: يتبع أمره ونهيه وتدييره في القتال، ويمشي تابِعاً إياه بحيث كأن الإمام هو القَدَّامُ"⁽³⁾.

وقال الشيخ صالح الفوزان: "هذا نصٌّ في الموضوع"⁽⁴⁾.

وأقوال أهل العلم في وجوب أذن الإمام في الجهاد كثيرة، نكتفي ببعض منها:

قال ابن قدامة: "أمر الجهاد موكل إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه ذلك"⁽⁵⁾.

وقال أيضاً: "فإنهم لا يخرجون إلا بإذن الأمير؛ لأن أمر الحرب موكل إليه، وهو أعلم بكثرة العدو وقتلهم، ومكامن العدو وكيدهم فينبغي أن يرجع إلى رأيه؛ لأنه أحوط للمسلمين"⁽⁶⁾.

وقال الشيخ مجد الدين أبي البركات عبد السلام ابن تيمية - رحمه الله - : "ولا يجوز الغزو إلا بإذن الإمام، إلا أن يفاجئهم عدوٌ يُخشى كَلْبُهُ"⁽⁷⁾ بالإذن فيسقط"⁽⁹⁾.

قال العلامة ابن عثيمين رحمه الله: "لا يجوز غزو الجيش إلا بإذن الإمام مهما كان الأمر؛ لأن المخاطب بالغزو والجهاد هم ولادة الأمور، وليس أفراد الناس، فأفراد الناس تبع لأهل الحل والعقد، فلا يجوز لأحد أن يغزو دون إذن الإمام إلا على سبيل الدفاع، وإذا فاجأهم عدو يخافون كَلْبَهُ فحينئذٍ لهم أن يدافعوا عن أنفسهم لتعين القتال إذاً. وإنما لم يجز ذلك؛ لأن الأمر منوط بالإمام، فالغزو بلا إذنه افتيات وتعدُّ على حدوده، ولأنه لو جاز للناس أن

1 - شرح مسلم للنووي (230/12).

2 - فتح الباري (6 / 136) .

3 - مختصر صحيح الإمام البخاري (307/2).

4 - الجهاد وضوابطه الشرعية (ص/55).

5 - المغني (16/13).

6 - المصدر السابق (33/13 - 34).

7 - المحرر في الفقه (170/2).

يغزوا بدون إذن الإمام لأصبحت المسألة فوضى، كل من شاء ركب فرسه وغزا، ولأنه لو مكن الناس من ذلك لحصلت مفاسد عظيمة، فقد تتجهز طائفة من الناس على أنهم يريدون العدو، وهم يريدون الخروج على الإمام، أو يريدون البغي على طائفة من الناس، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتِ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَى فَفَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تِ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات:9]، فلهذه الأمور الثلاثة وغيرها - أيضاً - لا يجوز الغزو إلا بإذن الإمام⁽¹⁾.

وقال العلامة صالح الفوزان: "لأنه من صلاحيات ولي الأمر أن يكون جيوشاً للغزو ويقود الجيوش بنفسه أو يؤمر عليها كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك أما إذا كان المسلمون لا يستطيعون قتال الكفار فهم يؤجلون الجهاد إلى أن يقدرُوا، ولكن يكون قتالهم في هذه الحالة من باب الدفاع من أراد بلادهم أو غزى بلادهم فإنهم يقاتلونهم دفاعاً عن حرمتهم، وأما إذا كان فيهم قوة فإنهم يقاتلون قتال طلب لنشر الإسلام وهذا يكون تحت راية يعقدها ولي أمر المسلمين ويتولاها بنفسه أو يؤمر عليها من ينوب عنه وهذا شيء معروف في كتب الجهاد وكتب العقائد؛ أن يكون مع الأمراء ويكون مع الأئمة هم الذين يتولون أمور الجهاد وتحت راية واحدة، ما يكون هناك رايات وجماعات هذا يحصل فيه اختلاف بين الجماعات ويحصل فيه تناحر بين الجماعات ولا يصلون إلى شيء"⁽²⁾.

وقال أيضاً: "وكذلك لا بد أن يكون الجهاد تحت قيادة مسلمة وبأمر ولي الأمر لأنه من صلاحيات ولي أمر المسلمين، هو الذي يأمر به وينظمه ويتولاه ويشرف عليه، من صلاحيات ولي الأمر ما هو من صلاحيات كل واحد أو كل جماعة تذهب أو تغزو بدون إذن ولي الأمر"⁽³⁾.

وقال أيضاً: "ومن ينظم القتال ويقوده؟ هو الإمام، فنحن نتبع الإمام، فإن أمرنا بالغزو نغزو، ولا نغزو بغير إذن الإمام؛ فهذا لا يجوز؛ لأنه من صلاحيات الإمام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة: 38]. فالقتال من صلاحيات

1 - الشرح الممتع (22/8).

2 - الجهاد وضوابطه الشرعية للعلامة صالح الفوزان (ص/47).

3 - الفتاوى الشرعية في القضايا العصرية (ص/163).

الإمام، فإذا استنفر الإمام الناس للقتال وَجَبَ على كل من أطاق حمل السلاح⁽¹⁾. وقال أيضاً: "ليس هناك جهاد إلا بإذن ولي الأمر، ولا يجوز الافتيات عليه، لا بد من راية ولا بد من إذن ولي الأمر، لا بد من راية ولا بد من إذن ولي الأمر؛ لأن هذا من صلاحيته، وكيف تقاتل وأنت لست تحت راية ولا تحت إمرة ولي الأمر؟"⁽²⁾.

وقال القرطبي المالكي: "ولا تخرج السرايا إلا بإذن الإمام ليكون متجسساً لهم عضداً من ورائهم وربما احتاجوا إلى درئه"⁽³⁾.

وقد ذهب التهانوي الحنفي إلى اشتراط الإمام للجهاد⁽⁴⁾.

وفقد نص علماء أهل السنة والجماعة فيما سطره في عقائدهم على الجهاد مع الأئمة وأن كانوا جوراً ومن نصوصهم على ذلك:

قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: "والغزو ماضٍ مع الأمراء إلى يوم القيامة البرّ والفاجر لا يُترك"⁽⁵⁾.

وقال الإمام الطحاوي - رحمه الله - في عقيدته: "والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين: برّهم وفاجرهم، إلى قيام الساعة، لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما". قال الشيخ العلامة صالح الفوزان - حفظه الله - معلقاً على كلام الإمام الطحاوي - رحمه الله: "ولا يُشترط في الإمام الذي يقيم الحج والجهاد أن يكون غير عاصٍ، فقد يكون عنده بعض المعاصي والمخالفات، لكن ما دام أنه لم يخرج من الإسلام فيجب الجهاد والحج معه"⁽⁶⁾.

وقال الإمام أبو زرعة الرازي وأبو حاتم الرازي: "ونقيم فرض الجهاد والحج مع أئمة المسلمين في كل دهر وزمان. وأن الجهاد ماضٍ منذ بعث الله عز وجل نبيه عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة مع أولى الأمر من أئمة المسلمين لا يبطله شيء"⁽⁷⁾.

1 - التعليقات المختصرة على العقيدة الطحاوية (ص/190).

2 - الجهاد وضوابطه الشرعية للعلامة صالح الفوزان (ص/63).

3 - تفسير القرطبي (5/275).

4 - إعلاء السنن (4/12).

5 - أصول السنة للإمام أحمد ضمن طبقات الحنابلة (1/244).

6 - التعليقات المختصرة على العقيدة الطحاوية (ص/190).

7 - شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (2/199).

وقال الإمام البريهاري: "واعلم أن جور السلطان لا يُنقص فريضة من فرائض الله عز وجل التي افترضها على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، جوره على نفسه، وتطوعك، وبرك معه تام لك- إن شاء الله تعالى- ؛ يعني: الجماعة والجمعة ، والجهاد معهم، وكل شيء من الطاعات فشاركه فيه فلك نيتك"⁽¹⁾.

وقال الإمام أبو بكر الإسماعيلي حاكياً عقيدة أهل السنة والجماعة: "ويرون جهاد الكفار معهم، وإن كانوا جوراً"⁽²⁾.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في العقيدة الواسطية: "ويرون إقامة الحج والجهاد والجمع والأعياد مع الأمراء، أبراراً كانوا أو فجّاراً"⁽³⁾. وقال الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في عقيدته التي أرسلها لأهل القصيم: "وأرى الجهاد ماضياً مع كل إمام براً كان أو فاجراً وصلاة الجماعة خلفهم جائزة"⁽⁴⁾.

وبين الإمام ابن قدامة المفسد المترتبة على ترك الجهاد مع الأئمة الفجار بقوله: "ولأن ترك الجهاد مع الفاجر يُفضي إلى قطع الجهاد، وظهور الكفار على المسلمين واستئصالهم، وظهور كلمة الكفر، وفيه فساد عظيم، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ البقرة: 251"⁽⁵⁾.

قال الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين - رحمه الله - : "... أهل السنة والجماعة يقولون: نحن نرى إقامة الحج مع الأمراء سواء كانوا أبراراً أو فجّاراً، وكذلك إقامة الجهاد مع الأمير، ولو كان فاسقاً، ويُقيمون الجهاد مع أميرٍ لا يصلي معهم الجماعة، بل يصلي في رحله. فأهل السنة والجماعة لديهم بُعدٌ نظر، لأن المخالفات في هذه الأمور معصية لله ورسوله، وتجرُّ إلى فتن عظيمة. فما الذي فتح باب الفتن والقتال بين المسلمين والاختلاف في الآراء إلا الخروج على الأئمة؟! فيرى أهل السنة والجماعة وجوب إقامة الحج والجهاد مع الأمراء وإن كانوا فجّاراً..."⁽⁶⁾.

1 - شرح السنة (ص/107).

2 - اعتقاد أئمة الحديث (ص/75).

3 - العقيدة الواسطية (ص/122).

4 - مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب (7/3).

5 - المغني (14/13).

6 - شرح العقيدة الواسطية للشيخ ابن عثيمين (2/337-338).

ولهذا لما أراد بعض الناس ممن كان تحت ولاية الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود - رحمه الله - الغزو والجهاد دون إذنه وعلمه كتب جماعة من أئمة الدعوة وهم: الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن، والشيخ حسن بن حسين، والشيخ سعد بن حمد بن عتيق، والشيخ محمد بن عبد اللطيف رحمهم الله تعالى رسالةً إلى الملك عبد العزيز تتضمن نصيحته في ذلك ، ومما جاء فيها:

"ورأينا أمراً يوجب الخلل على أهل الإسلام، ودخول التفرق في دولتهم، وهو الاستبداد من دون إمامهم، بزعمهم أنه بنية الجهاد، ولم يعلموا أن حقيقة الجهاد، ومصالحة العدو، وبذل الذمة للعامة، وإقامة الحدود، أنها مختصة بالإمام ومتعلقة به، ولا لأحد من الرعية دخل في ذلك، إلا بولايته.... إلى أن قالوا: فالواجب عليك: حفظ ثغر الإسلام عن التلاعب به، وأنه لا يغزو أحد من أهل هجر إلا بإذن منك، وأمير منك لو صاحب مطية، وتسدد الباب عنهم جملةً، لتلا يتمادوا في الأمر، ويقع بسبب تماديهم، وتغافلكم خلل كبير، وذكرنا هذا قياماً بالواجب من النصيحة لك، وخروجاً من كتمان العلم، والله يمدك بمدد من عنده، ويعينك على ما حملك، وصلى الله على محمد. سنة 1338هـ" (1).

ولا يحتاج المتأمل إلى كبير عناء في ترجيح هذا القول بل والجزم به واعتبار الرأي الآخر على التسليم بأنه قول شاذ، لمخالفته لنصوص، بل ولمعارضته قواعد ومقاصد، والله أعلم.

2. أن يكون الجهاد في سبيل الله بحسب حال المسلمين من القوة والضعف

فإن الأحوال تختلف زماناً ومكاناً ، و الجهاد في سبيل الله قد شرع في الإسلام على مراحل :

و قد رجح المحققون من العلماء كما سبق أن هذه الآيات ليس فيها شيء منسوخ ، و لكنها على الاختلاف في الأحوال ، فعلى المسلمين في كل زمان و مكان أن يأخذوا بها بحسب ما هم فيه من الضعف و القوة ، فإذا كانوا في حالة ضعف جاهدوا بحسب حالهم ، و إذا عجزوا عن ذلك اكتفوا بالدعوة باللسان ، و إذا قووا بعض القوة قاتلوا من بدأهم و من قرب منهم ، و كفوا عمن كف عنهم ، و إذا قووا و صار لهم السلطان و الغلبة قاتلوا الجميع و جاهدوا الجميع حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية (2).

1 - الدرر السنية (95/9 - 96).

(2) انظر : مجموع فتاوى الشيخ ابن باز (18/ 131 ، 133 ، 136 . 137) .

3. أن يكون الجهاد مؤدياً إلى مصلحة راجحة :

أي لا يترتب عليه مفسدة أعظم ، و ذلك لأن الجهاد بجميع صورته إنما شرع لما فيه من تحقيق المصالح و دفع المفاصد عن الإسلام و المسلمين أفراداً و جماعات فلا يزال مشروعاً إذا علم باليقين أو غلب على الظن تحقيقه لهذه المقاصد الشرعية ، فإذا تيقن أو ظن أنه يترتب على القيام به من المفاصد ما هو أعظم من المصالح لم يكن حينئذ مشروعاً و لا جهاداً مأموراً به .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (و أفضل الجهاد و العمل الصالح ما كان أطوع للرب ، و أنفع للعبد ، فإذا كان يضره و يمنعه مما هو أنفع منه لم يكن ذلك صالحاً) (□) .

و قال : (إذا كان كذلك فمعلوم أن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و إتمامه بالجهاد هو من أعظم المعروف الذي أمرنا به ، و لهذا قيل : ليكن أمرك بالمعروف (بالمعروف) و نهيك عن المنكر غير منكر ، و إذا كان هو من أعظم الواجبات و المستحبات ، فالواجبات و المستحبات لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة ، إذ بهذا بعثت الرسل و نزلت الكتب ، والله لا يحب الفساد ، بل كل ما أمر الله به فهو صلاح ، و قد أتى الله على الصالح و المصلحين و الذين آمنوا و عملوا الصالحات ، و ذم المفسدين في غير موضع ، فحيث كانت مفسدة الأمر و النهي أعظم من مصلحته لم تكن مما أمر الله به ... (□) .

و قال أيضاً : (و لهذا كان من أصول أهل السنة و الجماعة لزوم الجماعة و ترك قتال الأئمة و ترك القتال في الفتنة) (□) .

4. أن يكون موافقاً للحكم و المقاصد التي شرع من أجلها :

و الغاية التي شرع من أجلها ، و هو لأن يكون الدين لله ، و لتكون كلمة الله هي العليا و غير ذلك من الحكم و المقاصد كما في الحديث أن النبي - صلى الله عليه و سلم - قيل له : (يا رسول الله ، الرجل يقاتل شجاعة ، و يقاتل حمية ، و يقاتل رياء ، فأى ذلك في سبيل الله ؟ فقال : من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله) (4) و قد تقدم بيان ذلك ..

(1) مجموع الفتاوى (22 / 300) .

(2) مجموع الفتاوى (28 / 126) ، و انظره في الاستقامة لابن تيمية (2 / 209 - 211) .

(3) المصدر السابق (28 / 128) .

(4) رواه البخاري (7458) ، و مسلم (1904) .

5. أن يكون الجهاد بعلم و فقه في الدين :

و ذلك لأنه من أعظم العبادات و أجل الطاعات كما سبق ، و العبادة لا تصلح إن لم تكن بعلم و فقه في الدين ،

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (و الواجب أن يعتبر في أمور الجهاد برأي أهل الدين الصحيح الذين لهم خبرة بما عليه أهل الدنيا دون أهل الدنيا الذين يغلب عليهم النظر في ظاهر الدين فلا يؤخذ برأيهم و لا برأي أهل الدين الذين لا خبرة لهم في الدنيا) (1).

و قال الشيخ صالح الفوزان حفظه الله : (و الجهاد له باب عظيم في مؤلفات أهل العلم يرجع إليها و تُستقرأ هذه الأحكام من كتاب الله و سنة رسوله ، و يسأل عنها أهل العلم و أهل البصيرة ؛ لأن الجهاد أمره عظيم ، إذا نظم و صار على ما رسمه الله عز و جل صار جهاداً نافعاً للأمة ، أما إذا كان فوضى و بغير بصيرة و بغير علم ، فإنه يصبح نكسة للأمة و على المسلمين ، فكم يقتل من المسلمين بسبب مغامرة جاهل أغضب الكفار . و هم أقوى منه . فانقضوا على المسلمين تقتيلاً و تشريداً و خراباً ، و لا حول و لا قوة إلا بالله و يسمون هذه المغامرة بالجهاد و هذا ليس هو الجهاد ؛ لأنه لم تتوفر شروطه و لم تتحقق أركانه فهو ليس جهاداً ، إنما هو عدوان لا يأمر الله عز و جل به) .

6. أن يكون مع الرحمة بالخلق و الرفق بهم :

فإن الجهاد ليس مشروعاً في الإسلام للتشديد على النفس ، أو الإيذاء للآخرين ، أو قتلهم و لا ينبغي أن يفهم هذا من الجهاد في سبيل الله .

و قد وصف الله تعالى هذه الأمة المجاهدة ، فقال : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر و تؤمنون بالله ﴾ [آل عمران، 110] .

فبين الله تعالى في هذه الآية أن هذه الأمة هي خير الأمم للناس ، فهم أنفعهم لهم ، وأعظمهم إحساناً إليهم؛ لأنهم كملوا أمر الناس بالمعروف و نهيه عن المنكر من جهة الصفة و القدر ، حيث أمروا بكل معروف و نهوا عن كل منكر لكل أحد ، و أقاموا ذلك بالجهاد في سبيل الله بأنفسهم و أموالهم ، و هذا كمال النفع للخلق .

7. أن يكون بالعدل بعيداً عن العدوان و البغي :

و هذا ضابط مهم جاء الأمر به و التأكيد عليه في الجهاد في سبيل الله كما قال الله تعالى : ﴿ و قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم و لا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ [البقرة، 190] ، و قال تعالى : ﴿ و لا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ [المائدة، 8] .

(1) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (28 / 135 . 136)

المطلب الرابع

أثر الواقع الدولي والعلاقات على حكم جهاد الطلب

المسألة الأولى : ارتباط منظومة الدولة بالمواثيق والمنظمات الدولية

الدول الإسلامية تربطها بغيرها من الدول معاهدات واتفاقيات ومواثيق ، يلزم الوفاء بها والعمل بمقتضاها ، كما أن الجهاد لا يكون إلا عند القدرة ووجود مقتضاه ، وحال المسلمين اليوم لا يمكنهم من الجهاد والغزو فضلا عن عدم قدرتهم عن الدفاع عن أنفسهم لضعفهم الشديد وقوة عدوهم قال شيخنا العلامة الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله:

(إنه في عصرنا الحاضر يتعذر القيام بالجهاد في سبيل الله بالسيف ونحوه، لضعف المسلمين مادياً ومعنوياً، وعدم إتيانهم بأسباب النصر الحقيقية، ولأجل دخولهم في المواثيق والعهود الدولية، فلم يبق إلا الجهاد بالدعوة إلى الله على بصيرة)⁽¹⁾، وقال رحمه الله: ((... فالجهاد إذا كان فيه حرج، فالحرج مرفوع في الشريعة، فإن كان هناك قدرة على الجهاد فهو سهل بإذن الله عز وجل، وإن لم يُقدر على الجهاد فهو حرج مرفوع، أما الدليل من السنة: قوله - صلى الله عليه وسلم - : "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" وهذا الحديث عام في كل أمر؛ لأن قوله - صلى الله عليه وسلم - : "بأمر" نكرة في سياق الشرط فيكون للعموم. أما الواقع: فقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - في مكة يدعو الناس إلى توحيد الله عز وجل وإلى الصلاة، وبقي على هذا الأمر ثلاث عشرة سنة، ولم يؤمر بالجهاد مع شدة الإيذاء له عليه الصلاة والسلام، ولأتباعه من المؤمنين ولم يؤمر بالقتال؛ لأنهم لا يستطيعون، ولم يوجب الله عز وجل القتال إلا بعد أن صار للأمة الإسلامية دولة وقوة، قال الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ وهكذا نقول في الواقع الآن: لما كان أمر الجهاد مرتبباً بكثير من القضايا منها ما يتعلق بالدولة المسلمة من حيث الإعداد والقدرة، ومنها ما يتعلق بالعلاقات والمعاهدات الدولية وغير ذلك مما يخص الشأن العام، كان أمر الجهاد كله متعلقاً بسياسة ولي الأمر، والأصل في السياسات العامة للدولة التي يقصد منها تحقيق المصالح العامة للأمة أنه يرجع فيها إلى الإمام، ولهذا يعد تصرف النبي ﷺ في هذا الباب تصرفاً بطريق الإمامة، لا بطريق الرسالة ولا القضاء ولا غيرها، وإذا ثبت أن هذا التصرف من خصائص الإمامة فإنه يرجع فيه إلى الأئمة، ومن ثم يجب استئذانهم قبل الإقدام عليه .

¹ - مجموع فتاوى الشيخ 18 ابن عثيمين :/388

المسألة الثاني : الجهاد منوط بالسياسة الشرعية لولي الأمر

إن أول المعالجات التي يعول عليها في إيجاد وسطية متوازنة في أحكام الجهاد إضافة إلى اعتباره وسيلة النظر فيه إلى كونه من السياسة المنوطة بولي الأمر، وربطه بولي الأمر لأنه ليس تصرفاً فردياً يجازف فيه الإنسان بنفسه وماله، ولأنه يبنى على فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد العامة، وهذه يقدرها ولي الأمر باعتبار أنه المسؤول الأول في الدولة الإسلامية، ويرى من زوايا متعددة يقدر فيها قوة المسلمين وضعفهم، وقدرتهم على المواجهة من عدمه، ويقدر فيها تقاطع هذه الشعيرة مع العلاقات التي تتمثل في المعاهدات، كما أنه ينظر في الاستعدادات التي تؤهل الجيش المسلم للجهاد، وكلها جوانب أساسية، لأن الإسلام من مقاصده حقن الدماء، وإبعاد المسلمين عن الدخول في مواجهة تستأصل شأفتهم، وتستهدف جمعهم .

وارتباط الجهاد بالسياسة الشرعية يوضح هذه الجوانب المشار إليها، ولهذا يكون الارتباط من جهة الإعلان أي إعلان الجهاد، ومن حيث المشاركة فيه، ومن حيث نصرته المسلمين فلا يكون ذلك كله إلا بإذنه، ويلزم الرعية طاعة ولي الأمر فيما يراه من ذلك؛ لقول الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾⁽¹⁾، ولقول النبي ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع الأمير فقد أطاعني، ومن عصى الأمير فقد عصاني» (□)، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "طاعة الله ورسوله واجبة على كل أحد، وطاعة ولاة الأمر واجبة؛ لأمر الله بطاعتهم، فمن أطاع الله ورسوله بطاعة ولاة الأمر فأجره على الله، ومن كان لا يطيعهم إلا لما يأخذه من الولاية والمال فإن أعطوه أطاعهم وإن منعوه عصاهم: فما له في الآخرة من خلاق" (□)، ومن طاعة ولي الأمر عدم الجهاد إلا بإذنه؛ لحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ يستأذنه في الجهاد فقال: «أحيي والداك؟» قال: نعم، قال: «ففيهما فجاهد» (□)، فاستأذنان النبي ﷺ أولاً لأن أمر الجهاد إليه، وحديث أبي هريرة ؓ، عن النبي ﷺ قال: «إنما الإمام جنة يُقاتل من ورائه، ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله ﷻ وعدل

(1) النساء : 59.

(2) أخرجه البخاري بطوله في كتاب الجهاد والسير برقم (2957)، وروى مسلم أوله في كتاب الإمارة برقم

(1835) وروى آخره في كتاب الإمارة برقم (1841)

(3) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (16/35، 17).

(4) متفق عليه.

كان له ذلك أجر، وإن أمر بغيره كان عليه منه» (□)، قال ابن قدامة رحمه الله: "وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك" (□)، وذكر الخرقى وابن قدامة أيضاً: "أنه لا يجوز حتى الخروج من العسكر إلا بإذن الأمير، ولا يحدث حدثاً إلا بإذنه، لأن الأمير أعرف بحال العدو، ومكامنهم، ومواضعهم، وقربهم، وبعدهم، فإذا خرج خارج بغير إذنه لم يأمن أن يصادف كميناً للعدو فيأخذه" (□).

وبناءً على ما تقدم فلا يجوز لأحد من أفراد رعية الإمام المسلم - وإن كان عاصياً - أن يخرج إلى الجهاد إلا بإذنه على حسب ما ذكرناه سابقاً، ولا يجوز لأحد من الرعية أن يدعو الناس إلى الجهاد بدون إذن الإمام؛ لما في ذلك من المفسد، والأضرار، ومخالفة إمام المسلمين الذي أمرنا الله بطاعته، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "والواجب أن يعتبر في أمور الجهاد برأي أهل الدين الصحيح، في الباطن الذين لهم خبرة بما عليه أهال الدنيا، فأما أهل الدنيا الذين يغلب عليهم النظر في ظاهر الدين فلا يؤخذ برأيهم، ولا برأي أهل الدين الذين لا خبرة لهم في الدنيا" (□).

والافتيات على الإمام في باب الجهاد وما يتعلق به هو من الخروج عليه قطعاً وهو من الإفساد في الأرض قال الشيخ سعد بن حمد بن عتيق - رحمه الله :

(... ومما انتحل به بعض هؤلاء الجهلة المغرورين الاستخفاف بولاية المسلمين والتساهل بمخالفة إمام المسلمين ، والخروج عن طاعته ، والافتيات عليه بالغزو وغيره ، وهذا من الجهل والسعي في الأرض بالفساد بمكان ، يعرف ذلك كل ذي عقل وإيمان ، وقد علم بالضرورة من دين الإسلام أنه لا دين إلا بجماعة ، ولا جماعة إلا بإمامة ، ولا إمامة إلا بسمع وطاعة ، وإن الخروج عن طاعة ولي أمر المسلمين من أعظم أسباب الفساد في البلاد والعباد والعدول عن سبيل الهدى والرشاد) (□) .

وقال الشيخ عمر بن محمد بن سليم - رحمه الله :

(ومن كيد الشيطان إساءة الظن بولي الأمر وعدم الطاعة له وهو من دين أهل الجاهلية الذين لا يرون السمع والطاعة ديناً ، بل كل منهم يستبد برأيه وهواه ، وقد تظاهرت الأدلة

(1) رواه مسلم.

(2) المغني (16/13).

(3) المغني (38/13).

(4) الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص 449.

(5) الدرر السنية : 139/9

من الكتاب والسنة على وجوب السمع والطاعة لولي الأمر في العسر واليسر والمنشط والمكره، حتى قال " اسمع وأطع وإن أخذ مالك وضرب ظهرك " (□) فتحرم معصية ولي الأمر ، والاعتراض عليه في ولايته وفي معاملته وفي معاقبته ومعاهدته ومصالحته الكفار، فإن النبي صلى الله عليه وسلم حارب وسالم وصالح قريشاً صلح الحديبية، وهادن اليهود وعاملهم على خيبر وصالح نصارى نجران، وكذلك الخلفاء الراشدون من بعده، ولا يجوز الاعتراض على ولي الأمر في شيء من ذلك لأنه نائب المسلمين والناظر في مصالحهم، ولا يجوز الافتيات عليه بالغزو وغيره وعقد الذمة والمعاهدة إلا بإذنه، فإنه لا دين إلا بجماعة ولا جماعة إلا بإمامة ولا إمامة إلا بسمع وطاعة، فإن الخروج عن طاعة ولي الأمر من أعظم أسباب الفساد في البلاد والعباد (□) .

قال القرافي: "فما فعله عليه السلام بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن، ونحو ذلك: فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلا بإذنه، فكان شرعاً مقرباً لقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (□)" (□) .

وعليه فلو كان الجهاد بيد كل فرد من أفراد الأمة لترتب عليه مفسد ظاهرة بسبب الفوضى، وظهور الاختلاف والنزاع في الأمة، وهذا مما أوجبت الشريعة دفعه، وعنيت بحسم مادته، والقاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

نقل الخطاب في مواهب الجليل عن الشيخ أحمد زروق أنه قال في بعض وصاياه لإخوانه: "التوجه للجهاد بغير إذن جماعة المسلمين وسلطانهم فإنه سلم الفتنة وقلمما اشتغل به أحد فأنجح" (□) .

¹ (سبق تخريجه

² (الدرر السنية: 166/9 .

□ - الأعراف: 158

□ - الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام ص: 108

(5) مواهب الجليل 350/3

ويقول الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- : "لا يجوز غزو الجيش إلا بإذن الإمام مهما كان الأمر.. فلا يجوز لأحد أن يغزو دون إذن الإمام إلا على سبيل الدفاع .. وإنما لم يجز ذلك؛ لأن الأمر منوط بالإمام، فالغزو بلا إذنه افتتات وتعد على حدوده، ولأنه لو جاز للناس أن يغزوا بدون إذن الإمام لأصبحت المسألة فوضى" (□).

وبناءً على ما تقدم فلا يجوز لأحد من أفراد رعية الإمام المسلم - وإن كان عاصياً - أن يخرج إلى الجهاد إلا بإذنه على حسب ما ذكرناه سابقاً، ولا يجوز لأحد من الرعية أن يدعو الناس إلى الجهاد بدون إذن الإمام؛ لما في ذلك من المفسد، والأضرار، ومخالفة إمام المسلمين الذي أمرنا الله بطاعته.

قال القرافي: "إن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس" (□).

(1) الشرح الممتع (25/8).

(□) الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام / 24

المبحث الثاني : جهاد الدفع

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : حقيقة جهاد الدفع

المطلب الثاني : إذن الإمام في جهاد الدفع

المطلب الثالث : جهاد الدفع في ظل النظم المعاصرة

المطلب الأول

حقيقة جهاد الدفع

أولاً : مفهوم جهاد الدفع

عرف بعدة تعريفات منها :

جهاد الدفع : هو قتال الكفار إذا دخلوا بلاد الإسلام .

وقيل هو : دفع الأعداء إذا نزلوا ببلاد المسلمين (□). وهذا التعريف أولى لعمومه .

ثانياً : حكم جهاد الدفع

تقدم سابقاً ذكر الحالات التي يتعين فيها الجهاد ومن هذه الحالات : إذا دهم العدو بلداً من بلاد المسلمين .

وهذه الحالة يطلق عليها جهاد الدفع ، وقد حكى ابن حزم في مراتب الإجماع اتفاق العلماء على فرضية الجهاد على الأحرار البالغين المطيقين في هذه الحالة (□).

ونص جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة على تعيين الجهاد في هذه الحالة (□).

قال الجصاص : "معلوم في اعتقاد جميع المسلمين أنه إذا خاف أهل الثغور من العدو، و لم تكن فيهم مقاومة، فخافوا على بلادهم و أنفسهم و ذراريهم : أن الفرض على كافة الأمة أن ينفر إليهم من يكف عاديتهن عن المسلمين، و هذا لا خلاف فيه بين الأمة" (□).

وفي مختصر خليل : "وتعين بفتح العدو وإن على امرأة" (□).

وفي مغني المحتاج : "الحال الثاني من حالي الكفار، وهو ما تضمنه قوله (يدخلون بلدة لنا) أو ينزلون على جزائر أو جبل في دار الإسلام ولو بعيدا عن البلد (فيلزم أهلها الدفع بالممكن) منهم" (□).

وقال ابن قدامة : "إذا جاء العدو صار الجهاد عليهم فرض عين، ووجب على الجميع، فلم يجز التخلف عنه" (□).

(□) رد المحتار 4 / 127 ، تبيين الحقائق 3/241 ، شرح الخرشي 3/110 ، حاشية العدوي 2/4 ، مغني المحتاج 6 /

22 ، أسنى المطالب 4/178 ، المغني 9/171 ، الانصاف 4/117 ، المحلى 5/341

(□) مراتب الإجماع 1 / 119

(□) رد المحتار 4 / 127 ، تبيين الحقائق 3/241 ، شرح الخرشي 3/110 ، حاشية العدوي 2/4 ، مغني المحتاج 6 /

22 ، أسنى المطالب 4/178 ، المغني 9/171 ، الانصاف 4/117 ، المحلى 5/341

(□) أحكام القرآن للجصاص 3/166

(□) مختصر خليل مع شرحه التاج والإكليل 4/539

(□) مغني المحتاج 6/22

(□) المغني 9/174

وقال ابن تيمية رحمه الله: "فأما إذا أراد العدو الهجوم على المسلمين فإنه يصير دفعه واجباً على المقصودين كلهم، وعلى غير المقصودين لإعانتهم" (□).

وقال ابن حزم: "إن نزل العدو بقوم من المسلمين ففرض على كل من يمكنه إعانتهم أن يقصدهم مغيثاً لهم" (□).

على من يتعين الجهاد في هذه الحالة ؟

نص الفقهاء على كيفية تدرج هذه الفرضية، فيتعين أولاً على كل قادر من أهل البلد ولو لم يكن من أهل وجوب الجهاد، فإن لم تحصل بهم الكفاية وجب على من يليهم، حتى يعم المسلمين في جميع البلاد. (□)

قال ابن عابدين (□) في حاشيته: "قوله وفرض عين) أي على من يقرب من العدو، فإن عجزوا أو تكاسلوا فعلى من يليهم حتى يفترض على هذا التدرج على كل المسلمين شرقاً وغرباً. (قوله إن هجم العدو) أي دخل بلدة بغتة، وهذه الحالة تسمى النفير العام قال في الاختيار: والنفير العام أن يحتاج إلى جميع المسلمين. (قوله فيخرج الكل) أي كل من ذكر من المرأة والعبد والمديون وغيرهم" (□).

وقال ابن تيمية في بيان تدرج هذه الفرضية: "إذا دخل العدو بلاد الإسلام فلا ريب أنه يجب دفعه على الأقرب فالأقرب، إذ بلاد الإسلام كلها بمنزلة البلدة الواحدة" (□). وليس مراد مراد شيخ الإسلام بهذه العبارة إلغاء الحدود، واستقلال كلة دولة بأحكامها وقد ذكر أن ذلك إذا وقع فإنه معتبر، وإنما مراده أن نصرة المسلمين تستوجب القيام بواجب الدفع، مع النظر في الضوابط المقيدة المعتبرة.

وقيد الشافعية والحنابلة الوجوب العيني ابتداءً في هذه الحالة بمسافة القصر، فمن كان دونها وجب عليه ابتداءً بمجرد مدهامة العدو، فإن لم يكف انتقل الوجوب إلى من على مسافة القصر فأكثر (□).

(□) السياسة الشرعية ص: 171

(□) المحلى 5/341

(□) ينظر فتح القدير 5/439 - 440، تفسير القرطبي 8/151

(□) ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في

عصره، ومن مصنفاته: حاشية رد المحتار على الدر المختار والمعروفة بحاشية ابن عابدين، والعقود الدرية في

تنقيح الفتاوى الحامدية، وحواشٍ على تفسير البيضاوي. ت: 1252 هـ. ينظر: الأعلام 6/42، معجم الأعلام

ص: 681

(□) رد المحتار 4 / 127

(□) الفتاوى الكبرى 5/539

(□) مغني المحتاج 6 / 22، الإنصاف 4/117

المطلب الثاني

إذن الإمام في جهاد الدفع

إذا هجم العدو على بلاد المسلمين، وجب على كل قادر أن يدفع عن أرضه وعرضه ودينه بما يستطيع، وعلى هذا يسقط إذن كل من يلزم استئذانه في فرض الكفاية كالوالدين، وصاحب الدين، والسيد بالنسبة للعبد .

قال ابن تيمية: "وأما قتال الدفع فهو أشد أنواع دفع الصائل عن الحرمة والدين فواجب إجماعاً، فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه، فلا يشترط له شرط بل يدفع بحسب الإمكان" (□).

أما فيما يتعلق بإذن الإمام فإن هذا هو الأصل، والجهاد من السياسة العامة المرتبطة به، وتنظيمه وتحقيق أهدافه إنما تتم باعتبار الولاية لهذا فإن إذن الإمام معتبر حتى في جهاد الدفع، ولا يسقط إلا إذا تعذر كما صرح بذلك العلماء، لأن الجهاد موكول إلى الإمام، وهو المعني أولاً بالدفاع عن البلاد، وترتيب أعمال الدفع والمقاومة حتى تتحقق الغاية منها بطرد العدو .

قال مالك في العدو ينزل بساحل المسلمين أيقاتلون بغير إذن الإمام ؟ قال: إن قرب منهم استأذنوه، وإن بُعد فليقاتلوه ولا يتركوهم حتى ينفر إليهم" (□).

وقال ابن قدامة: "وواجب على الناس إذا جاء العدو، أن ينفروا؛ المقل منهم، والمكثر، ولا يخرجوا إلى العدو إلا بإذن الأمير، إلا أن يفجأهم عدو غالب يخافون كلبه، فلا يمكنهم أن يستأذنوه... ولا يجوز لأحد التخلف، إلا من يحتاج إلى تخلفه لحفظ المكان والأهل والمال، ومن يمنعه الأمير من الخروج، أو من لا قدرة له على الخروج أو القتال" (□).

ويتأكد هذا الأمر في حال قوة العدو وعظم شوكته .

قال في مغني المحتاج: "لا تتسارع الطوائف والآحاد منا إلى دفع ملكٍ منهم عظيمٍ شوكتُهُ دخل أطراف بلادنا لما فيه من عظم الخطر" (□).

ومن الأدلة على وجوب استئذان الإمام في حال الإمكان:

عموم الأدلة المتقدمة في حكم استئذان الإمام، والتي تفيد بأن الأصل وجوب استئذان الإمام في أمور الجهاد .

(□) الفتاوى الكبرى 538/5

(□) النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات 27/3

(□) المغني 174/9

(□) مغني المحتاج 24/6

ويضاف إلى عموم الأدلة، من المعقول: أن أمر الحرب موكول إلى الإمام، وهو أعلم بكثرة العدو وقتلتهم، ومكامن العدو وكيدهم، فينبغي أن يرجع إلى رأيه، لأنه أحوط للمسلمين. (□)

أما إذا تعذر استئذانه، لمباغته العدو، أو بعد المكان أو لأي سبب فيجب حينئذ الدغاع عن الحرمات، وحماية بيضة المسلمين ولولم يأذن كما ورد في:

1) قصة سلمة بن الأكوع في الحديث المتقدم، وفيها أنه قال: "ثم اندفعت حتى ألقاهم وقد أخذوها فجعلت أرميهم وأقول:

أنا ابن الأكوع واليوم يوم الرضع فاستنقذتها منهم قبل أن يشربوا ... الحديث".

وجه الاستدلال: يظهر لي أن سلمة بن الأكوع باشر القتال ورمى العدو بالنبال، دون إذن من النبي ﷺ، لأن الحال كان جهاد دفع، و لم يكن بإمكانه استئذان ﷺ في مثل هذا التحرك السريع لمواجهة العدو الداهم، ومع هذا فقد أقر النبي ﷺ سلمة على فعله وأثنى عليه .

2) ومن المعقول: أن الجهاد في حالة الدفع يعد حينئذ من باب دفع الصائل الذي يفسد الدين والدنيا، وما كان من هذا الباب فهو من الفروض العينية التي يسقط فيها الإذن في مثل هذه الحالة. (□)

المطلب الثالث

جهاد الدفع في ظل النظم المعاصرة

تقدم أن جهاد الدفع مشروع بالاتفاق، وأنه فرض عين، قال ابن تيمية: "وأما قتال الدفع فهو أشد أنواع دفع الصائل عن الحرمة والدين فواجب إجماعاً فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه فلا يشترط له شرط بل يدفع بحسب الإمكان. وقد نص على ذلك العلماء أصحابنا وغيرهم فيجب التفريق بين دفع الصائل الظالم الكافر وبين طلبه في بلاده" (□).

وكذلك الحال في النظم القانونية المعاصرة كافة حيث تقر بحق الدفاع الشرعي عن النفس، وهو حق معترف به منذ القدم وما زال كذلك في ظل ميثاق الأمم المتحدة، كما في نص المادة رقم: 51 من هذا الميثاق⁽⁴⁾.

(□) المغني 174/9

(□) الفتاوى الكبرى 538/5

(□) الفتاوى الكبرى 538/5

⁴ - ميثاق الأمم المتحدة 1945.

ويعتبر استخدام القوة للدفاع عن النفس حقاً استثنائياً بالنسبة للمنح العام لاستخدام القوة الوارد في الميثاق، يتمثل في استخدام القوة لصد عدوان مسلح، بشرط أن يكون لازماً لدرئته ومتناسباً مع قدره على أن يتوقف عند ما يتخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدوليين (□)

ويشترط لقيام حالة الدفاع الشرعي عدة شروط منها : أن نكون بصدد عدوان مسلح غير مشروع، وأن يكون هذا العدوان حالاً ومباشراً، وأن يهدد أحد الحقوق الجوهرية للدولة المعتدي عليها، والمتمثلة في سلامة الإقليم والإستقلال السياسي وحق تقرير المصير⁽²⁾ وعلى هذا فإن الدفاع عن النفس كما هو جبلة بشرية، فهو مشترك إنساني، ويؤثر في تصوره استقلال الدول الذي صار واقعاً منذ حقبة، بل من عهد الأئمة، وأدركه العلماء، واعتبروا أن وجود الحدود السياسية مؤثر في أحكام الجماعة والإمامة، وفي أحكام الجهاد، وهذا الشأن من المتغيرات التي لها أثرها في واقع الجهاد اليوم، وسيأتي بحث في ذلك في مطلب مستقل بإذن الله .

¹ - الجريمة الدولية، للدكتور حسين إبراهيم صالح عبيد، دراسة تحليلية تطبيقية، دار النهضة العربية، القاهرة.

² - حرب الإرهاب الدولي والشرعية الدولية للدكتور رجب عبد المنعم متولي، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، 2003.

المبحث الثالث

الانحراف في الجهاد

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : أسباب الانحراف في الجهاد وفيه مسائل :

المسألة الأولى : الجهل بدين الله عزوجل

المسألة الثانية : التأويل الفاسد

المسألة الثالثة : الشبهات الفاسدة

المسألة الرابعة : الانحراف الفكري

المطلب الثاني: العمليات القتالية التي تشن باسم الجهاد ضد

المسلمين وغيرهم

المطلب الثالث : سلطة ولي الأمر تجاه من يعلن الجهاد ضد

المسلمين وغير المسلمين .

المطلب الأول

أسباب الانحراف في الجهاد

أسباب الانحراف في الجهاد كثيرة نورد أهمها في المسائل التالية :

المسألة الأولى : الجهل بدين الله عز وجل

الجهل بدين الله عز وجل من أعظم الأسباب التي أدت بأهل البدع إلى الوقوع في تكفير المسلمين، والقتال ضد حكام المسلمين وضد غيرهم من المواطنين والمقيمين ، المعاهدين المستأمنين وغيرهم ممن عظم الإسلام شأن دمائهم وعصمها بالإسلام أو العهد والأمان، والجهل لفظ عام يشمل الجهل بالوحيين الكتاب والسنة ، والجهل بأصول السلف الصالح رحمهم الله ومنهجهم الواضح البين المستقيم الذي لا اعوجاج فيه ، وكذلك الجهل بمقاصد الشريعة وقواعدها العامة ، والجهل بحقيقة الإيمان وصلته بالأعمال وغير ذلك من أنواع الجهل الذي يؤدي بصاحبه ، وهو داء عضال إذا تمكن من صاحبه ذهب بآخرته ودينه - نعوذ بالله من ذلك -

ولهذا كان العلماء الريانيون العالمون بالله وبرسوله وبدينه هم أهل الخشية وهم الذين زكاهم ربهم قال تعالى : ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾ فاطر:28

وقال تعالى : ﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ الزمر:9

وما أحسن ما قال العلامة ابن القيم رحمه الله :

والجهل داء قاتل وشفأؤه أمران في التركيب متفقان

نص من القرآن أو من سنة وطبيب ذاك العالم الرباني (□)

فالجهل بالدين هو من أعظم الأسباب التي حملت أرباب تلك العمليات الإجرامية على الجرأة على دين الله عز وجل وعلى دماء المسلمين وأعراضهم وأموالهم والإقدام على تكفير المسلمين بغير حجة ولا برهان (□).

وهذا الجهل يشمل :

- 1 - الجهل بعقيدة أهل السنة والجماعة، وذلك أن عقيدة أهل السنة هي الحارس بإذن الله من كل انحراف لأنها هي الصراط المستقيم والمنهج القويم.
- 2 - الجهل بالفقه الشرعي المبني على الكتاب والسنة الصحيحة: وكل عمل لا يوافق الشرع فهو مردود على صاحبه، كقضية الجهاد.
- 3 - البعد عن علماء الشريعة الراسخين في علم الكتاب والسنة: بل أصبحوا يشنعون عليهم في مجالسهم ومنتدياتهم، بل ويحتقرونهم، ويستهدفونهم.

1 (النونية لابن القيم .

2 (التقرير في حكم وخطورة التكفير والتفجير : ص/107

- 4 - التلقي عن أهل البدع والأهواء والانحرافات الفكرية: وهذه نتيجة حتمية للجهل بالعقيدة والبعد عن علماء السنة، والانضواء تحت لواء تلك الجماعات المنحرفة.
- 5 - الأخذ بظواهر النصوص دون فقه ولا اعتبار لدلالة المفهوم، ولا قواعد الاستدلال، ولا الجمع بين الأدلة، ولا اعتبار لفهم العلماء، ولا نظر في أضرار الناس.
- 6 - الجهل بمقاصد الشريعة؛ وهي غاياتها، والحكم والمعاني والمصالح التي شرعت الأحكام من أجلها، والتي تعود إلى إقامة المصالح الأخروية والدينية.
- 7 - الإعجاب بالرأي: فقد يرى الشخص أن رأيه هو الصواب، وأنه لا يحتمل الخطأ، ومن هنا تنشأ عنده الإعجاب بآرائه وعدم التخلي عنها.
- 8 - التعميم والتسرع في الأحكام: بمجرد الظنون أو الشائعات، أو نقل الأخبار بلا تثبت، فيولد نتيجة عكسية، تتمثل في إطلاق الأحكام الخاطئة على أشخاص، وقد يكونوا علماء أو ولاة أمر.

المسألة الثانية : التأويل الفاسد (التحريف)

من أعظم الأسباب الحاملة لأهل البدع على تكفير المسلمين هو : التأويل الفاسد ، وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترب به ، وهذا التأويل لم يعرفه السلف الصالح وإنما هو من تسمية أهل البدع من المعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم من أهل البدع ، وهذا التأويل قد اتفق سلف الأمة وأئمتها على دمه وإبطاله (□) .

وهذا السبب في الحقيقة هو الباعث لأهل التكفير على تكفير المسلمين بغير حق، ووسيلتهم في ذلك تأويل النصوص الشرعية على ما يعتقدون ، وفي حقيقة الأمر تلك النصوص لا تساعدهم على ذلك بل ترد تلك المعتقدات الفاسدة ، ولذا كان التأويل الفاسد هو سبب كل شر وفتنة وقعت فيها الأمة وأدى إلى فرقتها.

قال ابن القيم رحمه الله : ((وبالجملة ، فافتراق أهل الكتابين وافتراق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إنما أوجبه التأويل ... وإنما دخل أعداد الإسلام من المتفلسفة والقرامطة والباطنية والإسماعيلية والنصيرية من باب التأويل ، فما امتحن الإسلام بمحنة قط إلا وسببها التأويل (□) .

وقد ذكر أهل العلم أن الذي أوقع الخوارج في فتنة التكفير إنما هو التأويل الفاسد ، فقد ذكر البغوي -رحمه الله- عن الضحاك أنه قال : ((... أهل النهروان تأولوا آيات من القرآن في أهل القبلة وإنما أنزلت في أهل الكتاب ، جهلوا علمها فسفكوا بها الدماء وانتهبوا الأموال وشهدوا علينا بالضلالة(□))

(1) مجموع الفتاوى : 68/4 - 70

(2) إعلام الموقعين : 251/4 .

(3) إعلام الموقعين : 251/4 .

ويقول شيخ الإسلام -رحمه الله- : ((والخوارج إنما تأولوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه ، وجعلوا من خالف ذلك كافراً)) (□) .

ويقول ابن القيم -رحمه الله- مبيناً جناية التأويل الفاسد على الدين وأهله : ((كم جنى التأويل الفاسد على الدين وأهله من جناية ، فهل قتل عثمان -رضي الله عنه- إلا بالتأويل الفاسد ، وكذا ما جرى في يوم الجمل وصفين ومقتل الحسين -رضي الله عنه- والحررة وهل خرجت الخوارج واعتزلت المعتزلة ، ورفضت الروافض ، وافترقت الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إلا بالتأويل الفاسد)) (□)

وهكذا نجد ما فعل التأويل الفاسد بأهل البدع من الخوارج وغيرهم حيث أدى بهم إلى التكفير والقتل بغير حق ، والناظر فو واقعنا المعاصر يجد أثر ذلك ظاهراً ، فقد أدى بذبول الخوارج المعاصرين من الفئات الضالة المنحرفة إلى تكفير الحكام والمجتمعات ، ثم التفجير والقتل والاعتداء الآثم المجرم على الأنفس والأموال المعصومة ، والتعدي على الممتلكات العامة وتهوين أمر الأمة في نفوس أعدائها.

المسألة الثالثة : الشبهات

وهي نوع من التأويل ، ولكن إفرادها بالصورة ليظهر بعدهم عن مصادر الوحي ، واعتمادهم شبهات أدت إلى جنوح بعض المنظمات المنتسبة إلى الإسلام إلى القتال ضد حكام المسلمين وغيرهم من المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية باسم الجهاد ، وهذه الشبهات أوقعت أصحابها في هذا الانحراف وهي كثيرة ، لكنني سأذكر ما يعد مثلاً عليها في هذا الباب فمنها :

1) شبهة اعتبار الجهاد غاية

لا شك أن الجهاد من أعظم العبادات ، وهو ذروة سنام الإسلام كما تقدم في فضله ، لكنه ليس غاية بذاته ، بل النصوص تدل على تقديم الدعوة والعهد والسلم على الجهاد ، بل حتى إذا وقع القتال حرم الله قتال من لم يقاتل ، ومن ليس من أهل الجهاد ، وأمر الله ﷺ رسوله ﷺ إلى تقديم السلم متى ما جنح الأعداء إلى ذلك ، فقال : ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾⁽³⁾ ، وكذلك في قتال البغاة قدم الصلح على القتال ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾⁽⁴⁾ ، وأجب الكف إذا حصلت الفيئة من الفئة الباغية ، قال سبحانه : ﴿ فَإِنْ فَاءَتْ

1 (تفسير البغوي : 1/256 .

2 (مجموع الفتاوى : 20/164 .

(3) الأنفال:61.

(4) الحجرات:9.

فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿١﴾⁽¹⁾، فتبين من ذلك كله وغيره أن القتال في الشريعة الإسلامية ليس مقصوداً بحد ذاته، بل هو ضرورة شرع في أضيق الحدود وليس مقصوداً لذاته، قال شيخ الإسلام رحمه الله: "من المعلوم أن القتال إنما شرع للضرورة ولو أن الناس آمنوا بالبرهان والآيات لما احتيج إلى القتال" (□).

(2) شبهة إلغاء الولايات والأقاليم والحدود السياسية

الأصل أن تكون الأمة الإسلامية تحت راية واحدة، إذا كان هذا باختيارها واستطاعتها، لكن إذا كان الحال خلاف ذلك - وهذا هو الواقع - فالشريعة أثبتت شرعية كل من ثبتت له الولاية في بلده الذي تغلب عليه، واستقرت الأمور له، يقول شيخ الإسلام رحمه الله: "والسنة أن يكون للمسلمين إمام واحد، والباقون نوابه، فإذا فرض أن الأمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها، وعجز من الباقين، أو غير ذلك فكان لها عدة أئمة، لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود، ويستوفي الحقوق" (□)، والانقسام في الأمة ليس وليد الاستعمار حتى ينكر، إنما هو من عهد الخلافة العباسية إلى يومنا هذا، فالمسلمون لم يجتمعوا على خليفة واحد، وإنما تعددت ولايتهم، قال الشوكاني رحمه الله: "وأما بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وتباعد أطرافه، فمعلوم أنه قد صار في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك، ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهي في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته، فلا بأس بتعدد الأئمة والسلطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة له على أهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهي، وكذلك صاحب القطر الآخر... (□)"، وإذا تقرر ثبوت شرعية كل سلطان تغلب على بلد واستقر الأمر له فالحدود السياسية معتبرة شرعاً، والطاعة واجبة بالمعروف لكل حاكم مسلم تغلب في بلده، وعلى كل حاكم أن يقيم شرع الله في ولايته، وهذا يبطل هذه الشبهة وقد سبق الإجماع في هذا، وسيأتي بحث هذه المسألة في المتغيرات المعاصرة.

(3) شبهة اعتبار العلاقات مناقضة لمبدأ الولاء والبراء

يقال في الرد عليها: إن عقيدة الولاء والبراء لا تتناقض التعامل مع غير المسلمين بما شرعه الله، فالشريعة أمرت بالإقسط مع غير المسلمين وبرهم كما قال ﷺ: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (□)، وأباح أيضاً طعام الذين أوتوا الكتاب، وأباح أيضاً نكاح نسائهم مع ما بين الزوجين

(1) الحجرات:9.

(2) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، 238/1.

(3) انظر: مجموع الفتاوى 175/34.

(4) انظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، للشوكاني، 512/4.

(5) الممتحنة:8.

من المودة والرحمة كما ذكر الله ذلك، والنبي ﷺ عامل غير المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم بالعدل، فلم ينقض لهم عهداً، بل أحسن إليهم وعاملهم بالحسنى، واشترى منهم وباع، ودعا لهم بالهداية، ووصى أصحابه بالإحسان إليهم مما يقطع معه الإنسان على أنه من التعاملات المشروعة التي لا تتأفي الولاء والبراء، يقول شيخ الإسلام رحمه الله: "وقد تحصل للرجل موادتهم لرحم أو حاجة فتكون ذنباً ينقص به إيمانه ولا يكون به كافراً كما حصل من حاطب بن أبي بلتعة لما كاتب المشركين ببعض أخبار النبي ﷺ وأنزل الله فيه ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ (1) «(2)».

ثم إن المولاة المحرمة وهي محبتهم لدينهم ومناصرتهم على المسلمين، ليست على درجة واحدة بل هي على شعب بعضها مكفرة وبعضها غير مكفرة، يقول ابن جرير الطبري: "يعني ﷺ بقوله: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَّهُمْ﴾ (3)، ومن يتول اليهود والنصارى دون المؤمنين، فإنه منهم. يقول: فإن من تولاهم ونصرهم على المؤمنين، فهو من أهل دينهم وملتهم، فإنه لا يتولى متولاً أحداً إلا وهو به وبدينه وما هو عليه راض، وإذا رضي ورضي دينه، فقد عادى ما خالفه وسخطه، وصار حكمه حكمه، ولذلك حَكَمَ مَنْ حَكَمَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ لِنَصَارَى بَنِي تَغْلِبَ فِي ذَبَائِحِهِمْ وَنِكَاحِ نِسَائِهِمْ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أُمُورِهِمْ، بِأَحْكَامِ نَصَارَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، لِمَوَالَتِهِمْ إِيَّاهُمْ، وَرِضَاهُمْ بِمِلَّتِهِمْ، وَنَصْرَتِهِمْ لَهُمْ عَلَيْهَا، وَإِنْ كَانَتْ أُنْسَابُهُمْ لِأُنْسَابِهِمْ مُخَالَفَةً، وَأَصْلُ دِينِهِمْ لِأَصْلِ دِينِهِمْ مَفَارِقاً" (□).

4) شبهة الحاكمية وتكفير الحكام

وخلاصة ما ذكر: أن الدول الإسلامية والأنظمة المعاصرة استبدلت الشريعة الإسلامية بتحكيم القوانين الوضعية، وتحكيم القوانين كفر مخرج من الملة، (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (□).

والجواب عن هذا يحتاج إلى بسط وليس هذا مجال الإطالة ولكن نقول: الآية التي ذكروها محل خلاف طويل بين العلماء وأثر ابن عباس فيها معلوم (□)، بل قد قال بعض بعض العلماء: إن حمل هذه الآية على ظاهرها دون استحلال أو جحود هو مذهب الخوارج،

(1) الممتحنة:1.

(2) مجموع الفتاوى 522/7.

(3) المائدة:51.

(4) تفسير الطبري 615/4.

(□) المائدة:44.

6) أخرجه الحاكم في المستدرک عن طاووس عن ابن عباس أنه قال: (إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه ، إنه

ليس كفراً ينقل عن الملة ، ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ كفر دون كفر .

ثم قال الحاكم : (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه) . وقال الذهبي : (صحيح .) .

وأن هذه الكفر في هذه الآية محمول على الكفر الأصغر أو كفر العمل، ويشترط أن يكون هناك استحلال أو جحود للحكم بالكفر الأكبر، ثم إن القول بأنها من الكفر الأصغر مذهب حبر الأمة عبد الله بن عباس رضي الله عنه ووافق جمع من العلماء، على أن القوانين لا تأخذ وصفاً واحداً، ولا حكماً دون تفريق.

المسألة الرابعة : الانحراف الفكري

من أعظم الأسباب الحاملة للفئات الضالة المنحرفة على مقاتلة المسلمين وتكفيرهم والافتيات على حكامهم والخروج عن طاعتهم هو الانحراف الفكري .

والانحراف الفكري هو ميل الفكر ومُخالفته للشرع وما يؤمن به المجتمع من قيم وأخلاق، وما تسود فيه من ثقافة ، وما تحكمه من أنظمة وقوانين ، وانحرافه عن الوسطية والاعتدال باتجاه التطرف سواء في التشدد أو التفریط " (□)

وهو في حقيقته قريب من التطرف والغلو الذي يترتب عليه العنف والإرهاب ؛ لأن التطرف والغلو مُجاوزه حد الاعتدال وعدم التوسط ، فالتقصير في التكليف الشرعية والتفريط فيها تطرف، كما أن الغلو والتشديد فيها تطرف " (□) ، وبذلك فهو خروج عن الوسيطة والاعتدال في فهم الأمور الدينية وتطبيقاتها ، مما يُشكل خطراً على نظام الدولة وأمنها الوطني بكل مقوماتها (□).

ومن خلال ما سبق يتضح التالي :

أ. أن الانحراف الفكري يُخالف عقيدة المجتمع ، وما يؤمن به من قيم وأخلاق ، وما يسود فيه من ثقافة .

ب. أن الانحراف الفكري خروج عن الوسطية والاعتدال ، فهو إما يتجه للغلو والتشدد في الدين ، أو يتجه إلى التفريط والتقصير في القيام بالواجبات الشرعية .

ج. أن المنحرف فكرياً يعيش في عزلة اجتماعية ؛ لأن تصورات وآراءه ، وما يؤمن به من فكر تُخالف ما هو سائد بين أفراد المجتمع .

د. أنه سبب مهم من أسباب تفكك المجتمع وانحلاله ، وهو خطر على النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي

هـ. أن الانحراف الفكري مُخالف للإسلام ؛ لأنه لا يلتزم بما يدعو له الإسلام من الإلتزام بمنهج الوسطية والاعتدال ، وأداء الواجبات الشرعية ، والبُعد عن المحرمات .

(1) انظر: المادة الأولى من الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب، جريدة الرياض، الصادرة بتاريخ 1418/11/29هـ.

العدد (10818).

(2) مكونات مفهوم الأمن الفكري لها بنت إسماعيل: ص/6.

(3) نحو بناء إستراتيجية وطنية لتحقيق الأمن الفكري لعبد الحفيظ المالكي، ص/17.

المطلب الثاني

العمليات القتالية التي تشن باسم الجهاد

ضد المسلمين وغيرهم

الناظر في هذه العمليات القتالية التي يقوم بها بعض من ينتسبون إلى الإسلام يجد أنها قد اشتملت على كثير من الجرائم الكبرى ومن ذلك : التكفير للمؤمنين ولولاة أمرهم، وما يؤدي إليه من قتل الأنفس المعصومة بغير حق ، وترويع الآمنين ، والإخلال بالأمن العام فضلا عن استنزاف الطاقات وهدر الأموال والمقدرات والممتلكات والمنشآت العامة وما يترتب على ذلك من إضعاف الأمة وتفرقها ، واستثارة أعدائها وتسلبهم عليها وغير ذلك من المفاصد العظيمة .

ومن أعظم جنايات هذه العمليات القتالية على الدين وأهله : تشويه صورة الإسلام وتنفير الناس عنه ، فإن مثل هذه الأعمال تلبس على عامة الناس، وتتفرهم عن الدين، كما أنها تشوه صورة الإسلام وأهله عند غير المسلمين، وتصدهم عن اعتناقه، وتضل بسببها أفهام، وتزل أقدام ^(□) .

كما قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ ^(□) .

وقد وسم الإسلام وأهله بسبب هذه العمليات بالإرهاب وبسببها أصبحنا نسمع ونشاهد ما يعانیه المسلمون في دول الغرب من إيذاء وتعصب وتريص يومي يقض مضاجع المسلمين ويفقدهم أدنى حقوقهم "الإنسانية" من استشعار الأمن على ذويهم وممتلكاتهم، بل - ويا للأسف - وصل التهديد والإيذاء في كثير من الأحيان إلى دور العبادة التي لم تسلم من التخريب في بعض الأماكن بالحرق تارة، وبالرسوم المهينة وإلقاء القاذورات تارة أخرى!! ولقد تكررت مظاهر هذا الإيذاء في غالب دول الغرب ولم تعد تقتصر على الأفراد بل تعدتهم إلى بعض المؤسسات الحكومية والأحزاب الرسمية التي طالب بعضها بطرد المسلمين وإعادتهم إلى بلدانهم، ثم تطور الأمر إلى إهانة مقدسات المسلمين والتعرض لها بالتجريح والإساءة.

كما أدة هذه العمليات الإجرامية إلى تنامي المشاعر السلبية تجاه الإسلام والمسلمين في المجتمعات الغربية، ويوماً بعد يوم ترسخت هذه المشاعر وتجدرت في الوجدان الغربي فيما صار يُعرف بالخوف المرضي من الإسلام في الغرب، أو "الإسلاموفوبيا" الذي يُعرف الإسلام على أنه دين إرهابي دموي، يسعى للقتل وسفك الدماء .

¹ (الأعمال الفدائية لسامي الحمود ص/ 359 وما بعدها

(2) النحل: 94

لذلك اجتمعت كلمة العلماء في هذا العصر على أن هذه العمليات محرمة لايجوز القيام بها ولا المشاركة فيها بالنفس أو بالمال أو بالرأي أو بأي وجه من الوجوه المشاركة أو التأييد أو النصرة أو السكوت عليها بعد العلم بحقيقتها وحقيقة من يقومون بها ، ويدل لما سبق ما يأتي :

أولاً : من أصول أهل السنة والجماعة ، أنهم يحتاطون أشد الاحتياط في الحكم على المخالف بكفر أو شرك أو ظلم أو فسق ، حتى يتبين بالدليل القاطع أن هذا الفعل أو القول كفر ، ويفرقون في ذلك بين الكفر والكافر ، فلا يحكمون على شخص بعينه بكفر إلا بعد قيام الحجة الرسالية عليه ، وتحقق شروط التكفير في حقه وانتفاء الموانع من الحكم به .

والجهل بأصول أهل السنة والجماعة في باب التكفير ، وبمنهجهم الواضح المستقيم في ذلك ، والجهل بمقاصد الشريعة وقواعدها العامة ، من أعظم الأسباب التي حملت هذه أرباب هذه العمليات الإجرامية على الجرأة والإقدام على تكفير أهل الإسلام بغير دليل ولا برهان ، إذ لو وقفوا على النصوص الشرعية الكثيرة التي حذرت أشد التحذير من تكفير المسلمين وما تضمنته من الوعيد الشديد على ذلك لارتدعوا عن غيهم وضلالهم وجهلهم (□)

ثم إن التكفير حكم شرعي من أحكام الدين له أسبابه وضوابطه وشروطه وموانعه وآثاره ، شأنه في ذلك شأن سائر الأحكام الشرعية قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : .. الكفر حكم شرعي وإنما يثبت بالأدلة الشرعية... (□) أهـ. وقال رحمه الله : " فلهذا كان أهل العلم والسنة لا يكفرون من خالفهم وإن كان ذلك المخالف يكفرهم؛ لأن الكفر حكم شرعي فليس للإنسان أن يعاقب بمثله كمن كذب عليك وزنى بأهلك ليس لك أن تكذب عليه وتزني بأهله لأن الكذب والزنا حرامٌ لحق الله ، وكذلك التكفير حق لله فلا يكفر إلا من كفره الله ورسوله وأيضاً فإن تكفير الشخص المعين وجواز قتله موقوف على أن تبلغه الحجة النبوية التي يكفر من خالفها وإلا فليس كل من جهل شيئاً من الدين يكفر... (□) أهـ.

ثانياً : من الأصول المجمع عليها بين الأمة ، أن دماء المسلمين وأعراضهم وأموالهم محرمة فلا يحل شيء منها إلا بالشرع ، وأنه لايجوز ترويع المسلم أو تخويفه أو التعرض له بما قد يؤذيه ، كما اتفقوا على وجوب حفظ الضرورات الخمس وهي : حفظ الدين والنفس و

1 (التقرير في حكم وخطورة التكفير والتفجير لمعالي الشيخ سليمان أبا الخيل : ص /107 .

2 (مجموع الفتاوى : 78/17.

3 (الرد على البكري: 381/1 .

العقل والعرض والمال ، فسفك دم المسلم وتعريضه للمهالك تفويت لهذه المصالح الضرورية ، وجريمة في حقه ، والأدلة على ذلك كثيرة من ذلك :

قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَظِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: 93]. فالله سبحانه وتعالى يعظم دم المؤمن المسلم. وقول النبي ﷺ في خطبة يوم الحج الأكبر في حجة الوداع : (إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا) (□) . وقال معظماً دم المسلم: " لا يَجْلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيْبُ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ " (□) . وقال صلى الله عليه وسلم مبينا حرمة دم المسلم وأن حرمة أعظم عند الله من زوال الدنيا: "لزوال الدنيا أهون عند الله من قتل رجل مسلم" (□) .

وقد حرصت الشريعة على سد الذرائع المفضية إلى جلب المفسد وتفويت المصالح فحرمت حمل السلاح على المسلمين وذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منا" (□) ، ولما يلزم من فتن وقتل للمسلمين ، وكل سبب أدى إلى قتل معصوم بغير حق فهو محرم ؛ لما تقرر من أن الوسائل لها أحكام المقاصد .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلغنه حتى وإن كان أخاه لأبيه وأمه" (□) .

قال النووي رحمه الله: "فيه تأكيد حرمة المسلم والنهي الشديد عن ترويعه وتخويفه والتعرض له بما قد يؤذيه ، وقوله صلى الله عليه وسلم: "وإن كان أخاه لأبيه وأمه" مبالغة في إيضاح عموم النهي في كل أحد سواء من يتهم فيه ومن لا يتهم وسواء كان هذا هزلاً ولعباً أم لا؛ لأن ترويع المسلم حرام بكل حال" (□) .

وعن أبي موسى رضي الله عنه : عن النبي ﷺ قال: "إذا مر أحدكم في مسجدنا أو في سوقنا ومعه نبل فليمسك على نصالها بكفه؛ أن يصيب أحداً من المسلمين منها بشيء" (□) .

(1) أخرجه البخاري حديث رقم (1739). ومسلم حديث رقم (9).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الديات- باب قول الله تعالى: أن النفس بالنفس : (6878) ، ومسلم في كتاب القسامة- باب ما يباح به دم المسلم (1676) ، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه .

(3) أخرجه الترمذي في كتاب الديات برقم (1395) ، والنسائي في كتاب تحريم الدم برقم (3986) واللفظ له ، وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي .

(4) أخرجه البخاري حديث رقم: 7070 ، ومسلم حديث رقم: (161) .

(5) أخرجه مسلم 33/8 ، ح: 6832 .

(6) شرح النووي على مسلم 170/16 .

(7) أخرجه البخاري ، 565/17 (7075) ، ومسلم : 4 / (2019) (2615) .

قال ابن بطال: "هذا من تأكيد حرمة المسلم لئلا يروع بها أو يؤذي؛ لأن المساجد مورودة بالخلق، ولا سيما في أوقات الصلوات، فخشي عليه السلام أن يؤذي بها أحد، وهذا من كريم خلقه، ورأفته بالمؤمنين. والمراد بهذا الحديث: التعظيم لقليل الدم وكثيره" (□).

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دمًا حرامًا" (□).

و عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "إن من ورطات الأمور التي لا مخرج لمن أوقع نفسه فيها سفك الدم الحرام بغير حله" (□).

ونظرًا لما في هذه العمليات المفسدة العظيمة من القتل وسفك الدم الحرام، ونظرًا لما وقع بسببها من الجرائم العظام في بلاد الإسلام وغير بلاد الإسلام، فقد أطبقت فتاوى العلماء المعاصرين ولجان الفتوى وقرارات مجامع الفقه وهيئة كبار العلماء، على إنكار وتحريم وتجريم هذه الأعمال، وأنها من ضروب البيغي والعدوان والإفساد في الأرض، وليست من الجهاد المشروع في شيء (□).

المطلب الثالث

سلطة ولي الأمر تجاه من يعلن الجهاد

ضد المسلمين وغير المسلمين

تقدم في المباحث السابقة بيان حقيقة الجهاد وغايته وأهدافه، وأنه منوط بولي الأمر لا ينازعه فيه أحد، أما ما يقع من عمليات قتالية ضد المسلمين وحكامهم وضد غير المسلمين بالداخل والخارج باسم الجهاد، فهذا في حقيقته ليس من الجهاد في شيء، وهو من باب تسمية الأشياء بغير اسمها فهي أعمال إجرامية تقوم بها جماعات إرهابية منظمة مسلحة باسم الجهاد، ضد المسلمين وحكامهم والمقيمين في بلادهم.

وهذه الأعمال في حقيقتها ينطبق عليها تمام الانطباق مفهوم الإرهاب المعاصر، وكذلك المفهوم الشرعي للفساد الموجب للحرابة وذلك لأنه لا ينطبق عليها شرط من شروط الجهاد وذلك لما يأتي:

- 1 - أنها لا تعتمد الولاية، بل تستهدف الحكام بذريعة التكفير أو غير ذلك.

(1) شرح صحيح البخاري لابن بطال (2 / 102).

(2) أخرجه: البخاري 2/9 (6862) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الديات برقم (6863).

(4) أنظر هذه القرارات والفتاوى مجموعة مفصلة في كتاب: التقرير في حكم وخطورة التكفير والتفجير لمعالي

- 2 - ليس لها راية واضحة، بل تجد في الميادين رايات كثيرة ترفع والنبى صلى الله عليه وسلم يقول : (من قُتِلَ تحت راية عُمَيَّةٍ ، يدعو عصبية أو ينصر عصبية ، فقتلته جاهلية) (□).
- 3 - لا ينظر فيها إلى قوة أو ضعف ولا تراعي قواعد الشريعة .
- 4 - تتجاوز العهود والمواثيق ، وتسقط شرعيتها بشبه لا تخفى .
- 5 - تستهدف المسلمين بذرائع مختلفة كما تستهدف المعصومين من غير المسلمين دون اعتبار ما لهم من عصمة وحرمة .
- 6 - في آلات الحرب تعتمد ما هو وسيلة لقتل الأنفس والانتحار المحرم بحجة أن ذلك استشهاد وغير ذلك من المفاسد .

وعليه فإن القائمين بهذه العمليات الإجرامية خارجون على ولاة الأمر مفارقون لجماعة المسلمين ساعون في الأرض بالفساد ولذا فإنهم بحسب هذه المفاسد يمكن تكييف أفعالهم على أنها تجمع بين أعمال قطاع الطريق وهم قوم مفسدون في الأرض يأخذون أموال الناس ويقتلونهم ويخيفون الطريق، امتنعوا عن طاعة الإمام، وخرجوا عن قبضته بغير تأويل (□) وتصرفات البغاة من حيث الخروج على الإمام، فيمتنعون عن طاعته أو يرومون خلعه، لتأويل سائغ (□) إلا أن يكونوا نفرا يسيرا فالجمهور وهم الحنفية والشافعية وأكثر الحنابلة أنهم قطاع طريق حتى لا يفضى ذلك إلى فتح باب الفتن وإتلاف أموال الناس بدعوى التأويل (□)، لكن الأقرب في شأنهم أنهم يشبهون الخوارج وهم الذين يخرجون على ولي الأمر، ويكفرون من خالفهم، ويكفرون مرتكب الكبيرة، ويستحلون دماء المسلمين وأموالهم إلا من خرج معهم (□) وكما ذكرت هذا هو الأليق والألصق بتلك الجماعات بالنظر إلى أفكارها ومعتقداتها وما تقوم به من أعمال إجرامية .

¹ (رواه مسلم .

² (فتح القدير 99/6 ، مواهب الجليل 314/6 ، مغني المحتاج 401/5 ، المغني 3/9

³ (حاشية ابن عابدين 261/4 ، مواهب الجليل 6،278 ، مغني المحتاج 399/5 ، المغني 5/9

⁴ (فتح القدير 99/6 مغني المحتاج 404/5 المغني 3/9 .

⁵ (فتح القدير 100/6 ، حاشية العدوي 102/1 ، مغني المحتاج 401/5 ، المغني 4/9

المبحث الرابع

واقع الجهاد وأهم المتغيرات المؤثرة في حكمه

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : تعدد الدول واستقلالها في العصر الحاضر

المطلب الثاني : أثر تعدد الدول واستقلالها على أحكام الجهاد

المطلب الأول

تعدد الدول واستقلالها في العصر الحاضر

تعدد الدول واستقلالها

قيام الدولة المعاصرة بأركانها الثلاثة : الشعب ، والإقليم ، والسلطة السياسية ، يترتب عليه تميزها بأمرين أساسيين ؛ الأول : تمتعها بالشخصية القانونية الاعتبارية ، والأمر الثاني : كون السلطة السياسية فيها ذات سيادة (□)

وقد أولت النظم والقوانين الدولية أهمية بالغة لموضوع استقلال الدول وسيادتها على أقاليمها لما في ذلك من أثر إيجابي على السلم والاستقرار الدولي والإنساني .

ويعد استقلال الدولة واحداً من الشروط الضرورية للاعتراف بشرعية الدولة بل هو شرط في تعريف الدولة ، إذ يعرفها رجال القانون الدولي بأنها : "وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسة سلطة قانونية معينة في مواجهة أمة مستقرة على إقليم محدد ، وتباشر الدولة حقوق السيادة بإرادتها المنفردة ، وعن طريق استخدام القوة المادية التي تحتكرها" (□) .

وقيل هي : "مجموعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الدوام إقليماً معيناً ، أو تتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والاستقلال (□) .

فأحياناً يُعبر بلفظ الاستقلال وأحياناً أُخرى بلفظ السيادة وهما بمعنى ممارسة الدولة لقرارها السياسي داخلياً وخارجياً وفق إرادتها الحرة ، أو بمعنى آخر عدم خضوع الدولة لأي سلطة داخلية كانت أو خارجية ولا يحق لأي جهة أن تفرض قوتها على الدولة في منطقة نفوذها

فعلى المستوى الداخلي يعني استقلال الدولة امتلاكها السلطة المطلقة على جميع الأفراد والجماعات والمناطق الداخلة تحت حكمها وتستمد شرعيتها من الصفة التي تكونت بها ، وهي شأن متغير وفي التصور الشرعي يعتبر مصطلح البيعة له أثره في تكوين الشرعية ودوامها ، وهذه الشرعية هي التي تخول للدولة تشريع القوانين والنظم وإلزام الناس بها حفظاً لمصالحهم وصوناً لهيبة الدولة كما تخول لها تدبير شؤون البلاد سياسياً واقتصادياً وثقافياً وتعليمياً وقضائياً .. تبعاً لخصوصية البلاد وما تقتضيه المصلحة.

1 (انظر: نظرية الدولة في الإسلام، ص47

2 (النظم السياسية:محمد كامل ليله، ص:20

3 (القانون الدستوري:عثمان خليل، ص:10

أما على المستوى الخارجي فيعني مبدأ استقلال الدولة وسيادتها استقلالها فعلياً وقانونياً في ممارسة قرارها الدولي بعيداً عن سيطرة أي دولة أخرى أو توجيهها واعتراف الدول الأخرى بها ، وحققها في التمثيل الدبلوماسي ، وعضوية المنظمات الدولية ، وحريتها في اتخاذ القرارات الدولية على الصعيد الخارجي وعلى صعيد العلاقات الدولية من دون قيد أو تردد أو إكراه أو ضغط إلا الالتزامات التي يقرها القانون الدولي والمعاهدات الدولية الثنائية والإقليمية في نطاق الندية والاحترام المتبادل (□).

فسيادة الدول واستقلالها يعني : سلطان الدولة الكامل على الأشخاص والأموال والإقليم، وحريتها الكاملة في تصريف شؤونها الداخلية والخارجية .

وهذا ما نص عليه ميثاق الأمم المتحدة كما في مادته الثانية حيث جاء فيها : (تقوم الهيئة على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها) ، كذلك بنصه في الفقرة السابعة من نفس المادة على انه : (ليس في هذا الميثاق ما يسوغ "للأمم المتحدة" أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما) (□) .

وجميع بنود هذا الميثاق تؤكد على مبدأ استقلال الدول الأعضاء وسيادتها . وقد نصت العديد من الاتفاقيات والإعلانات الدولية على ضرورة احترام سيادة الدول ومن ذلك :

اعلان مبادئ القانون الدولي المتعلقة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول وفقاً لميثاق الأمم المتحدة ، القرار 2625 الدورة 24، 25 اكتوبر 1970 ، أشار إلى مبدأ المساواة في السيادة بين الدول :

(تتمتع جميع الدول بالمساواة في السيادة ولها حقوق وواجبات متساوية وهي أعضاء متساوية في المجتمع الدولي بغض النظر عن الاختلافات ذات الطبيعة الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو غيرها) .

وتتضمن المساواة في السيادة العناصر الآتية :

- 1 - الدول متساوية من الناحية القانونية .
- 2 - تتمتع كل دولة من الدول بالحقوق الملازمة للسيادة الكاملة .
- 3 - على كل دولة واجب احترام شخصية الدول الأخرى

¹ (استقلال الدولة بين الفكر السياسي النظري وواقع الممارسة الدولية د. الطيب بن المختار الوزاني : ص / 3

² (أنظر : ميثاق الأمم المتحدة الفصل الأول المادة الثانية : ص / 5

- 4 - حرمة السلامة الإقليمية والاستقلال السياسي للدولة .
- 5 - لكل دولة الحق في أن تختار وأن تنمي بحرية نظمها السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية والثقافية.
- 6 - على كل دولة واجب تنفيذ التزاماتها الدولية تنفيذاً كاملاً يحدوه حسن النية والعيش في سلام مع الدول الأخرى .
- وهذا التصرف القانوني يتفق مع مر من التأصيل الشرعي الذي يجعله واقعاً لا كفر منه ، ولا يمكن قيام المصالح إلا في ظلالة ، ويترتب عليه من المصالح الشرعية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ما لا يخفى.

المطلب الثاني

أثر تعدد الدول واستقلالها على أحكام الجهاد

أثر تعدد الدول واستقلالها على أحكام الجهاد

يتضح أثر تعدد الدول واستقلالها ووجود المعاهدات والمواثيق الدولية فيما بينها من خلال المسائل التالية :

الأولى : بناء أحكام الجهاد على رعاية العهود والمواثيق

إن الإسلام وضع قواعد في رسم منهاج التعامل بين الناس ، وهي قواعد عامة لا تختص بتعامل المسلم مع أخيه المسلم ، بل تتسع لكل الناس ، فقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾⁽¹⁾ قاعدة في الحقوق والأخلاق ، تحدد أن الحقوق تصان على أساس العدل ومنع البغي فيها بتجاوز الإنسان حقه إلى حق غيره ، والأخلاق يطلب فيها الإحسان وصلة الإنسان لأقربائه ، ويمنع منها كل ما تستكره الفطرة السليمة ، وهي قاعدة عامة في التعامل بين جميع الناس ، وكما يجب العدل والإحسان في الفعل مع جميع الناس ، يجب العدل والإحسان في القول ، والإسلام دين واقعي يتعامل مع الواقع الإنساني كما هو ، وليس دعوة مثالية تتعامل مع المثل والنماذج الصورية ، ومن واقعته أنه يعتبر الاختلاف بين الناس ظاهرة إنسانية مستمرة ، فالأمة المسلمة جزء من المجموعة الإنسانية المختلفة المتنوعة في عقائدها وأديانها ، وهي وإن كانت تعتقد أن من واجبها أن تقوم بمهمة التعريف بدينها

(1) النحل:90.

الحنيف وتدعو الناس إلى التمسك به، باعتباره الدين الخاتم لكل البشر، فإنها في ذات الوقت تتطلق من أسس قويمية في التعامل مع المخالفين، ومن تلك الأسس: أولاً: عدم إكراه الناس على الدخول في الدين.

ثانياً: الحوار مع الآخرين بالطرق المناسبة من الأدب والاحترام
ثالثاً: مسالمة المسلمين، وعدم الاعتداء عليهم.
رابعاً: الوفاء بالعهود والمحافظة على المواثيق.

ومن الوفاء أن المسلم إذا دخل تاجراً إلى بلاد غير المسلمين، فإنه يحرم عليه أن يغدر بأحد من أهلها، قال المرغيناني: "وإذا دخل المسلم دار الحرب تاجراً؛ فلا يحل له أن يتعرض لشيء من أموالهم، ولا من دمائهم؛ لأنه ضمن أن لا يتعرض لهم بالاستئمان، فالتعرض بعد ذلك يكون غدرًا، والغدر حرام" (□)، ومن صور تلك الرؤية تسامح الإسلام مع أتباع الديانات، فقد قدم الإسلام نموذجاً حضارياً رائداً في التسامح الديني، وضمن المسلمون التزاماً بالإسلام لرعاياهم من غير المسلمين، فضلاً عن غيرهم حرية اعتقادهم، وممارسة شعائرهم التعبدية، والمحافظة على دور عبادتهم، ولم يجبروا أحداً على اعتناق الإسلام، إذ كيف يصنعون ذلك وهم يعلمون أن إسلام المكروه لا قيمة له في أحكام الآخرة، التي يسعى إليها كل مسلم، كما حذر الإسلام من انتهاك حقوق هؤلاء المسلمين من غير المسلمين، وخص بمزيد من وصاته المستضعفين الذين يقيمون بين ظهرائي المسلمين، يقول ﷺ: «من ظلم معاهداً أو انتقصه حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة» (□)، أما الاستطالة على حقهم في الحياة فهذا ذنب عظيم توعد الله فاعله بأليم عقابه، يقول ﷺ: «من قتل معاهداً يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً» (□).

الثانية : الأصل في علاقة المسلمين مع غير المسلمين

بحث هذه المسألة وتحديدها أمر في غاية الحساسية، ويقود إلى نتائج في غاية الخطورة، وذلك لأن الخطأ في تحديد هذا الأساس يقود إلى طرفين مذمومين، فمن اعتبر الحرب هو الأساس صار هذا التحديد سبباً للنفرة من هذا الدين، ووصفه بالقسوة وإغراء الآخرين بعداوة الإسلام، ومن اعتبر السلم مطلقاً أساساً صار هذا سبباً في تخبط في بعض المواقف،

(1) بداية المنتهي (١١٨).

(2) رواه أبو داود في سننه ح (٢٠٥٢)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود ح (262٦).

(3) رواه البخاري ح (٢٢٩٥).

وذلة وتمييع لبعض الثوابت (□)، والذي يترجح أن الأصل في العلاقة السلم، وأما الحرب والجهاد فأمر عارض، وطارئ على هذا الأصل، يصار إليه حينما يحصل موجبه من الاعتداء والصد عن سبيل الله، واستهداف أوطان المسلمين، وهذا القول قول كثير من المعاصرين، بل يتفق أكثر من كتب في العلاقات الدولية على هذا القول (□) وممن يرى هذا القول سفيان الثوري وابن شبرمة (□).
واستدل أصحاب هذا القول بأدلة كثير نورد منها:

- 1- قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾⁽⁴⁾، لأنه لأباح الكف عمّن كف، فلم يُقاتل من مشركي أهل الأوثان والكافين عن قتال المسلمين من كفار أهل الكتاب على إعطاء الجزية صغاراً.
فمعنى قوله: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾: لا تقتلوا وليداً ولا امرأة، ولا من أعطاكم الجزية من أهل الكتابين والمجوس، وختم الآية ب: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ الذين يجاوزون حدوده، فيستحلون ما حرّمه الله عليهم من قتل هؤلاء الذين حرّم قتلهم من نساء المشركين وذريتهم (□)، فلا يباح من قتل هؤلاء إلا من ابتداء المسلمين بالقتال، فدل على أن الأصل في العلاقة مع الكفار السلم إلا إن ابتدؤونا بالقتال، والبداة إما بصورة الإعداد والتجهيز، أو بصورة التهديد، أو بغير ذلك من الصور.
- 2- قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾⁽⁶⁾، فدعا الله لأ إلى الدخول في السلم كافة بجميع أنواعه، ومن ذلك ما يتعلق بالمعاهدات مع غير المسلمين، ومن حصرها بالإسلام فليس في الآية ما يدل على ذلك.
- 3- وعلى هذا النحو كانت أقوال النبي ﷺ وأفعاله وسيرته في الحروب والمسلمات تشهد على ذلك، فظل الرسول ﷺ يدعو إلى دين الله في مكة ثلاث عشرة سنة حتى يتقرر الأصل

(□) انظر: العلاقات الدولية في الشريعة والقانون في السلم والحرب، د. عبد اللطيف الهميم /20 .

(□) انظر مثلاً: أبو زهرة في العلاقات الدولية في الإسلام /50، والسيد سابق في فقه السنة 13/3، والزحيلي

في العلاقات الدولية /94، وغيرهم.

(□) انظر: شرح السير الكبير 1/187 .

(□) البقرة: 190 .

(□) انظر: تفسير الطبري 3/564 .

(□) البقرة: 208 .

في السلام، واستأنف الدعوة السلمية في المدينة (□)، وكانت غزواته حينما يقابله الكفار ويبتدئونه العداء، أو بناء على الأذية السابقة منهم، وأما مع الكف وعدم المقاتلة فلم يثبت قتاله، وسيرته ﷺ مع يهود المدينة شاهد على ذلك. وغير ذلك من الأدلة.

على أنه لا ينبغي أن نفهم أن العلاقات السلمية غير قضية المعاهدات التي تتم في حال ضعف المسلمين لضرورتهم إليها، فإذا قيل الأصل في العلاقات السلمية فيعنى بذلك مجموعة واسعة من صور العلاقات، والتي تؤثر بدورها على حكم الجهاد سواء جهاد الطلب أو الدفع.

الثالثة : أهداف العهد في الإسلام، وحكم الصور المعاصرة للمعاهدات

من ينظر إلى ما وقع من الرسول ﷺ من معاهدات، وأبرزها صلح الحديبية، يجد أن هذا الصلح لم يكن في حال ضعف المسلمين، ومع ذلك فقد تضمن شروطاً فيها غضاضة على المسلمين، وسماه الله فتحاً، كما قال: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾⁽²⁾ قال النووي ~ معلقاً على هذا الصلح (□): «وفيه - أي: الحديث - أن للإمام أن يعقد الصلح على ما يراه من مصلحة للمسلمين، وإن كان لا يظهر ذلك لبعض الناس في بادئ الرأي، وفيه احتمال المفسدة اليسيرة لدفع أعظم منها»، وهذا الصلح ليس خاصاً بالنبي ﷺ، لأن الأصل في أفعاله ﷺ أنها تشريع، ولا تكون خاصة إلا بدليل، ولا دليل على الخصوصية، وكذلك ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي حميد الساعدي ﷺ قال: غَزَوْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ غَزْوَةَ تَبُوكَ وَأَهْدَى مَلِكُ أَيْلَةَ لِلنَّبِيِّ ﷺ بَغْلَةً بَيْضَاءَ وَكَسَاهُ بُرْدًا وَكَتَبَ لَهُ بِبَحْرِهِمْ (□). قَالَ ابْنُ الْمُنِيرِ (□): لَمْ يَقَعْ فِي لَفْظِ الْحَدِيثِ عِنْدَ الْبُخَارِيِّ صِيغَةُ الْأَمَانِ وَلَا صِيغَةُ الطَّلَبِ الطَّلَبُ لَكِنَّهُ بَنَاهُ عَلَى الْعَادَةِ فِي أَنَّ الْمَلِكَ الَّذِي أَهْدَى إِتِمَامًا طَلَبَ إِبْقَاءِ مُلْكِهِ، وَإِنَّمَا يَبْقَى مُلْكُهُ بِقَاءِ رَعِيَّتِهِ، فَيُؤْخَذُ مِنْ هَذَا أَنَّ مُوَادَعَتَهُ مُوَادَعَةٌ لِرَعِيَّتِهِ.

فالنبي ﷺ عقد هذا العهد مع ملك أيلة مع أن المسلمين كانوا في حالة قوة، وقد خرجوا بجيش عظيم قوامه ثلاثون ألف مقاتل تقريباً، وكان الناس قد دخلوا في دين الله أفواجاً،

(□) المرجع السابق 256/2 .

(□) الفتح: 1 .

(□) في شرح مسلم 419/7 .

(□) أخرجه البخاري في صحيحه، باب خرص الثمار، برقم: (1387)، ومسلم في صحيحه، باب معجزات

النبي ﷺ برقم: (4230) .

(□) انظر: فتح الباري لابن حجر 429/9 .

ولم يحصل منه ﷺ قتال مع أنه كان قادراً على أن يدخل هذه البلاد في حكم الدولة المسلمة، وأن يستفيد من ثرواتها، لكنه ﷺ كان يعقد المعاهدات والمصالحات ليبين للناس أن دين الإسلام لا يهدف إلى قتال الناس والاستيلاء على ثرواتهم، وإنما هدف الإسلام هو استصلاح الناس و إدخالهم في هذا الدين العظيم ودعوتهم إليه، وليبين للناس أيضاً أن الأصل في العلاقات السلم وأن الحرب تعتبر حالة طارئة، وقد تقدم الكلام على ذلك، وفي الحديث ملحظ دبلوماسي وهو تبادل الهدايا بين الملوك والرؤساء.

لكن هل يمكن أن نقول أن صور المعاهدات الواردة في السنة هي الأنماط المحددة التي لا يجوز الخروج عنها، وهل صور المعاهدات المعاصرة لا تجوز؟

الذي يظهر أن المعاهدات لا تنحصر في ذلك، لأن القول بذلك يحتاج إلى دليل، والنبى ﷺ عقد ألواناً كثيرة من المعاهدات لأغراض متنوعة، وعلى ذلك فلا يمكن حصرها بأشياء محددة كالشؤون العسكرية ونحوها، وإنما تعقد لكل ما فيه مصلحة للمسلمين، وتأكيداً لذلك يقول القلقشندي ~ في شأن المعاهدات: "ما تشترك فيه الهدن الواقعة بين أهل الكفر والإسلام، وعقود الصلح الجارية بين زعماء المسلمين، وهي ضربان: الضرب الأول: الشروط العادية للهدنة: -

الشروط العادية التي جرت العادة أن يقع الاتفاق عليها بين الملوك في كتابة الهدن خلا ما تقدم و ليس لها حد يحصرها و لا ضابط يضبطها بل بحسب ما تدعو الضرورة إليه في تلك الهدنة بحسب الحال الواقع " (□).

ويمكن تقسيم المعاهدات المعاصرة إلى قسمين:

1 - المعاهدات في حال السلم، وقد تكون لأغراض سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو علمية وغيرها.

2 - المعاهدات في حال الحرب، أو معاهدات في حال الحرب، وكلا القسمين يمكن أن يكون دائماً أو مؤقتاً، والأغراض التي تعقد لأجلها المعاهدات لا حصر لها، ويجمعها ضابط المصلحة.

وعليه فيكون أثر الاستقلال بين الدول ظاهراً في شروط الجهاد واعتباره بالولاية، وفي رعاية العهود والمواثيق، وفي جهاد النصره وغير ذلك مما هو معلوم ومن الخلط تجاوز ذلك حيث أن ارتباط الجهاد بسياسة الدول وليس بقرار أفراد، كما أنه وسيلة وليس غاية.

(□) صبح الأعشى في صناعة الإنشاء 5/323.

الخاتمة

هذه جملة من أحكام الجهاد في ظل المتغيرات، ومن خلالها يظهر أثر المتغيرات في أحكام الجهاد، سواء في التقسيمات، أم في التصورات، أم في الحكم كما يظهر عظم الانحراف في هذه الشعيرة، وإدراك حكمة الشرع ومقاصدها فيها، وتطبيق ذلك وتجسيده على أرض الواقع، مما كان سبباً في تشويه صورة الجهاد، وتنفير غير المسلمين من الإسلام، بل واستغلال ذلك لضرب الإسلام، وفرض أجندات تحقق مصالح لمن يريدون خلخلة صفوف المسلمين، وتفريق صفهم، ولهذا فمن الضروري الفهم العميق لأحكام الجهاد، ومقاصد الشرع فيه، وتطبيق ضوابطه، ليعلم أنه قائم على العدل والرحمة، والإنسانية، ورفع الظلم عن المظلومين، وكف أذى المعتدين، ودرء فساد المفسدين وهذا ما نحتاجه، وما يؤمل وينتظر من المجمع الدولي الذي يمثل مظلة للاجماع بصورته المعاصرة.

أسأل الله تعالى العظيم بمنه وكرمه أن يتقبل هذا العمل اليسير، وأن يجعله خالصاً لوجه الكريم، وأن يسلكني به في زمرة المنتصرين لدينه، وأن يستعملني فيما يرضيه عني، إنه جوادٌ كريمٌ برُّ رحيم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين.

والحمد لله رب العالمين.



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

جهاد الطلب وجهاد الدفع ودور ولي الأمر فيهما

إعداد

الأستاذ الدكتور حمداتي شبيها ماء العينين
ممثل المغرب لدى مجمع الفقه الإسلامي الدولي

بعد حمد الله تعالى والثناء على نبيه الكريم، والشكر لرئاسة المجمع وأمانته على انتقاء مثل هذه المواضيع المرتبطة بواقع الأمة اليومي، أرى أن محاولة استجلاء البحث في بعض مضامينه يسهل من خلال تقسيمه إلى مقدمة وأربع مباحث وهي:

- (1) المقدمة.
- (2) المبحث الأول: الحكمة من فرض الجهاد وسبب نزول بعض الآيات المتعلقة بفرضه.
- (3) المبحث الثاني: ما هو جهاد الطلب وما هو جهاد الدفع؟
- (4) المبحث الثالث: دور ولي الأمر في ذلك كله، ولزوم امتثال أمره في كلا الحالتين.
- (5) المبحث الرابع: حكم حمل السلاح على جماعة المسلمين أو بعضها.

المقدمة:

تكرس أوضاع الأمة الإسلامية اليوم ضرورة إحياء تدريس القواعد المحددة لدور ولي الأمر وارتباط جلها بعقيدة المسلم، ليتضح المحق من المبطل من هذه التيارات التي ما شل أوضاع المسلمين، بل ما ساعد أعداء الأمة الإسلامية في تاريخها على تشويه صورة الإسلام، أكثر من هذه الهجمة الوحشية التي شنها منافقون مخربون إنتحلوا إسم الإسلام، ليضرب بهم الإسلام، حتى أصبحنا اليوم أمام مشهد ظاهره فيه إسم الإسلام وباطنه فيه الحرب على الإسلام، من طرف أناس وصفهم النبي ﷺ في آخر الحديث الذي رواه حذيفة بن اليمان، بأنهم يقرأون القرآن لا يتجاوز تراقيهم يحقر أحدنا صلاته أمام صلاتهم وصيامه أمام صيامهم يمقرون من الإسلام كما يَمْرُقُ السَهْمُ من الرمية، هذا الوصف أتى في متن الحديث الذي سيأتي نصه، وهو يصف الواقع الذي تعددت أسبابه، ولا شك في نظري أن من بينها الضعف الذي أصاب القوة العسكرية للمسلمين، بعد عصر النهضة الإسلامية، بسبب الخلافات بينهم والتي قذاها أخذ أحكام حياتهم في غالبها من غير الأصليين الأولين الكتاب والسنة، إضافة إلى الاستخفاف بالالتزامات الدينية المحددة للواجبات المتبادلة بين الحاكمين والمحكومين، وما نجم عن ذلك من تفشي الصراع العقدي بالتكفير والتكفير المضاد، والتكذيب والتزويد المتبادل كل هذه السلبيات، أدت إلى سقوط جل دول الأمة الإسلامية في حكم النصارى، "باستثناء دول قليلة في مقدمتها بلاد الحرمين الشريفين" أضفى عليهما الله تلك - القداسة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فأدى ذلك إلى عدم تدريس أحكام العقيدة الذي غدا لا يحتل إلا الوقت الأقل في المقرر الدراسي؛

وبذلك تتابع شباب الأمة يتخرجُ جله من المعاهد والجامعات لكنه يجهل الكثير من أحكام فرض عينه، فيسوقه الفراغ العقدي إلى اتباع المنتحلين لمعرفة أحكام الدين من المبالغين في تزويد المسلم في سلوكيات بلده الدينية - والسياسية والاقتصادية، دون مراعاة أي التزام بنصوص القرآن والسنة التي تحفظ أمن المسلم ومعتقده وبدنه، فلم تجد تلك الخدائع أمامها ما يحول بينها وبين التحكم في نفوس المغرر بهم، لِعَدَمِ تحصين أغلب عموم الأمة بأحكام العقيدة الصحيحة، كما انطمست القيم التي يُعرف بها الداعي والمدعُو

أين هي الحدود التي ينبغي أن تقف عندها الدعوة المتقيدة بأحكام الشريعة، ويعرف المتلقي مدى القدر الذي يجب أن ينساق إليه؛

فاستغل أعداء الإسلام من وراث تيار الخوارج وما تولد عنه من معتقدات زرعت طوائف تشاكس السلف الصالح من أهل السنة والجماعة، فاستمر تحريك الصهيونية والمسيحية لهم لتتضم إليهما الشيوعية ابتداء من العقد الثاني من القرن الماضي، مستحدثين مسميات جديدة تستحل دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم، وتعمل في نفس الوقت على محاولة تشويه الإسلام من داخل الأمة الإسلامية، مستغلين إسم الإسلام الذي لا يمكن أن يحاسب أو يضاف إليه غير ما أخذ من هدي الكتاب والسنة أو إجماع علماء الأمة أهل السنة والجماعة؛

هذه التيارات التي أدت شرارات نارها وقذتها جهود مأكرة حركها بشدة خوف أعداء الإسلام من أية ملة كانوا من تنامي تغلغل الدعوة الإسلامية حين أخذت تتضاعف في ظل صحوة إسلامية، بدت تأخذ الصدارة طيلة الحرب الباردة، فدفعت ذلك طرفي تلك الحرب بتحريك من الصهيونية "كما هي عاداتها" ليرسموا السبل الكفيلة باطراد الخلافات بين أبناء الأمة، وتجنيد جماعات السفهاء منها لزراعة أمن الإنسانية من طرف من ينتحل إسم الإسلام، ليتم تشويهه عند من لا يعرفه من غير المسلمين، لكن ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾¹، فلقد أدى هذا إلى إقبال غير المسلمين على دراسة ما أمكنهم من المراجع الإسلامية، ثم أصبحوا يتقاطرون على الدخول في الإسلام من شتى المجتمعات والجهات والمستويات والملل والنحل، هذا من جهة ومن جهة أخرى، الخلاف المذهبي الناجم عن شروح المتأخرين من أتباع المذاهب إلى الابتعاد عن روح معاني وحكم تعدد تفسير الأئمة رحمهم الله للمعاني المختلفة للمجمل من نصوص الكتاب والسنة، فحول ذلك اختلاف أتباعهم إلى ما يشبه الصراع المشتعل دائما بين أتباع الأحزاب السياسية في العصر الحالي، فاستفحل تضارب النظريات المذهبية، بشكل إن كان أغنى الساحة بدرر علمية لازلنا جميعا نستقي من معارفها، فإن استفحال خلافاتها وتحركها عبر كل جيل من أجيال المسلمين، قد ساعد على صعوبة

¹ - سورة التوبة، آية 32.

التسيق بين أفكار شباب الأمة تحت لواء المبادئ العامة لهدى الشريعة، فضعف التحكم في إبقاء الخلافات المذهبية عند الدرجة التي توضح وجه الحكم الصحيح في المتشابه وحصر قصد النص المجمل في أحد أفراد جنسه، بالقرائن الدالة أو النصوص الدامغة أو التطبيقات المعتمدة، وعندها يوظف الخلاف كأداة لاستخراج مقصد الشارع، بحسب الطرق المؤدية إلى أصح المفاهيم، دون أن يمس ذلك من ضرورة تعاون شباب الأمة للعمل على حضوره داخل ساحة التعامل الكوني كفريق متعاون كالجسد الواحد، يشد بعضه بعضاً، كما دعت إلى ذلك نصوص الكتاب والسنة؛

لكن مع الأسف اشتدَّ استفحال التشاكس العقدي والخلاف المذهبي ومحاولة فصل السياسة عن الدين، بطرق مدروسة وقوية وماكرة، تعمل على نشر التنفير والتزهيد بين صفوف جحافل المسلمين في جميع موروثهم، الذي تميز بتأسيس سابقة حضارية أقنعت المعاصرين لها والمطلعين على حقائق تاريخها بأنها أفضل تجربة تستطيع أن تجعل الإنسانية مجتمعاً، يحكمه العدل والأمن والرخاء وتسود فيه المساواة، الحاكم والمحكوم فيه يتبادلان التزامات ليس لأحدهما الحق في الاستحواذ عليها أو خيانتها أو التهاون بها، ذلك كله جعل تخوف المتعصبين من أبناء الديانات الأخرى يشتد من إفساح المجال لسماع الناس إلى الدعوة الصحيحة لهذا التشريع الذي استطاع أن يبني مجتمعاً اختفت منه حمية الجاهلية وجبروت الطغاة وغلبة الجبابرة، «لا فضل لعربي فيه على عجمي ولا لعجمي على عربي إلا بالتقوى» قال الله في كتابه العزيز: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءِ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾¹ قال ابن كثير: "في تفسيرها بأن التنابز بالألقاب والتعالي بالآباء والتفاخر بهم واحتقار الناس كلها من أعمال الفساق"، وقال ابن العربي في تفسيرها "أن سبب نزولها هو أنه كان أبا ذر عند النبي ﷺ فنازعه رجل فقال أبو ذر: يا ابن اليهودية، فقال النبي ﷺ: «ما ترى من أحمر وأسود ما أنت بأفضل منه إلا بالتقوى فنزلت الآية الكريمة» قيل أن أبا ذر وضع خذه على الأرض وحلف على الرجل أن يطأ بقدمه على صفحة خذه هروباً من الكبر والتعالي، هذا المجتمع

¹ - الآية 11 من سورة الحجرات.

الذي يؤمر العظيم فيه أن يضع صفحة خده على الأرض حتى يطأها الضعيف الذي عير بالهوان، تحطيمًا للفوارق وإمعانًا في الحقوق، هذا المجتمع ركيزة حماية أمنه واستقراره، الجهاد في سبيل الله بالكلمة الداعية إلى الخير وبمجاهدة النفس لاجتتاب المخالفات الدينية، بما فيها من الأمنية، إما بجهاد الدفع الذي شرع للدفاع عن النفس، وجهاد الطلب، المؤسس على قواعد وضوابط لا يمكن أن يتصرف في تقدير رسم معادلاتها وترتيب اختياراتها، إلا ولي الأمر، بحسب صلاحياته الواسعة التي سنتعرض إلى بعضها في المباحث التالية بإذن الله:

المبحث الأول: الحكمة من فرض الجهاد وسبب نزول بعض الآيات المتعلقة بفرضه

إن النظر في السياق الزمني لتدرج الأمر بوجوب الجهاد، يدرك منه تلازم تراتبية فرضه، مع مراعاة أوضاع المسلمين والرد بالمثل على مضاعفة اعتداءات الكفار والوثنيين عليهم، مع تقدير الظروف المحيطة بالإسلام والتقييم الحقيقي لقوة أعدائه البشرية والحربية والمنعة والآلة الحربية، لِيَتَجَنَّبَ الأمرُ في بداية بزوغ شمس هدى التشريع الإسلامي بوجوبه، من أي إجراء يمكن العدو من رقاب المسلمين في فترة تختل فيها مجالات المعادلة بين المشركين وبين جماعة المسلمين حاملي مشعل فجر الدعوة التي وضعت المنهج الصالح والرائد لإنقاذ بني البشر عبر مختلف فترات تعاقبه على أديم الأرض، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وبناء على ذلك وتأسيا به أصبح كل أمر بإعلان هذا الواجب، يجب أن يراعي الحالة الاجتماعية والعسكرية للمسلمين حتى لا يُلقَى بهم في التهلكة، وما يمكن أن ينجم عن ذلك من فرض سيطرة العدو عليهم، أو على جهة منهم وما يجره ذلك من فرض الشروط المجحفة بالأمة أو ببعضها، وهذا من بين الأسباب التي جعلت ولي الأمر، بعد استشارة العلماء العاملين لا يتسرع بإعلان خوض جهاد الطلب، لكونه يعلم كنه مستوى القدرات المتقابلة، ومدى عُدّة المسلمين وعددهم، وكذا الممكن من مستوى أعداد العدو وأسلحته ومنعته، وبهذا اُزْدَوِجَتْ مسؤولية ولي الأمر بين إيجاد الوسائل الكفيلة بجعل المسلمين قوة قادرة على مواجهة خصمهم من غير المسلمين، بتكوين ترسانات تضم أسلحة إن لم تفق ما لدى غير المسلمين من مختلف الأسلحة مهما كانت تسميتها أو نوع آثارها، تطبيقًا لقول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ

وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ¹، فإنه ينبغي بناء على ذلك أن لا يُعرض المسلمون أو بعضهم للتهلكة بسبب مغامرات طائشة ليس مُتَحَكِّمًا في عواقبها، بين هذا وبين تدبير شؤون الدولة وتحصيل مالياتها وتسديد صرفها وتشديد مؤسساتها وخلق التوازنات بين مختلف مرافقها وكذلك تمكينها من احتلال موقع فاعل في كُبْرَى تحولات سياسة الأمم والشعوب، من خلال تداخل وتشعب هذه المسؤوليات برزت أهمية دور ولي الأمر، الذي عليه أن يُزَوِّج بين هذه المسؤوليات وبين مختلف تنوع تدبير شؤون الأمة، فَنَقَاسُ هذه المهام لواجبات ولي الأمر، جعل منصبه واجبا لصيانة وتدبير شؤون أي مجتمع إسلامي كما هو الحال في غيره من دول العالم الآخر؛

ليس المقصود من هذه الملاحظة إعلان الحرب ولا خوض الجولات القتالية ولا تثبيط من جهود القادرين على مواجهة أي طارئ، وإنما المقصود منها أن تتوفر الأمة الإسلامية على القدر الكافي من التسليح، حسب مفهوم يجعلها مهابة الجانب من طرف أعداء الإسلام، وقادرة على الدفاع عن ذاتها باعتبار مفهوم أسلحة الحرب اليوم والوسائل الحاملة لها وتلك التي تصنعها والخبرات التي تَسْتَعْمِلُهَا والمهارات التي تُنتجها، والإمكانيات المالية التي تواجه عواقبها الإنسانية والاجتماعية التي تأبى قبول كثير من آثارها عدالة الإسلام، مع ضرورة الاطلاع بأقصى ما يكون من دقة المعلومات على الإمكانيات القتالية للخصم، وتقدير درجات الاستمرار لدى المسلمين ولديه، هذه المهام المتنوعة من بين مسؤوليات ولي الأمر، الذي لا يمكنه أن يتحرك فيها إلا بتوجيه من النصوص الحرفية للشريعة، بينما يتجسد الدور الثاني لولي الأمر في العمل على جعل المواطن الإسلامي تربي على إعلاء الروح الإسلامية في وجدانه والاطلاع المستمر على الموارد البشرية لدولته واكتساب المهارات التي تتوفر لدى أعداء المسلمين، وخصوصا المتسلطين منهم على الرقعة الإسلامية، وما هي أعداد الخصم التي لا يتعرض معها جيش البلد المواجه للإلغاء في التهلكة عند إعلان أي تحرك، إضافة إلى ضرورة التقيد بالمعاهدات الدولية، والتي انتقلت في عصرنا الحالي من المعاهدات الثنائية، إلى معاهدات دولية تحتم على كل دولة وقعت على ميثاق الأمم المتحدة الكف بصفة نهائية

¹ - سورة الأنفال، آية 60.

عن الاعتداء على أي دولة أخرى موقعة على ذلك الميثاق، الذي حول الإنسانية من التصارع الخاضع لاختيارات الأقوياء عندما يطلو لهم قهر الضعفاء على اتباع مناهجهم وملهم ونحلهم، إلى عالم يُفسح فيه المجال إلى الحوار والإقناع وحرية التوجيه حسب أنماط الدعاية المختلفة، مما يجعل أي بلد بادل دول العالم السلم والأمن واحترام النَّسَاكُن واحترام الحريات، يُمكنه حسب وعي أبنائه وقوة تقديم برامجه الاقتصادية والفكرية، أن يستميل الغير لمنهجه، ممَّا وسع دائرة الدعوة إلى الدخول في الإسلام، إذا وضعت نظرياته الحقَّة وسلوك أبنائه الملتزم وفق ما تدعو إليه نصوصه، مما أصبح يوفر فرصة ثمينة للدول الإسلامية بأن تجذب الناس إلى الدين الذي لا يقبل من الكل دين غيره، وتلك هي التطبيقات الأولية للجهاد، إذ ما من قائد وجهه الرسول ﷺ في حملة لجهاد الطلب، إلا وأوصاه وأمره عليه الصلاة والسلام بأن يدعو من يقصد من الكفار إلى اعتناق الإسلام أولاً، فإن لم يستجيبوا دعاهم إلى الدخول في معاهدة مع المسلمين، فإن أبوا دعاهم لإعطاء الجزية، فإن امتنعوا حينئذ تبدأ عمليات التقاتل التي هي آخر المحاولات، وهذا ما يبين لنا إضافة إلى الفقرات الآتية بإذن الله أن الجهاد فرضٌ محفوفاً بقواعد تظهر الدعوة السلمية التي أتى بها الإسلام، كما يبين لنا أن الإلزام بالجهاد أتى محافظاً على أمن وسلامة جماعة المسلمين في كل فترة، وهذا ما ندركه من الآيات القرآنية التي نضرب منها الأمثلة الآتية:

قال الله جل جلاله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾¹.

قال القرطبي في تفسيرها: «إن الجهاد ليس على الأعيان وإنه فرض كفاية»².

ثم قال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾³، يتبين من هذا أن الجهاد فرض من أجل كف معلمي الحرب على الدولة

¹ - سورة التوبة، الآية 122.

² - كتاب أحكام القرآن.

³ - سورة البقرة، الآية 193.

الإسلامية التي أصبحت تستميل أنظار العالم، فمن أعلن عليها الحرب وجب صده قبل وصوله لأرض الإسلام؛

قال الطبري في تفسيرها ما معناه: أنهم يقاتلون الذين يلونهم حتى لا يكون شرك، وحتى لا يعبد شيء من دون الله، ويتبين من تتبع أسباب نزول آيات الجهاد أن الباري جلا علاه فرضه نتيجة لظروف معينة ولغاية أساسية هي صد المعتدي وفتح المجال لنشر الدعوة إلى الإسلام، وتوضيحا لذلك يرى الطبري ما معناه على أن أقرب التأويلات لقول الله عز وجل: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾، بمعنى أن تعقد بينهم هدنة أو معاهدات مع المسلمين، ولا يتكبرون لها ويحترمون أمن المسلمين، فإن نكثوا وتسلطوا عندها يترتب وجوب الجهاد على الطرق والوسائل التي يقرها ولي الأمر، بحسب مراعاة حال المسلمين واتخاذ كافة الإجراءات التي تصون كرامتهم وتحفظ عقيدتهم وتؤمن بلادهم، وتراعي أوضاع جالياتهم في غير بلاد الإسلام، ثم استعرض جملة من التأويلات التي قيلت في: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ إذ الراجح أن المراد منها حتى لا يبقى شرك في المجتمعات المحيطة بهم ويكون الدين لله، ثم اختلفوا في تفسير ﴿فَإِنْ انْتَهَوْا﴾ هل المقصود منه أنهم كفوا عن قتال المسلمين ومحاولات فتنهم عن دينهم، وهذا هو الذي يستنتج في نظري من ظاهر اللفظ، وإن كان تحليل المفسرين يميل إلى حتى يرجعوا عن الشرك، ومن خلال تباين المفاهيم لإدراك المعنى الأقرب إلى المتيسر للبشر من الإحاطة بالألفاظ القرآنية، ترتب على ذلك جعل إعلان الجهاد والترتيبات التي يجب أن تتبع فيه، هي من اختصاص ولي الأمر، وهذا هو المبدأ الذي عليه جميع المذاهب؛

المبحث الثاني: ما هو جهاد الطلب وجهاد الدفع؟

الجهاد بإجماع أهل العلم ينقسم إلى مجالين: جهاد الطلب وجهاد الدفع، ولقد توصل الباحثون إلى هذا التمييز بين نوعي الجهاد من خلال استقراء المعاني والممارسات التي تتبع في كل منهما؛

أما تعاريفه وأسباب فرضه ودرجته في ترتيب الفرائض فيميزونه أنه فرض كفاية قال ابن عاصم:

وَقُسِّمَ الْفَرَضُ إِلَى نَوْعَيْنِ فَرَضٌ كَفَايَةٌ وَفَرَضٌ عَيْنٌ
فَمَا عَلَى الْأَعْيَانِ فَرَضُهُ كَتَبَ فَذَاكَ فَرَضَ الْعَيْنِ لَيْسَ يَنْقَلِبُ
وَمَا عَلَى الْجُمْلَةِ كَالْجِهَادِ فَرَضٌ كَفَايَةٌ عَلَى الْعِبَادِ
يَسْقُطُ عَنْ كُلِّ إِذَا الْبَعْضُ فَعَلَ وَيَأْتُمُّ الْجَمِيعَ إِنْ هُوَ انْهَمَلَ¹

قال الله في الآية الكريمة: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾².

قال في فتح المجيد في تخريج أحاديث التمهيد «وفي هذا إباحة للعود والتخلف وتفضيل المجاهدين على القاعدين، فصار الجهاد فضيلة لمن سبق إليه وقام به لا فريضة على الجميع»³.

وفي صحيح مسلم حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ مَا قَعَدْتُ خَلْفَ سَرِيَّةٍ»، بِمِثْلِ حَدِيثِهِمْ وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوَدِدْتُ أَنِّي أُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، ثُمَّ أُحْيَى» بِمِثْلِ حَدِيثِ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ⁴.

استخلص من تعرضوا لشرح هذا الحديث وغيره بأن الجهاد فرض كفاية ليس بفرض يجب على الجميع.

وقد قال الله في كتابه العزيز: ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁵، وقال عز من قائل: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي

¹ - من مرتقى الأصول نظم فيه محمد بن عاصم الأندلسي الغرناطي ولد عام 760 ومات عام 829 من الهجرة، كتاب الموافقات لما أتم قراءته على مؤلفه الشاطبي الذي هو الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أبو إسحاق، الشهير بالشاطبي، ولد في مدينة غرناطة قبيل سنة 720هـ، وتوفي رحمه الله في شعبان عام 790.

² - الآية 95 من سورة النساء.

³ - الجزء الحادي عشر من فتح المجيد، ص. 20.

⁴ - رواه مسلم في صحيحه، المجلد 7، ص. 27.

⁵ - الآية 216 من سورة البقرة.

سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ¹، ثم قال جل جلاله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ²﴾ الآية التي تقدم الاستشهاد بها؛

وقال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإن قالوها منعوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» متفق على جل ألفاظه وعلى معانيه.

لما ذكر ابن العربي الفوائد التي اشتمل عليها هذا الحديث ذكر في الرابعة منها، أن هذا الحديث صار أصلاً في قتال الإمام لبعض الرعية إذا امتنعوا من أداء الواجبات³.

وعند الحنابلة قال في المغني: «رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «انْتَدَبَ اللَّهُ لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِهِ، لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا جِهَادًا فِي سَبِيلِي، وَإِيمَانًا بِي، وَتَصَدِيقًا بِرَسُولِي، فَهُوَ عَلَيَّ ضَامِنٌ أَنْ أُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، أَوْ أُرْجِعَهُ إِلَى مَسْكَنِهِ الَّذِي خَرَجَ مِنْهُ»⁴، قال في الشرح: "إن الجهاد فرض كفاية⁵ حسب التفصيل الذي الذي أشرنا إليه أعلاه"، مما يثبت أن هذا إجماع الأمة على هذا التقسيم الذي سيصل العلماء فيما بعد إلى تقسيمه هو أيضا إلى جهاد دفع وجهاد طلب، لكن قبل التعرض إلى تفصيلهما، فسنزيد من توضيح كيف فرض الجهاد ولماذا فرض وما هي التراتبية التي مر بها فرضه؟ ففي ذلك قال ابن هشام في سيرته: «فلما عصت قريش الله عز وجل، وردوا ما أمرهم به من الكرامة وكذبوا نبيه ﷺ وَعَذَّبُوا وَنَفَوْا مَنْ عَبَدَ اللَّهَ وَوَحَدَّهُ وَصَدَّقَ نَبِيَّهٗ، واعتصم بدينه، أذن الله عز وجل لرسوله في القتال والانتصار ممن ظلم المسلمين وبغى عليهم، فكانت أول آية أنزلت بإذنه له في الحرب، وإحلال الدماء والقتال لمن بغى عليهم، فيما بلغني، عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء⁶» هي: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ

¹ - الآية 95 من سورة النساء.

² - الآية 122 من سورة التوبة.

³ - أحكام القرآن، ج. 2، ص. 474/ لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي ولد 468هـ وتوفي 543هـ.

⁴ - بهذا اللفظ ورد في صحيح الترمذي، ج. 10، ص. 68 بشرح ابن العربي المسمى عارضة الأحوذبي.

⁵ - كتاب المغني، لابن قدامة، كتاب الجهاد، ج. 9، ص. 196.

⁶ - سيرة ابن هشام، ج. 1، ص. 84، ط. دار الفكر للتراث خلف الجامع الأزهر القاهرة.

وَأَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ¹.

هذا يؤكد أن الجهاد شرع أول ما شرع دفاعا عن أنفس المسلمين وعقيدتهم وأموالهم وأمنهم، ثم لما شرع ظل محافظا على الدعوة والتي هي أحسن، إذ ما من أمير عقد له الرسول ﷺ على سرية إلا وأمره بدعوة من سيواجههم من المشركين إلى الدخول في الإسلام، فإذا استجابوا ونطقوا بالشهادتين وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة والتزموا بأداء جميع الواجبات حسب توقيت وطريقة كل واحدة من تلك الواجبات، فيصبح لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، فإن أبوا فليدعهم إلى معاهدة المسلمين والالتزام بالانضمام إلى مجتمعهم حتى ولو لم يقاتلوا معهم، لكن ليس لهم شيء من المغنم كبقية غير المسلمين من أعراب الجزيرة العربية، فإن أبوا فليلتزموا بأداء الجزية، فإن امتنعوا، فليقاتلهم حسب مسطرة، لا يمكن لأي مكابر في المحسوس أن ينفي بأنها مازالت متقدمة على أرقى الآمال التي ينادي بها القيمون على رعاية احترام حقوق الإنسان في أكثر دول العالم تقدا اليوم؛

إذا نظرنا إلى تلك الضوابط التي أتت عبر قواعد آمرة آتية من الوحي الإلهي على الرسول ﷺ، لتأكدت لنا السابقة الإنسانية التي أتت بها دعوة الإسلام حيث أمرهم بأن لا يغزوا بليل ولا يقتلوا صبيا ولا امرأة ولا شيئا مسنا لا يقاتل، ولا المنقطع لممارسة دين من الأديان السماوية، ولا يهدموا بيوتا ولا يحرقوا أشجارا، لتبين لنا من هذا أن الإذن متوقف على عدة شروط تُحتم احترام أمن الإنسان وكرامته، ويتجلى من خلال ذلك أن الجهاد فرض أساسا بصفته إجراء دفاعيا هدفه صد الاعتداء على المسلمين، وحتى جهاد الطلب كان دائما يتجه نحو الأمم التي لا تخفي تهديدها للإسلام وإشهار الحرب عليه، فالسياق القرآني واضح في إبراز هذا الموقف من خلال قول الله جل علاه: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ الآية.

قال ابن هشام بالحرف: «أي إني أحللت لهم القتال، لأنهم ظلموا ولم يكن لهم ذنب فيما بينهم وبين الناس، إلا أن يعبدوا الله»².

¹ - الآيات من 39 إلى 41 من سورة الحج.

² - نفسه.

ومما يؤكد تشبث الهدي الإسلامي بالسلم والمسالمة لكل من لم يعتد على المسلمين، قول الله عز وجل: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ يدرك من الأوامر القرآنية أن جهاد الدفع فرض على الجميع، إلا من تم الإذن لهم في التخلف بحكم الآية الكريمة: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ...﴾¹ فغير الأصناف الذين ذكرتهم الآية، يجب عليه جهاد الدفع الذي يتميز بكونه أيضا لا يتوقف خوضه على الإذن فيه أو المنع منه، كما هو الحال في جهاد الطلب بالنسبة للأب مع الصغير والدائن مع المدين، إذ لا يطلب إذنهما لأنهما أعني الصبي والمدين داخلان في الإذن المعطى للمستضعفين بحكم الآية الكريمة: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾².

يدرك من نصوص آيات القرآن الكريم أن الجهاد بنوعيه شرع دفاعا عن النفس وإصلاحا للبشرية، فجهاد الدفع لصد العدو عن أرض المسلمين وجهاد الطلب دفعا للهجوم المتوقع الذي أصبح الشرك آنذاك يعلنه عن طريق قتل رسل النبي الكريم عليه الصلاة والسلام وتمزيق رسائله ﷺ التي يدعوهم فيها بالتتي هي أحسن إلى الطريق المستقيم، ومن استمر منهم في الاعتداء على المسلمين، فُرض جهاد الطلب ضده لصددهم عن النيل من أمن المسلمين وعدم إذلال أقلياتهم الباقية في دار الكفر، ورغبة في إنقاذ من بلغت الدعوة منهم ليدخل في الطريق الصحيح طريق الإسلام، ومن هنا يتبين أن الجهاد شرع، إما دفعا للاعتداء وإما وقاية لدار الإسلام من اعتدائهم؛

قال الإمام السعدي عن جهاد الدفع أنه قتال من أجل الذب عن عيالكم وأولادكم ومحارمكم فهو من هذه الوجهة أعظم أجرا من جهاد الطلب، الذي يراد منه إضعاف الكفار وإدخال ما أمكن منهم في الإسلام، هذا معنى كلامه في تفسيره لآية المستضعفين³، وأجاز شيخ الإسلام في زمنه ابن تيمية للمظلومين قتال الصائل دون

¹ - سورة النور، آية 61.

² - سورة النساء، آية 75.

³ - تفسير السعدي للآية 75 من سورة النساء، هو الشيخ العلامة أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي، من بني تميم، ولد في عنيزة في القصيم في 12 محرم 1307هـ وتوفي سنة 1376هـ، كان رحمه الله تعالى

أموالهم، لأن إجماع المسلمين منعقد على قتال المحاربين، ولا يجب أن يبذل لهم من المال لا قليل ولا كثير استناداً إلى الحديث الذي رواه ابن ماجه: «من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون حُرْمَتِهِ فهو شهيد»¹.

قالت الجمعية السعودية للسنة وعلومها بالمملكة العربية السعودية في ورقة أعدتها في الموضوع: «فقتال الدفع أوسع من قتال الطلب وأعم وجوباً، ولهذا يتعين على كل أحد مقيم ويجاهد فيه العبد بإذن سيده وبدون إذنه، والولد بدون إذن أبويه والغريم بغير إذن غريمه، وهذا كجهاد المسلمين يوم أحد والخندق، ولا يشترط في هذا النوع من الجهاد أن يكون العدو ضِعْفَ المسلمين فما دون ذلك أو فوقه، ففي يوم أحد والخندق كانوا أضعاف المسلمين وكان الجهاد واجبا عليهم»²؛

يراعى هذا الحكم أن العدو لا يرجعه عنهم كفهم عن قتاله، بل إن غايته استسلامهم له حتى يُملَى عليهم شروطه المدعنة للمعتقد والمجحفة في التكاليف، فلم يبق أمامهم إلا ارتكاب أخف الضررين، وهو محاولة صدّه إن أمكن ذلك، لأن القرآن الكريم استمر هديه يلح على القدرة للمؤمن عند تأدية الواجب المطلوب، نقرأ هذا في سياق النص القرآني عند قول الله عز وجل: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، فإذا كان الأمر يتعلق بمحاولة استتال العقيدة ومحو الإسلام فلا أرى أسوة بالنبي ﷺ يوم أحد إلا أن يثبتوا حتى يأذن الله بالفرج أو يلقوا ربهم شهداء حق ودفاع عن النفس والدين والحرم؛

وفي سياق الحديث يظهر أن جهاد الدفع أصعب من جهاد الطلب كما قال ابن القيم "لأنه يشبه دفع الصائل"، ولهذا أبيح للمظلوم أن يدفع عن نفسه وعن ماله وعن

ذا عناية بالغة بالتأليف فشارك في كثير من فنون العلم فألف في التوحيد، والتفسير، والفقه، والحديث، والأصول، والآداب، وغيرها؛

¹ - السياسة الشرعية 74/1، لشيخ الإسلام "ابن تيمية": هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، ولد سنة 661هـ وتلقى العلم على والده وآخرين من مشيخة زمانه، اشتهر في مجالات عدّة أهمها: الفقه والحديث والعقيدة...، وتوفي رحمه الله سنة 728هـ.

² - انتهى من الفتوى التي أعدتها الجمعية السعودية للسنة وعلومها في الجواب عن جهاد الدفع وجهاد الطلب يوم 21 نونبر 2011.

كرامته، كما قال الله عز وجل: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾، ثم قالت ورقة الجمعية السعودية المذكورة: "ومعلوم أن الجهاد الذي يكون فيه الإنسان طالبا مطلوبا أوجب من هذا الجهاد الذي هو فيه طالب لا مطلوب.

ومن بين علماء العصر الذين صادفوا الحق في جوابهم على جهاد الدفع الشيخ سعود بن عبد الله عميد كلية الشريعة بجامعة الإمام بن محمد بن سعود سابقا إذ قال: "واعلموا أن قتال الكفار والمعتدين على بلاد المسلمين وحرماتهم، أمر واجب ومتعين على القادرين من أهل ذلك البلد خاصة، ونظرا لقيمة الإسلام، أمر الله بقتال كل معتد يريد إخراجنا منه وإفساد ديننا وأخلاقنا وامتصاص خيراتنا، وسماه فتنة وجعلها أكبر من القتال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَفْقَهُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾¹، وفي الوقت الذي حرم الله قتال من لم يقاتلنا ونهانا عن ما يعرف اليوم بالحرب الأهلية فقال: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾²، قال ما مضمونه بأن حكم الجهاد بنوعيه جهاد الدفع وجهاد الطلب باق على لزومه لم ينسخ لا بكتاب ولا بسنة؛

فالجهاد صنفه العلماء إلى أربعة أنواع، قال النفراوي من علماء المالكية في شرحه لرسالة ابن أبي زيد القيرواني: "واعلم أن الجهاد من حيث هو على أربعة أقسام جهاد بالقلب وهو مجاهدة الشيطان والنفس عن الشهوات المحرمة، وجهاد باللسان وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد باليد وهو زجر الأمراء وأهل المناكر بالأدب، ومنه إقامة الحدود وجهاد بالسيف، ولا ينصرف حيث أطلقت العبارة إلا إليه"³، هذه الأصناف يترتب الجهاد حسب أيها أمكن وتبين أنه أكثر جدوى للإسلام، لكن استمرارية وجوبه تلازمها حتمية أخرى واجبة هي مراعاة حال الأمة، وما إذا كانت لها قدرة تجنبها الإلغاء

¹ - سورة البقرة آية 190-191.

² - سورة البقرة آية 84.

³ - الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، ص.395، ط. دار الفكر بيروت.

بالأنفس في التهلكة، وهي أمور لا يمكن ضبط معادلاتها إلا من طرف ولي الأمر أو من ينوب عنه في تسيير أمور جماعة أو دولة المسلمين المعتدى عليها.

المبحث الثالث: دور ولي الأمر في إعلان الجهاد

أو عقد الهدنة أو إبرام المعاهدات

فرق ابن بطلال في شرحه للبخاري بين جهاد الجماعة التي يؤطرها ولي الأمر وبين الجماعة التي لا إمام لها فقال: "وما قلناه من إباحة أن يدفع الرجل عن نفسه وماله فهو قول عامة أهل العلم إلا الأوزاعي، فإنه كان يفرق بين الحال التي فيها للناس جماعة وإمام وبين الفتنة التي لا جماعة ولا إمام، فقال إذا أقلت الفتنة عن الجماعة وأمنت السبل، وحج البيت، وجوهد العدو، وقعد اللص لرجل يريد دمه وماله قاتله، وإن كان للناس في معمة "فتنة" وقتال فدخل عليه يريد دمه وماله اقتدى بمحمد ابن مسلمة فيداريه¹".

أرجح أن ابن بطلال في تفرقة حالة الجماعة ووجود الإمام أو عدمه يستحضر حوار الرسول ﷺ مع الصحابي الجليل، حذيفة ابن اليمان عندما قال: «كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ» قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَفِيهِ دَخَنٌ» قُلْتُ: وَمَا دَخَنُهُ؟ قَالَ: «قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هُدًى، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنَكِّرُ» قُلْتُ: فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ، دُعَاةٌ عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا» قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صِفْهُمْ لَنَا؟ فَقَالَ: «هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِالسِّنِّتِنَا» قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: تَلْزِمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ لَا جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ؟ قَالَ «فَاعْتَرِلْ تِلْكَ الْفِرْقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»².

¹ - ابن مسلمة: هو محمد بن خالد بن عدي بن مجدعة. أبو عبد الله - وقيل: أبو عبد الرحمن، وأبو سعيد - الأنصاري الأوسي، من نجباء الصحابة شهد بدرًا والمشاهد، وقيل: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - استخلفه مرة على المدينة، وكان - رضي الله عنه - ممن اعتزل الفتنة. ولا حضر الجمل، ولا صفيين، بل اتخذ سيفًا من خشب، وتحول إلى الريدة، فأقام بها مدة، وتوفي - رضي الله عنه - في صفر سنة ثلاث وأربعين.

² - رواه البخاري في صحيحه، الحديث رقم 3606، المجلد الثاني، ص. 400.

وهنا يبرز دور ولي الأمر من إمام للمسلمين أو ملك أو رئيس أو قائد حسب اللقب الذي أطلقه واختاره شعب من الشعوب الإسلامية على القائم بأمره، فهو الذي عليه الإحاطة بأحوال الطرفين العددية والعتادية والخبرات والاستراتيجيات التي تمكنه من معرفة ما يسمح له به الشرع من أوامر للزج بالمسلمين في المعركة، إن كان في الوقت متسع لذلك، أما عند المداهمة فالجميع مطالب بالقيام بجهاد الدفع حتى يصد العدو أو يأذن الله بما شاء، ولو كانوا لا جماعة لهم ولا إمام، فالابتعاد عنهم هو الذي دعا إليه هذا الحديث الذي رواه جل كتب الصحاح والسنن، وهو حديث أمره باق إلى يوم الميعاد، وهو صريح باعتزال الجماعة التي لا إمام لها، فكثير من الصيغ التي ورد عليها هذا الحديث الشريف: تقول: «وإن لم يكن لهم جماعة وإمام، يعزز هذا المعنى أن النبي ﷺ ما عقد لسرية إلا وعين عليها أميرا، ولا بعث اثنين فما فوق برسالة إلا وعين واحدا منهم يبلغ عنه»؛

ثم قال "سعود مجاهد" في الدراسة التي تقدم ذكرها: "وليس هناك نصوص يُكفُّ بها عن جهاد الدفع بل هو باق إلى يوم القيامة، إلا أنه مادامت الأمة ضعيفة مستضعفة، فيجب مراعاة ذلك واختيار أي نوع من نوعي الجهاد يخضع لتقرير أهل العلم والفكر والشوكة في كل بلدٍ من بلدان المسلمين، وكل أهل بلد أدري بشؤونهم وأكثر خبرة وتجربة؛

هذا الكلام إذا كان صادف الصواب في عدم نسخ آيات جهادي الدفع والطلب، حسب الشروط المعروفة ومنها: القدرة للفرد والجماعة، فإن رأي جمهور الأمة الذي بلغ من الكثرة ما يجعله قريبا من الإجماع السائد في كل عصر على أن كل جماعة، ودولة لا بد لها من أمير مهما كان الاسم الذي أعطي له، فقولته لتقرير أهل العلم والفكر والشوكة في كل بلدٍ صحيح، من حيث الاستشارة والأخذ برأيهم وليس صحيحاً من حيث تقريرهم، لأن الخلفاء الراشدين كانوا يستشيرون علماء الصحابة وأهل الرأي والشوكة منهم، ولكن ليسوا هم أهل القرار الذي يتخذه ولي الأمر بعد تقييمه لحال الأمة ومنعتها وظروفها وعددها وعدتها، كما تقدم إذن ليس للعلماء والمفكرين وأهل الشوكة حق اتخاذ القرار بالجهاد، لغياب كثير من المعايير المرتبطة بعضها مع بعض، عن دراية العلماء العلمية وتجربة أهل الشوكة الحربية، ولكن عليهم أن يعطوا رأيهم، ونتيجة مشورتهم لولي الأمر، فهو الذي ربما لديه من الإمكانيات والمعطيات ما يُمكنه من استكناه حالة العدو ومقارنتها

مع حالة بلده وجيشه، وأيضا هو الذي عليه إعداد العدة التي يعلم المتوفر منها له عند تعبئة الأمة لخوض الجهاد بالقدر الذي لا يتأتى لا للعلماء ولا لأهل الشوكة، لكن يبقى رأيهم عليه أن يعتبره.

وهنا يتضح أن نوع الجهاد الذي سيذهب إليه المسلمون، يجب أن يمر عبر الأحكام والحكم التي تضمنها قول الله عز وجل: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾¹ وهنا يتأكد دور ولي الأمر لأنه المخاطب الذي يملك حق ربط المعاهدات وإعلان الهدنة وتنظيم التبادل الاستيطاني والتجاري، ومهما يكن فلا يمكن لأي مكابر أو مغرر به أن يجادل في اختلال عناصر المعادلة الحربية اليوم بين المسلمين وغيرهم من الدول الأخرى من أهل الديانات السماوية أو غيرها، والتي أصبح واضحا أنها لا تجتمع كلمتها إلا عندما يحاول شعب من الدول الإسلامية بقيادة ولي أمره أن يدافع عن كرامته أو يعد العدة لتمكنه من الدفاع عن نفسه.

مما يحتم التقيد بالتوجيهات التي دعت إليها الآية الكريمة والتي ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ﴾ إلى آخر الآية، والتي لما استعرض الطبري مختلف أوجه التأويل المتضاربة في تفسيرها قال ما مضمونه: وأكثر التأويل راحة أنها محكمة، وأن أسباب نزولها كانت قصة أسماء بنت أبي بكر حين هدت لها أمها "قتيلة" قرطا وأشياء، فكرهت أسماء أن تقبل هديتها لأنها مشركة، حتى أتت النبي ﷺ فذكرت ذلك له، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾² الآية.

ولقد سبق لي أن كتبت في الدورة الحادية والعشرين للمجمع الفقهي المنعقدة خلال شهر شنتبر 2013 في مدينة الرياض، من أن كل الموقعين على ميثاق الأمم المتحدة أصبحت تربطهم معاهدات، تحرم اعتداء بعضهم على بعض وتخول لرعايا الدول الغير المسلمة المقيمين في أي دولة إسلامية وقعت على ذلك الميثاق حق المعاهد، بحيث يقيم

¹ - الآية 8 من سورة الممتحنة.

² - تفسير أبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ج. 18، ص. 58-59.

ومن هنا جاز القول بأن الجهاد فرض كفاية لا ينكر ذلك أي مسلم وأن جهاد الدفع ينقلب إلى عين، لصد العدو عن دار المسلمين، فإن لم يقدرُوا على صده وجب على الذين يلونهم من المسلمين بنفس الدرجة، وجهاد الطلب فرض كفاية على القادرين عليه البالغين العقلاء سليمي الجسم غير مدانين ولا محجورين، ولا ينبغي أن تذهب إليه جماعة قاصدة أكثر من ضعفها من المشركين، كما يجب أن تتوفر على القوة العسكرية الكافية حتى لا تلقي بالأنفس إلى التهلكة، ويجب أن يقع تحت قيادة ولي الأمر وبأمر منه حسب رأي الجمهور، وإليه أشارت أحاديث عدة.

وله ضوابط لخصها ابن رشد الحفيد في كتابه بداية المجتهد فقال: "وأما شرط الحرب فهو بلوغ الدعوة باتفاق، فلا يجوز حربهم حتى تكون الدعوة قد بلغتهم وذلك شيء مجمع عليه، لقول الله عز وجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾¹ والراجح أن تكرار الدعوة يتكرر مع كل عملية يواجه فيها العدو، وسببه أنه ثبت أن النبي ﷺ، كان إذا بعث سرية قال لأمرها: «إذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال فَأَيُّهُنَّ ما أجابوك إليها، فأقبل منهم وكف عنهم، أَدْعُهُم إلى الإسلام، فإن أجابوك، فأقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأعلمهم أنهم إن فعلوا ذلك أن لهم ما للمهاجرين، وأن عليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا واختاروا دارهم فأعلمهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الفياء والغنيمة نصيب إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن أجابوا، فأقبل منهم وكف عنهم، فإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم»².

وفيه ملاحظة جيدة عن ابن الماجشون من المالكية نسبها لمالك، وهي: أن الضَّعْفَ المنصوص عليه في عدم المهاجمة، يعني عندما يكون العدو فوق الضَّعْفِ أي يفوق عدد المسلمين مرتين فلا يلزمهم الشرع حينئذ بخوض جهاد الطلب، كما بين أن

¹ - سورة الإسراء، الآية 15.

² - "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لابن رشد الحفيد، ج.1، ص. 401، ط. المكتبة المصرية 2002 بتحقيق هيثم خليفة.

اختلال توازن القوة أيضا لصالح العدو يوجب الكف عن مهاجمتهم مبينا أن مراعاة الضعف تنسحب على العتاد والقوة الحربية كما تقدم، يعني القوة، فقال: "إنما الضعف يعتبر في القوة لا في العدد، وأنه يجوز أن ينفرد الواحد عن الواحد إذا كان أعتق منه جوادا وأجود سلاحا وأشد قوة"¹.

هذه الفرضيات التي تناثرت في تفسير الآيات وعند شرح الحديث الشريف وفي الأمهات الفقهية تؤكد ضرورة أساسية وهي أن لا يمارس الجهاد إلا تحت إمرة ولي الأمر أسوة بالرسول ﷺ، والخلاف الحاصل في هذا الصدد، منحصر في حكم الغنيمة عندما تخرج جماعة للجهاد بدون إذن الإمام، هل لها كل الغنيمة؟ أم يؤخذ منها الخمس؟ أم لا يعطى لها شيء؛ واشترط في جميع الحالات ولي الأمر عند المالكية قال الخرشي عند قول مختصر خليل بن إسحاق: "فَرَضُ كِفَايَةٍ وَلَوْ مَعَ وَالٍ جَائِرٍ"، فقال: "وهو لغة التعب والمشقة، وحده ابن عرفة بقوله: "قِتَالُ مُسْلِمٍ كَافِرًا غَيْرَ ذِي عَهْدٍ لِإِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ"².

هذه الجملة على اختصارها، تمكنا من إبداء عدة ملاحظات أصبحت تقرض نفسها، هي أن الذي يضرب فردا معاهدا أو دولة معاهدة كمن يضرب مسلما بريئا بغير حق، مع ما يمكن أن ينجم عن ذلك من ضرب أي بلد إسلامي بما لا قبل للمسلمين مجتمعين عليه، وكذلك أي مسلم صادق لا بد أن يعرف اليوم أن اعتدائه على أي بلد من البلدان المعاهدة بحكم ميثاق الأمم المتحدة، إذا لم يضر الإسلام فلن ينفعه، أعني إذا كان الأمر يتعلق - بمحاولة جهاد الطلب، أما الدفع، فإن العالم متفق على أنه دفاع عن النفس والدين والمال والنسل والكرامة وهي مقاصد الشريعة، وعندما تخلص الأمم والشعوب لميثاق الأمم المتحدة وتحسن النوايا، فإن واجبها يحتم عليها مناصرة البلد المعتدى عليه حتى يسترجع حقه، ويتم تعايش الجميع بسلام، الناس فيه سواسية كأسنان المشط، وهذه هي الغايات الأساسية للدعوة الإسلامية.

¹ - نفسه.

² - نفسه.

كما قال ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى خَيْرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَقَاكُمْ»، وفي رواية أخرى «أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟»، قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ»¹؛

فإذا استحضرنا كيف وضعت الشريعة الإسلامية الأسس الأولى لدولة الحق والمشروعية والالتزامات التي تبادلها المسلمون مع أول خليفة بعد رسول الله ﷺ، والتي تجسدت في أن الأمة مجمعة على ضرورة تكليف من توفرت فيه الشروط أكثر من غيره ليتولى شؤون المجتمع، وانفق علماء الأمة على أن توليته تتم بواسطة عقد طرفاه ولي الأمر من جهة والشعب الذي اختاره وولاه من جهة أخرى، مستحضرين قول الأئمة الأربعة الجاهلي:

"لَا يَصْلُحُ النَّاسُ قَوْضَى لَا سِرَاةَ لَهُمْ وَلَا سِرَاةَ إِذَا جُهَّالُهُمْ سَادُوا"؛

كما لا بد من الإشارة إلى أن الإلتزامات المتبادلة بين الشعب وولي الأمر هي من أسبقيات الإسلام بدون منازع، وذلك يسوقنا إلى إبداء ملاحظة هامة وهي أن: رجال السياسة والعلم والتاريخ، في الإسلام قد تعرضوا إلى أسباب وخصائص العقد الإجتماعي، قبل أن تتكون حتى الدولة في أوروبا، فما بالك بالجامعات وبالتنظير الفلسفي لبعض المصطلحات التي أصبحت مبدأ قانونيا يدرس في الجامعات، ويتغنى به أتباع وأنصار مدرسة الشرح على المتون في القرن السابع عشر برئاسة لوك وهوبز و جانجاك روصو، ذلك أن عبدالرحمان بن خلدون قال بالحرف: "الملك منصب طبيعي للإنسان، لأننا قد بينا أن البشر لا يمكن استمرار حياتهم ووجودهم باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجاته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان، بعضهم على بعض ويمانهه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك فيتم التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب

¹ - فتح الباري على صحيح البخاري، ج. 6، ص. 527.

النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع الوجود البشري... إلى أن قال: "فاحتاجوا من ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك المتحكم"¹.

كما يتبين من شرح الخُرشي بحاشية العدوي عليه قال: "إن الإمام يلزم حضوره في كل أساسيات الجهاد، من تدوين أسماء المجاهدين وترتيب أمورهم، وأن الجهاد يتعين على من يعينه الإمام"، ثم قال: "الأمر كما ذكر إلا أن المجمعول له لا يخرج للجهاد إلا بإذن الإمام، كما نص على ذلك غير واحد من الأُشياخ، فكأنه عينه عنه قال اللخمي وغيره ولا يخرج أحد مكان أحد إلا بعد علم الإمام وإذنه"؛

والإمام واجب حضوره في كل شاذة وفاذة من تسيير أمر الجهاد والمجاهدين، حتى في عقد الصلح فلا يعقد إلا بموافقتة وتوجيهه، وكذلك فرض الجزية وهي عطاء الكافر للمسلمين، حال كونهم في قوة يعطيه مقابل بقاءه على دينه مع حفظ ماله وأولاده ولا تقع إلا بإذن الإمام للجيش مع الكافر، في سكنى موضوع مخصوص على عطاء مال مخصوص، بشرط على الكافر بوصف مخصوص والعائد الإمام لا غيره أو من يعينه نيابة عنه²؛

يتضح من هذا أن الجهاد تعبئة الأمة للدفاع عن عقيدتها وأنفس أبنائها وسلامة أعضائها وحفظ عقيدتها، ولا يمكن أن تتعبأ الأمة لذلك ولا تقف عنه إلا بقيادة إمام ينظم صفوفها ويجمع كلمتها ويسلح جيوشها وينمي قدراتها ويعلم أوضاع عدوها؛

ومن أهم الذين لخصوا دور الإمام في العصر الحالي ما كتبه "محمد النداف" في كتابه الأخلاق السياسية إذ حدد مهمة الإمام في دورين أساسيين تنظيم شؤون الأمة ورعاية مصالحها، بما في ذلك من تأسيس جيشها وتنظيمه وجعله الدرع الحامي للأمة، فهي تتبني على أسس أصبحت اليوم تسمى دستورية وهي:

- تعيين الحاكم إما بالبيعة أو بالوراثة إذا زكته البيعة الشرعية التي فرضت مبادئ سبق إليها الإسلام مقتضيات العقد الاجتماعي، الذي يعتبر اليوم من أسبقيات الديمقراطية

¹ - تاريخ ابن خلدون، ج. 3، ص. 172-2-175 والمقدمة 151 طبع دار القلم ببيروت، ولد سنة 832 هـ الموافق 1332م وتوفي سنة 808 هـ الموافق 1406م.

² - انتهى من كلام، الخُرشي على مختصر خليل، بهامشه حاشية الشيخ علي العدوي، الجزء الثالث، ص. 143، انتهى من كلامه بتصريف قليل.

الغربية، وهو لا يعدو أن يكون مبدأ من المبادئ التي سبقت إليها النظم الإسلامية فطمست آثارها حتى يتأتى للغرب تزويد شباب الأمة في موروثاتهم العلمية والسياسية.

وإذا تم تعيينه بالبيعة فإنها تعاقب تقبل به الأمة والحاكم حسب شروط الكفاءة المذكورة في كتب الفقه، كما له أن يختار بنفس الشروط ولي عهده أسوة بسيدنا أبي بكر رضي الله عنه، والمبدأ الأول الذي رسمه الإسلام لِيُخْتَارَ الحاكم هو الشورى، وقد قال عبد الرزاق السنهوري، وإذا كان الفقهاء، قد رضوا بإمارة المتسلط أو الوارث حرصاً على استقرار الأمة، "إلا أن اختياره بالوراثة فيه ميزة تنسنته الحاكم على اتباع أساسيات الحكم" لأنه يلحق طرق الحكم التي ينبغي أن يسلكها مع شعبه، وكل تلك الصور اشتمل عليها الحديث النبوي الكريم: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ، حَدَّثَنِي دَاوُدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْوَاسِطِيُّ، حَدَّثَنِي حَبِيبُ بْنُ سَالِمٍ، عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: كُنَّا فُعُودًا فِي الْمَسْجِدِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ بَشِيرٌ رَجُلًا يَكْفُ حَدِيثَهُ، فَجَاءَ أَبُو نَعْلَبَةَ الْخُسَنِيُّ، فَقَالَ: يَا بَشِيرُ بْنُ سَعْدٍ أَتَحْفَظُ حَدِيثَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي الْأُمْرَاءِ؟ فَقَالَ حُدَيْفَةُ: أَنَا أَحْفَظُ خُطْبَتَهُ، فَجَلَسَ أَبُو نَعْلَبَةَ، فَقَالَ حُدَيْفَةُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مَلَكًا عَاضًا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ نُبُوَّةٍ»¹.

إن ضرورة تولية ولي أمر المؤمنين تحت أي اسم كان، من أهم الضروريات التي تفتقر إليه الأمة، فكل الملل والنحل منذ قيام الدولة الإنسانية مجمعة على وجوب توليته؛

¹ - مسند للإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، الرقم: 18406 / ج. 30، ص. 355، وإليه رجع الدكتور محمد النداف في كتابه الأخلاق السياسية 133-1330 عازياً كلامه لعبد الرزاق أحمد السنهوري في كتابه فقه الخلافة.

ومن أهم النصوص في ذلك قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾¹، ثم الحديث الذي رواه ابن ماجه فقال: «حدثنا أبو بكر بن شيبه حدثنا أبو معاوية وكيع عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن أطاع الإمام فقد أطاعني ومن عصى الإمام فقد عصاني».

هذا الحديث ورد بعدة روايات بعضها يزيد الأمير بعد الإمام، وبعضها يحذفه، وهو مروى بعدة روايات تضمنتها مجتمعة أو متفرقة أعداد كبيرة من الكتب المهمة بالأحاديث النبوية، تتفق كلها مع معنى الحديث الذي رواه السيوطي في الجامع الصغير بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه الضعيف وبه ينتصر المظلوم، ومن أكرم سلطان الله في الدنيا أكرمه الله يوم القيامة»²، فإذا كان ليس من مشمولات هذا البحث الخوض في البيعة وأحكامها وما لها وما عليها فإنني أردت فقط أن أبين شيئين هما دور ولي الأمر في إعلان الجهاد بنوعيه وحكم من حمل السلاح على جماعة المسلمين مستنقذة تحت حكم ولي أمرها وهذا هو موضوع المبحث الآتي؛

المبحث الرابع: حكم حمل السلاح

على جماعة المسلمين أو بعضها

قال الله في كتابه العزيز: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾³.

¹ - سورة النساء الآية 59.

² - هذا الحديث ألف عليه أحد علماء المغرب وهو المرحوم الحاج ناصر كتابا استكمل فيه الروايات التي ورد بها وكلام أصحاب علوم الحديث على صحته، وهذه إحدى الروايات التي أوردها عليها في كتابه "السلطان ظل الله في الأرض"، ص. 16.

³ - سورة المائدة، الآية 33.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ¹﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ²﴾.

قال أبو محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة: "فيها خمس فوائد منها أنهم لم يخرجوا من الإسلام لأنه سماهم مؤمنين والثانية أنه أوجب قتالهم والثالثة أنه أسقط قتالهم إذا فاعوا إلى أمر الله، والرابعة أنه أسقط عنهم التبعة فيما أتلفوا، الخامسة أن الآية أفادت جواز قتال من منع حقا عليه لجماعة المسلمين بقيادة ولي الأمر، ثم قال عن عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ قال: «من أعطى إمامه صفقة يده وثمرة فؤاده، فيطعه ما استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر رواه مسلم، ثم قال: روى عَرَجَفَةَ قَالَ: قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ، فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَاتِبًا مَنْ كَانَ»³ وهذا يؤكد ما جاء في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ⁴﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا⁵﴾.

يتبين من هذه النصوص أن بيعة الإمام واجبة وأن طاعته واجبة، وأنه ضروري لاستمرار وحدة الأمة وحفظ أمنها، واستخلاص أموالها من المصادر التي حددها القرآن والسنة، وأنه هو الذي يتصدى لمن يعتدي عليها من أعداء الإسلام من غير المسلمين، وهو الذي بالإنصاف لرأي أهل الرأي منها وبتطبيق فتوى علمائها إضافة إلى مسؤولياته التي بيّننا بعضها منها أعلاه، وعليه أيضا أن يرعى شؤون الأمة ويؤلف بين أبنائها، بما في ذلك الصلح بين الطائفتين المتقاتلتين وله أن يُجبرَ الباغية منهما على أن تفيء إلى أمر الله، وعليه التصدي للمحاربين الذين قطعوا السبل وهددوا الأرواح ونهبوا الأموال، وعليه أن

¹ - سورة الحجرات، الآية 9.

² - سورة الحجرات، الآية 10.

³ - كتاب المغني لابن قدامة، ج. 10، ص. 48، في المذهب الحنبلي.

⁴ - سورة النساء، الآية 59.

⁵ - سورة الفتح، الآية 10.

يتمسك في كلا الحالتين بأحكام القرآن والسنة، لأنهما ما تركا مجالاً للاجتهاد في هذا الموضوع؛

فلقد وضع عليه القرآن والسنة مسؤولية كبيرة ومنحاه اختيارات واسعة في مواجهة الذي يُشيعُ الفساد في الناس وينهب أموالهم وينشر الرعب والخوف فيهم "فجعل جزاءه في الدنيا القتل والصلب، وقطع اليد والرجل من خلاف أو النفي من الأرض خزيا لهم وتكديلا بأفعالهم الطائشة، وأما في الآخرة إن لم يتب في الدنيا فله عذاب أليم"¹، وَخَيَّرَ العلماء وَلِيَّ الأمر في تطبيق أي تلك العقوبات شاء على المحكوم عليه؛

وقال أيضا القرطبي عند تفسيره لآية الحرابة: ففيه خمس عشرة مسألة: الأولى الراجح أنها نزلت في العرانيين، وهم قوم قدموا على رسول الله ﷺ فاجتوتوا بالمدينة، فأمر لهم رسول الله ﷺ بلقاحٍ وأمرهم بشرب ألبانها، فلما صحوا قتلوا راعي إبل النبي ﷺ واستاقوا النعم، فبلغ النبي ﷺ خبرهم من أول النهار فأرسل في آثارهم، فما ارتفع النهار حتى جيء بهم، فأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمرت أعينهم، وأُفُوا فِي الْحَرَّةِ، وفي نفس المرجع رواية أخرى عن ابن عباس: «أنها نزلت بسبب قوم من أهل لكتاب كان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد فنقضوا العهد وقطعوا السبيل وأفسدوا في الأرض، قال به عكرمة والحسن، وضعفه بعضهم فرد عليه بقول الله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ وقوله عليه السلام: الإسلام يهدم ما قبله، وقال مالك والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي: الآية نزلت فيمن خرج من المسلمين يقطع السبيل ويسعى في الأرض بالفساد، وصحح ابن منذر قول مالك رضي الله عنه²؛

هذه الآية تضمنت أوصافا ولم تستعرض أشخاصا ولا عقائد، وإنما من اغترف هذا الجرم تسري عليه أحكامها، ومن نفي ورودها بسبب المشركين محجوج بنص الآية الأخرى ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ﴾، ثم إن الرسول عليه الصلاة والسلام بأمر من الباري جل جلاله تفضيلا له ووعظا أمره بأن يترك المثلة حتى تبقى رسالته

¹ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تفسير أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة 310هـ، في تفسيره للآية 32 من سورة المائدة.

² - انتهى من تفسير الطبري.

رسالة عدل ورحمة، تتسامى قواعدها على كل النظم وكل النظريات الفلسفية وغيرها عبر التاريخ.

ثم قال واختلفوا في حكم المحارب، فقالت طائفة: يقام عليهم الحد بقدر فعلهم، فمن أخاف السبيل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف، وإن أخذ المال ولم يقتل نفي" قاله ابن العباس، فيما عزاه إليه أبو يوسف: إذا أخذ المال وقتل صلب وقتل على الخشبة، وقال مالك وهو مروى عن ابن عباس وسعيد ابن المسيب وعمر بن عبدالعزيز ومجاهد والضحاك والنخعي كلهم قال: الإمام مخير في الحكم على المحاربين، يحكم عليهم بأي الأحكام التي أوجبها الله تعالى من القتل والصلب أو النفي"¹، هذه الأقوال كلها تكرر أهمية تنصيب الإمام لتسيير أوضاع أي دولة إسلامية، قال فتح القدير بعد أن استعرض مختلف الأقوال التي قال بها من سبقوه في آية الحرابة المذكورة: "إذا تقرر لك ما قلناه في الآية ومعنى المحاربة والسعي في الأرض فسادا، فاعلم أن ذلك يصدق على كل من صدر منه ذلك، سواء كان مسلما أو كافرا، في مصر وغير مصر، في كل قليل وكثير، وجليل وحقير، وأن حكم الله في ذلك هو ما ورد في هذه الآية"².

وتميز ابن كثير بحكاية تبين سمو أخلاق وعدالة سيدنا عثمان رضي الله عنه وقد حكاها بسنده إلى أبي هريرة قال: «أتيت عثمان حين استشرى القتل بين الفئتين المتقاتلتين فقلت جئت لأنصرك، وقد طاب الضرب يا أمير المؤمنين، فقال: يا أبا هريرة: أيسرك أن تقتل الناس جميعا وإياي معهم؟ قلت: لا، قال: قال لي: فإنه إن قتلت رجلا واحدا، فكأنما قتلت الناس جميعا، فانصرف مأجورا غير مأزور، قال: فانصرفت ولم أقاتل، وقال ابن عباس: هو كما قال الله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾، ثم قال إن ترك قتلها هو إحياء لها»³.

¹ - نفسه، ص. 153 بتصرف في بعض العبارات.

² - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ج. الثاني في تفسير آية الحرابة المذكورة، ص. 35.

³ - تفسير عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي المتوفى سنة 774 من مجلد الأول، ص. 509.

هذه الأحكام يجب أن تحيا في وسائل الإعلام الإسلامية المرئية والمسموعة، ويتجند العلماء لتفسيرها وشرح أحاديثها فيبينوا لأبناء الأمة الإسلامية حكم هذه الاعتداءات التي أصبح يقوم بها البعض باسم الإسلام، ليرتدع من يرتدع ويتبع الحكم الصحيح من يستمع القول فيتبع أحسنه، ولتعرف عامة الناس حكم البغاة والمحاربين؛

وقد عرف بن رشد المحارب بأنه من أشهر السلاح وقطع السبيل خارج المصر، والخلاف حاصل في من قام بهذا الفعل داخل المصر، فمالك اعتبر من قام بهذا الفعل داخل المصر سارقاً، ومن خارجه فهو محارب، واشترط الشافعية قدرته على تنفيذ الإخافة وتوفره على الشوكة، وهي قوة المغالبة، وعلق عليه بأن معنى المغالبة تأتي من البعد عن العمران، ففي العمران مع قوة السلطان مغالبة وهي حرابة ومع ضعفه سرقة، وقال أبو حنيفة المغالبة لا تكون في المصر¹.

وإن منتهكي حرمت المسلمين اليوم مَنْ مِنْهُمْ في قلبه حبة خردل من الإيمان يجب التحاكم معه للآيات القرآنية التي أشرنا إلى بعضها وإلى الأحاديث النبوية الصحاح، ومنها: «سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ»².

إن ما أتى في شرح كلمتي الفسق والكفر جدير بردع المومن، حيث يتبين من خلال كلماته أن ورود كلمة الكفر هنا، إن لم تكن بمعنى الكفر الذي هو خروج الملة، فإنهم متفقون على أن كليهما في أدنى آثارها، أنه ارتكابه لأكبر الكبائر، أما السب فيأتي بمعنى القطع وأشنع أنواع الشتم ويؤدي إلى التحارب والرد بأقصى ما يكون من الدنيء من الكلام قال ذو الخرق الطهوي الجاهلي:

فَمَا كَانَ ذَنْبُ بَنِي مَالِكٍ بِأَنْ سُبَّ مِنْهُمْ غُلَامٌ فَسَبَّ
عَرَاقِيبَ كُومِ طِوَالِ الدَّرَى تَخِرُّ بِوَائِكُهَا لِـلِرُكْبِ

¹ - "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، ج. 2، ص. 435، الطبعة المصرية بتحقيق هيثم خليفة، سنة 2002.

² - رواه البخاري عن محمد بن عرعة عن شعبة بن الحجاج ابن الورد العنكي، عن زبيد بن الحارث بن عبد الكريم، عن أبي وائل شقيق بن سلمة الاسدي، عن الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود، ثم ساق نص الحديث «سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ».

قال الله عز وجل: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ

عِلْمٍ﴾¹.

ومن بين المسائل التي استخلصها منها القرطبي قال والحكمة الرابعة أن فيها ضرباً من المؤادعة والمهادنة، وفيها دليل على وجوب الأخذ بالذرائع في مواجهة مثل هذه الحالات؛

وسوت آيات عدة بين الفسق والنفاق، وبين الفسق والظلم وبين الفسق والكفر، وحذر القرآن الكريم من عواقب أخبار الفاسقين؛

فكل صوره تأتي حاملة أشنع أنواع الكبائر، فلقد جعل الله الفسق كفرة عند قول الله جل جلاله: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾² ثم جعله الله ظلماً عند قوله تقدست صفاته: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾³ ثم جعلت آية أخرى الفسق هو أشنع درجات الكفر فقال: ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁴ وجعلت آية أخرى الكذب فسقا عند قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾⁵، نزلت بسبب قصة الوليد ابن معيط لما أرسله النبي ﷺ، لجمع زكوات بني المصطلق فلما ظهر لهم وعلوم أنه رسول رسول الله ﷺ تجمهروا في طريقه مظهرين له الفرح، فخاف منهم، ثم رجع إلى النبي ﷺ وقال بأنهم منعوا أداء الزكاة، لكن القوم أسرعوا بالقدوم على الرسول ﷺ ليعتذروا له أنهم ما خرجوا إلا فرحاً برسول رسول الله ﷺ، فنزلت هذه الآية تبرئة لهم من عواقب الوشائيات الكاذبة، والتي يروج مثلها اليوم المتظاهرون بالإسلام في الوقت الذي يُقتلون المسلمون ويشوهون سمعة دين الله في الأرض؛

¹ - الآية 108 من سورة الأنعام.

² - الآية 99 من سورة البقرة.

³ - الآية 58 من سورة البقرة.

⁴ - الآية 110 من سورة آل عمران.

⁵ - الآية 6 من سورة الحجرات.

وجعل الله الفاسقين منافقين يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف، فقال جل جلاله: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾¹؛

قال الفخر الرازي في تفسيره ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ الآية المتقدمة: "الكافر قد يكون عدلاً في دينه وقد يكون فاسقاً في دينه، فإذا كان فاسقاً أصبح مردوداً عند الطوائف كلها، فالمسلمون لا يقبلونه لكفره والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقاً فيما بينهم" لا نحتاج إلى كثير من التبريرات لنثبت أن هذا هو حال الإرهابيين اليوم، فهو نفس الصورة التي أعطانا تفسير هذه الآية الكريمة، فالكفر لا يقبلهم لفسقهم فيما بين أبنائه والإسلام حاشاه منهم؛

أما الكفر فبقطع النظر عن المعاني المختلفة التي تأتي بها لفظة الكفر، فإنه يأتي بمعنى الشرك قال الباري جل وعلا: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾² هذه الآيات والأحاديث تبين لنا أن هذا التيار الذي دُسَّ داخل اسم الإسلام، ليس سوى لون من ألوان الخدائع والمؤامرات التي يحاول بها أعداء الإسلام النيل منه أو من سمعته، ولكن ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلًّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾³.

¹ - الآية 67 من سورة التوبة.

² - الآية 22 من سورة إبراهيم.

³ - الآية 32 من سورة التوبة.

الخاتمة :

هذه الإشارات التي لا تتحمل طبيعة هذا البحث أكثر منها، تبين أن الجهاد فرض كفاية، يطلب من الأمة بقيادة الإمام القيام به، فيأثمون جميعا إن تركوه، ويسقط وجوبه عنهم جميعا إن قام به البعض الآخر، كما ينبغي التقيد بالشروط التي منها ما هو ذاتي يخص الفرد ليقوم بهذا الواجب، ومنها ما هو من واجب جماعة المجاهدين بقيادة الأمير، وتلك الشروط هي: السلامة العقلية والبدنية للمجاهد أما بالنسبة للجماعة، فلا بد لولي الأمر من استحضار المراحل التي مرت بها الأمة، حتى فرض عليها الجهاد، ففي الوقت الذي كانوا قلة مستضعفين لم يؤمروا بالجهاد ولو دفاعا عن النفس، لحكمة اختارتها عناية الله بالمسلمين، إذ لو شهروا السيف آنذاك في مقابلة المشركين لانقضوا على فئة المسلمين القليلة بالنسبة لما عليه المشركون ولأبادوهم وأرجعوهم عن دينهم، فأصبح صبرهم على البلاء المتكرر الذي استعمل ضدهم بجميع وسائل القمع والتحدي، أصبح ذلك سنة يجب أن يراعي من خلالها أي مجتمع مسلم حالته العددية والحربية، ليقرر من خلالها الإجراء الأسلم والأضمن لبقاء الشريعة واستمرار الدعوة، ولما تستنفذ سبل الدعوة إلى الإسلام بالتي هي أحسن، فإن لم تجد فليطالب المشرك بالمعاهدة، فإن أبي فليدع للجزية، وكل واحدة منها تمنحه ما للمسلمين وما عليهم، وعندما تستنفذ سبل السلم والمسالمة، ويصبح إعلان الجهاد لا مفر منه، فإن ذلك أيضا وضعت له مسطرة مبالغة في المثاليات واحترام حقوق الكائن البشري، إذ لا يهجم المجاهدون بليل ولا يقتلون امرأة أو صبيا ولا شيئا مسنا، لم يحمل السلاح ولا أسيرا ولا يخربون بيوتا ولا يحرقون أشجارا، وإذا غنموا فلا يغلون ولا يستأثر أحدهم بشيء منها، قبل قسمها على الطريقة التي حددها القرآن الكريم، فإذا طبقت مسطرة معرفة قدرة المسلمين تجاه عدوهم وانحصرت كثرة عدد العدو في أكثر الأحوال على الضعف، إذا كانت الأسلحة من نوع واحد أو متقاربة في المفعول، وكان للمسلمين ما يمكنهم من مواجهة عدوهم، ونكث العدو معاهداته واعتدى عليهم، ترتب عليهم الجهاد، والذي شرع في أكثر أحواله جهاد دفع، كما يمكن أن يكون جهاد طلب في

الحالة التي حددتها نصوص الشريعة، ولا مجال فيها للاجتهد وبهذا يكون الجهاد مطلوباً وجزءاً الساعي إليه إما شهيد فله الجنة، أو سالم فله الغنمة؛

غير أن أوضاع المسلمين اليوم وتخلفهم وإجماع غير المسلمين على مواجهتهم عند نشوب حرب بينهم، وبين أي ملة واختلال التوازن العسكري بينهم اليوم وبين غيرهم من حيث التسليح والعدد والخبرة والإمكانات المالية، لا أجد في مواجهة ذلك إلا أن أقول بأن على المسلمين في هذا العصر التأسي بالنبي ﷺ وصحابته في فجر بزوغ شمس شريعة الإسلام والدعوة إلى الله بصدق والمثابرة على تطبيق عدل الشريعة في أنفسهم ومجتمعاتهم، وتطبيق التمسك بمعاهدة الأمم المتحدة الصادرة في 26 يونيو 1945، التي هي ميثاق يحرم اعتداء أي طرف موقع عليها على طرف آخر وقع هو أيضاً عليها، كما أن عليهم التعاهد بينهم على من اعتدى على أي بلد مسلم أصبح معتدياً على بقية الدول الإسلامية، وإذا كانت الدعوة إلى الوحدة الإسلامية صادقة، فيجب تكوين قوة دفاع إسلامية، ترسم القوانين المنظمة لها بعناية وترصد لها ميزانية للبحث العلمي الذي ينبغي أن تؤسس له مراكز علمية موحدة وبرامج تربوية متكاملة وصناعات قطرية مندمجة، وأخرى عامة ومتكاملة بإحداث وحدات متجانسة، تؤطرها مراكز إنتاج موحدة يفرض تمويلها بنسبة في المائة متساوية على ميزانيات دول الأمة الإسلامية، فإذا فرض لها مثلاً مبلغ 5% أو 10%، فإن التفاوت بحسب مبلغ النسبة ينزع الشعور بميزة التعالي بدافع الإحساس بكثرة المبلغ المدفوع، ويُنَبَّع ذلك بتوحيد المناهج وتوحيد العملة المتداولة وبرلماناً فيدرالياً يراعي التنسيق بين تشريعات البرلمانات القطرية التابعة لتلك المجموعة، ثم يتكون مجلس أعلى من الملوك والأمراء والرؤساء هو الذي ينسق بين قرارات المجموعات، تكون له مؤسسات فيدرالية وعاصمتها مكة شرف الله قدرها حسب رأبي الشخصي، وميزانية، تتولى ضبط قرارات ملزمة تتخذ بالأغلبية لتحيا بهذا مؤسسة أولياء الأمر، فهم الذين يمكن أن يقرروا في مصير الأمة، ومن ثم فقد أصبح اليوم الجهاد بالدعوة أفضل طريقة تجذب الناس إلى الإسلام والتي هي أحسن من خلال إبراز عدل الشريعة وإعطاء المسلم المثل الأعلى بسلوكه وشعور الآخرين بالأمن على أنفسهم وأموالهم منه، بحكم وازع التربية

الإسلامية، فهذا سيعطي للجهاد بالكلمة بعداً أكثر مردودية من نتائج المغامرات القتالية، التي ولى زمنها ويجب أن يكون الإسلام مبيناً أن شريعته فرضت الدعوة إلى الله والتي هي أحسن قال الله في كتابه العزيز: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾¹.

كما يجب على ولاة الأمور في الأمة الإسلامية العمل على عقد معاهدات فرعية لميثاق الأمم المتحدة تبرمها منظمة المؤتمر الإسلامي مع مختلف دول العالم، تكفل الأمن وفتح مجال الاستقرار الكريم لأبناء الأمة الإسلامية المقيمين في الدول الغير مسلمة وإقناعهم بأن كل من امتن الإرهاب، فالإسلام بريء منه ولا يمكن أن يُحْمَلَ جريرة جرائمه، في الوقت الذي أصبحت فيه دول العالم الإسلامي منخرطة في حربه مع بقية المنتظم الدولي تطبيقاً لقول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً وَبَشِّيراً بِأَنَّ لَهُمْ مِّنَ اللَّهِ فَضْلاً كَبِيراً وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾².

والله الموفق للصواب

د. حمداتي شبيها ماء العينين

من المغرب

¹ - سورة العنكبوت الآية 46.

² - سورة الأحزاب الآية من 45 إلى 48.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَي سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ

وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا

قرار رقم: 276

بشأن: حكم جهاد الدفع وجهاد الطلب ودور ولي الأمر فيهما

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته الثانية والعشرين بمدينة

بتاريخ: 28 نونبر 2014م الموافق 5 صفر 1436هـ

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع في موضوع جهاد الدفع وجهاد الطلب.

وبعد استماعه إلى الأبحاث المعدة في الموضوع والمناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي:

(1) الجهاد من حيث هو على أربعة أقسام: جهاد بالقلب وهو مجاهدة الشيطان والنفس عن الشهوات المحرمة، وجهاد باللسان وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد باليد وهو زجر أهل المناكر بالأدب وإقامة الحدود، وجهاد بالسيف، وعند إطلاق كلمة جهاد لا ينصرف المعنى إلا إليه؛

(2) الجهاد فرض كفاية يقوم به القادرون عليه من أبناء الأمة، وعندها يسقط فرضه عن الجميع، وإن لم يقم به أحدهم أتم الجميع؛

(3) نزل الجهاد أساساً ليدافع المسلمون به عن عقيدتهم وأنفسهم وأموالهم فأول إذن بالجهاد قال الله فيه: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾؛

(4) ينقسم الجهاد إلى جهادي الدفع والطلب، فالأول حق من حقوق الأمم والشعوب في الدفاع عن نفسها، فهو قمع العدو الصائل لإزاحته عن دار الإسلام ويجب على الدولة التي نزل بها أن تعمل على صده بما لديها، كما يجب على من بقربها من المسلمين مؤازرتها بحسب الطاقة إن لم تستطع وحدها رده، وأما الثاني فهو جهاد الطلب وقد شرع ابتداءً بصفته إجراءً وقائياً، يقام به بحسب شروط واضحة ولازمة تحافظ على حقوق الإنسان أي إنسان، ولا

يقام به إلا عندما تستنفد طرق الدعوة والتي هي أحسن ويقع امتناع الخصم من الدخول في الإسلام أو التعايش بسلام مع المسلمين، فهو في الحقيقة شُرِّعَ عندما يتبين أن أعداء الإسلام غير مسلمين لهذه الأمة والشروط المفروضة لخوضه مازالت رائدة في تبني الإسلام لحماية المستضعفين من أية ملة كانوا؛

5) يمنع الإسلام بحكم معاني القرآن والسنة خوض أي نوع من نوعي الجهاد إلا بقيادة ولي أمر الدولة أو الأمة التي فرض عليها خوضه؛

6) إذا ربطت الأمة الإسلامية معاهدة مع أي بلد، فيحرم على جماعة المسلمين التي عاهدته نكث عهده أو الاعتداء عليه، ومن ثم يكون جميع الموقعين اليوم على ميثاق الأمم المتحدة يحرم عليهم اعتداء بعضهم على بعض، كما يجب على الإنسانية في ظل هذا الميثاق مناصرة المظلوم حتى يأخذ حقه.

7) يقرر المجمع الفقهي الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، أن جميع الاعتداءات الإرهابية سواء على يد من جرت، فإنها تخالف شرع الله وأن الإسلام ينكرها ولا يقرها، ولا يمكن أن تنسب إليه جرائم أصحابها الذين هم أعداء الله ورسوله ورسالة نبيه عليه الصلاة والسلام.

والله ولي الصواب

د. حمداتي شبيهناء ماء العينين

من المغرب



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

الجهاد بين الطلب والدفع

إعداد

الأستاذ الدكتور عبدالقادر محمد أبو العلا
أستاذ أصول الفقه والعميد الأسبق لكلية الشريعة والقانون
جامعة الأزهر بأسسيوط

مقدمه

الحمد لله رب العالمين، الذي فرض الجهاد علي عباده المسلمين دفاعاً عن دينهم ومالهم وعرضهم، لا علاء كلمة الله، ولم يشرعه عدواناً وظلماً وانتقاماً. قال تعالى:

﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾¹

وقال صلى الله عليه وسلم " لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم

فاصبروا واعلموا أن الجنة تحت ظلل السيوف"²

فالجهاد- إذن - شعيرة من شعائر الاسلام العظمي أجراها وفير، وفضلها عظيم،

والي ذلك اشار النبي صلى الله عليه وسلم - بقوله " مثل المجاهد في سبيل الله - والله

أعلم بمن يجاهد في سبيله - كمثل الصائم القائم الذي لا يفتر من صيام ولا صدقه

حتى يرجع، وتوكل الله تعالى للمجاهد في سبيله إن توفاه أن يدخله الجنة او يرجعه سالماً

مع أجر أو غنيمه "³

ونظراً لمزاعم اعداء الاسلام، ومن سار علي دربهم ان الجهاد: هو قتال المسلمين

لغير المسلمين وإرغامهم علي الدخول في الاسلام بالإكراه والقوة والجبروت، ولما اشاع في

هذا العصر، بل وفي عصور سابقة - من استخدام لفظ الجهاد في موضعه، وفي غير

موضعه، حتي استخدمه كل الفرقاء في الحروب الداخلية الاسلامية الدائرة بينهم، سواء

بين الدولتين المسلمتين، أو حتي بين أفراد الدولة المسلمة الوحدة.

ولما وقع ايضاً - من خلاف بين العلماء في انه هل يجب علي المسلمين - وجوباً

كفائياً تعقب غير المسلمين، وغزوهم في ديارهم مرة كل عام لتوسيع دار الاسلام أو

تأمينها، أو لدفع ظلمهم عن كل من هم تحت سلطانهم، مع انهم لم يبدعوا العدوان، ولم

يخيفوا المسلمين، وهو ما يسمي بجهاد الطلب، بحيث لا يتحقق فرض الكفاية فيه الا

بذلك، او يتحقق فرض الكفاية بمجرد تجهيز الجيوش وسد الثغور وارهاب العدو، دون

هجوم...

¹ سورة البقرة من الآية 190

² متفق عليه عن عبد الله بن ابي اوفي رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير حديث 2966 ، ومسلم في الجهاد والسير حديث 1741 ، 1742 وفي رواية اخرى عن ابي هريرة " لا تتمنوا لقاء العدو، فإذا لقيتموهم فاصبروا " الجامع الصغير جزء 2 ص 578.

³ اخرجه البخاري في صحيحه ج6ص9 حديث 2787، والترمذي والنسائي الجامع الصغير للسيوطي ج2 ص 499

لكل هذا كان من اللازم بيان معنى الجهاد في اللغة ، والقرآن، والسنة ، واصطلاح الفقهاء، وأنواعه التي منها جهاد الدفع، وجهاد الطلب ، وحكم جهاد الدفع، وجهاد الطلب، وما يشترط فيمن يجب عليه الجهاد فيهما ؟ والفرق بين جهاد الدفع ، وجهاد الطلب ، والاسباب - او الاهداف - الداعية الي الجهاد في كل منهما، ومن له الحق في اصدار أمر الجهاد ؟ ومن يقاتل من الأعداء؟ ومتي يسمى الشخص مجاهدا ؟ والاسباب الداعية الي جنوح بعض التنظيمات الاسلامية للاقتتال ضد بعض الحكام المسلمين باسم الجهاد، أو نحو ذلك حتي يكشف القناع، ويزول النزاع، وتستقر الامة، وتزول الغمة.

وقد خطت لهذا البحث فجعلته في مقدمة، وعشرة مطالب، وخاتمة:

المقدمة في الاستفتاح وأهمية الموضوع وخطته

المطلب الأول: في معنى الجهاد في اللغة، والقرآن الكريم، والسنة النبوية، واصطلاح الفقهاء.

المطلب الثاني: في أنواع الجهاد، ومنها جهاد الدفع والطلب.

المطلب الثالث: حكم جهاد الدفع، وجهاد الطلب.

المطلب الرابع: ما يشترط في من يجب عليه جهاد الدفع ، وجهاد الطلب.

المطلب الخامس: الفرق بين جهاد الدفع وجهاد الطلب.

المطلب السادس: أسباب وأهداف جهاد الدفع وجهاد الطلب.

المطلب السابع: من له الحق في اصدار أمر الجهاد

المطلب الثامن: من يقاتل من الأعداء ؟

المطلب التاسع: الاسباب الداعية الي جنوح بعض التنظيمات الاسلامية للاقتتال ضد بعض الحكام المسلمين باسم الجهاد.

المطلب العاشر: في أربع مسائل لها صلة بالبحث، وهي الأولى: الجهاد والارهاب،

والثانية: الحكم الشرعي لمن يعلنون الجهاد ضد الحكام المسلمين، الثالثة: تكييف العمليات

القتالية التي تشن ضد المسلمين وغيرهم باسم الجهاد، الرابعة سلطة ولي الأمر تجاه من

يعلنون الجهاد ضد الحكام المسلمين وغيرهم.

وأما الخاتمة: فهي في التوصيات والقرارات

كل ذلك ستراه مسطراً في صلب البحث - إن شاء الله تعالى - والله اسأل ان يوفقني الي الصواب ، وان يجنبني الزلل، وأن يكون خالصاً لوجهه الكريم ، إنه لا رب غيره، ولا مرجو سواه، إنه نعم المولى ونعم النصير، وبالإجابة جدير.

الأستاذ الدكتور / عبدالقادر محمد أبو العلا

المطلب الأول معنى الجهاد

أ.الجهاد في اللغة: مصدر لفعل رباعى هو جاهد، يجاهد جهادا ومجاهدة. وهو مشتق من مادة "جهد" يقال: جهد الرجل دابته: أي حمل عليها في السير فوق طاقتها¹ والمصدر: الجهد - بالضم في لغة الحجازيين، والجهد بالفتح في لغة غيرهم. وقد اختلف علماء اللغة في معنى الجهد على قولين:

الأول: ان الجهد بالضم وبالفتح معناهما واحد وهو الوسع والطاقة، والى هذا ذهب بعض اللغويين

الثانى: وهو لجمهورهم: التفريق بين الجهد بالضم ، والجهد بالفتح: فالجهد بالضم معناه: الوسع والطاقة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ﴾² اى وسعهم وطاقاتهم.

وقوله صلى الله عليه وسلم حينما سئل أي الصدقة أفضل ؟ قال: جهد المقل³ اى قدر ما يحتمله حال قليل المال.

اما الجهد_ بالفتح _فمعناه: المشقة وبلوغ الغاية في الطلب، ومنه قوله تعالى: ﴿يَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ﴾⁴ اى أقسموا وبالغوا في اليمين جاهدين فيها.

ومنه حديث أم معبد: شاة خلفها الجهد عن الغنم " اى شق عليها السير لهنها ومنه قول الشاعر:

فجالت وجال لها اربع.. جهدنا لها مع اجهادنا.⁵

¹ لسان العرب لابن منظور ج 1 ص 708 ماده "جهد" طبع الشعب، والمصباح المنير للفيومي ج1 ص 137 ماده

"جهد" طبع بيروت، ومختار الصحاح ص 101 ط عيسى الحلبي

² التوبة من الآية 79

³ اخرجه احمد في مسنده ج 3 ص 358

⁴ المائدة من الآية 53

⁵ لسان العرب لابن منظور ج1 ص 708 ماده " جهد " طبع الشعب، والمصباح المنير للفيومي ج1 ص 137 ماده "

جهد " ط بيروت، والمعجم الوجيز ص 122، 123 ماده جهد، ومختار الصحاح للرازي ص 101 ط عيسى الحلبي.

جاء في لسان العرب: جاهد العدو مجاهدة وجهادا: قاتله وجاهد في سبيل الله... والجهاد: المبالغة واستفراغ الوسع في الحرب، واللسان، وما أطاق من شيء، وفي حديث الحسن: " لا يجهد الرجل ماله، ثم يقعد يسأل الناس " أى لا يعطيه ويفرقه جميعه ها هنا وها هنا ¹. وجاء في كشف اصطلاحات الفنون: الجهاد في اللغة: بذل ما في الوسع من القول والعمل

من هذا يتضح ان الجهاد عند أهل اللغة لا يراد به خصوص القتال كما قد يظن - وإنما يراد به ما هو اعم من ذلك كما سبق.

ب- الجهاد في القرآن الكريم: جاء لفظ الجهاد في القرآن الكريم_ الذى نزل بأفصح لغة العرب - بما يشمل بذل الجهد في الصبر على اعمال الطاعات، وطلب مرضاته والدعوة الى الدين الحق بالحجه والاقناع، ومجاهدة النفس عن الهوى، ومجاهدة الشيطان بالبعد عن وساوسه، والتضحية بالمال والنفس في سبيل الله ، من اجل اعلاء كلمته وهو القتال من ذلك:

1. قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾² وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾³ فلفظ جاهد، وجاهدوا في الآيتين بمعنى الجهاد في الدين ، والصبر على قتال الكفار ، واعمال الطاعات وطلب مرضات الله.

قال القرطبي: " اى ومن جاهد في الدين وصبر على قتال الكفار واعمال الطاعات ... وقال في موضع آخر: ...وانما هو جهاد عام في دين الله وطلب مرضاته... وليس الجهاد في الآية - يعنى " والذين جاهدوا " - قتال الكفار فقط، بل هو نصر الدين والرد على المبتلين وقمع الظالمين... والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومنه مجاهدة النفوس في طاعة الله تعالى وهو الجهاد الأكبر".⁴

¹ لسان العرب، ج1، ص 710 ماده جهد

² العنكبوت الآية 69

³ العنكبوت الآية 6

⁴ تفسير القرطبي ج 7 ص 5043، 5080، 5081، وتفسير ابن كثير ج 3 ص 422

2. وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾. ¹ فالآية فيها أمر

بالمقاتلة بالسيف، وهو جهاد للكفار، وأمر بالجهاد باللسان، وهو جهاد المنافقين، قال ابن عباس في الآية: أمر بالجهاد مع الكفار بالسيف، ومع المنافقين باللسان، وشدة الزجر والتغليظ ². ولأنه لم يقل أحد من أئمة المسلمين، ولا من عامتهم ان النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر بقتالهم، بل ثبت انه - صلى الله عليه وسلم - امتنع عن قتلهم سدا للذريعة، حتى لا يقال: إن محمداً يقتل أصحابه، فتعين ان يكون المراد بقتال المنافقين دعوتهم الى الاسلام الصحيح بالحجة والاقناع ³.

3. وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُحْيِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴾ ⁴ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ⁴ فلفظ الجهاد هنا جاء بمعنى التضحية بالمال، والنفوس في سبيل دين الله، ومن أجل اعلاء كلمة الله، وهو القتال.

4. وقوله تعالى: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ﴾ ⁵

فان لفظ الجهاد في الآية تناول جهاد العدو الظاهر، وجهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الظلمة، لدفع ظلمهم قال القرطبي عند تفسير هذه الآية: " قيل عنى به جهاد الكفار، وقيل: هو اشارة الى امتثال جميع ما أمر الله به، والانتهاه عن كل مانهى الله عنه، اى جاهدوا انفسكم في طاعة الله وردوها عن الهوى، وجاهدوا الشيطان في رد وسوسته، والظلمة في رد ظلمهم، والكافرين في رد كفرهم ⁶"

¹ سورة التوبة من الآية 73، والتحريم من الآية 9

² تفسير القرطبي ج5 ص 3043، 3044

³ نظرية الحرب في الشريعة الاسلامية ص 25 د/اسماعيل ابوشريعه، فقد عزاه الى كتاب فلسفه الجهاد لعبد الحافظ عبد ربه ص 30

⁴ سورة الصف الآيتان 10، 11

⁵ سورة الحج من الآية 78

⁶ تفسير القرطبي ج5 ص 3043، 3044

5 - وقوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾¹ أى بالقرآن ، كما قال ابن عباس، فهذا أمر من الله تعالى لرسوله بمحاجة المخالفين، والمشركين والكفار بما ورد فيه وبما أنزل اليه من الحق، وهذا اوضح دليل على ان الجهاد يراد به كل الطرق والوسائل التي تؤدي الى اخراج الناس من الظلمات الى النور²

ج - الجهاد في السنه:

جاء الجهاد في السنة النبوية المطهرة بما يعم جهاد النفس والهوى، وخدمة الوالدين وطاعتهما، والحج والعمرة وكلمة عدل عند سلطان جائر، ومجاهدة الكفار بالايدي وهو القتال، وباللسان ، من ذلك:

- 1-قوله صلى الله عليه وسلم: " والمجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله عز وجل " ³، فهذا شامل لجهاد النفس، وجهاد الهوى، بل وجهاد الكفار، لأن الكل في طاعة الله .
- 2-قوله صلى الله عليه وسلم عندما استأذنه رجل في الجهاد: أحي والداك ؟ قال: نعم. قال ففیهما فجاهد ⁴ فالحديث قد سمى الحج جهادا.
- 3-قوله صلى الله عليه وسلم: " جاهدوا الكفار بأيديكم وألسنتكم " ⁵ فهذا متناول للقتال، والدعوة والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة .
- 4-قوله صلى الله عليه وسلم - فيما رواه أبوهريرة - " جهاد الكبير، والصغير، والضعيف والمرأة: الحج والعمرة. ⁶

¹ سورة الفرقان من الآية 52

² الجهاد والحقوق الدوليہ د/ ظافر القاسمی ص 19 طبع دار العلم للملايين

³ رواه احمد في مسنده حديث رقم 23958، والترمذی في الجهاد حديث رقم 1621 وقال حسن صحيح

⁴ رواه البخارى، والنسائى، وأبوداود، والترمذى، وصحيحه، ينظر نيل الاوطار للشوكانى ج7 ص 248

⁵ رواه احمد في مسنده حديث رقم 12246 وقال مخرجه: اسناده صحيح على شرط مسلم، والحاكم في المستدرک في

الجهاد ج2 ص 81 "وصححه على شرط مسلم، وواقفه الذهبى عن انس بلفظ " جاهدوا المشركين باموالكم وايديكم

والسنتكم" ينظر حاشية فقه الجهاد للقرضاوى ج1 ص 66

⁶.الجامع الصغير للسيوطى ج 1 ص 219 عن ابى هريرة وصححه

5 - وقوله صلى الله عليه وسلم عندما سئل أي الجهاد أفضل ؟: "كلمة عدل عند سلطان جائر"¹

6 - وقوله صلى الله عليه وسلم بعد رجوعه من مغزاه في إحدى الغزوات " رجعنا من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر يارسول الله ؟ قال: "جهاد النفس"² من كل هذا يتضح لنا ان لفظ الجهاد في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية، ولغة العرب لايراد به خصوص القتال _ كما زعم الزاعمون _ وانما اريد به ما هو اعم واشمل من ذلك، فقد اريد به:

أ- جهاد ومجاهدة النفس في طاعة الله تعالى على الدوام، وردّها عن الهوى، وذلك بامثال جميع ما أمر الله به، والانتهاه عن كل ما نهى الله عنه، وهو ما وصفه النبي صلى الله عليه وسلم بالجهاد الأكبر.

ب- مجاهدة الكافرين عن طريق اقناعهم بالحجه والصبر على أذاهم وسخريرتهم ونحو ذلك من الوسائل التي تؤدى الى اخراج الناس من الظلمات الى النور، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾³

ج - مجاهدة العدو الظاهر، وقتاله؛ لضرورة وظروف احاطت بالمسلمين.

د- مجاهدة الشيطان في رد وسوسته وغواياته.

هـ- مجاهدة الظالمين في رد ظلمهم واستبدادهم لمواطنيهم.

و- الجهاد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقول الحق عند السلطان الجائر.

د- الجهاد في اصطلاح الفقهاء

سبق ان بينا ان لفظ الجهاد في اللغة، والقرآن الكريم، والسنة النبوية عام وشامل للقتال وغيره من أنواع الجهاد الاخرى.

اما في اصطلاح الفقهاء:

¹ رواه احمد في مسنده حديث رقم 11143 بلفظ افضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر. قال مخرجه حسن لغيره، والترمذى في سننه حديث رقم 2174 وقال حديث حسن غريب. ينظر حاشية فقه الجهاد للقرضوى ج2 ص 1150، 1151، وتفسير القرطبي ج5 ص 3044

² قال العراقى في تخريج الاحياء: اخرج البيهقى في الزهد من حديث جابر وقال: "هذا اسناد فيه ضعف " وأنكره الالبانى في السلسله الضعيفه. حديث رقم 2460. راجع حاشية فقه الجهاد ج1 ص 168

³ سورة الفرقان من الآية 52

- فمنهم من عرفه بأنه: بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة ، او معاونة بمال أو رأي اوتكثير سواد، اوغير ذلك: كابن عابدين¹
 - ومنهم من عرفه بأنه: دعوة الكفار الى الدين الحق وقتالهم ان لم يقبلوا: كالبابرتي في شرح العناية²
 - ومنهم من عرفه بأنه: قتال مسلم كافرا غير ذى عهد، لإعلاء كلمة الله، اوحضوره له، اودخوله ارضه له : كالعدي في حاشيته³
 - ومنهم من عرفه بقوله: "الجهاد اى القتال في سبيل الله مأخوذ من المجاهدة، وهى المقاتله لاقامة الدين، وهذا هو الجهاد الأصغر، واما الجهاد الأكبر فهو مجاهدة النفس، كالباجورى في حاشيته.⁴
 - ومنهم من عرفه: بأنه القتال وبذل الوسع فيه، لاعلاء كلمة الله تعالى: كالفتوحى الحنبلى في شرحه⁵
- وبالنظر في هذه التعاريف التى تمثل الفقه على المذاهب الأربعة ، نجد انهم متفقون على ان الجهاد هو القتال، لكنهم اختلفوا في تخصيص القتال : فبعضهم خصه بقتال الكافرين ودعوتهم الى الدين الحق: كالبابرتي الحنفى، والعدي المالكي.
- وبعضهم لم يخصه بهم، وانما جعله في سبيل الله، ولا علاء كلمته، ليشمل قتال الكفار وغيرهم من المرتدين، والممتنعين عن شعيرة ظاهرة متواترة من شعائر الاسلام: كالصلاة والزكاة" كابن عابدين الحنفى، والباجورى الشافعى، وعلى أية حال فالجهاد في الفقه الاسلامى لا يخرج عن الامور الآتية:

1-ان الجهاد فرض على المسلمين: لنصره الاسلام بعد وجود مقتضياته من قبل العدو.

¹ حاشية ابن عابدين ج4 ص 121

² شرح العناية على الهدايه للبابرتي ج5 ص 435

³ حاشية الشيخ على الصعيدي العدي ج 2 ص 107، ومواهب الجليل ج 3 ص 347 ، والجهاد وما يترتب عليه في مذهب المالكيه: ص 9، 10 د / على عبد العال

⁴ حاشية الباجورى ج 2 ص 261

⁵ شرح منتهى الارادات للفتوحى ج1 ص302، ونظرية الحرب في الشريعة الاسلامية د / ابوشريعه ص29 وما بعدها، وفقه الجهاد للشيخ القرضاوى ج1 ص67

2- ان الغاية من الجهاد هي إعلاء كلمة الله تعالى، وانها تكون في البدايه بالطرق السلميه، والدعوة الى الدين الحق بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالحسنى، وهو ما يعرف بجهاد الحجه¹

3- ان القتال في الجهاد يكون في سبيل الله وحده، ولإرضائه ، دون ان يشوب نوايا المسلمين نزعة مادية، وأهواء شخصية، اوتسلط على رقاب العالم، وسيادة الامم.²

4- ان الجهد في الاسلام: انما يكون بين المسلمين وأعدائهم الكفار ، أوالمرتدين، اوالمعارضين للدعوة الصادين عنها ، ولا يكون بين المسلمين أنفسهم، فلا يقاتل المسلمون بعضهم بعضا وإن تباعدت بينهم البلدان، وتفرقت بهم الديار.

كما لا يكون بين المسلمين والمعاهدين ما داموا على عهدهم ولم ينقضوه، لقوله تعالى: ﴿فَاتِّمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾.³

5- ان الجهاد في الاسلام كما يكون بالسيوف والسنان ، يكون بالمال ، أوبالرأي واللسان أوالقلم والمقال. وان جهاد النفس أكبر من كل ذلك.

وعليه فالجهاد في الاسلام ليس وسيلة لإكراه الناس على الدخول في الاسلام، وفرض الدين بالقوة - كما زعم من زعم - وانما يكون لاعلاء كلمة الله بالحكمة والموعظة الحسنة في أول الأمر، ثم يكون بالقتال لرد العدوان، ودفع المعتدين،وهو ما يسمى بجهاد الدفع، أويكون بتوجيه الجيوش لبلاد الاعداء غير المسلمين لتحقيق الحرية الدينيه للجميع: مسلمين وغير مسلمين، أولدفع الظلم عن جميع المظلومين، اولمنع المتربصين من غير المسلمين من الهجوم على المسلمين ، كما في جهاد الطلب.

¹ نظرية الحرب في الشريعة الاسلامية د / اسماعيل ابوشريعه ص30

² المرجع نفسه ص 31 فقد عزاه الى فلسفه الجهاد د / عبد الحافظ عبد ربه ص 36

³ سورة التوبه من الآية 4

المطلب الثاني أنواع الجهاد ومنها: الدفع والطلب

يتنوع الجهاد في الاسلام باعتبارات مختلفه

فباعتبار ظهوره وخفائه يتنوع الى نوعين:

الأول: الجهاد الظاهري: وهو ما كان ظاهرا يراه كل أحد من الناس ، سواء في ذلك المخالطين للمسلمين، أو غير المخالطين لهم¹

وهذا يتنوع - أولا باعتبار من يوجه اليه الجهاد الى خمسة أنواع:

1- جهاد الكفار، وجهادهم يكون بالنفس، والمال، واللسان ، فيقدم المجاهد نفسه رخيصة في المعركة، لنيل رضا الله تعالى ، لتحقيق النصر على الكفار، والشهادة.

كما يقدم ماله عن رضا للدفاع عن نفسه وأهله وارضه قال تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾² فوجود الاموال والانفس في الجهاد دليل على انه جهاد الاعداء.

كما يجاهد بلسانه، وذلك بدعوة الكفار الى الاسلام بالحجة والبرهان ، وبالحكمة والموعظة الحسنة قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾³

قال القرطبي في تفسير هذه الآية: " ان من أمكنت معه هذه الاحوال من الكفار، ورجي إيمانه دون قتال فهي فيه محكمه⁴ أى لا يجوز قتاله حينئذ.

وقال صلى الله عليه وسلم: " جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وأسننكم"⁵ فالأمر بالجهاد - اى الجهاد المأمور به - كما جاء في مطالب أولى النهى⁶: منه ما يكون بالقلب: كالعزم عليه، اى على الدعوة الى الاسلام وشرائعه، والحجه: أي اقامتها على

¹ الجهاد في الشريعة الاسلامية ص 65 وما بعدها د / البنهاوى، وهى رساه دكتوراه.

² سورة التوبه من الآية 41

³ سورة النحل من الآية 125

⁴ تفسير القرطبي ج6 ص 3816، والجهاد في الشريعة الاسلامية ص 66، 67

⁵ مطالب أولى النهى شرح غاية المنتهى في الفقه الحنبلى ج2 ص 501 فقد عزاه اليه الشيخ القرضاوى في فقه الجهاد

ج1 ص 67

⁶ المرجع نفسه ج1 ص 68

المبطل، والبيان: اى بيان الحق وازالة الشبه، والرأى والتدبير بما فيه نفع للمسلمين .
والبدن: اى القتال بنفسه، فيجب الجهاد بغاية ما يمكنه من هذه الامور " ¹
وعلى هذا فالجهاد في الاسلام يشمل عمل القلب بالنية والعزم، وعمل اللسان بالدعوة
والبيان، وعمل العقل بالرأى والتدبير، وعمل البدن بالقتال وغيره .
هذا.. وينقسم جهاد الكفار الى قسمين:

الأول: جهاد الطلب، وهو الجهاد الذى يكون بنتبع الكفار وغزورهم في بلادهم دون
ان يظهر منهم عدوان أو معاونة عليه، وذلك توقيا لخطرهم في المستقبل، أوتأمينا للامة
من شرهم، اومباغتته لهم قبل ان تفاجا الأمة بغزورهم - كما في غزوة تبوك ، أولازاحة
الحواجز امام شعوبهم، لتبليغها دعوة الاسلام، وإسماعها كلمة الاسلام بصراحه، اولمجرد
اخضاعهم لسلطان الدوله الاسلاميه، ولسيادة النظام الاسلامى الذى يحكم الحياة
بتشريعاته العادله، وتوجيهاته الفاضله

الثانى: جهاد الدفع: وهو الجهاد الذى يكون بقتال الكفار المعتدين ودفعهم عن
ديار المسلمين، فهو جهاد مقاومة وتحرير لأرض الاسلام من الغزاه المحتلين الذين
هاجموها واحتلوا أرضها، اوجزءا منها مهما صغرت مساحتها، وهذا النوع يكون الجهاد فيه
بالسلاح. ويكل ما تقدر عليه ، لطرد العدوالمحتل، وتحرير دار الاسلام من رجسه، كما
هو الحال في جهاد اليهود الملاعين المغتصبين لأرض فلسطين.

ومثل ذلك الاعداء الذين يهددون ديار الاسلام بالغزو والاحتشاد على الحدود، وهم قادرون
على ذلك، وان لم يدخلوا ارض الاسلام بالفعل، ولكن خطرهم قائم.²

2- جهاد المرتدين، وهم الذين كفروا بعد أن كانوا مسلمين، وجهادهم يكون بالنفس، والمال
واللسان، بل وبكل الوسائل حتى يعودوا الى الاسلام، لان الردة من أكبر الكبائر، وأنكر
المنكرات، وشر مراتب الكفر، لذلك استنفر القرآن الكريم المؤمنين المخلصين المجاهدين
ليقاوموا ردة المرتدين في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ
يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ

¹ فقه الجهاد، القرضاوى ج1 ص258

² فقه الجهاد ج1 ص258

اللَّهِ ﴿١﴾ فالآية دلت على أن الله تعالى لم يسكت على المرتد، ولم يؤجل عقوبته الى
الآخرة ²

كما ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل المرتد في الحديث الصحيح الذي رواه ابن
عباس حيث قال صلى الله عليه وسلم: " من بدل دينه فاقتلوه " ³ فالحديث ظاهر في العموم
- كما صرح الشوكاني - فيشمل كل مبدل: ذكرا كان او أنثى، كان التبديل في الظاهر
اوفي الباطن عن رضى اوإكراه ، لكن خص منه المكره فلا يقتل، وكذلك من بدل دينه في
الباطن ولم يثبت عليه ذلك في الظاهر فلا يقتل ايضا، وهذا لجمهور الفقهاء، خلافا
للحنفية الذين خصوه بالذكر، لحديث " النهى عن قتل النساء " ⁴

وايضا لاجماع الصحابة على قتالهم في خلافة ابي بكر عند ارتداد بعض القبائل العربية
وامتناعهم عن اداء الزكاة، وكانت ردتهم جماعية، وهناك الردة الفردية كارتداد بعض
العسكر في أفغانستان الى الشيوعية، بسبب دراساتهم في روسيا وتأثرهم بعقيدة الروس ⁵

3- جهاد المنفقين: وهم الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، يظهرن الاسلام ويبطنون
الكفر قال تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ
إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ﴾ ⁶

وجهاد هؤلاء يكون باسداء النصح لهم، وارشادهم الى طريق الحق وكشف خطتهم،
واحباط مؤامراتهم. بل وشدة الزجر والتغليظ عليهم ، كما صرح ابن عباس في قوله
تعالى: " ياايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم " ⁷ أمر بالجهاد مع الكفار
بالسيف، ومع المنافقين باللسان وشدة الزجر والتغليظ. ⁸

¹ المائدة من الآية 54

² فقه الجهاد ج1 ص258

³ الحديث اخرجه البخارى في كتاب الجهاد والسير حديث رقم 3017، واحمد في مسنده حديث رقم 1871. ينظر: فقه
الجهاد للقرضاوى ج1 ص200 حاشية.

⁴ اخرجه البيهقي في سننه الكبرى ج9 ص 82 كتاب السير عن رباح بن الربيع

⁵ فقه الجهاد ج1 ص201، 202

⁶ البقرة الآية 14

⁷ التوبة من الآية 73، والتحريم من الآية 9

⁸ تفسير القرطبي ج5 ص3043، 3044

فلا يجاهد المنافق بالقتل، وإنما باللسان، وقد فعل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك معهم ، بل نهى عن قتلهم سدا للذريعة حتى لا يقال: إن محمداً يقتل أصحابه¹ كل هذا إذا لم يظهروا ما في قلوبهم ولم يعلنوا نفاقهم وعداءهم للإسلام والمسلمين، فإن أعلنوا ذلك قوتلوا بالسيف ، ونحوه من الأسلحة ، كما صرح الماوردي² هذا وقد جعل ابن القيم جهاد الكفار والمنافقين أربع مراتب بالقلب، واللسان، والمال، والنفس، ثم قال: وجهاد الكفار اخص باليد، وجهاد المنافقين اخص باللسان³

4- جهاد المبتدعة:

وهم الذين يحدثون في الدين ما ليس منه، وعملهم هذا مردود، وليس من الدين، لقوله _صلى الله عليه وسلم_ "من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد"(4) وأهل البدع شر من من أهل المعاصي الشهوانية بالسنة، والاجماع، كما صرح ابن تيمية، لأن النبي _صلى الله عليه وسلم_ أمر بقتال أهل البدع من الخوارج(5) ونهى عن قتال أئمة الظلم(6). وجهاد المبتدعة يكون بالنفس، والمال، واللسان، على أن تتم دعوتهم أولاً إلى صحيح الدين، وتركهم البدع بالحكمة والموعظة الحسنة، فإن استجابوا، أو لم يستجيبوا ولم يسفكوا دماً حراماً، تركوا وإلا قتلوا، أي يفعل معهم مثلما فعل علي بن أبي طالب مع الخارجين عليه، حيث لم يقتلهم حتى قطعوا السبيل وسفكوا الدم الحرام، كما قال عبدالله بن شداد(7).

¹ نيل الأوطار للشوكاني ج7 ص 185

² الحاوي الكبير للماوردي ج18 ص 116، ونيل الأوطار للشوكاني ج7 ص 236، والجهاد في الشريعة الإسلامية للبنهاوي ص68

³ زاد المعاد ج3 ص9 وما بعدها، وفقه الجهاد ج1 ص156

(4) متفق عليه: أخرجه البخاري في الصلح حديث رقم 2697، ومسلم في الأفضيه حديث رقم 1718 عن عائشة، وحاشية فقه الجهاد ج1، ص 195

(5) فقه الجهاد للشيخ القرضاوي ج1، ص 194-195 فقد عزا إلى مجموع الفتاوى لابن تيمية ج2، ص 103، 104

(6) سمو بالخوارج لخروجهم عن الدين بابتداعهم، أو لأنهم خرجوا عن خيار المسلمين، وهم عشرون فرقة: أسوأهم كما قال ابن حزم الغلاة الذين ينكرون الصلوات الخمس...

وأقربهم إلى الحق: الأباضية؛ وقال الشوكاني: ...، قسم خرجوا غضباً للدين من أجل جور الولاة، وترك عملهم بالسنة النبوية، فهؤلاء أهل حق، ومنهم: الحسن بن علي رضي الله

عنها ... والقراء الذين خرجوا على الحجاج، وقسم خرجوا للملك، وهم البغاة، وعليه فلم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتال الخوارج، وإنما أمر بقتال المبتدعين منهم الخارجين

عن الدين ببدعتهم: كالمتركين للصلوات الخمس، والجمعة أو الخارجين عن خيار المسلمين وعمتهم. ينظر: نيل الأوطار للشوكاني ج7، ص181

(7) نيل الأوطار ج7، ص187-189

5- جهاد الظلمة والطغاة والمستبدين في الداخل:

مما لا شك فيه أن الظلم والطغيان، والاستبداد من الأمور المحرمة التي يجب مقاومتها، وجهادها بما يقدر عليه الإنسان من اليد، أو اللسان، أو القلب، يؤيد ذلك قوله _صلى الله عليه وسلم_ "ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل"(1).

فالحديث أوجب مجاهدة، ومقاومة الظلمة، والطغاة الذين يظلمون أنفسهم قبل غيرهم، بقولهم ما لا يفعلون، وفعلهم ما لا يؤمرون باليد، أو اللسان، أو القلب، وذلك أضعف الايمان، لأنه لا يبقى له من الايمان إذا لم يكره الظلم ومرتكبه بقلبه حبة خردل(2).

والظلم المحرم الذي تجب مقاومته وجهاده بهذه الأمور الثلاثة عام يشمل كل أنواع الظلم سواء أكان الظلم من الأغنياء للفقراء، أم من الرجال للنساء، أم من الكبار للصغار، أم من أرباب العمل للعمال، أم من الملاك للمستاجرين، أم من القادة للجنود، أم من الرؤساء للمرؤوسين، أم من الاباء للابناء، أم من الاساتذة للطلاب، أم من الحكام وأولى الأمر للرعية والشعوب، فيجب مجاهدة الظلم والأخذ على ايدي الظالمين والطغاة المستبدين، وعدم الركون اليهم، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾(3).

بل إن جهاد الحاكم الظالم المستبد لرفع الظلم، ولو بالكلمة من أفضل الجهاد، كما روى ان رجلا سأل النبي _صلى الله عليه وسلم_ أى الجهاد أفضل؟ قال: "كلمة عدل عند سلطان جائر"(4) فستظل الأمة بخير ما دام فيها من يصدع بكلمة الحق عند الظالم خاصة إذا كان حاكما، وستنقذ الخير به، إذا لم تقل للظالم يا ظالم.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الايمان حديث 5 عن ابن مسعود

(2) فقه الجهاد ج1، ص186

(3) هود من الآية 113، ثم راجع فقه الجهاد ج1، ص 186، 187

(4) سبق تخريجه في ص 7

قال _صلى الله عليه وسلم_: " إذا رأيت امتي تهاب ان تقول للظالم يا ظالم فقد تودع منهم، (1) أى لا خير فيهم لاستواء وجودهم وعدمهم.

هذا وقد جعل ابن القيم جهاد الظلمة والفساق على ثلاث مراتب فقال: " وأما جهاد أرباب الظلم، والبدع، والمنكرات فتلاث مراتب الأولى: باليد إذا قدر، فإن عجز انتقل الى اللسان، فان عجز جاهد بقلبه"(2).

وثانياً: يتنوع الجهاد الظاهري باعتبار وسيلته إلى نوعين:

1- جهاد بالسيف والسنان "السلاح"، فيجب بذل الجهد في تجهيز جميع أنواع الأسلحة: برية: كالدبابات، والمصفحات، والمجنزرات، ونحوها، أو بحرية: كالسفن، والبوارج الحربية، والغواصات، أو جوية: كالطائرات، والأقمار الصناعية، والصواريخ، ونحوها، بل وتوفير الأسلحة النووية، فهي وإن كانت محرمة شرعاً - على الراجح - إلا أنه يجوز توفيرها سداً للذريعة، لارهاب العدو، وإن لم تستخدم، وذلك يحتم على قائد الأمة تدريب المجاهد على هذه الأسلحة واعداده اعداداً جيداً، لأن السلاح لا يقا تل بنفسه، لذلك فسر النبي _صلى الله عليه وسلم_ القوة في قوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَقْبَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ ﴾ (3) بقوله: "ألا إن القوة الرمي... وكررها ثلاثاً"(4) وأكد ذلك بقوله: "من تعلم الرمي ثم تركه فليس منا، أو فقد عصي"(5).

2- جهاد بالقلم واللسان، فالجهاد بالقلم يكون بالكتابة بكل اللغات لتبليغ رسالة الإسلام، عن طريق الكتب والبحوث والمقالات، والنشرات، التي تخاطب الناس على جميع مستوياتهم، كل بما يليق به، ويدخل في ذلك البيان الاعلامي، وهو ما يطلق عليه الحرب الاعلامية، سواء أكانت الكلمة مقروءة، أو مسموعة، أو مشاهدة.

(1) أخرجه أحمد في مسنده حديث 6786 وقال مخرجه: اسناده ضعيف لانقطاعه، والحاكم في المستدرک في فضائل القرآن ج4،

ص 96 وصحح اسناده، راجع فقه الجهاد ج1، ص 188

(2) المرجع نفسه، ج1، ص156، فقد عزاه إلى زاد المعاد لابن القيم ج3، ص 8، 9

(3) الأنفال من الآية: 6

(4) أخرجه مسلم في صحيحه حديث 1917 عن عقبة بن عامر.

(5) المرجع نفسه كتاب الامارة حديث 1919، وفقه الجهاد ج1، ص 553، 561

وقد اهتم بذلك النبي _صلى الله عليه وسلم_، فلم يقتل عبدالله بن أبي وأشباهه، من المنافقين، مع أنهم يستحقون القتل، حتى لا يعطي فرصة للمروجين من المشركين، ويقولون: إذا محمداً يقتل أصحابه" (1).

وهذا النوع من الجهاد باعتبار وسيلته واجب على الأمة الإسلامية وجوباً كفائياً، إذا قام به الحاكم، أو من ينيبه سقط عن الباقيين، غير أن الجهاد الذي يكون باللسان، والقلم ينبغي أن يكون بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالحسنى عملاً بقوله تعالى: ﴿ اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾ (2).

وثالثاً: يتنوع الجهاد الظاهري باعتبار ما يحتاجه المجتمع إلى أربعة أنواع:
الأول الجهاد العلمي والتربوي:

والجهاد فيه يكون بطلب العلم والتفقه فيه، والنفر إليه، لقوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (3) فهذه الآية تشير إلى أن طلب العلم والتفقه فيه نوع من الجهاد، وأنه واجب كفائي، لأنها عبرت بالنفر المستعمل في الجهاد في قوله تعالى: ﴿ انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ (4) يؤكد ذلك قوله _صلى الله عليه وسلم_ "من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع" (5).

كذلك الجهاد التربوي: فهو مقدمة للجهاد العلمي، وخادم له، ويكون بإنشاء المدارس التي تعلم أبناء المسلمين ما يحفظ عليهم دينهم وهويتهم، وحب وطنهم وأمتهم، وهو أيضاً واجب كفائي لأنه خادم للجهاد العلمي ومكمل له، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب - كما قال علماء الأصول (6).

الثاني: الجهاد الاجتماعي والأسري، ويكون برعاية الأسرة الخاصة: من والدين، وأبناء، ومحارم، أو العامة: كرعاية أسر المجاهدين الموجودين بالمعركة الخاصة لقوله _صلى

(1) فقه الجهاد ج1، ص 227، والحديث متفق عليه: أخرجه البخاري في التفسير حديث 4905، ومسلم في البر والصلة حديث، 2584

(2) النحل من الآية 125، ثم راجع فقه الجهاد ج1، ص 228-229

(3) التوبة من الآية 122

(4) التوبة من الآية 41

(5) أخرجه السيوطي في الجامع الصغير عن أنس وصححه والترمذي في سننه كتاب العلم حديث 2647 وقال: حديث حسن غريب

(6) فقه الجهاد ج1، ص 233، 234، 238

الله عليه وسلم_ لمن جاء يستتذنه في الجهاد: أحى والداك؟ قال: نعم: قال: ففيهما فجاهد" (1).

ولقوله_ صلى الله عليه وسلم_: "من خلف غازياً في أهله بخير فقد غزا" (2).
ولقوله_ صلى الله عليه وسلم_: "إن كان يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله" (3) أي في جهاد معتبر في نظر الشرع.

الثالث: الجهاد الاقتصادي:

ويكون بالسعي في طلب الرزق الحلال، سواء أكان من أجل أسرته، أم كان من أجل مجتمعه، الذي يعيش فيه، حتى ينهض باقتصاد بلده، وينقله من الاستيراد إلى التصدير، ومن التبعية إلى الاستقلال، فمن لا يملك قوته لا يملك قراره، وهذا النوع واجب على الأمة الإسلامية، بل على كل قادر فيها، أن يبذل جهده من أجل النهوض بأسرته ومجتمعه مادياً ومعنوياً (4).

الرابع: الجهاد البيئي:

ويكون ببذل الجهد من أجل المحافظة على البيئة وحمايتها من كل تلوث، وهو واجب أيضاً على الأمة الإسلامية، لقوله تعالى: " وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا " (5)، وقوله_ صلى الله عليه وسلم_ "من أمارأذى من طريق المسلمين كتب الله له حسنة، ومن تقبلت منه حسنة دخل الجنة" (6).

النوع الثاني: من الجهاد باعتبار ظهوره وخفائه: الجهاد الباطني وهو ما كان أمراً خفياً لا اطلاع لأحد عليه.

ويتنوع إلى أربعة أنواع:

1- جهاد النفس، ويكون بالزامها بطاعة ربها والتمسك بدينه، والاعتصام بحبله، وانتهائها عما نهى الله عنه، وهو أكبر وأشد من جهاد الكفار بالسلاح، لقوله_ صلى الله عليه

(1) متفق عليه: أخرجه البخاري في الجهاد والسير حديث 3004، ومسلم في البر والصلة، حديث 2549

(2) متفق عليه: أخرجه البخاري في الجهاد والسير 2843، ومسلم في الامارة حديث 1895 عن زيد بن خالد

(3) أخرجه الطبراني في الصغير حديث 940، والأوسط حديث 6835 عن كعب بن عجرة، ثم راجع فقه الجهاد ج1،

ص236

(4) المرجع نفسه ج1، ص236-237

(5) الأعراف من الآية 56

(6) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ج20، ص216 حديث 502

وسلم_ عند رجوعه من إحدى الغزوات: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا وما هو يا رسول الله؟ قال: جهاد النفس" (1).

ولأن مجاهدة النفس دائمة ومستمرة، بخلاف جهاد الكفار، فيكون في وقت دون وقت (2)، ولأن النفس أمانة بالسوء، معادية للإنسان من وجهين - كما صرح الغزالي - أولهما: أنها عدو للإنسان من الداخل، واللص إذا كان داخل الدار كان الاحتراس منه أصعب مما لو كان خارجه، وثانيهما: إنها عدو محبوب للإنسان، وإذا كان المرء يحب عدوه فكيف يقاومه (3)؟! وهو واجب وجوباً عينياً على كل فرد من الأمة الإسلامية.

2- جهاد الشيطان: والشيطان من مخلوقات الله تعالى غير المنظورة، وشر الشياطين مردة الجن، وشيخهم ابليس وهو عدو للإنسان منذ أن خلق الله آدم بيده. وجهاده واجب على كل فرد مسلم، ويكون بكل السبل الممكنة التي منها: ذكر الله تعالى، وذكره تعالى يكون باللسان، أو بالقلب، أو بهما معاً، وهو أكمله: كقوله سبحانه الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ويكون الذكر بالدعاء: كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (4).

كما يكون جهاد الشيطان بالاستعاذة بالله من شره، ومن وسوسته وهمزاته، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْزَعُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (5) وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ﴾ (6) وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ﴾ (7).

كما يكون جهاده: بالحذر من دسائسه ومكائده، وذلك بالتسليح بسلاح العلم والإيمان. كما يكون جهاده: بالتصميم على معاداته وعدم مهادنته، لأنه عدو دائم، والحرب بينه وبين

(1) أخرجه البيهقي في سننه، في الزهد من حديث جابر، وقال: هذا اسناد فيه ضعف، وفقه الجهاد للشيخ القرضاوي، ج1، ص 168

(2) الجهاد في الشريعة الإسلامية للنهائي، ص 54، وفقه الجهاد ج1، ص 168، 535 وما بعدها

(3) منهاج العابدين للغزالي، ص 179، 180، وفقه الجهاد ج1، ص 165، 166

(4) البقرة من الآية 286

(5) الأعراف الآية 200

(6) المؤمنون الآيات 97، 98، ثم راجع فقه الجهاد ج1، ص 171، وما بعدها

(7) سورة الناس الآيات من 1-6

الانسان دائمة قال تعالى: ﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ (1).

3- جهاد الدنيا: وجهادها يكون بالرضا بالقليل، والاستعداد ليوم الرحيل، والقناعة بما قسمه الله له، وهذا داخل في جهاد النفس، والشيطان، لأن النفس أمارة بالسوء، ومن السوء الحرص على الدنيا، وعدم الرضا. كذلك الحال في عدم مجاهدة الشيطان.

4 - جهاد الهوى: وجهاده بأن يكون هواه تبعاً لما جاء به _ صلى الله عليه وسلم_، لقوله: لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به" (2). كما يكون جهاده بالإبتعاد عن الهوى الذى يدفعه إلى إرتكاب المنكرات من غير مبالاة بشرع يتبعه ولا دين يسلكه . وهذا النوع يدخل - أيضا - فى جهاد النفس والشيطان ؛ لأنه لا يكون الإنسان مجاهدا للنفس والشيطان إذا كان هواه تبعاً لنفسه (3)

(1) سورة فاطر، الآية 6، ثم راجع فقه الجهاد، ج1، ص 180-181
(2) ينظر: جامع العلوم والحاكم لابن رجب الحنبلي، ج2، ص 393، وفي الحديث مقال، ثم راجع أحكام القرآن لابن العربي، ج2 ص 896، والجهاد في الشريعة الإسلامية، للبنهاوي، ص 57، 63
(3) المراجع ذاتها

المطلب الثالث

حكم الجهاد بنوعيه الدفع والطلب

الأصل في الجهاد أنه فرض، لقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾¹ أي فرض، ولأمر الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم، ولفعل النبي صلى الله عليه وسلم ، له، وفعل الصحابة من بعده، ولا جماع العلماء علي أن قتال المشركين، وأهل الكفر ودفعهم عن بلاد وديار المسلمين وحصونهم ، فرض على كل مسلم حر بالغ مطيق.² قال صاحب فتح الباري: " والتحقق أيضا أن جنس جهاد الكفار متعين علي كل مسلم: إما بيده، وإما بلسانه، وإما بماله، وإما بقلبه، والله أعلم، ومثله لابن القيم³. أما كونه فرض عين أو فرض كفاية، فينبغي أن يُنظر إليه في حياة النبي _ صلى الله عليه وسلم - وبعد وفاته:

فأما الجهاد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، فقد اختلف العلماء فيه:

- فمنهم من ذهب إلي أنه كان فرض عين علي المهاجرين دون غيرهم، كالماوردي، بدليل وجوب الهجرة على كل من اسلم _ قبل الفتح _ الي المدينة المنورة⁴.
- ومنهم من ذهب إلي أنه كان فرض عين علي الانصار دون غيرهم، كالسهيلى، بدليل مبايعتهم للنبي _ صلى الله عليه وسلم - ليلة العقبة على أن يؤووه ، وينصروه صلى الله عليه وسلم.

ويمكن الجمع بين هذين القولين: بأن الجهاد كان فرض عين علي كل من المهاجرين والأنصار، لكن ليس علي التعميم، بل في حق المهاجرين، إذا أريد قتال الكفار ابتداء، كما في غزوة بدر⁵

¹ سورة البقرة من الآية 216.

² الجهاد في الشريعة الاسلامية د/ أحمد كريمة ، فقد عزاه الي مراتب الاجماع لابن حزم ص119، وبداية المجتهد لابن رشد ج1 ص368

³ فتح الباري للحافظ ابن حجر ج7 ص399، وزاد المعاد لابن القيم ج3 ص72، وفقه الجهاد ج1 ص87.

⁴ الحاوي الكبير للماوردي ج18 ص122، ونيل الاوطار للشوكاني ج7 ص236، 237.

⁵ لم يكن المسلمون في غزوة بدر هم الذين بدعوا القتال والاعتداء علي كفار مكة، كما ظن بعض الجهلاء - وإنما كانت الغزوة لدفع شرهم وعدوانهم، لأنهم جاءوا إلي المدينة بجيش كثيف الي بدر، ونزلوا بالعدوة القصوى للتحرش بالنبي وأصحابه حتي بعد أن طلب منهم ابوسفيان الرجوع إلي مكة قائلاً: ان عيركم وأموالكم قد سلمت فأرجعوا الي بلادكم، لم يستجيبوا إلي طلبه، وأقسم ابوالبختري قائلاً: والله لأردن حوض مياه محمد، ولأكسرن حوضهم، وفعلاً اندفع

ويكون متعيناً في حق الأنصار في حالة مهاجمة المدينة المنورة من قبل المشركين، كما يكون الجهاد فرض عين على الجميع في الغزوة، التي يخرج فيها النبي صلى الله عليه وسلم، أو على من يعينه النبي صلى الله عليه وسلم - للجهاد، وإن لم يخرج معهم، ولا يستثنى من ذلك إلا من يأذن لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالتخلف: كأصحاب الأعداء، أو لمصلحة المسلمين¹

أما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم - فينبغي أن يفرق - في الحكم - بين جهاد الدفع، وجهاد الطلب:

أما جهاد الدفع: الذي يكون بمقاومة الأعداء، ومطاردتهم إذا دخلوا أرض الإسلام، واحتلوا مساحة من أرضه، واعتدوا على أنفس المسلمين، أو أموالهم، أو أعراضهم، أو ممتلكاتهم، أو حرمتهم، وإن لم يدخلوا أرض المسلمين كالاعتداء بالطائرات، والصواريخ البعيدة المدى - كما يحدث في هذا العصر - فإن الجهاد يكون فرض عين على كل مسلم: صغيراً كان أو كبيراً، ذكراً كان أو أنثى، حراً كان أو عبداً، ولا يشترط في ذلك إن الأب لابنه، ولا الزوج لزوجته ولا السيد لعبده².

فإذا حصل العدوان على أهل بلد مسلم، وعجزوا عن مقاومة العدو، لأي سبب كان، أو تقاعسوا، أو عصوا وخالفوا، انتقلت الفريضة لتشمل الأمة كلها، فإن الواجب هنا ليس انتقال الجميع إلى أرض القتال، لأن هذا غير ممكن وغير مجد، ولكن الواجب أن يساهم ويساعد الجميع في نصرة إخوانهم ونجدتهم، كل بما يقدر عليه، وإمدادهم بما يحتاجون إليه من مال وسلاح ونحوهما.

ويتحدد فرض العين في جهاد الدفع هنا في عدة أمور:

- 1- المساهمة في الجهاد بالمال، كل بما يقدر عليه، أو بما يطلب منه
- 2- المساهمة في الإمداد بالسلاح الذي يحتاجونه حسب الاستطاعة

يريد أن يهدم الحوض فتلقاه حمزة بسيفه فقطع رجله، وبدأت المعركة، فلم يكن النبي صلى الله عليه وسلم - البادئ بالعدوان، بل هم البادئون بالاعتداء، والمعلنون بالحرب لله ورسوله والمؤمنين. ينظر: فقه الجهاد ج1ص367 نقلاً عن الشيخ عبد الله بن زيدان محمود رئيس المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر، ونظرية الحرب في الشريعة الإسلامية ص67، وسيرة ابن هشام ج1ص606.

¹ نيل الأوطار للشوكاني ج7ص327، وفتح الباري لابن حجر ج7ص399 وفقه الجهاد ج1ص86.

² فقه الجهاد ج1 ص68، 78، 258.

3- المساهمة في الجهاد بنفسه إذا طلب منه ذلك، لميزة خاصة عنده
4- المساهمة بالخبرة الفنية، أو العسكرية إذا طلبوها، وكان من أهلها، فيتعين عليه
الاستجابة وتسليم نفسه¹.

أما جهاد الطلب : الذي يكون بتتبع الكفار وغزورهم في بلادهم دون أن يظهر منهم
عدوان، أو معاونة عليه، فقد يكون فرض عين على كل مسلم باتفاق جميع الفقهاء، وذلك
في حالة ما إذا خاف أهل الثغور من المسلمين على بلادهم وأنفسهم، وذرائعهم من
الاعداء، ولم تكن فيهم مقاومة لهم، فإن على جميع المسلمين أن ينفروا إليهم لمنع
اعتدائهم على المسلمين، كما صرح الجصاص².

من هذا يتضح أن الجهاد بنوعيه - طلب أو دفع - يكون فرض عين في الحالات التالية:
الأولي: إذا هجم الاعداء على بلد مسلم، أو قوم مسلمين للاستيلاء على أرضهم وديارهم
وأموالهم... أو خيف هجومهم وبدت بوادره فيتعين على جميع المسلمين الدفع ولا يجوز
لقادر أن يتخلف عن الجهاد، ولا يستثنى من ذلك إلا أصحاب الاعدار المشروعة، ولا
يكتفى ببعض المسلمين من أهل هذا البلد عن البعض الآخر، بل يهبون جميعا لمقاومة
الغزو ، بحسب الامكان، كل بما يقدر عليه³.

الثانية: عند المواجهة: بأن التقى الزحفان، وتقابل الصفان، فيتعين على جميع من حضر
المشاركة في الجهاد، ولا يجوز له الانصراف ما لم يأذن له الامام، لعذر مشروع، بشرط
أن لا يزيد عدد العدو عن مثلي عدد المسلمين، فإن زاد عدد العدو عن المثليين جاز لهم
الانصراف والفرار⁴.

الثالثة : عند استنفار الامام، بأن استنفر الحاكم المسلم - ولو كان فاسقاً كما صرح ابن
الهمام⁵ فردا، أو جماعه، ودعاهم الى الجهاد، فإنه يلزم الجميع النفر ويتعين عليهم

¹ المرجع نفسه ج1، ص 127 - 128.

² أحكام القرآن للجصاص ج3 ص113،114.

³ الجهاد في مذهب المالكية ص24 د/علي عبد العال، ونظرية الحرب في الشريعة الاسلامية د/اسماعيل ابوشريعة
ص108 حاشية، وفقه الجهاد للشيخ القرضاوي ج1 ص109.

⁴ فقه الجهاد ج1 ص117، والجهاد في مذهب المالكية ص24، ونظرية الحرب في الاسلام ص108.

⁵ شرح فتح القدير ج4 ص280،283 وفقه الجهاد ج1 ص116.

الجهاد، ولا يحل لهم التخلف إلا بعذر شرعي معتبر، لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا كُنْتُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقُوا إِلَى الْأَرْضِ ﴾¹ وقوله صلى الله عليه وسلم "... وإذا استفترتهم فانفروا.."²

الرابعة: إذا علم المسلم حاجة جيش المسلمين إليه خاصة، وأنه لا بديل عنه: كان تكون لديه خبرة خاصة في التدريب، أو الأسلحة والذخيرة، أو المقاومة أو الطائرات، أو صناعة المتفجرات، أو كان يعرف مواقع العدو، وعوراته، وجغرافية أرضه، أو لا يوجد من يقوم مقامه، أو لا يوجد العدد الكافي الذي يغني عنه، فإنه يجب عليه وجوباً عينياً أن يقدم نفسه للجهاد للاستفادة من خبرته، وجهده، ولا يجوز له التقاعس، أو التخلف إلا لعذر مشروع: كان يعتريه مرض، أو يمنع من قبوله أو وصوله مانع، وذلك لأنه مفروض عليه أن ينصر أخاه المسلم لا يخذله ولا يُسلمه، لقوله صلى الله عليه وسلم: " المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه"³ ولقوله صلى الله عليه وسلم - المسلمون تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم "⁴

وقد اتفق الفقهاء جميعاً على أن الجهاد فرض عين في الحالتين: الأولى، والثانية، أما الثالثة، والرابعة، فالجهاد فيهما فرض عين باتفاق جمهور الفقهاء والائمة الأربعة: أبوحنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد⁵.

أما فيما عدا الحالات الأربع الفاتئة. فقد اختلف الفقهاء في حكم جهاد الطلب على أقوال ثلاثة:

الأول: ان جهاد الطلب فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقي، وبهذا قال جمهور الفقهاء¹ واستدلوا لذلك بما يلي:

¹ سورة التوبة من الآية 38

² متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه في الجهاد حديث 2783، ومسلم في صحيحه في الامارة حديث 1353، عن ابن عباس. وينظر فقه الجهاد ج1 ص89.

³ متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه في المظالم حديث 2442، ومسلم في صحيحه في البر والصلة حديث 2580 عن ابن عمر، وفقه الجهاد ج1 ص 111،116.

⁴ المرجع نفسه، وقد جاء فيه: رواه أحمد في المسند حديث 6692 وقال مخرجه صحيح وهذا اسناد حسن.

⁵ شرح فتح القدير ج4 ص280،283، وحاشية الدسوقي ج2 ص174،175، ومغني المحتاج للشريني الخطيب ج4 ص218،219، والمغني لابن قدامة ج8 ص347، ونظرية الحرب ص108.

1- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾²

فقد نفى الله تعالى في صدر الآية ان ينفر المسلمون للجهاد كافة، ثم حضهم في ذات الآية ان تنفر جماعه للجهاد، واخرى للمصالح التي لاغنى عنها : كالتفقه في الدين، واقامة الحجج والبراهين، واغاثة المستغيثين، واطعام الجائعين، ونحو ذلك

2- وقوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾³ فالله تعالى قد وعد كلا من المجاهدين والقاعدين بالحسنى وهى الجنة، وهذا يعنى ان القاعدين غير آثمين، فلو كان الجهاد فرض عين على الجميع، لما فاضل بين الفعل والترك، ولما وعد الجميع بالحسنى، لكنه تعالى وعد الجميع بالحسنى، فدل على عدم فرضيته على الجميع، وهو المطلوب..⁴

3- وقوله صلى الله عليه وسلم: " من جهز غازيا فقد غزا، ومن خلف غازيا في سبيل الله بخير فقد غزا "⁵ فالنبي صلى الله عليه وسلم - سوى بين الغازي بالفعل، ومن جهزه وقعد ولم يغزو ، فلو كان الجهاد فرضا على الجميع لما سوى بينهما، وكان الغازي فعلا مستحقا للثواب ، والقاعد مستحقا للعقاب، وليس كذلك.⁶

4- ولأن النبي صلى الله عليه وسلم - كان يخرج للجهاد تارة ، وتارة يبعث غيره ولا يخرج ويقول: " والذى نفسى بيده لولا ان رجالا من المؤمنين لا تطيب أنفسهم ان يتخلفوا عنى، ولا اجد ما احملهم عليه، ما تخلفت عن سرية تغزو في سبيل الله "⁷ فهذا نص صريح من النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقعد مع بعض اصحابه ، ولا يخرج للجهاد، مما يدل

¹ حاشية ابن عابدين ج3 ص 219، وجواهر الاكليل ج1 ص32، والمهذب للشيرازى ج2 ص277، والمغنى والشرح

الكبير ج10 ص 364، وكشاف القناع للبهو تى ج3 ص 209، والجهاد في الاسلام ص50 لكريمة

² التوبة من الآية 122

³ النساء من الآية 95

⁴ مغنى المحتاج ج4 ص 209، والمجموع للنووى ج18 ص 48، ونظرية الحرب في الشريعة الاسلامية ص 109

⁵ اخرجه البخارى في صحيحه ج6 ص 49 مع فتح البارى. البيهقي في سننه ج9 ص 47

⁶ نظرية الحرب ص110

⁷ اخرجه البخارى في صحيحه ج6 ص16 حديث 2588 مع فتح البارى

على أنه فرض كفايه، إذ لو كان الجهاد فرض عين على الجميع ، لما فعل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك.

القول الثاني: ان جهاد الطلب فرض عين على الجميع، وهو منسوب لسعيد بن

المسيب، وقيل : هو فرض عين في زمن الصحابة فقط ،حكاه الشوكاني عن قوم¹ واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾² وجه الدلالة ان الله تعالى أمر بالنفر للجهاد خفافاً وثقالاً، رجالاً وفرساناً، والأمر للوجوب مالم تكن هناك قرينة صارفة - كما قال علماء الاصول - ولا قرينة ، فدل ذلك على وجوب الجهاد على كل مسلم

1- وبقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾³ إلا تتفرقوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾³.

وجه الدلالة أن الله تعالى أوجب النفير على كل من استنفرهم الامام، أو نائبه ، وان الله تعالى توعد من ترك النفير بالعذاب الاليم، فلولم يكن وجوب الجهاد متعينا على الجميع لما توعدهم بالعذاب الاليم. اجيب عن ذلك بما يلي:

1- ان الاستدلال بهذه الآيات في غير محل النزاع، لما سبق من وقوع الاتفاق على وجوب الجهاد عينا، على كل من استنفرهم الامام او نائبه، وهذه الآيات كما يظهر من سياقها انها خاصة بالذين استنفرهم الامام، قال الطبري: " يجوز ان تكون آية: ﴿إِلَّا تَتَفَرَّقُوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ خاصا بأولئك الذين استنفرهم النبي صلى الله عليه وسلم - فامتنعوا " ⁴

¹ نيل الاوطار للشوكاني ج7 ص 243

² التوبه من الآية 41

³ التوبه الاياتان 38،39

1 نيل الاوطار للشوكاني ج7 ص 242، 243

2- ان هذه الآية_ " يعنى إلا تنفرو " _منسوخ حكمها بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾¹ فلو كان الجهاد واجباً وجوباً عينياً، لاستحق القاعد عن الجهاد الوعيد لا الوعد، ولما أمر الله تعالى بعدم النفير للكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ ، ولما أمر بالنفير متفرقين، أو جميعاً في قوله تعالى: ﴿فَانْفِرُوا نُبَاتٍ أَوْ انْفِرُوا جَمِيعًا﴾² لكنه تعالى أمر بذلك فدل على عدم وجوبه على الكل، وهو المطلوب، قال الحافظ: والذي يظهر انها مخصوصه وليست بمنسوخه ثم قال: والتحقيق: انه لا نسخ بين الآيتين، وإنما المرجع فيهما إلى تعيين الامام. والى الحاجة اليه، فإذا عينه الامام على قوم، اودعت الحاجة الى الجهاد، بان اعتدى الكفار على المسلمين تعين الجهاد على الجميع والا فلا³

القول الثالث: إن جهاد الطلب تطوع و مندوب اليه، بل يجوز تركه كما صرح الجصاص⁴ وانه لا يجب قتال الكفار إلا دفعا لعدوانهم وهذا منسوب الى عدد من فقهاء الأمة: فيهم من الصحابة مثل: ابن عمر، ومن التابعيين مثل: عطاء، و عمرو بن دينار، ومن الائمة مثل: الثوري، وابن شبرمة⁵ واستدلوا بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾⁶ فان هذه الآية وان كان ظاهرها وجوب القتال، ولكن ليست على ظاهرها، بل محمولة على الندب، وهى مثل قوله تعالى " كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين"⁷ فإن الوصية للوالدين والأقربين، لم تكن واجبة حين نزول الآية وانما كانت مندوبة.

اجيب: 1- باننا لا نسلم أن الأمر في الآية على الندب، بل هو على الوجوب، لان الأمر إذا وقع بشئ لم يحمل على غير الواجب ، الا بتوقيف من الرسول _صلى الله عليه

¹ النساء من الآية 95

² النساء من الآية 71

³ نيل الاوطار للشوكاني ج7 ص 242

⁴ احكام القرآن للجصاص ج3 ص 113، 114

⁵ المرجع نفسه، وشرح السير الكبير ج1 ص 187، وبداية المجتهد لابن رشد ج1 ص568، والجهاد والحقوق الدولي

العامه ص 258، ونظرية الحرب في الاسلام ص114، وفقه الجهاد ج1 ص 78 وما بعدها

⁶ البقره من الآية 216

⁷ البقره من الآية 180

وسلم، أو دليل قاطع، ولا يوجد شئ من ذلك¹، كما أنا لا نسلم انها مثل قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ ﴾، وانما هي مثل قوله تعالى ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾²

2- وايضا استدلوا بأن الأوامر في نصوص الجهاد للندب، وليست للوجوب، وعليه فلا يجب قتال الكفار والمشركين الا دفعا لعدوانهم ، لقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ﴾³

3- اجيب:بأننا لا نسلم ان الأوامر في آيات الجهاد للندب، وإنما هي للوجوب، لعدم وجود قرينة صارفة عن الوجوب الى غيره، وعليه فلا يصح قولكم انها للندب، أضف الى ذلك تضافر ظاهر النصوص من الكتاب والسنة على فرضية الجهاد ثم انه من الجائز ان يحمل قول ابن عمر، ومن وافقه في القول بان الجهاد ليس بفرض على ان مرادهم ان فرضه ليس متعينا على كل أحد: كالصلاة والصوم، وانما هو فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقيين.

الترجيح: والناظر فيما تقدم من اقوال وأدلة لا يسعه الا ترجيح قول جمهور الفقهاء بان جهاد الطلب بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقيين بالنسبة لعامة المسلمين، بشرط عدم وجود دواعي شرعية تقتضى تعيينه: كالخوف من شرهم وعدوانهم على المسلمين وذلك لقوة أدلتهم، وضعف أدلة القولين الآخرين، ودفعها بأدنى دفع، ولان الجهاد انما شرع لاعزاز دين الله تعالى، ودفع الشر والاذى عن المسلمين، حتى يتمكنوا من القيام بمصالح دينهم ودنياهم، فإذا تحقق ذلك من البعض، فقد تحقق المطلوب، اذ لو كان واجبا على كل واحد وجوبا عينيا، لاشتغل الجميع به، فتتوقف مصالحهم الدنيوية، فيقع الناس في حرج شديد، والحرج مرفوع عن الأمة ، لقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾⁴

¹ فقه الجهاد ج1 ص81

² البقره من الآية 183

³ التوبه من الآية 36

⁴سوره الحج من الآية 78، ثم ينظر: الجهاد في الشريعة الاسلامية ص 157، 158 ، ونظرية الحرب في الشريعة

الاسلامية ص114

بماذا يتحقق فرض الكفاية ؟

وحيث ترجح القول بأن جهاد الطلب فرض كفاية على الأمة ، ممثلة في خلفائها وأمرائها وحكامها الذين تولوا المسؤولية عن أمورها إذا قاموا به سقط عن الباقيين .
لكن بماذا يتحقق فرض الكفاية ؟؟

هل بغزو بعضهم للاعداء غير المسلمين ، الذين لما يقاتلوا المسلمين في الدين، ولم يخرجوهم من ديارهم، ولم يظاهروا على اخراجهم - مره واحدة كل عام على الاقل، فإذا لم يغز أحد من الأمة هؤلاء الاعداء لحق الاثم بجميع الأمة، كما هو مذهب أكثر الفقهاء؟
أو يتحقق فرض الكفاية بسد الثغور التي تلى بلاد الاعداء، وتشحينها بجنود مكافئين للاعداء غير المسلمين، لردهم إذا تعرضوا للمسلمين ، أو هجموا عليهم ، فان لم يفعلوا ذلك أثموا جميعا، كما هو مذهب بعض الفقهاء: كالكاساني، وابن رشد الجدي، والرافعي، وابن قدامه¹؟

والحقيقة: ان الواقع المعاصر يجعلني أميل الى ما راه ابن رشد ومن وافقه، وهو أنه يتحقق فرض الكفاية، بأن يكون للمسلمين جيش قوي، مرهوب الجانب، مسلح بأحدث الأسلحة، وعلى أعلى مستوى من التدريب، ينشر قواته في كل الثغور، وعلى جميع الحدود البرية والبحرية، بحيث لا يدع نقطه يخشى منها دون ان يهيئ لها اسباب المنعة، حتى يرتدع الاعداء غير المسلمين، فلا يفكروا في الهجوم على المسلمين²
فلو فعل الحاكم المسلم ذلك، او من ينيبه تحقق فرض الكفاية في جهاد الطلب، وإذا لم يفعل أثموا جميعا، وذلك ان الاعداء غير المسلمين، لم يقاتلوا المسلمين، ولم يخرجوهم من ديارهم ولم يظاهروا على اخراجهم - فكيف يقاتلون!!؟

والاسلام أمر في آيات كثيرة ، بان نسالم من يسالمنا ، ونعادي من يعاديننا، بل أمر بالبر والقسط لهؤلاء في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾³

¹ بدائع الصنائع للكاساني ج7 ص98 ط دار الكتاب العربي - بيروت، والذخيرة للقرافي ج3 ص386، والمقدمات

ج1 ص263 ط دار صادر والمغني لابن قدامه ج13 ص10 ، وفقه الجهاد ج1 ص92، 95، 105، 106

² المرجع نفسه ج1 ص105

³ الممتحنه الآية 8

وهذا لا يتصادم مع ما ذهب اليه جمهور الفقهاء ، وهو ان فرض الكفاية لا يتحقق الا بالغزو مرة كل عام، لأن ما قرره الفقهاء في وقتهم انما كان بناء على الواقع الذى عاشوه وعايينوه، والمتمثل في علاقة الدولة الاسلامية بجيرانها الذين يهددونها في كل وقت وحين ولا سيما دولة الروم البيزنطية القوية المتربصة، فعلى المسلمين في ذلك الوقت ان يقوموا بحشد قواتهم على حدودها وغزوها بين الحين والحين، لاثبات الوجود، وتأمين الحدود¹ وهذا لا يتمشى مع واقعنا المعاصر، خاصة في ظل تفكك الدولة الاسلامية، وضعفها: علميا، واقتصاديا، وعسكريا، الأمر الذى يحتم على الأمة الاسلامية ، ممثلة في حكامها أن تأخذ بأسباب القوة العلمية ، والاقتصادية ، والعسكرية حتى ترهب الاعداء، وتمنعهم من غزو الدول الاسلامية ، عملا بقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾²

¹ فقه الجهاد للشيخ القرضاوى ج1 ص 104

² الانفال من الآية 60

المطلب الرابع في شروط الجهاد "القتال" وعلى من يجب ؟

يشترط في الجهاد لكي يكون فرض عين، او فرض كفاية عدة شروط:

1-الاسلام، فهو شرط فيمن يجب عليه الجهاد، وجوبا عينيا ، او كفائيا ، وسواء اكان جهاد دفع أو طلب، لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً ﴾¹ فالخطاب بالجهاد في الآية للمؤمنين دون غيرهم، فلا يجب الا عليهم. ولقوله صلى الله عليه وسلم " .. فلن استعين بمشرك ²

اما الكافر: ففي جواز الاستعانه به في الجهاد خلاف بين الفقهاء، الراجح: عدم الجواز، لضعف أدلة القائلين بالجواز، وعدم قدرتها على مقاومة الأدله الصحيحه القاضية بعدم الجواز³

2-الصحة والاستطاعة البدنيه، وهذا شرط فيمن يجب عليه الجهاد مطلقا : سواء أكان عينيا او كفائيا، وسواء اكان جهاد دفع أو طلب، وعليه فلا يجب على العاجز غير المستطيع، ولا على المريض الذي يمنعه مرضه من المشاركة في أعمال القتال، ولا يجب على أصحاب العاهات كالأعمى، والأعرج، والأققع، والأصم، والأشل، لأنهم عاجزون معذرون، لقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ﴾⁴ غير ان بعض هؤلاء قد يستطيع ان يقدم خدمات نافعة: كالسقاية، والطبخ، والاسعاف ، والتمريض، والخطابة ، والوعظ، فهؤلاء ينبغي عليهم المشاركة بما يستطيعون، فان عجزوا لزمهم المجاهدة بأموالهم ان كان لهم مال، لقوله صلى الله عليه

¹ سورة التوبه من الآية 23

²² اخرجه مسلم في صحيحه كتاب الجهاد رقم 1817 عن عائشة ، وفي لفظ "إنا لا نستعين بالمشركين على

المشركين"، ينظر نيل الاوطار للشوكاني ج7 ص253

1 نيل الأوطان للشوكاني ج7 ص255 ولأن الواقع المشاهد في الصراع العربي الإسرائيلي يؤيد عدم الجواز ؛ لأن الأمريكان والروس ، والانجليز ، ونحوهم ممن هم على ملتهم وإن تظاهروا بتعاونهم ومساعدتهم للعرب والمسلمين ضد الصهاينة المعتدين ، إلا أن تمويلهم المستمر لإسرائيل يكذبهم ، وما ترسانة الأسلحة النووية لدى الإسرائيليين منكم

ببعيدة!

⁴ الفتح من الآية 17، ثم راجع نظرية الحرب ص 187، والجهاد في الاسلام ص174

وسلم " من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا " ¹ والمجاهدة بالمشاركة بخبرتهم العلمية، والتكنولوجيا ، والالكترونية، وغيرها ²

3-العقل، فهو ايضا شرط فيمن يجب عليه الجهاد وجوبا عينيا أو كفائيا، وسواء اكان جهاد طلب، او دفع، فلا يجب الجهاد بنوعيه على غير العاقل: كالمجنون باتفاق الفقهاء: لفقدان عقله، والعقل شرط التكليف، ولقوله تعالى " لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ .. " ³ والضعفاء في الآية قيل: هم الصبيان، لضعف أبدانهم، وقيل: المجانين ، لضعف عقولهم، ولأن خروجهم للجهاد قد يؤدي الى هلاكهم لفقدهم وعيهم ، كما ان وجودهم قد يحدث فوضى واضطراب في صفوف المجاهدين دفاعا وهجوما ⁴

4-القدرة على مؤن الجهاد، بأن يكون عنده ما ينفقه على تكاليف الجهاد من أسلحه، ووسيلة انتقال، ونحو ذلك، فان لم تكن عنده القدرة على مؤن الجهاد: كالفقير والمسكين، ولم يجد من يوفر له النفقات، من حاكم، او غيره، فلا يجب عليه الجهاد: لا عينيا ولا كفائيا، ولا جهاد دفع ولا طلب ⁵

لكن يمكنه ان يجاهد جهادا آخر: كراعية أسر المجاهدين، وأهليهم : فمن خلف غازيا في أهله بخير فقد غزا، كما نص الحديث

5-القدرة على استعمال السلاح والقتال به، فمن وجد السلاح، لكن لم يدرج على استعماله، فلم يحسن القتال به ، سقط عنه فرض الجهاد عينيا كان او كفائيا، دفاعيا كان او هجوميا، لان مثل هذا لا يستطع ان يدافع عن نفسه، ولا عن غيره، وضرره أكثر من نفعه.

وإن كنت أرى انه يجب عليه ان أن يسعى للاستعانة بمن يدرجه، فيتدرب ليل نهار حتى يحسن استعمال السلاح فيشارك في الجهاد الواجب وجوبا عينيا : لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب، كما قال علماء الاصول ⁶

¹ متفق عليه: اخرج البخارى في الجهاد والسير حديث 2843، ومسلم في الاماره 1895، وفقه الجهاد ج1 ص121

² المرجع نفسه

³ التوبه من الآية 91

⁴ نظرية الحرب في الاسلام ص 81 فقد عزاه الى عدده مراجع منها: مغنى المحتاج ج4 ص 216، والمغنى لابن قدامه ج 8 ص 347، وشرح فتح القدير ج4 ص 282، 283، ويدايه المجتهد ج1 ص 381

⁵ حاشية ابن عابدين ج 3 ص 220 وما بعدها، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج2 ص 175، وروضة الطالبين ج1 ص120، والمغنى لابن قدامه ج8 ص 348، والجهاد في الاسلام ص175

⁶ فقه الجهاد للقرضاوى ج1 ص121

6- ان لا يوجد مانع معتبر يحول بينه وبين الجهاد، كأن يكون مسجوناً، أولاً يستغني عنه المسلمون في محل اقامته: لمثل علاجهم، او حفظ امنهم الداخلي، او إمامتهم في صلاتهم، وتعليمهم دينهم، او تسيير مطاحنهم، ومخابزهم، ونحو ذلك مما يلزم للمحافظة على كيان الأمة، ودوام إمداد المقاتلين، بالغذاء والكساء والدواء والسلاح، ومثل هذا لا يجب عليه الجهاد لا عينياً ولا كفائياً، ولا جهاد الدفع ولا الطلب¹

7- البلوغ: وهذا شرط في الواجب وجوباً كفائياً باتفاق الفقهاء، كما نقل ذلك ابن رشد، وابن حزم² فلا يجب على صبي، لما روى عن عروة بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم رد نفراً من اصحابه استصغروهم يوم بدر منهم: عبد الله بن عمر، وهو يومئذ ابن أربع عشرة سنة، وأسامة بن زيد، والبراء بن عازب، وزيد بن ارقم، وعرابه بن اوس، وجعلهم حراساً للذراري والنساء، ولان الجهاد عبادة بدنية والصبي ضعيف البنية لا يستطع القتال. وهذا شرط في جهاد الطلب ايضاً الواجب وجوباً كفائياً، وليس شرطاً في الواجب وجوباً عينياً³

8- الذكورة، وهذا شرط في الواجب الكفاي فقط، وكذا جهاد الطلب إذا كان واجباً كفائياً، لما سبق من قولنا بعدم اشتراطه في الجهاد الواجب وجوباً عينياً، لأن المرأة تشارك فيه بغير اذن زوجها، فلا يجب الجهاد الكفاي على النساء، ولا على الخنسى المشكل، لما روي أن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد فقال " جهادكن الحج "⁴

9- الحرية: وهذا شرط لوجوب الجهاد الكفاي، وأيضا لوجوب جهاد الطلب، فلا يجب الجهاد فيهما على العبيد.

من هذا يتضح ان الفقهاء متفقون على وجوب الجهاد وجوباً كفائياً على كل مسلم بالغ، عاقل، ذكر، حر، صحيح، قادر على مؤن الجهاد وتكاليفه، فإذا اختل أحد هذه الشروط سقط عنه الجهاد.

¹ المرجع نفسه

² بدايه المجتهد لابن رشد ج1 ص 568، ومراتب الاجماع لابن حزم ص119

³ فتح الباري ج2 ص 276، ونظرية الحرب في الاسلام ص 180 فقد عزاه الى المجموع للنووي ج 18 ص 52، 53، والجهاد في الاسلام د/ احمد كريمه ص 171

⁴ اخرجه البخارى في الجهاد والسير حديث 2875 عن عائشة، ثم راجع فقه الجهاد ج1 ص 137

قال ابن رشد : وأما كون هذه الفريضة تختص بالاحرار فلا اعلم فيها خلافاً¹
وقال ايضاً: " وأما على من يجب ؟ فهم الرجال، الاحرار، البالغون، الذين يجدون ما
يغزون به، الاصحاء - لا المريض، ولا الزمنى، وذلك لا خلاف فيه²
وقال ابن حزم " واتفقوا على ان لا جهاد فرضاً على امرأة، ولا على من لم يبلغ، ولا على
مريض لا يستطيع، ولا على فقير لا يقدر على زاد.³

10- اذن الوالدين: من شروط الجهاد الواجب وجوباً كفائياً اذن الوالدين للابن بالجهاد، فان لم
يؤذن له فلا يجب عليه الجهاد، وهذا الشرط باتفاق عامة الفقهاء - كما صرح ابن رشد⁴
والأصل فيه أن رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم _إني أريد الجهاد. قال صلى
الله عليه وسلم: "أحي والداك؟ قال: نعم. قال: ففيهما فجاهد⁵ وقيد ابن حزم الظاهري:
استئذان الوالدين بما إذا كان خروجه للجهاد يؤدي إلى ضياع الوالدين، فيسقط عنه الجهاد
حينئذ، وإن لم يترتب عليه ذلك، وجب عليه الخروج، وإن لم يؤذن له⁶
والحقيقة أن أحاديث الباب جاءت مطلقة لم تقيد استئذان الوالدين بضياع أو عدمه،
ومعلوم عند الأصوليين أن المطلق يحمل على إطلاقه ما لم يرد ما يقيد، ولا مقيد".

11- ومن هنا كان إذن الوالدين أو أحدهما - عند فقد الآخر - شرطاً لوجوب الجهاد عليه
وجوباً كفائياً، وهو المطلوب. قال الشوكاني: وجزم الجمهور بتحريم الجهاد إذا منع منه
الأبوان، أو أحدهما، لأن برهما فرض عين، والجهاد فرض كفاية، ومعلوم تقديم فرض
العين على فرض الكفاية عند التعارض، فإذا تعين الجهاد - على الابن - فلا إذن⁷.

¹ بدايه المجتهد لابن رشد ج1 ص 137

² بدايه المجتهد ج1، ص 137

³ مراتب الاجماع لابن حزم ص 119

⁴ بدايه المجتهد لابن رشد ج1، ص 568

⁵ سبق تخريجه في ص 6، 19،

⁶ مراتب الاجماع لابن حزم، ص 119

⁷ نيل الأوطار للشوكاني، ج7، ص 250

المطلب الخامس في الفرق بين جهاد الدفع وجهاد الطلب

من خلال تعريفنا لكل من جهاد الدفع، وجهاد الطلب، وبيان حكمهما، وما يشترط فيمن يجب عليه الجهاد في كل منهما، نستطيع ان نجمل الفروق بينهما - وان تشاركا في ان كلا منهما شرع لمقاتلة الاعداء غير المسلمين، وانهما لا يقصد منهما اكره الكفار على الدخول في الاسلام- فيما يلي:

- 1- جهاد الدفع يكون بدفع الاعداء غير المسلمين، وابعادهم، واخراجهم من بلاد المسلمين، وتطهير البلاد من دنسهم ورجسهم، دفاعا عن الدين والنفس والمال، والعرض بخلاف جهاد الطلب فيكون بالهجوم على اعداء الاسلام في بلادهم، لتحقيق الحرية الدينية للجميع، ولدفع الظلم عن الجميع، ومنع المتربصين منهم من الهجوم على الدولة المسلمة.
- 2- جهاد الدفع فرض عين في كل احواله ، على كل مسلم قادر على الجهاد باتفاق الفقهاء، بخلاف جهاد الطلب فقد يكون فرض عين في حالة استنفار الامام للمجاهدين، أو حاجة الجيش الى خبرات بعض الاشخاص المسلمين.
- 3- جهاد الدفع يجب على كل مسلم قادر مستطيع: لا فرق فيه بين الذكر والأنثى، والحر والعبد، والصغير والكبير، أذن له أو لم يؤذن له، بخلاف جهاد الطلب فلا يكون الا من مسلم ذكر، حر، بالغ مأذون له من أبويه أو أحدهما.
- 4- جهاد الدفع لا يجوز الاذن فيه بالتخلف عنه من غير عذر شرعى معتبر، بخلاف جهاد الطلب فيجوز للقائد ان ياذن فيه للبعض مع قدرته عليه ، وان حرم فضل الجهاد.
- 5- جهاد الدفع لم يخالف في وجوبه على التعيين أحد، وفي كل الازمنة ، بخلاف جهاد الطلب، فقد اختلفوا في وجوبه على اقول: قيل واجب على الكفاية ، وهو لاكثر الفقهاء وهو الراجح، وقيل: واجب على التعيين في كل الاوقات، وقيل: واجب على التعيين في زمن الصحابة فقط، وقيل: ليس بواجب بل نافلة ومندوب.
- 6- جهاد الدفع لا يتحقق وجوبه الا بالالتحام والقتال الفعلى للاعداء، فإما النصر، واما الشهادة، بخلاف جهاد الطلب فقد يتحقق وجوبه بحشد الحشود وتجهيز الجيوش وسد الثغور، وان لم يحدث قتال بناء على ما رجحناه، والله اعلم.

المطلب السادس اسباب واهداف جهاد الدفع والطلب

مما لا شك فيه أن الدين الاسلامي ليس دين عدوان واعتداء على غير المسلمين، وإنما هو دين سلم وسلام، وأمن واستقرار، لكن قد توجد أسباب وأهداف تدعو المسلمين الى قتال الاعداء غير المسلمين ، منها ما يتعلق بجهاد الدفع، ومنها ما يتعلق بجهاد الطلب: أما ما يتعلق بجهاد الدفع فله سبب وهدف واحد: هو دفع اعتداء الاعداء، ومطاردتهم إذا دخلوا أرض الاسلام، واحتلوا جزءاً من أرضه ولو صغيراً، أو اعتدوا على انفس المسلمين، أو أموالهم أو أعراضهم، أو ممتلكاتهم، أو حرمتهم، وان لم يدخلوا أرض المسلمين: كالاغتداء بالطائرات ، ونحوها.

قال تعالى: ﴿ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾¹، وقال تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾². وبهذا يظهر ان سبب جهاد الدفع وهدفه والباعث عليه هو دفع العدوان، وارساء قواعد الحرية الدينية في بلاد الاسلام، بل وكل شعوب الارض ، حتى يمكنهم النظر في الاسلام³ فهذا في حد ذاته سبب وهدف.

أما ما يتعلق بجهاد الطلب فعدة أسباب أهمها ما يلي:

1-تحقيق الحرية الدينية للجميع، ومنع الفتنة في الدين، ومقاومة الذين يمنعون الدعوة بالقوة، بل يقتلون الدعوة احياناً ، كما فعل الأمراء التابعون لامبراطور الروم⁴ قال تعالى "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ"⁵ والمعنى - كما صرح ابن العربي: قاتلوهم حتى لا يفتن أحد في دينه، وحتى لا يقع اضطهاد على المؤمنين من المشركين

¹ سورة البقره من الآية 194

² البقره الآية 190

³ الجهاد والحقوق الدولييه في الاسلام ص 182، فقد عزاه الى كتاب اثار الحرب في الفقه الاسلامي د/وهبه الزحيلي ص 90 الذي عزاه بدوره الى مقال لابي زهرة في المجله المصريه للقانون الدولي عدد 1958 ص 37، وفقه الجهاد

للقرضاوى ج1 ص 68، 258

⁴ فقه الجهاد للقرضاوى ج 1 ص 259

⁵ البقره من الآية 193

والكافرين يخرجونهم به عن دينهم¹ فالاسلام - اذن - يتدخل لحماية العقائد، واخماد الفتنة، وتوفير الحرية الكامله لكل الاديان، وليس تعصبا لاشياعه فقط ، كما زعم من زعم، ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾².

قال شيخ الاسلام بن تيمية "إن أساس الحرب المشروعة في الاسلام هو الدفاع - وتأمين الدعوة، لأن الله سبحانه وتعالى اباح من قتل النفوس ما يحتاج اليه في صلاح الخلق - كما قال سبحانه: ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾³ أي أن القتل وإن كان فيه شر وفساد كبير، ففي فتنة الكفار من الشر والفساد ما هو أكبر، فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله لم تكن مضرة كفره الا على نفسه⁴

2-تأمين سلامة الدولة الاسلامية، وسلامة حدودها، إذا كانت مهددة من قبل اعدائها الذين يترصون بها، ويكيدون لها، ويهيئون أنفسهم لمهاجمتها، عندئذ يجب على جميع المسلمين ان ينفروا اليهم لمنع اعتدائهم على المسلمين، وجوبا عينيا كما سبق القول، وقد فعل ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - معهم في غزوة تبوك حين بلغه أن الروم يتأهبون لغزوه في المدينة، فبادرهم بان غزاهم هو في عقر دارهم، وهذا من ضرورة حماية الدولة، ومعظم الفتوحات الاسلامية كانت من هذا النوع من الحرب⁵.

3-دفع الظلم عن المستضعفين من أسارى المسلمين، او من اقلياتهم التي تعاني التضييق والاضطهاد، والتعذيب من قبل السلطات الحاكمة الظالمة، ولو كان المظلوم من غير المسلمين، قال تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴾⁶ فالآية الكريمة تبين بوضوح ان الاسلام يتدخل لانقاذ المستضعفين، ودفع الظلم عنهم، سواء وقع الظلم على المسلمين أم على الذميين، أم على

¹ احكام القرآن لابن العربي ج 2 ص 843، والجهاد والحقوق الدولييه ص 174

² البقره من الآية 193

³ الكهف من الآية 5 ثم ينظر : الجهاد في الاسلام للبنهاوي ص 44

⁴ الجهاد في الاسلام د/احمد كريمه ص 198 فقد عزاه الى كتاب السياسه الشرعيه في اصلاح الراعى والرعية لابن

تيميه ص 144

⁵ فقه الجهاد، ج1، ص 259

⁶ النساء من الآية 75

من لا يربطهم بالمسلمين عهد ولا اتفاق، كما يتدخل لمناصره الضعفاء المحرومين من مباشرة شعائرهم الدينية في حرية تامة حتى يتركوا لحال سبيلهم دون تدخل في شئونهم الدينية أو الدنيوية، فالاسلام - اذن - منتدب لرفع الظلم ودفعه اينما وجد¹

4- إخلاء جزيرة العرب من الشرك المحارب المتجبر في الارض، وخلع انيابه المفترسه من ارض الحجاز، وماحوله، قال تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾² وان كان هذا من اسباب واهداف جهاد الطلب، الا انه لم يعدله وجود اليوم، وانه اصبح في نمة التاريخ كما قال الشيخ القرضاوى - لأن العرب دخلوا الاسلام باراداتهم الحرة دون قتال قبل ان تمر الاشهر الأربعة الحرم.³

تلك أهم أسباب جهاد الطلب، وهى في نفس الوقت اهدافه وبواعثه، ويمكن ان يضاف اليها هدفان اخران:

أحدهما: تأديب الناقضين للعهود الذين لا يحترمون العهود، ولا يرعون المواثيق، وقد اشار القرآن الكريم الى موقف هؤلاء القوم، ونقضهم المستمر للعهود المبرمه بينهم وبين المسلمين، فقال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ الَّذِينَ عَاهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ ﴿فَإِمَّا تَثَقَفَنَّاهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾⁴

قال ابن عباس: هم قريظة، فانهم نقضوا عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأعانوا عليه المشركين بالسلاح في يوم بدر، ثم قالوا: أخطأنا، فعاهدهم مرة أخرى فنقضوا - ايضا - يوم الخندق⁵

ثانيهما: فرض السلام الداخلى بين المسلمين بالقوة:

¹ نظرية الحرب في الشريعة الاسلامية ص 107، والجهاد في الاسلام للبنهاوى ص 46-49، وفقه الجهاد للقرضاوى ج 1 ص 259، 260

² التويه من الآية 5

³ فقه الجهاد ج 1 ص 260، 261

⁴ الانفال الايات من 55-57

⁵ فقه الجهاد ج 1 ص 456، 457، فقد عزاه الى تفسير الفخر الرازى ج 15 ص 182

وذلك عندما يحدث نزاع وتقاتل بين طائفتين مسلمتين، أو بين بلدين مسلمين وجب على الأمة المسلمة متضامنة - وجوبا كفايًّا - ممثلة في الخليفة أو الامام، أو الحاكم، أو من يقوم مقامه، وأهل الرأي والشورى من المسلمين ان يتدخلوا لفض النزاع، وإيقاف نزف الدم المسلم، فان قبلت الطائفتان فبهما ونعمت، وان رفضت أحدهما، أو وافقتا ثم بغت أحدهما على الاخرى. فالأمة مطالبة بقتال الطائفة الباغية حتى تفي الى أمر الله، فان فاءت كان الصلح بينهما بالعدل والاقساط، واعطاء كل ذي حق حقه، قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾¹

وقال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾²
 وقال صلى الله عليه وسلم: " لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض"³

كل ذلك يؤكد ان الاسلام كما يرغب ويحرص على السلام الخارجى بينه وبين الدول المختلفه في العالم، يرغب ويحرص على السلام الداخلى بين الشعوب والبلدان المسلمة، بل حرصه على هذا أشد.⁴

كما يؤكد ان الهدف من جهاد الطلب ليس العدوان على غير المسلمين من أجل الاستيلاء على اراضيهم، وفرض السيطرة عليهم بالقوة، او من أجل عقيدتهم وكفرهم، فلا يقاتل غير المسلم لكفره، وانما يقاتل لتحقيق الحرية الدينية للجميع - مسلم وكافر - ومنع الفتنه في الدين، وتأمين سلامة الدولة المسلمة، وحدودها ومنع المتربصين، ودفع الظلم عن المظلومين والمستضعفين ولو كانوا كافرين، واحترام العهود والمواثيق الدولية، بل ومنع اعتداء المسلم على اخيه، او الدوله المسلمة على الاخرى المسلمة.

¹ الحجرات الآية 9

² الانفال الآية 1

³ متفق عليه: اخرجه البخاري في الادب حديث 6166، ومسلم في الايمان حديث 66 عن جرير بن عبد الله، وابن

عمر

⁴ فقه الجهاد ج 1 ص 462 وما بعدها

المطلب السابع من له الحق في اصدار أمر الجهاد؟

من المعلوم لدى جمهور الفقهاء ان الذى له الحق في اصدار أمر الجهاد هو القائد الاعلى، او الحاكم، او رئيس الدولة المسلم، ويجب على المجاهدين طاعته ولو كان فاجرا - مادام في غير معصية، ودليل ذلك الكتاب، والسنة، والاجماع:

اما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾¹ فالله تعالى أمر بطاعة الله تعالى، وطاعة رسوله، وأولي الأمر - وهم الأمراء² - كما ورد في حديث ابن عباس انها نزلت في عبد الله بن حذافه بن قيس حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرية، والأمر للجوب مالم تكن هناك قرينة صارفة، ولا قرينة، فدللت على وجوب طاعة أولي الأمر³ أى الأمراء والحكام وأما السنة: فقوله صلى الله عليه وسلم: " ومن يطع الامير فقد أطاعنى "

ومن يعص الامير فقد عصانى " وفي روايه: " ومن يطع اميرى فقد اطاعنى ومن يعص الامير فقد عصانى " متفق عليه⁴

وقوله صلى الله عليه وسلم: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية، فان أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"⁵ وقوله صلى الله عليه وسلم: " اسمعوا واطيعوا وان تأمر عليكم عبد حبشي⁶

وقوله صلى الله عليه وسلم: " الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، برا كان أو فاجرا " ⁷ وقوله صلى الله عليه وسلم: " وان الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر "⁸

¹ النساء من الآية 59

² وقيل هم العلماء كما ورد في الكشاف وغيره من كتب التفسير راجع: نيل الاوطار للشوكاني ج7 ص 260

³ نيل الاوطار ج7 ص 259، 260، والجهاد والحقوق الدوليه ص 412

⁴ متفق عليه: اخرجه البخارى في الاحكام حديث 7137، ومسلم في الاماره حديث 1835

⁵ متفق عليه اخرجه البخارى في الاحكام باب السمع والطاعة للامام حديث 7142، ومسلم في الاماره حديث 1839 عن ابن عمر

⁶ وفي رواية إن استعمل عليكم عبد حبشي رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله تعالى. أخرجه البخاري في الأحكام حديث 7142 عن أنس. ثم أنظر فقه الجهاد، ج2، ص 1165

⁷ اخرجه السيوطي في الجامع للصغير ج1 ص222 عن أبى هريرة وحسنه.

⁸ اخرجه البخارى في صحيحه ج6 ص207، 208 حديث 3062.

فهذه الاحاديث صريحة في وجوب طاعة الامير، أو الحاكم المسلم. ولو كان فاجرا ما لم يأمر بمعصية فلا طاعة له.

واما الاجماع: فقد ثبت في جميع الغزوات الاسلامية منذ غزوة بدر ان الجهاد لم يبدأ الا بأمر القائد الاعلى من غير نكير من أحدهم، فكان اجماعا على ان الجهاد لا يكون الا بأمر الحاكم المسلم، وانه صاحب الحق الاصيل في اصدار أمر الجهاد¹

وعلى هذا فليس من حق الجندي أو الشخص العادي اصدار أمر الجهاد، وانما اصدار أمر الجهاد من حق الحاكم المسلم، ولو كان فاجرا أو فاسقا أو ظالما، فإذا اصدر أمر الجهاد وجب طاعته، لما سبق من ادله، ولان طاعة الفاجر ونحوه، وان كان فيها مضرة، الا ان ترك الجهاد معه فيه مضرة أكبر، لانه سوف يؤدي الى قطع الجهاد، وظهور الكفار على المسلمين واستئصالهم، وإعلاء كلمة الكفر، وفي هذا فساد عظيم² ومعلوم ان ان نصرته الدين الاسلامي واجبة، وطاعة الامام القائد في كل ما يأمر به - غير المعصية - واجبة، وأحكامه بالتولية، والعزل نافذة، باتفاق الفقهاء، كما صرح ابن حزم³.

فيجب - ان - على الجند والمجاهدين ممن هم دون القائد، طاعته إذا أمر بشيء من أمر الجهاد، سواء عرفوا المنفعة، فيما أمر به، أم خفيت عليهم، أم تردد الأمر بين النفع وضده، لأن فرضية الطاعة ثابتة بنص مقطوع به - كما سبق - وما تردد له من الرأي في أن ما أمر به منتفع به، أو غير منتفع به، لا يصلح أن يكون معارضاً للمقطوع⁴.

مع ملاحظة أن القائد إذا أمر المجاهدين بأمر ظاهر لا يخفى على أحد أن فيه هلكة لهم، أو أمرهم بمعصية، فحينئذ لا تجب طاعته، بل تحرم على من كان قادراً على الامتناع

¹ الجهاد في الاسلام د/ كريمه ص 259، 260 فقد عزاه الى تفسير الطبرى ج2 ص 46، ج4 ص 115، 119، ج5 ص 126

² المغنى لابن قدامه ج8 ص 350، 351

³ مراتب الاجماع ص 126، وحاشية ابن عابدين ج3 ص222، وحاشية الدسوقي ج2 ص174، والمغنى لابن قدامه ج8 ص352، والجهاد في الاسلام ص 261

⁴ شرح السير الكبير للسرخسي ج1 ص165، والجهاد والحقوق الدولية ص412، فقد عزاه الي صفات المجاهدين الاردنية ص41، والجهاد والحقوق الدولية العامة في الاسلام للقاسمي ص412، 413.

كما صرح الشوكاني¹، لحديث: " لا طاعة في معصية الله انما الطاعة في المعروف " متفق عليه² وفي لفظ عند البخاري: " فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"³ أما إذا كان غير قادر علي الامتناع فالواجب عليه الصبر، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء. قال الشوكاني: " وقد أجمع الفقهاء علي وجوب طاعة السلطان المتغلب، والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء."⁴

قال صلى الله عليه وسلم: " من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإن من فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية.

وفي رواية: "من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه الا مات ميتة جاهلية"⁵. وعلي هذا فطاعة الحاكم المسلم واجبة، وواجب ما تكون الطاعة في المعركة؛ لان ساعتها حرجة ووقتها ضيق لا يحتمل الاخذ والرد، فالقائد يأمر وأمره يطاع، الا اذا كان الأمر يتعلق بالاستشارة فعلي من استشير المسارعة بإبداء الرأي. هذا وكما تجب طاعة الحاكم في الأمر بالجهاد تجب طاعته – أيضاً في الأمر بالكف عنه، ما لم يكن الكف عن القتال فيه هلكه لهم فلا طاعة له عليهم⁶

¹ نيل الاوطار للشوكاني ج7ص260، وقال في موضع آخر في ص198 وينازعه في المعصية بأن ينكر عليه برفق ويتوصل الي إثبات الحق له بغير عنف، ومحل ذلك إذا كان قادراً، والذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه ان قدر علي خلعه بغير فتنه ولا ظلم وجب، والا فالواجب الصبر.

² نيل الاوطار للشوكاني ج7 ص295.

³ أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عمر ج6 ص135 حديث 2955.

⁴ نيل الاوطار للشوكاني ج7 ص198.

⁵ المرجع نفسه ج7 ص193.

⁶ نظرية الحرب في الاسلام ص166.

المطلب الثامن

من يقاتل من الأعداء؟

لما أمر الله تعالى بقتال الذين يصدون عن دعوته ويحاربون رسوله كان لا بد وأن نحدد من هؤلاء الذين يقاتلون؟

من المعلوم أن غير المسلمين على فريقين:

أ- أهل الأوثان وهم المشركون الذين يعبدون الأصنام وغيرها من المضللات التي كانت منتشرة في بداية الدعوة في صدر الإسلام، وهؤلاء يخبرون بين أمرين لا ثالث لهما :
1- إما الإسلام، بأن يدعون أولاً إلى الدخول في الإسلام وتطبيق احكامه، فإن أبوا.

2- فالأمر الثاني بقتالهم وجهادهم، لقوله فيما رواه أبو هريرة " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله"(1). فلفظ الناس في الحديث يراد به أهل الأوثان الذين يجب قتالهم(2).

ب - أما الفريق الثاني فهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس، وهؤلاء خيرهم الشارح بين أمور ثلاثة:

الأول: الإسلام بأن يدخلوا في الدين الإسلامي ويطبقوا أحكامه، فإن أبوا.

فالأمر الثاني: وهو الجزية، بأن يدفعونها للمسلمين صاغرين إشعاراً بالرضا بحكم الإسلام مع بقائهم على عقيدتهم الأصلية ويلتزمون بأحكام أهل الذمة فإن أبوا.

فالأمر الثالث: وهو القتال حتى يتم الله نوره، ويظهر دينه(3).

وقد دل على ذلك قوله 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 عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾(4) أي مدعون لسلطان المسلمين، وحكم شريعتهم كما فسر ذلك الشافعي(5)، وليس إذلالهم كما ظن أعداء الإسلام من هذا يتضح: أن الإسلام لا يعتدي

(1) الجامع الصغير للسيوطي ج1، ص 102 متفق عليه عن أبي هريرة وهو متواتر

(2) نظرية الحرب في الإسلام ص 106

(3) شرح فتح القدير ج4 ص 285، وحاشية الدسوقي ج2، ص 176، والأم للشافعي ج4، ص 172، والمغني لابن قدامة ج8، ص

361، ونظرية الحرب في الإسلام ص 101

(4) التوبة الآية 29

(5) الأم للشافعي ج4 ص 127، وفقه الجهاد للقرضاوي ج2، ص 995

على أحد، ولا يكره أحدا على الدخول فيه، وإنما شرع لإعلاء كلمة الله في الأرض، ولتحقيق النظام الصالح لجميع الأمة، ولا يقاتل الأعداء من غير المسلمين إلا إذا أصرروا على عنادهم ورفضهم لكل الوسائل السلمية فلا مفر - إذا - من قتالهم: فيقتل من كان منهم من أهل القتال حقيقة، أو حكماً بأن شارك فيه برأيه أو مشورته، أو بقوته وسلطانه ولو لم يباشر القتال بنفسه. وقد اتفق العلماء على قتل الأعداء الذكور البالغين المقاتلين ما لم يسلموا، أو يعطوا أماناً، أو يؤسروا(1)، كما يقتل من قاتل من النساء، والمسنين، والرهبان، ومن له رأي وتدبير في القتال، ولو لم يباشر القتال، ولا نعلم في ذلك خلافاً(2).

(1) مراتب الاجماع لابن حزم، ص 119، وبداية المجتهد لابن رشد ج1، ص 371، والمغني لابن قدامة، ج9، ص 278، ونيل الأوطار للشوكاني، ج7، ص 247، والجهاد في الإسلام للدكتور احمد كريمة ص 269.
(2) المراجع السابقة، وحاشية الدسوقي ج2، ص 177، ومغني المحتاج للشرييني الخطيب، ج4، ص 223

المطلب التاسع

في الجهاد والارهاب

سبق تعريف الجهاد، أما الارهاب فمنه المشروع المحمود ومنه الممنوع المذموم:

1- أما المشروع المحمود فهو الذي يكون بإعداد المستطاع من القوة البشرية المدربة، والقوة المادية من سلاح متطور، ومركبات برية، وبحرية وجوية: كالدبابات، والمصفحات، والطائرات، والصواريخ، والسفن الحربية، والغواصات ونحو ذلك، مما يُركب ويستعمل في زماننا، لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا كما قال علماء الأصول_ مثل الخيل والرماح والسيوف في عهد النبي والتي عبر عنها القرآن الكريم بـ "رباط الخيل" في قوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ (1).

والغرض من الارهاب هنا هو ارهاب عدو الله وعدونا، واخافته حتى لا يفكر في الاعتداء علينا، إذا علم ما لدينا من قوة عسكرية، وقد اتضح ذلك في زماننا حين امتلكت الدولة المسلمة "باكستان" السلاح النووي، جعل عدوتها وجارتها، الهند، تتعامل معها بحذر شديد، ولم تعد تفكر في الاعتداء عليها وغزوها.

ولا شك أن هذا النوع من الارهاب جائز ومشروع ومحمود، بل يجب مع القدرة والاستطاعة ولا خلاف فيه، وليس هو المقصود من كلمة الارهاب التي يذكرونها الآن (2).

كذلك يكون الارهاب مشروعاً ومحموداً وغير مذموم، بل ينبغي أن لا يسمى ارهاباً الذي يكون لدفع عدوان المعتدين، أو للرد عليهم بمثله، أو لمقاومة الغازي المحتل، فهذا مشروع الهدف والوسيلة، بل يجب على أهل الدار وجوباً عينياً - كما سبق - ولا ينكره شرع سماوي، ولا قانون وضعي، ولا ميثاق دولي، وذلك مثل ما يحدث من الفلسطينيين تجاه العدو الاسرائيلي المحتل لأرضهم وديارهم، من ضربهم للمستوطنات الاسرائيلية، أو المستوطنين الاسرائيليين، أو أسر لبعض ضباطهم، أو بعض جنودهم، أو اختطافهم

(1) الانفال الآية 60

(2) فقه الجهاد للشيخ القرضاوي ج2، ص 1173- 1174

وحجزهم في مقابل الافراج عن سجناء أو أسرى من الفلسطينيين، أو في مقابل اجلاء الاحتلال وعساكره عن الوطن⁽¹⁾.

2- أما النوع الثاني: وهو الارهاب المزموم غير المشروع، فهو الذي يكون بترويع وتخويف وتفزيح الناس بأي أمر - ولو كان صغيراً تافهاً من الذنوب والآثام التي يحرمها الله تعالى ورسوله ويعاقب عليها من فعلها، كما جاء في قوله "لا يحل لرجل أن يروع مسلماً"⁽²⁾.

ولفظ مسلم في الحديث لا يدل على اخراج غير المسلم من الترويع المحرم، لأن ذكره كان بناء على سبب الحديث، وأن الترويع كان من مسلم لمسلم، فترويع وارهاب الآمنين مسلمين، وغير مسلمين حرام ولا يجوز، بدليل قوله "المؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم"⁽³⁾.

فالحديث دل على أن المؤمن الحق هو الذي يأمنه الناس جميعاً على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وحرمتهم⁽⁴⁾.

وقد عرفه بعض المعاصرين بتعريف أوسع وأشمل حيث قال: هو عبارة عن الأعمال العنيفة التي ترمي إلى التدمير والافساد وترويع الآمنين، بقتل البرءاء وتدمير المنشآت، وترويج المخدرات، وكذلك الأعمال العنيفة التي تقوم بها العصابات ضد السلطة الشرعية- المنتخبة من الشعب - لخلق جو عام من العصيان، يشل النشاط العام، ويخوف المدنيين، أو لقلب نظام الحكم الشرعي القائم⁽⁵⁾.

أنواع الإرهاب المزموم:

يتنوع الارهاب المزموم غير المشروع إلى عدة أنواع، منها:

1- الارهاب المدني: وهو الذي يهدد حياة الناس المدنية، والاجتماعية، بواسطة العصابات الاجرامية المسلحة: كالذي يقوم به قطاع الطرق - ومن على شاكلتهم ينهبون الأموال،

(1) فقه الجهاد ج2، ص 1188-1189

(2) أخرجه أحمد في مسنده حديث 21986 وقال مخرجه: اسناده صحيح.

(3) أخرجه الترمذي في سننه في الايمان حديث 2627، وقال: حديث حسن صحيح.

(4) فقه الجهاد ج2 ص 1177

(5) المرجع نفسه ج2، ص 1180 فقد عزاه إلى الشيخ عبدالله بن بيه في كتاب الإرهاب : التشخيص والحلول ص 17-20

ويسفكون الدماء، وهي التي سماها الإسلام جريمة "الحرابة" أو قطع الطريق، وهذا النوع لا يخالف أحد في تجريمه وتحريمه، وتحاربه كل الشرائع والقوانين⁽¹⁾.

2- إرهاب الإستعمار : وهو أن تحاول دولة إحتلال دولة أخرى ، وقهر شعبها، والتحكم في مصيرها، والاستيلاء على أرضها وممتلكاتها، ونهب ثرواتها وهو نوعان: أحدهما: استيطاني وهو الذي يكون باستيطان الدولة المحتلة، والبقاء بها مدة من الزمن، كما حدث في الاستعمار الفرنسي لدولة الجزائر حيث استوطنها 130 عاماً تقريباً.

ثانيهما: احلالي: وهو الذي يكون بإبادة السكان الأصليين، أو طردهم من ديارهم ليحل محلهم- ولو بالتدريج ، وهو ما فعله الصهاينة اليهود في فلسطين، حين جاءوا إلى فلسطين، ليقيموا دولتهم "اسرائيل" على أرضهم زاعمين كذباً وزوراً أنها أرض بلا شعب لشعب بلا أرض!!⁽²⁾ ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾⁽³⁾ وهذا النوع من الارهاب بشقيه الاستيطاني، والاحلالي مذموم، محرم ومجرم شرعاً وقانوناً في جميع بلاد العالم.

3- ارهاب الدولة لمواطنيها، أو لطائفة منهم: ويكون باستخدام الدولة قوتها المادية بما تملك من آليات عسكرية، وسلاح وجنود، لقمع مخالفيها في العرق، أو اللغة، أو الدين، أو المذهب، أو السياسة، لازلالهم وقهرهم واخراس ألسنتهم، وربما تعمل الدولة على ابادتهم وتصفيتهم كلياً، أو جزئياً: بقتل البعض واعتقال البعض الآخر، وهذا النوع من الارهاب مزموم وغير مشروع، بل مجرم ومحرم في كل الشرائع، وقد حفل عصرنا الحاضر بصور شتى من ارهاب الدولة في البلاد الاسلامية والعربية وغيرها، إذ قامت ثورات وانقلابات في أكثر من بلد فقهرت الدولة أهلها، وأزلت شعبها- خاصة المخالفين - فقتلت من قتل، وسجنت من سجن حتى يستسلموا طوعاً أو كرها.

وقد سهل على هؤلاء الانقلابيين أنهم فصلوا بين الحرب والاخلاق، وبين السياسة والأخلاق، وبين الاقتصاد والأخلاق، واعتنقوا النظرية الشيطانية التي تقول: "الغاية تبرر الوسيلة" مع أن غايتهم هذه من جنس وسيلتهم مرفوضة أخلاقياً⁽⁴⁾.

(1) فقه الجهاد ج2، ص 1182

(2) فقه الجهاد ج2 ص 1183- 1184

(3) الكهف من الآية 3، وفقه الجهاد ج2 ص 1184- 1186

(4) فقه الجهاد ج2 ص 1184- 1186

4- الارهاب الدولي: وهو الذي يتم على مستوى العالم كله والدول جميعاً، وهو أشد أنواع الارهاب المذكورة، وهو أيضاً مزموم وغير مشروع، بل يحرم دولياً من ذلك الارهاب الذي تمارسه أمريكا على دول العالم شرقه وغربه في هذا العصر، فهي تريد أن تكره دول العالم على السير في ركابها، والدوران في فلك سياستها، يعادون من عادت، ويسالمون من سالمته، ومن العجيب أنها تمارس هذا النوع من الارهاب بدعوى الحرب على الارهاب!!! فإنها أمريكا خطرهم أشد وأكبر على البشرية كلها، ولا شك أن الله تعالى يملي لها حتى إذا أخذها لم يفلتها كما جاء في الحديث: "إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذها لم يفلتها"⁽¹⁾.

5- الارهاب السياسي: وهو الارهاب الذي يكون في مواجهة الأنظمة السياسية الحاكمة، وذلك باستخدام العنف ضد السلطة، أو أحد رجالها، ومؤسساتها، بقصد الضغط عليها، لتحقيق مطلب معين، كتحقيق العدالة الاجتماعية، أو الافراج عن أسرى أو معتقلين ومسجونين، أو للجلاء عن أرض محتلة، أو دفع فدية، أو نحو ذلك.

وحكم هذا النوع: أنه يختلف باختلاف هدفه ووسيلته، فقد يكون مشروعاً إذا كان هدفه ووسيلته مشروعين_ كما سبق_ في الارهاب المحمود، وقد يكون غير مشروع إذا كان هدفه ووسيلته غير مشروعين_ كما سبق في الارهاب الاستيطاني، والاحلالي_ أو كان هدفه مشروعاً، ووسيلته غير مشروعة: كخطف الطائرة بركابها المدنيين، وقتل السياح الذين لا ذنب لهم، ولا خصومة بينهم وبين الارهابيين، فمع أن هدفهم قد يكون نبيلاً مشروعاً كأن يكون لتحقيق العدل والحرية ورفع الظلم، أو إنهاء الاحتلال، إلا أن وسيلته غير مشروعة ولا يقرها الشرع، لأن الاسلام لا يقر مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"⁽²⁾.

(1) أخرجه البخاري في التفسير حديث 4686، ومسلم في البر والصلة حديث 2583، متفق عليه، وفقه الجهاد ج2، ص 1186-

1188

(2) المرجع نفسه، ج2، ص 1191

المطلب العاشر

في بعض المسائل التي تتعلق بالبحث وهي كما يلي:

الأولى:

الأسباب التي أدت إلى جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى القتال ضد بعض الحكام المسلمين باسم الجهاد، من هذه الأسباب ما يلي:

1- اعتقاد هذه التنظيمات أن الحكومات التي تحكمها كافرة، لأنها تحكم بغير ما أنزل الله من القوانين التي وضعها المخلوق، وأن هذه الأنظمة توالي أعداء الله من الكفار الذين يكيّدون للمسلمين، وتعادي أولياء الله من دعاة الإسلام الذين ينادون بتحكيم شرع الله تعالى، وتضطهدهم وتؤذيهم وتسجنهم، وقد تقتلهم⁽¹⁾.

2- اعتقادهم أن هذه الأنظمة غير شرعية، لأنها لم تقم على أساس شرعي من اختيار جماهير الناس لها، أو اختيار أهل الحل والعقد، وبيعة عموم الناس فهي تفقد الرضا العام، وإنما قامت على أسنة الرماح، والسيف والعنف، وما قام بقوة السيف يجب أن يقاوم بسيف القوة.

3- ولأن هذه الحكومات تبيح المنكرات الظاهرة: كالخمر، والميسر، والخلاعة والمجون، والربا، والرشوة، وسائر المحظورات الشرعية، فيجب تغيير هذه المنكرات بالقوة لمن يملك القوة، وهي ترى أنها تملكها لقوله "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه"⁽²⁾.

4- اعتمادهم على فتوى للإمام ابن تيمية في قوله؛ بقتال كل طائفة تمتنع عن أداء شريعة ظاهرة متواترة من شرائع الإسلام: كالصلاة، أو الزكاة، أو الحكم بما أنزل الله في الدماء، والأموال، والأعراض، وهو ما اعتمد عليه كتاب "الفريضة الغائبة، لجماعة الجهاد واستدلوا لذلك بقتال أبي بكر، وباقي الصحابة رضوان الله عليهم لما نعى الزكاة⁽³⁾.

والحقيقة أن تغيير المنكر لا يكون إلا بشروط منها:

1- أن يكون المنكر مجمعاً على تحريمه: كترك الصلوات الخمس والجمعة، فلا انكار في

المسائل الاجتهادية الخلافية.

(1) فقه الجهاد ج2، ص 1133

(2) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الايمان حديث 49 عن أبي سعيد الخدري

(3) فقه الجهاد ج2 ص 1134، 1135

2- أن يكون المنكر ظاهراً، بحيث يراه كل الناس، دون أن يتجسس على صاحبه.
3- أن يكون من يريد تغيير المنكر بيده قادراً بالفعل على التغيير بنفسه، أو بمن يعاونه، فإن لم تكن له قدرة على التغيير باليد، انتقل إلى التغيير باللسان والبيان، فإن لم يستطع التغيير باللسان خوفاً على نفسه، أو أهله، أو من حوله، انتقل إلى التغيير بالقلب، بأن يكره هذا المنكر ويسخط عليه⁽¹⁾ لحديث: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان⁽²⁾.

4- أن لا يخشى من تغيير المنكر باليد والقوة، وقوع منكر أكبر وأشد منه كأن يكون سبباً لفتنة تسفك فيها الدماء، وتنتهك فيها الحرمات، وتتهب فيها الأموال ويزول الأمن وتنتشر الفوضى، فيزداد المنكر تمكناً والفساد فساداً في الأرض⁽³⁾.

فإن اختل شرط من هذه الشروط لم يجز تغيير المنكر والخروج على الحكام بحال ويجب عليهم الصبر على جور الحكام وظلمهم، للأحاديث التي ذكرناها في المطلب السابع، وأخرى منها:

1- ما روي عن عوف بن مالك الأشجعي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم. قال: قلنا يا رسول الله: أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه وإل فرأه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يدا من طاعة⁽⁴⁾.

2- عن حذيفة بن اليمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدى، ولا يستتون بسنتي، وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس قال: قلت يارسول الله كيف أصنع إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك فاسمع وأطع⁽⁵⁾.

(1) فقه الجهاد ج2، ص 1143 وما بعدها

(2) سبق تخريجه في الصفحة الفائتة

(3) فقه الجهاد ج2 ص 1153

(4) أخرجه مسلم في صحيحه في الامارة حديث 1855 عن عوف بن مالك

(5) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الامارة حديث 1847

ونحو ذلك، كثير من النصوص التي تحرم الخروج على الحكام المسلمين الظالمين المستبدين، وتحت على الصبر عليهم، إلا أن يروا كفراً بواحاً عندهم فيه من الله برهان، كما نص الحديث⁽¹⁾.

قال النووي: المراد بالكفر البواح هنا- المعصية، ومعنى الحديث: لا تنازعوا ولاية الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم، إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الاسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروا عليهم، وقولوا بالحق حيثما كنتم، وأما الخروج عليهم، وقتالهم، فحرام باجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين. وسبب عدم انزاله، وتحريم الخروج عليه: ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء، وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقاءه⁽²⁾.

المسألة الثانية:

الحكم الشرعي لمن يعلنون الجهاد ضد الحكام المسلمين:

الحقيقة: أن ما قاله الامام النووي من تحريم الخروج على الحكام الظلمة المستبدين محمول على ما إذا لم تتوافر شروط إنكار المنكر السابقة، أما إذا توافرت الشروط فقد اختلف الفقهاء على قولين:

الأول: وهو لجمهور الفقهاء، حيث قالوا لا يجوز الخروج عليه، ولو كان ظالماً مستبداً، وعليهم بالصبر، وقد سبق ما يدل على ذلك.

الثاني: وهو للإمام مالك ومن وافقه، حيث فرقوا بين الحاكم الصالح العادل، والحاكم الظالم المستبد، فإن كان الحاكم صالحاً عادلاً يشبه الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز، فلا يجوز الخروج عليه بحال، بل يحرم، ويجب على الناس الذب عنه، ودفع الخارجين عليه، والقتال معه.

أما إن كان الحاكم ظالماً مستبداً فاسداً، فيجوز الخروج عليه، ليحل محله الحاكم العادل الصالح، كما فعل عبدالله بن الزبير، والحسين بن علي، وينبغي أن لا يسمى الخارج

(1) نص الحديث عن عبادة بن الصامت قال: بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان" متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الفتن حديث 7056، ومسلم في صحيحه كتاب الامارة حديث 1709، ثم راجع فقه الجهاد ج2 ص 1161 وج1 ص 206 حاشية (2) شرح النووي على صحيح مسلم ج4، ص 507، وفقه الجهاد ج2 ص 1161

باغياً، كيف يكون باغياً، أو متعدياً وهو يريد تغيير منكر يراه بيده، وأى منكر أشد خطراً على العباد والبلاد من ظلم الحكام وحكم الظلام؟! (1).

المسألة الثالثة:

تكبيف العمليات القتالية التي تشن ضد المسلمين وغيرهم باسم الجهاد.

قلنا أنفاً إن الخروج على الحكام الظالمين لا يجوز عند جمهور الفقهاء، وعلى هذا فمن قام بعمليات قتالية ضد الحكام المسلمين، يكون باغياً، ولا يسمى خروجهم جهاداً، ومن قتل منهم لا يكون شهيداً، لكن هل هؤلاء البغاة فاسقون آثمون ومخطئون، أو لا؟ قولان: الأول: إن البغي حرام والبغاة آثمون مطلقاً، سواء أكان البغاة من أهل البدع أولاً؟ حكي هذا في الموسوعة الفقهية الكويتية (2).

الثاني: التفريق بين ما إذا كانوا من أهل البدع أولاً؟

فإن كان البغاة من أهل البدع فهم فساق آثمون، لا تقبل شهادتهم، وإن لم يكونوا من أهل البدع فهم مخطئون في تأويلهم غير آثمين، وتقبل شهادتهم (3) فهم والامام كالمجتهدين من الفقهاء في الأحكام، وإلى هذا ذهب الشافعية، فالبغي عندهم ليس اسم ذم؛ لأن البغاة خالفوا بتأويل جائز في اعتقادهم، لكنهم مخطئون فيه، فلهم نوع عذر؛ لما فيهم من أهلية الاجتهاد، وقالوا إن ما ورد في ذمهم، وما وقع في كلام الفقهاء في بعض المواضع من وصفهم بالعصيان، أو الفسق محمول على من لا أهلية له فيه للاجتهاد أو لا تأويل له أو كان تأويله قطعي البطلان (4).

وهناك من ذهب إلى أن البغي اسم للذم، خاصة إذا عدي بعلی كقوله تعالى: ﴿ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي ﴾ (5) فالآية لم تتف عنهم الايمان، وإن ذمت الفئة الباغية (6).

(1) فقه الجهاد ج2، ص 1122

(2) الموسوعة الفقهية ج8 ص 131، 132

(3) نهاية المحتاج ج7، ص 384، والمغنى لابن قدامه ص12 ص249

(4) نهاية المحتاج للرملي ج7 ص402، وفقه الجهاد ج2 ص1121

(5) الحجر من الآية 8

(6) الشيخ القرظاوي في كتابه فقه الجهاد ج2 ص1121

وأرى أنه ينبغي أن يحمل ذم الباغي وتأثيمه على الذي يبغى على الحاكم العادل الصالح اتباعاً للهوى، وإثارةً للعالم، أو رغبة في التسلط والحكم، أو استجابة لعصبية، أو غير ذلك من دواعي شهوات النفس، وأعراض الدنيا.

المسألة الرابعة:

سلطة ولي الأمر "الدولة" تجاه من يعلنون الجهاد ضد الحكام المسلمين، وغيرهم. قلنا سابقاً أن من يعلن الجهاد على الحكام المسلمين الصالحين العدول يكون باغياً وعليه يجب على ولي الأمر، أن يعاملهم معاملة البغاة الآثمين المذمومين، بأن يرسل اليهم أهل الحل والعقد من العلماء لنصحهم، وتبيين الحق والصوب لهم، وتحذيرهم من التمادي فيما هم عليه، فإن لم يستجيبوا، قاتل ولي الأمر المسلم المقاتلين منهم، ولا يجوز قتال من لا يقاتل منهم، كما لا يجوز قتالهم وقتلهم بما يعم اتلافه: كالحرق بالنار، والتغريق من غير ضرورة، كما لا يجوز قتل الفارين منهم من المعركة، أو الاجهاز على جريحهم، قال ابن قدامة: "وجملته أنه إذا لم يمكن دفع أهل البغي إلا بقتلهم جاز قتلهم، ولا شيء على من قتلهم من إثم ولا ضمان ولا كفارة، لأنه فعل ما أمر به، وقتل من أحل الله قتله وأمر بمقاتلته".⁽¹⁾ وكذلك ما أئلف أهل العدل من أموال أهل البغي حال الحرب لاضمان فيه؛ لأنهم لم يضمنوا النفس فإلما أولى⁽²⁾.

ولا يجوز لولي الأمر أن يستعين على البغاة بالكفار من ذميين ومستأمنين، لأن القصد كفهم، وحملهم على الطاعة دون قتلهم، فإن دعت الحاجة إلى الاستعانة بهم وكان يقدر على كفهم، والاستغناء عنهم عند عدم الحاجة، بأن كانوا تحت سلطانه جاز، وإلا فلا⁽³⁾ أما استعانة البغاة بالكفار على الحكام فلا يجوز لهم الاستعانة بأهل الحرب والمستأمنين، أما أهل الذمة فقولان: قيل: يجوز. وقيل: لا يجوز⁽⁴⁾.

(1) المغني لابن قدامة ج 12 ص 249-250 وفقه الجهاد ج 2 ص 114

(2) المرجع نفسه

(3) المرجع نفسه ج 2 ص 1110، 1112

(4) المرجع نفسه ج 2 ص 1129، 1130، والمغني لابن قدامة ج 12 ص 261 وما بعدها

ومن قتل من البغاة: يُغسل ويكفن ويصلى عليه، كما قال مالك، والشافعي، وهو الراجح، لقوله صلى الله عليه وسلم "صلوا على من قال لا إله إلا الله"⁽¹⁾ ولأنهم مسلمون لم يثبت لهم حكم الشهادة، فيغسلون ويصلى عليهم⁽²⁾ وأما الأحياء من البغاة: فإن فروا وهربوا من الحرب، فلا يجوز تتبعهم، وإن كانوا أسرى ودخلوا في الطاعة خلي سبيلهم، وإن أبوا وكانوا رجالاً أقوياء، من أهل القتال حبسوا ما دامت الحرب قائمة، فإذا انتهت الحرب خلي سبيلهم، وشرط عليهم ألا يعودوا إلى القتال. وإن لم يكونوا من أهل القتال: كالنساء، والصبيان، والشيوخ الفانين خلي سبيلهم، ولا يجوز حبسهم على الراجح. كما لا يجوز غنيمه أموالهم، ولا سبي ذراريهم، ولا التجهيز على جريحهم اجماعاً⁽³⁾. لقوله صلى الله عليه وسلم لابن ام عبد: "ما حكم من بغى على أمتي؟ قال فقلت: الله ورسوله أعلم فقال: "لا يتبع مدبرهم، ولا يجاز على جريحهم، ولا يقتل أسيرهم، ولا يقسم فيئهم"⁽⁴⁾.

وعليه فحكم الأحياء بعد انتهاء المعركة، ودخولهم في الطاعة، كحكم مواطني الدولة المسلمين لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم من غير تفريق، والله أعلم.

(1) أخرجه الدارقطني في سننه كتاب العيدين ج2 ص 56 عن ابن عمر

(2) فقه الجهاد ج2 ص 1119

(3) المرجع نفسه

(4) أخرجه الحاكم في المستدرک ج2 ص 155، والبيهقي في السنن الكبرى ج8 ص 182 في قتال أهل البغي، وفيه مقال: قيل أنه معلول، وقيل متروك، وقيل ضعيف: وفقه الجهاد ج2 ص 1116 حاشية

الخاتمة

أسأل الله حسن الخاتمة، فهي في التوصيات والقرارات:

أ- التوصيات:

أوصي..

أولاً - نفسي والقائمين على العالم الإسلامي بتقوى الله تعالى في السر والعلن.

ثانياً: تفعيل دور واختصاصات محكمة العدل الاسلامية التي صدرت بقرار وزراء خارجية منظمة المؤتمر الاسلامي، ومقرها دولة الكويت، للنظر في كل النزاعات القائمة بين البلدان الاسلامية والعربية، والتي ستحدث بعد، أو حتى النزاع القائم داخل الدولة الواحدة.

ثالثاً: تعزيز هذه المحكمة بقوة عسكرية اسلامية رادعة من خيرة ضباط وجنود جميع البلاد الاسلامية، أو من عدد كبير منها؛ لتنفيذ أحكام هذه المحكمة، والزام الدولة المحكوم عليها بذلك، وإلا تعرضت لعقوبات مختلفة، ولا يكون لأية دولة سلطان، أو هيمنة على هذه المحكمة بسبب المقر، أو الانفاق، حتى تحقق العدل بين الجميع وتُحترم قراراتها.

رابعاً: وأخيراً: ينبغي تبصير الامة الاسلامية حكماً ومحكومين، بفرضية الجهاد في الاسلام، وأن منه ما هو فرض عين، على كل مسلم صحيح، مستطيع، إذا كان لدفع المعتدين عن بلاد المسلمين: كجهاد أهل فلسطين لدفع الصهاينة المعتدين، ومنه ما هو فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقيين، وهو ما يسمى بجهاد الطلب، وأن الكفاية فيه في عصرنا هذا ليست في غزو بلاد غير المسلمين مرة كل عام، وإنما تتحقق بأن يكون للمسلمين جيش مرهوب الجانب، مسلح بأحدث الأسلحة، وعلى مستوى عال من التدريب، ناشراً قواته على كل حدوده حتى يخيف الأعداء من غير المسلمين ويرتدعوا، فلا يفكروا في الاعتداء على بلاد الاسلام.

ب- أما مشروع القرار فيمكن أن يستخلص من تلك التوصيات والله أعلم.



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

جهاد الطلب وجهاد الدفع

إعداد

الأستاذ الدكتور عجيل جاسم النشمي
عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمد ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾. آل عمران : 102 ، ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾. النساء : 1 ، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾. الأحزاب : 70-71 وبعد .

فلا ريب أن مصطلح ومفهوم " الجهاد الإسلامي " قد حظي باستقطاب أممي عالمي كبير ، وبخاصة اهتمام الإعلام العالمي الأجنبي الموجه ، وقد شن هذا الإعلام حربا ضروسا عاتية اجتمعوا فيه اجتماع "عطر منشم " بغية تشويه الإسلام صورة وواقعا ، وبغية التحذير منه وصد الناس عنه . فإن خصوم الإسلام التقليديين ما زالوا يتذكرون ويقرؤون التاريخ بعناية ، ويدركون جيدا معنى وأثر هذه الكلمات الأربع " جهاد " . يدركون أن هذه الكلمة هي التي كانت تقود انتصارات المسلمين حتى وصلت ديارهم وفي مخادعهم . ويدركون مليا أن المسلمين اليوم لو أخذوا بأطراف هذه الكلمة بحقها ، لكان حالهم وحال المسلمين على غير هذه الحال .

وينبغي الاعتراف بأنه قد تورط بعض المسلمين أفرادا أو جماعات أو أحزابا في وقائع دموية مرعبة ، قاموا بها فعلا أو نسبت إليهم . وهي أعمال لا يقرها الإسلام ولا تمت إلى جهاد الإسلام بصلة مادامت تهدر دماء أناس معصومة بحكم الشرع ، دماء مسلمين أو غير مسلمين ، على أرض إسلامية أو غير إسلامية ، وهذه الوقائع هي التي تغذي الإعلام المغرض المتربص بالإسلام والمسلمين كيدا . ليجعل من هذه الأحداث ولو كانت فردية وعابرة قضية إعلامية عالمية ، يحشد لها الحشود بل وقد يشارك فيها زعماء ورؤساء ، ويتبنى التنديد بها مجلس الأمن وهيئة الأمم المتحدة . في الوقت الذي تمر فيه أحداث جسام أعظم وأكبر وأخطر يقوم بها غير المسلمين أفراد أو جماعات

أو ربما دول ، ويذهب ضحيتها من المدنيين العشرات والألوف وتمر مر الكرام ولا يشغل الإعلام بها باله ونفسه بالمساحة والتغطية ذاتها . وقد يصل الأمر عنده منتهاه أو صل إلى درجة الشجب ، وعلى استحياء ذرا للرماد في أحداق العيون .

هذا.. وتظهر أهمية الجهاد في الإسلام باعتباره ذروة السنام ، ولذا حظي في كتاب الله وسنة وسيرة نبيه صلى الله عليه وسلم بمساحات كبيرة ، ومن ثم خصصت له كتب الفقه ما يناسبه من بيان وتفصيل .

وعلى الرغم من سعة الموضوع وعظيم أمره إلا أننا سنعمد إلى حصره فيما تشد الحاجة إلى معرفته اليوم ، وتجلية خباياه ، ومفهومه كتابا وسنة ، واجتهادات فقهية في خصوص جهاد الطلب وجهاد الدفع ، وحدودهما وبيان أثرهما على واقع حال الأمة وما يحتف بهما من أهم المفردات .

وللوصول إلى هذه النتائج ، اقتضى ذلك عرض موضوع جهاد الطلب والدفع في مفهوم الأقدمين من الفقهاء والمعاصرين ، آخذين في الاعتبار واقع حال المسلمين اليوم . ولذا انتظم البحث في عشرة محاور :

المقدمة

المحور الأول : فضل الجهاد

المحور الثاني : تعريف الجهاد

المحور الثالث : أقسام الجهاد

المحور الرابع : أطوار الجهاد وحكمته

المحور الخامس : سبب القتال وعلته

المحور السادس : الحكم التكليفي للجهاد

المحور السابع : صيرورة الجهاد فرض عين

المحور الثامن : أنواع الجهاد

أولا : جهاد الطلب

ثانيا : جهاد الدفع

المحور التاسع : الخلاف في حكم جهاد الطلب قديما وحديثا

المحور العاشر : الترجيح

خاتمة

المحور الأول : فضل الجهاد

الجهاد من الطاعات بل هو أفضل متطوع به . قال الإمام أحمد: " لا أعلم شيئاً من العمل بعد الفرائض أفضل من الجهاد " ، وقد اتفق العلماء أنه ليس في التطوعات أفضل من الجهاد ، وفي الصحيح قال صلى الله عليه وسلم : «لغدوة في سبيل الله أو روحة، خير من الدنيا وما فيها»⁽¹⁾ وقوله «إن في الجنة مائة درجة، أعدها الله للمجاهدين في سبيله، ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض»⁽²⁾ فهذا ارتفاع خمسين ألف سنة في الجنة لأهل الجهاد، وقيل: يا رسول الله أي الناس أفضل؟ قال: «مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله»⁽³⁾ والأحاديث متظاهرة بذلك.

وهو سنام العبادة، وذروة الإسلام، وهو المحك، والدليل المفرق بين المحب والمدعي ، فمن صدق المحب بذل مهجته وماله لربه ، حتى يود لو أن له بكل شعرة نفساً بذلها في مرضاته ، ويود أن لو قتل ثم أحيى ، ثم قتل ثم أحيى ، قد سلم نفسه لمشتريها ، وعلم أن لا سبيل إلى أخذ تلك السلعة الغالية إلا ببذل ثمنها: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ﴾ التوبة: 111، ففيه خير الدنيا والآخرة، وفي تركه خسارة الدنيا والآخرة، وفيه إحدى الحسنين، إما النصر والظفر، وإما الشهادة والجنة.

وفضله عظيم، كيف وحاصله بذل أعز المحبوبات وإدخال أعظم المشقات على النفس، ابتغاء مرضاة الله ، وتقرباً إليه ، ونفعه يعم المسلمين كلهم ، وغيره لا يساويه في نفعه وخطره ، فلا يساويه في فضله ، والشهادة فيه تكفر الذنوب غير الدين ، لقوله صلى الله عليه وسلم للذي سأله : أرأيت إن قتلت في سبيل الله صابراً محتسباً مقبلاً غير مدبر كفر الله عني خطاياي . قال: «نعم إلا الدين فإن جبريل عليه السلام سارني بذلك » .⁽⁴⁾

⁽¹⁾ البخاري رقم : 2792

⁽²⁾ البخاري رقم : 2790

⁽³⁾ البخاري رقم : 2786

⁽⁴⁾ مسند أحمد رقم 1364 . حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي 4 / 257 الطبعة: الأولى - 1397 هـ وانظر المزيد في الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني للشيخ أحمد بن غنيم النفراوي 608/1 دار الكتب العلمية بيروت ، ومجموع الفتاوى لتقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية تحقيق عبد الرحمن بن محمد قاسم 9/28 مجمع الملك فهد 1416-1995.

المحور الثاني : تعريف الجهاد

الجهاد لغة :

مأخوذ من جهد يجهد جهداً، فالمصدر: الجهد بالضم أو الفتح : وهو الوسع أو الطاقة، وقرئ بهما قوله تعالى : " والذين لا يجدون إلا جهدهم " وقيل : الجهد بالضم هو الوسع والطاقة ، والجهد بالفتح هو المشقة. يقال جهد دابته وأجهدها إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها . ويستعمل الجهد بالفتح بمعنى الغاية.(¹) قال الأصفهاني : قيل الجهد بالضم للإنسان قال تعالى : " والذين لا يجدون إلا جهدهم " التوبة: 79 وقال تعالى : " وأقسموا بالله جهد أيمانهم " النور: 53 والاجتهاد : أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة .(²)

وقد استعمل مفهوم " الجهاد " في الكتاب والسنة بمعاني عدة غير القتال ، فاستعمل بمعنى الدعوة والبيان بالحجة والبرهان كقوله تعالى : " وجاهدوهم به جهادا كبيرا " الحج : 78 يعني القرآن . وكذلك قوله تعالى : " جاهد المنافقين " الفرقان : 52 وقال صلى الله عليه وسلم : " جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألسنتكم " (³)

المحور الثالث : أقسام الجهاد

قال ابن تيمية : الجهاد منه ما هو باليد ومنه ما هو بالقلب والدعوة والحجة واللسان والرأي والتدبير والصناعة . (⁴)

قال ابن رشد : الجهاد ينقسم على أربعة أقسام: جهاد القلب، و جهاد باللسان، و جهاد باليد، و جهاد بالسيف. فجهاد القلب : جهاد الشيطان ومجاهدة النفس عن الشهوات المحرمات. قال الله عز وجل: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾ النازعات: ٤٠، ﴿ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴾ النازعات: ٤١ .

وجهاد اللسان : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن ذلك ما أمر الله به نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من جهاد المنافقين ، لأنه عز وجل قال: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ التوبة: ٧٣ فجاهد

¹ لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر – بيروت الطبعة الأولى، ومختار الصحاح محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي إخراج دائرة المعاجم – بيروت .

² مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني 208 الطبعة الثانية 1418-1997 دار القلم دمشق

³ صحيح النسائي للألباني رقم : 3096 وسنن الترمذي رقم : 145 ومفردات الراغب الأصفهاني 208

⁴ الفتاوى الكبرى 608 / 2

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الكفار بالسيف ، وجاهد المنافقين باللسان ؛ لأن الله تعالى نهاه أن يعمل علمه فيهم فيقيم الحدود عليهم لئلا يتحدث عنه أنه يقتل أصحابه على ما روي عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . وكذلك جاهد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المشركين قبل أن يؤمر بقتالهم بالقول خاصة.

وجهاد اليد : زجر ذوي الأمر أهل المناكر عن المناكر والأباطيل والمعاصي المحرمات، وعن تعطيل الفرائض الواجبات، بالأدب والضرب على ما يؤدي إليه الاجتهاد في ذلك. ومن ذلك إقامتهم الحدود على القذفة والزناة وشربة الخمر.

وجهاد السيف قتال المشركين على الدين. (1)

أما الجهاد في اصطلاح الفقهاء فهو القتال في سبيل الله لإعلاء كلمته . وعبر الفقهاء عن ذلك بالفاظ :

ف عند الحنفية : بذل الوسع والطاقة بالقتال، أو المبالغة في عمل القتال(2).

وعند المالكية : قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله، أو حضوره له، أو دخوله أرضه له . فشمل هذا التعريف جهاد الطلب والدفع . (3)

ولا يخرج تعريفه عند الشافعية والحنابلة عن هذا .

المحور الرابع : أطوار الجهاد وحكمته

قال تعالى: ﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير ﴾ الحج:39 هذه أول الآيات التي نزلت في الجهاد، وذلك أن الجهاد له أطوار وأحوال، والمسلمون لهم أحوال ، فلما كان المسلمون في مكة كانوا قلة ، والنبي صلى الله عليه وسلم معه العدد القليل ، وكان الكفرة هم الذين لهم الغلبة وهم الأقوياء ، والمسلمون كانوا مستضعفين ويؤذون، وكان النبي صلى الله عليه وسلم منهيماً عن القتال وعن الجهاد ولم يؤمر بالجهاد ، بل كان مأموراً بالصفح عنهم والعفو عنهم ، فقال له تعالى: ﴿ فاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ ﴾ الزخرف:89 وقال: ﴿ فَاغْفُ عَنْهُمْ ﴾ آل عمران:159 وقال: ﴿ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾ الأنعام:106 فأمر عليه الصلاة والسلام بالإعراض والصفح عن المشركين ؛ لأن المسلمين كانوا قلة ولا

(1) المقدمات الممهدة أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي 341/1 الطبعة الأولى 1408-1988 دار الغرب الإسلامي

(2) بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العلمية الطبعة الثانية 1406-1986

(3) حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، علي الصعيدي العدوي 3/2 دار الفكر بيروت 1994-1414

يستطيعون مقابلة الكفرة ؛ ولأنهم مستضعفون، والمسلمون كيف يقابلون المشركين وليس معهم عدد ولا عدة ، فلو أمروا بالقتال لقصى عليهم المشركون ففي مكة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالصفح عنهم والعفو والإعراض ، فلما اشتد أذى قريش للنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أذن الله له بالهجرة إلى المدينة ، وأصحابه شردوا وأوذوا فمنهم من هاجر إلى الحبشة ، ومنهم من هاجر إلى المدينة ، فحين اشتد أذى قريش وتأمروا على قتل النبي صلى الله عليه وسلم أمره الله وأذن له بالهجرة ، وأخرجه من بين أظهرهم . فلما هاجر إلى المدينة عليه الصلاة والسلام وتقوى، وكانت المدينة هي معقل الإسلام ومقراً للمسلمين ، وتقوى المسلمون وكان لهم أتباع وأنصار، وأسلم كثير من الأنصار في الموسم بعد بيعة النبي صلى الله عليه وسلم مرتين ، وأذن الله تعالى لهم بالجهاد ؛ لأنهم مظلومون ، فالله تعالى أنزل هذه الآية: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ الحج:39 يعني: لما ظلمت قريش المسلمين، وأخرجوهم من ديارهم من مكة ، وأخذوا أموالهم وأذوهم وشردوهم عن بيوتهم وديارهم وظاهروا عليهم ، أذن الله لهم بالجهاد ، فهذه أول آية نزلت في الجهاد، ثم بعد ذلك نزلت الآية الأخرى ، وأذن الله لهم بالقتال لكن قتال الدفع ، يقاتل من قاتله ولا يبدؤوهم بقتال، ولا يهجم عليهم بالقتال ، فأنزل الله قوله عز وجل: ﴿ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ﴾ البقرة:191 يعني: قتال مدافعة. " كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ " البقرة:191 هذا الطور الثاني.الطور . الأول: أنهم منهيون عن الجهاد في مكة، والطور الثاني بعد الهجرة أذن ورخص في جهاد الدفع. أما الطور الثالث: فقد أذن الله بقتال من قاتل والكف عمن لم يقاتل . ثم جاء الطور الرابع في الجهاد: وهو أن الله أمر بالقتال هجوماً ودفاعاً ، فأنزل قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ﴾ التوبة:36. وأنزل سبحانه: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ﴾ التوبة:5 فهذه أطوار وأحوال الجهاد.

والحكم في ذلك عديدة ففي هذه الآية يقول الله تعالى: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ الحج:39 فهو قادر سبحانه وتعالى ، ولكنه شرع الجهاد ليبذل المسلمون جهدهم وقوتهم ، وليظهر نصرهم لدين الله ، ابتلاء وامتحاناً واختباراً، ليتبين الصادق من الكاذب ، وليظهر ظهور عيان من يحب الله ورسوله بأن يبذل نفسه وماله في الجهاد في سبيل الله ، كما بين الله في تلك الآيات ، قال سبحانه: ﴿ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ ﴾ محمد:4. وقال تعالى: ﴿ وَانْبَلُوا نَكْمَ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبَلَّوْا أَخْبَارَكُمْ ﴾ محمد:31 . وقال تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴾ آل

عمران:142. ففيها ابتلاء وامتحان واختبار من الله عز وجل ؛ ليتبين الصادق من الكاذب ، وليتخذ الله شهداء من المؤمنين ، وليعظم الله لهم الأجر ، ولهذا قال سبحانه: ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ الحج:39 أي: قادر سبحانه وتعالى أن ينصرهم في لحظة واحدة بكلمة كن، ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ يس:82 لكنه سبحانه وتعالى شرع الجهاد لحكم وأسرار، كما بين الله سبحانه وتعالى في الآية الأخرى: ﴿ إِنْ تَكُونُوا تَأْمُونًا فَإِنَّهُمْ يَأْمُونُ كَمَا تَأْمُونُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ﴾ النساء:104 . وبين في آية أخرى شيئاً من الحكم فقال: ﴿ وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ ﴾ آل عمران:140 - 141 تمحيص للمؤمنين ومحق للكافرين ، واتخاذ الشهداء من المؤمنين ، وغير ذلك من الحكم التي ذكرها سبحانه وتعالى.(1)

المحور الخامس : سبب القتال وعلته

اختلف الفقهاء في علة القتال ويرجع خلافهم إلى الاختلاف في قتل من لا يقاتل هل يقتل لكفره أو لا يقتل . فلا خلاف أنه يجوز في الحرب قتل المشركين الذكuran البالغين المقاتلين . وأما القتل بعد الأسر ففيه خلاف . وكذلك لا خلاف بينهم في أنه لا يجوز قتل صبيانهم ولا قتل نساءهم ما لم تقا تل المرأة والصبي ، فإذا قاتلت المرأة استبيح دمها ، وذلك لما ثبت " أنه - عليه الصلاة والسلام - «نهى عن قتل النساء والولدان» ، وقال في امرأة مقتولة: «ما كانت هذه لتقاتل» . (2) وقال لخالد رضي الله عنه : " لا تقتل امرأة ولا عسيفا " . (3) واختلفوا في أهل الصوامع المنتزعين عن الناس ، والعميان والزمنى والشيوخ الذين لا يقاتلون ، والمعتوه والحراث والعسيف ؛ فقال مالك : لا يقتل الأعمى ولا المعتوه ولا أصحاب الصوامع ، ويترك لهم من أموالهم بقدر ما يعيشون به. وكذلك لا يقتل الشيخ الفاني عنده . وبه قال أبو حنيفة وأصحابه. وقال الثوري والأوزاعي: لا تقتل الشيوخ فقط.

(1) شرح تفسير ابن كثير عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن الراجحي 112/4 موقع الشبكة الإسلامية وأحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص 112/3 دار الكتاب العربي بيروت الجامع لأحكام القرآن 37 /3 ط دار الكاتب العربي ورد المختار على الدر المختار 218 /3 ط إحياء التراث وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير 173 /2 ط دار الفكر و المغني 346 /18 وفتح القدير من علم التفسير محمد بن علي بن محمد الشوكاني 277/1 دار الفكر وبداية المجتهد 146/2 والقرطبي 341/1.

(2) صحيح ابن حبان رقم : 4791 وغيره.

(3) تخريج مشكاة المصابيح 59/4.

وقال الأوزاعي: لا تقتل الحراث. وقال الشافعي في الأصح عنه : تقتل جميع هذه الأصناف.

فأبو حنيفة رأى أن الكفر مطلقاً إنما يقاتل صاحبه لمحاربتة ، فمن لا حراب فيه لا يقاتل ؛ ولهذا يأخذ الجزية من غير أهل الكتاب العرب وإن كانوا وثنيين . وقد وافقه على ذلك مالك وأحمد في أحد قوليه ومع هذا يجوز القتل تعزيراً وسياسة في مواضع .

وأما الشافعي فعنده نفس الكفر هو المبيح للدم إلا أن النساء والصبيان تركوا لكونهم مאלاً للمسلمين ، فيقتل المرتد لوجود الكفر وامتناع سببها عنده من الكفر بلا منفعة.

وأما أحمد فالمبيح عنده أنواع : أما الكافر الأصلي فالمبيح عنده هو وجود الضرر منه أو عدم النفع فيه أما الأول ، فالمحاربة بيد أو لسان فلا يقتل من لا محاربة فيه بحالٍ من النساء والصبيان والرهبان والعميان والزمنى ونحوهم كما هو مذهب الجمهور ، وأما المرتد فالمبيح عنده هو الكفر بعد الإيمان وهو نوع خاص من الكفر فإنه لو لم يقتل لكان الداخل في الدين يخرج منه فقتله حفظ لأهل الدين وللدين. وقال السدي: فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين فإن الله لا يحب العدوان (1). قال ابن تيمية : السبب في اختلافهم معارضة بعض الآثار بخصوصها لعموم الكتاب ، ولعموم قوله عليه الصلاة والسلام الثابت «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله الله» مسلم رقم : 21، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ التوبة:5 يقتضي قتل كل مشرك راهبا كان أو غيره.

وأما الآثار التي وردت باستبقاء هذه الأصناف فمنها ما رواه داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس " أن النبي صلى الله عليه وسلم «كان إذا بعث جيوشه قال: " لا تقتلوا أصحاب الصوامع» " (2)

ومنها أيضا ما روي عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تقتلوا شيئا فانيا، ولا طفلا صغيرا، ولا امرأة. ولا تغلوا» (3) ، ومن ذلك أيضا ما رواه مالك عن أبي بكر أنه قال: " ستجدون قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله

(1) مجموع الفتاوى 101/20 البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بيروت 337/8 والكافي لابن عبد البر 207/1 والمغني 172/1 وحاشية ابن عابدين 215/4 والأم 258/1 وينظر مزيد بيان ومراجع بحث جهاد الطلب بين الأقدمين والمعاصرين الدكتور منير هاشم خضير العبيدي 261.

(2) صحيح من رواية ابن عباس مجمع الزوائد للهيثمي 319/5 ونخب الأفكار للعيني 244/12.

(3) سنن أبي داود رقم : 2614.

فدعوهم وما حبسوا أنفسهم له "، وفيه: " ولا تقتلن امرأة ولا صبيا ولا كبيرا هرما ".⁽¹⁾ ثم قال : يشبه أن يكون السبب الأملك في الاختلاف في هذه المسألة معارضة قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ البقرة: 190 ، لقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ التوبة: 5. فمن رأى أن هذه ناسخة لقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ﴾ البقرة: 190؛ لأن القتال أولا إنما أبيض لمن يقاتل قال : الآية على عمومها. ومن رأى أن قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ﴾ البقرة: 190 ، وهي محكمة، وأنها تتناول هؤلاء الأصناف الذين لا يقاتلون استثناها من عموم تلك.

وقد احتج الشافعي بحديث سمرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «اقتلوا شيوخ المشركين، واستحيوا شرخهم»⁽²⁾. وكان العلة الموجبة للقتل عنده إنما هي الكفر، فوجب أن تطرد هذه العلة في جميع الكفار. وأما من ذهب إلى أنه لا يقتل الحراث فإنه احتج في ذلك بما روي عن زيد بن وهب قال: أتانا كتاب عمر - رضي الله عنه - وفيه : " لا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا وليدا، واتقوا الله في الفلاحين ".⁽³⁾ وجاء في حديث رباح بن ربيعة النهي عن قتل العسيف المشرك، وذلك «أنه خرج مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في غزوة غزاها، فمر رباح وأصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على امرأة مقتولة، فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها ثم قال: " ما كانت هذه لتقاتل " ⁽⁴⁾ ثم نظر في وجوه القوم فقال لأحدهم: الحق بخالد بن الوليد فلا يقتلن ذرية ولا عسيفا ولا امرأة»⁽⁵⁾ والسبب الموجب بالجملة لاختلافهم اختلافهم في العلة الموجبة للقتل ؛ فمن زعم أن العلة الموجبة لذلك هي الكفر لم يستثن أحدا من المشركين، ومن زعم أن العلة في ذلك إطاعة القتال للنهي عن قتل النساء مع أنهن كفار استثنتى من لم يطبق القتال ، ومن لم ينصب نفسه إليه كالفلاح والعسيف.

وصح النهي عن المثلة. واتفق المسلمون على جواز قتلهم بالسلاح ، واختلفوا في تحريقهم بالنار، فكره قوم تحريقهم بالنار، ورميهم بها ، وهو قول عمر، ويروى عن مالك. وأجاز ذلك سفيان الثوري، وقال بعضهم: إن ابتدأ العدو بذلك جاز، وإلا فلا. وأيضا : فإن السبب في اختلافهم معارضة العموم للخصوص؛ أما العموم قوله

¹ مرسل السنن الصغير للبيهقي 387/3

² (سنن الترمذي رقم : 1583 وقال : حسن

³ (صحيح ابن ماجه للألباني رقم : 2325 بدون قوله " واتقوا الله في الفلاحين "

⁴ (صحيح أو حسن تحفة المحتاج من رواية رباح بن الربيع الصيفي والمحدث ابن الملقن 505/2

⁵ (صحيح ابن حبان للألباني رقم : 4789.

تعالى: ﴿ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ التوبة: 5 ، ولم يستثن قتلا من قتل.
وأما الخصوص فما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في رجل: «إن
قدرتم عليه فاقتلوه، ولا تحرقوه بالنار، فإنه لا يعذب بالنار إلا رب النار». (1)

واتفق عوام الفقهاء على جواز رمي الحصون بالمجانيق، سواء كان فيها نساء
وذرية، أو لم يكن؛ لما جاء «أن النبي عليه الصلاة والسلام نصب المنجنيق على
أهل الطائف». (2) وأما إذا كان الحصن فيه أسارى من المسلمين وأطفال من
المسلمين فقالت طائفة: يكف عن رميهم بالمنجنيق، وبه قال الأوزاعي. وقال
الليث: ذلك جائز. ومعتمد من لم يجزه قوله تعالى: " لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا
منهم عذابا أليما" الفتح: 25. وأما من أجاز ذلك فكأنه نظر إلى المصلحة.

فهذا هو مقدار النكايه التي يجوز أن تبلغ بهم في نفوسهم ورقابهم . وأما النكايه التي
تجوز في أموالهم ، وذلك في المباني والحيوان والنبات ، فإنهم اختلفوا في ذلك؛
فأجاز مالك قطع الشجرة والثمار وتخريب العامر، ولم يجز قتل المواشي ولا
تحريق النخل. وكره الأوزاعي قطع الشجر المثمر وتخريب العامر كنيسة كان أو
غير ذلك، وقال الشافعي: تحرق البيوت والشجر إذا كانت لهم معاقل، وكره تخريب
البيوت وقطع الشجر إذا لم يكن لهم معاقل.

وأيضا فإن السبب في اختلافهم مخالفة فعل أبي بكر في ذلك لفعله عليه الصلاة
والسلام ، ذلك أنه ثبت " أنه عليه الصلاة والسلام «حرق نخل بني النضير» .
مسلم رقم : 1745. وثبت عن أبي بكر أنه قال: " لا تقطعن شجرا، ولا تخربن
عامرا "(3).

ويرجح ابن تيمية أن القتال لمن قاتل بقوله أو فعله وهو قول الجمهور فيقول مبينا
مقصود القتال: إذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده هو أن يكون
الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا ، فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين،
وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة ، كالنساء والصبيان ، والراهب والشيخ
الكبير، والأعمى والزمن ، ونحوهم ، فلا يقتل عند جمهور العلماء إلا أن يقاتل
بقوله أو فعله ، وإن كان بعضهم يرى إباحتهم قتل الجميع لمجرد الكفر، إلا النساء

¹ (صحيح الجامع للألباني رقم : 1412

² (رجاله ثقات المحدث ابن حجر العسقلاني رقم : 388

³ (إرواء الغليل للألباني 277/7 قال : إسناده جيد .

بداية المجتهد ونهاية المقتصد 146/2

والصبيان لكونهم مالا للمسلمين. والأول هو الصواب ؛ لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله ثم استدل على ذلك بأية وأحاديث .

ثم قال : ولهذا أوجبت الشريعة قتل الكفار، ولم توجب قتل المقدور عليهم منهم ، بل إذا أسر الرجل منهم في القتال ، أو غير القتال؛ مثل أن تلقيه السفينة إلينا، أو يضل الطريق، أو يؤخذ بحيلة ، فإنه يفعل فيه الإمام الأصلاح ؛ من قتله أو استعباده ، أو المن عليه، أو مفاداته بمالٍ أو نفسٍ، عند أكثر الفقهاء، كما دلّ عليه الكتاب والسنة⁽¹⁾.

المحور السادس : الحكم التكليفي للجهاد

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الجهاد فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود وهو كسر شوكة المشركين ، وإعزاز الدين . ومعنى الكفاية في الجهاد أن ينهض إليه قوم يكفون في جهادهم ، إما أن يكونوا جندا لهم دواوين من أجل ذلك ، أو يكونوا أعدوا أنفسهم له تطوعا بحيث إذا قصدهم العدو حصلت المنعة بهم ، ويكون في الثغور من يدفع العدو عنها ، ويبعث في كل سنة جيشا يغيرون على العدو في بلادهم . وقد نقل عن ابن عبد البر أن الجهاد فرض كفاية مع الخوف ، وناقلة مع الأمن .⁽²⁾ وإن لم يقم به من يكفي ، أثم الناس كلهم ، وإن قام به من يكفي ، سقط عن سائر الناس . فالخطاب في ابتدائه يتناول الجميع ، كفرض الأعيان ، ثم يختلفان في أن فرض الكفاية يسقط بفعل بعض الناس له ، قال في الدرالمختار : وإياك أن تتوهم أن فرضيته تسقط عن أهل الهند بقيام أهل الروم مثلا بل يفرض على الأقرب فالأقرب من العدو إلى أن تقع الكفاية فلو لم تقع إلا بكل الناس فرض عينا كصلاة وصوم . ففرض الأعيان لا يسقط عن أحد بفعل غيره والجهاد من فروض الكفایات ، في قول عامة أهل العلم . وحكي عن سعيد بن المسيب ، أنه من فروض الأعيان قال القرطبي : قال سعيد بن المسيب: إن الجهاد فرض على كل مسلم في عينه أبدا، حكاها الماوردي . - وسيأتي مزيد بيان لقول سعيد وغيره - قال ابن عطية: والذي استمر عليه الاجماع أن الجهاد على كل أمة محمد صلى الله عليه وسلم فرض كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين سقط عن الباقين، إلا أن ينزل العدو بساحة الاسلام فهو حينئذ فرض عين .

واستدلوا لوجوبه بقول الله تعالى: ﴿ انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ التوبة: 41 ثُمَّ قَالَ: ﴿ إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ التوبة: 39 .

¹ (كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 354/28.

² (حاشية الدسوقي 2 / 173 ، وجواهر الإكليل 1 / 251.

وَقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ ﴾ البقرة : 216. وَرَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : " مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَغْزُ ، وَلَمْ يُحَدِّثْ نَفْسَهُ بِالْعَزْوِ ، مَاتَ عَلَى شُعْبَةٍ مِنْ فَاقٍ " (1)

ويستدل على أنه فرض كفاية بقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿ لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى ﴾ النساء: 95 . وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقَاعِدِينَ غَيْرُ أَثِمِينَ مَعَ جِهَادِ غَيْرِهِمْ ، وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا ﴾ التوبة: 122 وَلَاَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَبْعَثُ السَّرَايَا ، وَيُقِيمُ هُوَ وَسَائِرُ أَصْحَابِهِ . فَأَمَّا الْآيَةُ الَّتِي احْتَجُّوا بِهَا ، فَقَدْ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : نَسَخَهَا قَوْلُهُ تَعَالَى : " وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً " (2) .

المحور السابع : صيرورة الجهاد فرض عين

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يصير الجهاد فرض عين في كل من الحالات الآتية :

أ - إذا التقى الزحفان ، وتقابل الصفان ، حرم على من حضر الانصراف ، وتعين عليه المقام ، لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا ﴾ الأنفال: 45 ، 46 إلى قوله: ﴿ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ .

ب - إذا هجم العدو على قوم بغتة ، فيتعين عليهم الدفع ولو كان امرأة أو صبيا ، أو هجم على من بقربهم ، وليس لهم قدرة على دفعه ، فيتعين على من كان بمكان مقارب لهم أن يقاتلوا معهم إن عجز من فجأهم العدو عن الدفع عن أنفسهم ، ومحل التعيين على من بقربهم إن لم يخشوا على نساءهم وبيوتهم من عدو بتشاغلهم بمعاونة من فجأهم العدو ، وإلا تركوا إعانتهم . قال في المنهاج : إذا دخل الكفار بلدة لنا أو ينزلوا في جزر أو جبل في دار الإسلام ولو كان بعيداً عن المدن المأهولة بالسكان فليزِم أهلها دفع بالممكن ويكون الجهاد حينئذ فرض عين قال تعالى: " انفروا خفافاً وثقالاً " التوبة: 41 ، فالنفيير يعم الجميع المقل منهم والمكثر ولا يجوز لأحد التخلف إلا من يُحْتَاجُ إلى تخلفهم لحفظ المكان والأهل والمال " (3) والدفع هنا عليه

(1) صحيح أبي داود للألباني رقم: 2502.

(2) رَوَاهُ الْأَثَرُْمُ وَأَبُو دَاوُدَ . الْمَغْنِي 8 / 346 مكتبة القاهرة والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 722/1 ط دار الكتاب العربي ورد المحترار على الدر المختار وشرح ابن عابدين 217/3 ط إحياء التراث . وتنظر الموسوعة الفقهية بمراجعتها .

(3) دليل المحتاج شرح المنهاج للإمام النووي 21 / 4 .

الاجماع . قال في الروض : إذا هجم العدو، فإن دفع ضررهم عن الدين والنفس والحرمة، واجب إجماعاً وإذا دخل العدو بلاد الإسلام فلا ريب أنه يجب النفير إليه بلا إذن والد ولا غريم ، ونصوص أحمد صريحة بهذا، لكن هل يجب على جميع أهل المكان النفير إذا نفر إليه الكفاية أولاً؟

ج - إذا استنفر الإمام قوما لزمهم النفير معه إلا من له عذر قاطع ؛ لقول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾ التوبة: 38 . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : " لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية ، وإذا استنفرتم فانفروا " (1) . وذلك لأن أمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده ، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك . (2)

المحور الثامن : أنواع الجهاد

الجهاد نوعان : جهاد الطلب و جهاد الدفع

أولاً : جهاد الطلب

جهاد الطلب : غزو الكفار - غير المعاهدين - في بلادهم لتحكم بالإسلام ، فإما يسلموا وإما يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون . يقول شيخ الإسلام : " فأصل هذا هو جهاد الكفار أعداء الله ورسوله، فكل من بلغته دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له فإنه يجب قتاله حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله . (3)

حكم جهاد الطلب

جهاد الطلب : فرض كفاية - على رأي الجمهور - إذا فعله البعض سقط عن الباقيين، وقال بعضهم أنه ليس فرض وإنما تطوع ، وقيل فرض عين . قال ابن رشد أجمع العلماء على أنها فرض على الكفاية لا فرض عين وإنما صار الجمهور لكونه فرضاً لقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ﴾ البقرة: 216 وأما

(1) صحيح البخاري 4 / 66

(2) حاشية الدسوقي 2 / 175 ، وجواهر الإكليل 1 / 252 ، والمغني 8 / 352 ، والمطلى 7 / 291. تنظر مراجع أخرى الموسوعة الفقهية 10/131، وحاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع حاشية الروض المربع ج 4 ص 257 عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي (المتوفى: 1392 هـ الطبعة: الأولى - 1397 هـ).

(3) كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس، مكتبة ابن تيمية، ط: 2، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي. النجدي 28 / 34.

كونه فرضاً على الكفاية فلقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ﴾ التوبة : 122 وقوله : " وكلا وعد الله الحسنى " النساء : 95 ولم يخرج قط رسول الله صلى الله عليه وسلم قط إلا ترك بعض الناس . (1)

والمشهور عند الحنابلة والشافعية أن الإمام الأعظم يجب عليه أن يجند المسلمين للجهاد في كل عام مرة . دليلهم في ذلك : أن الجهاد فرض كفاية . قالوا : فيجب في كل سنة مرة، لأن الجزية تجب في كل سنة مرة، وهي بدل عن القتال فكان القتال واجبا في كل سنة مرة .

فالمذاهب الأربعة على أنه فرض كفاية . وقال بعض الفقهاء أنه نافلة ومستحب ومن هؤلاء عطاء، وعمرو بن دينار، وابن شبرمة ، وعبد الله بن الحسن ، وسحنون، وابن عبد البر. ومنهم من قال فرض على من يلي الكفار .

قال الجصاص : ذكر أبو عبيد أن سفيان الثوري كان يقول: ليس بفرض ولكن لا يسع الناس أن يجمعوا علي تركه ، ويجزي فيهم بعضهم عن بعض . قال الجصاص : فإن كان هذا قول سفيان فإن مذهبه أنه فرض على الكفاية وهو موافق لمذهب أصحابنا . وذكر الرواية في ذلك عن ابن عمر وأشار إلى الخلاف في صحة الرواية ، كما ذكر الرواية عن عطاء وعمرو بن دينار وابن شبرمة . (2)

وقال ابن جزى : قال سحنون : صار تطوعاً بعد الفتح ، وقال الداودي هو فرض على من يلي الكفار . (3) وقال الدسوقي : نقل عن ابن عبد البر أنه فرض كفاية مع الخوف ، ونافلة مع الأمن " (4) ، وقال ابن رشد : أجمع العلماء على أنه فرض ألا عبد الله بن الحسن فإنه قال : إنها تطوع . (5)

ثانياً : جهاد الدفع

جهاد الدفع: قتال العدو وصدّه عن بلاد الإسلام إن دخلها أو هم بدخولها. قال القرطبي: قال الجمهور من الأمة : إن أول فرضه إنما كان على الكفاية دون تعيين،

¹ (بداية المجتهد 143/2 دار الحديث القاهرة 1425- المجموع شرح المهذب 266/19 وفتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني 217 ، دار الفكر - بيروت عن هاشم 253.

² (أحكام القرآن أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر 112/3 دارالكتاب العربي بيروت.

³ (القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزى الكلبي الغرناطي 258 الطبعة الأولى 2010-1431 وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية تحقيق الدكتور محمد بن سيدي محمد مولاي.

⁴ (حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفه الدسوقي، دار الفكر - بيروت

⁵ (الفروسية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الأندلس - السعودية 189/1 1414هـ - 1993 م) الطبعة: الأولى، تحقيق: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان.

وقال سعيد بن المسيب : إن الجهاد فرض على كل مسلم بعينه أبدا . وقال ابن عطية والذي استمر عليه الإجماع أن الجهاد على كل أمة محمد على صلى الله عليه وسلم فرض كفاية إلا إن ينزل العدو بساحة الإسلام فهو حينئذ فرض عين . (1) حكاية الإجماع في قول ابن عطية على التساهل في العبارة ؛ إذ الإجماع على أصل الجهاد، وإنما الخلاف وقع في جهاد الطلب كما ذكره هو .

ومن قتال الدفع ، مثل أن يكون العدو كثيرا لا طاقة للمسلمين به ، لكن يخاف إن انصرفوا عن عدوهم عطف العدو على من يخلفون من المسلمين، فهذا يجب أن يبذلوا مهجهم ومهجم من يخاف عليهم في الدفع حتى يسلموا. (2)

حكم جهاد الدفع :

جهاد الدفع : فرض عين باتفاق العلماء، حتى يخرج العدو من بلاد المسلمين أو يصد عنها . وهو المسمى بالصيال عند الفقهاء إذا دخل العدو الأرض . ويعنون بالصيال : الاستطالة والوثوب على الغير بغير حق . ودفع الصائل مشروع في الجملة بل نقل بعضهم الاتفاق على ذلك. قال ابن حجر : دفع الصائل وجواز قتله إن لم يندفع شره إلا بالقتل مجمع عليها، وقال أيضا : " واحتجوا أيضا بالإجماع بأن من شهر على آخر سلاحاً ليقتله، فدفع عن نفسه، فقتل الشاهر أنه لا شيء عليه". (3)

وقال شيخ الاسلام : قتال الدفع أشد أنواع دفع الصائل عن الحرمة والدين فواجب إجماعا فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه فلا يشترط له شرط بل يدفع بحسب الإمكان . (4) .

واستدلوا لمشروعية قتل الصائل بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُقْتُلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ سورة البقرة : 195 فالاستسلام للصائل إلقاء بالنفس للتهلكة ، لذا كان الدفاع عنها واجبا . ولقوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً ﴾ سورة الأنفال: 39 . ولقوله صلى الله عليه وسلم : " وسيأتي مزيد من الأدلة لاحقا ؛ قالوا أيضا : لأنه كما يحرم على المصول عليه قتل نفسه ، يحرم عليه إباحة قتلها ؛ ولأنه قدر على إحياء

1 (تفسير القرطبي 3 / 38 الطبعة الأولى مطبعة دار الكتب المصرية 1936 ونحمل.

2 (حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع حاشية الروض المربع ج 4 ص 257 عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي (المتوفى: 1392 هـ الطبعة: الأولى - 1397 هـ.

3 (فتح الباري : 222/12

4 (الفروسية : محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، 188/1 دار الأندلس ، السعودية - حائل 1414- 1993 - الطبعة: الأولى، تحقيق: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان

نفسه ، فوجب عليه فعل ذلك ، كالمضطر لأكل الميتة ونحوها . وهذا الحكم شامل للمسلم والكافر. (1)

إهدار دم الصائل

الصائل مهدر الدم ولا كفارة في قتله ولا ضمان قال ابن قدامة : ومن صال عليه آدمي أو غيره فقتله دفعاً عن نفسه لم يضمنه؛ لأنه قتله بالدفع الجائز فلم يجب ضمانه". (2) وقال في الروضة : " أما الصائل فكل قاصدٍ من مسلم وذميٍّ وعبدٍ وحرٍّ وصبيٍّ ومجنونٍ وبهيمةٍ يجوز دفعه، فإن أبى الدفع على نفسه فلا ضمان بقصاص ولا دية ولا كفارة ولا قيمة " . (3) وقال النووي المجموع: إذا قصده رجل في نفسه أو ماله أو أهله بغير حق، فيجوز للمصول عليه أن يدفع طالب قتله عن نفسه أو طرفه أو زوجه أو ولده، وماله، وإن أفضى الدفع إلى قتله، وسواء كان الصائل آدمياً مكلفاً كالبالغ العاقل، أو كان غير مكلف كالصبي والمجنون، أو كان بهيمة كالفحل الصائل والبعير الهائج... وإذا جاز دفعه بالقتل، وهو متفق عليه، كان نفسه هدراً، مكلفاً أو غير مكلف " (4).

الدفاع عن نفس الغير

وأوجب جمهور الفقهاء في الجملة الدفاع عن نفس الغير وما دونها من الأطراف إذا صال عليها صائل - عن قولهم في الدفاع عن النفس إذا كان المصول عليه معصوم الدم ، بأن يكون من المسلمين أو من أهل الذمة ، وأن يكون مظلوماً . (5)

ويجب الدفع في الصيال على الغير لعموم الأحاديث في هذا منها قول النبي ﷺ : ((المسلم أخو المسلم لا يُسلمه . .)). (6) أي : لا يتركه لمن يريد به سوء فتجب نصرته ، وقوله ﷺ : ((الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيَجِيرُ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ)) (7) وقوله ﷺ : ((مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْذُلُ أَمْرًا مُسْلِمًا مُسْلِمًا فِي مَوْضِعٍ تُنْتَهَكُ فِيهِ حُرْمَتُهُ وَيُنْتَقَصُ فِيهِ مِنْ عَرْضِهِ إِلَّا خَذَلَهُ اللَّهُ فِي مَوْطِنٍ يُحِبُّ فِيهِ نُصْرَتَهُ، وَمَا مِنْ أَمْرٍ يَنْصُرُ مُسْلِمًا فِي مَوْضِعٍ يُنْتَقَصُ فِيهِ مِنْ عَرْضِهِ وَيُنْتَهَكُ فِيهِ مِنْ حُرْمَتِهِ إِلَّا نَصَرَهُ اللَّهُ فِي مَوْطِنٍ يُحِبُّ نُصْرَتَهُ)). (8)

1 (حاشية ابن عابدين 5 / 351 وانظر مراجع أخرى والأدلة في الموسوعة الفقهية 104/28

2 (الشرح الكبير لابن قدامة 455/5

3 (روضة الطالبين وعمدة المفتين (3/489):

4 (المجموع 403/2

5 (أحكام القرآن للجصاص 2 / 488 ومراجع أخرى في الموسوعة الفقهية 106/28

6 (مسلم رقم : 2564

7 (سنن أبي داود رقم: 2751

8 (الترغيب والترهيب 201/3 حسن

وقال القرطبي في قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا إِلَيَّ حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ عليه بنى العلماء أنه إذا دفع الصائل على النفس أو على المال عن نفسه أو عن ماله أو نفس غيره فله ذلك ولا شيء عليه" (1) .

قتل الصائل وشبهة الفتنة

فرق بين عند الفقهاء بين قتال الصيال وأحكامه ، وقاتل الفتنة . فقتال الفتنة هو الذي يقع بين مسلمين لمغنم أو عصبية ونحوه ، فهذا الذي يبدأ بالصلح بين الفاتين، ومشروعية قتال من من لم تفيئ منهما ، وهذا بخلاف ما نحن فيه .

فلا شبهة ولا فتنة في قتل الصائل بما قد يستدل به بقول بقول النبي ﷺ: ((إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنٌ أَلَا تَمُّ تَكُونُ فِتْنَةٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي فِيهَا، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي إِلَيْهَا، أَلَا فَإِذَا نَزَلَتْ أَوْ وَقَعَتْ فَمَنْ كَانَ لَهُ إِبِلٌ فَلْيُلْحَقْ بِإِبِلِهِ، وَمَنْ كَانَتْ لَهُ غَنَمٌ فَلْيُلْحَقْ بِغَنَمِهِ، وَمَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيُلْحَقْ بِأَرْضِهِ)). قَالَ فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِبِلٌ وَلَا غَنَمٌ وَلَا أَرْضٌ؟ قَالَ: ((يَعْمَدُ إِلَى سَيْفِهِ فَيَدُقُّ عَلَى حَدِّهِ بِحَجَرٍ، ثُمَّ لِيُنْجِ إِنْ اسْتَطَاعَ النَّجَاءَ. اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟)).

فقد أجاب النووي عن هذا فقال: "هذا الحديث والأحاديث قبله وبعده مما يحتج به من لا يرى القتال في الفتنة بكل حال، وقد اختلف العلماء في قتال الفتنة، فقالت طائفة: لا يُقاتل في فتن المسلمين وإن دخلوا عليه بيته وطلبوا قتله فلا يجوز له المدافعة عن نفسه؛ لأن الطالب متأول، وهذا مذهب أبي بكر الصحابي ﷺ وغيره. وقال ابن عمر وعمران بن الحصين رضي الله عنهم وغيرهما: لا يدخل فيها لكن إن قصد دفع عن نفسه. فهذان المذهبان متفقان على ترك الدخول في جميع فتن الإسلام. وقال معظم الصحابة والتابعين وعامة علماء الإسلام: يجب نصر المحق في الفتن والقيام معه بمقاتلة الباغين كما قال تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا ...﴾ الآية، وهذا هو الصحيح، وتتأول الأحاديث على من لم يظهر له المحق، أو على طائفتين ظالمتين لا تأويل لواحدة منهما، ولو كان كما قال الأولون لظهر الفساد واستطال أهل البغي والمبطلون" (2) شرح مسلم (18-8-10).

هذا قول الجمهور وقال ابن بطال: "وما قلناه من إباحة أن يدفع الرجل عن نفسه وماله قول عوام أهل العلم إلا الأوزاعي، فإنه كان يفرق بين الحال الذي للناس فيها جماعة وإمام وبين حال الفتنة التي لا جماعة فيها ولا إمام، فقال في تفسير قوله "من قتل دون ماله فهو شهيد" : إذا أقلعت الفتنة عن الجماعة، وأمنت

(1) الجامع لأحكام القرآن 4/49

(2) شرح مسلم (18-8-10) .

السبل، وحج البيت، وجوهده العدو، وقعد اللص لرجل يريد دمه أو ماله قاتله، وإن كان الناس في معمعة فتنة وقتال فدخل عليه يريد دمه وماله اقتدى بمحمد بن مسلمة" (1)

قتل الصائل الكافر والمسلم

نص الفقهاء على أن الصائل يقتل دفاعا عن النفس وما دونها ، ولا فرق بين أن يكون الصائل كافرا أو مسلما ، عاقلا أو مجنونا ، بالغاً أو صغيراً ، معصوم الدم أو غير معصوم الدم ، آدمياً أو غيره . سواء كان هذا الكافر معصوماً أو غير معصوم ، إذ غير المعصوم لا حرمة له ، والمعصوم بطلت حرمة بصياله ، ولأن الاستسلام للكافر ذل في الدين ، قال ابن تيمية : الكافر الحربي الذي يستحل دماء المسلمين ، وأموالهم ، ويرى جواز قتالهم ، أولى بالمحاربة من الفاسق الذي يعتقد تحريم ذلك(2).

وهذا دفع الصائل إذا كان فرداً . ولكن قد يكون الصيال جماعياً وهو الأشد والأذى وهذا ما نعرض له .

التحزب للصيال

ونقصد به أن يكون الصيال جماعياً فيشمل : أولاً : دخول عدو أرض المسلمين ، وثانياً : أن يكون الصيال من داخل بلاد المسلمين جماعياً ، أو من مسلمين دخلوا بلاداً إسلامية وقصدوا الناس بالقتل ونحوه ، وعجز الحاكم عن مواجهتهم وقتلهم أو طردهم .

وفيما يلي بيانه :

فمن الأول: ما حدث وما هو حادث في تاريخنا المعاصر من احتلال المستعمرين أرضاً إسلامية ، مثل احتلال واغتصاب أرض فلسطين ، واستعباد أهلها واستنزاف خيراتها ، فيجب مواجهتهم من أهل فلسطين ومن المسلمين جميعاً الأقرب فالأقرب والأقدر فالأقدر . بثتى أنواع المواجهة من أدناها إلى حمل السلاح أفراداً وجماعات أو حروب عصابات ، حتى يقبض الله النصر والتحرير وإخرج المحتل . فجهادهم من جهاد الدفع .

¹ (شرح صحيح البخاري " لابن بطال 6/ النقل عن ابن بطال عن بحث جهاد الطلب عند الأقدمين والمعاصرين د منير هاشم 258

² (مجموع الفتاوى 470/28. وقاله أيضا الشربيني في الإقناع 544/2

ومن الثاني : كل مواجهة لظالم أو حاكم أظهر الكفر البواح ، أو استحل دم المسلمين أو أعراضهم ، أو أموالهم ، قتلاً للأنفس الصغير والكبير والمرأة ، وهدماً للبيوت ، وإخراج أهلها منها ومن ديارهم وتشريدهم والمظاهرة عليهم ، وقد يكون صياله أشد على الناس من دخول العدو ديارهم . ثم إنهم لم يجدوا سبيلاً في حفظ أنفسهم وأعراضهم وأموالهم إلا الدفع فيدفعوا عن أنفسهم دفع الصائل . سواء أكان الصائلون من داخل بلادهم أم جماعة ولو مسلمة دخلوا وأعملوا في الناس القتل في بيوتهم ومقار أعمالهم ونحوها .. فهم مشمولون بقول النبي صلى الله عليه وسلم : " من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد " (1). وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ أَتَانِي رَجُلٌ يُرِيدُ أَخْذَ مَالِي؟، قَالَ: «لَا تُعْطِهِ مَالَكَ»، قَالَ: أَفَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟، قَالَ: «فَقَاتِلْهُ»، قَالَ: أَفَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِي؟، قَالَ: «فَأَنْتَ شَهِيدٌ»، قَالَ: أَفَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ؟، قَالَ: «هُوَ فِي النَّارِ» (2) وتلزم حينئذ نصرته المسلمين لهم الأقرب فالأقرب . ويسند ذلك قول ابن القيم موازنا بين جهاد الطلب والدفع : " جهاد الدفع أصعب من جهاد الطلب؛ فإن جهاد الدفع يشبهه باب دفع الصائل ، ولهذا أبيع للمظلوم أن يدفع عن نفسه كما قال الله تعالى " أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا "، وقال النبي صلى الله عليه وسلم : " من قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد "؛ لأن دفع الصائل على الدين جهاد وقربة ، ودفع الصائل على المال والنفوس مباح ورخصة ، فإن قتل فيه فهو شهيد . فقتال الدفع أوسع من قتال الطلب وأعم وجوباً ، ولهذا يتعين على كل أحد يقيم ويجاهد فيه العبد بإذن سيده وبدون إذنه ، والولد بدون إذن أبويه ، والغريم بغير إذن غريمه ، وهذا كجهاد المسلمين يوم أحد والخندق . ولا يشترط في هذا النوع من الجهاد أن يكون العدو ضعفي المسلمين فما دون ، فإنهم كانوا يوم أحد والخندق أضعاف المسلمين فكان الجهاد واجباً عليهم ؛ لأنه حينئذ جهاد ضرورة ودفع لا جهاد اختيار، ولهذا تباح فيه صلاة الخوف بحسب الحال في هذا النوع وهل تباح في جهاد الطلب؟ إذا خاف فوت العدو ولم يخف كرته فيه قولان للعلماء هما روايتان عن الإمام أحمد ، ومعلوم أن الجهاد الذي يكون فيه الإنسان طالباً مطلوباً أوجب من هذا الجهاد الذي هو فيه طالب لا مطلوب ، والنفوس فيه أرغب من الوجهين ، وأما جهاد الطلب الخالص فلا يرغب فيه إلا أحد رجلين:

- إما عظيم الإيمان يقاتل لتكون كلمة الله هي العليا ويكون الدين كله لله . وإما راغب في المغنم والسبي ، فجهاد الدفع يقصده كل أحد ولا يرغب عنه إلا

¹ (صحيح الجامع رقم 6445 صححه الألباني من رواية سعيد بن زيد

² (مسلم رقم: 140

الجبان المذموم شرعا وعقلا ، وجهاد الطلب الخالص لله يقصده سادات المؤمنين ، وأما الجهاد الذي يكون فيه طالبا ومطلوبا فهذا يقصده خيار الناس لإعلاء كلمة الله ودينه ويقصده أوساطهم للدفع ولحمة الظفر " (1)

وقال الشافعية : إذا دخل الكفار عمران الإسلام ، ولو جباله أو خرابه فإن دخلوا بلدة لنا أو صار بينهم وبيننا دون مسافة القصر كان أمرا عظيما ، فيلزم أهلها الدفع لهم بالممكن أي من أي شيء أطاقوه . وفي ذلك تفصيل : فإن أمكن تأهب لقتال بأن لم يهجموا بغتة وجب الممكن في دفعهم على كل منهم حتى على من لاجهاد عليه من فقير وولد ومدين وعبد وامرأة فيها قوة بلا إذن من الولي ، ويغفر ذلك لمثل هذا الخطر العظيم الذي لا سبيل لإهماله ، ومن هو دون مسافة القصر من البلدة وإن لم يكن من أهل الجهاد كأهلها فيجب عليه المجيء إليهم وإن كان فيهم كفاية مساعدة لهم ؛ لأنه في حكمهم ومن هم على المسافة المذكورة فما فوقها يلزمهم حيث وجدوا سلاحا ومركوبا . (2)

ونذكر هنا استثناء الحاكم من أحكام دفع الصائل . قال ابن المنذر: "والذي عليه أهل العلم أن للرجل أن يدفع عما ذكر إذا أريد ظلماً بغير تفصيل ، إلا أن كل من يحفظ عنه من علماء الحديث كالمجمعين على استثناء السلطان للآثار الواردة بالأمر بالصبر على جوره وترك القيام عليه". ومقصود هذا الحاكم العادل الذي لم يظهر منه كفر بواح . فهذا لا يدخل في أحكام الصيال . فإن أظهر الكفر البواح فيدخل في حكم الخروج وعدمه إن وجدت القدرة على عزله أو الخروج عليه . وهذا باب آخر غير ما نحن فيه .

المحور التاسع : الخلاف في حكم جهاد الطلب قديماً وحديثاً

ذكرنا حكاية الإجماع في أصل الجهاد ومشروعيته ، وأن جهاد الطلب فرض كفاية عند جمهور العلماء ، ومن الأقدمين من قال باستحبابه ، كما أوردنا باستيفاء خلاف العلماء في سبب الجهاد وعلته، هل هو الكفر أو الحرابة ، واتجاه الجمهور أن العلة هي المحاربة لا الكفر ، وانبنى على هذا تصنيف من يقتل في الحرب ومن لا يقتل، ولم يقع الخلاف لا قديماً ولا حديثاً في حكم جهاد الدفع وأنه على الفرضية العينية.

¹ (الفروسية : محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، 188/1 وحاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع 4 / 257 عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي المتوفى: 1392هـ الطبعة: الأولى - 1397 هـ ومنار السبيل في شرح الدليل، إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، 1/136 مكتبة المعارف، الرياض 1405 الطبعة: الثانية، تحقيق: عصام القلعي

² (نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي 59/8 دار الفكر للطباعة، بيروت 1984-1404 ويراجع للمزيد جهاد الطلب عند الأقدمين والمعاصرين د منير هاشم 258

ونعقد الكلام هنا على ذكر خلاف المعاصرين على حكم جهاد الطلب ، ويمكن حصر محل الوفاق في مشروعية الجهاد ، وجهاد الطلب من حيث مشروعيته أيضاً، فلم أجد من قال بخلافه وإلا خرق إجماع الأمة ، وأنكر معلوماً من الدين والواقع بالضرورة ؛ إذ لولا جهاد الطلب ما عمت نعمة الإسلام الأرض ، فانسيح الإسلام في الأرض كان أغلبه سلماً ودعوة ، وكان منه الأقل حرباً ورهبة ، وإنما الذي رأيت في كتابات كبار المعاصرين من الفقهاء هو تأويل معنى جهاد الطلب ، تأويلاً يسوغه النظر في بعض آيات الجهاد ، كما اتجه جل الفقهاء المعاصرين ممن كتبوا في فقه العلاقات الدولية إلى أن الأصل في علاقات الدولة الإسلامية بغيرها هي علاقة السلم لا الحرب ، ولا يكاد يخرج عن هذا عامة فقهاء العصر في عشرات من كتبهم ، ولعل هذا التأويل ينحو بنا إلى أبرز من أول جهاد الطلب وفصل القول فيه هو فضيلة الشيخ العلامة يوسف القرضاوي ، وخاصة في كتابه القيم " فقه الجهاد " - وهو من جزأين ويقع في أكثر من ألف صفحة - وقد رأيت من حمل كلام الشيخ ما لا يحتمله ، وأسرف في نقاش شابه التهجم والإسفاف بما لا يليق بين العلماء ، ولذا أضربت عن ذكر شيء منه ، وأرى أن الأمر أهون من ذلك ، فالشيخ يوسف - حفظه الله - لم ينف المشروع ، وإنما حمل جهاد الطلب على أحد معانيه مما قال به بعض الأقدمين من الفقهاء ، وبما يوافق حال الأمة الإسلامية اليوم ، وأخذ جهاد الطلب بمعناه الواسع فلم يحمله على توسيع رقعة أرض الإسلام ، ومحاربة غير المسلمين في ديارهم ، وإنما أوله على ما يناسب العصر واتفاقات الأمم دولياً ، فصرفه إلى الجهاد بالكلمة والدعوة واستثمار وسائل الإعلام على تنوعها في نشر الدعوة ، فإن نظم الدول جملة لا تمنع من ذلك بل إن وسائل الإعلام والاتصال الحديثة لا تحدّها الحدود والنظم ، ولو أن الشيخ اكتفى بحمل جهاد الطلب على هذا لكان في سعة من الأمر ، فهذا نوع من جهاد الطلب ، إذ غاية جهاد الطلب الجهاد في سبيل الله لإعلان كلمته ، ونشر دعوته ، وإعزاز الإسلام وأهله ، فإن لم يمكن الوصول إلى ذلك بقوة السلاح ، وأمكن الوصول إليه بالدعوة سلماً وحقق الغاية ذاتها ، فهي في هذه الحال وحال الواقع أولى وأحرى وقواعد الشرع تؤيد هذا ، ولكن الشيخ حصر جهاد الطلب في دعوة السلم ، فضيق واسعاً ، لكنه على كل حال لم ينف مشروعيته ، ولم ينسب الخطأ لما اتجه إليه من الفقهاء قديماً ، فلهم اجتهادهم ، كما ويحق للشيخ يوسف أن يجتهد ، وأحسبه من أهل الاجتهاد في هذا العصر الذي عز فيه المجتهدون ، ولا أقل من أن يكون مجتهداً جزئياً ، أعنى مجتهداً في باب فقه المعاملات ومستجدات العصر. وشواهد هذا الاجتهاد معلومة لأهل الفقه المتابعين لمشاركات وأبحاث ومؤلفات الشيخ ، فما من حادث مستجد إلا وله فيه فتوى أو بحث أو كتاب ، فله أن يجتهد ما دام هو من

أهله ووقع اجتهاده في محله ، ومن حق الغير أن يناقش ويأخذ أو يترك ، فكل يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر صلى الله عليه وسلم .

ونلقي نظرة تلخيص لأهم المفاهيم التي ذكرها الشيخ في كتابه " فقه الجهاد " وهذا التلخيص ربما يغنينا عن سرد النصوص والاستنتاجات المفصلة . ثم نذكر بعض النصوص . ليتمكن بعده التعليق والمناقشة والترجيح .

أولا : حقيقة الجهاد وأنواعه

يرى الشيخ يوسف : أنه لم يتعرض مفهوم من مفاهيم الإسلام لسيل عارم متتابع من الإساءات إليه وإلى الإسلام والمسلمين من خلاله كما تعرض له مفهوم الجهاد، وقوعا بين " طرفي الإفراط والتفريط". فهناك فئة تريد أن تلغي الجهاد من حياة الأمة وأن تشيع فيها روح الإستكانة والإستسلام بدعاوى مختلفة كالدعوة إلى التسامح والسلام "يصفهم المؤلف بأنهم عملاء للاستعمار الذي بلغت عداوته للجهاد إلى حد اصطناع فرق اختلقت لها إسلاما بلا جهاد وجعلت همها الدعوة إليه مثل البهائيين والقاديانيين . وفي مقابل هؤلاء فئة تجعل من فكرة الجهاد حربا ضروسا تشنها على العالم كله ، فالأصل عندها في علاقة المسلمين بغيرهم الحرب ، والأصل في الناس جميعا أنهم أعداء للمسلمين . ما داموا غير مسلمين . وقد يلتقي هؤلاء الأخيرون مع بعض المستشرقين المتحاملين الذين عرفوا الجهاد كما هو في دائرة المعارف بأنه "نشر الإسلام بالسيف، فرض كفاية على المسلمين كافة وكاد الجهاد أن يكون ركنا سادسا" (1)

ويتصدى الشيخ لهذا الغلو بطرفيه من خلال التحليل اللغوي لمادة الجهاد وتدور حول بذل الوسع، ومن خلال تتبع ورودها في القرآن والسنة ولدى فقهاء الإسلام لينتهي إلى تفريق واضح بين الجهاد والقتال ، فلقد ورد الأمر بالجهاد في القرآن المكي حيث لم يكن قتال بل مجرد جهاد دعوي بالقرآن "وجاهدكم به جهادا كبيرا" كما ورد في القرآن والسنة وفقههما بمعاني عدة تدور حول بذل الوسع في مجاهدة العدو ومجاهدة الشيطان ومجاهدة النفس، وهو ما يجعل الجهاد أوسع من القتال، فالجهاد كما نقل المؤلف عن ابن تيمية – وسبق الإشارة إليه - يكون بالقلب والدعوة إلى الإسلام وإقامة الحجة على المبطل، والرأي والتدبير فيما فيه نفع للمسلمين، والجهاد بالبدن وهو القتال". وينقل نحو هذا عن ابن القيم الذي ذكر ثلاث عشرة مرتبة من مراتب الجهاد .

¹ (ماكحولاند . دائرة المعارف الإسلامية . الترجمة العربية ص 2778 .

ثانيا : الجهاد الفكري

يؤكد الشيخ على أهمية الجهاد الفكري والثقافي بإنشاء مراكز علمية إسلامية متخصصة تضم نوابغ الشباب المتفوقين في عقولهم وإيمانهم ، وإعدادهم فكريا وعلميا إعدادا يجمع بين تراثنا وبين ثقافة العصر. لا ندعو إلى عزلة عن العالم بل إلى تفاعل ثقافي وحضاري ، نأخذ منهم وندع وفق فلسفتنا ومعاييرنا كما أخذوا هم عنا قديما واقتبسوا وطوروا وبنوا عليها حضارتهم ، ولكن ما نأخذ نضفي عليه من روحنا ومن شخصيتنا ومواريتنا الأخلاقية ما يجعله جزءا من منظومتنا الفكرية والقيمية الحضارية .

وبالعموم: يتوصل الشيخ من خلال استقرائه لفقه الجهاد في الإسلام لما لا يلتقي فيه مع جمهور الفقهاء الذين يرون جهاد الطلب يعني توسيع دائرة الإسلام بنشر الدعوة في دار الكفر وإما الإسلام أو الجزية . وحاصل اجتهاده في الموضوع هو أن الجهاد أنواع :

جهاد مدني : وهو الجهاد الذي يلبي حاجات المجتمع المختلفة : ويشمل المجال العلمي و الثقافي والاجتماعي والإقتصادي والتعليمي والتربوي والمجال الصحي والطبي والمجال البيئي والمجال الحضاري ..

وجهاد عسكري : بمعنى قتال الأعداء إذا اعتدوا على المسلمين بالقوة ، ما يقتضي الاستعداد لذلك عندما تتوفر دواعيه وهو نوع تعنى به الدول.

وجهاد روحي : ويعني به جهاد ميدانه النفس الإنسانية ، وغرائزها ، ونوازعها ..

وجهاد دعوي : ويعني به إيصال الدعوة ، وتبليغ الرسالة إلى كل من لم تبلغه الدعوة .

ثالثا : أهداف الجهاد

يرى الشيخ : أن الإسلام دعوة إلى السلم ويكره الحرب ، ولكنه لا يستطيع منعها ولهذا يستعد لها ولا يخوضها إلا إذا فرضت عليه ، وذلك من واقعته وإقراره بسنة التدافع لكنه عمل على الحد من كوارثها وإحاطتها بأسوار من شرائع وأخلاقيات. ولم يكن الإسلام استثناء في إقراره بحرب الضرورة ، من الديانات الأخرى.

وأهداف الجهاد في الإسلام أهداف محددة يلخصها الشيخ في عناوين تحتها تفصيل: وهي: رد العدوان ومنع الفتنة أي تأمين حرية الدعوة ، وحرية التدين للمسلمين ولغيرهم ، وإنقاذ المستضعفين في الأرض ، وتأييد الناكثين للعهود ، وفرض

السلام الداخلي في الأمة . ويقرر أن ليس التوسع والإستيلاء على الأراضي من هدف الجهاد ، ولا محو الكفر من العالم فذلك مناف لسنة الله في التدافع والاختلاف ، وليس من هدف الجهاد فرض الإسلام على من لا يؤمن به فذلك مناف أيضا لسنة الله في الاختلاف الديني والتعدد . (1)

وبعد هذا العرض لننظر إلى بعض أقوال الشيخ حيث يقول حفظه الله :

إن جهاد الطلب الذي هو غزو العدو في عقر داره ، والذي اضطر إليه المسلمون قديما ليزيخوا السلطات الطاغية من طريق الدعوة على الإسلام ، هذه السلطات التي تحجر على شعوبها.. لم نعد بحاجة إليه اليوم ، إذ لم يعد هو الوسيلة المتعينة لإيصال كلمة الإسلام على أمم الأرض . بل أصبح أماننا وسائل وقنوات شتى.. إنها وسائل سلمية .. الإذاعات والقنوات الفضائية . . وهذه تحتاج إلي جيوش من جرارة من المجاهدين المدربين المجهزين، ولكن ليس بالبنادق ولا الرشاشات ولا القنابل، إنهم يجاهدون بالعلم والمعرفة، والجدال بالتي هي أحسن، يخاطبون الناس بلغاتهم المختلفة. وليس عندنا واحد من الألف من المطلوب منا . (2)

وواضح وجلي أن الشيخ لا ينفي مشروعية جهاد الطلب وإنما يجعله من باب المصالح والوسائل ، فقد كان له ما يبرره ، وقد انتفى هذا المبرر اليوم ، فلو تعين اليوم فشان آخر هذا صريح قوله : " لم نعد بحاجة إليه اليوم ، إذ لم يعد هو الوسيلة المتعينة لإيصال كلمة الإسلام على أمم الأرض . " فالحاجة إلى القتال ليست متعينة، وبديلها نشر الدعوة فكرا وسلما .

وفي موضع آخر قال الشيخ ردا على سؤال عن أدلته قال - ارتجالا - : " لقد بنيت موقفي على القرآن والسنة ، وهذا ما قاله أهل العلم من القديم ، فقد قالوا : أن الجهاد يكون فرض كفاية ويكون فرض عين . فرض كفاية شرحها الفقهاء - جمهور الفقهاء وأحبيك على بعض المصادر القريبة جداً، التحفة لابن حجر الهيتمي في فقه الشافعية، أو النهاية لشمس الدين الرملي، قالوا أن فرض الكفاية أن تشحن الثغور بالمجاهدين والجنود الإسلامية وأن يمدوا بالسلاح، ويعدوا بالتدريب ليخيفوا الأعداء، أي يكفي في فرض الكفاية هذا شحن القوة وإخافة الأعداء. ليس من الضروري في الجهاد أن نقاتل بالفعل، كلا بل قد يكفي أن تحضر القوة ويعرف بذلك الأعداء، هذا موجود في كتب الفقه القديمة ، وكذلك في قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ التوبة: 36 وما قلته هو ما قاله السيد رشيد رضا وما قاله الشيخ شلتوت في كتابه " القرآن والقتال " وما

1 (تلخيص لتلخيص الأستاذ راشد الغنوشي وإضافات .

2 (فقه الجهاد 1195/2 .

قاله الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه " العلاقات الدولية " ، وما قاله العلامة " الشيخ محمد عبدالله الدراز في كتابه مبادئ العلاقات الدولية في الإسلام " وما قاله الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه " السياسة الشرعية أو الدولة الإسلامية " ، والدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه " أحكام الذميين والمستأمنين في شريعة الإسلام " ، وما قاله صديقنا د. وهبه الزحيلي في كتابه " من أثار الحرب في الفقه الإسلامي " ، وآخرون من علماء العصر ، - يشير الشيخ إلى قولهم : إن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها السلم لا الحرب - وكذلك العلماء القدامى ، فما إصرارنا على أننا نريد مقاتلة العالم ، وبم تقاتلونهم! فنحن لم نصنع سلاحاً حتى، والذين قالوا أن القتال للهجوم لماذا قالوا هذا؟ قالوا لنزيل القوى الطاغية التي تقف في وجه الدعوة - الآن لا يقف أحد في وجه الدعوة ، لماذا نقاتل الناس؟ " (1)

فالشيخ يربط جهاد الطلب بفقه الواقع والركون الجبري لحال الأمة ، والجنوح إلى السلم وموثيق الأمم المتحدة الذي أقرته جميع دول العالم بما فيها الدول الإسلامية، وأن فقه الواقع يقتضي المصير إلى مساحة الممكن والبديل وهو نشر الدعوة بأوسع معانيها بالوسائل الحديثة بما يتخطى الحدود ، ولا تحده اليوم الحدود وأن الأثر بليغ لو تفرغت له جيوش الدعاة وأحسنوا عرض الإسلام على أمم الأرض.

وعقد الشيخ فقرة بعنوان : الجهاد وسيلة وليس غاية ومن أقوى استدلالاته من نقول الفقهاء النص الذي نقله عن العلامة الخطيب الشربيني . حيث قال : " وجوب الجهاد وجوب الوسائل لا المقاصد ؛ إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية ، وما سواها من الشهادة . وأما قتل الكفار فليس بمقصود ، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد " وقوله " يحصل فرض الكفاية بأن يشحن الإمام الثغور بمكافئين للكفار مع إحكام الحصون والخنادق وتقليد الأمراء ، " (2)

وكذا قول القرطبي ناقلاً عن الإمام ابن عطية قال نتحزب لقتالهم كما يتحزبون لقتالنا . (3) فالقول بأن جهاد الطلب من الوسائل ، وأن المقصد الهداية . . وهذا النقل والتعليل صحيحان لا منازعة فيهما لا من حيث أن جهاد الطلب من الوسائل ، ولا من حيث المقصود الهداية . وقد مر نقول عدة عن ابن تيمية وغيره تحت عنوان : علة أوسبب القتال وأن قول الجمهور أنه الحراية وليس الكفر .

¹ (الموقع الإلكتروني الرسمي للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي ، وفي المعنى ذاته في فقه الجهاد 26/1 .

² مغني المحتاج 9/6 إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج دار الكتب العلمية 1415-1994 .

³ (الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب 8 / 136 القاهرة وفقه الجهاد 1202 .

ولكن لا نقول إن جهاد الطلب مجرد شحن الثغور وإعداد القوة وإخافة العدو وليس القتال بالفعل ودخول بلاد غير المسلمين فتحاً ودعوة ، وعبارة الشرييني التي تلت ما نقله الشيخ تنفي مراد أن الشحن يكفي حيث أتبع الشرييني العبارة بقوله: " أو بأن يدخل الإمام أو نائبه دار الكفر لقتالهم " .

فمما سبق يتبين : أن جهاد الطلب أشمل وأعم من مجرد الشحن والاستعداد ، فيشمل الشحن وإرهاب العدو ، كما يشمل الالتحام ودخول ديار غير المسلمين إعلاء لكلمة الله ونشر دعوة الإسلام ، بل إن قول الشيخ : بأن جهاد الطلب هو مجرد الشحن والتحزب لا ينفك عادة عن القتال الفعلي ، ودخول ديار الأعداء ، والنقول التي ذكرت لا تلزم من نسبت إليه ، فإن لهم أقوالاً صريحة تسند قول الجمهور في معنى جهاد الطلب ، فيؤخذ كلامهم مجتمعاً لا متفرقاً .

و يقول الدكتور منير هاشم خضير العبيدي في بحث له موثق عرض فيه لمفهوم جهاد الطلب عند الأقدمين والمعاصرين وذكر وجهة الشيخ القرضاوى . وانتهى إلى قوله فالأظهر : أن الجهاد في سبيل الله يجب بقدر ما تقع به المصلحة للمسلمين وبقدر ما يحصل به للمسلمين من العلو والظهور ولدينه من العلو والظهور ولدينه أيضاً من الحجة والبيان فيجب الجهاد بقدر حصول ذلك . ولا شك أن هذا يختلف من زمان إلى زمان . ثم قال مرجحاً يتبين لنا رجحان ما ذهب إليه المعاصرون ، وهو ما يناسب واقعنا المعاصر . فإن الفقهاء ينطلقون من واقعهم في نظرتهم إلى النصوص لذا تكون نظرتهم للنص متفاوتة وبالتالي تكون اجتهاداتهم متباينة ، وهذا واضح جداً في آراء المتقدمين مقارنة برأي شيخ الإسلام - ابن تيمية - الذي عاش في فترة احتلال المغول للدولة المسلمة ، وبعد سقوط بغداد على يد التتار سنة 656 ، أي ما يسميه البعض بفقہ الاستضعاف الذي يختلف عن آراء الفقهاء الأربعة الذين عاشوا أيام قوة الدولة المسلمة وتوسعها في العهد الأموي والعباسي - أشير إلى أن ما سبق من نقول عن ابن تيمية تنفي أي اختلاف بينه وبين الجمهور بل هما متفقان - . وبوجود اتفاقات دولية ومعاهدات بين دول العالم - والمسلمون عند شروطهم - أجدني مائلاً باتجاه رأي الفقهاء المعاصرين الذين يقولون باننا لا نقاتل إلا من اعتدى علينا . وهذا ما يناسب المسلمين اليوم حتى لو كان رأي الفقهاء الأقدمين غير ذلك . ونقل عبارة عن الماوردي " المقصود من ذلك أن فرض الكفاية يجب بقدر الحاجة وبقدر ما يحصل به المقصود ومن ذلك الجهاد في سبيل الله " .⁽¹⁾ ويقول الشيخ الدكتور سعود الفنيسان : جهاد الطلب وجهاد الدفع باق لم ينسخ ، وإنما هو حسب حال الأمة من القوة والضعف ، فإذا كانت الأمة قوية في عددها

¹ الحاوي الكبير 14 / 138 - ولم أجد هذه العبارة في الحاوي - عن بحث جهاد الطلب وجهاد الدفع بين الأقدمين والمعاصرين ص 263.

وعدتها فهي مطالبة بالأخذ بنصوص القتل والقتال وغزو المشركين والعودة لهم في كل مرصد؛ ليؤمنوا بالله أو يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وإن كانت الأمة ضعيفة مستضعفة كحال المسلمين اليوم فالواجب الأخذ بآيات الصبر والمصابرة وعدم محارشة الكفار وإثارة حميتهم، قال -تعالى-: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام:108]. وليس هناك علامات ينتفي بها جهاد الدفع بل هو باق إلى يوم القيامة ما دامت الأمة ضعيفة مستضعفة، واختيار أي نوع من نوعي الجهاد يخضع لتقرير أهل العلم والفكر والشوكة في كل بلد من بلاد المسلمين، وكل أهل بلد أدرى بشؤونهم من غيرهم . (1)

المحور العاشر : الترجيح

فالذي يترجح : هو أن جهاد الطلب هو كما فهمه جمهور الفقهاء ، لم ينسخ ولم يتغير بذاته ، ولكن لا حاجة بل لا قدره عليه اليوم ، ولا شك أن جهاد الطلب مما يتعلق بظرف الزمان والمكان والأحوال ويدور حكمه معها ، فلا الزمان اليوم ولا المكان ولا الأحوال تقتضيه أو لنقل ترضى به ، أخذاً بالاعتبار حال ضعف وتخلف المسلمين ، وموقعهم من عالم يملك دونهم الصدارة والقوة والريادة الحضارية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، فالمسلمون في عهد الضعف والاستضعاف . فالمصير إلى فقه الواقع وتقدير المصالح والمفاسد وتحقيق المقاصد لا محيص عنه البتة.

وهذا الترجيح يستند إلى تأصيل ما سنذكر ، وهو في الوقت ذاته يستأنس به لما ذهب إليه الشيخ يوسف القرضاوي فنحن حينئذ نلتقي مع الشيخ في النتيجة وإن اختلف التأصيل للمسألة.

أولاً : القدرة على إمضاء الجهاد تجاه الأعداء ، وهذه القدرة نص عليها الفقهاء ، بل أجمعوا عليها ، فما أحد يقر جهاد الطلب دون القدرة عليه ، وأخذ الأهبة له ، قال تعالى : ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ وَمِنْ رَّبَابِ الْخَيْلِ﴾ الأنفال : 60 وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم في عهديه المكي والمدني مبنية على مراعاة مرحلة القوة والاستضعاف . قال في شرح المقنع : فرض الكفاية لا بد فيه من القدرة وإلا سقط كسائر الواجبات لقوله تعالى : ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ التغابن: 16 (2) وقد قرر الشريبي ضابطاً محكماً لمفهوم القدرة فقال : الضابط أن يكون مع المسلمين من القوة ما يغلب على الظن أنهم يقاربون الزيادة على مثليهم

(1) فتاوى واستشارات موقع الإسلام اليوم.

(2) شرح المقنع على زاد المستقنع للشيخ محمد بن عثيمين 7/8.

ويرجون الظفر بهم . والمعني الذي شرع القتال لأجله وهو الغلبة دائرة مع القوة والضعف لا مع العدد فيتعلق الحكم به " (1)

ثانياً : أن الكفار يقتلون لمقاتلتهم لا لكفرهم وقد سبق تفصيله ، وفيه النقل عن ابن تيمية حين قال : لا يقتل عند جمهور العلماء إلا من يقاتل بقوله أو فعله ، وإن كان بعضهم يرى إباحة قتل الجميع لمجرد الكفر، إلا النساء والصبيان لكونهم مالا للمسلمين. والأول هو الصواب ؛ لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله . ثم قال: ولهذا أوجب الشريعة قتل الكفار، ولم توجب قتل المقدور عليهم منهم ، بل إذا أسر الرجل منهم في القتال ، أو غير القتال ، فإنه يفعل فيه الإمام الأصلاح ؛ من قتله أو استعباده ، أو المن عليه، أو مفادته بمالٍ أو نفس، عند أكثر الفقهاء، كما دلّ عليه الكتاب والسنة " (2)

ثالثاً : جهاد الطلب من الوسائل لا المقاصد – كما سبق بيانه – قال الإمام القرافي : موارد الحكم على قسمين : مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها ، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها ، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل ، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها . والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل ، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل . وكلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة ، فإنها تبع له في الحكم " (3)

رابعاً : ابتناء جهاد الطلب على الحاجة والمصلحة الشرعية ، فهما داعية الدعوة وسبيل نشرها ، وقد نص الفقهاء في مواضع عدة على أن مبنى جهاد الطلب على الحاجة وتحقيق مصلحة نشر الدعوة وحفظا للدين ، فلم يجعلوه على الفور ولو وجدت القدرة ، وإنما هو على التراخي ، فتراعي القدرة حين تكون محققه للحاجة المشروعة ومما يستأنس له في ذلك قول الشافعية : " إن دعت الحاجة في السنة إلى القتال أكثر من مرة وجب ؛ لأنه فرض على الكفاية ، فوجب منه ما دعت الحاجة إليه ، فإن دعت الحاجة إلى تأخيرها لضعف المسلمين أو قلة ما يحتاج إليه من قتالهم من العدة أو للطوع في إسلامهم ونحو ذلك من الأعذار جاز تأخيرها ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أخر قتال قريش بالهدنة ، وأخر قتال غيرهم من القبائل بغير هدنة ؛ ولأن ما يرجى من النفع بتأخيرها أكثر مما يرجى من النفع بتقديمه فوجب تأخيرها " (4) ولا ريب أن واقع حال المسلمين اليوم

1 (مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج 35/6 .

2 (كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 354/28 .

3 (الفروق : الفرق الثامن والخمسون .

4 (المجموع شرح المذهب 267 /19 من تكملة المطيعي دار الفكر .

عذرأهم وأولى في تأخيره وصرف النظر عنه ، وقد سبق من نقول الفقهاء ما يؤكد ذلك .

خامساً : أن جهاد الطلب محكوم بمأل ومقاصد الشرع من الجهاد ، وهو إعلاء كلمة الله ، وتحكيم دينه وإقامة شرعه ، وهداية الناس له طوعاً لا كرهاً ، وتحقيق مقاصد الشرع يراعي في تحقيقها الأيسر والأنجع ، وهذا يحكمه ظرف الزمان والمكان ، فإذا أمكن تحقيق المقاصد بأقل كلفة وبخاصة كلفة النفس ، فهو أولى حينئذ من بذل المهج والأرواح ، ولا ريب أن ظرف العلاقات الدولية اليوم يتعذر بل يبعد جداً مسلك جهاد الطلب بمفهومه عند جمهور الفقهاء ، وهذا مما لا يخفى وما لا يحتاج إلى تدليل ، فالواقع السياسي خير دليل ، فإذا كان مقصد الجهاد يتحقق كله أو أغلبه بطريق الدعوة باستثمار وسائل التواصل الإعلامي والثقافي فيتعين حينئذ طريقاً ومسلكاً ، ويصلح حينئذ محمل الشيخ يوسف ومسائله ومن سبقه ومن تابعه في معنى جهاد الطلب ، بل يتعين - كما قلنا - وقد نص الفقهاء على المعنى العام للجهاد فسبق من ذلك قول ابن تيمية وابن القيم وغيرهما ، في أن من الجهاد جهاد اللسان وغيره استنباطاً من قول النبي صلى الله عليه وسلم : " من جاهدكم بيده فو مؤمن ، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن ، ومن جاهدكم بقلبه فو مؤمن " ⁽¹⁾ ولا ريب أن مساحة السلم أكبر وأوسع من مساحة الحرب ، فإذا اجتمع معها انتفاء القدرة وتحقيق المصلحة الدعوية بطريق آخر غير محمل الحرب ، فقد وجب وتعين ، بل حرم مسلك الحرب ، لأنه حينئذ لا يعدو أن يكون ولوجاً في أبواب التهلكة ، المنهي عنه شرعاً كتاباً وسنة.

¹ (صحيح مسلم رقم 50

خاتمة في

ملخص البحث (ويمكن استلال مشروع القرار منه)

الجهاد من الطاعات بل هو أفضل متطوع به . وقد اتفق العلماء أنه ليس في التطوعات أفضل من الجهاد، لما في الصحيح قال صلى الله عليه وسلم: «لغدوة في سبيل الله أو روحه، خير من الدنيا وما فيها» وقوله: «إن في الجنة مائة درجة، أعدها الله للمجاهدين في سبيله، ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض» وهو سنام العبادة، وذروة الإسلام، وهو المحك، والدليل المفرق بين المحب والمدعي: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ﴾ التوبة: 111، ففيه خير الدنيا والآخرة، وفي تركه خسارة الدنيا والآخرة، وفيه إحدى الحسنين، إما النصر والظفر، وإما الشهادة والجنة.

والجهاد لغة : مأخوذ من جهد يجهد جهداً، فالمصدر: الجهد بالضم أو الفتح : وهو الوسع أو الطاقة، وقرئ بهما قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ ﴾ وقيل : الجهد بالضم هو الوسع والطاقة ، والجهد بالفتح هو المشقة.

وقد استعمل مفهوم " الجهاد " في الكتاب والسنة بمعاني عدة غير القتال ، فاستعمل بمعنى الدعوة والبيان بالحجة والبرهان كقوله تعالى : ﴿ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا ﴾ الفرقان : 52 يعني القرآن . وكذلك قوله تعالى : ﴿ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ ﴾ التوبة: 73، وقال صلى الله عليه وسلم : " جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألسنتكم " .

والجهاد أقسام : جهاد القلب، جهاد باللسان، والرأي والتدبير وجهاد باليد، وجهاد بالسيف.

أما الجهاد في اصطلاح الفقهاء فهو القتال في سبيل الله لإعلاء كلمته .

ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا ، فمن منع هذا قوتل ، وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة ، كالنساء والصبيان ، والراهب والشيخ الكبير، والأعمى والزمن ، ونحوهم ، فلا يقتل عند جمهور العلماء إلا أن يقاتل بقوله أو فعله

وإن كان بعضهم يرى إباحة قتل الجميع لمجرد الكفر، إلا النساء والصبيان لكونهم مالا للمسلمين. والأول هو الصواب ؛ لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله .

وحكمه التكليفي عند جمهور الفقهاء أنه فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقيين لحصول المقصود وهو كسر شوكة المشركين ، وإعزاز الدين . ومعنى الكفاية في الجهاد أن ينهض إليه قوم يكفون في جهادهم ، إما أن يكونوا جندا لهم دواوين من أجل ذلك ، أو يكونوا أعدوا أنفسهم له تطوعا بحيث إذا قصدهم العدو حصلت المنعة بهم .

ويعير الجهاد فرض عين في الحالات الآتية :

أ - إذا التقى الزحفان ، وتقابل الصفان ، حرم على من حضر الانصراف ، وتعين عليه المقام .

ب - إذا هجم العدو على قوم بغتة ، فيتعين عليهم الدفع ولو كان امرأة أو صبيا ، أو هجم على من بقربهم ، وليس لهم قدرة على دفعه ، فيتعين على من كان بمكان مقارب لهم أن يقاتلوا معهم إن عجز من فجأهم العدو عن الدفع عن أنفسهم .

ج - إذا استنفر الإمام قوما لزمهم النفير معه إلا من له عذر قاطع .

والجهاد نوعان: جهاد الطلب و جهاد الدفع

جهاد الطلب : هو غزو الكفار - غير المعاهدين - في بلادهم لتُحكم بالإسلام ، فإما يسلموا وإما يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون .

وحكمه: فرض كفاية إذا فعله البعض سقط عن الباقيين، ونقدر أنه لا حاجة بل لا قدره عليه اليوم ، ولاشك أن جهاد الطلب مما يتعلق بظرف الزمان والمكان والأحوال ويدور حكمه معها ، فلا الزمان اليوم ولا المكان ولا الأحوال تقتضيه أو لنقل ترضى به ، أخذًا بالاعتبار حال ضعف وتخلف المسلمين ، وموقعهم من عالم يملك دونهم الصدارة والقوة والريادة الحضارية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، فالمسلمون في عهد الضعف والاستضعاف. فالمصير إلى فقه الواقع وتقدير المصالح والمفاسد وتحقيق المقاصد لا محيص عنه البتة. آخذين في هذا الاعتبار عدة أمور اشترطها الفقهاء لجهاد الطلب يجب اعتبارها وتقديرها .

أولاً: القدرة على إمضاء الجهاد تجاه الأعداء ، وهذه القدرة نص عليها الفقهاء، بل أجمعوا عليها ، فما أحد يقر جهاد الطلب دون القدرة عليه ، وأخذ الأبهة له.

ثانياً: أن الكفار يقتلون لمقاتلتهم لا لكفرهم ، وفيه النقل عن جمهور الفقهاء أنه لا يقتل عند جمهور العلماء إلا من يقاتل بقوله أو فعله .

ثالثاً: جهاد الطلب من الوسائل لا المقاصد والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل ، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل . وكلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة ، فإنها تبع له في الحكم .

رابعاً : ابتناء جهاد الطلب على الحاجة والمصلحة الشرعية ، فهما داعية الدعوة وسبيل نشرها .

خامساً : أن جهاد الطلب محكوم بمآل ومقاصد الشرع من الجهاد ، وهو إعلاء كلمة الله ، وتحكيم دينه وإقامة شرعه ، وهداية الناس له طوعاً لا كرهاً ، وتحقيق مقاصد الشرع يراعي في تحقيقها الأيسر و الأنجع ، وهذا يحكمه ظرف الزمان والمكان .

ثانياً : جهاد الدفع

جهاد الدفع: هو قتال العدو وصدده عن بلاد الإسلام إن دخلها أو هم بدخولها. وحكمه: فرض عين باتفاق العلماء، حتى يخرج العدو من بلاد المسلمين أو يصد عنها .

ويدخل في هذا الجهاد ما حدث ، وما هو حادث في تاريخنا المعاصر من احتلال واغتصاب أرض الإسلامية ، مثل فلسطين واستعباد أهلها واستنزاف خيراتها . فإن لم يجدوا سبيلاً لإخراجه أو حفظ أنفسهم وأعراضهم وأموالهم إلا الدفع فيدفع وجنده دفع الصائل .

ومثل هذا كل مواجهة لظالم أو حاكم أظهر الكفر البواح أو استحل دم المسلمين أو أعراضهم أو أموالهم ، قتلاً للأنفس الصغير والكبير والمرأة ، وهدماً للبيوت ، وإخراج أهلها منها ومن ديارهم وتشريدهم والمظاهرة عليهم ، وقد يكون صياله هذا أشد على الناس من دخول العدو ديارهم . ثم إنهم لم يجدوا سبيلاً في حفظ أنفسهم وأعراضهم وأموالهم إلا الدفع فيدفع وجنده دفع الصائل .

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

فهرس المراجع

- 1- أحكام القرآن أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر دارالكتاب العربي بيروت.
- 2- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة ، بيروت.
- 3- بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العلمية الطبعة الثانية 1406.
- 4- تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الطبعة الأولى مطبعة دار الكتب المصرية 1936 1986.
- 5- جهاد الطلب بين الأقدمين والمعاصرين د منير هاشم خضير العبيدي.
- 6- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ط دار الفكر.
- 7- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفه الدسوقي، دار الفكر – بيروت.
- 8- حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع حاشية الروض المربع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي (المتوفى: 1392 هـ الطبعة: الأولى - 1397 هـ).
- 9- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، علي الصعدي العدوي دار الفكر بيروت 1414-1994.
- 10- رد المختار على الدر المختار وشرح ابن عابدين ط إحياء التراث.
- 11- شرح المقنع على زاد المستقنع للشيخ محمد بن عثيمين.
- 12- شرح تفسير ابن كثير عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن الراجحي.
- 13- صحيح البخاري (الإحالة بأرقام الحديث)، صحيح مسلم (الإحالة بأرقام الحديث).
- 14- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني دار الفكر – بيروت.
- 15- الفروسية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الأندلس – المملكة العربية السعودية 189/1 1414 هـ - 1993 م) الطبعة: الأولى، تحقيق: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان.
- 16- الفروق للإمام القرافي : الفرق الثامن والخمسون.
- 17- الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني للشيخ أحمد بن غنيم النفراوي دار الكتب العلمية بيروت.

- 18- القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي الكلبى الغرناطى الطبعة الأولى 2010-1431 وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية تحقيق الدكتور محمد بن سيدي محمد مولاي.
- 19- الكافي في فقه أهل المدينة أبو عمر يوسف بن عبد الله لابن عبد البر القرطبي - مكتبة الرياض الحديثة المملكة العربية السعودية - الطبعة الثانية 1400- 207/ 1980 .
- 20- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، دار صادر - بيروت الطبعة الأولى.
- 21- مجموع الفتاوى لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية تحقيق عبد الرحمن بن محمد قاسم مجمع الملك فهد.
- 22- المجموع شرح المذهب محي الدين بن شرف الدين النووي مطبعة الإمام بمصر.
- 23- مختار الصحاح محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي إخراج دائرة المعاجم - بيروت.
- 24- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج دار الكتب العلمية 1415- 1994.
- 25- المغني موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي مكتبة القاهرة 1388- 1968.
- 26- مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني الطبعة الثانية 1418-1997 دار القلم دمشق.
- 27- المقدمات الممهّدات أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الطبعة الأولى 1408- 1988 دار الغرب الإسلامي.
- 28- منار السبيل في شرح الدليل، إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، مكتبة المعارف، الرياض 1405 الطبعة: الثانية، تحقيق: عصام القلعي.
- 29- الموقع الإلكتروني الرسمي للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي.
- 30- موقع الدرر السنية.
- 31- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي دار الفكر للطباعة، بيروت 1984- 1404.



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

جهاد الطلب وجهاد الدفع

إعداد

الشيخ خليل محي الدين الميس
عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده و الصلاة و السلام على من لا نبي بعده محمد وعلى آله وصحبه، وأما بعد، مجمع الفقه الإسلامي قد أحسن صنعاً بطرح موضوع الجهاد للبحث فيه ، حيث مع الاسف يتقاتل المسلمون فيما بينهم بدعوى الجهاد ، لذا فإن بحث هذا الموضوع له أهمية و حضور على اتساع الوطن العربي والعالم الإسلامي، فهذا الموضوع تقاذفته الأهواء، وتضاربت فيه الآراء وتشتتت، الى الحد الذي إختلط فيه الحابل بالنابل كما يقال، إذ عمت الفوضى وتبادل العديد من الفرقاء التهم، حتى طاشت السهام وتكسرت السيوف وقطعت الرؤوس. فاغتم الأعداء هذه الفتنة ليصوبوا سهام نقدهم إلى الإسلام ديناً، وإلى المسلمين أمة وشعوباً، وجعلوا من ذلك ذريعة تسوخ لهم إعلان الحرب على المسلمين حيثما كانوا، وغني عن البيان أنه منذ اكثر من ستين عاماً إغتصب الصهاينة فلسطين ، وشردوا شعبها ودنسوا مقدسات المسلمين، وعلى الرغم من هذه الجريمة النكراء ، فإن الدول الكبرى تقبلت ذلك ولم تعترض عليه متجاهلة حقوق العرب والمسلمين، كما أنكروا حق الفلسطينيين في إسترداد وطنهم المغتصب وتحريره من دنس الغاصبين الصهاينة المحتلين. ووصفوا جهادهم بالإرهاب، علماً أنه من صحيح الشريعة الإسلامية بشرط أن يحكم نهجه ويمارس كما مورس زمن الرسول الكريم والخلفاء الراشدين. حيث مر الجهاد بحقب. ففي مكة المكرمة كان هناك جهاد بالحجة والبيان و تبليغ القرآن ، وفي المدينة المنورة إتسع فصار الجهاد بالقتال إذناً لا وجوباً، وأخيراً أصبح الجهاد بالقتال وجوباً.

وهكذا إستقر المفهوم الإصطلاحي شاملاً هذه المفاهيم كلها حتى قيل : الدعوة دعوتان ، دعوة بالبيان ودعوة بالبنان ، وبالطبع فإن الدعوة بالبيان أهون من الثانية ، لأن في القتال مخاطرة الروح والنفس والمال، وليس في دعوة التبليغ شيء من ذلك، وعليه فإذا إحتمل المقصود بأهون الدعوتين لزم الإفتتاح بها. وهذا ما فعله الرسول الكريم ﷺ وهو من هو في حكمته ونفاذ بصيرته ، ولكن أمر الجهاد قد اختلف المسلمون فيه بزماننا الحالي كما أسلفنا، وهكذا نرى لابد من تصويب المسار وإعادته إلى ما كان عليه الحال زمن الرسول ﷺ. ومن يتولى هذه المهمة المباركة (غير فقهاء الإسلام جنداً ، ومجمعكم الفقهي منبراً ؟) .

وفي ما يلي مساهمتنا في مؤتمر الموقر وهي بحثنا المعنون (بحث في الجهاد).

في تعريف الجهاد:

وجاهد في سبيل الله جهاداً، واجتهد في الأمر، بذل وسعه وطاقته في طلبه، ليبلغ مجهوده، ويصل إلى نهايته⁽¹⁾.

الجهاد: المجاهدة، وغلب على القتال في سبيل الحق⁽²⁾.

مدلول الجهاد في الكتاب والسنة:

هو استفراغ الوسع والطاقة، وتحمل المشقة والصبر عليها في الدعوة إلى الله تعالى حسب ما يقتضيه حال المدعو، من الحجة والبيان وبذل الأموال، أو المحاربة بالسيف والسنان بكل ما يمكن أن يجاهد به في كل مكان وزمان، وكل ذلك مبين في الكتاب والسنة.

قال عز وجل: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ﴾ الآية⁽³⁾: أبهم الله في هذه الآية ما يجاهد به ليعمم كل آلات الجهاد.

وقال تعالى: ﴿ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا ﴾⁽⁴⁾ أي: بالقرآن.

وقال عز من قائل: ﴿ وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾⁽⁵⁾.

وأما السنة: فقد قال رسول الله ﷺ: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم»⁽⁶⁾.

ومن هنا نعرف أن الجهاد في مدلول الشرع أعم من أن يكون قتالاً كما فهمه بعض أهل العلم، مما جعل المستشرقين ينالون من الإسلام بسببه، بل القتال - بعض أنواع الجهاد - ولا يستعمل إلا عند الضرورة والاضطرار إليه، كالكي للعلاج، وأكبر شاهد على ذلك وصية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأمير الجيش، أو السرية وهي: «... وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال (أو خلال)، فأيتئهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، فإن هم أبوا، فاستعن بالله وقاتلهم» الحديث⁽⁷⁾.

نلاحظ من هذه الوصية النبوية، أن دعوة الكفار إلى الله بالحجة والبيان، مقدمة دائماً على الدعوة بالسيف والسنان، ومن هنا صار القتال حسناً في نظر العقلاء عكس ما يصوره أعداء

(1) المصباح المنير

(2) معجم متن اللغة 586/1 .

(3) سورة الحج: الآية 78.

(4) سورة الفرقان: الآية 52.

(5) سورة التوبة: الآية 41.

(6) صحيح، رواه أبو داود: 22/3، والنسائي، المجتبى: 7/6، وأحمد في المسند: 124/3.

(7) مسلم: 1357/3.

الإسلام من الهمجية والوحشية، ولم يدروا أنه علاج للفرد والمجتمع، ويعالج الفرد بأن يخرج من مرض الكفر إلى عافية الإسلام، والكفر أكبر مرض مدمر للإنسانية، والإسلام هو الشفاء التام. قال ابو عبد الله حمد بن عبد الرحمن البخاري رحمه الله: في الجهاد حسن لمعنى في غيره، إذ فيه قمع أعداء الله، ونصر أوليائه، وإعلاء كلمة الإسلام. . . يحمل الكافر على تركه للكفر الذي هو أقبح الأشياء، والإقبال على ما هو أحسن الأشياء، فنفس القتال وإن كان فيه ذم الكفرة ومدح الشهداء، إفساد لهذه البنية الإنسانية، فقد تضمن إصلاحاً وإحياءً وإعلاءً، فكان صلاحاً باعتبار عاقبته والأمر بعواقبها، كالحجامة، والفسد، والزراعة إفساد بصورتها لكن لما آلت إلى الصلاح، جعلت إصلاحاً باعتبار المآل، ثم القتال شرع لدفع الكفرة عن أهل الإسلام، إذ هم أعداء دين الله، فإن أمكن الدفع بدون القتال لا يتسارع إلى القتل، وإلا حين إذاً تقدم على القتال، انتهى⁽¹⁾.

في سبب الجهاد:

اختلف أهل العلم في السبب الباعث على الجهاد، قال بعضهم: سببه الكفر، وينسب ذلك إلى الشافعي رحمه الله، وقال الجمهور: سببه القتال، وترتب على هذا الاختلاف، أخطاء: **الخطأ الأول:** فهم بعض المتأخرين من قول الشافعي: سببه الكفر، أنه يجيز قتل غير المقاتلة كالراهب، والشيخ الكبير والمقعد، والأعمى والفلاح⁽²⁾. وهذا يردده قول الشافعي رحمه الله: «ولا يجوز لأحد من المسلمين أن يعمد قتل النساء والولدان، لأن الرسول ﷺ نهى عن قتلهم. . . وأنهم ليسوا ممن يقاتل، فإن قاتل النساء أو من لم يبلغ الحلم، لم يتوق ضربهم بالسلاح. . . ويترك قتل الرهبان وسواء رهبان الصوامع، ورهبان الديارات، والصحارى، وكل من يحبس نفسه في الترهيب تركنا قتله، إتباعاً لأبي بكر رضي الله عنه⁽³⁾.

والخطأ الثاني: هو بناء بعض الكتاب المعاصرين عليه كون الجهاد دفاعياً لا غير، بناء على أن سببه القتال.

(1) كتاب محاسن الإسلام: ص 71.

(2) انظر: آثار الحرب ص 108.

(3) انظر: الأم 240-239/4

وأما بالنسبة لمسألة سبب الجهاد فالصحيح أن فيها تفصيلاً، وهو أن الجهاد بمعناه العام سببه خطر الكفر وعلى هذا يدل الكتاب والسنة كما تقدم، وإن أريد بالجهاد القتال من إطلاق الكل وإرادة بعضهم فلا شك أن سببه القتال، وعلى هذا يدل قوله عز وجل: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٦٦﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٦٧﴾ (1).

حقب الجهاد: للجهاد ثلاث حقب، نعرضها بصورة موجزة فيما يلي :

* الأولى: الجهاد المكي:

وهذا الجهاد، كان فرضاً على رسول الله ﷺ منذ أن بعثه الله وأمره بالإنذار، وكان هذا أشق أنواع الجهاد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكم أؤذي في سبيله من جهة قومه، حتى اضطر إلى السفر إلى الطائف لعله يجد من يقوم معه في هذا الأمر، ولكنه رجع كما ذهب لحكمة بالغة، وهي كمال رفعة ومنزلته بين العالمين كما قال الإمام ابن الجوزية رحمه الله: «لما كان الجهاد ذروة سنام الإسلام و قبته، ومنازل أهله أعلى المنازل في الجنة، كما لهم الرفعة في الدنيا، فهم الأعلون في الدنيا والآخرة كان رسول الله ﷺ في الذروة العليا منه، فاستولى على أنواعه كلها، فجاهد في الله حق جهاده بالقلب والجنان، والدعوة والبيان، والسيف والسنان، وكانت حياته موقوفة على الجهاد بقلبه ولسانه ويده، ولهذا كان أرفع العالمين ذكراً وأعظمهم عند الله قدراً، وأمره الله بالجهاد حين بعثه وقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا ﴿٦٦﴾ فَلَا تَطْعُ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٦٧﴾ (2).

فهذه سورة مكية أمر فيها بجهاد الكفار بالحجة والبيان، وتبليغ القرآن (3).

* الثانية: الجهاد الهجري:

من ثمرة جهاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم الفردي أن الناس بدأوا في مكة يدخلون في الإسلام شيئاً فشيئاً، ابتداءً من الصديق الأكبر رضي الله عنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الغار، ولما رأت قريش هذا ضيقت عليهم الخناق وأذتتهم، وعندئذٍ أمر رسول الله ﷺ

(1) سورة الحج: الآيتان 39-40.

(2) سورة الفرقان: الآيتان 51-52.

(3) زاد المعاد: 42/2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

أصحابه بالهجرة إلى الحبشة فهاجر إليها طائفة من المسلمين وفيهم ذو النورين عثمان بن عفان رضي الله عنه، وزوجه رقية ريحانة رسول الله ﷺ، ثم إلى المدينة الطيبة، ابتداءً بمصعب بن عمير رضي الله عنه، وانتهاءً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وهذا النوع من الجهاد أشد أنواع الجهاد الذي مر على الصحابة رضوان الله عليهم، إذ هو فراق للوطن والأهل والمال والأحباب إلى ناس لا يعرفون حالهم، وإلى بلد ليس فيه أنيسهم ولا يدرون إلى أين مصيرهم، وهذا كله شاق على النفس تحمله، خاصة إذا كان الإنسان في بلده، ذو نعمة ورفاهية، مثل مصعب بن عمير، كان شاباً من أنعم قريش عيشاً و أعطرهم، وكان أبواه يحبانه، وكانت أمه تكسوه أحسن ما يكون من الثياب وكان أعطر أهل مكة، يلبس الحضرمية من النعال، وكان رسول الله ﷺ يذكره فيقول: «ما رأيت بمكة أحسن لمة، ولا أرق حلة، ولا أنعم نعمة من مُصعب بن عمير»⁽¹⁾.

هذه حاله في بلده مكة وماذا حدث له في المدينة؟ تغيرت الأحوال تماماً، وتبدلت النعمة بالخشونة، حتى وصل الأمر، إلى أنه لم يجدوا ثوباً يكفونونه به عند موته، يروي الإمام البخاري رحمه الله، عن خباب رضي الله عنه، أنه قال: «هاجرنا مع رسول الله ﷺ، نبتغي وجه الله ووجب أجرنا على الله، فمننا من مضى لم يأكل من أجره شيئاً، منهم مصعب بن عمير، قتل يوم أحد فلم نجد شيئاً نكفنه فيه، إلا نمرة كنا إذا غطينا رجليه خرج رأسه، فأمرنا رسول الله ﷺ أن نغطي رأسه بها، ونجعل على رجليه من انخر»⁽²⁾.

وكذلك يتجلى صعوبة هذا النوع من الجهاد على بعض الصحابة، من قول بلال رضي الله عنه:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة بواد وحولي إذخر وجليل

وهل أريدن يوماً من مياه مجنة وهل يبذون لي شامة وطفيل⁽³⁾

ثم يقول: اللهم العن عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وأمّية بن خلف، كما أخرجونا إلى أرض البواء⁽⁴⁾.

(1) انظر: الروض الأنف 1/269.

(2) فتح الباري: 253/7 .

(3) الفتح: 262/7. بواد: يريد وادي مكة، وجليل: نبت ضعيف يحشى به خصاص البيوت، مياه مجنة: موضع على أميال من مكة. وكان به سوق، وشامة وطفيل: جبلان بقرب مكة أو هما عينان. انظر الفتح 263/7 .

(4) انظر فتح الباري 263/7.

ولما رأى رسول الله ﷺ ما هم عليه من معاناة شدة الغربة قال: « اللهم حبب إلينا المدينة، كحبنا مكة أو أشد، وصححها وبارك لنا في صاعها ومدها، وانقل حُمَاهَا، فاجعلها بالجحفة(1) ».

* الثالثة: الجهاد المدني:

هذه الحقبة من الجهاد، لها ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الجهاد بالحجة والبيان، وتبليغ القرآن.

والمرتبة الثانية: الجهاد بالقتال إذناً لا وجوباً، لقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٢٤٦﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ ﴿٢٤٧﴾ . . . الآية(2).

قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: لما خرج النبي ﷺ من مكة قال أبو بكر: أخرجوا نبيهم، إنا لله وإنا إليه راجعون ليهلكن، فأنزل الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٢٤٦﴾ قال: وهي أول آية نزلت في القتال(3).

المرتبة الثالثة: القتال وجوباً، وذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ﴿٢٤٨﴾ . . . الآية(4) .

وبذلك نعلم أن القتال بالمدينة لم يكن ممنوعاً يوماً من الأيام، هذا هو الصحيح من أقوال أهل العلم، وإلى هذا يشير الإمام الشافعي رحمه الله بقوله: فأذن لهم بأحد الجهادين بالهجرة قبل أن يؤذن لهم أن يبتدئوا مشركاً بقتال، ثم أذن لهم أن يبتدئوا المشركين بقتال، قال الله عز وجل: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٢٤٦﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ ﴿٢٤٧﴾ . . . الآية(5).

وقال رحمه الله: لما مضت لرسول الله ﷺ مدة من هجرته، أنعم الله على جماعة باتباعه، حدثت لهم بها مع عون الله قوة بالعدد لم تكن قبلها ففرض الله تعالى عليهم الجهاد، بعد إذ كان إباحة لا فرضاً، فقال تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٤٦﴾(6).

هذا هو الجهاد في الإسلام، وهكذا فهمه المسلمون الأولون، وقاموا به حق القيام.

(1) انظر الفتح 262/7 .

(2) سورة الحج: الآيتان 39-40 .

(3) رواه الحاكم في المستدرک ط/246، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.

(4) سورة البقرة: الآية 216.

(5) سورة الحج: الآيتان 39-40.

(6) سورة البقرة 216. انظر: الأم م/160، 161، دار الكتب العلمية ببيروت.

الجهاد بين الدفاع و الهجوم:

والجهاد بهذه الاوصاف من المسائل المستجدة، وفيما يلي نقدم نبذة مختصرة عن مفهوم كل من جهاد الدفع والهجوم.

جهاد الدفع : يقصد به المقاومة للدفاع عن أرض المسلمين ومقدساتهم ضد الغزاة ، أو استعادتها من المحتلين. وهذا الجهاد مشروع ، ولا خلاف عليه بين المسلمين لا قديماً ولا حديثاً. وشبيه بهذا الجهاد غزوة الخندق، حيث تحصن المسلمون بقصد المقاومة والدفاع ضد المشركين الذين أوردوا غزو المسلمين في ديارهم.

جهاد الطلب : وهو الجهاد الذي يقوم به المسلمون ، حيث يقصدون غزو الكفار ويطلبونهم في عقر دارهم، إما لمباغنتهم قبل أن يفاجئوا المسلمين بغزوهم، أو وقايةً من خطرهم ، وذلك لتأمين المسلمين وتخليصهم من شر الكفار غير المسلمين، أو بقصد تبليغ دعوة الإسلام إلى شعوب لم تصلها الدعوة، أو منعهم منها حكام كفرة، وشبيه بهذا الجهاد غزوة تبوك، وفتح العراق. ومن الجدير بالذكر أنه ظهر بين المسلمين من يؤمن بجهاد الدفع أكثر من إيمانه بجهاد الطلب، وفي المقابل ظهر من يؤمن ويدعو لجهاد الطلب أكثر من جهاد الدفع، وبناء على ذلك صار الأمر موضع خلاف بين هذين الفريقين، ممن يمكن وصفهم بالدفاعيين والهجوميين، وأكثر ما يختلفون فيه هو: هل يجوز قتال من لم يقاتل المسلمين في الدين، ولم يخرجهم من ديارهم، وكفّ عن المسلمين يده ولسانه، وألقى إليهم السلم، أم لا يجوز هذا القتال؟.

أما من يدعو لجهاد الدفع فأغلبهم يقولون : هؤلاء لا يُقاتلون، لأنهم لم يفعلوا ما يستوجب ذلك، ويستندون الى آيات جاءت في القرآن الكريم من مثل: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (البقرة - 190)، أو قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ اعْتَذَرُواكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾ (النساء - 90)، أو كما جاء في سورة الأنفال: ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ (الأنفال - 61)، وغيرها من الآيات التي دعت الى مثل هذه المفاهيم ، خاصة وإن الله سبحانه وتعالى قد أمرنا بالدعوة الى سبيله بالحكمة و الموعظة الحسنة كما جاء في القرآن الكريم ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَاتِّبِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ

أَعْلَمَ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿ (النحل - 125) . وهذا غيظ من فيض آيات ذكرت في القرآن الكريم، تدل بما لا يقبل الشك أن الإسلام دين السلام لا يعادي من لا يعاديه، ولا يقاتل إلا من قاتله.

أما الهجوميون فإنهم يقولون: إن قتال الكفار واجب على المسلمين، ليس بسبب عدوانهم على المسلمين، وإنما بسبب كفرهم، فالكفر موجب لقتال الكفار، لأن الكفر بحد ذاته يعتبر عدواناً على دين الإسلام ، وهو يشكل تهديداً دائماً للمسلمين ، الأمر الذي يستوجب على المسلمين حرب الكفار كلما وجد المسلمون سبيلاً إلى ذلك، أما موقفهم من الآيات القرآنية التي يستند إليها الدفاعيون، فإن الهجوميين يقولون: إن هذه الآيات منسوخة بسورة التوبة و التي يطلقون عليها

(آية السيف) ، ولكنهم على الرغم من إتفاقهم من حيث المبدأ على أن آية السيف هي الناسخة، لكنهم اختلفوا أي آية هي من هذه السورة ، وإن اختلفوا على أنها جزء من سورة التوبة، فهناك من رجح أنها الآية الخامسة من هذه السورة ، ونصها : ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ﴿ (التوبة - 5)، إلا أن من الهجوميين من قال : إنها ليست الآية الخامسة، بل هي الآية رقم (29) من سورة التوبة و نصها: ﴿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 عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، وآخرون قالوا إنها آية ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿ (التوبة - 36) ، ومنهم من يرى أنها آية: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿ (التوبة - 41) .

والقول بأن سورة التوبة هي (آية السيف)الناسخة للآيات التي يمكن أن يستند إليها لدعم وتأكيد موقف الدفاعيين، قضية تثير الكثير من المسائل موضع نقاش، وربما خلاف، فهي ليست قضية مسلم لها ومتفق عليها ، ولا حجة قاطعة، فالنسخ بحد ذاته يدعو للسؤال ، هل هو قضية يقينية أم ظنية قابلة للاختلاف بشأنها؟، ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، فقبول مبدأ النسخ يثير التساؤل أيضاً، بخصوص الشروط الواجب توفرها، فإذا ما تم بيان هذه الشروط، يستجد سؤال: هل أن هذه شروط النسخ التي تنطبق على ما يصفوه بآية السيف؟.

علماً أن هذه الآية مختلف بشأنها بين الهجوميين أنفسهم كما قدمنا ، فهناك أكثر من رأي، وأكثر من آية، فمن هي بالضبط الآية التي يفترض أنها الآية الناسخة على وجه التحديد ؟ ثم هي تنسخ أي آية من تلك التي يستند إليها دعاة جهاد الدفع؟ وهكذا يتبين لنا أنه ليس من السهولة الفصل بهذه القضية المشكلة، وهكذا يضعف زعم الجهاديين بالقول أن آية السيف قد نسخت الآيات التي يستند إليها الدفاعيون.

وفي المقابل فإن رأي الجهاديين على الصعيد الواقعي في عالم اليوم يثير مشاكل بالغة الخطورة ، ويخلق للمسلمين عداوات مع الكثير من دول العالم، في ظل وجود المؤسسات الدولية، التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، وفي مقدمتها هيئة الأمم المتحدة ، ومجلس الأمن الدولي، الذي أنيط به الحفاظ على السلم والأمن الدوليين بموجب ميثاق الأمم المتحدة، الذي وافقت عليه دول العالم ، والتي زاد عددها على (180) دولة ، ومن بينها الدول العربية والإسلامية الموقعة على الميثاق والمنظمة الى هيئة الأمم باعتبارها اعضاء كاملة العضوية.

الجهاد ليس هجومياً ولا دفاعياً:

وعلى الرغم مما ذكر من تقسيم الجهاد الى (جهاد الدفع و جهاد الطلب)، فهناك من يرى أنه لا يجوز وصف الجهاد بالهجوم، ولا بالدفاع، لأنهما كلمتان مستوردتان من قبل أعداء الإسلام، ومفهومهما يخالف مفهوم الجهاد، إذ أن الهجوم في اللغة: الدخول على غيره بغتةً و على غفلة منه⁽¹⁾.

ويعنون بالهجوم اعتداء دولة أخرى بغير حق كما فعلت روسيا قديماً في تشيكوسلوفاكيا، وحديثاً في أفغانستان، وهذا يحرمه الإسلام، فكيف يفرضه على المسلمين ؟، وهذا معنى الهجوم عند المستشرقين.

وأما الدفاع فيعون به اقتصار دولة بمدافعة من يعتدي عليها، وكل من لا يدخل في دولتها اعتداء، ويحترم حدودها فهو صديقها الحميم، ولا شأن لها فيما وراء ذلك كفر أو أسلم، وهذا أيضاً لا يتفق مع عالمية الإسلام، لأن الإسلام دين الله له حق نشر راياته في جميع أنحاء العالم. ولا غرابة في أن يخطيء المستشرقون في فهم معنى الجهاد، كما أنه لا غرابة في مغالطاتهم، ولكن العجب كل العجب في هؤلاء المسلمين الذي قلدوهم، وفهموا الإسلام بفهمهم، ونظروا إليه

(1) انظر: المصباح: ص 634.

بنظرتهم، وكتبوا وما زالوا يكتبون في أن الجهاد دفاعي وليس ابتدائياً، وأعجب من ذلك كله أنهم يستدلون على فكرتهم ببعض هذه الآيات القرآنية، و يؤلونها ويحملونها ما لا تحتمله.

ويمضي أصحاب هذا الرأي الى القول : نرى أن الدفاع بالمفهوم الشرعي، بمعنى أننا لا ننتظرهم حتى يدخلوا بلادنا فندافع، وإنما ندعوهم إلى الإسلام أولاً فإن لم يقبلوا فإلى الإستسلام، فإن لم يقبلوا قاتلناهم، فهذا فيه تفصيل، إن كان مرادهم بالجهاد القتال، وهو بعض أنواع الجهاد كما قدمنا، وليس هو كل الجهاد، من إطلاق العام وإرادة الخاص، فنحن معهم، القتال دفاعي، ولا يناع فيه إلا المكابر، لأنهم إذا امتنعوا من قبول الإسلام أو الاستسلام فهم مقاتلون، أما بالفعل بأن يرفع السلاح علينا ويبدؤونا بالقتال، وإما بالقوة أي في الحكم بأن يكونوا على تأهب للقتال، ونحن في كلتا الحالتين مدافعون، ويكون الصواب في التعبير القتال دفاعي، وهذا حق، والواقع يشهد له، ولا يقال: الجهاد دفاعي البتة.

واقع الجهاد في العصر الحالي

يمكن القول أنه في عصرنا ظهرت في الجهاد ثلاثة مواقف، أو ثلاث فئات:

1- الفئة التي تريد إمارة الجهاد:

فئة تريد أن تُهيل التراب على الجهاد، وأن تسقطه من حياة الأمة، وأن تجعل أكبر همها ومبلغ علمها: أن تربي الأمة- كما تقول - على القيم الروحية، والفضائل السلوكية، وتعتبر هذا هو (الجهاد الأكبر): جهاد النفس والشيطان.

ومن الغريب أن يتفق في هذا الاتجاه: دعاة التصوف السلبي الموروث من عهود التراجع والتخلف، ودعاة العلمانية الدخيلة، المغتربون، يشاركهم عملاء الاستعمار الغربي والشرقي، من اليمين واليسار، الذين يريدون أن يجردوا الأمة من أسلحتها، لتبقى عارية مكشوفة أمام اعدائها، فهاجموا فكرة الجهاد، وحركة الجهاد، قديماً وحديثاً، واتهموا الجهاد الحديث بالعدوانية.

2- الفئة التي تعلن الحرب على العالم كله:

وفي مقابل هذه الفئة: فئة فهمت الجهاد على أنه (قتال للعالم كله): من حارب المسلمين، أو وقف في سبيل دعوتهم، أو فتن المسلمين في دينهم . . . ومَن ألقى إلى المسلمين السلم، ومدَّ يد المسالمة و المصالحة للمسلمين، فلم يَشْهَر في وجوههم سيفاً، ولم يظاهر عليهم عدواً، فكل الكفار في هذه الفئة سواء في وجوب مقاتلتهم.

3- فئة التوسط والاعتدال:

والفئة الثالثة، هي (الأمة الوسط)، التي هداها الله إلى الموقف الوسط، وآتاها العلم والحكمة، ورزقها البصيرة في فقه الشرع، وفقه الواقع، فلم تقع في تفريط الفئة الأولى التي تريد للأمة أن يبقى حقها بلا قوة، ومصحفها بلا سيف، وأن تبقى دارها بلا حراس، وحرمانها بلا حُماة.

كالم تقع في إفراط الفئة الثانية وغلّوها، التي تريد أن تقاتل المسالمين، وتشنّ الغارة على الناس أجمعين، وتعلن الحرب على الأحمر والأسود، و الشرق والغرب بدعاوى ما أنزل الله بها من سلطان.

ونتيجة من ظهور فئة تريد قتال العالم كله، وتكفر أغلب الناس ممن لا يتفقون وإياهم سواء أكانوا من المسلمين أم غيرهم، فقد نشأت حالة عدائية للمسلمين ، وأعطت الحجة لأعدائهم بوصف الإسلام بالإرهاب ، لذا نرى إلقاء الضوء على مفهوم الإرهاب الذي شاع استعماله هذه الأيام بقصد تمييزه عن حقيقة الجهاد ، عليه نتساءل هل من علاقة بين الجهاد ومصطلح الإرهاب؟ وللإجابة نعرض ما قدم لتعريف الإرهاب .

أ- تعريف الإرهاب:

وتكتنف محاولة التعريف بأي ظاهرة من الظواهر العديد من الصعوبات، لا سيما في نطاق العلوم الإجتماعية بصورة خاصة، و يواجه الباحث في هذا الخصوص بكم هائل من التحديات التي تجعل من محاولته هذه أمراً غير متيسر أو غير دقيق وغير محدد، ولا عجب في ذلك فالظواهر الإجتماعية هي ظواهر مركبة ومتعددة الأبعاد يختلط فيها العنصر النفسي بالعناصر المادية والإجتماعية والثقافية والتاريخية.

وهكذا يثير لفظ «إرهاب» منذ أول وهلة معاني الخوف أو التخويف، ولفظ إرهاب ومصدره رهب والذي جاءت مشتقاته في أكثر من موضع في القرآن الكريم وهي جميعاً تشير إلى تلك المعاني⁽¹⁾.

(1) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم(بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1945). ص 325. وقد وردت مشتقات كلمة «رهب» في الآيات الكريمة التالية:
«وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإيي فارهبون» سورة البقرة، آية 40 .
«إنما هو إله واحد فايي فارهبون» سورة النحل، آية 51 . وغيرها من الآيات.

أما في قواميس اللغة العربية فقد كان القاسم المشترك فيما بينها و فيما يتعلق بمشتقات كلمة «رهب» هو ذلك المعنى الآنف الذكر أي المتعلق بالخوف والتخويف، وقديماً قالوا «رهبوت خير من رحموت» أي لأن ترهب خير من أن ترحم⁽¹⁾، وفيما يلي نقدم.

أولاً: التعريف الموسوعي والقاموسي للإرهاب:

- في موسوعة السياسة نجد أن الإرهاب يعني «استخدام العنف- غير القانوني- أو التهديد به بأشكاله المختلفة كالاغتيال والتشويه والتعذيب والتخريب والنسف بغية تحقيق هدف سياسي معين مثل كسر روح المقاومة والالتزام عند الأفراد وهدم المعنويات عند الهيئات والمؤسسات أو كوسيلة من وسائل الحصول على معلومات أو مال وبشكل عام استخدام الإكراه لإخضاع طرف مناوئ لمشئئة الجهة الإرهابية»⁽²⁾.
- وفي المعجم العربي الحديث نجد أن كلمة إرهاب تعني الأخذ بالعسف والتهديد، والحكم الإرهابي هو الحكم القائم على أعمال العنف⁽³⁾.
- وفي القاموس السياسي نجد أن كلمة إرهاب تعني « محاولة نشر الذعر والفرع لأغراض سياسية، والإرهاب وسيلة تستخدمها حكومة استبدادية لإرغام الشعب على الخضوع والاستسلام لها والمثال التقليدي هو قيام حكومة الإرهاب إبان الثورة الفرنسية عام 1793»⁽⁴⁾.
- وفي المعجم الوسيط نجد أن «الإرهابيين» وصف يطلق على الذين يسلكون سبيل العنف والإرهاب لتحقيق أهدافهم السياسية⁽⁵⁾.
- وفي قاموس العلوم الاجتماعية نجد أن كلمة الإرهاب تشير إلى «نوع خاص من الاستبداد غير المقيد بقانون أو قاعدة ولا يعير اهتماماً لمسألة أمن ضحاياه وهو يوجه

(1) الشيخ أبي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح (بدون نشر، بدون مكان نشر، 1282 هـ) ص 56 .
(2) د. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة (الطبعة الثانية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985) الجزء الأول، ص 153.
(3) د. خليل الجر، المعجم العربي الحديث (باريس: مكتبة لاروس، 1973) ص 67.
(4) أحمد عطية، القاموس السياسي (الطبعة الثالثة، القاهرة: دار النهضة العربية، 1968) ص 45.
(5) الدكتور هيثم كيلاني، « إرهاب الدولة بديل الحرب في العلاقات الدولية » مجلة الوحدة (العدد 67، أبريل 1990) ص 34 نقلاً من معجم الوسيط، الجزء الأول، ص 376.

ضرباته - التي لا تأخذ نمطاً محدداً - إلى أهدافه المقصودة بهدف خلق جو من الرعب والخوف وشل فاعلية ومقاومة الضحايا»⁽¹⁾.

- وفي الموسوعة العالمية نجد أن الإرهابي هو ذلك الشخص الذي يمارس العنف وهو لا يعمل بمفرده ولكنه ينخرط في إطار جماعة أو نظام معين وذلك وفقاً لاستراتيجية محددة⁽²⁾.

ثانياً: مساهمات الفقه الدولي في التعريف بالإرهاب:

بذل المتخصصون في القانون الدولي العام جهوداً ملموسة في مجال التعريف بالإرهاب وتحديد طبيعته وتوضيح جوانبه، وإن كانت هذه المساهمة وحدها تعد غير كافية لتفهم الظاهرة وتلمس طبيعتها وأبعادها حيث غلبت الطابع والنظرة القانونية على معظم ما قدم في هذا الشأن، و نكتفي بهذه الإشارة بالنظر لكثرة التعاريف و شدة تناقضاتها و التأثير الذي تمارسه بعض الدول لكي تأتي التعاريف متفقة و مصالحها الخاصة.

دوافع الإرهاب:

تتعدد دوافع الإرهاب ومثيراته بتعدد وتنوع المواقف التي ينبثق منها الإرهاب وتختلف باختلاف الزمان والمكان وتتعدد أيضاً آراء الباحثين فيما يتعلق بدراسة وتحليل دوافع الإرهاب ومثيراته، فهناك دوافع الإرهاب على المستوى الفردي، و هناك دوافع الإرهاب على المستوى الوطني أيضاً، و نكتفي بالإشارة لأن التفاصيل تخرجنا عن موضوع البحث.

مواقف إسلامية في التاريخ:

لم تحدثنا الخبرة الإسلامية في عهدها الذهبي الأول⁽³⁾ عن الظواهر الإرهابية التي نشهدها تنتشر في أرجاء العالم الذي نعيشه اليوم، ولم تأت هذه الحقيقة صادفة أو على نحو عشوائي، فالإسلام وهو دين سماوي إلهي يتميز من العدالة والسماحة والسمو عالج ومنذ البداية في عقيدته وشرعه معالجة مثالية لما في النفس البشرية من جموح ورغبات غريزية مستهجنة⁽⁴⁾، واستأصل منها غرائز العدوان والهدم والعنف، وفي الأنفس التي اقتنعت بالرسالة الإسلامية بث و غرس فيها

(1) Julius Gould (ed) A Dictionary of the Social sciences (London: Tavistock Publications Limited, (1964), p.719.

(2) Encyclopaedia Universalis (France: Soutine Tirso, 1985), p.956.

(3) أعني بهذا فترة حكم رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده رضوان الله عليهم أجمعين.

(4) انظر في هذا المعنى:

د. محمد عبد القادر أبو فارس، في الأحكام السلطانية (الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983)، ص 4.6.

من المباديء والقيم والمثل ما جعل منها أنفاساً مثالية تعرف ما لها من حقوق وتؤدي ما عليها من واجبات، والإسلام حين أقام هذا التوازن الخلاق المبدع بين الحقوق والواجبات في نفوس المسلمين قضى ومنذ البداية على أي بذور أو نزاعات عنيفة هدامة في النفس البشرية وبذلك لم يرق إرهاب ولم ينشأ عنف يذكر لأن الأسباب التي تؤدي إليه عالجتها المباديء والقيم الإسلامية معالجة صادقة حققة، فإذا كانت دوافع الإرهاب تعود إلى جوانب قومية انفصالية حيث تمارس الجماعات القومية أنشطة إرهابية كوسيلة ضغط وكأداة لتحقيق الانفصال وبلورة شخصية قومية ذاتية مستقلة أو جوانب دينية⁽¹⁾، فقد كفلت مباديء الإسلام والممارسة السياسية الإسلامية في عهدها الذهبي للجميع أقليات وأغلبية عرباً كانوا أم عجماً بيضاً أم سوداً درجة عالية ومثالية من المساواة بكل أبعادها وجوانبها، من مساواة اقتصادية، فالعمل متاح للجميع، إلى درجة مثالية من العدالة، إذ الكل سواء أمام الحاكم، كما هناك مساواة سياسية، ولكل واحد الحق في إبداء رأيه، أما حرية العبادة فهي مكفولة، ولا يرغم أحد على ترك دينه، فقد كان دخول الإسلام عن طواعية وإختيار. وهكذا يمكن القول بأن الإسلام هذب النفوس وأنشأها نشأة طيبة صالحة اجتث ما فيها من ميول عدوانية وقضى على ما يمكن أن يكون بها من غرائز وعوالق عنف.

وزيادة على هذا السبيل أو الطريق الحقيقي في وقاية النفس البشرية وحمايتها من الوقوع في براثن الأنانية وحب الذات وما ينجم عن ذلك من ميل إلى العدوان والعنف فقد وضع الشرع الإسلامي قواعد وعقوبات صارمة تردع كل نفس ضعيفة يمكن أن ترتكب درجة أو أخرى من الاعتداء على الغير سواء كان اعتداء على الأنفس أو الأموال أو الأخلاق والقيم العامة في المجتمع أو الخروج على طاعة أولي الأمر، وهنا نجد أنفسنا إزاء نوعين من الجرائم التي تقع على مجموع المجتمع وضع لها الشرع الإسلامي من الحدود ما يزرع النفس ويردعها قبل التفكير في الإقدام على أي منها، وأن هذه الحدود لو طبقت على وجهها الصحيح لانقطعت الجرائم وتحول المجتمع إلى مجتمع ترفرف عليه راية الإسلام والأمن والاستقرار⁽²⁾.

النوع الأول من الجرائم التي تقع على مجموع المجتمع هو ما يعرف بجرائم الحرابة والنوع الثاني هو ما يعرف بجرائم البغي - هذان النوعان من الجرائم يمثلان نمطاً من أنماط العنف الموجه ضد المجتمع وإن كان النوع الثاني أقرب إلى الجرائم الإرهابية في مفهومها الحديث⁽³⁾ - .

(1) راجع دوافع الإرهاب في الفصل السابق.

(2) لجنة القرآن الكريم، المنتخب في تفسير القرآن الكريم، ص 151 - 152 .

(3) د. أحمد جلال عز الدين، الإرهاب والعنف السياسي، ص 101.

مواقف إسلامية حديثة :

ومن الجدير بالذكر ، أنه قد ظهرت حديثاً في المجتمعات الإسلامية جماعات دعت إلى إقامة (الدولة الإسلامية)، وأعلنت أنها إتمدت الجهاد كوسيلة لذلك، و نتيجة لهذا ظهرت حركات متعددة أقدمت على قتال من لا يؤمن بأفكارها، و لغرض تمييز الجهاد عن هذه الظواهر المستجدة نشير الى ما يلي :

القتال لإقامة الدولة الإسلامية :

- **المسألة الأولى:** آراء الكتّاب الإسلاميين في فكرة القتال لإقامة الدولة الإسلامية.
- أ- الاتجاه الأول: رفض استخدام السلاح لإقامة الدولة الإسلامية.
- ب- الاتجاه الثاني: الدعوة إلى القتال للإقامة الدولة الإسلامية.
- **المسألة الثانية:** ادلة القائلين بعدم مشروعية القتال، أو مشروعيته، لإقامة الدولة الإسلامية، وبيان الرأي الذي نُرجّحهُ مع الدليل.
- أ- أدلة القائلين بعدم مشروعية القتال لإقامة الدولة الإسلامية.
- الدليل الأول: الضرر المتوقع من استخدام السلاح.
- الدليل الثاني: أمر الشرع بالصبر على جور الأئمة، واعتبار الحكام، اليوم كالأئمة المنحرفين. . . .

الدليل الثالث: الانقلابات العسكرية، اليوم من البدع العصرية.

الدليل الرابع: الطريقة الشرعية لتغيير الأوضاع هي تغيير ما بالأنفس.

ب- أدلة القائلين بمشروعية القتال لإقامة الدولة الإسلامية:

الدليل الأول: دليل الردّة.

الدليل الثاني: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

الدليل الثالث: وجوب الجهاد على كل مسلم في كل بلد إسلامي احتله العدو الكافر.

الدليل الرابع: الكفر البواح.

المسألة الثالثة: هل القتال من أجل إقامة الدولة الإسلامية وحمائتها هو من

الجهاد في سبيل الله بمعناه الاصطلاحي؟.

الرأي الذي نرجحه ودليله:

يقول عليه الصلاة والسلام: « صلوا كما رأيتموني أصلي »⁽¹⁾.

ويقول أيضاً: «خذوا عني مناسككم . . .»⁽²⁾.

ويقول الله عز وجل في نص عام يشمل الصلاة والحج كما يشمل غيرهما من سائر أحكام الإسلام: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾⁽³⁾.

وبناءً على ما تقدم نقول: كما أن علينا أن نقيم صلاتنا كما أقامها رسول الله ﷺ، وأن نقيم حجنا كما أقامه رسول الله ﷺ، كذلك علينا أن نقيم الدولة الإسلامية كما أقامها رسول الله ﷺ، لأن النص الشرعي عين لنا جهة الأسوة والقدوة لكل مسألة من مسائل حياتنا، ومنها إقامة الدولة الإسلامية. فكيف أقامها رسول الله ﷺ؟ وهل أذن بالحرب والقتال من أجل إقامتها أم لا؟ هذه هي المسألة، ومن هنا يلتبس دليلها.

- أما الحديث عن مشروعية إقامة الدولة الإسلامية في الأصل، قبل الحديث عن كيفية إقامتها، فلا داعي للبحث الطويل فيه، ولا للوقوف عنده، لأن هذه المشروعية أمر مفروغ منه لا يجادل فيه أحد.

هذا وقد ردّ الأستاذ الدكتور «فتحي الدريني» على تشكيك بعض الكاتيبين المحدثين⁽⁴⁾ في هذه المسألة، فقال: « ليست السياسة في التشريع الإسلامي أمراً عارضاً قد ألجأت الظروف إلى اتخاذه سبباً لتدبير شؤون المسلمين في مجتمعهم الجديد في «المدينة» بعد الهجرة، وإنما كانت استمراراً لما بدأ أولاً في مكة قبل الهجرة، إبان ظهور الدعوة، يؤكد هذا بيعة العقبة الأولى والثانية⁽⁵⁾. إذ كانت كلتاها عقداً تاريخياً حقيقياً بين الرسول ﷺ وبين وفود المدينة، قامت على أساسه الدولة الإسلامية، وكانت الهجرة إحدى النتائج التي ترتبت فيهما، بأمر الله عز وجلّ، وأما بعد الهجرة فقد رأينا من مظاهر سيادة الدولة من الناحية العملية ما يثبت قيام الدولة فعلاً، وليس أدل على ذلك من توافر

⁽¹⁾ البخاري (جامع الأصول. حديث رقم 3820 ج5/576)، وهو في صحيح البخاري، برقم (631) فتح الباري: ج2/111.

⁽²⁾ مسلم وأبو داود والنسائي (جامع الأصول. حديث رقم 1583 ج3/285) وهو في صحيح مسلم، برقم (1297) بلفظ «لتأخذوا مناسككم» ج3/943.

⁽³⁾ سورة الأحزاب الآية 21.

⁽⁴⁾ وهو القاضي الشرعي المصري في عهد الملك فؤاد (علي عبد الرزاق) في كتابه: «الإسلام وأصول الحكم»

⁽⁵⁾ سيرة ابن هشام، وشرحها: الروض الأنف: 184-210 .

عناصرها: من المجتمع، والتشريع، والموطن، والسلطة الحاكمة، إذ لم يثبت أن كان لغير الرسول ﷺ سلطة في هذا المجتمع الجديد، أو تدبير شؤون الحكم فيه . . .»⁽¹⁾.

إذن، مشروعية إقامة الدولة الإسلامية أمر لا جدال فيه، ولسنا هنا بشأن البحث فيه! وإنما بحثنا هنا في مسألة إقامة الدولة الإسلامية، وهل من المشروع استخدام القتال أو الاستعداد لاستخدام القتال من أجل إقامتها، أم لا ؟

ويشير الكلام السابق للأستاذ الدكتور فتحي الدريني على أن الدولة الإسلامية قامت على أساس «البيعة» بوصفها عقداً قد تم بين الرسول ﷺ، وبين وفود المدينة، عند العقبة. ويقول في كتاب آخر له بخصوص الحديث عن نص «بيعة العقبة الكبرى»: « ويستتبط من مضمون هذا النص الذي أقره الرسول ﷺ. فكان شرعاً ثابتاً بالسنة التقديرية⁽²⁾ - مبادئ على غاية من الأهمية والخطورة نعرض منها ما يلي: إن بيعة العقبة الكبرى بما ثبت أنها كانت مفتاحاً للنصر . . . وإقامة الدولة الإسلامية بعد مدة وجيزة منها، قد جعلت هذا العهد والميثاق حقاً في عنق كل مسلم عبر العصور والأجيال إلى يوم القيامة . . .»⁽³⁾.

فإذا كانت بيعة العقبة - كما يقول د. فتحي الدريني - مفتاحاً للنصر، ومفتاحاً لإقامة الدولة الإسلامية - فمعنى هذا الدليل على طريقة إقامة الدولة الإسلامية يكمن فيما جاء في هذه البيعة. ومن هنا فعلينا أن ننظر فيما جاء فيها: هل أشير إلى استعمال الحرب والقتال لإقامتها أم لا؟ إذن، لابد من الرجوع إلى المداولات التي جرت في بيعة العقبة، والبنود التي تمت البيعة على أساسها لنفنتش فيها عن الحكم الشرعي في مسألتنا هذه.

1- جاء في زاد المعاد لابن القيم ما نصه:

«عن جابر: إن النبي ﷺ لبث بمكة عشر سنين يتبع الناس في منازلهم في المواسم، ومجنة⁽⁴⁾، وعكاظ⁽⁵⁾، يقول: من يؤويني، من ينصرني حتى أبلغ رسالات ربي، وله الجنة؟ فلا يجد أحداً ينصره، ولا يؤويه، حتى إن الرجل ليرحل من مضر، أو اليمن إلى ذي رحمة فيأتيه قومه فيقولون له: احذر غلام قريش لا يفتتك، ويمشي بين رجالهم يدعوهم إلى الله عزّوجلّ، وهم يشيرون إليه بالأصابع، حتى بعثنا الله من يثرب فيأتيه الرجل منا فيؤمن به، ويقرئه القرآن، فينقلب إلى أهله، فيسلمون بإسلامه، حتى لم يبق دار من دور الانتصار إلا وفيها رهط من المسلمين يظهرهم الإسلام،

(1) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم - الدكتور فتحي الدريني: 323- 324.

(2) الإشارة هنا إلى كلام العباس بن عباد الخزرجي في بيعة العقبة الذي جاء فيه: « . . . إنكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس» سيرة ابن هشام (الروض الأنف 191/2).

(3) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر 879/2 .

(4) مجنة: موضع بأسفل مكة على أميال ، وكان يقام بها سوق .

(5) عكاظ: سوق بصحراء بين نخلة والطائف، كانت تقوم هلال ذي القعدة وتستمر عشرين يوماً، تجتمع قبائل العرب فيتعاكظون «يتفاحرون ويتناشدون».

وبعثنا الله إليه، فانتصرنا، واجتمعنا، وقلنا: حتى متى رسول الله يطرد جبال مكة، ويخاف، فرحلنا حتى قدمنا عليه في الموسم، فواعدنا بيعة العقبة. فقال له عمه العباس: يا ابن أخي ما أدري ما هؤلاء القوم الذين جاؤوك؟ إني ذو معرفة بأهل يثرب، فاجتمعنا عنده من رجل ورجلين، فلما نظر العباس في وجوهنا قال: هؤلاء قوم لا نعرفهم، هؤلاء أحداث! فقلنا: يا رسول الله علام نبأبعك؟ قال: تبايعوني على السمع والطاعة، في النشاط والكسل، وعلى النفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى أن تقولوا في الله لا تأخذكم لومة لائم، وعلى أن تنصروني إذا قدمت عليكم، وتمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبنائكم ولكم الجنة. فقمنا نبايعه فأخذ بيده «أسعد بن زرارة» وهو أصغر السبعين فقال: رويداً يا أهل يثرب! إنا لم نضرب إليه أكباد المطي إلا ونحن نعلم أنه رسول الله وأن إخراجهم اليوم مفارقة العرب كافة، وقتل خياركم، وأن تعضكم السيوف، فأما أنتم تصبرون على ذلك فخذوه وأجركم على الله. وإما أنتم تخافون من أنفسكم خيفة فذروه، فهو أعذر لكم عند الله. فقالوا: يا أسعد! أمط عنا يدك فو الله لا نذر هذه البيعة ولا نستقبلها، فقمنا إليه رجلاً رجلاً، فأخذ علينا وشرط، يعطينا بذلك الجنة».

جاء في تحقيق هذا النص: أخرجه أحمد والبيهقي وصححه الحكام ووافقه الذهبي وقال ابن كثير في السيرة هذا إسناد جيد على شرط مسلم، وصححه ابن حبان⁽¹⁾.

2- وجاء في سيرة النبي ﷺ لأبن هشام:

«قال ابن اسحاق: وكان في بيعة الحرب - حين أذن الله لرسوله بالقتال - شروط سوى شرطه عليهم في العقبة الأولى . . . وذلك أن الله تعالى لم يكن أذن لرسوله ﷺ في الحرب، فلما أذن الله له فيها، وبايعهم رسول الله ﷺ في العقبة الأخيرة على حرب الأحمر والأسود، أخذ لنفسه، واشترط على القوم لربه، وجعل لهم على الوفاء بذلك الجنة».

ثم عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وكان أحد النقباء ببيعة العقبة الثانية. يروى عنه قوله:

«بايعنا رسول الله ﷺ ببيعة الحرب . . . على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا، ومنشطنا ومكرهنا، وأثرة علينا وألا ننازع الأمر أهله، وأن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف بالله لومة لائم!»⁽²⁾.

4- هذا بعض ما جاء في بيعة العقبة وبنودها مما يتصل بمسألتنا، مسألة:

«طريقة إقامة الدولة الإسلامية، والحكم في استعمال القتال لأجل ذلك»؟.

(1) زاد المعاد لابن القيم بتحقيق: شعيب الأرنؤوط ج 3/45-46 .

(2) سيرة ابن هشام، وشرحها: الروض الأنف: 2/206 .

وإننا نستنتج مما تقدم عدة أمور منها:

1- أن الرسول ﷺ في العهد المكي كان يطلب النصر من زعماء القبائل العربية، ورجالها، القادمين إلى الحج، حتى يستطيع أن يُبلِّغ الدعوة الإسلامية إلى الناس، فيعتنقوها من دون خوف من فتنة أو بطش.

2- أن طلب النصر للدعوة الإسلامية استجاب له بعض أهل القوة والمنعة من أهل يثرب، فنصروا الدعوة الإسلامية في بلادهم، في حين بقي رسول الله ﷺ في مكة، وسرعان ما انتشر الإسلام في المدينة، وتجاوبت أجواؤها مع الدعوة الإسلامية. «حتى لم يبق دار من دور الأنصار إلا وفيها رهط من المسلمين يظهرون الإسلام». كما جاء في الرواية الأولى ومثل هذا التعبير لا يفيد أن أهل المدينة قد أصبحوا كلهم مسلمين، حتى ولا أن المسلمين صاروا هم الأكثرية، وإنما يدل على أن الجو في المدينة صار جو تجاوب ظاهر مع الدعوة الإسلامية.

3- شعور الممثلين للمسلمين في المدينة من أهل القوة والمنعة أنهم يستطيعون أن يأتوا برسول الله ﷺ إلى بلادهم، وأن يبذلوا له الحماية، وأن يقدموا النصر للدعوة، وأن يقيموا الدولة الإسلامية في أرضهم، مع أنهم ليسوا من القادة المشهورين. بل كما وصفهم العباس عم النبي ﷺ - وهو الخبير بأهل يثرب وزعمائها - «هؤلاء لا نعرفهم، هؤلاء أحداث!» ولكنه على الرغم من ذلك أحس بلهجة الصدق في حديثهم، وتيار العزيمة الماضية في نفوسهم، والوفاء بما هم قادمون من أجله، ولو على محاربة كبار قاداتهم وأشرفهم!.

4- أن تنفيذ عهد النصر للرسول ﷺ، بوصفه رئيساً على المدينة، أي: بوصفه رئيساً للدولة الإسلامية التي سنقوم على الحكم بالإسلام إنما يبدأ منذ وصول رسول الله ﷺ إلى المدينة: «وأن تنصروني إذا قدمت عليكم» أي: منذ إقامته للدولة الإسلامية في المدينة.

5- تسميته هذه البيعة، ببيعة الحرب، لما فيها من نص على وجوب الحرب والقتال ضد كل من يتعرض للوضع الجديد الذي سيقوم في المدينة، حتى ولو كانت القوى المعادية لهذا الوضع الجديد تنتمي إلى الأحمر والأسود من الناس. جاء في السيرة الحلبية: «أي: على حرب من حاربه من العجم والعرب»⁽¹⁾.

6- أخذ العهد على أصحاب القوة والمنعة الذين استعدوا لحمل السلاح في سبيل حماية الوضع الجديد. نقول: أخذ العهد عليهم أن يسمعوا ويطيعوا للقيادة الجديدة، وأن لا ينازعوا الأمر أهله، ممن يعينهم الرسول ﷺ، أو يختارهم المسلمون للحكم وتولي المناصب، ولو كانوا من غير الأنصار - أي: أن لا ينازعوا أهل السلطة بحجة أنهم أولى من غيرهم بتولي مقاليدها، لأنه بنصرتها قامت الدولة الإسلامية، وباستعدادهم للموت انتصرت الدعوة الإسلامية.

⁽¹⁾السيرة الحلبية، لابن برهان الدين الحلبي: ج 2 / 18 - 19 .

هذه هي أهم الأمور التي قامت عليها الدولة الإسلامية على عهد رسول الله ﷺ ومنها يتجلى بوضوح مشروعية القتال واستعمال السلاح ضد كل من يقف في وجه إقامتها بمجرد وصول من أخذ البيعة على رئاسة هذه الدولة إلى البلد الذي تقرر إقامة الدولة الإسلامية فيها. صحيح أنه لم ترق قطرة دم واحدة حين إقامة هذه الدولة الإسلامية ولكن لم يكن ذلك بسبب المنع من القتال من أجل إقامة الدولة الإسلامية فالنصوص الشرعية المتعلقة ببيعة العقبة أكدت على مشروعية القتال من أجل هذا العرض بما لا يدع مجالاً للشك في تلك المشروعية. ونأتي إلى المسألة الأخيرة وهي:

هل القتال من أجل الدولة الإسلامية وحمايتها هو من الجهاد في سبيل الله بمعناه الإصطلاحي؟.

والجواب عن ذلك يختلف باختلاف الجهات التي تتحرك لضرب الدولة الإسلامية حين الإعلان عن قيامها.

- فإذا كانت هذه الجهات هي جهات داخلية تنتمي إلى الإسلام، فالقتال ضدها هو نوع من قتال البغاة. وقد اختلف الرأي في وصف هذا القتال، ونرجح القول بأنه ليس من الجهاد في سبيل الله بمعناه الإصطلاحي.

- وإن كانت الجهات التي تحركت لضرب دولة الإسلام هي جهات داخلية، ولكنها غير إسلامية وإنما هي من مواطني الدولة الإسلامية، من أهل الذمة، قد خلعت الطاعة، وراحت تقاتل الدولة الجديدة لإعادة الوضع في البلاد إلى ما كان عليه من الحكم بغير ما أنزل الله، فهذا هو: «القتال ضد الثائرين على الدولة الإسلامية من المواطنين غير المسلمين».

- و أما إذا شن هذا القتال على الدولة الإسلامية جهات خارجية

- فإن كانت جهات من دول العالم الإسلامي - أي من بلاد المسلمين، فالحكم في شأنها كالحكم في شأن الخارجين على الدولة من الداخل. أي: للمسلمين من الخارجين حكمهم، ولغير المسلمين من الخارجين حكمهم؛ وذلك لأن الدولة الإسلامية تعتبر بلاد المسلمين كلها بلاداً واحدة، كما تعتبر رعايا تلك البلاد كرهايا الدولة الإسلامية، وتعمل على أن تنضم هذه البلاد ورعاياها في دائرة هذه الدولة الإسلامية الوليدة، لأن الإسلام يوجب على كل المسلمين، على اختلاف بلادهم الإسلامية، أن تكون في عنقهم بيعة لخليفة المسلمين، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ومن مات وليس في عنقه بيعة

مات ميتة جاهلية»⁽¹⁾ ولذا يجب عليهم إرسال البيعة، أو إعلان الولاء للخليفة الجديد. وهذا معناه: الانضمام للدولة الإسلامية. فالبلاد التي تأبى الانضمام تعامل معاملة بلاد اهل البغي. أي: تمشي رسل الصلح بينها وبين السلطة الإسلامية الجديدة، قبل أن يلجأ إلى الحسم العسكري معها .

_ وأما إذا كانت الجهات الخارجية التي شنت القتال على الدولة الإسلامية ، إنما هي من دول غير العالم الإسلامي – أي: من بلاد الكفار والمستعمرين فإن القتال ضد هؤلاء هو من الجهاد في سبيل الله بمعناه الاصطلاحي ، لأنه ينطبق عليه تعريف الجهاد الشرعي وهو: «قتال من لا ذمة له من الكفار»⁽²⁾، لإعلاء كلمة الله عزّ و جلّ» .

(1) أخرجه مسلم رقم: 1851 . ج 1478/3 – وانظر: جامع الأصول: ج 78/4 .

(2) المعجم الوسيط: مادة (جهد) .

الخاتمة:

في بحثنا هذا تعرضنا لموضوع الجهاد، وقدمنا تعريفاً له ، لغةً واصطلاحاً، وقد أوضحنا أن للجهاد مدلولاً أعم من القتال كما فهمه بعضهم، ومنهم المستشرقون الذين حاولوا النيل من الإسلام، نتيجة من فهم القاصر لحقيقة ومعنى الجهاد في الإسلام.

وبالرجوع الى السنة النبوية الشريفة، يتبين لنا أن الجهاد ليس هجومياً ولا دفاعياً بالمعنى الذي يزعمه المستشرقون ومن يتبعهم، فالهجوم على الغير دونما سبب أمر يحرمه الإسلام، كما أن عالمية الإسلام تستوجب الدعوة له، و نشره ما استطعنا الى ذلك سبيلاً، وعندها أولاً يدعى الى الإسلام غير المسلمين، فإن لم يقبلوا، فيطلب منهم الإستسلام، فإن لم يقبلوا قاتلناهم، ولكن بالتفصيل الذي أوضحناه في متن البحث.

وقد تناولنا سبب الجهاد و ذكرنا آراء من يرى أن السبب هو الكفر، وهناك من قال: أن السبب هو القتال، و قد رتب هذا الإختلاف أخطاء ذكرناها، و أوضحنا الردود عليها.

ولأن الجهاد قد مر بحقب مختلفة، لكل واحدة منها صفاتها الخاصة بها، فقد ميزنا حقبة الجهاد المكي، و الجهاد الهجري، والجهاد المدني، ونود الإشارة الى الجهاد في المدينة المنورة قد تنوع ، إذ كان هناك جهاد بالحجة والبيان، وتبليغ القرآن، ثم جهاد بالقتال إذناً لا وجوباً، وبعد ذلك الجهاد بالقتال وجوباً.

وبعدها إستعرضنا الجهاد في العصر الحالي، حيث ظهرت مواقف لثلاث فئات:

فهناك فئة تريد إماتة الجهاد، و فئة ثانية تعلن الحرب على العالم كله، والفئة الثالثة هي فئة التوسط والإعتدال. ثم انتقلنا الى بيان العلاقة بين الجهاد ومصطلح الإرهاب، نتيجة من الخلط الحاصل والتداخل القائم بين المفهومين، فقدمنا عدة تعاريف للإرهاب من أكثر من مصدر، وأشرنا الى مساهمات الفقه الدولي في التعريف بالإرهاب، و بعدها تحدثنا عن دوافع الإرهاب، والتي تتعدد وتتنوع نتيجة من تباين وجهات نظر الباحثين الدارسين لموضوع الإرهاب، وتمكنا من بيان دوافع الإرهاب على المستوى الفردي، وهي تختلف باختلاف شخصية الإرهابي و الظروف التي يعيش فيها، والضغط التي يتعرض لها، ومن الباحثين من ركز في الدوافع النفسية ، و منهم من إهتم بالجوانب المادية، وآخرون أعادوا الأمر الى غير ذلك من الأسباب، فتحدثوا عن ظروف تاريخية و جغرافية، وحرمان اجتماعي واقتصادي، و صراعات عرقية ودينية، و اتجاهات إنفصالية، وافتقار الممارسة

الديمقراطية، و استبداد بعض الأنظمة الحاكمة من جهة، ومن جهة أخرى، فإن بعض هذه الأنظمة قد أنشأت جيوشاً لها و وزارات دفاع ، إلا أننا نأسف على أنها لا دافعت عنا حين تعرضنا الى عدوان خارجي، و لا نعرف أنها استبقت عدونا وهجمت عليه قبل عدوانه علينا، وكان لابد أن نذكر بمواقف إسلامية في التاريخ، فالإسلام دين سماوي الهي، يتميز من العدالة و السماحة و السمو، وقد عالج معالجة مثالية ما في النفس البشرية من جموح و رغبات، و استأصل منها غرائز العدوان و العنف، وغرس فيها من المبادئ والقيم ما جعلها تعرف حقوقها وتؤدي واجباتها، وهكذا أقام الإسلام توازناً انعكست آثاره على حياة المسلمين أمناً و رخاءً ، وتقدماً في المجالات كافة، بعدما كفلت مبادئ الإسلام، الحرية للجميع من عرب و عجم، بيض أم سود، فكانت المساواة الإقتصادية مضمونة للجميع والعمل متاح لكل قادر عليه، والحرية سمحت لكل واحد ابداء رأيه وإسماع صوته للحاكم الى جانب حرية العبادة، فلم يكره أحد على دخول الإسلام، وإنما كان ذلك طواعيةً واختياراً واقتناعاً بالحجة و المنطق السليم، والجدل بالتي هي أحسن، وفي مقابل هذا كله وضع الشرع الإسلامي قواعد وعقوبات لمرتكبي الجرائم وكل من يعتدي على الأنفس أو الأموال أو الأخلاق العامة و قيم المجتمع. وهكذا حدد الشرع الإسلامي الجرائم التي تقع على عموم المجتمع، وهو ما يعرف بالحرابة، وجرائم البغي، وهذان النوعان من الجرائم يمثلان نمطاً من أنماط العنف الموجه ضد المجتمع، وموازنة بما هو حادث في عصرنا هذا، فإن جرائم البغي أقرب الى الإرهاب بمفهومه الشائع. و بعد تحديد هذه الجرائم فقد قرر الشرع الإسلامي العقوبات المناسبة لها في الحدود التي شرعت عقاباً على هذه الجرائم.

وارتأينا الإشارة الى مواقف اسلامية حديثة بشأن القتال لإقامة الدولة الإسلامية، فإن هذه القضية أثارت مسائل عدة اختلطت فيها المفاهيم، وحدث اختلاف في توصيف هذا القتال، و بيان طبيعته، هل هو جهاد بالمفهوم الإصطلاحي للجهاد أم أنه أمر آخر؟ كما ظهرت اتجاهات عدة بين مؤيد و رافض للقتال لإقامة الدولة الإسلامية، فهناك من دعا الى القتال لإقامة الدولة الإسلامية، وفي المقابل هناك من رفض استخدام السلاح لإقامة الدولة الإسلامية، وكان لكل فريق ادلته و حججه ، التي يستند اليها لتسوية رأيه و وجهة نظره، و بعد أن عرضنا هذا كله، انتقلنا لبيان الرأي الذي نرجحه مع الدليل عليه. و قد أثبتنا أولاً على أن مشروعية اقامة الدولة الإسلامية أمر مفروغ منه، ولا جدال فيه أو عليه. و بالإستناد الى السنة النبوية الشريفة استنتجنا أن الرسول الكريم طلب النصر للدعوة الإسلامية، وقد استجاب له بعض أهل القوة والمنعة من أهل يثرب (المدينة المنورة فيما بعد) فنصروا الدعوة الإسلامية ، بينما بقي الرسول صلى الله عليه و سلم في مكة المكرمة، وان هجرة الرسول الكريم الى

المدينة المنورة هي بداية اقامة الدولة الإسلامية، التي أصبح على رأسها الرسول صلى الله عليه و سلم. وفي هذه الدولة الجديدة ، دولة الإسلام، تنوع الجهاد بمفهومه الإصطلاحي، فكان هناك جهاد بالحجة والبيان، وتبليغ القرآن، ثم جهاد بالقتال إنناً لا وجوباً، وأخيراً أصبح الجهاد بالقتال وجوباً، و من الواضح أن هناك تدرجاً في الدعوة الى الجهاد، وهذا أسلوب تميز منه الدين الإسلامي، وكان سمة بارزة لمعالجة الكثير من المسائل، وهكذا يمكننا بالإستناد الى السنة النبوية الشريفة أن نستدل ونستنتج، ان الجهاد الوجوبي حدث زمن الرسول محمد ﷺ، بعد اقامة الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، و جرى تطبيق الجهاد و ممارسته فعلياً، إما تحت إمرة الرسول الكريم مباشرة، أو بتفويض منه، حيث جاهد المسلمون تحت امرة غير مباشرة من الرسول صلى الله عليه وسلم. وبعد وفاة الرسول محمد ﷺ، فإن الخلفاء الراشدين ساروا في الجهاد بالطريق نفسه، و اتبعوا الأسلوب ذاته، و في زمنهم جاهد المسلمون ، إما بإمرة الخليفة مباشرة، أو بصورة غير مباشرة ، حينما يفوض الخليفة قائداً معيناً للجهاد في حدود الدولة الإسلامية أو خارجها.

وفي العصر الحالي إذا أردنا تحديد مفهوم الجهاد، قلنا أنه لا بد أن يشابه الجهاد زمن الرسول الكريم والخلفاء الراشدين ، وذلك من حيث المعنى وأسلوب التطبيق والممارسة على حد سواء، فالجهاد جائز و صحيح في ظل دولة إسلامية، ويكون القيام به بأمر الحاكم المسلم، و تحت قيادته وإمرته مباشرة، أو بتفويض منه عندها يكون الجهاد تحت قيادته بصورة غير مباشرة، و ما عدا ذلك فعلى الأقل لابد من إجماع علماء الأمة من هم في مرتبة الإجتهد، ليقرروا إعلان الجهاد أم لا، وعدم ترك الأمر لكل من هبّ ودبّ ليدعي لنفسه ما ليس فيها، و يتصرف على نحو فردي، لأن مثل هذه التصرفات قد تأتي بنتائج وخيمة تضر بالإسلام والمسلمين قبل غيرهم، و هنا نؤكد بأننا نعتقد أن سلّ السيف في محله هو دعوة وجهاد، وسلّ السيف في غير محله نراه تسلطاً وإرهاباً، وهذا هو رأينا فيما مطروح من مسائل الجهاد في زمننا الحاضر، والله من وراء القصد.

كتبه الشيخ خليل الميس
عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

جهاد الدفع وجهاد الطلب

إعداد

الشيخ / محمد عبده عمر
عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي

جهاد الدفع وجهاد الطلب

منهج البحث:-

- 1- القرآن الكريم وعلى وجه الخصوص الآيات الكريمة الخاصة بالموضوع:
- 2- السنة النبوية الشريفة وعلى وجه الخصوص الأحاديث الخاصة بالموضوع .
- 3- السيرة النبوية الشريفة وعلى وجه الخصوص الأحاديث الخاصة بالموضوع .
- 4- أمهات الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه .

وقبل الدخول في الموضوع . نورد الملاحظة التالية:

" إن أي باحث عن القتال بين المسلمين تحت اسم الجهاد وجنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى القتال ضد حكام المسلمين لا تتضح أخطاره ومآلاته الكارثية على الإسلام والمسلمين إلا بالتصور الصحيح للجهاد في الإسلام بمعناه العام عملاً بالقاعدة الأصولية التي تقول "الحكم على الشيء فرع عن تصوره" .

فما لم نتصور الجهاد في الإسلام بمعناه العام . من نصوص الكتاب والسنة والسيرة النبوية وفقه المذاهب الإسلامية لا يمكننا

تصور الأحكام الشرعية لما ورد في الموضوع محل البحث.

وقد قسم الموضوع إلى المباحث التالية:

- 1- **المبحث الأول : تعريف الجهاد لغةً وشرعاً .**
- 2- **المبحث الثاني : وقفة مع غزوات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .**
- 3- **المبحث الثالث : حكم القتال بين المسلمين تحت اسم الجهاد.**

المبحث الأول:

تعريف الجهاد : لغة: وشرعاً:

جاءت كلمة: الجهاد على وزن فعال مأخوذ من الجهد بضم الجيم، وهي المشقة البالغة، ومنه جهد البئر إذا بالغ في استخراج مائها. وجهد اللبّن إذا بالغ في إخراج زبده، واللبن المجهود هو الذي أخذ زبده. أما الجهد بالفتح، فهو يعني: الأرض الصلبة، وبالفتح والضم: الطاقة: ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾⁽¹⁾ فالأول: بمعنى المشقة، والثاني بمعنى: الطاقة .

يقال اجتهد في حمل الرحا ولا يقال: اجتهد في حمل العصا، والجهاد بطبيعته يستلزم المشقة وبذل الوسع وقد جاء بالمعنى العام بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾⁽³⁾، وهو مأخوذ أيضاً من الجهد الذي هو بذل أقصى ما يتوصل إليه عقل المجتهد للوصول إلى الحكم الشرعي حسب نظر المجتهد وليس باعتبار الواقع، وعرفه بعض الفقهاء بقوله: الجهاد بذل الوسع في مدافعة العدو، وعرفة البعض الآخر بقوله: المبالغة في اجهاد الطاقة العقلية والفكرية للمجتهد واستفراغ الوسع في استنباط الأحكام الشرعية الاجتهادية كما عرفه بعضهم أيضاً بأنه: بذل النفس وما يتوقف عليه من مال ووسع في أعلاء كلمة الله وإقامة شعائر الإيمان، ومن مفاهيم الجهاد في الإسلام جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار عندما تتحقق أسبابه وتتوفر شروطه على ما نبينه في هذا البحث - إن شاء الله- والنصوص الشرعية من الكتاب والسنة في مفهوم الجهاد في الإسلام وقد تناولت مفهوم الجهاد: بمعاني متعددة: الجامع بينها بذل الجهد والوسع: وهذا الجهد قد يكون مادياً أو طاقة نفسية وفكرية كالجهد المبذول من الوالدين المشركين وزعزعة إيمان الولد المسلم، وكذا مجاهدة الغرائز، المسمى بجهاد النفس والذي أطلق عليه الرسول

1 (سورة التوبة : (79) .

2 (سورة لقمان: (15) .

3 (سورة العنكبوت: (69) .

"صلى الله عليه وآله وسلم": بجهد النفس بل سماه بالجهاد الأكبر كما جاء عنه عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح: (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر - جهاد النفس) وقد يكون مجرد كلمة حق أو تعبير عن موقف مبدئي يحتاج إلى جهد وشجاعة للتعبير عنه كما يدل على ذلك قوله عليه "الصلاة والسلام" (إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر).

تعريف الجهاد في الاصطلاح الشرعي :

هو قتال الكفار المحاربين تحت راية ولي الأمر عندما تتحقق أسبابه وتتوفر شروطه وتتفي موانعه والتي نوضحها في هذا المبحث - إن شاء الله- لقد شرع الجهاد في السنة الثانية للهجرة النبوية الشريفة، عندما أذن الله للمسلمين أن يدافعوا عن أنفسهم بقوله تعالى:

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا

رَبُّنَا اللَّهُ ﴿١﴾ وفرض بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ

لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴿٢﴾ وهنا نلاحظ من سياق

الآيتين الكريمتين، حيث تفيد الآية الأولى: بأن الأصل في الإسلام عدم القتال وإن السلم والسلام هو الأصل وإن القتال هو الاستثناء بدليل سياق نص الآية الكريمة: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ

يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ ﴿٣﴾ وأن علة مشروعية الأذن للمسلمين بالقتال هو أنهم ظلموا: أي

بسبب الظلم الذي وقع عليهم فأذن الله تعالى للمسلمين بالقتال علة الباعثة عليه هو الظلم الذي وقع على المسلمين والعلة في الأحكام الشرعية تدور مع معلولها الذي هو حكم القتال فمتى وجد الظلم على المسلمين أذن لهم بقتال الكفار حتى يرفع عنهم الظلم: والآية الثانية تفيد من سياقها. بأن المسلمين يكرهون القتال ولا يحبونه لكن عندما يظلمون بالاعتداء

1 (سورة الحج: (39-40) .

2 (سورة البقرة: (216) .

3 (سورة الحج: (39) .

على أنفسهم وأموالهم أو يفتنون في دينهم وعقيدتهم فإن القتال يصبح مفروضاً عليهم مع كراهيتهم له .

وقد مر فرض الجهاد في الإسلام بمراحل:

1- **الأولى:** الكف والإعراض والصبر على الأذى مع استمرار الدعوة إلى الإسلام .

2- **الثانية:** إباحة القتال من غير فرضه أو حمله على

الوجوب قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتَلُونَ بِإِنِّهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (٢١) (1).

3- **الثالثة:** فرض القتال على المسلم فقط على من يقاتلهم. قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي

سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَتِّلُونَكُمُ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (١١٠) (2) روى ابن كثير رحمه الله:

إن هذه أول آية نزلت في القتال في المدينة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزولها يقاتل من قاتله ويكف عن كف عنه. قال تعالى: ﴿فَإِنِ أَنهَؤُا فَلَاعُدُونَ إِلَّا عَلَىٰ

الظَّالِمِينَ﴾ (١١٣) (3) قال ابن كثير: أي عما هم فيه من الشرك وقاتل المؤمنين فكفوا عنهم فمن

قاتلهم بعد ذلك فهو ظالم ولا عدوان إلا على الظالمين – وهذا معنى قول مجاهد أن لا يقاتل إلا من قاتل ويعلق ابن كثير على أول آية نزلت بالمدينة فيقول: إن هذه الآية نص في

أن القتال هو لرد العدوان وأن على المسلمين أن لا يعتدوا بقتل من لا يجوز قتله سواء ممن يقاتل وهو باقي على كفره وقادر على القتال ولكنه لم يفعل: وهنا يثار أشكال والكلام

لابن كثير. وهو إذا تجاوز العدو فقتل الطفل والمرأة والشيخ منا فهل حقنا أن نتجاوز فنقتل منه من لا يجوز لنا أن نقتلهم؟ يقول ابن كثير هذا الإشكال طرح ويطرح من قبل من

ينظرون إلى أنفسهم وكأنهم كمسلمي قبيلة أو قومية غير مقيدين بقيم الإسلام التي لن يكونوا مسلمين إلا بها. وإذا لم يلتزموا بها فإن حربهم كحرب غيرهم. بل هم أسوأ لأنهم

1 (سورة الحج: (39) .

2 (سورة البقرة: (190) .

3 (سورة البقرة: (193) .

يخالفون الإسلام والذي يدعون أنهم ملتزمون به كتاباً وسنة، ذلك أن الإسلام حرم على المسلمين قتل من لا يقاتله وإذا تجاوزنا مثله فإننا نعتدي على غير القاتل إذ القاتل ليس الطفل وليست المرأة وليس الشيخ أو الراهب، ولذلك فإن قتلهم بنص القرآن: (عدوان وظلم) وهو إلى ذلك سقوط وتشبه بأخلاق من لا دين له وإذا كنا مثلهم في الفعل فبماذا نفضل عليهم كمسلمين:

أما قتال الكفار ابتداء فهو قول ضعيف لا يستند إلى استدلال صحيح بل استند إلى عموم بعض الآيات المقيدة أو المخصصة بآيات أخرى وسنشير إلى ذلك في مكانه من هذه البحث -إن شاء الله- حيث جعلوا أصحاب هذا الرأي الضعيف: علة القتال هي الكفر بصرف النظر عن كونهم محاربين أو مسالمين والحق الذي تسنده نصوص الكتاب والسنة أن علة القتال هي: الحرابة كما أشرنا إليها سابقاً. وهي الباعث الحقيقي على الجهاد بصرف النظر عن وجود الكفر من عدمه وسنوضح ذلك كما أشرنا عند استقراء النصوص وبيان مطلقها من تقيدها وعمومها الخاص وخصوصها المراد به العموم إن شاء الله .

أما تقسيم الجهاد إلى جهاد طلب و جهاد دفع فيبدو أن هذا مصطلح حديث لم يكن معروفاً في مصطلح الفقه الإسلامي للجهاد وإنما المعروف بالجهاد الإسلامي هو جهاد الدفع التي جاءت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة به وقد بحثنا هذا المصطلح فلم نجد له أي مستند إلا غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم. وهي جميعها من باب جهاد الدفع ولم نجد غزوة واحدة منها من باب جهاد الطلب.

المبحث الثاني

وقفه مع غزوات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم:

من المعلوم أن الكثير من الأحكام وخاصة أحكام الجهاد تأخذ من السيرة النبوية ومن هنا فإن الضرورة تقتضي منا استعراض غزوات النبي "صلى الله عليه وآله وسلم" ولو بصورة موجزة ولا شك في أن من غزوات الرسول "صلى الله عليه وآله وسلم": ما كان هجوماً من المشركين على المسلمين كما في (أحد - والخندق) وبعض ما يفهم أنه ابتداء من المسلمين هو عند التحقيق باستقراء النصوص نجدتها دفاعاً أو وقايةً وسنوضح ذلك ببعض النماذج لوجهة نظر من استدلوا بالغزوات على طبيعة الهجوم في الجهاد في الإسلام، والطالب للعدو والغازي له والحقيقة أنها دعوى مبينة على قصر النظر والجهل بمقاصد السيرة النبوية والتي تمثل وتجسد التطبيق العملي لمنهج النبوة المستمد من الوحي المعصوم: "القرآن والسنة" والتي تواترت؛ بل فاقت التواتر في كثير من الغزوات التي اشتملت عليها بسبب ضيق الأفق في فقهه وتقويم أحداث "السيرة النبوية" والنظر إليها من زاوية واحدة وعدم استيعاب ما ورد في أسباب الغزوات وملابساتها وعدم استيعاب وفهم تلك الأسباب التي كانت الباعث الحقيقي لتلك الغزوات. والتي تضيء السبيل للباحث عن الحقيقة الذي ينشد الحق. وليس لمن يتمسك برأي متعصب من مسلم جاهل أو حاقد على الإسلام من أعدائه.

ولا عجب ولا غرابة على اتهام الإسلام فهذا الذي مارسه الأعداء منذ فجر الإسلام ولا زالوا يمارسونه، وإنما العجب أن يأتي هذا الإتهام من بعض من ينتسبون إلى الإسلام مخالفين لجماهير علماء الأمة الخالي من أي دليل من الكتاب أو السنة أو من السيرة النبوية. أو من وجهة نظر الفقه الشرعي الذي يمكن أن يؤخذ من كافة النصوص الواردة في السيرة النبوية أو من وجهة نظر الفقه الشرعي الذي يمكن أن يؤخذ من كافة النصوص الواردة في السيرة النبوية والذي استقرائها علمائنا من خلال فقهها الكلي العام وأسرار مقاصدها، وليس من خلال نصوص مبتورة من سياقها العام. فعلى سبيل المثال: حديث ابن عمر أن رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم": قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدا

أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة؛ فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله .. الحديث أخرجه الإمام البخاري، قال الإمام ابن حجر في الفتح وهذا الحديث غريب الإسناد تفرد بروايته شعبه عن وقد، واتفق الشيخان على صحته على الرغم من غرابته⁽¹⁾، وقد اختلف العلماء في الاستدلال به فقبله البعض وجعله عمده في كثير من الأحكام، وحكم من استدل به بكفر تارك الصلاة، وتوقف البعض الآخر عن الاستدلال به مستدلين بأن بعض الصحابة قد توقفوا عن العمل به قال ابن حجر وقد استبعد قوم صحته بأن الحديث لو كان عند ابن عمر لما ترك أباه ينازع أبا بكر في قتال ما نعي الزكاة ولو كانوا يعرفونه لما كان أبو بكر يقر عمر على الاستدلال بقوله "عليه الصلاة والسلام" أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله .

فقه الحديث: استدل عدد من العلماء بهذا الحديث على قتل تارك الصلاة عمداً ومنهم الإمام محيي الدين النووي وساوى البعض في القتل بين تارك الصلاة ومانع الزكاة وفرق البعض بينهما كما فرق عدد من العلماء بين القتل والمقاتلة، قالوا أن اللغة لا تساوي بينهما فالمقاتلة تكون من الجانبين أما القتل فيكون من جانب واحد ولهذا قال ابن دقيق العيد في شرح العمدة: لا يلزم من إباحة المقاتلة إباحة القتل؛ لأن المقاتلة : مفاعلة تستلزم وقوع القتال من الجانبين وليس كذلك القتل⁽²⁾ وحكى البيهقي عن الشافعي أنه قال ليس القتال من القتل بسبب قد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله⁽³⁾ وقد تنبه الإمام ابن حجر إلى أن بعض الناس قد يعتمد على هذا الحديث في تكفير الناس كالمبتدعة وغيرهم فحذر من هذا وبين أن من فقه الحديث الحكم على الناس بالظاهر والله يتولى السرائر فقال: وفيه دليل على قبول الأعمال الظاهرة والحكم بما يقتضيه الظاهر والاكتفاء في قبول الإيمان بالاعتقاد الجازم خلافاً لمن أوجب تعليم الأدلة. ويؤخذ منه ترك تكفير أهل البدع المقرين بالتوحيد،

1 (فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العقلائي ج 1 ص 76 .
2 راجع شرح الأربعين النووية، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العقلائي ج 1 ص 77 .
3 راجع فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حج العقلائي ج 1 ص 75. وشرح الأربعين النووية ج 1 ص 17 .

فإن قيل والكلام لابن حجر: مقتضى الحديث قتال كل من أمتنع عن التوحيد فكيف ترك قتال مؤدي الجزية والمعاهد؟

فالجواب: من أوجه أحدها دعوى النسخ بأن يكون الأذن بأخذ الجزية والمعاهدة متأخراً عن هذه الأحاديث .

ثانيها: أن يكون من العام الذي خص منه البعض لأن المقصود من العام حصول المطلوب فإذا تخلف البعض لدليل لم يقدح في العموم .

ثالثها: أن يكون من العام الذي أريد به الخاص فيكون المراد بالناس في قوله أمرت أن أقاتل الناس) أي المشركين من غير أهل الكتاب ويدل عليه رواية النسائي: بلفظ (أمرت أن أقاتل المشركين) فإن قيل والكلام أيضاً لا يزال للإمام ابن حجر: إذا تم هذا في أهل الجزية لا يتم في المعاهدين ولا في من منع الجزية.

رابعها: أن يكون المراد بما ذكر من الشهادة وغيرها هو: التعبير عن إعلاء كلمة الله وإذعان المخالفين فيحصل في بعض بالقتل وفي بعض بالجزية وفي بعض بالمعاهدة.

خامسها: أن يكون المراد بالقتال هو أو ما يقوم مقامه من جزية أو نحوها (1).

سادساً: أن يقال: الغرض من ضرب الجزية اضطرارهم إلى الإسلام وسبب السبب سبب فكنه قال حتى يسلموا أو يلتزموا ما يؤديهم إلى الإسلام. وهذا أحسن ويأتي فيه ما في الثالث وهو آخر الأجوبة وقد ذهب بعض العلماء إلى أن هذا الحديث خاص بأهل الأوثان ولا يدخل فيه أهل الكتاب لأنهم يقرون بـ(لا إله إلا الله) قال الإمام النووي: قال الخطابي: "رحمه الله"، معلوم أن المراد بهذا أهل الأوثان دون أهل الكتاب لأنهم يقولون "لا إله إلا الله" وقد بين الأحوزي صاحب شرح الترمذي أنه ليس متفقاً بين أهل العلم على أن الكفر مبيح للقتل فمنهم من يرى هذا ومنهم من يرى أن الكفر ليس دافعاً لقتال الكافرين وإنما هو لدفع ضررهم وأن الإمام ابن تيمية "رحمه الله" قد انتصر لهذا الرأي الأخير. ورأى أن

(1) فتح الباري شرح صحيح البخاري لأبن حجر العفلاني ج 1 ص 75 .

قتال الكافرين إنما كان لدفع الضرر وليس لكفرهم⁽¹⁾، وهذا يعني أن الاستدلال بهذا الحديث على قتل الكافرين غير صحيح لأكثر من وجه: -

الأول: أن الحديث يتحدث عن المقاتلة بين المسلمين وغيرهم والمقاتلة كما قال العلماء تعني المفاعلة بين الجانبين وهذا لا ينطبق على الاغتيالات والتفجيرات لأنها تندرج تحت باب القتل وليس المقاتلة.

الثاني: أن عدداً من العلماء يرون أن قتال غير المسلمين ليس سببه الكفر ولكن سببه الاعتداء فيكون القتال واجباً إذا اعتدى غير المسلمين على المسلمين في أرضهم أما إذا كان غير المسلمين مسالمين فهؤلاء حقهم التعامل بالحسنى وقد أوضح الله تعالى: حالة السلم وحالة الحرب من غير المسلمين في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ

يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ

دِينِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾

(2)

1 (تحفة الأحوذى شرح صحيح الترمذى ج 30 ص 485 .
2 (سورة الممتحنة : (8-9) .

المبحث الثالث

حكم القتال بين المسلمين تحت اسم الجهاد:

الجهل بأحكام الجهاد في الإسلام أدى إلى تصوير الجهاد الشرعي في الإسلام بصورة تتناقض مع الحكمة أو الغاية التي شرع الجهاد من أجلها، كما أدى إلى مفاهيم غريبة لا تمت بصلة إلى مفهوم الجهاد في الإسلام، وأتخذ منحى انحرافي بعيد كل البعد عن فقه نصوص الجهاد الواردة في الكتاب والسنة لقد حاول إعداء الإسلام ولا زالوا يحاولون تشويه أسرار وحكم وغايات الجهاد في الإسلام إلى الحد الذي أطلقوا عليه الجهاد بين المسلمين إذا حدث بينهم نزاع أو قتال .

لقد حاولنا أن نجد نصاً من القرآن أو السنة أو سناً من كتب الفقه الإسلامي على اختلاف المذاهب فلم نجد نصاً ولا سناً ولو بالتأويل المتعسف يبرر هذا المفهوم الخارج عن مفهوم الجهاد في الإسلام . وبالتالي فإن من لديه أي إلمام بفقه الجهاد في الإسلام . لا يشك بأن هذا المفهوم لا علاقة له بمفهوم الجهاد في الإسلام -فضلاً _ عن فقهه وأسراره وغاياته المقدسة، لقد استغلَّ أعداء الإسلام فئة من شباب المسلمين أو بالأصح ممن ينتسبون إلى الإسلام استغلوا فيهم الجهل بالإسلام وبالحماس الذي أغلق عليهم منافذ عقولهم وحال بينهم وبين معرفة الجهاد في الإسلام، ويكفي ما جنوه على الإسلام، وليس فقط : الجهاد في الإسلام حيثوا تلبسوا شخصية أبي حنيفة بلا فقه . ومالك بلا رواية والشافعي بغير اجتهاد، وابن حنبل بلا حديث: لقد أوضح القرآن الكريم حكم ما يكون بين المسلمين من نزاع أو قتال ولم يسميه بالجهاد. قال تعالى: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا

فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ (1). وقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

﴿١٠﴾ (2) وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ

(1) سورة الممتحنة : (9) .

(2) سورة الممتحنة: (10) .

وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿١٣﴾ (1) لقد لقت فئة من شباب المسلمين أفكار في الخلايا الحزبية بإشراف وتوجيه مخابرات عالمية هي أقرب إلى الكفر منها إلى الإسلام. تهدف إلى أعداء جيل من أبناء المسلمين للقتال باسم الجهاد بدون فقه بأحكامه وجعلهم بضوابطه وشروطه لقد استطاع أعداء الإسلام الصاغ الإرهاب والتطرف والعنف بقديسية الجهاد في الإسلام وبالتالي: انقلبت أو انعكست مفاهيم الجهاد في الإسلام وهذا ما تعانيه الأمة الإسلامية اليوم من قبل من ينفذون مخطط الأعداء هذا المخطط الذي أنزلق إلى قتل المسلمين ولم يفرق بين امرأة ولا طفل وارتكبت ضد المسلمين أساليب إرهابية لم يعرف لها مثيلاً في التاريخ.

إن ما يحدث من عمليات القتل التي ذهب ضحيتها عدد كبيراً من المسلمين الأمنيين ممن عصم الله دماءهم من مختلف الجنسيات: باسم الجهاد في الإسلام لا يجوز شرعاً وتعتبراً منه أحكام الجهاد في الإسلام؛ بل تعتبراً منه جميع شرائع الديانات السماوية والأرضية. إن مثل هذه الأفعال تمثل عدواناً على الأمة الإسلامية بأجمعها على أمنها ومصالحها واقتصادها ووحدتها ويضع الحكومات العربية بوجه خاص والحكومات الإسلامية بوجه عام أمام الضغوط الأمريكية بالإضافة إلى ما سببه من هرج كبير أمام شعوب العالم الآخر حيث قتل الأمنيين في المدن الآمنة المسالمة. "تحت اسم الجهاد في الإسلام" ممن ينتسبون إلى الإسلام الأمر الذي سبب الخوف لكل الناس من كل إسلامي ملتزم بدينه وقبل أحداث 11 سبتمبر محاولة الإدارة الأمريكية وخصوصاً منذ مؤتمر شرم الشيخ عام 1996م الضغط على حكومات العالم للاستجابة للمطالبة الصهيونية فيما سمته بتجفيف منابع الإرهاب للقضاء على المقاومة العربية للاحتلال الصهيوني لفلسطين والأراضي العربية الأخرى وهذا من أسباب الانحراف عن فقه الجهاد في الإسلام ونخشى أن يكون صمت العلماء عن بيان فقه الجهاد في الإسلام وشروطه وآدابه ومقاصده كواجب عليهم في تحمل المسؤولية في بيان حكم الشرع، ولكي لا يظن جاهل أن في الإسلام ما يبرر ما يحدث باسم الجهاد في الإسلام، وتوضيح بطلان أعمال القتل التي

(1) سورة النساء: (93) .

تنسب إليه وأنه حرب على الله ورسوله، ومن الفساد في الأرض الذي نهى الله عنه، ورسوله، لأنه مجرد قتل عبثي لا يحمل مثقال ذرة من القيم الإنسانية فضلاً عن قيم، وأخلاق الإسلام بل أنه يفتقر لأي شرط من شروط الفعل الإنساني حتى في صورته العدائية البشعة، وأبشع ما فيه أنه يشوه الإسلام، وإلحاق أضراراً كبيرة بالمسلمين لقد كان بالإمكان، ومن وقت مبكر معرفة واقع وأهداف، ومقاصد وغايات القتل العبثي من النساء، والأطفال الأبرياء من المسلمين، وغيرهم إضافة إلى قطع الطرق وإخافة السبيل لقد سن الإسلام أحكاماً سنّها لمواجهة مثل هذا الفساد في الأرض. لقد كانت أعراف إنسانية تعارفت عليها قبل ظهور الإسلام: شملت قطاع الطرق والبغاة والمحاربين والخارجين عن الأعراف التي تواطأت عليها قبل ظهور الإسلام التي كانت تحكم بالعرف العام حيث وضع حدوداً لأي عنف كما حدد قيماً أخلاقية يجب احترامها. كما عبر عن ذلك الإمام: علي بن أبي طالب "رضي الله عنه": بالقول: لقد كنا في الجاهلية نتحاشا قتل النساء حتى وإن قاتلن فكيف نفعل ذلك ونحن مسلمون لقد أظهرت هذه الفئة الضالة بأن فهمها للجهاد لا يعدو أن يكون فعلاً للقتل. قتل أكبر عدد ممكن من الأبرياء المسالمين، علماً بأن الإجماع منعقد على تحريم قتل المسالمين من أهل الكتاب وغيرهم وكذا نسائهم وأطفالهم: فكيف يجوز قتلهم وهم مسلمون لقد شرع "الجهاد في الإسلام" لمكافحة الإرهاب بمفهومه الشرعي والقانون فغزوا الشعوب وإخراجهم من ديارهم والاستيلاء على أراضيهم واغتصاب حقوقهم وأموالهم والدفاع عن حريتهم في مجال حرية التدين والاعتقاد هو الباعث الحقيقي على شرعية الجهاد في الإسلام قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۝١ لَا

أَعْبُدُوا مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝٣ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ۝٤ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ

وَلِي دِينِ ۝٦﴾ (1) بل إن القرآن نهى عن إكراه الناس على الدخول في الدين الحق قال تعالى:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۝٤﴾ (2) والنصوص الشرعية من الكتاب والسنة في هذا

الإطار لا تحصى كثرة واقتصرنا مهمة نبي الإسلام وخلفائه من العلماء الملتزمين

(1) سورة الكافرون: (1-6) .

(2) سورة البقرة: (256) .

بنصوص الكتاب والسنة بعرض الإسلام عرضاً واضحاً وسليماً بالدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ (1)، وقال تعالى:

﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (2) نصوص قرآنية واضحة ذات دلالة قطعية لا تحتمل التأويل بأن مهمة الرسول "صلى الله عليه وآله وسلم" في بيان ما نزل إليه وإبلاغه للناس بشيراً لمن أمن به ونذيراً لمن كفر به، ولا يلجأ إلى القتال إلا في حالتين اثنتين لا ثالثة لهما، أولهما: في حالة استهداف الحرية الدينية لأن ذلك من منطلقات الإسلام عرضاً واضحاً صحيحاً وسليماً فمن دخل فيه عن رضى واقتناع فلا يحق لأي جهة أو قوة مهما كانت أن ترغمه على عقيدة لا يرتضيها ولا يقتنع بها ففي هذه الحالة يتدخل الإسلام لحماية الحرية الدينية وحرية المعتقد .. وهنا تأتي مشروعية الجهاد القتالي ليس حياً في القتال ولكن في سبيل حماية حرية التدين، وعدم مصادرة فكر الإنسان، وعقله فيما يختاره لنفسه ويحاسب عليه بين يدي الله تبارك وتعالى .

الحالة الثانية: في حالة أن يعتدي الآخر على الكيان الإسلامي أو يخطط للاعتداء عليه وفي هذه الحالة فإن الإسلام لا ينتظر العدو حتى يتمكن من القرب من الكيان الإسلامي، وهذا من باب جهاد الدفع وليس من باب ما يسمى بجهاد الطلب وقد جاهد نبي الإسلام الإرهاب من أول يوم طلعت فيه شمس الإسلام على يطاح مكة المكرمة.

لقد شرع الجهاد للدفاع عن العقيدة وعن الأمة الإسلامية. لصد أي عدوان أي أن الجهاد في الإسلام، هو للدفاع وليس للاعتداء عملاً بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ

يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (3) . والنصوص الشرعية من "الكتاب

والسنة" بهذا المعنى كثيرة إن كلمة: الجهاد في الإسلام. لم ترد بين المسلمين من بعض على بعض مهما كان الخلاف بينهم وحتى لو وصل هذا الخلاف بينهم إلى القتال لا يجوز إطلاق كلمة الجهاد من بعضهم ضد البعض الآخر قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا

1 (سورة العنكبوت: (18) .

2 (سورة الأنعام: (107) .

3 (سورة البقرة: (190) .

فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ (1)

الشاهد: إن الآية الكريمة لم تطلق: كلمة الجهاد على الفئة الباغية، فأطلقت كلمة قتال الفئة الباغية المعتدية.

علماً: بأن البغاة وهم الخارجون بالسلاح على السلطة الشرعية سواء بقطع الطرق وإخافة السبيل أو الخروج عن النظام والقانون جاءت الشريعة بأحكام تسمى بأحكام البغاة معلومة لا نرى ضرورة لاستعراضها: تختلف عن أحكام الجهاد ضد أعداء الإسلام: ولم ترد كلمة الجهاد الشرعي: على البغاة من المسلمين فكيف استطاع أعداء الإسلام: تحريف مفهوم الجهاد في الإسلام ضد بعضهم الآخر أنها الكارثة الكبرى التي خطط لها أعداء الإسلام ويتم تنفيذها من قبل بعض الجهلة من أبناء المسلمين الذين جسدوا الجهاد بسلوكهم وأفعالهم بصورة غريبة تتناقض مع الغاية والحكمة من تشريعه:

يؤكد الإمام الشوكاني على أن تأمين الرسل ثابت بالشرعية الإسلامية ثبوتاً معلوماً فقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم: يأتي إليه الرسل من الكفار فلا يتعرض لهم أحد من أصحابه وكان ذلك أمراً مستقراً وسنة ثابتة، وهكذا كان الأمر عند غير الإسلام من ملوك الكفر، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرسلهم من غير تقدم أمان منهم لرسله فلا يتعرض لهم أحد، ولو قال قائل أن تأمين الرسل قد اتفقت عليه الشرائع السماوية والأرضية لم يكن قولاً مجافياً للحقيقة حيث كان أمراً معلوماً عند أمم الأرض عند أهل الشرك والوثنيين على السواء، ومن هنا كان يقول عليه الصلاة والسلام: (لولا أن الرسل لا تُقتل لضربت أعناقهما) يشير عليه "الصلاة والسلام" إلى رسل مسيئة الكذاب:

وكل من دخل في بلاد الإسلام بصورة مشروعة أو دخل بغير قصد القتال حتى لو كان من بلد تعيش حالة حرب مع البلد التي دخل إليها أي بلاد الإسلام فهو مشمول بعقد الأمان حتى يرجع إلى مأمنه: أما السفراء وأعضاء البعثات الدبلوماسية والوفود فإنهم

(1) سورة الحجر: (9) .

كالرسل بل هم رسل وفي قصة أبي سفيان إلى المدينة المنورة بعد نقض قريش لصلح الحديبية دليل على عدم جواز المساس بمن دخل البلد وهو غير قاصد القتال لأن أبا سفيان كان على رأس المحاربين لله وللرسول آنذاك ورغم أنه بحث عن يجيره ولم ينجح..

في مسعاه كما تقول الروايات، ولا توجد مشروعية ولا مبرر للعنف ضد الأجانب في بلاد المسلمين، والمراد بالأجانب هنا هم الأشخاص والسفارات والهيئات والشركات التجارية وغيرهم الموجودون في البلاد الإسلامية بإجازات دخول وإقامة وعمل من قبل حكومات البلاد الإسلامية ولا تضر إقامتهم وعملهم بالمسلمين ولا توجد حالة حرب فعلياً بينهم وبين المسلمين وبالتالي فإن هؤلاء الأجانب (كفار) بالمصطلح الشرعي وقد دخلوا إلى البلاد الإسلامية بمقتضى إجازات دخول وإقامة وعمل من قبل السلطات التي تمثل البلاد الإسلامية ذات العلاقة، وهذا الاعتبار يطبق عليهم ما ذكره الفقهاء جميعاً وأجمعت عليه المذاهب الإسلامية من كونهم أهل العهد وأهل الأمان وأهل الذمة يوجب شرعاً حمايتهم وحفظ أنفسهم وأموالهم وأعراضهم ويعصمهم من كل اعتداء عليهم وهذا واجب على الدولة وعلى سائر المسلمين وجوب حماية وحفظ من دخل وأقام في بلاد المسلمين من الكفار الأجانب يشمل الأجانب غير المسلمين الموجودين الآن في البلاد الإسلامية بإجازة من حكومات هذه البلاد والدول الإسلامية الحق بإجازة دخول وإقامة وعمل هؤلاء الأجانب ما دامت عقودها وعهودها سليمة عن إيقاع أي ضرر بالمسلمين أو تقتضيها مصلحتهم على أساس المعاملة بالمثل ...

وبالتالي فإن الأشخاص الرسميين الذين منحوا إجازات الدخول والعمل والإقامة لهم ذمة محترمة عند الشارع تشملها الأدلة الشرعية منها ويسعى بذمتهم أدناهم وكون هؤلاء الأجانب ينتمون إلى حكومات تتبع سياسة مخالفة لما يريد المسلمون لا يجعلهم مسئولين عن سياسات حكوماتهم ولا يبرر قتلهم ولا أسرهم ولا اختطافهم ولا أخذ شيء من أموالهم، يعتبر ذلك جرائم في الشريعة الإسلامية: وهم بالنسبة إلى حكومات بلادهم التابعين لها على قسمين: **أحدهما:** الأشخاص والهيئات والشركات التجارية والصناعية الذين يحملون جنسيات البلد الأجنبي ولكن لا علاقة لهم بالنظام الحاكم: وليسوا من أعضاء الهيئة الحاكمة في ذلك البلد: **ثانيهما:** الأشخاص والهيئات الذين هم جزء من الهيئة

الحاكمة من قبل أعضاء السفارات والبعثات العسكرية وما إلى ذلك فهؤلاء هم محميون بمجرد الأذن لهم بالدخول بصفتهم الفردية أو الجماعية لأن الأذن لهم بالدخول قد منحهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وهي الذمة التي أعطيت لهم وهي ما تسمى في الشريعة الإسلامية: بذمة الله ورسوله: ولا يجوز الإخلال في هذه الذمة كما لا يجوز للأخر الإخلال بهذا فيما يخص المسلمون للدخول في بلاد الآخر ذلك لأن الشريعة الإسلامية تحرم الظلم كما تحرم القتل بغير حق.

لأن القتال فيه إزهاق أرواح. وهذا مناقضاً لمقاصد الشريعة لأن حفظ الحياة أي حياة المسلم وغير المسلم. لأن حياة الإنسان مهما كان معتقدة بصفة عامة لا يحل دمه إلا إذا كان مقابل ما ارتكبه من جرم دون تجاوز ذلك الجرم. عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾

اللَّهِ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾⁽¹⁾ وحتى الحيوانات التي لا تضر ولا مصلحة معتبرة في قتلها لا يجوز قتلها. ولم نؤمر بقتل الكافر لمجرد كفره إذا كان مسالماً لأن علة قتال الكافر ليست هي الكفر بل علة قتال الكافر هي الحراية: أي الاعتداء على المسلمين وهذه العلة التي هي الحراية هي التي جاءت بها النصوص الشرعية الواردة في مشروعية الجهاد في الإسلام بل أمرنا بالعمل على فتح أبواب الرحمة أمامه ولكي تبقى أبواب الرحمة أمام الكافر مفتوحة حتى آخر لحظة من عمره، وإذا جاز قتله فلضرورة المحددة في "الشريعة الإسلامية" أو عندما تكون حياته خطراً مؤكداً على حياة غيره أو عائقاً أمام حرية الغير في الاختيار الحر: لقد خلق الله الإنسان، وهو يعلم أن من هذا الإنسان من يكفر ويفسد، والحياة هي هبة الله التي لا تعدلها هبة، وليس من حق أي إنسان إهدارها أو سلبها بدون وجه حق، كونه اعتدى على أعظم حرمة من حرمة الله لأن قتل نفس واحدة بنص القرآن كقتل الناس جميعاً باعتبار أن البشر جميعاً خلقت من نفس واحدة بنص القرآن؛ كقتل الناس جميعاً باعتبار أن البشر جميعاً خلقت من نفس واحدة، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا عَنْكُمْ فَلَمْ

(1) سورة المائدة: (89).

يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوْلُ إِلَيْكُمْ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿١٠﴾ (1) ولا شك بأن للجهاد في الإسلام:

أهداف ومقاصد مقدسة جاءت بها نصوص قرآنية محكمة. قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١١٠﴾ (2) ، وقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٠٨﴾ (3) ، فالآية

الأولى محكمة غير منسوخة وقطعية الدلالة لا تحتل التأويل: بأن مجرد قتل رجل كافر

واحد مسالم غير محارب: هو اعتداء: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١١٠﴾﴾ والآية الثانية.

توضح حب الإسلام: للسلام وتدعوا كافة البشرية على اختلاف اجناسها وألوانها ولغاتها

وعقائدها إلى الدخول في السلم وبصيغة التأكيد (كافة) وحذرت من عدم الدخول في السلم

والسلام والأمن والأمان وأن مجرد عدم الدخول في السلم هو إتباع الخطوات الشيطان

وهو خسران الدنيا والآخرة، وقال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ

لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ (4) وتشير الآية إلى أن الأصل كان المنع من القتال والأذن بالقتال معلل بأنهم

ظلموا وأخرجوا من ديارهم وأموالهم وكما هو معلوم من الدين بالضرورة بأن الأصل في

الدماء والفروج الحظر وليس الإباحة يقول تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ

يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾ (5) فالآية: تأمر بإجارة المشرك المستجير

وإتاحة الفرصة له حتى يسمع كلام الله، كما تأمر بأن يمكن من المكان الذي يأمن فيه. ثم

تلتها آية أخرى تعلل للأمر بقتلهم، وأنه لم يأت من فراغ، ولا تعنت، ولا اعتداء؛ فهم

يصدون عن سبيل الله، ولا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة ثم أنهم نكثوا أيمانهم من بعد

عهدهم وطعنوا في دين الله وهموا بإخراج الرسول وبدؤوا المؤمنين بالقتال أول مرة:

1 (سورة النساء : (90).

2 (سورة البقرة : (190).

3 سورة البقرة: (208) .

4 (سورة الحج: (39) .

5 (سورة التوبة: (6) .

يقول الدكتور مصطفى زيد في كتابه القيم النسخ في القرآن: المشركون الذين تتحدث عنهم آية السيف. هم أذن فريق خاص من المشركين كان بين الرسول "صلى الله عليه وآله وسلم" وبينهم عهد فنقضوه وظاهروا عليه أعداءه وقد بريء الله ورسوله منهم وأذنهم بالحرب إلا أن يتوبوا عن إجرامهم وهؤلاء المشركون هم أعداء الله ورسوله ليسوا هم كل المشركين بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ

أَحَدًا فَأَتَمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾⁽¹⁾ وبدليل الأخبار التي تظاهرت عن رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم" أنه حين بعث علي ابن أبي طالب "رضي الله عنه" ببراءة إلى أهل العهود بينه وبينهم أمره فيما أمره أن ينادى به فيهم: ومن كان بينه وبين رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم" عهد فعهدته إلى مدته ثم بدليل قوله بعد آية السيف: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا

أَسْتَقَمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٧﴾⁽²⁾ وإنما هم قوم من المشركين كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عهد غير محدود الأجل فهو لاء وأولئك هم الذي أعلن الله ورسوله براءته منهم وأمهلم أربعة أشهر: أليسوا هم أئمة الكفر يطعنون في دين الله ويصدون الناس عن سبيله ينقضون عهدهم مع رسول الله ويظاهرون عليه الأعداء ينكثون إيمانهم ويبدؤون المؤمنين بالقتال، إذن فليقاتلهم المؤمنون ليعذبهم الله بأيديهم ويريدونهم وليخزيهم ويذلهم ويشفي صدور قوم مؤمنين ولا أدل على هذا من قول الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم في الآية التي تلي آية السيف دون فاصل: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ

الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْتَغَىٰ مَأْمَنَهُ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾⁽³⁾ فإن هذه الآية أمر من الله "عز وجل" لرسوله بأن يجير من يستجير به من المشركين ثم يدعوهم إلى الإيمان بالله فإن أبى الإيمان وطلب البقاء على كفره وطلب من الرسول أن يبلغه

1 (سورة التوبة: (4) .
2 (سورة التوبة: (9) .
3 (سورة التوبة: (6) .

مأمنه أي: المكان الذي يأمن فيه فعلى الرسول "صلى الله عليه وآله وسلم" أن يجبه إلى طلبه وأن يؤمنه حتى يبلغ المكان الذي يأمن به : هذا إلى تلك الآية التي تنفي الإكراه في الدين نفياً صريحاً قاطعاً. والنصوص بهذا المعنى لا تحصى كثيرة .

أما آية السيف التي يحتج بها من لا فقه له، وهي قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ

فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا

الزَّكَاةَ فَخَلَوْا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾ (1). وهي كما هو واضح: تأمر بقتل المشركين

حيث وجدوا وبحصارهم وتضييق الخناق عليهم، لكن منهم المشركون المقصودون بالآية؟

ومتى يقتلون؟ والآيات التي قبل هذه الآية: يقول الله فيها: ﴿ بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنْ

الْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾ فَيَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَلِمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ ﴿٢﴾ وَأَذَنْ مِنَ اللَّهِ

وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا

أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوا شَيْئًا وَلَمْ

يُظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَمْ أَحَدًا فَأْتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾ (2) هنا يجب أن ننظر كيف

احترم الإسلام عهد هؤلاء المشركين الذين عاهدهم الرسول "صلى الله عليه وآله وسلم"

والمسلمون فوفوا معهم بعهدهم ولم ينقصوهم شيئاً مما فرضته المعاهدة ولم يظاهروا

عليهم عدواً فأمر الله تعالى. أن يتم إليهم عهدهم إلى مدتهم فهذا من التقوى التي يحبها الله

ويحب أهلها، وبعد هذه الآية التي سموها: بآية السيف: نحد الآية التي تليها: وتعلل النفي

بقوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ بَيَّنَّ الرُّشْدَ مِنَ الْغَيِّ ﴿٤﴾ (3) والآية الأخرى التي تستبعد أكرراه

الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. للناس على الإيمان حتى لتحكم باستحالة هذا الإكراه إذ

1 (سورة التوبة: (5).

2 (سورة التوبة: (4-1).

3 (سورة البقرة: (256) .

تقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (1)

فليست الغاية أذن من قتالهم هي إكراههم على الدخول في الإسلام بقوة السلاح، وما كانت الغاية : قط هي الإكراه. وإنما شرع القتال في الإسلام لتأمين الدعوة إليها ولضمان الحرية التي تكفل إبلاغ دعوته ودرء الشبهه عن عقيدته بالمنطق السليم والحجة المقنعة. ومن أجل هذا خص أئمة الكفر بالأمر بقتالهم لأنهم يحولون بالقوة بين الإسلام وبين الشعوب التي يجب أن تدعى إليه، ومن ذلك علل الأمر بالقتال ضمن ما علل به بصد المشركين للناس عن سبيل الله وقتالهم المؤمنين، ومن ذلك كذلك كان السبب في نبذهم العهود وإعلانهم الحرب على الإسلام وأهله وظاهروا أعدائه عليه فإذا نبذوا عداوتهم للإسلام وللدعوة إليه فلا حرب ولا قتال، لأن دين الله سيهدي بنوره كل ضال: (2) كتب الله له الهداية.

أما من له حق إعلان الجهاد فهو من حق الولي الشرعي صاحب الولاية العامة قولاً واحداً لا يوجد أي سبب أو مبرر لجنوح بعض المنظمات أو التنظيمات التي تنسب إلى الإسلام. بل وتتخذ منه عنواناً لنشاطها إلا سبباً واحداً من اثنين الأول: الجهل بمشروعية الجهاد في الإسلام بوجه خاص والإسلام بوجه عام فهذا الصنف أشبه بالفرق الضالة من فصيلة الخوارج والبيغاة الذين جلبوا على حكام المسلمين وعلى المسلمين كوارث كبيرة منذ القرن الأول للإسلام وكفروا بحكام المسلمين وقتلواهم وفي مقدمتهم علي ابن أبي طالب "رضي الله عنه"، الفكر: هو الفكر والحجج هي الحجج وما أشبه الليلة بالبارحة .

الثاني: أن لها أهداف معادية للإسلام وتدرى أنها لن تستطيع محاربتة علناً بدون غطاء أو شعار إسلامي تظهر من خلاله الإسلام وتبطن الكفر. وكم وجدنا في التاريخ الإسلامي من مثل التنظيمات الذي اتخذت من الإسلام شعاراً تصل به إلى أهدافها وتبعد الأنظار تحت هذا الشعار عن أي شك أو ريبية في نواياها طبعاً بعض التنظيمات ولا نقول كلها وهي حاضرة في كل زمان ومكان، ولا عجب في ذلك فهي سنة من الله لا تتخلف في

1 (سورة يونس: (99) .
2 (انظر تفسير الطبري في الآيات 1-5 في السور 14/95/137.
انظر نفس التفسير الآيات 6-15 في السور 138-162.

زمان ولا مكان: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾﴾ (1) ولم يتركوا وسيلة من وسائل الكيد للإسلام والمسلمين إلا عملوا بها حتى بنوا لذلك المساجد وشيّدوها وما مسجد الضرار إلا شاهداً على ذلك نزل فيه قرآن يتلى.

ومن يشك في نوايا أناس بنوا لله مسجداً من أموالهم وجملوه وزينوه للمؤمنين وطلبوا من الرسول "صلى الله عليه وآله وسلم" افتتاحه والصلاة فيه وكاد الرسول يستجيب لطلبهم لولا أن الوحي نزل ليكشف حقيقة الأمر قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا

ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (2) وما قص علينا ذلك إلا

لنحذر من أن تنظلي علينا مثل هذه الأساليب التي تفرزها تلك النوايا المبطنة والخبیثة ولا نقصد بذلك كل التنظيمات الإسلامية، ولكن نقصد بذلك: التنظيمات التي تستهدف المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين تحت شعار مكشوف باسم الجهاد أن العمليات التي تشن باسم الجهاد ضد المسلمين وغير المسلمين من المقيمين في الدولة الإسلامية سواء كانوا سفراء ودبلوماسيين أم كانوا تجاراً وخبراء، أم رجال أعمال، ومستثمرين، أم كانوا سواحاً؛ فإن أذيتهم أو التعرض لهم بسوء طالما كان دخولهم البلد بإذن السلطة الشرعية، فإنهم قد اكتسبوا بذلك الأذن الأمان على أنفسهم وأموالهم، وأن إذن ولي الأمر لهم بالدخول قد دخلوا في ذمة الله ورسوله، وبالتالي فإن التعرض لهم بأذى في أموالهم أو ترويعهم أو احتجازهم بدون ذنب جنوه فضلاً عن قتلهم فحكمهم أنه محاربين لله ورسوله ومن الساعين في الأرض فساداً ومن حق صاحب الولاية العامة أن يقدر العقوبة التي تمنع مثل هذه الجرائم التي حرمها الإسلام، وأجمع علماء الأمة على تجريمها واعدوها حرباً على الإسلام، وقد أفصحت بعض هذه التنظيمات من خلال أفعالها من أنها لا تفقه أبجديات الإسلام أو أنها مندسة تحارب باسم الإسلام، ذلك أن هذه الأفعال لا يقدم عليها من له معرفة بأبجديات الجهاد في الإسلام أو صادق النية مخلصاً للإسلام أما واجب المسلمين نحوهم؛ فهو كشف أخطارهم على

1 (سورة البقرة: (11) .

2 (سورة التوبة: (107) .

الإسلام وعلى الأمة وعلى ولي أمر الأمة أن يتخذ من الإجراءات الشرعية ما يجب الإسلام عليه بحكم ولايته العامة، ومن مسلمات الإسلام أن إعلان الجهاد وإعلان السلم والحرب من الحقوق الشرعية لولي الأمر الشرعي ولا يجوز شرعاً لأي إنسان أو جماعة أو جهة أو منظمة أن تعلن الجهاد سواء أكانوا من الأجانب المقيمين في الدول الإسلامية كما تقدمت الإشارة إلى ذلك وقبل أن نختم هذا البحث نشير إلى الفقرة الثامنة من قرار مجمع الفقه الإسلام رقم (125) (13/7) حيث تناولت موقف الإسلام من الإرهاب:

مشروع قرار رقم ()

أولاً: شرع الجهاد في الإسلام لكف العدوان عن الأمة الإسلامية بمعناه العام والشامل وغايته إعلاء كلمة الله: ولا يتحقق ذلك إلا برفع الظلم ومنع الفساد في الأرض وتهدف مقاصده إلى سيادة العدل والأمن والسلام لكافة البشرية بدون استثناء هذا مفهوم الجهاد في الإسلام انطلاقاً من النصوص الشرعية الواردة في الموضوع وما استقر عليه إجماع جماهير علماء الأمة:

ثانياً: لا يجوز شرعاً إطلاق (كلمة جهاد) على أي خلاف أو قتال بين المسلمين ضد بعضهم البعض.

ثالثاً: الدعوة إلى إعلان الجهاد من الحقوق الشرعية لولي الأمر الشرعي وعليه إجماع الأمة .

رابعاً: جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى القتال ضد حكام المسلمين وغيرهم من المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية باسم الجهاد عمل يجرمه الإسلام .

بقلم / محمد عبده عمر

عضو المجمع



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

جهاد الطلب وجهاد الدفع

إعداد

الدكتور / عبد الله بن إدريس أبو بكر ميغا
عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
بالجامعة الإسلامية بالنيجر سابقا
عضو المجمع عن النيجر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل الشرائع رحمة بعباده، وأودعها من أسرار الحكمة ما تطمئن به النفوس، وتأنس به العقول، وأصلي وأسلم على صاحب الرسالة العظمى، خاتمة الرسالات، سيدنا ونبينا محمد، الصادق الأمين، ختم الله به الرسل، وأكمل بدينه الشرائع، وأنزل عليه كتاباً جعله تبياناً لكل شيء، وهدى وتبصرة لمن أراد خير الدنيا وسعادة الآخرة، وعلى آله وأصحابه الذين ساروا على منهاجه القويم، فكانوا هم الهداة المرشدين.

أما بعد: فإن الجهاد في الإسلام أنواع¹، لكل نوع منها أهميته القصوى. والتحول الخطير الذي حصل في حصر الجهاد في نوع واحد هو القتال، الذي انحرف إلى قتال بين المسلمين أنفسهم مع شديد الأسف، كنتيجة للحوارات والتفاعلات التي حصلت في الساحة الفكرية، أبرزت انحرافات واضحة عن المفهوم الصحيح للجهاد في الشريعة الإسلامية.

وهذا ما يستدعي التوضيح من العلماء المتخصصين، بل ضرورة قيام علماء الإسلام وطلبة العلم الشرعيين بتوعية المسلمين بأهمية المبادئ الإسلامية الأساسية، وتوضيح مفاهيمه الصحيحة، ومقاصده وغاياته وأهدافه النبيلة، استناداً إلى الأدلة الشرعية، وآثار السلف الصالح، وانطلاقاً من الوسطية الإسلامية، والاعتدال، ونبذ جميع أشكال الغلو والتطرف والعنف.

لقد كان الاستعمار والاستشراق، ولا يزالان، عاملين أساسيين في حضور قضية الجهاد إلى الساحة الفكرية والاجتماعية والثقافية، حيث زعم هؤلاء وأولئك أن الجهاد في الإسلام إرهاب!

¹ ينظر: شيخ الإسلام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى: 538/5 (ت محمد عبد القادر عطا . مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1408 هـ . 1987م، وابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد: 72/3 الناشر: مؤسسة الرسالة بيروت . مكتبة المنار الإسلامية بالكويت، ط: 27، 1415 هـ = 1994م.

وقد اندهش العالم أجمع، خصوصاً، العالم الغربي من السرعة التي انتشر بها الإسلام واكتسح الممالك والامبراطوريات الفارسية والبيزنطية في وقت وجيز! وقد أرجع بعض الباحثين في الغرب والمستشرقون السبب في ذلك إلى أن الإسلام قد انتشر بقوة السلاح وبحد السيف، وبأنه دين يهوى سفك الدماء والمال والسيطرة والغلبة، فجميع الحروب التي قام بها المسلمون الأوائل ومن بعدهم كانت لتحقيق هذا الهدف في نظرهم!!

والسؤال الذي يطرح نفسه ولا بد من الإجابة عنه هو: ما مدى صحة هذه المزاعم؟ وهل صحيح أن الإسلام قد انتشر بالقوة والسلاح؟ وأن الحروب التي خاضها المسلمون في سبيل إعلاء كلمة الله عز وجل كانت جميعها هجومية ولم تكن دفاعية؟ وهل الجهاد في الإسلام هجومي أو دفاعي؟ هذه التساؤلات وغيرها هي التي يحاول هذا الموضوع (جهاد الطلب وجهاد الدفع) الإجابة عنها.

وذلك في مقدمة، هي هذه، ومدخل وأربعة فصول وخاتمة:
 . المدخل في بيان العلاقة (الداخلية والخارجية) بين المسلمين وغيرهم، أو بعبارة أخرى بيان طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول والمجتمعات الأخرى في حالة السلم والحرب.
 . الفصل الأول: الجهاد، مفهومه وأهدافه ونوعاه وحكمه وصاحب الحق في إعلانه

المبحث الأول: مفهوم الجهاد وأهدافه

المبحث الثاني: نوعا الجهاد وحكمه

المبحث الثالث: صاحب الحق في إعلان الجهاد

. الفصل الثاني: تكييف العمليات القتالية ضد المسلمين وغيرهم وأحكامها الشرعية

المبحث الأول: تكييف العمليات القتالية ضد المسلمين وأحكامها الشرعية

المبحث الثاني: تكيف العمليات القتالية التي تشن باسم الجهاد ضد غير المسلمين

الفصل الثالث: أسباب جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى قتال حكام المسلمين وغيرهم

المبحث الأول: أسباب جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى القتال ضد حكام المسلمين

المبحث الثاني: أسباب جنوحها إلى القتال ضد عامة المسلمين

المبحث الثالث: أسباب جنوحها إلى القتال ضد غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية وغيرها

الفصل الرابع: سلطة ولي الأمر تجاه من يعلن الجهاد ضد المسلمين وغيرهم في البلاد الإسلامية وواجب المسلمين نحوهم

المبحث الأول: سلطة ولي الأمر تجاه من يعلن الجهاد ضد من يعلن الجهاد ضد المسلمين في البلاد الإسلامية

المبحث الثاني: سلطة ولي الأمر تجاه من يعلن الجهاد ضد من يعلن الجهاد ضد غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في البلاد الإسلامية

المبحث الثالث: واجب المسلمين نحو غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في البلاد الإسلامية

الخاتمة، وهي عبارة عن تقرير عن البحث وخلاصته.

المدخل: بيان العلاقة (الداخلية والخارجية) بين المسلمين وغيرهم أو بعبارة أخرى بيان طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول والمجتمعات الأخرى في حالتها السلم والحرب:

يجدر بنا، قبل بيان هذه العلاقة، أن نذكر بأن هناك رابطة أخوة عامة تربط الناس جميعاً، ورابطة أخوة خاصة تربط بعض الناس دون بعض..

أما الرابطة العامة فهي الرابطة الإنسانية التي تربط الناس جميعاً دون النظر إلى اعتبارات أخرى، سواء كانت دينية أم اجتماعية أم سياسية، ويقطع النظر عن اللون والجنس، وهذه الرابطة هي التي أشار الله تبارك وتعالى إليها في القرآن الكريم، عندما قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ الآية¹ وقال عنها معلم الناس الخير، صلى الله عليه وسلم، حين قال: «الناس بنو آدم وآدم من تراب»².

فأين هي اليوم نظرة المجتمع الدولي إلى هذه الرابطة الأخوية الإنسانية الكريمة، التي أرشد إليها القرآن الكريم في هذه الآية الكريمة، وأشار إليها الرسول الأمين في هذا الحديث!

أما الرابطة الأخوية الخاصة فهي التي تربط بعض الناس دون بعض، ولا اعتبارات، سواء كانت دينية أم اجتماعية أم قومية أم سياسية أم جنسية أم غير ذلك، وهي التي أشار الله تعالى إليها في قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾³، وقال عنها رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ وَلَا يَحْزَنُهُ»⁴ وقوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمن

¹ - سورة النساء، الآية: 1

² - رواه أبو داود والترمذي وحسنه والبيهقي بإسناد حسن أيضاً واللفظ له، وحسنه الشيخ الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، الحديث رقم (2965)

³ - سورة الحجرات، الآية: 10.

⁴ - متفق عليه: البخاري، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره، رقم (6706)

للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»¹، وقوله - صلى الله عليه وسلم - : «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»².

ولا شك أن هاتين الرابطين: العامة والخاصة بين الناس تقتضي كل واحدة منهما أن تكون طبيعة العلاقة بينهم سلمية لا حربية..

وقد قرر بعض الفقهاء أن الباعث على القتال هو دفع الاعتداء وليس المخالفة في الدين، قال الحنفية: الأدمي معصوم ليتمكن من حمل أعباء التكليف، وإباحة القتل عارض، سمح به لدفع شره. وقالوا - أيضا - : الكفر من حيث هو كفر، ليس علة لقتالهم³، وقال الإمام مالك: لا ينبغي لمسلم أن يهرق دمه إلا في حق، ولا يهرق دما إلا بحق⁴.

وقال الحنابلة: الأصل في الدماء الحظر إلا بيقين الإباحة⁵، وقال الكمال بن الهمام الحنفي في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾⁶ فأفاد أن أن قتالنا المأمور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه، وكذا قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾⁷ أي لا تكون فتنة منهم للمسلمين عن دينهم بالإكراه بالضرب والقتل⁸.

وواضح مما تقدم أن الأصل في العلاقات الخارجية أو العلاقات الدولية في الإسلام هو السلم لا الحرب، وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي أن «العلاقة بين الدول الإسلامية والدول الأخرى المكونة للمجتمع الدولي تقوم على السلام ونبذ الحروب، والاحترام المتبادل، والتعاون بما يحقق المصالح المشتركة

1 - متفق عليه: البخاري، كتاب أبواب المساجد، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم

2 - أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم.

3 -

4 -

5 -

6 - سورة التوبة الآية 36

7 - سورة البقرة، الآية 193

8 - كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ج: 5، ص: 437.

للإنسانية في إطار المبادئ والأحكام الشرعية»¹. وقد نظم الشارع هذه العلاقات: علاقة المسلمين بغيرهم، وقد يكون غير المسلمين في نزاع مسلح مع المسلمين، وهؤلاء يطلق عليهم "الحريون"، وإما أن يكونوا في غير حالة الحرب مع المسلمين، وهؤلاء يطلق عليهم "الذميون" أو "المستأمنون".

ومن هنا فإن غير المسلمين بالنسبة للمسلمين أصناف ثلاثة: الحريون والذميون والمستأمنون..

فما هي علاقة هؤلاء جميعا مع المسلمين والدولة الإسلامية؟

أ/ علاقة المسلمين بالذميين:

المراد بالذميين أو أهل الذمة هم غير المسلمين الذين يقيمون مع المسلمين إقامة دائمة في الدولة الإسلامية، على أن يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم إلا في بعض مسائل يستثنون منها، وهم معدودون من مواطن ورعايا الدولة الإسلامية بحكم عقد الذمة، الذي عقده مع المسلمين.²

وهذا العقد يفرض عليهم واجبات ويثبت لهم حقوقا، وهو عقد غير مؤقت، بل هو أبدا يسري على من عقده معنا وعلى ذرياتهم من بعدهم..

وهذه العلاقة تتمثل باختصار في أمور منها:

. عدم إكراه على اعتناق الإسلام، الإسلام يرفض أن يكره الناس على الدخول في عقيدة لا يرتضونها، حيث ترك الإنسان بعقله الذي وهبه الله إياه، أن ينظر أي الطريق يسلكه بعد أن تبين له طريقي الهدى والضلال، وعلى المسلمين أن يبلغوا رسالة الإسلام إلى من عداهم، فإما أن يهتدوا ويختاروا الخير والهدى والرشاد وهو الإسلام، وإما أن يختاروا الطريق الآخر..

فالدعوة إلى الإسلام شيء، والإكراه عليه شيء آخر، فالأول مشروع والثاني ممنوع، قال الله تعالى في الدعوة إلى الإسلام: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ

¹ . القرار رقم 160 (17/9) لمجمع الفقه الإسلامي الدولي.

² - عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، ص:

الْحَسَنَةَ¹، وقال في الإكراه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾². أي لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح جلي لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على أية حال، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيد الدخول في الدين مكرها أو قسورا..

. عدم الاعتداء عليهم:

من القواعد العامة في الإسلام حرمة الاعتداء على الآخرين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾³.

. انقيادهم لأحكام الشريعة الإسلامية:

ما دام الإسلام قرر المساواة بين الذايمين والمسلمين، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، فلا بد من خضوع أهل الذمة وانقيادهم لأحكام الشريعة الإسلامية.. ومن ذلك ضمان الأنافس والأموال والأعراض، وأن تقام عليهم الحدود فيما يعتقدون تحريمه عليهم دون ما يعتقدون حله، ومما يعتقدون تحريمه: الزنا والسرقة والقتل والقذف، فهذه الأمور وأمثالها يجب خضوعهم أحكام الشريعة الإسلامية فيها... أما الأفعال التي يعتقدون أنها حلال لهم - كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير - فإنهم يقرون عليها، ولا عقوبة عليهم في ذلك، لاعتقادهم بحلها، ولأننا نفرهم على كفرهم، والكفر أعظم ذنبا من هذه الأمور.

ب/ علاقة المسلمين بالمستأمنين:

المراد بالمستأمن هو شخص دخل الديار الإسلامية على غير نية الإقامة فيها، بل يقيم فيها مدة معلومة بعقد يسمى: "عقد الأمان". أو بمجرد منحه الإقامة لقصد العمل أو الاتجار أو السفارة أو الزيارة، وإقامته في دار الإسلام تكون محدودة بمدة قابلة للتجديد، فإن أخذ هذه الإقامة على الدوام تحولت من مستأمن إلى ذي،

¹ - النحل: 125.

² - البقرة: 256.

³ - البقرة: 190.

والمستأمنون في دار الإسلام بالرغم من كونهم أجنب، فإن الدولة الإسلامية قررت لهم من الحقوق العامة والخاصة ما للذميين..

. حق دخول المستأمن في دار الإسلام:

فالدولة الإسلامية - وهذه طبيعتها وغايتها - لا يمكن أن تغلق الباب في وجه المستأمنين في أقاليمها..

ولكن هل هناك إلزام شرعي يلزم الدولة الإسلامية بقبول هؤلاء في أقاليمها؟ للجواب عن ذلك يجب أن نفرق بين حالتين:

الحالة الأولى: إذا طلب حربي أمانا ليدخل دار الإسلام لسمع كلام الله ويعرف شرائع الإسلام، ففي هذه الحالة تجب إجابته، ثم يرد إلى مأمنه، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾¹

وإذا طلب الحربي أمانا ليدخل ديار الإسلام للتجارة، لا يوجد إلزام شرعي على الدولة الإسلامية يلزمها لإجابة طلبه، وإنما الأمر متروك لتقدير الدولة، فلها أن تجيب الطلب أو ترفضه..

ونحن نرى أنه يجوز إعطاء الأمان لمن يطلبه، إلا إذا كان في إعطائه مفسدة وفقا لتقدير الإسلام ولا ينبغي رفض الطلب، إلا بمسوغ شرعي، لأن في دخوله يؤدي إلى اطلاعه على محاسن الإسلام وشرائعه وأحكامه، فيكون دخوله متضمنا في جميع الأحوال معنى قوله تعالى: ﴿حتى يسمع كلام الله﴾ وإن لم يطلب الأمان لهذا الغرض بالذات.

. لهم الحق في التمتع بالحقوق العامة:

ومنها حريته في الرواح والمجيء، وحماية شخصه من الاعتداء عليه، وكذا حرته في العقيدة والاعتقاد والرأي والاجتماع والتعليم وحرمة السكن وكذا تمتعه بالمرافق العامة للدولة كوسائل الاتصالات ومشروعات الماء والإنارة وخلافه..

¹ - التوبة: 6.

هذا، وللدولة الإسلامية كفالته عند عجزه وحاجته فتقوم بسد حاجته ولا تسلمه إلى التهلكة ما دام في دار الإسلام، لأن الإسلام يأمر بالإحسان وإعانة المحتاجين والرحمة بهم.

تمتعهم بالحقوق الخاصة:

وتشمل حقوق الأسرة والحقوق المالية، فمن الحقوق العائلية حق الزواج والطلاق وغيرها، ومن الحقوق المالية حق التملك ومباشرة التصرفات للحصول على الثروة وما يتبع ذلك من الحق لهم في أي يصبحوا دائنين ومدنين، وفي ذلك يقول ابن رشد (الجد): «وأما مبايعة أهل الحرب ومتاجرتهم إذا قدموا بأمان فذلك جائز»¹.

ج/ علاقة المسلمين بالحريين:

المراد بالحريين هم الذين لا تجري عليهم أحكام الإسلام ولا يأمن من عندهم بأمان المسلمين، أما إذا دخلوا دار الإسلام بأمان المسلمين فهم مستأمنون، وقد سبق الحديث عنهم.

وقد ذهب بعض فقهاءنا (القدامي) الذين تأثروا بالحالة التي سادت علاقة المسلمين بغيرهم (الحريين) في عقد الاجتهاد الفقهي في القرن الثاني الهجري وبنشوة الانتصارات والفتوحات التي حققها المسلمون، وبمبدأ العزة الإسلامية، والقيام بواجب الدعوة الإسلامية إلى العالم، ونزعة الإسلام العالمية، ذهبوا إلى القول بأن أصل العلاقات مع غير المسلمين (الحريين) هو الحرب لا السلم، ما لم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان أو أمان، والجهاد فرض دائم لا يحل تركه بأمان أو موادة إلا لغرض الاستعداد كما في حالة ضعف المسلمين وقوة عدوهم.

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم (الحريين) هو السلم، والحرب أمر طارئ على البشرية، ويتعين على المسلمين لدفع الشر والعدوان، والدعوة إلى الإسلام تكون أولاً بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان،

¹ - المقدمات: 289/2 (ينظر في وثائق الأملن للمستأمنين وفي عقد الذمة والآثار المترتبة عليه..).

وهذا هو الأمر المقرر لدى فقهاء القانون الدولي حيث يتولون: الحالة الطبيعية بين الدول هي السلام، والحرب حالة وقتية عارضة مهما كان سببها..
وقد جنح إلى هذا الرأي، بالإضافة إلى من ذكرناهم من الفقهاء، الثوري والأوزاعي، وهو المفهوم من روح التشريع العام. والله تعالى أعلم. وبذلك تكون الآيات الداعية إلى السلام محكمة غير منسوخة، ويكون القتال في غير حال الجنوح إلى السلم، وتكون آيات العفو والصفح معمولاً بها في غير حال الاعتداء، وبحسب ما تقتضيه السياسة الشرعية الإسلامية.

الفصل الأول: الجهاد مفهومه وأهدافه ونوعاه وحكمه وصاحب الحق في إعلانه

المبحث الأول: مفهوم الجهاد وأهدافه

أولاً . مفهوم الجهاد:

الجهاد لغة: مصدر فعل جاهد. ومعناه المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة أو محاربة العدو. يقال جاهدَ العدوَّ مُجاهدةً وجهاداً، أي: قاتله، وجاهد في سبيل الله، أي قاتل.¹

وللجهاد في الاصطلاح الشرعي معنيان: عام وخاص. أما المعنى العام، فهو بذل الجهد لنصرة الدين بأي وسيلة كان ذلك. تدل على ذلك النصوص القرآنية والحديثية الآتية:

• فمن القرآن:

. قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾². قال ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ﴾ يعني: بالقرآن³. فالجهاد الكبير هنا ليس هو القتال، إنما هو البيان القرآني. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فكان النبي . صلى الله عليه و سلم . في أول الأمر مأموراً أن يجاهد الكفار بلسانه لا بيده فيدعوهم ويعظهم ويجادلهم بالتي هي أحسن ويجاهدهم بالقرآن جهادا كبيرا»⁴.
. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبئس المصيرُ﴾⁵.

1 . محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، مادة (جهد)، دار صادر - بيروت، ط: 1.

2 . سورة الفرقان، الآية 52.

3 . أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، (تحقيق: سامي بن محمد سلامة)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: 2، 1420هـ - 1999م، ج: 6، ص: 116.

4 . الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، (تحقيق: علي بن حسن بن ناصر الألمعي وغيره)، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1424هـ/ 2004م، ج: 1، ص: 146.

5 . سورة التوبة، الآية 73، وسورة التحريم، الآية 9.

إن الجهاد في هذه الآية أعم من القتال؛ لأن الله أمر فيها رسوله الكريم . صلى الله عليه وسلم . بمجاهدة الكفار والمنافقين، ولا نشك في أنه قد جاهد كلا الصنفين بالفعل. ومعلوم أنه لم يقاتل المنافقين، فلم يكن جهاده لهم قتالا. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾¹. قَالَ السُّدِّيُّ وَعَيْرُهُ: إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ قَبْلَ فَرَضِ الْقِتَالِ. وَقَالَ ابْنُ عَطِيَّةَ: فَهِيَ قَبْلَ الْجِهَادِ الْعُرْفِيِّ، وَإِنَّمَا هُوَ جِهَادٌ عَامٌّ فِي دِينِ اللَّهِ وَطَلَبٌ مَرْضَاتِهِ. قَالَ الْحَسَنُ بْنُ أَبِي الْحَسَنِ: الْآيَةُ فِي الْعِبَادِ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ أَدَهَمَ: هِيَ فِي الَّذِينَ يَعْمَلُونَ بِمَا يَعْلَمُونَ².

• ومن السنة:

. عن عبد الله بن عمرو . رضي الله عنهما . قال: جاء رجل إلى النبي . صلى الله عليه وسلم . فقال: يا رسول الله أجاهد قال: «ألك أبوان». قال: نعم. قال: «ففيهما فجاهد»³.

. وقال رسول الله . صلى الله عليه وسلم . : «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم»⁴.

. وبين الرسول . صلى الله عليه وسلم . أنواع الجهاد ومراتبه بمفهومه العام فقال: «مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُونَ وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ

1 . سورة العنكبوت، الآية 69.

2 . أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، (تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش)، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: 1، 1384هـ - 1964م، ج: 13، ص: 364.

3 . أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن/ الحديث رقم (2531) دار الكتاب العربي . بيروت. وقال الألباني: صحيح

4 . نفس المصدر، الحديث رقم (2506)

وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ»¹.

فقد سمى النبي . صلى الله عليه وسلم . كلا من فعل القلب واليد والضم جهادا. وهذا يدل على أن الجهاد بمعناه العام يشمل كل طاعة يعملها المسلم ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى.

والمعنى الاصطلاحي الخاص للجهاد هو: القتال في سبيل الله². فليس كل قتال جهادا، لأن أنواع القتال التي يمارسها الناس منها ما هو في سبيل الله ومنها ما ليس في سبيله. ويفصل التفرقة بينهما في قول النبي . صلى الله عليه وسلم . : «مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»³.

لكن السؤال الجدير بالإجابة هنا هو: هل الجهاد في سبيل الله خاص بقتال الكفار أم يدخل فيه قتال المسلمين إذا كان مشروعاً؟ وللإجابة عن ذلك نستعرض تعريفات المذاهب الفقهية للجهاد:

✓ **عند الحنفية:** جاء في (الدر المختار) تعريفه بأنه: «الدعاء إلى الدين الحق وقتال من لم يقبله»⁴. وعرفه ابن الكمال بأنه «بذل الوسع في

1 . أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، 1/186.

2 . ينظر: الدكتور عبد المحسن بن محمد بن عبد المحسن المنيف، الجهاد أحكامه، ومن يدعو إليه، ص: 17، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط: 1، 1416.

3 . متفق عليه: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري): 20/4، كتاب الجهاد والسير، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، رقم الحديث (2810). مسلم في صحيحه: 46/6، كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، رقم الحديث (5028)، (تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة . بيروت، ط: 3، 1407 هـ . 1987م).

4 . محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، (ويليه تكملة شاين عابدين لنجل المؤلف)، ج: 4/296، طبعة جديدة منقحة مصححة، (إشراف مكتب البحوث والدراسات)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

القتال في سبيل الله مباشرة، أو معاونة بمال أو رأي، أو تكثير سواد، أو غير ذلك»¹.

✓ عند المالكية:

عرفه ابن عرفة قائلًا: «الْجِهَادُ قِتَالُ مُسْلِمٍ كَافِرًا غَيْرَ ذِي عَهْدٍ لِإِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ أَوْ حُضُورُهُ لَهُ أَوْ دُخُولُ أَرْضِهِ لَهُ»².

✓ عند الشافعية:

جاء في إعانة الطالبين: «باب الجهاد أي باب في بيان أحكام الجهاد أي القتال في سبيل الله»³. عرفه ابن حجر شرعا بأنه: «بذل الجهد في قتال الكفار»⁴.

✓ عند الحنابلة:

جاء في (كشاف القناع) تعريفه شرعا بأنه: «قتال الكفار خاصة بخلاف المسلمين من البغاة وقطاع الطريق وغيرهم فبينه وبين القتال عموم مطلق»⁵.

يلاحظ من تعريف الحنفية الأول، وتعريف المالكية وتعريف الحنابلة أن الجهاد خاص بقتال الكفار. وأما تعريف الشافعية الأول فهو محتمل، ولكن تعريف ابن حجر أزال اللبس وأفاد أنه قتال الكفار.

وقد فضل بعض الباحثين المعاصرين تعريف المالكية⁶ لدقته ولكونه يرتكز على بيان ماهية الجهاد واشتماله على كثير من شروط الجهاد المعتبرة⁷. وقد تبنته

1. نفس المصدر، 4 / 296.

2. ابن عرفة، شرح حدود ابن عرفة، ك: الجهاد 287/1 (مصدر الكتاب: موقع الإسلام)

3. أبو بكر المشهور بالسيد البكري ابن السيد محمد شطا الدمياطي حاشية إعانة الطالبين، 4 / 205 ط: 1، 1418 هـ / 1997م.

4. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، فتح الباري، 3/6 (تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار الفكر (مصور عن الطبعة السلفية).

5. منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، 32/3 (تحقيق هلال مصيلحي مصطفى هلال)، دار الفكر، 1402 هـ، بيروت.

6. مثل الدكتور عبد المحسن بن محمد عبد المحسن المنيف في كتابه (الجهاد أحكامه ومن يدعو إليه) مرجع سابق.

7. ينظر: نفس المرجع، ص: 17.

الموسوعة الفقهية الكويتية بعد إضافة ما يلزم إضافته إليه فعرفت الجهاد بأنه: «قتال مسلم كافراً غير ذي عهد بعد دعوته للإسلام وإبائه، إعلاء لكلمة الله»¹. وهذا أقرب تعريفات الجهاد التي وقفنا عليها، لوضوحه، واختصاره، واشتماله على عدد من القيود الصحيحة للجهاد الشرعي، كاشتراط الإسلام، وكون الكافر غير ذي عهد، وكونه بلغته الدعوة وأبى، وكون الجهاد خالصاً لوجه الله. ويتبين من هذا أن الجهاد في الاصطلاح الفقهي لا يتناول إلا قتال الكفار ولا يدخل في مسماه قتال المسلمين حتى عندما يكون مشروعاً.

ثانياً . أهداف الجهاد:

يتبين لنا من تعريف الجهاد بأنه القتال في سبيل الله، ومن بيان الرسول - صلى الله عليه وسلم - لما هو في سبيل الله بأنه ما كان لتكون كلمة الله هي العليا أن غاية الجهاد هي إعلاء كلمة الله تعالى. وذلك تعبير جامع لا يشذ عنه شيء من أهداف الجهاد السامية.

ولكننا إذا أردنا شيئاً من التفصيل، يمكن أن نجمل أهداف الجهاد فيما يأتي:

1 . القضاء على الفتنة بحيث يكون لكل من أراد الإسلام أن يدخل فيه بحرية ولا تمنعه من ذلك أي قوة. قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾²، وقال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾³. وقد فسرت الفتنة بالكفر⁴ وبتعذيب المؤمنين وإكراههم على الكفر. سئل ابن عمر . رضي الله عنهما . عن سبب تركه للجهاد مع أن الله يقول: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) فقال:

1 . وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، - الكويت، ط: 2، 124/16

2 . سورة البقرة، الآية 193

3 . سورة الأنفال، الآية 39.

4 . وهو الذي اختاره ابن كثير . ينظر: تفسيره عند قوله تعالى ﴿حتى لا تكون فتنة﴾ في سورة البقرة.

«فعلنا على عهد رسول الله . صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . وكان الإسلام قليلاً، فكان الرجل يفتن في دينه: إما قتلوه، وإما يعذبونه، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة»¹.

2 . نصره المظلومين:

قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾².

3 . ردّ العدوان وحفظ الإسلام:

قال الله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾³.

4 . ردع العدو:

قال تعالى: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾³

المبحث الثاني: نوعا الجهاد وحكمه

أولاً . نوعا الجهاد:

ينقسم الجهاد إلى نوعين جهاد الطلب، وجهاد الدفع.

وأما جهاد الطلب، فهو الحرب الهجومية، وتكون لإعلاء كلمة الله، وإظهار دين الله، وتأمين الطريق للدعوة الإسلامية حتى تصل إلى كل إنسان يمكن إيصالها إليه. وهو «أن تطلب الكفار في عقر دارهم ودعوتهم إلى الإسلام وقتالهم إذا لم يقبلوا الخضوع لحكم الإسلام»⁴.

1 . أ. د. حكمت بن بشير بن ياسين، موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور، 1/ 301 دار المآثر للنشر والتوزيع والطباعة- المدينة النبوية، ط:1، 1420 هـ - 1999 م.

2 . سورة النساء، الآية 75.

3 . سورة الأنفال، الآية 60.

4 . د. منير هاشم، جهاد الطلب بين الأقدمين والمعاصرين، ص: 246.

أما جهاد الدفع، فهو الحرب الدفاعية، أي: «قتال العدو وصدّه عن بلاد الإسلام إن دخلها أو هم بدخولها»¹. فالهدف فيه الدفاع عن النفس والعرض والأهل والمال وعن المقدسات الإسلامية، وعمن وجب على المسلمين حمايتهم من أهل الذمة والأمان.²

قال الماوردي: «اعلم أنّ على الإمام في جهاد المشركين حقين: أحدهما: تخصّص في بلاد الإسلام منهم، والثاني: قتالهم في ديارهم»³.

ثانيا . حكم الجهاد

الجهاد بمعناه الواسع فرض عين على كل مسلم، كل بحسب استطاعته. وهو بمفهومه الضيق الذي رأيناه (القتال في سبيل الله) فرض كفاية. وقد تحدث عن ذلك الإمام ابن رشد في بداية المجتهد فقال: «فأما حكم هذه الوظيفة فأجمع العلماء على أنها فرض على الكفاية لا فرض عين، إلا عبد الله بن الحسن، فإنه قال إنها تطوع، وإنما صار الجمهور لكونه فرضاً؛ لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾⁴ الآية. وأما كونه فرضاً على الكفاية، أعني: إذا قام به البعض سقط عن البعض؛ فلقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾⁵ الآية، وقوله: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾⁶، ولم يخرج قط رسول الله صلى الله عليه وسلم للغزو، إلا وترك بعض الناس، فإذا اجتمعت هذه اقتضى ذلك كون هذه الوظيفة فرضاً على الكفاية»⁷.
ولكنه يكون فرض عين في ثلاث حالات:

¹ . د. منير هاشم خضير العبيدي، جهاد الطلب بين الأقدمين والمعاصرين، ص: 246
2 . حسن أيوب، الجهاد والفدائية في الإسلام، دار الندوة الجديدة، بيروت، لبنان، ط: 2، 1403 هـ = 1980م، ص: 140.

³ . الماوردي، الحاوي الكبير، دار الفكر، بيروت، ج: 14، ص: 138.

4 . سورة البقرة، الآية 216

5 . سورة التوبة، الآية 122

6 . سورة النساء، الآية 95.

7 . ابن رشد، بداية المجتهد، 305/1 (تنقيح وتصحيح خالد العطار، إشراف مكتب البحوث والدراسات)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ . 1995 م، بيروت . لبنان.

- 1 . إذا التقى الزحفان، فليس لمن حضر أن يفر أو يتخلى عن القتال. قال ابن قدامة: «إذا التقى الزحفان، وتقابل الصفان؛ حرم على من حضر الانصراف، وتعين عليه المقام»¹. وذلك لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾²، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُلُوهُمُ الْأَدْبَارَ، وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾³. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤْبَقَاتِ». قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ «الشِّرْكَ بِاللَّهِ وَالسَّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَأَكْلُ الرِّبَا وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْعَافِيَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ»⁴.
- 2 . «إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم ودفعهم»⁵.
- 3 . «إذا استنفر الإمام قوما لزمهم النفير معه»⁶؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِنْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ. إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁷. وعن ابن عباس . رضي الله عنهما . قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا هجرة بعد

1 . ابن قدامة المقدسي (541 . 620 هـ)، المغني، 2/2272، (اعتنى به وخرج أحاديثه رائد بن صبري بن أبي علفة)، بيت الأفكار الدولية، 2004.

2 . سورة الأنفال، الآية 45

3 . سورة الأنفال، الآيتان 15 . 16

4 . رواه البخاري، مصدر سابق 10/4، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿إِن الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾، رقم الحديث (2766) و(6465)، ومسلم، مصدر سابق 64/1، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم الحديث (272).

5 . ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، 2/2272.

6 . نفس المصدر والجزء والصفحة.

7 . سورة التوبة، الآيتان 38 . 39.

الفتح ولكن جهاداً ونيةً، وإذا استتفرثتم فأنفروا»¹. فكل ذلك يدل على أن من عينه الإمام وأمره بالخروج للجهاد تعين عليه ذلك.
أما حكم كل من جهاد الطلب وجهاد الدفع، فإن جهاد الطلب فرض كفاية على المسلمين.

ومما يستدل به على فرضيته ما يأتي:

1 . قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾².

2 . وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»³.

وقد تحدث شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن العقوبات التي جاءت بها الشريعة لمن عصى الله ورسوله فذكر أنها نوعان: عقوبة المقدور عليه، وعقاب الطائفة الممتعة، ثم قال: «فأصل هذا هو جهاد الكفار أعداء الله ورسوله، فكل من بلغته دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له فإنه يجب قتاله حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله»⁴.

والمشهور عند الشافعية والحنابلة أن الإمام الأعظم يجب أن يجند المسلمين للجهاد في كل عام مرة. لكن الأظهر أن الجهاد يجب بقدر ما تقع به المصلحة ويقدر ما يحصل للمسلمين من الظهور والعلو.

1 . البخاري، مصدر سابق، كتاب الجهاد، باب لا هجرة بعد الفتح، رقم الحديث (2912).

2 . سورة الأنفال: 39.

3 . متفق عليه: البخاري، كتاب الإيمان، باب ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾، ومسلم مسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله.

4 . أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، ط:

3، 1426 هـ = 2005م، ج: 28، ص: 193

وأما جهاد الدفع فهو فرض عين على أهل البلدة التي نزل بها العدو كما سبق أن ذكرنا في الحالات التي يتعين فيها الجهاد. أما إذا لم ينزل بأرض المسلمين ولكنه في وضع يهددهم فيجب على إمام المسلمين إعداد القوة الكافية لدفعه. وعلى ذلك يكون فرض كفاية.

المبحث الثالث: صاحب الحق في إعلان الجهاد

قال ابن قدامة في المغني: «وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك»¹ قال الحطاب: «قال في التوضيح ابن المراز: ولا يجوز خروج جيش إلا بإذن الإمام. وسئل مالك لمن يجد فرصة من عدو قريب أن ينهضوا إليهم بغير إذن الإمام ولم يجر ذلك لسرية تخرج من العسكر»² ونهى الشيخ أحمد زروق في وصاياه لإخوانه عن التوجه للجهاد بغير إذن جماعة المسلمين وإمامهم، وقال: «فَأِنَّهُ سَلَّمَ الْفِتْنَةَ وَقَلَّمَا اشْتَعَلَ بِهِ أَحَدًا فَأَنْجَحَ»³.

نقل ابن عابدين في حاشيته تعريف الإمامة بأنها: «رِياسةَ عامَّةٍ في الدِّينِ والدُّنْيَا خِلافةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»⁴. والقتال من شؤون الدنيا والدين المهمة فيجب أن يكون المرجع فيه إلى الإمام عند وجوده.

أما عند عدم وجود إمام شرعي، فالصحيح في نظرنا أن يشتغل المسلمون بإصلاح أمرهم وجمع كلمتهم بحيث يكون لهم إمام شرعي على المدى القريب أو البعيد، بدلا من أن تجتهد كل شذمة منهم على حدة وتشن القتال على الكفار بل وعلى المسلمين باسم الجهاد. وقد تبين لكل من تأمل في واقع ما يجري من قتال بناء على اجتهاد فردي أو طائفي وجد أنه لا يجر للمسلمين إلا الويلات إذ يتسبب في

1 . ابن قدامة، مصدر سابق/2/2275.

2 . الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل (ت كريا عميرات)، دار عالم الكتب، طبعة خاصة 1423 هـ - 2003 م، ج: 4، ص: 541.

3 . نفس المصدر والمكان.

4 . ابن عابدين، مصدر سابق

اختلال الأمن، وقتل الأبرياء، وتضييق الأعداء على المسلمين واحتلال دولهم وغير ذلك مما هو مشاهد.

الفصل الثاني: تكييف العمليات القتالية ضد المسلمين وغيرهم وأحكامها

الشرعية

المبحث الأول: تكييف العمليات القتالية ضد المسلمين وأحكامها الشرعية:

بناء على ما تقرر في الفصل السابق من أن الجهاد خاص بقتال الكفار، فإن العمليات القتالية التي تشن ضد المسلمين حكما ومحكومين لا يصح تكييفها على أنها جهاد. والأصل الثابت بيقين لا شك فيه ولا خلاف عليه أن دم المسلم على المسلم حرام وأن قتال المسلم لأخيه المسلم من كبائر الإثم التي قد يؤدي إلى الكفر، وأن هذا مما شدد فيه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

أما القرآن الكريم فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَظِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾¹.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾².

وقوله جل وعلا: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾³.

أما السنة النبوية الشريفة فقد جاءت أحاديث كثيرة بذلك منها: قوله صلى الله عليه وسلم: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»⁴، وقوله صلى الله عليه وسلم: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»⁵، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»⁶. وغير ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

¹ . النساء، الآية 93

² . الأنعام، الآية 151

³ . النساء، الآية 29

⁴ . أخرجه الإمام مسلم في جامعه الصحيح، كتاب الأدب والبر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره، ودمه وعرضه وماله من حديث أبي هريرة رضي الله عنه

⁵ . أخرجه الإمام البخاري في جامعه الصحيح، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه

⁶ . أخرجه البخاري في جامعه الصحيح، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، الحديث رقم (6481).

وإن الإسلام يسعى لحفظ الدين والعقل والنفس والمال والعرض ومن أجل حفظ الحياة والعناية بها أخذت الشريعة الإسلامية مجموعة من الوسائل لحفظها منه:

1- تحريم قتل النفس قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾¹.

2. سد الذرائع التي تؤدي إلى القتل وله صور كثيرة منها:

أ. تحريم حمل السلاح على المسلم، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقائل والمقتول في النار»².

3. القصاص في القتل قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾³.

4. تحريم الانتحار، إن الحياة - في الحقيقة - ليست حقا لصاحبها؛ لأنها هبة من الله تعالى، والروح أمانة في يد صاحبها فلا يحل له الاعتداء عليها ولذا اعتبر الإسلام الاعتداء عليها جريمة شنيعة، وأن لمرتكبها أشد الإثم والعقاب في الآخرة.

فالأصل في التقاتل بين المسلمين الحرمة لاعتبارات عدة منها:

❖ رابطة الأخوة التي بينهم ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾⁴.

❖ وجوب اتحاد المسلمين وعدم التفرق. قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾⁵. ولا شك أن القتال بينهم يؤدي إلى التفرق.

❖ نصوص تحرم التقاتل بين المسلمين، ومنها النصوص المذكورة آنفا

❖ عظم جرم قتل المسلم والوعيد الشديد الذي ورد في ذلك:

¹ . سورة الأنعام، الآية 151

² - سبق تخريجه.

³ . سورة البقرة، الآية 179

4 . سورة الحجرات، الآية 10

5 . سورة آل عمران، الآية 103.

. قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾¹

ولكننا مع هذا كله لا نستطيع تعميم الحكم على كل أنواع القتال بين المسلمين؛ لأننا لا نشك في أن ثمة حالات يشرع فيها قتال بعض المسلمين ﴿فَقَاتِلُوا النَّبِيَّ تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾².

فحرصا على الدقة والموضوعية نريد أن نفصل في أنواع النشاطات القتالية التي نشاهدها على الساحة اليوم مع تكييف كل منها وبيان حكمه. فمن أهم تلك النشاطات ما يأتي:

1. القتال من أجل اقتطاع أجزاء من البلاد الإسلامية التابعة لدول مستقلة قائمة في العالم الإسلامي مثل ما تقوم به بعض التنظيمات القتالية في العراق وغيرها³. ومن أحدث الأمثلة على ذلك ما حدث في مالي بسبب محاولة حركة تحرير آزود لإقامة دولة مستقلة في شمال مالي.

وهذا النوع من القتال غير مشروع؛ لأنه يتعارض مع النصوص والقواعد الشرعية التي تدعو إلى وحدة المسلمين في كيان واحد. ومن تلك النصوص⁴:

○ «إِذَا بُويعَ لَخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»⁵.

○ «وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةً يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطْعَهُ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ جَاءَ آخَرَ يُبَايِعُهُ فَاصْرِبُوا عُنُقَ الْآخَرِ»⁶

1 . سورة النساء، الآية 93.

2 . سورة الحجرات، الآية 9.

3 . الجهاد والقتال، . ص: 1674 . 1675

4 . الجهاد والقتال، . ص: 1679 . 1680

5 . أخرجه الإمام مسلم في جامعه الصحيح، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، الحديث رقم (4905)

6 . أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود.

○ «إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَائِنًا مَنْ كَانَ»¹.

وتكليفه الفقهي الصحيح في نظرنا هو الخروج على الإمام، وإن كان البعض يرون أن مثل ذلك ليس خروجاً؛ لكون الإمام الموجود ليس إماماً شرعياً إذ قد يكون النظام علمانياً. لكننا نرى أن الاستقرار والأمن والوحدة في ظل الإمام الذي ليس شرعياً أولى من أن تسود الفوضى والخوف والهرج والمرج ويفقد الأمن والسلام في المجتمع المسلم.

2 . القتال من أجل الوحدة الإسلامية:

إذا كان القتال الذي يشنه الانفصاليون ضد الدولة جريمة، فإنه من المشروع بل الواجب على الدولة أن تحاربهم حفاظاً على الوحدة والأمن وزجراً لهم عن هذا المنكر الذي يريدون ارتكابه الذي هو تفريق المسلمين. ولكنه ليس جهاداً إن كان الخارجون مسلمين. ويمكن تكليفه على أنه قتال ضد الخارجين عن الجماعة.

3 . اغتيال الشخصيات التي تحكم عليها المنظمات القتالية بالخيانة للدين أو الوطن. ومن المنظمات التي تذكر في هذا المجال جمعية «فدائيان إسلام» الإيرانية².

هذا أيضاً غير مشروع؛ لأنه حين لا يكون المجتمع إسلامياً لا يكون تقويم المنحرفين بالاغتيالات ولكن بالسعي لإقامة الدولة الإسلامية ثم حمايتها من انحرافات المنحرفين من أهل السلطة وغيرهم عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثم إن المنظمة التي تقوم بمثل هذه الاغتيالات لا تملك شرعاً لا سلطة القضاء ولا سلطة التنفيذ، فكيف يصح لها أن تصدر حكماً بقتل شخص ثم تنفذ هذا الحكم؟³. وعليه، فإن القيام بمثل هذا العمل يمكن تكليفه بالحربة.

1 . أخرجه الإمام مسلم في جامعه الصحيح، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين، الحديث رقم (4902)

2 . الجهاد والقتال، ص: 1675

3 . ينظر: الجهاد والقتال، ص: 1680 . 1681

3 . القتال لقلب أنظمة الحكم في الدول القائمة في العالم الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية على أنقاضها مثل نشاط القاعدة وجماعة الجهاد بمصر، وحركة الجهاد والتوحيد في غرب أفريقيا وتنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي اللتان احتلتا شمال مالي بهدف إقامة الشريعة الإسلامية. وقد انقسم الإسلاميون في هذا العصر تجاه هذه المسألة إلى قسمين:

. قسم يرفض القتال من أجل إقامة الدولة الإسلامية. ومنهم أبو الأعلى المودودي الذي يقول في محاضرة: أيها الإخوة الكرام.. وأود أن أوجه إليكم نصيحة في الختام، وهي: أن لا تقوموا بعمل جمعيات سرية لتحقيق الأهداف، وأن تتحاشوا استخدام العنف والسلاح لتغيير الأوضاع، لأن هذا الطريق أيضا نوع من الاستعجال الذي لا يجدي بشيء، ومحاولة للوصول إلى الغاية بأقصر طريق... وإن الانقلاب الصحيح السليم... أن تنتشروا دعوتكم علنا، وتقوموا بإصلاح قلوب الناس وعقولهم بأوسع نطاق... أما إذا استعجلتم في الأمر، وقمتم بعمل الانقلاب بوسائل العنف، ثم نجحتم في هذا الشأن إلى حد ما، فسيكون مثله كمثل الهواء دخل من الباب ليخرج من النافذة»¹.

وعند قول صاحب الطحاوية: «ولا نرى الخروج على أئمتنا، وولاية أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يدا من طاعتهم»²، ذكر الألباني قول الشارح: «وأما لزوم طاعتهم وإن جاروا فلأنه يترتب على الخروج من طاعتهم من المفساد أضعاف ما يحصل من جورهم بل في الصبر على جورهم تكفير السيئات فإن الله ما سلطهم علينا إلا لفساد أعمالنا والجزاء من جنس العمل فعلينا الاجتهاد في الاستغفار والتوبة وإصلاح العمل. قال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ

1 . محاضرة بعنوان: «واجب الشباب المسلم اليوم» للمودودي، ص: 26 . 27، نقلا عن: الجهاد والقتال، ص: 289.

2 . العقيدة الطحاوية، ص: 32 . 33(شرح وتعليق محمد ناصر الدين الألباني).

وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ¹ ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾²، فإذا أراد الرعية أن يتخلصوا من ظلم الأمير الظالم فليتركوا الظلم³ ثم علق قائلا: «قلت: وفي هذا بيان لطريق الخلاص من ظلم الحكام الذين هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا وهو أن يتوب المسلمون إلى ربهم ويصححوا عقيدتهم ويربوا أنفسهم وأهليهم على الإسلام الصحيح تحقيقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾⁴ وإلى ذلك أشار أحد الدعاة المعاصرين بقوله: أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم تقم لكم على أرضكم. وليس طريق الخلاص ما يتوهم بعض الناس وهو الثورة بالسلاح على الحكام. بواسطة الانقلابات العسكرية فإنها مع كونها من بدع العصر الحاضر فهي مخالفة لنصوص الشريعة التي منها الأمر بتغيير ما بالأنفس وكذلك فلا بد من إصلاح القاعدة لتأسيس البناء عليها ﴿وَلْيُنْصَرْنَ لِلَّهِ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾⁵»⁶.

ولكن قد يناقش أصحاب هذا الرأي بأن الحكام الذين يتحدث عن قتالهم لإقامة الشريعة الإسلامية ليسوا أئمة شرعيين بل علمانيون في الغالب - كما تقدم - يحكمون بغير ما أنزل الله. فلو كانت للمسلمين قدرة على الإطاحة بهم عن طريق القتال أفلا يجوز لهم ذلك؟

والقسم الآخر من الإسلاميين يرى وجوب استعمال القوة، وأبرز من يمثل هذا الاتجاه جماعة الجهاد في مصر⁷ ومن على شاكلتهم، ويستدلون بما يأتي:

- 1 . سورة الشورى: 30
- 2 . سورة الأنعام: 129
- 3 . العقيدة الطحاوية، ص: 33، الهامش رقم (1) (شرح وتعليق محمد ناصر الدين الألباني). وينظر: الجهاد والقتال، ص: 290.
- 4 . سورة الرعد، الآية 11.
- 5 . سورة الحج ، الآية 40
- 6 . العقيدة الطحاوية، ص: 33، الهامش رقم (1). (شرح وتعليق محمد ناصر الدين الألباني)، وينظر: الجهاد والقتال، ص: 290.
- 7 . ينظر: الجهاد والقتال، ص: 291.

- 1 . أن الحكام مرتدون بسبب كونهم استبدلوا بالشريعة الإسلامية أحكاما وضعها الكفار¹.
- 2 . أن الله أوجب علينا أحكاما لا تنفذ إلا بوجود الدولة الإسلامية، فيجب إيجادها، ولا توجد إلا بالقتال، و«ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»²
- 3 . فرض الجهاد على كل مسلم في بلد إسلامي احتله العدو، «فإن العدو بالنسبة للأقطار الإسلامية يقيم في ديارهم، بل أصبح العدو يملك زمام الأمور. وذلك العدو هم هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين ومن هنا فجهادهم فرض عين»³. ويستأنسون في ذلك بقول القاضي عياض: «فلو طرأ عليه كفر أو تغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه، ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك»⁴.
- والصحيح أنه ليس كل من لم يحكم بما أنزله كافرا، بل للعلماء المحققين في ذلك تفصيل - على ما تقدم - ملخصه أن من حكم بغير ما أنزل الله جاحدا لما أنزل أو شاكا في صلاحيته أو معتقدا أن الحكم بغير ما أنزل الله أصلح هو الذي يكون كافرا. أما إن كان دافعه غير ذلك كالهوى أو التساهل أو الخوف أو ما أشبه ذلك فهو ظالم فاسق وليس بكافر. عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾⁵ قال: «من جحد ما أنزل الله فقد كفر. ومن أقر به ولم يحكم، فهو ظالم فاسق»⁶. وعلى فرض أن هؤلاء الحكام

1 . ينظر: الجهاد والقتال، ص: 296 . 297.

2 . الجهاد والقتال، ص: 297.

3 . الدكتور محمد عمارة، الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقويم ص: 27، (نقلا عن: الجهاد والقتال، 297).

4 .

5 . سورة المائدة: 44.

6 . موسوعة الصحيح المسبور، ج: 2، ص: 184.

مرتدون، وإقامة الحدود والقتال ليس أمراً موكولاً إلى الأفراد أو جماعة منهم بدون إذن الإمام بل هو من صلاحيات الإمام الشرعي¹.

أما الاستدلال بقاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، فالسؤال الذي يقابل به هو: هل يتم الواجب المتمثل في إقامة الدولة الإسلامية عن طريق هذا النوع من القتال؟ لقد أثبت الواقع أن ذلك لا يكون إلا إذا تمت أسلمة المجتمع وتوفرت القوة الكافية القادرة على التغيير.

وأما تشبيههم للحكام بالعدو الخارجي المحتل فهو خلط بين أمرين متباينين، كما أن ما ذكره بعض العلماء من وجوب تغيير الحاكم بالقوة إذا طرأت عليه ردة إنما يتحدث عن حالة مجتمع إسلامي يحكم الشريعة الإسلامية ويحاول الحاكم عن يبعده عنها. وهذا يختلف عن وضع أغلب الدول المسلمة اليوم حيث تحكمها أنظمة علمانية ترسخت وتعودها المجتمع بحيث لا يمكن تغييرها بمجرد أخذ طائفة من الناس أسلحة ضدها.

والحق أن هذا النوع من القتال في حكمه تفصيل:

فإن كان الرأي العام في البلاد التي يراد إقامة الدولة الإسلامية فيها مع الفكرة، والظروف كلها مواتية، والقوة المتوفرة كافية حسب غلبة الظن بناء على تقديرات دقيقة واعية، وحسابات شاملة بعيدة عن الطيش والتهور والاستعجال لأخذ الحكم فإن القتال لتحقيق هذا الغرض مشروع؛ لأن الدولة الإسلامية في هذه الحالة كامنة في رحم الأمة. فإن أمكنت ولادتها بطريقة سلمية فذلك خير، وإن لم يمكن ذلك يلجأ إلى ما يسمى اليوم العملية القيصرية لإخراج الولد.

أما إذا لم تتوفر الشروط المذكورة سابقاً، فلا يجوز الإقدام على القتال بهدف إقامة الدولة الإسلامية²؛ لأن الهدف لا يتحقق مع ما يسبب هذا العمل من خسائر.

1. ينظر: الجهاد والقتال، ص: 310.

2. ينظر: الجهاد والقتال، ص: 1681 . 1682

وعليه يكون القتال إذا توفرت تلك الشروط من باب تغيير المنكر باليد للقدرة عليه. وإذا لم تتوفر تلك الشروط فهو من باب الخروج على الجماعة.

المبحث الثاني: تكييف العمليات القتالية التي تشن باسم الجهاد ضد غير المسلمين

أولاً . في البلاد الإسلامية

من صور القتال التي تشاهد اليوم على الساحة قتل غير المسلمين من المواطنين والأجانب المستأمنين في بلاد الإسلام بعهد أمان من ولي الأمر، سواء كانوا سائحين، أو خبراء في علوم الدنيا التي يحتاج إليها المسلمون، أو كانوا عمالاً أو نحو ذلك¹، والمراد بغير المسلمين هنا إذن هم الأقليات غير المسلمة التي تعيش مع المسلمين بصفة دائمة في الدولة الإسلامية الواحدة، ممن يطلق عليهم فقهاؤنا أهل الذمة أي بعقد الذمة، وقال الفقهاء في تفسير عقد الذمة بأنه إقرار بعض الكفار على كفرهم بشرط بذل الجزية والالتزام بأحكام الملة.²

على أن يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، إلا في بعض مسائل يستثنون منها، كالإمامة في الصلاة والخطابة ونحوها، وهم معدودون من رعايا الدولة الإسلامية بحكم عقد الذمة الذي عقده مع المسلمين. أو غير المسلمين الذين يدخلون الدولة الإسلامية ويقومون بصفة مؤقتة فيها مع المسلمين ممن يطلق عليهم الفقه الإسلامي المستأمنين. والمستأمن هو شخص من دولة غير إسلامية دخل الدولة الإسلامية على غير نية الإقامة فيها، بل يقيم فيها مدة معلومة بعقد يسمى عقد الأمان. كالسياح والعمال والخبراء والفنيين في الأمور الدنيوية ونحو ذلك بتأشيرات وترخيصات رسمية من أولياء الأمور.

1 . ينظر: فتنة التفجيرات والاعتقالات: الأسباب . الآثار . العلاج، الشيخ أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل السليمانى، المملكة العربية السعودية، 1427 هـ، ص: 63.

2 . ينظر عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين، ص:

والواقع أن المواطنين غير المسلمين معاهدون لانتمائهم إلى دولة واحدة مع المسلمين وخضوعهم لنظام واحد ومسالمتهم للمسلمين. ولا يجوز قتال معاهد؛ ولذلك عند تعريف الجهاد، قيد الكافر الذي يكون قتاله جهاداً بأن يكون غير ذي عهد. وكما لا يجوز قتال الكافر المواطن يحرم قتال الأجنبي المعاهد المستأمن.

وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «المؤمنون تكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده»¹. قال - صلى الله عليه وسلم -: «من قتل نفساً معاهدة بغير حقها لم يجد رائحة الجنة وإن رائحتها توجد من مسيرة خمسمائة عام»² وقال - صلى الله عليه وسلم -: «إذا أمن الرجل الرجل على نفسه ، ثم قتله، فأنا بريء من القاتل وإن كان المقتول كافراً»³.

ثم قرر الفقهاء: وللمسلم الولاية على إعطاء مثل هذا الأمان، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم»⁴. قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: «فإن الأمان يجوز عقده لكل كافر، ويعقده كل مسلم»⁵.

فإذا كانت نمة المسلم العادي يجب احترامها فكيف إذا كان ولي الأمر هو الذي أعطى العهد والأمان عن طريق ما يعرف اليوم بالتأشيرة؟!.

1 . رواه أبو داود (4532). وقال الشيخ قال الألباني: صحيح.

2 . رواه الحاكم في المستدرک (133) وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم و لم يخرجاه. وأقره الذهبي في التلخيص.

3 . رواه البيهقي في السنن الصغرى (3972)، والسنن الكبرى (18203).

4 . وتكملة الحديث: ألا لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده» أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في السرية ترد على أهل العسكر، وابن ماجه في سننه كتاب الديات، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم، كلاهما من طريق عمرو بن أبيه عن جده به، وصححه أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، وقال الألباني: حديث حسن صحيح، انظر: بلوغ المرام للحافظ ابن حجر: 458/1، وصحيح سنن أبي داود للألباني برقم (4530)، وصحيح سنن ابن ماجه للألباني برقم (2683)، وقد ورد هذا الحديث في كثير من مصادر السنة بلفظ (المسلمون، وهو الأكثر، وفي بعضها بلفظ (المؤمنون) كما في مسند الإمام أحمد 268/3، والسنن الكبرى للنسائي 208/5 برقم 8681، وصحيح ابن حبان 34/13 برقم 5996، وسنن الإمام الدارقطني 98/3 برقم 61، ومستدرک الحاكم 2242/2، والسنن الكبرى للبيهقي 38/8.

5 . الصارم المسلول، ص:95

وإن قيل: إن المعاهدين يعملون ما هو نقض للعهد، فالجواب أن ذلك لا يصدق على كل واحد منهم، فيجب التمييز. وإن وجد من نقض عهده، فإن إيقاع العقوبة عليه ليس لآحاد الرعية، وإنما هو لولي الأمر. وإن لم يقم ولي الأمر بواجبه في ذلك، فإنما علينا البلاغ والصبر. فإن أفراد الرعية لو كان لهم قتل المعاهدين الذين يظنون أنهم نقضوا العهد، يكون ذلك سببا للهرج والفتن بين المسلمين وحكامهم وأعدائهم وجنودهم، وبين حكام المسلمين والدول غير المسلمة مع ضعف المسلمين وتفرقهم شعوبا وحكاما.

ثانيا . تكيف العمليات القتالية ضد غير المسلمين في الدول غير الإسلامية

يقسم فقهاء المسلمين العالم إلى دارين¹: دار الإسلام ودار الحرب. أما دار الإسلام فقد عرفها السرخسي الحنفي بأنها: «اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون»². وعرفها عبد الوهاب خلاف بأنها الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام ويأمن من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين»³. وقد ذكرنا حكم العمليات القتالية التي تقع في دار الإسلام سواء ضد المسلمين أم ضد غير المسلمين، وبيننا أن الأصل في ذلك الحرمة وعدم جواز استباحة حرمة الزمي والمستأمن صونا للعهد والمواثيق.

أما دار الحرب فهي الدار التي لا سلطان للمسلمين عليها أي: هي الدار التي شوكتها لأهل الكفر ولا ذمة من المسلمين عليهم⁴. وقد عرف بعض الفقهاء هذه الدار بقوله: «هي الدار التي لا تجري فيها أحكام الإسلام ولا يأمن من فيها بأمان

¹ . يذكر بعض الفقهاء إلى جانب هاتين الدارين دار العهد، وهي في الحقيقة من دار الإسلام، ويراد بهذه التسمية الدار التي دخلت في سلطان المسلمين وانضمت إلى دار الإسلام بصلح لا بفتح وعنوة.

² . السرخسي، الشرح الكبير: 81/3.

³ . عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص: 66.

⁴ . شرح الأزهاري: 551/4.

المسلمين»¹ أو هي الدار: التي لا سلطان للإسلام عليها ولا نفوذ لأحكامه فيها لقوة الإسلام ومنعته.²

وأهل دار الحرب هم الحربيون، والحربي لا عصمة له في نفسه ولا في ماله بالنسبة لأهل دار الإسلام، لأن العصمة في الشريعة الإسلامية تكون بأحد أمرين: الإيمان أو الأمان، وليس للحربي واحد منهما.

وقد تحدث فقهاء الشريعة الإسلامية عن طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية، وذهب جمهورهم إلى القول بأن أساس علاقة الدولة الإسلامية بغيرها هو السلم وبأن مناط القتال هو الحراية والمقاتلة والاعتداء، أي أن الباعث الحقيقي على الجهاد هو دفع العدوان لا الكفر بدليل أن غير المقاتل محقون الدم.³ قال العلامة ابن القيم - رحمه الله -: «وفرض القتال على المسلمين لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم. قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾⁴. وليست هذه الآية منسوخة أو مخصصة إذ لا دليل على النسخ أو التخصيص.⁵

على أن الإسلام لا يجيز قتل الكافر، لأنه يدين بغير الإسلام، وإنما الإسلام يأذن في قتال مخالفه إذا اعتدوا على المسلمين أو وقفوا عقبة في سبيل الدعوة الإسلامية ليحولوا دون نشرها، والإسلام يوصي بأن تتم الدعوة إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، وألا يجادل المسلمون أهل الكتاب (اليهود والنصارى) إلا بالتي هي أحسن، ولا يجبر أحدا على اعتناقه، ومن أهم مبادئه أنه ﴿لا إكراه في الدين﴾⁶.

¹ . عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية: 66.

² . المواريث علما وعملا، ص: 85

³ . ينظر: ابن الهام فتح القدير: 291/4، وابن رشد، بداية المجتهد: 371/1، الخطيب، مغني المحتاج: 21/4، والمبياري، فتح

المعين شرح قره العين، ص 133، وابن تيمية، رسالة القتال، ص: 116 وما بعدها.

⁴ . سورة البقرة، الآية 190

⁵ . ابن القيم، زاد المعاد: 58/2.

⁶ . سورة البقرة من الآية 256

وقال غير الجمهور بأن أساس العلاقة في الإسلام مع غيرهم الحرب لا السلم، وهي أقوال وآراء غير معتمدة منقولة عن بعض فقهاء المذاهب وأتباعهم، مفادها أن المبيح للقتل هو الكفر، وترتب عليه جواز قتل غير المقاتل.¹

الموازنة بين الرأيين:

على الرأي الأول: يكون الجهاد مشروعاً لحماية الدعوة الإسلامية ودفع العدوان عن المسلمين. فمن لم يجب الدعوة ولم يقاومها ولم يبدأ المسلمين باعتداء لا يحل قتاله ولا تبديل أمنه خوفاً كما لا يكون بين المسلمين وغيرهم حرب إلا بسبب طارئ من اعتداء أو مقاومة للدعوة أو إيقاع الأذى بالدعاة فتكون الحرب ضرورة وتديباً استثنائياً لا يلجأ إليها إلا للضرورة ودفع العدوان وقطع الفتنة.²

وعلى الرأي الثاني: يكون الإسلام يأمر مخالفيه إلى أن يدينوا به، وهذه الدعوة دعوتان: دعوة باللسان ودعوة بالسنان، أي أن الكافرين يدعون إلى الإسلام باللسان، فإن هم أجابوا فقد عصموا دماءهم وأموالهم وظهر الحق، وإن لم يجيبوا الدعوة وجب على المسلمين دعوتهم بالسيف وقتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ولا تجوز مسالمتهم والكف عن قتالهم بأن كان بالمسلمين ضعف وبمخالفيهم قوة عندها تجوز مسالمتهم لمدة معلومة مؤقتة للضرورة، وهذه الضرورة تقدر بقدرها.³

والذي يترجح لي - والله أعلم - هو ما ذهب إليه أنصار السلم القائلين بأن الإسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على السلم والأمان لا على الحرب والقتال إلا إذا أريد بسوء لصددهم عن دعوتهم دفعا للشر وحماية للدعوة كما قال الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي

¹ . الخطيب، مصدر سابق: 223/4.

² . انظر: عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق، ص: 76.

³ . نفس المرجع، ص: 64.

الدِّينِ وَأَخْرَجُكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ¹.

ويؤيد هذا اعتراف الشريعة الإسلامية بالدول غير الإسلامية اعترافا واقعيا وليس شرعيا، ومن دلائل هذا الاعتراف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه وهو يشير إليهم بالهجرة إلى الحبشة تخلصا من أذى قريش: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد»². وكذلك رسائله - صلى الله عليه وسلم - وكتبه إلى رؤساء الدول مثل كتبه إلى قيصر الروم، وكسرى ملك الفرس، والمقوقس حاكم مصر، وغيرهم.³ وكذلك عقده - صلى الله عليه وسلم - المعاهدات مع بعض هذه الدول. وهذا يدل على الاعتراف الواقعي بكيان هذه الدول، وإلا لما خاطب رؤساءها وملوكها ولا عقد معها المعاهدات التي تستلزم الاعتراف بوجودها. كما أن الشريعة الإسلامية فيها من المبادئ والقواعد الأخلاقية ما لها الأثر البالغ في العلاقات الدولية مثل: مبدأ العدالة ومبدأ الوفاء بالعهود وقواعد القتال في الحرب ومعاملة الأسرى بالحسنى وغيرها من المبادئ السامية.

ورغم عدم الاعتراف الشرعي بالدول غير الإسلامية، فإنه لا يؤثر في قيام علاقات بينها وبين الدول الإسلامية، ولا يمنع من عقد المعاهدات معها أو الدخول كطرف جديد في معاهدات قائمة بين الدول بشرط هو أن لا يكون في هذه المعاهدات ما يخالف الشريعة الإسلامية. فإن وجد فيها ما يخالفها كان هذا الجزء فقط باطلا لا يجوز الالتزام به، ويبقى الباقي الصحيح ملزما للدولة الإسلامية، ولذلك لاعتراف الشريعة الإسلامية اعترافا واقعيا بالدول غير الإسلامية. وإذا كان القانون الدولي العام قد أخذ قواعده وأحكامه من العرف والمعاهدات، فإننا قد رأينا أن الشريعة الإسلامية تجيز عقد المعاهدات مع الدول الأخرى في حدود أحكام الشرع ويلزم الوفاء بمضمونها ما لم يخالف أحكام الشريعة الإسلامية.

¹ . سورة الممتحنة، الآيتان 8 و9

² . ابن هشام، السيرة النبوية: 343/1.

³ . نفس المصدر.

وعلى هذا يجب الوفاء لهم بالعقود والمواثيق ولا تجوز هذه العمليات القتالية ضدهم في دولهم، وإن كانت في الأصل دولا محاربة، ودليل الأصل على الوفاء بالعهود والمواثيق والنهي عن الغدر بها قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾¹ وقوله عز وجل: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾²، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «المسلمون عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما».³

وهكذا نجد الإسلام حين أباح الحرب أحاطها بسياس من الرحمة لم تبلغها المدنية الحديثة ولا إلى ما يقرب منها، وأمر الإسلام بالأبى يقاقل إلا المقاتل وهو الذي يحضر ميدان القتال ويستخدم فيها قوته العدوانية قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾⁴.

فقد جاء الإسلام بالنهي عن قتل النساء والشيوخ والأطفال والمرضى والمعتهين وحظر قتال المزارعين في حرثهم والرهبان في معابدهم وحرص على حمايتهم من أي ضرر مادي أو نفسي. كما أوجب حصر العمليات الحربية في الأهداف العسكرية وحدها، وذلك بالنهي عن استعمال وسائل التدمير العامة على الأهداف الآمنة.

وأين هذا من العمليات القتالية التي تشنها بعض التنظيمات الإسلامية باسم الجهاد في الدول غير الإسلامية والتي لا تفرق بين أحد منهم والتي تتنافى مع هذه الأخلاق الفاضلة؟! ثم إن هذه العمليات القتالية التي تشن في تلك الدول غير الإسلامية قد يكون فيها مسلم معصوم الدم، مما يشبه ما تكلم عنه فقهاؤنا في أحكام القتل وأنواعه: ومن قتل مسلما في صف كفار يظنه كافرا فإنه لا يجب فيه إلا الكفارة فقط لقول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ

¹ . سورة النحل، الآية 91.

² . سورة الإسراء، من الآية 34

³ . أخرجه الإمام أبو داود في سننه، كتاب الأفضية، باب في الصلح، والحاكم في المستدرک 49/2، كلاهما من حديث أبي هريرة، قال الشيخ الألباني: وهو بمجموع طرقه يرتقي إلى درجة الصحيح لغيره. انظر إرواء الغليل للإمام الألباني 142/5، وسلسلة الأحاديث

الصحيحة له 992/6

⁴ . سورة البقرة، الآية 190

مُسَلَّمَةً إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا¹. قال الشوكاني عند تفسير هذه الآية: ﴿فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ²: أي فإن كان المقتول من قوم عدو لكم، وهم الكفار الحربيون، وهذه مسألة المؤمن الذي يقتله المسلمون في بلاد الكفار الذي كان منهم ثم أسلم ولم يهاجر وهم يظنون أنه لم يسلم وأنه باق على دين قومه، فلا دية على قاتله بل عليه تحرير رقبة مؤمنة³.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: هذا في المسلم الذي هو بين الكفار معذور كالأسير، والمسلم الذي لا تمكنه الهجرة والخروج من صفهم. فأما الذي يقف في صف قتالهم باختياره فلا يضمن بحال؛ لأنه عرض نفسه للتلذذ بلا عذر⁴. وهذا بخلاف المسلم الذي تترس به الكفار في المعركة. ومثاله أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسرى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسرى أيضا، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين اقرب إلى مقصود الشرع، لأننا نعلم قطعا أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل وكان هذا التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع⁵.

¹ . سورة النساء، الآية 92.

² . سورة النساء، الآية 92.

³ . فتح القدير : 792/1.

⁴ . المرادوي، الإنصاف: 447/9.

⁵ . الغزالي، المستصفى، 35/1، وانظر: السيوطي، الأشباه والنظائر: 199/1.

الفصل الثالث: أسباب جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى قتال المسلمين

وغيرهم باسم الجهاد

إن علاج مشكلة القتال غير المشروع الذي يمارس باسم الجهاد يتطلب معرفة أسبابها. وبعد مراجعة ما تيسرت لنا قراءته في الموضوع وتأمل الواقع، تبين لنا أن جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى القتال ضد حكام المسلمين وغيرهم من المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية له أسباب عامة كما أن لكل نوع من أنواع هذا القتال أسبابا خاصة به. ومن أهم الأسباب العامة ما يأتي:

1 . الانحراف الفكري والقصور في العلم الشرعي والخلل في منهج التلقي؛ حيث ينتلمذ الشباب على طائفة من الغلاة ليس لهم أقدام راسخة في العلم، أو يتعلمون بأنفسهم فلا يقتدون ولا يهتدون بما عليه العلماء الراسخون، بل يطعنون فيهم، ويلمزونهم لينفروا الناس من الأخذ عنهم.

ولعل هذا هو السبب الرئيس لهذه الظاهرة؛ لأن الإنسان يتميز بأنه مقود في تصرفاته الاختيارية بعقيدته وفكره.

2 . الجهل بكتاب الله وسنة رسوله . صلى الله عليه وسلم . والأخذ بظواهر النصوص دون فقه، ولا معرفة لقواعد الاستدلال، ولا الجمع بين الأدلة عند التعارض

3 . الغلو في التكفير والجهل بأحكامه

4 . سوء تربية الشباب وتقصير الآباء وأولياء الأمور في ذلك، أو التربية الخاطئة.¹

تلك بعض الأسباب العامة قدمناها بين يدي الحديث عن أسباب الجنوح إلى

كل نوع من أنواع القتال على حدة في المباحث الآتية:

المبحث الأول: أسباب جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى القتال ضد حكام المسلمين

¹ . فتنة التفجيرات والاعتقالات، ص: 107.

ومن المهم جدا محاولة التعرف على الأسباب التي تدفع بهذه التنظيمات إلى قتال حكام المسلمين باسم الجهاد، ولا شك أن أسباب ذلك كثيرة ومتنوعة، فلكل تنظيم سببه، ولكل فئة من الجانحين أسبابها، تعددت الأسباب والقتال واحد. ومن أسباب جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى القتال ضد حكام المسلمين ما يأتي:

- 1 . تكفير الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله، مع أن التحقيق يقضي بعدم تكفيرهم والتعامل بحكمة من أجل تغيير المنكرات السائدة في المجتمع.
- 2 . التمسك ببعض الفتاوى التي يفهمون منها إباحة قتال الحكام كفتوى ابن تيمية في قتال كل فئة تمتنع عن أداء شريعة ظاهرة متواترة من شرائع الإسلام¹
- 3 . وجود حكومات مفروضة على الأمة قسرا، وحكومات تقر المنكر وتحل ما حرم الله.²
- 4 . عدم فقه مقاصد الشريعة وعدم النظر إلى مآلات الأمور. فلا شك أن تحكيم الشريعة أمر واجب لا يشك مسلم في وجوبه ووجوب سعي المسلمين لإيجاد ظروف ملائمة لذلك. ولكن اللجوء إلى قتال الحكام لأجله يتولد منه ضرر أكبر. فكان على الجماعات الإسلامية الغيورة على الإسلام أن تفهم أن خوض القتال ضد الحكام ليس في مصلحة الإسلام الذي يريدون رفع رايته. وشاهد ذلك ما يقع اليوم في بعض الدول الإسلامية.
- 5 . الجهل بالسنن الكونية في التمكين في الأرض وأن ذلك لا يكون إلا بالصبر والتحمل لأذى الكفار، فكيف لا نصبر على أذى المسلمين؟!
- 6 . عدم لزوم منهج السلف أمام فتنة الحكم بغير ما أنزل الله وفي تغيير المنكرات الظاهرة. فلو أن هذه التنظيمات اتبعت منهجهم لما خرجت على الحكام.

¹ . نص عبارة شيخ الإسلام ابن تيمية هو ...

² . فقه الجهاد، ص: 6. 5.

- 7 . الموقف السلبي من الصحة الإسلامية وسوء المعاملة والقمع العشوائي لمن له صلة بالدعوة إلى الله سواء أكان بعيدا عن هذا الفكر أم لا. فيولد ذلك القمع الغلو فيمن كان معتدلا ويزيد الغالي غلوا ولا يفتح له باب معرفة الحق.¹
- 8 . غياب العدالة الاجتماعية في كثير من الدول الإسلامية وعدم حصول الأفراد على حقوقهم الاجتماعية التي تكفل لهم الحياة الكريمة.
- 9 . استخدام بعض السلطات في بلدانهم للعنف والقوة في التعامل مع عدم التنظيمات ومحاربتها وملاحقتها في الداخل والخارج
- 10 . إلغاء الشريعة الإسلامية واستبدالها بالقوانين الوضعية. وفي نظر هذه التنظيمات يعد هذا السبب كافيا لقتال الحكام والخروج عليهم، فهم كافرون وظالمون وفاسقون بنص القرآن.
- 11 . عدم استقلال حكام المسلمين في حكم البلاد الإسلامية وتبعيتهم للغرب تبعية كاملة وتنفيذ ما يملهم حكام الغرب عليهم ومولاتهم لهم في محاربة الإسلام وأهله.
- 12 . الرغبة في إحياء «الفريضة الغائبة» (فريضة الجهاد في سبيل الله) التي عطلت والتي أخبر الصادق المصدوق أن المسلمين إذا تركوها وعطلوها سلط الله عليهم الذل والهوان حتى يرجعوا إلى دينهم.
- 13 . الرغبة في نيل الشهادة والأجر الجزيل فيها، والآيات القرآنية في ذلك كثيرة، وكذلك الأحاديث النبوية التي وردت في فضل الجهاد، وهي أكثر من أن تحصى².

وقفه مع حكام المسلمين المعاصرين

يلاحظ من أسباب جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى قتال حكام المسلمين باسم الجهاد أن الأمر يستدعي وقفة وتأملا لأوضاع حكام المسلمين الحاليين الذين

¹ . ينظر: الشيخ أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل السليمانى، فتنة التفجيرات والاعتقالات: الأسباب. الآثار. العلاج، ص: 104. وكالة المطبوعات والبحث العلمي. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط: 1 1427 هـ، الرياض.

² . انظر على سبيل المثال لا الحصر ما جاء في سورة البقرة الآية 216، وسورة التوبة الآيات: 36، 41، 111، وسورة النساء الأيتان 95 و96، وسورة الصف الآيات 10 . 13، والنووي في رياض الصالحين من ص388 إلى 403

تتظر إليهم هذه الجماعات أنهم قد ارتكبوا كفرا بواحا عندهم فيه من الله برهان عندما عطلوا بعض أحكام الشرع عمدا مثل إقامة الحدود وتحريم الربا، وأحلوا ما حرم الله جهارا مثل إباحة الخمر ومثل نشر الخلاعة في أجهزة الإعلام المختلفة، بل إن بعضهم يحارب المرأة المحتشمة ويعتبر لباسها الخمار جريمة في حين يطلق العنان للكاسيات العاريات أو العاريات غير الكاسيات، ومنهم من يعتبر الدعوة إلى تحكيم الشريعة جريمة مخالفة للدستور، ويسوق دعائها إلى المعتقلات أو المحاكم العسكرية إلى غير ذلك مما يعلمه الخاص والعام.

والتأمل يستدعي التفريق بين الحكام المعاصرين وتقسيمهم إلى أنواع، والتعامل مع كل نوع بالحكم الذي يناسبه، ولعل من أفضل ما قيل في ذلك كلام الشيخ القرضاوي الذي قسم الحكام المعاصرين إلى نوعين. النوع الأول هو الذي يعترف بالإسلام ديناً للدولة، وبالشريعة مصدراً للقوانين ولكنه فرط في تطبيق الشريعة في بعض الجوانب. فهذا أشبه بالمسلم الذي يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويلتزم بأحكام الإسلام عامة، ولكنه يرتكب بعض الكبائر من فعل محظور أو ترك مأمور.

فالخوارج ومن وافقهم يكفرونه، وأهل السنة وجمهور المسلمين يعتبرونه عاصياً غير خارج من الملة ما لم يستحل ذلك، أو ينكر معلوماً من الدين بالضرورة. وجل الحكام من هذا النوع.

والنوع الثاني هو العلماني المتطرف الذي يجاهر بالعداوة لشريعة الإسلام ويسخر منها ويعتبرها مناقضة للحضارة والتقدم، فهو يرفض الشريعة رفضاً، فهو أشبه بإبليس الذي رفض أمر الله بالسجود لآدم، ووصفه القرآن بأنه: ﴿أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾¹. وقليل من الحكام هم الذين يمثلون هذا النوع الذي يباهي بعداوته لشريعة الله ويستحل ما حرم الله، ويحرم ما أحل الله، ويسقط ما فرضه الله،

¹ . سورة البقرة، الآية 34

ويتبع غير سبيل المؤمنين، بل يتبع سبيل المجرمين، ويعمل جاهدا في تجفيف ينابيع التدين في أنفس جماهير المسلمين وفي حياتهم، ويجاهر بذلك ويتبجح. وهؤلاء هم الذين يجب مقاومتهم والخروج عليهم، ولكن هذا كله مقيد بحدود القدرة والإمكان، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها. وكثيرا ما يؤدي استعمال القوة في غير موضعها إلى كوارث كبيرة، ربما عاقت العودة إلى الشريعة زما قد يقصر أو يطول.¹

المبحث الثاني: أسباب جنوحها إلى القتال ضد عامة المسلمين

إن العمليات القتالية التي تشنها بعض التنظيمات الإسلامية لا تقتصر في بعض الأحيان على الحكام، بل توجه ضد عامة المسلمين. ومن أسباب ذلك:

1. التوسع في التكفير: بعض هذه الجماعات ينظر إلى المجتمع كله على أنه يأخذ حكم الأنظمة التي لا تحكم بما أنزل الله؛ لأنه والاهها ورضي بها وسكت عنها، ولم يحكم بكفرها. وهذا التكفير للمجتمع مبني على قاعدة يزعمونها وهي أن من لم يكفر الكافر فهو كافر! وبهذا توسعوا في التكفير غلوا وكفروا الناس بالجملة.²
2. غياب فقه تغيير المنكرات العامة؛ فلو فقهوا أن المنكر لا يجوز تغييره بما يتولد منه منكر أكبر لما أقدموا على ما يقومون به من عمليات تتسبب في التضيق على الدعاة المخلصين وأهل الخير وتفريق المسلمين وتدمير مرافقهم بدون أن يتحقق الهدف الذي يسعى إليه المقاتلون من وراء كل ذلك.
3. خلط مرحلة الدعوة بمرحلة الدولة: لا شك أن لكل دولة سلطة إكراه لإلزام الأفراد بالخضوع للنظم.³ والمسلم الداعي إلى إقامة الدولة الإسلامية يجب أن يدرك أنه في هذه المرحلة مجرد داعية ليست له القوة الإلزامية التي للدولة. والخلط بين الأمرين سبب من أسباب ممارسة العنف ضد المسلمين عامة.

¹ . الشيخ القرضاوي، فقه الجهاد، ص: 7 . 8 (إسلام أو لاين)

² . نفس المرجع، ص: 5 . 6.

³ . ينظر أبو زيد المقرئ الإدريسي، الغلو في الدين، المظاهر والأسباب، ص: 63 . 64، منشورات الزمن، 2013.

4 . الجهل بالإسلام ومبادئه الأساسية والجهل بأحكام الجهاد بصورة خاصة، وهذا السبب يشع لدى كثير من الشباب المتحمسين للإسلام من الذين لم يتلقوا تعليماً شرعياً جيداً حوله.

5 . التفسير الخاطئ للنصوص الشرعية المتعلقة بالتكفير والجهاد وعلاقة الراعي بالرعية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والوسائل المستخدمة فيها.

6 . الاستخفاف بعلماء العصر واتهامهم بأنهم علماء السلاطين وعدم العودة إلى العلماء الربانيين المتخصصين في علوم الشريعة في قضايا اجتهادية لا يمكن للإنسان غير المتعمق في دراسة الشريعة من إصدار حكم شرعي فيها.

هذه بعض أهم أسباب جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى القتال ضد عامة المسلمين الذين ليسوا على فهمهم في رأينا.

المبحث الثالث: أسباب جنوحها إلى القتال ضد غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية وغيرها

أما أسباب جنوح هذه التنظيمات إلى القتال ضد غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية وغيرها فترجع في رأينا إلى ما يلي:

1 . عدم اعتبار العهد والأمان الذي يعطيهم أولياء الأمور إياه
2 . اعتبار بعض الأفعال الصادرة من المواطنين غير المسلمين والأجانب المستأمنين نقضا للعهد واستباحة دمائهم بناء على ذلك، فيرون أن الأقليات غير المسلمة ناقضة للعهد بعدم أدائهم للجزية، وبتأييدهم لأولئك الحكام المرتدين، وأنظمتهم الوضعية، ولرفضهم الشريعة الإسلامية.

3 . تدخل الغربيين عسكرياً في بعض الدول المسلمة مثل أفغانستان، والعراق.

4 . استحلال دماء المستأمنين من السياح وغيرهم، وهم يرون أن السياح وأمثالهم الذين يدخلون بلاد الإسلام بتأشيرات رسمية، وترخيصات قانونية، والذين يعددهم الفقهاء مستأمنين ولو كانت دولهم محاربة للمسلمين، يرون دماء هؤلاء مباحة؛ لأنهم

لم يأخذوا الإذن من دولة شرعية، ولأن بلادهم نفسها محاربة للإسلام، فلا عهد بينهم وبين المسلمين، والواجب أن يقاتلوا ويقتلوا.

هذا هو فقه جماعات العنف الذي على أساسه ارتكبوا ما ارتكبوا من مجازر تشيب لهولها الولدان، وتقشعر من بشاعتها الأبدان، ضد مواطنيهم من مسلمين وغير مسلمين، وضد السياح وغيرهم من الأجانب المسالمين المستأمنين¹ وغيرهم من المقيمين في الدول الإسلامية.

وهو بلا ريب فقه أعوج، وفهم أعرج، فقه من لم يرد الله به خيرا، يعتوره الخلل والخلل من كل جانب، ويحتاج من فقهاء الأمة إلى وقفة متأنية، لمناقشتهم في أفكارهم هذه، والرد عليهم فيما أخطؤوا فيه، في ضوء الأدلة الشرعية من القرآن والسنة وإجماع الأمة. ولعل وعسى أن يعود هؤلاء إلى رشدهم ويقلعوا عن غيهم، وما ذلك على الله بعزيز.

¹ القرضاوي، المرجع السابق، ص: 6.

الفصل الرابع: سلطة ولي الأمر تجاه من يعلن الجهاد ضد المسلمين وغيرهم في البلاد الإسلامية وواجب المسلمين نحوهم، وسبل علاج هذه المشكلة
المبحث الأول: سلطة ولي الأمر تجاه من يعلن الجهاد ضد المسلمين وغيرهم في البلاد الإسلامية

إن الأصل في أهل دار الإسلام أن يكونوا مسلمين، ولكن قد يكون من سكانها غير المسلمين، وهم الذميون والمستأمنون الذين سبق الحديث عنهم، لأن الإسلام - كما قلنا - لا يمنع المسلمين من مخالطة غير المسلمين ولا يمنع هؤلاء من الإقامة في دار الإسلام، ولأهل دار الإسلام سواء منهم المسلمون أم الذميون العصمة في أنفسهم وأموالهم، المسلمون بسبب إسلامهم، والذميون بسبب ذمتهم، فهم جميعاً آمنون بأمان الإسلام، أي بآمان أقره الشرع بسبب الإسلام بالنسبة للمسلمين، وبسبب الذمة بالنسبة للذميين.¹

هذا وقد اشتهر بين الفقهاء القول المشهور عن الذميين: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». وقد ذكر الكاساني في بدائعه حديثاً بهذا المعنى فقال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «فإذا قبلوا عهد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين»². وفيه بعض الآثار عن السلف الصالح. فقد قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودمائهم كدمائنا»³.

وقال السرخسي: «ولأنهم قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم»⁴. وكذلك إذا عقد ولي الأمر مع المستأمنين الهدنة فعليه حمايتهم من المسلمين وأهل الذمة؛ لأنه آمنهم ممن هو في قبضته وتحت يده، كما أمن من في قبضته منهم. والقاعدة في حقوق المستأمنين وواجباتهم في دار الإسلام،

¹ . راجع ابن قدامة، مصدر سابق، 463/8

²

³ . الكاساني، مصدر سابق: 711/7 وفي سنن الدارقطني: 350/2: «من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا».

⁴ . السرخسي، مصدر سابق، 250/3

أن الشريعة الإسلامية قررت لهم من الحقوق ما يقرب من حقوق الذمي؛ لأن المستأمن . كما قال الفقهاء . بمنزلة أهل الذمة في دارنا.¹

وعلى هذا فالقاعدة العامة أن المستأمن في الحقوق كالذمي إلا في استثناءات قليلة اقتضتها طبيعة كون المستأمن أجنبياً عن دار الإسلام.²

والقاعدة في الواجبات كالقاعدة في الحقوق، أي أن المستأمن في دار الإسلام بمنزلة الذمي إلا أنه يختلف عنه في بعض الواجبات التي أساس التزام الذمي بها كونه من أهل دار الإسلام وبدلاً عن دفاعه عنها، ولا تجب على المستأمن، لأنه أجنبي عنها، وإن كان الاثنان من غير المسلمين.³

وكل ما قلناه في أهل الذمة وأهل الأمان ينطبق على غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية في الوقت الحاضر. وعليه فإن موقف ولي أمر المسلمين ممن يعلن الجهاد ضد غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية هو نفس موقفه ممن يعلن الجهاد ضد المسلمين وهو الدفاع عنهم وحمايتهم من الاعتداء عليهم ولو كان المعتدون مسلمين. وقد صرح الفقهاء أن ولي الأمر عليه أن يحمي غير المسلمين من أهل الذمة والمستأمنين القاطنين في الدولة الإسلامية. وقد ذكر القاضي أبو يوسف في شأن حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية ثلاثة مبادئ أثرت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

- 1 . أن يفي لهم بعهدهم
- 2 . أن يقاتل من ورائهم، يعني أن مسؤولية الدفاع عن الدولة تقع على عاتق المسلمين لا على عاتقهم
- 3 . وألا يكلفوا فوق طاقتهم

¹ . المصدر السابق: 250/3.

² . عبد الكريم زيدان مرجع سابق ص: 73

³ . نفس المرجع ص75

المبحث الثاني: واجب المسلمين نحو غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في البلاد الإسلامية

إذا تم عقد الذمة وعقد الأمان بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة والمستأمنين فإن واجب رعايا الدولة الإسلامية حمايتهم والدفاع عنهم. وقد صرح بعض الفقهاء بأن ما يدفعه الذمي من الجزية هو مقابل توفير الحماية له والدفاع عنه¹. وهذا يعني أن غير المسلمين كأهل الذمة من المواطنين الذين يعيشون مع المسلمين بصفة دائمة وكذا المقيمين الذين يقيمون مع المسلمين بصفة مؤقتة تجب على المسلمين حمايتهم والدفاع عنهم، فلا يتركونهم للاعتداء عليهم والتعرض لهم.

فإذا أعطى ولي الأمر أو أعطت الدولة الإسلامية أماناً لغير المسلمين فعلى المسلمين جميعاً في هذه الدولة واجب الدفاع والحماية نحو غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في الدولة الإسلامية. وقد قرر بعض الفقهاء أن للمسلم الولاية في إعطاء مثل هذا الأمان - لغير المسلمين - لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أداناهم»². ولا يجوز لغير المسلم إعطاء هذا الأمان وإن كان ذمياً يقاتل مع المسلمين³؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الذمة للمسلمين فلا تكون لغيرهم. فقد جاء في الحديث الشريف: «ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أداناهم»⁴.

وعلى هذا يمكن القول بأن عقد الذمة عقد بمقتضاه يصير غير المسلم في ذمة المسلمين، أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأييد، وله الإقامة في دار الإسلام على وجه الدوام⁵.

¹ . هذا مذهب الجمهور أي أن الذمة وجبت على أهل الذمة بدل الحماية، والدليل على ذلك سقوطها باشتراكهم مع المسلمين في الدفاع عن الدولة الإسلامية أو عجز الدولة الإسلامية عن حمايتهم. ومذهب الحنفية أن الجزية وجبت عليهم عقوبة.

² . سبق تخريجه.

³ . خلافاً للحنفية الذين أجازوا أمان الذمي إذا أمره به مسلم لأن الذمي من رعايا الدولة الإسلامية. انظر:

⁴ . أخرجه الإمام البخاري في جامعه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من التعمق والتنازع في العلم والغلو في الدين والبدع، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

⁵ . د. عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص: 21

والأصل في الأمان قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾¹. وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتقدم: «ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم»². وهذا الأمان أمان مؤقت بخلاف الأمان لعهد الذمة إذ انه مؤبد؛ لأن عقد الذمة يشترط له التأييد كما قررنا سابقا.

وللحربي المستأمن أن يعمل بمقتضاه فيدخل دار الإسلام آمنا ولا يجوز التعرض له بسوء، ويجب على المسلمين رعاية هذا الأمان ومقتضاه قائما.³

ومن هنا نرى أن ما تقوم به بعض التنظيمات الإسلامية المتطرفة من الاعتداء على المستأمنين، واختطافهم، وأخذهم رهائن، وقتلهم بطريقة بشعة في بعض الأحيان، كل ذلك مخالف للشريعة الإسلامية.

¹ . سورة التوبة، من الآية 6.

² . سبق تخريجه

³ . انظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 107/7 . 109 . البهوتي في كشف القناع: 694/1، وشرح منتهى الإرادات له: 733/1،

وزيدان مرجع سابق: ص 47

خاتمة البحث وخلاصته وهي عبارة عن تقرير عن البحث:

تناول الباحث موضوعه (جهاد الطلب وجهاد الدفع).

في مقدمة: أوضح فيها أهمية الجهاد وأنواعه، والتحول الخطير الذي حصل في حصر الجهاد في نوع واحد وهو القتال، والذي انحرف إلى قتال بين المسلمين أنفسهم، ولقد كان الاستعمار والاستشراق عاملين أساسيين في حضور قضية الجهاد إلى الساحة الفكرية، حيث أصبح الإسلام يعاني من هجوميين داخلي وخارجي، وكنتيجة للحوارات والتفاعلات التي حصلت في هذا المجال برزت انحرافات واضحة عن المفهوم الصحيح للجهاد، وهذا ما يستدعي التوضيح من العلماء المتخصصين.

ومدخل: تناول فيه الباحث العلاقة (الداخلية والخارجية) بين المسلمين وغيرهم، أو بعبارة أخرى أوضح فيه طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول والمجتمعات الأخرى في حالتها السلم والحرب، وفي هذا الصدد ذكر الباحث الرابطة الأخوية العامة والخاصة بين الناس، وأن هاتين الرابطتين تقتضيان أن تكون طبيعة العلاقة بين الناس سلمية لا حربية.

. أما الفصل الأول (الجهاد، مفهومه وأهدافه ونوعاه وحكمه وصاحب الحق

في إعلانه) فقد قسمته إلى ثلاثة مباحث:

في الأول منها أوضحت مفهوم الجهاد وأهدافه، وأقيت الضوء على اختلاف علماء الشريعة في مفهوم الجهاد، عارضا لأقوال المذاهب، ومرجحا لتعريف المالكية: «الجهاد: قتال مسلم كافرا غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله أو حضوره أو دخول أرضه له» موضحا سبب الترجيح في كون التعريف دقيقا ويرتكز على بيان ماهية الجهاد واشتماله على كثير من شروط الجهاد المعتبرة، ثم أوضح الباحث أهم أهداف الجهاد وغاياته، وهي:

1. القضاء على الفتنة: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة...﴾
2. نصرمة المظلومين: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله...﴾
3. ردّ العدوان وحفظ الإسلام: ﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام...﴾
4. ردّ العدوان: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة...﴾

أما المبحث الثاني (نوعا الجهاد وحكمه) فأوضح الباحث فيه أن الجهاد نوعان: جهاد الطلب وجهاد الدفع، ومفهوم كل منهما، أما حكم الجهاد فهو فرض عين على المفهوم الواسع، وعلى المفهوم الضيق (قتال في سبيل الله) فهو فرض كفاية، فبينما معنى (فرض كفاية)، ويكون القتال فرض عين بشروط ثلاثة:

أ/ إذا التقى الزحفان.

ب/ إذا نزل الكفار ببلد معين.

ج/ إذا استنفر الإمام قوما معينين.

وفي المبحث الثالث: (صاحب الحق في إعلان الجهاد) أوضح فيه الباحث أن "أمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك"، أما عند عدم وجود إمام شرعي، فالصحيح - في نظرنا - أن يشتغل المسلمون بإصلاح أمرهم وجمع كلمتهم بحيث يكون لهم إمام شرعي على المدى القريب أو البعيد، بدلا من أن يجتهد كل شذمة منهم على حدة..

. أما الفصل الثاني: (تكيف العمليات القتالية ضد المسلمين وأحكامها الشرعية) فيعالج تكيف العمليات القتالية التي تشن باسم الجهاد ضد المسلمين وغيرهم من المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية وغيرها.

وقد قسم الفصل إلى مباحث ثلاثة:

الأول (تكيف العمليات القتالية ضد المسلمين وأحكامها الشرعية)، فقد أشار الباحث فيه إلى بعض أنواع القتال التي تقع بين المسلمين موضحا حكم كل نوع، مثل قتال من أجل تفريق وطن إسلامي موحد، والقتال من أجل الوحدة الإسلامية، والقتال من أجل قلب أنظمة الحكم القائمة. وفي هذا البحث ذكر الباحث نماذج واقعية للعمليات القتالية والانتحارية المروعة في عدد من دول العالم الإسلامي، والتي تسببت في إزهاق الأرواح البريئة، كما كبلت الدول والأفراد بخسائر مادية فادحة كالتفجيرات التي وقعت في المملكة العربية السعودية، والمملكة المغربية، وكينيا وأندونيسا... وفي غيرها من الوطن الإسلامي...

وفي المبحث الثاني (تكييف العمليات القتالية التي تشن باسم الجهاد ضد غير المسلمين)، فقد تناول الباحث فيه تكييف وحكم العمليات القتالية الانتحارية ضد غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في البلاد الإسلامية، والحكم هنا يتمثل في حرمة قتال هؤلاء، لأنهم يعدون من أهل الذمة الذين يعيشون في البلاد الإسلامية أو مستأمنين، وفق عهود آمنة بين دولهم والدولة الإسلامية، التي يزورونها أو يقيمون فيها مؤقتاً..

أما المبحث الثالث فيعالج تكييف وحكم العمليات القتالية ضد غير المسلمين في الدول غير الإسلامية، وهنا أُلزِمَ الباحث التقسيم المشهور لدى الفقهاء القدامى للعالم إلى دارين:

أ/ دار إسلام.

ب/ دار حرب.

والقواعد والأحكام المترتبة على هذا التقسيم.

وخلص الباحث إلى أن الدول الغربية، وإن كانت في عرف الفقهاء دار حرب، إلا أن الواقع الذي يربط بينها وبين الدول الإسلامية يستوجب البحث عن حكم شرعي يناسب هذا الواقع. ويبدو للباحث أن الحكم الأنسب اعتبار هذه الدول دولا آمنة لا يجوز قتالها، لأن بينها وبين الدول الإسلامية عهودا وأمانا تقوم على السلم والأمان والاعتراف المتبادل، ومراعاة المصالح المشتركة والحفاظ عليها...

الفصل الثالث (أسباب جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى القتال ضد حكام المسلمين وغيرهم من المواطنين والمقيمين في الدولة الإسلامية باسم الجهاد). أبرز فيه الباحث أسباب جنوح بعض التنظيمات الإسلامية إلى القتال ضد حكام المسلمين وغيرهم من المواطنين والمقيمين في الدولة الإسلامية باسم الجهاد، وتتمثل تلك الأسباب في:

أ/ أسباب عامة كالضعف في العلم الشرعي والجهل بمصادر التلقي وتبني مبدأ الغلو والتكفير وتنشئة الناشئة عليها، وتقصير الأولياء في تزويد أبنائهم بأسس التربية السليمة.

ب/ أسباب تخص الحكام المسلمين، وأهمها، تكفير الحكام المسلمين الذين لا يطبقون الشريعة الإسلامية بفتاوى قد يفهم منها استباحة قتالهم مطلقاً، ووجود الحكومات الاستبدادية التي لا تطبق العدالة، الأمر الذي أدى بها إلى القسوة وتجمع الحركات الإسلامية بعنف، وإلغاء الأحكام الشرعية واستبدالها بأحكام وضعية. إضافة إلى تبعية هؤلاء الحكام للغرب تبعية عمياء..

ج/ أسباب تخص عامة المسلمين، ولعل أهم الأسباب هنا التوسع في التكفير وسوء استخدام لقواعد الحسبة الشرعية، والخلط بين مرحلة الدعوة ومرحلة الدولة، والجامع بين كل هذه الأسباب المذكورة، هذا هو الجهل بالإسلام ومبادئه الأساسية، الأمر الذي ولد تفسيراً خاطئاً للنصوص الشرعية المتعلقة بالتكفير والجهاد.

د/ أسباب تخص غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية وغيرها، وقد أشار الباحث هنا إلى أسباب وجيهة، على رأسها عدم التقيد بعهود أولياء الأمور، وتفسير بعض تصرفات هذه الفئة على أنها ناقضة للعهد التي بينهم وبين المسلمين، واستباحة دمائهم نتيجة لذلك، وبذلكي ذلك التدخل العسكري للغرب في بلدان العالم الإسلامي.

الفصل الرابع: (سلطة ولي الأمر تجاه من يعلن الجهاد ضد المسلمين وغيرهم في البلاد الإسلامية وواجب المسلمين نحوهم)..

وقد قسم الباحث الفصل إلى المباحث الآتية:

الأول: (سلطة ولي الأمر تجاه من يعلن الجهاد ضد المسلمين وغيرهم في البلاد الإسلامية) يخلص الباحث إلى أن ولي الأمر هو المالك الشرعي لإعلان الجهاد، فلا يقبل أن ينوب عنه أحد في إعلان الجهاد مع وجوده، فكيف بإعلان الجهاد خطأ ضد المسلمين!!

فيجب عليه حماية المسلمين وأعراضهم ودماءهم وأموالهم من هذه الدعوة الخاطئة، والعمل بكل ما يمكن أن يردع هؤلاء.

وفي المبحث الثاني: (موقف ولي الأمر ممن يعلن الجهاد ضد غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية) خلص الباحث إلى النتيجة الآتية:

. أن على ولي أمر المسلمين الدفاع وحماية غير المسلمين المواطنين والمقيمين في الدول الإسلامية من الاعتداء عليهم ولو كان المعتدون مسلمين ممن يستبيح إعلان الجهاد على هؤلاء، وقد صرح الفقهاء بأن ولي الأمر عليه أن يحمي غير المسلمين من أهل الذمة والمستأمنين القاطنين في الدولة الإسلامية..

وفي المبحث الثالث: (واجب المسلمين نحو غير المسلمين من المواطنين والمقيمين في البلاد الإسلامية) يخلص الباحث إلى القول بأن عقد الذمة عقد بمقتضاه يصير غير المسلمين في ذمة المسلمين، أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأييد، والمستأمنين الذين يقيمون بصفة مؤقتة في البلدان الإسلامية، لا يجوز التعرض لهم، دامت عهود الأمان بينهم وبين المسلمين سارية المفعول، وعليه يجب على المسلمين جميعاً حماية هؤلاء والدفاع عنهم..

والله تعالى من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

خاتمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 207 (22/3)

بشأن

جهاد الطلب وجهاد الدفع

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من : 2- 5 جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق: 22- 25 مارس 2015م .

بعد إطلاعه على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع: جهاد الطلب وجهاد الدفع، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله ، واستحضاره لمفاهيم الجهاد ورسالته، وأن الأصل في علاقة الأمة المسلمة بغيرها من الأمم السلم، وأن سبب القتال في الإسلام العدوان لا المخالفة في الدين، ومراعاة لما استجد من تغيرات في ظروف الدعوة، وتطور أساليب الاتصال بين البشرية على اختلاف بلدانهم، فقد قرر المجمع ما يأتي:

1. الجهاد في معناه العام : بذل كل جهد مشروع لإعلاء كلمة الله وتبليغ رسالة الإسلام بكافة الوسائل المادية والمعنوية ونشر العدل والأمن والرحمة في المجتمعات البشرية .
2. الجهاد نوعان:

جهاد الطلب: هو الذي يهدف إلى حماية حرية نشر الدعوة وإزالة العوائق أمامها كما يهدف إلى الدفاع عن المستضعفين والمضطهدين بالأرض وفق ضوابط وشروط حددها الفقهاء تحقيقاً للمصلحة ودرءاً للمفسدة.

قال تعالى : (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئَةً وَيَبْغُوكَ الدِّينَ كَبْغِ الْكُفْرَانِ، وَهَذَا سَبْحَانَهُ : (مَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلِيَا).

وغاية جهاد الطلب ومقصده تبليغ رسالة الإسلام، دون إكراه للناس على الدخول فيه، لقوله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) وقوله سبحانه : (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ)، وقوله سبحانه : (إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ)، وفي هذا النوع من الجهاد، وفي ظل الظروف

المعاصرة فعلى الدعاة اليوم الإفادة من الاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي جعلت العالم دارعهده، تسمح فيه الدول بالتنقل وإطلاق الحرية في تبليغ الدعوة واستخدام مختلف الوسائل الحديثة، ووسائل الاتصال المعاصرة للدعوة، وتبليغ رسالة الإسلام بمختلف اللغات وفي مختلف المجتمعات.

ويؤكد المجمع في هذا السياق على الثوابت الشرعية التي سبق وأن أصدر فيها قرارات وتوصيات، من وجوب إعداد العدة وتقوية الجيوش في العالم الإسلامي وإمدادها بالعتاد وأسباب القوة التي يجب السعي لامتلاكها حفظاً للأمة.

جهاد الدفع : وهو ما يفرضه واجب الدفاع الشرعي المقرر إذا حدث اعتداء على الأمة أو المجتمع أو الدين أو الوطن أو الأفراد . وهذا الجهاد يزول حكمه بزوال الاعتداء وخروج العدو من بلاد المسلمين. يقول الله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) .

ويوصي المجمع بما يأتي:

1. تفعيل إنشاء محكمة العدل الإسلامية لفض النزاعات بين الدول والمجتمعات المسلمة وتعزيزها بقوة مشتركة تُشكّل من مختلف بلدان العالم الإسلامي.
2. التأكيد على تفعيل قرار المجمع في دورته السابعة، رقم: 68(7/6)، المتضمن إعداد مشروع لائحة الحقوق الدولية في الإسلام، وقراره رقم: 128(14/2)، المتضمن التوصية بإعداد مدونة إسلامية في القانون الدولي الإنساني.
3. تكليف لجنة من العلماء والمختصين لإعداد مناهج ومقررات دراسية، تهدف إلى بيان حقائق الإسلام في مجال العلاقات الدولية في السلم والحرب، وتراعي المستجدات وتتمسك بالثوابت والأصول.

والله تعالى أعلم



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

التكفير اسبابه واثاره وعلاجه

اعداد

أ.د. عبدالناصر موسى ابوالبصل
استاذ بكلية الشريعة جامعة اليرموك
ورئيس جامعة العلوم الاسلامية سابقا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الانبياء والمرسلين وعلى اله وصحبه اجمعين وبعد؛

فما أصدق حديث الرسول المصطفى صلى الله عليه وسلم على واقعنا اليوم حينما قال «إنه سيأتي على الناس فتن باقرة، تدع الحليم حيرانا، النائم فيها خير من القاعد، والقاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي. فقطعوا أوتاركم، وكسروا السيوف بالحجارة»[□]

نعم اليوم تسيطر الحيرة على عقولنا من هول ما نشاهده ونسمعه من الاحداث الدائرة في العالم، ومحورها المسلمون، أو العالم الاسلامي وبلدانه ومجتمعاته ، حتى شغلنا عن وظيفتنا الاساسية ، وهي الدعوة الى الله عز وجل ، ونشر دينه سبحانه، والتذكير به ، شغلنا وشغلنا خلافاتنا وتقاتلنا، ونسينا بلاد المسلمين التي تتجزأ يوماً بعد يوم، وتتقطع أوصالها ، وهي مشغولة بنفسها عن التقدم في مراقي الحضارة ، أو في مستويات الدعوة ، أو في إصلاح أحوالها التي تسر العدو، ولاتسر الصديق .

ومن الفتن والتحديات بل من أهم القضايا الرئيسة[□] التي تواجه الامة اليوم وتجنم على صدرها وتفتك بها وتبدد جهودها؛ فتنة الارهاب التي وصمت بها أمتنا ، أو لنقل بعبارة أوضح : الارهاب الذي يمارسه بعض المسلمين ، أو بعض المنتسبين للإسلام باسم الاسلام ، وبنية خدمة الدين في ظنهم ، وما عرفوا أو لم يصل الى أفهامهم مقدار الضرر الذي يصيب الامة ممثلة بمجتمعات اسلامية تكتوي بنار العنف والتطرف نتيجة اعمالهم .

لقد تحول الحديث اليوم من توجيه السهام نحو الارهاب بشتى انواعه الى الحديث عن التكفير الذي تمارسه جهات منتسبة للإسلام ومن ثم توجيه السهام نحو الاسلام نفسه .

وإذا كانت الادبيات المعاصرة قد تتابعت وكثرت في قضايا الارهاب والعنف والتطرف إلا أنها اليوم تتركز في الحديث عن مسألة التكفير التي أصبحت ظاهرة مقلقة جدا لما يترتب عليها من آثار ونتائج ، وإذا كانت الدراسات والابحاث والمؤتمرات والندوات في هذا الموضوع قد

¹- أورده الطبراني في المعجم الاوسط 65/2 عن ابي موسى الاشعري. وروى مسلم في صحيحه عن ابي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، من تشرف لها تستشرفه، ومن وجد فيها ملجأ فليعد به» صحيح مسلم كتاب الفتن واشراط الساعة 2211/4 والفتنة الباقرة المفسدة للدين والمفرقة بين الناس والمشتتة لأموهم لسان العرب 75/4 وغريب الحديث لابن سلام 52/2

²- إذا انضم الى هذه القضايا هجوم اعداء الامة على اراضيها واحتلالها ونهب خيراتها وغير ذلك من قضايا مسرحها وميدانها بلاد العرب والمسلمين.

أصبحت كثيرة ، إلا أن جانباً منها لا يزال في طور البدايات التي لا تكفي ولا تفي بما هو واجب على الأمة أن تقوم به حماية للعقيدة الصحيحة والدعوة السليمة من رد لدعوات التطرف وحماية لجيل الشباب من الانحراف والتطرف والوقوع في مستنقع التكفير المنحرف عن أصول الإسلام وقواعده، وهذا الجانب هو الجانب العملي الواقعي ، لمواجهة تلك الآفات والأمراض الفكرية التي أضحت عقبة أمام التدين الحق ليأخذ مكانته في سلوك أبناء المجتمعات الإسلامية .

ومع ذلك كله هناك جهود متنوعة لمواجهة هذه الآفة الخطيرة ودفعها عن أبناء الأمة ، فهناك المعالجة الفكرية الانية التي تأخذ طابع العمل الموسمي الذي يطرح في الساحة كلما حدث حادث أو وقعت مصيبة ، وهناك ندوات إعلامية وإشارات بحثية ودراسات لكنها لا ترقى إلى العمل المطلوب، بل رأينا معالجات إعلامية تأخذ طابع الفكاهة والسخرية من الجماعات المتطرفة والتكفيرية وبعض تياراتها ووصل بها الأمر إلى السخرية من الدين نفسه ومن المقدسات، فأصبحت النتائج عكسية تماماً تزيد من حدة التطرف والارهاب والتكفير ولا تقتصره ، وزادت من التعاطف مع اتباع الفكر المتطرف فزاد الطين بلة كما يقال في المثل .

أولاً : أن مواجهة التكفير والارهاب الناتج عنه ومعالجته ، ليست مسألة يسيرة كالوصفة العلاجية السريعة التحضير ، يكتبها الطبيب وتستحضر من الصيدلية وينتهي الأمر ، وإنما هي عملية متكاملة متعددة الجوانب ومتنوعة العناصر تنفذ عبر خطة مبنية على دراسات واقعية (من الميدان) كما لا تغفل التراكم المعرفي والتجارب السابقة في هذا المجال ، يقوم بإعداد هذه الخطة مجموعة من أهل الاختصاص في المجالات التي لها تعلق بهذه الآفة الخطيرة .

ثانياً: أن المشكلة التي تعاني منها الأمة اليوم من الغلاة والمتطرفين الذين حكموا على الناس بالكفر تتمثل (بالسلوك الاجرامي) الذي تنتهجه بعض التيارات المعاصرة أو أفراد منتسبين لها ، فالأمر لم يبق في حدود الحديث والنقد أو، الكلام والخطابة والكتابة واطلاق الأحكام جزافاً وحسب ؛ بل تعداه ليصبح حركة وتنفيذاً لأحكام مجتزأة فأصبحنا نسمع عن تنفيذ حد الردة بالقتل المباشر (على أناس وجماعات)، فالتنفيذ والتفجير سلوك من ذلك الشخص ، والسلوك فعل أو أفعال لها آثارها السلبية على الفرد نفسه وعلى المجتمع والأمة وعلى الوطن الذي يقطنه ويسكن فيه ذلك المصاب بالمرض الذي يسمى (الارهاب أو التطرف أو الغلو أو التكفير المخالف لقواعد الشريعة) .

ومعلوم أن السلوك لا يكون عفويا لا إراديا ، بل لابد من أن يكون صادرا عن تفكير وروية وقناعة ، خرجت الى لتحقيق أهداف يراها متخذها محققة لما أراد الله وفيها رضا الله ، بل يرى بعضهم أن تركها مخالف لما اراد الله وهو معصية كبرى في نظره.

ثالثا : إن الحكم بالتكفير الذي يتخذه بعض الشباب المتحمس لم يكن أمرا عرضيا في حقيقته وإنما له اسباب ومسببات ، وإزالة الاسباب ودراستها خطوة اولى في بحث المسألة وعلاجها .

التعريف بالتكفير واتجاهات التيارات المعاصرة فيه

أولاً : التعريف بالتكفير :

• **التكفير:** هو وصف الانسان (بالخروج من الاسلام) (بالكفر) نتيجة ارتكابه او اعتناقه أو قوله ما يعد من (المخرجات من الدين) المكفرات بشروط مخصوصة.

ثانيا : اتجاهات التيارات المعاصرة في التكفير :

بالنظر الى واقع التيارات الاسلامية اليوم واتجاهاتها في مسألة التكفير نجد أنها تتجه اتجاهات ثلاثة رئيسة هي :

الاول : اتجاه الغلو في التكفير والتساهل في اطلاق حكم الكفر على الاشخاص والمجتمعات والحكومات والدول والمؤسسات نتيجة أدنى مخالفة (المعصية) بالافعال أو الاقوال أو الاعتقادات ودون التفات الى الضوابط والشروط التي قررتها مذاهب الاسلام المعتمدة ومما اجمعوا عليه قبل الحكم بالتكفير.

الثاني : اتجاه مناقض تماما للأول فيرى التفريط في أحكام الدين وعدم النظر لنواقض الاسلام وعدم التحذير منها ومواجهتها ، ولو كانت المخالفات من المعلوم من الدين بالضرورة ، أو ما يعد خرقا لاجماع الامة ، ...، وهذا الامر زاد من حدة التطرف والانحراف والتكفير، وزاد من تشدد الاتجاه الاول لتعاقس هذا الفريق من المنتسبين للاسلام عن واجبهم .

الثالث : اتجاه متوسط يمثله عدد كبير من علماء الامة اليوم ودعاتها ومؤسسات الدعوة والفقهاء والفكر ، كالمجامع الفقهية وغيرها ، وهذا الفريق يجعل الحكم بالردة من شأن القضاء ويحمل الدول مهمة الدفاع عن الدين ويقتصر في الفتوى على الجانب المدني او الاحوال الشخصية ويترك الباقي للقضاء والدولة .

خطورة التكفير وآثاره

للتكفير اليوم آثار تختلف عما هو مقرر في الشريعة في أحكام المرتد أو الردة التي تعد جريمة عظمى من الجرائم التي حظرتها الشريعة الإسلامية، وهذه الآثار وإن بدت لأول وهلة تتشابه من حيث الظاهر إلا أنها في الحقيقة لاتجد لها صدى في الواقع، وبيان ذلك على النحو الآتي :

آثار جريمة الردة:

هناك عدة احكام تتعلق بالمرتد أهمها :

- الحكم بالعقوبة المقررة للمرتد (الاعدام) (عقوبات)
- الحكم بالتفريق بين المرتد وزوجته (احوال شخصية)
- الحكم المتعلق بالميراث وعدم التوارث بينه وبين قريبه المسلم (معاملات)
- الحكم الاجتماعي (من المجتمع) على المرتد المفارق لدينه (أحكام اجتماعية) وتربوية .
- الحكم المتعلق بالمحكوم عليه بالردة من عدم الصلاة عليه أو الترحم عليه أو الدفن في مقابر المسلمين ... الخ .

المطلب الثاني

التدابير الشرعية لحماية المجتمع المسلم من أخطار جريمة الردة وآثارها

أولاً : قواعد وضوابط عامة في موضوع الردة :

أن الحكم بالردة موجود ضمن احكام العقوبات في الفقه الاسلامي ووجود هذا الباب بالتفصيل ليس المقصود منه ابتداء التسرع بالحكم على الناس بالردة لادنى شبهة أو الحكم المباشر على من وقع بمثل تلك الاسباب بعينه فالحكم على المعين يحتاج الى قضاء وتحقيق كاي جريمة من الجرائم ولكن لتحذير الناس وتببيههم من الوقوع في المكفريات التي يجهلون كثيراً منها، ولم يكن مقصودهم تنزيل حكم الكفر على كل من قال أو عمل ما وصفوه بأنه ردة أو كفر، وأن يكون به قائله أو فاعله مرتداً، إذ ليست المسألة بهذه البساطة، ففي حين ذكر الفقهاء هذه الأسباب ذكروا أيضاً ضوابط لإنزالها على الأفراد، إذ الفرق بين القضيتين كبير، بين كون هذا الفعل أو القول كفراً، و كون قائله أو فاعله كافراً، فلا تلازم بينهما البتة،

ومشكلة الشباب المعاصر في معظم حالاته لا يرجع لكتب الفقه المنهجية وفق عواعد مستقرة ومؤصلة بالدليل .

ومن أهم القواعد التي لاتجد لها صدى لدى الغلاة وهي مبنوثة في مصادر الفقه المعتبرة مما هو منصوص عليه في المصادر :

• " وَكَأَنَّهُ كَفَرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ، مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ، وَكَأَنَّهُ يَقُولُ: لَا يَضُرُّ مَعَ الْإِيمَانِ ذَنْبٌ لِمَنْ عَمِلَهُ".

• "وليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة وتبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وازالة الشبهة".

• عدم تكفير المعين .

• من ثبت إسلامه بيقين لا يزول عنه الوصف الا بيقين مثله.

• وصف الفعل بالكفر دون الفاعل ، والانتقال للفاعل قضية قضائية شرعية تستلزم الاثبات لجملة شروط وانتفاء موانع وتطبيق مجموعة اجراءات كفيلة باحقاق الحق والقيام بالواجب الشرعي والوظيفة الاساسية للانسان في حمل الرسالة والامانة بيانها فيما يلي .

ثانيا: نظرا لخطورة قضية الردة والحكم بالكفر على انسان مسلم ثبت اسلامه أحاطت

الشرعية هذه المسألة بحدود وسياس واجراءات ومؤيدات تضمن عدم التسرع بهذه المسألة او التلاعب بها أو الخطأ في تطبيقها وبيان ذلك على النحو الاتي :

1- نصوص تحذر من اطلاق الكفر ومن ذلك فيما رواه البخاري [□] عن ثابت بن الضحاك،

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من حلف بملة غير الإسلام كاذبا فهو كما قال، ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم، ولعن المؤمن كقتله، ومن رمى مؤمنا بكفر فهو كقتله»

ومن ذلك ما رواه مسلم [□] عن ابن عمر، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا كفر الرجل

أخاه فقد باء بها أحدهما» قال الامام ابن عبد البر [□] " فَهَذِهِ الْأُصُولُ كُلُّهَا تَشْهَدُ عَلَى أَنَّ الدُّنُوبَ لَا يُكْفَرُ بِهَا أَحَدٌ وَهَذَا يُبَيِّنُ لَكَ أَنَّ قَوْلَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا

³ - البخاري 26/8

⁴ - شرح النووي على مسلم 2/ 49

⁵ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (17/ 21)

أَحَدُهُمَا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى ظَاهِرِهِ وَأَنَّ الْمَعْنَى فِيهِ النَّهْيُ عَنْ أَنْ يَقُولَ أَحَدٌ لِأَخِيهِ كَافِرٌ أَوْ يَا كَافِرُ قِيلَ لِجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ هَلْ كُنْتُمْ تُسْمُونَ شَيْئًا مِنَ الدُّنُوبِ كُفْرًا أَوْ شِرْكًَا أَوْ نِفَاقًا قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ وَلَكِنَّا نَقُولُ مُؤْمِنِينَ مُدْنِبِينَ رُويَ ذَلِكَ عَنْ جَابِرٍ مِنْ وَجْهِهِ وَمِنْ حَدِيثِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي سَفْيَانَ قَالَ قُلْتُ لِجَابِرٍ أَكُنْتُمْ تَقُولُونَ لِأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ كَافِرٌ قَالَ لَا قُلْتُ فَمُشْرِكٌ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ وَفَزَعٌ وَقَدْ قَالَ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تَتَّبِعُوا بِاللَّغَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ هُوَ قَوْلُ الرَّجُلِ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ يَا فَاسِقُ وَهَذَا مُوَافِقٌ لِهَذَا الْحَدِيثِ فَالْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ يَنْهَيَانِ عَنِ تَفْسِيحِ الْمُسْلِمِ وَتَكْفِيرِهِ بَيِّنَانِ لَا إِشْكَالَ فِيهِ وَمِنْ جِهَةِ النَّظَرِ الصَّحِيحِ الَّذِي لَا مِدْفَعَ لَهُ أَنَّ كُلَّ مَنْ تَبَتَّ لَهُ عَقْدُ الْإِسْلَامِ فِي وَقْتٍ بِاجْتِمَاعٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ أَدْنَبَ ذَنْبًا أَوْ تَأَوَّلَ تَأْوِيلًا فَاخْتَلَفُوا بَعْدَ فِي خُرُوجِهِ مِنَ الْإِسْلَامِ لَمْ يَكُنْ لِاخْتِلَافِهِمْ بَعْدَ اجْتِمَاعِهِمْ مَعْنَى يُوجِبُ حُجَّةً وَلَا يُخْرِجُ مِنَ الْإِسْلَامِ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ إِلَّا بِاتِّفَاقٍ آخَرَ أَوْ سُنَّةٍ ثَابِتَةٍ لَا مُعَارِضَ لَهَا"

2- جعل الخطأ في ترك التكفير أو اطلاق حكم الكفر اولى من العقاب) "قال الامام الغزالي رحمه الله: "والذي ينبغي الاحتراز منه التكفير ما وجد إليه سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك دم مسلم"،

• وقال الإمام النووي رحمه الله: "اعلم أن مذهب أهل الحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب، ولا يكفر أهل الأهواء والبدع وغيرهم ..."

3- التأويل

4- التشوف للتوبة وليس للعقوبة

5- الحوار والمناقشة للشبهات لعل المتلبس بالشبهة يرجع ويعود الى الاسلام .

6- التثبت من القول والاعتقاد وعد الاخذ بالشبهة ...

7- السجن قبل الحد للمجاهر المصر على الردة .

8- المسألة قضائية في الحكم والاثبات وليس مجرد رأي يقال .

9- عدم تكفير المعين

10- العذر بالجهل واقامة الحججة

11- التفرقة بين الكفر العملي والاعتقادي

اسباب التكفير والانحراف

مهما حاولنا استقصاء جذور الانحراف فلن نتعدى المنهجية الخطأ التي نتجت عن عدة أسباب نجملها فيما يلي وينطبق على هؤلاء المنحرفين في الفكر قوله سبحانه : "قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا : الكهف آية

أولا : الجهل : وهذا السبب يمثل قاسماً مشتركاً لدى مختلف الأشخاص الذن ينحرفون عن منهاج الرسول ﷺ ، حيث إن الجاهل بالأحكام وأصولها واستنباطها ستكون أحكامه اتفاقية عشوائية يفهم كما يشاء ، ويعتقد كما يفهم ، دون " بصيرة " ودون أساس متين من العلم يقف عليه؛ ولهذا ترى كثيراً منهم يعود عن رأيه إذا بين له الحق ووضحت له المسألة محل البحث.

ومشكلة الجهل هذه تحدث عنها الرسول ﷺ حينما قال : إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من صدور العلماء ولكن ينزعه بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضوا "....

فالجهل أو قلة العلم الشرعي الصحيح المؤصل سبب رئيس من أسباب الوقوع في التكفير والانحراف .

أما المعالجة الناجعة لهذا الجذر ولهذا السبب فإنما تتم بالعلم وطلب العلم اصحيح عن اهله الثقات، وبإعادة المكانة للعلم الشرعي الصحيح، وللعلماء الموثوق بعلمهم ودينهم ، كما لا بد من أن نعيد طريقة الحلقات العلمية في المساجد والمنتديات؛ حتى لا يذهب الشباب إلى أولئك الجهال ويتربوا على أيديهم...فالفراغ من حلقات العلم لا بد من ملئه ، فإن ملئ بالخير وبالمنهجية السليمة في طلب العلم ؛ كانت النتائج طيبة ؛ وإذا ترك ؛ ملئ بالجهل والفوضى، وتريع الجهال المتعاملون على كرسي الاستاذية في المكان الفارغ.

الجهل بالمنهجية السليمة :

ومما يتفرع على مسألة الجهل، الجهل بعلم أصول الاستنباط، وعلم الفتوى، والمقاصد، وعلوم القرآن والحديث، وأصول اللغة العربية، وعلوم المعاني والبلاغة، ولنقل بعبارة أوضح الجهل بالقواعد التي تعين على فهم الكتاب والسنة فهما صحيحا ، ومن هنا نجد أن كثيراً من الذين ينحرفون عن الجادة أولئك الذين يفسرون القرآن والحديث على وفق مقدرتهم

الذاتية غير المبنية على علوم " الآلة " أي علوم الاستنباط التي تؤهل الشخص للتعامل مع الأصليين الكتاب والسنة.

وكثير من الشباب إذا قرأ القرآن وحده دون مرب ومعلم ودون تعلم اساسيات التعامل مع القرآن والسنة خرج باستنباطات غريبة عجيبة أخذها مباشرة من ظاهر الآيات دون سلوك طريق الاستنباط المعروفة بضوابطها وشروطها لدى العلماء...

ثانيا : الهوى والرغبات والمطالب الشخصية، ويتفرع عنه : التعصب للرأي، وعدم قبول الآخرين ، واتخاذ موقف ما دون الاستناد الى دليل أو منهج ؛ إلا ردة الفعل تجاه هيئات، أو أشخاص أو موقف لجهة أو جماعة ما ، وأحيانا يكون الموقف تجاه الاهل أو الاسرة مثلا.

فالهوى يعمي ويغلق العقل والقلب والبصر ؛ فلا يرى إلا بعينه ويريد منع الناس من أن يروا غير ما يراه.

ثالثا : الفهم الخطأ أو فساد التصور الصحيح:

وغالبا تجد المنغمس بالتكفير ينظر الى الحياة نظرة تشاؤمية ، ويحكم على الناس والحياة والافعال من خلال تجربته هو وما الم به فتجده مثلا :

أ) دائم الإعراض عن الطيبات مما أحل الله ؛ كمن يحرم على نفسه الزواج، ومن يترك الطعام إلا النزر اليسير ، ومن يصوم كل يوم ، وفي هذا الباب نجد التوجيهات النبوية قد جاءت منذ البداية ليغلق الباب على كل من تسول له نفسه، أو يفكر في اختراع طريق للعبادة يظن أنه سيفعل أفضل مما كان عليه النبي ﷺ والدليل على ذلك ما جاء في الحديث الشريف أنه اجتمع نفر من أصحاب رسول الله ﷺ فسألو

إن الشاهد في قوله صلى الله عليه وسلم " فمن رغب عن سنتي فليس مني ، غن عملكم هذا يمثل انحرافاً عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن يظن أنه سيقدم عبادة أو يسعمل أفضل من النبي فهو فاسد التصور مخطيء في الفهم وعمله يمثل انحرافاً عن الطريق المستقيم.

وهؤلاء الصحابة الذين ورد ذكرهم في الحديث كانوا مخلصين ومقصدهم التقرب إلى الله وليس من مآربهم الإساءة أو الانحراف ولكن بيان الرسول لهم كان مصححاً لمسيرتهم خشية سلوك طريق جديد مخالف لمنهجه صلى الله عليه وسلم.

ب) إلتزام التشديد دائماً لظن على نفسه أنه أكثر قبولاً عند الله وهنا يرى كثير ممل لا علم عندهم بروح الشريعة وسنة المصطفى ﷺ أن التحريم أو التشديد يعني " الإلتزام " ويعني "

العلم " وهنا يأتي توجيه الرسول الذي ورد واستفاض من منهجه " أنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن اعتما "

وهو القائل " يسروا ولا تعسروا بشروا ولا تنفروا "

وهو القائل : هلك المتطعون قالها ثلاثاً " ...

وهو القائل ﷺ " لا تشددوا على أنفسكم فإن قوماً شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم .. "

وهو القائل : " إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه "

ج (الخلط بين المصطلحات والأحكام مما يقتضي التفرقة بينهما:

فعلى سبيل المثال لفظ " الكفر " ورد في القرآن والسنة له أكثر من معنى فإذا حمل اللفظ على نوع واحد في جميع حالات وروده كان ذلك مؤدياً إلى الانحراف في الفهم وهو انحراف عن المنهج.

فإذا أخذنا قوله ﷺ { سباب المسلم فسوق وقتاله كفر } وحملنا اللفظ على الكفر بمعنى ترك الإسلام إلى غير دين أو إلى دين يخر يكون أي نزاع بين المسلمين - مع القول يمنعه - مؤدياً إلى تكفيرهم وهنا يأتي المنهج فهناك آية تتحدث عن القتال بين المسلمين وهي " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما "

فالقرآن سماهم " مؤمنين " ولم ينزع عنهم صفة الإسلام فالآية تعارض الحديث - ظاهرياً - فكيف ؟؟ - يجمع بينهما ؟؟

يجمع بأن لفظ الكفر الوارد في الحديث لا يقصد منه الإحراج أو الكفر الأكبر .

والخلط بين المصطلحات هو الذي أوقع الخوارج قديماً في فتنة التكفير

د (ومما يتفرع عن الفهم الخطأ تناول الأحكام من القرآن مباشرة دون فهم لقواعد أصول الاستنباط وآليات النصوص التي فهمها كبار الصحابة وفقهاؤهم.

جنور التكفير:

من المعلوم في تاريخ الفرق والمذاهب أن " فقه الخوارج " هي التي تبنت في فكرها قضية تكفير الناس بعد الفتنة التي حدثت في خلافة سيدنا علي بن طالب رضي الله عنه وبالتحديد بعد معركة صفين حينما أعلنت فكرة "

التحكيم " وأعلنت النتيجة بين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص ظهر فريق من المؤيدين لسيدنا علي وكانوا في صفة فأعلنوا مقولتهم " لا حكم إلا لله " وانقلبوا من مؤيدين إلى أهداء شكّلوا خطراً على سيدنا علي وعلى الأمة أكثر من خطر الخلاف والافتتال نفسه حيث قالوا بتكفير جمع من الصحابة بدءاً بعثمان وعلي والحكمين وغيرهم...
فالخوارج " فهموا " ورأوا أن تحكيم الرجال في دين الله كفر لقوله تعالى " إن الحكم إلا لله " ...

وخلطوا بين المصطلحات وفهموا من قوله تعالى { وهو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن }

وقوله سبحانه { ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله } إن الناس قسمان مؤمن وكافر ، والكافر حقد حبط عمله وسلب عنه وصف الإيمان فهو و المشرك سواء وبهذا يكون كل مرتكب لمعصية كافراً لا فرق بين معصية وأخرى ولا بين وصف كفر وآخر.

وقد قام بمحاورة تلك الاستدلالات التكفيرية في زمن سيدنا علي رضي الله عنه حبر الإمة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما حيث روت لنا المصادر الإسلامية مناظرة وقعت بينه وبين الخوارج وكانت نتيجة المناظرة أن رجع منهم ألفان وتركوا ما هم عليه من فكر منحرف وبقيت بقيتهم.

مناظرة عبد الله بن عباس:

عن أبي زميل قال : حدثني ابن عباس قال " لما اجتمعت الحرورية ، يخرجون على علي ، قال : جعل يأتيه الرجل فيقول : يا امير المؤمنين القوم خارجون عليك : قال : دعوهم حتى يخرجوا . فلما كان ذات يوم ، قلت : يا امير المؤمنين ، أبرد بالصلاة ، فلا تفتني حتى آتى القوم.

قال : فدخل عليهم وهم قائلون ، فإذا هم مسهمة وجوههم من السهر ، وقد آثر السجود في جباههم ، كأن أيديهم ثفن الإبل ؛ عليهم تمص مرحضة.

فقالوا : ما جاء بك يا ابن عباس ، وما هذه عليك ؟

قال : قلت : ما تعيبون مني ، فلقد رأيت رسول الله صلى عليه وسلم أحسن ما يكون من ثياب اليمانية : قال . ثم قرأت هذه الآية { قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق }

فقالوا ما جاء بك ؟؟

فقال : جئناكم من عند اصحاب رسول الله وليس فيكم منهم احد ، ومن عند ابن عم الرسول وعليهم نزل القرآن وهم اعلم بتأويله ، جئت لأبلغكم عنهم وأبلغهم عنكم.
قال بعضهم : لا تخاصموا قريشاً ، فإن الله يقول " بل هم قوم خصمون " فقال بعضهم : بلى فلنكلمه.

قال : فكلمني منهم رجلان أو ثلاثة ، قال : قلت : ماذا نقمتم عليه ؟
قالوا : ثالثاً ، قلت : ما هن ؟ قالوا : حكم الرجال في أمر الله ، وقال الله { إن الحكم إلا لله }

قال : قلت هذه واحدة ، وماذا أيضاً ؟؟
قالوا : فإنه قاتل ولم يسب ولم يغنم ، فلئن كانوا مؤمنين ما حل قتالهم ، ولئن كانوا كافرين لقد حل قتالهم و

قال : قلت : وماذا أيضاً ؟؟
قالوا : ومحا نفسه من أمير المؤمنين ، فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين ؟
قال : قلت : أرايتكم إن أتيتم من كتاب الله وسنة رسوله ما ينقض قولكم هذا ، أترجعون؟

قالوا : ومالنا لا نرجع ؟؟
قال : قلت : " أما حكم الرجال في أمر الله ، فإن الله قال في كتابه { ياأيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنت حرم ، ومن قتله منكم متعمداً فجزاء ما قتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم }

وقال في المرأة وزوجها { وإن خفتم شقاق بينهما ، فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها }

فصير الله ذلك إلى حكم الرجال ، فنشدتكم الله أن تعلمون حكم الرجال في دماء المسلمين وإصلاح ذات بينهم أفضل ، أو في حكم أرنب ثمنه ربع درهم ، وفي بضع امرأة...
قالوا : بلى ، هذا أفضل..

قال : أخرجت من هذه ؟ قالوا : نعم.

قال : فما قولكم ، قاتل ولم يسب ولم يغنم ، أفتسبون أمكم عائشة؟ فإن قلتُم نسيها ، فنستحل منها ما نستحل من غيرها ، فقد كفرتم ، وإن قلتُم ليس بامنا ، فقد كفرتم ، فأنتُم ترددون بين ضاللتين . أخرجت من هذه ؟ قالوا : بلى..

قال : وأما قولكم ، محا نفسه من إمرة المؤمنين ، فأنا أنيكم بمن ترضون به ، إن نبي الله يوم الحديبية حين صالح أبا سفيان وسهيل ابن عمرو ، قال رسول الله اكتب يا علي : هذا ما صالح عليه رسول الله ، فقال أبو سفيان وسهيل بن عمرو : ما نعام أنك رسول الله ، ولو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك ، قال رسول الله : اللهم إنك تعلم أني رسولك ، امح يا علي واكتب : هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله وأبو سفيان وسهيل بن عمرو..

قال : فرجع منهم الفان . وبقي بقيتهم ، فخرجوا ، فقتلوا اجمعون.

. وبتحليل اظرة هذه والمناظرات الأخرى التي سجلها علماء الامة ومؤرخوها بين علماء الأمة وعلى رأسهم ابن عباس وغيره نستتبط المسائل الآتية:

(1)أولاً: أن مشكلة " الخوارج " كانت عائدة إلى سوء فهم النصوص وتنزيلها على الواقع بوقائعه ومستجداته.

(2) :إن الخطأ في فهم وتناول الأحكام من مصادرها بتسلسل إلى أخطاء متعددة يجر بعضها إلى بعض إلى نهاية شديدة الأثر على الأمة تتمثل بإصدار الأحكام التكفير وإهدار الدم والمال. (3)إن الفكر المنحرف لا يعالج إلا بالفكر الصحيح وبأسلوب الحوار والمناظرة فمعظم هؤلاء أصحاب " نيات حسنة" و " عبادة والتزام"

(4) أن لا يمكن من المناظرة وطرح الفكر المواجه إلا للعلماء الراسخين ، فابن عباس رضي الله عنهما نموذج واقعي لما تم من مناظرات ، وكذلك عمر بن عبد العزيز وغيرهم.....

وهذا الطريق ، طريق الجوار ، وفتح أبواب العلم الشرعي الصحيح للموثوق بعلمهم ودينهم هو الطريق الصحيح الذي يعيد الرشد لمن انحرف في الفكر مع إخلاص النية والنصح للأمة وهذا الأمر المجرب قديماً هو المجرب حديثاً وقد ذكر عدد من العلماء المعاصرين.. .

الذين تصدوا لمناظرة شباب يتبنون أفكار تكفير الحكام والناس والعلماء أيضاً ما يخص مجابهة الفكر المنحرف بالفكر الصحيح وضرورة العلم الشرعي للمواجهة.

رابعاً: الحيرة الفكرية والتناقض الذي يعيشه عدد من شباب الأمة ، ولا أن الأحداث الكبيرة والمتلاحقة لا تخرج كونها فتناً توقع في الحيرة ، فالذين انحرفوا في السابق كانت الفتن

أكبر من عقولهم وتفكيرهم، واليوم أيضاً من ينظر إلى الواقع ويقارنه بما يعلم عن المبادئ الإسلامية والنظم الإسلامية يقع لمحي الحيرة فمنهاج التعليم لا تساعد على بناء منهجية تفكير سليمة نحو الأحداث والوقائع.

خامساً (: يضاف إلى ما سبق انعدام أو ضعف الثقة بالعلماء أو بكثير فممن يظهرون على الساحة خاصة من يتخذ طابع " الرسمية" وهنا تقع المشكلة الكبرى حيث يفقد الشباب التوجيه إلا من أنفسهم وهم لا خبرة ولا دراية عندهم بالعلم أو الحياة فتقع الكارثة ويتولد الانحراف.

سادساً: وتزيد المشكلة الفكرية تعقيداً إذا أضفنا مسألة الصراع بين النظم الحاكمة والشباب المتدين أو غير المتدين، إذا استعمل " العنف" أو التوجيه السلبي غير المؤدي إلى عكس المراد، حيث يتولد " نزعة للعنف والتكفير" كردة فعل مباشرة بندت هذه النزعة أو من سوء الفهم وانعدام الثقة وازدياد الفجوة بين هؤلاء والحكام أو العلماء، فيكون العنف مولداً لتيار رافضي للمجتمع بأسره، وهنا نقول بأن عدم الحكمة في التعامل مع أصحاب هذا الفكر يمهّد الطريق لدعاة الفكر المنحرف لكي يبذروا بذورهم في بيئة خصبة وأرض مهيئة لنمو الفمّر واعتناقه والدفاع عنه...

وهنا نذكر بأن عناصر الصورة المشكلة لمعادلة الانحراف الناتج عن هذا السبب تتكامل إذا وجدت مخالافات وأعمال ظاهرة مخالفة للشرع مع العنف والاقصاء وانعدام الثقة ووجود بذور لفكر منحرف في جو من فقدان العلماء الموثوق بهم وبعلمهم وخلقهم وسيرتهم..

وبدون نشر العلم وإعادة الثقة بين الشباب والعلماء والحكام ومد جسور التواصل والحوار والتعامل بالحكمة والموعظة الحسنة ومقابلة الحجّة بالحجة ومعالجة مشكلات الشباب المختلفة والحرص على عدم المجاهرة بالمخالفات في مختلف الوسائل لن تكون هناك محاصرة للانحراف والغلو بل زيادة الانحراف هي المتوقعة لا سمح الله...

● وقد نص المجمع الفقهي على أسباب التطرف في دورته السابعة عشرة المنعقدة في الفترة من 19 - 23 / 10 / 1424هـ الذي يوافق 13 - 17 / 12 / 2003م وفي قراره الأول في تلك الدورة المتعلق (بشأن وسائل معالجة الفكر المنحرف) الذي جاء فيه أن الانحراف ووقوع حوادث إرهابية من بعض المسلمين راجع في معظمه إلى:

أ) الجهل بأحكام الشريعة الإسلامية، واستغلال ذلك في تجنيد عدد من شباب الأمة، ضمن عصابات البغي والإجرام والإفساد في الأرض، انطلاقاً من مفاهيم استحلّت تكفير المسلمين واستباححت دماءهم.

ب) ضعف العلاقة بين العلماء الثقات وبعض الشباب، الذين لم يجدوا الرعاية والعناية التربوية الكافية، فانساقوا مع الغلاة من الناس واتخذوا من الفكر المنحرف منهجاً.

ج) تعدد مظاهر الانحراف عن دين الله، وخاصة في بعض وسائل الإعلام، مما أحدث في نفوس البعض ردة فعل، جعلتهم يغالون في التفكير، ويجنحون عن الإسلام وعمّا تضمنه من الحث على الود والمحبة والتواصل والتعاون والتسامح والرافة والرحمة بين المسلمين.

علاج التكفير بالحوار:

تمثل البرامج الحوارية مع الشباب المتلبسين بالفكر المنحرف (التكفير) من أقوى وسائل تصحيح مسيرتهم وتغيير قناعاتهم اذا التزم بالمنهجية السليمة، وتم تهيئة الظروف المناسبة لتحقيق افضل النتائج، وهذا أمر ثابت على مر التاريخ في ظل اصرار وعناد ممن تشكلت قناعاتهم وأصبحت عقيدة راسخة، فقد حاور سيدنا عبدالله بن عباس الحرورية من الخوارج فرجع منهم ألفان كما تذكر المصادر، وحاوّر عدد من العلماء في حملة السكينة في المملكة العربية السعودية 1566 شخصاً من اصحاب فكر الغلو والانحراف اقتنع منهم 690 من مروجي ومتبني ذلك الفكر بنسبة 44% من المجموع، كما تمت محاورات ومراجعات في مصر والاردن وغيرها من البلاد وكانت النتائج ايجابية جدا بل أنقذت الكثير من ابنائنا الذين تأثروا بهذه الافكار وصححت مسيرتهم ورجعوا الى جادة الصواب؛ قال ابن تيمية " فكل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابره لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفي بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين."

تصميم البرامج الحوارية وشروط نجاحها:

أولاً : القواعد الاساسية لنجاح الحوار:

1-حسن النية من الاطراف جميعاً.

2 -الصدق.

3-الحرية في الحوار والقول وايراد المسائل.

4-الامان والثقة

5-فتح باب الرجوع والمراجعة (باب التوبة مفتوح) (الرجوع الى الحق خير من التماذي في

الباطل)

6-تهيئة البيئة المناسبة للحوار، وهذه مسألة م

7- الانصاف والعدل

8- الشمول والاستقراء وحصر نقاط الخلاف والشبهات المثارة

ثانيا : شروط المحاور:

إن اختيار المحاور الناجح مسألة على قدر كبير من الأهمية ، وينبنى عليها نتائج كثيرة لأن العبء الكبير من الجهد والمتابعة والتصحيح والنصح يقع على عاتق المحاور المتخصص ، ومن هنا لا بد من التأنى والتثبت والدقة في الاختيار لنحصل على النتائج المرضية ؛ ونتجنب التأثير بالفكر من باب أولى.

ومن خلال تجارب الحوار الناجحة تعرف أهم صفات المحاور وشروطه ، فمن أهم ما ينبغي البحث عنه في المحاور من صفات وما يتحلى به من آداب يمكن إجماله بثلاث صفات هي (العلم) و(الخبرة) و(القبول من الطرف الآخر) وبيان هذه الصفات والآداب فما يأتي :

1- الاخلاص لله سبحانه وتعالى والتوجه اليه بالكلية لأن مفاتيح التوفيق بيده سبحانه وتعالى . قال ابن القيم : " وشهدت شيخ الإسلام قدس الله روحه إذا أعيتته المسائل واستصعبت عليه فر منها إلى التوبة والاستغفار ، والاستغاثة بالله واللجأ إليه ، واستئزال الصواب من عنده ، والاستفتاح من خزائن رحمته ، فقلما يلبث المدد الإلهي أن يتتابع عليه مدا ، وتزدلف الفتوحات الإلهية إليه بأيتهن يبدأ ، ولا ريب أن من وفق هذا الافتقار علما وحالا ، وسار قلبه في ميادينه بحقيقة وقصد فقد أعطي حظه من التوفيق ، ومن حرمه فقد منع الطريق والرفيق ، فمتى أعين مع هذا الافتقار ببذل الجهد في ذلك الحق فقد سلك به الصراط المستقيم ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم. "

2- التمكن العلمي العام والمتخصص من مثل : العلوم الشرعية و السياسة الشرعية والعقيدة و اصول الحوار والمناظرة ، ولاشك بأن المحاور الجاهل أو غير المتمكن ضرره أكبر من نفعه.

3- الخبرة والاستعداد للحوار بالتمكن من عناصر الحوار وعلى رأسها القضايا التي تشكل شبهات أو مشكلات التبس الفهم فيها لدى اصحاب الفكر المنحرف.

4 - أن يكون من المعروفين بالالتزام بدينهم قولا وعملا ، شهرة وسلوكا ، وهيئة أيضا ، فلا يقبل ترك المحاور لمن عرف عنه التساهل بدينه وسلوكه ، أو من غير الملتزمين بقواعد الشرع كالواجبات والسنن ، ولا يكون أيضا من ذوي الهيئة المخالفة للسنة ولسمت أهل العلم ، حتى يقع كلامه وتوجيهه موقع القبول لدى هؤلاء الشباب ، وقد رأينا كيف تم اختيار ابن عباس من بين

من كانوا مع سيدنا علي بن ابي طالب لمناظرة الحرورية من الخوارج ، فقد جمع ابن عباس صفات العلم والقبول والخبرة ويكفيه دعوة النبي صلى الله عليه وسلم له"

4-الصدق في اللهجة والخطاب

5- الهدوء،والصبر،وضبط النفس والحلم ، فالتحلي بهذه الصفات يورث الثقة ويسهل عملية الحوار والمراجعة ويثمر النتائج الطيبة.

دور المؤسسات الاسلامية والمجامع الفقهية في محاربة التكفير والتحذير منه

أولا قرار مجمع الفقه الاسلامي الدولي :

قرار رقم 152 (17/1) بشأن "الإسلام والأمة الواحدة ، والمذاهب العقديّة والفقهية والتربوية"

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السابعة عشرة بعمان (المملكة الأردنية الهاشمية) من 28 جمادى الأولى إلى 2 جمادى الآخرة 1427هـ ، الموافق 24 – 28 حزيران (يونيو) 2006م ،

(1) إنّ كلّ من يتبع أحد المذاهب الأربعة من أهل السنة والجماعة (الحنفي ، والمالكي ، والشافعي ، والحنبلي) والمذهب الجعفري ، والمذهب الزيدي ، والمذهب الإباضي ، والمذهب الظاهري ، هو مسلم ، ولا يجوز تكفيره . ويحرم دمه وعرضه وماله . وأيضاً ، ووفقاً لما جاء في فتوى شيخ الأزهر ، لا يجوز تكفير أصحاب العقيدة الأشعرية ، ومن يمارس التصوّف الحقيقي . وكذلك لا يجوز تكفير أصحاب الفكر السلفي الصحيح .

كما لا يجوز تكفير أي فئة من المسلمين تؤمن بالله سبحانه وتعالى وبرسوله صلى الله عليه وسلم وأركان الإيمان ، وأركان الإسلام ، ولا تتكر معلوماً من الدين بالضرورة .

(2) إنّ ما يجمع بين المذاهب أكثر بكثير مما بينها من الاختلاف . فأصحاب المذاهب الثمانية متفقون على المبادئ الأساسية للإسلام . فكلّهم يؤمنون بالله سبحانه

وتعالى ، واحداً أحداً ، وبأنّ القرآن الكريم كلام الله المنزّل المحفوظ من الله سبحانه والمصون عن التحريف ، وبسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام نبياً ورسولاً للبشرية كافة . وكلّهم متفقون على أركان الإسلام الخمسة : الشهادتين ، والصلاة ، والزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت ، وعلى أركان الإيمان : الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورُسله ، واليوم الآخر ، وبالقدر خيره وشره . واختلاف العلماء من أتباع المذاهب هو اختلاف في الفروع وبعض الأصول ، وهو رحمة . وقديماً قيل : إنّ اختلاف العلماء في الرأي رحمة واسعة .

(3) إنّ الاعتراف بالمذاهب في الإسلام يعني الالتزام بمنهجية معينة في الفتاوى : فلا يجوز لأحد أن يتصدّى للإفتاء دون مؤهلات علمية معينة ، ولا يجوز الإفتاء دون التقيد بمنهجية المذاهب ، ولا يجوز لأحد أن يدعي الاجتهاد ويستحدث رأياً جديداً أو يقدم فتاوى مرفوضة تُخرج المسلمين عن قواعد الشريعة وثوابتها وما استقرّ من مذاهبها .

(4) إنّ لبّ موضوع رسالة عمّان التي صدرت في ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان المبارك من عام 1425 للهجرة وقُرئت في مسجد الهاشميين ، هو الالتزام بالمذاهب وبمنهجيتها ؛ فالاعتراف بالمذاهب والتأكيد على الحوار والالتقاء بينها هو الذي يضمن الاعتدال والوسطية ، والتسامح والرحمة ، ومحاورة الآخرين .

(5) إنّنا ندعو إلى نبذ الخلاف بين المسلمين وإلى توحيد كلمتهم ، ومواقفهم ، وإلى التأكيد على احترام بعضهم لبعض ، وإلى تعزيز التضامن بين شعوبهم ودولهم ، وإلى تقوية روابط الأخوة التي تجمعهم على التحابّ في الله ، وألاً يتركوا مجالاً للفتنة وللتدخل بينهم .

قاله سبحانه يقول : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات : 10] .

(6) يؤكد المشاركون في المؤتمر الإسلامي الدولي ، وهم يجتمعون في عمّان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية ، على مقربة من المسجد الأقصى المبارك والأراضي الفلسطينية المحتلة ، على ضرورة بذل كلّ الجهود لحماية المسجد الأقصى ، أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين ، في وجه ما يتعرض له من أخطار واعتداءات ، وذلك بإنهاء الاحتلال وتحرير المقدسات . وكذلك ضرورة المحافظة على العتبات المقدسة في العراق وغيره .

(7) يؤكد المشاركون على ضرورة تعميق معاني الحرية واحترام الرأي والرأي الآخر في رحاب عالمنا الإسلامي . والحمد لله وحده .

ثالثاً : تأكيد قرار المجمع رقم 98(11/1) بشأن الوحدة الإسلامية والتوصيات الملحقة به وتفعيل الآليات المطروحة فيه لتحقيق الوحدة الإسلامية والتي ختمت بالطلب من أمانة المجمع لتكوين لجنة من أعضائه وخبرائه يعتمد تشكيلا ومهامها من منظمة المؤتمر الإسلامي ، لوضع دراسة عملية قابلة للتطبيق ووضع آليات تحقيق الوحدة في المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية .

رابعاً : وضع قواعد عامة للقضايا المتفق عليها وإبرازها ، وحصر قضايا الاختلاف وردّها إلى الأصول الشرعية التي تستند إليها ، وعرض المذاهب بأمانة دون تحيز ، في إطار تعظيم الجوامع واحترام الفروق . وعند الترجيح يراعى ما هو أقوى دليلاً وأكثر تحقيقاً للمقاصد الشرعية ، دون تقديم المذهب الذي ينتمي إليه الباحث أو يسود في بعض البلاد أو المجتمعات .

خامساً : تعليم الدارسين في الجامعات والثانويات فقه الوحدة الإسلامية وأدب الخلاف والمناظرة الهادفة وأهمها عدم الانتقاص من الآراء الأخرى عند اختيار رأي ما .

سادساً : إحياء المذاهب التربوية الملتزمة بمقتضى الكتاب والسنة ، باعتبارها وسائل لتخفيف النزعة المادية الغالبة في هذه العصور ، وللحماية من الاغترار بالمناهج السلوكية الطارئة المتجاهلة للمبادئ الإسلامية.

سابعاً : قيام علماء المذاهب بأنواعها بالتوعية بمنهج الاعتدال والوسطية بشتى الوسائل العملية من لقاءات بينية ، وندوات علمية متخصصة ، ومؤتمرات عامة ، مع الاستفادة من المؤسسات المعنية بالتقريب بين المذاهب ، بغرض تصحيح النظرة إلى المذاهب العقدية والفقهية والتربوية ، باعتبارها مناهج متنوعة لتطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه ، ولأنّ الاختلاف بينها اختلاف تنوع وتكامل وليس اختلاف تضاد ، وضرورة تعميم المعرفة بها وبخصائصها ومزاياها والاهتمام بأدبياتها .

ثامناً : إنّ احترام المذاهب لا يحول دون النقد الهادف الذي يراد به توسيع نقاط الالتقاء ، وتضييق نقاط الاختلاف . ولا بد من إتاحة فرص الحوار البناء بين المذاهب الإسلامية في ضوء كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وذلك لتعزيز وحدة المسلمين .

تاسعاً : يجب التصدي للمذاهب والاتجاهات الفكرية المعاصرة التي تتعارض مع مقتضيات الكتاب والسنة ، فكما لا يسوغ الإفراط لا يجوز التقريط بقبول كل دعوة ولو كانت مربية ، ولا بد من إبراز الضوابط للحفاظ على استحقاق اسم الإسلام .

عاشرأ : التأكيد على عدم مسؤولية المذاهب العقدية والفقهية والتربوية عن أي ممارسات خاطئة تُرتكب باسمها من قتل للأبرياء وهتك للأعراض وإتلاف للأموال والممتلكات .

التوصيات :

(1) يوصي المجلس أمانة المجمع بعقد ندوات ولقاءات تهدف إلى معالجة الأسباب التي تكمن وراء تحول المذاهب - بأنواعها - إلى التنافر بين المنتمين إليها ، بحيث يخشى من أن تتحول إلى عوامل تفريق للأمة ، وذلك بإعادة بحث مقولات أو مستندات أُسيء فهمها أو تطبيقها أو الدعوة إليها ، ومن ذلك :

(أ) مسألة الولاء والبراء .

(ب) حديث الفرقة الناجية ، وما بُني عليه من نتائج .

(ج) ضوابط التكفير ، والتفسيق ، والتبديع ، دون غلو أو تقريط .

(د) الحكم بالردة ، وشروط تطبيق حدّها .

(هـ) التوسع في الكبائر ، وما يترتب على الوصف بارتكابها .

(و) التكفير لعدم التطبيق الشامل لأحكام الشريعة دون تفصيل بين الأحوال .

(2) يوصي المجلس الجهات المعنية في البلاد الإسلامية باتخاذ الإجراءات لمنع طبع أو نشر أو تداول المطبوعات التي تعمق الفرقة ، أو تصف بعض المسلمين بالكفر أو الضلال دون مسوغ شرعي متفق عليه .

(3) يوصي المجلس الجهات المعنية بالاستمرار في تحقيق المرجعية الشاملة للشريعة الإسلامية في جميع القوانين والممارسات ، كما بين المجمع في قرارات وتوصيات دوراته السابقة .والله أعلم

ثانياً: قرار مجمع الفقه الاسلامي الدولي بشأن الحرية الدينية

قرار رقم 175 (19/1) بشأن الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية : أبعادها، وضوابطها

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من 1 إلى 5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26 – 30 نيسان (إبريل) 2009م،

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية : أبعادها، وضوابطها،

واستشعاره أهمية مناقشة موضوع الحريات الدينية من قبل المجمع لسدّ الحاجة الماسة داخل دول العالم الإسلامي وخارجه للتعرف إلى موقف المجمع منه باعتباره مرجعية إسلامية، فقهية عامة.

وبعد استماعه إلى الأبحاث المعدة في الموضوع والمناقشات التي دارت حوله،

قرر ما يأتي:

أولاً: الحرية الدينية مبدأ مقرر في الشريعة الإسلامية ينطلق من الفطرة ويقترن بالمسؤولية في الإسلام، ولها ضوابط في الشريعة، وغايتها تحقيق الكرامة الإنسانية.

ثانياً: الحرية الدينية مكفولة في المجتمع، وتجب صيانتها من المخاطر والأفكار الوافدة، ومن كل أشكال الغزو، الدينية أو غير الدينية، التي تستهدف تذويب الهوية الإسلامية للأمة.

ثالثاً: إن المسلمين يلتزمون بالمبدأ القرآني ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ [2] ، وقد مارسوا عبر التاريخ التسامح، وقبول الآخرين الذين عاشوا في ظل الدولة الإسلامية، ومن الضروري احترام غير المسلمين الخصوصيات الإسلامية، وأن توقف حالات التطاول على رسول الإسلام ﴿ و المقدسات الإسلامية.﴾

رابعاً: التنوع المذهبي والفقهي حالة طبيعية، وتعاون المسلمين على اختلاف مذاهبهم واجب شرعي، نص عليه الكتاب والسنة، والإسلام يدعو إلى عقيدة التوحيد وتوحيد الكلمة على أساس التعاون فيما هو متفق عليه، وأن يعذر بعضهم بعضاً فيما اختلف فيه.

خامساً: وضع حدّ لإثارة البلبلة حول المسلمات والثوابت الإسلامية وزرع الشكوك فيما هو معلوم من الدين بالضرورة من داخل المجتمع الإسلامي ؛ لأن ذلك يشكل خطراً على الدين

والمجتمع . ويتأكد الردع عن هذه الأساليب المرفوضة التي يتذرع أصحابها بالحرية الدينية، وذلك حماية للمجتمع وأمنه الديني والفكري، ومنعاً لاستغلال ذلك من غير المسلمين .

سادساً : إن الفتوى بالردة أو التكفير مردّها إلى أهل العلم المعتبرين، مع تولي القضاء ما اشترطه الفقهاء من الاستتابة وإزالة الشبهات خلال مدد الإمهال الكافية تحقيقاً للمصلحة الشرعية المعتبرة.

سابعاً : المجاهرة بالردة تشكل خطراً على وحدة المجتمع الإسلامي وعلى عقيدة المسلمين وتشجع غير المسلمين، أو المنافقين، لاستخدامها في التشكيك، ويستحق صاحبها إنزال العقوبة به من قبل القضاء دون غيره، درءاً لخطره، وحماية للمجتمع وأمنه، وهذا الحكم لا يتنافى مع الحرية الدينية التي كفلها الإسلام لمن يحترم المشاعر الدينية وقيم المجتمع والنظام العام. ويوصي بما يلي:

• مطالبة الحكام المسلمين بتوفير حاجات أبناء المجتمع الرئيسة ومنها الحرية المسؤولة، وتوفير الغذاء والسكن والعلاج والتعليم وفرص العمل، وسائر الحاجات التي تحصن الجيل من المؤثرات الإغرائية المادية وغيرها، مما يستخدم لترويج الأفكار المناهضة لقيم الإسلام. والله أعلم

ثالثاً : بيان هيئة كبار العلماء: في ذم الغلو في التكفير وما ينشأ عنه من أثر خطير

" الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه.

أما بعد :

فقد درس مجلس (هيئة كبار العلماء) - في دورته التاسعة والأربعين - المعنقدة بالطائف، ابتداء من تاريخ (1419/4/2) ما يجري في كثير من البلاد الإسلامية - وغيرها - من التكفير والتفجير، وما ينشأ عنه من سفك الدماء، وتخريب المنشآت.

ونظراً إلى خطورة هذا الأمر، وما يترتب عليه من إزهاق أرواح بريئة، وإتلاف أموال معصومة، وإخافة للناس، وزعزعة لآمنهم واستقرارهم: فقد رأى المجلس إصدار بيان يوضح فيه حكم ذلك؛ نصحا لله وعباده، وإبراء للذمة، وإزالة للبس في المفاهيم - لدى من اشتبه عليه الأمر في ذلك - فنقول وبالله التوفيق - :

أولاً: التكفير حكم شرعي، مردّه إلى الله ورسوله؛ فكما أن التحليل والتحريم والإيجاب: إلى الله ورسوله، فكذلك التكفير.

وليس كل ما وصف بالكفر من قول أو فعل، يكون كفراً أكبر مخرجاً عن الملة.
ولما كان مرد حكم التكفير إلى الله ورسوله، لم يجز أن نكفر إلا من دل الكتاب
والسنة على كفره - دلالة واضحة - ، فلا يكفي في ذلك مجرد الشبهة والظن؛ لما يترتب على
ذلك من الأحكام الخطيرة.

وإذا كانت الحدود تدرأً بالشبهات - مع أن مما يترتب عليها أقل مما يترتب على التكفير
- ، فالتكفير أولى أن يدرأً بالشبهات.

ولذلك حذر النبي - صلى الله عليه وسلم - من الحكم بالتكفير على شخص ليس
بكافر، فقال (أيما امرئ قال: لأخيه يا كافر فد بء بها أحدهما، إن كان كما قال، وإلا
رجعت عليه) متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

وقد يرد في الكتاب والسنة ما يفهم منه أن هذا القول، أو العمل، أو الاعتقاد كفر، ولا
يكفر من اتصف به؛ لوجود مانع يمنع من كفره.

وهذا الحكم، كغيره من الأحكام التي لا تتم إلا بوجود أسبابها وشروطها، وانتقاء
موانعها، كما في الإرث، فسببه القرابة - مثلاً - وقد لا يرث بها؛ لوجود مانع كاختلاف
الدين، وهكذا الكفر يُكره عليه المؤمن، فلا يكفر به.

وقد ينطق المسلم بكلمة الكفر؛ لغلبة فرح، أو غضب، أو نحوهما، فلا يكفر بها؛ لعدم
القصد، كما في قصة الذي قال: (اللهم أنت عبدي وأنا ربك أخطأ من شدة الفرح) رواه مسلم
من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

والتسرع في التكفير يترتب عليه أمور خطيرة، من استحلال الدم والمال، ومنع التوارث،
وفسخ النكاح، وغيرها مما يترتب على الردة، فكيف يسوغ للمؤمن أن يقدم عليه لأدنى شبهة؟!
وإذا كان هذا في ولاية الأمور: كان أشد؛ لما يترتب عليه من التمرد عليهم، وحمل السلاح
عليهم، وإشاعة الفوضى، وسفك الدماء، وفساد العباد والبلاد؛ ولهذا منع النبي - صلى الله
عليه وعلى آله وصحبه وسلم - من منابذتهم، فقال: (... إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه
من الله برهان) متفق عليه من حديث عبادة رضي الله عنه.

- فأفاد قوله عليه الصلاة والسلام: "إلا أن تروا" أنه لا يكفي مجرد الظن والإشاعة.
- وأفاد قوله عليه الصلاة والسلام: "كفراً" أنه لا يكفي الفسوق - ولو كبر - ،
كالظلم، وشرب الخمر، ولعب القمار، والاستئثار المحرم.

- وأفاد قوله عليه الصلاة والسلام: " بواحا " أنه لا يكفي الكفر الذي ليس ببواح، أي: صريح ظاهر.

- وأفاد قوله عليه الصلاة والسلام: " عندكم فيه من الله برهان " أنه لا بد من دليل صريح، بحيث يكون صحيح الثبوت، صريح الدلالة، فلا يكفي الدليل ضعيف السند، ولا غامض الدلالة.

- وأفاد قوله عليه الصلاة والسلام: " من الله " : أنه لا عبرة بقول أحد من العلماء مهما بلغت منزلته في العلم والأمانة، إذا لم يكن لقوله دليل صريح صحيح من كتاب الله، أو سنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - .

وهذه القيود تدل على خطورة الأمر.

وجملة القول: أن التسرع في التكفير له خطره العظيم؛ لقول الله - عزوجل - : (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) الأعراف / 32.

ثانيا: ما نجم عن هذا الاعتقاد الخاطئ من استباحة الدماء، وانتهاك الأعرض، وسلب الأموال الخاصة والعامة، وتفجير المساكن والمركبات، وتخريب المنشآت، فهذه الأعمال - وأمثالها - محرمة شرعا - بإجماع المسلمين - ؛ لما في ذلك من هتك لحرمة الأنفس المعصومة، وهتك لحرمت الأموال، وهتك لحرمت الأمن والاستقرار، وحياة الناس الآمنين المطمئنين في مساكنهم ومعایشهم، وغدوهم ورواحهم، وفيه هتك للمصالح العامة التي لا غنى للناس في حياتهم عنها.

وقد حفظ الإسلام للمسلمين أموالهم، وأعراضهم، وأبدانهم، وحرم انتهاكها، وشدد في ذلك، وكان من آخر ما بلغ به النبي - صلى الله عليه وسلم - أمته، فقال في خطبة حجة الوداع: (إن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم؛ عليكم حرام: كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ثم قال - صلى الله عليه وسلم - : ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد) متفق عليه من حديث أبي بكر رضي الله عنه.

وقال - صلى الله عليه وسلم - : (كل المسلم على المسلم حرام دمه، وماله، وعرضه) رواه مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وقال - عليه الصلاة والسلام - : (اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة) رواه مسلم من حديث جابر رضي الله عنه.

وقد توعد الله - سبحانه - من قتل نفسا معصومة بأشد الوعيد، فقال - سبحانه -
في حق المؤمن: (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جنهم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له
عذابا عظيما) النساء / 93.

وقال سبحانه في حق الكافر - الذي له ذمة - إذا قتل الخطأ: (وإن كان من قوم بينكم
وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة) النساء / 92.

فإذا كان الكافر الذي له أمان إذا قتل خطأ فيه دية والكفارة، فكيف إذا قتل عمدا؟!
فإن الجريمة تكون أعظم، والإثم يكون أكبر.

وقد صح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: (من قتل معاهداً، لم يرح
رائحة الجنة) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

ثالثاً: إن المجلس إذ يبين حكم التكفير الناس - بغير برهان من كتاب الله وسنة رسوله
- صلى الله عليه وسلم - ، وخطورة إطلاق ذلك؛ لما يترتب عليه من شرور وآثام - ، فإنه يعلن
للعالم: أن الإسلام برئ من هذا المعتقد الخاطئ، وأن ما يجري في بعض البلدان من سفك للدماء
البريئة، وتفجير للمساكن والمركبات، والمرافق العامة والخاصة وتخريب للمنشآت: هو عمل
إجرامي، والإسلام منه برئ، وهكذا كل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر برئ منه، وإنما هو
تصرف من صاحب فكر منحرف، وعقيدة ضالة، فهو يحمل إثمه وجرمه، فلا يحتسب عمله
علي الإسلام، ولا علي المسلمين المهتدين بهدي الإسلام، المعتصمين بالكتاب والسنة،
المستمسكين بحبل الله المتين، وإنما هو محض إفساد وإجرام تأباه الشريعة والفطرة؛ ولهذا
جاءت نصوص الشريعة بتحريمه؛ محذرة من مصاحبة أهله:

قال تعالى: (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد
الخصام ❖ وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد ❖
وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد) البقرة / 204.

والواجب على جميع المسلمين - في كل مكان - التواصي بالحق، والتناصح، والتعاون
على البر والتقوى، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال
بالتي هي أحسن؛ كما قال الله - سبحانه وتعالى - : (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا
على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب) البقرة / 2.

وقال - سبحانه - : (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم) التوبة / 71.

وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : (الدين النصيحة [ثلاثاً] ، قيل: لمن يا رسول الله؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم) رواه مسلم من حديث تميم الداري رضي الله عنه.

وقال - عليه الصلاة والسلام - : (مثل المؤمن في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد؛ إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) متفق عليه من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما.

والآيات والأحاديث - في هذا المعنى - كثيرة.

نسأل الله سبحانه - بأسمائه الحسنى وصفاته العلى - أن يكف البأس عن جميع المسلمين، وأن يوفق جميع ولاية أمور المسلمين إلى ما فيه صلاح العباد والبلاد، وقمع الفساد والمفسدين، وأن ينصر بهم دينه، ويعلى بهم كلمته، وأن يصلح أحوال المسلمين - جميعاً - في كل مكان، وأن ينصر بهم الحق إنه ولي ذلك، والقادر عليه. وصلى الله على نبينا محمد، وآله، وصحبه " انتهى. والله أعلم

التوصيات :

التأكيد على قرارات المجمع والمجامع الاخرى ومنها:

1- التوصية "بعقد ندوات ولقاءات تهدف إلى معالجة الأسباب التي تكمن وراء تحول المذاهب - بأنواعها - إلى التنافر بين المنتمين إليها ، بحيث يخشى من أن تتحول إلى عوامل تفريق للأمة ، وذلك بإعادة بحث مقولات أو مستندات أُسيء فهمها أو تطبيقها أو الدعوة إليها ، ومن ذلك :

(أ) مسألة الولاء والبراء .

(ب) حديث الفرقة الناجية ، وما بُني عليه من نتائج .

(ج) ضوابط التكفير ، والتفسيق ، والتبديع ، دون غلو أو تفريط .

(د) الحكم بالردة ، وشروط تطبيق حدّها .

(هـ) التوسع في الكبائر ، وما يترتب على الوصف بارتكابها .

(و) التكفير لعدم التطبيق الشامل لأحكام الشريعة دون تفصيل بين

الأحوال

(ز) (جماعة المسلمين - الطائفة المنصورة)

(ح) - دار الإسلام - دار الحرب -

(ط) حقوق ولي الأمر وواجباته).

وطباعة ذلك في كتاب وتعميمه بين المسلمين) ..

2- التوصية للجهات المعنية في الدول الاسلامية بالاستمرار في تحقيق المرجعية الشاملة للشريعة الإسلامية في جميع القوانين والممارسات ، كما بين المجمع في قرارات وتوصيات دوراته السابقة



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

التكفير مفهومه وخطورته والتحذير منه

اعداد

أ.د. هايل عبد الحفيظ داود

وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية

المملكة الأردنية الهاشمية

التكفير مفهومه وخطورته والتحذير منه

مفهوم الكفر

الكفر لغة من الستر والتغطية ، وإنما قيل للكفر لأنه يغطي الأشياء بظلمته. ويقال للزارع كافر، لأنه إذا ألقى البذر في الأرض غطاه بالتراب، وكل ما عطي شيئاً فقد كفره ، وجمعه كُفَّار¹ ، والكفَّاراتُ سميت كفاراتٍ لِإِنَّهَا تُكْفِّرُ الذنوبَ أي تسترُها مثل كفارة الأيمان، وكفارة الظَّهارِ، والقَتْلِ الحُطَّاءِ،²

الكفر اصطلاحاً هو صفة من جحد شيئاً مما افترض الله تعالى الإيمان به بعد قيام الحججة عليه أو عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان³

وقال بعض أهل العلم: الكُفْرُ على أَرْبَعَةِ أَمْحاءَ: كفر إنكارٍ، وكفر جُحودٍ، وكفر مُعاندَةٍ. وكفر نفاقٍ. ومن لقي رَبَّهُ بِشَيْءٍ من ذَلِكَ لم يُعْفِرْ لَهُ ويُعْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لمن يَشَاءُ، فأما كُفْرُ الإنكارِ فَهُوَ أَنْ يَكْفُرَ بِقَلْبِهِ وَلِسَانِهِ وَلَا يَعْرِفُ مَا يُدْكَرُ لَهُ من التَّوْحِيدِ.

وأما كُفْرُ الجُحودِ فَأَنْ يَعْرِفَ بِقَلْبِهِ وَلَا يَقَرَّ بِلِسَانِهِ، فَهَذَا كَافِرٌ جَاحِدٌ كَكُفْرِ إبليسَ، وكفر أُمَيَّةَ ابنِ أَبِي الصَّلْتِ. وَمِنْهُ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: { فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ } (البقرة: 89). وأما كُفْرُ المُعاندَةِ فَهُوَ أَنْ يَعْرِفَ بِقَلْبِهِ وَيَقَرَّ بِلِسَانِهِ، وَيَأْتِي أَنْ يَقْبَلَ كَكُفْرِ أَبِي طَالِبٍ حَيْثُ يَقُولُ:

وَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ دِينَ مُحَمَّدٍ
مِنْ خَيْرِ أَدْيَانِ الْبَرِيَّةِ دِينًا
لَوْلَا الْمَلَامَةُ أَوْ حِذَارُ مَسَبَّةٍ
لَوْجَدْتَنِي سَمْحًا بِذَلِكَ مُبِينًا
وَأما كُفْرُ النِّفاقِ فَأَنْ يَكْفُرَ بِقَلْبِهِ وَيَقَرَّ بِلِسَانِهِ.⁴

أما المرتد فهو لغة الرَّاجِعُ يُقَالُ ارْتَدَّ فَهُوَ مُرْتَدٌّ إِذَا رَجَعَ قَالَ تَعَالَى: { وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ } [المائدة: 21]

وَشَرَعًا (الَّذِي يَكْفُرُ بَعْدَ إِسْلَامِهِ) نُطَقًا أَوْ اعْتِقَادًا أَوْ شَكًّا أَوْ فِعْلًا⁵

وقال النووي هي قطع الإسلام بنية أو قول أو فعل سواء قاله استهزاء أو عنادا أو اعتقادا كمن حلل محرما بالإجماع كالزنا أو عكسه أو نفى وجوب مجمع عليه أو عكسه، والفعل المكفر ما تعمد استهزاء صريحا بالدين أو جحودا له كالقاء مصحف بقاذورة وسجود لصنم⁶

¹ الزاهر في معاني كلمات الناس، محمد بن القاسم الأنباري (المتوفى: 328هـ)، المحقق: د. حاتم الضامن ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 1992، ص118، تهذيب اللغة ، محمد بن أحمد بن الأزهرى (المتوفى: 370هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي

— بيروت الطبعة: الأولى، 2001م ، 112/10

² تهذيب اللغة 114/10

³ الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، (المتوفى: 456هـ)

المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 50/1

⁴ تهذيب اللغة ، الأزهرى ، 110/10

⁵ كشاف القناع عن متن الإقناع ، منصور بن يونس البهوتى (المتوفى: 1051هـ)، دار الكتب العلمية، 168/6

نشأة التكفير

التكفير له أصل قدم في التاريخ الإسلامي بدأ مع ظهور الخوارج الذين حذر منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله «سَيَخْرُجُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ أَحَدَاتُ الْأَسْنَانِ، سَفَهَاءُ الْأَحْلَامِ، يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ، يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، فَإِذَا لَقِيَتْهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ، فَإِنَّ فِي قَتْلِهِمْ أَجْرًا، لِمَنْ قَتَلَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁷

وفي أواسط القرن العشرين، العصر الحديث ولظروف كثيرة عادت هذه الظاهرة من جديد، فبدأت بتكفير الحكام الذين يحكمون بغير ما أنزل الله ، ثم امتدت لتطال كل من تعاون معهم وكل من عمل في أجهزة الدولة وخاصة القوات المسلحة والقوى الأمنية حتى وصلوا إلى تكفير كل فئات المجتمع ، إلا من كان معهم . واعتمدوا لقولهم أدلة باطلة تعلقوا بها وأوهموها الجهلة بها

التشديد في عدم تكفير المسلم

لقد شدد الإسلام كثيرا في النهي عن تكفير المسلم لما يترتب على ذلك من آثار عظيمة ، وعد العلماء التكفير بلا بينة قاطعة من كبائر الذنوب لما ورد في النهي عن ذلك من نصوص كثيرة ، وقد ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية العديد من النصوص الناهية عن التكفير ومن ذلك :

1 - قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا } (النساء: 94).

وسبب نزول الآية ما ورد عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ لما بعثه رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَرِيَّةٍ، فَأَدْرَكَ رَجُلًا فَقَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَطَعَنَهُ فَلَمَّا عَلِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ غَضِبَ وَقَالَ لَهُ: «أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلْتَهُ؟» فَقَالَ أُسَامَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ، قَالَ: «أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟» قَالَ أُسَامَةُ: فَمَا زَالَ يُكْرِزُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَيْتُ أَنْ أُسَلِّمَتْ يَوْمَئِذٍ، قَالَ: فَقَالَ سَعْدٌ: وَأَنَا وَاللَّهِ لَا أَقْتُلُ مُسْلِمًا حَتَّى يَقْتُلَهُ ذُو الْبُطَيْنِ يَعْنِي أُسَامَةَ، قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: { وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ } [الأنفال: 39]؟ فَقَالَ سَعْدٌ: قَدْ قَاتَلْنَا حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً، وَأَنْتَ وَأَصْحَابُكَ تُرِيدُونَ أَنْ تُقَاتِلُوا حَتَّى تَكُونَ فِتْنَةً⁸

⁶ منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه مجي بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، المحقق: عوض قاسم أحمد عوض ، دار الفكر ، الطبعة: الأولى،

1425هـ/2005م، ص293

⁷ متفق عليه واللفظ لمسلم أنظر صحيح البخاري ح3611، مسلم ح1066

⁸ متفق عليه أنظر البخاري ح4269، مسلم ح158

2 - ما ورد في صحيح البخاري ومسلم أَنَّ عَثْبَانَ بْنَ مَالِكٍ دَعَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَصَلِيَ فِي بَيْتِهِ لِيَتَّخِذَهُ مَسْجِدًا حَيْثُ ضَعَفَ عَنِ الذَّهَابِ إِلَى الْمَسْجِدِ فَجَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى فِي بَيْتِهِ فَصَنَعَ لَهُ طَعَامًا وَجَاءَ رِجَالٌ مِنْ قَوْمِهِ فَاجْتَمَعُوا عِنْدَ النَّبِيِّ، فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ: أَيُّنَ مَالِكُ بْنُ الدُّخَيْشِينَ؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: ذَلِكَ مُنَافِقٌ لَا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَا تَقُلْ ذَلِكَ، أَلَا تَرَاهُ قَدْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، يُرِيدُ بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ " قَالَ: فَإِنَّا نَرَى نَصِيحَتَهُ إِلَى الْمَنَافِقِينَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ " قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الرَّبِيعِ: فَحَدَّثْتُهَا قَوْمًا فِيهِمْ أَبُو أَيُّوبَ صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَتِهِ الَّتِي تُؤْفَى فِيهَا بِأَرْضِ الرُّومِ، فَأَنْكَرَهَا عَلَيَّ أَبُو أَيُّوبَ، قَالَ: وَاللَّهِ مَا أَظُنُّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: مَا قُلْتَ قَطُّ، فَكَبَّرَ ذَلِكَ عَلَيَّ، فَجَعَلْتُ لِلَّهِ عَلَيَّ إِنْ سَلَّمَنِي حَتَّى أَقْفَلَ مِنْ غَزْوَتِي أَنْ أَسْأَلَ عَنْهَا عَثْبَانَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثُمَّ سِرْتُ حَتَّى قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ، فَإِذَا عَثْبَانُ شَيْخٌ أَعْمَى يُصَلِّي لِقَوْمِهِ، فَلَمَّا سَلَّمْتُ مِنَ الصَّلَاةِ سَلَّمْتُ عَلَيْهِ وَأَخْبَرْتُهُ مَنْ أَنَا، ثُمَّ سَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ الْحَدِيثِ، فَحَدَّثَنِيهِ كَمَا حَدَّثَنِيهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ⁹

3 - عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَفِي قَلْبِهِ وَزُنُّ شَعِيرَةٌ مِنْ حَيْرٍ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَفِي قَلْبِهِ وَزُنُّ بُرَّةٌ مِنْ حَيْرٍ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَفِي قَلْبِهِ وَزُنُّ دَرَّةٌ مِنْ حَيْرٍ»¹⁰

4 - وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ»¹¹

قال ابن عبد البر أن معنى باء بها أحدهما أن " القائل باء بذنوب كبير وإثم عظيم، وهذا غاية في التحذير من هذا القول والنهي عن أن يقال لأحد من أهل القبلة: يا كافر".

ويقول ابن دقيق العيد: "وهذا وعيد عظيم لمن أكفر أحداً من المسلمين وليس كذلك، وهي ورطة عظيمة وقع فيها خلق كثير من المتكلمين، ومن المنسويين إلى السنة وأهل الحديث لما اختلفوا في العقائد، فغلظوا على مخالفيهم، وحكموا بكفرهم".

قَالَ النَّوَوِيُّ: هَذَا الْحَدِيثُ بِمَا عَدَّهُ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَشْكَلَاتِ حَيْثُ إِنَّ ظَاهِرَهُ غَيْرُ مُرَادٍ وَذَلِكَ أَنَّ مَذْهَبَ الْحَقِّ أَنَّهُ لَا يُكْفَرُ الْمُسْلِمُ بِالْمَعَاصِي وَكَذَا قَوْلُهُ لِأَخِيهِ: كَافِرٌ، وَقَدْ ذَكَرَ الْعُلَمَاءُ فِي تَأْوِيلِ الْحَدِيثِ أَوْجُهًا مِنْهَا أَنَّهُ

⁹ متفق عليه واللفظ للبخاري انظر صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل البخاري ، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر ، الناشر: دار طوق النجاة ، الطبعة: الأولى، 1422هـ، 95/2 ح 1185 ، صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج (المتوفى: 261هـ) ، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي

الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت ، 455/1 ح 263

¹⁰ متفق عليه واللفظ للبخاري ، أنظر صحيح البخاري ح 44 ، صحيح مسلم ح 193

¹¹ متفق عليه واللفظ لمسلم ، أنظر صحيح البخاري ح 6104 ، صحيح مسلم ح 60

مَحْمُولٌ عَلَى الْمُسْتَحِلِّ لِتَكْفِيرِ الْمُسْلِمِ، وَمِنْهَا أَنْ قَائِلَ ذَلِكَ يَتَوَلَّى إِلَى الْكُفْرِ ذَلِكَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ بَرِيدُ الْكُفْرِ وَيُخَافُ عَلَى الْمُكْثِرِ مِنَ الْمَعَاصِي أَنْ يَكُونَ مَصِيرَهُ الْكُفْرَ.¹²

5 - وقال صلى الله عليه وسلم ((ومن كذب مؤمناً بكفر فهو كقتله)).¹³

6 - وقال صلى الله عليه وسلم - : مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ " قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ» قُلْتُ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ» ثَلَاثًا، ثُمَّ قَالَ فِي الرَّابِعَةِ: «عَلَى رِجْمٍ أَنْفِ أَبِي دَرٍّ»¹⁴

وبناء على ذلك فقد تشدد أهل السنة والجماعة في تكفير المسلم بل وفي تكفير أهل البدع والضلالة، بل رفضوا تكفير الخوارج على ما كان منهم من تكفير غالبية المسلمين فيهم جمهور الصحابة، وعلى كل الدماء التي سفكوها بما فيها دم علي رضي الله عنه

فقد ثبت عن علي رضي الله عنه انه لم يكفر الخوارج فقد نقل عنه الحضرمي قال دَخَلْتُ مَسْجِدَ الْكُوفَةِ فَإِذَا نَقَرٌ خَمْسَةٌ يَشْتُمُونَ عَلِيًّا وَفِيهِمْ رَجُلٌ يَقُولُ: أَعَاهِدُ اللَّهَ لِأَقْتُلَنَّهُ، فَأَتَيْتُ بِهِ عَلِيًّا فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يُعَاهِدُ اللَّهَ لَيَقْتُلَنَّكَ، فَقَالَ: أَذُنٌ وَيَحْكُ مَنْ أَنْتَ؟ فَقَالَ: أَنَا سَوَّارُ الْمُنْقَرِيِّ، فَقَالَ عَلِيٌّ حَلَّ عَنْهُ، فَقُلْتُ أُحْلِي عَنْهُ وَقَدْ عَاهَدَ اللَّهَ لَيَقْتُلَنَّكَ؟ قَالَ: أَفَأَقْتُلُهُ وَلَمْ يَقْتُلْنِي؟ قُلْتُ: فَإِنَّهُ قَدْ شَتَمَكَ، قَالَ: فَاشْتَمُهُ إِنْ شِئْتَ أَوْ دَعُهُ. فَفِي هَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ مَا لَمْ يَكُنْ لِلْخَوَارِجِ مَنَعَةً لَا نَقْتُلُهُمْ، وَأَنَّهُمْ لَيْسُوا كُفْرًا لَا بِشَتْمِ عَلِيٍّ وَلَا بِقَتْلِهِ إِلَّا إِذَا اسْتَحَلَّهُ، فَإِنَّ مَنْ اسْتَحَلَّ قَتَلَ مُسْلِمًا فَهُوَ كَافِرٌ، وَلَا بُدَّ مِنْ تَقْيِيدِهِ بِأَنْ لَا يَكُونَ الْقَتْلُ بَعِيرٍ حَقٌّ أَوْ عَنْ تَأْوِيلٍ وَاجْتِهَادٍ يُؤَدِّيهِ إِلَى الْحُكْمِ بِحِلِّهِ، بِخِلَافِ الْمُسْتَحِلِّ بِلا تَأْوِيلٍ، وَإِلَّا لَزِمَ تَكْفِيرُهُمْ؛ لِأَنَّ الْخَوَارِجَ يَسْتَحِلُّونَ الْقَتْلَ بِتَأْوِيلِهِمْ الْبَاطِلِ.¹⁵

وَمَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ تَكْفِيرِ عَلِيٍّ لَهُمْ أَنَّهُ بَيْنَمَا هُوَ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذْ صَاحَ الْخَوَارِجُ مِنْ نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ - لَا حَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ -، فَقَالَ عَلِيٌّ كَلِمَةً حَقٌّ أُرِيدَ بِهَا بَاطِلٌ، لَنْ مَنَعَكُمْ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ تَذْكُرُوا فِيهَا اسْمَ اللَّهِ، وَلَنْ مَنَعَكُمْ الْفِيءَ مَا دَامَتْ أَيْدِيكُمْ مَعَ أَيْدِينَا، وَلَنْ نُقَاتِلَكُمْ حَتَّى تُقَاتِلُونَا،¹⁶

وقد نقل ابن المنذر إجماع الفقهاء على عدم تكفير أهل البدع وقال يَقَعُ فِي كَلَامِ أَهْلِ الْمَذَاهِبِ تَكْفِيرٌ كَثِيرٌ وَلَكِنْ لَيْسَ مِنْ كَلَامِ الْفُقَهَاءِ الَّذِينَ هُمْ الْمُجْتَهِدُونَ بَلْ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَلَا عِبْرَةَ بَعِيرِ الْفُقَهَاءِ، وَالْمَنْقُولُ عَنْ الْمُجْتَهِدِينَ عَدَمِ التَّكْفِيرِ¹⁷

¹² المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية،

49/2، 1392

¹³ رواه البخاري ح 6047

¹⁴ متفق عليه واللفظ لمسلم، أنظر صحيح البخاري ح 1237، صحيح مسلم ح 154

¹⁵ فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى: 861هـ) دار الفكر، 100/6

¹⁶ فتح القدير، ابن الهمام، 100/6

¹⁷ فتح القدير، ابن الهمام، 100/6

ومما يؤكد تشدد علماء أهل السنة في التكفير الكثير من النصوص التي نقلت عنهم والتي تؤكد ذلك

ومنها :

- 1 - ما قاله صاحب البحر الرائق : " إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسينا للظن بالمسلم"¹⁸
- 2 - وقوله كذلك " والذي تحرر أنه لا يفتى بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة " ¹⁹
- 3 - وجاء في حاشية ابن عابدين أنه لا يُخْرِجُ الرَّجُلَ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَّا جُحُودُ مَا أَدْخَلَهُ فِيهِ ، ثُمَّ مَا تَبَيَّنَ أَنَّهُ رَدَّةٌ يُحْكَمُ بِهَا، وَمَا يَشْكُ أَنَّهُ رَدَّةٌ لَا يُحْكَمُ بِهَا، إِذِ الْإِسْلَامُ الثَّابِتُ لَا يُرْوَلُ بِالشَّكِّ ، وَتَبْغِي لِلْعَالِمِ إِذَا رُفِعَ إِلَيْهِ هَذَا أَنْ لَا يُبَادِرَ بِتَكْفِيرِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ ، جَاءَ فِي جَامِعِ الْفُصُولَيْنِ وَفِي الْفَتَاوَى الصُّغْرَى: الْكُفْرُ شَيْءٌ عَظِيمٌ فَلَا أَجْعَلُ الْمُؤْمِنَ كَافِرًا مَتَى وَجَدْتُ رِوَايَةً أَنَّهُ لَا يَكْفُرُ أَهْرَ وَفِي الْخُلَاصَةِ وَعَبْرَهَا: إِذَا كَانَ فِي الْمَسْأَلَةِ وَجُوهٌ تُوجِبُ التَّكْفِيرَ وَوَجْهٌ وَاحِدٌ يَمْنَعُهُ فَعَلَى الْمُفْتِي أَنْ يَمِيلَ إِلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَمْنَعُ التَّكْفِيرَ تَحْسِينًا لِلظَّنِّ بِالْمُسْلِمِ²⁰
- 4 - قال الشوكاني: " اعلم أن الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام ودخوله في الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقدم عليه إلا ببرهان أوضح من شمس النهار²¹
- 5 - الباقلاني: " وَلَا يَكْفُرُ بِقَوْلٍ وَلَا رَأْيٍ إِلَّا إِذَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ إِلَّا مِنْ كَافِرٍ وَيَقُومُ دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ."²²
- 6 - ابن عبد البر: " لَا يَكْفُرُ إِلَّا نِ اتَّفَقَ الْجَمِيعُ عَلَى تَكْفِيرِهِ أَوْ قَامَ عَلَى تَكْفِيرِهِ دَلِيلٌ لَا مَدْفَعَ لَهُ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ " .²³
- 8 - وقال الغزالي: ينبغي الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً. فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم "²⁴
- 9 - وقال داماد افندي ردا على من لم يجوز الزواج بين أهل السنة والمعتزلة أن الحقَّ عَدَمُ تَكْفِيرِ أَهْلِ الْقِبْلَةِ²⁵ .

¹⁸ البحر الرائق 134/1

¹⁹ البحر الرائق 135/5

²⁰ رد المختار على الدر المختار ،ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ) ، دار الفكر-بيروت ،الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م، 224/4

²¹ السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ،محمد بن علي الشوكاني (المتوفى: 1250هـ)الناشر: دار ابن حزم ،الطبعة الأولى ، ص978

²² فتاوى السبكي ،أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (المتوفى: 756هـ) ،الناشر: دار المعارف ، 578/2

²³ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، يوسف بن عبد البر (المتوفى: 463هـ) ،تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري ،الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب عام النشر: 1387 هـ، 22/17

²⁴ الاقتصاد في الاعتقاد ،أبو حامد الغزالي (المتوفى: 505هـ) ،دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م،ص

10 - وعن ابن تيمية نقول كثيرة تؤكد موقفه المتشدد في منع تكفير المسلم على خلاف ما ينقله الكثيرون عنه ومن هذه النصوص التي تبين موقفه

فليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين، وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة، ومن ثبت إيمانه بيقين لم يُزل ذلك عنه بالشك،²⁶.

وقال رداً على من كفر من أخطأ في التأويل من أهل البدع في مسائل العقائد :

" وَهَذَا الْقَوْلُ لَا يُعْرَفُ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ، وَلَا عَنْ أَحَدٍ مِنَ أئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنَّمَا هُوَ فِي الْأَصْلِ مِنْ أَقْوَالِ أَهْلِ الْبِدْعِ، الَّذِينَ يَبْتَدِعُونَ بِدْعَةً وَيُكْفِرُونَ مَنْ خَالَفَهُمْ، كَالخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزِلَةِ وَالْجُهْمِيَّةِ، وَوَقَعَ فِي ذَلِكَ فِي كَثِيرٍ مِنْ أَتْبَاعِ الْأئِمَّةِ، كَبَعْضِ أَصْحَابِ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ وَعَیْرِهِمْ.²⁷

وقال مؤكداً ذلك " وَهَذَا الْقَوْلُ -أَيِ التَّكْفِيرِ- يُوجَدُ فِي طَائِفَةٍ مِنْ أَصْحَابِ الْأئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ، وَلَيْسَ هُوَ قَوْلُ الْأئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ فَلَيْسَ فِيهِمْ مَنْ كَفَرَ كُلَّ مُبْتَدِعٍ، بَلِ الْمَنْفُوعَاتُ الصَّرِيحَةُ عَنْهُمْ تُنَاقِضُ ذَلِكَ، وَلَكِنْ قَدْ يُنْقَلُ عَنْ أَحَدِهِمْ أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ بَعْضَ الْأَقْوَالِ، وَيَكُونُ مَقْصُودُهُ أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ كُفْرٌ لِيُحَدَّرَ، وَلَا يَلْزَمُ إِذَا كَانَ الْقَوْلُ كُفْرًا أَنْ يَكْفَرَ كُلُّ مَنْ قَالَهُ مَعَ الْجَهْلِ وَالتَّأْوِيلِ، وَإِذَا لَمْ يَكُونُوا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ كُفْرًا لَمْ يَكُونُوا مُنَافِقِينَ، فَيَكُونُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، فَيَسْتَغْفِرُ لَهُمْ وَيَتَرَحَّمُ عَلَيْهِمْ. وَإِذَا قَالَ الْمُؤْمِنُ: { رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ } يَغْفِرُ كُلَّ مَنْ سَبَقَهُ مِنْ قُرُونِ الْأُمَّةِ بِالْإِيمَانِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ أَخْطَأَ فِي تَأْوِيلِ تَأْوِيلِهِ فَخَالَفَ السُّنَّةَ، أَوْ أَدْنَبَ ذَنْبًا، فَإِنَّهُ مِنْ إِخْوَانِهِ الَّذِينَ سَبَقُوهُ بِالْإِيمَانِ، فَيَدْخُلُ فِي الْعُمُومِ، وَإِنْ كَانَ مِنَ الثَّنَتَيْنِ وَالسَّبْعِينَ فِرْقَةً، فَإِنَّهُ مَا مِنْ فِرْقَةٍ إِلَّا وَفِيهَا خَلْقٌ كَثِيرٌ لَيْسُوا كُفْرًا، بَلْ مُؤْمِنِينَ فِيهِمْ ضَلَالٌ وَذَنْبٌ يَسْتَحِقُّونَ بِهِ الْوَعِيدَ، كَمَا يَسْتَحِقُّهُ عَصَاةَ الْمُؤْمِنِينَ.²⁸

ويقول ابن تيمية أن تكفير " المعين " من بعض الجهال لا يجوز الإقدام عليه إلا بعد أن تقوم على أحدهم الحجة الرسالية التي يتبين بها أنهم مخالفون للرسول وإن كانت هذه المقالة لا ريب أنها كفر. وهكذا الكلام في تكفير جميع " المعينين " .²⁹

فإذا أظهر لنا المسلم إسلاماً قبل منه في الدنيا علانيته، وأقيمت عليه أحكام الشريعة فيها³⁰ : ((من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته)).³¹

²⁵ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (المتوفى: 1078هـ)، دار إحياء التراث العربي/330/1

²⁶ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 466/12

²⁷ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية (المتوفى: 728هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م، 240/5

²⁸ منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، 240/5

²⁹ مجموع الفتاوى، 501/12

³⁰ التكفير وضوابطه، منتقد بن محمود السقار، ص53

ويستدل ابن تيمية لقوله بأن النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لم يُخْرِجِ الْخَوَارِجَ مِنَ الْإِسْلَامِ، بَلْ جَعَلَهُمْ مِنْ أُمَّتِهِ، وَقَالَ بِأَنَّ هَذَا أَصْلُ عَظِيمٌ يَنْبَغِي مُرَاعَاتُهُ؛ فَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْمُتَسَبِّبِينَ إِلَى السُّنَّةِ فِيهِمْ بَدْعَةٌ، مِنْ جِنْسِ بَدْعِ الرَّافِضَةِ وَالْخَوَارِجِ. وَأَصْحَابُ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَغَيْرُهُ لَمْ يُكْفَرُوا الْخَوَارِجَ الَّذِينَ قَاتَلُوهُمْ، بَلْ أَوَّلُ مَا خَرَجُوا عَلَيْهِ وَتَحَيَّرُوا بِحُرُورَاءَ، وَخَرَجُوا عَنِ الطَّاعَةِ وَالْجَمَاعَةِ، قَالَ لَهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِنَّ لَكُمْ عَلَيْنَا أَنْ لَا نَمْنَعَكُمْ مَسَاجِدَنَا وَلَا حَقَّكُمْ مِنَ الْغَنِيِّ. ثُمَّ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ ابْنُ عَبَّاسٍ فَنَظَرَهُمْ فَرَجَعَ نَحْوُ نِصْفِهِمْ، ثُمَّ قَاتَلَ الْبَاقِيَّ وَعَلَبَهُمْ، وَمَعَ هَذَا لَمْ يَسِبْ لَهُمْ ذُرِّيَّةٌ، وَلَا غَنِمَ لَهُمْ مَالًا، وَلَا سَارَ فِيهِمْ سِيرَةُ الصَّحَابَةِ فِي الْمُرْتَدِّينَ، كَمُسَيْلِمَةَ الْكُذَّابِ وَأَمثالِهِ، بَلْ كَانَتْ سِيرَةُ عَلِيٍّ وَالصَّحَابَةِ فِي الْخَوَارِجِ مُخَالَفَةً لِسِيرَةِ الصَّحَابَةِ فِي أَهْلِ الرَّدَّةِ، وَلَمْ يُنْكَرْ أَحَدٌ عَلَى عَلِيٍّ ذَلِكَ، فَعُلِمَ اتِّفَاقُ الصَّحَابَةِ عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا مُرْتَدِّينَ عَنِ دِينِ الْإِسْلَامِ³²

عَنْ طَارِقِ بْنِ شَهَابٍ قَالَ: " كُنْتُ عِنْدَ عَلِيٍّ حِينَ فَرَعَ مِنْ قِتَالِ أَهْلِ النَّهْرَوَانَ، فَقِيلَ لَهُ: أَمْشِرْكَونَ هُمْ؟ قَالَ: مِنَ الشَّرْكِ فَرُوا. فَقِيلَ: فَمُنَافِقُونَ؟ قَالَ: الْمُنَافِقُونَ لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا. قِيلَ: فَمَا هُمْ؟ قَالَ: قَوْمٌ بَغَوْا عَلَيْنَا فَقَاتَلْنَاهُمْ³³، فَعَلِيَ قَالَ هَذَا الْقَوْلَ فِي الْخَوَارِجِ الْحُرُورِيَّةِ أَهْلِ النَّهْرَوَانَ، الَّذِينَ اسْتَفَاضَتِ الْأَحَادِيثُ الصَّحِيحَةُ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي ذَمِّهِمْ وَالْأَمْرِ بِقِتَالِهِمْ، وَهُمْ يُكْفَرُونَ عُثْمَانَ وَعَلِيًّا وَمَنْ تَوَلَّاهُمَا، وَكَفَرُوا كُلِّ مَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ وَجَعَلُوا وَدَارَهُمْ دَارَ كُفْرٍ، فَإِنَّمَا دَارُ الْإِسْلَامِ عِنْدَهُمْ هِيَ دَارُهُمْ.³⁴

لَقَدْ أَجْمَعَ الْخَوَارِجُ عَلَى تَكْفِيرِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَمَعَ هَذَا فَلَمْ يَقَاتِلْهُمْ عَلِيٌّ حَتَّى بَدَّءُوهُ بِالْقِتَالِ فَقَاتَلُوا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ حَبَابٍ، وَطَلَبَ عَلِيٌّ مِنْهُمْ قَاتِلَهُ، فَقَالُوا: كُلُّنَا قَاتَلَهُ، وَأَعَارَؤُوا عَلَى مَا شِئِيَ النَّاسِ، وَقَدْ اتَّفَقَ الصَّحَابَةُ وَالْعُلَمَاءُ بَعْدَهُمْ عَلَى قِتَالِ هَؤُلَاءِ؛ فَإِنَّهُمْ بَعَادَةٌ عَلَى جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ، سِوَى مَنْ وَافَقَهُمْ عَلَى مَذْهَبِهِمْ، وَهُمْ يَبْدُؤُونَ الْمُسْلِمِينَ بِالْقِتَالِ، وَلَا يَنْدَفِعُ شَرُّهُمْ إِلَّا بِالْقِتَالِ؛ فَكَانُوا أَضَرَّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ قُطَاعِ الطَّرِيقِ. فَإِنَّ أَوْلِيكَ إِثْمًا مَقْصُودُهُمُ الْمَالُ، إِنْ أُعْطُوا لَمْ يُقَاتِلُوا، وَهَؤُلَاءِ يُقَاتِلُونَ النَّاسَ عَلَى الدِّينِ حَتَّى يَرْجِعُوا عَمَّا نَبَتَ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ إِلَى مَا ابْتَدَعَهُ هَؤُلَاءِ بِتَأْوِيلِهِمُ الْبَاطِلِ وَفَهْمِهِمُ الْفَاسِدِ لِلْقُرْآنِ. وَمَعَ هَذَا فَقَدَّ صَرَّحَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِأَنَّهُمْ مُؤْمِنُونَ لَيْسُوا كُفْرًا وَلَا مُنَافِقِينَ.³⁵

هَذَا الْمَوْقِفُ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مَعَ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِقِتَالِهِمْ فِي الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ، وَمَا رُوِيَ عَنْهُ إِنَّهُ قَالَ فِيهِمْ أَنَّهُمْ " شَرُّ قَتْلَى تَحْتَ أَدِيمِ السَّمَاءِ، خَيْرٌ قَتِيلٍ مَنْ قَتَلُوهُ " ذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا يَقْتُلُونَ كُلَّ مُسْلِمٍ لَمْ يُوَافِقْهُمْ، مُسْتَحْلِلِينَ لِدِمَائِهِمُ الْمُسْلِمِينَ وَأَمْوَالِهِمْ وَقَتْلَ أَوْلَادِهِمْ، مُكْفِرِينَ لَهُمْ، وَكَانُوا مُتَدَيِّبِينَ بِذَلِكَ لِعَظْمِ جَهْلِهِمْ وَبِدَعَتِهِمُ الْمُضِلَّةِ، وَمَعَ هَذَا فَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَالتَّابِعُونَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ لَمْ

³¹ رواه البخاري ح 391

³² منهاج السنة 241/5

³³ منهاج السنة 242/5

³⁴ منهاج السنة 242/5

³⁵ منهاج السنة النبوية، 243/5

يُكْفَرُوهُمْ، وَلَا جَعَلُوهُمْ مُرْتَدِّينَ، وَلَا اعْتَدُوا عَلَيْهِمْ بِقَوْلٍ وَلَا فِعْلٍ، بَلِ اتَّقُوا اللَّهَ فِيهِمْ، وَسَارُوا فِيهِمْ السَّيْرَةَ الْعَادِلَةَ. وَهَكَذَا سَائِرُ فِرْقِ أَهْلِ الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ مِنَ الشَّيْعَةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ؛ وَغَيْرِهِمْ فَمَنْ كَفَرَ الثَّنَتَيْنِ وَالسَّبْعِينَ فِرْقَةً كُلَّهُمْ فَقَدْ خَالَفَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَإِجْمَاعَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ، مَعَ أَنَّ حَدِيثَ الثَّنَتَيْنِ وَالسَّبْعِينَ فِرْقَةً لَيْسَ فِي الصَّحِيحَيْنِ، وَقَدْ ضَعَّفَهُ ابْنُ حَزْمٍ وَغَيْرُهُ لَكِنْ حَسَنَهُ غَيْرُهُ أَوْ صَحَّحَهُ، كَمَا صَحَّحَهُ الْحَاكِمُ وَغَيْرُهُ، وَقَدْ رَوَاهُ أَهْلُ السُّنَنِ، وَرُويَ مِنْ طُرُقٍ .³⁶

ويؤكد ابن تيمية موقفه الراض للتكفير بقوله: " مِنْ شَأْنِ أَهْلِ الْبِدْعِ أَنَّهُمْ يَبْتَدِعُونَ أَقْوَالًا يَجْعَلُونَهَا وَاجِبَةً فِي الدِّينِ، بَلْ يَجْعَلُونَهَا مِنَ الْإِيمَانِ الَّذِي لَا بُدَّ مِنْهُ وَيُكْفَرُونَ مَنْ خَالَفَهُمْ فِيهَا، وَيَسْتَحِلُّونَ دَمَهُ كَفِعْلِ الْخَوَارِجِ وَالْجَهْمِيَّةِ وَالرَّافِضَةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ وَغَيْرِهِمْ. وَأَهْلُ السُّنَّةِ لَا يَبْتَدِعُونَ قَوْلًا وَلَا يُكْفَرُونَ مَنْ اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ، وَإِنْ كَانَ مُحَالَفًا لَهُمْ مُكْفَرًا لَهُمْ مُسْتَحِلًّا لِدِمَائِهِمْ، كَمَا لَمْ تُكْفَرِ الصَّحَابَةُ الْخَوَارِجِ، مَعَ تَكْفِيرِهِمْ لِعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ وَمَنْ وَالَاهُمَا، وَاسْتَحَالَ لَهُمْ لِدِمَائِ الْمُسْلِمِينَ الْمُخَالِفِينَ لَهُمْ".³⁷

ويقول " وَقَدْ عَلِمَ أَنَّهُ كَانَ بِسَاحِلِ الشَّامِ جَبَلٌ كَبِيرٌ، فِيهِ أُلُوفٌ مِنَ الرَّافِضَةِ يَسْفِكُونَ دِمَاءَ النَّاسِ، وَيَأْخُذُونَ أَمْوَالَهُمْ، وَقَتَلُوا خَلْقًا عَظِيمًا وَأَخَذُوا أَمْوَالَهُمْ، وَلَمَّا انْكَسَرَ الْمُسْلِمُونَ سَنَةَ غَازَانَ، أَخَذُوا الْحَيْلَ وَالسَّلَاحَ وَالْأَسْرَى وَبَاعُوهُمْ لِلنَّصَارَى بِبُيُوتِمْ، وَأَخَذُوا مِنْ مَرَّيْهِمْ مِنَ الْجُنْدِ، وَكَانُوا أَضَرَّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ جَمِيعِ الْأَعْدَاءِ، وَحَمَلَ بَعْضُ أُمَرَائِهِمْ رَايَةَ النَّصَارَى، وَقَالُوا لَهُ: أَيُّمَا خَيْرٍ: الْمُسْلِمُونَ أَوْ النَّصَارَى؟ فَقَالَ: بَلِ النَّصَارَى. فَقَالُوا لَهُ: مَعَ مَنْ تُحْشِرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ: مَعَ النَّصَارَى. وَسَلَّمُوا إِلَيْهِمْ بَعْضَ بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ، مَعَ هَذَا فَلَمَّا فَتَحَ الْمُسْلِمُونَ بِلَادَهُمْ، وَتَمَكَّنُوا مِنْهُمْ، نَهَيْتُهُمْ عَنْ قَتْلِهِمْ وَعَنْ سَبِّهِمْ، وَأَنْزَلْنَاهُمْ فِي بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ مُتَفَرِّقِينَ لئَلَّا يَجْتَمِعُوا.³⁸

وفي الصدر الأول من المجتمع الإسلامي وجد المنافقون الذين أظهروا الإيمان تقيية وطمعاً، وأبطنوا الكفر الصراح، فسماهم الله إخوان المشركين {ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا} (الحشر: 11)، وتوعدهم الله بعذاب ما توعد به الكافرين {إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيراً} (النساء: 145). وأطلع الله نبيه على أسماء كثير من المنافقين، لكنه - صلى الله عليه وسلم - لم يقتل أحداً منهم بسبب رده، ولا منع توارثهم مع أوليائهم، لا بل لم يترك النبي - صلى الله عليه وسلم - الصلاة على ميتهم والاستغفار لهم حتى نهي عن ذلك.

وكل ذلك إنما هو إجراء لأحكام أهل الإسلام عليهم بما أظهروا منه، فيما يتوعدهم الله في الآخرة بأليم عذابه {استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين} (التوبة: 80).³⁹

³⁶ منهاج السنة النبوية 245/5

³⁷ منهاج السنة 95/5

³⁸ منهاج السنة 160/5

³⁹ التكفير وضوابطه، منتقد بن محمود السقار، ص 55

مسائل يكفر من اعتقدها أو قال بها

ومع التشدد في التكفير إلا أن هنالك مسائل إذا وقع فيها المسلم يكفر بذلك ولكن بعد استنابته وبيان وجه الحق له وبصدور حكم قضائي بتكفيره ومن خلال المصرح له بذلك لا من خلال آحاد الناس وجهلتهم ، ومن هذه المكفرات

- 1 - جحد الربوبية والألوهية⁴⁰
- 2 - جحد رسالة النبي صلى الله عليه وسلم
- 3 - استحلاله حراما علمت حرمة من الدين من غير ضرورة لا بفعله من غير استحلال⁴¹
- 4 - قول أو فعل حكم الشرع بأن قائله أو فاعله كافر
- 5 - إنكار ما علم من الدين ضرورة أو بإنكار الأحكام المتواترة والمجمع عليها ونحو ذلك⁴²
- 6 - إذا ادَّعى التَّبَوُّةَ أَوْ صَدَّقَ مَنْ ادَّعَاهَا بَعْدَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ} [الأحزاب: 40]. وَلِقَوْلِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «لَا نَبِيَّ بَعْدِي»⁴³
- 7 - إذا جحدَ نَبِيًّا جَمَعًا عَلَى نُبُوَّتِهِ أَوْ جحدَ كِتَابًا مِنْ كُتُبِ اللَّهِ أَوْ شَيْئًا مِنْهُ ، أَوْ جحدَ الْمَلَائِكَةَ أَوْ جحدَ الْبُعْثِ لِتَكْذِيبِهِ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ⁴⁴
- 8 - إذا سَبَّ اللَّهَ أَوْ رَسُولَهُ لِأَنَّهُ لَا يَسُبُّهُ إِلَّا وَهُوَ جاحِدٌ بِهِ ، أَوْ اسْتَهْزَأَ بِاللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِكُتُبِهِ أَوْ رُسُلِهِ .⁴⁵
- 9 - إذا فعل فعلا لا يحتمل تأويلا غير الكفر كما لو سجدَ لِصَنَمٍ ، أَوْ أتَى بِقَوْلٍ أَوْ فَعَلَ صَرِيحٍ فِي الاسْتِهْزَاءِ بِالَّذِينَ⁴⁶

أسباب الوقوع في التكفير

- 1 - الجهل بالشريعة وهو ما أشار إليه صلى الله عليه وسلم بقوله: " يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم "
- 2 - التعصب المذهبي فنجد أهل المذهب يكفرون غيرهم ، كما كفر بعض الحنفية الشافعية لقولهم أنا مؤمن إن شاء الله ، فمنعوا الزواج منهم ، وأجاز بعضهم الزواج منهم لا تزويجهم قياسا لهم على أهل الكتاب
- 3 - الفهم الخاطئ لبعض النصوص الشرعية، كالنصوص التي توعد الله فيها بعض العاصين بالخلود في النار كقوله تعالى: {ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً} (الجن: 23). وقوله تعالى: {بلى من

⁴⁰ كشاف القناع ، البهوتي ، 168/6

⁴¹ البحر الرائق 131/5

⁴² مجموع الفتاوى ، ابن تيمية ، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة

العربية السعودية ، 1416هـ/1995م ، 106/1

⁴³ كشاف القناع ، 168/6

⁴⁴ كشاف القناع ، 168/6

⁴⁵ كشاف القناع ، 168/6

⁴⁶ كشاف القناع ، 168/6

كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون { (البقرة: 81)، وقوله تعالى عن القتال: {ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً { (النساء: 93).

وكالأحاديث التي حكمت على مرتكبي بعض الأفعال بالكفر من مثل قوله صلى الله عليه وسلم ((أثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والنياحة على الميت))⁴⁷

ومثله قوله - صلى الله عليه وسلم ((سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر))⁴⁸

وقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض))⁴⁹

وقوله: - صلى الله عليه وسلم ((من أتى حائضاً أو امرأة في دبرها أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على

محمد))⁵⁰. قال المباركفوري: الظاهر أنه محمول على التغليظ والتشديد وقيل: إن كان المراد الإتيان باستحلال وتصديق الكفر محمول على ظاهره، وإن كان بدونهما فهو على كفران التعمه.⁵¹

قال أبو عبيد القاسم بن سلام في تأويل هذه النصوص: وَأَمَّا الْأَثَارُ الْمَرْوِيَّاتُ بِذِكْرِ الْكُفْرِ وَالشَّرِكِ وَوُجُوهِمَا

بِالْمَعَاصِي، فَإِنَّ مَعْنَاهَا عِنْدَنَا لَيْسَتْ تُثَبِّتَ عَلَى أَهْلِهَا كُفْرًا وَلَا شِرْكًَا يُزِيلَانِ الْإِيمَانَ عَنْ صَاحِبِهِ، إِنَّمَا وَجُوهُمَا: أَنَّهَا مِنَ الْأَخْلَاقِ وَالسُّنَنِ الَّتِي عَلَيْهَا الْكُفْرُ وَالْمُشْرِكُونَ.⁵²

إن المنهج الصحيح في فهم هذه النصوص هو جمعها والنظر فيها للخروج بفهم يوفق بينها، ويُعملها جميعاً ولا يهملها، إذ أن النصوص يصدق بعضها بعضاً، بينما يكثر في مناهج أهل البدع ضرب النصوص بعضها ببعض، فتتعطل دلالاتها، ويأخذون منها ويذرون حسب أهوائهم.⁵³

إن النصوص السابقة لا يمكن حملها على إطلاقها، لورود نصوص أخرى تفيد بتحريم النار والحكم بالجنة لكل

من شهد شهادة التوحيد، منها قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول

الله حرم الله عليه النار))⁵⁴. (4) وقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((من شهد أن لا إله إلا الله، وحده لا

شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق،

والنار حق، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل))⁵⁵

⁴⁷ رواه مسلم ح 67.

⁴⁸ متفق عليه واللفظ لهما أنظر: صحيح البخاري ح 48، ومسلم ح 116.

⁴⁹ متفق عليه واللفظ لهما، أنظر: صحيح البخاري ح 12، ومسلم ح 118.

⁵⁰ رواه الترمذي، ح 135.

⁵¹ تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، المباركفوري (المتوفى: 1353هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، 355/1.

⁵² الإيمان ومعالمه، وسننه، واستكمالها، ودرجاته" ،أبو غبيد القاسم بن سلام (المتوفى: 224هـ)، المحقق: محمد نصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة

المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م، ص 86.

⁵³ التكفير وضوابطه، منقذ بن محمود السقار، الناشر: رابطة العالم الإسلامي، ص 38.

⁵⁴ متفق عليه واللفظ لمسلم أنظر صحيح البخاري ح 6423، مسلم ح 47.

⁵⁵ متفق عليه واللفظ للبخاري، أنظر البخاري ح 3435، ومسلم ح 46.

وهذا المنهج الوسط لأهل السنة وسط بين إفراط الخوارج الذين يرون المعصية تخرج من الدين وتوجب لصاحبها النار، وبين تفريط المرجئة الذين يرون أن الإيمان لا تضره المعصية، ولا تقدح فيه ولا تؤثر.⁵⁶ ومنها النصوص التي أسقطت عن العاصي اسم الإيمان ومن هذه النصوص قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن))⁵⁷

قال النووي: " هَذَا الْحَدِيثُ مِمَّا اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي مَعْنَاهُ فَأَلْفُوقُ الصَّحِيحِ الَّذِي قَالَهُ الْمُحَقِّقُونَ أَنَّ مَعْنَاهُ لَا يَفْعَلُ هَذِهِ الْمَعَاصِيَ وَهُوَ كَامِلُ الْإِيمَانِ وَهَذَا مِنَ الْأَلْفَاظِ الَّتِي تُطْلَقُ عَلَى نَفْيِ الشَّيْءِ وَيُرَادُ نَفْيُ كَمَالِهِ،⁵⁸ إن الراسخين من علماء الإسلام لا يعتبرون الوقوع في الكفر مسوغاً للحكم بكفر المسلم قبل تبين حاله، فإنهم يفرقون بين وصف الفعل بالكفر ووسم فاعله بهذا الحكم، فإن ما ورد في النصوص من إطلاق حكم التكفير على فاعلي بعض الموبقات، لا يعني بالضرورة شمول الحكم كل من تلبس بهذه الموبقة"⁵⁹

⁵⁶ التكفير وضوابطه، منتقد بن محمود السقار، ص40

⁵⁷ متفق عليه واللفظ لمسلم أنظر: صحيح البخاري ح 2475، ومسلم ح 100

⁵⁸ المنهاج شرح صحيح مسلم النووي، 41/2

⁵⁹ التكفير وضوابطه، منتقد بن محمود السقار، ص47

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 208 (22/4)

بشأن

تكفير المسلم: أسبابه، وآثاره، وعلاجه

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من : 2 - 5 جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق: 22- 25 مارس 2015م .

وبعد اطلاعه على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع التكفير وأسبابه وآثاره وعلاجه، وبعد استماعه إلى الحوار والمناقشات التي دارت حول هذا الموضوع، وبالنظر إلى تفاقم ظاهرة الجراءة على تكفير المسلمين والتسرع في إطلاق حكم الردة على الأفراد والمجتمعات والدول والحكومات دون مراعاة لأصول الشريعة ومقاصدها وقواعدها.

ونظراً لخطورة الآثار المترتبة على هذه الجراءة من القتل والتدمير والتشريد.

وبعد استعراض ما ورد في الشريعة من تدابير، تحفظ كيان الأمة وتحمي المجتمعات الإسلامية والأفراد من أخطار التكفير، قد قرر ما يأتي:

أولاً: التأكيد على قرار المجمع رقم: 125(17/1) الصادر في الدورة السابعة عشرة، بشأن الإسلام والأمة الواحدة والمذاهب العقدية والفقهية والتربوية، والمتضمن عدم جواز تكفير أي فئة من المسلمين تؤمن بالله سبحانه وتعالى وبرسوله ﷺ، وأركان الأيمان وأركان الإسلام، ولا تتكرر معلوماً من الدين بالضرورة.

ثانياً: التأكيد على قرار المجمع رقم: 175(19/1) بشأن الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، والمتضمن الحكم بأن الفتوى بالردة أو التكفير مردها إلى أهل العلم المعتبرين مع تولى القضاء ما اشترطه الفقهاء وإزالة الشبهات...، ويحذر من خطورة المحاولات التي تتجه إلى نسبة التكفير إلى طائفة من طوائف المسلمين وإصاقه بها، فضلاً عن تكفير الصحابة وأمهات المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين أو التقليل من مكانتهم وتقديرهم.

ويوصي بما يأتي:

- 1- أن تستكمل أمانة المجمع تنفيذ التوصيات السابقة التي دعا إليها المجمع، المتضمنة عقد ندوات ولقاءات تبحث في الموضوعات الآتية :
 - أ. مسألة الولاء والبراء .
 - ب. حديث الفرقة الناجية ، وما بُني عليه من نتائج .
 - ج. التكفير لعدم التطبيق الشامل لأحكام الشريعة الإسلامية.

ويوصي المجمع:

- 1- شباب الأمة ويحذرهم من ادعاءات أصحاب الفكر المنحرف وأهل الغلو، ويوجههم للعلم الصحيح النافع، وفق منهج وسطي ويقتدى بما جاء عن سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان.
- 2- علماء الأمة ودعاتها للتواصل مع الشباب والقيام بمسؤولية الدعوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق المنهج الوسطي.
- 3- الحكومات والدول بتوفير الوسائل وتذليل العقبات للتواصل مع الشباب وتوجيههم الوجهة الصحيحة من قبل علماء الأمة وقادة الفكر والرأي فيها.
- 4- الاستفادة من التجارب الناجحة في بعض الدول في محاوره أصحاب الفكر الضال، ومن ذلك تجربة: "المناصحة" في المملكة العربية السعودية.

والله تعالى أعلم



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

**حق المواطنين غير المسلمين في التقاضي أمام قضاء
الدولة الإسلامية
ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم**

إعداد

الأستاذ الدكتور حامد محمد أبوطالب
عميد كلية الشريعة والقانون الأسبق بالقاهرة
عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف
1436هـ - 2015م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

أما بعد،

فقد كثرت في هذه الأيام الاعتداءات على غير المسلمين في الدول الإسلامية، وتقع هذه الاعتداءات من أشخاص ابتلي بهم العالم الإسلامي يعتقدون أن الله لم يهد أحداً غيرهم، وأنهم المسلمون وغيرهم دون ذلك. وراحوا يضطهدون غير المسلمين، يقتلون رجالهم، ويسترقون نساءهم، ويستبيحون أعراضهم، ويستولون على أموالهم تحت ستار زائف من الدين الإسلامي، وهو منهم براء.

وحسناً فعل مجمع الفقه الإسلامي، في اختيار "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم" لتكون محوراً من محاور هذا المؤتمر المهم.

وقد رأيت أن أسهم في هذا المجال، وأبين حقاً واحداً من حقوق هؤلاء المواطنين، وهو حقهم في طلب الحماية القضائية لحقوقهم إذا اعتدي عليها، شأنهم في ذلك شأن جميع المواطنين في الدولة الإسلامية، بصرف النظر عن دينهم أو جنسهم أو لونهم. وهو الحق الذي كفلته الشريعة الإسلامية على أوسع نطاق، وبصورة تفوقت كثيراً على الأنظمة التي توصف بالتقدمية، وتنادي بالحرية وتتمسك بها.

فائدة هذا البحث:

- 1- يكشف هذا البحث جانباً مهماً من جوانب عدالة الإسلام، حيث يسوي بين المسلم وغير المسلم في حماية حقوقه وممتلكاته.
- 2- يبين هذا البحث سماحة الإسلام في تعامله مع غير أتباعه، حيث لا يجبر أحداً منهم على اتباعه، بل يكفل له حقهم في إقامة شعائرهم ويضمن حمايتهم وعدم الاعتداء عليهم.
- 3- يكشف أباطيل الفئات الضالة، التي تظلم غير المسلمين، في الدول الإسلامية، تحت ستار الدين.
- 4- يكشف جانباً من جوانب العدل في الشريعة الإسلامية حيث تنصف غير المسلمين وتجعلهم كالمسلمين تماماً في حق التقاضي.
- 5- إظهار سماحة الإسلام مع غير المسلمين حيث أوجبت شريعة الإسلام تطبيق أحكام شرائعهم فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية لاتصالها بالدين، فمن الظلم البين - في نظر الإسلام - أن يزوج غير المسلم كما يزوج المسلم.
- 6- تبرئة التراث الإسلامي مما يرميه بعض الجهلاء من أنه يجيز قتل غير المسلم المقيم في دولة الإسلام.
- 7- بيان أن ظلم الآخر واحتقاره لا سند له في الشرع.

إلى غير ذلك من الفوائد.

حدود هذا البحث:

يتناول هذا البحث حقاً واحداً من حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وهو حقهم في اللجوء إلى قضاء الدولة لحماية حقوقهم، ومدى تطبيق أحكام الشريعة عليهم، ومن ثم لا أتناول جميع حقوق غير المسلمين، إلا بإيجاز شديد في التمهيد، لأبين للقارئ الكريم أن من حقوق غير المسلمين المقيمين في دولة الإسلام حقهم في حماية الدولة لهم ولأموالهم ولعقائدهم، ودور عبادتهم، ومن ثم لهم حق استعمال الدعوى امام القضاء كوسيلة لحماية هذه الحقوق، ودفع الاعتداء عنها.

ويقتصر الكلام على حق المواطنين غير المسلمين في دولة الإسلام، ولا يشمل حقوق المسلمين في دولة غير إسلامية، ومن ناحية أخرى يقتصر الكلام على حق غير المسلمين المقيمين في دولة الإسلام في اللجوء إلى القضاء، ولا يشمل حق غير المسلمين المقيمين في دولة غير إسلامية في اللجوء إلى القضاء.

كما لا يشمل الحديث عن حق غير المسلمين غير المقيمين في دولة الإسلام في اللجوء إلى قضاء الدولة التي يقيمون فيها.

ومن باب الأولى، أن البحث لا يتناول حق المسلمين في اللجوء إلى قضاء الدولة طلباً لحماية حقوقهم.

خطة البحث:

أقسم الحديث في هذا الموضوع إلى مقدمة وتمهيد وفصلين وخاتمة. أتحدث في المقدمة عن سبب اختيار الموضوع، وعن أهميته، وحدوده وخطة بحثه.

كما أتحدث في التمهيد عن:

1- مصطلحات تتعلق بالبحث.

2- حقوق غير المسلمين في دولة الإسلام اجمالاً.

وأتحدث في الفصل الأول عن: كفالة الشريعة الإسلامية لحق التقاضي والقضاء بين غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وتولية غير المسلم القضاء

وأتحدث في الفصل الثاني عن مدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على غير المسلمين في الدولة الإسلامية، من حيث:

أولاً: الجرائم.

ثانياً: المعاملات المالية.

ثالثاً: أحكام الأسرة.

أما الخاتمة فتشتمل على نتائج البحث.

التمهيد

وأحدث فيه عن موضوعين لهما صلة بالبحث، أولهما: مصطلحات تتعلق بالبحث، وثانيهما: حقوق غير المسلمين في دولة الإسلام إجمالاً.

الموضوع الأول

مصطلحات تتعلق بالبحث

المواطنون: جمع مواطن:

يقال في اللغة: وطن في المكان - يطنُّ - وطناً: أقام به، وأوطنَ البلد: اتخذهُ وطناً، وواطن القوم: عاش معهم في وطن واحد، وتوطن الأرض، وتوطن بها: اتخذها وطناً والموطن: كل مكان أقام به الإنسان جمعه مواطن.

الوطن: مكان إقامة الإنسان ومقره، ولد به أم لم يولد وجمعه أوطان¹. وأوطنَ الرجل البلد واستوطنه وتوطنه: اتخذهُ وطناً²

وعلى ذلك يمكن تعريف المواطن بأنه: من يقيم ويعيش في مكان معين أو دولة معينة.

والوطنيون: جمع وطني. والوطني: هو من ينتسب إلى بلد معين، ولو لم يعيش على أرضه.

والمراد بغير المسلمين: كل من تدين بغير الإسلام، سواء تدين بدين سماوي أو غير سماوي، أو لم يتدين نهائياً. وسواء كانوا في نزاع مسلح مع المسلمين - بمعنى أنهم في حالة حرب قائمة بينهم وبين المسلمين - وهؤلاء يطلق عليهم "الحربيون" أو كانوا في غير حالة حرب وهؤلاء إما ذميون وإما مستأمنون³.

الحربيون: غير المسلمين الذين لا صلح لهم مع المسلمين، وهم في حالة حرب بينهم وبين المسلمين⁴.

الذميون: جمع ذمي نسبة إلى الذمة، أي العهد من الإمام - أو من ينوب عنه بالأمن على نفسه وماله نظير التزامه بالجزية ونفوذ أحكام الإسلام⁵.

المستأمنون: جمع مستأمن وهو من دخل دار الإسلام على أمان مؤقت من قبل الإمام أو أحد المسلمين، والفرق بين الذمي والمستأمن أن الأمان للذمي مؤبد، وللمستأمن مؤقت⁶.

وعلى ذلك يكون المقصود بالمواطنين غير المسلمين في هذا البحث هم الذميون والمستأمنون الذين يقيمون في دولة إسلامية.

حق التقاضي: هو حق كل إنسان في اللجوء إلى القضاء، لحماية حقه، ودفع ما يقع عليه من اعتداء⁷.

¹ المعجم الوجيز، لمجمع اللغة العربية، وطنٌ

² المصباح المنير، للفيومي، وطن

³ الإسلام وموقفه من غير المسلمين، أ.د. محمد رأفت عثمان، ص3.

⁴ المصباح المنير، للفيومي، حربٌ

⁵ الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، 121/7.

⁶ المرجع السابق، ذات الصفحة

⁷ محاضرات في قانون المرافعات، الكتاب الأول، النظام القضائي، د/حامد محمد أبوطالب، ص31

الموضوع الثاني

حقوق غير المسلمين في دولة الإسلام إجمالاً

ما دام موضوع هذا البحث هو "حق المواطنين غير المسلمين في التقاضي أمام قضاء الدولة الإسلامية ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم" فمن المناسب أن أتحدث عن حقوق غير المسلمين في دولة الإسلام إجمالاً، تمهيداً للحديث في موضوع البحث.

يتمتع غير المسلمين في الدولة الإسلامية بحقوق تعادل حقوق المسلمين أنفسهم. ذلك أن الإسلام اعتبرهم من أهل الدار، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، إلا في بعض المسائل التي يستثنون منها. وأجمل هذه الحقوق فيما يلي:

لهم حقهم في اختيار عقيدتهم والبقاء عليها، ذلك أن الإسلام لا يكره أحداً على الدخول فيه. قال الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾¹. وقال تعالى " وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (99) وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (100)﴾². قال ابن كثير في تفسيرها "ولو شاء ربك يا محمد لأذن لأهل الأرض كلهم في الإيمان بما جنتهم به فأمنوا كلهم، ولكن له حكمة فيما يفعله تعالى"³. ويقول ابن جزي في تفسيرها "الهمزة للإنكار أي أتريد أنت أن تكره الناس في إدخال الإيمان في قلوبهم وتضطرهم إلى ذلك، وليس ذلك إليك إنما هو بيد الله، وقيل المعنى أفأنت تكره الناس بالقتال حتى يؤمنوا...."⁴.

ومن حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية عدم جواز الاعتداء على أرواحهم أو أموالهم أو أعراضهم، فكل ذلك مصون لا يجوز الاعتداء عليه، قال صلى الله عليه وسلم (من قتل نفساً معاهدة لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً)⁵.

ومن حقوق غير المسلمين المقيمين في دولة الإسلام بأمان حمايتهم من كل معتد، والدفاع عنهم إذا اعتدي عليهم، ولا يجوز لمسلم أو غيره أن يعتدي على واحد منهم، لأنهم بعض الرعية⁶.

ومن حقوقهم زيارتهم وعيادتهم إذا مرضوا، وهو ما يتفق وبرهم والعدل إليهم كما قال الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8)﴾⁷.

ومن حقوق غير المسلمين في دولة الإسلام إحسان معاملتهم، فالمسلم مأمور بإحسان معاملة البشر جميعاً، ولاسيما غير المسلمين الذين يعيشون معنا ويجاوروننا في دورنا. قال رسول الله صلى

¹ جزء من الآية 256 من سورة البقرة

² الآيتان 100،99 من سورة بونس

³ تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، 449/2

⁴ كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي، 69/2

⁵ صحيح البخاري، كتاب الديات، باب إثم من قتل ذمياً بغير جرم

⁶ معاملة غير المسلمين في دولة الإسلام، د. إبراهيم سليمان عيسى، ص 92

⁷ الآية 8 من سورة الممتحنة

الله عليه وسلم (ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة)¹.

ومن حقوقهم حق الإقامة في بلد معين والانتقال منها لبلد آخر، ولهم أن يقيموا مع المسلمين أو منفردين في أماكن يفضلونها، ويستثنى من ذلك مكة والمدينة².

ومن حقوقهم تهنئتهم في المناسبات وتعزيتهم في المكروهات³، وإجابة دعوتهم في أي مناسبة، لما روي أن يهودياً دعا النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى خبز شعير وإهالة نسخة فأجابته⁴.

وبالجملة فإن الإسلام يكفل لغير المسلمين المقيمين في دولة الإسلام بعقد ذمة أو أمان، كل ما يكفل للمسلمين. فيضمن لهم حريتهم الشخصية، وحرية ابداء الرأي، وحرية العقيدة الدينية، كما يكفل لهم حماية أموالهم ونفوسهم واعراضهم ونشاطهم الاقتصادي، ويؤمنهم ضد الفقر والحاجة، ويحترم حقهم في الملكية، كما يحترم حق المسلمين تماماً، كما يسوي الإسلام بينهم وبين المسلمين في اللجوء إلى القضاء وطلب حماية حقوقهم (وهذا الحق هو موضوع البحث).

ولهم حق تولي الوظائف العامة، وقد تولى بعض منهم منصب الوزير، ومنهم من تولى قيادة الجيش، ومنهم من أشرف على المدارس..

وهم يتمتعون بكافة الحقوق العامة والخاصة التي يتمتع بها المسلمون، كما يتمتعون بمميزات خاصة فيما يتعلق بشئون الأسرة وما يطلق عليها (الأحوال الشخصية)، فيخضعون في ذلك لأحكام الخاصة في شرائعهم⁵، على النحو الذي سيرد فيما بعد.

¹ أخرجه أبو داود، في كتاب الخراج، باب في تعشير أهل الذمة، الحديث رقم 3052
² الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، 128/7، أحكام أهل الذمة، لابن القيم الجوزية،

141/1

³ أحكام أهل الذمة، لابن القيم الجوزية، 162، 161/1

⁴ الإهالة بكسر الهمزة الدهن الذي يؤتد به سواء كان زيتاً أو سمناً أو شحمياً، ومعنى نسخة أي قديمة معتقة وتغير طعمها ولونها من قدمها.

والحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند 211، 210/3

وانظر المغني لابن قدامة، 195/10

⁵ النظرية الإسلامية في الدولة، د. حازم عبدالمتعال الصعيدي، ص 197 وما بعدها. معاملة غير المسلمين في دولة الإسلام، أ. د. إبراهيم سليمان عيسى، ص 87 وما بعدها. الإسلام وموقفه من غير المسلمين، أ. د. محمد رأفت عثمان، ص 3 وما بعدها. الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، 127/7 وما بعدها

الفصل الأول

حق المواطنين غير المسلمين في التقاضي أمام قضاء الدولة الإسلامية

كفلت الشريعة الإسلامية حق جميع المواطنين في الدولة الإسلامية في التقاضي، وهذا الحق مقرر وثابت لجميع المواطنين في الدولة الإسلامية، لا فرق في ذلك بين غني وفقير، أو كبير وصغير، أو أمير وخفير، ولا تمييز بين الناس في حق اللجوء إلى القضاء بسبب الجنس أو الدين أو اللون أو اللغة، فالكل أمام القضاء سواء¹.

ومن الثابت في الفقه الإسلامي أن لجميع الأشخاص الحق في رفع دعاويهم أمام القضاء، ويجب على القضاء أن يسمع الدعوى من أي مدع على أي إنسان، ولا يجوز للقاضي أن يمنع أحداً من اللجوء إليه، حماية لحق له اعتدى عليه، سواء أكان المدعى عليه غنياً أم فقيراً جليلاً أم حقيراً، فللسوقة العامي أن يدعي على ولي الأمر².

وتنص الدساتير المصرية المتعاقبة على هذا الحق وأخرها دستور 2014، حيث نص في المادة 98 منه على أن "التقاضي حق مصون ومكفول للكافة، وتلتزم الدولة بتقريب جهات التقاضي، وتعمل على سرعة الفصل في القضايا، ويحظر تحصين أي عمل أو قرار اداري من رقابة القضاء، ولا يحاكم شخص إلا أمام قاضيه الطبيعي، والمحاكم الاستثنائية محظورة".

كفالة الشريعة الإسلامية لحق التقاضي:

منحت الشريعة الإسلامية كل إنسان يقيم على أرضها الحق في اللجوء إلى القضاء، لاقتضاء حقه، أو دفع ظلم وقع عليه.

والناس جميعاً متساوون في هذا الحق، ولا فرق في ذلك بين غني وفقير، أو مسلم وغيره، أو وطني وغيره.

ويتمتع بهذا الحق كل مواطن يقيم بالدولة الإسلامية من المسلمين والذميين والمستأمنين ماداموا يوجدون على أرض الدولة الإسلامية.

وكفالة الشريعة الإسلامية لحق التقاضي لجميع الناس المقيمين على أرض الدولة الإسلامية يمثل تطبيقاً لعدالتها ومساواتها بين جميع البشر في الحياة الآمنة المستقرة، ومنع أي شخص من اللجوء للقضاء لحماية حقه يمثل انتهاكاً خطيراً للحقوق وحماية للظلم الذي قد يقع على بعض الأشخاص.

والشريعة الإسلامية، في كفالتها لحق التقاضي لجميع المقيمين على أرض الدولة، لا تكفي بضمانه فقط بل تيسره بإزالة العقبات ووضوح مكان التقاضي وتضمن حق كل واحد في الدخول إلى القاضي.

¹محاضرات في قانون المرافعات، الكتاب الأول، النظام القضائي، د/حامد محمد أبوبال، ص31، وانظر الموضوع مفصلاً في ضمانات صحة الحكم القضائي المدني، رسالة دكتوراه، أعدها سيد عبدالرحمن محمد الشقيري، كلية الشريعة والقانون بأسبوط، ص186.

²نظرية الدعوى، للدكتور محمد نعيم عبدالسلام، 9/2، أدب القضاء، لابن أبي الدم، ص92.

وتيسيراً للتقاضي وضماناً لوصول كل شخص للقاضي جعل المسجد مكاناً له حتى يتمكن كل واحد من الدخول، بدلاً من بيت القاضي لأنه لو كانت المحكمة في بيت القاضي لاستطاع أن يمنع بعض الناس من الدخول، وحتى تتحقق العلانية في جلسات التقاضي. ومن هنا فقد كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يجلس في المسجد لفصل الخصومات، وكذلك فعل الصحابة من بعده¹، حتى يكون من حق كل فرد الدخول، ولا يستطيع أحد أن يمنعه حتى ولو كان مشركاً².

وإزالة للموانع من التقاضي بين الناس جعل القضاء في الإسلام قضاءً مجانياً بكل معنى الكلمة، حيث لا يتقاضى القاضي أجراً من المتقاضين لقاء الفصل بينهم، وإنما يحصل على راتبه من بيت مال المسلمين فهو من عمال المسلمين، وأجل عمالهم، وهو قائم بمصالحهم، فعليهم رزقه، ومن يعاونه في أداء مهمته، وتكاليف ذلك كله من بيت مال المسلمين، حتى لا تقف رسوم التقاضي عائقاً أمام الفقير الذي لا يملك ما يدفعه رسوماً للتقاضي.

وضماناً لحق التقاضي وفاعلية هذا الحق في اقتضاء الناس حقوقهم، لم يحرم الشارع أحداً من حقه في رفع دعواه للقضاء، وأوجب على القاضي أن يسمع الدعوى من أي مدعى على أي مدعى عليه، يستوي في ذلك أن يكون المدعى أو المدعى عليه غنياً أو فقيراً، عربياً أو أعجمياً، كبيراً أو صغيراً، مسلماً أو كافراً، شريفاً أو وضيعاً، وزيراً أو خفيراً، جليلاً أو حقيراً "فلسوقة العامي أن يدعى على السلطان القاهر"³.

وعلى ذلك فإذا رفع أي مدعى دعواه للقضاء وجبت اجابته إلى دعواه واستدعاء خصمه كائناً من كان لنلا تضييع الحقوق، فقد يثبت حق للأدنى على الأعلى، وإذا لم يجبه إلى طلبه ضاع حقه، وهو أعظم ضرراً من حضوره مجلس القضاء فإنه لا نقص فيه. وقد خضع عمر بن الخطاب وعلي ابني طالب للقضاء عندما ادعى عليهما.

وهذا يدلنا على أن ولاية القضاء في التنظيم القضائي الإسلامي يخضع لها جميع الناس بما فيهم ولي الأمر نفسه - الذي ولي القاضي - والنزاع معه يدخل تحت ولاية القضاء بإتفاق الفقهاء⁴.

وبالجملة فإن الشريعة الإسلامية كفلت وضمنت وسهلت حق التقاضي لجميع الناس على جميع الناس.

وهذه المبادئ العامة والثابتة في الشريعة الإسلامية، تسري على المواطنين المسلمين والمواطنين غير المسلمين على حد سواء، وكما يتمتع بها المسلم يتمتع بها غير المسلم مادام مقيماً في دولة الإسلام العادل.

¹ يعلى علاء الدين الطرابلسي جلوس القاضي في المسجد للقضاء بقوله "ولأن القضاء في المسجد أنفى للتهمة عن القاضي، وأسهل للناس للدخول عليه فأجدر ألا يحجب عنه أحد، وأما المشرك فالنجاسة في اعتقاده لا على ظاهر بدنه فلا يصيب الأرض منه شيء" (معين الحكام، للطرابلسي، ص18).

² التنظيم القضائي الإسلامي، للدكتور حامد محمد أبوطالب، ص49. محاضرات في قانون المرافعات، الكتاب الأول، النظام القضائي، د/حامد محمد أبوطالب، ص35-36.

³ أدب القضاء، لابن أبي الدم، ص92، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي، 142/4.

⁴ منع القضاء من نظر أعمال السيادة في الشريعة الإسلامية القانون المصري، د/حامد محمد أبوطالب، ص93، 94، 95.

التفاضل بين غير المسلمين

القضاء بين غير المسلمين:

قال الله تعالى: ﴿ سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (42) وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (43) إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّائِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوُا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمناً قليلاً وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (44) ﴾¹.

سبب نزول هذه الآيات: اختلف في سبب نزولها والراجح ما رواه الإمام مالك في الموطأ ورواه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود: أنها نزلت في اليهود جاءوا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقالوا له: إن رجلاً منا وامرأة زنيا. فقال لهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟ فقالوا نفضحهم ويجلدون. قال عبدالله بن سلام: كذبتم إن فيها آية الرجم فأتوا بالتوراة، فأتوا بها فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبدالله بن سلام: ارفع يدك، فرفع يده فإذا آية الرجم تلوح. فقالوا: صدق يا محمد، فيها، آية الرجم. فأمر بهما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فرجما².

وجوب الحكم بينهم:

ظاهر قول الله تعالى: ﴿ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾ تخيير ولي الأمر في الحكم بينهم أو الإعراض عنهم إذا رفعوا الأمر للحاكم.

وقد اختلف السلف في بقاء هذا الحكم وهو التخيير، فقال بعضهم إذا رفعوا الأمر للحاكم فإن شاء حكم بينهم وإن شاء أعرض عنهم وردهم إلى دينهم.

وقال آخرون: التخيير منسوخ فمتى رفعوا الأمر للحاكم حكم بينهم بدون تخيير. وبهذا قال ابن عباس - رضي الله عنه - ومجاهد وعكرمة، حيث قالوا: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - مخيراً إن شاء حكم بينهم أو أعرض عنهم فردهم إلى أحكامهم، حتى نزل قول الله تعالى: ﴿ وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ ﴾³. حيث أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يحكم بينهم بما أنزل الله في كتابه.

والقول بالنسخ لا يقال بالرأي، لأن العلم بتاريخ نزول الآيات لا يدرك عن طريق الرأي والاجتهاد، إنما طريقه التوقيف، ولم يقل من قال بالتخيير إن آية التخيير نزلت بعد قوله تعالى: ﴿ وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ وأن التخيير نسخه. وإنما حكى مذهبهم في التخيير دون أن يذكر النسخ، فثبت نسخ التخيير بقوله تعالى: ﴿ وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ .

¹ الآيات 42، 43، 44 من سورة المائدة

² أحكام القرآن، لابن عربي، 619/2، 620.

³ جزء من الآية 49 من سورة المائدة

كما يدل قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾¹ فإن من أعرض عنهم ولم يحكم بينهم فيما اختلفوا فيهم، لم يحكم بما أنزل الله².

وقول ابن عباس ومن معه في القول بنسخ التخيير أرجح، ومن ثم فالقاضي ملزم بالحكم بينهم بما أنزل الله، والقول بغير ذلك يجعل أهل الذمة والمستأمنين فاقدين للحماية القضائية التي كفلها الإسلام للمسلمين. وأهل الذمة والمستأمنون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم.

توقف الحكم بينهم على رفع الأمر للحاكم:

وجوب الحكم بينهم فيما اختلفوا فيه يتوقف على رفع الأمر للحاكم، لاسيما في المعاملات والأحوال الشخصية. ذلك أن "الحكم ليس بحق للحاكم على الناس، وإنما هو حق للناس عليه"³.

وعلى ذلك فليس للقاضي أن يتصدى لفض المنازعات بين الناس عموماً، إلا إذا رفع الأمر إليه، وإذا لم يرفع إليه فليس له أن يتصدى للحكم من تلقاء نفسه. وهذا واضح تماماً في المنازعات في المعاملات والأحوال الشخصية، وكذلك الأمر في الجرائم، حيث يرفع إليه الأمر من المجني عليه أو ممن يخصصه ولي الأمر لرفع الجريمة إلى القاضي لتطبيق حكم الشرع على الجاني.

ويدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾⁴

وجه الدلالة من الآية: أن الحكم بينهم أو الإعراض عنهم متوقف على مجيئهم، ومن ثم إذا لم يأتوا لا يتعرض لهم الحاكم من تلقاء نفسه، لاسيما في المعاملات والمواريث والأنكحة.

وقضية نسخ حكم هذه الآية، أن النسخ يتعلق بالتخيير فقط "فأما شرط المجيء فلم تقم الدلالة على نسخه فينبغي أن يكون حكم الشرط باقياً"⁵.

وإذا كانت الآية تشترط المجيء إلى الحاكم، فهل يشترط أن يرضى المدعي والمدعى عليه بحكم الحاكم؟

أرى أنه لا يشترط إلا رفع الأمر للحاكم للتصدي لفصل النزاع، لأن المدعى عليه هو من يُجبر على الخصومه وإذا تركها لا يترك. أما المدعي فإنه لا يجبر على الخصومة، وهو من إذا تركها ترك⁶. فضلاً عن الحديث في القضاء وليس التحكيم، حيث يشترط رضا المدعي والمدعى عليه في اللجوء للتحكيم، بينما لا يشترط ذلك في التقاضي أمام القضاء.

ويجب على القاضي أن يتصدى لفصل النزاع سواء كان النزاع بين ذميين أو بين ذمي ومستأمن، أو بين مسلم وذمي أو مستأمن، أي كان المدعي منهما والمدعى عليه، فهما سواء في ذلك تماماً.

¹ جزء من الآية 44 من سورة المائدة

² أحكام القرآن، للجصاص، 435، 434/2

³ أحكام القرآن لابن العربي، 621/2

⁴ جزء من الآية 42 من سورة المائدة.

⁵ أحكام القرآن، للجصاص، 437/2

⁶ نظرية الدعوى، د. محمد نعيم عبدالسلام، 187/1

تولية غير المسلم القضاء:

اتفق الفقهاء لجواز القضاء على المسلمين أن يكون القاضي مسلماً¹ فلا يجوز أن يتولى القضاء عليهم غير المسلم. واعتمدوا في ذلك على قول الله تعالى: ﴿..... وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾².

وجه الدلالة من الآية أن ولاية القضاء تجعل للمولى سلطة وعلوا على الرعية، بِنِفاذ أوامره عليهم، وغير المسلم ممنوع من ذلك، لأن الله لن يجعل لهم سبيلاً على المؤمنين، وتولية غير المسلم على المسلمين صغار وفيه هوان وذلة للمسلمين. والآية تنهانا أن نجعل لغير المسلم علينا سبيلاً أي هيمنة.

كما اعتمد الفقهاء في منع غير المسلم من تولي القضاء على أن القضاء مبني على الشهادة، والشهادة يشترط فيها الإسلام، فكذلك القضاء.

وأما تولية غير المسلم القضاء على غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فقد اختلف فيه الفقهاء على النحو التالي:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم جواز تولية غير المسلم قاضياً على غير المسلمين، حيث يشترط الإسلام في القاضي هنا أيضاً.

القول الثاني: وهو ما يراه الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان – رحمه الله – حيث يجيز تولية غير المسلم القضاء على غير المسلمين.

أدلة جمهور الفقهاء:

أولاً: المجتمع المسلم لا بد أن تكون الكلمة العليا فيه للمسلمين. 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﴾³

وجه الدلالة من الآية: أن تقليد غير المسلم القضاء فيه إعلاء لشأنه بِنِفاذ قوله على غيره شاء أم أبى، وكانت له الهيمنة والولاية، وهذا يتنافى مع الصغار. لذلك لا يجوز تقليدهم القضاء ولو على غير المسلمين.

ثانياً: ما روي عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قال "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"⁴

وجه الدلالة من الحديث: أنه يفيد علو أهل الإسلام على من سواهم، وتولية غير المسلم القضاء رفع لشأنه وإعلاء له وهو ما يتنافى وما يقتضيه الحديث.

¹ بداية المجتهد، لابن رشد، 421/2. كشاف القناع، للبهوتي، 290/6. الشرح الصغير، للدردير، 617/4. المغني، لابن قدامة، 12/4. الأحكام السلطانية، لابي يعلى، ص60. الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، 291/33

² جزء من الآية 141 من سورة النساء

³ الآية 29 من سورة التوبة

⁴ أخرجه الدارقطني، سبل السلام، للصنعاني، 67/4

ثالثاً: القصد من القضاء فصل الخصومات وفقاً لأحكام الشرع، وغير المسلم جاهل بالأحكام الشرعية¹.

رابعاً: العدالة من شروط القاضي، ولذلك فإن الفاسق ممنوع من تولي القضاء مع أنه أحسن حالاً من غير المسلم، فيكون غير المسلم ممنوعاً من تولي القضاء من باب الأولى.

أدلة الأحناف:

أولاً: قول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ... ﴾².

وجه الدلالة من الآية: أفادت هذه الآية أن غير المسلمين بعضهم أولياء بعض، فيتناول هذا ولاية القضاء بعضهم على بعض³.

وأجيب عن هذا الدليل بان الآية محمولة على الموالات لا على الولاية.

ثانياً: شهادة غير المسلم جائزة على غير المسلم، فيجوز قضاؤه عليهم، ويكون هذا نوعاً من تخصيص القضاء⁴.

ثالثاً: جرى العرف في البلاد الإسلامية منذ فجر التاريخ الإسلامي على تعيين قضاة من أهل الذمة ليحكموا بينهم.

وهذا واضح في كلام المواردي⁵ وأن عرف الولاية جرى على تقليد القضاء على غير المسلمين لقاض غير مسلم.

وحاول الرد على هذا الدليل بأن هذا التقليد هو تقليد زعامة ورئاسة لا تقليد حكم وقضاء، وأضاف إنما يلزمهم حكمه لالتزامهم له، لا لزومه لهم. قال: ولا يقبل الإمام قوله فيما حكم به بينهم، ولذلك إذا امتنع غير المسلمين من تحاكمهم إليه لم يجبروا عليه وكان حكم الإسلام عليهم أنفذ⁶.

وأرجح رأي الإمام أبي حنيفة، وقد رجحه فضيلة الشيخ عبدالعال عطوة⁷ والأستاذ الدكتور محمد محمد رأفت عثمان لعدة أمور:

"الأول: أن العرف الذي استند إليه الحنفية له أصل شرعي، وهو أن عمرو بن العاص، بعدما فتح مصر ولى القضاء قضاة بين النصاري ليحكموا بين أهل ديانتهم، ولما بلغ ذلك عمر بن الخطاب أقره ولم يعلم لهما مخالف من الصحابة، وهذا هو أصل القضاء الملى في البلاد المصرية.

¹النظام القضائي في الفقه الإسلامي، أ.د/محمد رأفت عثمان، ص78

²جزء من الآية 51 من سورة المائدة

³النظام القضائي في الفقه الإسلامي، أ.د/محمد رأفت عثمان، ص79

⁴حاشية ابن عابدين، لابن عابدين، 355/5. روضة القضاة، للسمناني، 52/1. محاضرات في قانون المرافعات،

د/حامد محمد أبوطالب، ص58

⁵في الأحكام السلطانية، ص65

⁶الأحكام السلطانية، للماوردي، ص65،66، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت،

295/33

⁷محاضرات في علم القضاء، أشار إليه أ.د/محمد رأفت عثمان في النظام القضائي في الفقه الإسلامي، هامش 80

الثاني: أنه يفهم من كلام فقهاء الحنفية أن القول بجواز تولية غير المسلم القضاء بين أهل ديانتهم إنما هو نوع من التسامح مع أهل الذمة، فلا ينبغي أن يفهم من هذه التولية أكثر من هذا، فلا يفهم منها أنه يجب على رئيس الدولة الإسلامية أو من له حق تولية القضاء أن يولي غير المسلم، لأن من الأصول المقررة أن كل ولاية عامة في بلاد الإسلام، إنما تسند للمسلمين لا إلى غيرهم، كما لا يفهم منها أن غير المسلمين مجبرون على أن يتحاكموا إلى القاضي غير المسلم، لأن لهم الحق في التقاضي إلى القاضي المسلم.

الثالث: أن هذه التولية لا تنفي الصغار عنهم، لأن هذه التولية ليست على المسلمين، وإنما عليهم أنفسهم، فالصغار لازم لهم لكفرهم ولأدائهم الجزية، كما أنه ليس في هذه التولية علو على المسلمين، لأن العلو لا يتحقق إلا إذا شملت التولية الحكم بين المسلمين، وهذا غير حاصل¹.

وتقتصر سلطة القاضي غير المسلم على فصل الخصومات بين غير المسلمين أما إذا كانت الخصومة بين مسلم وغير مسلم يكون الاختصاص بنظرها للقاضي المسلم رجوعاً للولاية العامة. ويجب على القاضي أن يحكم بينهم، بغير خلاف لأنه يجب دفع ظلم كل واحد منهما عن صاحبه².

¹النظام القضائي في الفقه الإسلامي، أ.د/محمد رأفت عثمان، ص80،81
²المغني، لابن قدامة، 383/12

الفصل الثاني

مدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على غير المسلمين في الدولة الإسلامية

إذا رفع نزاع بين غير المسلمين، أو بين واحد منهم وبين مسلم، فهل تنطبق أحكام الشريعة الإسلامية على هذا النزاع أم تطبق عليهم شرائعهم؟

لا شك أن الأمر يختلف بحسب طبيعة النزاع على النحو الآتي:

أولاً: الجرائم¹:

اختلف الفقهاء في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على غير المسلمين الذين يقعون في جريمة في الدولة الإسلامية.

حيث يرى الإمام مالك والشافعي وأحمد وأبيوسف أن الشريعة الإسلامية تطبق على كل جريمة ترتكب داخل حدود دولة الإسلام، سواء كان مرتكب الجريمة مسلماً أو ذمياً أو مستأثماً أو حربياً. ذلك أن المسلم ملزم بأحكام الشريعة باعتبار إسلامه، وكذلك الذمي ملزم بأحكام الشريعة بعقد الذمة الذي التزم بمقتضاه بأحكام الإسلام في مقابل الأمان الدائم والعصمة الدائمة لنفسه وعرضه وماله. وأيضاً المستأمن ملزم بأحكام الشريعة الإسلامية بناءً على طلبه الأمان ودخوله دار الإسلام. فحكمه حكم الذمي، والفرق بينهما أن الذمي إقامته دائمة والمستأمن إقامته مؤقتة.

وكذلك الحربي الذي وجد في دولة الإسلام لأي سبب وتردى في جريمة، فإنه يعاقب وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية. لأنه بمجرد دخوله - حتى وإن كان مخالفاً - يعرف أن هذه الدولة تطبق أحكام الشريعة الإسلامية.

كما يرى أصحاب هذا الرأي أن الشريعة الإسلامية تطبق على الجرائم التي يرتكبها مسلم أو ذمي في دار الحرب، بخلاف الحربي أو المستأمن فما يرتكبونه خارج دولة الإسلام، فلا عقاب عليهما في دار الإسلام.

وأرى أن هذا الرأي محل نظر، لأن الحربي والمستأمن إذا ارتكب جريمة خارج حدود الدولة الإسلامية قد لا يعاقب عليها في الدولة الإسلامية، لأنه ليس من رعاياها، ولا ولاية لها عليه. لكن إذا ارتكب جريمة في حق الدولة الإسلامية، كالتجسس وقتل بعض المسلمين، فإذا تمكنت منه الدولة الإسلامية فإنه يحاكم وتطبق عليه أحكام الدولة الإسلامية، حتى وإن كان الفعل مباحاً وغير معاقب عليه في الدولة الأخرى. كالتجسس أو الانضمام لجيش يحارب الدولة الإسلامية، فمن يقوم بذلك لصالح دولته لا يعاقب فيها، ولكن إذا قدر عليه وتمكنت منه الدولة الإسلامية، فلا شك في محاكمته وعقابه وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية.

ويرى أبو حنيفة أن الشريعة الإسلامية تطبق على الجرائم التي تقع في دار الإسلام من المسلم أو الذمي، أما المستأمن والحربي فلا تطبق عليها أحكام الشريعة إذا كانت الجريمة تمس حقاً لله تعالى،

¹ الجناية بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، سفر غرم الله الدميني، ص 59 وما بعدها.

وإنما يعاقبان إذا كانت الجريمة تمثل اعتداء على حق الأفراد. وذلك لأن المستأمن والحربي لم يدخلوا الدولة الإسلامية بإقامة دائمة وإنما لحاجة مؤقتة.

كما يرى الإمام أبو حنيفة وأبو يوسف أن الجرائم التي تقع خارج حدود الدولة الإسلامية لا تطبق عليها أحكام الشريعة الإسلامية سواء وقعت من مسلم أو ذمي أو مستأمن أو حربي، ثم دخل دولة الإسلام. ذلك أن الأمر عنده يتعلق بولاية الدولة، ولما كانت ولاية الدولة محددة بحدودها فلا تستطيع أن تقيم أحكام الإسلام خارج حدودها.

ومن الواضح أن قول الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد ومعهم أبو يوسف من الحنفية أرجح في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بدون تفريق بين حقوق الله وحقوق العباد¹.

وعلى ذلك إذا ارتكب واحد من غير المسلمين جريمة من جرائم الحدود كالزنا أو القذف أو السرقة أو قطع الطريق، يعاقب بالعقاب المحدد لها في الشريعة الإسلامية، شأنه في ذلك شأن المسلمين، إلا شرب الخمر حيث لا يعاقب عليه لاعتقادهم حله، ومراعاة لعهد الذمة، إلا إن أظهروا شربها فيعزرون وهذا عند جمهور الفقهاء.

ويختص غير المسلمين في الدولة الإسلامية ببعض الأحكام

وإذا ارتكب غير المسلم قتلاً عمداً وجب عليه القصاص، إذا كان القتل مسلماً أو ذمياً بلا خلاف وكذلك إذا كان القتل مستأماً عند جمهور الفقهاء خلافاً لرأي أبي حنيفة، لأن عصمة المستأمن مؤقتة فكان في حقن دمه شبهة تسقط القصاص.

أما إذا كان القتل خطأ فلا فرق بين المسلم وغيره في وجوب الدية، سواء كان القتل مسلماً أو غير مسلم.

وتقطع يد المسلم بسرقة مال المسلم أو غير المسلم، وتقطع يد غير المسلم بسرقة مالهما، وبهذا قال الشافعي وأصحاب الرأي، قال ابن قدامة، ولا نعلم فيه مخالفاً².

أما إذا ارتكب غير المسلم في الدولة الإسلامية جريمة من الجرائم التي يعاقب فيها بعقوبة تعزيرية، فيسري على غير المسلمين ما يسري على المسلم³.

ثانياً: المعاملات المالية:

القاعدة في المعاملات المالية كالبيع والإجارة والقرض والرهن وسائر التصرفات المالية أن غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية بعقد ذمة أو أمان كالمسلمين، وتسري عليهم فيها أحكام الشريعة الإسلامية، وكل عقد يجوز للمسلم عقده والتعامل به يجوز لغير المسلم أن يتعامل به في دولة الإسلام.

¹الجنابية بين الفقه الإسلامي، والقانون الوضعي، لمسفر غرم الله الدميني، ص 56-60

²المغني، لابن قدامة، 451/12

³الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، 137، 136، 135/7

وكذلك البيوع التي لا تصح من المسلمين ويحظر التعامل بها كالربا والعقود الفاسدة، لا تصح من غير المسلمين المقيمين في دولة الإسلام¹.

ويستثنى من ذلك التعامل في الخمر والخنزير، حيث يجوز تعاملهم فيهما فيما بينهم، لأنهم مقرون على أن تكون مالا لهم، ولو لم يجز تعاملهم فيها والانتفاع بها لخرجت من أن تكون مالا لهم، ولما وجب على متلفها الضمان. قال الجصاص² "ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء فيمن استهلك لذمي خمرأ أن عليه قيمتها، وقد روي أنهم كانوا يأخذون الخمر من أهل الذمة في العصور فكتب إليهم عمر أن ولوهم بيعها وخدوا العشر من أثمانها فهذان مال لهم يجوز تصرفهم فيهما". ومن ثم فلهم بيعهما وتبادلها فيما بينهم.

ومادام يجوز لهم أن يتعاملوا في الخمر والخنزير، فلا يجوز لأحد إتلافهما، وإذا أتلفهما ضمن إن كان مسلماً بالقيمة وإن كان ذمياً بالمثل، لأن عقد الذمة إذا عصم عيناً قومها كنفس الأدمي، وقد عصم خمر الذمي، بدليل أن المسلم يمنع من إتلافها، فيجب أن يقومها، ولأنها مال يتمولونها.

وقال الإمام الشافعي وأحمد لا يجب ضمان الخمر والخنزير سواء كان متلفه مسلماً أو ذمياً لمسلم أو لذمي. واستدلاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"³ وما حرم بيعه لا لحرمة لا تجب قيمته كالميتة، ولأن مالم يكن مضموناً في حق المسلم لم يكن مضموناً في حق الذمي كالمرتد ولأنها غير منقومة فلا تضمن كالميتة⁴.

والأول أرجح لأن عقد الذمة عصم الخمر والخنزير فلا يجوز الاعتداء عليهما بإتلافهما.

ويدل على ما سبق، من أن المعاملات المالية لغير المسلمين تسري عليها الشريعة الإسلامية كالمسلمين، قول الله تعالى: ﴿ وَأَنَّ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ... ﴾⁵.

وجه الدلالة من الآية أن الله سبحانه وتعالى أمر رسوله أن يحكم بينهم بما أنزل في كتابه ولا يتبع أهواءهم.

كما يدل على منعهم من الربا أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل نجران إما أن تذرنا الربا وإما أن تاذنونا بحرب من الله ورسوله. فجعلهم النبي صلى الله عليه وسلم في حظر الربا ومنعهم منه كالمسلمين. قال تعالى: ﴿ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ... ﴾⁶.

وجه الدلالة من الآية: أخبر الله سبحانه وتعالى أنهم منهيون عن أخذ الربا وعن أكل أموال الناس بالباطل.

وعلى ذلك فغير المسلمين المقيمين في دولة الإسلام كالمسلمين في المنع من الربا والعقود الفاسدة المحظورة¹.

¹ الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، 131/7. أحكام القرآن، للجصاص، 436/2

² أحكام القرآن، للجصاص، 436/2

³ صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الخمر والميتة والخنزير والأصنام، الحديث رقم 1581

⁴ المغني لابن قدامة، 424/7

⁵ جزء من الآية 49 من سورة المائدة

⁶ جزء من الآية 161 من سورة النساء

وهم كالمسلمين في عقود البيع والإجارة والقرض والرهن وسائر العقود لهم أن يعقدوها مع بعضهم ومع المسلمين. ويجوز أن يعمل مسلم أجيراً لدى غير المسلم، فقد ثبت أن سيدنا علي بن ابي طالب أجر نفسه من يهودي يستقي له كل دلو بتمرة وأتى بذلك النبي صلى الله عليه وسلم فأكله². وفعل ذلك رجل من الأنصار وأتى به النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره³، ولأنه لا صغار عليه في ذلك⁴. وقيل لا تجوز اجارة المسلم للذمي لخدمته⁵.

وتثبت الشفعة لغير المسلم على غير المسلم، كما تثبت لغير المسلم على المسلم على خلاف في ذلك⁶.

ثالثاً: أحكام الأسرة أو الأحوال الشخصية أو الأنكحة والمواريث:

لا تسري أحكام الشريعة الإسلامية على غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية على المسائل التي تتعلق بالأسرة، وهي ما يطلق عليها الآن الأحوال الشخصية، ويطلق عليها بعض الفقهاء الأنكحة. وتشمل الزواج والطلاق والخلع والإيلاء والظهار والعدة والنفقات ونحوها.

هذه المسائل لا تطبق عليها أحكام الشريعة الإسلامية، وإنما من العدل المطلق أن تحكم هذه المسائل بشرائعهم، لأن لها صلة بالعبادة، ومن ثم تنطبق عليها شرائعهم، ولا تسري عليها أحكام الشريعة الإسلامية. فالأمر الجائز في شريعتهم في هذه الأمور يطبقونه، حتى ولو كان محظوراً في شريعتنا. كالنكاح بدون مهر، أو في العدة، أو نكاح المحارم، إذا كان جائزاً في شرعهم فلهم ذلك، حتى وإن خالف الشريعة الإسلامية.

وعلى ذلك فالإسلام لا يتدخل في تنظيم مسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية، بل يتركون يتبعون ما تقضي به شرائعهم، حتى ولو كانت مخالفة لما تقضي به تعاليم الإسلام، بل ولو تناقت مع النظام العام في دولة الإسلام. فالمجوس يتزوجون من بناتهم وأخواتهم، فلهم أن يفعلوا ذلك بالرغم من منافاته للنظام العام في دولة الإسلام.

واتجاه المسلمين في ذلك يمثل أرقى سلوك في العالم. حيث لم تصل الأنظمة الوضعية في العالم لهذا الرقي، ذلك أن الدول التي توصف بالمتقدمة أو المتمدينة والتي ترفع راية الحرية في كل شيء تمنع المسلم المقيم لديهم من تطبيق أحكام شريعته في الزواج بأكثر من واحدة ويحرمون ذلك ويعتبرونه مخالفاً للنظام العام. ولكن الأغرب أنهم لا يمنعون أحداً من معاشرة عشرات النساء دون زواج!!!!⁷.

¹ أحكام القرآن، للجصاص، 436/2

² أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الرهن، باب الرجل يستقي كل دلو بتمرة، 818/2

³ أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الرهن، باب الرجل يستقي كل دلو بتمرة، 819/818/2

⁴ المغني لابن قدامة، 370/6

⁵ المرجع السابق 135/8

⁶ المرجع السابق 524/7

⁷ النظرية الإسلامية في الدولة، د.حازم عبدالمتعال الصعيدي، هامش ص199، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، 133/7، أحكام القرآن، للجصاص، 436/2

واستدل الجصاص لما سبق من اقرارهم على أنكحتهم بأنه "قد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس هجر مع علمه بأنهم يستحلون نكاح ذوات المحارم ومع علمه بذلك لم يأمر بالترقة بينهما وكذلك اليهود والنصارى يستحلون كثيراً من عقود المناكحات المحرمة ولم يأمر بالترقة بينهم حين عقد لهم الذمة من أهل نجران ووادي القرى وسائر اليهود والنصارى الذين دخلوا في الذمة ورضوا بإعطاء الجزية، وفي ذلك دليل على أنه أقرهم على مناكحتهم"¹.

ولكن يراعى أنهم إذا رفعوا الأمر إلينا ورضوا بأحكامنا، فإن رضي بها الزوجان طبقت أحكام الشريعة الإسلامية، وإن رفض واحد منهما لم يعترض عليه، إلا في النكاح بغير شهود والنكاح في العدة فإنه لا يفرق بينهما. وهذا عند أبي حنيفة.

وقال الإمام محمد إذا رضي أحدهما أجبراً معاً على أحكام الشريعة حتى وإن رفض الآخر، إلا في النكاح بغير شهود.

وقال الإمام أبو يوسف يحملون على أحكامنا وإن رفضوا، إلا في النكاح بغير شهود نجيزه إذا تراضوا بها².

أما بالنسبة للمواريث فالأصل أن غير المسلمين لا يخضعون لأحكام الشريعة الإسلامية فيها إلا بإرادتهم، بمعنى أن المواريث تسري عليها أحكام شرائعهم، ما لم يحدث خلاف ويتراضوا إلينا، فإذا رفعوا أمرهم لقضاء الدولة فتسري عليهم أحكام الشريعة الإسلامية.

والخلاصة أنه في مسائل الأحوال الشخصية والمواريث يطبقون شرائعهم، إلا إذا رفعوا الأمر إلينا فإننا نطبق عليهم أحكام الشريعة الإسلامية على التفصيل السابق.

¹ أحكام القرآن، للجصاص، 436/2
² المرجع السابق بذات الصفحة

خاتمة

نتائج البحث

ظهر من هذا البحث النتائج التالية:

أولاً: سوى الإسلام بين المسلمين وغير المسلمين المقيمين في دولة الإسلام، وبين أنهم من أهل الدار وأن لهم ما لنا وعليهم ما علينا

ثانياً: ظهر من البحث أن من حق غير المسلم – كما هو للمسلم تماماً – حق اللجوء لقضاء الدولة طلباً لحماية حقه في جميع المجالات

ثالثاً: تتكفل الشريعة الإسلامية بهذا الحق وتضمنه للمسلم وغير المسلم المقيم في دولة الإسلام، وتعمل على تقريبه وتسهيله

رابعاً: ظهر من البحث أن الشريعة الإسلامية توجب القضاء بين غير المسلمين في منازعاتهم إذا رفعوا الأمر إلينا

خامساً: أظهر البحث جواز تعيين قاض من غير المسلمين للحكم بينهم وهو مظهر من مظاهر سماحة الإسلام

سادساً: تبين من البحث احترام الشريعة الإسلامية لمشاعر وحقوق غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية، حيث أوجبت تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على الجرائم باعتبارها من النظام العام في دولة الإسلام، كما تحكم المعاملات عموماً مع احترامها لما يعتبرونه من الأموال بالمخالفة للشريعة الإسلامية كالخمر والخنزير، كما اتاحت الفرصة لهم في تطبيق شرائعهم الخاصة على أحوالهم الشخصية وهذا مقتضى السماحة والعدل من شريعة السماء.

قائمة المراجع

- الأحكام السلطانية، لأبي يعلي، محمد بن حسين الفراء الحلبي، المتوفى 458هـ، الطبعة الثانية 1386هـ 1966م، طبع ونشر مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة
- الأحكام السلطانية، للماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب، المتوفى 450هـ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت عام 1398هـ 1978م
- أحكام القرآن لابن العربي، أبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، المتوفى 543هـ، طبع دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان
- أحكام القرآن، للجصاص، أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي، المتوفى 370هـ، نشر دار الكتاب العربي، بيروت لبنان
- أحكام أهل الذمة، لابن القيم الجوزية، شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر، بن القيم الجوزية، المتوفى 751هـ تحقيق وتعليق طه عبدالرؤوف سعد، الطبعة لأولى 1415هـ 1995م، طبع دار الكتب العلمية ببيروت، توزيع دار ابن خلدون بالإسكندرية
- الإسلام وموقفه من غير المسلمين، أ.د/محمد رأفت عثمان، بحث أعده لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف
- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، الطبعة الأولى، 1406هـ 1986م، طبع دار المعرفة ببيروت
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للشيخ محمد عرفه الدسوقي، على الشرح الكبير للدردير، طبع دار احياء الكتب العربية، عيسى البابلي الحلبي بمصر
- روضة القضاة، للسمناني، أبي القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحبي السمناني، المتوفى 499هـ، تحقيق الدكتور صلاح الدين الناهي، طبع مطبع الارشاد ببغداد، 1393هـ 1973م
- سبل السلام للصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني، طبع ونشر مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة

- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، لأبي البركات أحمد بن ممد بن أحمد الدردير، طبع على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن زايد آل نهيان
- ضمانات صحة الحكم القضائي المدني، مقارنة بأحكام الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه أعدها سيد عبدالرحمن محمد الشقيري، كلية الشريعة والقانون بأسبوط، عام 1407 هـ 1987م
- كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزى، محمد بن احمد بن جزى الكلبي، نشر دار الفكر، الطبعة (بدون) التاريخ (بدون)
- كشاف القناع، لمنصور بن يونس البهوتي، طبع مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، 1394 هـ
- محاضرات في قانون المرافعات، أ.د/حامد محمد أبوطالب، الطبعة الثالثة، 1993م
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لأحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي المتوفي عام 770 هـ، المطبعة (بدون) التاريخ (بدون)
- معاملة غير المسلمين في دولة الإسلام، أ.د/إبراهيم سليمان عيسى، الطبعة الأولى 1414 هـ 1994م، طبع دار المنار للنشر والتوزيع بالقاهرة
- المعجم الوجيز، لمجمع اللغة العربية، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، عام 1415 هـ 1994م، مطابع الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بمصر
- معين الحكام للطرابلسي، علاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، الطبعة الثانية، 1393 هـ 1973م، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر
- منع القضاء من نظر أعمال السيادة في الشريعة الإسلامية والقانون المصري، أ.د/حامد محمد أبوطالب، الطبعة الأولى، 1415 هـ 1995م، طبع دار الإيمان بمصر، نشر دار الكتاب الجامعي بالقاهرة
- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الرابعة، 1414 هـ 1993م، طبع دار الصفاة للطباعة والنشر والتوزيع بمصر
- النظام القضائي الإسلامي، د/احمد محمد مليجي، طبع دار التوفيق النموذجية، 1977م، نشر مكتبة وهبة بمصر

- النظام القضائي في الفقه الإسلامي، أ.د/محمد رأفت عثمان، الطبعة الثانية، 1415هـ
1994م، طبع دار البيان بالقاهرة
- النظرية الإسلامية في الدولة، للدكتور حازم عبدالمتعال الصعيدي، رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة، الطبعة الأولى 1397هـ 1977م، مطبعة دار التأليف بمصر، نشر دار النهضة العربية بمصر
- نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية، أ.د/محمد نعيم عبدالسلام، رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر، من منشورات وزارة الأوقاف والشئون والمقدسات الإسلامية

فهرس الموضوعات

2	مقدمة
2	فائدة هذا البحث
3	حدود هذا البحث
3	خطة البحث
4	التمهيد
4	الموضوع الأول: مصطلحات تتعلق بالبحث
5	الموضوع الثاني: حقوق غير المسلمين في دولة الإسلام إجمالاً
7	الفصل الأول: حق المواطنين غير المسلمين في التقاضي أمام قضاء الدولة الإسلامية
7	كفالة الشريعة الإسلامية لحق التقاضي
9	التقاضي بين غير المسلمين
9	وجوب الحكم بينهم
10	توقف الحكم بينهم على رفع الأمر للحاكم
11	تولية غير المسلم القضاء
14	الفصل الثاني: مدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على غير المسلمين في الدولة الإسلامية
14	أولاً: الجرائم
15	ثانياً: المعاملات المالية
17	ثالثاً: أحكام الأسرة والمواريث
19	خاتمة بنتائج البحث
20	قائمة المراجع
23	الفهرس



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

حقوق غير المسلمين في ديار الإسلام رؤية فقهية

إعداد

الأستاذ الدكتور عباس شومان

وكيل الأزهر الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمدُ لله الذي أرسلَ رسوله بالهدى ودينَ الحقِّ ليُظهره على الدِّينِ كلِّه ولو كره المشركون،
والصَّلَاة والسَّلَام علي خير الأنام، سيِّدنا محمدٍ، وعلى آله وصحبه أجمعينَ.

وبعد،،،

فإنَّ الدينَ الإسلاميَّ الحنيفَ جعل من الإقناع بالحسنى وسيلةً دعوتِه؛ فقال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (سورة النحل : 125).

ورفض أن يُكره الناسُ على الدخول فيه؛ فقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة: 256).

وكره الحربَ وفضَّلَ عليه السَّلَام؛ فقال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (سورة الأنفال: 61).

وسمح للكافر بدخول دار الإسلام مدة من الزمان يقي خلالها آمنًا؛ فقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة التوبة : 6).

ولأنَّ هذه الرُّوحَ الساميةَ والعلاقاتِ السَّلميةَ بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية قد غابت عن بعض الناس ممَّن يظنون أن علاقة الإسلام بغير المسلمين علاقةُ حربٍ وعداوةٍ، فيتحرَّج بعضهم من معاملة غير المسلمين بدعوى اختلاف الدين، أو ربما يظن بعضهم الآخر انتفاء الحرمة عن الكافر في دمه وماله حتى يُسلم، فسوّلت له نفسه الاعتداء عليه، كان من الطبيعي بل والضروري إبرازُ تلك المبادئ السامية التي أقرَّتها الشريعة الإسلامية في العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، إظهارًا لعظمة الإسلام وسماحيته في تعامله مع الآخرين، وليعلم المسلم ما له وما عليه من حقوق وواجبات إذا تعامل مع غير أهل دينه .

ولعلّ ما يحدث في هذه الأيام من بعض المنتمين للإسلام "اسماً" دون عقيدة صحيحة، وظهور أفكار لا تنتمي إلى الشريعة الإسلامية الغراء من قريب أو بعيد ، وكذلك محاولة تشويه صورة الإسلام من غير من ينتمون إليه دون فهم أو إدراك بهدف إبعاد العوامّ في تلك البلاد عن قراءة الدين الإسلامي بحقائقه ووسطيته وسماحته - يُحتمّ على علماء الأمة النهوض بقوة من أجل إعلاء كلمة الله، وتوضيح الحقائق، حتى لا تمر الأيام ونجد أن تلك المعاني الخاطئة قد ترسّخت في أذهان الناس .

وقبل أن نبدأ في توضيح حقوق غير المسلمين في بلاد الإسلام يجب أن نؤكد حقيقة مهمة، وهي: أن العدل هو القاعدة الأساسية في تنظيم علاقة المسلم بغيره، ويشمل ذلك العلاقات الدولية، وقد ورد في القرآن الكريم الأمر بالعدل والإشادة بالمتّصفين به، والنهي عن الظلم والتشيع على مرتكبيه في أكثر من ثلاثمائة وخمسين موضعاً، ويعبر عن العدل أحياناً بالقسط وإقامة الميزان أو بما يدل على هذا المعنى، كما يعبر عن الظلم بالبغي والعدوان والبخس والطغيان، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة المائدة : 8)، وقال تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (سورة هود : 18)، فالعدل هو المطلوب شرعاً في معاملة المسلم لغيره، كما هو الحال في معاملة المسلم مع أخيه المسلم.

وعلى هذا، فأحكام العلاقات الدولية في الإسلام تحكمها قاعدة أساسية سواء في حالة الحرب أو في حالة السلم، وهي العدل.

وقبل أن نبدأ في طرح مفردات البحث يجب أن نؤكد أنّ الشريعة الإسلامية في حقيقتها تُقرّ التعايش السلمي بين المسلمين وغير المسلمين على أسس من العدل، وهي في ذلك ناصعة البياض وسابقة لغيرها عبر تاريخها، ولن تجد أيّ قانونٍ وضعيٍّ أقرّ مثل هذه الحقوق، وكفل حرية العقيدة للجميع، وهو ما يدل على سماحة الإسلام ووسطيته وبلوغه المرتبة العليا في الإنسانية العالية.

كما يجب أن نوضح أنّ المجتمع الإنساني يعيش الآن أزمة حقيقية، وقد انهار استقراره انهياراً شديداً، أضف إلى ذلك التأثير الثقافي للحضارة الغربية على العالم الإسلامي، والذي جعل دول

العالم الإسلامي في كثير من الأحيان تُطبَّق المنهج الغربي في العلاقات الدولية، سواء فيما بينها وبين الغرب، أو ما بين بعضها وبعض، وغابت في كثير من الأحيان عن الفكر الإسلامي المعاصر ومبادئه.

وقد قسم هذا البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين :

أما المقدمة: فقد تناولت الحديث عن عظمة الإسلام في التعامل مع غير المسلمين.

وأما التمهيد: فقد تناول الحديث عن العالم، وما فيه من بشر.

وأما المبحث الأول: فعن أحكام أهل الذمة في بلاد الإسلام، وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: الحرية الدينية لغير المسلمين في بلاد الإسلام .

المطلب الثاني: العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة .

المطلب الثالث: الاعتداء من وعلى الذمّي .

وأما المبحث الثاني: فعن أحكام المستأمن، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مشروعية الاستئمان.

المطلب الثاني: مسائل خاصة بعقد الأمان لغير المسلم في الدولة المسلمة.

المطلب الثالث: الجناية بين المستأمن وأهل دار الإسلام .

تمهيد

العالم وما فيه من بشر

يُقَسَّمُ فقهاء الشريعة العالم إلى قسمين: دولة الإسلام، وتُسَمَّى "دار الإسلام"، ودولة الكفر، وتُسَمَّى "دار الحرب".

أولاً - دولة الإسلام "دار الإسلام":

هي اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين، وتظهر فيه أحكام الإسلام⁽¹⁾، فهي الدار التي غلب عليها حكم الإسلام، ولا تقتصر دار الإسلام على المسلمين فقط، بل يوجد بها غيرهم على سبيل التأييد أو التأقيت ومن تحتويهم دار الإسلام.

أصناف الناس في دار الإسلام:

1. المسلمون، وهم أهل الدار في الحقيقة، وهي خاضعة لأحكام دينهم، والمسلم من أذعن لأحكام الإسلام الظاهرة من شهادة، وصلاة، وزكاة، وصوم، وحج.. إلخ، فإن صدق بقلبه، فهو مؤمن⁽²⁾. والمسلمون من خضع منهم للإمام كان من أهل العدل، ومن خرج من طاعته فهو من أهل البغي.

2. الذمّيون، وهم غير المسلمين من اليهود أو النصارى ومن يعامل معاملتهم كالمجوس⁽³⁾.

3. المستأمنون، والمستأمن: هو الحربي غير المسلم الذي أذن له الحاكم في دخول دار الإسلام مدة يأمن خلالها على نفسه وأهله وماله⁽⁴⁾.

4. المرتدّون، والمرتدّ: هو من رجع عن دين الإسلام بعد الدخول فيه إلى غيره من أديان الكفر أو إلى غير دين⁽⁵⁾.

¹ بدائع الصنائع للكاساني 134/7

² الممل والنحل للشهرستاني ص 19

³ البدائع 20/7

⁴ شرح السير الكبير 242/1

⁵ البدائع 134/7 ، حاشية الدسوقي 301/4

5 . البُغَاة، وهم قومٌ من المسلمين يخرجون على حاكمهم ولهم شُبَّة، وتَأْوِيلٌ، وشوكَةٌ، ويتحيزون استعداداً لقتال الحاكم، ومَن خلفه من المسلمين .

ثانيا : دولة الكفر "دار الحرب":

هي اسم للموضع الذي غلب عليه أهل الكفر، ولا يخضع لسلطان المسلمين، ولا تجرى فيه أحكام الإسلام.⁽¹⁾

أصناف الناس في دار الحرب:

1 . أهل الكتاب، والكتابيُّ عند الحَنَفِيَّة: كل من له كتاب منزل كالنوراة، والإنجيل، وصحف إبراهيم ومَن على شاكلتهم.(2)

وعند غير الحَنَفِيَّة (3) : أهل الكتاب هم اليهود والنصارى دون غيرهم، وهو الراجح ؛ لقوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَي طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾ (سورة الأنعام: 156)، فالمراد من الطائفتين اليهود والنصارى(4)، فدلَّ على أنَّ غيرهما لا يُسَمَّى كتابياً.

2 . الصابئة، واختلفت كلمة الفقهاء فيهم(5)؛ فهم عند أبي حنيفة: قوم من أهل الكتاب، وعند أبي يوسف، ومحمَّدٍ: ليسوا من أهل الكتاب.

وقيل : هم من النصارى، وقيل: قوم من المشركين بين اليهود والنصارى، وقيل: هم بمنزلة المجوس ، وهذا يدل على خفاء عقيدتهم وعدم اتفاق الفقهاء على حقيقتهم.

3 . المجوس، وهم قوم يعظمون النيران ويعبدونها، ولهم فِرَق كثيرة يختلفون في كون المجوس من أهل الكتاب أم لا وجمهورهم على أنهم ليسوا أهل كتاب، وهو الراجح؛ لقول الرسول - صَلَّى

¹ البدائع 7 | 140

² البدائع 7 | 111

³ بداية المجتهد 1 | 248 ، الأحكام السلطانية ص 125

⁴ تفسير القرطبي 3 | 2663

⁵ البدائع 7 | 111

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في حقهم: "سُئِلُوا بِهَمِّ سِنَّةِ أَهْلِ الْكِتَابِ" (1) أي عاملوهم معاملة أهل الكتاب مما يشعر بأنهم ليسوا من أهل الكتاب. (2)

4 . المشركون، وهم قوم يقرون بربوبية الله - تعالى - غير أنهم يشركون معه في العبادة غيره كعبدة الأوثان من العرب، وهؤلاء ومثلهم ورد فيهم قول الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴾ (سورة الزمر : 3)

5 . منكرو بعثة الرسل، وهم قوم يؤمنون بالله وينكرون بعثة الرسل، وهم بعض الفلاسفة. (3)

6 . الدهرية، وهم قوم لا يقرون بوجود الله - عز وجل - ويقولون: بأن العالم وُجد من غير مُوجدٍ، وأن الموت والحياة من فعل الدهر، وسموا بالدهرية؛ لقولهم: ما يهلكنا إلا الدهر، وهم الذين قال فيهم الله - تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (سورة الجاثية : 24)

والعالم بقسميه، والناس على اختلاف عقائدهم تحت نظر الشريعة الإسلامية، فقد وضحت الشريعة لأتباعها من المسلمين كيف يتعاملون مع غيرهم ممن شاركهم في دارهم ، أو انفرد بدار لا تخضع لأحكام الإسلام في حالتي السلم والحرب.

فأهل دار الإسلام من المسلمين والذميين لهم الأمان على دمايتهم وأموالهم وأولادهم الصغار ومن في حكمهم: "الحمل في بطن الزوجة... والمجنون من أولادهم الكبار"، المسلمون؛ لإسلامهم، والذميون؛ لأمانهم المستفاد من قوله تعالى: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (سورة الممتحنة : 8)

وذلك ما لم يعرض لهذا الأمان ما يضرُّ به من جرّاء فعل صاحبه فيسوغ قتله أو قتاله - كردّة المسلم؛ فإنها تُوجب قتله ما لم يتب، أو بغيه فإنها وإن لم تخرجه عن الإسلام إلا أنه يسوغ قتاله إن لم يرجع إلى جماعة المسلمين، أو نقض الذمي لعقد الذمة، فإنه يرفع عنه ما ثبت له من تحريم لدمه أو ماله.

¹ موطأ الإمام مالك 207/1 ، ويراجع : سبيل السلام للصنعاني 1373/4

² سبيل السلام للصنعاني 1373/4

³ حاشية ابن عابدين 3 | 395

وكذا المستأمن في دار الإسلام فإنه وإن لم يكن من أهلها فقد جعلت له الشريعة صيانة في دمه وماله حتى يرجع إلى بلده وقد يتغير هذا الحكم في حقه بإخلاله بعقد أمانه.

أما دار الكفر فمن خلال ما سبق عرضه تبين أن الناس فيها إما أهل كتاب، وإما من غيرهم، وسواء أكانوا من أهل الكتاب أم من غيرهم، فالسلام بينهم وبين أهل دار الإسلام غير ممتنع، بل يصح عقد الأمان المؤقت خاصاً لبعضهم، أو عاماً لجماعتهم وهو المعروف بالهدنة أو المودعة أو معاهدات السلام، ويصبحون من أهل دار الإسلام لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين إلا فيما يتعلق بأمور الدين فهم على ما يدينون به.

وطبيعة العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين ممن ثبت لهم الأمان المؤبد أو المؤقت الخاص أو العام مضبوطة بضوابط شرعية تمنع الاعتداء، وتعاقب المعتدى من الطرفين، وهو ما يقصد تفصيله في السطور التالية بعدما سبق إجماله، وذلك من خلال الباحثين التاليين.

وبالله التوفيق..

المبحث الأول

أحكام أهل الذمة في بلاد الإسلام

المطلب الأول: الحرية الدينية لغير المسلمين في بلاد الإسلام

إن الدين الإسلامي دين السماحة والسلم يرفض أن يُكره الناس على الدخول فيه قهراً، بل يدعو الناس للدخول فيه اعتقاداً واختياراً، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (سورة النحل : 125) ، وقال تعالى : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة : 256)

إكراه غير المسلم على الدخول في الإسلام :

لا خلاف بين الفقهاء على أن المرتد عن الإسلام بعد الدخول فيه يُكره على الإسلام؛ فإن لم يسلم قتل، وكذلك لا خلاف بين الفقهاء على أن أهل الكتاب والمجوس لا يُكرهون على الإسلام، وإنما الخلاف في غير هؤلاء على رأيين:

الرأى الأول :

يرى الحنفيّة، والمالكيّة، وبعض الحنابلة، والأوزاعي⁽¹⁾ أن سائر الكفار لا يُكرهون على الدخول في الإسلام، واستثنى بعض أصحاب الرأي عبدة الأوثان من العرب فإنهم يُكرهون على الإسلام .

ويستدلون على عدم الإكراه بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة : 256)

¹ البدائع 110/7 ، المبسوط 77/10 ، بداية المجتهد 284/1 ، مواهب الجليل 380/3

ونُوقش الاستدلال بهذه الآية :

بأن هذه الآية كانت في أول الأمر ثم نُسخت بعد ذلك بالآيات الآمرة بالقتال؛ كقوله تعالى :
﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (سورة التوبة : 36)

ويجاب عن ذلك:

بأن النسخ لا يقال به إلا عند قيام الدليل عليه وعدم إمكان العمل بالأدلة المتعارضة، ولا دليل على أن ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ على أهل الكتاب والمجوس.

واستدلوا من السنة : بما رُوي أنه - ﷺ - كان يقول لأمرء الجيوش : ... وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال ... ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوا فاقبل منهم وكف عنهم فإن أبوا فسلهم الجزية " فقد أمر الرسول - ﷺ - قادة الجيش بتخيير العدو من المشركين قبل قتله من غير فرق بين كتابي وغير كتابي.

ويناقش : بأنه محمول على أهل الكتاب والمجوس .

الرأي الثاني :

يري الشافعية، وجمهور الحنابلة، وأبو ثور، والزيدية، والظاهرية⁽¹⁾ أن عدم الإكراه خاص بأهل الكتاب والمجوس فقط، أمّا مَنْ سواهم فإنه يكره على الإسلام ، ويستدلون على ذلك بقوله 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﴾ (سورة التوبة : 29)

فقد دلت على عدم إكراه أهل الكتاب، ثم دل قوله - ﷺ - عن المجوس " سنؤا بهم سنة أهل الكتاب " على عدم إكراه المجوس فيبقى عددهم داخلاً في عموم الآيات التي تأمر بالقتال؛ كقوله تعالى : ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ (سورة التوبة : 36).

¹ المهذب 230/2 ، المغني 500/8 ، البحر الزخار 456/6 ، المحلى 345/7

سبب الخلاف :

سبب الخلاف: هو تعارض قوله تعالى: " لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ " ظاهراً مع الآيات التي تأمر بالقتال .

فبعض العلماء يرى أن آيات القتال ناسخة لقوله تعالى: "لا إكراه"، وبعضهم يرى أنه لا نسخ، وأن قوله تعالى: "لا إكراه" خاصٌّ بأهل الكتاب ، وآيات القتال خاصةٌ بغيرهم، وبعضهم الآخر يرى أن "لا إكراه" خاصٌّ بحالة المسلم، وآيات القتال خاصة بحالة القتال؛ أي: طالما أن أهل الكفر مسالمون، فلا إكراه فإن استعدوا لقتال المسلمين فإنهم يكرهون ويقاتلون. (1)

الترجيح:

الراجح : هو الرأي الأول القائل بأن غير المسلمين عموماً لا يُكرهون على الدخول في الإسلام؛ لعموم قوله تعالى: " لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ "، وأن الدخول في الإسلام لا بد أن يكون عن رغبة واقتناع حتى يكون الداخل فيه محباً له ولأهله، ولا يكون الدخول في الإسلام عن ضغط وإكراه حتى لا يؤدي ذلك إلى كراهية الدين وأهله .

المطلب الثاني: العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة

لَمَّا كان عقد الذمة يقتضي تقرير مَن عقدت له الذمة بدار الإسلام على التأييد كان من الضروري أن ينشأ نوع من العلاقات بينهم وبين المسلمين، وكان من الضروري أن نبين رأي الشريعة الإسلامية في معاملة المسلمين لأهل الذمة الذين ينتمون إلى نفس الدار وإن خالفوهم في الدين، وذلك من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول : المعاملات المالية

لا خلاف بين الفقهاء في جواز معاملة الذميين بالبيع والشراء، ونحوهما من المعاملات في الجملة.⁽²⁾؛ لما ثبت أن النبي - ﷺ - اشترى من يهوديٍّ سلعةً إلى الميسرة⁽³⁾، وأنه - ﷺ -

¹ تفسير القرطبي 1204/2 ، تفسير ابن كثير 310/1

² يراجع أحكام أهل الذمة لابن القيم 269/1 ، المبسوط 23 | 121 ، المهذب 1 | 255 ، مواهب الجليل 6 | 10 ، المغنى 5 | 515

³ - مسند الإمام أحمد 188//15

"اشترى من يهودي طعامًا إلى أجل ورهنه ذرعة"⁽¹⁾، وأنه - ﷺ - زارعهم فقد أعطى خيبر اليهود على أن يعملوها ويزرعوها ولهم شرط ما خرج منها.⁽²⁾

ويشترط لصحة معاملة الذميين بالبيع والشراء ونحوهما ألا تكون هذه المعاملات مما لا تقره الشريعة الإسلامية كالتعامل بالربا أو الاتجار في المحرمات كالخمر والخنزير .

والضابط لذلك: أن كل ما جاز في معاملة المسلم للمسلم جاز في معاملة المسلم للذمي، وأن ما لا يجوز في معاملة المسلمين لا يجوز في معاملة المسلم للذمي.⁽³⁾

ومع اتفاق الفقهاء على ما سبق، وعلى هذا الضابط، وعلى جواز معاملة الذميين بالبيع والشراء والرهن والإجارة وغير ذلك من المعاملات المالية، إلا أنهم يختلفون في بعض المعاملات التي لا تجوز في معاملة المسلم للمسلم، فيرى بعضهم: أنها لا تجوز مع غير المسلم، وهو ما نعرض له في المسائل التالية:

المسألة الأولى - بيع المصحف للذمي:

يرى جمهور الفقهاء⁽⁴⁾ أنه لا يصح بيع المصحف للكافر خوفًا من ابتذاله وإهانته، ولذا يجبر الكافر على إخراجه من ملكه بالبيع ونحوه.

ويري الظاهرية أنه يجوز بيع المصحف للكافر؛ لأنه بيع وقد أحل الله - ﷻ - البيع؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (سورة البقرة: 275)، ولأن الذي يباع ليس القرآن، وإنما هو الورق والمداد الذي كتب به، ونحو ذلك.

الترجيح

الراجح: هو ما ذهب إليه الظاهرية؛ لأن الذمي قد عقدت له الذمة كوسيلة من وسائل الدعوة، ودخوله في الإسلام بمخالطة المسلمين والاطلاع على محاسنه، وفي بيع المصحف له وسيلة لاطلاعه على القرآن لعلة يسلم.

¹ صحيح البخاري 78/2

² صحيح البخاري 74/2

³ البدائع 192/5، 81/6 الميسوط 81/6 الأم 131/4

⁴ البدائع 175/4 الشرح الصغير للدردير 5/2 الأم 131/4

المسألة الثانية- مشاركة الذمي فى المعاملات المالية:

نصَّ الشَّافِعِيَّة(1) على أنه يكره للمسلم أن يشارك غير المسلم فى المعاملات المالية كالمضاربة ونحوها من المعاملات التجارية التي يُتصور فيها حصول الشركة حيث إن الكفار يتعاملون بالربا والاتجار فى المحرمات، وهذا لا يجوز للمسلم.

ويرى الحَنَابِلَةُ(2) أن مشاركة الكافر فى المعاملات المالية جائزة، بشرط عدم انفراد الكافر بالتصرف أو المال.

الترجيح :

ما ذهب إليه الحَنَابِلَةُ هو الراجح ؛ لأن تصرف الكافر تحت نظر المسلم لا يأتي عليه ما ذكره الشَّافِعِيَّة من خوف تعاملهم بالربا أو الاتجار فى المحرمات.

المسألة الثالثة- حق الذمي فى طلب شفعة المبيع:(3)

يرى الحَنَفِيَّة، والمَالِكِيَّة، والشَّافِعِيَّة أن الذمي تثبت له الشفعة على جاره المسلم كما تثبت للمسلم .

ويرى الحَنَابِلَةُ، والزَيْدِيَّة(4) أن الذمي لا شفعة له على المسلم؛ لأن الشفعة تثبت للمسلم على المسلم دفعًا للضرر، ولا يلزم أن يكون الذمي في هذا كالمسلم ؛ لأن حق المسلم أكد .

والراجح :

ما ذهب إليه الجمهور من إثبات الشفعة للذمي كما تثبت للمسلم؛ لأن دفع الضرر عن الذمي مطلوبٌ شرعًا، وقد يتضرر الذمي بالمبيع فوجب أن يُمكن من الشفعة؛ دفعًا للضرر عن ملكه.

¹ الأم 205/5 المهذب 1/346

² المغني 1/5

³ الهداية 32/4 مواهب الخليل 320/5 فتح العزيز شرح الوجيز 6/7 سبل السلام 3/911

⁴ الهداية 32/4 مواهب الخليل 5/310

المسألة الرابعة - إجازة الدار لمن يتخذها كنيسة:

لا خلاف بين العلماء على جواز إجازة الذمي داراً؛ ليسكن فيها أو ليستخدمها لعمل مشروع كالبيع والصناعة ونحوهما، وكذلك لا خلاف بينهم في عدم جواز إجازتها لمن نص في العقد على أنه يستأجرها بقصد جعلها كنيسة أو لاستغلالها في عمل غير مشروع كبيع الخمر أو الفسق والفجور، ونحو ذلك .

وإنما الخلاف في إجازة الدار لمن علم من حاله أنه يستأجرها بقصد جعلها كنيسة أو استغلالها بطريقة غير مشروعة ولم ينص على ذلك في عقد الإجازة.

فيرى الحنفية⁽¹⁾ أنه إن لم ينص في العقد على ذلك جازت الإجازة، وإن خيف أن يتخذها كنيسة؛ لأن الإجازة للذمي جائزة في الجملة واتخاذها كنيسة أو استغلالها استغلالاً غير مشروع غير متحقق، فيبقى الأمر على الأصل؛ وهو جواز الإجازة .

ويرى المالكية والشافعية والحنابلة⁽²⁾ أنه لا تجوز إجازة الدار لمن يخشى أن يتخذها كنيسة أو يستغلها استغلالاً غير مشروع؛ لأنها إجازة للمعصية، فلا تجوز .

وهذا هو الراجح؛ لأنه إذا علم من حاله عند العقد ذلك فهو كما نص عليه في العقد صراحة.

المسألة الخامسة - استئجار الذمي مسلماً لخدمته:

إذا استأجر الذمي مسلماً؛ ليعمل له شيئاً غير خدمته كخياطة ثوب ونحوه صحت الإجازة، وهي كإجازة المسلم للمسلم، فإن كانت الإجازة بقصد خدمته فلا تجوز عند الحنابلة؛ لأن الاستخدام إذلال للمسلم فلا يصح في شأن الذمي، ولأنه يقتضى أن يكون الذمي أعلى من المسلم، وهو ممتنع شرعاً.

ويرى الحنفية والشافعية⁽³⁾ جواز الإجازة مع الكراهة؛ لأنه عقد معاوضة فيجوز كالبيع .

¹ المبسوط 134/15، البدائع 39/16، حاشية ابن عابدين 34/6

² مواهب الجليل 424/5، النكت للشيرازي 169، المغنى 552/5، شرح منتهي الإرادات 358/2
³ البدائع 189/4، الخلاف للطوس 84/2

والراجع:

ما ذهب إليه الحنفيّة، والشافعيّة من القول بجواز إجارة المسلم نفسه عند يهوديّ بقصد خدمته؛ لأن الاستخدام لو كان إذلاًّ ما جاز في إجارة المسلم نفسه عند المسلم بقصد الخدمة أيضاً، غير أنه لا ينبغي أن يؤجر نفسه لخدمة غير المسلم إن وجد عن هذا العمل بديلاًّ خروجاً من الخلاف .

المسألة السادسة – الاستئجار لحمل الخمر لغير إراقتها:

إذا استأجر الذمي مسلماً؛ ليحمل له خمراً فإن كان بقصد التخلص منها وإراقتها صحت الإجارة، وإن كان لغير إراقتها؛ فيري الإمام أبو حنيفة(1) أن الإجارة صحيحة؛ لأن حمل الخمر بقصد إراقتها جائزٌ فكذا إن كانت لغير الإراقة.

ويناقش: بأن حمل الخمر للشراب ونحوه على حملها لإراقتها قياس مع الفارق؛ لأن حملها للإراقة طاعة، أما الإجارة لحملها بقصد الشراب؛ فمعصية.

ويرى الصاحبان من الحنفيّة، والمالكيّة، والشافعيّة، والحنابلة(2) أن الإجارة لحمل الخمر لغير إراقتها غير صحيح؛ لأنها لمعصية فلا تجوز، وهذا هو الراجع .

المسألة السابعة – توكيل المسلم ذميّاً ليعقد له على امرأة:

يرى الحنفيّة، والمالكيّة(3) أن المسلم يصحُّ له أن يوكل ذميّاً في قبول النكاح له من مسلمة؛ لأن شرط صحة الوكالة أن يكون الموكّل ممن يملك فعل ما وُكّل به، وأن يكون بالغاً عاقلاً ، ولا يشترط أن يكون مسلماً، وهذا متحققٌ في الذمي فتكون وكالة صحيحة .

ويرى الشافعيّة، والحنابلة(4) أنه لا يصحُّ أن يوكل المسلم ذميّاً؛ ليقبل عنه الزواج من امرأة مسلمة ؛ لأن الذمي لا يملك أن يتزوج المسلمة، فكذا لا يملك أن يزوجه لغيره، وهذا هو الراجع .

¹ البدائع 190/4 المبسوط 38/16

² المبسوط 38/16 البدائع 190/4 مواهب الجليل 409/5 نهاية المحتاج 274/5 المغني 551/5

³ البدائع 20/6 الزرقاني على مختصر خليل 182/3

⁴ المهذب 459/1 المغني 79/5

المطلب الثالث: الاعتداء من وعلى الذمي

من المسلم به أن عقد الأمان يقتضي تقرير المعقود له من اليهود، أو النصارى، أو المجوس على دينه، ويصبح من أهل دار الإسلام له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، ويحرم الاعتداء عليه في دمه أو ماله أو عرضه، وكذا يحرم عليه الاعتداء على دار الإسلام من المسلمين والذميين، وعلى هذا فيكون الذمي خاضعاً لأحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالحرام والحلال والعقوبات، فيما عدا ما يتعلق بالعقيدة أو الأحوال الشخصية فيتركون على ما يعتقدونه في أديانهم، فإذا وقع الاعتداء منه على المسلمين أو من المسلمين عليه عوقب المعتدي.

وفي كيفية العقوبة تفصيل بين الفقهاء على ما يلي :

1. الاعتداء على المال:

لا خلاف بين الفقهاء أن المسلم لو اعتدى على مال الذمي عوقب بالعقوبات المقررة في الشريعة الإسلامية حسب نوع الاعتداء إتلافاً أو غصباً أو سرقة أو حراقة... إلخ ، كما لو كان معتدياً على مال مسلم؛ لأنه اعتدى على مال معصوم بالذمة عصمة مؤبدة؛ كمال المسلم.

كذلك لا خلاف بين الفقهاء على أن الذمي لو اعتدى على مال ذمي مثله، أو على مال مسلم يعاقب بالعقوبات المقررة في الشريعة الإسلامية فيقطع في السرقة والحراقة ويضمن الإتلاف والغصب.. إلخ كالمسلم ؛ لأنه التزم بأحكام الشريعة الإسلامية حين دخل في عقد الذمة. (1)

2- الاعتداء على الدم:

إذا قتل المسلم الذمي أو الذمي المسلم خطأ أو شبه عمد عوقب المعتدي بالدية المقررة في القتل شبه العمد أو الخطأ؛ لأنه قتل نفساً معصومةً بالإسلام أو الأمان فوجب عليه الضمان.

فإن كان القتل عمداً- فإن كان القاتل ذمياً اقتض منه، سواء أكان المقتول ذمياً مثله أم كان المقتول مسلماً من باب أولى؛ لأن الذمي قد قتل مساوياً له، وإن كان المقتول ذمياً أو أعلى منه، إن

¹ المبسوط 9 | 187 ، مواهب الجليل 6 | 312 ، مغنى المحتاج 4 | 75 ، المغنى 8 | 268

كان المقتول مسلماً فتحقق شرط المساواة المشروط في القصاص من الجاني، فإن كان المقتول ذمياً والقاتل مسلماً، فإن الفقهاء يختلفون في القصاص من المسلم على ما يلي:

يرى الشافعية، والحنابلة، والزيديّة، والظاهرية، والثوري، وأبو ثور، وابن المنذر: أن المسلم إذا قتل ذمياً لا يقتص منه وإنما يغرم الدية. (1)

واستدلوا على ذلك بقوله - ﷺ : " لا يُقتلُ مُسلمٌ بكافر". (2)

ووجه الدلالة: أن المسلم قد قتل ذمياً، والذمي كافر فلا يقتل به؛ لنص الحديث .

ونوقش: بأن المراد بالكافر المذكور في الحديث الذي لا يقتل به المسلم الكافر: هو الحربي، وليس الذمي .

واستدلوا من المعقول بأن القصاص يعتمد على المساواة بين الجاني والمجني عليه، ولا مساواة بين المسلم والذمي؛ لأن المسلم كاملٌ بإسلامه، والذمي ناقصٌ بكفره.

ونوقش: بأن المراد بالمساواة المشروطة لإثبات القصاص هي المساواة في العصمة، وليس في الدين، والذمي مساو للمسلم في العصمة؛ لأنه معصوم عصمة مؤبدة كالمسلم.

ويرى المالكية، والليث بن سعد(3) أن المسلم يقتل بالذمي إن قتله غيلة فقط كأن يأخذه إلى موضع؛ ليقته، وقتله في هذه الحالة ليس قصاصاً وإنما قتل حدّ، وهو حدّ الحراة أو الإفساد في الأرض.

واستدلوا على ذلك بما روي أن النبي - ﷺ - قتل مُسلمًا بكافرٍ قَتَلَهُ غِيلَةً، وَقَالَ " : أَنَا أَحَقُّ مَنْ وَفَى بِذِمَّتِهِ" (4)

ونوقش: بأنه حديثٌ ضعيفٌ، وعلى فرض صحته، فلا دلالة فيه على عدم قتل المسلم بالذمي، إن لم يكن القتل غيلةً.

¹ المهذب 222/2 المغني 652/7

² صحيح البخاري 194/4

³ بداية المجتهد 299/2 ، حاشية الدسوقي 238/4

⁴ نيل الأوطار 11/7 نصب الرأية لأحاديث الهداية 336/4

ويرى الحنفيّة (1) أن المسلم إذا قتل ذميًّا قتل به قصاصًا.

واستدلوا على ذلك بعموم الأدلة الواردة في القصاص من الكتاب والسنة؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدَاةٍ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة: 178) وقوله - ﷺ: "العمد قود" و"كتاب الله القصاص"، "وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا يُؤَدَّى وَإِمَّا يُقَادُ" (2) وغير ذلك حيث لم تفرق الأدلة بين قتيلا وقتيل، بل أثبتت القصاص في كل قتل عمداً.

الترجيح :

الراجح هو ما ذهب إليه الحنفيّة من القول بإثبات القصاص من المسلم إذا قتل الذمي عمداً؛ لقوة ما استدلوا به، ولأن المسلم بقتله الذمي قد قتل معصوم الدم المحرم قتله، وارتكب بذلك ذنباً عظيماً دل عليه قوله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِداً لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا".⁽³⁾

وبذلك لا يتخذ ضعاف النفوس من المسلمين إسقاط القصاص في قتل الذميين ذريعة لقتل الذمي، فتعم الفوضى في الدولة الإسلامية، وتسوء صورة الإسلام أمام غير المسلمين.

¹ البدائع 237/7 ، أحكام القرآن للجصاص 173/1

² صحيح البخاري 188/4

³ صحيح البخاري 194/4

المبحث الثاني

أحكام المستأمن

إذا طلب أحدٌ من غير المسلمين أو أكثر دخول ديار الإسلام فأذن له حاكم المسلمين أو من ينوب عنه سمي مستأمنًا، ونعرض خلال هذا المبحث ما يتعلق به من أحكام نظرًا لأهميتها في مجال التطبيق العملي في العصر الحديث.

المطلب الأول: مشروعية الاستئمان

تعريف المستأمن: المستأمن - بكسر الميم - هو طالب الأمان، واستأمنه: طلب منه الأمان⁽¹⁾، ويسمي هذا النوع من الأمان بالأمان الخاص، وهو إعطاء الأمان الذي يعطى لواحد من غير المسلمين أو لمجموعة صغيرة تدخل ديار الإسلام مدّة معلومةً يأمنون خلالها على دمائهم وأموالهم.⁽²⁾

حكمه:

هذا النوع من الأمان جائزٌ شرعًا بإجماع الفقهاء.

والدليل على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ" (سورة التوبة : 6)

ومن السنة : قوله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَجِوَارُهُمْ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَذْنَاهُمْ؛ فَمَنْ أَحْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ"⁽³⁾، وقوله -ﷺ- لأمرأ السرايا: "وَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أَقْصَاكُمْ أَوْ أَذْنَاكُمْ مِنْ أَحْرَارِكُمْ أَوْ عَبِيدِكُمْ أُعْطِيَ رَجُلًا مِنْهُمْ أَمَانًا أَوْ أَشَارَ إِلَيْهِ بِيَدِهِ ، فَأَقْبَلَ إِلَيْهِ إِشَارَتِهِ فَلَهُ الْأَمَانُ حَتَّى حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ، فَإِنْ قَبِلَ فَأَخْوَكُمْ فِي دِينِكُمْ، وَإِنْ أَبَى فَرُدُّوهُ إِلَى مَأْمَنِهِ."⁽⁴⁾

¹ لسان العرب أمن 141/1

² البدائع 104/7

³ من حديث طويل صحيح البخاري 169/4

⁴ جواهر الأخبار للصعدي 452/6

ولظهور الأدلة على مشروعية هذا النوع من الأمان، فقد أجمع الفقهاء على مشروعيته في الجملة.¹

وينعقد هذا الأمان باللفظ الصريح الذي يدل عليه؛ كقول المسلم لغيره: أنت آمنٌ أو لا خوف عليك ونحو ذلك، كما ينعقد بالإشارة والكتابة، فيصح بكل لغة يفهمها المعقود له وعاقدها من المسلمين، ويقوم مقام العقد ما يُعرف في عصرنا بتأشيرات الدخول التي تمنحها الدولة للأجانب عند دخولهم أرض الإسلام بقصد التجارة أو السفارة أو السياحة وغيرها.

عاقِد الأمان:

لا خلاف بين الفقهاء (2) أنَّ هذا النوع من الأمان المؤقت وكذا غيره يصحُّ أن يعقده الإمام أو مَنْ يقوم مقامه في المسميات الحديثة؛ كرئيس الدولة أو الملك أو السلطان أو مَنْ ينوب من قادة الجيوش أو السلطات المختصة بمنح تأشيرات الدخول والإذن بدخول أراضي الدولة .

ولا خلاف أيضاً بين الفقهاء أنَّ الإمام إذا منع آحاد الرعيَّة من تأمين الحربيين لم يصحَّ عقدهم لهذا النوع من الأمان ، وإنَّما الخلافُ في عقده من آحاد الرعيَّة من غير إذن الإمام أو الرجوع إليه في حالة عدم نهيهِ عن ذلك .

فيرى جمهور الحنفيَّة، وجمهور المالكيَّة، والشافعيَّة، والحنابليَّة، والزَيْديَّة: أنه لا يجوز لآحاد الرعيَّة منح الأمان لواحدٍ أو عددٍ قليلٍ من الحربيين لا يتعطلَّ الجهاد بتأمينهم .

واستدلوا على ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ (سورة التوبة:6) حيث لم تقيِّد الآية منح الأمان من الإمام أو من غيره.

وكذلك قوله - ﷺ: "ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ" ، ولذا قال ابن المنذر: "أجمع أهل العلم على أنَّ أمان أمراء الجيش والرجل الحر الذي يقاتل جائزٌ على جميعهم" (3)

¹ البدائع 106/7 ، الدسوقي 186/2 مغني المحتاج 237/4 المغني 490/8

² البدائع 107/7 بداية المجتهد 280/1 مغني المحتاج 236/4 المغني 396/8

³ الإجماع لابن المنذر 2 | 493

ويرى بعض المالكيّة⁽¹⁾: أن أمان آحاد الرعية موقوفٌ على إذن الإمام، فإن أمضاه الإمام كان أمناً، وإن رده الإمام لا يُعتدُّ به ويردُّ المستأمن إلى مأمنه؛ لأن أمر الأمان من الأمور العظام التي يراعى فيها مصلحة المسلمين، والإمام هو القادر على تقدير المصلحة من عدمها.

ومع أن هذا الرأي مخالفٌ لإجماع الفقهاء إلا أنه لا يترتب عليه ثمرة في الواقع العملي؛ لأنه لا خلاف بين الفقهاء أن الإمام لو رأى في الأمان الممنوح من آحاد الرعية مضرّةً أو خطورةً على أمن الدولة وسلامتها أنه يحق له أن يلغي هذا الأمان، وطالما أنّ أصحاب هذا الرأي يقولون بوجود رد من يُلغى أمانه إلى مأمنه، فرأيهم لا يختلف عن رأى الجمهور .

المطلب الثاني: مسائل خاصة بعقد الأمان لغير المسلم في الدولة المسلمة

إذا دخل غير المسلم الأراضي الإسلامية قبل أن يؤذَن له، ثم طلب الأمان بعد ذلك، فإن الفقهاء يتفقون حول إثبات الأمان له لبعض الأغراض، ويختلفون في بعضها الآخر على ما نبينه في المسائل التالية:

المسألة الأولى - السفراء والرسول:

يتفق الفقهاء(2) حول مبدأ تأمين الرسل والسفراء إذا أوفدت من قبل رئيس دولتهم، وإن تمكّنوا من دخول أراضي الدولة المسلمة قبل الإذن لهم.

والدليل على ذلك ما رُوِيَ أن مسيلمة الكذاب أرسل رسولين إلى النبي - ﷺ فتحدثا بما لا يليق في حق الرسول، فقال - ﷺ: " لَوْلَا أَنَّ الرُّسُلَ لَا تُقْتَلُ لَضَرَبْتُ أَعْنَاقَكُمْ"(3) وإنما أقر هذا المبدأ، وهو تأمين الرسل والسفراء؛ لما له من أهمية تفاوضية قد يترتب عليها إنهاء الحرب بعقد الهدنة، وربما دخولهم في الإسلام، ويلزم لإثبات الأمان للسفير أو الرسول أن يحمل معه ما يُثبت أنه أوفد من قبل رئيسه، بأن يحمل رسالة عليها خاتمه، ونحو ذلك.

¹ بداية المجتهد 1 | 280 ، الجامع لأحكام القرآن 4 | 3003

² المبسوط 1-92 مواهب الجليل 3/362 ،المهذب 2/300

³ سنن أبي داود 2 | 84

المسألة الثانية- التجار :

يري المالكيّة، والحنابلة(1) أن الحربيّ إن دخل دار الإسلام بغير إذن، ومعه تجارة استفاد الأمان بذلك إن جرى العرف على دخول التّجار بغير إذن مسبق.

ويرى الحنفيّة، والشافعيّة، والزّيدية(2) أنه لا يكفي أن يحمل الحربي معه تجارة ليثبت له الأمان، بل لابد من الإذن له قبل الدخول، فإن دخل قبل أن يؤذن له فهو حربيّ قدير عليه في دار الإسلام فيخير فيه الإمام كالأسير.

وهذا هو الراجح، وهو ما يتفق مع المعمول به في الأنظمة الحديثة حتى لا يتخذ من ذلك ذريعة لدخول دار الإسلام، وقد يكون بقصد الإضرار بالمسلمين للتجسس عليهم، وليس لقصد التجارة وإن كان يحمل ما يباع ويشترى.

المسألة الثالثة- الأسرى:

يلزم غير المسلم المحارب للمسلمين إن أراد الأمان أن يطلبه قبل وقوعه في الأسر، أما إذا وقع في الأسر فقد تعلق حق المسلمين به، ويخبر الإمام فيه بين كل ما فيه مصلحة المسلمين، فإذا أمن الإمام الأسير صحّ أمانه؛ لأنه إذا جاز للإمام أن يمنّ عليه فيجوز له أن يؤمنه؛ لأن الأمان دون المنّ.

ويدل على ذلك ما روي أن عمر - رضي الله عنه - قال للهزائم حين أدخل عليه بعد وقوعه في الأسر، قال : لا بأس عليك ، ثم أراد قتله، فقال له أنس : قد أمنتك، فلا سبيل لك عليه، فعده أماناً".(3)

المسألة الرابعة - ادعاء الأمان:

في الحالات السابقة، والتي أجز فيها الأمان لغير المسلم؛ كالسفير والتاجر ونحوهما، يلزم لمن دخل منهم قبل حصوله على الأمان أن يثبت ما يدل على السفارة وإذا لم يكن معه كتاب من رئيسه أو ادعى التجارة ولم تكن معه بضاعة، فقد اختلف الفقهاء في إثبات الأمان له:

¹ الدسوقي 186/2، مواهب الجليل 362/3، المغني 403/8

² المبسوط 92/10 مواهب الجليل 362/3، المهذب 300/2

³ سنن سعيد بن منصور 230/2

فيرى الحنفيّة، وهو وجهٌ عند كل من الشافعيّة، والحنابلة: أن مُدعيّ الأمان بغير قرينة من رسالة أو تجارة لا تُقبل دعواه وهو حربيٌّ قُدِّر عليه بدار الإسلام يُخَيَّر الإمام فيه كالأسير؛ لأن إقامته البينة على صدقه ممكنة لو كان صادقاً كأن يحمل كتاباً معتمداً أو تجارة. (1)

ويرى الشافعيّة في ظاهر المذهب، والحنابلة (2) في وجه أن يُصدّق في دعواه؛ تغليباً لحقن دمه؛ لأنه قد يكون كاذباً فيكون دمه مهدرًا؛ لأنه حربيٌّ، وقد يكون صادقاً فيكون دمه معصوماً بالأمان فيُغلب جانب العصمة .

ويُنَاقش: بأنه يترتب عليه أن الحربيّ يتمكّن من دخول دار الإسلام؛ لغرض الإضرار بها، ثم يدعي أنه دخل سفيرًا أو تاجرًا، وفي هذا إهدارٌ لحق المسلمين وإضرارٌ بهم.

ويرى المالكيّة (3): أن مُدعيّ الأمان إذا لم تقم البينة على صدقه أو كذبه يرد إلى مأمنه، ولا يجوز أسره ولا قتله، وما ذهب إليه المالكيّة لا يختلف في أنه عما ذهب إليه الشافعيّة؛ لأن الحربيّ إذا أراد التجسس على الدولة دخل مطمئنًا، فإن لم يُقدّر عليه فقد حَقَّق مقصده وأضرَّ بالدولة، وإن قُدِّر عليه فلا عقوبة.

الترجيح:

ما ذهب إليه الحنفيّة، ومَنْ وافقهم، في عدم إثبات الأمان لمُدعي الأمان بغير بينة - هو الراجح حتى لا يكون ادعاء الأمان وسيلةً لدخول دار الإسلام بغير إذن، وذلك صيانة لها، وحفظاً لأمنها وسلامتها.

المسألة الخامسة - ولاية الإمام على عقد الأمان:

إذا لم يمنع الإمام الرعية من إعطاء الأمان لأحد الحربيين فباشره آحاد الرعية، فيبقى للإمام أو مَنْ ينوب عنه من الجهات المختصة - الحقُّ في إمضاء الأمان أو رده وفقاً لمصلحة الدولة، فإن رأت الجهات المختصة التي تمثل رئيس الدولة إلغاء هذا النوع من الأمان لزمها أن ترد هذا الحربي

¹ المبسوط 93/10 مغنى المحتاج 243/4، المغنى 398/8

² مغنى المحتاج 243/4 المغنى 523/8

³ الدسوقي 186/2 مواهب الجليل 362/3

إلى بلده، ولا يجوز لها التعرض له بالقتل أو الأسر ونحوهما؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة التوبة : 6)

مدة الأمان:

يرى الحنفيّة، والمالكيّة، وجمهور الحنابلة(1) أن أمان المستأمن لا يتقيّد بمدة بعينها، بل للإمام أو مَنْ ينوب عنه عقده للحربي لأي مدة يراها؛ لأن الأمان مشروطٌ عندهم بوجود المصلحة وانتفاء المضرة، وقد تكون المصلحة في عقده مدة طويلة أو قصيرة فوجب ألا يتقيّد بمدة .

ويرى الشافعيّة ، وبعض الحنابلة ، والزيدية (2) أن عقد الأمان للمستأمن يتقيّد بمدة قدرها بعضهم بأربعة أشهر قياساً على مدة الهدنة ، وقدرها البعض الآخر بأقل من سنة .

ويرى الظاهريّة(3) أن مدة العقد محددة شرعاً بمقدار سماع كلام الله؛ لقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (سورة التوبة : 6) .

والراجع :

هو ما ذهب إليه جمهور الحنفيّة، ومن وافقهم، في عدم تحديد مدة بعينها لعقد أمان المستأمن؛ لأن الأمان مشروطٌ بوجود المصلحة، وقد تكون المصلحة في عقده مدة طويلة أو قصيرة فوجب ألا يتقيّد بمدة .

المسألة السادسة - الدخول بقصد السياحة:

يقتضي رأي جمهور الفقهاء الحنفيّة، والمالكيّة، والحنابلة، والزيدية: جواز الإذن لغير المسلم في دخول دار الإسلام بقصد زيارة المعالم بها، والمعبر عنها في العصر الحاضر بالسياحة، حيث أجازوا الإذن بقصد سماع كلام الله؛ لورود الدليل عليه في كتاب الله: "حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ"(4)، ولقصد إبلاغ رسالة؛ لتأمين الرسول - ﷺ - لرسولي مسيلمة الكذاب، ولقصد التجارة ؛ لجريان العرف بذلك، فدلّ على أنهم يرون أن الإذن لغير المسلم في دخول دار الإسلام غير متقيّد بسبب أو

¹ البدائع 107/7 بداية المجتهد 283/1 المغني 400/8

² مغني المحتاج 238/4 الأم 189/4 المغني 400/8 البحر الزخار 454/6

³ المحلى 307/7

⁴ البدائع 106/7 ، المبسوط 92/10 ، بداية المجتهد 280/1

أسباب معينة، فيجوز أن يعطى الأمان بقصد السياحة أو الدراسة أو غير ذلك من الأسباب فإن أذن له بالقول الصريح أو الإشارة أو الكتابة أو بتأشيرة دخول - كما هو الحال والشأن الآن - كان آمناً في دار الإسلام يحرم الاعتداء عليه في دمه وماله حتى يرجع إلى بلده.

بينما يقتضي رأي ابن حزم الظاهري(1) عدم جواز الإذن للحربي في دخول دار الإسلام بقصد السياحة، حيث منع تأمين الكفار في دار الإسلام تأميناً مؤقتاً إلا بقصد سماع كلام الله - ﷻ - لوروده في الآية أو بقصد إبلاغ رسالة لثبوتها في السنة، أما ما عدا ذلك من الأغراض فلا يصح إعطائه الإذن لها؛ لأنه حربي، فلا يصحُّ منه إلا ما ورد الدليل عليه، والدليل لم يثبت إلا في حق من طلب سماع كلام الله، أو إبلاغ رسالة، والسياحة ليست منهما فلا يصح إعطاء الأمان بسببها.

الترجيح:

الراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، وهو ما يقتضي جواز الإذن للكافر الحربي في دخول دار الإسلام بقصد السياحة، والدراسة، وغيرهما؛ لأنه لم يرد شرعاً ما يمنع ذلك، وطالما اتفق الفقهاء - ومنهم ابن حزم - أن الإذن غير مقيد بسماع كلام الله، بل جاز بقصد إبلاغ الرسالة، وجاز عند الجمهور بقصد التجارة فلا مانع من إجازته بقصد السياحة طالما جرى العرف بذلك، ولأن الإذن لغير المسلم بالسياحة تمكين له من سماع كلام الله بمخالطة المسلمين مدة إقامته.

وتلتزم الدولة التي تقر مبدأ تأمين السائحين بأمرين:

الأول: أن تلتزم السائح عند إعطائه الإذن بالمحافظة على إظهار ما يتفق وتعاليم الدين الإسلامي فيما يتعلق بالسلوك والأخلاق، وعدم إظهار ما يخالف تعاليم الدين الإسلامي ويؤدي مشاعر المسلمين، وإلا عرض نفسه لإلغاء أمانه ورده إلى بلده.

الثاني: توفير الأمن والحماية للسائح مدة إقامته وحمايته من اعتداء أهل دار الإسلام من المسلمين أو الذميين عليه.

¹ الملحق 70/7

المسألة السابعة - صفة عقد الأمان الخاص:

يرى الحنفيّة (1) أن أمان المستأمن عقدٌ غير لازم، بل جائزٌ معرض للفسخ إذا رأى الإمام أن المصلحة في فسخه ولو قبل انتهاء وقته، إلا أنه يلزم الإمام إن فسخ الأمان قبل انتهاء وقته رد المستأمن إلى بلده، ولا يجوز التعرض له قبل وصوله بلده؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أْبَلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (سورة التوبة: 6)، وعللوا جواز فسخه قبل انتهاء وقته بأن الأمان جائز لغير المسلم مع ما فيه من ترك قتاله مدة الأمان؛ لمصلحة، فإذا صارت المصلحة في نقضه نقض.

ويرى جمهور الفقهاء المالكيّة، والشافعيّة، والحنابليّة، والزيدية (2) أن عقد الأمان عقدٌ لازم من جهة المسلمين، فلا يجوز لهم نقضه قبل مدته؛ إلا إذا ظهر من الكافر غدرٌ أو خيانةٌ أو إضرارٌ بأمن الدولة.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأْتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (سورة التوبة: 4)، فإن ظهر منهم خيانة جاز نقضه لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ (سورة الأنفال: 58)

الترجيح:

ليس لهذا الخلاف ثمرة في التطبيق العملي؛ لأن الحنفيّة، وإن كانوا يقولون بجواز النقض، إلا أنهم يشترطون وجود مصلحة في النقض، والجمهور وإن كانوا يقولون بلزومه فهم يقولون بجواز النقض إذا ظهرت خيانة، ونقضه لظهور الخيانة مصلحة، والخلاف لا يعدو أن يكون خلافا في المصلحة نفسها، فعند الحنفيّة غير مقيدة بالخيانة، وعند الجمهور تقتصر على الخيانة فقط، ورأي الجمهور أوفق للقواعد الشرعية التي تلتزم بالوفاء بالعهد.

المطلب الثالث: الجناية بين المستأمن وأهل دار الإسلام

الحربي الذي يتمتع بالأمان الخاص أو العام يسمى مستأمنًا في مدة أمانه يحرم الاعتداء عليه كما يحرم أن يعتدي هو على غيره، ولذا فإنه لو اعتدى المسلم أو الذمي عليه في دمه أو ماله عوقب بالعقوبات المالية المقررة في الشريعة الإسلامية في ضمان المتلفات، ورد المغصوب، ودفع

¹ شرح السير الكبير 1709/5 البدائع 107/7-109 شرح فتح القدير 457/7
² مواهب الجليل 359/3 مغنى المحتاج 238/4

الدية في القتل الخطأ وشبه العمد ، وكذا إن كان المعتدى هو المستأمن ، ولكن إن كان الاعتداء على الدم أو المال موجبا لعقوبة الحد كقطع اليد في السرقة أو القصاص في القتل العمد فإن الفقهاء يختلفون في معاقبة الجاني وهو ما نعرض له في الفروع التالية: .

الفرع الأول : الاعتداء على المال بالسرقة :

وفيه مسائل:

المسألة الأولى - سرقة المستأمن من مال المسلم أو الذمي :

يري جمهور الحنفية، والظاهر عند الشافعية ، والحنابلة (1) في قول المستأمن لا يقطع بالسرقة من مال المسلم أو الذمي؛ لأن المستأمن لا يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الله، وحد السرقة حق الله غالب فيه، فلا يجب على المستأمن، كما لو زنا فإنه يجب عليه حد الزنا.

وتؤقش : بأن حدَّ الزنا لا يجب على المستأمن؛ لأن المستأمن إذا زنا يقتل؛ لنقضه العهد بذلك، والقتل إذا اجتمع مع غيره من العقوبات أحاط بها ولا يجب غيره. (2)

ويرى أبو يوسف، وزُفر من الحنفية، والمالكية، والشافعية في قول، والحنابلة في الراجح (3) أنَّ المستأمن يقطع بالسرقة من مال المسلم أو الذمي .

واستدلوا على ذلك بأن حد السرقة حد يطالب به فوجب عليه كحد القذف؛ لأن حد القطع يجب لصيانة الأموال ، وحد القذف يجب لصيانة الأعراس ، فإذا وجب في حقه أحدهما وهو حد القذف وجب أن يجب الآخر قياسا عليه.

ويشترط الشافعية في قولهم الموافق لهذا الرأي أن يكون قد شرط عليه في عقد أمانه القطع بالسرقة. (4)

¹ البدائع 71/7 المبسوط 178/9 مغنى المحتاج 175/4 المغنى 268/8

² المغنى 269/8

³ البدائع 71/7 المبسوط 178/9 مواهب الجليل 312/6 مغنى المحتاج 175/4

⁴ البدائع 71/7 المبسوط 178/9 مواهب الجليل 312/6

الترجيح:

الراجح: هو ما ذهب إليه أبو يوسف، ومن وافقه، بقطع السارق المستأمن؛ لأن الأمان يعني حماية أهل دار الإسلام من اعتدائه وحمائته من اعتدائهم، والسرقه اعتداء على حق المجتمع الذي ارتبط معه بعقد أمان فوجب أن يعاقب بعقوبتها .

المسألة الثانية- سرقة الذمي من المستأمن:

يرى الإمام زُفرٌ من الحنَفِيَّةِ، والمَالِكِيَّةِ، وظاهر مذهب الحنَابَلَةِ، والزَيْدِيَّةِ، أن الذمي يقطع بسرقة مال المستأمن؛ لأن مال المستأمن قد استفاد العصمة الأمان، فصار بمنزلة مال الذمي في العصمة .

ويدل على ذلك عموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة المائدة: 38)، فقد أوجبت الآية القطع بسرقة المال المعصوم مطلقاً من غير فرق بين مال مسلم، وذمي، ومستأمن .

ويرى جمهور الحنَفِيَّةِ ، والشَّافِعِيَّةِ(1) أن الذمي لا يقطع بسرقة مال المستأمن كما لا يقطع المستأمن بسرقة مال الذمي؛ لأن عصمة مال المستأمن محل شبهة؛ لأنها عصمة مؤقتة على شرف الزوال .

ويناقش: بأن عدم قطع الذمي بالسرقه من مال المستأمن محل خلاف بين الفقهاء، فلا يصح اعتباره أصلاً في قياس، وقولهم: بأن عصمة مال المستأمن على شرف الزوال، يجاب عنه بأن العبرة بوجود العصمة وقت السرقه، كما أن زوال عصمة مال المستأمن ليست مؤكدةً، فقد يسلم أو يدخل في عقد الذمة فتستمر عصمته .

الترجيح:

ما ذهب إليه الإمام زفر ، ومن وافقه في قطع الذمي إذا سرق من مال المستأمن هو الراجح ؛ لأنه يسرق مالا معصوماً وقت السرقه بالأمان والذمي ملتزم بأحكام الشريعة الإسلامية وهي تقضى بقطع السارق إذا سرق مالا معصوماً يبلغ نصاباً .

¹ البدائع/71/1 المبسوط 181/9 مغنى المحتاج 175/4

المسألة الثالثة- سرقة المسلم من مال المستأمن:

يرى الإمام زُفَرٌ ، والمَالِكِيَّةُ، والحَنَابِلَةُ⁽¹⁾ في ظاهر المذهب، وهم القائلون بقطع المستأمن إذا سرق من مال المسلم: أن المسلم يقطع بالسرقة من مال المستأمن؛ لأنه سرق مالاً معصوماً بدليل وجوب ضمانه بالإتلاف .

ويرى جمهور الحَنَفِيَّةِ، والشَّافِعِيَّةِ في قولٍ، والحَنَابِلَةُ في قولٍ : أن المسلم لا يقطع بالسرقة من مال المستأمن؛ لأن المستأمن لا يقطع بالسرقة من مال المسلم، حيث إنه لم يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية في عقد أمانه.

ويناقش: بأن عدم قطع المستأمن إذا سرق من مال المسلم غير مسلم، بل هو محل خلاف بين الفقهاء فلا يصح أصلاً للقياس.

وعلى فرض التسليم به فإن المستأمن لم يقطع ؛ لأنه غير ملتزم بأحكام الشريعة ، أما المسلم فهو ملتزم بأحكامها وهي تقضى بقطعة إذا سرق مالا معصوما وقد فعل فيجب أن يقطع .

الترجيح:

ما ذهب إليه الإمام زُفَرٌ، وَمَنْ وافقه، في قطع المسلم إذا سرق من مال المستأمن ما يبلغ نصاباً - هو الراجح؛ لعموم أدلة القطع في السرقة من الكتاب والسنة، والتي لم تفرق بين سارق وسارق، ولا مال ومال، وحتى لا يتخذ ضعاف النفوس من أهل دار الإسلام من القول بعدم القطع بالسرقة من مال المستأمن ذريعةً للاعتداء عليهم بالسرقة، وهم الآمنون في دار الإسلام.

الفرع الثاني: الاعتداء على الدم

يتفق الفقهاء على أن المستأمن لو قتل ذميًّا أو مسلمًا من أهل دار الإسلام، فإنه يقتل به قصاصًا إن كان القتل عمدًا، فإن لم يكن عمدًا ألزم بديته؛ لأن المستأمن قد قتل من هو أعلى منه، حيث إن كلاً من الذمي والمسلم معصوم الدم عصمة مؤبدة، خلافاً للمستأمن فعصمته مؤقتة، كما أن

¹ البدائع 71/7 مواهب الجليل 312/6

المسلم أعلى بإسلامه من المستأمن؛ لكفره ، كما يتفقون على أنّ الذمي من أهل دار الإسلام إن قتل مستأمنًا عمدًا قتل به؛ لأنه وإن كان أعلى صفة في العصمة؛ إلا أن الكفر ملءٌ واحدة.

ويختلف الفقهاء فيما لو قتل المسلم مستأمنًا أو قتل المستأمن مرتدًا، وهو ما نعرض له في المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى – المسلم إذا قتل مستأمنًا:

يرى جمهور الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والزيدية، والظاهرية (1) عدم القصاص من المسلم إن قتل مستأمنًا .

ويستدلون على ذلك بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " لا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ...".

ويناقش بما سبق ذكره؛ وهو أن المراد بالكافر في الحديث الكافر الحربي مهدر الدم، والمستأمن وإن كان كافرًا حربيًا إلا أنه معصوم الدم في مدة أمانه، فلا دلالة في الحديث على عدم قتل المسلم به.

واستدلوا من المعقول بأن عصمة دم المستأمن محل شبهة؛ لأنها عصمة مؤقتة على شرف الزوال فلا يتساوى مع المسلم؛ لأن عصمة دمه مؤبدة، والقصاص يعتمد على المساواة بين المجني عليه والجاني ولا مساواة بين المستأمن والمسلم.

ويناقش بأن عصمة دم المستأمن ليست محل شك أو شبهة، والدليل على ذلك قوله - ﷺ: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا تُوْجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا". (2) وكونها على شرف الزوال؛ لأنها غير مؤبدة غير مُسَلَّمٍ أيضا فقد يُسَلِّم، أو يدخل في الأمان فتتأبد عصمته، وعلى فرض التسليم بتعرضها للزوال، فيمكن أن يوجد هذا الاحتمال في عصمة المسلم أو الذمي أيضًا، فقد يرتد المسلم أو ينقض الذمي العهد فتزول عصمة كل منهما، ومع ذلك لم يقل أحد من الفقهاء أن هذا الاحتمال يراعي عند إثبات القصاص على قاتله.

¹ البدائع 236/7

² صحيح البخارى 4 | 99

فالعبرة بوجود العصمة عند الجناية، والمستأمن وقت الاعتداء عليه معصوم بغير شك فوجب القصاص من قاتله.

ويرى الإمام أبو يوسف من الحنفية⁽¹⁾ أن المسلم إذا قتل مستأمنًا عمدًا اقتص منه.

واستدل على ذلك بعموم ما ورد في القصاص؛ كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ (سورة البقرة: 178)

وقوله - ﷺ: " كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ"، وقوله " الْعَمْدُ قَوْدٌ"، وكذا خصوص قوله - ﷺ: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ".

وما روي أنه - ﷺ: - قتل مسلمًا؛ لقتله معاهدًا، وقال: "أَنَا أَحَقُّ مَنْ وَفَى بِذِمَّتِهِ"، فإنه وإن كان واردًا في حق الذمي إلا أن المستأمن يدخل فيه أيضًا؛ لأنَّ كلاً منهما معصومٌ بالأمان.

الترجيح:

الراجح: هو ما ذهب إليه الإمام أبو يوسف من الحنفية؛ وهو القول بالقصاص من المسلم إذا قتل المستأمن عمدًا؛ لعموم الأدلة الموجبة للقصاص وحتى لا يتخذ بعض أهل دار الإسلام من القول بعدم القصاص من المسلم إن قتل مستأمنًا ذريعةً لقتلهم في دار الإسلام، فيقال: إن الإسلام يعطي الحربين الأمان ليقتلهم في داره، وهذا إضرارٌ بالدين.

المسألة الثانية - المستأمن إذا قتل مرتدًا:

يري جمهور الفقهاء⁽²⁾ أن المستأمن إن قتل مرتدًا في دار الإسلام لا يقتص منه؛ لأنه قتل مهدر الدم، ولإمام المسلمين أن يعاقبه بعقوبة تعزيرية؛ لافتياته عليه، ولذا يعاقب قاتله من غير إذن الإمام حتى ولو كان مسلمًا أو ذميًا من أهل دار الإسلام.

ويري الشافعية⁽³⁾ أن المستأمن إن قتل مرتدًا اقتص منه لأن المرتد، وإن كان كافرًا؛ إلا أن علقته بالإسلام باقية فيه، وأن المستأمن لا يقتله تديئًا، وإنما عنادًا.

¹ البدائع 236/7 مواهب الجليل 231/6 الدسوقي 238/4

² مغني المحتاج 16/4 المهذب 221/2 كشف القناع 522/5

³ البدائع 81/5

الترجيح:

ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من القول بعدم وجوب القصاص من المستأمن إن قتل مرتدًا - هو الراجح، حيث إن المرتد مهدرٌ يجب قتله بغير خلاف، بدليل أن الجزية لا تقبل منه، وقاتله معصوم الدم بالأمان فهو أعلى منه، ولا يقتل المعصوم بالمهدر، ولكن يعزر؛ لافتياته على صاحب الحق في قتله، وهو الإمام.

التوصيات

- 1- سماحة الإسلام وعدم إجباره الناس على الدُخول فيه.
 - 2- إذا أعلن الكافر إسلامه حرم ماله ودمه ما لم يرتكب جنابة أو يمنع حقاً وجب به.
 - 3- الذمي في المعاملات كالمسلم إلا أنه لا يجوز له أن يؤجر داراً ليتخذها كنيسة أو يستأجر مسلماً يحمل له خمراً أو يكون وكيلاً عن مسلم ليقبل عنه النكاح.
 - 4- الجنابة الواقعة بين مسلم وذمي كالجنابة الواقعة بين مسلمين تلزم فيها معاقبة الجاني بالعقوبة المقررة.
 - 5- جواز عقد الأمان المؤقت لبعض الحربيين لدخول دار الإسلام .
 - 6- يجوز للحربي دخول دار الإسلام بغرض السياحة.
 - 7- الجنابة بين المستأمن وأهل دار الإسلام كالجنابة بين أهل دار الإسلام.
 - 8- يلزم المسلم الوفاء بالعهد مع الكفار ما لم يُنقَض من جهتهم .
 - 9- الأمان المؤقت ينتقض بفعل ما يضر بالإسلام والمسلمين، أما الأمان المؤبد؛ فلا ينتقض بفعل ما يضر بالمسلمين ما لم يشترط في العقد النقض به.
 - 10- إذا انتقض الأمان المؤقت وجب رد صاحبه إلى مأمنه ما لم يكن قد فعل ما يوجب قتله، أما صاحب الأمان المؤبد فلا يُرد.
- أرجو من الله أن يحظى البحث بالقبول، وأن ينفع به، وإن كانت الأخرى، فالعفو مأمولٌ، وحسبي أنني اجتهدتُ، والله من وراء القصد، وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربَّ العالمين .

أ.د/ عباس شومان

وكيل الأزهر الشريف

المراجع

- 1-القران الكريم
- 2- أحكام القرآن - أحمد بن علي الرازي"الجصاص " ط مكتبة عبدالرحمن بن محمد
- 3- الأحكام السلطانية - علي بن محمد بن حبيب الماوردي ط دار الفكر - مصر
- 4- الأم لمحمد بن ادريس الشافعي ،دار المعرفة ،بيروت
- 5- الإقناع لمحمد بن ابراهيم بن المنذر ،دار إحياء التراث - قطر
- 6-الإشراف على مذاهب أهل العلم لمحمد بن ابراهيم بن المنذر-دار إحياء التراث-قطر
- 7-البحر الزخار- الجامع لمذاهب علماء الأمصار- أحمد بن يحيى المرتضى ،ط مؤسسة الرسالة-بيروت
- 8-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع-علاء الدين الكاساتي- دار الكتب العلمية بيروت
- 9- بداية المجتهد ونهاية المقتصد - محمد بن أحمد بن رشيد الحفيد- دار الفكر
- 10- تفسير القران العظيم لاسماعيل بن كثير ط الحلبي
- 11- تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي - دار الكتب العلمية بيروت
- 12- حاشية بن عابدين علي الدار المختار - محمد أمين "ابن عابدين"مصطفى الحلبي
- 13- سنن أبي داود لأبي سليمان بن الأشعث السجستاني ط- مصطفى الحلبي
- 14- روضة الطالبين للإمام النووي ط دار المعرفة بيروت
- 15- صحيح البخاري للإمام محمد بن اسماعيل البخاري ط عيسى الحلبي
- 16- كشف القناع عن متن الإقناع - منصور بن يوسف البهوتي ط عالم الكتب بيروت 1989
- 17- المهذب لإبراهيم بن علي يوسف الشيرازي ط مصطفى الحلبي
- 18- مواهب الجليل شرح مختصر خليل للحطاب - ط النجاح - ليبيا
- 19- الهداية شرح بداية المبتدى -برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني - المطبعة الأميرية ببولاق

1316هـ

الفهرس

2	المقدمة
5	تمهيد
5	العالم وما فيه من بشر
9	المبحث الأول
9	أحكام أهل الذمة في بلاد الإسلام
16	الاعتداء من وعلى الذمي
19	المبحث الثاني
19	أحكام المستامن
20	عاقدة الأمان
21	مسائل خاصة بعقدة الامان لغير المسلم
24	مدة الأمان
24	الدخول بقصد السياحة
26	الجنائية بين المستامن وأهل دار الإسلام
33	التوصيات
34	فهرس المراجع
35	الفهرس



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم

إعداد

الأستاذ الدكتور عبد الفتاح محمود إدريس
أستاذ الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة
وعضو مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .. ويعد:

فتلك إطلالة عجلى على حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ومدى جواز تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في قضاياهم ومنازعات، أردت بها أن أجلي صفحة من صفحات الإسلام الناصعة، التي ترعى حقوق غير المسلمين بها، ولا تفرق بينهم وبين أتباع الدين الإسلامي في هذه الحقوق، دحضا لدعاوى المغرضين الذين دأبوا على تشويه صورة الإسلام في نفوس غير المسلمين، لتبغيضهم في هذا الدين وأتباعه، وتنفير الناس عنه، وجاءت مسائل هذه الإطلالة في المباحث والمطالب والفروع التالية:

المبحث الأول: الحقوق التي للمواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية.

المطلب الأول: معنى الحق والمواطنة ومدى ثبوت حقوق المسلمين لغيرهم.

الفرع الأول: معنى الحق والمواطنة.

الفرع الثاني: موقف الإسلام من فكرة المواطنة.

الفرع الثالث: المقصود بغير المسلمين.

الفرع الرابع: من يمنحون ذمة المسلمين.

الفرع الخامس: شروط عقد الذمة وآثاره وطبيعته.

الفرع السادس: مدى ثبوت حقوق المسلمين لغير المسلمين.

المطلب الثاني: حرية الاعتقاد وبناء دور العبادة، وأداء الشعائر الدينية.

الفرع الأول: حرية الاعتقاد.

الفرع الثاني: مدى حق غير المسلمين في إقامة شعائرهم الدينية.

الفرع الثالث: مدى حق غير المسلمين في بناء دور العبادة.

المطلب الثالث: حق التعلم والعلاج والعمل ومزاولة المهن.

الفرع الأول: مدى حق غير المسلمين في التعلم.

الفرع الثاني: مدى حق غير المسلمين في تلقي العلاج.

الفرع الثالث: مدى حق غير المسلمين في العمل ومزاولة المهن والحرف.

المطلب الرابع: تولي المناصب العامة: الوزارة، والجيش، والقضاء.

الفرع الأول: حكم تولي غير المسلمين ولاية عامة أو خاصة على المسلمين.

الفرع الثاني: آراء العلماء في حكم استعمال غير المسلمين في الوظائف والولايات الخاصة.

الفرع الثالث: مدى حق غير المسلمين في تولي الوزارة.

الفرع الرابع: مدى حق غير المسلمين في الانضمام إلى الجيش.

الفرع الخامس: مدى حق غير المسلمين في تولي القضاء وما في حكمه (التحكيم).

المطلب الخامس: تمثيل المجتمع في المجالس النيابية أو مجالس الشورى.

المطلب السادس: حماية الأنفس والأعراض والأموال، وجزاء من يعتدي عليها.

الفرع الأول: حق غير المسلمين في حماية أنفسهم وأعضائهم.
الفرع الثاني: حق غير المسلمين في حماية أعراضهم.
الفرع الثالث: حق غير المسلمين في حماية أموالهم وممتلكاتهم.
المطلب السابع: الاحتكام إلى الشرائع الخاصة في الأحوال الشخصية.
المبحث الثاني: الواجبات التي على المواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية.
المطلب الأول: الواجبات الولائية والمالية.
الفرع الأول: واجب الدفاع عن الدولة الإسلامية.
الفرع الثاني: دفع الجزية.
الفرع الثالث: دفع الخراج.
الفرع الرابع: دفع العشور.
المطلب الثاني: الواجبات الاجتماعية.
الفرع الأول: احترام شعائر ومعتقد المسلمين.
الفرع الثاني: عدم إظهار ما يباح لهم مما يحرم على المسلمين.

المبحث الأول
الحقوق التي للمواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية
المطلب الأول
معنى الحق والمواطنة ومدى ثبوت حقوق المسلمين لغيرهم
الفرع الأول
معنى الحق والمواطنة

أولاً: معنى الحق:

معنى الحق في عرف أهل اللغة:

الحق: هو الواجب، مأخوذ من مادة (ح ق ق)، وهو خلاف الباطل، ويطلق كذلك على الثابت، واليقين، والعدل، والصدق، والصواب (1).

معنى الحق في عرف الفقهاء:

مصلحة ثابتة للشخص على سبيل الاختصاص والاستثناء يقررها الشارع الحكيم (2).
ومصدر هذه الحقوق ومانحها هو الله تعالى، سواء كانت حقوقاً خاصة للفرد، أو عامة للجماعة .

ثانياً: معنى المواطنة:

معنى المواطنة في عرف أهل اللغة:

المواطنة في اللغة: مصدر واطن، مأخوذة من: وطن بالمكان، يطن وَطْناً: إذا أقام به، واتطن البلد، إذا

(1) الجوهري: الصحاح، 4/1460، ابن منظور: لسان العرب 3/255، ابن فارس: معجم مقاييس اللغة 2/17، الفيومي: المصباح المنير /55..

(2) عيسوي أحمد: المدخل إلى الفقه الإسلامي /338.

اتخذها وطناً، واستوطن البلد أي توطنه، وَوَطَّنُ الشخص: بلده الذي أقام به، والمواطنة من واطن: بمعنى عاش معهم في وطن واحد، ويقال أوطنت الأرض وَوَطَّنْتُهَا واستَوَطَّنْتُهَا أي اتَّخَذْتُهَا وطناً ومحلاً، والوطن: منزل الإقامة، وجمعه الأوطان (1).

ولفظه المواطنة لم تستعمل في لسان العرب قبلاً، بل هي لفظة محدثة استعملها المحدثون، للتعبير عن حق المواطنة، وما يخوله ثبوته لمن انتسب لجنسية معينة من حقوق ومزايا .

معنى المواطنة في عرف الفقهاء:

المواطن: كل إنسان ينتسب إلى بلد قدر الله له أن ينشأ فيها، وينتمي إلى قومها، ويعيش معهم، فهي ملكهم وحماهم وموطن أمنهم واستقرارهم وحقهم في الحياة، يتحملون جميعاً أمام الله تعالى مسؤولية أمانة عهد الاستخلاف فيها، وعليهم جميعاً واجب الحفاظ والذود عن سيادتها وأمنها واستقرارها ووحدة أراضيها، ومن يخالف ذلك وينتهكه مخالف ومنتهك لعهد وميثاق المواطنة، وأمانة الحفاظ على مصالح وسيادة الوطن والمستخلفين معه فيه (2).

ووفقاً لهذا فإن المواطنة: هي انتساب الإنسان لبلد نشأ بها وانتمى إلى أهلها وعاش معهم، وعليه مسؤولية أمانة الاستخلاف فيها، وواجب حفظها والذود عن سيادتها وأمنها واستقرارها ووحدة أراضيها . ويمكن تعريف المواطنة عند الفقهاء بأنها عبارة عن: ما يتمتع به من انتسب لبلد أو وطن معين من حقوق ومزايا، اقتضاها تجنسه بجنسية هذا البلد، سواء أقام بها أو غادرها إلى غيرها .

الفرع الثاني

موقف الإسلام من فكرة المواطنة

تقوم العلاقات في الإسلام على أساس من الأخوة، التي تعززها روابط الدين، ووحدة المعتقد، وتبعا لذلك فرض الإسلام على أتباعه تواجبه هذه الأخوة: من التناصر، والتعاون، والتعاضد، والتأزر، والتكافل، ولذا قال الحق سبحانه: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) (3)، وروى أبو موسى الأشعري أن رسول الله ﷺ قال: " المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً، وشبك بين أصابعه " (4)، وروى النعمان بن بشير رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: " مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى " (5).

وقد أفسح الإسلام لمعنى آخر من معاني التعاضد والتناصر في الدولة الإسلامية، يقوم بين المنتسبين لها، سواء كانوا مسلمين أو أهل ذمة، وهو ما يقترب من فكرة المواطنة بمعناها المعاصر، حيث جعل الإسلام لغير المسلمين بمقتضى عقد الذمة، حق الإقامة في دولة الإسلام، والتمتع بالحقوق والمزايا التي يتمتع بها المسلمون، ما التزموا بما يلتزم به المسلمون تجاه هذه الدولة، من واجب رعايتها وحمايتها وحفظها والذود عنها، ووثيقة المدينة ببندوها ترسخ هذا المعنى في أول دولة إسلامية أقيمت في الأرض، حيث اقتضت أن يقيم بالدولة الإسلامية غير مسلمين، وأن

(1) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر 203/5، لسان العرب 451/13.

(2) د. حامد الرفاعي: الإسلام وحقوق الإنسان 24/.

(3) من الآية 71 من سورة التوبة.

(4) أخرجه البخاري ومسلم في الصحيحين. (صحيح البخاري 863/2، صحيح مسلم 1999/4).

(5) أخرجه مسلم في صحيحه 1999/4.

يكون لهم من الحقوق ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم، وهذا هو التطبيق العملي لمعنى المواطنة بالمفهوم الذي يريده المعاصرون من إطلاق هذا المصطلح .

الفرع الثالث المقصود بغير المسلمين

غير المسلمين الذين يتصور وجودهم بالدولة الإسلامية، هم: أهل الكتاب من اليهود والنصارى⁽¹⁾، والصابئة: الذين اختلف الفقهاء في حقيقتهم، فمن قائل بأنهم من أهل الكتاب، ومنهم من قال: إنهم ليسوا بأهل كتاب، على خلاف مرده خفاء حقيقة معتقدتهم⁽²⁾، والمجوس: الذين يعظمون الأنوار والنار، ويقولون بنبوة زرادشت، وهم فرق شتى، يجمعهم عدم إيمانهم بالله تعالى⁽³⁾، والدهرية: الذين ينكرون الخالق، ويعتقدون أن العالم وجد بدون صانع، وأن الأشياء وجدت بدون خالق⁽⁴⁾، والمشركون: الذين يعتقدون بوجود إله، إلا أن معه شركاء، ومنهم: عبدة الأوثان والملائكة والأجرام السماوية، ونحوها⁽⁵⁾، والمرتدون: الذين رجعوا عن الإسلام، بارتكابهم عن اختيار ما يقتضي ردتهم عنه من قول أو فعل، سواء اعتنقوا ديناً سماوياً آخر أو لم يعتنقوه⁽⁶⁾.

وليس يوجد هؤلاء جميعاً بدار الإسلام، إذ يتصور وجود نصارى في كل الدول الإسلامية تقريباً، ووجود قلة قليلة من اليهود في بعضها، وقد يوجد الصابئة في بلد أو بلدين من بلاد المسلمين، أما المجوس والدهرية والمشركون، فلا يكاد يكون لهم وجود فيها، ولا يظهر المرتدون حقيقة معتقدتهم حتى لا يؤخذون به، ومن ثم فإن غير المسلمين في دولة الإسلام صنفين من هؤلاء: أهل الذمة: من اليهود والنصارى ونحوهم ممن يقيم في دار الإسلام إقامة دائمة أو شبهها بمقتضى عقد الذمة، إذا أذعن لمقتضاه، والمستأمنون: الذين هم في حالة حرب مع دولة الإسلام، إذا أعطوا أماناً مؤقتاً عند دخولهم بلداً من بلاد المسلمين، وهؤلاء ليس لهم إقامة دائمة أو شبهها، تنشأ بها لهم حقوق كالتي تكون لأهل الذمة .

ونظراً لأن المستأمنين لا يمنحون حق المواطنة في بلد من بلاد المسلمين، لأن إقامتهم مؤقتة، فإنهم لا يدخلون في مسائل البحث، إلا فيما يتعلق بالتزامهم بقوانين الدولة الإسلامية أثناء إقامتهم بها، أو عند عبورهم بها، أو دخولهم فيها، أو مرورهم بإقليمها بتجارتهم .

الفرع الرابع من يمنحون ذمة المسلمين

الذمة: هي الأمان والعهد، وهي ما يعطاه غير المسلمين عند إقامتهم في دار الإسلام، وعقد الذمة: هو الذي بمقتضاه يقر بعض الكفار على دينهم، بشرط بذل الجزية، والالتزام بنظام الدولة الإسلامية التي يقيم بها⁽⁷⁾.

(1) الحصكفي: الدر المختار، ابن عابدين: رد المحتار عليه 370/3، الزيلعي: تبين الحقائق 110/2، الشيرازي: المهذب 47/2، ابن قدامة: المغني 590/6.

(2) الجصاص: أحكام القرآن 328/2، 91/3، تفسير الطبري 220/1، المغني 496/8.

(3) ابن القيم: إغاثة اللهفان 247/2، تفسير الجصاص 327/2، المغني 496/8.

(4) ابن الجوزي: تلبس إبليس 44/، إغاثة اللهفان 255/2، الدر المختار ورد المحتار 395/3.

(5) رد المحتار 396/3، الشربيني: مغني المحتاج 244/4، المغني 796/7.

(6) الكاساني: بدائع الصنائع 134/7، جماعة من علماء الهند: الفتاوى الهندية 253/2، شرح الخرشبي 62/8، 69، الراقعي: فتح العزيز 177/14، المغني 123/8.

(7) الفيروز آبادي: القاموس المحيط 115/4، الكاساني: بدائع الصنائع 111/7، البهوتي: كشف القناع 704/1.

وهذا العقد يبرمه ولي الأمر أو من ينوب عنه، فلا يصح من غيرهما عند جمهور الفقهاء، وقال ابن قدامة: لا نعلم فيه خلافا (1)، وهو شبيه بالتجنس بجنسية الدولة في عصرنا، ولذا فإنه لا يتم إلا عن طريق الدولة .
والذين يعقد معهم عقد الذمة: هم اليهود والنصارى وبلا خلاف (2)، لقول 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 عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) (3)، وكذا المجوس، لما رواه عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في المجوس: " سنوا بهم سنة أهل الكتاب " (4)، ولما رواه عنه عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس هجر " (5).

وأما المرتدون فلا يجوز عقد الذمة لهم باتفاق (6)، لقوله تعالى: (تقاتلونهم أو يسلمون) (7)، إذ قيل إنها نزلت في المرتدين من بني حنيفة، ولأن عقد الذمة في حق المرتد لا يتوسل به إلى إسلامه، لأنه لا يرجى منه صلاح، ولأنه مستحق للقتل إن لم يعد للإسلام، وفي هذا منافاة لعقد الذمة الذي يفيد عصمة دمه، فلا تكون له ذمة .
أما غير من ذكر، فقد اختلف الفقهاء في حكم عقد الذمة لهم، على مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول:

يرى أصحابه عدم جواز عقد الذمة مع غير أهل الكتاب والمجوس، وهو مذهب الشافعية والحنابلة والظاهرية (8)، والظاهرية (8)، لقوله تعالى: (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) (9)، ولما رواه عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله" (10)، وهذا العموم مخصوص بأهل الكتاب للآية، والمجوس بالحديث، فبقي من عداهم من غير المسلمين على منع عقد الذمة لهم .

المذهب الثاني:

يرى أصحابه جواز عقد الذمة لغير المسلمين أيا كان معتقدهم، وهو مذهب المالكية وقول الأوزاعي (11)، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم عقد الذمة للمجوس، وليسوا كتابيين، فدل هذا على جواز عقدها لجميع طوائف غير المسلمين.

(1) المرغيناني: الهداية، الكمال بن الهمام: فتح القدير، البابرّي: العناية 300/4، الشيخ عليش: منح الجليل 756/1، شرح الخرشي 143/3، فتح العزيز 118/16، الشريبي: مغني المحتاج 243/4، المغني 505/8.

(2) فتح القدير 370/4، رد المحتار 371/3، شرح الزرقاني على الموطأ 139/2، المزني: المختصر 202/5، السيوطي: الأشباه والنظائر 211/، المغني 496/8، كشاف القناع 75/1، ابن حزم: المحلى 345/7.

(3) الآية 29 من سورة التوبة.

(4) أخرجه الشافعي في مسنده، والبيهقي في سننه، وسكت عنه، وأخرجه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما. (مسند الشافعي 209/، سنن البيهقي 172/7، مصنف ابن أبي شيبة 435/2، مصنف عبد الرزاق 69/6).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه 1151/3.

(6) بدائع الصنائع 11/7، شرح السير الكبير 21/4، منح الجليل 381/3، ابن رشد: بداية المجتهد 582/1، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 110/8.

(7) من الآية 6 من سورة الفتح.

(8) المهذب 266/2، مغني المحتاج 244/4، المغني 500/8، المحلى 345/7.

(9) من الآية 5 من سورة التوبة.

(10) أخرجه البخاري ومسلم في الصحيحين. (صحيح البخاري 2682/6، صحيح مسلم 51/1).

(11) منح الجليل 756/1، الحطاب: مواهب الجليل 381/3، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 110/8.

المذهب الثالث:

يرى من ذهب إليه جواز عقد الذمة لغير المسلمين باستثناء عبدة الأوثان من العرب، وهو مذهب الحنفية⁽¹⁾، لقول الله تعالى: (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)، حيث نزلت في عبدة الأوثان من العرب خاصة، ولأن رسول الله ﷺ عقد الذمة مع مجوس هجر وأخذ منهم الجزية، مع أنهم ليسوا من أهل الكتاب، فدل على جواز عقد الذمة لغير المسلمين، باستثناء عبدة الأوثان من العرب .

الرأي الراجح:

والذي تركز النفس إليه من هذه المذاهب -بعد النظر في أدلتها- هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول، من جواز عقد الذمة لأهل الكتاب والمجوس دون غيرهم، للنصوص الواردة فيه، ومن عداهم لم يرد ما يدل على جواز عقدها معه، فبقي على المنع، ولأن مقتضى هذا العقد عصمة دم ومال أهل الذمة، وهذه العصمة لا تكون إلا بما أذن فيه الشارع، فلما لم يرد فيه دليل مجيز، بقي على حكم الأصل، وهو أنه لا عصمة لهم، لحديث: " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها " .

الفرع الخامس

شروط عقد الذمة وآثاره وطبيعته

اشتراط الفقهاء لصحة عقد الذمة: تأبيده، والتزام من عقد له بدفع الجزية، وبأحكام الإسلام⁽²⁾، لأن هذا العقد في إفادة العصمة كالخلف عن عقد الإسلام، والإسلام لا يصح إلا مؤبداً، فكذا عقد الذمة، وللاية الكريمة " حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون "، والصغار: هو التزامهم بأحكام الإسلام، وإذا تم عقد الذمة لغير المسلم، ثبت له عصمة دمه وماله، وكان من أهل دار الإسلام، وصار له به حقوق وعليه واجبات تجاه الدولة وأهلها ونظامها .
وعقد الذمة لازم من جهة المسلمين، بحيث لا يملك أحد منهم نقضه، إلا عند وجود المقتضي له في حق الذمي، وهو عقد لازم كذلك من جهة الذمي، بمعنى أن عليه أن يلتزم بمقتضاه، إلا أن يأتي بقول أو فعل يفضي إلى نقض العقد، فينتقض وتزول آثاره في حقه⁽³⁾.

ومن نواقض هذه العقد من جهة الذمي: التحاقه بدار الحرب، أو امتناعه عن دفع الجزية أو الخراج، أو طعنه في الإسلام، أو القرآن الكريم، أو استخفافه بشعائر المسلمين، أو سب الله تعالى، أو تناول رسول الله ﷺ بسوء، أو قطعه الطريق على المسلمين، أو فتنة الناس عن دينهم، أو إظهاره عدم احترام أحكام الإسلام، أو السخرية والاستهزاء برموزه، أو نحو ذلك⁽⁴⁾.

الفرع السادس

مدى ثبوت حقوق المسلمين لغير المسلمين

وردت أحاديث نص فيها على أن (لأهل الذمة ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين)، من هذه الأحاديث:

- (1) فتح القدير 173/4، رد المحتار 371/3، أبو يوسف: الخراج 128، الجصاص: أحكام القرآن 91/3.
- (2) بدائع الصنائع 111/7، الرملي: نهاية المحتاج 231/7، مغني المحتاج 243/4، المغني 505/8، كشاف القناع 704/1.
- (3) فتح القدير 382/4، شرح الخرشي 149/3، مغني المحتاج 258/4، شرح منتهى الإرادات 744/1.
- (4) بدائع الصنائع 112/7، تبيين الحقائق 322/1، شرح الخرشي وحاشية العدوي 150/3، مغني المحتاج 259/4، المغني 525/8، ابن تيمية: الصارم المسلول 12، كشاف القناع 737/1.

ما روي مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ أنه قال في حق أهل الذمة: " لهم مالنا وعليهم ما علينا "(1)، وقد حملها البعض على عمومها، فانطلقوا من هذا الحمل على جعل جميع الحقوق التي للمسلمين ثابتة لأهل الذمة، أيا كانت هذه الحقوق .

وقد ذكر بعض المحدثين أن الحديث على هذا النحو لم يثبت في حق أهل الذمة، وأنه حديث ضعيف، قال ابن أبي عاصم: " قوله: لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، خرجت بعضها في سلسلة الأحاديث الضعيفة، وبينت هناك أن هذه الكلمة تروى مرفوعاً بلفظ: " لهم مالنا وعليهم ما علينا، على أن النبي ﷺ قالها في أهل الذمة، وأن هذا لا أصل له، وأن الصحيح أنه ﷺ قالها في حق الذين يسلمون من الكفار "(2)، ولو فرض ثبوت رفعه -وهو غير ثابت- فإن عمومها غير مراد، حيث خص الفقهاء العموم الوارد فيه، على أن لهم من حق التعامل ما للمسلمين باستثناء ما حرم على المسلمين التعامل فيه، وأجيز التعامل فيه لأهل الذمة، لتمولهم له، كالخمر والخنزير، وقد وردت أقوال الفقهاء مؤكدة هذا التخصيص، فقد ذكر ابن عابدين في حاشيته: " لأن لهم ما لنا وعليهم ما علينا في المعاملات "(3)، وقال: " الحديث الشريف لا يفيد أن لهم ما لنا من العز والشرف، بل في المعاملات، من العقود ونحوها، للأدلة الدالة على إلزامهم الصغار وعدم التمرد على المسلمين "(4)، وقال ابن نجيم: " فإن قبلوا فلهم ما لنا وعليهم ما علينا، أي قبلوا إعطاء الجزية صاروا ذمة لنا، قال علي رضي الله عنه: إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا، وسيأتي في البيوع استثناء عقدهم على الخمر والخنزير، وأن عقدهم على الخمر كعقدنا على العصير، وعقدهم على الخنزير كعقدنا على الشاة، وقد منا أن الذمي مؤاخذ بالحدود والقصاص إلا حد شرب الخمر وتقدم في كتاب النكاح أنهم إذا اعتقدوا جوازه بغير مهر أو شهود أو في عدة نتركهم وما يدينون بخلاف الربا فإنه مستثنى من عقودهم "(5).

والأحاديث التي ورد فيها أن " لهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم "، إنما وردت في حق أهل الذمة بعد اعتناقهم الإسلام وإذعانهم لأحكامه، حيث يكونون والحال هذه مسلمين، شأنهم في الحقوق والواجبات شأن كل مسلم، وهذا بين من سياق الأحاديث، التي منها ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فإذا شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، واستقبلوا قبلتنا، وأكلوا ذبيحتنا، وصلوا صلاتنا، فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم "(6)، وأهل الذمة كفار، لم يثبت في حقهم الإتيان بما يكونون به مسلمين، فلا يكون لهم من الحق ما يكون للمسلمين، ولا يكون عليهم من الواجبات ما على المسلمين .

(1) ذكره ابن عابدين وابن نجيم وابن أبي عاصم، ولم يثبت أصله في كتب السنن والآثار وشروحه مرفوعاً أو غيره في حق أهل الذمة. (ابن عابدين: رد المحتار 211/4، 479/4، ابن نجيم: البحر الرائق 81/5، ابن أبي عاصم: السنة 572/2).

(2) ابن أبي عاصم: السنة 572/2.

(3) ابن عابدين: رد المحتار 479/7.

(4) المصدر السابق 211/4.

(5) ابن نجيم: البحر الرائق 81/5.

(6) أخرجه ابن حبان في صحيحه، والترمذي والنسائي وأبو داود في سننهم وسكت عنه النسائي وأبو داود، وقال الترمذي: حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وقال ابن الجوزي: انفرد بإخراجه البخاري. (صحيح ابن حبان 215/13، سنن الترمذي 4/5، سنن النسائي 109/8، سنن أبي داود 44/3، ابن الجوزي: التحقيق في أحاديث الخلاف 486/1).

المطلب الثاني
حرية الاعتقاد وبناء دور العبادة، وأداء الشعائر الدينية
الفرع الأول
حرية الاعتقاد

ضمن الإسلام غير المسلمين حرية معتقدتهم، وعدم التعرض لهم فيه، ولذا عمل المسلمون على استمالة الأمم التي اختلطوا بها إلى الإسلام، بما آتاهم الله من حجة ظاهرة وخلق قويم، ودين ميسر تقبله الفطر السليمة، ولا تستغلق عن فهم مبادئه العقول، ولم يعمد المسلمون طوال تاريخهم الحضاري إلى إجبار الشعوب أو الأفراد الذين تحت ولايتهم، على الدخول في الإسلام، أو تغيير معتقدتهم جبراً عليهم، تطبيقاً منهم للمبادئ الإسلامية المستقرة، من الإيمان بالسنة الكونية في الاختلاف بين الناس، في الإيمان بالشرعة، والقناعة بالمعتقد والفكر ونحوهما، إذ قال الحق سبحانه: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ليلوكم فيما آتاكم) (1)، وقال سبحانه: (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين . إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) (2)، ولأن المسلمين أمروا بالدعوة والبلاغ، وليس إكراه المبلّغين باعتراف الإسلام، قال الحق سبحانه مخاطباً نبيه ﷺ: (فإن تولوا فإنما عليك البلاغ) (3)، وقال جل شأنه: (فذكر إنما أنت مذكر . لست عليهم بمسيطر) (4)، وأن هداية الناس إلى الدين الحق من لدن الخالق سبحانه، قال جل شأنه: (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) (5)، وقال عز من قائل: (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء) (6).

هذا بالإضافة إلى المبدأ الإسلامي الراسخ، وهو عدم الإكراه على اعتناق الدين، قال تعالى: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) (7)، وقال سبحانه: (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (8)، وقال جل شأنه: (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) (9)، وقال سبحانه: (قل الله أعبد مخلصاً له ديني . فاعبدوا ما شئتم من دونه قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهلهم يوم القيامة ألا ذلك هو الخسران المبين) (10)، ومقتضى هذه الآيات أن بوسع المرء أن يعتنق ما يشاء، دون تسلط عليه من أحد أو إكراه أحد له على اعتناق دين بعينه .

ولذا فإنه لم ينقل عن النبي ﷺ أو أحد من أصحابه أو أحد من سلف الأمة، أنهم أكرهوا أحداً على اعتناق الإسلام، ووثيقة المدينة تنص على حرية المعتقد، إذ ورد فيها: أن "للمسلمين دينهم، ولليهود دينهم"، ورسائل الرسول ﷺ إلى الملوك والحكام خير شاهد على ذلك، ولم تشهد غزوات المسلمين المختلفة إكراه أحد على الدخول في الإسلام

(1) من الآية 48 من سورة المائدة.

(2) الآيتان 118، 119 من سورة هود.

(3) من الآية 82 من سورة النحل.

(4) الآيتان 21، 22 من سورة الغاشية.

(5) من الآية 56 من سورة القصص.

(6) من الآية 272 من سورة البقرة.

(7) من الآية 256 من سورة البقرة.

(8) من الآية 29 من سورة الكهف.

(9) الآية 99 من سورة يونس.

(10) الآيتان 14، 15 من سورة الزمر.

من أهل البلاد التي غزوها، فقد روى بريدة رضي الله عنه قال: " كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: اغزو باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزو ولا تغلوا 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، 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 الغنيمة والفية شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم "⁽¹⁾، ولم يلزم أحد من الخلفاء أحداً على اعتناق الإسلام، فهذا عمر رضي الله عنه يقول لعجوز نصرانية: "أسلمي تسلمي، إن الله بعث محمداً بالحق قالت: أنا عجوز كبيرة، والموت أقرب إليّ!، فقال عمر: اللهم اشهد، وتلا قول الله تعالى: (لا إكراه في الدين)⁽²⁾،⁽³⁾.

ولذا لم يعتبر الفقهاء نطق المكره على الإسلام بالشهادتين، مدخلا له في الإسلام، بحيث تجري عليه أحكامه الدنيوية، بل اعتبروه على الدين الذي كان عليه قبل إكراهه على الإسلام، قال محمد بن الحسن: "لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن أحد من خلفائه؛ أنه أجبر أحداً من أهل الذمة على الإسلام ... وإذا أكره على الإسلام من لا يجوز إكراهه كالذمي والمستأمن فأسلم؛ لم يثبت له حكم الإسلام حتى يوجد منه ما يدل على إسلامه طوعاً .. وإن مات قبل ذلك فحكمه حكم الكفار، وإن رجع إلى دين الكفر لم يجز قتله ولا إكراهه على الإسلام "⁽⁴⁾. ويمثله قال ابن قدامة: "وإذا أكره على الإسلام من لا يجوز إكراهه: كالذمي والمستأمن فأسلم؛ لم يثبت له حكم الإسلام حتى يوجد منه ما يدل على إسلامه طوعاً"⁽⁵⁾. وقد حدث أن أكره الحاكم بأمر الله طائفة من أهل الذمة بمصر على الدخول في الإسلام، فلما تولى تولى الظاهر خيرهم بين البقاء على الإسلام أو العودة إلى دينهم، فرجع كثيرون منهم إلى الدين الذي كانوا عليه، ولما أكره موسى بن ميمون على الإسلام، فر إلى مصر ورجع إلى دينه، ولم يعتبره القاضي عبد الرحمن البيساني مرتداً، بل ذكر أن إجباره على اعتناق الإسلام لا يجعله مسلماً⁽⁶⁾.

الفرع الثاني

مدى حق غير المسلمين في إقامة شعائرهم الدينية

وقد كفل الإسلام لأهل الذمة الحق في ممارسة شعائر دينهم، دون أن يتعرض لهم أحد من أهل دار الإسلام في ذلك، كما كفل لهم بقاء دور عبادتهم دون هدم أو تنكيس أو استعمالها في غير ما خصصت له، فقد أعطى المسلمون الفاتحون لأهل البلاد التي دخلت تحت سلطانهم عهداً بذلك، حيث أذن رسول الله ﷺ لنصارى نجران حين قدم عليه وفدهم في المدينة أن يؤديوا صلاتهم في مسجده، فقد روى محمد بن جعفر بن الزبير، قال: قدموا على رسول الله ﷺ المدينة، فدخلوا عليه مسجده حين صلى العصر، عليهم ثياب الحبرات: جيب وأردية في جمال رجال بني

(1) أخرجه مسلم في صحيحه 1357/3.

(2) من الآية 256 من سورة البقرة.

(3) ابن حزم: المحلى 196/11.

(4) محمد بن الحسن: السير الكبير 103/10.

(5) ابن قدامة: المغني 29/9.

(6) د. أ. س. ترتون: أهل الذمة في الإسلام 214/.

الحارث بن كعب، قال: يقول بعض من رآهم من أصحاب النبي ﷺ: ما رأينا بعدهم وفداً مثلهم، وقد حانت صلاتهم، فقاموا في مسجد رسول الله ﷺ يصلون، فقال رسول الله ﷺ: دعوهم، فصلوا إلى المشرق⁽¹⁾، وهذا الخبر إن صح فإنه يدل على إقرار رسول الله ﷺ لهم على إقامة شعائر دينهم .

وكتب رسول الله ﷺ لأهل نجران أماناً شمل سلامة كنائسهم، وعدم التدخل في شئونهم وعباداتهم، وأعطاهم على ذلك ذمة الله وذمة رسوله ﷺ، يقول ابن سعد: "وكتب رسول الله ﷺ لأسقف بني الحارث بن كعب، وأساقفة نجران وكهنتهم ومن تبعهم ورهبانهم: أن لهم ما تحت أيديهم من قليل وكثير، من بيعهم وصلواتهم ورهبانهم، وجوار الله ورسوله، لا يغير أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيتها، ولا كاهن عن كهانته".، ويقول الشامي في تأمين رسول الله ﷺ على أموالهم وكنائسهم وبيعهم ونحوها: " رجع رسول الله ﷺ فلم يلاعنهم حتى إذا كان من الغد كتب لهم هذا الكتاب: (بسم الله الرحمن الرحيم: هذا ما كتب محمد النبي رسول الله ﷺ لأهل نجران -إذا كان عليهم حكمه- في كل ثمرة وفي كل صفراء وبيضاء ورقيق فأفضل ذلك عليهم .. ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله ﷺ على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم (وصلواتهم) (وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وألا يغيروا مما كانوا عليه بغير حق من حقوقهم ولا ملتهم، ولا يغير أسقف عن أسقفيته ولا راهب من رهبانيتها، وليس عليهم دنية ولا دم جاهلية، ولا يحشرون ولا يعشرون ولا يبطأ أرضهم جيش "، (شهد أبو سفيان بن حرب، وغيلان بن عمرو، ومالك بن عوف النصرى، والأقرع بن حابس الحنظلي والمغيرة بن شعبة)، وفي لفظ: "أن الأسقف أبا الحارث أتى رسول الله ﷺ ومعه السيد العاقب ووجه قومه، وأقاموا عنده يستمعون ما ينزل الله عز وجل، فكتب للأسقف: "هذا الكتاب ولأساقفة نجران بعده يقول فيه: (بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد النبي رسول الله ﷺ للأسقف أبي الحارث وأساقفة نجران وكهنتهم ورهبانهم وأهل بيعهم ورقيقهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفيته وراهب من رهبانيتها ولا كاهن من كهانته، ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم ولا مما كانوا عليه، لهم على ذلك جوار الله تعالى ورسوله أبداً، ما نصحوا وأصلحوا غير متقلين بظلم ولا ظالمين"، وكتب المغيرة بن شعبة⁽²⁾.

ومثل هذا النهج سلكه الخلفاء الراشدون، فقد كفل نحو هذا لأهل الذمة الخليفة عمر ﷺ في العهدة العمرية التي كتبها لأهل القدس، وفيها: " بسم الله الرحمن الرحيم؛ هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم، ويخلي بيعهم وصلبهم، فإنهم آمنون على أنفسهم، وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعدوا، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع، فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين،

(1) ذكره ابن هشام في سيرته 114/3.

(2) ابن سعد: الطبقات الكبرى 1/266، ابن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن 3/293، محمد بن يوسف: سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد 6/420.

إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية، شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص وعبد الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان، وكتب وحضر سنة خمس عشرة⁽¹⁾، ويمثل هذا عقد عمر لأهل اللد أماناً جاء في كتابه: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل لد ومن دخل معهم من أهل فلسطين أجمعين، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وصلبهم وسائر ملتهم، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صلبهم ولا من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، وعلى أهل لد ومن دخل معهم من أهل فلسطين أن يعطوا الجزية، كما يعطي أهل مدائن الشام، وعليهم إن خرجوا مثل ذلك الشرط"⁽²⁾، وبنحو هذا كتب عياض بن غنم ﷺ لأهل الرقة، ولأسقف الرها⁽³⁾.

وقد خاف عمر انتقاض عهده من بعده، فلم يصل داخل كنيسة القمامة حين أتاها، بل جلس في صحنها، فلما حان وقت الصلاة قال للبتريك: أريد الصلاة، فقال له البتريك: صل موضعك. فامتنع عمر ﷺ وصلى على الدرجة التي على باب الكنيسة منفرداً، فلما قضى صلاته قال للبتريك: لو صليت داخل الكنيسة أخذها المسلمون بعدي، وقالوا: هنا صلى عمر، ثم كتب لهم أن لا يجمع على الدرجة للصلاة، ولا يؤذن عليها، ثم قال للبتريك: أرني موضعاً أبني فيه مسجداً فقال: على الصخرة التي كلم الله عليها يعقوب، ووجد عليها دماً كثيراً، فشرع في إزالته⁽⁴⁾.

ولما فتح خالد بن الوليد دمشق كتب لأهلها: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق إذا دخلها، أماناً على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم، وسور مدينتهم، لا يهدم ولا يسكن شيء من دورهم، لهم بذلك عهد الله وزمة رسول الله ﷺ والخلفاء والمؤمنين"⁽⁵⁾. وتضمن كتابه ﷺ لأهل عانات عدم التعرض لهم في ممارسة شعائرهم وإظهارها: "ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار، إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم"⁽⁶⁾. وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله: "لا تهدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار"⁽⁷⁾.

وقد ذكر الفقهاء أنه لا يجوز لمسلم أن يتعرض لأهل الذمة في إقامة شعائر دينهم، ولا يمنعهم من مزاوله ما يقتضيه معتقدهم، بشرط أن لا يظهره في المحافل والأسواق ونحوها، فقد قال الباجي: "إن أهل الذمة يقرون على دينهم، ويكونون من دينهم على ما كانوا عليه، لا يمنعون من شيء منه في باطن أمرهم، وإنما يمنعون من إظهاره في المحافل والأسواق"⁽⁸⁾. وذكر بعض الفقهاء أن على المسلمين تأمين حقوق رعاياهم من أهل الذمة في العبادة، ولذا قرروا أنه "يحرم إحضار يهودي في سبته، وتحريمه باق بالنسبة إليه، فيستثنى شرعاً من عمل في إجازة"⁽⁹⁾.

(1) تاريخ الطبري 449/2.

(2) المصدر السابق.

(3) البلازري: فتوح البلدان /239.

(4) تاريخ ابن خلدون 266/2.

(5) فتوح البلدان /166، ابن زنجويه: الأموال 473/2.

(6) أبو يوسف: الخراج /175.

(7) أبو عبيد: الأموال /138.

(8) الباجي الأندلسي: المنتقى /178/2.

(9) المرادوي: الإنصاف 248/4، اليهودي: كشاف القناع 140/3، غاية المنتهى 604/2.

وحيث أخل بعض حكام المسلمين بهذه العهود، اعتبر المسلمون ذلك ظلماً، وأمر أئمة العدل بإزالته وإبطاله، ومن ذلك: أن الوليد بن عبد الملك لما أخذ كنيسة يوحنا من النصارى قهراً وأدخلها في المسجد، اعتبر المسلمون ذلك غصباً، فلما ولي عمر بن عبد العزيز شكا إليه النصارى ذلك، فكتب إلى عامله يأمره برد ما زاد في المسجد عليهم، فاسترضاهم المسلمون، وصالحوهم، فرضوا⁽¹⁾. كما شكا النصارى إلى عمر بن عبد العزيز في شأن كنيسة أخرى في دمشق كان بعض أمراء بني أمية أقطعها لبني نصر، فردها عليهم⁽²⁾.

الفرع الثالث

مدى حق غير المسلمين في بناء دور العبادة

إن غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ينعمون بحرية ممارسة شعائر دينهم، في كنائسهم وأديرتهم وصوامعهم، وقد كفل الإسلام لهم ذلك، يدل لهذا الوقائع التي ذكرت آنفاً، كما يدل له نهى المسلمين الفاتحين وغيرهم من التعرض لدور عبادتهم بالإتلاف أو التخريب أو غيرهما، فقد عقد عمر رضي الله عنه لأهل إيلياء عهدة عمرية جاء فيها: " .. أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم"⁽³⁾، ومثل هذا هذا فعل مع أهل اللد بفلسطين⁽⁴⁾، ولما فتح خالد بن الوليد دمشق كتب لأهلها كتاباً أمنهم فيه على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم، وسور مدينتهم، لا يهدم ولا يسكن شيء من دورهم⁽⁵⁾.

وإذا كان هذا هو دين المسلمين مع أهل البلاد التي فتحوها، فلا يتصور أن يمنعوا أهل الذمة من بناء معابدهم وكنائسهم وصوامعهم، ونحوها من دور عبادتهم داخل الدولة الإسلامية، بحسبان أن تمكينهم من ذلك من لوازم حرية ممارسة شعائر عقائدهم، التي كفلها المسلمون لهم، ولما كانت إقامتها سبيلاً إلى ممارسة شعائر دينهم، الذي لم يمنع الإسلام منه، فإن للوسائل حكم المقاصد، كما تقرره قواعد الفقه .

وتطبيقاً لذلك أبقى المسلمون للنصارى كنائسهم ورؤسائهم ومدارسهم، وأزالوا عنهم الخوف والاضطهاد الذي وقع عليهم من بعضهم البعض لاختلاف مذاهبهم، فمارسوا عباداتهم بأمان واطمئنان، وترك لهم تنظيم جماعاتهم داخلياً، وكان البطريك المعين بالانتخاب يقوم بإدارة شئونهم المدنية، ولم يثبت أن أحد الولاة المسلمين تدخل في تعيين أو انتخاب أحد البطاركة إلا إذا طلب النصارى منه ذلك، فكان أهل الكتاب على ذلك هيئات شبه مستقلة داخل كيان الدولة الإسلامية⁽⁶⁾.

وسمح المسلمون للأقباط ببناء كنائس جديدة، والاحتفال بأعيادهم، فبنيت عدة كنائس بمساعدة أولي الأمر أحياناً، ككنيسة مار مرقص بالإسكندرية بين عامي 39-56، وعمرت كنيسة ابن مفر، كما بنيت كنيسة القسطنطين في ولاية مسلمة بن مخلد على مصر. ولما أنشأ عبد العزيز بن مروان مدينة حلوان سمح ببناء كنيسة فيها، وقفت على القديس يوحنا، مع أن هذه المدينة أسسها المسلمون، كما سمح عبد العزيز لكاتبه النصراني أثناسيوس ببناء كنيسة مار جرجس وكنيسة أبي قير في قصر الشمع، وبنيت كنيسة يعقوبية بإذن الوليد سنة 92هـ. وازدهرت كنيسة الإسكندرية

(1) فتوح البلدان /171، أبو عبيد: الأموال /223.

(2) أبو عبيد: الأموال /223، ابن زنجويه: الأموال /388/1.

(3) تاريخ الطبري /449/2.

(4) المصدر السابق.

(5) فتوح البلدان /166، ابن زنجويه: الأموال /473/2.

(6) وول ديورانت: قصة الحضارة /42/3.

وزدادت أهميتها زمن البطريرك ثيودور 90-120هـ، حتى عادت إلى سيرتها الأولى إن لم تزد عليه قبل الفتح الإسلامي. وفي بلاد الشام حافظ المسلمون على كنائس النصارى وأموالهم وأنفسهم، فرمّم معاوية كنيسة الرها الكبرى سنة 60هـ بعد أن دمرها الزلزال، وبنى إثناسيوس الثري النصراني كنيسة أخرى في الرها زمن عبد الملك بن مروان (1).

وللفقهاء في حكم إنشاء غير المسلمين كنائس ومعابد لهم في دار الإسلام، تفصيل:

إذ انفقوا على أن جزيرة العرب لا يقام ولا يقر فيها دار عبادة لغير مسلم، وأن ما فتحه المسلمون عنوة، لا يجوز إحداث دار عبادة فيه لغير المسلمين، ويرى جمهورهم أن البلاد التي أنشأها المسلمون لا يجوز إحداث دور عبادة فيها لغير المسلمين، وأما ما فتحه المسلمون صلحا، فإن كان الصلح على أن الأرض للمسلمين، ويستبقى فيها غير المسلمين بالخراج، فإن إنشاء دور العبادة فيها لغير المسلمين أو إقرار الدور المقامة قبله، يكون بحسب الاتفاق بيننا وبينهم، وإن كان الصلح على أن الأرض لهم، فإنه يجوز لهم إحداث دور عبادتهم بها، ويقر منها ما كان مقاما من قبل إن فتحت عنوة (2).

وقد وردت فتوى من دار الإفتاء المصرية تفيد بإباحة إقامة غير المسلمين كنائسهم ودور عبادتهم ببلاد المسلمين، واستشهد في الفتوى بإقرار الفاتحين المسلمين لغير المسلمين بإقامة هذه الدور بعد الفتح الإسلامي، وأن هذا من مقتضيات تمكين غير المسلمين من إقامة شعائر دينهم، وأن الأحاديث الواردة في المنع من إقامتها ضعيفة، لا تقوم بها حجة، وأن ما ورد من أقوال لبعض الفقهاء في المنع منها، إنما (هي أقوال لها سياقاتها التاريخية، وظروفها الاجتماعية المتعلقة بها)، بمعنى أنه ليست تفيد حكما له صفة العموم (3).

وعلى نقيض هذه الفتوى صدر عن اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، فتوى بحرمة إقامة أي بناء يتعبد فيه أصحاب الديانات الأخرى غير دين الإسلام، وحكي إجماع العلماء على ذلك (أجمع العلماء على تحريم بناء المعابد الكفرية مثل: الكنائس في بلاد المسلمين، وأنه لا يجوز اجتماع قبليتين في بلد واحد من بلاد الإسلام، وأن لا يكون فيها شيء من شعائر الكفار لا كنائس ولا غيرها، وأجمعوا على وجوب هدم الكنائس وغيرها من

(1) الفلقشندي: صبح الأعشى 314/5، المقرئزي: الخطط 262/1، محمد كرد: الإدارة /78.

(2) شرح فتح القدير 58/6، 59، رد المحتار 203/4، الفتاوى الهندية 248/2، 249، شرح الخرشني 148/3، حاشية الدسوقي 203/2، 204، نهاية المحتاج 93/8، مغني المحتاج 253/4، 254، المغني 610/10، 611، كشف القناع 132/3 .

(3) ورد في فتوى دار الإفتاء المصرية سنة 1999م " أن المؤرخين أكدوا على أنه قد بُنيت في مصر عدة كنائس في القرن الأول الهجري، مثل كنيسة "ماري مرقص" بالإسكندرية ما بين عامي 39 و56 هجرية، وفي ولاية مسلمة بن مخلد على مصر بين عامي 47 و68 هجرية بُنيت أول كنيسة بالفسطاط في حارة الروم، كما سمح عبد العزيز بن مروان حين أنشأ مدينة "حلوان" ببناء كنيسة فيها، وسمح كذلك لبعض الأساقفة ببناء ديرين كما يذكر المؤرخ المقرئزي أمثلة عديدة لكنائس أهل الكتاب مؤكدا أن جميع كنائس القاهرة المذكورة محدثة (أي تم إنشاؤها) في الإسلام بلا خلاف - وشدت أمانة الفتوى على أن ما يُحتجُّ به على منع بناء الكنائس في بلاد الإسلام من أحاديث كلها أحاديث ضعيفة لا تقوم بها حجة، ولا يُعملُ بمثلها في الأحكام، والصحيح منها محمول على منع بناء الكنائس في جزيرة العرب دون سواها من دول الإسلام، وكذلك ما يُحتجُّ به من حكاية الإجماع في ذلك، كل ذلك مخالف لما عليه عملُ المسلمين سلفاً وخلفاً كما سبق. وأن ما قاله جماعة من الفقهاء بمنع إحداث (إنشاء) الكنائس في بلاد المسلمين: هي أقوال لها سياقاتها التاريخية وظروفها الاجتماعية المتعلقة بها؛ حيث مرت الدولة الإسلامية منذ نشأتها بأحوال السلم والحرب، وتعرضت للهجمات الصارية والحملات الصليبية التي اتخذت طابعاً دينياً يغذيه جماعة من المنتسبين للكنيسة آنذاك، مما دعا فقهاء المسلمين إلى تبني الأقوال التي تساعد على استقرار الدولة الإسلامية والنظام العام من جهة، ورد العدوان على عقائد المسلمين ومساجدهم من جهة أخرى. ولا يخفى أن تغير الواقع يقتضي تغير الفتوى المبنية عليه؛ إذ الفتوى تتغير بتغير العوامل الأربعة (الزمان والمكان والأشخاص والأحوال)، ينظر الرابط:

المعابد الكفرية إذا أُحدثت في الإسلام)، وقد كان السؤال الوارد إلى اللجنة بخصوص حكم بناء الكنائس والمعابد في جزيرة العرب، إلا أن جواب اللجنة جاء مصرحاً بحرمة إقامتها في أي بلد من بلاد المسلمين، وأن الإجماع انعقد عليه (1).

(1) وانتهت اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية إلى خلاف ذلك، حيث صدر منها جواب عن سؤال ورد إليها في (حكم بناء الكنائس والمعابد في جزيرة العرب)، وهي الفتوى رقم (21413) وتاريخ 1421/4/1هـ، ونصها: "الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.. وبعد: فقد أطلعت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء على ما ورد إلى سماحة المفتي العام من عدد من المستفتين المقيدة استفتاءاتهم في الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء برقم (86) وتاريخ 1421/1/5هـ. ورقم (1326) 1328-1327- وتاريخ 1421/3/2هـ. بشأن حكم بناء المعابد الكفرية في جزيرة العرب مثل: بناء الكنائس للنصارى، والمعابد لليهود وغيرهم من الكفرة، أو أن يختص صاحب شركة أو مؤسسة مكاناً للعمالة الكافرة لديه يؤدون فيه عباداتهم الكفرية.. إلخ، ويعد دراسة اللجنة لهذه الاستفتاءات أجابت بما يلي: كل دين غير دين الإسلام فهو كفر وضلال، وكل مكان يعد للعبادة على غير دين الإسلام فهو بيت كفر وضلال، إذ لا تجوز عبادة الله إلا بما شرع الله سبحانه في الإسلام، وشريعة الإسلام خاتمة الشرائع، عامة للثقلين الجن والإنس وناسخة لما قبلها، وهذا مُجمع عليه بحمد الله تعالى، ومن زعم أن اليهود على حق، أو النصارى على حق سواء كان منهم أو من غيرهم فهو مكذب لكتاب الله تعالى وسنة رسوله محمد ﷺ وإجماع الأمة، وهو مرتد عن الإسلام إن كان يدعي الإسلام بعد إقامة الحجة عليه إن كان مثله ممن يخفى عليه ذلك، قال الله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا) [سبأ:28]، وقال عز شأنه: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) [الأعراف:158]، وقال سبحانه: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) [آل عمران:19]، وقال جل وعلا: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) [آل عمران:85]، وقال سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ) [البينة:6]، وثبت في الصحيحين وغيرهما أن النبي ﷺ قال: "كان النبي يُبعث إلى قومه خاصة، ويُبعث إلى الناس عامة"، ولهذا صار من ضروريات الدين: تحريم الكفر الذي يقتضي تحريم التعبد لله على خلاف ما جاء في شريعة الإسلام، ومنه تحريم بناء معابد وفق شرائع منسوخة يهودية أو نصرانية أو غيرها؛ لأن تلك المعابد سواء كانت كنيسة أو غيرها تعتبر معابد كفرية؛ لأن العبادات التي تؤدي فيها على خلاف شريعة الإسلام الناسخة لجميع الشرائع قبلها والمبطللة لها، والله تعالى يقول عن الكفار وأعمالهم: (وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا) [الفرقان:23]. ولهذا أجمع العلماء على تحريم بناء المعابد الكفرية مثل: الكنائس في بلاد المسلمين، وأنه لا يجوز اجتماع قبليتين في بلد واحد من بلاد الإسلام، وألا يكون فيها شيء من شعائر الكفار لا كنائس ولا غيرها، وأجمعوا على وجوب هدم الكنائس وغيرها من المعابد الكفرية إذا أُحدثت في الإسلام، ولا تجوز معارضة ولي الأمر في هدمها بل تجب طاعته، وأجمع العلماء رحمهم الله تعالى على أن بناء المعابد الكفرية ومنها: الكنائس في جزيرة العرب أشد إثمًا وأعظم جرماً، للأحاديث الصحيحة الصريحة بخصوص النهي عن اجتماع دينين في جزيرة العرب، منها قول النبي ﷺ: " لا يجتمع دينان في جزيرة العرب " رواه الإمام مالك وغيره وأصله في الصحيحين، فجزيرة العرب: حرم الإسلام وقاعدته التي لا يجوز السماح أو الإذن لكافر باختراقها، ولا التجنس بجنسيتها، ولا التملك فيها، فضلاً عن إقامة كنيسة فيها لعباد الصليب، فلا يجتمع فيها دينان إلا ديناً واحداً هو دين الإسلام الذي بعث الله به نبيه ورسوله محمداً ﷺ، ولا يكون فيها قبليتان إلا قبلة واحدة هي قبلة المسلمين إلى البيت العتيق، والحمد لله الذي وفق ولاية أمر هذه البلاد إلى صد هذه المعابد الكفرية عن هذه الأرض الإسلامية الطاهرة، وإلى الله المشتكى مما جلبه أعداء الإسلام من المعابد الكفرية من الكنائس وغيرها في كثير من بلاد المسلمين، نسأل الله أن يحفظ الإسلام من كيدهم ومكرهم، وبهذا يُعلم أن السماح والرضا بإنشاء المعابد الكفرية مثل الكنائس، أو تخصيص مكان لها في أي بلد من بلاد الإسلام من أعظم الإعانة على الكفر وإظهار شعائره، والله عز شأنه يقول: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) [المائدة:2]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: "من اعتقد أن الكنائس بيوت الله، وأن الله يُعبد فيها، أو أن ما يفعله اليهود والنصارى عبادة الله وطاعة لرسوله، أو أنه يحب ذلك أو يرضاه، أو أعانهم على فتحها وإقامة دينهم، وأن ذلك قربة أو طاعة فهو كافر"، وقال أيضاً: "من اعتقد أن زيارة أهل الذمة في كنائسهم قربة إلى الله فهو مرتد، وإن جهل أن ذلك محرّم عرّف ذلك، فإن أصرّ صار مرتداً" انتهى، عائذين بالله من الحور بعد الكور، ومن الضلالة بعد الهداية، وليحذر المسلم أن يكون له نصيب من قول الله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ) (25) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرَهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأُمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ (26) فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ (27) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْحَطَ اللَّهُ وَكَرَهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ) [محمد:25-28]، وبالله التوفيق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم".

المطلب الثالث
حق التعلم والعلاج والعمل ومزاولة المهن
الفرع الأول
مدى حق غير المسلمين في التعلم

لم يمنع الإسلام غير المسلمين في بلاد الإسلام من التعلم، فقد ورد النص على حقهم في ذلك في مواضع عدة، منها:

قول الحق سبحانه: (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه) (1)، وليس المقصود بإسماعه كلام الله تعالى مجرداً، بل مقروناً بما يبين الحكم والحكمة منه، والآداب التي يشتمل عليها، قال القرطبي في معنى الآية: " وإن أحد من المشركين: أي من الذين أمرتك بقتالهم، استجارك: أي سأل جوارك أي أمانك وذمامك، فأعطه إياه ليعلم القرآن، أي يفهم أحكامه وأوامره ونواهيه" (2)، وقال ابن كثير في معناها: " وإن أحد من المشركين الذين أمرتك بقتالهم، وأحللت لك استباحة نفوسهم وأموالهم، استجارك: أي استأمنك، فأجبه إلى طلبته حتى يسمع كلام الله، أي القرآن تقرأه عليه، وتذكر له شيئاً من أمر الدين تقيم به عليه حجة الله" (3)، وهذا صريح في جواز تعليم غير المسلمين وإن لم يكونوا من أهل الذمة، ويجعل لهم حقاً على المسلمين بتمكينهم من التعلم .

وعن جسرلة قالت: حدثتني عائشة رضي الله عنها قالت: " دخلت علي امرأة من اليهود فقالت: إن عذاب القبر من البول، فقلت: كذبت، فقالت: بلى، وأنا نفرض منه الجلد والثوب، فخرج رسول الله ﷺ وقد ارتفعت أصواتنا، فقال: ما هذا يا عائشة؟، فأخبرته بما قالت، فقال: صدقت، فما صلى رسول الله ﷺ بعد يومئذ إلا قال في دبر الصلاة: رب جبريل ورب ميكائيل وإسرافيل أعذني من حر النار وعذاب القبر" (4)، وتصديق رسول الله ﷺ لليهودية فيما قالته لأهل المؤمنين، تعليم لها أن ما ذكرته موافق للشريعة الإسلامية، وأنه ليس أمراً مبتدعاً، وهو إقرار بحقها في التعلم .

ومنهج الدعوة إلى الله تعالى الذي اتبعه رسول الله ﷺ وأصحابه مع غير المسلمين، يقوم على البلاغ والبيان والإقناع بالحجج والبراهين التي توصل إلى الدين الحق، وكل هذا يدل على أن لغير المسلمين سواء كانوا أهل ذمة أو غيرهم حقاً في التعلم، قال تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) (5)، قال القرطبي في بيان معناها: "وأنزلنا إليك الذكر: يعني القرآن، لتبين للناس ما نزل إليهم، في هذا الكتاب من الأحكام والوعد والوعيد بقولك وفعلك، فالرسول ﷺ مبين عن الله عز وجل مراده، مما أجمله في كتابه من أحكام الصلاة والزكاة وغير ذلك مما لم يفصله" (6)، ولفظة الناس في الآية الكريمة عامة، تفيد أن بيان رسول الله ﷺ لما نزل من الوحي ليس قاصراً على المسلمين، بل يشمل غير المسلمين كذلك .

وقد كان أهل الذمة من اليهود يسألون رسول الله ﷺ عن أشياء ويجيبهم عنها، وهذا إقرار منه ﷺ لحقهم في

التعلم:

(1) من الآية 6 من سورة التوبة.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 75/8.

(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 338/2.

(4) أخرجه النسائي في سننه وفي عمل اليوم والليلة، وسكت عنه. (سنن النسائي 40/6، النسائي: عمل اليوم والليلة /200).

(5) من الآية 44 من سورة النحل.

(6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 109/10.

فقد روى ثوبان رضي الله عنه مولى رسول الله ﷺ قال: " كنت قائماً عند رسول الله ﷺ، فجاء حبر من أحبار اليهود فقال: السلام عليك يا محمد، فدفعته دفعة كاد يصرع منها، فقال: لم تدفعني فقلت ألا تقول: يا رسول الله، فقال اليهودي إنما ندعوه باسمه الذي سماه به أهله، فقال رسول الله ﷺ: إن اسمي محمد الذي سماني به أهلي، فقال اليهودي: جئت أسألك، فقال له رسول الله ﷺ: أينفعك شيء إن حدثتك، قال أسمع بأذني، فنكت رسول الله ﷺ بعود معه، فقال: سل، فقال اليهودي: أين يكون الناس يوم تبدل الأرض والسموات؟، فقال رسول الله ﷺ: هم في الظلمة دون الجسر، قال فمن أول الناس إجازة؟، قال: فقراء المهاجرين، قال اليهودي: فما تحفتهم حين يدخلون الجنة؟، قال: زيادة كبد النون، قال: فما غذاؤهم على أثرها؟، قال ينحر لهم ثور الجنة الذي كان يأكل من أطرافها، قال: فما شرابهم عليه؟، قال: من عين فيها تسمى سلسبيلا، قال: صدقت، قال: وجئت أسألك عن شيء لا يعلمه أحد من أهل الأرض إلا نبي أو رجل أو رجلان، قال: ينفعك إن حدثتك؟، قال: أسمع بأذني، قال جئت أسألك عن الولد، قال: ماء الرجل أبيض وماء المرأة أصفر، فإذا اجتمعا فعلا مني الرجل مني المرأة أذكرا بإذن الله، وإذا علا مني المرأة مني الرجل آنتا بإذن الله، قال اليهودي: لقد صدقت، وإنك لنبي، ثم انصرف فذهب فقال رسول الله ﷺ: لقد سألتني هذا عن الذي سألتني عنه، ومالي علم بشيء منه حتى أتاني الله به ⁽¹⁾،.

وروى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: " بينما أنا أمشي مع النبي ﷺ في حرث وهو متكئ على عسيب، إذ مر بنفر من اليهود، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح، فقالوا: ما رابكم إليه، لا يستقبلكم بشيء تكرهونه، فقالوا: سلوه، فقام إليه بعضهم فسأله عن الروح، فأسكت النبي ﷺ فلم يرد عليه شيئاً، فعلمت أنه يوحى إليه، فقمت مكاني، فلما نزل الوحي قال: (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) ⁽²⁾ ⁽³⁾.

الفرع الثاني

مدى حق غير المسلمين في تلقي العلاج

إن أهل الذمة وقد منحوا حق المواطنة في دولة الإسلام، فإن لهم ما لسائر من استوطنوا الدولة الإسلامية، من حق الرعاية والحفظ والأمن على أنفسهم وأموالهم وممتلكاتهم، ولعل من أبرز حقوقهم بها حقهم في الاستطباب إذا مرضوا، والأخذ بأسباب البرء من الأدواء، ومما يستأنس به لذلك ما يلي:

- وجود أطباء غير المسلمين في الدولة الإسلامية، يمارسون أعمال الطبابة، وقد كان هؤلاء يتولون مباشرة أعمالهم على مرضى المسلمين وغيرهم، ومن هؤلاء: الحارث بن كلدة ⁽⁴⁾، وأبو طيبة ⁽⁵⁾، والشفاء بنت عبد الله قبل إسلامها

(1) أخرجه مسلم في صحيحه 1/252.

(2) الآية 85 من سورة الإسراء.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه 4/2152.

(4) الحارث بن كلدة الثقفي: هو طبيب العرب في زمانه، وروي أن كان من الرقيق، فأسلم مع أهل الطائف وأعتقه النبي ﷺ، وقال ابن أبي حاتم وابن سعد وابن مفلح: لا يصلح إسلامه، وقال ابن حجر: هذا الحديث دليل على جواز الاستعانة بأهل الذمة في الطب، ومعنى هذا أنه ثبت عند ابن حجر عدم صحة إسلام الحارث أيضاً. (محمد شمس الحق: عون المعبود 10/357-358، ابن مفلح: الآداب الشرعية 2/463، ابن سعد: الطبقات الكبرى 5/372، الإصابة 1/595).

(5) أبو طيبة كان غلاماً لبعض الأنصار في المدينة - كما قال ابن حزم - وكان عبداً مضرورياً عليه الخراج. (المحلى 10/33).

(1)، وبعض اليهود والنصارى من الرجال والنساء (2)، مما يدل على أن هؤلاء كانوا يمارسون مهنة الطبابة على غير المسلمين من أهل الذمة في الدولة الإسلامية، وينبه إلى أن الإسلام كفل لغير المسلمين حق العلاج من الأدوية .
- بالإضافة إلى أن الإسلام اعتبر الحفاظ على نفس معصوم الدم، مسلماً كان أو غيره من مقاصد التشريع الإسلامي، وإذا كان الحفاظ على نفس غير المسلم واجباً، كانت السبل الموصلة إلى تحقيق ذلك - ومنها حقهم في العلاج من الأدوية، استرجاعاً للصحة الذاهبة، واستبقاءً للمهجة، وحفظاً للنفس أن تزهد - باعتبار أن حقهم في العلاج من مقدمة الواجب .

الفرع الثالث

مدى حق غير المسلمين في العمل ومزاولة المهن والحرف

كفل الإسلام لأهل الذمة الحق في مزاولة المهن والحرف في الدولة الإسلامية، ولذا فقد كان من بين هؤلاء من يمارس المهن المختلفة: كالطبابة، والحجامة، والتمريض، والنجارة، والصياغة، والحدادة، ونحوها:
أ- روى أنس بن مالك رضي الله عنه قال: " حجج أبو طيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمر له بصاع من تمر، وأمر أهله أن يخففوا من خراجه " (3).

ب- وروى مجاهد عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: " مرضت مرضاً شديداً، فأتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني، فوضع يده بين ثديي حتى وجدت بردها على فؤادي، فقال: إنك رجل مفئود، أنت الحارث بن كلدة أخا ثقيف، فإنه رجل يتطبب، فليأخذ سبع تمرات من عجوة المدينة، فليجأهن بنواهن، ثم ليلدك بهن " (4)، وقد كان الحارث بن كلدة من أهل الذمة كما صرح ابن حجر العسقلاني في الإصابة .

(1) فقد كانت ترقى رقية النملة قبل إسلامها وبعده، ذلك ما رواه أبو بكر بن سليمان بن أبي حثمة قال: " خرجت برجل من الأنصار داء النملة، فدل أن الشفاء بنت عبد الله ترقى منها، فجاءها وسألها أن ترقيه، فقالت: والله ما رقيت منذ أسلمت، فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره بالذي قالت الشفاء، فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: اعرضي علي، فعرضتها، فقال: ارقيه وعلميها حفصة كما علمتها الكتابة ". والنملة: قروح في الجنبين، وسميت به لأن صاحبها يشعر وكأن نملة تدب عليه وتلدغه. (ابن القيم: زاد المعاد 124/3)، والحديث أخرجه الحاكم في المستدرک، وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. (المستدرک 56/4 - 57).

(2) قال عروة بن الزبير: قلت لعائشة رضي الله عنها: " إني أفكر في التابعين فأعجب، أجدك من أئمة الناس، فقلت: ما يمنعها، زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم وابنة أبي بكر، وأجدل عالمة بأيام العرب وأنسابها وأشعارها، فقلت: وما يمنعها وأبوها علامة قريش، ولكن أعجب أنني وجدت عالمة بالطب فمن أين، فأخذت بيدي فقالت: يا عروة إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثرت أسقامه، فكانت أطباء العرب والعجم يبعثون له، فتعلمت ذلك "، والحديث أخرجه أحمد في مسنده والحاكم في المستدرک، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال: رواه البزار والطبراني في الأوسط والكبير، وفيه عبد الله بن معاوية الزبيري، قال أبو حاتم: مستقيم الحديث وفيه ضعف، وبقية رجال أحمد والطبراني في الكبير ثقاة، إلا أن أحمد قال عن هشام بن عروة أن عروة كان يقول لعائشة، فظاهرة الانقطاع، وقال الطبراني في الكبير: عن هشام بن عروة عن أبيه، فهو متصل. (البناء: الفتح الرباني في ترتيب مسند أحمد 124/17، المستدرک 197/4، مجمع الزوائد 242/9).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه 741/2.

(4) أخرجه أبو داود في سننه من حديث مجاهد عن سعد، قال أبو حاتم وأبو زرعة: مجاهد عن سعد مرسل، لأنه لم يدركه، إنما يروى عن مصعب عن سعد، وذكره ابن حجر في الإصابة من حديث مجاهد عن سعد، ولم يتعرض له. (سنن أبي داود 7/4، شمس الحق: عون المعبود 358/10، ابن حجر: الإصابة 594/1).

ج- روى جابر رضي الله عنه عن أم سلمة رضي الله عنها " أنها استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحجابة، فأذن لها، وأمر أبا طيبة أن يحجمها " (1).

د- روى أبو رافع رضي الله عنه مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم " أن ضيفا نزل برسول الله صلى الله عليه وسلم، فأرسلني أبتغي له طعاما، فأتيت رجلا من اليهود فقلت: يقول لك محمد إنه قد نزل بنا ضيف، ولم يلق عندنا بعض الذي يصلحه، فبعني أو أسلفني إلى هلال رجب، فقال اليهودي: لا والله لا أسلفه ولا أبيعته إلا برهن، فرجعت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال: والله إنني لأمين في أهل السماء أمين في أهل الأرض، ولو أسلفني أو باعني لأدبت إليه " (2).

ه- وجاء في السيرة " أن بني قينقاع كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم موادة وعهد، فأنت امرأة من الأنصار إلى صائغ منهم ليصوغ لها حليا .. فلما جلست عند الصائغ عمد إلى بعض حدائده فشد به أسفل ذيلها وجيبها وهي لا تشعر، فلما قامت المرأة وهي في سوقهم نظروا إليها منكشفة، فجعلوا يضحكون منها ويسخرون، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فنادبهم، وجعل ذلك منهم نقضا للعهد " (3).

و- وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: " أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خبير اليهود، أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها " (4).

ز- روت عمرة بنت عبد الرحمن قالت: " دخل أبو بكر على عائشة رضي الله عنهما، ويهودية ترقبها، فقال: ارقبها بكتاب الله " (5).

ح- روت زينب امرأة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إن الرقى والتمايم والتولة شرك، فقلت: لم تقول هذا، والله لقد كانت عيني تقذف، وكنت أختلف إلى فلان اليهودي يرقيني، فإذا رقاني سكنت، فقال عبد الله: إنما ذلك عمل الشيطان، كان ينخسها بيده، فإذا رقاها كف عنها، إنما كان يكفيك أن تقولي كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أذهب الباس رب الناس، أشف أنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤك، شفاء لا يغادر سقما " (6).

ط- روي أن معاوية بن أبي سفيان ومن بعده من حكام المسلمين، كانوا يتطيبون بجماعة من أطباء النصارى، كأبي الحكم، وابن أثال، وغيرهم، وكان عمر رضي الله عنه يطلب الطب من كل من سمع له تطيب، مسلما كان أو غيره (7).

وجه الدلالة منها:

أفادت هذه الأحاديث والأخبار أن أهل الذمة مكنوا من مزاوله أعمالهم وحرفهم وصنائعهم في الدولة

(1) أخرجه مسلم في صحيحه 4/1730، وقد رد ابن حزم زعم بعض رواة الحديث " أن أبا طيبة كان أخ لأم سلمة رضي الله عنها من الرضاع، أو أنه كان غلاما لم يبلغ الحلم "، حيث قال: هذا ظن من بعض رواة الخبر ممن دون جابر، وهو أيضا ظن غير صادق، لأن أم سلمة ولدت بمكة وبها ولدت أكثر أبنائها، وأبو طيبة كان غلاما لبعض الأنصار في المدينة، فمحال أن يكون أخاها من الرضاع، بل كان عبدا مضروبا عليه الخراج وهذا بين من حديث أنس السابق - (المحلى 33/10).

(2) أخرجه البزار والرويانى في مسنديهما، والطبراني في الكبير. (مسند البزار 9/315، مسند الرويانى 1/462، مجمع الزوائد 4/126، المعجم الكبير 1/330).

(3) أخرجه البيهقي في سننه، وذكره ابن هشام في سيرته. (سنن البيهقي 9/200، ابن هشام: السيرة 7/3).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه 2/884.

(5) أخرجه البيهقي في سننه ومالك في الموطأ. (السنن الكبرى 9/349، موطأ مالك 673/).

(6) أخرجه أحمد في مسنده وأبو داود في سننه، وذكره السيوطي في الجامع الصغير ورمز له بالصحة. (مسند أحمد 1/381، سنن أبي داود 4/8، الجامع الصغير 1/306).

(7) ابن المتقي: كنز العمال 5/191، الكتاني: التراتيب الإدارية 1/461.

الإسلامية، من طبابة وتجارة وصياغة وصناعة وزراعة، ونحوها، دون أن يمنعهم أحد من المسلمين، أو يتعرض لهم فيها، فدلّت على أن ذلك حق كفله الإسلام لهم في الدولة الإسلامية .

المطلب الرابع

تولي المناصب العامة: الوزارة، والجيش، والقضاء

الفرع الأول

حكم تولي غير المسلمين ولاية عامة أو خاصة على المسلمين

لولاية أمر المسلمين من حيث العموم والخصوص أربع صور:

الصورة الأولى: من يكون عام الولاية عام العمل: كالخليفة والملك والسلطان والرئيس، فولايته عامة تشمل الرقعة الإسلامية، ونظره وعمله في الأمور جميعها .

والصورة الثانية: من يكون خاص الولاية عام العمل، كولاية الأقاليم وأمراء البلدان، فولايته محدودة بحدود إقليمه، ونظره عام في كل أمره .

والصورة الثالثة: من يكون عام الولاية خاص العمل، كالقائد الأعلى للجيش، وكربئيس القضاة الأعلى، وحمي الثغور ومُسْتَوْفِي الخَرَجِ وَجَابِي الصَّدَقَاتِ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَعْمُ وِلايَتُهُ الرِّقْعَةَ الإِسْلامِيَّةَ كُلِّهَا، وَلَكِنِهَا خَاصَّةٌ فِي عَمَلٍ مَعْيِنٍ .

والصورة الرابعة: مَنْ تَكُونُ وِلايَتُهُ خَاصَّةً فِي الأَعْمَالِ الخَاصَّةِ، وَهُمْ كَقَاضِي بَلَدٍ أَوْ إِقْلِيمٍ أَوْ مُسْتَوْفِي خَرَجِهِ أَوْ جَابِي صَدَقَاتِهِ، أَوْ حَامِي ثَغْرِهِ أَوْ نَقِيبِ جُنْدٍ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وِلايَتُهُ خَاصَّةٌ بِرِقْعَةٍ مَحْدُودَةٍ، وَنَظْرُهُ مَحْدُدٌ بِعَمَلٍ مَخْصُوصٍ، وَكُلُّ هَذِهِ الأُمُورِ فِيهَا عِزُّ النَفْسِ وَعِلْوُ اليَدِ، وَاطِّلاعٌ عَلَى أَسْرارِ المُسْلِمِينَ ودَواخِلِ أُمُورِهِمْ، فَلاذِ لا يَجُوزُ أَنْ يَتَوَلَّاهَا غَيْرُ المُسْلِمِينَ الأَمْناءِ عَلَى دِينِهِمْ وَدِيَارِهِمْ .

وما يجوز الاستعانة بأهل الذمة واستخدامهم فيه مما يحتاج إليه المسلمون، عند وجود ضرورة أو حاجة إليه،

فإنه يكون وفق شروط، منها:

- 1- أن لا يكون في ذلك ولاية على أمر من أمور المسلمين العامة أو الخاصة .
- 2- أن يكون حسن الرأي في المسلمين، مأمونا .
- 3- أن لا يعهد إليه بأمر يكون فيه استظالة منه أو استعلاء على المسلمين، أو اطلاعا على أمر مهم من أمورهم، أو سرا من أسرارهم العامة أو الخاصة .
- 4- أن تكون بالمسلمين ضرورة أو حاجة إلى استخدامه أو العهد إليه بأمر من الأمور .

والوقائع التي حدثت في السيرة تدل على الجواز بتلك الشروط، وقد رد النهي عن تمكين غير المسلمين من

أهل الذمة وغيرهم ولاية أمر المسلمين على أي صورة كان ذلك .

❦ إذ ورد النهي عن موالاتهم واتخاذهم أولياء:

وجاءت في ذلك نصوص شتى تنوعت أساليب النهي فيها، فمرة تنهي عن اتخاذهم أولياء، وأخرى تبين أن

الكفار بعضهم أولياء بعض، وثالثة تحصر موالاة المؤمنين في بعضهم البعض، فلا تتعداها إلى غيرهم، كما تنوعت النصوص الزاجرة عن مخالفة ذلك، في بيان العقوبات المترتبة على المخالفة، والموالاة المنهي عنها ليست عملا قلبيا فقط، بل منها العملي كذلك، وكلاهما محرم على المؤمنين، وبعضه أشد جرما من بعض، فمن الموالاة العملية: التحالف والنصرة، والركون، والمعونة، والمظاهرة. ومن الموالاة القلبية: المحبة لهم وركون القلب إليهم، والأنس بهم

والمودة لهم، حتى وإن كان الفاعل له لا يوافقهم على دينهم، ومن النصوص الدالة على حرمة موالاتهم واتخاذهم أولياء:

1- قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ﴾⁽¹⁾، وهذا النهي صريح في حرمة موالاتهم، أو توليهم أمرا عاما أو خاصا على المسلمين، باعتبار ذلك من موالاتهم .

2- كما قال الحق سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾⁽²⁾، قال الطبري فيها: " إن الله تعالى نهى المؤمنين جميعا أن يتخذوا اليهود والنصارى أنصارا وحلفاء على أهل الإيمان بالله ورسوله وغيرهم، وأخبر أنه من اتخذهم نصيرا وحليفا ووليا من دون الله ورسوله والمؤمنين، فإنه منهم في التحزب على الله وعلى رسوله والمؤمنين، وأن الله ورسوله منه بريان "⁽³⁾، وفي تفسيرها قال عياض، " إِنَّ عُمَرَ أَمَرَ أَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ أَنْ يَرْفَعَ إِلَيْهِ مَا أَخَذَ وَمَا أُعْطِيَ فِي أَدِيمٍ وَاحِدٍ، وَكَانَ لَهُ كَاتِبٌ نَصْرَانِيٌّ، فَرَفَعَ إِلَيْهِ ذَلِكَ فَعَجِبَ عُمَرُ، وَقَالَ: " إِنَّ هَذَا لَحَفِيطٌ، هَلْ أَنْتَ قَارِئٌ لَنَا كِتَابًا فِي الْمَسْجِدِ جَاءَ مِنَ الشَّامِ ؟، فَقَالَ: إِنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ، قَالَ عُمَرُ: أَجْنُبْهُ هُوَ ؟، قَالَ: لَا بَلْ نَصْرَانِيٌّ، قَالَ: فَانْتَهَرَنِي وَضَرَبَ فَخَذِي، قَالَ: أَخْرِجُوهُ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾، وقال عبدُ اللهِ بنُ عُثْبَةَ: " لِيَتَّقِ أَحَدُكُمْ أَنْ يَكُونَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا وَهُوَ لَا يَشْعُرُ "، قَالَ: فَظَنَّنَاهُ أَنَّهُ يُرِيدُ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾⁽⁴⁾، وقال الجصاص في تفسير هذه الآيات: نهى الله تعالى في هذه الآيات عن موالاة الكفار وإكرامهم، وأمر بإهانتهم وإذلالهم، ونهى عن الاستعانة بهم في أمور المسلمين لما فيه من العز، وعلو اليد، وقد كتبت عمر إلى أبي موسى ينهأه أن يستعين بأحد من أهل الشرك في كتابته⁽⁵⁾.

3- قال جل شأنه: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ الْمَصِيرُ﴾⁽⁶⁾، قال ابن كثير في تفسيرها: "نهى الله -تبارك وتعالى- وتعالى- عباده المؤمنين أن يوالوا الكافرين، وأن يتخذوهم أولياء يسرون إليهم بالمودة من دون المؤمنين، ثم توعدهم على ذلك فقال: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾، أي: من يرتكب نهى الله في هذا فقد برئ من الله⁽⁷⁾.

4- كما قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾⁽⁸⁾، قال أبو حيان في تفسيرها: " قيل: في الآية دليل على أن الكافر لا يستحق على المسلم ولاية بوجه، ولداً كان أو غيره، وأن لا يستعان بزمن في أمر يتعلق به نصره وولاية، كقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مَنْ

(1) من الآية الأولى من سورة الممتحنة.

(2) من الآية 51 من سورة المائدة.

(3) تفسير الطبري: 398/10.

(4) تفسير ابن أبي حاتم سورة المائدة آية رقم 51 أثر رقم 6546.

(5) الجصاص: أحكام القرآن، تفسير سورة التوبة آية رقم 29.

(6) الآية 28 من سورة آل عمران.

(7) تفسير ابن كثير سورة المائدة آية رقم 52.

(8) الآية 144 من سورة النساء.

دونكم ﴿(1)﴾ (2)، وقد بين القرآن سبب مسارعة بعض من يظهر الانتساب للإسلام في التحالف مع الكفار، وأن ذلك نتيجة ضعف إيمانهم أو ذهابه بالكلية؛ لكي يكون لهم الكفار نصراء وحلفاء عند الحاجة، يقول ابن كثير في تفسير الآية، وكأنه يصف حال كثير من أهل زماننا ممن يوالون اليهود والنصارى ويسارعون فيهم: "وقوله: ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ أي: شك وريب ونفاق، ﴿يُسَارِعُونَ فِيهِمْ﴾ أي: يبادرون إلى موالاتهم ومودتهم في الباطن والظاهر، ﴿يَقُولُونَ نَحْشَى أَنْ نُصِيبَنَا دَائِرَةً﴾، أي: يتأولون في مودتهم وموالاتهم أنهم يخشون أن يقع أمر من ظفر الكفار بالمسلمين، فتكون لهم أياد عند اليهود والنصارى، فينفعهم ذلك عند ذلك" (3)، وهذه في الحقيقة حجة كثيرين ممن يزعمون أن لأهل الذمة الحق في المشاركة في الحياة السياسية في بلاد المسلمين، يصطنعون بذلك يداً عند أمم الكفر الغالبة، موافقة لهم ومداهنة لهم .

5- وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ لِنُفُوسِ الَّذِينَ بِالْمُؤَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُؤَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (4).

6- عن أبي موسى الأشعري ؓ أنه قال: " قلت لعمر بن الخطاب ؓ: إن لي كاتباً نصرانياً، فقال: مالك قاتلك الله؟، ألا اتخذت حنيفاً، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾ قلت: له دينه ولي كتابته، فقال: لا أكرمهم إذ أهانهم الله، ولا أعزهم إذ أذلهم الله، ولا أدنيهم إذ أبعدهم الله، قلت: لا يتم أمر البصرة إلا به، فقال: مات النصراني والسلام، يعني هب أنه قد مات فما تصنع بعده؟، فما تعمله بعد موته فاعمله الآن واستغن عنه بغيره" (5)، وقال النسفي: "أي لا تتخذوهم أولياء تنصرونهم وتستنصرونهم وتؤاخونهم وتعاشرونهم معاشرة المؤمنين" (6)، وقال تعالى بعد ذكر موالات المؤمنين للمؤمنين من المهاجرين والأنصار والأعراب: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا نَفَعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ (7)، (8).

وقد حفلت كتب الفقه بنصوص تفيد عدم جواز تولي غير المسلم أمراً على المسلمين، سواء كان كفره أصلياً أم طارئاً، محتلاً لبلد من بلاد المسلمين أو من أهل الذمة المقيمين بها، وقد حكى بعض العلماء الإجماع عليه، قال القاضي عياض: "أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ الْإِمَامَةَ لَا تَتَّعَدُ لِكَافِرٍ، وَعَلَى أَنَّهُ لَوْ طَرَأَ عَلَيْهِ الْكُفْرُ انْعَزَلَ، قَالَ: وَكَذَا لَوْ تَرَكَ إِقَامَةَ الصَّلَاةِ وَالِدُّعَاءَ إِلَيْهَا" (9) ونقل هذا الإجماع أيضاً ابن حجر فقال: "يَنْعَزِلُ بِالْكَفْرِ إِجْمَاعًا" (10)، وقال ابن العربي: " لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلِيَّ وَلَايَةٌ، أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَلِيًّا فِيهَا، لِنَهْيِ اللَّهِ عَن ذَلِكَ؛ وَذَلِكَ أَنََّّهُمْ

(1) من الآية 118 من سورة آل عمران.

(2) أبو حيان: البحر المحيط، تفسير سورة النساء آية رقم 144

(3) تفسير ابن كثير سورة المائدة آية رقم 52.

(4) الآية الأولى من سورة الممتحنة.

(5) فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، سورة المائدة آية رقم 51.

(6) النسفي: مدارك التنزيل، سورة المائدة آية رقم 51.

(7) الآية 73 من سورة الأنفال.

(8) تفسير ابن كثير 30/2.

(9) شرح النووي على صحيح مسلم 229/12.

(10) ابن حجر: فتح الباري 132/13.

لَا يُخْلِصُونَ النَّصِيحَةَ، وَلَا يُؤَدُّونَ الْأَمَانَةَ، بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ⁽¹⁾، وقال ابن الأزرق: " ورد العمل بذلك عن السلف، قولاً وفعلاً، ويكفي من ذلك روايتان: الرواية الأولى: رواية عمر رضي الله عنه مع أبي موسى الأشعري رضي الله عنه التي سبقت، والرواية الثانية: قال: " كتب عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إلى بعض عماله: أما بعد فإنه بلغني أن في عملك رجلاً يقال له فلان - وسماه - على غير دين الإسلام، والله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾⁽²⁾، فإذا أتاك كتابي هذا، فادع فلاناً إلى الإسلام، فإن من أعمال المسلمين، فقرأ عليه الكتاب، فأسلم⁽³⁾.

وما تقدم من أدلة يدل على عدم جواز أن يكون لأهل الذمة ولاية عامة أو خاصة على المسلمين، وقد سئل أحمد بن حنبل: "تستعمل اليهودي والنصراني في أعمال المسلمين مثل الخراج؟"، فقال: لا يستعان بهم في شيء⁽⁴⁾.

﴿ كما ورد النهي عن اتخاذهم بطانة:﴾

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنَتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾⁽⁵⁾، وقد بوب البخاري في صحيحه باب: بَطَانَةُ الْإِمَامِ وَأَهْلُ مَشُورَتِهِ، الْبَطَانَةُ: الدُّخْلَاءُ، قَالَ ابْنُ حَجْرٍ فِي الْفَتْحِ: قَوْلُهُ: بَابُ بَطَانَةِ الْإِمَامِ وَأَهْلِ مَشُورَتِهِ: مَنْ يَسْتَشِيرُهُ فِي أُمُورِهِ، وَقَوْلُهُ الْبَطَانَةُ: الدُّخْلَاءُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي عُبَيْدَةَ، إِذْ قَالَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾، الْبَطَانَةُ: الدُّخْلَاءُ، وَالْخَبَالُ: الشَّرُّ، وَالِدُّخْلَاءُ جَمْعُ الدُّخِيلِ: وَهُوَ الَّذِي يَدْخُلُ عَلَى الرَّئِيسِ فِي مَكَانِ خَلْوَتِهِ وَيُفْضِي إِلَيْهِ بِسْرَهُ، وَيُصَدِّقُهُ فِيمَا يُخْبِرُهُ بِهِ مِمَّا يَخْفَى عَلَيْهِ مِنْ أَمْرِ رَعِيَّتِهِ وَيَعْمَلُ بِمُقْتَضَاهُ⁽⁶⁾.

قال ابن جرير: " نهى الله المؤمنين به أن يتخذوا من الكفار به أصدقاء وأصفياء، ثم عرفهم ما هم عليه لهم منطوون من الغش والخيانة، وبغيهم إياهم الغوائل، فحذرهم بذلك منهم⁽⁷⁾، وقد بين أن هؤلاء " هم الذين وصفهم الله تعالى بأنهم أصحاب النار هم فيها خالدون، ممن كان له ذمة وعهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه من أهل الكتاب⁽⁸⁾، وقال القرطبي: " قوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ﴾.. الآية، فيه ست مسائل: الأولى: أكد الله تعالى الزجر عن الركون إلى الكفار، وهو متصل بما سبق من قوله: ﴿إِنْ تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾⁽⁹⁾، والبطانة مصدر، يسمى به الواحد والجمع، وبطانة الرجل خاصته الذين يستبطنون أمره، وأصله من البطن الذي هو خلاف الظهر، وبطن فلان بفلان يبطن بطونا وبطانة إذا كان خاصا به، الثانية: نهى الله عز وجل المؤمنين بهذه الآية أن يتخذوا من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء، يفاوضونهم في الآراء، ويسندون إليهم أمورهم، ثم بين

(1) ابن العربي: أحكام القرآن، سورة المائدة آية 51.

(2) الآية 57 من سورة المائدة.

(3) بدائع السلك في طبائع الملك، والرواية الثانية ذكرها ابن القيم في أحكام أهل الذمة 459/1 وذكر أن الذمي كان اسمه حسان بن زيد، وكان من فضل أتباع الشريعة في ذلك، أن أسلم هذا النصراني وصار من عباد الله الموحدين.

(4) أبو يعلى: الأحكام السلطانية 32/.

(5) من الآية 118 من سورة آل عمران.

(6) ابن حجر: فتح الباري 201/13-202.

(7) تفسير الطبري 138/7.

(8) تفسير الطبري 146/7.

(9) من الآية 100 من سورة آل عمران.

تعالى المعنى الذي لأجله نهى عن المواصلة فقال: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ يقول: فسادا، يعني لا يتركون الجهد في فسادكم، يعني أنهم وإن لم يقا تلوكم في الظاهر، فإنهم لا يتركون الجهد في المكر والخديعة، وعن عمر ؓ قال: " لا تستعملوا أهل الكتاب فإنهم يستحلون الرشا، واستعينوا على أموركم وعلى رعيتم بالذين يخشون الله تعالى "، وقيل لعمر ؓ: " إن ههنا رجلا من نصارى الحيرة لا أحد أكتب منه ولا أخط بقلم، أفلا يكتب عنك؟، فقال: لا آخذ بطانة من دون المؤمنين "، فلا يجوز استكتاب أهل الذمة، ولا غير ذلك من تصرفاتهم في البيع والشراء والاستنابة إليهم، قلت: وقد انقلبت الأحوال في هذه الأزمان باتخاذ أهل الكتاب كتبة وأمناء وتسودوا بذلك عند الجهلة الأغبياء من الولاة والأمراء، وروى أنس ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: " لا تستضيئوا بنار المشركين ولا تنقشوا في خواتيمكم عربيا " (1)، فسره الحسن بن أبي الحسن فقال: أراد عليه السلام: لا تستشيروا المشركين في شيء من أموركم، ولا تنقشوا في خواتيمكم محمدا، قال الحسن: وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل: ﴿يَأْيَهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ﴾ الآية (2).

وقال أبو يعلى: " وفي هذه الآية دلالة على أنه لا يجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين من العمالات والكتبة، ولذا قال أحمد: لا يستعين الإمام بأهل الذمة على قتال أهل الحرب، وروي عن عمر ؓ أنه بلغه أن أبا موسى استكتب رجلاً من أهل الذمة، فكتب إليه يعنفه، وقال: لا تردوهم إلى العز بعد أن أذلهم الله " (3)، وذكر ابن كثير: " عن ابن أبي الدهقانة قال: قيل لعمر بن الخطاب ؓ: إن هاهنا غلاما من أهل الحيرة، حافظ كاتب، فلو اتخذته كاتباً؟، فقال: قد اتخذت إذاً بطانة من دون المؤمنين "، ففي الأثر مع الآية دلالة على أن أهل الذمة لا يجوز استعمالهم في الكتابة، التي فيها استتالة على المسلمين، وإطلاع على دواخل أمورهم التي يخشى أن يفشوها إلى الأعداء من أهل الحرب؛ ولذا قال تعالى: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤَا مَا عَنَتُمْ﴾ (4).

قال ابن القيم: ولما كانت التولية شقيقة الولاية كانت توليتهم (5) نوعاً من توليتهم (6)، وقد حكم الله تعالى بأن من من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع البراءة والولاية أبداً، والولاية إغزاز، فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبداً، والولاية وصلة، فلا تجتمع معاداة الكافر أبداً (7). فهذه الآية تمنع من اطلاع الكفار على أسرار المسلمين، وقد بينت الآيات العلة في ذلك، وهو كره الكفار للمسلمين ورغبتهم في حصول ما يعنتهم ويشق عليهم، وليس هناك من اطلاع على أسرار المسلمين أكثر من أن يصير الرجل متوليا لبعض أمورهم .

﴿ كما ورد النهي عن الركون إليهم:﴾

قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا

(1) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى 127/10.

(2) تفسير القرطبي تفسير سورة آل عمران رقم 118.

(3) زاد المسير في علم التفسير سورة آل عمران آية رقم 118.

(4) تفسير ابن كثير 107/2.

(5) المراد بالتولية هنا توليتهم الوليات.

(6) والمراد بها اتخاذهم أولياء.

(7) أحكام أهل الذمة 499/1.

تُنصَرُونَ⁽¹⁾، قال ابن كثير: " قال ابن عباس: لا تميلوا إلى الذين ظلموا، وهذا القول حسن، أي: لا تستعينوا بالظلمة، فتكونوا كأنكم قد رضيتم بباقي صنيعهم، ﴿فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾، أي: ليس لكم من دونه من ولي ينقذكم، ولا ناصر يخلصكم من عذابه"⁽²⁾، فهو نهي عن الاستعانة بالظلمة، ويدخل فيهم أولياء أهل الذمة فهم كفار، قال تعالى: ﴿والكافرون هم الظالمون﴾⁽³⁾، وقال تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾⁽⁴⁾. وقال القرطبي: " فيه أربع مسائل: الأولى: قوله تعالى: ﴿ولا تركنوا﴾، الركون حقيقة الاستناد والاعتماد والسكون إلى الشيء والرضا به، قال قتادة: معناه لا تودوهم ولا تطيعوهم، وقال ابن جريج: لا تميلوا إليهم، وقال أبو العالية: لا ترضوا أعمالهم، وكله متقارب، وقال ابن زيد: الركون هنا: الادهان، وذلك ألا ينكر عليهم كفرهم. الثانية: قرأ الجمهور: ﴿تركنا﴾ بفتح الكاف؛ قال أبو عمرو: هي لغة أهل الحجاز، وقرأ طلحة بن مصرف وقاتدة وغيرهما: "تركنا" بضم الكاف؛ قال الفراء: وهي لغة تميم وقيس، وجوز قوم ركن يركن مثل منع يمنع، الثالثة: قوله تعالى: ﴿إلى الذين ظلموا﴾، قيل: أهل الشرك، وقيل: عامة فيهم وفي العصاة، على نحو قوله تعالى: ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا﴾.. الآية⁽⁵⁾، وهذا هو الصحيح في معنى الآية، وأنها دالة على هجران أهل الكفر والمعاصي من أهل البدع وغيرهم، فإن صحبتهم كفر أو معصية، إذ الصحبة لا تكون إلا عن مودة، الرابعة: قوله تعالى: ﴿فتمسك النار﴾ أي تحرقكم، بمخالطتهم ومصاحبتهم وممالاتهم على إعراضهم، وموافقتهم في أمورهم"⁽⁶⁾.

وكل هذا يدل على عدم جواز تولية الكفار من أهل الذمة أو غيرهم الولاية على المسلمين، وإن كان هذا لا يمنع من استخدام من كان منهم حسن الرأي في المسلمين، وذلك في غير ولاية الأمر أو ما فيه علو واستطالة على المسلمين، أو ما كان فيه اطلاع على أسرارهم .

الفرع الثاني

آراء العلماء في حكم استعمال غير المسلمين في الوظائف والولايات الخاصة

إن المستعرض لآراء الفقهاء في حكم استعمال أهل الذمة في الوظائف الإدارية ونحوها، ممن يكون لهم

بمقتضاها ولاية خاصة على المسلمين، تبين له أن لهم فيها مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول:

يرى من ذهب إليه أنه لا يجوز استعمال أهل الذمة في شيء من الأعمال على المسلمين في الدولة الإسلامية، إلا أن تدعو الضرورة أو الحاجة الشديدة إلى استعمالهم في الأمور غير المهمة، فيجوز حينئذ، إن لم يكن في استعمالهم نوع استطالة على المسلمين، أو تعظيماً لشأن أهل الذمة، ولم يكن من شأن ما يستعملون فيه اطلاع على دواخل أمور المسلمين، وهو قول بعض الحنفية والشافعية والحنابلة⁽⁷⁾.

(1) من الآية 113 من سورة هود.

(2) تفسير ابن كثير 354/4.

(3) من الآية 254 من سورة البقرة.

(4) من الآية 13 من سورة لقمان.

(5) من الآية 68 من سورة الأنعام.

(6) تفسير القرطبي 108/9.

(7) ابن الهمام: فتح القدير 61/6، الماوردي: الأحكام السلطانية 27/، نهاية المحتاج وحاشية الشيرازي عليه 387/7، 96/8، كشف القناع

139/3، الحجاوي: الإقناع 52/2، 53، أبو يعلى: الأحكام السلطانية 32/.

المذهب الثاني:

يرى أصحابه عدم جواز توليهم أي عمل على المسلمين في الدولة الإسلامية، وإن دعت الحاجة إلى الاستعانة بهم فيه، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، ومنهم: بعض الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وابن حزم، وغيرهم (1).

المذهب الثالث:

يرى من ذهب إليه جواز تولي الذمي جميع المناصب، عدا المناصب الدينية، والإمامة العظمى، ورئاسة الدولة، والقضاء بين المسلمين، ونحو ذلك، وهو قول بعض العلماء المعاصرين، منهم: أبو الأعلى المودودي، عبد الكريم زيدان، محمد سلام مذكور، وهبة الزحيلي، عبد الحكيم حسن العيلي (2).

أدلة هذه المذاهب:

استدل أصحاب المذهب الأول على مذهبهم، بعدم جواز تولي أهل الذمة في شيء من الأعمال على المسلمين، إلا أن تدعو الضرورة أو الحاجة الشديدة إلى استعمالهم في الأمور غير المهمة، بشروط، بما يلي: استدلوا على الأصل العام من عدم توليهم في شيء، بما يلي:

أولاً: الكتاب الكريم

1- قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر) (3).

وجه الدلالة من الآية الكريمة:

نهى الحق سبحانه المسلمين عن اتخاذ أهل الكفر بطانة من دون المسلمين، حتى لا يفضي الاستعانة بهم إلى ما حذر الله تعالى منه المسلمين في الآية .

2- وقال جل شأنه: (ولا تتركوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) (4).

وجه الدلالة منها:

أفادت الآية النهي عن الركون للظالمين، ومنهم المشركون، والركون: الميل الكثير أو اليسير، على الخلاف فيه، والمعنى: لا تميلوا إليهم أو لا تدنوهم أو لا تداهنوهم أو نحو ذلك (5)، فالآية دليل حرمة استعمال أهل الذمة.

3- الآيات التي ورد النهي فيها عن موالاة الكفار، وقد مر ذكرها آنفاً، وهي دالة على حرمة أي وجه من الوجوه التي يتحقق بها موالاتهم، ومنها: استعمالهم في الوظائف أو الأعمال في الدولة الإسلامية .

4- عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " لا تستضيئوا بنار المشركين، ولا تنقشوا في خواتيمهم عربياً " (1).

(1) الجصاص: أحكام القرآن 36/2، 37، المدونة 77/4، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 178/4 - 180، ابن القيم: أحكام أهل الذمة 208، ابن مفلح: الآداب الشرعية 465/2 - 466، المحلى 524/12.

(2) أ. المودودي: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور 362/، د. عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين 78/، د. محمد مذكور: معالم الدولة الإسلامية 101/، 104، د. وهبة الزحيلي: آثار الحرب 702/، 703، د. عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام 319/.

(3) من الآية 118 من سورة آل عمران.

(4) من الآية 113 من سورة هود.

(5) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 108/9، الزمخشري: الكشاف 296/2، ابن الجوزي: زاد المسير 165/4.

وجه الدلالة منه:

أفاد الحديث النهي عن الاستنساء ببنار المشركين، مرادا به النهي عن استشارتهم، أو المقارنة منهم في المسكن أو نحوه، وهو يتضمن حرمة اتخاذهم في أعمال على المسلمين .

5- عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: " قلت لعمر: إن لي كاتباً نصرانياً، فقال: ما لك قاتلك الله، أما سمعت الله تعالى يقول: (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم)، ألا اتخذت حنيفاً؟، قال: يا أمير المؤمنين: لي كتابته وله دينه، قال: لا أكرمهم إذ أهانهم الله، ولا أدنيهم إذ أقصاهم الله " (2).

واستدلوا على جواز توليهم عند الضرورة أو الحاجة الشديدة بشروط، بما يلي:

المعقول:

1- إن ما منع حال الاختيار قد يجوز في حال الضرورة أو الحاجة إليه، وإذا دعت الضرورة أو الحاجة الشديدة إلى استعمال غير المسلمين في أعمال لا يجيدها غيرهم، أو لا يوجد من يقوم بها من المسلمين، فإنه يجوز استعمالهم فيها حينئذ، تطبيقاً لقواعد الشرع الكلية، من مثل: " إذا ضاق الأمر اتسع " (3)، و " المشقة تجلب التيسير " (4)، " الضرورات تبيح المحظورات " (5)، ونحوها .

2- إن استعمال الذمي عند الحاجة إليه نوع من الإجارة، وإجارة أهل الذمة في الأمور التي لا تعلق لها بالدين، والتي لا يكون فيها إزازهم أو تسلطهم على المسلمين، جائزة (6).

استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تولي أهل الذمة شيئاً وإن دعت إليه الضرورة أو الحاجة، بما استدل به أصحاب المذهب الأول على منع توليهم شيئاً من أمور المسلمين، وعدم وجود ضرورة أو حاجة إلى استعمالهم، فضلاً عن خطورة ذلك على المسلمين .

استدل أصحاب المذهب الثالث على جواز تولي أهل الذمة الوظائف المختلفة في الدولة، باستثناء المناصب الدينية، والإمامة العظمى، ورئاسة الدولة، والقضاء بين المسلمين، ونحو ذلك، بما يلي:

أولاً: الكتاب الكريم:

قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر﴾ .

وجه الدلالة منها:

إن الآية لا تنهي المسلمين عن اتخاذ بطانة بصورة مطلقة، بل قيدت النهي بما ورد فيها، أي في حق من ظهرت عداوتهم للمسلمين، حيث لا يجوز اتخاذهم بطانة، ومن ثم فإن مفهوم المخالفة لذلك يقتضي جواز اتخاذ

(1) أخرجه أحمد في مسنده، والنسائي في سننه، والبيهقي في السنن وشعب الإيمان، وسكت عنه النسائي والبيهقي. (مسند أحمد 99/3، سنن النسائي 176/8، سنن البيهقي 127/10، البيهقي: شعب الإيمان 40/7).

(2) أخرجه البيهقي في سننه، وابن أبي شيبة في مصنفه. (سنن البيهقي 204/9، مصنف ابن أبي شيبة 470/8).

(3) الزركشي: المنثور 120/1.

(4) السيوطي: الأشباه والنظائر 7/.

(5) البركتي: قواعد الفقه 89/.

(6) بدائع الصنائع 176/4، حاشية الدسوقي 508/2، كشاف القناع 546/3، فتح الباري 221/3؟

المسلمين بطانة ممن لا تعرف عداوتهم للإسلام من أهل الذمة، فيستودعونهم أسرارهم، ويستعينون برأيهم في شئون الدولة المهمة، ولذا يجوز إسناد الوظائف العامة إليهم⁽¹⁾.

ثانياً: السنة النبوية المطهرة:

لقد استعان رسول الله ﷺ بغير المسلمين في مواطن عدة، وقد كان منهم من ليسوا كتابيين، وليسوا ذميين: حيث استعمل بعض أسرى بدر الذين لا يتمكنون من فداء أنفسهم بالمال، في تعليم أولاد الأنصار الكتابة⁽²⁾، واستعمل عينا له من خزاعة ليخبره بخبر قريش في غزوة الحديبية⁽³⁾، واستعمل عبد الله بن أريقط ليدله وصاحبه إلى طريق المدينة عند هجرتهم إليها⁽⁴⁾، وذلك نوع من استعمال غير المسلمين في أمور ماسة بشئون المسلمين .

الرأي الراجح:

والذي أرى رجحانه من هذه المذاهب -بعد الوقوف على أدلتها- هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول، من جواز الاستعانة بأهل الذمة في الأعمال المختلفة التي ليس فيها تسيدهم أو رفعتهم عن المسلمين، عند الضرورة أو الحاجة إلى استعمالهم، بالشروط التي ذكرت قبلاً، وذلك لأن منهم من يحسن شيئاً قد لا يحسنه مثله من المسلمين، وقد يكون لبعضهم خبرة في عمل ما اكتسبها من الممارسة يمكن الانتفاع بها، فلو منع استعمالهم من أجلها وقع الناس في الحرج، وهذا بين من الأعمال التي تقتدر إلى خبرة ودربة ومهارة، كأعمال الطب والهندسة والعمارة والصناعة، ونحوها .

الفرع الثالث

مدى حق غير المسلمين في تولي الوزارة

الوزارة على ضربين، وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ، فوزارة التفويض: أن يعهد ولي الأمر إلى رجل من أهل الخبرة والكفاءة، بأن يتولى نيابة عنه تصريف شئون الدولة في مجال من المجالات التي تظهر كفاءته وخبرته فيها، بحيث يمضي الأمور برأيه وعلى اجتهاده حسب ما يراه مناسباً، فسلطة وزير التفويض تشبه الوكالة العامة؛ لأنه مفوض تفويضاً كاملاً فيما عهد به إليه دون أن يرجع فيه إلى الخليفة، أما وزارة التنفيذ: فهو أن يكلف ولي الأمر أحداً بتنفيذ الأمور فقط كما أمضاها الخليفة، وينقل إليه أخبار الولاية والرعية كما ينقل تعليماته إلى الولاة والأمراء والقضاة وسائر الرعية، ولذلك يتعين على وزير التنفيذ ألا يغيب عن موضع الإمام؛ لأنه يحتاج إلى مشورته ومراجعته في أكثر الأمور الحادثة، فهو مجرد وسيط بين الرعايا وبين الحكام، فمنصبه كما يعبر الماوردي أشبه بالواسطة أو السفارة، وقد عرف الماوردي وزارة التفويض بأنها: هي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده، وعرف وزارة التنفيذ بأنها: هي تسيط الإمام أحداً يكون بينه وبين الرعايا والولاة، يؤدي عنه ما أمر، وينفذ عنه

(1) الحريات العامة /318، أحكام الذميين والمستأمنين /79.

(2) روى ابن عباس رضي الله عنهما قال: " كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء، فجعل رسول الله ﷺ فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة، فجاؤا يوماً بسلام يبيكي إلى أبيه، فقال: ما شأنك؟، قال: ضربني معلمي، قال: الخبيث يطلب بذحل بدر، والله لا تأتيه أبداً ". أخرجه أحمد في مسنده، والبيهقي في سننه، وسكت عنه. (مسند أحمد 1/247، سنن البيهقي 6/124).

(3) فقد روى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم قالا: " خرج رسول الله ﷺ عام الحديبية في بضع عشرة مائة من أصحابه، فلما أتى ذا الحليفة قلد الهدى وأشعره وأحرم منها بعمرة، وبعث عينا له من خزاعة.. " أخرجه البخاري في صحيحه 67/5.

(4) روت عائشة رضي الله عنها قالت: " استأجر رسول الله ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الدليل -هادياً خريتا- وهو على دين كفار قريش، فدفعوا إليه راحلتيهما، وواعدها غار ثور بعد ثلاث ليال، فأتاهما براحلتيهما صبح ثلاث " أخرجه البخاري في صحيحه 2/790.

ما ذكر، وبمضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاية وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهام وما تجدد من أحداث؛ ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور، وليس بوال عليها ولا متقلداً لها، فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الوساطة والسفارة أشبه .. وعلى كل حال فنظرة مقصور على أن يؤدي إلى الخليفة وأن يؤدي عنه (1).

وقد انعقد الإجماع على أن أهل الذمة لا ولاية لهم على المسلمين في شيء، للأدلة الكثيرة التي ذكرت في الفرع الأول من هذا المطلب، ولا ينقض هذا الإجماع ما نقل عن الماوردي من إجازته لأهل الذمة أن يكونوا وزراء تنفيذ، لأن الذي دعاه لهذا تصوره أن هذا النوع من الوزارة ليس من ولاية الأمر، إذ قال عن الذمي المعين في وزارة التنفيذ: " إنه لا ولاية فيها، بل هو وسط بين الإمام ورعيته وولاته، يؤدي عنه ما أمر، وينفذ عنه ما ذكر، وبمضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاية، وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم، وتجدد من حدث ملم، ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور، وليس بوال عليها ولا متقلداً لها (2)،

وقد تقرر عند الفقهاء أنه لا يجوز عقد الولاية لغير المسلم، وقول الماوردي محجوج بنصوص الشرع التي تنهي عن أن يكون لهم ولاية على المسلمين، ويعمل الخلفاء الراشدين وأصحاب السير المستقيمة من الخلفاء الأمويين أو العباسيين (3)، وقد رد عليه إمام الحرمين عليه، فقال: " ذكر مصنف الكتاب المترجم بالأحكام السلطانية أن صاحب هذا المنصب يجوز أن يكون ذمياً، وهذه عثرة ليس لها مقييل، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصيل، فإن الثقة لا بد من رعايتها، وليس الذمي موثوقاً به في أفعاله وأقواله وتصاريف أحواله، وروايته مردودة، وكذلك شهادته على المسلمين، فكيف يقبل قوله فيما يسنده ويعزيه إلى إمام المسلمين .. وقد نص الشافعي رحمة الله عليه أن المترجم الذي يُنهي إلى القاضي معاني لغات المدعين يجب أن يكون مسلماً عدلاً رضيعاً، ولست أعرف في ذلك خلافاً بين علماء الأقطار، فكيف يسوغ أن يكون السفير بين الإمام والمسلمين من الكفار (4).

الفرع الرابع

مدى حق غير المسلمين في الانضمام إلى الجيش

إن حكم انضمام غير المسلمين إلى الجيش، يوقف عليه من خلال بيان حكم الاستعانة بغير المسلمين فيه . وقد اختلف الفقهاء في حكم الاستعانة بغير المسلمين على قتال العدو، على مذهبين:

المذهب الأول:

يرى أصحابه جواز الاستعانة بغير المسلم في قتال العدو، عند الحاجة إليه، أي إذا كان المسلمون قلة بحيث تدعو الحاجة إلى ذلك، وكان غير المسلمين ممن يوثق بهم في أمر المسلمين، وهو مذهب الحنفية، والصحيح من مذهب الحنابلة، ومذهب جمهور الشافعية، وابن حبيب من المالكية، وهو رواية عن مالك، وصرح الشافعية والحنابلة بأنه يشترط أن يعرف الإمام حسن رأيهم في المسلمين ويأمن خيانتهم، فإن كانوا غير مأمونين لم تجز

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية /27، أبو يعلى: الأحكام السلطانية /15.

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية /28-29.

(3) ابن القيم: أحكام أهل الذمة /1-456-478، تحطيم الصنم العلماني /108-110.

(4) غياث الأمم في التياث الظلم /114-116.

الاستعانة بهم؛ لأننا إذا منعنا الاستعانة بمن لا يؤمن من المسلمين مثل المخذل والمرجف، فالكافر أولى، كما شرط البيهقي وآخرون: أن يكثر المسلمون، بحيث لو خان المستعان بهم، وانضموا إلى الذين يغزونهم، أمكنهم مقاومتهم جميعاً، وشرط الماوردي: أن يخالفوا معتقد العدو، كاليهود والنصارى (1).

المذهب الثاني:

يرى من ذهب إليه عدم جواز الاستعانة بهم في القتال، وهو ما ذهب إليه جمهور المالكية، وابن المنذر والجوزجاني، وغيرهم (2).

أدلة الفريقين:

استدل أصحاب المذهب الأول على جواز الاستعانة بالمشركين في قتال أعداء الإسلام، بما يلي:

أولاً: السنة النبوية المطهرة:

- 1- روي " أن رسول الله ﷺ " استعان في غزوة حنين سنة ثمان بصفوان بن أمية وهو مشرك " (3).
- 2- روي " أن النبي ﷺ استعان باليهود على اليهود، ولم يعطهم من الغنيمة شيئاً " (4).
- 3- وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: " استعان رسول الله ﷺ بيهود بني قينقاع في بعض الغزوات، فرضخ لهم ولم يسهم لهم " (5).
- 4- عن حزام بن سعد محيصة قال: خرج رسول الله ﷺ بعشرة من يهود المدينة، غزا بهم أهل خيبر فأسهم له كسهمان المسلمين، ويقال: أحذاهم ولم يسهم لهم " (6).
- 5- روي الزهري " أن النبي ﷺ كان يغزو باليهود، فيسهم لهم كسهم المسلمين " (7).
- 6- وروي أن مخيريق خرج مع رسول الله ﷺ في غزوة أحد، وقال لقومه من اليهود: إنكم لتعلمون أنه نبي الله،

(1) السرخسي: المبسوط 33/10، ابن الهمام: فتح القدير 242/5، 243، رد المحتار 235/3، المدونة 40/3، الخطاب: مواهب الجليل 352/3، النووي: روضة الطالبين 239/10، مغني المحتاج 221/4، المغني 414/8، البيهقي: كشف القناع 48/3.

(2) فتح القدير 242/5، 243، المدونة 40/3، مواهب الجليل 352/3، شرح الزرقاني على مختصر خليل 114/3، المغني 414/8.

(3) ذكره الزيلعي في نصب الراية، والصنعاني في سبل السلام، وابن هشام في سيرته، وابن حجر في الفتح، وقال الهيثمي: رواه البزار باختصار، وفيه ابن إسحاق، وقد صرح بالسماع، وبقية رجال أحمد رجال الصحيح، وذكره الشافعي، وقال البيهقي: إنه معروف فيما بين أهل المغازي. (الزيلعي: نصب الراية 423/3، الصنعاني: سبل السلام 49/4، ابن هشام: السيرة 86/4، الهيثمي: مجمع الزوائد 180/6، ابن الملقن: خلاصة البدر المنير 341/2، فتح الباري 179/6).

(4) أخرجه البيهقي في كتاب المعرفة، وذكره الشافعي في الأم. (ابن حجر: الدراية 125/2، نصب الراية 422/3).

(5) أخرجه أبو داود في مراسيله، والترمذي عن الزهري مرسلًا، قال الصنعاني: مراسيل الزهري كمال، وذكره ابن حجر في تلخيص الحبير، وقال: رواه الشافعي عن أبي يوسف، وفيه زيادة " ولم يسهم لهم ". (ابن حجر: تلخيص الحبير 100/4، سبل السلام 49/4).

(6) ذكره الواقي في المغازي، والزيلعي في نصب الراية. (الواقدي: المغازي 684/، نصب الراية 422/3).

(7) أخرجه الترمذي في سننه، وقال: حديث حسن غريب، وأخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه، وذكره الزيلعي في نصب الراية وقال: قال البيهقي: إسناده ضعيف ومنقطع، وقال ابن حجر: رواه أبو داود والترمذي مرسلًا، ولم يعقب عليه، وقال صاحب التتقيح: مراسيل الزهري ضعيفة، كان يحيى القطان لا يرى إرسال الزهري وقتادة شيئًا، ويقال: هي بمنزلة الريح، ورواية سهام المسلمين يدفع قول المصنف وهو محمول على الرضخ إلا أنها كمال. (الدراية 126/2، سنن الترمذي 127/4، مصنف ابن أبي شيبه 488/6، نصب الراية 422/3).

وأنه يجب عليكم نصره، ثم قال لأهله حين خرج للغزو: إن أصبت فمالي لمحمد يصنع فيه ما يشاء، وقد قاتل حتى قتل، وبعد انجلاء المعركة وجد بين القتلى، فقال رسول الله ﷺ: " مخيريق خير يهود " (1).

وجه الدلالة منها:

أفادت هذه الأحاديث أن رسول الله ﷺ استعان بالذميين في القتال، عند الحاجة إلى عونهم، وأنهم كانوا موضع ثقة، وإلا لم يستعملهم في قتال بين المسلمين وغيرهم، فدل على جواز الاستعانة بهم عند الحاجة بشروطها.

ثانيا: المعقول:

قد تدعو الحاجة إلى الاستعانة بغير المسلمين في القتال، لخبرتهم في القتال، أو معرفتهم بالطرق، أو أحوال العدو، أو نحو ذلك، والضرورة تبيح ما هو محظور شرعا، فشرع لولي الأمر الاستعانة بهم في هذه الحالة .

استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز الاستعانة بالمشركين في القتال، بما يلي:

أولا: القرآن الكريم:

1- قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين﴾ (2).

وجه الدلالة منها:

نهى الحق سبحانه عن الاستعانة بأهل الكتاب والكفار الذين اتخذوا دين الله هزوا ولعبا، أو موالاتهم، لأنه لا يتحقق بهم نصره هذا الدين أو من اعتنقوه .

2- قال جل شأنه: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ (3).

وجه الدلالة منها:

أفادت الآية الكريمة المنع من أن يكون لغير المسلم سبيل على المسلمين، وفي الاستعانة بهم في القتال جعل سبيل لهم على المسلمين، وهو منهي عنه .

ثانيا: السنة النبوية المطهرة:

1- عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: " خرج رسول الله ﷺ إلى بدر، حتى إذا كان بحرة الوبر، لحقه رجل من المشركين يذكر منه جرأة ونجدة، فقال لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعك وأصيب معك، فقال له عليه الصلاة والسلام: تؤمن بالله ورسوله، قال: لا، قال: ارجع فلن استعين بمشرك، قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة، فقال له عليه الصلاة والسلام كما قال أول مرة، ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة، فقال له عليه الصلاة والسلام: تؤمن بالله ورسوله، قال: نعم، فقال له: فانطلق " (4).

2- خبيب بن أساف قال: " أتيت أنا ورجل من قومي رسول الله ﷺ وهو يريد غزوا، فقلت: يا رسول الله إنا نستحي أن يشهد قومنا مشهدا لا نشهده معهم، فقال: أسلمتما؟، فقلنا: لا، قال: فإننا لا نستعين بالمشركين، فأسلمنا وشهدنا

(1) سيرة ابن هشام 131/3، طبقات ابن سعد 501/1.

(2) من الآية 57 من سورة المائد.

(3) من الآية 141 من سورة النساء.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه 1450/3.

معها، فقتلت رجلا وضربني ضربة، فتزوجت ابنته بعد ذلك، فكانت تقول لا عدمت رجلا وشحك هذا الوشاح، فأقول: لا عدمت رجلا عجل أباك إلى النار " (1).

3- عن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال: " خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، حتى إذا خلف ثنية الوداع نظر وراه، فإذا كتيبة حسناء، فقال: من هؤلاء؟، قالوا: هذا عبد الله بن أبي بن سلول في مواليه من اليهود، وهم رهط عبد الله بن سلام، فقال: هل أسلموا؟، قالوا: لا، إنهم على دينهم، قال: قولوا لهم: فليرجعوا، فإن لا أستعين بالمشركين على المشركين " (2).

وجه الدلالة منها:

أفادت هذه الأحاديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستعن بالمشركين في القتال، ولو كانوا أهل ذمة، ورد من خرج منهم للقتال معه، وهذا دليل على عدم جواز الاستعانة بالذميين في القتال .

ثالثا: القياس:

منع الإسلام الاستعانة بالمخزليين -وهم الذين يقيدون الناس عن الغزو-، والمرجفين -الذين يتحدثون عن قوة المشركين وضعف المسلمين- فإنه يمنع بالأولى الاستعانة بالكفار، لأن الكافر يتوقع منه ما هو أكثر من التخزيل والإرجاف، كالمكاتبة للمشركين بنقاط الضعف عند المسلمين، أو الدلالة على تحركاتهم وخططهم، أو التجسس عليهم لصالح أعدائهم، فمنع ذلك الاستعانة بهم في القتال .

الرأي الراجح:

والذي يرجح في النظر من المذهبين -بعد النظر في أدلتهم- هو جواز الاستعانة بالذميين في القتال عند الحاجة إليه، بشروط الحاجة وجواز الاستعانة بهم، لما استدلوا به، وإخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم من أن المسلمين سيقاتلون مع الروم عدوا للمسلمين والروم معا، إذا قال ذو مخبر بن أخي النجاشي: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ستصالحون الروم صلحا آمنا، حتى تغزوا أنتم وهم عدوا من ورائهم، فتتصرون وتسلمون وتغنمون " (3)، وقد ورد في وثيقة المدينة "وأن بينهم النصر على من دهم يثرب" (4)، أي بين أهل هذه الوثيقة، ومن بينهم طوائف اليهود، وهذا التناصر لا يتأتى إلا إذا استعان المسلمون بهم في قتال المشركين، وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه جمع أبي سفيان ليخرج إليه يوم أحد، انطلق إلى اليهود الذين كانوا بالنضير، فوجد منهم نفرا عند منزلهم، فرحبوا، فقال لهم: إنا جنناكم لخير، إنا أهل كتاب، وأنتم أهل كتاب، وإن لأهل الكتاب على أهل الكتاب النصر، وإنه بلغنا أن أبا سفيان قد أقبل إلينا بجمع من الناس،

(1) أخرجه أحمد في مسنده والطبراني في الكبير، وقال الهيثمي: رجال أحمد رجال الصحيح، وأخرجه الحاكم في المستدرک، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأخرجه البيهقي في سننه وسكت عنه. (المستدرک 2/132، السنن الكبرى 9/37، مجمع الزوائد 5/303).

(2) أخرجه الحاكم في المستدرک، وسكت عنه، وأخرجه الطبراني في الكبير والأوسط، وقال الهيثمي: فيه سعد بن المنذر بن أبي حميد ذكره ابن حبان في الثقات، وبقية رجاله ثقات. (المستدرک 2/133، مجمع الزوائد 5/303).

(3) أخرجه ابن حبان في صحيحه، وأحمد في مسنده، والنسائي وأبو داود في سننهما، وسكتا عنه، وأخرجه الطبراني في الكبير. (صحيح ابن حبان 15/102، مسند أحمد 4/91، الشوكاني: الدراري المضية 1/482، سنن أبي داود 3/86، المعجم الكبير 4/235).

(4) سيرة ابن هشام 2/150.

فإما قاتلتهم معنا، وإما أعرتمونا سلاحاً⁽¹⁾، وروي أن سعد بن مالك "غزا بقوم من اليهود فرضخ لهم"⁽²⁾، وهذا يدل على جواز استعانة المسلمين بهم في القتال، وجواز انضمامهم إلى جيش المسلمين، على أن يكونوا ضمن أفرادهم، لا ضمن قادته، حتى لا يكون منهم استعلاء أو تسلط أو سبيل على المسلمين.

الفرع الخامس

مدى حق غير المسلمين في تولي القضاء وما في حكمه (التحكيم)

أولاً: تقليد الذمي القضاء بين المسلمين:

اتفق الفقهاء على اشتراط إسلام من يولى القضاء بين المسلمين⁽³⁾، وذهب جمهورهم -المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية- على عدم جواز أن يتولى الكافر القضاء، سواء كان يتولى القضاء بين المسلمين، أو بين أهل دينه⁽⁴⁾، لقول الله تعالى: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً)⁽⁵⁾، ولأن الكفر ينافي رجحان جانب الصدق في خبر غير المسلم، لأن القضاء من باب الدين، وهم يعادون الدين الحق، ويسعون في هدمه بما يقدرون عليه .

ثانياً: تقليد الذمي القضاء بين أهل دينه:

اختلف الفقهاء في حكم تولية الذمي القضاء، للفصل في الخصومات التي تكون بين أهل دينه، على مذهبين:

المذهب الأول:

يرى من ذهب إليه جواز تولية الذمي القضاء والفصل في المنازعات بين أهل دينه، وهو مذهب الحنفية⁽⁶⁾.

المذهب الثاني:

يرى أصحابه أنه لا يجوز تعيين غير المسلمين القضاء مطلقاً، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، ومنهم:

المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية⁽⁷⁾.

أدلة المذهبين:

استدل الحنفية على جواز تولي الذمي القضاء بين أهل ملته، بما يلي:

أولاً: الكتاب الكريم:

قال الله تعالى: ﴿والذين كفروا بعضهم أولياء بعض﴾⁽⁸⁾، والقضاء ولاية فيجوز أن يمارسها على أهل دينه.

(1) أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار بسند رجاله ثقات، وذكره أبو المحاسن في معاصر المختصر. (الطحاوي: مشكل الآثار 240/3، أبو المحاسن: معاصر المختصر 229/1).

(2) أخرجه البيهقي في سننه، وابن أبي شيبة في مصنفه. (سنن البيهقي 37/9، مصنف ابن أبي شيبة 396/12).

(3) المبسوط 109/16، بدائع الصنائع 3/7، الفواكه الدواني 219/2، إعانة الطالبين 211/4، المغني 92/10، ابن مفلح: المبدع 19/10.

(4) الدردير: الشرح الصغير 187/4، الماوردي: أدب القاضي 661/1-663، مغني المحتاج 375/4، البهوتي: شرح منتهى الإرادات 464/3، المحلى 509/10.

(5) من الآية 141 من سورة النساء.

(6) رد المحتار 355/5، 428، الفتاوى الهندية 397/3.

(7) الشرح الصغير 187/4، مواهب الجليل 87/6، الماوردي: أدب القاضي 661/1-663، مغني المحتاج 375/4، كشاف القناع 295/6، شرح منتهى الإرادات 464/3، المحلى 509/10.

(8) من الآية 73 من سورة الأنفال.

ثانيا: المعقول:

- 1- إنه تجوز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض؛ والشهادة من باب القضاء، فيجوز أن يولى أحد أهل الذمة للفصل بين سائرهم .
 - 2- ولأنه لما جازت ولايتهم في المناكح جازت في الأحكام، واعتبارا بالعرف الجاري في تقليدهم (1)
 - 3- إن العادة جرت بنصب حاكم من أهل الذمة عليهم، قال الماوردي والرويانى: إنما هي زعامة ورياسة، لا تقليد حكم وقضاء، ولا يلزمهم حكمه بالزامه، بل بالتزامهم، ولا يلزمون بالتحاكم عنده (2).
- استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تعيين غير المسلمين القضاء، ولو كان على أهل ملتهم، بما يلي:
- المعقول:**

- 1- إن القضاء نوع ولاية، وفيه إشعار باستعلاء من ولي القضاء من أهل الذمة، ولو كان يولاه على أهل ملته .
 - 2- القضاء وظيفة دينية، فلا يتولاه غير المسلم .
 - 3- القصد من القضاء في الدولة الإسلامية الفصل في المنازعات وفق أحكام الشريعة الإسلامية، والكافر يجهل هذه الأحكام، فلا يولى القضاء بها .
 - 4- إنه لا يجوز استشهاد الكفار في الوقائع أو القضايا المختلفة، فلا يجوز بالأولى استقضاؤهم، باعتبار أن القضاء أهم من الشهادة .
- الرأي الراجح:**

والذي أراه راجحا -بعد النظر في أدلة المذهبين- هو ما ذهب إليه الحنفية، من جواز تولي الذمي القضاء على أهل دينه دون غيره، لما استدلوا به على مذهبهم، ولأنه إذا تولي القضاء على أهل دينه لا يكون منه استعلاء على المسلمين، فضلا عن أن الفصل في منازعات غير المسلمين لا تعلق لها بالدين الإسلامي، حتى يمنع منها.

ثالثا: تحكيم الذمي في منازعات المسلمين:

أما التحكيم، الذي هو: عبارة عن اتخاذ الخصمين حاكما برضاها لفصل خصومتها ودعواها (3)، فإن الأصل فيمن يحكمه المسلمان في نزاعهما أن يكون مسلما، لأن المحكم يعتبر فيه ما يعتبر في القاضي من شروط، فإن وجدت حال ضرورة إلى تحكيم غير المسلم، بأن لم يوجد قضاء إسلامي، أو أعوز المحكم المسلم، أو كان المحكم المسلم سفيها أو ضعيفا، أو لا يستطيع التحكيم لعدم كفاءته، أو كان غير مقبول التحكيم، لقراية أو مصاهرة مع أحد الخصمين، أو لعداوة أو مظنة انتقام من أحدهما، أو لقيام شبهة انتفاع منه من أحدهما إذا تم تحكيمه، أو ترتب على تحكيم المسلم ضياع الحقوق، أو إلحاق الضرر بالخصمين أو أحدهما، وكان هذا غير متصور في تحكيم غير المسلم، جاز تحكيمه في هذه الحالة، لأنه يجوز عند الضرورة أو الحاجة ما لا يجوز حال الاختيار (4).

(1) رد المحتار 355/5، 428.

(2) ابن حجر الهيتمي: تحفة المحتاج، وحاشية الشرواني عليه 106/10.

(3) البحر الرائق 24/7، مجلة الأحكام 365/1.

(4) السيوطي: الأشباه والنظائر 85/1، المغني 235/2.

وقد انتهى مجمع الفقه الإسلامي الدولي إلى أنه: (إذا لم تكن هناك محاكم دولية إسلامية، يجوز احتكام الدول أو المؤسسات الإسلامية إلى محاكم دولية غير إسلامية توصلًا لما هو جائز شرعاً)⁽¹⁾، وظاهرٌ من القرار أن الاحتكام لا يشترط أن يكون لتحصيل أمر لو فقد لأدى للهلاك أو لمقاربة الهلاك، كما انتهى المجلس الأوروبي للافتاء بنحو ذلك، إذ قرر أن: (الأصل أن يختار المسلم عند حاجته إلى تحكيم، محكمين مسلمين، أو مراكز تحكيم ملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية، وإذا لم يمكن ذلك فيجوز الاحتكام إلى جهات تحكيم غير إسلامية، توصلًا لما هو مطلوب شرعاً)⁽²⁾.

ومن ثم فإنه لا يجوز تحكيم غير المسلمين في الخصومات التي تكون بين المسلمين بعضهم وبعض، أو في خصومات يكون أحد طرفيها مسلماً، إلا عند وجود ضرورة أو حاجة بقيودها وصورها المشار إليها آنفاً، وإن كان حال الضرورة أو الحاجة متصورين في حق تحاكم المسلمين إلى غير المسلمين خارج ديار الإسلام، لعدم وجود القضاء الإسلامي، أو من يتولى التحكيم في بعض المنازعات من المسلمين، إلا أنه لا يتصور في حق الخصوم المسلمين في بلاد الإسلام، حيث يوجد القضاء الإسلامي، والقضاة والمحكمون المسلمون، فمن أعوزه وجود محكم مسلم خبير في شئون التحكيم في ولاية أو إمارة أو محافظة، فلن يعدمه في غيرها، ومن ثم فإن تحكيم غير المسلمين في خصومات المسلمين ممتنع، لعدم اقتضاء حال الضرورة أو الحاجة إليه البتة .

المطلب الخامس

تمثيل المجتمع في المجالس النيابية أو مجالس الشورى

إن تمثيل المجتمع أو طائفة منه في أي مجلس من المجالس، سواء كان مجلساً نقابياً، أو فتوياً، أو نيابياً، أو شورياً، أو نحوها، إنما يقوم على أساس النيابة أو الوكالة عن ممثلهم، في المطالبة بحقوقهم في هذه المجالس، باعتبار أن النيابة أو الوكالة عبارة عن " تفويض شخص ما له فعله مما يقبل النيابة إلى غيره، ليفعله في حياته "⁽³⁾، وتلك ولاية عن هذه الفئة من أفراد المجتمع من بعض الوجوه، ولذا يعتبر فيها ما يعتبر فيمن يباشر عن غيره عقداً أو تصرفاً قولياً أو فعلياً، من توافر: أهلية الوكيل، وتعيينه، وملكية الموكل حق مباشرة ما وكل فيه غيره، وقبول الموكل فيه للوكالة، وإباحته، والعلم النافي للجهالة عنه⁽⁴⁾.

إلا أن التمثيل في هذه المجالس ليس وكالة بحتة عن ممثلهم النائب، بل له شبه بها وبغيرها:

- 1- إذ لو كان نيابة بحتة، لكان بوسع الذين منحوه أصواتهم أن يعزلوه حينما يريدون، شأنهم في هذا شأن كل موكل مع وكيله، إلا أنه إذا اختير منهم، فإنهم لا يملكون عزله .
- 2- إن النائب في هذه المجالس يطالب بحقوق من اختاروه ومن رفضوا اختياره، فهو نائب عن الجميع، مع أن الذين رفضوا اختياره لم يستتبيوه عنهم في شيء، ولذا فإن وكالته عنهم تكون وكالة ناقصة .

(1) هذا ما قرره المجمع في قراره السادس، في دورة انعقاده التاسعة سنة 1995م. مجلة المجمع عدد 9/4/5.

(2) قرار المجلس الأوروبي للافتاء برقم 4-11، ينظر الرابط: <http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleID=279>

(3) مغني المحتاج 2/217.

(4) تبين الحقائق 4/254، البحر الرائق 7/141-143، مواهب الجليل 5/60، 201، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه 2/220، 3/294، 348، روضة الطالبين 4/297، 298، الرملي: نهاية المحتاج 5/18، 21، الكافي 2/241، 242، كشاف القناع 3/151، 372، 4/463، المحلى 278/8، أ.د. عبد الفتاح إدريس: نظرية العقد 164-166.

3- إن هذا النائب وإن اختير من أفراد دائرته أو قطاعه أو نقابته أو فئته المحدودة، فإنه لا يمثل أفراد هذه الدائرة المحدودة فقط، بل يمثل قطاعا أكبر منهم، حيث يمثل سائر أفراد المجتمع، إن كان بمجلس نيابي أو شوري، ويمثل جميع الفئات التي اختارته أو رفضت اختياره، إن كان يمثل غيره في مجلس قنوي، أو نقابي، أو نحو ذلك، وهذا يختلف مع أحكام الوكالة، التي يقتصر فيها مباشرة الوكيل لما وكل فيه ممن وكله دون غيره .

4- إن النائب في هذه المجالس إن طالب بحق لم يستتبه الراضون له في المطالبة به، فإنه يكون منعدم الولاية في حقه، باعتبار أن المطالبة به فرع ثبوت ولايته في مباشرة أسباب تحصيله، فيكون فضوليا في ذلك، وفي أعمال الفضالة خلاف الفقهاء، فلا يكون عمله والحال هذه من الأعمال التي استتیب فيها عن جميع من يمثلهم .

5- إن النائب في المجلس النيابي أو الشوري، يراقب أعمال السلطة التنفيذية، ومن ثم فإنه يمارس أعمال الحسبة من خلال العمل المنوط به، وهو يعد من هذه الوجهة من أهل الحل والعقد، وغير المسلم لم تتوافر فيه شروط أهل الحل والعقد، حيث يعتبر فيهم: العدالة الجامعة لشروطها الواجبة في الشهادات: من الإسلام، والعقل، والبلوغ، وعدم الفسق، واكتمال المروءة، وتوافر العلم الذي يوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة فيها، وأن يكون له رأي وحكمة يؤديان به إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وأن يكون من ذوي الشوكة الذين يتبعهم الناس، ويصدرون عن رأيهم، ليحصل بهم مقصود الولاية، وأن يكون من ذوي الإخلاص والنصح للمسلمين⁽¹⁾.

6- كما أن من يمثل المجتمع في المجالس النيابية أو الشورية، يشارك في سن التشريعات والأنظمة المختلفة، وسنها في بلاد المسلمين يجب أن يكون مقيدا بعدم مخالفتها لأحكام التشريع الإسلامي، وعدم مصادمتها لنصوص الشرع وقواعده، وغير المسلم لا يلم بأحكام التشريع الإسلامي ومصادره، فضلا عن أنه لم يقف على مقاصد هذا التشريع، حتى يراعي ذلك عند المشاركة في سن الأنظمة والتشريعات .

ومن ثم فإن هذه العضوية لا ينالها إلا المسلم المأمون في دينه وعقيدته وعبادته، لأنها ولاية، فلا يتولاها غير المسلم، إذ نفى الحق سبحانه أن يكون لغير المسلم ولاية على المسلم، فقال سبحانه: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا)، وهو نفي بمعنى النهي، أي لا ينبغي أن يكون لغير المسلم ولاية على المسلم، كما أن اختيار المسلمين له ليمثلهم في المجالس النيابية أو الشورية، موالة له، وموالة غير المسلمين منهي عنها كذلك، إذ قال الحق سبحانه: (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم)، وقال جل شأنه: (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير)، مما يقتضي تحريم ذلك على غير المسلمين .

المطلب السادس

حماية الأنفس والأعراض والأموال، وجزاء من يعتدي عليها

الفرع الأول

حق غير المسلمين في حماية أنفسهم وأعضائهم

كفل الإسلام لغير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية، الحق في حمايتهم، وسلامة أنفسهم وأبدانهم من أن يعتدى عليها، قال البهوتي: " يجب على الإمام حفظ أهل الذمة، ومنع من يؤذيهم، وفك أسرهم، ودفع من قصدهم بأذى

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية /6، أسنى المطالب /4، 109، الدهلوي: حجة الله البالغة /738.

إن لم يكونوا بدار حرب، بل كانوا بدارنا، ولو كانوا منفردين ببلد "، وعلل ذلك بأنهم: "جرت عليهم أحكام الإسلام وتأبد عقدهم، فلزمه ذلك كما يلزمه للمسلمين" (1)، ونقل القرافي في الفروق قول ابن حزم في مراتب الإجماع: "إن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكرع والسلاح، ونموت دون ذلك، صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة" (2)، وحكى في ذلك إجماع الأمة، وعلق على ذلك القرافي بقوله: "فعقد يؤدي إلى إتلاف النفوس والأموال صوناً لمقتضاه عن الضياع إنه لعظيم" (3).

والتشريع الإسلامي وهو يحقق هذه الكفالة، سلك سبيلين، سبيل النهي عن الاعتداء عليهم، وسبيل توقيع الجزاء الدنيوي على المخالف، فضلا عن الجزاء الأخروي لمن لم يعاقب على اعتدائه على أنفسهم أو أعضائهم أو منافع هذه الأعضاء في الدنيا .

أولاً: النصوص الناهية عن قتل أهل الذمة والعهد أو الاعتداء عليهم:

1- عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: " من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما " (4).

2- عن أبي هريرة ؓ أن النبي ﷺ قال: " ألا من قتل نفسا معاهدا، له ذمة الله وذمة رسوله، فقد أخفر بذمة الله، فلا يرح رائحة الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفا " (5).

3- روى الحسن عن أبي بكر ؓ أن النبي ﷺ قال: " إن ربح الجنة يوجد من مسيرة مائة عام، وما من عبد يقتل نفسا معاهدة إلا حرم الله عليه الجنة ورائحتها أن يجدها "، قال أبو بكر: أصم الله أذني إن لم أكن سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا" (6).

وجه الدلالة منها:

أفادت هذه النصوص حرمة الاعتداء على أنفس أهل الذمة وأعضائهم، وأن ذلك معدود من كبائر الذنوب، مما يدل على أن أنفسهم وأعضائهم معصومة، بحيث لا يجوز الاعتداء عليها .

ثانياً: النصوص الموجبة لتضمين المعتدي على أهل الذمة، ومعاقبته، منها:

1- قال الحق سبحانه: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (7).

(1) البهوتي: مطالب أولي النهى 602/2، 603.

(2) القرافي: الفروق 14/3 - 15.

(3) المصدر السابق.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه 1155/3.

(5) أخرجه الحاكم في المستدرک، وسكت عنه، وأخرجه الترمذي والبيهقي في سننهما، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. (المستدرک 138/2، سنن الترمذي 20/4، سنن البيهقي 205/9).

(6) أخرجه البيهقي في سننه، وسكت عنه، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، وأورد فيه "وإن ريحها ليوجد من مسيرة خمسمائة عام، وقال: رواه الطبراني، وفيه محمد بن عبد الرحمن العلاف ولم أعرفه وبقيته رجاله ثقات. (سنن البيهقي 133/8، مجمع الزوائد 293/6).

(7) من الآية 92 من سورة النساء.

وجه الدلالة منها:

أفادت الآية الكريمة أن قتل المعاهد أو الذمي خطأ، يوجب على القاتل الدية والكفارة، المنصوص عليهما، مما يدل على أن نفس الذمي مضمونة بالدية في حال القتل الخطأ .

2- قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا﴾ (1).

3- قال جل شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ (2).

وجه الدلالة منهما:

أفاد عموم الآيتين وجوب القصاص من نفس متعمد القتل عدوانا، أو من أعضاء متعمد القطع أو الجرح عدوانا، ولو كان المعتدى على نفسه أو ما دونها غير مسلم، إن كان معصوم الدم بأمان أو عهد، على مذهب من يرى وجوب القصاص في هذه الحالة (3).

4- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يؤدي وإما أن يقاد" (4).

5- روى ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "العمد قود" (5).

وجه الدلالة منهما:

أفاد عموم الحديثين أن الجناية العمدية موجبة للقصاص من الجاني، سواء كانت في النفس أو ما دونها، وأن عمومهما يشمل ضمن حكمه المسلم وغيره -عند من يرى من الفقهاء أن الاعتداء العمدي على نفس الذمي أو ما دونها موجب للقصاص (6)- فدل على أن نفس الذمي وأعضاءه مضمونة بمثلها، إلا أن ينتقل إلى الدية بدل القصاص.

6- روى سعيد بن المسيب يرفعه من قول رسول الله ﷺ: "دية كل ذي عهد في عهده ألف دينار" (7).

7- روى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ "ودى ذميا قتل بمائة من الإبل" (8).

(1) من الآية 45 من سورة المائدة.

(2) من الآية 178 من سورة البقرة.

(3) وهم فقهاء الحنفية والشعبي والنخعي، خلافا لجمهور الفقهاء: ومنهم: عمر بن عبد العزيز، وعطاء الحسن وعكرمة، والزهري وابن شبرمة والثوري، والأوزاعي وإسحاق وأبو عبيد، وأبو ثور وابن المنذر، وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية، الذين لم يوجبوا القصاص من المسلم بقتله ذميا. (قاضي زادة: نتائج الأفكار 255/8، شرح الخرشي 12/8، مغني المحتاج 1/4، المغني 652/6).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه 2522/6.

(5) أخرجه الشافعي في مسنده، وأبو داود والنسائي وابن ماجه والدارقطني في سننهم، وقال ابن الملقن: إسناده صحيح، وأخرجه الطبراني في معجمه. (ابن حجر: تليخيص الحبير 21/4، ابن حجر: الدراية 260/2، سنن الدارقطني 94/3، ابن الملقن: خلاصة البدر المنير 265/2، الزيلعي: نصب الراية 327/4).

(6) وهم فقهاء الحنفية والشعبي والنخعي، خلافا لجمهور الفقهاء الذين لم يوجبوا القصاص من المسلم بقتله ذميا عمدا، أو الاعتداء العمدي على عضو من أعضائه. (قاضي زادة: نتائج الأفكار 255/8، شرح الخرشي 12/8، مغني المحتاج 1/4، المغني 652/6).

(7) قال ابن حجر في الدراية: أخرجه أبو داود في المراسيل من رواية سعيد بن المسيب، وأخرجه محمد بن الحسن والشافعي، لكنه موقوف على سعيد، وقال الزيلعي: وقفه الشافعي في مسنده على سعيد. (الدراية 275/2، نصب الراية 366/4).

(8) أخرجه البيهقي والدارقطني في سننهما من حديث ابن عمر، وقال الدارقطني: في سننه أبو كرز، وهو متروك الحديث، ولم يروه عن نافع عن ابن عمر غيره، وقال ابن حجر: رواه الدارقطني بإسنادين واهيين. (الدراية 275/2، سنن البيهقي 102/8، سنن الدارقطني 129/3).

8- روي أن رسول الله ﷺ قال: " الجنة حرام على من قتل ذمياً أو ظلمه أو حمله مالا يطيق، وأنا حجيج الذمي، فكيف المؤمن " (1).

وجه الدلالة من الأخبار:

أفادت هذه النصوص حرمة الاعتداء على أنفس أهل الذمة أو عضو من أعضائهم، وأن من اعتدى على شيء من ذلك فإنه يضمنه بالدية .

11- روي أن علياً ﷺ " أتى برجل من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة، فقامت عليه البيّنة، فأمر بقتله، فجاء أخوه فقال: إني قد عفوت، قال: فلعلهم هددوك وفرقوك، قال: لا، ولكن قتله لا يرد عليّ أخي، وعوّضوا لي ورضيتُ، قال: أنت أعلم؛ من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا، وديته كديتنا " (2).

12- خبر علي ﷺ إذ قال: " إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا " (3).

13- عن أنس بن مالك رضي اله عنه : " أن رجلاً من أهل مصر أتى عمر بن الخطاب فقال: يا أمير المؤمنين، عاند بك من الظلم، قال: عذت معاذاً، قال: سابقت ابن عمرو بن العاص فسبقته، فجعل يضربني بالسوط ويقول: أنا ابن الأكرمين، فكتب عمر إلى عمرو يأمره بالقدوم ويقدم بابنه معه، فقدم، فقال عمر: أين المصري؟، خذ السوط فاضرب، فجعل يضربه بالسوط ويقول عمر: اضرب ابن الأكرمين .. " (4)، وقد كان المصري المعتدى عليه نصرانياً .

14- عن عمرو بن ميمون بن مهران قال: " شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز قدم إلى أمير الجزيرة -أو قال الحيرة- في رجل مسلم قتل رجلاً من أهل الذمة، أن ادفعه إلى وليه فإن شاء قتله وإن شاء عفا عنه، قال: فدفع إليه فضرب عنقه وأنا أنظر " (5).

15- روي عن حكيم بن هشام ﷺ أنه " رأى رجلاً (وهو على حمص) يشمّس ناساً من النبط (يوقفهم تحت حر الشمس) في أداء الجزية، فقال: ما هذا، سمعت رسول الله ﷺ يقول: " إن الله عز وجل يُعذّب الذين يعذبون الناس في الدنيا " (6).

وجه الدلالة من الأخبار:

دلّت هذه الأخبار على حرمة الاعتداء على الذميين أو ظلمهم، ووجوب مؤاخذه من اعتدى عليهم، والاقتصاص منه إن كان جرمه يوجب القصاص، أو أخذ الدية منه، إن فعل ما يوجب أخذها منه .

(1) أخرجه الربيع بن حبيب في مسنده /292.

(2) أخرجه البيهقي والدارقطني في سننهما. (سنن البيهقي 34/8، سنن الدارقطني 147/3).

(3) ذكره الزيلعي في نصب الراية واستغربة. (نصب الراية 381/3).

(4) أخرجه ابن عبد الحكم في فتوح مصر وأخبارها /290، وأوردها محمد بن يوسف الكاندهلوي في حياة الصحابة 88/2، وذكره ابن المتقي في كنز العمال 660/12.

(5) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، وابن حزم في المحلى بسنده، وصحح إسناده، وذكره ابن حجر في الدراية والزيلعي في نصب الراية، وسكتا عنه. (مصنف عبد الرزاق 101/10، المحلى 348/10، الدراية 263/2، نصب الراية 337/4).

(6) أخرجه مسلم في صحيحه 2017/4، وفيه زيادة " وصب على رؤوسهم الزيت " .

الفرع الثاني

حق غير المسلمين في حماية أعراضهم

العِرضُ في عرف أهل اللغة: رائحة الجسد وغيره طيبة كانت أو خبيثة، يقال: فلان طيب العِرضُ ومنتن العِرضُ والعِرضُ أيضا الجسد، والعِرضُ أيضا: النفس، يقال: أكرمت عنه عرضي، أي صنت عنه نفسي، وفلان نقي العِرض، أي بريء من أن يشتم ويعاب، وقيل: عِرضُ الرجل حسبه (1).

وقد غلب استعماله فيما يسوء المرء تعرض الغير له، سواء كان سبا أو شتما أو إهانة (2).

والعِرضُ في عرف الفقهاء: هو الخليقة المحمودة، وموضع المدح والذم في الإنسان، والعفة عن الزنا، ومنه: طعن في عرضه، أي: رماه بالزنا (3).

وإذا كان الاعتداء على أعراض الناس يتصور في سبهم (4)، أو قذفهم بالزنا (5)، أو ارتكاب الزنا (6) أو اللواط (7) بهم، فقد حرم الإسلام ذلك كله، سواء كان من يوجه إليه السب أو القذف مسلما أو غيره، أو كان من يمارس يمارس معه الزنا أو اللواط مسلما أو غير مسلم، وقد انعقد إجماع الفقهاء على ذلك .

ومن النصوص الدالة على حرمة الاعتداء على أعراض الناس بالسب، ما يلي:

1- قال الحق سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (8).

2- روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: " أتدرون ما المفلس؟، قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة، وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطي هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار " (9).

3- عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: " من الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟، قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه " (10).

4- عن المعرور رضي الله عنه قال: " لقيت أبا ذر بالريذة وعليه حلة وعلى غلامه حلة، فسألته عن ذلك، فقال: إني ساببت رجلا فغيرته بأمه، فقال لي النبي ﷺ: يا أبا ذر أعيرته بأمه، إنك امرؤ فيك جاهلية، إخوانكم خولكم، جعلهم الله

(1) مختار الصحاح /178،

(2) ابن قتيبة: الغريب /270.

(3) د. محمد رواس: معجم لغة الفقهاء /231.

(4) السب: هو الشتم بالتكلم في عرض الإنسان بما يعيبه. (رد المحتار /161/7).

(5) القذف: هو الرمي بالزنا في معرض التعيير. (نهاية المحتاج /345/7).

(6) الزنا: هو الوطء في قبل خال عن ملك وشبهة. (الجرجاني: التعريفات /153).

(7) اللواط: وطء الذكر في دبره. (معجم لغة الفقهاء /295).

(8) الآية 11 من سورة الحجرات.

(9) أخرجه مسلم في صحيحه /1997/4.

(10) أخرجه البخاري ومسلم في الصحيحين. (صحيح البخاري /228/5، صحيح مسلم /92/1).

تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم " (1).

وجه الدلالة منها:

أفاد عموم هذه النصوص حرمة السب والشتم في الإسلام، أيا كان من يوجه إليه ذلك، مسلما كان أو ذميا .

ومن النصوص الدالة على حرمة الاعتداء على أعراض الناس بالقذف، ما يلي:

5- قال الحق سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (2).

6- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " اجتنبوا السبع الموبقات، قيل: يا رسول الله وما هن؟، قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات " (3).

7- روى الأوزاعي عن مكحول عن واثلة بن الأسقع رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " من قذف ذميا حد له يوم القيامة بسياط من نار، فقلت لمكحول: ما أشد ما يقال؟، قال: يقال له: يا ابن الكافر " (4).

وجه الدلالة منها:

أفادت هذه النصوص حرمة قذف الذمي أو غيره بالزنا، وأن القاذف يعاقب بقذفه في الدنيا، أو الآخرة .

ومن النصوص الدالة على حرمة الاعتداء على الأعراض بالزنا أو اللواط:

8- قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (5).

9- قال جل شأنه في قوم لوط: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ. وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ مِنْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾ (6).

10- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لعن الله سبعة من خلقه فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل واحد ثلاث مرات، ثم قال: ملعون ملعون من عمل قوم لوط .. ملعون من أتى شيئا من البهائم.. " (7)

وجه الدلالة منها:

دللت هذه النصوص على حرمة الزنا واللواط أيا كان الفاعل والمفعول به، وأن هذا الجرم معاقب عليه .

وهذه النصوص التي استشهد بها في هذا الفرع تقرر حق الذمي في حفظ عرضه، مقصودا به ما سبق .

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 20/1.

(2) الآية 4 من سورة النور .

(3) أخرجه البخاري ومسلم في الصحيحين. (صحيح البخاري 1017/3، صحيح مسلم 92/1).

(4) أخرجه الديلمي في مسند الفردوس، والطبراني في الكبير، ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد. (الديلمي: الفردوس بمأثور الخطاب 482/3، الطبراني: المعجم الكبير 57/22، مجمع الزوائد 280/6).

(5) الآية 32 من سورة الإسراء.

(6) الأيتان 165، 166 من سورة الشعراء.

(7) أخرجه أحمد في مسنده، والحاكم في المستدرک، وسكت عنه، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان، والترمذي في سننه، وذكره المنذري في الترغيب، وقال: رواه الطبراني والحاكم، وصحح إسناده. (مسند أحمد 217/1، 317، المستدرک 396/4، البيهقي: شعب الإيمان 379/4، سنن الترمذي 57/4، المنذري: الترغيب والترهيب 225/3).

الفرع الثالث

حق غير المسلمين في حماية أموالهم وممتلكاتهم

وضع الإسلام أصلاً عاماً في الأموال، هو وجوب حفظها وحرمة إتلافها، إلا عند وجود المقتضي الذي يقره الشرع، ولذا فإن الأصل في المال المملوك لفرد أو جماعة، وجوب صيانتها، وحرمة الاعتداء عليه، وكفل لصاحبه حق حماية ماله وملكه وصيانتها من الاعتداء عليه، أي كان وجه الاعتداء، سواء كان المال أو الملك لمسلم أو غيره، وقد اعتبر الحفاظ على المال المحترم وصيانتها مقصداً من مقاصد الشريعة الضرورية، أي كان صاحبه، ولذا حرص رسول الله ﷺ على رد أمانات قريش إلى أهلها، مع أن القوم حينئذ قد تآمروا على قتله .

وقد وردت نصوص عدة تحرم إتلاف المال أو الملك أو أخذه بغير حق، وتوجب على أخذه رد عين ما بقي منه، وضمان ما تلف، وهي نصوص عامة، تشمل في عمومها مال المسلم وغيره، من هذه النصوص ما يلي:

- 1- قال الله تعالى في حق اليهود: ﴿وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ (1).
- 2- وقال سبحانه: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ (2).
- 3- قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ (3).
- 4- قال جل شأنه: ﴿بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ (4).
- 5- عن سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أن رسول الله ﷺ قال: " من اقتطع شبراً من الأرض ظلماً، طوقه الله إياه يوم القيامة من سبع أرضين " (5).

وجه الدلالة منها:

أفادت هذه النصوص حرمة أكل أموال الناس بالباطل، وأنه لا يحل للمرء من مال الغير إلا ما طابت به نفسه، وأن من لم تطب نفسه بما يؤخذ منه، كان مالا مغصوباً، توعده الشارع أخذه عليه بالعذاب الأليم، سواء كان لمسلم أو غيره .

كما وردت نصوص تحرم أخذ مال أهل الذمة بغير حق أو بغير طيب نفس منهم، منها ما يلي:

- 6- عن صفوان بن سليم أخبره عن ثلاثين من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم دنية عن رسول الله ﷺ قال ألا من ظلم معاهداً وانتقصه، وكلفه فوق طاقتة، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حججه يوم القيامة، وأشار رسول الله ﷺ بأصبعه إلى صدره " (6).
- 7- روى عدد من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم عن رسول الله ﷺ أنه قال: " ألا من ظلم معاهداً أو تنقصه أو كلفه فوق طاقتة أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا خصمه يوم القيامة "

(1) من الآية 161 من سورة النساء.

(2) الآية 4 من سورة النساء.

(3) الآية 10 من سورة النساء.

(4) من الآية 34 من سورة التوبة.

(5) أخرجه الشيخان في صحيحيهما. (صحيح البخاري 1167/3، صحيح مسلم 1230/3).

(6) سنن البيهقي 205/9.

8- روى خالد بن الوليد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " ألا لا تحل أموال المعاهدين إلا بحقها " (1).

9- روى ابن زياد بن حدير " أنا أباه كان يأخذ من نصراني في كل سنة مرتين، فأتى عمر، فقال: يا أمير المؤمنين إن عاملك يأخذ مني العشر في السنة مرتين، فقال عمر: ليس له ذلك، إنما له في كل سنة مرة، ثم أتاه فقال: أنا الشيخ النصراني، فقال عمر: وأنا الشيخ الحنيف، قد كتبت لك في حاجتك " (2).

10- كتب علي رضي الله عنه إلى بعض ولاته على الخراج: " إذا قدمت عليهم، فلا تبيعن لهم كسوة شتاءً ولا صيفاً، ولا رزقاً يأكلونه، ولا دابة يعملون عليها، ولا تضربن أحداً منهم سوطاً واحداً في درهم، ولا تقمه على رجله في طلب درهم، ولا تبع لأحد منهم عرضاً في شيء من الخراج، فإنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو، فإن أنت خالفت ما أمرتك به، يأخذك الله به دوني، وإن بلغني عنك خلاف ذلك عزلتك، قال الوالي: إذن أرجع إليك كما خرجت من عندك! قال: وإن رجعت كما خرجت " .

وجه الدلالة منها:

أفادت هذه الأخبار حرمة أخذ مال الذميين والمعاهدين، وأنها لا تحل إلا إذا أخذت بحق، أو بطيب نفس صاحبها، فإذا أخذت بغير طيب نفسه، خاصمه رسول الله صلى الله عليه وسلم بها يوم القيامة .
وكل هذه النصوص تنبه إلى حق أهل الذمة في احترام أموالهم وحمايتهم وصيانتهم، وعدم الاعتداء عليها في دولة الإسلام، وأن الإسلام كفل لهم ذلك ما التزموا بمقتضى عقد الذمة .

المطلب السابع

الاحتكام إلى الشرائع الخاصة في الأحوال الشخصية

ترك الإسلام لأهل الذمة أو العهد، حق التحاكم إلى شرائعهم، ولم يفرض عليهم أن يتحاكموا إلى الشريعة الإسلامية في أمور شتى، قال البزدوي في إكراه الذمي على الإسلام: "إننا أمرنا أن نتركهم وما يدينون" (3)، وجاء في الهداية وفتح القدير "أمرنا بأن نتركهم وما يدينون" (4)، وقال ابن الهمام في حق تمول أهل الكتاب الخمر: "وهي مال في في شرع أهل الكتاب على زعمهم، وحيث أمرنا أن نتركهم وما يدينون، فقد أمرنا باعتبار بيعهم إياها وبيعهم به" (5).
ومن المنفق عليه بين الفقهاء أن الذميين يتمولون أشياء لا تعد ما لا عند المسلمين، ويستبيحون لأنفسهم أشياء حرمت على المسلمين، ومن ثم فإن تعاملهم فيها إنما يطبق فيه أحكام شرائعهم، وكذا ما يتعلق بأحكام عبادتهم: من صلاة وصيام، ونحوهما، فإنهم يتبعون فيها أحكام دينهم، ولا يلزمون فيها بأحكام الإسلام، وإن كانوا يتمتعون بحق الإقامة في الدولة الإسلامية، وممارسة شعائر هذه الديانة أو تلك بها، كما أن لدينهم أحكاماً خاصة في الزواج وفرقه، وما يترتب عليهما، تختلف عن الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بذلك، ولذا فإنهم لا يلزمون

(1) أخرجه أحمد في مسنده وأبو داود في سننه، وسكت عنه، والشيباني في الأحاد والمثاني، وذكره ابن حجر في التلخيص والسيوطي في أسباب ورود الحديث، والزليعي في نصب الرأية، وسكتوا عنه. (مسند أحمد 89/4، سنن أبي داود 356/3، الشيباني: الأحاد والمثاني 29/2، تلخيص الحبير 151/4، السيوطي: أسباب ورود الحديث 172/، نصب الرأية 196/4).

(2) أخرجه البيهقي في سننه، وأبو عبيد في الأموال. (السنن الكبرى 211/9، أبو عبيد: الأموال 479).

(3) البزدوي: كشف الأسرار 544/4.

(4) شرح فتح القدير 386/3.

(5) المصدر السابق 462/6.

بالاحتكام إلى الشريعة فيما يتعلق بذلك، ولا يلزمهم التحاكم أمام القضاء الإسلامي، فيما يتعلق بأمر من الأمور المتعلقة بالنكاح وفرقه وآثارهما، ونحو ذلك من أحكام تتعلق بالأسرة .

أما سائر المعاملات المالية: من بيع وابتياح، ورهن وشفعة، وإجارة، وقرض، وقراض، وإحياء للموات، والعقود الناقلة لملك الأعيان أو المنافع، أو المرتبة للحقوق، ونحوها، فإنهم يلتزمون فيها بأحكام الشريعة الإسلامية، فما جاز منها في الشرع الإسلامي جاز في حقهم، وما فسد منها فيه فسد في حقهم كذلك، لأن من واجبات عقد الذمة احترامهم لقانون الدولة الإسلامية التي يحملون جنسيتها، والتي التزموا معها بعقد ذمة أو عهد .

وكذا الجنايات المختلفة على النفس أو ما دونها، أو على المال، أو الحقوق، أو على أمن المجتمع، وسواء كانت موجبة للقصاص أو الدية أو إقامة الحد أو التعزير، فإنهم يخضعون فيها لأحكام الشريعة الإسلامية، فما تجرمه الشريعة وتعاقب عليه من ارتكبه من المسلمين، فإنه يكون مجرماً ومعاقباً عليه في حق أهل الذمة والعهد كذلك، على التفصيل الذي ذكره الفقهاء في هذا السبيل .

تحاكم غير المسلمين إلى القضاء الإسلامي:

الأصل العام أن غير المسلمين في الدولة الإسلامية، لا تسري عليهم أحكام الإسلام فيما يتعلق بعباداتهم، والمسائل المتعلقة بالأسرة، مما سبق ذكره، أما ما يتعلق بمعاملاتهم، والجنايات التي تقع منهم أو عليهم في الدولة الإسلامية، فإن أحكام الشريعة الإسلامية تطبق عليهم شاءوا أو أبوا .

ولكن إذا تحاكموا إلى القضاء الإسلامي فيما يتعلق بمعاملاتهم التي يتبعون فيها أحكام دينهم، كقضايا النكاح وفرقه، وآثارهما، فقد اختلف الفقهاء فيما يطبق في حقهم:

- فذهب جمهور الفقهاء إلى أنهم إذا رضوا بأحكام الإسلام فيما يحتكمون فيه إلى القضاء الإسلامي، وجب على القاضي المسلم أن يطبق في حقهم أحكام الشريعة الإسلامية، وأن يقضي بفساد النكاح بغير شهود عندهم أو نكاح المحارم أو النكاح في العدة، إذا عرضت عليه قضية لها تعلق بذلك، فإذا حكم بينهما لزمهما حكمه، لأنه إنما دخل في العهد بشرط التزام أحكام الإسلام، وإن دعا أحدهما ليحكم بينهما لزمه الحضور، وهو ما ذهب إليه الحنفية، وما عليه مذهب المالكية، وهو أظهر قول الشافعي، والأصح من مذهبه، ورواية عن أحمد، وقال ابن القاسم من المالكية: إن تحاكم أهل الذمة إلى حكم المسلمين ورضيا به جميعاً، فلا يحكم بينهم إلا برضا من أسأفتهم، فإن كره ذلك أسأفتهم فلا يحكم بينهم، وإن رضي أسأفتهم بحكم الإسلام وأبى ذلك الخصمان أو أحدهما، لم يحكم بينهم المسلمون، وهذا المذهب هو ما ذهب إليه الظاهرية (1).

- ويرى بعض الفقهاء أن القاضي المسلم مخير في هذه الحالة، بين الحكم بالشريعة الإسلامية، أو عدم الحكم بشيء فيما حكموه فيه؛ وهو قول النخعي، وبعض المالكية، وأحد قول الشافعي، وهو المنصوص عن أحمد وإليه ذهب جمهور أصحابه (2).

(1) رد المحتار 464/7، ابن عبد البر: التمهيد 390/14، ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة 560/2، المهذب 256/2، مغني المحتاج

195/3، روضة الطالبين 327/10، الأسيوطي: جواهر العقود 25/2، المغني 75/9، المحلى 622/10، الجصاص: أحكام القرآن 436/2 .

(2) ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي 949/9، القرافي: الفروق 24/3، المهذب 256/2، جواهر العقود 25/2، المغني 75/9، كشف

القناع 140/3، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 184/6، فتح الباري 170/12.

استدل الفريق الأول على وجوب الحكم بين الذميين إن تحاكموا إلى القاضي المسلم، بما يلي:

1- لقول الله تعالى: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾⁽¹⁾، وقوله جل شأنه: ﴿وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾⁽²⁾، حيث ورد الأمر بوجوب الحكم بينهم، والجزم بالحكم رفع للتخيير بين الحكم والإعراض عنهم، وهذا مشعر بأن الآيتين ناسختين للتخيير الوارد في آية ﴿فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾، روي ذلك عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة، وهو قول الزهري وعمر بن عبد العزيز والسدي، وأحد قولي الشافعي وقول أبي حنيفة وأصحابه⁽³⁾.

2- ولأنه يلزمه دفع كل ما قصد واحدا منهما بغير حق، فلزمه الحكم بينهما قياسا على المسلمين .

3- ولأننا التزمنا الذب عنهم، ودفع الظلم عنهم، وحكم القاضي المسلم فيما يعرض عليه منهم هو ما يقتضيه ذلك .

استدل الفريق الثاني على تخير القاضي المسلم بين القضاء أو الإعراض، إن تحاكم إليه ذميان، بما يلي:

1- لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ جَاؤُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽⁴⁾، فخيره بين الأمرين، ولا خلاف في أن هذه الآية نزلت فيمن وادعه رسول الله ﷺ من يهود المدينة

2- ولأنهما كافران، فلا يجب الحكم بينهما كالمعاهدين .

الرأي الراجح:

والراجح من المذهبين -بعد النظر في أدلتهم- هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول، من وجوب القضاء بينهم بحكم الإسلام، إذا تخاصموا إلى القضاء الإسلامي، ورضوا بحكمه، لما استدلوا به على مذهبهم، ولما روي عن عرفة بن الحارث -وكانت له صحبة مع النبي ﷺ- وقاتل مع عكرمة بن أبي جهل باليمن في الردة- " أنه دعا نصرانياً إلى الإسلام فذكر النصراني النبي ﷺ فتناوله، فرفع ذلك إلى عمرو بن العاص، فقال عمرو: قد أعطيناهم العهد؛ فقال عرفة: معاذ الله أن نكون أعطيناهم العهد والمواثيق على أن يؤذونا في الله ورسوله، إنما أعطيناهم العهد على أن نخلي بينهم وبين كنائسهم، يقولون فيها ما بدا لهم، وألا نحملهم ما لا طاقة لهم به، وأن نقاتل من ورائهم، وأن نخلي بينهم وبين أحكامهم، إلا أن يأتونا، فنحكم بينهم بما أنزل الله. فقال عمرو: صدقت"⁽⁵⁾.

المبحث الثاني

الواجبات التي على المواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية

المطلب الأول

الواجبات الولائية والمالية

(1) من الآية 48 من سورة المائدة.

(2) من الآية 49 من سورة المائدة.

(3) التمهيد 391/14.

(4) من الآية 42 من سورة المائدة.

(5) أخرجه البيهقي في سننه، والطبراني في الكبير. (سنن البيهقي 200/9، مجمع الزوائد 13/6).

الفرع الأول واجب الدفاع عن الدولة الإسلامية

إن من أوجب الواجبات على من ينتمي إلى دولة معينة، أن يدافع عنها ضد من يقصدها بسوء، سواء كان قاصد ذلك من أهلها أو من غير أهلها، وقد فرضت وثيقة المدينة على من التزموا بمقتضاها من أهل الذمة، الدفاع عنها، والتصدي لكل معتد عليها أو على أهلها، فقد جاء في وثيقة المدينة: " وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم .. وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .. وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها .. وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها، وإن بينهم النصر على من دهم يثرب .. على كل أناس حصتهم في جانبهم الذي قبلهم "(1).

فقد قررت الوثيقة على طوائف اليهود بالمدينة، وجوب مناصرة من التزموا بها، ومناصحتهم، وحماية المدينة ممن أرادها بسوء، والنفرة للدفاع عنها، وأن يجب على كل طائفة أن تدفع من موضعها الذي تقيم به كل من أراد مدهمة المدينة، وتطبيقا لما ورد في الوثيقة خرج مخيريق -وهو من اليهود- للقتال مع المسلمين في غزوة أحد، ونصرتهم فيها على المشركين، فقد روي أنه خرج مع رسول الله ﷺ في غزوة أحد، وقال لقومه من اليهود: إنكم لتعلمون أنه نبي الله، وأنه يجب عليكم نصره، ثم قال لأهله حين خرج للغزو: إن أصبت فمالي لمحمد يصنع فيه ما يشاء، وقد قاتل حتى قتل، وبعد انجلاء المعركة وجد بين القتلى، فقال رسول الله ﷺ: " مخيريق خير يهود " (2).

الفرع الثاني دفع الجزية

الجزية في عرف الفقهاء:

عقد تأمين ومعاوضة وتأييد من الإمام أو نائبه، على مال مقدر يؤخذ من الكفار كل سنة برضاهم، في مقابلة سكنى دار الإسلام (3)، أو هي ما لزم الكافر من مال لأمنه واستقراره تحت حكم الإسلام وصونه (4).

حكم دفع الذمي الجزية:

اتفق الفقهاء على مشروعية فرض الجزية على الذمي التي توافرت فيه شروط وجوبها عليه (5)، وقد دل على مشروعيتها فرضها عليه: قول الله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (6)، وقد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رواه عنه عبد الرحمن بن عوف " أنه أخذ الجزية من مجوس هجر "، وعن ابن شهاب أنه بلغه " أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين، وأن عثمان بن عفان ﷺ أخذها من البربر، وأخذها عمر بن الخطاب

(1) عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام 151/1 - 152 .

(2) سيرة ابن هشام 131/3، طبقات ابن سعد 501/1.

(3) المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف /243.

(4) الشيخ عليش: منح الجليل 756/1.

(5) المغني 496/8.

(6) الآية 10 من سورة التوبة.

ﷺ من مجوس فارس " (1)، وأخذها عمرو بن العاص من أقباط مصر، من كل حالم دينارين، وكتب بذلك إلى عمر بن الخطاب فأجازه (2)، وقد حكى ابن قدامة إجماع الأمة على مشروعية فرض الجزية على غير المسلم (3).

❖ شروط وجوب الجزية:

اعتبر الفقهاء فيمن تجب عليه الجزية، ما يلي:

- 1- البلوغ والعقل والذكورة، فلا تجب على أضعافهم، لأنها فرضت على من تأهل للقتال، وهؤلاء ليسوا من أهله، ولذا كتب عمر ﷺ إلى أمراء الأجناد " أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء أو الصبيان " (4).
- 2- السلامة من العمى والكبر والزمانة، وقد اعتبره المالكية والحنابلة وجمهور الحنفية، وهو قول في مذهب الشافعية، لأن هؤلاء لا يلزمهم أصل النصر بأبدانهم لدار الإسلام ولو كانوا مسلمين، فلا يؤخذ منهم ما هو بدل عن النصر، وهو الجزية، ولأنهم ليسوا من أهل القتال، فلا تجب عليهم جزية، لأنها بدل عن قتلهم، ويرى جمهور الشافعية أنه تجب عليهم الجزية، لأنها كأجرة الدار، ولذا يستوي فيها أصحاب الأعدار وغيرهم (5)، وإني أرجح مذهب الجمهور، من عدم فرض الجزية على الأعمى والكبير والزمن ونحوهم، لأن الجزية إن فرضت على من كان من أهل القتال، فإن هؤلاء ليسوا من أهله، وقد قال القرطبي: " إجماع العلماء على أن الجزية إنما توضع على جماجم الرجال الأحرار البالغين، وهم الذين يقاتلون، دون النساء والذرية والعبيد والمجانين المغلوبين على عقولهم، والشيخ الفاني " (6).
- 3- الحرية، فلا تجب على العبد، لأنه لا يملك ما لا يبذل منه جزية (7).
- 4- أن لا يكون الذمي فقيرا غير معتمل، أي لا قدرة له على العمل، وهو شرط اعتبره الحنفية والمالكية والحنابلة وبعض الشافعية، لأن الفقير عاجز عن الكسب، عاجز عن دفع الجزية، ويرى جمهور الشافعية وجوبها عليه، ولا يسقط وجوبها لفقره أو عجزه عن الكسب، بل تتعلق بذمته حتى يوسر (8).
- 5- أن لا يكون راهبا، وهذا عند المالكية والحنابلة، ويرى بعض الحنفية أن عدم وضع الجزية على الرهبان إن كانوا لا يقدرون على العمل، فإن كانوا عاملين وضعت عليهم، ويرى الشافعية أنها توضع على الرهبان، لأنها كأجرة الدار (9).

-
- (1) أخرجه البيهقي والترمذي في سننهما، وسكتا عنه، وذكره ابن حجر في الدراية، وقال: وصله الحسين بن أبي كبشة عن عبد الرحمن بن مهدي عن مالك، فقال عن الزهري عن السائب بن يزيد، أخرجه الطبراني والدارقطني. (سنن البيهقي 190/9، سنن الترمذي 147/4، الدراية 134/2).
 - (2) تاريخ البلاذري 301/303، تاريخ الطبري 228/5.
 - (3) المغني 496/8.
 - (4) أبو عبيد: الأموال 37/61، نيل الأوطار 61/8.
 - (5) المبسوط 79/10، بدائع الصنائع 111/7، بلغة السالك 341/1، نهاية المحتاج 223/7، مغني المحتاج 246/4، المغني 510/8، كشاف القناع 716/1.
 - (6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 112/8.
 - (7) بدائع الصنائع 111/7، كشاف القناع 77/1، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 112/8.
 - (8) فتح القدير 373/4، المبسوط 79/10، شرح الخرشبي 144/3، الشرح الصغير للدريير 342/1، مغني المحتاج 246/4، الإقناع لحل ألفاظ أبي شجاع 223/2، المغني 509/8، كشاف القناع 70/1.
 - (9) الهدية وفتح القدير 373/4، رد المحتار 369/3، شرح الخرشبي 144/3، الشرح الصغير 341/1، مغني المحتاج 246/4، الإقناع 223/2، المغني 478/8.

لمسقطات الجزية أسباب، منها ما هو محل اتفاق بين الفقهاء، ومنها ما اختلفوا فيه، ونبين ذلك فيما يلي:

1- عجز الدولة الإسلامية عن حماية الذميين:

إن الجزية بدل حماية الدولة الإسلامية لأهل الذمة، باعتبار أنهم لم يلزموا بالدفاع عنها، ولذا فإذا عجز المسلمون عن حمايتهم لم يبق مبرر فرضيتها عليهم، فتسقط، يدل لهذا ما روي أن أبا عبيدة حينما أعلمه نوابه على مدن الشام، أن الروم تجمعوا لقتال المسلمين، كتب إليهم " ردوا الجزية إلى من أخذتموها منه.. وأمرهم أن يقولوا لهم: إننا رددنا عليكم أموالكم، لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإننا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشروط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم ⁽¹⁾، وبقریب منه ما جاء في صلح خالد بن الوليد مع بعض النصارى في الحيرة، وما ورد في كتاب حبيب بن مسلمة لأهل تقيس ⁽²⁾.

2- اشتراك الذميين في الدفاع عن الدولة الإسلامية:

لما كانت الجزية لقاء الدفاع عن الذميين في الدولة، فإنهم إن ساهموا في الدفاع عنها، لم يبق سبب وجوبها عليهم، يدل لهذا: ما كتبه سراقه بن عمر عامل عمر على أرمينيا، فقد جاء فيه: " هذا ما أعطى سراقه بن عمر .. سكان أرمينيا والأرمن من الأمان، أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم وملتهم، ألا يضاروا ولا ينتقصوا، وعلى أهل أرمينيا .. أن ينفروا لكل غارة، ولكل أمر نا أو لم ينب، رآه الوالي صلاحا، على أن توضع الجزاء عنم أجاب لذلك ⁽³⁾، كما يدل له: ما روي أنا أبا عبيدة بن الجراح ولى حبيب بن مسلم الفهري على إنطاكية، فغزا الجرجومة، فلم يقاتله أهلها، ولكنهم لما طلبوا الأمان والصلح، صالحوه على أن يكونوا أعوانا للمسلمين .. وأن لا يؤخذوا بالجزية ⁽⁴⁾، وروي أن ملكا في أرمينيا يدعى شهر برار " طلب من سراقه بن عمرو أن يضع عنه وعنم معه الجزية، على أن يقوموا بما يريده منهم ضد عدوهم، فقبل سراقه، وقال: قبلنا ذلك ممن كان معك على هذا ما دام عليه، ولا بد من الجزاء ممن يقيم ولا ينهض .. وقد كتب سراقه بذلك إلى عمر، فأجازه وحسنه ⁽⁵⁾.

3- إسلام الذمي، أو وفاته:

مذهب الحنفية والمالكية أن الجزية تسقط عن الذمي بإسلامه أو موته بعد وجوبها عليه بسنة أو أكثر، لما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: " ليس على المسلم جزية ⁽⁶⁾، ولأنها وجبت عقوبة على الكفر، وعقوبات الكفر تسقط بالإسلام، ولا تبقى بعد الموت ⁽⁷⁾.

(1) أبو يوسف: الخراج /139،

(2) تاريخ الطبري 16/4، تاريخ البلاذري /283-284.

(3) تاريخ الطبري /257.

(4) تاريخ البلاذري /217.

(5) تاريخ الطبري 256/5.

(6) أخرجه الديلمي في مسند الفردوس، والطبراني في الأوسط، والدارقطني في السنن، وسكت عنه، وابن أبي شيبة في مصنفه. (مسند الفردوس 390/3، المعجم الأوسط 383/6، سنن الدارقطني 157/4، مصنف ابن أبي شيبة 416/2).

(7) الفتاوى الهندية 246/2، شرح الزرقاني على خليل 143/3.

ويرى الشافعية أن الجزية لا تسقط بالإسلام أو الموت، إذا مر على وجوبها سنة فأكثر، فتؤخذ بعد إسلام الذمي، وتتخذ من تركته بعد موته، لأن الجزية وجبت عوضاً عن حقن دم الذمي، وسكنى دار الإسلام، وقد استوفى البعض فيجب عليه أداء ما يقابله (1).

ومذهب الحنابلة سقوط الجزية عن الذمي إذا أسلم بعد الحول، لقوله تعالى: (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) (2)، وما رواه عمرو بن العاص رضي الله عنه في قصة إسلامه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الإسلام يجب ما قبله" (3)، إلا أنها لا تسقط بموته إذا كانت وفاته بعد الحول، بل تؤخذ من تركته، لأن الجزية دين وجب على الذمي في حياته، فلا يسقط بموته كديون الأدميين (4).

4- فوات وقت وجوبها دون استيفائها منه:

اختلف الفقهاء في مدى سقوط الجزية بمضي المدة على وجوبها عليه دون استيفاء، فيرى الصحابان والشافعية والحنابلة، عدم سقوط الجزية بمضي المدة. لأنها حق مالي يجب في نهاية الحول، فلا يسقط بمضي مدة استحقاقه (5). ويرى أبو حنيفة لأن الذمي لا يطالب بجزية السنين الماضية ولا بالسنة التي هو فيها حتى تنقضي، لأنها لأنها وجبت على سبيل العقوبة، وأمر استيفائها إلى الإمام كالحدود، ولما كانت الحدود تتداخل، بحيث يقتصر على إحداها، فكذا الجزية (6).

5- طرور بعض الأعذار المانعة من وجوب الجزية:

يرى بعض الفقهاء سقوط الجزية عن الذمي، بطرور ما يمنعه من دفعها، كفقير وعوز وزمانة وكبر، ونحوها، وهو ما ذهب إليه الحنفية، إلا أنهم اشترطوا دوام هذه الأعذار نصف سنة فأكثر، ويرى المالكية سقوطها، عند عجزه عن أدائها لسبب أو آخر، إلا أنه لا يطالب بها بعد زوال سبب العجز عن دفعها (7)، ويدل لسقوطها عنه بهذه الأعذار: ما جاء في عقد الذمة الذي كتبه خالد بن الوليد لأهل الحيرة بالعراق، وكانوا من النصارى: "وجعلت لهم، أيما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله" (8)، وكان هذا في عهد أبي بكر وبحضرة عدد كبير من الصحابة، وقد كتب خالد به إلى الصديق ولم ينكر عليه أحد، ومثل هذا يُعد إجماعاً، ورأى عمر بن الخطاب شيئاً يهودياً يسأل الناس، فسأله عن ذلك، فعرف أن الشيخوخة والحاجة ألجأتها إلى ذلك، فأخذه وذهب به إلى خازن بيت مال المسلمين، وأمره أن يفرض له ولأمثاله من بيت المال ما يكفيهم ويصلح شأنهم، وقال في ذلك: "ما أنصفناه إذ أخذنا منه الجزية

(1) المهذب 267/2، المنهاج 249/4.

(2) من الآية 38 من سورة الأنفال.

(3) أخرجه أحمد والديلمي والحاثر في مسانيدهم، والبيهقي في سننه، وسكت عنه، وقال الهيثمي: رواه أحمد والطبراني إلا أنه قال حدثني عمرو بن العاصي من فيه إلى أذني ورجالهما ثقات. (مسند أحمد 198/4، مسند الفردوس 118/1، مسند الحارث 934/2، سنن البيهقي 123/9، مجمع الزوائد 83/10).

(4) المغني 511/8، كشاف القناع 708/1.

(5) المبسوط 82/10، بدائع الصنائع 122/7، المحرر 184/2، المغني 512/8.

(6) المبسوط 82/10، الجصاص: أحكام القرآن 100/3.

(7) الدر المختار ورد المحتار 372/3، الفتاوى الهندية 246/2، شرح الخرشى 145/3، بلغة السالك 342/1.

(8) أبو يوسف: الخراج 144.

شابًا، ثم نخله عند الهرم⁽¹⁾، وعند مقدمه "الجابية" من أرض دمشق مرَّ في طريقه بقوم مجذومين من النصارى، فأمر أن يعطوا من الصدقات، وأن يجرى عليهم القوت⁽²⁾.

الفرع الثالث دفع الخراج

❖ معنى الخراج في عرف الفقهاء:

هو الوظيفة المعينة التي توضع على أرض، أو هو ما يحصل من ريع الأرض أو كرائها⁽³⁾.
وضرب الخراج على أرض الذمي مشروع، فقد ضربه عمر على أرض العراق عند فتحه لها، حيث تركها بيد أصحابها، فضرب على رعوسهم الجزية، وعلى أراضيهم الخراج بعد مشاوراة الصحابة وموافقتهم⁽⁴⁾.

❖ أنواع الخراج:

للخراج نوعان: الأول: خراج الوظيفة: وهو ما يفرض على الأرض، مراعى فيه مساحتها ونوع ما يزرع بها، وهذا النوع فعله عمر في سواد العراق، حيث استبقاها بيد أهلها، وفرض على كل جريب أرض بيضاء تصلح للزراعة، قفيزا مما يزرع فيها ودرهما، وعلى جريب الرطب خمسة دراهم، وجريب الكرم عشرة دراهم، وكان هذا بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليه، الثاني: خراج المقاسمة: وهو الذي يفرض على الأرض، بحيث يكون الواجب نسبة معينة مما يخرج منها، وقد فعله النبي ﷺ في أرض خيبر⁽⁵⁾.

❖ أنواع الأراضي الخراجية:

الأراضي الخراجية أنواع: فمنها: الأراضي المفتوحة عنوة، إذا أقرت بيد أهلها، حيث يضرب عليها الخراج، كالذي فعله عمر بأرض السواد، وأرض مصر، وغيرهما، ومنها: الأرض التي صولح عليها أهلها: حيث تكون خراجية، كأرض نصارى نجران، التي صولحوا عليها لقاء ألفي حلة زمن النبي ﷺ، وأرض نصارى تغلب، حيث صالحهم عمر على أن يأخذ منهم العشر مضاعفا، ومنها: الأرض الموات إذا أحيها ذمي، وأرض الغنيمة إذا حصل عليها بمشاركته في القتال مع المسلمين، ومنها: الأرض العشرية إذا تملكها الذمي⁽⁶⁾.

❖ مقدار الخراج المضروب على الأرض:

اختلف الفقهاء في تقدير الخراج المضروب على الأرض: فيرى الشافعية والحنابلة وغيرهم، أن تقديره متروك إلى رأي الإمام واجتهاده، بحيث يراعى في تقديره طاقة الأرض، كما فعل عمر بأرض السواد، ويرى الحنفية جواز النقصان عما فرضه عمر على الأراضي الخراجية، على خلاف بينهم في الزيادة على ما فرضه، وإن كان الراجح في المذهب عدم الزيادة عليه⁽⁷⁾.

(1) المصدر السابق /126.

(2) البلاذري: فتوح البلدان /177.

(3) القنوي: أنيس الفقهاء /185، الجرجاني: التعريفات /132.

(4) الجصاص: أحكام القرآن /430/3.

(5) المبسوط /79/10، بدائع الصنائع /62/2، 63، رد المحتار /365/3.

(6) أبو يوسف: الخراج /44، 58-60، بدائع الصنائع /54/2-55، 58.

(7) الفتاوى الهندية /238/2، أبو يوسف: الخراج /84، الماوردي: الأحكام السلطانية /143، شرح منتهى الإيرادات /734/1،

❖ مدى ارتباط الخراج باستغلال الأرض:

مناطق فرض الخراج على الأرض، هو التمكن من الانتفاع بها، وليس الانتفاع الفعلي، ولذا فإن من تمكن من استغلال أرضه من أهل الذمة بأي وجه، ولم يفعل فإنه يلزم بدفع خراجها، إلا أن يكون الخراج مقاسمة، فإن استحقاقه يتوقف على استغلال الأرض، وخروج غلتها التي تتعلق بها المقاسمة، وعند عجز صاحب الأرض عن استغلالها، يطلب الإمام منه دفعها لمن يستغلها، أو يقوم الإمام بتأجيرها من بيت المال، ويأخذ الخراج وما أنفق عليها من أجرتها، فإن لم يتمكن من ذلك باعها وأخذ الخراج من ثمنها (1).

❖ مدى سقوط الخراج عن الأرض بإسلام صاحبها:

يرى فريق من الفقهاء أن الخراج لا يسقط بإسلام صاحب الأرض، بل يدفع عنها مع إسلامه، فقد روي أن رجلاً قال لعمر: إني أسلمت فضع عن أرضي الخراج، فلم يقبل، وقال له: إن أرضك أخذت عنوة، وروي مثل هذا عن علي، فقد روي أن ذمياً أسلم في زمانه، فقال له: إن أقمتم في أرضك رفعت الجزية عن رأسك، وأخذنا من أرضك، وإن تحولت عنها فنحن أحق بها، وقد كان لابن مسعود والحسن وغيرهما أرض بسواد العراق، وكانوا يدفعون عنها الخراج، ولأن الخراج مئونة الأرض النامية، والمسلم من أهل الالتزام بها، فيلتزم به بعد إسلامه، ويرى مالك أن خراج الأرض يسقط بإسلام صاحبها، اعتباراً للخراج بالجزية التي تسقط بإسلام صاحبها (2).

الفرع الرابع دفع العشور

❖ معنى العشر في عرف الفقهاء:

ما يؤخذ من تجارة أهل الحرب، وأهل الذمة عندما يجتازون بها حدود الدولة الإسلامية، وقد كان يؤخذ في القديم عشر ما يحملونه ما يؤخذ من تجارة أهل الحرب، وأهل الذمة عندما يجتازون بها حدود الدولة الإسلامية (3).

❖ حكم أخذ العشور من أهل الذمة وغيرهم:

أخذ العشور ممن يمرون بتجاراتهم عبر أرجاء الدولة الإسلامية، مسلمين أو غيره مشروع، ومما يدل لذلك: ما روي أن عمر رضي الله عنه بعث أنس بن مالك لجباية العشور، فقال أنس: "يا أمير المؤمنين تقلدني المكس؟"، فقال عمر: قلدتك ما قلدني رسول الله صلى الله عليه وسلم، قلدني أمور العشور، وأمرني أن آخذ من المسلم ربع العشر، ومن الذمي نصف العشر، ومن الحربي العشر (4)، وقد روي أن عمر نصب العشار، وقال لهم: خذوا من المسلم ربع العشر، ومن الذمي نصف العشر، ومن الحربي العشر، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، فلم ينكر عليه أحد منهم، فكان إجماعاً منهم على مشروعيته (5).

(1) المبسوط 82/10، 83، بدائع الصنائع 54/2، الماوردي: الأحكام السلطانية 144-147، 154، أبو يعلى: الأحكام السلطانية 153-156.

(2) المبسوط 83/10، يحيى بن آدم: الخراج 61، أبو عبيد: الأموال 87.

(3) د. محمد رواس: معجم لغة الفقهاء 233.

(4) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ورفع الطبراني في الأوسط، وذكره ابن حجر في الدراية، وصح وقفه على عمر، وأشار إليه الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء. (الدراية 261/1، نصب الراية 379/2، الطحاوي: مختصر اختلاف العلماء 463/1).

(5) بدائع الصنائع 35/2، المغني 518/8، نيل الأوطار 63/8، أبو عبيد: الأموال 533.

❖ شروط فرض العشور على تجارة الذميين:

اعتبر فريق من الفقهاء في وجوب العشر على مال تجارة الذمي: أن يكون معدا للتجارة، بالغاً نصاب الزكاة في المال، وهو ما ذهب إليه الحنفية وجمهور المالكية والحنابلة، لآثار المروية عن عمر، فإنها تدل على اعتبار ذلك فيما يجب تعشيره من أموال الذميين، وإن كان بعض المالكية والحنابلة لا يشترطون بلوغ نصاب الزكاة فيه، فيجب تعشير هذا المال قل أو أكثر، باعتبار أنه ليس زكاة، وإنما هو معتبر بالجزية على الرعوس، وهذه لا يعتبر النصاب لوجوبها، ويتفق الفقهاء على أن هذه الضريبة لا تفرض إلا على مال الذمي المعد للتجارة، إذا انتقل به من بلد إلى آخر، أما ماله في داخل البلد فلا ضريبة عليه، وإن أعد للتجارة وبلغ النصاب (1).

❖ مدى تعدد الضريبة بتكرار التنقل بالمال:

ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن مقدار الضريبة التي تؤخذ من الذمي هي نصف العشر (2)، لما روي عن زياد بن حدير قال: "استعملني عمر على العشر، فأمرني بأن آخذ من تجار أهل الحرب العشر، ومن تجار أهل الذمة نصف العشر، ومن تجار المسلمين ربع العشر" (3)، ومثل هذا روي عن أنس بن مالك، قال: "بعثني عمر ﷺ على العشور، وكتب لي عهداً أن آخذ من المسلمين مما اختلفوا فيه لتجاراتهم ربع العشر، ومن أهل الذمة نصف العشر، ومن أهل الحرب العشر" (4)، وروي نحوه عن عمر بن عبد العزيز (5).

ويرى جمهور الفقهاء أن هذه الضريبة التي تؤخذ من الذمي على ماله المعد للتجارة، لا تؤخذ منه إلا مرة واحدة عند مروره به من بلد إلى آخر، وهو ما ذهب إليه الحنفية والشافعية والحنابلة (6)، لما روي أن عمر ﷺ كتب إلى جابي هذه الضريبة يأمره أن لا يأخذها عن المال إلا مرة واحدة في السنة (7)، وكذا فعل عمر بن عبد العزيز (8)، ويرى المالكية أنها تجب على الذمي في ماله في كل مرة ينتقل فيها بماله من بلد إلى آخر (9).

❖ أخذ هذه الضريبة من المستأمنين:

إذا دخل المستأمن دار الإسلام بمال التجارة، فقد اختلف الفقهاء في مدى أخذ الضريبة منه عليه: فمذهب المالكية والشافعية والحنابلة، أنها تؤخذ منه، على تفصيل بينهم في مقدارها، فيرى المالكية والحنابلة أنه يؤخذ منهم العشر، ويرى الشافعية أنها تؤخذ بالشرط عليها، وبمقدار ما شرط، فإن تاجر بهذا المال في الدولة الإسلامية أخذ منه العشر (10).

(1) أبو يوسف: الخراج/133، 135، أبو عبيد: الأموال/533، 535، 537، المغني 519/8، كشاف القناع 728/1.

(2) بدائع الصنائع 38/2، أبو يوسف: الخراج/133، يحيى بن آدم: الخراج/68، الأم 194/4، المغني 517/8.

(3) أبو عبيد: الأموال/533.

(4) أبو يوسف: الخراج/135.

(5) المصدر السابق/137، أبو عبيد: الأموال/534.

(6) بدائع الصنائع 37/2، الفتاوى الهندية 183/1، الأم 193/4، المغني 518/8، كشاف القناع 728/1.

(7) أبو عبيد: الأموال/538، أبو يوسف: الخراج/136.

(8) أبو عبيد: الأموال/534.

(9) منح الجليل 760/1، شرح الزرقاني على خليل 144/3.

(10) شرح الزرقاني على خليل 143/3، الشرح الصغير 345/1، مختصر المزني 199/5، الأم 125/4، المغني 521/8، كشاف القناع 728/1.

ويرى الحنفية أنهم يعاملون بمثل ما يعاملون به المسلمين، فإن كانوا يأخذون من تجار المسلمين ضريبة أخذ بمقدارها منهم، وإن كانوا لا يأخذون منهم ضريبة لم يؤخذ منهم⁽¹⁾، لما روي أن عاشرا كتب إلى عمر: " كم نأخذ من تجار أهل الحرب؟، فقال: كم يأخذون منا؟، قال: العشر، فقال: خذ منهم العشر"⁽²⁾.

المطلب الثاني

الواجبات الاجتماعية

الفرع الأول

احترام شعائر ومعتقد المسلمين

يجب على أهل الذمة والعهد احترام شعائر المسلمين، ومعتقدهم، وكتابهم، ورموز الإسلام، وأن لا يظهروا استخفافا بهم، أو بمعتقدهم أو شعائرهم أو رموزهم، فلا يجوز لهم سب الإسلام ورسوله ﷺ وكتابه، أو أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافي عقيدة الدولة الإسلامية ودينها، لأن إظهار ذلك ازدراء بعقيدة المسلمين، وطعن في الإسلام الذي قامت عليه الدولة التي يقيمون بها، وتلك من شروط منحهم الذمة، فإن أخلوا بهذا الواجب، فقد نقضوا ذمتهم مع المسلمين، ولذا ذكر جمهور الفقهاء من نواقض عقد الذمة: طعن الذمي في الإسلام، أو القرآن الكريم، أو سب الله تعالى، أو ذكر رسوله ﷺ بسوء، أو قطعه الطريق على مسلم، أو فتنته له عن دينه ..⁽³⁾، والمستأمن في ذلك كأهل الذمة، وينقض عقد أمانه بهذه النواقض، ولذا فقد شتمت يهودية مستأمنة رسول الله ﷺ، فأهدر دمه، ولم يعاقب قاتلها، وهجا أنس بن زعيم رسول الله ﷺ، فأهدر دمه، وقد كان موادعا⁽⁴⁾.

الفرع الثاني

عدم إظهار ما يباح لهم مما يحرم على المسلمين

يجب على أهل الذمة الامتناع عن إظهار ما يباح لهم، مما يحرم على المسلمين، كشرب الخمر، وبيعها، وابتياعها، وتناول لحم الخنزير، وبيعه وابتياعه، وعدم المجاهرة بالفطر في رمضان، أو أداء شعائر دينهم علنا، لما فيه من استخفاف بالمسلمين، ولأنه المنقول عن عمر وعلي رضي الله عنهما، كما يمنعون من إظهار الفسق الذي يعتقدون حرمة، كالفواحش، ونحوها، ويمنعون من التعامل بالربا، لأنهم ممنوعون من التعامل به، قال تعالى: " وأخذهم الربا وقد نهوا عنه"⁽⁵⁾، وقد روي أن رسول الله ﷺ منع نصارى نجران من التعامل بالربا، حيث قال لهم: " إما أن تذرؤا الربا الربا أو تأذنوا بحرب من الله ورسوله"⁽⁶⁾.

نتائج البحث:

1- الحق: مصلحة ثابتة للشخص على سبيل الاختصاص والاستثثار يقررها الشارع الحكيم، والمواطنة: ما يتمتع به من انتسب لبلد أو وطن معين من حقوق ومزايا، اقتضاها تجنسه بجنسية هذا البلد، سواء أقام بها أو غادرها إلى غيرها، وقد جعل الإسلام لغير المسلمين بمقتضى عقد الذمة، حق الإقامة في دولة الإسلام، والتمتع بالحقوق

(1) المبسوط 2/199، بدائع الصنائع 2/37، فتح القدير 1/534.

(2) شرح السير الكبير 4/283، يحيى بن آدم: الخراج 173.

(3) الزيلعي: تبیین الحقائق 1/322، شرح الخرشى وحاشية العدوي عليه 3/149، مغني المحتاج 4/258، المغني 8/525، شرح منتهى الإيرادات

744/1، ابن تيمية: الصارم المسلول على شاتم الرسول 12.

(4) الصارم المسلول 60/68.

(5) من الآية 161 من سورة النساء.

(6) البدائع 5/192.

- والمزايا التي يتمتع بها المسلمون، ما التزموا بما يلتزم به المسلمون تجاه هذه الدولة، وهو تطبيق عملي لمعنى المواطنة بالمفهوم الذي يريده المعاصرون من إطلاق هذا المصطلح .
- 2- غير المسلمين الذين يتصور وجودهم بالدولة الإسلامية، هم: أهل الكتاب من اليهود والنصارى، والصابئة، والمجوس، والدهرية، والمشركون، والمرتدون، ومن يمنحون الذمة -فيقرون على دينهم، بشرط بذل الجزية، والالتزام بنظام الدولة الإسلامية التي يقيمون بها- من هؤلاء هم: أهل الكتاب، والمجوس، دون من عداهم .
- 3- يعتبر في عقد الذمة: تأبيده، والتزام من عقد له بدفع الجزية، وبأحكام الإسلام، وهو عقد لازم من طرفيه، إلا أن يكون ثمة ما ينقضه من قبل من عقد له، فينتقض حينئذ، وتزول آثاره في حقه .
- 4- وردت عبارة رفعها البعض إلى رسول الله ﷺ متعلقة بأهل الذمة، وهي لم يصح رفعها، وقد وردت عبارة مماثلة لها في سياق حديث يقيد ذلك بإسلامهم، حيث يكونون والحال هذه مسلمين، لهم حقوق المسلمين وعليهم واجباتهم، وغاية ما تدل عليه العبارة المدعى رفعها، أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين في المعاملات التي يجرونها، دون غيرها .
- 5- كفل الإسلام لأهل الذمة حرية المعتقد، ولم يلزم أحداً منه على اعتناق الإسلام، ومنحهم حرية إقامة شعائر دينهم، دون اعتراض أحد من المسلمين عليهم فيها، وأعطوا على ذلك العهود والمواثيق، وقد أبقى المسلمون دور عبادة أهل الذمة في البلاد المفتوحة، فلم يهدم شيء منها، وأجيز لهم إقامة وإصلاح دور عبادتهم في بلادهم المفتوحة صلحاء، دون المفتوحة عنوة، ولم يبيح لهم إقامتها في الجزيرة العربية .
- 6- لأهل الذمة حق التعلم، والعلاج، ومزاولة مهن: الطبابة والتعليم، والصناعة، والزراعة، والصياغة، والحدادة، ونحوها، وأنواع الحرف، ولهم حق مباشرة المعاملات المختلفة: كالبيع، والابتياح، والإجارة، والاستئجار، والتجارة، والإقراض، والاقتراض، والقراض، والرهن، والشفعة، وإحياء الموات، والمشاركة، ونحوها، في الدولة الإسلامية .
- 7- الأصل العام هو عدم جواز تولي غير المسلم على المسلم ولاية عامة أو خاصة، لما ورد من نصوص الشرع الناهية عن موالاتهم واتخاذهم أولياء، أو بطانة، أو الركون إليهم، إلا أنه أجاز استخدامهم في بعض الأعمال غير المهمة عند الضرورة أو الحاجة إليها فيها، إذا لم يكن في استعمالهم نوع استتالة على المسلمين، أو تعظيماً لشأن أهل الذمة، ولم يكن من شأن ما يستعملون فيه اطلاع على دواخل أمور المسلمين، وأن لا يكون في ذلك ولاية على أمر من أمور المسلمين العامة أو الخاصة، وكان المستخدم حسن الرأي في المسلمين، مأموناً، إذا لم يعهد إليه بأمر يكون فيه استتالة منه أو استعلاء على المسلمين .
- 8- لا يجوز تولي الذميين شيئاً من أعمال وزارة التقويض أو التنفيذ، لما فيه من استعلاء وتناول، وجعل سبيل لهم على المسلمين، ولا يجوز انضمامهم إلى الجيش أو الاستعانة بهم في قتال إلا عند الحاجة إليهم، بأن كان المسلمون قلة، وكان غير المسلمين ممن يوثق بهم في أمر المسلمين، فينضمون كأفراد، لا قادة.
- 9- لا يجوز تولية غير المسلمين القضاء بين المسلمين، لعدم توافر شروط القضاء فيه، إلا أنهع يجوز أن يولى القضاء بين أهل دينه، للفصل في المنازعات التي تكون بينهم، ولا يجوز أن يكون محكماً بين المسلمين أو في خصومة أحد طرفيها مسلم، لأن شروط القضاء معتبرة فيمن يتولى التحكيم، إلا أنه يجوز تحكيم غير المسلم في الخصومات التي تنشأ في بلد ليس فيها قضاء إسلامي أو محكومون مسلمون، للحاجة إليه في هذه الحالة .

10- لا يجوز استتابة غير المسلم عن المسلمين في المجالس النيابية أو الشورية، أو النفاية أو الفتوية، أو نحوها، لما فيه من الاستعلاء على المسلمين، وجعل ولاية وسبيل له عليهم، وهو منهي عنه شرعا، فضلا عن أن المجالس النيابية أو الشورية تتولى سن القوانين والتنظيمات، التي ينبغي أن لا تخالف الشريعة الإسلامية أو تصادم قواعدها، أو تتنافى مع مقاصدها، وغير المسلم يجهل ذلك كله .

11- كفل الإسلام بنصوصه التشريعية وتطبيقاته العملية للذميين، الحق في سلامة أنفسهم وأبدانهم وأعضائهم ومنافعها، وكذا حقهم في حماية أعراضهم أن تنتهك وأموالهم أن تسرق أو تغصب أو تنهب، فحرمت نصوصه كل فعل يفضي إلى إهدار حقوقهم في ذلك، وجاء الوعيد الشديد على من يمارس قولاً أو فعلاً من شأنه إهدار هذه الحقوق، فضلا عن إيجابه العقوبات البدنية والمالية على من يرتكب جرماً يفضي إلى شيء من ذلك.

12- يخضع أهل الذمة فيما يتعلق بعباداتهم وأنكحتهم وفرقهم وآثارها، لأحكام دينهم، فلا يجبرون على حكم الإسلام، أما معاملاتهم في الدولة الإسلامية، وما يرتكبونه من جرائم ومخالفات، فإن التشريع الإسلامي هو الواجب التطبيق، وأنهم يلزمون في شأنها بأحكام الإسلام وبما يقضي به القاضي المسلم، أما إذا تحاكموا إلينا ورضوا بأحكام الإسلام فيما يتعلق بالقضايا التي يتبعون فيها أحكام دينهم، فإن على القاضي المسلم أن يصدر حكمه فيها وفق شرع الله تعالى، وأن يلزمهم بما حكم به .

13- يجب على الذميين حماية الدولة الإسلامية التي يقيمون بها، وأن يدافعوا عنها ضد من أرادها بسوء، ولو كان واحدا منهم، وأنه يجب عليه مناصحة المسلمين ونصرتهم .

14- يجب على الذميين دفع الجزية التي يقررها ولي أمر المسلمين، في حق كل ذكر بالغ عاقل حر، سليم من العمى والكبر والزمانة، قادر على الكسب، وتسقط الجزية عن من شارك في القتال مع المسلمين، أو كانت دولة الإسلام عاجزة عن تحقيق الأمن له، أو أسلم أو مات، أو فات وقت وجوبها دون أن تؤخذ منه، أو طرء سبب مانع من التزامها: كالفقر والعوز والزمانة والكبر، ونحو ذلك .

15- يجب على الذميين دفع خراج عن الأراضي التي أقرت بأيديهم، وفق ما يقدره ولي الأمر في حق كل ذمي، إذا كان يتمكن من الانتفاع بها، ولا يمكن من تعطيل الانتفاع بها، بل يجبره ولي الأمر على ذلك، وإلا أخذها منه واستغلها بمال من بيت مال المسلمين.

16- على أهل الذمة والعهد أن يدفعوا ضرائب عن أموال تجارتهم، التي يمرون بها عبر أقطار الإسلام ودوله.

17- يجب على أهل الذمة احترام شعائر الإسلام وأحكامه ورموزه وكتابه، ومعتقد المسلمين، وعليهم أن لا يظهروا شيئاً مما يباح لهم، إذا كان مما يحرم على المسلمين، كتناول المسكرات، ولحومك الخنزير، والأكل والشرب في نهار رمضان، وعدم إظهار شعائر دينهم على المسلمين .

هذا ما يسر الله تعالى به، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين والمرسلين وآله وصحبه

والتابعين .

أ.د. عبد الفتاح محمود إدريس

ثبت بأهم مصادر البحث

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: كتب التفسير وأحكام القرآن:

- 1- أحكام القرآن: أحمد بن علي الرازي الجصاص، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 2- أحكام القرآن: محمد بن عبد الله (ابن العربي)، دار الجيل، بيروت.
- 3- الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي، دار الشعب، القاهرة.
- 4- مفاتيح الغيب: فخر الدين محمد الرازي، دار الفكر، بيروت.

ثالثاً: كتب الحديث والآثار وشروحهما:

- 1- تحفة المحتاج: عمر بن علي بن أحمد الواديشي الأندلسي، دار حراء، مكة المكرمة.
- 2- تلخيص الحبير: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المدينة المنورة، نشر 1384 هـ.
- 3- التمهيد: يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، وزارة الأوقاف المغربية.
- 4- خلاصة البدر المنير: عمر بن علي بن الملقن الأنصاري، مكتبة الرشد، الرياض.
- 5- الدراري المضيئة: محمد بن علي الشوكاني، دار الجيل، بيروت.
- 6- الدراية في تخريج أحاديث الهداية: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت.
- 7- سبل السلام: محمد بن إسماعيل الصنعاني، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة.
- 8- سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة السلمى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 9- سنن الدارقطني: علي بن عمر الدارقطني، دار المعرفة، بيروت.
- 10- سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، المكتبة العصرية، بيروت.
- 11- السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.
- 12- سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر العربي، بيروت.
- 13- سنن النسائي: أحمد بن شعيب بن بحر النسائي، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- 14- شرح النووي على صحيح مسلم: يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 15- صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت.
- 16- صحيح ابن حبان: محمد بن أحمد بن حبان التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 17- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 18- فتح الباري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية، القاهرة.
- 19- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: علي بن أبي بكر الهيتمي، دار الريان للتراث، القاهرة.
- 20- المستدرک علي الصحيحين: محمد عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 21- مسند أحمد بن حنبل الشيباني، الطبعة الأولى 1408 هـ، مؤسسة علوم القرآن، بيروت.
- 22- مسند الإمام الشافعي: محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 23- المصنف: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت.
- 24- المصنف: عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي، مكتبة الرشد، الرياض.
- 25- المنتقى: سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي، مطبعة السعادة، القاهرة.
- 26- الموطأ: مالك بن أنس الأصبجي، دار الحديث، القاهرة.
- 27- نصب الرأية: نصب الرأية: عبد الله بن يوسف الزيلعي، دار الحديث، القاهرة.
- 28- نيل الأوطار: محمد بن علي الشوكاني، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

رابعاً: كتب الفقه:

أ- كتب الفقه الحنفي:

- 1- الاختيار لتعليل المختار: عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، دار المعرفة، بيروت.
- 2- البحر الرائق: زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، دار المعرفة، بيروت.
- 3- بدائع الصنائع: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت.
- 4- تبين الحقائق: عبد الله بن يوسف الزيلعي، وحاشية أحمد بن محمد بن أحمد الشلبي عليه، الطبعة الأولى 1313هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق.
- 5- حاشية الطحطاوي: أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة.
- 6- الدر المختار: شرح تنوير الأبصار: محمد علاء الدين الحصكفي، وحاشيته رد المحتار: محمد أمين بن عابدين، دار الفكر، بيروت.
- 7- الفتاوي الهندية: جماعة من علماء الهند، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق مصر .
- 8- المبسوط: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت.
- 9- الهداية: برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، وشروحها: فتح القدير: محمد ن عبد الواحد السيواسي (ابن الهمام)، وتكملة فتح القدير: نتائج الأفكار: شمس الدين أحمد بن قoder (قاضي زادة)، والعناية: محمد بن محمود البابرتي، والخوارزمي: الكفاية علي الهداية، وحاشية سعدي جلبي علي العناية، دار الفكر، بيروت

ب- كتب الفقه المالكي:

- 1- بداية المجتهد: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، دار الفكر، بيروت
- 2- بلغة السالك لأقرب المسالك: أحمد بن محمد الصاوي، دار الفكر، بيروت.
- 3- حاشية الدسوقي: محمد بن عرفة الدسوقي، علي الشرح الكبير: أحمد بن محمد الدردير، دار الفكر، بيروت.
- 4- شرح الخرشي: محمد بن عبد الله الخرشي، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة.
- 5- شرح الزرقاني علي خليل: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الفكر، بيروت.
- 6- الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، وحاشية الدسوقي علي الشرح الكبير للدردير: محمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، بيروت.
- 7- شرح منح الجليل: محمد بن أحمد بن محمد عليش، مكتبة النجاح، ليبيا.
- 8- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 9- كفاية الطالب الرباني: أبو الحسن المنوفي، وحاشية العدوي عليه: علي الصعيدي العدوي، دار الفكر، بيروت.
- 10- المقدمات الممهيات: محمد بن أحمد بن رشد " الجد "، دار الغرب الإسلامي، بيروت .
- 11- مواهب الجليل: محمد بن عبد الرحمن المغربي (الحطاب)، دار الفكر، بيروت.

ج- كتب الفقه الشافعي:

- 1- الإقناع: محمد بن أحمد الشريبي الخطيب، دار الفكر، بيروت.
- 2- حاشية إبراهيم الباجوري علي شرح ابن القاسم الغزي لمتن أبي شجاع، مؤسسة الحلبي، القاهرة.
- 3- حاشية البجيرمي: سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا.
- 4- حاشية الجمل علي شرح المنهج: الأول من تصنيف الشيخ سليمان الجمل، والثاني من تصنيف يحي بن شرف النووي: المكتبة التجارية، القاهرة.
- 5- الحاوي الكبير: علي بن محمد بن حبيب الماوردي، دار الفكر، بيروت.
- 6- روضة الطالبين: يحيى بن شرف بن مري النووي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- 7- المجموع: يحيى بن شرف النووي، وتكملته الأولى للسبكي، مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة.
- 8- مغني المحتاج: محمد بن أحمد الشريبي الخطيب، دار الفكر، بيروت.

- 9- المهذب: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، دار الفكر، بيروت.
- 10- نهاية المحتاج إلي شرح المنهاج: محمد بن أحمد بن حمزة الرملي، وحاشيتا أبي الضياء علي بن علي الشيراملسي علي الشرح المذكور. مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة.

د- كتب الفقه الحنبلي:

- 1- الإنصاف: علي بن سليمان المرادوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 2- شرح منتهي الإرادات: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر، بيروت.
- 3- فتاوي ابن تيمية: أحمد عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مكتبة ابن تيمية، الرياض.
- 4- الفروع: محمد بن مفلح المقدسي، عالم الكتب، بيروت.
- 5- الكافي: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- 6- كشف القناع: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر، بيروت.
- 7- المحرر في الفقه: عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية، مكتبة المعارف، الرياض.
- 8- مطالب أولي النهي: مصطفى السيوطي الرحبياني، المكتب الإسلامي، دمشق.
- 9- المغني: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت.

هـ كتب الفقه الظاهري:

- المحلي: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

خامسا: كتب اللغة والمصطلحات الشرعية:

- 1- القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي الشيرازي، دار الفكر، بيروت.
- 2- لسان العرب: محمد بن جلال الدين (ابن منظور الإفريقي)، دار صادر، بيروت.
- 3- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة.

مشروع قرار:

(يمنح أهل الذمة من اليهود والنصارى والمجوس ذمة المسلمين، فيكون لهم بمقتضاها حق المواطنة، بما تتضمنه من عصمة دمهم وأموالهم وأعراضهم، وحقهم في مزاولة الأعمال والمعاملات، ولا يستعان بهم في عمل هو من الولايات العامة على المسلمين، ولا يستقضون ولا يحكمون في قضية بين مسلمين أو فيها خصم مسلم، ويستعان بهم عند الحاجة في الأعمال الإدارية، والدفاع عن الأمن الداخلي أو الخارجي، بالضوابط التي اعتبرها الفقهاء لذلك، ولا يلتزمون بأحكام الإسلام فيما يتعلق بأمور معتقدتهم وأحوالهم الأسرية، فإن تحاكموا إلينا فيها حكمنا بالتشريع الإسلامي وألزمناهم به، أما معاملاتهم وجنایاتهم فإنهم يلزمون بأحكام الإسلام، ويجب عليهم احترام أحكام الإسلام وشعائره ورموزه، وعدم إظهار شيء مما أبيح لهم أو ممارسة شعائرتهم بحضرة المسلمين).



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

حقوق وواجبات غير المسلمين في الدولة الإسلامية

إعداد

الأستاذ الدكتور أحمد بن عبد العزيز الحداد

كبير مفتين مدير إدارة الإفتاء

بدائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخير بدبي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي هدانا للإسلام وشرح صدورنا بنوره الذي لا يضام، والصلاة والسلام على من بعثه الله تعالى ماحيا للظلام وهاديا للأنام، سيدنا محمد المبعوث بالرحمة والسلام، والمحبة والوأم بين الأنام، وعلى آله وصحبه مصابيح الظلام والتابعين لهم من الأئمة الأعلام، ومن سار على نهجهم إلى يوم القيام

وبعد فإن الإسلام جاء رحمة للعالمين، فيعيش بين ظهرائه من أحبه وكان من أهله، ومن رغب عنه ولكنه لم يعاده ولم يحارب أهله، لأنه دين الله الذي يعامل خلقه في الدنيا بمبدأ الربوبية، فيربي المسلم والكافر والبر والفاجر، كما قال لنبيه إبراهيم عليه السلام الذي دعا لأهله حرمة أن يرزق من آمن منهم من الثمرات، فقال الحق { وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَيُئْسَ الْمَصِيرُ } [البقرة: 126] ولذلك جاء شرعه الذي شرعه لعباده بالتعايش بين البشر والتعاون في هذه الحياة على ما لا بد لهم منه، كما قال سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: 13] وهو المنهج الذي سار عليه المصطفى صلى الله عليه وسلم حينما عايش في المدينة مختلف الطوائف على مبدأ المواطنة المتعاونة في السراء والضراء، وقد جعل الإسلام هذا المبدأ من واجبات الدولة الإسلامية نحو رعاياها لتعامل الكل بالقسط والعدل عطاء وحكما، وتراثنا الفقهي مليء بهذه المعاني الإنسانية النبيلة، لا كما يتصوره الجاهلون أن غير المسلمين هم الذين يتعاملون بالإنسانية والعدالة، فالإسلام سابق لذلك، ومحقق للمعاني الإنسانية النبيلة لكل أفراد المجتمع، فإنه ما كان حاميا لغير أهله إلا وهو حان عليهم، وما يأخذ منهم إلا و أعطاهم أكثر مما أخذ، وهذه الحقيقة يجب أن تكون ماثلة للعيان في مختلف البلدان.

وقد وفق مجمع الفقه الإسلامي في هذه الدورة 21 لطرح هذه المسألة لتزداد وضوحا للناس،
وليعلم المسلمون واجبهـم نحو أبناء أوطانهم ممن هم ليسوا على دينهم، ومن يفد عليهم من غيرهم،
حتى تتجلى المعاني الإسلامية النبيلة بكل أبعادها.

وقد أسهمت في هذا الموضوع بهذا البحث المتواضع، سائلا الله تعالى أن أكون قد وفقت في

طرحه وبحثه

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

تعريف غير المسلم

لا يعرف غير المسلم إلا بمعرفة نقيضه وهو المسلم.

والمسلم هو من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وصام رمضان وحج بيت الله الحرام إن استطاع إليه سبيلا، والمؤمن من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وبالقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى، وهذه هي أركان الإسلام والإيمان المبينة في الحديث الشريف " بني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، والحج ، وصوم رمضان "[1] وحديث " الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته ، وكتبه ، وبلقائه ، ورسوله وتؤمن بالبعث " . قال : ما الإسلام ؟ قال : " الإسلام : أن تعبد الله ، ولا تشرك به شيئا ، وتقيم الصلاة ، وتؤدى الزكاة المفروضة ، وتصوم رمضان "[2].

وبين الإسلام والإيمان تلازم فلا إيمان بلا إسلام ولا عكس، فبينهما عموم وخصوص وجهي إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.

ومن لم يتصف بهذه الأركان فهو غير مسلم أو غير مؤمن، أيا كانت ديانته كتابيا كان أو غير كتابي، فيعرف بنقيضه " وبضدها تتميز الأشياء".

وهو إما أن يعيش في غير الدولة الإسلامية، فليس لنا بحث فيه، لأنه يكون من جنسهم، أو في الدولة الإسلامية، وهو محل البحث.

¹ صحيح البخاري كتاب الإيمان باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : " بني الإسلام - حديث : 8 صحيح مسلم - كتاب الإيمان باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بني الإسلام على خمس - حديث : 44 من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما

² صحيح البخاري - كتاب الإيمان باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان - حديث : 50 صحيح مسلم - كتاب الإيمان باب معرفة الإيمان - حديث : 35 من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه

تعريف الدولة الإسلامية

الدولة هي كيانٌ سياسي - قانوني - ينصرف إلى مجموعة الأفراد الذين يعيشون في إقليم محدّد، وتحكّمهم سلطة سياسية ذات سيادة

ويقال : هي كيان سياسي قانوني يمارس السلطة السياسية على مجموعات من الأفراد في إقليم معين(1)

وعرفها بعض الباحثين بأنها التي يشكّل المسلمون فيها نصف سكانها على الأقل، فإذا بلغت نسبة السكان المسلمين من الناحية الحسابية 50% من إجمالي سكان الدولة، اعتبرت تلك الدولة إسلامية الطابع (2)

دار الإسلام هي : كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة (3).

وقال الشافعية : هي كل أرض تظهر فيها أحكام الإسلام - ويراد بظهور أحكام الإسلام : كل حكم من أحكامه غير نحو العبادات - كتحرّيم الزنى والسرقّة - أو يسكنها المسلمون وإن كان معهم فيها أهل ذمة ، أو فتحها المسلمون ، وأقروها بيد الكفار ، أو كانوا يسكنونها ، ثم أجلاهم الكفار عنها [4]

فإن كان في هذه الدار كيان سياسي قوي يمارس سلطاته على مجموعة الأفراد فهي الدولة الإسلامية التي نعنيها بالذكر هنا.

[1] رابط المرجع <http://www.alukah.net/culture/0/54655/#ixzz3A0SEs4zV> :

(4) انظر على سبيل المثال أ- محمود أبو العلا، جغرافية العالم الإسلامي، (الكويت: مكتبة الفلاح، 1981م)،

وانظر رابط الموضوع <http://www.alukah.net/culture/0/54655/#ixzz3A0T0shtQ> :ص 1

3 [كما في الموسوعة الفقهية 201/20 نقلا عن بدائع الصنائع 7 / 130 . ابن عابدين 3 / 253 ،

المبسوط 10 / 114 ، كشاف القناع 3 / 43 ، الإنصاف 4 / 121 ، المدونة 2 / 22 .

[4] حاشية البجيرمي 4 / 220 ، وهو ما يفهم من نهاية المحتاج 8 / 81 وما بعدها

سكان الدولة الإسلامية

وبناء على التعريف الأنف الذكر للدولة الإسلامية، فإن غير المسلمين الذين يعيشون في كنف الدولة الإسلامية هم جزء منها، فلهم من الحقوق مثل ما عليهم من الواجبات، وذلك على أساس المواطنة التي تتسع للجميع.

والأصل في المواطنة في نظر الإسلام هو تعايش أهل الوطن الواحد مع اختلاف المعتقدات والقبائل والألوان كما يشير لذلك قول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات: 13] والمعنى أن التعارف هو أساس التعايش، وذلك يكون بين أهل الملة الواحدة والمتعددة، وهو ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم بفعله، فإنه عليه الصلاة والسلام تعايش في المدينة مع طوائف مختلفة، وكتب معاهدة عظيمة بين طوائف أهل المدينة المختلفة؛ الأنصار بقبائلهم والمهاجرين، خصوصا، وبين المسلمين واليهود عموما، جاء فيها قوله صلى الله عليه وسلم:

" بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس؛ المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم... [1] " وهي معاهدة طويلة مفصلة بين فيها النبي صلى الله عليه وسلم حقوق كل طرف من سكان المدينة، فجعلت الجميع يعيش مواطنة كاملة، يؤدي الواجبات ويأخذ الحقوق، لا ظلما ولا مظلوما. فكانت المدينة عاصمة الإسلام ملتقى الطوائف والتعايش لا يضار أحد في دينه أو ماله أو عرضه. ولو أن اليهود وفوا بما عاهدوا الله عليه لكان خيرا لهم ولعاشوا ما شاء الله من غير وكس ولا شطط، ولكن طبيعة يهود الغدر والخيانة

(1) وهي أول معاهدة في الإسلام قامت على أساس العدل والتعايش بالقسط والوفاء انظر سيرة ابن هشام ت السقا (1/501) والروض الأنف للسهيبي 4/176 وغيرها

فكان منهم ما كان في سوق بني قينقاع، ثم في بني النضير، ثم ما كان من بني قريظة يوم الأحزاب، و كادت خيانتهم تقضي على الأمة الإسلامية عن بكرة أبيها لولا أن الله نصر نبيه وأعز جنده وهزم الأحزاب وحده، فلم يبق مجال للتعايش معهم لنقضهم العهد كرة بعد مرة، فكان النبي صلى الله عليه وسلم بين خيارى الحياة والموت، ومع ذلك لم يجُر عليهم حتى حكموا سيدهم سعد بن معاذ رضى الله تعالى عنه، فحكم فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة.

وبمثل هذا المنهج التعايشى كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعله مع سائر الأمم التي يدعوها إلى الإسلام عبر رسله وأمرائه، كما روى سليمان بن بريدة، عن أبيه، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمّر 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 تغلّوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهم 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، وعلهم 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 الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين..." (1)

فأجرى عليهم من الأحكام في الحقوق والحدود والواجبات ما يجريه على المؤمنين، بحكم ولايته عليهم، وهذه قمة العدالة في المواطنة التي عرفها الإسلام قبل أن تعرفها الديمقراطية الحديثة والنظم الدولية المتحضرة.

1) صحيح مسلم - كتاب الجهاد والسير باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث - حديث : 3348

ولما أرسل عليا رضي الله تعالى عنه ليهود خيبر وقال علي: أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا؟ فقال: "انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم ، ثم ادعهم إلى الإسلام ، وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله فيه ، فوالله لأن يهدي الله بك رجلا واحدا ، خير لك من أن يكون لك حمر النعم" (1) أي ليس المراد هو القتال ، بل المراد الهداية لدين الله الذي أمروا أن يتبعوه وهم يعرفون رسوله الذي كانوا يستفتحون به عند حروبهم، يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وقد أمروا أن يتبعوا النور الذي انزل معه وينصروه، بل ويعزروه ويوقروه.

ومن ذلك نستنبط أن الإسلام حفظ لأهل كل بلد حقوقهم في الاعتقاد والعرض والمال إن لم يريدوا الدخول في الإسلام.

أما الاعتقاد ؛ فإن الإسلام وهو الدين الحق الذي لا يرتضي الله دينا سواه ولا أن يعبد بغيره، ومع ذلك لم يكره الناس عليه، بل جاء يقول للناس: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴾ [الكهف: 29].

أي أن الواجب هو البيان الحق فمن قبله فهو المؤمن، ومن أباه فوباله عليه، كما قال تعالى في آية أخرى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: 256] فلذلك لم يمنع أهل الأديان الباطلة أن يبقوا على دينهم الذي ارتضوه لأنفسهم ، بشرط أن لا يناوؤوا أهل الإسلام، ودليل ذلك أنهم يعطون الجزية التي هي قدر قليل من المال تعبيرا عن ولائهم للدولة، ومساهمة في واجباتها نحوهم أمنا ومعاشا، وهذا ما كان يأمر به النبي صلى الله عليه وسلم أمراءه كما روى بريدة بن الحُصيب الأسلمي رضي الله تعالى عنه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بعث أميرا على

1 [صحيح البخاري - كتاب المناقب باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي أبي الحسن رضي - حديث : 3519

جيش أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله ، وبمن معه من المسلمين خيرا ، ثم قال : " اغزوا باسم الله وفي سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ، اغزوا ولا تَعْلُوا ، ولا تغدروا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليدا ، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين ، وأخبرهم إن هم فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين ، وعلهم ما على المهاجرين ، فإن هم أبوا أن يتحولوا من دارهم إلى دار المهاجرين فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين ، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على العرب ، ولا يكون لهم من الفياء ، ولا من الغنيمة شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين ، فإن هم أبوا ، فسلهم إعطاء الجزية ، فإن فعلوا فكف عنهم ، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم" [1].

وهو الحال الذي طبقه النبي صلى الله عليه وسلم مع كل الطوائف التي عايشته كيهود المدينة ونصارى نجران ومجوس هجر، وسار على هذا النهج خلفاؤه من بعده، ويرون أن لأهل كل بلدة فتحت صلحا أو عنوة ثم أمنوا أن لهم عهدا في حماية أديانهم وأنفسهم وأموالهم، فقد ورد عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: " من ظلم ذميا مؤديا الجزية مقرا بذلته، فأنا خصمه يوم القيامة " [2] وصح عنه صلى الله عليه وسلم قوله: " من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة ، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما" [3].

(1) رواه البيهقي في السنن الكبرى - كتاب السير جماع أبواب السير - باب السيرة في أهل الكتاب حديث رقم : 16685 و مصنف ابن أبي شيبة - كتاب المغازي ما جاء في خلافة عمر بن الخطاب - حديث : 36379
[2] أخرجه أبو نعيم في معرفة الصحابة حديث رقم : 3606
[3] أخرجه البخاري كتاب الجزية من صحيحه باب إثم من قتل معاهدا بغير جرم - حديث : 3011 من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما

وسار خلفاؤه من بعده على ذلك النحو كما ثبت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله : " أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيرا ، أن يوفي لهم بعهدهم ، وأن يقاتل عدوهم من ورائهم ، وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم " (1).

وقد عاش اليهود ونحوهم من وثنيين ومجوس وصابئة ودروز ويزيدية وبهائية وإسماعيلية وغيرهم ، عاشوا بمعابدهم وشعائرتهم وأعرافهم في كل أرجاء الدولة الإسلامية ومختلف تعاقب أطوارها. من غير تكبير ، بل بحماية ورعاية الدولة والمسلمين ، كما عاش النصارى بعقائدهم وكنائسهم وشعائرتهم وأعرافهم في كثير من البلاد الإسلامية بحماية الله ورسوله والمسلمين لا يبخسون في عرض ولا مال.

كل ذلك عملا بهدي الإسلام الذي أمر بالقسط بين أهل الطوائف المختلفة ، إن هم لم يناوئوا الإسلام وأهله ، فلم يكرههم على الدخول في الدين الحق ، ولا سب آلهتهم ولا سفه أحلامهم ، وقد كان ولا يزال شعاره: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [الكافرون: 1 - 6] ويخاطبهم من أجل التعايش بمثل قوله: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 64] وقد أرشدنا القرآن الكريم على لسان أبي الملة الحنيفية إبراهيم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام كيف أن الله تعالى يعامل عباده مؤمنهم وكافرهم على مبدأ الربوبية لا على مبدأ الملة الحنيفية كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [البقرة: 126] فإبراهيم عليه السلام لما أراد أن يكون فضل الله قاصرا على المؤمنين لم يقبل الله

[1] أخرجه لبيهقي في السنن الكبرى - كتاب الجزية جماع أبواب الشرائط التي يأخذها الإمام على أهل الذمة ، وما - باب الوصاة بأهل الذمة حديث رقم : 17421

تعالى منه ذلك، بل قال: {ومن كفر} أي ومن كفر فسأرزقه من الثمرات؛ لأنه رزق الرب للعبد، ليعلم عباده أن الحياة تقوم على التعايش، ثم المراد إليه سبحانه فيجازي كلا بما فعل، كما قال في آية أخرى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17]

ولا يعني هذا التخلي عن دعوتهم وهدايتهم إلى الحق، بل ذلك فرض علينا معاشر المسلمين والدعاة المصلحين على وجه الخصوص، ولكن بالأسلوب الذي شرعه الله تعالى من الدعوة إليه بالحسنى والجدال والتي هي أحسن، فمن آمن فقد أراد الله به الخير والهدى، ومن لا فهو حسيب نفسه والله حسيبه كما قال سبحانه: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ [الأنعام: 104] وقال جل شأنه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الزمر: 41] وقال عن منهج رسله في الدعوة إليه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النحل: 35] وخاطب رسوله صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 272] فهذا هو منهج الإسلام العام مع مخالفيه في المعتقد بشأن التعايش والتعاون على ما ينفع الناس ويحفظ الوطن، مع عدم التفريط بواجب البلاغ والدعوة بالحسنى.

• تولي المناصب العامة:

المناصب العامة هي ولاية، والله تعالى قد حسم أمر الولاية على المسلمين بآيات من كتابه الكريم، منها قوله سبحانه: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141] والمعنى أن غير المسلم لا تكون له ولاية على مسلم قطعاً، قال الكاساني رحمه الله: الشرع قطع ولاية الكافر على المسلمين قال الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141] وقال - صلى الله عليه وسلم - «الإسلام يعلو ولا يعلى» ولأن إثبات الولاية للكافر على المسلم تشعر بإذلال

المسلم من جهة الكافر وهذا لا يجوز (1) وقال سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [المائدة: 51] وفي هذه الآية تعليل لما نهى عنه من ولاية غير المسلمين، والمعنى لا تولونهم شيئا من أموركم ورتب على ذلك التشريك في الحكم إذا حصل رضى بذلك.

وهذا ما فهمه الخلفاء الراشدون ولولاة المصلحون كما روى البيهقي في شعب الإيمان بشأن أبي موسى ، في كاتب له نصراني يريد أن يستعمله، فعجب عمر بن الخطاب رضي الله عنه من كتابه ، فقال : إنه نصراني! قال أبو موسى : فانتهرني وضرب فخذي وقال : " أخرجته " وقرأ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ﴾ [المتحنة: 1] وقال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [المائدة: 51] قال أبو موسى : والله ما توليته إنما كان يكتب ، قال : " أما وجدت في أهل الإسلام من يكتب لك لا تدنهم إذ أقصاهم الله ، ولا تأمنهم إذا خانهم الله ، ولا تعزهم بعد إذ أذلهم الله " فأخرجته " [2]

وكتب بعض عمال عمر رضي الله تعالى عنه يستشيريه في استعمال الكفار، فقال: إن المال قد كثر، وليس يحصيه إلا هم فاكتب إلينا بما ترى، فكتب إليه: لا تدخلوهم في دينكم ولا تسلموهم ما منعهم الله منه، ولا تأمنوهم على أموالكم، وتعلموا الكتابة فإنما هي الرجال (3) فدل هذا على أنه لا يجوز تولية الذمي - أيا كانت ديانتته - في شيء من ولايات المسلمين إلا في جباية الجزية من أهل الذمة أو جباية ما يؤخذ من تجارات المشركين. فأما ما يجبي من

¹ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع [2 / 239]

(2) حديث : 9036

³ [أحكام أهل الذمة (1 / 165)

المسلمين من خراج أو عشر أو غير ذلك فلا يجوز تولية الذمي فيه، ولا تولية شيء من أمور المسلمين، (1)

قال التسولي²: ولأن تولية الكافر على المسلم تتضمن إعلاءه عليه، وإعزازه بالولاية، وذلك مخالف للشريعة وقواعدها. وقال تعالى: ﴿ لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ﴾ . ونسأل الله العافية في الدنيا والآخرة..3

ولأن من شروط الولاية العدالة وهي تستلزم الإسلام وعدم الفسق، والكافر فاقد لذلك اتفاقاً، فلم تصح ولايته على المسلمين.

قال في معالم القربة في طلب الحسبة [4] : ولا يصح ولاية الكافر القضاء على المسلمين، ولا على أهل دينه، وجوز أبو حنيفة تقليده على أهل دينه، وأنفذ أحكامه.

فثبت من هذه النصوص والأقوال أن ولاية غير المسلمين على المسلمين غير مقبولة شرعاً، فلا يجوز توليتهم أمراً من الأمور العامة التي يكون فيها سيادة وولاية، كالإمارة والوزارة ونحوها، بخلاف المهن والتخصصات والعمل ونحو ذلك، فإن كل ذلك مكفول لجميع أبناء الوطن الواحد.

• تمثيل المجتمع في المجالس النيابية:

للمجالس النيابية وضع خاص في الشريعة الإسلامية، فهي لا تمثل ولاية، بل هي وكالة عن الأمة في سياسة الدنيا وإصلاح البلاد؛ اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً ونحو ذلك، وهي من الأهمية بمكان، لاسيما في وضعنا الحاضر، ومثل هذا يشترك فيه كل من شملته المواطنة بمفهومها الواسع،

¹ [تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة] ص: 146

[2] علي بن عبد السلام بن علي، أبو الحسن التُّسُولِي (المتوفى: 1258هـ) له البيهجة في شرح التحفة

³ البيهجة في شرح التحفة ((شرح تحفة الحكام)) (1/36)

(4) للعلامة محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد بن الأخوة، القرشي، ضياء الدين [المتوفى: 729هـ] ص:

فلا مانع أن يكون في هذه المجالس النيابية أحد من غير المسلمين من أجل المساواة في الحقوق والواجبات، فلا بد أن يكون جميع المواطنين ممثلين فيها بحسب نسب عدد سكان البلد، وذلك بالشروط الآتية:

1- أن لا ينتخبه مسلم، لأن انتخاب المسلم له رضا بولايته عنه، ولا يجوز لمسلم أن يجعل ولايته في غير أهل دينه.

2- أن لا يكون له سوط في التشريعات الإسلامية، لأن معارضته للقوانين الشرعية تعتبر محادة لله ورسوله والمؤمنين، وفرض لتغيير الوضع الإسلامي العام بحكم الأغلبية، وموافقته لما هو شرعي لا اعتبار له لعدم أهليته الحديث أو التصويت في القضايا الشرعية.

• حماية الأنفس والأعراض والأموال:

من أهم الحقوق المكتسبة لغير المسلم في الدولة المسلمة وبلاد الإسلام أن يحظى بكمال الأمن والأمان في نفسه وماله وعرضه، فلا يخلص إليه أذى في ذلك إلا بحقه، وسواء كان ذلك من أبناء جنسه أو من غيرهم، فذلك هو مقتضى الأمان الذي يناله في الدولة الإسلامية، وقد أولت الشريعة الإسلامية بالغ اهتمامها بحقوقه في المجتمع المسلم، فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله: "ألا من ظلم معاهدا، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة" [1] زاد في رواية "ألا ومن قتل معاهدا له ذمة الله وذمة رسوله حرم الله عليه ربح الجنة، وإن ربحها لتوجد من مسيرة سبعين خريفا" [2]

[1] أخرجه أبوداود في سننه كتاب الخراج والإمارة والفيء باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات - حديث رقم: 2670 أخرجه مرسلا عن عدة، من أبناء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن آبائهم دنية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

[2] هذه الزيادة عند البيهقي في الكبرى في جماع أبواب الشرائط التي يأخذها الإمام على أهل الذمة، وما - باب لا يأخذ المسلمون من ثمار أهل الذمة ولا أموالهم شيئا حديث رقم: 17411

ولما صالح النبي صلى الله عليه وسلم أهل نجران كان من بنود صلحه معهم أن لهم وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبي على أنفسهم وملّتهم وأرضيتهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم(1).

وهذا ما سار عليه خلفاؤه من بعده فقد كان من وصايا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله : أوصيكم بالأنصار خيرا وأوصيكم بالعرب خيرا وأوصيكم بأهل الذمة خيرا” وإنما أوصى بأهل الذمة مخافة أن تستخف إذايتهم من أجل كفرهم(2).

وقال أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه : ” إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودمائهم كدمائنا(3) أي في عموم الحرمة وعدم العدوان على ذواتهم وأموالهم ، وأعراضهم، بل لهم حق الأمن والاطمئنان على دمائهم وأموالهم وأعراضهم ، وعلى الإمام حمايتهم من كل من أراد بهم سوءا من المسلمين أو أهل الحرب أو أهل الذمة ؛ لأنه لما التزموا بالعهد حفظهم من الاعتداء عليهم ، فيجب عليه الذب عنهم ، ومنع من يقصدهم بالأذى من المسلمين أو الكفار ، واستنقاذ من أسر منهم ، واسترجاع ما أخذ من أموالهم ، سواء كانوا مع المسلمين أم منفردين عنهم في بلد لهم ؛ لأنهم بذلوا الجزية لحفظهم وحفظ أموالهم(4).

وهذا ما هو مقرر في فقهننا معاشر المسلمين، يقول الإمام النووي في منهاج الطالبين وعمدة المفتين(5) : يلزمنا الكف عنهم وضمنان ما نتلقه عليهم نفسا ومالا ودفع أهل الحرب عنهم . اه قال شراحه: لأن الله تعالى منع من قتالهم حتى يعطوا الجزية، والإسلام يعصم النفس

(1) دلائل النبوة للبيهقي - جماع أبواب غزوة تبوك باب وفد نجران وشهادة الأساقفة لنبينا صلى الله عليه وسلم بأنه - حديث : 2120 و الأموال للقاسم بن سلام - كتاب افتتاح الأرضين صلحا وأحكامها باب كتب العهود التي كتبها رسول الله صلى الله عليه وسلم - حديث : 431

² [البيان والتحصيل] 228 / 17

³ [المغني لابن قدامة] 362 / 9

⁴ الموسوعة الفقهية 127/7

⁵ [ص: 314]

والمال، وكذلك الجزية، فإذا أتلفنا عليهم نفسا أو مالا وجب علينا ضمانه كما يجب ضمان المسلم؛ لأن ذلك فائدة عقد الذمة [ودفع أهل الحرب عنهم] إن كانوا في بلاد الإسلام؛ لأنه لا بد من الذب عن الدار ومنع الكفار من طروقتها (1) وحكى ابن حزم فيه الإجماع. هذا إذا كانوا في بلاد الإسلام. [2]

ويقول الدردير: ودفع الضرر عن المسلمين) وأهل الذمة فرض كفاية. (3) قالوا: لأن الله حرم علينا أموالهم ودماءهم ما داموا تحت ذمتنا.

• الاحتكام لشرائعهم الخاصة في الأحوال الشخصية:

الأصل في الدولة الإسلامية أن يكون الحكم لها في كل قليل وكثير؛ لأنها تحكم بما أنزل الله تعالى، وقد كلف قاضي المسلمين أن يحكم بينهم بما أنزل الله تعالى كما قال سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 48] ثم قال في الآية التالية: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: 49] ثم عنفهم على عدم قبولهم حكم الله بشرعه القويم فقال: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50].

فإذا ترفع الذميون إلى القاضي المسلم فإن الآية الكريمة تأمره أن يقيم بينهم شرع الله تعالى الذي ارتضاه لعباده ليصلح حالهم ومآلهم، وعليهم أن يسمعوا لذلك ويطيعوا؛ لأن ذلك هو مقتضى الولاية عليهم، ولا يصلحهم إلا إقامة العدل، وهو في الإسلام لا في غيره، لذلك وجب

¹ [النجم الوهاج في شرح المنهاج (9 / 415)]

² [النجم الوهاج في شرح المنهاج (9 / 416)]

³ [حاشية الصاوي على الشرح الصغير = بلغة السالك لأقرب المسالك (2 / 273)]

على الحاكم المسلم أن يقيمه بين الكل، ويجب على الكل أن يقبله ويطبقه، كما قال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50] والمعنى لا أحسن من ذلك.

قال ابن عطية رحمه الله تعالى(1) : فقه هذه الآية أن الأمة فيما علمت مجمعة على أن حاكم المسلمين يحكم بين أهل الذمة في التظالم ويتسلط عليهم في تغييره وينفر عن صورته كيف وقع فيغير ذلك،(2) وهذا ما ذهب إليه الجمهور من الأحناف - إذا ترفعوا إلى الحاكم المسلم ورضوا به - والشافعية في الجديد المعتمد والحنابلة في إحدى الروايتين.(3).

وخالف مالك رحمه الله تعالى فقالوا: إن ترفعوا إلى الحاكم المسلم في غير الحدود فهو مخير بين أن يحكم بينهم أو أن يعرض عنهم ويردهم إلى أساقفتهم، لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [المائدة: 42] وهي نص في التخيير. قال ابن القاسم: إذا جاء الأساقفة والزانيان فالحاكم مخير، لأن إنفاذ الحكم حق للأساقفة (4).

أما غيره فقال : لا يلتفت إلى الأساقفة. قال ابن العربي: وهو الأصح، لأن مسلمين لو حكّما بينهما رجلا لنفذ، ولم يعتبر رضا الحاكم. فالكتايبون بذلك أولى.(5).

أما في القصاص والحدود فيجب الحكم بينهم قولاً واحداً.

¹ هو أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542هـ)

² تفسير ابن عطية المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (2 / 194)

³ المغني لابن قدامة 8 / 39 .

⁴ تفسير القرطبي (6 / 179)

⁵ المرجع السابق

قال القرطبي [1] : فإذا ترافع أهل الذمة إلى الإمام، فإن كان ما رفعوه ظلماً كالقتل والعدوان والغصب حكم بينهم، ومنعهم منه بلا خلاف. وأما إذا لم يكن كذلك فالإمام مخير في الحكم بينهم وتركه عند مالك والشافعي(2) - يعني في القديم.

قال الماوردي (3) و الجديد وهو المعتمد واختاره المزني؛ أن يحكم بينهم : لأن الحكم بينهم واجب فيلزم الحاكم إذا ترافعوا إليه أن يحكم بينهم، وعليهم إذا حكم أن يلتزموا حكمه، وإذا استعدى أحدهم على الآخر وجب أن يعديه الحاكم، وأن يخص المستعدى عليه، فإن امتنع من الحضور أجبره وعزره، وإنما كان كذلك بقول الله تعالى: ﴿ وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ [المائدة: 49] . وهذا أمر ولقوله تعالى: ﴿ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ { التوبة: 29} . والصغار أن تجري عليهم أحكام الإسلام، ولأن النبي - صلى الله عليه وسلم - رحم يهوديين زنيا فلو لم يلزمهم حكمه لامتنعوا من إقامة الحد عليهم، ولأننا نجريهم بالدفع عنهم منا ومن غيرنا مجرى المسلمين، فوجب أن ندفع عنهم بالحكم بينهم في استيفاء الحقوق لهم كما نحكم بين المسلمين، وبهذا تفرق بينهم وبين المعادين(4).

أما السادة المالكية فقولهم واحد في كون الإمام مخير بين الحكم بينهم وعدمه، لظاهر الآية { فاحكم بينهم أو أعرض عنهم} .

وقال الرجراحي [5] : ولا يخلو ما يظالموا فيه من أحد وجهين:

إما أن يكون مما هو حق لله تعالى، أو مما هو حق للأدبيين.

¹ هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي [المتوفى : 671هـ]

² تفسير القرطبي (6 / 179)

³ هو الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي [المتوفى: 450هـ]

⁴ الحاوي الكبير (9 / 307)

⁵ هو أبو الحسن علي بن سعيد الرجراحي [المتوفى: بعد 633هـ]

فإن كان مما هو حق لله تعالى كالدماء والربا، والفروج، والطلاق، والعتاق، فلا يخلو من أن يطلبوا أن يحكم بينهم بحكم دينهم، أو بحكم الإسلام.

فإن طلبوا أن يحكم بينهم بحكم دينهم، فلا يجوز ذلك ولا يحل بالإجماع.

فإن طلبوا أن يحكم بينهم بحكم الإسلام، هل يتعرض بينهم أم لا؟

فالمذهب على أربعة أقوال: عدم الحكم بحكم الإسلام، والحكم به، وجواز الحكم لهم بدينهم، الرابع: التفصيل بين الربا وغيره، فلا يجوز أن يحكم بينهم في الربا، ويجوز فيما عداه، (1)

والخلاف إنما هو فيما لو كانت الخصومة بين أهل الذمة أنفسهم، أما إذا كان التحاكم بين مسلم وذمي ومعاهد؛ فإنه يجب على الحاكم أن يحكم بينهم قولاً واحداً سواء كان المسلم طالباً أو مطلوباً، لأنهما يتجاذبان إلى الإسلام والكفر، فوجب أن يكون حكم الإسلام أغلب؛ لرواية عائذ بن عمر المزني أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: " الإسلام يعلو ولا يعلى "

(2) و لأنه لا يجوز أن يتحاكم المسلم مع خصمه إلى حاكم من الكفار(3)

فإن لم يتحاكموا إلى حاكم المسلمين وقاضيتهم فهل للإمام أن ينصب عليهم حاكماً ليتحاكموا إليه؟.

¹ [مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها (7/ 252)]

² [الحاوي الكبير (9/ 308)] والحديث أخرجه البيهقي في السنن الكبرى - كتاب اللقطة باب ذكر بعض من صار مسلماً بإسلام أبويه أو أحدهما برقم: 11359 و البخاري ترجمة في باب إذا أسلم الصبي فمات ، هل يصلى عليه ، وهل يعرض على الصبي الإسلام،

³ [البيان في مذهب الإمام الشافعي (12/ 285)]

ذهب الجمهور إلى عدم جواز تولية غير المسلم الحكم ولو كان على أهل دينه وملته: (1)

لأن الشرط في ولاية القضاء : الإسلام والعدالة، وهم فاقدون لهذه الشروط، فعلى أهل الذمة أن يخضعوا لقضاء المسلمين، وأما جريان العادة بنصب حاكم من أهل الذمة عليهم ، فإنما هي رئاسة وزعامة، لا تقليد حكم وقضاء، فتجري بينهم أعرافهم وعاداتهم ليتعايشوا بها ، فلا يلزمهم حكمه بإلزامه ، بل بالتزامهم ، (2)

إلا أن السادة الأحناف أجازوا وتقليد الذمي ليحكم بين أهل الذمة، فيما تجوز شهادته فيه ، (3) قال العلامة الزيلعي رحمه الله تعالى(4) : وكذا - تحكيم - الكافر في حق الكافر ؛ لأنه أهل للشهادة في حقه، وكذا يجوز تقليده القضاء ليحكم بين أهل الذمة(5) وذلك لعموم قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ فدللت الآية على أن للكفار ولاية بعضهم على بعض، فيتناول هذا أن لهم ولاية القضاء بعضهم على بعض. وقياسا على الشهادة فيما بينهم، وهو ما جرى به العرف في العمل في الدول الإسلامية المتعاقبة(6).

وفي هذا المذهب مخرج لجعل الواقع شرعيا في الإسلام، فإن الحكومات قد تجد نفسها مضطرة لأن تقيم محاكم خاصة لأهل الذمة يرجعون إليها في أحوالهم الشخصية والمالية والاجتماعية، لاسيما مع القول الذي يرى أن القاضي مخير بين أن يحكم بينهم أو يعرض عنهم،

¹ انظر مغنى المحتاج للخطيب الشريبي ج 4 ص 375 .

(2) الموسوعة الفقهية 137/7

³ الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (5/ 428)

⁴ هو عثمان بن علي بن محجن الباري، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: 743 هـ)

⁵ تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (4/ 193) بحاشية شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (المتوفى: 1021 هـ) الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة

⁶ النظام القضائي في الفقه الإسلامي (ص: 79) للدكتور محمد رأفت عثمان

فإنه يلزم من ذلك أن يكونوا خارج السلطة القضائية؛ فيكثر الخلاف بينهم وتفسد حياتهم الاجتماعية والأسرية، ولا سبيل إلى ذلك في نظام الحكم واستقرار الأوطان، فكان القول بجواز أن يولى أصلحهم الحكم بينهم هو الحكم الأعدل . [1]

وقد ذكروا أن كل طائفة من طوائف غير المسلمين في الدولة الإسلامية كانت تختار رئيسها ويوافق عليه الخليفة، فيتولى الشؤون الدينية للطائفة والشئون الأخرى أيضاً، وكان الخليفة يجعل لهذا الرئيس شرطة وسجنا، وله حق تنفيذ الأحكام بين أبناء طائفته دون الرجوع إلى المحاكم الإسلامية، ولم يكن لرئيس الطائفة ولاية إلا للخليفة أو السلطان.[2]

• الواجبات الولائية والمالية لغير المسلم وعليه

من يعيش في ظل الدولة مواطناً كان أو مقيماً أو سائحاً أو ماراً، فإن له في سلطة الدولة وأرضها حقوقاً ولأئمة ومالية، وعليه واجبات كذلك، والإسلام أوجب على ولي المسلمين أن يحافظ على هذه الواجبات والحقوق لكل من له ولاية أو رعاية عليه، مسلماً كان أو غير مسلم، فغير المسلم له حقوق وواجبات، وعليه مثلها، كما هو الشأن في المسلم ..

أما ما له من حقوق ولأئمة فهي:

1- أن يأمن على نفسه وماله وعرضه.

¹ يقول المؤرخ الغربي [آدم متز] في كتابه عن "الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري": "ولما كان الشرع الإسلامي خاصاً بالمسلمين فقد خلت الدولة الإسلامية بين أهل الملل الأخرى وبين محاكمهم الخاصة بهم . والذي نعلمه من أمر هذه المحاكم أنها كانت محاكم كنسية، وكان رؤساء المحاكم الروحيون يقومون فيها مقام كبار القضاة أيضاً، وقد كتبوا كثيراً من كتب القانون، ولم تقتصر أحكامهم على مسائل الزواج، بل كانت تشمل إلى جانب ذلك مسائل الميراث وأكثر المنازعات التي تخص المسيحيين وحدهم مما لا شأن للدولة به . [وعلى أنه كان يجوز للذمي أن يلجأ إلى المحاكم الإسلامية . ولم تكن الكنائس بطبيعة الحال تنظر إلى ذلك بعين الرضا . ولذلك ألف الجاثليق تيمونيوس حوالي عام 200 هـ . (800م) كتاباً في الأحكام القضائية المسيحية "لكي يقطع كل عذر يتعلل به النصراني الذين يلجأون إلى المحاكم غير النظرية بدعوى فقدان القوانين المسيحية".

(2) معاملة غير المسلمين للدكتور محمد علي البار ص204

- 2- أن يطعم من خيراتهما.
 - 3- أن يتطبب في مشافهما والعامة الخاصة.
 - 4- أن يستمتع بمرافقها العامة والخاصة.
 - 5- أن يكتسب جنسية الدولة ووثائقها القانونية إن كان مواطنا أو اقتضاه قانون البلد.
 - 6- أن ينال حماية الدولة في الداخل والخارج.
 - 7- أن يشارك في الانتخابات والتشريعات القانونية.
 - 8- أن يحصل على الوظائف العامة اللائقة بأمثاله والمؤهل لها.
- وعليه مع هذه الحقوق واجبات كثيرة منها :

- 1- السمع والطاعة لولاة أمرها في المنشط والمكره في ظل شرع الله القويم والقوانين المنظمة.
- 2- الحفاظ على نظامها العام والخاص.
- 3- عدم الإخلال بسيادتها ومكاسمها السياسية والاجتماعية.
- 4- السعي الجاد لحمايتها وحفظها من الأخطار الداخلية والخارجية.
- 5- الالتحاق بصفوف قواتها المسلحة عند المقتضي أو بموجب القوانين المنظمة.
- 6- عدم موالة غيرها مهما كانت الظروف والأسباب.
- 7- عدم تعريضها للخطر داخليا كان أو خارجيا.

أما الواجبات المالية فله فيما ما يلي:

- 1- الحق العام في بيت المال بحسب النظام.
- 2- الحصول على الحصة التموينية المقررة لأمثاله إن كان هناك تمويل رسمي.

3- توفير العيش الكريم بعمله إن كان قادرا عليه، أو بكفالة الدولة له من مالها العام.

4- إتاحة الفرصة له للكسب المشروع تجاريا أو صناعيا أو زراعيًا أو وظيفيا أو

استخراج خيرات البر والبحر.

وعليه من الواجبات المالية ما يلي:

1- أداء الواجبات الضريبية المشرعة في الدولة من غير تحايل.

2- أداء الرسوم المستحقة المقررة نظاما.

3- سداد الفواتير الاستهلاكية المقدمة له من القطاع العام أو الخاص.

4- المساهمة في الأنشطة الاجتماعية.

5- المساهمة في استقرار اقتصاد الدولة وتنميته.

6- الحفاظ على الثروات ومقدرات الوطن.

الواجبات الاجتماعية

أما الواجبات الاجتماعية فإنه يعتبر فردا من أفراد المجتمع له ما لهم وعليه ما عليهم، فيشاركهم السراء والضراء، ويسهم في تنمية المجتمع والحفاظ عليه كما يكون من غيره من المسلمين، وبذلك تحصل المواطنة الكاملة له مع غيره، وهو المنهج الذي أرساه النبي صلى الله عليه وسلم في وثيقة المدينة التي نص فيها على " أنه من تبعنا من اليهود، فإن له المعروف والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم ، وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بني عوف أمة من المؤمنين، لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم، ومواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ [1] إلا نفسه وأهل بيته، وأن لليهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف، وأن لليهود بني الحارث مثل ما لليهود بني عوف، وأن لليهود بني جشم مثل ما لليهود بني عوف، وأن

[1] أي لا يهلك يقال: وتغ وتغا، وأوتغه غيره ؛ أهلكه النهاية في غريب الحديث والأثر [5/ 149]

للهود بني ساعدة مثل ما للهود بني عوف، وأن للهود الأوس مثل ذلك، إلا من ظلم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وأنه لا يخرج أحد منهم إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم، على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينكم النصيح والنصيحة والنصر للمظلوم،” (1).

فهذا هو منهج النبي صلى الله عليه وسلم الذي علمه أمته والبشرية كلها عندما يعيش بين المسلمين من ليس من دينهم من المستأمنين وأبناء السبيل وغيرهم، وهو المنهج الذي سار عليه خلفاؤه من بعده، كما هو مشهور عنهم، وكما فعل أمير المؤمنين عمر مر بشيخ من أهل الذمة، يسأل على أبواب الناس، فقال: ما أنصفناك إن كنا أخذنا منك الجزية في شيبتك، ثم ضيعناك في كبرك. قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه ” (2).

وهذا يعلم كيف عامل الإسلام غير المسلمين في أرضه بالعدل والقسط، بحيث لا يكاد غير المسلم يجد مثل ذلك التعامل عند أي ديانة أخرى لا يكون هو متبع لها، لا كما تفعله اليهود مع غيرهم والبوذية مع المسلمين، والشيعوية مع غيرهم.

فالحمد لله الذي هدانا للإسلام وشرح صدورنا به، ونسأل الله تعالى أن يحفظه لنا ويحفظنا به وأن يتوفانا مسلمين

والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

الدكتور أحمد بن عبد العزيز الحداد

15 صفر 1436 هـ

كبير مفتين مدير إدارة الإفتاء

8 ديسمبر 2014 م

[1] السنن الكبرى للبيهقي [8 / 184] والأموال لابن زنجويه [2 / 468]

[2] (الأموال لابن زنجويه [1 / 170])

التوصيات :

- 1- الدولة المسلمة هي التي يحكمها حاكم مسلم، ودستورها إسلامي، وشعبها كله أو أكثره مسلم.
- 2- غير المسلم هو كل من لا يؤمن بالله وحده لا شريك له ربا، ولا بنبيه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا وخاتم الأنبياء والمرسلين، مهما كانت ديانته.
- 3- الإسلام لا ينكر التعايش بين الطوائف المختلفة بل أقرها، وحفظ حقوق أهلها ما داموا مسلمين يؤدون الحقوق والواجبات.
- 4- الإسلام أعطى الأقليات غير الإسلامية كامل الحقوق المالية والاجتماعية والسياسية... ولم يمنع غير المسلم حقا يستحقه المسلم في أرض الدولة المسلمة.
- 5- الولاية الكبرى في دولة الإسلام خاصة بالمسلمين لأنه الأعلى وهو يعلو ولا يُعلى، ومع ذلك لم يمنع غير المسلم من ولايات أخرى ولوظائف العامة والخاصة، ولا من التمثيل البلدي والبرلماني.
- 6- القضاء في الإسلام لا يكون إلا للمسلم، ولغير المسلمين أن يتحاكموا إلى قضاة المسلمين ويحكمون بينهم بعدل الإسلام، وإن اختاروا لأنفسهم قضاة خاصين بهم، أقرهم الإسلام على ذلك، وكان على الدولة المسلمة تنفيذ قضاء قضائهم ، كما أن لولي الأمر المسلم أن يولي عليهم القضاء منهم في الأحوال الشخصية أو المالية من يختاره لهم ممن فيه كفاءة، أو يختارونه لأنفسهم.
- 7- غير المسلم يستوي مع المسلم في حقوق المواطنة وما يترتب عليها من معاش وعمل ووظيفة ووثائق رسمية وحماية وعطاء، كما يستوي معه في الواجبات وأداء الحقوق الوطنية والولائية.
- 8- لغير المسلم في الدولة المسلمة مواطنا كان أو مقيما أو وافدا الحق الكامل من قبل الدولة المسلمة في الحماية والنصرة وبذل ما يحتاجه من معاش ودواء.

وبالله التوفيق



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

حقوق وواجبات غير المسلمين في الدول الإسلامية

إعداد

الأستاذ الدكتور سيف بن راشد الجابري
ممثل دولة الإمارات في مجمع الفقه الإسلامي الدولي

بحث: حقوق وواجبات غير المسلمين في الدول الإسلامية ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم

وجه المجمع الممثل إلى أمانته في إعداد تصور البحوث للدورة رقم (22) ، المنعقدة في دولة الكويت بتاريخ (2015 / 3 / 22-25)، وقد وجهت الأمانة لبحث العنوان أعلاه في المحاور التالية:

أولاً: الحقوق:

١. حرية الاعتقاد، وبناء دور العبادة، وأداء الشعائر الدينية.
٢. التعليم والعلاج.
٣. تولي المناصب العامة: الوزارات، الجيش، القضاء.
٤. تمثيل المجتمع في المجالس النيابية.
٥. حماية الأنفس والأعراض والأموال وجزاء من يعتدي عليها.
٦. الاحتكام إلى الشرائع الخاصة في الأحوال الشخصية.

ثانياً: الواجبات:

١. الواجبات الولائية والمالية.
٢. الواجبات الاجتماعية.
٣. ما يرى الباحث إضافته أو تعديله حسب متطلبات البحث.

بعد الاطلاع على محاور البحث والاستكتاب فيه وللقيمة العلمية الكبيرة المطروحة للنقاش والبحث في أهمية العناوين المطروحة وجدت نفسي متوجه إلى الاكتفاء بعرض بعض المداخلات لعلها تضيف وتثري النقاش للموضوع عموماً وأن يكون طرحي عند

مسألة الحقوق في بحث (حرية الاعتقاد) لأهميته الكبيرة في هذه الفترة الساخنة.

وعند مسألة الواجبات تطرقت لموضوع الواجبات الاجتماعية لأهميتها في فهم معنى التعايش المجتمعي فركزت على الموضوعين مع كون كل المحاور ذات أهمية قصوى ومع تأكدي بأن الأعضاء والخبراء سوف يثرون كافة المحاور بالعلم النافع ووضعت بحثي في :

- مقدمة: ذكرت فيها بأهميتكم جميعاً كعلماء للأمة وما لكم من فضل وقيمة عند الله والناس.

- تمهيد: عند بحث موضوع الحقوق والواجبات أذكر فيه بحالة الأمم قبل الإسلام وكيف جاء الإسلام وكوّن دولة الإسلام المبنية على العلاقة البشرية السليمة وكيف شيد صرحاً للعالمين.

- التعريف: بالحق لغة واصطلاحاً وبيان الحقوق.

- محل البحث:

أ (حرية الاعتقاد استعنت بالله في الكتابة حول هذا الموضوع حرية الاعتقاد فدونت المحاور واخترت هذا المحور للكتابة فيه فهو فرع واحد رأيت فيه الكفاية دون المحاور الأخرى التي سوف تبحث عند الأعضاء والخبراء.

ب) في الفقرة الثانية من البحث وجهت الكتابة لموضوع الواجبات الاجتماعية لارتباط الموضوعين مع بعض في مسألة الواجبات الاجتماعية وربطها بحرية الاعتقاد.

مقدمة عن فضل العلماء:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن العلماء هم سادة الناس وقادتهم الأجلاء، وهم منارات الأرض، وورثة الأنبياء، وهم خيار الناس، المرادُ بهم الخير، المستغفِرُ لهم.

وللعلماء فضل عظيم؛ إذ الناس محتاجون إليهم في كل حين، وهم غير محتاجين إلى الناس.

ولا شك أن بيان فضل العلماء يستلزم بيان فضل العلم؛ لأن العلم أجلُّ الفضائل، وأشرف المزايا، وأعزُّ ما يتحلى به الإنسان، فهو أساس الحضارة، ومصدر أمجاد الأمم، وعنوان سموها وتفوقها في الحياة، ورائدها إلى السعادة الأبدية، وشرف الدارين، والعلماء هم حملة العلم وخرنته.

من أجل هذا جاءت الآيات والأخبار لتكريم العلم والعلماء، والإشادة بمقامهم الرفيع، وتوقيرهم في طليعة حقوقهم المشروعة لتحليهم بالعلم والفضل، وجهادهم في صيانة الشريعة الإسلامية وتعزيزها، ودأبهم على إصلاح المجتمع الإسلامي وإرشاده، كما قيل:

الصالحون يبنون أنفسهم والمصلحون يبنون الأمم

وحيث كان العلماء الربانيون متخصصين بالعلوم الدينية، والمعارف الإسلامية؛ قد أوقفوا أنفسهم على خدمة الشريعة الإسلامية، ونشر مبادئها وأحكامها، وهداية الناس وتوجيههم وجهة الخير والصالح؛ فجدير بالمسلمين أن يستهدوا بهم، ويجتثوا ثمرات علومهم، ليكونوا على بصيرة من عقيدتهم وشريعتهم، ويتفادوا دعايات الغاوين والمضللين من أعداء الإسلام، وصدق رسول الله ﷺ القائل: " العلماء ورثة الأنبياء".

التمهيد:

من المعلوم سلفاً أن الإسلام بدأ دعوته لإخراج الناس من الظلمات إلى النور كما اقتضت حكمة الله تعالى في هداية البشر بإرسال الرسل وأنزل الكتب ليحاسبهم يوم القيامة على ما عملوا ليكون لهم الدين هو الموجه والميزان في إقامة الحق والعدل فيما بينهم.

ولقد أنزل القرآن وبعث محمد صلى الله عليه وسلم هادياً وبشيراً وكانت مقومات الحياة تقوم على حكماء أهل الحل والعقد في القبيلة وكبرائها ولم تكن هناك حكومة واضحة أو دولة ذات سيادة ولا جغرافية محددة المعالم.

ثم بعدها هاجر صاحب الدعوة بدينه إلى المدينة المنورة وكان حالها كحال مكة ثم بدأت تظهر ملامح الكيان الإسلامي والدولة الإسلامية وكلما فتحت مدينة أو قبيلة أو قرية انضمت إلى هذا الكيان الجديد حتى أصبح له حدوداً وإن كانت تزيد وتتسع، وكان الانطلاق ومقر الحكم في المدينة المنورة بقيادة رمز الدولة رسول الإسلام ومن أنزل عليه آخر الأديان بكتاب العزيز المنان ليكون القرآن دستور أمة الإسلام وقواعد التعامل بين الناس، والتي مثلها قائد الأمة رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان قواعد الحياة العامة والخاصة للناس كافة.

وبما أن المجتمع البشري بعد تكوين دولة الإسلام وظهور أمرها واتساع رقعتها وبحكم العقيدة التي بنيت عليها دولة الإسلام انقسم المجتمع البشري فكرياً بين مسلم منقاد إلى عقيدة الإسلام وما أنزل من القرآن، وكافر على الملة التي ارتضاها لنفسه من ملة أهل الكتب السابقة أو مشركة بودية لا دينية.

جاء الإسلام وعاشت المجتمعات على ذلك واستمرت ونجد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم من قيادات الدولة الإسلامية تعاملوا مع هذه المنظومات البشرية بما يحقق مصالح العباد والموازنة في الحق والواجب بين المسلمين وغيرهم.

وبعد أن طالت الفترة الحياتية وتغيرت كثير من معالم التعامل البشري وتغيرت الدولة إلى دويلات وأعيد تخطيط المعالم إلى جغرافية مصطنعة وحدود واضحة وتكوينات لها سمات مختلفة أنشئت دساتير مختلفة لها قيم تبنتها دولها واتخذت ما تحتاجه من عوامل

الحماية لها ولشعبها نجد أن الأمور قد استقرت في العالم اليوم إلى نظام عالمي يحتاج إلى إبراز الحضارة الإسلامية التي وضعت أسس بقاء الحياة الكريمة، والتعايش بين الشعوب.

وبما أن العالم اليوم ودوله المختلفة في عقائدها ودياناتها ونظمها البشرية المختلفة أصبح أشد الحاجة إلى بيان قواعد النظام العام ليحمي فئات البشر بعضهم من بعض، ولذلك فإن البحث في مسألة حقوق وواجبات غير المسلمين في الدول الإسلامية في العصر الحاضر هو بالأهمية بمكان خاصة مع كثرتهم فيها مواطنين وغير مواطنين، وكذلك الدول الغير إسلامية.

إن العملية كبيرة جداً والمسألة محتاجة إلى النقاش ووضع تصورات عامة لصالح هذه الشعوب مع حكوماتهم لإيجاد صيغ التوافق والتعايش وبيان الحقوق والواجبات بصورة واضحة وإبصار هذه المعلومات بانسيابية تامة إلى كافة المواطنين في كل دولة حتى يصبح الشعب على وعي ودراية بما له وعليه.

الموضوع الثالث: حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم

أولاً: الحقوق:

أ (تعريف الحق لغة:

الحق في اللغة خلاف الباطل، وهو مصدر حق الشيء يحق إذا ثبت ووجب، وجاء في القاموس أن الحق يطلق على المال والملك الموجود الثابت، ومعنى حق الأمر وجب ووقع بلا شك، وعرفه الجرجاني بأنه الثابت الذي لا يسوغ إنكاره.

والحق اسم من أسماء الله تعالى، وقيل: من صفاته.

ومن معاني الحق في اللغة: النصيب، والواجب، واليقين، وحقوق العقار: مرافقه.¹

ب (والحق في الاصطلاح، يأتي بمعنيين:

أ (الأول: هو الحكم المطابق للواقع، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك وبقابله الباطل.

والآخر: أن يكون بمعنى الواجب الثابت، وهو قسمان: حق الله وحق العباد. فأما حق الله فقد عرفه التفتازاني: بأنه ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد، فينسب إلى الله تعالى، لعظم خطره، وشمول نفعه، أو كما قال ابن القيم: حق الله ما لا مدخل فيه، كالحدود والزكوات والكفارات وغيرها.

وأما حق العبد فهو ما يتعلق به مصلحة خاصة له، كحرمة ماله، أو قال ابن القيم: "وأما حقوق العباد، فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها".²

¹ المصباح المنير: القاموس، لسان العرب، مادة (ح ق ق)، والتعريفات للجرجاني.

² أعلام الموقعين: ١٠٨/١، وشرح المنار وحواشيه: ص ٨٨٦، وتيسير التحرير: ١٧٤/٢-١٨١.

ج (مصدر الحق :

مصدر الحق هو الله تعالى لتنظيم حياة الخلق، حتى يكونوا سعداء في الدنيا والآخرة، وكان يمكن ألا يجعل الله لعبد حقاً أصلاً، ولكنه تفضل على عباده فجعل للشخص حقوقاً تؤدي له، وكلفه بأداء حقوق الله تعالى وللآخرين، ثم أعلمه وبلغه ما له من حقوق، وما عليه من واجبات عن طريق الشرائع السماوية التي ختمت بالشرعية الإسلامية فكانت ناسخة لما قبلها، وعامة لجميع الخلق.

د (الاصطلاح على المسمى :

أولاً : (المواطنون من غير المسلمين، وقد أطلق عليهم شرعاً مصطلح أهل الذمة).

ثانياً : (الوافدون من غير المسلمين، وهم غير المسلمين من الوافدين إلى بلاد الإسلام لعمل أو نحوه ويطلق عليهم مصطلح المستأمنون).

وتنقسم حقوق غير المسلمين في بلاد الإسلام إلى قسمين :

- حقوق عامة وحقوق خاصة.

١. حقهم في حفظ كرامتهم الإنسانية.

٢. حقهم في حرية المعتقد.

٣. حقهم في الالتزام بشرعهم فيما يخصهم.

٤. حقهم في العدل.

٥. حقهم في حفظ دمائهم وأعراضهم وأموالهم.

٦. حقهم في الحماية من الاعتداء.

٧. حقهم في المعاملة الحسنة.

٨. حقهم في التكافل الاجتماعي.

- ومن الحقوق الخاصة:

١. حقهم في العمل.
٢. حقهم في التنقل.
٣. حقهم في التعليم.
٤. حقهم في التطبيب.
٥. حقهم في السكنى.

الفقرة الأولى من الموضوع الثالث:

حرية الاعتقاد:

لقد أوسع الله سبحانه وتعالى مسألة حرية الاعتقاد بعد أن أبان الحق من خلال الخلق والتكليف والعقل والإدراك وأنزل الكتب وبعث الرسل وأقام الحجة على الخلق ثم ترك لهم حرية الاختيار ووضع قاعدة العلم التام عند البشر بأن الإنسان إما مؤمن بالله عن طريق اتباع هديه برسالة الإسلام على منهاج آخر رسله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وإما كافراً بهذه النعمة واختار غيرها من الملل والنحل.

ولقد أوضح العلماء في هذا الباب المسائل الكثيرة في الحفاظ على غير المسلم في المجتمع الإسلامي كما جاءت الآيات القرآنية والسنة النبوية فعن سعيد بن جبير عن ابن عباس - رضي الله عنهما - ، في قول: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة 256] . قال :كَانَتْ الْمَرْأَةُ مِنَ الْأَنْصَارِ لَا يَكَادُ يَعِيشُ لَهَا وَوَلَدٌ، فَتَحَلَّفُ: لَتُنَّ عَاشَ لَهَا وَوَلَدٌ لَتُهِودَنَّهْ، فَلَمَّا أُجْلِبَتْ بَنُو النَّضِيرِ إِذَا فِيهِمْ نَاسٌ مِنْ أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ، فَقَالَتْ الْأَنْصَارُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَبْنَاؤُنَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ . قال سعيد بن جبير: فَمَنْ شَاءَ لِحَقِّ بِهِمْ، وَمَنْ شَاءَ دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ.¹

وقال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن: قوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ ، الدين في هذه الآية المعنقد والملة بقريئة قوله: ﴿ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [البقرة 256] .

وقال ابن كثير في تفسيره: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ . أي لا تُكْرَهُوا أحداً على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح، جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام، وشرح صدره، ونور بصيرته، دخل فيه علي بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيد الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً.²

فكان من وصايا الرسول ﷺ إذا بعث جيوشه: قال " :اُخْرُجُوا بِسْمِ اللَّهِ، تُقَاتِلُونَ فِي

¹ أخرجه ابن حبان كتاب: الإيمان باب: التكليف رقم الحديث: ١٤٠ ج ١ ص ٣٥٢.

² تفسير القرآن العظيم ج ١ ص ٥١٢.

سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، لَا تَعْدِرُوا، وَلَا تَعْلُوا، وَلَا تُمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا الْوِلْدَانَ، وَلَا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ".^١

ثم جاء من بعد النبي صلى الله عليه وسلم الخلفاء الراشدون فحفظوا هذا التعليم النبوي فجددهم يوصون قادة الجيوش بذلك التعليم فعن سعيد بن المسيب: "أَنَّ أَبَا بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لَمَّا بَعَثَ الْجُنُودَ نَحْوَ الشَّامِ، أَمَرَ يَزِيدَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ وَعُمَرُو بْنَ الْعَاصِ وَشُرْحَبِيلَ بْنَ حَسَنَةَ، قَالَ: لَمَّا رَكِبُوا مَشَى أَبُو بَكْرٍ مَعَ أَمْرَاءِ جُنُودِهِ يُودِعُهُمْ حَتَّى بَلَغَ نَيْبَةَ الْوُدَاعِ، فَقَالُوا: يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ أَنْتَمَشَى وَنَحْنُ رُكْبَانٌ؟ فَقَالَ: إِنِّي أَحْتَسِبُ خُطَايَ هَذِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، ثُمَّ جَعَلَ يُوصِيهِمْ، فَقَالَ: أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، اغْرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ نَاصِرٌ دِينَهُ، وَلَا تَعْلُوا وَلَا تَعْدِرُوا وَلَا تَجْبُنُوا وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ، وَلَا تَعْصُوا مَا تُؤْمَرُونَ فَإِذَا لَقِيتُمُ الْعَدُوَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَادْعُوهُمْ إِلَى ثَلَاثٍ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكُمْ فَأَقْبَلُوا مِنْهُمْ. وَكُفُّوا عَنْهُمْ، ادْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكُمْ فَأَقْبَلُوا مِنْهُمْ، وَكُفُّوا عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُوهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ فَإِنْ هُمْ فَعَلُوا فَأَخْبِرُوهُمْ أَنَّ لَهُمْ مِثْلَ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، وَإِنْ هُمْ دَخَلُوا فِي الْإِسْلَامِ وَاخْتَارُوا دَارَهُمْ عَلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، فَأَخْبِرُوهُمْ أَنَّهُمْ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي فُرِضَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَيْسَ لَهُمْ فِي الْفِيءِ وَالْغَنَائِمِ شَيْءٌ، حَتَّى يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ هُمْ أَبَوْا أَنْ يَدْخُلُوا فِي الْإِسْلَامِ فَادْعُوهُمْ إِلَى الْجَزِيَّةِ، فَإِنْ هُمْ فَعَلُوا فَأَقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِينُوا بِاللَّهِ عَلَيْهِمْ، فَقَاتِلُوهُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَلَا تُغْرِقَنَّ نَحْلًا وَلَا تَحْرِقَنَّهَا، وَلَا تَعْقِرُوا بِهِمَةً وَلَا شَجَرَةً تُنْمِرُ، وَلَا تَهْدِمُوا بَيْعَةً، وَلَا تَقْتُلُوا الْوِلْدَانَ وَلَا الشُّيُوخَ وَلَا النِّسَاءَ، وَسَتَجِدُونَ أَقْوَامًا حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ فِي الصَّوَامِعِ فَادْعُوهُمْ وَمَا حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ لَهُ، وَسَتَجِدُونَ آخِرِينَ اتَّخَذُوا لِلشَّيْطَانِ فِي أَوْسَاطِ رُؤُوسِهِمْ أَفْحَاصًا، فَإِذَا وَجَدْتُمْ أَوْلِيكَ فَاضْرِبُوا أَعْنَاقَهُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ".^٢

^١ أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب الجهاد، باب: ما نهى عن قتله من النساء وغير ذلك، عن ابن عباس - رضي الله عنهما - حديث رقم: ٩٦١١، وقال: رواه أحمد وأبو يعلى والبخاري والطبراني في الكبير والأوسط إلا أنه قال فيه: « وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا وَلَا امْرَأَةً وَلَا شَيْخًا ». وفي رجال البخاري: إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة، وثقه أحمد وضعفه الجمهور، وبقيّة رجال البخاري رجال الصحيح.

^٢ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، جامع أبواب السير، حديث رقم: ١٨٤٩٨، وجامع الأحاديث والمراسيل، حديث رقم: ٨٣٧.

وقال الإمام فخر الدين الرازي - في تفسيره الكبير - : "وقال أهل التأويل : هذه الآية تدل على جواز البر بين المشركين والمسلمين، وإن كانت الموالاة منقطعة، وقوله تعالى: ﴿ وَتُقْسَطُوا إِلَيْهِمْ ﴾ [الممتحنة: 8] ، قال ابن عباس يريد بالصلة وغيرها: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسَطِينَ ﴾ يريد أهل البر والتواصل".¹

نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن إيذاء أهل الذمة والمعاهدين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي:

الذمي في اللغة: يُقال رجل ذمِّيٌّ: معناه رجل له عهد. والذِّمَّةُ: العهد منسوب إلى الذِّمَّة؛ قال الجوهري: الذِّمَّةُ أهل العقد. قال: وقال أبو عبيدة: الذِّمَّةُ الأمان في قوله عليه السلام: ويسعى بذمتهم أدناهم. ووقوم ذِمَّةٌ: مُعاهدون أي ذوو ذِمَّةٍ.²

وقد يُقال على الذمي معاهد لأنه مُعاهدٌ ومُبايَعٌ على ما عليه من إعطاء الجزية والكف عنه. وهُمُ أَهْلُ الْعَهْدِ، فإذا أُسْلِمَ ذَهَبَ عَنْهُ اسْمُ الْمُعَاهِدِ.

وعقد الذمة شرعاً: هو إقرار بعض الكفار على كفرهم بشرط بذل الجزية، والتزام أحكام الملة، والأصل فيها قوله 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 ﴾ [التوبة 29].

ولا يصح عقد الذمة إلا من إمام، أو نائبه " لأنه عقد مؤبد، فلا يفتات على الإمام فيه، ويجب إذا اجتمعت شروطه".³

وعلى ما تقدم من أقول في جزء من مسألة البحث والمقيدة بحرية الاعتقاد وخلاصة الموضوع أن ربنا سبحانه وتعالى كلف المسلمين بوضع هذه الضوابط وأمرهم بتطبيقها

¹ تفسير الرازي، ج ٢٩ ص ٥٢٥

² لسان العرب لأبن منظور.

³ الروض المربع ج ١ ص ٢٩٩، باب: عقد الذمة وأحكامها.

وهكذا فهمها رسول الله ﷺ والصحابة من بعده ولكن اليوم طغت القوانين الوضعية بنظم ودساتير الدول الإسلامية هذه القوانين التي هي من صنع البشر وتصادمت بالضوابط الشرعية مما يؤثر سلباً على مسألة الاعتقاد في العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية إلى غير ذلك من أمور .

وعليه لا بد من إعادة صياغة هذه الدساتير من النواحي الشرعية وخاصة بحقوق غير المسلمين من مواطنهم بالدول الإسلامية وكذلك إعادة النظر في الاتفاقيات الدولية حول وضع الجاليات الإسلامية في الدول الغير إسلامية وكذلك الجاليات الغير إسلامية في الدول الإسلامية حتى تتضبط قواعد العمل العام والخاص في مسألة الاعتقاد وغيرها لينعم الكل بالأمن والأمان على ما له وما عليه من بني البشر.

حماية الأنفس والأعراض والأموال وجزاء من يعتدي عليها:

إن الشريعة الإسلامية منذ أن أنزلت وبعث لها محمد ﷺ تغيرت موازين الحياة والتحول إلى نظام جديد مبني على العدل والإحسان ولقد أشبع العلماء هذه المسألة من البحث ما يكفي أن تكون دستوراً قوياً في مسألة حقوق غير المسلمين في الدول الإسلامية؛ لأن حماية النفس من أوجب الواجبات التي ينبني عليها ما بعدها في حقوق الإنسان العامة والخاصة؛ ودين الإسلام المبني على القرآن الكريم وضع الكثير من قواعد التعامل السائدة بين الناس حتى يعملوا بها فيما بينهم ولعل إيضاح ابن العربي في قوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: 199] قال علماؤنا : هذه الكلمة من ثلاث كلمات قد تضمنت قواعد الشريعة؛ المأمورات والمنهيات، حتى لم يبق حسنة إلا وضحتها، ولا فضيلة إلا شرحتها، ولا أكرومة إلا افتتحتها، وأخذت الكلمات الثلاث أقسام الإسلام الثلاثة:

فقوله: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ ﴾ تولى بالبيان جانب اللين، ونفي الحرج في الأخذ والإعطاء والتكلفة.

وقوله: ﴿ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ ﴾ تناول جميع المأمورات والمنهيات، وأنها ما عرف حكمه، واستقر في الشريعة موضعه، واتفقت القلوب على علمه.

وقوله: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ تناول جانب الصفح بالصبر الذي به يتأتى للعبد كل مراد في نفسه وغيره".^١

ومن ذلك أن الخليفة الثاني للمسلمين عمر بن الخطاب رضي الله عنه جاءه وفد من أهل الذمة فقال عمر للوفد: "لعل المسلمين يفضون إلى أهل الذمة بأذى وبأمر لها ما ينتقضون بكم؟ فقالوا: ما نعلم إلا وفاءً وحسن ملكة".^٢

ويرسل رضي الله عنه كتاباً إلى عامله أبي عبيدة، فيقول موصياً بأهل الذمة: "وامنع المسلمين من ظلمهم والإضرار بهم، وأكل أموالهم إلا بحلها، ووفّ لهم بشرطهم الذي شرطت لهم في جميع ما أعطيتهم".^٣

ولما تدانى الأجل به رضي الله عنه لم يفتّه أن يوصي المسلمين برعاية المستضعفين من غير المسلمين، فقال: "أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيراً، وأن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتلوا من ورائهم، وألا يكلفوا فوق طاقتهم".^٤

ويمكن لنا أن نضيف من باب قوة الحجة بالدليل العمل لأصحاب رسول الله ﷺ في حماية غير المسلمين في الدول الإسلامية ما حدث عند فتح بيت المقدس وتلك (العهد العمرية) التي كانت ولا زالت أساساً قوياً في فهم التعامل مع غير المسلمين حيث جاء فيها:

العهد العمرية .. أعظم العهود:

كتب الخليفة عمر بن الخطاب لأهل إيلياء (القدس) عندما فتحها المسلمون عام 15هـ كتاباً أمنهم فيه على كنائسهم وممتلكاتهم، واشترط ألا يسكن أحد من اليهود معهم

^١ أحكام القرآن: (١٢٦/٢).

^٢ تاريخ الطبري: (٥٠٣/٢).

^٣ فتوح البلدان: (ص ١٤٤).

^٤ رواه البخاري، حديث (١٣٩٢).

في المدينة . وقد اعتبرت العهدة العمرية واحدة من أهم الوثائق في تاريخ القدس وفلسطين . وفيما يلي نص العهدة.

" بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما أعطى عبد الله، عمر، أمير المؤمنين، أهل إيلياء من الأمان .. أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقمها وبريئها وسائر ملتها .. أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينقص منها ولا من حيّزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضارّ أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود.

وعلى أهل إيلياء أن يُعطوا الجزية كما يُعطي أهل المدائن . وعليهم أن يُخرجوا منها الروم واللصوص . فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا أمنهم . ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية . ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيّعتهم وصلبهم، فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيّعتهم وصلبهم حتى يبلغوا أمنهم . فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية . ومن شاء سار مع الروم . ومن شاء رجع إلى أهله، فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم.

وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين، إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية.

كتب وحضر سنة خمس عشرة هجرية.

شهد على ذلك : خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ."

ولما وصلت رسالة سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أهالي إيلياء وسميت بالعهدة العمرية التي وضحت حُسن التعاون والتعامل والأسس التي تقوم عليها المعاملة بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة ومن في حكمهم، ولما تم استلامها وفهم معانيها والقبول بها جاء الرد برسالة رسمية موجهة إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب تفيد قبول العمل برسالته) العهدة العمرية(، وهذه الرسالة رد موجه من نصارى أهل الشام جاء فيها:

وهذا نص ابن عساكر:

" بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى أهل الشام إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وأهالينا وأموالنا وأهل ملتنا، على أن نؤدي الجزية عن يد ونحن صاغرون، وعلى ألا نمنع أحداً من المسلمين أن ينزل كنائسنا في ليل أو نهار، ونضيفهم فيها ثلاثاً، ونطعمهم الطعام ونوسع لهم أبوابها، ولا نضرب فيها بالنواقيس إلا ضرباً خفيفاً، ولا نرفع فيها أصواتنا بالقراءة، ولا نؤوي فيها ولا في شيء من منازلنا جاسوساً لعدو لكم، ولا نحدث كنيسة ولا ديراً ولا صومعة ولا قلاية، ولا نجدد ما خرب منها، ولا نقصد الاجتماع فيما كان منها من خطط المسلمين وبين ظهرانيتهم، ولا نظهر شركاً ولا ندعوا إليه، ولا نظهر صليباً على كنائسنا، ولا في شيء من طرق المسلمين وأسواقهم، ولا نتعلم القرآن، ولا نعلمه أولادنا، ولا نمنع أحداً من ذوي قراباتنا الدخول في الإسلام إذا أراد ذلك، وأن نجز مقدم رؤوسنا، ونشد الزنانير في أوساطنا، ونلزم ديننا، ولا نتشبه بالمسلمين في لباسهم ولا في هينتهم، ولا في سروجهم، ولا في نقش خواتيمهم فننقشها نقشاً عربياً، ولا نتكنى بكناهم. وعلينا أن نعظمهم ونوقرهم، ونقوم لهم من مجالسنا، ونرشدهم في سبلهم وطرقاتهم، ولا نطلع في منازلهم، ولا نتخذ سلاحاً ولا سيفاً، ولا نحمله لا حضر ولا سفر في أرض المسلمين، ولا نبيع خمرًا ولا نظهرها، ولا نظهر ناراً مع موتانا في طريق المسلمين، ولا نرفع أصواتنا مع جنائزهم، ولا نجاور المسلمين بهم، ولا نضرب أحداً من المسلمين، ولا نتخذ من الرقيق ما جرت عليه سهامهم. شرطنا ذلك كله على أنفسنا وأهل ملتنا. فإن خالفنا فلا ذمة لنا ولا عهد، وقد حل لكم منا ما يحل لكم من أهل الشقاق والمعاندة".¹

تعليق : يتضح لنا جلياً في مسألة حرية الاعتقاد من خلال فهم نص (العهد العمرية) والرد الذي جاء عليها أن الإسلام بدولته العادلة وأحكامه العظيمة جاء بما تقبله الآخرون ويعملون به، لما فيها من الصلاح والأمن والأمان ونحن اليوم بما أننا في دول إسلامية مختلفة التوجهات الفكرية والمعاملات العقائدية بين مشارب مختلفة تتيح الفرصة للآخرين بعدم احترام عقيدتنا وديننا لأن التقصير صار واضحاً في اختلاف ما نحن عليه.

¹ تاريخ ابن عساكر.

كذلك لا بد من تجنب الأمة الإسلامية من الأفكار المنحرفة والمذاهب الفكرية الهدامة وللرجوع بها إلى وحدة الصف خلف عقيدة سمحة ومذاهب فقهية واسعة الفهم والقبول للآخر حتى تنهض الأمة من غفوتها لا بد من فهم عميق لمسألة حرية الاعتقاد وأن لها ضوابط ربانية مقيدة بقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

ثانياً: الواجبات الاجتماعية:

أ) التعاريف:

الواجب: وَجِبَ في اللغة: أي لزم، وأُوجِبَ واستوجبه أي استحقه.

ومعاني الواجب في اللغة: هو الساقط كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجِبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا﴾ [الحج 36]. يعني إذا سقطت على الأرض بعد نحرها؛ لأن الأصل أن الإبل تنحر قائمة، فإذا نُحرت وهي قائمة ثم سقطت فكلوا منها.

واصطلاحاً: ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، فيُثاب المكلف على فعله على جهة الامتثال، واستحضر التعبد لله عز وجل به.¹

ب) الواجبات الاجتماعية:

إن مسألة حقوق وواجبات غير المسلمين في الدول الإسلامية هي من البحث بمكان ولا بد من إعادة النظر في الاتفاقيات الدولية التي عقدت بين الدول الإسلامية وغيرها وخاصة بما يتعلق بمسألة الواجبات الاجتماعية والتي يترتب عليها مختلف المعاش التي يحتاجها الإنسان وإن اختلف المجتمعات وما تحويه من عادات وتقاليد وقيم تميزها بعضها عن بعض حقيقة واقعة في كل زمان ومكان لأن الصفة الاجتماعية صفة فطرية لدى الإنسان كما قال ابن خلدون في مقدمته: (إن الإنسان مدني بطبعه).

إن المحور الذي وضعه المجمع الموقر في حقوق وواجبات غير المسلمين في الدول الإسلامية لهو دلالة على عمق شعور أمانة المجمع بأهمية دور المجتمع في تكافله ووحدته مهما اختلفت لغاته وألوانه وأديانه إلا أن الحقيقة الواقعة أن المجتمع منظومة بشرية أن تعرف بالمجتمع الذي عليه مسؤوليات وواجبات تجاه أفرادها فهو:

١- المجتمع يؤثر في تفكير النشء والأجيال المقبلة ويحدد معتقداتهم الدينية ويعرفهم بالقيم ومفاهيم الأخلاق والآداب.

¹ شرح الورقات في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني الملقب بإمام الحرمين (١١/٢-١٢).

٢- المجتمع يؤثر في عواطف أبنائه وانفعالاتهم فيغرس فيهم أحاسيس الأجداد خلال التاريخ الطويل.

٣- المجتمع يحدد لأفراده طرق إشباع حاجاتهم الجسمية ومتطلباتهم الحياتية.

٤- لا تقتصر قيمة المجتمع على عملية النقل فحسب بل إنها تهيئ الفرد للبحث عن حاجات جديدة تدفعه نحو إشباع هذه الحاجات وتدفعه نحو الاختراع والإبداع وإضافة الجديد إلى ثقافة المجتمع فكثير من المفكرين يعتقدون بأن الطبيعة البشرية لا تتحرك دون حافز ولا تعمل دون دافع.

وعلى هذه المسؤوليات الاجتماعية وواجباتها نستحضر قول الكاتب الشهير (H.A.R.Gibb) عن وصفه للقيمة الإسلامية في دعم وحدة الواجبات الاجتماعية فيقول: لم يحرز مجتمع من المجتمعات البشرية نجاحاً مثل ما أحرزه الإسلام في إقرار المساواة بين الأجيال المختلفة، بصرف النظر عن الطبقات البشرية وتنوع في الفرص، وإمكانيات للعمل، لقد تجلت من أوضاع الجالية الإسلامية الكبيرة في إفريقيا والهند وإندونيسيا، ومن الجالية الإسلامية الصغيرة في اليابان، قدرة الإسلام على إذابة الاختلافات في الأجيال والتقاليد التي لا تزول على مر القرون وعلى مدار التاريخ، فإذا كان لا بد من إحلال عاطفة التعاون مكان الصراع والخصومة بين مجتمعي الشرق والغرب الكبيرين، فلا بد في ذلك من الاستعانة بالإسلام والاعتماد عليه في تحقيق هذا المطلوب).^١

وعلى ما تقدم من نقولات وأقوال ومفاهيم بنظرات مختلفة حول مسألة حرية الاعتقاد والواجبات الاجتماعية التي تناولها الباحث من مضمون البحث نصل إلى نهاية الموضوع وخلصته وتوصياته في:

إن الحرية باختيار الدين أو المعتقد والتعبد به لله سبحانه وتعالى هو حق مشروع كفله الله سبحانه وتعالى في حكم ما أنزل من القرآن الكريم كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: ١١٨-١١٩].

^١ الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، لأبي الحسن علي الحسيني الندوي، (ص ٣٩).

فسنة الاختلاف من فطرة البشر فتبعتها حرية العبادة: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾
[الكافرون: ٦].

كذلك القانون العام لحقوق الإنسان وضح أن حرية الاعتقاد مكفولة بالشرع والقانون
وإذا كفلت مسألة العقيدة تبعتها بالضرورة الواجبات الاجتماعية فيما لزم العمل به لصالح
الناس كافة دون تمييز في حياتهم المعيشية والناس في حاجة بعضها لبعض لتعيش
بسلام وأمان ويخدم بعضهم بعض كما قيل:

الناس للناس من حضر وبادية بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم

وأما التوصيات الممكن عرضها على مجمعكم الموقر هي:

١- رفع توصيات من أمانة المجمع إلى أهل الاختصاص في العالم الإسلامي
بتكثيف الزيارات واللقاءات مع الجهات المعنية في الدول الغير إسلامية
لحماية معتقدات المسلمين، وأنهم مواطنون لتلك الدول ولا بد من احترام
حقوقهم العقائدية والاجتماعية وحسن التعايش بين كافة الأديان والمعتقدات.

٢- تكثيف الإعلام باللغات المختلفة للدول لبيان الحق من خلال قنوات إسلامية
تحت إشراف الدول ليكون الإعلام رسالة سلام للإسلام.

٣- يتبنى الكتاب والمفكرون الكتابة والرد على الشبهات من خلال المجالات
والجرائد الرسمية للدول للدفاع عن الحق وعن القيم الدينية والاجتماعية.

٤- دعم الجاليات الإسلامية في غير الدول الإسلامية والإشراف عليها حتى لا
تقع فريسة التطرف والإرهاب وتشتت الأفكار ضد الإسلام.



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم.

إعداد

الأستاذ الدكتور محمد بن يحيى النجيمي

الأستاذ بالمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

والخبير بالمجمع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله نحمده ونحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمد عبده ورسوله. صلى الله عليه وسلم. أما بعد ؛ فهذا بحث جمعته من كلام أهل العلم عن حقوق غير المسلم في بلاد المسلمين ، أريد من خلاله أن أبين عظمة هذا الدين ، وأنه وحي من الله تعالى وأن الحل الوحيد والأمثل لخلاص الشعوب مما هي فيه من ظلم وطغيان، وإن العباد لا يصلحهم إلا منهج ربهم ، قال تعالى: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ الملك(13-14) ، وإن كثيرا ليزعم أن البشرية مرت بأطوار كثيرة وتحررت من الوهم والخرافة وصارت لا سلطان عليها ومع ذلك لم تزد لبعضها إلا تقتيلا وخرابا ودمارا وأنانية فكم قتيل في الحربين العالميتين ، ولما دل الأسباب قرطبة حرقوا في يوم واحد 80 ألفا من الكتب ودمروا حضارة تنفع البشرية ولما دخل الصليبيون القدس صارت الدماء لبطون الخيل ، ويعطون الأمان للمساكين والعزل ثم جرت عادتهم أن يغدروا ، ودخلت بريطانيا بلاد المسلمين فاستعبدهم واستخدمت مائة ألف جندي مسلم لاحتلال القدس، ومن منهم اعترض قتل ونكل به ، فأردت أن أبين انه لم يحترم الإنسانية أحد أكثر من المسلمين ولم يعلم ويطبق حقوق الإنسان أكثر من المسلمين .وقد جعلت البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين.المبحث الأول : الحقوق ، وفيه ستة مطالب..المطلب الأول:حق الاعتقاد وبناء دور العبادة وأداء الشعائر الدينية.المطلب الثاني: حق التعليم والعلاج ، والرعاية الاجتماعية..المطلب الثالث : حق تولي المناصب العامة : الوزارة ، الجيش ، القضاء.المطلب الرابع:حق تمثيل المجتمع في المجالس النيابية.المطلب الخامس:حق حماية الأنفس والأعراض والأموال وجزاء من يعتدى عليها.المطلب السادس : حق الاحتكام إلى الشرائع الخاصة في الأحوال الإسلامية.المبحث الثاني:الواجبات،وفيه ثلاثة مطالب:المطلب الأول:الواجبات الولائية والمالية.وفيه فرعان:الفرع الأول:الواجبات الولائية.الفرع الثاني:الواجبات المالية.المطلب الثاني : الواجبات الاجتماعية.

التمهيد

الإسلام دين عالمي جاء لخلاص الشعوب من ذل الشعوب ،ومن عبادة غير الله لشرف عبادة الله تعالى وتوحيده ، ومن ضيق الدنيا لسعة الدنيا والآخرة ، واحترام الآخرين ، ومن احتقار الإنسان والإيمان بالطبيعة المختلفة إلى احترام المخالفين وإن اختلفت عقائدهم ، قال ربي بن عامر رضي الله عنه لرستم ملك الفرس : " (إن) الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد الى عبادة الله ومن ضيق الدنيا الى سعتها ومن جور الاديان الى عدل الاسلام فارسلنا بدينه الى خلقه لتدعوهم "1.

¹ البداية والنهاية ج7/ص39

المبحث الأول : الحقوق وفيه ستة مطالب.

المطلب الأول : حرية الاعتقاد وبناء دور العبادة وأداء الشعائر الدينية.

المطلب الثاني : حق التعليم والعلاج ، والرعاية الاجتماعية..

المطلب الثالث : حق تولي المناصب العامة ، الوزارة ، الجيش ، القضاء (الحقوق

السياسية) ، تولية القضاء بين غير المسلمين لغير المسلم.

المطلب الرابع : حق الانتخاب والترشح وتمثيل المجتمع في المجالس النيابية.

المطلب الخامس : حق التجول وحماية الأنفس والأعراض والمال وجزاء من تعدى

عليها.

المطلب السادس: حق الاحتكام إلى الشرائع الخاصة في الأحوال الشخصية.

المبحث الأول : الحقوق.

المطلب الأول: حرية الاعتقاد وبناء دور العبادة وأداء الشعائر الدينية.

الإسلام لا يقر حرية العقيدة بل يأمر بالعقيدة الصالحة الصحيحة التي ما سواها باطل ولا يرضى بالباطل ولا يقبله فكل العقائد سوى الإسلام باطلة والحق يلزم به الناس ويلزم بها ويفرضها على الناس ، ولا يجعلها حرة يختار الإنسان ما شاء من الأديان فيوجب توحيد الله والإخلاص له ، والالتزام بدينه والدخول في الإسلام ، والبُعد عما حرم الله ، ويأمر بأعظم الواجبات وأهمها توحيد الله والإخلاص له ، وأعظم المعاصي وأعظم الذنوب الشرك بالله عزَّ وجلَّ ، وفعل ما يكفر العبد من سائر أنواع الإلحاد، قال تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ النساء (36) ويقول سبحانه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ الإسراء (23) وقال عز وجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ الزمر (1 - 2) ويقول سبحانه: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ البينة (5) وعن ابن عمر رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ويسيروا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله عزَّ وجلَّ"¹. فبين الرب عزَّ وجلَّ ، وبين الرسول صلى الله عليه وسلم وجوب العقيدة ووجوب الالتزام بشرع الله ، وأن لا حرية للإنسان في هذا، فليس له أن يختار ديناً آخر، وليس له أن يعتقد ما حرم الله، وليس له أن يدع ما أوجب الله عليه، بل يلزمه ويُفترض عليه أن يستقيم على دين الله وهو الإسلام. فلا حرية في الإسلام في ذلك ، وليس له أن يعتقد الشيوعية أو النصرانية أو اليهودية أو الوثنية أو المجوسية ، بل متى اعتنق اليهودية أو النصرانية أو المجوسية أو الشيوعية صار كافراً حلال الدم والمال، ويجب أن يستتاب، يستتبه ولي الأمر المسلم الذي هو في بلده ، فإن تاب ورجع إلى الحق وإلا قتله ؛ كما قال ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (من بدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)² ، فهذا يعلم أنه ليس للمسلم حرية أن يترك الحق وأن يأخذ بالباطل أبداً.

لكن الإنسان لا يكره أحداً على الإيمان فمن شاء آمن ومن شاء كفر فلو آمن فبالحق آمن.

¹ صحيح البخاري ج 1/ص 17

² صحيح البخاري ج 3/ص 1098

الحرية والردة:

قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 256).

وأخرج أبو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس: نزل هذا في الأنصار كانت تكون المرأة مقلاتاً فتجعل على نفسها إذا عاش لها ولد أن تهوده فلما أحللت بنو النضير كان فيهم كثير من أبناء الأنصار فقالوا: لا ندع أبناءنا فأنزل الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾ ، قال أبو داود: "المقلات" هي التي لا يعيش لها ولد.¹ وفي رواية: "إنما فعلنا ما فعلنا ونحن نرى أن دينهم أفضل مما نحن عليه وأما إذا جاء الله بالإسلام فنكرهم عليه فنزلت لا إكراه في الدين من شاء التحق بهم ومن شاء دخل في الإسلام"، وهذا قول سعيد بن جبير والشعبي ومجاهد إلا أنه قال: "كان سبب كونهم في بني النضير الاسترضاع"، وقال النحاس: "قول بن عباس في هذه الآية أولى الأقوال لصحة إسناده وأن مثله لا يؤخذ بالرأي". قال القرطبي: "اختلف العلماء في معنى هذه الآية على أقوال:

الأول: قيل إنها منسوخة لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أكره العرب على دين الإسلام وقتلهم. قاله سليمان بن موسى قال نسختها: "يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين" وروي هذا عن ابن مسعود.

الثاني: ليست بمنسوخة وإنما نزلت في أهل الكتاب خاصة وأنهم لا يكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، والذين يكرهون أهل الأوثان فلا يقبل منهم إلا الإسلام فهم من نزل فيهم: "يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين" هذا قول الشعبي وقتادة والحسن والضحاك، وحجة هذا القول ما رواه زيد بن أسلم عن أبيه قال: "لما كنا بالشام أتيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه بماء فتوضأ منه فقال من أين جئت بهذا الماء ما رأيت ماء عذبا ولا ماء سماء أطيب منه؟ قال قلت جئت به من بيت هذه العجوز النصرانية! فلما توضأ أتاهما فقال أيتها العجوز أسلمي تسلمي بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق قال فكشفت رأسها فإذا مثل الثغامة فقالت

1 سنن النسائي الكبرى ج6/ص304 و سنن أبي داود ج3/ص58 و سنن البيهقي الكبرى ج9/ص186 و سنن سعيد بن منصور (2)

ج3/ص956 و تفسير الطبري ج3/ص14

عجوز كبيرة وإنما أموت الآن فقال عمر رضي الله عنه اللهم اشهد! . وفي رواية ابن حزم: فقال عمر: اللهم اشهد ، وتلا : " لا إكراه في الدين"¹ .

الثالث: ما روي عن ابن عباس-وساق حديث أبي داود وفيه - قال ابن عباس : فنزلت: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ من شاء التحق بهم ومن شاء دخل في الإسلام وهذا قول سعيد والشعبي ومجاهد². ومما يؤكد أن الآية ليست منسوخة وأن الإنسان لا يكره على الإيمان ، قال أبو جعفر النحاس : " قول ابن عباس في هذه الآية أولى الأقوال لصحة إسناده وأن مثله لا يؤخذ بالرأي فلما خبر أن الآية نزلت في هذا وجب أن تكون أولى الأقوال وأن تكون الآية مخصوصة نزلت في هذا وحكم أهل الكتاب كحكمهم "³. ومما يؤكد أن الإنسان ليس له أن يكره أحدا على الإسلام قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ الشورى 48، وقوله تعالى: ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ يونس 99، قال الشنقيطي: " وقوله: ﴿ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴾ أي لست يا محمد بموكل عليهم تهدي من شئت هدايته منهم ، بل إنما أنت نذير فحسب وقد بلغت ونصحت والوكيل عليهم هو الذي يهدي من يشاء منهم ويضل من يشاء. ثم قال الشنقيطي: "وبما ذكرنا تعلم أن التحقيق في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴾ وما جرى مجراه من الآيات ليس منسوخاً بآية السيف والعلم عند الله تعالى "⁴

وقال الشوكاني : " والذي ينبغي اعتماده ويتعين الوقوف عنده أنها في السبب الذي نزلت لأجله محكمة غير منسوخة.... وهذا يقتضي أن أهل الكتاب لا يكرهون على الإسلام إذا اختاروا البقاء على دينهم وأدوا الجزية وأما أهل الحرب فالآية وإن كانت تعمهم لأن النكرة في سياق النفي وتعريف الدين يفيدان ذلك والاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لكن قد خص هذا العموم بما ورد من آيات في إكراه أهل الحرب من الكفار على الإسلام "⁵. قال ابن

¹ أخرجه الدارقطني في سننه برقم(46) ج1/ص32 والبيهقي في السنن الكبرى برقم(118) تاريخ مدينة دمشق ج8/ص340 والناسخ والمنسوخ للنحاس ج1/ص259 و تعليق التعليق ج2/ص131.الحلى ج 12 : ص 114.

² الناسخ والمنسوخ للنحاس ج1/ص259 وتفسير القرطبي ج3/ص280 ونواسخ القرآن ج1/ص92 و لباب النقول ج1/ص48.

³ الناسخ والمنسوخ للنحاس ج1/ص259

⁴ أضواء البيان ج7/ص44

⁵ فتح القدير ج1/ص275

تيمية: "ومثل الفطرة مع الحق مثل ضوء العين مع الشمس وكل ذى عين لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس ، والاعتقادات الباطلة العارضة من تهود وتنصر وتمجس مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس"¹ قال ابن القيم: " فلما بعث الله رسوله صلى الله عليه وسلم استجاب له ولخلفائه بعده اكثر الاديان طوعا واختيارا ولم يكره أحدا قط على الدين وانما كان يقاتل من يجاربه ويقاتله وأما من سالمه وهادنه فلم يقاتله ولم يكرهه على الدخول في دينه امتثالا لأمر ربه سبحانه حيث يقول: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ وهذا نفي في معنى النهي أي لا تكرهوا أحدا على الدين نزلت هذه الآية في رجال من الصحابة كان لهم أولاد قد تهودوا وتنصروا قبل الاسلام فلما جاء الاسلام أسلم الآباء وأرادوا اكراه الأولاد على الدين فنهاهم الله سبحانه عن ذلك حتى يكونوا هم الذين يختارون الدخول في الاسلام والصحيح ان الآية على عمومها في حق كل كافر وهذا ظاهر على قول من يجوز أخذ الجزية من جميع الكفار فلا يكرهون على الدخول في الدين بل أما أن يدخلوا في الدين وإما أن يعطوا الجزية كما يقوله أهل العراق وأهل المدينة وان استثنى هؤلاء بعض عبدة الأوثان ومن تأمل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم تبين له أنه لم يكره أحدا على دينه قط وأنه إنما قاتل من قاتله وأما من هادنه فلم يقاتله ما دام مقيما على هديته لم ينقض عهده بل أمره الله تعالى أن يفي لهم بعهدهم ما استقاموا له كما قال تعالى: ﴿ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ﴾ ولما قدم المدينة صالح اليهود وأقرهم على دينهم فلما حاربوه ونقضوا عهده وبدؤوه بالقتال قاتلهم فمن على بعضهم وأجلى بعضهم وقتل بعضهم وكذلك لما هادن قريشا عشر سنين لم يبدأهم بقتال حتى بدءوا هم بقتاله ونقضوا عهده فعند ذلك عزاهم في ديارهم وكانوا هم يغزونه قبل ذلك كما قصدوه يوم أحد ويوم الخندق ويوم بدر أيضا هم جاءوا لقتاله ولو انصرفوا عنه لم يقاتلهم ، والمقصود أنه صلى الله عليه وسلم لم يكره أحدا على الدخول في دينه البتة وإنما دخل الناس في دينه اختيارا وطوعا فأكثر أهل الأرض دخلوا في دعوته لما تبين لهم الهدى ، وأنه رسول الله حقا فهؤلاء أهل اليمن كانوا على دين اليهودية أو أكثرهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ لما بعثه إلى اليمن إنك ستأتي قوما أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا

1 مجموع فتاوى ابن تيمية ج4/ص247

الله وذكر الحديث ثم دخلوا في الإسلام من غير رغبة ولا رهبة وكذلك من أسلم من يهود المدينة وهم جماعة كثيرون غير عبد الله بن سلام المذكورون في كتب السير والمغازي لم يسلموا رغبة في الدنيا ولا رهبة من السيف بل أسلموا في حال حاجة المسلمين وكثرة أعدائهم ومحاربة أهل الأرض لهم من غير سوط ولا نوط بل تحملوا معاداة أقربائهم وحرمانهم نفعهم بالمال والبدن مع ضعف شوكة المسلمين وقلة ذات أيديهم فكان احدهم يعادي أباه وأمه وأهل بيته وعشيرته ويخرج من الدنيا رغبة في الإسلام لا لرياسة ولا مال بل ينخلع من الرياسة والمال ويتحمل أذى الكفار من ضربهم وشتمهم وصنوف اذاهم ولا يصرفه ذلك عن دينه فإن كان كثير من الأجبار والرهبان والقسيسين ومن ذكره هذا السائل قد اختاروا الكفر فقد أسلم جمهور أهل الأرض من فرق الكفار ولم يبق إلا الأقل بالنسبة إلى من أسلم فهؤلاء نصارى الشام كانوا ملء الشام ثم صاروا مسلمين إلا النادر فصاروا في المسلمين كالشعرة السوداء في الثور الأبيض وكذلك الجوس كانت أمة لا يحصى عددهم إلا الله فأطبقوا على الإسلام لم يتخلف منهم إلا النادر وصارت بلادهم بلاد إسلام وصار من لم يسلم منهم تحت الجزية والذلة وكذلك اليهود أسلم أكثرهم ولم يبق منهم إلا شذمة قليلة مقطعة في البلاد فقول هذا الجاهل أن هاتين الامتين لا يحصى عددهم إلا الله كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم كذب ظاهر وبهت مبین حتى لو كانوا كلهم قد أجمعوا على اختيار الكفر لكانوا في ذلك أسوة قوم نوح وقد أقام فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما يدعوهم إلى الله ويريهم من الآيات ما يقيم حجة الله عليهم وقد أطبقوا على الكفر الا قليلا منهم كما قال تعالى وما آمن معه إلا قليل وهم كانوا اضعاف هاتين الامتين الكافرتين أهل الغضب وأهل الضلال وعاد اطبقوا على الكفر وهم أمة عظيمة عقلاء حتى استؤصلوا بالعذاب وثمود اطبقوا جميعهم على الكفر بعد رؤية الآية العظيمة التي يؤمن على مثلها البشر ومع هذا فاختروا الكفر على الإيمان كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ وقال تعالى: ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِّنْ مَّسَاكِنِهِمْ وَرِزْنِ لَّهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ﴾ فهاتان أمتان عظيمتان من أكبر الأمم قد اطبقتا على الكفر مع البصيرة فأمة الغضب والضلال اذ اطبقتا على الكفر فليس ذلك بيدع وهؤلاء قوم فرعون مع كثرتهم قد اطبقوا على جحد نبوة موسى مع تظاهر الآيات الباهرة آية بعد آية فلم يؤمن منهم إلا رجل

واحد كان يكتفئ إيمانهُ وأيضاً فيقال للنصارى هؤلاء اليهود مع كثرتهم في زمن المسيح حتى كانوا ملاً بلاد الشام كما قال تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾¹.

ويدل لهذا المعنى كتاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة: "كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأحوالهم واشترط عليهم وشرط لهم " ..وفيه: "وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم" ثم قال: "وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين وإن يهود بني عوف ذمة من المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.... وإن بطانة يهود كأنفسهم"². قال أبو بكر رضي الله عنه: "وستجدون أقواماً حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما حبسوا أنفسهم له"³ وقال عمر: "أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيراً أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم"⁴ وقال عبد الرحمن بن غنم الأشعري كتبت لعمر هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرياتنا وأموالنا وأهل ملتنا"⁵. فالحق واحد لا يتعدد-بخاصة في الاعتقاد والحق والباطل- وأن الله تعالى جعل طريق الحق واحداً، قال الشوكاني: "وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فهذا مما يقطع فيه بقول أهل الإسلام"⁶ فدين الله تعالى واحد لا تعدد فيه فالحرية لا تعني صحة الخيارات كلها بل فقط الإنسان له ما يختار لكن الخطأ والصواب وصحة الاختيار وبطلانه أمر آخر، فحرية الاعتقاد ليست مطلقة فالاعتقاد إما حق وإما باطل، بل على البالغين العقلاء لزوم طريق الحق ففي الاعتقاد ما تم إلا مخطئ ومصيب. ولكي يؤكد الإسلام الحرية في اختيار الاعتقاد وأن الإنسان يوم القيامة محاسب

1 هداية الحيارى ج1/ص12

2 السيرة النبوية ج3/ص33 و المراسيل لأبي داود ج1/ص365 و البداية والنهاية ج3/ص225 و سنن البيهقي الكبرى ج8/ص106

3 مصنف عبد الرزاق ج5/ص200 و سنن البيهقي الكبرى ج9/ص85

4 الجامع ج11/ص109 و مصنف عبد الرزاق ج11/ص109 و سنن البيهقي الكبرى ج9/ص206 وقال: أخرجه البخاري في الصحيح

عن أحمد بن يونس عن أبي بكر بن عياش.

5 سنن البيهقي الكبرى ج9/ص202 وتفسير ابن كثير ج2/ص348

6 إرشاد الفحول ج1/ص435

على اختياره وأن الحق بائن واضح مبين من الكتاب والسنة وإجماع الرسل فقد أرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس حجة على الله بعد الرسل لكن حكم الدنيا غير حكم الآخرة فالكافر له نار جهنم ، والمؤمن له نعيم الجنة ، ولكن لا يجبر أحدهما الآخر على ما يراه. ففي الدنيا لا يجبر أحد على اعتناق الإسلام ، ولا يؤخذ ؛ بل يعيش الناس جميعا كل على دينه ، وهذا في الكافر لأصلي ، أما المرتد فلا خيار له فيما ارتد إليه . والإسلام عمل على صيانة الحري الدينية وحرية الاعتقاد - بمعنى الإنسان حر يؤمن أو يكفر - لكن ينبه أن الله أعد للكافرين عذابا أليما وللمؤمنين نعيما مقيما ، ولأهل الذمة من اليهود والنصارى حقوق وواجبات في ديار الإسلام . فالإسلام أقام الدعوة على الحرية: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ فهو حر بالدنيا يختار ما يشاء من دين ، مع التقيد بقوانين الإسلام في التعايش ، لكن ليعلم أن الله أكمل بعد ذكر الحرية فقال: ﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ﴾ . والإسلام حين يدعو الإنسان إليه ؛ يدعو بالموعظة والحكمة والدعوة بالحسنى ، وإذا لزم الجدال فيكون بالتي هي أحسن قال تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ . وقد نبه الإسلام المسلمين بخاصة والناس بعامة إلى سنة الاختلاف وأن الناس لا يتفوقون غالبا بل أكثرهم لا يؤمنون ولو شاء الله تعالى: ﴿ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى ﴾ ، وقال: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ إلا من رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ ، وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ . وقال: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ وقد أجمع العلماء على أن هذه الآية محكمة ليست منسوخة ولا مخصوصة ، وقال: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ . بل سمى الله المخالفين من اليهود والنصارى أهل كتاب وهذه إشارة للاعتراف بهم وأن لهم بقايا من الحق معهم ، وسماهم النبي صلى الله عليه وسلم باسم رائع عجيب (أهل الذمة) والمعاهد قال مجاهد عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من قتل نفسا معاهدا لم

يَرِخَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا¹، يعني أهل ذمتنا نحميهم ونرعاهم ولا نجور عليهم والذمة هي العهد والميثاق. وجاء في كتاب النبي صلى الله عليه وسلم: " ولنجران وحاشيتها جوار الله عز وجل وذمة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم على أنفسهم ومالهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدتهم وتابعهم ولا يغير ما كانوا عليه ولا يغير حق من حقوقهم ولا ملة من مللهم ولا يغير أسقف عن أسقفيته ولا راهب عن رهبانته وعلى ما تحت أيديهم من قليل وكثير وليس عليهم ربا ولا دم جاهلية ولا يحسرون ولا يعشرون ولا يبطأ أرضهم حاشر ومن سأل فيهم حقا أنصف غير ظالمين ولا مظلومين ومن أكل ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة ولا يؤخذ رجل منهم بطلب آخر وكل ما كان في هذه الصحيفة جوار الله عز وجل وذمة محمد صلى الله عليه وسلم حتى يأتي الله بأمره ما نصحوا وأصلحوا فيما لهم وعليهم غير متغلبين بظلم"² بل اعتبر الشافعي الإكراه نوعين: إكراه بحق وإكراه بغير حق، وجعل من الإكراه بغير حق إكراه الذمي على الإسلام وأبطل إسلامه قال: " إكراه الذمي فإنه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون"³ ومعناه عند الشافعي: أي ديانتهم دافعة للتعرض لهم لقوله عليه الصلاة والسلام: " اتركوهم وما يدينون" فلا يجد الذمي بشرب الخمر"⁴ ، ويشهد لهذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم في معاهدة المدينة: " لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم"⁵. وجاء دينهم"⁵. وجاء في تاريخ الطبري معاهدة عمر لأهل إيلياء: " هذا ما أعطى عبدالله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود"⁶ وقد اتفق الفقهاء: على أن أهل الذمة يقرّون على ما عندهم من خنازير إلا أنّهم يمنعون من إظهارها ، ويمنعون من إطعامها مسلماً ، فإذا أظهرها أتلفت

1 صحيح البخاري ج6/ص2533

2 الأموال لأبي عبيد ج1/ص244 وتفسير مقاتل بن سليمان ج1/ص211 ودلائل النبوة ج5/ص389

3 لم أقف عليه مسندا وذكره في شرح التلويح على التوضيح ج2/ص415

4 التوضيح في حل عوامض التنقيح ج2/ص377

5 الأموال ج1/ص263 و السيرة النبوية ج3/ص34 و البداية والنهاية ج3/ص225

6 تاريخ الطبري ج2/ص449

ولا ضمان، وقيد الشافعية عدم تمكينهم من إظهارها بأن يكونوا بين أظهر المسلمين إذا انفردوا بمحلة من البلد، أما إذا انفردوا ببلد بأن لم يخالطهم مسلم لم يتعرض لهم، وذهب الشافعية إلى إجبار الزوجة الكتابية على ترك أكل الخنزير، لأنه منقر من كمال التمتع¹، وخالفهم في هذا المالكية فليس للزوج عندهم منعها منه. بل لا يمنع السيد عبده النصراني من إتيان الكنيسة. وجاء في تاريخ الطبري في كتاب عمر ليعلى بن أمية بشأن نجران: "أثتهم ولا تفتنهم عن دينهم ثم أجلهم من أقام منهم على دينه وأقر المسلم"². وأمر رسوله بأن يعطيهم أرضاً بدلاً عن أرضهم إقراراً لهم بالحق: "فليخرجوا من أقام على دينه منهم ثم نعطيهم أرضاً كأرضهم إقراراً لهم بالحق على أنفسنا ووفاء بدمتهم فيما أمر الله من ذلك بدلاً بينهم وبين جيرانهم من أهل اليمن وغيرهم فيما صار لجيرانهم بالريف"³. وقال علي رضي الله عنه: "إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماءهم كدمائنا"⁴، وقال القرابي: "فمن اعتدى عليهم - أي أهل الذمة - ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الإسلام"⁵، وقال ابن حزم: "أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكرع والسلاح ونموت دون ذلك صوناً لمن هو قي ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة، ونجعلهم في جوارنا وفي حق ربنا وفي ذمة الله تعالى وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الإسلام"⁶، وقال ابن تيمية: "تيمية: وقد عرف النصارى كلهم أني لما خاطبت التتار في إطلاق الأسرى وأطلقهم غازان

1 روضة الطالبين ج7/137 وساق العلة أنه يمنع كمال الاستماع كأمر المسلمة بالاغتسال والتنظيف والاستحداد وتنف الإبط مما يمنع كمال الاستمتاع بالزوجة. وكنع الزوجة أيا كانت من أكل الثوم والبصل مما ينفّر الزوج. قال في حاشية قليوبي ج3/253 ويجبران على إزالة الأوساخ من ثيابهما ولو طاهرة وكذا بدنهما وكذا إزالة ريح ذي ريح كربه أو لونه وعلى ترك أكله كبصل وثوم ومسكر ولو نبيذا وعلى إزالة ظفر أو شعر ولو من لحية نبتت لهما وإن كان لا يجب عليهما إزالتها بغير أمره وإن قصدت التشبه بالرجال كما قال شيخنا. وذهب غيرهم من الفقهاء لغير ذلك قال ميارة: شرح ميارة ج1/207

ولا يمنع المسلم عبده النصراني أن يأتي الكنيسة ولا من شرب الخمر أو أكل الخنزير.

2 تاريخ الطبري ج2/361

3 تاريخ الطبري ج2/362 وجمهرة خطب العرب ج1/228

4 مسند الشافعي ج1/344 وسنن البيهقي الكبرى ج8/34 نصب الراية ج3/381

5 الفروق مع هوامشه ج3/29

6 الفروق مع هوامشه ج3/29

وقطلوشاه وخاطبت مولاي فيهم فسمح بإطلاق المسلمين قال لى : لكن معنا نصارى أخذناهم من القدس فهؤلاء لا يطلقون! فقلت له: بل جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمتنا فإننا نفتكهم ولا ندع أسيرا لا من أهل الملة ولا من أهل الذمة ، وأطلقنا من النصارى من شاء الله فهذا عملنا وإحساننا والجزء على الله وكذلك السبي الذى بأيدينا من النصارى يعلم كل أحد إحساننا ورحمتنا ورأفتنا بهم كما أوصانا خاتم المرسلين حيث قال في آخر حياته (الصلاة وما ملكت إيمانكم)¹. وقال في شرح الزركشي : "أهل الحرب إذا استولوا على أهل ذمتنا ثم قدر عليهم وجب ردهم إلى ذمتهم فلا يجوز استرقاقهم لبقاء ذمتهم وانتفاء ما يوجب نقضها وهذا -والله أعلم- اتفاق ، وما أخذه العدو منهم من رقيق أو مال رد إليهم إذا علم به قبل أن يقسم يعني أن حكم أموالهم حكم أموال المسلمين"². وكذلك عهد خالد بن الوليد لأهل عانات: "ألا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلوات وأن يخرجوا الصليبان أيام عيدهم"³ وكذا سبق غيره لذلك: "على أن لا يهدم لهم بيعة ولا يخرج لهم قس ولا يفتنون عن دينهم ما لم يحدثوا حدثا"⁴. وكذا عهد عمرو بن العاص لأهل مصر بنفس العبارة⁵. وعهد خالد بن الوليد أهل دمشق لهم الأمان الأمان على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسور مدينتهم ولا يسكن في دورهم ولا يتعرض لهم بشيء⁶. فتركت البيع والكنائس لم تهدم ليومنا. وفي زمن الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك أخذ كنيسة يوحنا بدمشق من النصارى وأدخلها بالمسجد الأموي فلما جاء عمر بن عبد العزيز فكتب إلى عامله بردها عليهم لولا أنهم تراضوا أن يعرضهم عنها بما يرضيهم⁷. وما فعله صلاح الدين بالنصارى كالنار على العلم بفتح القدس ، وفي زمن السلطان المملوكي المنصور قلاوون أصدر مرسوما بإجبار موظفي الدواوين من الذمة على الإسلام" وكتب لهم جماعة من المفتيين بأنهم كانوا مكرهين فلهم الرجوع إلى دينهم وأثبت الإكراه بين يدي القاضي... فعاد

1 مجموع الفتاوى ج28/ص617(الرسالة القبرصية).

2 شرح الزركشي ج3/ص200

3 المعرفة والتاريخ ج3/ص312

4 شرح السنة ج11/ص174 و مختصر زاد المعاد ج1/ص222 و الأحاديث المختارة ج9/ص509

5 تاريخ الطبري ج3 ص:306.

6 فتوح البلدان للبلاذري ص:121.

7 فتوح البلدان ص131.

أكثرهم إلى دينهم"¹.

ضوابط الحرية الدينية:

- 1- شرط السلامة فلا تستعمل الحرية في وجه غير مشروع كإظهار صلباتهم وإعلان أعيادهم.
- 2- ألا يضر ذلك بالمسلمين، كالإضرار بالآخرين وإثارة الفتنة أو بالطعن في الدين أو الخروج عليها بالدعوى.

المطلب الثاني: حق التعليم والعلاج ، والرعاية الاجتماعية..

إن الشريعة لم تمنع تعليم أولاد الذمة ولا غيرهم ببلاد المسلمين بل كان النصارى يرسلون أولادهم ونجباءهم وبناتهم فيتعلمون في ديار المسلمين، وأحيانا كثيرة على نفقة المسلمين كما حدث مع ملك إنجلترا والخليفة هشام وغيره، ولهم أن يتعلموا كتبهم في كنائسهم وقيموا لهم ما يعلم أولادهم من مدارس وغيرها بشرط ألا يتجاوز شرط التعليم. ودليل ذلك أن المسلمين وجدوا في غنائم خيبر مصاحف التوراة كما جاء في إمتاع الأسماع للمقريزي ، قال في مغنم خيبر: "وجمعت مصاحف فيها التوراة ، ثم ردت على يهود"². وتحريق كتبهم ومنعهم من تعليمها ظلم حرمه الإسلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا من ظلمَ مُعَاهِدًا أو انتَقَصَهُ أو كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أو أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"³، وقال الزيلعي في: "حديث تصدقوا على أهل الأديان كلها" أخرجه ابن أبي شيبة من رواية سعيد بن جبيرة رفعه: "لا تصدقوا إلا على أهل دينكم، فنزلت: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ﴾ فقال: تصدقوا على أهل الأديان"، ومن طريق محمد بن الحنفية نحوه ، ولا بن زنجوية في الأموال عن سعيد بن المسيب أن النبي صلى الله عليه وسلم تصدق على أهل بيت من اليهود" وهذه مراسيل يشد

¹ البداية والنهاية ج13/ص:296

² إمتاع الأسماع (1/318)

³ سنن أبي داود ج3/ص170 و سنن البيهقي الكبرى ج9/ص205 وقال في التذكرة في الأحاديث المشتهرة ج1/ص33: وإسناده لا بأس به ولا يضره جهالة من لم يسم من أبناء الصحابة فإنهم عدد كثير وقد رواه البيهقي في سننه وقال فيه عن ثلاثين من أبناء الصحابة. وقال في اللآلئ المصنوعة ج2/ص118 وإسناده جيد وإن كان فيه من لم يسم فإنهم عدة من أبناء الصحابة يبلغون حد التواتر الذي لا يشترط فيه العدالة فقد روينا في سنن البيهقي الكبرى فقال في روايته عن ثلاثين من أبناء الصحابة وأما الحديثان الآخران فلا أصل لهما انتهى. ويشهد له ما رواه: وقال أبو نعيم حدثنا محمد بن حميد حدثنا عمر بن الحسن القاضي حدثنا أيوب الوزان حدثنا يعلى بن الأشدق عن عبد الله بن جراد قال قال رسول الله من ظلم ذميا مؤديا لجزئته مقرا بذلته فأنا خصمه يوم القيامة. وقال في الخراج ج1/ص81 أخبرنا إسماعيل قال حدثنا الحسن قال حدثنا يحيى قال حدثنا إبراهيم ابن أبي يحيى عن العباس بن عبد الرحمن عن زيد بن رفيع... به.

بعضها بعضاً¹. وعن جعفر بن إياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس كان ناس لهم أنساب وقرابة من قريظة والنضير وكانوا يتفقون أن يتصدقوا عليهم ويريدونهم على الإسلام فنزلت: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾، وعن يزيد بن المهدي أن صفية زوج النبي تصدقت على ذوي قرابة لها يهوديان فبيع ذلك بثلاثين ألفاً، وعن عبد الله بن مروان قال قلت لمجاهد إن لي قرابة مشركا ولي عليه دين أفأتركه له قال نعم وصله². وعن ابن جريح في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ ، قال: لم يكن الأسير يوماً إلا من المشركين. وقال أبو عبيد: "الله تبارك وتعالى قد حمد على إطعام المشركين ، وعن أبي ميسرة قال: "كانوا يجمعون إليه صدقة الفطر فيعطونها أو يعطونها منها الرهبان" ، وعن شريك عن أبي إسحاق عن عمرو بن ميمون وعمرو بن شرحبيل ومرة الهمداني أنهم كانوا يعطون الرهبان من صدقة الفطر. قال أبو عبيد وإنما نراهم ترخصوا في هذا لأنه ليس من الزكاة إنما هو من السنة. فهذه الآثار الكثيرة تؤكد أن لأهل الكفر والذمة حقوق تؤدي لهم فلهم أن يتعلموا ولو على كفالة المسلمين من بيت المال ، ويعطون من الصدقة ويعالجون وألا تحرق كتبهم ولا تهدم مدارسهم وهم آمنون بأمان المسلمين. وكان السلف يعطونهم الصدقة ويتفقون أحوالهم فالرعاية الصحية والعلاج أولى، فالإطعام وملاحظة المحتاج والفقير أشد منه ملاحظة المريض المحتاج. قال هشام بن عمار أنه سمع المشايخ يذكرون: "أن عمر بن الخطاب عند مقدمه الجابية من أرض دمشق مر بقوم مجذومين من النصارى فأمر أن يعطوا من الصدقات وأن يجري عليهم القوت وقال هشام سمعت الوليد"³. كما أن لهم حق التمتع بمرافق الدولة من المواصلات والمستشفيات والمياه والآبار والمراعي وما يكون بالدولة من خيرات ، روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه تصدق بصدقة على أهل بيت يهود فهي تجري عليهم ، والأصل في هذا قوله صلى الله عليه وسلم: "الناس شركاء في ثلاثة في الماء والكلاء والنار"⁴ فلفظ الناس عام لا مخصص له فيدخل فيه أهل الذمة فيشركون المسلمين في الماء

¹ الأموال ج 1/ص 728 والدراية في تخریج أحاديث الهداية ج 1/ص 266

² الأموال ج 1/ص 728

³ فتوح البلدان ج 1/ص 135

⁴ مسند الحارث (زوائد الهيثمي) ج 1/ص 508 و المراسيل لابن أبي حاتم ج 1/ص 254 و علل الحديث ج 1/ص 322 وقال في خلاصة

والكلأ والعشب والنار والملح وما يشبهه من المرافق العامة ، وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمنَعَ بِهِ الْكَلَأُ قَالَ سُفْيَانُ وَثَلَاثٌ لَا يُمنَعُهُنَّ الْمَاءُ وَالْكَالُ وَالنَّارُ¹ وفي رواية عن مَكْحُولٍ عن وَائِلَةَ فَإِنَّ اللَّهَ جَعَلَهَا مُشَاعًا لِلْمُتَّقِينَ وَقُوَّةً لِلْمُسْتَضْعَفِينَ² ، قال في عمدة القاري : "والمراد شركة إباحة لا شركة ملك فمن سبق إلى أخذ شيء منه في وعاء أو غيره وأحزره فهو أحق به"³ وقال أيضا : "وقال ابن بطال إباحة الاحتطاب في المباحات والاختلاء من نبات الأرض متفق عليه"⁴ بل نص الفقهاء على جواز صلة المشرك: "لا بأس بأن يصل المسلم المشرك قريبا كان أو بعيدا محاربا كان أو ذميا لحديث سلمة بن الأكوع... هل أنت واهب لي ابنة أم قرفة قلت : نعم فوهبتها له فبعث بها إلى خاله حزن بن أبي وهب وهو مشرك وهي مشركة" ، وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس مائة دينار إلى مكة حين قحطوا وأمر بدفع ذلك إلى أبي سفيان بن حرب وصفوان بن أمية ليفرقا على فقراء أهل مكة فقبل ذلك أبو سفيان وأبي صفوان ، ولأن صلة الرحم محمود عند كل عاقل وفي كل دين والإهداء إلى الغير من مكارم الأخلاق وقال صلى الله عليه وسلم : " بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁵ فعرفنا أن ذلك حسن في حق المسلمين والمشركين جميعاً . وقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدايا المشركين وأنه أهدى مع عمرو بن أمية الضمري إلى أبي سفيان تمر عجوة واستهداه أدماً فقبل هدية رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهدى له الأدم⁶ . وأكد الصحابة على رعاية الذمي إن احتاج للرعاية ، كتب خالد لأهل الحيرة: " وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين ، وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام؛ ولهم كل ما لبسوا من الزي إلا زي الحرب من غير أن يتشبهوا بالمسلمين.. فإن

البدر المنير ج2/ص113 بإسناد جيد قاله الضياء المقدسي ، وفي رواية ابن ماجة في سننه ج2/ص826 : عن علي بن زيد بن جَدْعَانَ عن سعيد بن المسيب عن عائشة أنها قالت يا رسول الله ما الشيء الذي لا يحل منعه قال الماء والملح والنار.

1 المنتقى لابن الجارود ج1/ص153

2 المعجم الكبير ج22/ص61

3 عمدة القاري ج12/ص190

4 عمدة القاري ج12/ص217

5 سنن البيهقي الكبرى ج10/ص191 عن أبي هريرة.

6 شرح السير الكبير (1/ 69)

طلبوا عوننا من المسلمين أعينوا به ومثونة العون من بيت مال المسلمين¹ وقال في المبسوط: "ومن الناس من قال إذا كان محتاجا عاجزا عن الكسب يعطى قدر حاجته لما روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه رأى شيخا من أهل الذمة يسأل فقال ما أنصفناه أخذنا منه في حال قوته ولم نرد عليه عند ضعفه وفرض له من بيت المال...² وفي كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن أرطاة: "فضع الجزية على من أطاق حملها... وانظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه"³. فللذمي حق في بيت المال ، وأما الزكاة فانعقد الإجماع على عدم جوازه خلافا لزفر. وما زال يعرف الذمي بالعمل بديار الإسلام بلا حرج وبكل حرية فاشتهروا بالطب والصيرفة ولم يضيق عليهم. والأمر لم يقف عند الذمي الذي يعيش بالدولة الإسلامية (المواطن) بل شمل الحربي والمستأمن فجعل الأمان للحربي من أي شخص حتى من المرأة فقال: "المرأة تجير على المسلمين" وقال لأم هانئ: "أجرنا من أجزت" بل كل مسلم له أن يؤمن ويجير كما قال: "المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم" بل جوز أمان العبد الشافعي ومالك وغيره فالعبد المسلم يجير على الدولة كلها ، فلا يمنع الحربي التجارة وقضاء المصالح ويكون في رعاية الدولة لأن الإسلام يحث الناس على هدايتهم لربهم ، لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خيرا لك من حمر النعم ، بل تجب إجابة دعوة المحارب دخوله ديار الإسلام أحيانا قال تعالى:

﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ ، بل ذهب الفقهاء لحماية المستأمن من أي خطر يحوطه سواء بدولة الإسلام أمن من خارجها ، بل قرروا أنه لا يجوز تسليم المستأمن بالأسير المسلم ولو طلب أهل الحرب إلا برضا المستأمن نفسه فلا يسلم لديار الحرب ولا دياره ولو هددونا بالقتال لأن الله تعالى اشترط أن نبلغه مأمنه وتسليمه غدر بالأمان⁴. قال د. عبد الكريم زيدان في كتابه أحكام الذميين والمستأمنين: "والدول الحاضرة لا تبلغ هذا المدى في رعاية حرية المستأمن فهي تأخذ بمبدأ جواز تسليم

¹ الخراج لأبي يوسف (ص: 157)

² المبسوط للسرخسي ج 3/ص 19

³ الأموال ج 1/ص 56 و أحكام أهل الذمة ج 1/ص 144

⁴ شرح السير الكبير ج 3/ص: 300

الأجانب"¹ وقد صرح الفقهاء بأن المستأمن حر في التنقل بديار الإسلام:(المستأمن في دارنا لا يمنع أن يتجر في دار الإسلام في أي نواحيها شاء)². وصرح الفقهاء بأنه لا بأس بأن يصل المسلم المشرك قريبا كان أم بعيدا محاربا كان أو ذميا³ وعن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب رأى حلة سيرة عند باب المسجد فقال يا رسول الله لو اشتريت هذه فلبيستها يوم الجمعة.... وفيه: "فكساها عمر بن الخطاب أحمًا له بمكة مشركًا"⁴.

المطلب الثالث: حق تولي المناصب العامة، الوزارة، الجيش، القضاء(الحقوق السياسية).

تولي المناصب في نظر الشرع ليس حقا بل واجب وتكليف تكلفه الدولة لرعاياها ، فعن أبي بريدة عن أبي موسى قال: " دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ بَنِي عَمِّي فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَرْنَا عَلَى بَعْضِ مَا وَّلَاكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَقَالَ الْآخَرُ مِثْلَ ذَلِكَ فَقَالَ: إِنَّا وَاللَّهِ لَا نُؤَيِّ عَلَى هَذَا الْعَمَلِ أَحَدًا سَأَلَهُ وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ"⁵. فإن كان العمل والتوظف حقا للناس ما منعه ممن حرص عليه.

كما أن الدولة الإسلامية دولة تقوم على المبدأ وتقسّم الناس فيها لقسمين من يؤمن بمبادئها ومن لا يؤمن بمبادئها، وهي حين تكلف بالأعمال تكلف من يؤمن بمبادئها مع إعطاء بعض الأعمال للآخرين ، أما الدول القومية أو الديمقراطية فتقسّم رعاياها لأقلية وأكثرية وهي الجنس المؤسس للدولة والقائم بتدبير أمورها ، والأقلية ليس لهم حق تولي المناصب إلا رياء ولا يكونوا جادين في الولاية⁶.

1 أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ص118.

2 شرح السير الكبير ج3/ص:283

3 أخرجه ابن ماجه في سننه ج2/ص949 بلفظ: "عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه قال غزونا مع أبي بكر هوازن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقلني جارية من بني فزارة من أجمل العرب عليها قشع لها فما كشفت لها عن ثوب حتى أتيت المدينة فلقيني النبي صلى الله عليه وسلم في السوق فقال لله أبوك هبها لي فوهبها له فبعث بها فقأدى بها أسارى من أسارى المسلمين كانوا بمكة.

4 صحيح البخاري ج1/ص302 و صحيح مسلم ج3/ص1638 وقال في فتح الباري ج10/ص299: "أخا له من أمه من أهل مكة قبل أن يسلم، قيل: عثمان بن حكيم أخو زيد بن الخطاب لأمه .

5 صحيح مسلم ج3/ص1456

6 حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية لأبي الأعلى المودودي مقال ضمن كتابه: نظرية الإسلام وهدية في السياسة

والقانون والدستور ص332. ترجمة محمد كاظم سباق ، مؤسسة الرسالة.

وحقوق الذميين والمستأمنين في الدولة الإسلامية ليس منحة من الطغمة الحاكم أو الأكثرية بل حق لهم مكتسب افترضه القانون الرسمي الإسلامي للدولة وفرضته الشريعة على ولي الأمر وغيره ولولي الأمر زيادة حقوق يراها موافقة لزمانه لحاجة الدولة وحاجة أهل الذمة، أما الحقوق في الدول الأخرى فهو منحة من الأكثرية تتغير بتغير الزمان وقوة الأكثرية والأقلية¹ كما أن الشريعة اشترطت شروطاً في بعض المناصب فاشترطت الإسلام في منصب الخلافة والولاية العظمى لأنها خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين سياسة الدنيا، وإمارة الجهاد لأن الجهاد يلزم به المسلم دون الذمي، وهذه وظائف قليلة تحجب عن الذمي وغير المسلم وهي تكليف من الدولة وليست حقاً للمواطن، فساغ للدولة أن تكلف من شاءت بالشروط التي تراها صالحة لحاجة المنصب كما أن تلك الوظائف الممنوعة من غير المسلم تقوم على أساس الاعتقاد² والأصل أن لا يتولى الذمي وغير المسلم المناصب لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَّا عَنْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ﴾ آل عمران 118. وقال الشيخ ابن تيمية: "ولهذا كان السلف يستدلون بهذه الآية على ترك الاستعانة بهم في الولايات³ وذهب بعضهم أن اتخاذ البطانة من دون المسلمين مشروط بالقيود في الآية أنهم لا يألون المسلمين خبالاً ولم تبدو البغضاء من أفواههم وأنهم لا يجنون عنت المسلمين⁴. ولكن تلك القيود في الآية لبيان الغالب وذلك لفهم السلف الصالح ولفعلهم فقد اتخذ أبو موسى كاتباً نصرانياً فعنفه عمر وعزله، فعن أبي موسى الأشعري أنه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه إن لي كاتباً نصرانياً فقال مالك قاتلك الله ألا اتخذت حنيفاً أما سمعت قول الله تعالى: ﴿ يُوقِنُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ﴾ قلت له فينه ولي كتابته فقال لا أكرمهم إذا أهانهم الله ولا أعزهم إذ أذلهم الله ولا أدنيهم إذ أبعدهم الله قلت لا يتم أمر البصرة إلا به فقال مات النصراني والسلام⁵ وروى أحمد بإسناده عن ابن سلام عن عمرو بن مرة (والذين لا يشهدون الزور) لا

¹ حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية لأبي الأعلى المودودي ص334

² أحكام الذميين والمستأمنين في ديار الإسلام دعبد الكريم زيدان ص:78

³ الآداب الشرعية ج2/ص432

⁴ دعبد الكريم زيدان أحكام الذميين والمستأمنين في ديار الإسلام ص:79

⁵ كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج25/ص326

لا يماكتون أهل الشرك على شركهم ولا يخالطونهم. وكتب خالد بن الوليد رضى الله عنه إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول إن بالشام كاتباً نصرانياً لا يقوم خراج الشام إلا به فكتب إليه لا تستعمله! فكتب أنه لاغنى بنا عنه! فكتب إليه عمر: لا تستعمله! فكتب إليه إذا لم نوله ضاع المال! فكتب إليه عمر رضى الله عنه: مات النصراني! والسلام¹. ولكن النبي صلى الله عليه وسلم استعملهم في الدلالة للمدينة² كما أنه جعل المشركين يعلمون أولاد المسلمين القراءة³ ولما توجه صلى الله عليه وسلم لمكة أرسل عيناً منه من خزاعة يخبره عن قريش وكان كافراً وصرح الماوردي بإسناد وزارة التنفيذ للذمي ، ووزير التنفيذ يبلغ أوامر الإمام وينفذها⁴. وجوز الفقهاء إسناد منصب جباية الخراج والجزية ، وقد روي عن عمر نفسه أنهم لما جاء سبي قيسارية جعل بعضهم في الكتابة وأعمال المسلمين وكان معاوية كاتب نصراني يسمى سرجون ، قال ابن تيمية : "ولا يجوز أن يولى الكتابي شيئاً من ولايات المسلمين لا على جهات سلطانية ولا أخبار الأمراء ولا غير"⁵ وكتب إليه بعض عماله يستشيريه في استعمال الكفار فقال إن المال قد كثر وليس يحصيه إلا هم فاكتب إلينا بما ترى فكتب إليه لا تدخلوهم في دينكم ولا تسلموهم ما منعهم الله منه ولا تأمنوهم على أموالكم وتعلموا الكتابة فإنما هي الرجال⁶ ، وكتب إلى عماله أما بعد؛ فإنه من كان قبله كاتب من المشركين فلا يعاشره ولا يوازره ولا يجالسه ولا يعتضد برأيه فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأمر باستعمالهم ولا خليفته من بعده ، وورد عليه كتاب معاوية بن أبي سفيان أما بعد يا أمير المؤمنين فإن في عملي كاتباً نصرانياً لا يتم أمر الخراج إلا به فكرهت أن أقلده دون أمرك! فكتب إليه عافانا الله وإياك قرأت كتابك في أمر النصراني أما بعد فإن النصراني قد مات والسلام! وكان لعمر رضى الله عنه عبد نصراني فقال له أسلم حتى نستعين بك على بعض أمور المسلمين فإنه لا ينبغي لنا أن نستعين على

قال: وروى الامام أحمد بإسناد صحيح .

¹ كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج28/ص643

² المستدرك على الصحيحين ج3/ص9 عن عائشة رضى الله عنها قالت لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغار مهاجراً ومعه أبو بكر وعامر بن فهيرة مردفه أبو بكر وخلفه عبد الله بن أريقط الليثي. هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه

³ الروض الانف ج3/ص135 وأضواء البيان ج9/ص20

⁴ الماوردي ص25

⁵ مختصر الفتاوى المصرية ج1/ص512

⁶ أحكام أهل الذمة ج1/ص454

أمرهم بمن ليس منهم فأبى فأعتقه! وقال اذهب حيث شئت! وكتب إلى أبي هريرة رضي الله عنه أما بعد فإن للناس نفرة عن سلطانهم ... وأبعد أهل الشر وأنكر أفعالهم ولا تستعن في أمر من أمور المسلمين بمشرك¹ ، وكتب عمر بن عبد العزيز : وقد بلغني عن قوم من المسلمين فيما مضى أنهم إذا قدموا بلدا أتاهم أهل الشرك فاستعانوا بهم في أعمالهم وكتابتهم لعلمهم بالكتابة والجباية والتدبير ولا خيرة ولا تدبير فيما يغضب الله ورسوله ... فلا أعلمن أن أحدا من العمال أبقى في عمله رجلا متصرفا على غير دين الإسلام إلا نكلت به فإن محو أعمالهم كمحو دينهم². وكتب عمر إلى بعض عماله أما بعد فإنه بلغني أن في عملك كاتبنا نصرانيا يتصرف في مصالح الإسلام والله تعالى يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ ﴾ ، فإذا أتاك كتابي هذا فادع حسان بن زيد يعني ذلك الكاتب إلى الإسلام فإن أسلم فهو منا ونحن منه وإن أبى فلا تستعن به ولا تتخذ أحدا على غير دين الإسلام في شيء من مصالح المسلمين فأسلم حسان وحسن إسلامه³. قال ابن القيم: فصل في المنع من استعمال اليهود والنصارى في شيء من ولايات المسلمين وأمورهم ، قال أبو طالب سألت أبا عبد الله يستعمل اليهودي والنصراني في أعمال المسلمين مثل الخراج؟ قال لا يستعان بهم في شيء. وقال أحمد ثنا وكيع ثنا مالك بن أنس عن عبد الله بن نيار عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنا لا نستعين بمشرك. قال ابن مفلح : قال بعض أصحابنا ويكره أن يستعين مسلم بذي في شيء من أمور المسلمين مثل كتابة وعمالة وجباية وخراج وقسمة فيء وغنيمة وحفظ ذلك ونقله إلا ضرورة⁴. وعهد سليمان بن عبد الملك بالإشراف والنفقة على بناء مسجد في الرملة بفلسطين لكاتب نصراني يقال له البطريق ابن النقا، ولما فتح المسلمون أبقوا البيزنطيين ومنهم ميناوس وولاه هرقل أعمال المنطقة الشمالية من مصر ومنهم اثناسيوس شغل مناصب في عهد الأمويين في دواوين الأسكندرية، وفي زمن كثير من الخلفاء كثر النصارى واليهود في الدواوين منهم نصر بن هارون وعيسى بن نسطورس. قال آدم متز (من الأمور التي نعجب بها كثرة عدد

1 أحكام أهل الذمة ج1/ص455

2 أحكام أهل الذمة ج1/ص458

3 أحكام أهل الذمة ج1/ص459

4 الآداب الشرعية ج2/ص430

العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية)¹. والدولة الإسلامية دولة فكرية قامت على أساس الإسلام ولغرض تنفيذ أحكامه تنفيذًا كاملاً وسليماً في الداخل والسعي إلى نشره بكل وسيلة مشروعة في الخارج فالإسلام دعوة عالمية لا إقليمية (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور) فمن الطبيعي ومن حقها أن لا تستعمل في وظائفها إلا من يؤمن بفكرتها وعقيدتها وغايتها وهذا شأن كل الدول المعاصرة ومع كل ذلك فالإسلام أحسن منهم تسامحاً واتسع لعمل هؤلاء غير ما فعله المجرمون النصارى في الأندلس من قتل من وجدوا في بيته مصحفاً وإجبار الناس على التنصر وأقاموا محاكم التفتيش، بل من تنصر أعطي اسماً خاصاً الموريسكيون² وحرق كبير أساقفتهم ثمانين ألف كتاب بيوم واحد.

الخلاصة: الوظيفة تكليف من الدولة ومن حق الدولة أن تستعين على عملها من توفرت فيه الكفاءة وهذا هو القوي الأمين ثم الأصل أن لا يستعمل الكفار والمشركون واليهود والنصارى في الأعمال إلا في حدود ضيقة للحاجة إليهم مثلاً كما استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من بني الدليل عبد الله بن أريقط دليلاً له في الهجرة واستعمل المشركين في تعليم المسلمين من باب الدّين مقابل الفدية ففي مثل تلك الظروف يجوز استعمالهم وتبقى الآية صريحة في المنع. ولو احتج ببعض من فعل ذلك فكانت في بعض أمور الحسابات والنفقات والإشراف أما الجيوش والوزارات السيادية والقضاء فلا يجوز أبداً لأن الجيش في الدولة الإسلامية له غاية هي الدعوة إلى الإسلام ونشره وهذا ليس للنصراني ولا اليهودي ولو تأملنا التاريخ فلم يتولى الجيوش المسلمة على مر التاريخ إلا المسلمون أما الآن فلما تولى جلوب باشا قيادة جيوش الأردن³

¹ كتاب: الإسلام انطلاق لا جمود دمصطفى الرافي ص:16 نقلا عن أحكام الذميين ص:82.

² الموريسكيون أو الموريسكوس بالقشتالية: المسلمون الذين بقوا بإسبانيا تحت حكم النصارى بعد سقوط الأندلس وخيروا بين التنصر أو ترك إسبانيا على يد مجرم الحرب فرديناند وإيزابيلا ب14 فبراير 1502. وأجبرت الأسبان المورسكيين بمغادرة المملكة شمال أفريقيا بطريقة منظمة.

³ جلوب باشا (1897 . 1986م) اللفتنانت جنرال جون باجوت جلوب، ويطلق عليه (كلوب باشا)، ضابط بريطاني، عمل في الجيش البريطاني في العراق عام 1920م، ثم استقال من الجيش البريطاني عام 1926م، والتحق بقوات الصحراء العراقية ونجح في التصدي للغزوات القبلية بالعراق. فعينته الحكومة الأردنية في الجيش الأردني ليقوم بقمع الغزوات البدوية التي كانت تحدث في الأردن. وظل في منصبه (من 1930 . 1939م) إلى أن أختير رئيساً لأركان حرب الجيش العربي الأردني عام 1939م، وكان هذا الجيش يتلقى مساعدات بريطانية كبيرة سنويًا، ويعمل به عدد كبير من الضباط البريطانيين. وكان جلوب يدّعي دائماً أنه ترك ولاءه لبريطانيا، وأنه موالٍ ومخلص للقضايا العربية، إلا أنه افتضح أمره في

وأجبرت إنجلترا الجنود المصريين على المشاركة باحتلال القدس وقتال العثمانيين المسلمين فيما يعرف بالتجريدة المصرية¹ ، وقعت الهزائم ورفعت اليهود فوق المسلمين واحتلت أراضيهم ولما دخل الجيش النصارى ببعض البلاد كان القاتل للمسلمين هم النصارى! بل في وقت الخلاف بين المسلمين يكونون أول من يقتل المسلمين فيضعف الطرفين!

ولاية القضاء:

وأما القضاء باتفاق الأئمة فلا يقضي بين المسلمين إلا المسلم العالم بشريعتهم واشترط الفقهاء الإسلام في القاضي وهو من العدالة عند بعضهم وبعضهم فصل بينهما ، قال الحصري "ولا يجوز أن يلي القضاء إلا من استكملت فيه خمس عشرة خصلة الإسلام"² والقضاء ولاية ولا تجوز لكافر على مسلم: ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ وهي دين وإيمان وخوف من الله تعالى، وهذا متفق عليه بين الفقهاء.

تولية القضاء بين غير المسلمين لغير المسلم:

منع جمهور الفقهاء من تعيين قاض غير مسلم لغير المسلمين³ خلافا للحنفية فجوزوا قاضيا

الدور الذي لعبه في حرب 1948م بين العرب وإسرائيل. وسيطر جلوب باشا ومعه عدد من الضباط الإنجليز، على الجيش الأردني، وبدأ الملك حسين بن طلال ملك الأردن في بداية ولايته للعرش رحلة المتاعب التي لا تنتهي، وبلغ الخلاف بينه وبين جلوب مداه عام 1956م، حينما عجز الملك حسين عن إقناع جلوب بترقية عدد من الضباط الأردنيين وتثبيتهم لقيادة الجيش في المستقبل، فكان أول قرار تاريخي يتخذه الملك حسين هو طرد الجنرال جلوب ومعاونه من الإنجليز، وتعريب قيادة الجيش الأردني، وبعد عام واحد ألغى الأردن معاهدته مع بريطانيا والتي كانت قد أبرمت عام 1948م، وقبل قرار الملك بارتياح عربي وتأييد شعبي. كتاب أعلام وأقزام للدكتور د سيد حسين العفاني.

¹ يقول الشيخ محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار.. ففي سنة 1917م وأثناء الحرب العالمية الأولى أرسل الجنرال البريطاني (أدموند أألني) ليكون قائدا ما يسمى (التجريدة المصرية) في 27 يونيو 1917م والمكونة من مليون جندي مصري تحت إمرة ضباط إنجليز، قادها في معركة غزة الثالثة، بعد أن فشل سلفه الجنرال (أرشيبولد ماري) في احتلال غزة مرتين، وتمكن أألني من مفاجأة الحامية التركية في غزة والتي استبسلت بطولي، وقام بعملية التفاف عليها من بحر السبع، واحتل غزة بعد أن دمرت ، وسقطت مئذنة مسجدها العمري الشهير وتهدمت جدرانها. توجه الجنرال أألني بعدها نحو القدس وتمكن من دخولها، رافعاً علم الصليب على مآذن المسجد الأقصى وقال كلمته الشهيرة: "ها قد عدنا يا صلاح الدين."

2 كفاية الأخيار ج1/ص549 وشرح الزركشي ج3/ص377 وبدائع الصنائع ج7/ص2، بداية المجتهد ج9، ص:363.

3 أحكام أهل الذمة لابن القيم ص596

من غير المسلمين على أهل الذمة يقضي بينهم لأن الشهادة كالقضاء والذمي من أهل الشهادة على الذميين¹، والراجح قول الجمهور لا يتولى في ديار الإسلام القضاء إلا المسلم لأن قانون الدولة هو الإسلام² ، فإن احتكموا إلينا حكمنا بينهم بالقانون الرسمي الشرعي وهذا حق دولة الإسلام كأى دولة فلا تستطيع أن تحتكم بقانون بلدك في بلد آخر طالما دخلتها وعشت فيها التزمت قانونها وهو هو عقد الأمان الذي يعقد لأي داخل لبلد أخرى ومنها دولة الإسلام وكل دولة تسعى لوحدة القانون ووحدة القضاء ثم إن القاضي الكافر أو المشرك أو الذمي بما سيقضي فلو قضى بشرعهم فقد خالف نظام الدولة ولو قضى بالشرع فليس أهلاً لهذا ، فعلى الكفار في بلاد الإسلام إن أرادوا أن يحتكموا لقضاء الدولة فليلتزموا به وإلا فلا نجبرهم على التحاكم لقضاء المسلمين ، وهذا ما حدث في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فعن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرُوا لَهُ أَنَّ رَجُلًا مِنْهُمْ وَأَمْرًا زَنِيًّا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا بَجِدُونَ فِي التَّوْرَةِ فِي شَأْنِ الرَّجْمِ؟ فَقَالُوا نَفَضْنَاهُمْ وَيُجْلَدُونَ! فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ: كَذَبْتُمْ إِنَّ فِيهَا الرَّجْمَ! فَأَتَوْا بِالتَّوْرَةِ فَنَشَرُوهَا فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ فَقَرَأَ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ ازْفَعْ يَدَكَ فَرَفَعَ يَدَهُ فَإِذَا فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ فَقَالُوا صَدَقَ يَا مُحَمَّدُ فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ فَأَمَرَ بِهَمَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَجِمَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَجْنَأُ عَلَى الْمَرْأَةِ يَقِيهَا الْحِجَارَةَ³.

ولعله يقال إن الأصل تركهم وما يدينون والحكم بينهم في أنكحتهم من تركهم وما يدينون! نقول هذا صحيح لكن لا يعني أن نتركهم يتولون القضاء ومعنى تركهم وما يدينون أن لا نتعرض لعقيدتهم ولا نجبرهم على تركها.

المطلب الرابع: حق الانتخاب والترشح وتمثيل المجتمع في المجالس النيابية.

أما اختيار ولي الأمر المسلم الذي يحكم بصفته مسلم لم نعلم في الأمة أن الكفار والذميين شاركوا في اختيار الخليفة بل هو حق للمسلمين لأن ولاية الإسلام خلافة عن صاحب الشريعة

1 فتح القدير لابن الهمام ج5، ص:499

2 نظام القضاء في الشريعة الإسلامية دعبد الكريم زيدان ص:24.

3 صحيح البخاري ج3/ص1330

في رعاية الدين وسياسة الدنيا ، وقد نص الفقهاء أن ما يشترط في الإمام يشترط في من ينتخبه ولذلك عقد الفقهاء شروط أهل الحل والعقد والشوكة ومنها الإسلام، والعدالة، وكل الدول على هذا فليس لدمي أو مقيم أن ينتخب رئيس البلاد لا نعلم خلاف هذا!

وقد ذهب دعبد الكريم زيدان لجواز مشاركة الذميين في انتخابات واختيار رئيس الدولة¹ بناء على كونهم مواطنين من رعايا الدولة واستنادا لأقوال الفقهاء أن دار الإسلام دار الذميين ، ولكن الذي يظهر أن الحاكم المسلم يمثل الإسلام وله حقوق الحاكم المسلم كاملة فلا يخرج عليه ولا ينازع الأمر ولا يفتئت عليه ولا على سلطانه ولا يعتدى في تطبيق الحدود عليه وله السمع والطاعة في غير معصية، فإذا ثبت هذا فلا يختار إلا بالشروط الشرعية ولا نعلم ذميا ومقيما شاركوا في اختيار الحاكم على مر العصور ، لا سيما وأن الديار ديار إسلام وليست ديار ذمة ولا كفر فالذي يظهر عدم جواز مشاركتهم في اختيار الحاكم لكن ربما يشاركون في غيرها كالبلديات أو فيما يتعلق بهم ، كما أن الانتخاب طريقة فيها قصور كبير وليست محققة للغرض الشرعي كما ينبغي وأن اختيار الحاكم الشرعي هو حق الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد وليس الكافر والذمي من أهل الحل والعقد.

وأما الوضع الحالي فهل رئاسة الدولة مثل الخلافة بعد دخول الأنظمة الديمقراطية لبلاد المسلمين؟ وصار غاية ما يفعلون مشابهة الغرب الكافر في شروط الوالي وطريقة انتخابه بل يصرحون بالديمقراطية جهارا عيانا، فالذي يظهر أنه لا يجوز لهم حتى في مثل تلك الحال أن يتدخلوا في انتخاب الرئيس المسلم الذي سيقود غالبية مسلمة ببلادهم وفق الإسلام! والمستأمن والكافر ليس من ديار الإسلام لأن المسلمين فتحوا تلك البلاد وهي ملكهم وهؤلاء صاروا من رعاياها وهذا في كل الدول في عصرنا فأبي مستأمن أو لاجئ أو نحوه ليس له حق في الانتخابات حتى الذين حصلوا على الجنسية يشترط لهم شروط وأجمع كتاب القانون الدولي العام والخاص على حرمان الأجانب من الحقوق السياسية لأنها تحتاج لصفات معينة تشترط في المواطن الأصلي كاشتراط شروط في الأبوين وغيره والزوجة، فمن يتولى الوظائف الحكومية في أي

¹ أحكام المستأمنين والذميين في دار الإسلام ص: 45

بلد لا بد من توفر شروط فيه منها الجنسية والوالدين وغيرها فلا يعاب بلد من أجل هذا بل حق طبيعي¹.

المطلب الخامس: حق التجول وحماية الأنفس والأعراض والمال وجزاء من تعدى عليها.
للذمي والمستأمن والكافر حق التجول وحرية التنقل ما لم يخالف دستور الدولة الإسلامية بل حرمت الشريعة صراحة ماله وعرضه ودمه وتبرأ النبي صلى الله عليه وسل من آذى ذميا وحرّم الله الظلم مطلقا حتى الرجل لا يمنع زوجته الذمية من الذهاب للكنيسة وممارسة الشعائر فمن آذى ذميا فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة ، وفي كتاب نجران: ولا يؤخذ منهم رجل بظلم آخر. ومنع الشرع من دخول بيوت غير الإنسان مطلقا: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ﴾. وأمصار المسلمين ثلاثة: ما مصره المسلمون كالكوفة والبصرة والقيروان فليس يحل لهم بناء كنائس فيها وأما ما فتح عنوة فكذلك خلافا لابن القاسم المالكي إذا أذن الإمام وأما ما فتح صلحا فإن كان على أن الخراج للمسلمين والأرض لهم فلهم أن يحدثوا كنائس وإن صولحوا على الجزية والأرض للمسلمين فيكون حسب الشرط وقالت المالكية يجوز في كل ما فتح صلحا إحداث كنائس لهم مطلقا. فتحمى كنائسهم على الشرط الذي شرط على الدولة المسلمة ولا يعتدى عليها في أرض الصلح حسب شرط الإمام لهم ، كما لهم حق إقامة الشعائر داخل معابدهم وكنائسهم ولا يحل لهم إظهارها في مكان شعائر المسلمين لكن في القرى البعيدة عن شعائر المسلمين وليس فيها غيرهم فيحل لهم كما هو مذهب الحنفية ، وقد كتب لهم خالد بذلك : "ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلاة وأن يخرجوا صلبانهم في أعيادهم" وخالد أعطى الحرية للأقباط ورد البطريك بنيامين إلى كرسيه بعد تغيبه عنه أكثر من ثلاث عشرة سنة بل أمر باستقباله بكل حفاوة².

المطلب السادس: حق الاحتكام إلى الشرائع الخاصة في الأحوال الشخصية.

لهم أن يتحاكموا في بينهم ما لم يرفعوا إلينا ليحتكموا إلينا! فجمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة على عدم جواز تقليد الذمي القضاء على الذميين، وإنما يخضعون إلى جهة القضاء العامة التي يخضع لها المسلمون. وقالوا: وأما جريان العادة بنصب حاكم من أهل الذمة

¹ أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام دعبد الكريم زيدان ص: 86.

² السابق ص: 99

عليهم، فإنما هي رئاسة وزعامة، لا تقليد حكم وقضاء، فلا يلزمهم حكمه بإلزامه، بل بالتزامهم. وقال الحنفية: إن حكم الذمي بين أهل الذمة جاز، في كل ما يمكن التحكيم فيه؛ لأنه أهل للشهادة بين أهل الذمة، فجاز تحكيمه بينهم. إلا أنهم اتفقوا على: أنه لا يجوز تحكيم أهل الذمة فيما هو حق خالص لله تعالى كحد الزنى، وأما تحكيمهم في القصاص ففيه خلاف بين الحنفية¹، وإذا رفعت الدعوى إلى القضاء العام يحكم القاضي المسلم في خصومات أهل الذمة وجوبا بالإسلام، وإذا كان أحد الخصمين مسلما باتفاق الفقهاء. أما إذا كان كلهم من أهل الذمة، فيجب الحكم بينهم أيضا عند الحنفية والشافعية، وهو رواية للحنابلة، بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾² وفي رواية للحنابلة: القاضي مخير بين الأمرين: الحكم أو الإعراض³ بدليل قوله: ﴿فَإِنْ جَاؤُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾⁴ أما المالكية فقد اشترطوا الترافع من قبل الخصمين في جميع الدعاوى، وفي هذه الحالة يخير القاضي في النظر في الدعوى أو عدم النظر فيها. وفي جميع الأحوال إذا حكم القاضي المسلم بين غير المسلمين لا يحكم إلا بالشريعة، لقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾. وكتب به عمر بن عبد العزيز إلى الحسن البصرى رضي الله تعالى عنهما ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وماهم عليه من نكاح المحارم واقتناء الخمر والخنازير فكتب إليه إنما بذلوا الجزية ليرتكبوا وما يعتقدون وإنما أنت متبع وليس بمبتدع والسلام⁵.

¹ الفتاوى الهندية 3 / 397، وابن عابدين 4 / 299، وجواهر الإكليل 2 / 221، ومغني المحتاج 4 / 377، والمغني لابن قدامة 8 / 39 .

² سورة المائدة / 49 .

³ البدائع 2 / 312 ، والقلوبي 3 / 256 ، ومغني المحتاج 3 / 195 ، والمغني لابن قدامة 8 / 214 ، 215 ، 535 .

⁴ جواهر الإكليل 1 / 296 ، 2 / 217 .

⁵ المبسوط للسرخسي ج 5/ص 39 و شرح فتح القدير ج 3/ص 417

المبحث الثاني

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : الواجبات الولائية والمالية. وفيه فرعان.

الفرع الأول : الواجبات الولائية.

الفرع الثاني: الواجبات المالية.

المطلب الثاني : الواجبات الاجتماعية.

المطلب الأول : الواجبات الولائية ، واجب الالتزام بالجنسية.

اختلف الفقهاء رحمهم الله تعالى في الذمي هل ينتسب لديار الإسلام فيما يعرف اليوم بالجنسية فإن مقومات الدولة الإسلامية من الأرض والدستور والأفراد والاستقلال عن غيرها ووجود الحكومة موجودة في الدولة الإسلامية والانتساب للدولة الإسلامية الذي يعرف اليوم بالجنسية عرف فينسبون الشخص لدار الإسلام ويحكم للقيط بحكم دار الإسلام ووصفوا الحربي بأنهم من أهل الحرب والدولة الإسلامية منظمة سياسية يرتبط بها الفرد لا كارتباط الفرد بالفرد ولا الشخص بالأمة فيصير للشخص حقوق بهذا الاعتبار وعليه واجبات بهذا الاعتبار فله حقوق سياسية ومالية وعمامة وعليه التزامات مالية ذكرها الفقهاء ونصوا عليها. كما ذكروا متى تنقطع تلك العلاقة ولا يصبح الشخص منتصيا لدار الإسلام كأن يرتد أو يخون الدولة خيانة كبيرة من التجسس وغيره فيخرج عن حدود الدولة لدار الحرب، فالجنسية الإسلامية هي نتيجة حتمية لوجود الدولة الإسلامية. والمسلمون أمة واحدة: ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ ووحدهم بوحدة العقيدة. أما الذمي فقد اختلف الفقهاء في الذميين والمستأمنين في الانتساب لديار الإسلام- مع الإقامة- قال الصنعاني: "والذمي من أهل دار الإسلام"¹، فهذا يدل على ارتباطهم بدولة الإسلام لذلك لما ذهب ابن تيمية لقازان ملك التتار خلص أهل الذمة منهم لأنهم من رعايا الدولة الإسلامية ومن أتباعها وهذا لأن الأصل أن دماءهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا إن أدوا الجزية كما سبق². كما أن التزامه بأحكام الإسلام بعقد الذمة وإقامته وارتباطه بديار الإسلام يعطيه حق الانتساب للدولة الإسلامية³ قال السرخسي: "لأنه بعقد الذمة صار من أهل دار الإسلام"⁴ ويلحق بالذمي أتباعه كزوجة وولد. وتبطل الجنسية بما يبطل عقد الذمة. أما المستأمن وهو الذي دخل دار الإسلام بعهد أمان وهو من دار الحرب قال الكاساني: "المستأمن من أهل دار الحرب وإن دخل دار الإسلام لا

¹ بدائع الصنائع ج5/س:281.

² وذهب الأستاذ أحمد طه السنوسي في كتابه فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي المقارن ص:44. نقلا عن أحكام الذميين والمستأمنين في دار

الإسلام دعبد الكريم زيدان ص64.

³ التشريع الجنائي دعبد القادر عودة ج1/ص:307

⁴ المبسوط ج1/ص:81.

بقصد الإقامة بل لعارض حاجة ثم يعود إلى وطنه¹ وقال الشيباني: "فأما المستأمن فلم يصبر من أهل دارنا"².

الفرع الثاني: الواجبات المالية.

على الذي يقيم بديار المسلمين واجبات مالية سواء كان من المسلمين أم من غيرهم فالمسلم عليه الجهاد والزكاة أما الذمي فعليه الجزية والخراج والعشور التجارية، وفيما يلي تفصيلها :
الجزية: هي المال الذي يعقد للكتابي عليه الذمة، وقيل: ما لزم الكافر من مال لأمنه واستقراره تحت حكم الإسلام وصونه³. وثبتت الجزية كتابا وسنة وإجماعا 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 عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ التوبة 29، وثبت أن النبي أخذ الجزية من مجوس البحرين وعمر من مجوس العراق وعمرو من أقباط مصر من كل عالم دينار. ونقل ابن قدامة الإجماع على مشروعيتها وسببها هو عقد الذمة.

شروطها: 1- العقل والبلوغ والذكورة فلا جزية على الصبيان والنساء والمرضى والمجانين فتجب على من هو أهل للقتال وكان عمر لا يأخذها من النساء ولا من الصبيان ولا المرضى ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسيقى.

2- السلامة من الآفات والكبر والمرض: لا تؤخذ من المرضى والزمنى والكبير الشيخ والأعمى عند الحنفية والحنابلة والمالكية خلافا للشافعية في قول والصواب عدم جواز أخذها من هؤلاء جاء في صلح خالد: "وجعلت أيما شيخ ضعف عن العمل... وطرحته عنه جزيته" قال القرطبي: "الرجال الأحرار البالغون وهم الذين يقاتلون دون النساء والذرية والعبيد والمجانين المغلوبين على عقولهم والشيخ الفاني".

3- الحرية فلا جزية على العبد فلا ملك له.

4- عدم الفقر: فلا جزية على فقير لا يقدر على العمل كما عمل به في زمن عمر وهذا مذهب الحنفية والحنابلة والمالكية خلافا للشافعية.

¹ بدائع الصنائع ج 7/ص: 326.

² شرح السير الكبير ج 1/ص: 207.

³ النهاية لابن الأثير ص: 162، ومنح الجليل ج 1/ص: 756.

5- لا يكون منقطعاً للرهبنة وهو مذهب المالكية والحنابلة والحنفية في الراهب المخالط فقط أما المعتزل فلا جزية عليه. والجزية لا تجب إلا في العام مرة واحدة فيدفعها دفعة واحدة وقد تكون أقساطاً. والجزية في مقابل نصرتهم لديار الإسلام فلا قتال عليهم بل لهم الحماية والأمن وحسن دمائهم والمنعة، وإن اختاروا المشاركة في الدفاع عن دار الإسلام سقطت عنهم الجزية، وإن عجز المسلمون عن الدفاع عنهم ردوا إليهم الجزية كما فعل أبو عبيدة قال خالد في عهده لأهل الحيرة: "وإن هم حفظوا ذلك ورعوه وأدوه إلى المسلمين فلهم ما للمعاهد وعلينا المنع لهم" وفي رواية: "فلك الذمة والمنعة فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا نمنعكم" وجاء في كتاب سويد بن مقرن: "إن لكم الذمة وعلينا المنعة" وقال أبو يوسف: "ويذبوا عنهم فأدوا الجزية على هذا الشرط فافتتحت الشام كلها على هذا". فالجزية بدل عن الحماية لهم من قبل الدولة الإسلامية وبدلاً عن نصرتهم وجهادهم مع المسلمين، قال ابن رشد: "لأنها إنما تؤخذ منهم سنة بسنة جزاء على تأمينهم وإقرارهم على دينهم يتصرفون في جوار المسلمين وذمتهم آمنين يقاتلون عنهم عدوهم ولا يلزمهم ما يلزم المسلمين" وقال الماوردي: "ويلتزم لهم ببذلها حقين: أحدهما الكف عنهم والثانية الحماية لهم ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين". كما أن الجزية ليست عقوبة! فلهم حرية الاعتقاد ومعه لا تصح عقوبة وإن شاءوا دخلوا في الإسلام وإلا فلا ولوجبت على جميعهم ولا تسقط ولو شاركوا في الدفاع عن ديار الإسلام. ومقدارها فلم يتفق الفقهاء على شيء فهي راجعة لرأي الإمام، جاء في كتاب عتبة بن فرقد عامل عمر لأهل أذربيجان وفيه (الأمان على أنفسهم وأموالهم وشرائعهم على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم... ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة)¹.

ومن أسلم أو مات سقطت عنه الجزية عند الحنفية والمالكية والحنابلة في الإسلام فقط، فلا تؤخذ ممن أسلم أو ممن مات من تركته² وذلك لما روي عنه صلى الله عليه وسلم: ليس على مسلم جزية، ولقوله تعالى: ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ الأنفال 38 وقوله صلى الله عليه وسلم: "الإسلام يجب ما قبله" وأن الجزية وسيلة لإدخاله في الإسلام فلا تجب بعد الموت، وهذا خلافاً للشافعية فقالوا الجزية لا تسقط بالإسلام أو الموت إذا

¹ تاريخ الطبري ج5/ص250

² الفتاوى الهندية ج2/ص246 والشرح الكبير للدردير ج2/ص202 والمغني ج8/ص511.

مضى على وجوبها سنة فأكثر ولم يدفعها بل تؤخذ منه بعد إسلامه ومن تركته بعد موته مقدمة على حق الورثة والوصية لأنه حق تعلق بذمته كالدين للآدمي أما لو مات أو أسلم في أثناء الحول فقولان في المذهب أحدهما وهو الصحيح عندهم تلزمه الجزية بحصة ما مضى لأنها وجبت عوضا عن حقن الدم والسكن بدار الإسلام وقد حقن دمه وسكن!¹ وخلافا للحنابلة في الموت فلو مات بعد الحول لم تسقط عليه إلا إذا مات في أثناء الحول. وتسقط الجزية إن انقضت المدة أي مضي السنة على وجوب الجزية دون أن تستوفي منه فذهب أبو حنيفة إلى أنها لا تجب عليه للسنين الماضية بل للسنة التي هو فيها فقط قياسا على الحدود إذا اجتمعت من جنس واحد لا تستوفي جميعا بل حد واحد كما أن الجزية أضعف من الحدود لأنها تسقط بالإسلام والموت ولا تقاس على خراج الأرض لأنه لا يسقط بالإسلام. خلافا للصاحبين قاسوها على الخراج فلا يسقط بمضي المدة ووافقهما المالكية والشافعية والحنابلة. وتسقط الجزية إن حصل له عذر كأن افتقر فعجز عنها أو مرض وصار زمنا فعند الحنفية تسقط الجزية ولا يؤديها حتى عما مضى بشرط أن يدوم عذره ستة أشهر وكذا المالكية لا تؤخذ منه حتى بعد يساره، وتسقط الجزية إن عجزت الدولة عن الحماية ويدل لهذا ما جاء في صلح خالد بن الوليد مع صلوبا بن نسطونا في الحيرة (فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم)² وأبو عبيدة لما أعلم أن هرقل جمع الروم له فرد الجزية على الناس وقال (إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وإنكم اشتراطتم علينا أن نمنعكم وأنا لا نقدر على ذلك وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشروط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم)³، وفي كتاب حبيب بن مسلمة لأهل تفليس (والجزية على كل أهل بيت دينار... وإن عرض للمسلمين شغل عنكم فقهركم عدوكم فغير مأخوذين بذلك ولا هو ناقض عهدكم)⁴. وتسقط الجزية عنهم إن اشتركوا في الدفاع والجهاد مع المسلمين عن دار الإسلام لأنها بدل عن الحماية والأمان وقد دل تاريخ الصحابة على ذلك: فمنه كتاب عتبة بن فرقد عامل عمر لأهل أذربيجان وفيه (الأمان على أنفسهم وأموالهم وشرائعهم على أن يؤدوا الجزية على قدر

¹ المهذب ج2/ص:267

² تاريخ الطبري ج4/ص16

³ الخراج لأبي يوسف ص139

⁴ تاريخ البلاذري ص283

طاقتهم...ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة¹ وما جاء عن ملك الباب في أرمينيا شهر براز أنه طلب من سراقه بن عمرو أمير تلك المناطق أن يضع عنه الجزية على أن يقوموا بما يريد من ضدهم فقبل سراقه بن عمرو (قد قبلنا ذلك ممن كان معك على هذا مادام عليه ولا بد من الجزاء ممن يقيم ولا ينهض) وصار ذلك سنة فيمن يحارب العدو من المشركين وفيمن لم يكن عنده الجزاء إلا أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة وكتب سراقه لعمر فأجازه وحسنه². وكتاب سراقه لأهل أرمينية عامل عمر (أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم وملتهم ألا يضاروا ولا ينتقصوا وعلى أهل أرمينية... وأن ينفروا لكل غارة وينفروا لكل أمر ناب أو لم ينب رآه الوالي صلاحا على أن توضع الجزاء ممن أجاب إلى ذلك)³، وكذا كتاب سويد بن مقرن قائد عمر ببلاد فارس (أن لكم الذمة وعلينا المنعة... ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضا عن جزائه)⁴ وما فعلته الجراجمة في جبل اللكام في نواحي أنطاكية لما نقضوا العهد فوجه أبو عبيدة من فتحها مرة ثانية وولى عليها حبيب بن مسلمة الفهري فغزا الجرجومة مكان الجراجمة فلم يغزه أهلها ولكن طلبوا الصلح فصالحوه على أن يكونوا أعوانا للمسلمين وعيونا ومسالح في جبل اللكام وأن لا يؤخذ بالجزية...⁵.

الجزية في الزمن الحاضر: لم تعد الجزية في زماننا معمولا بها ولعل ذلك لاشتراك الذميين بالجيوش المسلمة العربية واشتراكهم في الدفاع عن البلاد.

الخراج: وهو من الواجبات المالية على أهل الذمة وغيرهم وهو ما يخرج من غلة الأرض والمال المضروب على الأرض⁶. وعند الفقهاء: ما وضع على رقاب الأرضين من حقوق تؤدي عنها⁷. فهي بمثابة ضريبة مالية على الأراضي والأراضي التي تضرب عليها تسمى أرض خراجية. وأحيانا يستعمل الفقهاء الجزية مكان الخراج وبالعكس قال أبو حنيفة (ولا يترك ذمي في دار الإسلام بغير خراج رأسه) وقال الشعبي (أول من فرض الخراج رسول الله صلى الله عليه

¹ تاريخ الطبري ج 5/ص 250

² تاريخ الطبري ج 5/ص 256

³ تاريخ الطبري ج 5/ص 256

⁴ السابق ج 5/ص 257

⁵ تاريخ البلاذري ص: 217

⁶ المصباح المنير ج 1/ص: 146.

⁷ الأحكام السلطانية للماوردي ص 41 والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص 146.

وسلم فرض على أهل هجر على كل محتلم ذكرا كان أو أنثى¹. واستقر كلمة الفقهاء على أن الخراج هو ما يخرج من الأرض والجزية على الرءوس فالجزية خراج الرءوس والخراج جزية الأرض. وأساس ذلك ما فعله عمر على أرض السواد بالعراق فقد ترك الأرض بأيدي أهلها وضرب على رؤوسهم الجزية وعلى أراضيهم الخراج بعد مشورة الصحابة رضي الله عنهم².

أقسام الأرض الخراجية:

الأرض الخراجية هي ما يضرب عليها الخراج ابتداء إذا كانت تحت يد ذمي وأنواعها عند الحنفية:

- 1- الأرض التي فتحت عنوة وقهرا إذا من الإمام على أصحابها وتركها بأيديهم فإنه يضع عليها الخراج كما فعل عمر بأرض مصر وسواء العراق³.
- 2- الأرض التي تركت إلى أهلها صلحا على وظيفة معلومة فإنها خراجية لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صالح نجران على جزية رءوسهم وخراج أراضيهم على ألفي حلة⁴.
- 3- أراضي نصارى تغلب فقد صالحهم عمر على أن يأخذ من أراضيهم العشر مضاعفا⁵.
- 4- أرض الموات التي أحيها الذمي وداره التي اتخذها بستانا وأرض الغنيمة إذا حصل عليها الذمي بسبب اشتراكه في القتال مع المسلمين⁶.
- 5- الأرض العشرية إذا تملكها ذمي فأبوحنيفة يجعلها خراجية وعند صاحبيه عشرية.

أنواع الخراج:

أ- خراج وظيفية: وهو ما يفرض على الأرض بالنسبة لمساحتها ونوع زراعتها، وهذا فعل عمر بأرض السواد بالعراق بعد فتحها فقد تركها بأيدي أهلها وفرض على كل جريب أرض الربة خمسة دراهم وعلى جريب الكرم عشرة دراهم وهذا بمحض من الصحابة⁷.

¹ الخراج لأبي يوسف 132، 129.

² الخراج لأبي يوسف ص44.

³ الخراج لأبي يوسف ص44.

⁴ بدائع الصنائع ج2/ص:58.

⁵ السابق

⁶ السابق

⁷ بدائع الصنائع ج2/ص:62.

ب-خراج مقاسمة: وهو ما كان الواجب نصيبا معيناً كالسدس والخمس وقد فعله النبي صلى الله عليه وسلم مع أهل خيبر لما افتتحها. فخراج الوظيفة أن يكون الواجب في الذمة يتعلق بالتمكن من الانتفاع بالأرض ، وأما المقاسمة فيتعلق بالخراج من الأرض لا بالتمكن من الزراعة فلو عطل الأرض صاحبها مع التمكن من الانتفاع بها لم يجب عليه شيء. كما أن خراج الوظيفة مرة واحدة بالسنة والمقاسمة فيتكرر بتكرر الخراج من الأرض.

أساس وضع الخراج:

يوضع الخراج على قدر طاقة الأرض وتحملها ما يفرض عليها كما روى عن حذيفة وعثمان بن حنيف لما مسحوا أرض سواد العراق ووضعوا عليها الخراج بأمر عمر فقال لهما عمر: "لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق؟ قالوا لا! بل حملناها ما تطيق ولو زدنا لأطقت"¹. وهذا السبب في اختلاف مقادير الخراج المروية عن عمر بسبب اختلاف الأراضي وتنوعها فكانت خصوبة الأرض وما يزرع فيها وطريقة سقيها وقربها وبعدها عن المدن والأسواق²، وهذا يدل على عدم استغلال المسلمين لغير أهل ملتهم ولا أنهم فتحوا البلاد للشهوة والمال.

ثبات مقدار الخراج: ذهب الحنابلة والشافعية لعدم ثبات مقدار الخراج وأنه يرجع رأي الإمام وفعل عمر كان على حسب طاقة الأرض³ وذهب الحنفية لجواز النقصان عما فرضه عمر وأما الزيادة فذهب أبو يوسف في رواية لأنه يرجع لرأي الإمام ووافق محمد والرواية الأخرى لأبي يوسف لا يحل له الزيادة⁴. والصحيح أن يرجع الإمام لطاقة الأرض وتحملها وهو العدل لبيت المال ولصاحب الأرض! ولذا لو ضعفت الأرض كأن أصبحت سبخة أو ضعيفة فللإمام أن ينقص أو يزيد حسب الوضع الجديد وفصل الشافعية والحنابلة فقالوا إن كان النقصان بسبب من أصحابها كأن يكونوا قصرُوا في خدمتها ورعايتها فلا ينقص الخراج وإن كان بسبب من الأرض فينقص الخراج⁵. وهذا من العدل الذي لا يضر المسلمين ولا غيرهم من أهل الأرض.

¹ بدائع الصنائع ج2/ص237

² الأحكام السلطانية للماوردي ص:143.

³ شرح منتهى الإرادات ج1/ص:734 والأحكام السلطانية ص143.

⁴ الفتاوى الهندية ج2/ص:238.

⁵ الأحكام السلطانية للماوردي ص145 ولأبي يعلى 152.

وعند الشافعية والحنابلة تكون الزيادة إن زاد إنتاج الأرض بسبب لا يرجع لأصحابها فلا يزداد عليهم الخراج! أما إن زادت بلا سبب من أصحابها فيجوز الزيادة في الخراج.

الخراج على الأرض ومالكها: سواء كان رجلاً أم امرأة أم صبياً فهو مؤونة الأرض النامية ولأن عمر حين وضع الخراج جعله عاماً¹. فلو آجر صاحب الأرض أرضه أو زارعها أو أعارها فيلزمه الخراج أما لو غصبها غاصب فخراجها على الغاصب.

تعطيل الأرض الخراجية : وإذا عطلت الأرض الخراجية بأن صارت سبخة أو نزة مالحة فلم يتمكن من زراعتها فلا خراج وكذلك لا خراج إذا هلك الزرع بأفة وأصيب صاحب الأرض بل يعان إن احتاج، أما إذا عطلها مع إمكان الانتفاع منها فلا عذر له سواء زرعها أو أهملها وهو مذهب الحنفية والشافعية والمالكية. وإذا عجز صاحب الأرض عن زراعتها لعدم قوته وقدرته فلإمام أن يدفعها لغيره مزارعة ويأخذ الخراج من نصيب صاحب الأرض ويمسك الباقي له وإن شاء آجرها وأخذ الخراج من الأجرة وإن شاء زرعها بمال بيت المال فإن لم يتمكن من ذلك باعها وأخذ الخراج من ثمنها. وقد يدفع للعاجز من بيت المال ما يعينه على زراعتها من قرض ويستغل أرضه.

البناء بأرض الخراج: يجوز لصاحب الأرض أن يبني فيها وعند الشافعية والحنابلة لا يسقط الخراج عن أرض البناء أما الماوردي فلا يرى الخراج عليها لما روي عن عمر أنه جعل الخراج على ما يستغل من الأرض لا على المساكن².

عمارة أرض الخراج: يتحمل بيت المال نفقات حفر الأنهار القديمة وإجراء الماء فيها حتى تعمر الأرض ويحسن استغلالها ولا تهجر³ ومثله حفر الآبار وبناء القناطر والسدود. والخراج يجب مرة في السنة لفعل عمر وغلة الأرض في الغالب كل سنة⁴. وذهب مالك لسقوط الخراج بإسلام صاحب الأرض قياساً على خراج الرأس (الجزية) وخالف الأحناف بأنه لا يسقط لأنه على الأرض لأنه مؤونة الأرض النامية كالعشر وكان للحسن وابن مسعود أرض بالعراق يدفعون عنها

¹ الأموال لأبي عبيد ص72.

² الأموال لأبي عبيد ص72.

³ الخراج لأبي يوسف ص111.

⁴ المبسوط ج10/ص82.

الخراج¹ وإن كان الراجح أنه لا يقاس الخراج على الجزية فهو ضريبة مالية تتعلق بالأرض التي فتحت عنوة فهي كأجرة الأرض وذلك لما روي عن عمر أن رجلاً أسلم فقال لعمر إني أسلمت فدع عني خراج أرضي فلم يرض وقال له: إن أرضك أخذت عنوة² فأحكام الخراج قامت على العدل والرحمة والرفق والاقتصاد والوضوح التام في مقدارها وموعدها قال الكاساني: "وإن أخرجت أرض الخراج قدر الخراج لا غير يؤخذ نصف الخراج"³، وكتب عمر لعمر بن العاص يلومه على تأخير الخراج فأجابه عمرو: "إن أهل الأرض استنظروني إلى أن تدرك غلتهم فنظرت وكان الرفق بهم خيراً"⁴ ومما يؤكد أن الإسلام ما جعل الخراج لأجل المال فقط ونهب ثروات الناس منعه من نظام التقبيل (بيع الضرائب لقاء ثمن يدفعه الراغب في شرائها وجبايتها) قال أبو يوسف القاضي لهارون الرشيد: "فصل: في تقبيل السواد واختيار الولاية لهم والتقدم إليهم، قال أبو يوسف: ورأيت أن لا تقبل شيئاً من السواد ولا غير السواد من البلاد؛ فإن المتقبل إذا كان في قبالته فضل عن الخراج عسف أهل الخراج وحمل عليهم ما لا يجب عليهم وظلمهم وأخذهم بما يححف بهم ليسلم مما دخل فيه. وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية. والمتقبل لا يبالي بهلاكهم بصلاح أمره في قبالته؛ ولعله أن يستفضل بعد ما يتقبل به فضلاً كثيراً، وليس يمكنه ذلك إلا بشدة منه على الرعية وضرب لهم شديد، وإقامته لهم في الشمس، وتعليق الحجارة في الأعناق، وعذاب عظيم ينال أهل الخراج مما ليس يجب عليهم من الفساد الذي نهى الله عنه؛ وإنما أمر الله عز وجل أن يؤخذ منهم العفو، وليس يحل أن يكلفوا فوق طاقتهم؛ وإنما أكره القبالة لأني لا آمن أن يحمل هذا المتقبل على أهل الخراج ما ليس يجب عليهم فيعاملهم بما وصفت لك فيضرك ذلك بهم فيخربوا ما عمروا ويدعوه فينكسر الخراج، وليس يبقى على الفساد شيء، ولن يقل مع الصلاح شيء. إن الله قد نهى عن الفساد. قال الله: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ الأعراف: 56، 58، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ البقرة: 205؛ وإنما هلك من هلك من الأمم بجسهم الحق حتى يستشري منهم،

¹ المبسوط ج1/ص83.

² الأموال لأبي عبيد 87.

³ بدائع الصنائع ج2/ص63.

⁴ كتاب مصر في عهد الإسلام لمحمود عكوش ص10 نقلاً عن أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام دعبد الكريم زيدان ص:172.

وإظهارهم الظلم حتى يفتدى منهم. والحمل على أهل الخراج ما ليس بواجب عليهم من الظلم الظاهر الذي لا يحل ولا يسع¹ قال عمر: "إن هذه لبلادهم، قاتلوا عليها في الجاهلية وأسلموا عليها في الإسلام، ولولا هذا النعم الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت على الناس من بلادهم شيئاً²."

نظام الالتزام: قال أبو يوسف "وإن جاء أهل طسوج (ناحية) أو مصر من الأمصار ومعهم رجل من البلد المعروف موسر؛ فقال: أنا أتضمن عن أهل هذا الطسوج... نظر في ذلك؛ فإن كان صلاحاً لأهل هذا البلد والطسوج قبل وضمن وأشهد عليه وصير معه أمير من قبل الإمام يوثق بدينه وأمانته ويجري عليه من بيت المال؛ فإن أراد ظلم أحد من أهل الخراج أو الزيادة عليه أو تحميله شيئاً لا يجب عليه منعه الأمير من ذلك أشد المنع."³

والذي عليه المجتمعات والدول العربية الآن هو أخذ ضريبة على الأرض الزراعية كل أرض بحسب نوعها ولكن لا تفرق بين ذمي ولا مسلم، وكان هذا مقابل الخدمات التي تقدمها الدولة كشق المجاري المائية والأنهار والترع وإقامة القناطر والجسور وتنظيم الري وتأمين البذور الجيدة عن طريق الجمعيات الزراعية وغيرها⁴.

العشور (الضرائب التجارية):

وهي ضريبة مالية تفرض على الأموال التي أعدت للتجارة، وتفرض على الذمي الذي يتنقل من بلد لآخر داخل بلاد الإسلام ومقدارها نصف العشر وأما المستأمن تفرض على ما يدخل به من مال للتجارة بأرض الإسلام ومقدارها العشر مما يدخل به. وعروض التجارة كلها تخضع لذلك من مال وحيوان وغلل حتى على المسلم لكن على المسلم تسمى زكاة وهي نصف العشر. ويقوم بالتعشير عمال الدولة في الثغور ويسمى العاشر. ودليلها ما فعله عمر لما بعث أنس بن مالك (قال أنس يا أمير المؤمنين تقلدني المكس فقال عمر أقلدك ما قلدني رسول الله صلى الله عليه وسلم قلدني أمور العشور وأمرني أن آخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمي

1 الخراج لأبي يوسف (ص: 119).

2 السابق

3 السابق.

4 أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ص: 55

نصف العشر ومن الحربي العشر)¹ وهذا بمحض من الصحابة فلم ينكر عليه أحدهم² ويشترط في هذا المال أن يكون معدا للتجارة ويبلغ نصاب الزكاة عند الحنفية وعن أحمد رويتان. وأما أمواله الذمي التي بيده داخل بلاد الإسلام فلا تعشير فيها ولو بلغت نصابا وكانت معدة للتجارة، قال أبو يوسف: "ما لم يكن من مال للتجارة ومروا بها على العاشر فليس يؤخذ منه شيء"³ وهؤلاء المعشرون لحماية الأموال من اللصوص وقطاع الطريق ويتصدون الأموال التجارية فيأخذون على ذلك مقابل كما قال الزيلعي واستحقاق التعشير هو بسبب الحماية قال الزرقاني: "وأن الجباية بالحماية"⁴ كما أنه شينتنفع بمرافق الدولة كالطرق والقناطر والجسور مما يزيد ربحه لتقله والدولة هيأت له أسباب الربح قال في المغني: "وإنما هو يختص بمال التجارة لتوسعه في دار الإسلام وانتفاعه بالتجارة فيستوي فيه الرجل والمرأة"⁵، والتعشير يكون مرة واحدة في السنة عند الجمهور: لما كتب عمر لجابي العشور ألا يأخذها إلا مرة واحدة في السنة⁶ وعند المالكية تجب كلما تنقل⁷ ورد أبو عبيد على مالك بما نقل عن عمر وأن المال الواحد لا يعشر مرتين. ويكتب العاشر (جابي الضريبة) ورقة بأنه أخذ العشر كما صرح الحنابلة وأمر به عمر بن عبد العزيز فكتب لعامله رزيق بن حيان (واكتب لهم بما تأخذ كتابا إلى مثله من الحول)⁸. ومقدارها: هو نصف العشر كما روي عن عمر في أثر زياد بن حدير وغيره⁹ وهو قول قول الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وهذه الزيادة على المسلم عن مقدار الزكاة أنه لا يدفع غيرها وفي حالة الحماية بالخارج فقط والذمي لا يتاجر إلا بأمواله الظاهرة فقط ولا يحاسب في أمواله الباطنة أما المسلم فلا. فهي خاصة فيما ينتقل به من بلد لبلد آخر بقصد التجارة والتربح ويكون بلغ نصابا. وأما أمواله في بلده وإن بلغت نصابا فلا تقرب. فعلم أن مسئوليات المسلم

¹ الأموال لأبي عبيد ص 533 وسنن البيهقي .

² المغني ج 8/ص: 63

³ الخراج ص 133.

⁴ شرح الزرقاني على خليل ج 7 /ص 143

⁵ المغني ج 8/ص: 522

⁶ الخراج لأبي يوسف ص 136 والأموال لأبي عبيد ص 538

⁷ الزرقاني على خليل ج 3/ص: 144

⁸ الخراج لأبي يوسف ص 136 والأموال لأبي عبيد ص 534

⁹ الأموال لأبي عبيد ص 533 والخراج لأبي يوسف ص 135

المالية أكبر من الذمي. كما أنه لا يشترط التعشير من رأس وعين المال بل من قيمة المال كما ذكر أبو يوسف قصة النصراني التغلي الذي مر على جابي الضريبة ومعه فرس وأن الفرس قومت بعشرين ألفا من الدراهم فقال الجابي أعطني الفرس وخذ تسعة عشر ألفا أو أمسك الفرس وأعطني ألفا فأعطاه ألفا وأمسك الفرس¹.

تعشير الخمر والخنزير : فعند أبي حنيفة تعشر الخمر لا الخنازير وعند أبي يوسف عليهما وعند زفر لا يعشر شيء منهما كما قيل عنه وقيل غير ذلك ، وعلى ذلك ما روي أن عمر قال لعماله بالموسم ماذا تأخذون من مال أهل الذمة مما يمرّون عليكم من الخمر؟ قالوا نصف العشر من أثمانها فقال عمر ولوهم بيعها وخذوا نصف العشر من أثمانها². وذهب زفر وأبو يوسف والشافعية والحنابلة إلى أنه لا يعشر الخمر ولا الخنزير ولا منهما لعدم ماليتهما إنما حقهما الهدر. والذمي يصدق فيما يقول عند الحنفية فلو ادعى عدم تمام الحول قبل منه أو أنها ليست للتجارة أو كونه مدينا بدين يذهب أكثرها أو منتقص النصاب فيصدق الذمي يمينه لأنه بعقد الذمة صار له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين ، خلافا للحنابلة في ادعاء الدين إلا إن أقام عليه بينة من المسلمين ، ومالك لا يقبل ادعائه مطلقا³.

العشور والضرائب على المستأمنين: إذا دخل الحربي ديار الإسلام بأمان بمال للتجارة استوفي منه التعشير على ماله لحماية الدولة الإسلامية له ولا استخدام مرافق الدولة ولأمانه على ماله ونفسه. ومقدار التعشير (الضريبة): الأصل فيها المعاملة بالمثل فيؤخذ منهم ما يأخذونه من أهل الإسلام إذا أرضهم كتب الجابي إلى عمر : "كم نأخذ من تجار أهل الحرب ؟ فقال: كم يأخذون منا؟ قال هم يأخذون منا العشر فقال خذ منهم العشر"⁴. وكتب أبو موسى الأشعري لعمر فقال: إن تجار المسلمين إذا دخلوا دار الحرب أخذوا منهم العشر فكتب عمر إليه خذ منهم إذا دخلوا إلينا ذلك العشر⁵! وقال في السير الكبير فأما العشر فنأخذه لأنهم يأخذون منا

¹ الخراج لأبي يوسف ص: 135 والخراج ليحيى بن آدم ص: 70

² شرح السير الكبير ج 4/ص: 288.

³ الدر المختار مع حاشية رد المختار (ابن عابدين) ج 2/ص: 53 والمغني ج 8/ص: 521

⁴ الخراج ليحيى بن آدم ص 173

⁵ السابق.

منا العشر إذ الأمر بيننا وبين الكفار مبني على المجازاة¹. وهو مذهب الحنفية²، خلافا للمالكية والشافعية والحنابلة لم يعملوهم بالمثل لذا اختلفوا في مقدارها فالحنابلة قالو بالعشر سواء عشروا مال المسلمين أم لا! والمالكية فصلوا فقالوا إن دخل بطعام لمكة والمدينة وقراهما فنصف العشر وأما الشافعية فيؤخذ منه العشر³ فقاعدة المثل هي الراجحة للأثر المروي عن عمر وإذا كان مال المستأمن أقل من مائتي درهم أي أقل من نصب الزكاة؛ إلا إذا كان أهل دار الحرب يأخذون من المسلمين مما قل أو أكثر فنعاملهم بالمثل، خلافا للحصكفي في الدر المختار قال: "الأصح عدم تعشير مالهم إذا لم يبلغ نصابا وإن أخذوا منا من مثله لأن ما دون النصاب قليل والأخذ من القليل ظلم ولا متابعة في الظلم"⁴ وأن ما دون النصاب معد للنفقة غالبا والأخذ منه مخالف لمقتضى الأمان⁵. وإن كانوا يأخذون جميع مال المسلم إذا نزل دار أهل الحرب فلا نعاملهم بالمثل بل نترك للمستأمن ما يبلغه مأمنه⁶ وهذا بعد الأمان غدر ومخالف للأمان ولا نتبعهم في أخلاقهم، وغذا كانوا لا يأخذون منا شيئا فلا نأخذ منهم شيئا وإذا لم نعلم مقدار ما يأخذون فنأخذ منهم العشر للأمان واستخدام مرافق الدولة قال عمر: "إذا أعياكم أن تعلموا كم يأخذون منا فخذوا منهم العشر"⁷. ويستوفي التعشير مرة واحدة في السنة، ولا يصدق المستأمن ما يصدق به الذمي. وكان عمر يخفض قيمة التعشير على الذمة الذين يجلبون الطعام للمدينة ليكثر جلب الطعام للحجاز: "كان عمر يأخذ من النبط من الزيت والحنطة نصف العشر لكي يكثر الحمل إلى المدينة ويأخذ من القطنية العشر"⁸. ويمثل التعشير في زماننا ضرائب الجمرك.

والأصل أن الدولة لا تفرض التعشير ولا الضرائب إلا للحاجة الشديدة لأن المال ضروري لإقامة الدولة والدولة تقوم بخدمة الناس وأساس قيامها خدمة رعاياها قال الشاطبي: "إنا إذا

¹ السير الكبير ج4/ص:283

² المبسوط ج2/ص:37

³ الأم للشافعي ج4/ص:125 ومختصر المزني ج5/ص:199. وشرح الزرقاني على خليل ج3/ص:143 والشرح الصغير للدردير ج1/ص:345

⁴ رد المختار ج2/ص:56

⁵ حاشية ابن عابدين رد المختار على الدر المختار ج2/ص:56

⁶ فتح القدير ج1/ص:534

⁷ شرح السير الكبير ج4/ص:283 والبدائع ج2/ص:39

⁸ الأموال لأبي عبيد ص533

قررنا إماما مطاعا مفتقرا إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم فلإمام إذا كان عدلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إجحاش القلوب وذلك يقع قليلا من كثير بحيث لا يجحف بأحد ويحصل المقصود وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين لاتساع مال بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا فإن القضية فيه أخرى ووجه المصلحة هنا ظاهر فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام بطلب شوكة الإمام وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار وإنما نظام ذلك كله شوكة الإمام بعدله فالذين يحذرون من الدواهي لو تنقطع عنهم الشوكة يستحقرون بالإضافة إليها أموالهم كلها فضلا عن اليسير"¹ وهو من باب التعاون على البر والتقوى، قال ابن حزم: " وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر، والصيف والشمس، وعيون المارة."² وعن أبي سعيد الخدري قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان معه معه فضْلٌ ظَهَرَ فَلْيَعُدْ بِهِ عَلَى مَنْ لَا ظَهَرَ لَهُ"³ وقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس⁴ قال عمر: " لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين"⁵ وأهل الذمة لهم ما لنا وعليهم ما علينا.

المطلب الثاني: الواجبات الاجتماعية.

على أهل الذمة والمستأمنين واجبات تجاه المجتمع الذي يعيشون فيه هي الواجبات الاجتماعية:
1- ألا يظهروا ما فيه غضاضة على المجتمع المسلم بما ينتقص دينهم كأن يتناولوا الله تعالى بالسب أو رسوله صلى الله عليه وسلم وبما فيه استخفاف بالمسلمين وازدراء بعقيدتهم وهذا

¹ الاعتصام ج 2/ص 121

² المحلى ج 6/ص 156

³ صحيح مسلم ج 3/ص 1354

⁴ صحيح البخاري ج 1/ص 217

⁵ المحلى ج 6/ص 158

ناقض لعقد الذمة وهو واجب على كل أحد من المسلمين وغيرهم من الذميين والمستأمنين. فعن ابن عباس أن أعمى كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت له أم ولد وكان له منها ابنان وكانت تكثر الوقعة برسول الله صلى الله عليه وسلم وتسبه فيزجرها فلا تزجر وينهاها فلا تنتهي فلما كان ذات ليلة ذكرت النبي صلى الله عليه وسلم فوقعت فيه فلم أصبر أن قمت إلى المعول فوضعت في بطنها فاتكأت عليه فقتلتها فأصبحت قتيلا... وفيه: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا اشهدوا أن دمها هدر¹، وفي المغازي أن عمرو بن سالم الخزاعي خرج في أربعين راكبا يستنصرون رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال يا رسول الله إن أنس بن زنيم هجأك فأهدر رسول الله صلى الله عليه وسلم دمه².

2- ألا يظهروا أفعالا محرمة في الإسلام وتخالف دين المسلمين وعاداتهم كشرب الخمر وأكل الخنزير وبيعهما وإدخالهما على وجه الشهرة والظهور، وإن كان ذلك فيما بينهم وفي نواديهم وقراهم التي تخصهم فلا حرج.

3- كما يمنعون من إظهار فسق يعتقدون حرمة أو يعتقد حرمة المسلمون كالميسر والربا والرشوة وهم والمسلمون سواء في ذلك لكن يحرم عليهم كل منكر في ديانتهم وقد كتب النبي صلى الله عليه وسلم لأهل بجران يمنعهم من الربا. والمستأمن كالذمي في كل ذلك!

4- أن لا يفعلوا ما فيه ضرر على المسلمين كرفع بناء لهم على بناء جار مسلم وكإيوائهم من يطلع على عورات المسلمين وكدالاتهم أهل الحرب على عورة لنا وكدعائهم مسلما للكفر وكزنا ذمي بمسلمة فإن فعلوا ذلك انتقض عهدهم³.

5- أو دل أهل الحرب على عورة للمسلمين. أو فتن مسلما عن دينه فينتقض العهد بها مطلقا⁴ أو تطلع على عورة المسلمين ونقلها إلى دار الحرب⁵. وكذا لا يقطع طريق المسلمين فلو فعل انتقض أمانه وعوقب كالمسلمين. ولا يخرجون على الإمام بغاة ولا ممتنعين عن بنود الذمة فإن فعلوا خرقوا الذمة وانتقض عهدهم إلا إذا كان لهم مظلمة فلا ينتقض عهدهم كما

¹ سنن النسائي الكبرى ج2/ص304

² الإصابة في تمييز الصحابة ج1/ص122

³ إغاثة الطالبين ج4/ص208

⁴ السراج الوهاج ج1/ص554

⁵ روضة الطالبين ج10/ص329

هو مذهب المالكية¹. ولا يشاركوا الخارجين على الإمام من البغاة والخوارج والطائفة الممتنعة من المسلمين ولا يؤوئهم ولا يساعدونهم فإنه ينتقض عهدهم عند الشافعية والحنابلة إلا إن أكره ، خلافا للأحناف لا ينتقض عهده لتبعيته للمسلمين وقال المالكية ينتقض عهده إلا إذا كان المسلمون متأولين² وكذا المسأمن لو قاتل الدولة انتقض عهده وأمانه وصار حربيا لا أمان له عند الأحناف والشافعية والحنابلة³ لكن إن اشتركوا مع بغاة المسلمين في بغيهم فصرح الشافعي والحنابلة بانتقاض عهدهم إلا إن ادعوا الإكراه⁴.

7- ألا يتجسس على المسلمين فينتقض عهده عند الأوزاعي والمالكية والراجح عند الحنابلة⁵ وقيل لا ينتقض عهده⁶. وعقوبة المسلم الجاسوس القتل عند المالكية ولا توبة له⁷ وعند الحنفية يوجع ويؤذى بليغا ويحبس حتى يتوب وكذا الشافعي⁸، خلافا لأبي يوسف فيقتل عنده⁹ وقد جاء في السنة ما يثبت قتل الجاسوس غير المسلم فعن سلمة بن الأكوع قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم عَيْنٌ من المُشْرِكِينَ وهو في سَفَرٍ فَجَلَسَ عِنْدَ أَصْحَابِهِ ثُمَّ انْسَلَّ فَقَالَ النبي صلى الله عليه وسلم اطلبوه فاقْتُلُوهُ قَالَ فَسَبَّوْهُمْ إِلَيْهِ فَقَتَلْتُهُ وَأَخَذْتُ سَلْبَهُ فَنَقَلْنِي إِيَّاهُ¹⁰ وعن حارثة بن مضرب عن فرات بن حيان رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بقتله وكان عينا لأبي سفيان فمر بمجلس الأنصار فقال أي مسلم فذهبوا به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا إنه يزعم أنه مسلم فقال إن منكم رجلا نكلهم إلى إيمانهم منهم فرات بن حيان¹¹ وكذا المستأمن ينتقض أمانه بالتجسس عند المالكية والأوزاعي والحنابلة خلافا

¹ شرح الخرشي ج3/ص:149.

² المبسوط ج10/ص419 ، وشرح الخرشي ج8/ص61، ومختصر المزني ج5/ص160، وكشاف القناع ج4/ص99.

³ شرح السير الكبير ج2/ص103 والمغني ج8/ص121.

⁴ مغني المحتاج ج4/ص129 والمغني ج8/ص121

⁵ أحكام القرآن لابن العربي ج2/ص249 ومختصر فتاوى ابن تيمية ص513

⁶ شرح السير الكبير ج4/ص225.

⁷ شرح الخرشي ج3/ص119 والزرقي على خليل ج3/ص118.

⁸ الخراج لأبي يوسف ص:189 وشرح السير الكبير ج4/ص225 والأم ج4/ص109

⁹ الخراج لأبي يوسف ص189

¹⁰ سنن أبي داود ج3/ص48

¹¹ المستدرک ج2/ص126 وسنن أبي داود ج3/ص48 وسنن البيهقي الكبرى ج8/ص197 ومسند أحمد بن حنبل ج4/ص336

للشافعي والحنفية¹ ويقتل على مذهب أبي يوسف وعند غيره يوجع ويحبس إلا إذا كان أمانه على أن لا يتجسس ورأى الشافعي حبسه وتعزيره، فقلت للشافعي رأيت الذي يكتب بعورة المسلمين من المستأمنين والموادع؟ قال الشافعي: يعزر هؤلاء ويحبسون².

¹ شرح الخرشني ج3/ص119 واختلاف الفقهاء للطبري ص59 والأم ج4/ص167 وشرح السير الكبير ج1/ص205.

² الخراج لأبي يوسف ص189 وشرح السير الكبير ج4/ص226 والأم ج4/ص167.

الخاتمة ، وفيها أهم النتائج.

- 1- أن الإسلام أعطى غير المؤمنين به كل ما يحتاجه من حرية بما يسير حياتهم على أكمل وجه. ولم يتعرض لعقائدهم إلا من باب إظهار الحق ولم يجبرهم على الإسلام وهذا ظاهر .
- 2- للذميين والمستأمنين حقوق في دولة الإسلام والتزامات تجاه الدولة.
- 3- الحقوق التي لهم حق التعليم والعلاج والعمل والتنقل ولم تضيق عليهم أبدا.
- 4- تولي المناصب في الدولة إنما يكون تكليف من الدولة سواء للمسلم أم غيره ولا بد من توفر شروط للمكلف بهذا العمل.
- 5- بعض الأعمال لا يحل لغير المسلم كمنصب الخلافة والقضاء والجيش لأن الجهاد ديانة والقضاء حكم بالإسلام وشرط الخلافة الإسلام.
- 6- الأصل عدم جواز استعمال الكافر إلا للحاجة ولو استطعنا الاستغناء عنهم فعل وهذا لا يخالف فيه دولة من الدول.
- 7- اختيار الخليفة والحاكم حق للمسلمين وليس لغيرهم وهذا معروف في كل الدول لا يمثل الشعب إلا من هو من أبناء الشعب.
- 8- للكافر حق حماية الأنفس والأعراض والأموال ويعاقب من يعتدي عليها وهم ذمة الله ورسوله فلا يهانون.
- 8- الاحتكام لشرائعهم من حقهم ما لم يحتكموا إلينا فإن احتكموا إلينا حاكمناهم بقانون الدولة الإسلامي وهذا في كل الدول.
- 9- الواجبات عليهم كثيرة منها مالية واجتماعية وولائية فالجنسية حق للذمي لكن يراعى أنه في بلاد الإسلام.
- 10- الواجبات المالية: الجزية وهي مقابل الدفاع ولها شروط لا تكون إلا على المقاتل ومن أصابته آفة فلا شيء عليه ، والخراج على أرض المسلمين والجزية والخراج في السنة مرة واحدة.
- 11- العشور والضرائب التجارية قاعدتها المثل فما يفعلون ببلادهم يفعل بهم مرة بالسنة.
- 12- الواجبات الاجتماعية حق الدولة كأبي دولة أخرى لا يظهر ما يخالف دستور الدولة وثوابتها.

الفهرس

2.....	المقدمة:
3.....	التمهيد:
4.....	المبحث الأول: الحقوق
5.....	المطلب الأول: حرية الاعتقاد
15.....	المطلب الثاني: حق التعليم
19.....	المطلب الثالث: حق تولي المناصب
25.....	المطلب الرابع: حق تولية القضاء
27.....	المطلب الخامس: حق التمثيل النيابي
27.....	المطلب السادس: حق الاحتكام لشرعهم بالأسرة
29.....	المبحث الثاني: الواجبات:
30.....	المطلب الأول: الفرع الأول: الواجبات الولائية
31.....	الفرع الثاني: الواجبات المالية ، الجزية:
34.....	الخراج:
39.....	العشور التجارية:
43.....	المطلب الثاني: الواجبات الاجتماعية
47.....	الخاتمة
48.....	الفهارس



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية
ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم

إعداد

الشيخ محمد صلاح الدين المستاوي
رئيس مؤسسة الحبيب المستاوي للدراسات والبحوث العلمية
مدير مجلة جوهر الاسلام - تونس

حقوق وواجبات غير المسلمين في الدول الإسلامية ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم

يأتي الاختيار على موضوع حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم من طرف مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورة انعقاده الثانية والعشرين تعريفاً بهدي رسالة الإسلام ورعايته للحقوق الأساسية للإنسان باعتباره حجر الزاوية ومحور الاهتمام.

فالإنسان في رسالة الإسلام خليفة الله في الأرض تبدو جلياً في ذاته وكيانه وفي كل ما يحيط به العناية الإلهية والتسخير، فالرحمة الشاملة بالإنسان هي الغرض والغاية من بعثة نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام والتي نصت عليها الآية الكريمة في قوله جلّ من قائل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ورحمة الله بعباده لا تقتصر على جنس أو لون أو فئة أو أتباع دين بعينه بل تشمل الناس أجمعين حتى من لم يؤمن بالله ولم يُسلم لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة والرسالة.

وما أجمله وأروعه ذلك التذكير للمسلمين الصادر عن أحد العلماء الذي استنكر عليهم تعديهم على من يخالفهم في العقيدة والدين فقال مفتتحاً خطابه اليهم الحمد لله ربّ المسلمين!! ولما لاحظ عليهم الاستغراب والتعجب أعاد القول الحمد لله ربّ المسلمين!! وهنالك مخاطبهم: إنكم إذن تُسلمون بأن الله هو ربّ العالمين أي المسلمين وغير المسلمين فلماذا تُبررون لأنفسكم التعدي على من يُخالفكم في الدين؟ وكان أثر تذكيرهم بهذه الحقيقة كبيراً عليهم وكان أيضاً هذا التذكير الذكي محل إعجاب وإكبار لهذا العالم من طرف من كانوا بالأمس القريب يعدون صاحب هذا الموقف عدوّاً لهم ولدينهم!!.

ومجمع الفقه الإسلامي الدولي من خلال أعضائه وخبرائه هو خير من يبلور ويُقدّم الحجج والبراهين القاطعة على انسانية تعاليم الإسلام وردّ ما يُثار من شبه ومغالطات يجد مروجوها في ممارسات شاذة تصدر هنا وهناك تعمدُ لتشويه حقائق الإسلام وإظهاره في مظهر الشبح المخيف الذي يتهدد الإنسان في حياته بإراقة وسفك دمه وذلك بدعوى الكفر والمخالفة في الدين متناسين مُتجاهلين قوله جلّ من قائل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾ الآية 256 من سورة البقرة يقول سماحة الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله (ونفي الإكراه خبر في معنى النهي والمراد نفي اسباب الإكراه في حكم الإسلام أي لا تُكرهوا أحداً على اتباع الإسلام قسراً وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصّاً وهي دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه لأنّ أمر الإيمان يجري على الاستدلال والتمكين من النظر

وبالإختيار وقد تقرّر في صدر الإسلام قتال المشركين وفي الحديث "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها" ولا جائز أن تكون هذه الآية (لا إكراه) قد نزلت قبل ابتداء القتال كله فالظاهر ان هذه الآية نزلت بعد فتح مكة واستخلاص بلاد العرب إذ يمكن ان يدوم نزول السورة سنين كما قدمناه صدر تفسير سورة الفاتحة لا سيما وقد قيل بأنّ آخر آية نزلت هي من سورة النساء ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا﴾ الآية فنسخت حكم القتال على قبول الكافرين الإسلام ودلت على الاقتناع منهم بالدخول تحت سلطان الإسلام وهو المعبر عنه بالذمة ووضحه عمل النبي ﷺ وذلك حين خلصت بلاد العرب من الشرك بعد فتح مكة وبعد دخول الناس في الدين أفواجا حين جاءت وفود العرب بعد الفتح فلما تمّ مراد الله من إنقاذ العرب من الشرك والرجوع بهم إلى ملة ابراهيم ومن تخليص الكعبة من أرجاس المشركين ومن تهيئة طائفة عظيمة لحمل هذا الدين وحمایى بیضته وتبين هدي الإسلام وزال ما كان يحول دون اتباعه من المكابرة وحقق الله سلامة بلاد العرب من الشرك كما وقع في خطبة حجة الوداع {إن الشيطان قد يئس من أن يُعبد في بلدكم هذا} لما تم ذلك كله أبطل الله القتال على الدين وأبقى القتال لتوسيع سلطانه ولذلك قال (سورة التوبة) ﴿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﴾ وعلى هذا تكون الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ ناسخة لما تقدم من آيات القتال مثل قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ الصفحات 26 و 27 و 28 و 29 الأجزاء 3 و 4 و 5 من تفسير التحرير والتنويب وهذا التحقيق من سماحة الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله في اعتبار الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ سورة البقرة الآية 256 ناسخة لآيات القتال يحلّ إشكالا ظلّ يتخذ حجة لوصم الإسلام بأنه دين الإكراه وفي ذلك عين الانسجام بين مختلف آيات القرآن المتعددة المكرسة للحرية الدينية مثل قوله جلّ من قائل: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ سورة الكافرون وقوله تعالى: ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ وقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ وغير ذلك من الآيات المعاضدة لبعضها البعض والمكرسة لحرية الاعتقاد.

ويجدر بنا قبل بيان ما أعطاه الإسلام من حقوق وما أوجبه من واجبات على المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية أن نورد حد ومفهوم ومعاني بعض مصطلحات ذات صلة بالبحث: الجزية وأهل الذمة وما تعلق بهما.

فالجزية لغة هي الجزاء والجزاء هو المقابل والمقصود بها في عرف الفقهاء المال الذي يُؤخذ من أهل الذمة.

وجاء في القاموس المحيط الجزية خراج الأرض ومما يُؤخذ من الذمّي والجمع جزى وجزى وجزاء.

والجزية مُشتقة من الجزاء ومعناه الغناء والكفاية والجزية ما يُؤخذ من أهل الذمة (المفردات في غريب القرآن).

وكانت كلمة الجزية تُطلق في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي خلافة أبي بكر وصدر خلافة عمر على المال الذي يُؤديه أهل الذمة إلى بيت المال سواء أكان ضريبة على الأشخاص أو على الأرض التي يملكونها فلما اتسعت الفتوحات في دولتي الفرس والروم اختصت ضريبة الأرض بلفظة الخراج وبقي لفظ الجزية للدلالة على ضريبة الأشخاص.

والجزية في الإسلام ليست للإذلال كما يتبادر إلى ذهن بعض الناس فهي وإن كانت على ذمّي يريد أن يُقيم في دار الإسلام مع استمساكه بدينه فهو الذي اختار بمحض اختياره أن يُقيم في دولتنا ويتجنس بجنسيتنا ويكون له ما لنا وعليه ما علينا مُقابل أن يدفع الجزية وهي نصيبه في الضرائب العامة التي تصرف في منفعة الجماعة في المرافق العامة ومعاونة فقراء غير المسلمين (انظر ص 356 من كتاب الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام تأليف المستشار علي منصور .

مما يجدر التنبيه إليه ان الصغار الوارد في الآية: ﴿عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ ان الصغار هو جريان أحكام الإسلام عليهم (أهل الذمة) المراد به خضوعهم للدولة الإسلامية والتزامهم بأحكام الشريعة الإسلامية فيما وافق شرائعهم أو فيما ليس له في شرائعهم وجود أما قوله (عن يدٍ) فمعناه عن غنى وقدرة أي أن يكون أهل الكتاب قادرين على دفع الجزية للدولة الإسلامية فإن كانوا غير قادرين فليسوا مكلفين بها.

والصغار هو الخضوع لنظام الدولة وبهذا تزول كل الزوائد التي أُضيفت إلى موضوع الصغار والإذلال وتحل المشاركة في الدفاع محل الجزية وهي بدل المنفعة وتسقط تفسيرات الجزية بانها عقوبة أو مقابل سكن أو قهر أو إهانة (الصفحة 70 و 71 الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي تأليف دندل جبر).

ومما يجدر الوقوف عنده لبيان المراد منه تقسيم الدار إلى دار إسلام ودار عهد ودار حرب

فدار الإسلام هي كلّ دار من البلاد من محيط سلطان الإسلام ونفذت فيها أحكامه وأقيمت شعائره... وتُسمى دار الإسلام دار العدل.

ودار العهد وهي التي يظهر عليها المسلمون وعقد أهلها الصلح بينهم وبين المسلمين على شيء يؤدونه من أرضهم يُسمى خراجًا دون أن يُؤخذ منهم جزية رقابهم لأنهم في غير دار الإسلام.

ودار الحرب هي الدار التي لا تُطبّق فيها أحكام الإسلام الدينية والسياسية لوجودها خارج نطاق السيادة الإسلامية (انظر الصفحة 64 من كتاب الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي تأليف دندل جبر).

أمّا الوطن والمواطنة فقط استنبط علماء الفقه الإسلامي من مفهوم دار الإسلام وجود رابطة بين طرفين: الدار وأهلها فالدار هي الكيان الحضاري الذي ينتظم وجودهم من خلاله ... وأهل الدار المعنيون الذين لهم حقّ اكتساب جنسية دار الإسلام هم المسلمون وكذلك الذميون. المسلمون لأنّ كلّ شخص منهم مسلماً يجعله أهلاً للانتماء إلى جماعة المسلمين ودولتهم والتبعية لها والارتباط بها قانوناً فكل مسلم إذن في دار الإسلام يتمتع بجنسيتها على أساس توافر الصبغة الإسلامية وأما الذميون فلأنهم بدمتهم من أهل دار الإسلام الذين يتساوون مع المسلمين في الارتباط برباط الجنسية (انظر ص 30 من كتاب المواطنة في الإسلام سعيد اسماعيل علي).

والمواطنة لها مفهوم جديد فهي تعرف الآن بأنها عبارة عن علاقة متبادلة بين أفراد بشرية تقيم على أرض واحدة وليست بالضرورة منتمية إلى جدّ واحد ولا إلى ذاكرة تاريخية موحدة أو دين واحد إطارها دستور ونظم وقوانين تحدّد واجبات وحقوق أفرادها إنّها شبه جمعية تعاونية ينتمي لها بصبغة طوعية أفرادها بشكل تعاقدية فالذي ينضم اليوم إليها له نفس الحقوق التي كانت لأقدم عضو (انظر الصفحة 107 من بحث الولاء بين الدين والمواطنة للشيخ عبد الله بن بية المجلة العلمية العددان الثاني والثالث عشر).

ويُعَدُّ العهد النبوي (دُستور المدينة) أساساً للتعايش بين سكان المدينة المنورة من مسلمين (مهاجرين وأنصاراً ويهوداً) فهم مواطنون رغم اختلافهم الديني والعرقي. وهذه الوثيقة وثّقها وحققها الدكتور محمد حميد الله في كتاب مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ونصّ هذه الوثيقة الدستور هو الآتي:

- هذا كتاب من محمد بن عبد الله (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش (وأهل يثرب) ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

- إنهم أمة واحدة من دون الناس.
- المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون (دفع الدية) بينهم وهم يقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو عوف على ربعتهم معاقلمهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو الحارث (بن الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- بنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وإن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف من فداء أو عقل أن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.
- وإن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كل) من بغى منهم أو ابتغى دسيسة (ما يخرج من حلق البعير إذا ارغا استعاره هنا للعطية وأراد به ما ينال منهم من ظلم) أو اثما أو عدوانا أو فسادا بين المؤمنين وإن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم.
- ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن.
- وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أذانهم وإن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس.

- وانه من تبعنا من اليهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
- وإن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.
- وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا .
- وان المؤمنين يبيء (يمنع ويكف) بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله
- وان المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن.
- وانه من اعتبط (قتله دون جناية أو سبب) مؤمنا قتلا عن بينة فانه قود (القصاص) به إلا أن يرضى ولي المقتول (بالعقل) الدية وان المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه.
- وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا أو يؤويه وان من نصره أو اواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يُؤخذ منه صرف ولا عدل.
- وانه مهما اختلفتهم فيه من شيء فإن مرده إلى الله والى محمد صلى الله عليه وسلم.
- وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- وان يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم نفسه وأثم فإنه لا يوتغ (لا يهلك) إلا نفسه وأهل بيته.
- وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
- وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- وإن ليهود بني ساعده مثل ما ليهود بني عوف.
- وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.
- وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- وإن ليهود بني ثعلبه مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم أو أثم فإنه يوتغ إلا بنفسه وأهل بيته.
- وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.
- وان لبني الشطبية مثل ما ليهود بني عوف وإن البرّ دون الإثم.
- وإن موالي ثعلبة كأنفسهم.

- وإن بطانة يهود كأنفسهم.
- وانه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم.
- وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وإن بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم.
- وإنهم لا يأتّم امرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم.
- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- وإن يشرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .
- وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .
- وانه لا تُجار حرمة إلا بإذن أهلها.
- وانه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار (اختلاف) يخاف فساده فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.
- وإن بينهم النصر على من دهم يشرب.
- وإذا دعوا إلى الصلح يصلحونه ويلبسونه فإنهم يصلحونه أو يلبسونه وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين.
- على كل ناس حقهم من جانبهم الذي قبلهم.
- وإن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة وإن البرّ دون الإثم ولا يكسب كاسب إلا على نفسه وإن الله على ما أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.
- وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، إنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم وأن الله جار لمن برّ واتقى ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فهذه الوثيقة التأسيسية تتضمن الحقوق الأساسية والأسس الرئيسية للمواطنة في مساواة تامة وكاملة بين المكونات الوطنية لمجتمع المدينة دون النظر إلى الفروق والاختلافات العرقية والدينية وهي التجسيم العملي لما ورد مكرّسا ومؤصلا له في نصوص محكمة في القرآن الكريم والسنة النبوية والسيرة العطرة وما سار عليه الخلفاء والأمراء والولاة على امتداد تاريخ الإسلام وعلى اتساع رقعة البلاد الإسلامية مشرقاً ومغرباً.

وتعززت هذه الوثيقة (دُستور المدينة) بعهود ومعاهدات كرسست في حيز الواقع التعايش الكامل والصادق بين من يتكون منهم المجتمع الذي تحكمه دولة الإسلام التي ترعى حقوق كل مواطنيها مسلمين وغير مسلمين.

وتستند هذه الحقوق على مبادئ أساسية أهمها كرامة الانسان الوارد التأكيد عليها في أكثر من آية وحديث منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ وهذا التكريم يستند على وحدة الأصل كما جاء في الحديث الشريف {كُلُّكُمْ مِنْ آدَمَ وَآدَمَ مِنْ تُرَابٍ} وتذكر رسالة الإسلام بأن الاختلاف والتنوع في الجنس والعرق واللغة والدين وغيرها من الفروق هي من مُراد الله وحكمته في خلقه يقول جلّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمُ﴾ ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة فلا رادّ لمشيئته ولكنه شاء أن يظلّ هذا التنوع والاختلاف والتمايز فالجميع عباد الله وهم مدعوون إلى العيش والتعايش فيما بينهم بسلام ووثام واحترام لخصوصيات بعضهم البعض.

وتعزز دستور المدينة بعهود موثقة لا تزال محفوظة تبين بجلاء مضي المسلمين في مصداقية وروح عملية يتطابق فيها الشعار مع الواقع والمثال من هذه النصوص والمعاهدات :

- كتاب خالد بن الوليد رضي الله عنه لما صالح أهل الحيرة حيث جاء فيه (بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من خالد بن الوليد لصلو بابن نسطونا وقومه، وأن قومك رضوا بك وقد قبلت ومن معي من المسلمين ورضيت ورضى قومك فلك الذمة والمنعة فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم).

- وكتب أبو عبيدة ابن الجراح (قائد الفتح) إلى كل وال في كل المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا ما جبي من الجزية والخراج قال (إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وأنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وانا لا نقدر على ذلك ولقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط وما كان بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم فلما قالوا لهم ذلك وردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم قالوا: ردكم الله ونصركم عليهم فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئا وأخذوا كل شيء بقي حتى لا يدعوا شيئا).

- وعندما طلب شهر براز ملك (الباب) في نواحي ارمينيا من سراقا بن عمرو عامل عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يضع عنه وعن عشيرته الجزية على أن يقوموا بما يطلب منهم عدوهم قبل سراقا وقال له: قد قبلنا ممن كان معك على هذا ما دام عليه، ولا بُد

من الجزاء ممن يقيم ولا ينهض يقول الطبري: إن ذلك الاتفاق صار سنة فيمن كان يجارب العدو من المشركين وفيمن لم يكن عنده الجزاء إلا أن ينفروا فيوضع عنهم جزاء تلك السنة وإن سراقه كتب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فأجازه وحسنه.

- كتاب النعمان بن مقرن إلى أهل ماه شهرزان وكتاب حذيفة لأهل ماه دينار اذ من أهل فارس وقد جاء في كل منهما "ولهم المنعة ما أدوا الجزية كل سنة..." وفي كتاب حبيب بن مسلمة إلى أهل تقليس نحو ما جاء في الكتب السابقة.

- كتاب سويد بن مقرن قائد جيش المسلمين في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى ملك جرجان حيث جاء فيه: بسم الله الرحمان الرحيم هذا كتاب سويد بن مقرن لرزيان صول بن زربان وأهل دهستان وسائر أهل جرجان إن لكم الذمة وعلينا المنعة... ومن استعنا به منكم فله جزاؤه وفي معونته عوضا عن جزائه.

وليست الجزية المنصوص عليها في هذه العهود بالضريبة المجحفة بل مشروط فيها القدرة على أدائها في مرونة تتبين فيها بجلاء مرونة وسماحة تعاليم الإسلام.

فلقد صالح أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعض القبائل العربية التي تدين بالنصرانية على دفع الجزية باسم الصدقة (الزكاة).

يقول الماوردي: فإن صولحووا على مضاعفة الصدقة عليهم ضوعفت كما ضاعف عمر ابن الخطاب رضي الله عنه مع تنوخ وبهراء وبني تغلب بالشام.

وعن داود بن كردوس قال: صالحت عمر ابن الخطاب رضي الله عنه بني تغلب بعدما قطعوا الفرات وأرادوا أن يلحقوا بالروم على أن لا يصبغوا صبيا ولا يكرهوا على دين وعلى أن عليهم العشر مضاعفا من كل عشرين درهما.

- وعن زرعة بن النعمان أو النعمان بن زرعة أنه سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكلمه في نصارى بن تغلب وكان عمر قد هم أن يأخذ منهم الجزية فتنفروا في البلاد فقال النعمان لعمر: يا أمير المؤمنين إن بني تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية وليست لهم أموال إنما هم أصحاب حُرُوث ومواشي ولهم نكايه في العدو فلا تُعن عدوك عليك بهم فصالحهم عمر رضي الله عنه على أن أضعف عليهم الصدقة واشترط عليهم أن لا ينصروا أولادهم.

يقول ابن قدامة الحنبلي: فاستقر ذلك من قول عمر ولم يخالفه أحد من الصحابة فصار إجماعا وقال به الفقهاء بعد الصحابة منهم: ابن أبي ليلى والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأبو

يوسف والشافعي انظر الصفحات 82 و83 و84 و85 من كتاب الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي الحقوق والواجبات في السياسة الشرعية تأليف دندل جبر.

"فالجزية في الإسلام ليست للإذلال كما يتبادر إلى ذهن بعض الناس فهي وإن كانت على ذمي يريد أن يُقيم في دار الإسلام مع استمساكه بدينه فهو الذي أراد بمحض اختياره أن يُقيم في دولتنا ويتجنس بجنسيتنا ويكون له مالنا وعليه ما علينا مقابل أن يدفع الجزية وهي نصيبه في الضرائب العامة التي تصرف في منفعة الجماعة في المرافق العامة ومعاونة فقراء غير المسلمين.

وقد دفعت هذه المعاملة الحسنة المنصفين من المؤرخين إلى الشهادة للمسلمين بسماحة دينهم وانسانية معاملتهم لغيرهم ممن لا يدين بدين الإسلام فهذا المسيو لوران المؤرخ الفرنسي يقول في كتابه "ارمينية في بيزنطة والإسلام" أن الأرمن أحسنوا استقبال المسلمين ليحرروا من رقبة بيزنطة وتحالفوا معهم ليستعينوا بهم على مقاتلة الخزر وترك لهم العرب أوضاعهم التي ألفوها وساروا عليها والعهد أعطاه معاوية سنة 635 إلى القائد تيودور رختوني ولجميع أبناء جنسه ما داموا راغبين فيه ...

وعقد السير توماس ارنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام فصلا بعنوان الغرض من فرض الجزية جاء فيه (ولم يكن الغرض من فرض الجزية على المسيحيين كما يذهب بعض الباحثين لونا من ألوان العقاب لامتناعهم عن الإسلام وإنما كان يؤديها الذميون مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين... ومن الواضح أن أي جماعة مسيحية كانت تُعفى من هذه الجزية إذا ما دخلت في خدمة الجيش الإسلامي على نحو ما حصل مع قبيلة الجراجمة وما عومل به أهل ميفاريا من مسيحي ألبانيا وكذلك أهل هيدرا وأهالي رومانيا الجنوبية إلى أن قال إن الفلاحين المصريين أعفوا من أداء الخدمة العسكرية رغم إسلامهم مقابل الجزية التي فرضوها على أنفسهم كالمسيحيين) انظر الصفحة 363 والصفحة 364 من كتاب الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام تأليف المستشار علي منصور.

تستند السماحة والانسانية التي شهد لها المنصفون من المؤرخين للمسلمين إلى موروث شرعي قوامه آيات الكتاب العزيز وهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيرته العطرة وسيرة خلفائه الراشدين ومن جاؤوا بعدهم في تناغم وانسجام لا شذوذ فيه عن قاعدة السماحة والرفق واللين مع المخالفين في الدين.

فقد أخرج البيهقي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة".

ومن وصايا عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "أوصيكم بذمة الله فإنه ذمة نبيكم ورزق عيالكم".

وجاء في عهد رسول الله ﷺ لأهل بجران "ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي ﷺ على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم ويبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير لا يغير اسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته".

وورد في وصية الإمام علي رضي الله عنه إلى مالك بن الأشتر النخعي قوله:

"وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللفظ بهم ولا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتم أكلهم فإنهم صنغان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق يفرط منهم الزلل وتعرض لهم العلل ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحسب أن يعطيك الله من عفوه".

ومن وصايا أبي يوسف إلى هارون الرشيد: "وقد ينبغي يا أمير المؤمنين أيدك الله الرفق بأهل ذمة نبيك وابن عمك محمد ﷺ والتقدم لهم حتى لا يُظلموا ولا يؤذوا ولا يُكلفوا فوق طاقتهم ولا يُؤخذ من أموالهم إلا بحق وجب عليهم".

يقول الإمام القرافي استلهاما من النصوص الشرعية من كتاب وسنة وآثار السلف الصالح (عقد الجزية موجب لعصمة الدماء وصيانة الأموال والأعراض إلى غير ذلك مما يترتب عليه وحقيقة عقد الجزية هو التزامنا بشروط نشترطها عليهم فإن عقد الذمة عاصم للدماء كالإسلام وقد ألزم الله تعالى المسلم جميع التكاليف في عقد إسلامه كما ألزم الذمي جملة هذه الشروط... إن عقد الذمة يوجب حقوقا علينا لهم لأنهم في جوارنا وخفارتنا وذمة الله وذمة رسوله ﷺ ودين الإسلام فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو أنواع الأذى أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام...).

وجاء في السير الكبير وشرحه ما نصه: دار الذمة تكون من جملة دار الإسلام.

وقال ابن قدامة في المغنى (وإذا عقد (الإمام) الذمة فعليه حمايتهم من المسلمين وأهل الحرب وأهل الذمة لأنه التزم بالعهد حفظهم).

ومما ورد في الرسالة القبرصية التي وجهها شيخ الإسلام ابن تيمية إلى ملك قبرص النصراني بشأن الأسرى النصارى من أهل الذمة الذين أسره التتار عندهم "وقد عرف النصارى كلهم أي لما خاطبت التتار بإطلاق الأسرى وأطلقهم غازان فسمح بإطلاق المسلمين قال لي: لكن معنا نصارى أخذناهم من القدس فهؤلاء لا يُطلقون فقلت له: بل جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمتنا فإننا نفتكهم ولا ندع أسيرا لا من أهل الملة ولا من أهل الذمة وأطلقنا من النصارى من شاء الله فهذا عملنا وإحساننا والجزاء على الله".

وقال ابن القيم: فإن الجزية أثبتت له الأمان العام على نفسه وأهله وماله في المقام والسفر.

قال ابن رشد: لأنها - أي الجزية - إنما تؤخذ منهم سنة بسنة جزاء على تأمينهم وإقرارهم على دينهم يتصرفون في جوار المسلمين وذمتهم آمنين يقاتلون عنهم عدوهم ولا يلزمهم ما يلزم المسلمين" انظر الصفحة 79 وما قبلها من كتاب: الأقليات غير الإسلامية في المجتمع الإسلامي الحقوق والواجبات في السياسة الشرعية تأليف دندل جبر.

وإذا ما أطلنا الوقوف عند مفاهيم ومضامين الجزية وأهل الذمة وما يتصل بها فلائها كانت ولا تزال محل أفهام متعسفة تستهدف تشويه الإسلام وإظهاره في مظهر دين انتشر بحدّ السيف متوخيًا الإكراه على اعتناقه وكل ذلك ترده وتدفعه بالحجة والبرهان النصوص القرآنية والأحاديث والوصايا النبوية والآثار العملية لسيرة السلف الصالح من الولاة والأمراء وتبلوره وتوضحه وتحليله أفهام العلماء من كبار الفقهاء على مختلف مذاهبهم.

فالإنسان في دين الإسلام تدل على كرامته الآيات المحكمة من مثل قوله جل من قائل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ الإسراء الآية 70.

والإنسان خليفة الله في الأرض قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ سورة ص الآية 30.

وأمر الله تبارك وتعالى ملائكته ان تسجد لآدم: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ {71} فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ سورة ص الآية 71 و 72.

والنفس البشرية أيا كان دينها معصومة يحرم قتلها قال تعالى ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾

والظلم والعدوان حرام في دين الإسلام ذكر بذلك رسول الله ﷺ وقال فيما يرويه عن ربه {يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم حراما فلا تظالموا}.

والآيات القرآنية والأحاديث النبوية الواردة بصيغ التعميم كثيرة تخاطب الناس وتستعمل كلمة النفس لا يجوز تقييدها وجعلها لا يخاطب بها إلا المسلمون فالمسلم من سلم الناس (كل الناس) من لسانه ويده ومن قتل نفسا بغير نفس (أيا كان دينها) فكأنما قتل الناس جميعا.

ذلك هو هدي الإسلام في عمومه وشموله يتوجه إلى الناس أجمعين فبني الإسلام عليه الصلاة والسلام أرسل للناس كافة: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ وبهذه الانسانية العالية والسماحة الشاملة للجميع انتشر الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها بفضل ما تشرته أنفس معتنقيه من قيم نبيلة فملك قلوب الناس وليس كما يروج افتراء وبهتاننا بأن الإكراه وحد السيف هما سبب انتشاره !!.

إن آيات الكتاب العزيز الداعية إلى الرفق والسماحة واللين والدفع بالتي هي أحسن والمجادلة بالتي هي أحسن تقف حجة تدحض كل الافتراءات وتدين كل الممارسات التي لا صلة لها بالإسلام ولو صدرت هذه الممارسات عمن ينتسبون إلى الإسلام ممن يبرون لأنفسهم إزهاق الأنفس البشرية ظلما وعدوانا وسفكاً للماءها.

يمثل كل ما سلف مما تم عرضه وبيان خطوطه العريضة الأرضية التي بنى عليها الإسلام نظرته لحقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم وتبني على ذلك حقوق وواجبات فصلت فيها القول وحققت فيها المسائل الدقيقة مدونات الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبها.

ففي مجال الحقوق وفي مجال حرية الاعتقاد وبناء دور العبادة وأداء الشعائر الدينية فإن الأدلة القاطعة على مراعاتها واعتبارها والزام المسلمين وولاية أمورهم آيات الكتاب العزيز في قوله جلّ من قائل:

- ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ سورة البقرة الآية 256.
- ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ سورة يونس الآية 99.
- ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ سورة الكهف الآية 29.
- ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢٠﴾ لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيِّرٍ ﴿٢١﴾ ﴾ سورة الغاشية الآية 21 و22.

- ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾﴾
سورة الكافرون الآية 1 - 6.

- ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ سورة الممتحنة الآية 8.

وعندما دخل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بيت المقدس أعطى أهل ايليا عهدا جاء فيه
{ هذا ما أعطى عمر بن عبد الله أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أمانا
لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيما وبريئها وسائر ملتها أنه لا تسكن
كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم
ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم } الطبري تاريخ الرسل والملوك ج 3 ص 103.

وجاء في وصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعلي بن أمية حين أرسله إلى نصارى بجران:

(آتهم ولا تفتنهم عن دينهم) الفاروق عمر لمحين حسين هيكل ج 1 ص 103.

ذكر ابن الجوزي في سيرة عمر أنه حينما ذهب إلى بيت المقدس رأى هيكلا لليهود قد ستره
التراب ولم يبق منه إلا أعلاه فجاء بفضل ثوبه وحمل بعض التراب المتراكم عليه ليزيله فاقتدى به
جيش المسلمين فزال كل ما ستر الهيكل وبدا واضحا ليقوم اليهود عنده شعائرهم (محمد الصادق
عفيفي : الإسلام والعلاقات الدولية ص 106).

وقد امتنع الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه من الصلاة في الكنيسة مخافة أن يتخذ
المسلمون من بعده صنيعه حجة فيفتكون للنصارى كنائسهم.

*الحق في التعلم:

كفل الإسلام للمسلمين حق التعلم كما وردت بذلك النصوص المحكمة من الكتاب العزيز وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل قوله جلّ من قائل ﴿ أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ .

وقوله تعالى ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ .

وقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ .

فإن الأحاديث النبوية رفعت طلب العلم إلى مرتبة الفريضة { طلب العلم فريضة } .

وبينت منزلة العالم { فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم } .

وغير المسلمين ينبغي على دولة الإسلام التي هم في ذمتها أن تكفل لهم هذا الحق تجسيما للمساواة في الحقوق بين كل مواطني الدولة الإسلامية تحقيقا لكرامتهم الفعلية وتأليفا لقلوبهم وضمانا لولائهم فإن ذلك من تمام عدل الإسلام وإنصافه وإحسانه .

أما **حق العلاج** للمواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية فهو أيضا من الواجبات المقاة على عاتق الدولة نحو رعاياها تدل على ذلك وتامر به وتوجه آيات الكتاب العزيز الداعية إلى الرحمة الشاملة التي تتجاوز المسلم إلى ما سواه بما في ذلك الحيوانات البكماء فضلا عن الآدميين من غير المسلمين ممن يتقاسمون العيش في نفس الدار فنصوص مثل { الراحمون يرحمهم الرحمان ارحم من في الأرض يرحمك من في السماء } { وفي كل ذي كبد حرى رحمة } .

وفي صنيع عمر بن الخطاب مع الذمي الذي وجده يتسول مع تقدم سنه قال له عمر: "ظلمناك أخذنا منك الجزية صغيرا وتركتناك كبيرا" ثم أمر له براتب من بيت مال المسلمين. كل ذلك وغيره من الأدلة والشواهد والحوادث تجعل للمواطنين غير المسلمين في ميزانية بيت مال المسلمين حقا في العلاج وفي كل مظاهر الرعاية الاجتماعية التي تقتضيها أحوالهم وظروفهم حفظا لكرامتهم وتضامنا وتأزرا معهم وفي ذلك تجسيم لانسانية وسماحة الإسلام.

ففي خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه كتب خالد بن الوليد في عقد الذمة لأهل الحيرة والعراق وكانوا من النصارى (وجعلت لهم: أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو ان غنيا افتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله) يدل على شرعية ذلك قوله جل من قائل ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ

لَمْ يَقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَنُقَسِطُوا إِلَيْهِمْ ﴿الممتحنة الآية 8
انظر الخراج ص 306.

***تولى المناصب العامة: الوزارة، الجيش، القضاء:**

تطرق علماء المسلمين قدامى ومعاصرين إلى الوظائف التي يمكن أن يتولاها المواطنون غير المسلمين والوظائف التي لا يجوز لهم توليها.

فقال الماوردي: "اجمع الفقهاء على إن الولايات التي تتصل بأمور العقيدة لا يجوز أن يتقلدها إلا مسلم".

ويقول الدكتور عبد الكريم زيدان: " يتضح ان الذميين كقاعدة عامة كالمسلمين في الحقوق والواجبات إلا ان هذه القاعدة يرد عليها استثناء هو ان الدولة الإسلامية تشترط للتمتع ببعض الحقوق توافر العقيدة الإسلامية في الشخص ولا تكفي بتبعيته لها.. فهذه الوظائف القليلة التي لا يكلف بها الذمي تقوم على أساس العقيدة الإسلامية أو تتصل بها ويظهر فيها عنصر الدين بارزا فكان قصرها على المسلم سائعا مقبولا لأن الذمي لا يشارك المسلم في أمور الديانات و لا فيما يتصل بالعقيدة الإسلامية أو يقوم عليها" انظر الدكتور عبد الكريم زيدان أحكام الذميين والمستامين ص 71 .

فلا تجوز تولية المواطنين غير المسلمين الإمامة الكبرى ولا وزارة التفريض في حين ذهب بعض العلماء إلى جواز تولي المواطنين غير المسلمين وزارة التنفيذ بشروط اشترطوها ولا يجوز تولي المواطنون غير المسلمين خطة القضاء إلا في قضاء أهل الذمة ولا يجوز لهم تولي إمارة الجيش أو إمارة الجهاد.

أما المشاركة في تمثيل المجتمع في المجالس النيابية فإن اختلاف الذميين مع المسلمين في العقيدة كما يذهب إلى ذلك الدكتور عبد الكريم زيدان لم يرق حائلا دون إشراكهم في إدارة شؤون الدولة وتكليفهم بوظائفها ومع هذا نجد دولة الإسلام بتوجيه من الإسلام تتسع لغير المسلمين وتفتح صدرها لهم ولا تضيق بهم بل تشركهم في أعباء الدولة والمساهمة في إدارة شؤونها مؤكدا جواز انتخاب ممثلهم في مجلس الأمة وترشيح أنفسهم لعضويته أما انتخاب ممثلهم في مجلس الأمة وترشيح أنفسهم لعضويته فنرى جواز ذلك أيضا لأن العضوية في مجلس الأمة تفيد إبداء الرأي وتقديم النصح للحكومة وعرض مشاكل الناخبين ونحو ذلك وهذه الأمور لا مانع من قيام الذميين بها ومساهمتهم فيها" الدكتور عبد الكريم زيدان أحكام الذميين والمستامين ص 84.

***حماية الأنفس والأعراض وجزاء من يعتدي عليها:**

تحكم هذه المسائل: حفظ الأنفس والأعراض والأموال وجزاء المعتدي عليها نفس الأحكام العامة الواردة في الكتاب العزيز والسنة.

يقول ابن قدامة في الشرح الكبير (إذا عقد الذمة (الإمام) فعليه حمايتهم من المسلمين وأهل الحرب وأهل الذمة لأنه التزم بالعهد حفظهم").

والأصل في ذلك أن الحياة الكريمة حق لكل إنسان ويراد بالحياة هذا العيش الكريم في إطار الأمن والسلام والرضى وذلك من غير إيذاء ولا اعتداء على الإنسان بمختلف وجوه الأذى والعدوان.

"ولا ينبغي الفهم من ذلك أن التحريم والنهي إنما يقعان من أجل المسلمين وحدهم دون غيرهم من أهل الكتاب الذين يعيشون في كنف المسلمين فإن ما ينطبق على المسلمين من اهتمام بهم أو حرصه عليهم لا جرم أن ينسحب على أهل الكتاب (أهل الذمة) وهم النصارى واليهود وكذلك المجوس وفي جملة ذلك كله يقول النبي صلى الله عليه وسلم (ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه وكلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بإصبعه إلى صدره "ألا من قتل معاهدا له ذمة الله وذمة رسوله حرم الله عليه الجنة وإن ريحها لتوجد من مسيرة سبعين خريفا) أخرجه البيهقي انظر الصفحة 21 و22 من كتاب الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي الحقوق في الواجبات في السياسة الشرعية تأليف دندل جبر.

***الاحتكام إلى الشرائع الخاصة في الأحوال الشخصية:**

يرى الإمام أبو حنيفة أنه لا يجوز التعرض لهم في معاملتهم وعلائقهم الاجتماعية التي لا يتعدى ضررها إلى المسلمين ويقضى في ذلك بينهم في ذلك بأحكام دينهم) أبو عبيد الأموال ص 36.

***الواجبات:**

أما الواجبات الملقاة على عاتق المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية فيحكمها النص العام القائل (لهم مالنا وعليهم ما علينا) مما تقتضيه المواطنة والعيش في ظل الدولة الإسلامية

يدخلون تحت طائلة المؤاخذه إذا أخلوا بواجب من الواجبات الولائية والمالية تماما مثل بقية المواطنين من المسلمين.

أما الواجبات الاجتماعية فإنها تدخل ضمن مقتضيات التمدن والعيش مع الغير حيث تتكامل.

الأدوار و ما يقتضيه التضامن والتآزر بين أفراد المجتمع الذي يعيشون فيه في ظلّ دولة واحدة.

الخلاصة:

وخلاصة القول أن موضوع حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية ومدى تطبيق أحكام الشريعة عليهم جدير بأن يقع تدارسه وبجته من طرف مجمع الفقه الإسلامي الدولي وإعادة النظر في بعض جوانبه الفقهية التي اقتضتها ظروف زمانية وجغرافية وكذلك على ضوء ما استجدّ في مجال العلاقات والدول والشعوب من تطورات وما صدر من تشريعات.

فالإسلام قادر بتشريعاته التي تتسم بالسماحة والإنسانية والرحمة الداعية إلى الارتفاع بالإنسان إلى المنزلة التي بوأه لها خالقه ومستخلفه سبحانه وتعالى وتكريمه على كثير من خلقه فالإسلام قادر على مواكبة المتغيرات والمستجدات من خلال نصوصه المنزلة وأفهام علمائه الأعلام النيرة وبذلك تدفع الشبهات والافتراءات.

فالإسلام هو دين كرامة الانسان ودين حرية العقيدة ودين العدالة وهو دين الرحمة والمواساة التي تتجاوز المسلم إلى غيره من بني الانسان.

والله ولي التوفيق

المصادر

- 1/ القرآن الكريم
- 2/ السنة النبوية
- 3/ السيرة الطاهرة
- 4/ أحكام أهل الذمة لا بن قيم الجوزي
- 5/ تفسير التحرير والتنوير لسماحة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور
- 6/ الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي تأليف الدكتور دندل جبر
- 7/ العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين للدكتور بدران أبو العينين بدران
- 8/ الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام
- 8/ نحن والآخر تأليف الدكتور علي محي الدين القره داغي
- 9/ التشريع الجنائي الإسلامي تأليف الدكتور عبد القادر عودة
- 10/ مبادئ الفقه الدولي الانساني تأليف الدكتور محمد أحمد غازي
- 11/ سماحة الإسلام تأليف الدكتور عمر بن عبد العزيز قرشي
- 12/ حقوق الانسان في الإسلام تأليف الدكتور محمد الزحيلي
- 13/ المجلة العلمية للإفتاء والبحوث العددان 12 و 13

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 209 (22/5)

بشان

حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية ، ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من : 2- 5 جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق : 22- 25 مارس 2015م .

بعد إطلاعنا على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع: حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية ، ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يأتي:

أولاً: أن الشريعة الإسلامية تكفل لغير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية حقوقهم العامة والخاصة، التي تكفلها للمسلمين، فلهم ما للمسلمين المواطنين وعليهم ما عليهم، فهم متساوون في الحقوق والواجبات.

ثانياً: لهم حق تحكيم شريعتهم في عباداتهم وأحوالهم الشخصية، ويجوز تعيين قاض منهم للحكم فيما بينهم، وتنفيذ الدولة أحكامه، وفيما عدا ذلك يطبق قانون الدولة.

ثالثاً: يجب على غير المسلمين المقيمين في البلاد الإسلامية، ما يجب على المسلمين من مراعاة النظام العام والآداب العامة في الدولة، وعدم ارتكاب ما يخالفه، وأن يكون ولاؤهم للدولة التي يقيمون بها، وينتسبون إليها.

رابعاً: على وسائل الإعلام بأنواعها، الاهتمام ببيان حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، التي تكفلها الشريعة الإسلامية لهم، نشرها للثقافة الإسلامية وإظهار سماحة الإسلام وعدله، وإبراز ذلك في المناهج الدراسية.

خامساً: على وسائل الإعلام بأنواعها عدم إثارة الفتن والنعرات الطائفية بين الفئات المختلفة في المجتمع حفاظاً على أمن البلاد.

والله تعالى أعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 210 (22/6)

بشأن

الاستحالة والاستهلاك في المواد الإضافية في الغذاء والدواء

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من : 2- 5 جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق: 22- 25 مارس 2015م .

بعد تكليف الندوة المشكلة من قبل أمانة المجمع للنظر في مسائل: الاستحالة والاستهلاك قرر ما يأتي:

أولاً بخصوص تعريف الاستحالة أكد اعتماد التعريف الوارد في قراره ذي الرقم: 198 (21/4) مع إضافة، بحيث يكون كالآتي : الاستحالة في الاصطلاح الفقهي: تغير حقيقة المادة النجسة أو المحرم تناولها، وانقلاب عينها إلى مادة أخرى مختلفة عنها في الاسم والخصائص والصفات، ويعبر عنها في المصطلح العلمي الشائع بشأنها كل تفاعل كيميائي كامل. مثل تحويل الزيوت والشحوم على اختلاف مصادرها إلى صابون، وتحلل المادة إلى مكوناتها المختلفة، وكما يحصل التفاعل الكيميائي بالقصد إليه بالوسائل العلمية الفنية يحصل أيضاً بصورة غير منظورة في الصور التي أوردها الفقهاء على سبيل المثال: كالتخليل والإحراق، أما إذا كان التفاعل الكيميائي جزئياً فلا يعتبر ذلك استحالة، وإن كانت المادة نجسة فتبقى على حالها ولا يجوز استخدامها.

أما الاستهلاك : فهو انغمار عين في عين تزول معه صفات وخصائص العين المغمورة، ولا يمكن تمييزها بوجه من الوجوه المختلفة.

مع مراعاة القواعد والمعايير المتفق عليها بين أهل الاختصاص، في كل ما سبق.

ثانياً : وبخصوص بلازما الدم : التي ورد نصها في القرار المذكور آنفاً، فإن المجمع يرى إعادة النظر في الموضوع لوجود معطيات جديدة، وتقوم أمانة المجمع بتشكيل لجنة من المختصين في ذلك.

ثالثاً : بناء على قرار المجمع المشار إليه بشأن الاستهلاك والذي جاء فيه: أما الاستهلاك فرأى المجمع تأجيله لمزيد من البحث.

رابعاً : أما الكحول والجيلاتين واستحالتهم :

فقد اتفق المشاركون على ما ورد في الفتوى والتوصية الصادرة من المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في ندوة المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء التي انعقدت في الكويت في: 22 - 24 من ذي الحجة 1415هـ، الذي يوافق 22 - 24 مايو 1995م، بالمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت، ونصها كالآتي:

المبادئ العامة :

1. يجب على كل مسلم الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، وخاصة في مجال الغذاء والدواء، وذلك محقق لطيب مطعمه ومشربه وعلاجه، وإن من رحمة الله بعباده وتيسير سبيل الإلتباع لشرعه مراعاة حال الضرورة والحاجة التي تضمنتها مبادئ شرعية مقررّة، منها: أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة ما دامت متعينة، وأن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يتم دليل معتبر على الحرمة، كما أن الأصل في الأشياء كلها الطهارة، ما لم يتم دليل معتبر على النجاسة. ولا يعتبر تحريم أكل الشيء أو شربه حكماً بنجاسته شرعاً.
2. مادة الكحول غير نجسة شرعاً، بناء على ما سبق تقريره من أن الأصل في الأشياء الطهارة، سواء أكان الكحول صرفاً أم مخففاً بالماء. وعليه، فلا حرج شرعاً من استخدام الكحول طبيًا كمطهر للجلد - الجروح - والأدوات، وقاتل للجراثيم، أو استعمال الروائح العطرية (ماء الكولونيا) التي يستخدم الكحول فيها باعتباره مذيّباً للمواد العطرية الطيارة، أو استخدام الكريّمات التي يدخل الكحول فيها. ولا ينطبق ذلك على الخمر لحرمة الانتفاع به.
3. بما أن الكحول مادة مسكرة ويحرم تناولها، وريثماً يتحقق ما يتطلع إليه المسلمون من تصنيع أدوية لا يدخل الكحول في تركيبها ولا سيما أدوية الأطفال والحوامل، فلا مانع شرعاً من تناول الأدوية التي تصنع حالياً ويدخل في تركيبها نسبة ضئيلة من الكحول، لغرض الحفظ، أو إذابة بعض المواد الدوائية التي لا تذوب في الماء مع عدم استعمال الكحول فيها مهدئاً، وهذا حيث لا يتوافر بديل

عن تلك الأدوية، وتوصي الندوة الجهات الصحية المختصة بتحديد هذه النسب حسب الأصول العلمية ودراسات الأدوية.

4. لا يجوز تناول المواد الغذائية التي تحتوي على نسبة من الخمور مهما كانت ضآلتها، ولا سيما الشائعة في البلاد الغربية، كبعض الشوكولاتة وبعض أنواع المثلجات (الآيس كريم، الجيلاتيني، البوظة)، وبعض المشروبات الغازية، اعتباراً للأصل الشرعي في أن ما أسكر كثيرة فقليله حرام، ولعدم قيام موجب شرعي استثنائي للتريخيص بها.

5. المواد الغذائية التي يستعمل في تصنيعها نسبة ضئيلة من الكحول لإذابة بعض المواد التي لا تذوب بالماء من ملونات وحافظات وما إلى ذلك، يجوز تناولها لعموم البلوى ولتبخر وتلاشي معظم الكحول المضاف في أثناء تصنيع الغذاء، حسب دراسات وتعاليم هيئات الصحة والأغذية مع الحرص على استعمال البدائل الخالية من الكحول تماماً.

6. المواد الغذائية التي يدخل شحم الخنزير في تركيبها مثل بعض الأجبان وبعض أنواع الزيت والدهن والسمن والزبد وبعض أنواع البسكويت والشوكولاتة والآيس كريم، هي محرمة ولا يحل أكلها مطلقاً، اعتباراً لإجماع أهل العلم على نجاسة الخنزير وعدم حل أكله، ولانتفاء الاضطرار إلى تناول هذه المواد.

7. الجيلاتين: يرى المجمع تكليف أمانة المجمع بمزيد من البحث والدراسة للموضوع.

الهرمونات والإنزيمات:

- الهرمون: مادة كيميائية تفرز في الدم بواسطة الغدد الصماء ويقوم بتنظيم كثير من العمليات الحيوية من استقلابية وبنائية وتأثيره عام على الجسم.
- الإنزيم: جزيء بروتيني يفرز من خلايا الجسم وله تأثير موضعي يسرع معدل التفاعل الكيميائي في الكائنات الحية دون أن يستهلك.
- الهيبارين المستخرج من الخنزير: لا يجوز استخدامه إلا في حالة الضرورة وإذا تم تعديله للحصول على هيبارين ذي وزن جزيئي منخفض، فإن هذه العملية لا تعتبر استحالة كيميائية ينبنى عليها حكم مستقل، وأما الهيبارين المحضر عن طريق الهندسة الوراثية من دون استخدام أجزاء الخنزير فلا حرج في استخدامه.

- الإنسولين المستخلص من الخنزير لا يجوز استخدامه الا لضرورة لوجود البديل الحلال .
- أما الإنسولين البشري ونظائره المحضر عن طريق الهندسة الوراثية فإن استخدامه جائز.
- صمامات القلب: الصمامات البديلة إما أن تكون معدنية أو حيوية (بشرية أو حيوانية) يجوز استخدامها، أما الصمام المأخوذ من الخنزير فلا يجوز استخدامه إلا في حال الضرورة.

وقرر مجلس المجمع الآتي:

• الجبن المصنع من الإنفحة:

1. حرمة إنفحة الخنزير ونجاستها.
2. إذا كانت الإنفحة من حيوان مأكول اللحم مذكى فتعد طاهرة حلالاً.
3. إذا كانت الإنفحة من حيوان غير مذكى أو من ميتة، فيرى أغلب المشاركين عدم طهارتها وحلها، ويرى بعض المشاركين طهارتها.
4. يجوز استخدام الأنفحة المحضرة بواسطة الهندسة الوراثية للجبن الذي ينتج الأنفحة.

• مياه الصرف الصحي المعالجة:

هي المياه التي استخدمها الإنسان في متطلباته الحياتية: المنزلية، والخدمية، والصناعية، الحاملة لجملة من المخلفات البشرية والصناعية.

استخدامات مياه الصرف الصحي المعالجة:

قرر مجلس المجمع جواز استخدام مياه الصرف الصحي المعالجة في العادات، مثل: غسل المنازل والملابس والزراعات غير المأكولة ما لم تكن ضارة، فإذا كانت ضارة فلا يجوز استخدامها درءاً لضررها.

ولا يجوز استخدامها في الأكل والشرب ما لم تكن ضارة ولا يجوز استخدامها في العبادات إلا بعد التحقق من طهارتها.

التوصيات العامة:

1. العمل على معالجة مياه الصرف الصحي، حتى ولو لم يتم استخدامها، واجب شرعي، درءاً لمفاسد وأضرار تراكمها على الإنسان والبيئة، وإن ذلك واجب دون

- النظر إلى الفوائد الاقتصادية التي تعود من معالجتها، حتى ولو تم صرفها في البحار أو الأودية بعد المعالجة. لقاعدة درء المفسد مقدم على جلب المصالح.
2. التوعية بالترشيد في استخدام المياه، في جميع الأغراض، المنزلية والخدمية والزراعية، لحث الشرع الحكيم على ذلك.
 3. متابعة البحث العلمي عن أنسب الطرق لمعالجة مياه الصرف الصحي، وأقلها تكلفة، واستهلاكاً للطاقة، درءاً لما قد يحدث من أضرار جراء ذلك.
 4. استمرار التجارب والأبحاث العلمية التي تضمن صلاحية الماء المعالج للاستخدام في الأوجه الجائزة.
 5. الرقابة المشددة على الأجهزة والقائمين على معالجة مياه الصرف.
 6. التأكد المستمر من سلامة المحاصيل والأغذية التي يتم ريها بالمياه المعالجة.
 7. التعريف بالمنتجات المعتمدة على الري بالمياه المعالجة، حتى يكون المشتري على معرفة بها.
 8. الاستفادة من المخلفات الموجودة في مياه الصرف الصحي في إنتاج الطاقة وللحد من التلوث البيئي.
- **الأعلاف** : الأعلاف المشتمة على مكونات محرمة ، من حيث استخدامها وأثرها.
- قرر مجلس المجمع عدم جواز استخدام الأعلاف المحتوية على: مخلفات الميتة والدم ولحم الخنزير والهرمونات والمضادات الحيوية، باعتبارها مواد تسبب أضراراً بالغة على صحة الإنسان.
- ويوصي مجلس المجمع الدول الإسلامية بضرورة التحري عند طلب الأعلاف من الدول الأجنبية بعدم اشتغالها على المواد المذكورة سابقاً.

والله تعالى أعلم



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

المرأة والولايات العامة في الفقه الإسلامي

إعداد

الأستاذ الدكتور حسن علي الشاذلي

الخبير في الموسوعة الفقهية

وعضو هيئة الفتوى بوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت حالياً

تولي المرأة الولايات العامة في الفقه الإسلامي

نظراً لأهمية هذا الموضوع ، وما يحيط به من أبعاد اجتماعية، وأحكام فقهية في جميع مراحل الإنسان رجلاً كان أو امرأة منذ يوجد وإلى أن يلقى ربه جل شأنه ، فإنني أتناوله في خمسة مطالب :

المطلب الأول : خلق الإنسان ورسالته في الأرض .

المطلب الثاني : الولاية ، حقيقتها وأنواعها عامة أو خاصة .

المطلب الثالث : الولاية العامة وخصائصها وشرائط توليها .

المطلب الرابع : حكم تولي المرأة ولاية من الولايات العامة .

المطلب الخامس : حكم الحاكم ودوره في اختيار أحد آراء المجتهدين في

المسائل المختلف فيها تحقيقاً للمصلحة العامة .

المطلب الأول: خلق الإنسان ورسالته في الحياة الدنيا .

أولاً : خلق الله الإنسان وجعله خليفة الله في أرضه وعلمه :

لقد عنت الشريعة الإسلامية عناية تامة وفائقة بالإنسان - رجلاً كان أو امرأة صغيراً أم كبيراً ، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى خلقه وجعله خليفة في أرضه ، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَأِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾¹⁾

ثانياً: صلة الرجل بالمرأة :

خلق الله جل شأنه آدم عليه السلام ، وخلق منه زوجة وأسكنهما الأرض، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً .

قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾ ﴾²

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾³

* وجعل أكرمهما عند الله هو أتقاهم .

1 - الآية " وإذ قال ربك للملائكة) رقم (30 - 33) من سورة البقرة .
2 - الآية " يا أيها الناس اتقوا ربكم) رقم (1) سورة النساء .
3 - الآية " وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك) رقم (35 - 38) سورة البقرة .

قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾¹

والتقوى هي الاحترار بطاعة الله تعالى عن عقوبته، فالفاضل بين الناس لا بالذكورة والأنوثة ، ولا بالأحساب والأنساب ، ولكن بالتقوى. وقال رسول الله ﷺ " إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم " ²

ثالثاً : وجعل الله جل شأنه للإنسان ولاية وسلطة على ما يحيط به من الأرض من مخلوقات من إنسان ، أو حيوان ، أو نبات ، أو جماد وسخرها له لينتفع بها ويعيش عليها ويحيا وفق نظام دقيق ، وحكمة بالغة قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذْ يَأْمُرُ الْقَدِيرُ ﴿٢٩﴾﴾³

قَالَ تَعَالَى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٢٢﴾ لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٢٣﴾﴾⁴

وسخر للإنسان ما في السموات وما في الأرض وولاه عليها .

قَالَ تَعَالَى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴿٢٤﴾ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴿٥٠﴾﴾⁵

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ﴿١٢٢﴾﴾⁶

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢٣﴾﴾⁶

وهذا التسخير هو بعينه الولاية التي وهبها الله تعالى لخلقه على كل ما في الكون لكل إنسان ذكراً كان أو أنثى ، صغيراً أو كبيراً قوياً أو ضعيفاً وفق الضوابط والشروط التي وضعها لكل ولاية .

1 - الآية " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى " رقم (13) سورة الحجرات .
2 - حديث " إن الله لا ينظر إلى صوركم " أخرجه مسلم عن أبي هريرة ، أخرجه ابن ماجه عن أحمد بن سنان عن كثير بن هشام .
3 - الآية " ومن آياته خلق السموات والأرض " رقم (29) سورة الشورى .
4 - الآية " ذالكم الله ربكم لا إله إلا هو " رقم (102 - 103) سورة الأنعام .
5 - الآية " ألم تروا ان الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض " سورة لقمان رقم (20) .
6 - الآية " وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر " رقم (12) سورة النحل .

المطلب الثاني: التعريف بالولاية .

الولاية: نبين فيما يلي معناها لغة واصطلاحاً .

الولاية في اللغة : مأخوذة من الفعل (ولى) بفتح الواو وكسر اللام ، وولى عليه : ولاية - بكسر الواو وفتحها - قال ابن الأثير : وكان الولاية بكسر الواو : تشعر بالتدبير والقدرة والفعل ، وما لم يجتمع ذلك فيها لم يطلق عليه اسم الوالي ، وقيل الولاية بالكسر - الخطة والإمارة ، والولاية - بالفتح المصدر .

وقال ابن السكيت : الولاية بالكسر السلطان ، والولاية بالفتح والكسر - النصر - ، يقال هم على ولاية بالفتح والكسر - أي مجتمع النصر .

وقال سيبويه : الولاية - بالفتح المصدر ، والولاية بالكسر - الاسم ، مثل الإمارة والنقابة ، لأنه اسم لما توليته وقمت به .¹

تعريف الولاية اصطلاحاً: الولاية هي تنفيذ القول على الغير ، شاء أو أبى " ²

ومن له الولاية يقال له الولي : وهو بهذا المعنى يشتمل جميع الولايات العامة والخاصة : العامة تشمل : الإمامة العظمى ، والخطة: كالقضاء ، والحسية والمظالم والشرطة، كما تشمل الولاية الخاصة : الولاية على النفس كولاية شخص كبير على آخر صغير ، أو ما في حكمه ، كالمجنون والمعتوه ، كما تشمل الولاية على المال ، كالولاية على المحجور عليه لسفه أو قصور عقلي

ويمكن أن نعرف الولاية أيضاً بأنها " سلطة يثبتها الشرع لإنسان معين تتوافر فيه شروط معينة ، تمكنه من رعاية المولى عليه من سلطة أو نفس أو مال " ، وحفظه في إطار ما حدده الشرع من ضوابط وقواعد لتصرفه .³

¹ - لسان العرب ، والمصباح المنير ، وكشاف اصطلاحات الفنون .

² - التعريفات للجرجاني والبركي .

³ - راجع لها الولاية على النفس .

أنواع الولاية باعتبار مصدرها :

الولاية قد تكون غير مستمدة من الغير وتسمى حينئذ ولاية أصلية ، وقد تكون مستمدة من الغير وتسمى حينئذ ولاية نيابية .

والولاية النيابية قد تكون ولاية عامة، وقد تكون ولاية خاصة.

والولاية العامة: هي سلطة على إلزام الغير وإنفاذ التصرف عليه ، بدون تفويض منه له، وتتعلق هذه السلطة برعاية أمور الدين وأمور الدنيا وبالنفوس وبالمال والعرض ، وتهيمن على مرافق الحياة العامة وشئونها ، من أجل جلب المصالح للأمة ودرء المفساد عنها ومن ثم كان منصب ولي الأمر أو الخليفة ، أو الإمام منصباً دينياً ودنياً شرعاً لتحقيق ثلاثة أمور

أولها : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ

وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ¹

والثاني : أداء الأمانات إلى أهلها :

والثالثه الحكم بالعدل: قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ

بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ ²

قال ابن تيمية : والمقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراً مبيناً، ولم ينفعهم ما نفعوا به في الدنيا ، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم ³.

¹ - الآية " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير " رقم (104) سورة آل عمران .
² - الآية " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها " رقم (58) سورة النساء .
³ - مجموع الفتاوى ج 1 ص 68 - 81 - 241 ، والطرق الحكمية ص 199 .

تعيين رئيس الدولة

أجمع المسلمون على أن يكون للدولة رئيس يقوم على حراسة الدين ورعاية الدنيا.. وقد قال العلماء: إن نصب الإمام واجب ، قال الإمام أحمد رضي الله عنه في رواية محمد بن عوف بن سفيان الحمصي : " الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس " ¹ وقال الجويني : " الإمامة رئاسة تامة ، وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا، مهمتها حفظ الحرزة ، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف ، وكف الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين واستحقاق الحقوق من الممتنعين وإبقاؤها على المستحقين " ، إذ لو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعهم وازع ، ولا يردهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع ، مع تفنن الأراء وتفرق الأهواء ، لانتشر النظام ، وهلك الأنام ، وتوثبت الطغام والعوام ، وتحزبت الآراء المتناقضة ، وتفرقت الإيرادات المتعارضة، وملك الأذليون سراة الناس ، وفضت المجامع ، واتسع الخرق على الراقع ، وفشت ونشبت الخصومات ، فاستحوذ على أهل الدين ذوو العرامات (ذوو الشراسة و الشدة) ، وتبددت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان ، وما يزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن " أ. ه . ²

واجبات صاحب الولاية العامة :

عرفنا مما تقدم ما يجب على صاحب الولاية العامة ، ويلزم لتحقيق هذا الواجب عدة أمور: منها:

1- الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية في كل ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وما

يتحلى به من أخلاق. قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ

تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ **النساء: 395**

¹ - لسقة : للخلال ج1 ص (81) .

² - غياث الأمم في التباس الظلم ص 24 .

³ - الآية " يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله " رقم (59) سورة النساء .

2- أداء الأمانة نصت عليه الآية الكريمة قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ

إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾¹ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا

بَصِيرًا ﴿٥٨﴾¹

وقد نزلت في ولاية الامور وقد قال ﷺ " ما من عبد يسترعيه الله رعية ، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة " ²

3- العدل بين الناس : قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا

يَعِظُكُمْ بِهِ﴾³ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾³ ، لأن العدل هو قوام الدين والدنيا وبه صلاح

الخلق : وعن جابر رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ " أتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة " والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما نصت عليه الآية الكريمة

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ

الْمُقَدِّرُونَ ﴿١١٤﴾⁴

وهذا واجب على كل مسلم بقدر قوته ، وجميع الولايات مصدرها الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر .

4- مشورة أهل العلم وذوي الرأي والتجربة ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ قال ابن

العربي " المشاورة أصل الدين وسنة الله في العالمين ... وما تشاور قوم إلى هدوا" قال الله

تعالى مادحاً من يسلكون هذا المسلك فقال تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ

شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾⁵

قال ابن العربي: أي لا يستبدون بأمر ، وينهون رأيهم حتى يستعينوا بغيرهم ممن يظن به

أن عنده مدركاً لعرضه ، وهذه سيرة أولية ، وسنة نبوية ، وحصيلة عند جميع الأمم مرضية

1 - الآية " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات " رقم (58) سورة النساء .

2 - حديث " ما من عبد يسترعيه الله رعية " أخرجه البخاري فتح الباري ج 13 ص 127 ، ومسلم ج 3 ص 141 من حديث معقل بن يسار واللفظ لمسلم .

3 - الآية " وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل " رقم (58) سورة النساء .

4 - الآية " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير " رقم (104) سورة آل عمران .

5 - الآية " والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة " رقم (38) سورة الشورى .

خلفاء ولايات الإمام: ونظراً لجسامة المهام والواجبات المكلف بها الإمام كان من الضروري أن يستعين بالعدول الأكفاء في إنجاز مهامه ، وقد بين الفقهاء أن ما يصدر عن الإمام من ولايات خلقائه أربعة أقسام :

أحدها : من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة، وهم الوزراء لأنهم مستتابون في جميع النظرات من غير تخصيص .

الثاني : من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة : وهم الأمراء للأقاليم والبلدان ، لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور .

الثالث : من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة، وهم مثل قاضي القضاة ونقيب الجيوش وحامي الثغور ، ومستوفي الخراج ، وجابي الصدقات، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال.

الرابع: من تكون ولايته خاصة في أعمال خاصة : وهم مثل قاضي بلد ، أو إقليم ، أو مستوفي خراجه، أو جابي صدقاته ، أو حامي ثغره، أو نقيب جنده؛ لأن كل واحد منهم خاص النظر مخصوص العمل .

ولكل واحد من هؤلاء الولاية شروط تتعد بها ولايته ويصح معها نظره .¹

ويلزم الإمام من أمور الأمة عشرة أشياء :

أحدها: حفظ الدين على الأصول التي أجمع عليها سلف الأمة ، فإن زاغ ذو شبهة عنه بين له الحجة وأوضح له الصواب ، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من الزلل.

الثاني : تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بينهم ، حتى تظهر النصفة ، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم .

الثالث: حماية البيضة والذب عن الحوزة ليتصرف الناس في المعاش وينتثروا في الأسفار آمنين .

الرابع: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك .

¹ - الأحكام السلطانية للماوردي ص 51 ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص (7، 8)

الخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة ، حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرماً ويسفكون فيها دماً لمسلم أو معاهد.

السادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة .

السابع : جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير عسف.

الثامن : تقدير العطاء وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقصير فيه ، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .

التاسع : استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال ، لتكون الأعمال مضبوطة والأموال محفوظة .

العاشر: أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال ليهتم بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة ، فقد يخون الأمين ويغش الناصح.

وقد قال الله تعالى " يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى " ¹ فلم يقتصر سبحانه وتعالى على التفويض دون المباشرة ، وقد قال النبي صل الله عليه وسلم " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته " ² .

وإذا قام الإمام بحقوق الأمة وجب له عليهم حقان : الطاعة ، والنصرة ، مالم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمامة ، والذي يخرج به عن الإمامة شيئان ، الجرح في عدالته، والنقص في بدنه.

ما يشترط فيمن يتولى الولاية العامة :

نظراً لأهمية هذا المنصب وخطورته ، وما يتطلب منه من أعمال لرعاية أمور الدولة الدينية والدينية، رعاية تامة ، لا تتأثر بأي مؤثر يجرفها أو يبعدها عن تحقيق هذه الأهداف الثلاثة التي بينها أنفأً، اعتنى الفقهاء بالنص على الشروط التي يجب أن تتوافر فيمن يتولى هذا المنصب ، ونبرز من هذه الشروط ما يلي :

الشرط الأول : الإسلام : وقد أجمع الفقهاء على اشتراط الإسلام فيمن يتولى الولاية العامة، وذلك لأنه إنما يقوم على رعاية أمور الدين والدنيا ، والمقصود بالدين هنا هو الدين المنزل على لسان النبي صلى الله عليه وسلم ، ولذلك كان خليفة رسول الله صل الله عليه وسلم في

¹ - الآية " يا داود إنا جعلناك " رقم (26) سورة ص

² - الحديث " كلكم راع " أخرجه البخاري ومسلم عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

رعاية وتنفيذ ما احتوت عليه الشريعة الإسلامية التي جاء بها، وقال صلى الله عليه وسلم بشأنها " تركت فيكم وفي رواية إني تارك فيكم بعدي " شيين لن تضلوا بعدهما ، كتاب الله وسنتي ، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض " (1 فهما الأصلان اللذان لا عدول عنهما ، ولا هدى إلا بهما والعصمة والنجاة في التمسك بهما ، فوجوب الرجوع للكتاب والسنة معلوم من الدين بالضرورة "

وبدهي أن يكون من يقوم على رعاية ذلك وتنفيذه مسلماً لأنه لا عمل إلا بعد علم ، ولا علم بذلك إلا بعد إيمان "ومعرفة بالأحكام التي احتوت عليها هذه الشريعة .

قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩﴾²

الشرط الثاني : الكفاءة في القيام بمهام الولاية .

وإذا كان الكفاء في اللغة هو النظر ، فإننا نقصد بها هنا أنه يجب أن تكون صفات الشخص الذي يتميز بهامساوية ومتفقة مع الصفات التي تحتاج إليها هذه الولاية المرشح لها وتتعين الكفاءة بما يوجبه المنصب المراد تعيينه فيه من أعمال على من يتقلده ، ولذلك تختلف هذه الكفاءة باختلاف ما تتطلبه هذه الولايات ، ولذلك يجب أن يعين فيها أصح المرشحين ، وأقواهم في تحقيق اختصاصات هذه الولاية المراد التعيين فيها .

يقول ابن تيمية : " يجب على ولي الأمر أن يتولى على كل عمل من أعمال المسلمين أصح من يجده لذلك العمل ، فإن النبي ﷺ الله عليه وسلم قال : من ولي من أمر المسلمين شيئاً ، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله ، وفي رواية " من قلد رجلاً عملاً على عصابة ، وهو يجد في تلك العصابة أرضى منه ، فقد خان الله وخان رسوله ، وخان جماعة المؤمنين " رواه الحاكم وصححه ، وروى بعضهم أنه من قول عمر لابن عمر ، روى ذلك عنه ، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : " من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمسلمين " وهذا

1 - حديث " تركت فيكم " أخرجه الحاكم عن أبي هريرة ، قال خطب النبي ﷺ في حجة الوداع فنذره .

2 - الآية " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله " رقم (59) من سورة النساء .

واجب عليه ، فيجب على الإمام البحث عن المستحقين للولايات[بحسب قدراتهم ، وإمكاناتهم العلمية والتجريب.

2 * وقد تقدم النساء في باب على الرجال في باب آخر باعتبار كفاءتهن للعمل في هذا الباب :

جاء في الفروق للقرافي " اعلم انه يجب أن يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه ، فيقدم في ولاية الحروب من هو أعرف بمكائد الحروب وسياسة الجيوش والصّولة على الأعداء ، والهيبة عليهم ، ويقدم في القضاء من هو أعرف بالأحكام الشرعية، وأشد تظننا لحجاج الخصوم ، وخذعهم ، وهو معني قوله عليه الصلاة والسلام " أقضاكم عليّ رضي الله عنه أي هو أشد تظننا لحجاج الخصوم وخذع المتحاكمين ، وبه يظهر الجمع بين قوله عليه الصلاة والسلام " أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وإذا كان معاذ بن جبل أعرف بالحلال والحرام كان أقضى للناس غير أن القضاء لما كان يرجع إلى معرفة الحجاج والتظن لها كان أمراً زائداً على معرفة الحلال والحرام ، فقد يكون الإنسان شديد المعرفة بالحلال والحرام وهو يخذع بأيسر الشبهات ، فالقضاء عبارة عن هذا التظن ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام " إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخية شيئاً فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار ، فدل ذلك على أن القضاء يتبع الحجاج وأحوالها فمن كان لها أشد تظننا كان أقضى من غيره ويقدم في القضاء .3

ثم قال " حتى يكون المقدم في باب ربما آخر في باب آخر كالنساء مقدمات في باب الحضانة على الرجال ، لأنهن أصبر على أخلاق الصبيان ، وأشد شفقة ورأفة ، وأقل أنفة عن قاذورات الأطفال ، والرجال على العكس من ذلك في هذه الأحوال ، فقدمن لذلك وأخر الرجال عنهن وأخرن في الإمامة والحروب وغيرهما من المناصب ، لأن الرجال أقوم بمصالح تلك الولايات منهن ، ويظهر لك باعتبار هذا التقرير أن التقديم في الصلاة لا يلزم منه من حيث هو تقديم في الصلاة التقديم في الإمامة العظمى ، لأن الأمانة العظمى

1 - السياسة الشرعية ص 11 ، 12 .

2 - الفرق السادس والتسعون بين من يتعين تقديمه ، وبين قاعدة من يتعين تأخيرها في الولايات والمناصب ، والاستحقاقات الشرعية جـ 11 ص 107 .

3 - حديث " ورد في الصحيح " عن النبي ﷺ الله عليه وسلم قال " أقرأكم أبيّ ، وأقرضكم زيد ، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وأقضاكم عليّ " رضي الله عنهم أجمعين

مشتتة على سياسة الأمة ومعرفة مقاصد الشريعة ، وضبط الجيوش وولاية الأكفاء ، وعزل الضعفاء ، ومكافحة الأعداء والأعداء ، وتصريف الأموال وأخذها من مظانها ، وصرفها في مستحقاتها إلى غير ذلك ، مما هو معروف بالإمامة الكبرى "

* مسؤولية الولاية " يوضح هذه المسؤولية قول رسول الله صل الله عليه وسلم " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيته ، والخادم راع في مال سيده ، وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع في مال أبيه ، وهو مسئول عن رعيته ، فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته " 1

الحديث : عمم المسؤولية ، ثم خصص ، وقسم الخصوصية إلى جهة الرجل وجهة المرأة ، وهكذا ، ثم عمم آخر تأكيداً لبيان الحكم أولاً وآخر ، فكل شخص يتولى ولاية عامة أو خاصة هو مسئول أمام الله تعالى عما قدم وما أخر في الدنيا وفي الآخرة

الشرط الثالث : الأمانة

1- والأمانة وكما تقدم هي صفة شرعية عامة ، يجب أن تتوافر في كل مسلم ، سواء في تصرفاته العادية أم كان في توليته ولاية من الولايات العامة أو الخاصة .

قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ

تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ 2، يخبر الله تعالى

أنه يأمر بإداء الأمانات إلى أهلها ، وفي حديث الحسن عن سمرة أن رسول الله صل الله عليه وسلم قال " أدّ الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك " 3، وهو

يعمم جميع الأمانات الواجبة على الإنسان من حقوق الله على عبادة ، ومن حقوق

العباد وبينهم على بعض ، وهي صفة ممدوحة في الإسلام ، قَالَ تَعَالَى: ﴿ قَالَتْ

إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿٢٦﴾ 4 ،

1 - أخرجه البخاري ومسلم رقم 1199 - اللؤلؤ والمرجان عن ابن عمر رضي الله عنهما ، والإمام أحمد ، أبو داود والترمذي التيسير ج 2 ص

219 .

2 - الآية " إن الله يأمركم ، تؤدوا الأمانات " رقم (58) سورة النساء

3 - حديث " أدّ الأمانة إلى من " رواه الإمام أحمد أصل السنن .

4 - الآية " قالت أحدهما يا أبت " رقم (26) سورة القصص .

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُتُونِي بِهِ؟ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ قَالَ أَجَعَلَنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾¹

وقال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر رضي الله عنه في الإمارة : " إنها أمانة ، وإنها يوم القيامة خزي وندامة ، إلا من أخذها بحقها ، وأدى الذي عليه فيها " ² وروى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه " إن النبي صل الله عليه وسلم قال " إذا ضيعت الأمانة انتظروا الساعة ، قيل يا رسول الله : وما اضاعتها قال إذا وُسدَّ الأمر إلى غير أهله فانتظر اساعة " ³

قال الماوردي في تفسير قال تعالى: ﴿* إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾^٤ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُتُونِي بِهِ؟ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ قَالَ أَجَعَلَنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾^١

أربعة أقاويل :

أحدهما: أنه عنى ولاة أمور المسلمين، وهذا قول شهر حوشب ، ومكحول، وزيد بن أسلم .
والثاني : أنه أمر السلطان أن يعظ النساء ، وهذا قول ابن عباس .
والثالث : أنه خوطب بذلك النبي صلى الله عليه وسلم في عثمان بن طلحة أن يرد عليه مفاتيح الكعبة ، وهذا قول ابن جريج .
والرابع : أنه في كل مؤتمن على شيء، وهذا قول أبي بن كعب والحسن وقتادة وقد روى قتادة عن الحسن أن النبي صل الله عليه وسلم قال " أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك "

الشرط الرابع : العدالة

وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في واجبات الإمام تنفيذا قال تعالى: ﴿* إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾^٤ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُتُونِي بِهِ؟ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ قَالَ أَجَعَلَنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾^١

كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾^٤

1 - الآية " وقال الملك اتتوني به " رقم (54 ، 55) سورة يوسف
2 - حديث " إنها أمانة " أخرجه مسلم .
3 - حديث " إذا ضيعت الأمانة " أخرجه البخاري .
4 - الآية " وإذا حكمتم بين الناس " رقم (58) سورة النساء .

قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ
وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللّٰهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوُّوا أَوْ
تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾¹

قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ
شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا
تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾²

الشرط الخامس :الذكورة

وقد اختلف الفقهاء :في اشتراط الذكورة في الولاية العامة ونبرز فيما يلي آراءهم في تولي
المرأة الخلافة

(رئاسة الدولة) ثم آراءهم في توليها بعض الولايات العامة الأخرى :

أما الولاية الخاصة: فقد أقرتها الشريعة الإسلامية للمرأة والرجل على حد سواء ، فتملك
المرأة بموجب هذه الولاية ما يملكه الرجل ، إذ تملك مثلاً التصرف في شئون نفسها الخاصة
بها، فلها ذمة مستقلة، وأهلية كاملة، بها تملك حق التصرف في أموالها بيعاً وشراء وهبة
وإجارة وغير ذلك من التصرفات، وليس لزوجها ولا لأحد من أهلها أو غيرهم حق معها فيها،
وتصرفاتها صحيحة نافذة، مادامت تسير وفق ضوابط الشريعة الإسلامية وقواعدها المطبقة
على الجميع.

❖ قال السمناني : وأجمعوا على أنها يجوز أن تكون المرأة وصياً، ووكيلاً . وقاسماً،
وأميناً، وأنها كالرجل في سائر العقود، والحدود، وأنها أولى من الرجل بالحضانة والتربية،
وأنها يقبل قولها فيما لا يطلع عليه الرجال، ولا يقبل قول الرجال في ذلك، واختلفوا في ولاية
النكاح ولها النظارة في الأوقاف .

¹ - الآية " يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط " رقم (135) من سورة النساء .
² - الآية " يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله " رقم (8) من سورة المائدة .

أولاً : حق المرأة في تولي الخلافة

قد اتفق الفقهاء (1) على أن الإمامة العظمى (أي الخلافة) لا يجوز أن تتولاها المرأة، للحديث الشريف الصحيح " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة " (2)، وظاهر الحديث لا يقصد به مجرد الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولون المرأة أمرهم ؛ لأن وظيفته صلى الله عليه وسلم بيان ما يجوز لأمته أن تفعله، حتى تصل إلى الخير والفلاح، وما لا يجوز لها أن تفعله، حتى تسلم من الشر والخسران، وإنما يقصد صلى الله عليه وسلم به نهي أمته عن مجارة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامة إلى المرأة، وقد ساق ذلك بأسلوب من شأنه أن يبعث الحريصين على فلاحهم وانتظام شملهم على الامتثال، وهو أسلوب القطع "لن يفلح..". بأن عدم الفلاح ملازم لتولية المرأة أمراً من أمورهم، ثم قالوا : ولا شك أن النهي المستفاد من الحديث يمنع كل امرأة في أي عصر من العصور من أن تتولى الولاية العامة ... وهذا ما فهمه الصحابة رضوان الله عليهم وطبقوه ... وذلك بجانب الأدلة التي استدلت بها المانعون من توليها الولاية العامة والتي ستأتي بعد ذلك.

ثانياً : حق المرأة في تولي باقي الولايات العامة.

وتشمل الولايات العامة : عدا الخلافة- ولاية الوزارة ، ولاية القضاء ، ولاية الحسبة ، ولاية المظالم ، ولاية الشرطة ، ولاية الإمارة على الجهاد

ونعرض فيما يلي آراء الفقهاء في ولاية المرأة لأي ولاية من هذه الولايات .

أولاً : ولاية الوزارة:

وتشتمل هذه الولاية (وزارة التفويض، وولاية التنفيذ) فأما وزارة التفويض: فهي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه ، وإمضاءها على اجتهاده ، وهي ولاية مشروعية، فقد طلب ذلك موسى عليه الصلاة والسلام من ربه جل شأنه **قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي**

﴿هُرُونَ أَخِي﴾ أَشَدَّ بِهِ أَزْرَى ﴿٣١﴾¹

¹ - الأبيات " وأجعل لي وزيرا من أهلي " طه: ٢٩ - ٣١

فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمام أجوز ، ولأن ما وكل للإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعها إلا باستنابة ، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ليستظهر به على نفسه ، وبها يكون أبعد عن الزلل ، وأمنع من الخلل...."

قال الماوردي ويعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة ، بل وأن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه، ومن ذلك يتبين لنا عدم جواز تولي المرأة هذه الوزارة ، والناظر فيمن عيّن في هذه الوزارة يشعر بجسامة هذه المهام ، التي يتبين من اختصاصاتها أنها الردء والمساعد، واليد اليمنى ، والعقل المساند للإمام في مسيرته الوظيفية ، ولذلك يشترط فيه ما يشترط في الإمام¹.

أما وزارة التنفيذ: فحكما أضعف وشروطها أقل ، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره ، وهذا الوزير وسط بين الإمام وبين الرعاة والولاة ، يؤدي عنه ما أمره وينفذ عنه ما ذكره ويمضي ما حكم ويخبر بتقيد الولاة وتجهيز الجيوش ، ويعرض عليه ما ورد من مهم ، وتجدد من خبر ملم ، ليعمل فيه ما يؤمر به فهو معين في تنفيذ الأمور ، وليس بوال عليها ولا متقلداً لها "

أما تعيين المرأة فيها فقد قال الماوردي وأبو يعلى : لا يجوز أن تقوم بذلك امرأة ، وإن كان خبرها مقبولاً ، لما تضمنه من معاني الولايات المصروفة عن النساء قال النبي صل الله عليه وسلم " لن يفلح قوم ولوا أمرهم إلى امرأة " متفق عليه². إلا أن هذه الوزارة وزارة تنفيذ واخبار الإمام عما يتم ، ومن ثم فيقل خطرها عن وزارة التفويض .

ثانياً: ولاية القضاء

فقد اختلف الفقهاء في جواز تولية المرأة القضاء ولهم ثلاثة آراء :

الرأي الأول : وهو رأي جمهور الفقهاء(3) يرى عدم جواز تولية المرأة القضاء، واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة " ¹ ولأن القاضي يحضر محافل

¹ - الأحكام السلطانية للماوردي ص 62 .

² - حديث " لن يفلح قوم " رواه أحمد والبخاري والترمذي عن أبي بكر .

³ - هو رأي المالكية والشافعية والحنابلة .

الخصوم ومشاكل الرجال، ويحتاج فيه إلى كمال الرأي ومشاورة العلماء، والنساء غير مؤهلين لذلك بحكم طبيعتهم، وقد نبه الله تعالى إلى ما يعترين من نسيانهن في آية المداينة قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾²

الرأي الثاني: ويرى الحنفية أن قضاء المرأة جائز في كل شيء إلا في الحدود والقصاص اعتباراً بشهادتها فيما يجوز شهادتهن فيه وحدهن أو مع الرجال ، لأن في الشهادة معنى الولاية، ولا يجوز في الحدود والقصاص؛ لأن شهادتها لا تقبل في ذلك . قال ابن الهمام "وأما الذكورة فليست بشرط إلا للقضاء في الحدود والدماء، فنقضي المرأة في كل شيء إلا فيها" ونصوا على أن مقلدها آثم للحديث ...³

الرأي الثالث: يرى أنه يجوز للمرأة أن تلي القضاء - عدا الخلافة، وحكي عن ابن جرير الطبري أنه أجاز للمرأة تقلد القضاء مطلقاً، وعلل ولايتها بأنه يجوز أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية . وأجاز ابن حزم لها أن تلي الحكم - عدا الخلافة - للحديث المتقدم أما باقي الولايات فقد أجازها ، وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه "أنه ولي الشفاء امرأة من قومه السوق" . وأنه صلى الله عليه وسلم قال "المرأة راعية على مال زوجها وهي مسئولة عن رعيته"، ولأنها مخاطبة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالرجل، وبقول الله تعالى "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ... الآية 58 من سورة النساء، وهذا متوجه بعمومه إلى الرجل والمرأة، والحر والعبد، والدين كله واحد، إلا حيث جاء النص بالفرق بين الرجل والمرأة، وبين الحر والعبد فيستثني من عموم إجمال الدين ... (1)

1 - حديث " لن يفلح قوم " أخرجه البخاري ص 6 ص 10 (فتح الباري ج 8 ص 122 ويراجع سبل السلام ج 4 ص 191 .

2 - الآية " واستشهدوا شهيدين من رجالكم " سورة البقرة رقم (282) .

3 - فتح الباري ج 8 ص 128 ، والمغني ج 9 ص 39 ، وأدب القضاء للماوردي ج 1 ص 625 ، والقوانين الفقهية لابن جزي، وروضة الطالبين للسمناني ج 1 ص 53 ، ونقل أنه يجوز توليتها في الجميع (القضاء والحكم ، وفتح القدير ج 6 ص 357 ، 391 ، ومغني المحتاج ج 4 ص 375 ، والمحلى لابن حزم ج 9 ص 429 .

ثالثاً : ولاية الحسبة .

الحسبة لغة : اسم من الاحتساب ، ومن معانيها الأجر ، وحسن التدبير والنظر ، ومن معاني الاحتساب البدء إلى طلب الأجر وتحصيله ، وفي حديث عمر رضي الله عنه " أيها الناس احتسبوا أعمالكم ، فإن من احتسب عمله كتب له أجر عمله ، وأجر حسبته " الحسبة في اصطلاح الفقهاء :¹ هي الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله .²

والحسبة ولاية شرعية ، ووظيفة دينية تلي في المرتبة وظيفة القضاء ، إذ أن ولايات رفع المظالم عن الناس على العموم ثلاث مراتب : أسماها وأقواها : ولاية المظالم ، وتليها : ولاية القضاء ، وتليها : ولاية الحسبة .³

شروط المحتسب :

اشترط الفقهاء في المحتسب الشروط التالية :

- 1-الإسلام شرط لصحة الاحتساب لما فيه من السلطة وعز التحكيم ، ولأن في الأمر والنهي نصرة للدين فلا يكون من أهلها من هو جاحد لأصل الدين
- 2-التكاليف شرط لوجوب الاحتساب وتولي ولايتها .. وهو شرط في جميع التكاليف الشرعية كما نعلم ..
- 3-العلم : وذلك بأن يكون المحتسب عالماً بأحكام الشريعة ليعلم ما يأمر به وما ينهى عنه.

4-العدالة : وهي هيئة راسخة في النفس تمنع صاحبها من اقتراف كبيرة ، أو صغيرة دالة على الخسة ، أو مباح يخل بالمروءة ، وقد قال الله تعالى " إن الله يأمر بالعدل " .

¹ - الأحكام السلطانية للماوردي ص 240 ، ولأبي يعلى ص 266 ، المحلى لابن حزم

² - الموسوعة الفقهية ج17 ص 223 .

³ - الحسبة لابن تيمية، والطرق الحكيمة ص 239 ، والأحكام السلطانية للماوردي ص 241 ، 242 ، وأحكام القرآن لابن العربي ص 1629 - 1633 ، وغيث الأمم في التباس الظلم للجويني ص 146 ، 176 ، 177 .

5- الإذن من جهة الإمام ، أو الوالي بتعيين المحتسب ، وأجاز البعض لأحد الناس القيام بالحسبة ، وجعل الغزالي أن الوعظ والإرشاد لا يحتاج إلى إذن بخلاف باقي أنواع مراتب الحسبة ، كالتغيب ، والمتع بالقهر من المباشرة ، والتخويف والنهي بالضرب .

6- الذكورة : اشترط طائفة من الفقهاء فيمن يتولى الحسبة أن يكون ذكراً ، وأيد ذلك ابن العربي ، والقرطبي للحديث " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة "

وأجاز توليتها آخرون لما ثبت من أن سمراء بنت نهيك الأسدية كانت تتولى هذه المهام . جاء في كتاب الاستيعاب لابن عبد البر أن سمراء بنت نهيك كانت من ربات الوعظ ، أدركت النبي صلى الله عليه وسلم ، وعمرت طويلاً ، وكانت تمر بالأسواق وتأمّر بالمعروف وتنتهى عن المنكر ، وتضرب الناس بسوط معها إذا خالفوا تعاليم الدين .¹ روى عن عمر رضي الله عنه أنه ولى الشفاء بنت عبد الله ولاية الحسبة في السوق ، وهي من الوظائف العامة²

وإذا صح هذا الخبر ، كان ذلك دليلاً على جواز تولية المرأة ولاية الحسبة ، وبخاصة أنه يحتاج إليها كثيراً في كثير من مجالس العلم ، وفي الجامعات ، وفي الأسواق ، وبخاصة في المحال التي تتبع الأشياء النسائية ، أو تقوم ببعض ما يلزم النساء من أمور حياتية وفي بعض المهام في الحروب ، بل وفي مراكز الشرطة ، وفي المجالات الطبية

عرض عام لبعض الأدلة التي استدلت بها البعض على عدم جواز تولية المرأة الولايات العامة ، والأدلة الأخرى لمن يوافق على توليتها الولايات العامة .

الرأي الأول: أن هذا الحق غير ثابت للمرأة ، وأنه مقصور على الرجال إذا توافرت فيهم شروط معينة، وضحاها الفقه الإسلامي .

¹ - أعلام النساء ، من المجلد الأول ص 239 ، وفيه نساء أخريات ص 238 - 242 .
² - المحلى لابن حزم ج 1 ص 63

(أ) أما الآيات القرآنية العامة، فمنها :

1- قوله تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ الآية 228 من سورة البقرة، أي للرجال عليهن منزلة، وزيادة درجة الرجل بعقله وقوته على الإنفاق، وبالجهاد، والميراث، والدية ...، قال القرطبي، هي درجة تقتضي التفضيل (1).

2- وقوله تعالى: ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ﴾ الآية 282 من سورة البقرة . فجعل الله تعالى شهادة المرأتين مع الرجل جائزة مع وجود الرجلين في هذه الآية ولم يذكرها في غيرها، فأجيزت في الأموال دون غيرها؛ لأن الأموال كثر الله أسباب تحصيلها لكثرة جهات تحصيلها وعموم البلوى بها وتكررها، وجعل شهادة المرأتين تعدل رجلاً، لمعان منها : أنه يتعذر حضورهن مجالس الحكام، وحفظهن وضبطهن دون حفظ الرجال وضبطهم ... وأجاز العلماء شهادتهن منفردات فيما لا يطلع عليه غيرهن للضرورة (2).

3- وقوله تعالى : ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾ الآية 34 من سورة النساء. أي الرجال قوامون على النساء ولهم ولاية عليهن بما فضلهم الله تعالى عليهن، بالنفقة عليهن ، والدفاع عنهن، وأيضاً فإن فيهم الحكام والأمراء، ومن يغزو، وليس ذلك في النساء (3)
كما لم يوجب عليهن جمعة أو جماعات أو صلاة عيد ...

وروي أن عماراً رضي الله عنه قال لعائشة رضي الله عنها : إن الله قد أمرك أن تقري في منزلك (يشير إلى خروجها في موقعة الجمل) فقالت : يا أبا اليقظان :مازلت قوالا للحق، فقال : الحمد لله الذي جعلني كذلك على لسانك، وذكر الثعلبي وغيره أن عائشة رضي الله عنها كانت إذا قرأت هذه الآية تبكي حتى تبل خمارها.

1 - القرطبي جـ 3 ص 125 ، ويراجع أحكام القرآن لابن العربي جـ1 ص 256 .

2 - القرطبي جـ3 ص 391.

3 - القرطبي جـ 5 ص 168 .

ب) وأيضاً النصوص العامة من السنة المحذرة من إسناد هذه الأمور للنساء، منها:

قوله صلى الله عليه وسلم "إذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نسائكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها" (1) .

ج) وأيضاً : قال أصحاب هذا الرأي : جرى العمل منذ زمن النبي صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدين والصحاب والتابعين على عدم تولية المرأة ولاية عامة أو قضاء، لا مستقلة، ولا مع غيرها من الرجال ، ولو جاز اشتراكها أو عرفت منها الصلاحية لذلك لما مر مثل هذا الزمن الطويل دون توليتها خصوصاً وأن هناك الفضليات من النساء اللاتي اشتهرن بالعلم ورجاحة العقل، وحسن المشورة كأمهات المؤمنين (2) .

د) واستدلوا بالقياس على عدم جواز إمامتها في الصلاة للناس عامة، فكذلك لا تصلح للولاية العظمى وغيرها من الولايات العامة .

هـ) وأما المعقول فقالوا إن الفوارق الطبيعية بين الرجل والمرأة تحول دون منح المرأة هذا النوع من الولاية .. وذلك لأن المرأة بمقتضى الخلق والتكوين مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التي خلقت لأجلها، وهي مهمة الأمومة، وحضانة النشء، وتربيته، وهذه قد جعلتها ذات تأثير خاص بدواعي العاطفة، وهي مع هذا تعرض لها عوارض طبيعية تتكرر عليها في الأشهر والأعوام من شأنها أن تضعف قوتها المعنوية، وتوهن من عزميتها في تكوين الرأي والتمسك به، والقدرة على الكفاح والمقاومة في سبيله، وهذا شأن تقر به المرأة، والأمثلة الواقعية تدل على أن شدة الانفعال والميل مع العاطفة من خصائص المرأة في جميع أطوارها وعصورها ... (4).

الرأي الثاني: يرى جواز تولي المرأة الولايات العامة، ماعدا رئاسة الدولة (الخليفة) (3) ، ومما قد يستدل به لهم من الكتاب الكريم ومن السنة النبوية المطهرة، ومن وقائع في التاريخ الإسلامي :

1 - حديث " إذا كان أمراؤكم " أخرجه الترمذي ، وقال حديث غريب - التيسير ج 1 ص 125 .

2 - المغني ج 11 ص 380 .

3 - سبق أن بينا أ، الظاهرية قد أجازوا لها تولي جميع الولايات عدا الخلافة .

أ) يقولون إن القاعدة العامة في الإسلام هي المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات إلا ما استثنى بنص خاص، فكل حق للمرأة على الرجل يقابله واجب عليه إزاءه، وكل حق له عليها يقابله واجب عليها إزاءه .

والإسلام يخاطبها بالأحكام كما يخاطب الرجل سواء بسواء، ويحوطها برعايته، ويرفع قيمتها، ويجعلها شريكة للرجل في الحقوق والواجبات، وآية ذلك:

أن الإسلام قد سوى بينهم في الثواب والعقاب، قال تعالى: ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ﴾ الآية 195 من سورة آل عمران.

وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾ الآية 124 من سورة النساء .

وقوله تعالى : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ الآية 32 من سورة النساء.

قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ ﴿١٣﴾ 1

• وأيضاً قد سوى الإسلام بين الرجل والمرأة في الذمة والأهلية، فلكل واحد منهما ذمة وأهلية مستقلة عن الآخر،... كما سبق أن بينا في صدر هذا البحث.

• والإسلام سوى بينهم في التكاليف الشرعية، فأوجب على الرجال والنساء - على السواء - معرفة العقائد، والامتثال للأوامر والنواهي في كل ما خوطبوا به من عبادات ، وأخلاق، ومعاملات، إلا ما استثنى بنص خاص .

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال " النساء شقائق الرجال" (2) .

وروى البخاري عن سعيد الخدري قال "قالت النساء للنبي صلى الله عليه وسلم غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوماً من نفسك فوعدهن يوماً، لقيهن فيه، فوعظهن وأمرهن....." 3 .

1 - الآية " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى " الحجرات: ١٣
2 - حديث " النساء شقائق الرجال " رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن عائشة رضي الله عنها قالت سئلت النبي ﷺ الله عليه وسلم عن الرجل وفيه " قال نعم إن النساء " ضعفه الترمذي ، والنووي وحسنه بعضهم " كشف الخفاء رقم 2857 ص 435 .
3 - حديث " غلبنا عليك الرجال " رواه البخاري رقم 101 ومسلم رقم 2633 .

1- ومن عمومات القرآن الكريم : قوله تعالى : ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (2). فصدر الآية يقرر المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، وتلك المساواة عامة، ما لم يرد استثناء بنص صريح ومنها هنا جعل القوامة للرجل .

2- وقوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (1).

يقولون إن الآية نصت على اشتراك الجنسين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك يشمل مفهوم الاشتراك في كل ضروب الإصلاح، وفي كل نواحي الحياة، ومنها الاشتغال بالحياة ولوازمها، فالآية تعني أنهم شركاء في مسيرة المجتمع، لأنها ليست في حقيقتها إلا أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، داخلة فيها أحياناً بالتشريع والاجتهاد في معرفة الأحكام، وأخرى بالفصل في الخصومات، وثالثة بالتنفيذ والإلزام ...

3- وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِفْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (2). فقالوا : إن الله قد أمر نبيه في هذه الآية بقبول بيعة النساء أسوة بالرجال، وهي بيعة متعلقة بالتشريع فكانوا في ذلك سواء.

ج) ومن السنة استدلو بما روى أن الصحابية " أم هانئ" رضي الله عنها أجارت كافرأ يوم فتح مكة وأعطته الأمان، وقد اقر النبي صلى الله عليه وسلم أمانها، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "قد أجرنا من اجرت يا أم هانئ" (3)، وقالوا إن إقرار رسول الله صلى الله عليه وسلم أمان المرأة دليل على اعتراف الإسلام بحق المرأة حتى في الأمور المتعلقة بالعهود .

1 - الآية " والمؤمنون والمؤمنات " رقم (7) من سورة التوبة .
2 - الآية " يا أيها النبي إذا جاءك " رقم 12 سورة الممتحنة وقد سبق نصها .
3 - متفق عليه - اللؤلؤ والمرجان رقم 193 .

* كما استدلوا بمبايعة الرسول صلى الله عليه وسلم الأنصار في بيعة العقبة الثانية، تحت جناح الليل وكان معهم من النساء اثنتان ممن جاهدن بعد ذلك في سبيل الله، وهما نسيبة بنت كعب المازنية، وأم منيع أسماء بنت عمر السلمية .

(د) كما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم عمل بمشورة أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها يوم الحديبية، فسميت بذلك مستشارة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

* ومن الأثر : ما روى عن عمر رضي الله عنه من قوله " ما إكثركم في صداق النساء، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والمهور بينهم قليلة " ثم نزل فاعترضته امرأة من قريش، فقالت يا أمير المؤمنين نهيت عن الزيادة في مهور النساء، فقال نعم : فقالت أما سمعت ما أنزل الله في القرآن حيث أعطانا بالقنطار في قوله " وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً" (1) فقال عمر رضي الله عنه "اللهم غفراناً، أكل الناس أफقه من عمر، ثم رجع فركب المنبر، وقال كنت نهيتكم ألا تزيدوا في المهور على أربعمئة درهم، فمن شاء فليفعل" فكان ذلك مشاركة من المرأة في إبداء رأيها في مسيرة الدولة ، واعتراضها على الخليفة فيما لا ينفق مع الفهم في نصوص التشريع..." (2)

* كما روي أن عمر رضي الله عنه قد ولى الشفاء بنت عبدالله ولاية الحسبة في السوق ، وهي من الوظائف العامة(3).

* كما أن عائشة رضي الله عنها قد خرجت على علي رضي الله عنه على رأس جيش يوم الجمل اشترك فيه جمع من الصحابة رضوان الله عليهم، ومن بينهم طلحة والزبير، وهذا يدل على جواز مشاركتها في الأمور السياسية.

ومن كل هذا يظهر لنا بوضوح تام أن الولايات العامة - غير الخلافة - فيها اختلاف كبير بين الفقهاء وكل يستدل بأدلة من الكتاب الكريم ومن السنة النبوية المطهرة ، فالبعض يفهم منها منع توليتها ، والبعض يفهم منها الموافقة على توليتها وأرى أن الأدلة إذا

¹ - الآية " وإن أردتم استبدال زوج " رقم 20 من سورة النساء.
² - المحلى لابن حزم ج 1 ص 631 .

تعارضت فالترجيح يكون من حيث قوة الدليل وضعفه ، فإذا استويا فالترجيح يكون بتوافر الشروط اللازمة توافرها فيمن يتولى هذه الولاية ، وقد سبق أن بينها ، وبخاصة اشتراط الكفاءة اللازمة فيمن يتولاها ، والتي تختلف باختلاف مهام كل ولاية ، - كما سبق أن بينا - من حيث ما يتميز به من علم وثقافة ، ومن التمسك بأحكام الشريعة الإسلامية ، قولاً وعملاً، وفهماً وتطبيقاً ، وإدراكاً وفهماً وملاءمة للمهام التي تتطلبها الولاية التي يتم الترشح لشغلها وقد سبق أن أشرنا إلى ما قاله الفقهاء في ذلك .

وثانياً : فإن حكم الحاكم يرفع الخلاف ما دام أساسه تحقيق المصلحة العامة ونوضح ذلك فيما يلي :

حكم الحاكم يرفع الخلاف

في المسائل الاجتهادية.

• هذه قاعدة فقهية كلية مشهورة .

والبحت في تطبيقها له موضعان في الفقه الإسلامي :

الموضع الأول: أتأوله على الوجه الآتي :

(أ) وهو " حكم القاضي بحكم في المسائل الاجتهادية يرفع الخلاف " .

الموضع الثاني : هو " صدور أمر سلطاني في موضوع من الموضوعات الفقهية، فإنه يلزم اتباعه والعمل به " .

أما الموضوع الأول فقد نص الفقهاء (¹) على أن حكم الحاكم (القاضي) على الأوضاع الشرعية في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف، ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغير فتياه بعد الحكم عما كانت عليه على القول الصحيح (²) من مذاهب العلماء، وهو مذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة.

1- حاشية ابن عابدين جـ 3 ص 361 ، الفروق للقرافي جـ 1 ص 103 الفرق 77 ، والاشباه للسيوطي ص 102 ، 105 ، ولابن نجيم ص 108، 106

2 - فتاوى الرملي من كتاب الوقف ص 42 ، 45 .

قال ابن عابدين: وقد تقرر أن كل مجتهد فيه إذا حكم به حاكم يراه، نفذ حكمه، وصار مجمعاً عليه، فليس لحاكم غيره نقضه. وهو قول مالك، ولذلك وقع له في كتاب الزكاة وغيره أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يرد ولا ينقض. ونقل الرملي عن الزركشي وغيره أن حكم الحاكم في المسائل الخلافية يرفع الخلاف، ويصير الأمر متفقاً عليه(3).

ونص الحنابلة على ذلك فقالوا: إنه في اخذ الساعي زكاة المال :
" (بجزئ) أخذ الساعي القيمة (ولو اعتقد المأخوذ منه عدم الإجزاء) لما تقدم من أن الساعي نائب الإمام، وفعله كحكمه، فيرفع الخلاف (1) .
• وكذا فعل الحاكم، كتزويجه بتيمة بالولاية ...، وعقد نكاح بلا ولي، حيث رآه ... فهو حكم يرفع الخلاف إن كان (2) .

ب) وهذه القاعدة الأصل فيها إجماع الصحابة رضي الله عنهم (3)، وقد حكم أبو بكر رضي الله عنه في مسائل، وخالفه فيما بعده عمر رضي الله عنه، ولم ينقض حكمه، وحكم عمر رضي الله عنه في المشركة (مسألة من مسائل الميراث) بعدم المشاركة، ثم حكم في واقعة أخرى بالمشاركة وقال: " تلك على ما قضينا، وهذه على ما نقضي". فلا عودة على ما سبق الحكم به بالنقض، بل له ذلك في الحكم الجديد المستقبل ...، ومن هذه القضية تبين أن القاضي لا ينقض الماضي، وأما في المستقبل فيجوز أن يحكم فيه بما يخالف ما مضى .

ج) **وعلة هذه القاعدة :** أنه إذا نقض الاجتهاد بمثله لأدى ذلك إلى ألا يستقر حكم، وفي ذلك مشقة شديدة، فلو نقض لنقض النقض وهكذا، ولأنه ليس الاجتهاد الثاني بأقوى من الاجتهاد الأول، وقد ترجح الأول باتصال القضاء به، فلا ينقض بما هو دونه .

د) **شروط نفاذ هذا الحكم :**

1) ومن شروط نفاذ الحكم في المسائل الخلافية / أن يكون في حادثة من خصم على خصم ويعد دعوى صحيحة، وإلا كان فتوى لا حكماً (4) .

1 - كشف القناع في باب زكاة الأنعام جـ 2 .

2 - منتهى الإرادة جـ 2 ص 583 .

3 - الأشباه للسيوطي ص 101 ، ولابن نجيم ص 115 - 118 .

4 - البحر الرائق جـ 4 ص 191 ، وحاشية الجمل جـ 3 ص 85 من كتاب الوقف .

2) وألا يكون قد خالف الحكم نصاً صحيحاً صريحاً في إفادة الحكم فإن خالف هذا النص، وخالف فيه من خالف، فإنه لا يصح العدول عن مقتضى النص، ليس للحاكم أن يخالف مقتضى هذا النص الصحيح الصريح.

3) وقال السيوطي : ينقض قضاء القاضي إذا خالف نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً جلياً، وقال القرافي، ينقض إذا خالف القواعد الكلية، وقال الحنفية ينقض إذا كان حكماً لا دليل عليه، نقله السبكي في فتاويه" (1).

هـ) وقد أثار الزركشي ثلاثة أمور حول حكم الحاكم :

الأول: في المسائل الاجتهادية - هل يغير الحكم باطناً؟ فيه وجهان (أصحهما)، كما (قاله) الرافعي في باب القسامة، إن (الذي) إليه ميل الأئمة الحل باطناً .
الثاني: قالوا حكم الحاكم في المسائل المختلف فيها يرفع الخلاف، وهذا مقيد بما لا ينقض فيه حكم الحاكم، أما ما ينقض فيه فلا يرفع الخلاف .

الثالث: (مدار نقض الحكم) على (تبيين) الخطأ، والخطأ إما في اجتهاد الحاكم في الحكم الشرعي (حيث) تبين النص أو الإجماع أو القياس الجلي بخلافه، ويكون الحكم مرتباً على سبب صحيح، وإما في السبب، حيث يكون الحكم مرتباً على سبب باطل، كشهادة الزور (وفي) القسمين (تبيين) أن الحكم لم ينفذ في الباطن، وأما الحكم الصادر على سبب صحيح وهو موافق لحكم الشرع إجماعاً أو نصاً أو قياساً جلياً، فنافذ قطعاً ظاهراً وباطناً، والصادر على سبب صحيح، ولكنه في محل مختلف فيه أو مجتهد فيه (متقدم) فيه خلاف، ولا دليل على رده (فنافذ) ظاهراً، وباطناً أيضاً، وقيل، لا ينفذ باطناً في حق من لا يعتقده. ومثاله - شفعة الجوار، إذا حكم حنفي، والأصح (حلها) على ما قاله صاحب المذهب .

صدر أمر سلطاني بالعمل بأحد الآراء

الموضوع الثاني : صدور امر سلطاني بالعمل بأحد الآراء في مسألة مختلف فيها :

• نصت مجلة الأحكام العدلية في المادة 1801 على أنه " لو صدر أمر سلطاني بالعمل برأي مجتهد في خصوص، لما (بسبب) أن رأيه بالناس أرفق ولمصلحة العصر أوفق، فليس للحاكم القاضي أن يعمل برأي مجتهد آخر مناف لرأي ذلك المجتهد، وإذا عمل لا ينفذ حكمه" (2).

1 - الأشباه للسيوطي ص 102 ن ولابن نجيم ص 106 ، وفتاوى الرملي ج 3 ص 44 في كتاب الوقف .
2 - انظر شرح المجلة للاتاسي ج 6 ص 57 ، وشرح المجلة لتسليم رستم ص 1169 .

1) قال شرح المجلة هذا وجه آخر من الخصوصيات التي يقيد بها القضاء، فإن قضي قاض بخلاف ما صدر به الأمر السلطاني لا ينفذ حكمه، لأنه عمل بما ليس ما نوناً فيه من الأقوال المجتهد فيها .

2) كما قالوا إذا أمر السلطان الحكام أن يكون حكمهم برأي أي مجتهد كان من المذاهب الأربعة صح أمره، ووجب العمل به سواء كان مجتهداً في المذهب، أو في المذاهب، أو في المسائل.

3) وقالوا أيضاً إذا أمر السلطان قضاة الشرع بالعمل بالمذاهب الأخرى [أي غير مذهبه] في بعض المسائل، فيصبح الأمر، وتجب الطاعة له ، لأنه أمر بما ليس بمعصية، ولا مخالف للشرع، وطاعة أولي الأمر في مثله واجبة (الأنقوري في القضاء) (1) .

4) كما نصوا على أنه قد ورد في تقرير المجلة :

" أنه من الواجب العمل بأمر إمام المسلمين بالعمل بأحد القولين في المسائل المجتهد فيها". فعلى ذلك ليس للقاضي أن يعمل برأي مجتهد آخر مناف لرأي ذلك المجتهد، فإذا عمل وحكم لا ينفذ حكمه، لأنه لما كان القاضي غير مأذون بالحكم بما ينافي ذلك الرأي فلم يكن القاضي قاضياً للحكم بالرأي المذكور .

5) ونص ابن تيمية في الفتاوى على أنه إذا كانت المسألة من مسائل الاجتهاد التي شاع فيها النزاع لم يكن لأحد أن ينكر على الإمام، أو على نائبه من حاكم أو غيره، ولا ينقض ما فعله الإمام ونوابه من ذلك (2) .

* وهذا ما وفقني الله جل شأنه إلى إبراز في هذا البحث ، فإن كان صواباً فأحمد الله تعالى ، وإن اعتوره خطأ أو تقصير فأرجوا الله تعالى أن يغفر لي خطأي وتقصيري .

" رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ^ط وَعَافُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٨١﴾ "

أ.د / حسن علي الشاذلي

تاريخ : 13 / 3 / 1436 هـ الموافق 4 / 1 / 2015 م .

¹ - شرح المجلة للحسيني ص 548 ، 549 .
² - الفتاوى ج-3 ص 407 ، أولى الرياض ج-3 ص 22 ط العبيكان .



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

أحكام تقلد المرأة ولايات العموم في الفقه الإسلامي استجلاء لمقاصدية الأدلة

إعداد

الأستاذ الدكتور السيد محمود عبد الرحيم مهران

كلية الشريعة والقانون

فرع جامعة الأزهر بأسسيوط

مقدمة البحث

الحمد لله الذي شرع الولايات وسنها ، تحقيقاً للشريعة وزوداً عن سننها، والصلاة والسلام على خير من وليها ، وبالطاعة هدى إليها ، ومن خلفه من أرشد الصحب عليها ، والتبع لهم بإحسان فيها ، وصالح من ازدان بهم توالياً...وبعد،،،

يدور هذا البحث حول موضوع ولايات العموم ، وتحديدًا يستهدف بيان مدى استحقاق المرأة لتقلد هذه الولايات العامة ، وأحكام ذلك في الفقه الإسلامي، كاشفًا مواطن الإجماع مما كان موقفًا له من مسائل الموضوع ، ومتتبعًا بالبيان أقوال العلماء فيما حصل فيه الخلاف ، مع عرض أدلة العلماء على أقوالهم في الحالتين، والمناقشة الموضوعية لوجوه دلالتها، مع زيادة راقية بالبحث في استجلاء المعاني المقاصدية لدلالات الأدلة ، ومدى اتساقها مع المقاصد الشرعية في الموضوع ، بل والمقاصد الشرعية في العموم.

وقد استقصى البحث محاور الموضوع المرفقة بخطاب الاستكتاب، مراعيًا الترتيب الوارد تقريبًا، فاستهل البحث بولاية القضاء، ثم عطف بولاية الإفتاء، والاهام بولاية الحسبة، وجمع بعدهم بين تولية المرأة للوزارة وبين توليها الإمامة العظمى في بيان واحد لما بينهما من التشابه الفاعل في تقرير الحكم، ثم تكمل البحث ببيان مجمل عن تمثيل المرأة في المجالس البرلمانية، سيرًا في ذلك على ما عهد من منهج تجلية المعاني المقاصدية، لدلالة الأدلة في كل مقام، وتوظيفها في ترسيخ البيانات الإجماعية، والترجيح بها في مواطن الخلاف، أو التوفيق على ضوئها بين الأقوال المختلفة، وصولاً إلى وفاق ينتجه تحرير محل النزاع، مع رعاية اقتحام التفريعات اللازمة في كل مسألة لدقة تصويرها، وسلامة تكييفها، وحصر أدلتها، وصحة التنزيل عليها ظفرًا بثمرة استنباطية حاسمة الدلالة والبيان، وأخيرًا ختم البحث بنتائجه ومشروع قراره .

والله المستعان وعليه التكلان ،،

د. السيد محمود عبد الرحيم مهران

المبحث الأول

تولية المرأة القضاء

أدلة المسألة ودلالاتها المقاصدية

القضاء هو إخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام، هذه حقيقته، أما عن معناه فهو دخول بين الخالق والخلق ليؤدي فيهم أوامره وأحكامه بواسطة الكتاب والسنة⁽¹⁾.

وفي عرض الفقهاء للشروط التي يجب توافرها فيمن يتولى القضاء، يأتي شرط الذكورة في صدارة هذه الشروط ذكرًا وأهمية⁽²⁾؛ هذا ما يشهد به واقع كتب التراث الفقهي المأثور، بل والدراسات الفقهية الحديثة، والأحدث، والمعاصرة⁽³⁾.

أما عن العمل بهذا الشرط وإعماله، فالأمر يتجاوز نطاق القول بإجماع الأمة الإسلامية على تفعيله، إلى ما يمكن اعتباره إجماعًا من سائر الأمم، إلا ما شذ منها حديثًا، ممن جرفتهم ردة الفعل الثورية على معاناة المرأة ظلمًا خانقًا في بعض المجتمعات.

وفي هذا المبحث نستعرض أقوال الفقهاء الواردة في المسألة، بوجوه دلالتها المتبادرة مع التركيز على استنتاج الأدلة لغتها المقاصدية، في محاولة استدلالية للاحتجاج بالوحدة المقاصدية لأدلة الشرع، والتي لا يمكن أن تتعارض أو تتناقض، ولو بحسب الظاهر، كغيرها في ذلك من الدلالات الثبوتية أو الموضوعية.

القول الأول وأدلته :

هو اشتراط الذكورة وعدم جواز تولية المرأة القضاء مطلقًا وعدم نفاذ حكمها إن تولت بالفعل مع إثم من يوليها، سواء قضت في حق أم في حد فيما تقبل فيه شهادتها، أم لا تقبل فيه شهادتها، وفيما يطلع عليه الرجال أم ما لا يجوز أن يطلع عليه إلا النساء، وسواء كان المقضي عليهم أم بينهم رجالًا أم نساءً، بلغوا مبلغ التكليف أم لازوا أحداثًا.

هذا ما يؤكد القول والعمل في عهد الرسالة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأكمل

(1) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، للإمام علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي، صادر عن دار الفكر، (د.ت) ص7.
(2) انظر مثلاً: ابن الحاجب في جامع الأمهات، حيث قسم الصفات المطلوبة في القاضي إلى ثلاث مراتب، بدأ بشرط الذكورة في القسم الأعلى منها، وهو الشروط الواجبة.
جامع الأمهات: لجمال الدين بن عمران ابن الحاجب المالكي (570 - 646 هـ) بتحقيق وتعليق أبو عبد الرحمن الأخضر الأخرسي، صادر عن اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت 1419 هـ - 1998، ص 462، وانظر الماوردي في الأحكام السلطانية، حيث جعله الشرط الأول من سبعة شروط. الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن علي بن حبيب الماوردي، صادر عن دار بن خلدون الإسكندرية (د.ت) ص 69.
(3) راجع المظان المعنية ومنها مراجع هذا البحث ومصادره.

السلام، وعهد صحابته الكرام رضوان الله عليهم من بعده وتابعيهم، وتابعي تابعيهم بإحسان، وهو إجماع أئمة الأمة في العصور المعتمدة، وهو أيضا مذهب الجماهير من المذاهب المعتمدة، وثبت عليه رجالها وأصحاب الحجة المؤثرة، كالمالكية والشافعية والحنابلة، ولم يرد على هذا الإجماع إلا ما شذ من الخلاف، وفي نسبته للمخالف خلاف ذلك إن صح فقد حُكي وقوعه في العصور المتأخرة (1).

أدلة القول الأول :

أولاً: من القرآن الكريم

1- قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ

أَمْوَالِهِمْ﴾ (2) يقول الإمام الماوردي في الأحكام السلطانية " ولا يجوز أن يقلد القضاء إلا من

تكاملت فيه شروطه، التي يصح معها تقليده، وينفذ بها حكمه، وهي سبعة : فالشرط الأول منها أن

يكون رجلاً، وهذا الشرط يجمع صفتين البلوغ والذكورة، فأما البلوغ

(1) ينظر علي سبيل المثال : جامع الأمهات لابن الحاجب : المرجع السابق ص 462 وما بعدها ، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ، بتحقيق وتعليق ماجد الحموي، صادر عن دار بن حزم ، بيروت ، الطبعة الأولى 1416 هـ - 1995 م، ج4 ، ص 1767 وما بعدها ، والمعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، تحقيق وتعليق حميش عبدالحق، صادر عن مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الثالثة، 1999م، ج3 ص1506 وما بعدها، والإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب البغدادي ، صادر مع الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف عن دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، دبي ، الطبعة الثانية 1422 هـ - 2001 م ج4 ، ص 1817 ، و التلقين في الفقه المالكي للقاضي عبد الوهاب البغدادي ، صادر عن دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى 1999م - ص 163، والفواكه الدواني للنفراوي ، شرح على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، مطبعة الحلبي 1955 م ، ج 2 ، ص 297 ، بلغة السالك لأقرب المسالك، لأحمد الصاوي ، صادر عن دار الفكر (د. ت) ج 2 ، ص 305 والأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي ، ص 69، والرتبة في طلب الحسبة، لأبي الحسن الماوردي ، صادر عن دار الرسالة القاهرة ، 1423 هـ ، 2002 م ، ص 334، كفاية الأختيار في حل غاية الاختصار لتقي الدين الحسيني ، صادر عن إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر ، ج 2 ، ص 488، والإقتناع في حل ألفاظ أبي شجاع، للشربيني الخطيب ، صادر عن مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة ، 1940 م ، ج 2 ، ص 261، وسبل السلام شرح بلوغ المرام، لمحمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني ، صادر عن دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة السابعة 1414 هـ - 1994 ، ج 3 ، ص 237 ، المغني ومعه الشرح الكبير لابن قدامه، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1972 م ، ج 10 ، ص 92 ، الروض المربع بشرح زاد المستتفع، لمنصور بن يونس البيهوتي ، صادر عن دار التراث ، القاهرة ، (د. ت) ص 516 ، و انظر نظام القضاء الإسلامي د. إسماعيل إبراهيم البدوي ، طبعة خاصة، بدون ناشر، 1420 هـ - 2000 م ، ص 202 وما بعدها ، وانظر فقه القضاء والدعوي والإثبات ، د . محمد الزحيلي ، طبعة خاصة بجامعة الشارقة ، 1422 - 2002 م ، ص 85 وما بعدها.

(2) من الآية (34) سورة النساء .

000 وأما المرأة فلنقص النساء عن رتب الولايات" (1) ثم ساق الآية دليلاً على هذا الشرط ، معتبراً أن تفضيل الرجال على النساء المذكور في الآية راجع إلى الفضل عليهن في العقل والرأي، ومن ثم فلم يجر أن يقمن هن على الرجال ، أو أن تكون لهن القوامة عليهم (2) .
ودلالة الآية في المسألة دلالة نص ، حيث أن دلالة النص هي إعطاء الحكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في العلة (3) .

وعلى هذا المعنى في الآية الكريمة المذكورة ارتكز القائلون بعدم جواز تولية المرأة القضاء باعتبار قيام معنى القوامة ورسوخه في القضاء بالأولى، وكذا سائر الولايات العامة (4) .
ولم يقدح في هذا الاستدلال بالآية الكريمة المذكورة ما ذكره بعض المفسرين عن سبب نزولها ، وأنها نزلت لحسم نزاعاً أسرياً بين رجل وزوجته ومن ثم فالقوامة المقصودة فيها مردها إلى قوامة الرجل على شئون الأسرة، وبالطبع فإن ذلك وعلى فرض صحته فهو خادم ومعضد للاستدلال بالآية الكريمة على منع المرأة من تولي القضاء، لأنها إذا منعت من القوامة على الأسرة بأفرادها المحدودة فإن قوامتها على عامة الناس تكون بالمنع أولى وأحرى، ورعاية أيضاً لما تقرر عند علماء الأصول من كون خصوص السبب غير مانع لعموم اللفظ (5) .

الدلالة المقاصدية للآية الكريمة ومستنداتها الأصولية :

لاشك أن أدنى معنى يمكن أن تفيده القوامة التي قررتها الآية الكريمة للرجال على النساء هي الرياسة عليهن وقيادتهن (6) .

(1) الأحكام السلطانية، للماوردي ص 69 .

(2) المرجع السابق نفس الموضع .

(3) انظر علم أصول الفقه : عبد الوهاب خلاف ، دار القلم ، الكويت ، الطبعة العشرون ، 1986 م ، ص 205 ، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ، د. مصطفى سعيد الخن ، صادر عن مؤسسة الرسالة ، الطبعة الخامسة 1989 م ، ص 132 .

(4) انظر مراجع القول الأول بالمواضع السابق ذكرها

(5) انظر الجامع لأحكام القرآن لمحمد بن أحمد القرطبي ، صادر عن دار الكتب المصرية ، ج 5 ، ص 168 ، وتفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير ، صادر عن دار مصر للطباعة (د . ت) ج 1 ، ص 491 ، وانظر نظام القضاء الإسلامي للدكتور إسماعيل البديوي ص 205 ، وانظر مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، للشيوخ عبد الوهاب خلاف ، صادر عن دار القلم ، الكويت، الطبعة السادسة 1414 هـ - 1993 م ، ص 65، وانظر أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب البغدادي ، جمع وتوثيق ودراسة للدكتور عبد المحسن بن محمد الرئيس ، دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث ، دبي ، 1424 هـ - 2003 م ، ص 323 وانظر علم أصول الفقه د. محمد الزحيلي ، صادر عن دار القلم ، دبي ، الطبعة الأولى 2004 م ، ص 277 .

(6) في هذا المعنى انظر تفسير بن كثير ج 1 ، ص 491

وإذا كانت الآية الكريمة قد دلت على قيادة الرجال للنساء في أمور الأسرة دلالة عبارة، فلا شك أن مقصود الآية الكريمة يتعدى بدلالة النص تقرير الرياسة والقيادة للرجال فيما هو أعظم شأنًا وأجل خطرًا من الولايات العامة والأعم .

وذلك نظير قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾⁽¹⁾ فدلالة الآية على منع التأنيف والنهر دلالة عبارة، وفيما زاد على ذلك من الأذى دلالة نص بالأولوية، فإن الشارع الذي قصد النهي عن أدنى درجات الأذى، وبضرورة ما عهد من استقامة أحكامه عقلاً ومنطقاً لا بد أن ينهى عما زاد عن هذه الدرجة من الأذى نهياً أولوياً ، أي أولى من النهي عن الأذى الأقل وأكد منه، لزيادة العلة الموجبة .

وفي آية القوامة استند تقرير القوامة للرجال على النساء لقوله تعالى " بما فضل الله به بعضهم على بعض " والتفضيل هنا ليس تفضيلاً انتقائياً متحيزاً؛ فالله عز وجل الذي خلق الرجال و النساء جميعاً وسوى بينهم في التكليف والجزاء منزّه عن هذا الانتقاء والتحيز، وإنما التفضيل المقصود هنا تفضيل اختصاص بمعنى أن الخصائص النوعية التي فطر عليها كل من الرجال والنساء تجعل الرجال أفضل في شأن القوامة والرياسات والولايات؛ لما جبلوا عليه من خصائص تناسبها، كما أن للنساء خصائصهن التي يفضلن بها الرجال في مقامات تخصصهن، وأما الإنفاق المذكور فهو لازم القوامة ومقتضاها .

وكما أن علة النهي عن التأنيف وهو الأذى مطردة بازدياد فيما زاد على التأنيف من درجات جعلت الشارع ينهى عنها بالأول دون نص عليها ، اكتفاء بالنص على ما دونها، فإن علة تقرير القوامة للرجال في ولاية أمر الأسرة هي خصائص الرجال ولزومها لهذا المقام، وهذه العلة وهي لزوم هذه الخصائص مطردة بازدياد فيما هو أرقى من ولاية الأسرة، من الولايات العامة والأعم، ما يلزم منه ضرورة منع النساء من هذه الولايات كما منعن من ولاية الأسرة .

ويتحصل من هذه المقاربة أن الآية الكريمة كما قصدت إسناد قوامة الأسرة والولاية عليها للرجال، ومنعت منها النساء بدلالة النص على الحكم والعلة، فقصد الآية محتمل لتعديته لمنع النساء من ولاية القضاء بالأولى لما في ولاية القضاء من معاني أجلى وأخطر في عليتها المنصوصة في آية قوامة الأسرة، ما يجعلها أحوج لاستحقاق حكم اختصاص الرجال لولايته دون النساء .

(1) من الآية "23" سورة الإسراء .

مقاصد الآية الكريمة وما يعضدها من آيات كريمات :

لاشك أن مما يؤكد جلاء هذا المعنى المذكور هو عدم مناقضته لمسالك الشرع، ولا لمعنى من معاني أدلته العامة أو الخاصة، بل إن الأمر لا يقف عند هذا الحد وإنما مسالك الشرع وأدلته جميعها تقرر هذا المعنى وتؤكد بوضوح لا يلابسه شك في اطراد أدلة الشرع على هذا المقصد، وتواتر تعاضدها على إرادته. ومما يؤكد ما سبق تجليته من مقصد الشارع في أية القوامة، من الآيات القرآنية:

1- قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾⁽¹⁾ هذا النص القرآني الكريم يؤكد حقيقة شرعية لا تحتل مرآء ولا جدلاً وهي تساوي النساء مع الرجال في جميع الاستحقاقات بل والواجبات التي لا تعلق لها بخصائص الفطرة والخلقة المتغايرة فيما بينهما، وأما الدرجة التي عليهن للرجال فهي القوامة والرياسة والولايات العامة التي اقتضتها الخصائص الخلقية والفطرية لكل منهما، فهذه الدرجة تناسب تمامًا خلقة الرجل وفطرته، ولا تناسب أبدًا فطرة المرأة وخلقتها، ومن يتتبع أقوال المفسرين في هذه الآية يجدهم يشيرون في تفسيرها إلى أية القوامة، ويفسرون الدرجة المذكورة في هذه الآية بالقوامة، ويستدلون على هذا التفسير بذكر أية القوامة⁽²⁾.

2- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾⁽³⁾.

عن ابن عباس، وقتادة، والسدي، والحسن، ومحمد بن سيرين، والضحاك، وجريير، وغيرهم من أعلام المفسرين، أن النساء تمنين بعض ما اختص به الرجال (اختصاصاً فطرياً وخلقياً) كالجهد وغيره، فنهى الله عز وجل عن ذلك بقوله عز وجل " ولا تتمنوا.. الآية " والتقدير : فإنه عدل مني وأنا صنعته وشرعته ، يقول ابن عباس : ثم أرشدهم إلى ما يصلحهم ، فقال تبارك وتعالى (واسألوا الله من فضله... الآية) وعن مجاهد مثل ذلك، وأن التي تمننت هي أم سلمة رضي الله عنها فنزلت الآية، ثم أنزل الله عز وجل: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾⁽⁴⁾

وبهذا النص الكريم، وسبب نزوله، ومؤيداته، يتأكد المعنى الشرعي في أية القوامة، وأنه مقصود الشارع الذي نهى عن تمني غيره، أو الاعتراض عليه وأرشد من أراد مزيداً من الفضل أن يسأل الله عز وجل من

(1) من الآية "228" من سورة البقرة

(2) انظر مثلاً تفسير ابن كثير ج 1 ص 271

(3) الآية " 32 " من سورة النساء

(4) من الآية " 195 " سورة آل عمران وانظر تفسير ابن كثير ج 1 ص 487 وما بعدها

فضله ثم أكد بالنص القرآني عمده إلى إقرار هذا الحكم وتأكيد بقوله تبارك وتعالى في ختام الآية " إن الله كان بكل شيء عليماً " . فهو تبارك وتعالى الذي خلق، ويعلم ما خلق، وشرع ما يصلح لكل ما خلق، وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (1)

ولاشك أن القضاء مما اختص به الرجال ونهيت النساء عن تمني ولايته، باعتبار ما سبق تأكيد من أن تقرير ولاية الأسرة للرجال ومنع النساء منها، حكم متعدي بقصد الشارع لما هو أعم من الولايات العامة، ومنها القضاء .

ثانياً : من السنة النبوية المشرفة :-

استدل أصحاب القول الأول على عدم جواز تولية المرأة ولاية القضاء بما روي عن أبي بكر رضي الله عنه قال : لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى ، قال : " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة " (1)

قال الصنعاني : فيه دليل على عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الأحكام العامة بين المسلمين، وإن كان الشارع قد أثبت لها أنها راعية في بيت زوجها 000 والحديث إخبار عن عدم فلاح من ولوا أمرهم امرأة، وهم منهيون عن جلب عدم الفلاح لأنفسهم، مأمورون باكتساب ما يكون سبباً للفلاح . (2)

ولما كانت ولاية القضاء فرع عن الإمامة العظمى فمنع تولية المرأة في الحديث غير محصور في الإمامة العظمى وإنما يتعداه إلى سائر الولايات العامة، ومنها القضاء، قال القاضي عبد الوهاب البغدادي " ولأنها ولاية لفصل القضاء والخصومة توجب أن ينافيها الأنوثية كالإمامة الكبرى " . (3)

كما أن ورود الحديث بمناسبة تملك بنت كسرى على فارس لا يمنع من عموم اللفظ وفقاً لما هو مقرر عند علماء الأصول من أن العام الوارد على سبب

خاص يبقى على عمومته ولا يتقيد بالسبب، لأن الحجة في اللفظ لا في السبب، واللفظ إذا أفاد العموم لا يصلح السبب معارضاً له في هذا العموم، وعموم هذا للمكلفين إنما يكون بدليل خارج عن هذا اللفظ، وهو ما

(1) من الآية " 54 " سورة الأعراف

(1) أخرجه البخاري في كتاب المغازي ، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر . صحيح البخاري بحاشية السندي ، دار إحياء الكتب العربية ، مصر (د . ت) ج 3 ص 90 / 91 وانظر الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف ج 4 ، ص 181 .

(2) سيل السلام ج 4 ص 237 .

(3) الإشراف على نكت مسائل الخلاف ، للقاضي عبد الوهاب البغدادي ، صادر عن دار ابن حزم ، بيروت ، الطبعة الأولى 1999م ص 956 ، وانظر كفاية الأختار ج 2 ص 488 ، نظام القضاء الإسلامي د. إسماعيل البدوي ص 204 .

ثبت شرعاً من تساوي الناس في مناط التكليف، وعموم الخطاب الشرعي لسائر المكلفين. (1)

يؤكد هذا أن نفي الفلاح في الحديث جاء بصيغة " لن " وهي للنفي المؤبد المنسحب إلى المستقبل، ما يعني بشكل قاطع عموم الحديث والحكم المتضمن فيه وتعديه إلى سائر الوقائع التي تُولى فيها المرأة ولاية عامة لا في زمن الخطاب فحسب بل فيما يستقبل من أزمان .

الدلالة المقاصدية للحديث الشريف :

هذا النص النبوي الشريف واضح الدلالة على قصد النبي صلى الله عليه وسلم منع تولية المرأة ونفي الفلاح عمن يفعل، وهو نص لا يقبل القصر على خصوص سببه لعموم لفظه، كما لا يقبل الحصر في الإمامة العظمى لتعدي دلالاته المقاصدية لسائر الولايات العامة وخاصة ولاية القضاء التي تفيض بها معاني العلية المقتضية للمنع.

أما في شأن الإمامة العظمى فلا يوجد في صحيح الشرع أي دليل ينهض بالحد من دلالة الحديث على منع المرأة من الولاية العامة، وقد أجمعت الأمة على تحقق هذه الدلالة في شأن الإمامة العظمى أو رئاسة الدولة. ولا اعتبار في هذا المقام لمحاولات بعض المحدثين قصر الحديث في واقعه وهي الإخبار عن شأن الفرس مع بنت كسرى، وكيف ينهض تقييد الحديث بواقعه أمام ما لا يقبل الحصر مما تفيض به الشريعة من أحكام عامة نشأت عن وقائع خاصة، وبألفاظ قرآنية، كاللعان، والظهار، وخلافه.

وأما التعلق بمرجوح الخلاف في مسألة اعتبار خصوص السبب فلا يسعف بشيء لأن الخلاف بشأنها إنما وقع في المفهوم لا في المدلول، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ورغم تفاصيل المسألة فما استقر عليه أكثر الأصوليين وصار قاعدة أصولية ناهضة بالاستدلال في المقام أن " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " (2) وبثبوت سلامة انطباق هذه القاعدة على المسألة لا يبقى من لجج الحجج باستحقاق المرأة للولاية العظمى، إلا تهافت الزعم وفساد الاستدلال وإضطراب الحجج، بما لا ينال من إجماع الأمة ما يناله المخيط إذا غمس في المحيط، فضلاً عن أن يرقى لشقه أو خرقة .

مقاصد الحديث وما يعضده من أحاديث شريفة :

إن قصد الشارع إلى منع المرأة من الولايات العامة، بما في ذلك ولاية القضاء، لم يتقرر بدليل واحد، بل أفادته دلالات وفيرة، منها ما هو قرآني كآية القوامة وما تعاضد مع دلالاتها من آيات، وجاء حديث

(1) انظر علم أصول الفقه، د. محمد الزحيلي، ص 277 وما بعدها، وأصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، صادر عن دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة 1976 م، ص 275

(2) انظر تفاصيل استخلاص القاعدة: أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب البغدادي، عبد المحسن بن محمد الريس ص 323 وما بعدها .

" لن يفلح قوم000الحديث" في سياق هذا التعاضد بالدلالة المقاصدية، على منع الشارع للمرأة من تولي القضاء، ومتابعة لبيان اتساق الأدلة في هذا السياق نورد بعض الأحاديث النبوية الداعمة لما سبق تجليته من معاني مقاصدية في حديث المسألة " لن يفلح قوم000الحديث" ومن ذلك :

1- ما روي عن بريدة رضي الله تعالى عنه، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " القضاة ثلاثة : اثنان في النار وواحد في الجنة . رجل عرف الحق ففضى به فهو في الجنة، ورجل عرف الحق فلم يقض به وجار في الحكم فهو في النار، ورجل لم يعرف الحق ففضى للناس على جهل فهو في النار" (1)

هذا الحديث الشريف حصر القضاة في ثلاثة أنواع، وصدر التعريف بكل نوع من الثلاثة بلفظ " رجل " ولم يذكر المرأة في أي واحد من الثلاثة، والتعبير بلفظ " رجل " في المقامات الثلاثة مع عدم ذكر المرأة مطلقاً يدل بمنطوقه على اختصاص الرجال بولاية القضاء، وفي نفس الوقت يدل بمفهومه على منع النساء من ذلك . ويلاحظ أن هذا الحديث وإن كان موضوعه يختلف عن موضوع حديث المسألة " لن يفلح قوم000الحديث " إلا أن الدلالة المنطوقة للفظ " رجل " الوارد في هذا الحديث، تأتي كاشفة ومؤكدة لمقصد الشارع من منع النساء ولاية القضاء تحديداً في حديث " لن يفلح قوم000الحديث " .

2- ما روي عن أبي سعيد الخدري في صحيح البخاري، (2) من قول النبي صلى الله عليه وسلم للنساء " ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداهن" (3) وفي صحيح مسلم عن ابن عمر (4) من قوله صلى الله عليه وسلم " وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدي لب منكن " (5) تلك هي عبارات الشاهد من هذا الحديث في هذا المقام .

وعبارة الشاهد و ما جاء فيها من وصف النساء بنقصان العقل والدين، أخذها الفقهاء مأخذ الارتكاز حين صرحوا بنقص النساء عن رتب الولايات العامة (6) ، لكنهم لم يعتبروا أن المسألة وحاصلها زيادة الرجال

(1) الحديث رواه أبو داود في الأفضية برقم "3573" ، وابن ماجه في الأحكام برقم "2315" ، وانظر سبل السلام للصنعاني ج 4 ص 223 .

(2) كتاب الحيض باب ترك الحائض الصوم .

(3) صحيح البخاري بحاشية السندي ج 1 ، ص 142 .

(4) كتاب الإيمان باب نقصان الإيمان بنقص الطاعات .

(5) صحيح مسلم بشرح النووي، طبعة بيت الأفكار الدولية، ص 142 .

(6) الأحكام السلطانية للماوردي ص 69 .

على النساء ورجحانهم عنهن في العقل والرأي، بما فضل الله به بعضهم علي بعض⁽¹⁾ والزيادة المقصودة في الرجال هنا هي زيادة اختصاصية وليست انتقائية، أو بتعبير آخر مراعاة الخصائص والفروق النوعية، يؤكد ذلك أن الإبهام في لفظ "بعض" من الآية مشعر بأن التفضيل ليس مطلقاً فحين رجح الرجال عقلاً رجح النساء عنهن عاطفة، وهذا هو بيت القصيد .

وعليه فإن ما يلزم المرأة في تكليفاتها الدينية والدنيوية من رعاية للزوج إن حضر، وحفظ له إن غاب، وحمل وولادة و إرضاع، وتربية صالحة 000إلخ، فما يلزم لذلك ويعين عليه، هو العاطفة، بل رجحان العاطفة وفيوضيتها، والاعتماد فيها.

وأما ما يلزم الرجل في معاشه ومعاده، من سعي وكسب، ومحاورة ومناورة، واقتحام والتحام، وكياسة وسياسة، وتجشم وتنش 000إلخ ، فلازم ذلك وعدته، العقل ، بل رجحان العقل وتسيده، وسيطرته على العاطفة والجوارح .

ولكن ما المقصود بالعقل الذي ينقص عند المرأة ويزيد عند الرجل ؟

بالقطع والحسم لا يمكن أن يكون المقصود بالعقل هنا القدرات الذهنية، أو العمليات الفكرية، في ضوء ما يؤكد الواقع من تفوق بعض النساء على كثير من الرجال في هذا الشأن، ما يجعل البعض يتعجب إذ كيف تكون الطبية أنقص عقلاً من العامل الذي يقيم المصححة، ولما كانت هذه النتيجة باطلة عقلاً، لزم ضرورة بطلان ما يؤدي إليها من مقدمات، تتمثل في حمل الحديث على أن نقص العقل المذكور فيه هو نقص القدرات الذهنية، والعمليات الفكرية، وإذا ثبت عدم جواز حمل الحديث على هذه الدلالة عقلاً وشرعاً، فلا بد من البحث عن دلالة أخرى للفظ النقصان الوارد في الحديث .

وهذه الدلالة يمكن اقتناصها بسهولة ويسر، من خلال تفعيل مسلك دلالة الاقتضاء، وذلك بتقدير معنى لا يصح الكلام عقلاً وشرعاً، ولا يستقيم معناه ويطابق الواقع، إلا بتقدير هذا المعنى، وذلك نظير ما سبق بيانه في حديث " لن يفلح قوم 000الحديث " مع وجود الفلاح في الواقع، وحديث " رفع عن أمي الخطأ والنسيان 000الحديث " وذلك موجود في الواقع، وقد زال الإشكال بدلالة الاقتضاء : في الأول بحمله على معنى نفي المشروعية، وفي الثاني بحمله على رفع الإثم عن الفاعل للخطأ والنسيان .

وها هنا يلزم وجوباً عقلياً وشرعياً، تقدير معنى نقص العقل بانكساره أمام تغول العاطفة، وسيطرتها على شخصية المرأة، والزيادة في عقل الرجل ونقص عاطفته، هو انكسارها أمام تسيده العقل وسيطرته على

(1) الأحكام السلطانية للموردي ص 69 .

شخصية الرجل، فالرجل بعقله يفضل المرأة في مقاومة العاطفة والمرأة بعاطفتها تنقص عن الرجل في صمود العقل ومقاومته للعاطفة، ومن ثم فالعاطفة مؤثرة في إرادة العقل وهواه، لا في قدرته ومستواه، ضاغطة على توجهاته واختياراته لا على كفاءته وصلحياته .

ويتحصل من ذلك أن النقص المنسوب للمرأة في الحديث، هو نقص تشريف، وليس نقص توهين أو احتقار وتضعيف، وشاهد ذلك أنه لا توجد امرأة على ظهر البسيطة إلا ويسعدها، بل ويضطربها ويشجبها، أن توصم بأنها مفعمة بالعاطفة، وشاهده أيضا أن النساء، بل والرجال، مجمعون جميعاً على أن شخصية المرأة كلما اتسمت بالعاطفة، وإغتمرت فيها، واستغرقت في فيوضيتها، كلما سمت وتألقت في أنثويتها، ولا ينكر عاقل تأثير ذلك في القضاء ومقاصده .

ولما كان ذلك كذلك، وكانت العاطفة و فيوضيتها، مما لا يناسب العمل القضائي، ولا يستقيم الحال بها على مقاصد الشريعة، سلم لأصحاب القول الأول من دلالة هذا الحديث ما يعضد ما قصده الشارع، فيما سيق من أدلة على منع المرأة من تولي القضاء .

ثالثاً: الأدلة الأخرى :

سلم لأصحاب القول الأول الإجماع على منع تولية المرأة للإمامة العظمى، وكذا ولاية القضاء، لضعف الخلاف، كما سيأتي البيان، وسلم لهم قياس منع توليتها القضاء على منعها من الولاية العظمى لثبوت العلة الجامعة وظهورها، ويسلم لهم الاستدلال بالمعقولية على المنع من القضاء كما هو سالم في المنع من الولاية العظمى، بل تسلم لهم سائر الأدلة الشرعية، وذلك في ضوء ما سبق من بيانات، ويتتابع تأكيده ببيانات لاحقة بعون الله .

القول الثاني، وأدلته :

هو قول الحنفية، ويخالف الجمهور في جواز قضاء المرأة فيما تشهد فيه، وفي تحقيق مداره في هذا القدر خلاف، وتردد القول به بين الصحة والجواز؛ وكتب الحنفية في هذه المسألة بين ثلاثة مسالك :

المسلك الأول : وفيه تنصيص على عدم اشتراط الذكورة، قال الكاساني في البدائع: " وأما الذكورة فليست من شروط جواز التقليد في الجملة؛ لأن المرأة من أهل الشهادة في الجملة، إلا أنها لا تقضي بالحدود والقصاص؛ لأنه لا شهادة لها في ذلك. وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة " (1)، وقريب من ذلك لابن نجيم (2).

(1) بدائع الصنائع ج 7 ، ص 3 .

(2) البحر الرائق ج 6 ص 280- 281 .

وقد فهم بعض الناظرين في مذهب الحنفية من هذا المسلك، أنهم يجيزون تولية المرأة القضاء، ويصحون قضاءها، ويمضونه في كل ما لها أن تشهد فيه .

المسلك الثاني: و يتجاهل أصحابه في كتبهم شرط الذكورة تمامًا عندما يعددون شروط القضاء، فلا يضمنونها

شرط الذكورة، لا يذكره على سبيل الاشتراط، ولا يذكره بعدم الاشتراط، والعجيب أن هذا المسلك يلحظ في بعض كتب الحنفية المعنية بالفن والباب، كمعين الحكام للطرابلسي⁽¹⁾

ولسان الحكام لابن الشحنة⁽²⁾، وهذا مسلك يوهم جواز تولية المرأة القضاء، لعدم اشتراط الذكورة له، بل قد يذكر بعضهم عن المذهب ما يقتضي ذلك ضمناً، كما ذكره الطرابلسي في معين الحكام "00 على أن كل من صلح شاهداً عندنا يصلح قاضياً" ⁽³⁾.

المسلك الثالث: وهو مسلك المحققين من علماء المذهب، وفيه ينصون بصريح العبارة على عدم جواز تولية

المرأة القضاء – كالجمهور – بل ويأثم عندهم من يوليها، ولكنهم يخالفون الجمهور، بالقول بصحة قضائها ونفاذه إن وقع في غير الحد والقصاص، ويبطل عندهم إن قضت فيهما، من ذلك ما جاء في مجمع الأنهر " ويجوز قضاء المرأة في جميع الحقوق لكونها من أهل الشهادة، لكن أثم المولي لها، للحديث (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)" ⁽⁴⁾.

وفي اشتراط الذكورة يقول العلامة الحنفي كمال الدين ابن الهمام: " وأما الذكورة فليست بشرط إلا للقضاء في الحدود و الدماء، فتقضي المرأة في كل شئ إلا فيهما " ⁽⁵⁾، ثم يعود في موضع لاحق لتحقيق المسألة، والكشف عن توجه المذهب الحقيقي بشأنها، فيقول في سياق رده على استدلال الجمهور لبطلان قضائها: " و الجواب : أن ما ذكر غاية ما يفيد منع أن تستقضى وعدم حله، والكلام فيما لو وليت، وأثم المقلد، أو حكمها خصمان، فقضت قضاءً موافقاً لدين الله، أكان ينفذ أم لا ؟ لم ينتهض الدليل على نفيه بعد موافقته ما أنزل الله، إلا أن يثبت شرعاً سلب أهليتها، وليس في الشرع سوى نقصان عقلها، ومعلوم أنه لم

يصل إلى حد سلب أهليتها بالكلية، ألا ترى أنها تصلح شاهدة 0000 ولذلك النقصان الغريزي نسب

(1) معين الحكام، للطرابلسي، ص 13 وما بعدها .

(2) لسان الحكام في معرفة الأحكام، لأبي الوليد إبراهيم بن أبي الفضل المعروف بابن الشحنة الحنفي، مطبوع مع معين الحكام، دار الفكر (د.ت) والمؤلف لم يذكر الذكورة كشرط للتولية عند بيانه الشروط، ولم يعرض لحكم تولية المرأة للقضاء في ذلك المقام، واكتفي في مقام آخر بما عزاه لشرح الوقاية، من إشارة لصحة قضائها في غير الحد والقود، ص 224.

(3) معين الحكام للطرابلسي، ص 14، وانظر حاشية ابن عابدين، ج 5، ص 354.

(4) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لشيخ زاده، ج 2 ص 168.

(5) شرح فتح القدير ج 6 ص 357.

رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن يوليهم عدم الفلاح، فكان الحديث متعرضاً للمولين لهن بنقص الحال، وهذا حق، لكن الكلام فيما لو وليت فقصت بالحق، لماذا يبطل هذا الحق؟" (1)

وبهذا التحقيق الدقيق لابن الهمام، وبعدما ذكر بنفسه ما ذكره غيره في مقام الاشتراط للقضاء، من نصه على عدم اشتراط الذكورة، فإن ذلك يؤكد بوضوح أنه بالرغم من نصهم على عدم اشتراط الذكورة، إلا أن مدار الخلاف محصور في الصحة لا في الجواز؛ أي في صحة القضاء لا في جواز الاستقضاء أو التولية، والتي أقر صراحة بصحة موقف الجمهور، المتمثل في منع النساء من التولية، واستدلّاهم لذلك بحديث " لن يفلح قوم000الحديث" معلقاً بقوله: " هذا حق " (2)، لكنهم ينازعون فيما حرره من موطن النزاع، المحصور في صحة قضاء المرأة متى وافق الحق والشرع، فيما عدا الحدود والقصاص، إذا قضت بالفعل، بقطع النظر عما إذا وقع إستقضاؤها بالتولية، أو بالتحكيم .

أدلة القول الثاني، ومقاصدها :

جل ما احتج به الحنفية استدلالاً لمذهبهم، هو القياس (3)، وهذا دليل يوردونه عندهم على المسألتين، فأما في الأولى، فقياس جواز تولية المرأة في غير الحدود والقصاص على جواز شهادتها فيهما، و أما في الثانية فقياس صحة قضاء المرأة في الحدود والقصاص، على صحة شهادتها فيهما.

وهذا القياس باطل من ثلاثة أوجه :

الأول : فوارقه ، وهي كثيرة وجلية .

الثاني : مقاصده .

الثالث : عوائده .

أما عن فوارق القياس المبطله له فمنها :-

- أن القضاء ولاية عامة والشهادة خاصة، والجمهور لا يمنعون المرأة من الولاية الخاصة، كالوصية، والوكالة .
- أن القضاء وجهه الإلزام بالحق، وأما الشهادة وإن تأسس عليها القضاء فهي لا تجاوز كونها إخبار بالحق .
- أن وجه القضاء الحياد والعدل، ووجه الشهادة الانحياز بالانتصار لأحد الخصمين بالحق المعلوم للشاهد .
- أن للقاضي أن يزن الشاهد وشهادته ويقدر مدى صدقها ويقرر قبولها من عدمه، وليس للشاهد أن ينظر في قضاء القاضي بهذا النظر .

(1) المرجع السابق ج 6 ، ص 391 .

(2) المرجع السابق بنفس الموضع .

(3) انظر : معين الحكام للطرابلسي، ص 14، ولسان الحكام، لابن الشحنة، ص 224.

- أهلية المرأة للشهادة خاصة بالأموال وما يؤول إليها، ثم هي على النصف من شهادة الرجل، الذي لا بد من وجوده معهما، أما أهلية القاضي فلا ينبغي أن تخصص إلا عند وجود ما يقتضي التخصيص، وإن خصصت فلا تقبل التنصيف، ولا تتوقف على ما يكملها، ولا يقدر في ذلك ما استحدثت في نظم القضاء المعاصر من تشكيل الدوائر متعددة القضاة، ذلك

- أن إدخال امرأة أو امرأتين مقام القاضي في دائرة يكملها رجال، قد يفضي إلى مفاصد شرعية يطول بسط وجوهها، ومنها على سبيل المثال الخلوة مع القضاة في غرف المداولة، وأما تشكيل الدائرة جميعها من النساء فمفضي إلى مناقضة الأصل المقيس عليه، وهو الشهادة التي لا تنتصب بأي عدد من النساء دون أن يكون معهن رجل، إلا في مجال ضيق، وهو النزاع فيما لا يطلع عليه إلا النساء.

- وأما عن مقاصد القياس الناقضة له :-

فمقصد القياس، من قياس جواز تولية المرأة، أو صحة ما تقضي به ونفاذه على جواز شهادتها وصحتها، هو مقصد مناقض لمقاصد القياس كأصل من أصول التشريع .

فالقياس التشريعي إنما قصد به تعديده حكم أصل منصوص إلى فرع غير منصوص، بجامع علة مشتركة قصدها الشارع، في نصه على الأصل، للاستدلال بهذا القياس على ما قصده الشارع من علة قائمة في الفرع كما هي في الأصل .

فقياس المسكرات على الخمر رعاية لعلة الإسكار، إنما هو رعاية لمقصد الشارع في حفظ العقل، بل والمال والبدن، واتقاءً لما يمكن أن يترتب على الإسكار من نشر للفوضى، والبغضاء والشحناء والفتن، فالقياس هاهنا لا بد وأن يراعي أثر العلة، لا مجرد العلة، وهي الإسكار، لأن العلة ما هي إلا وسيلة منضبطة لإجراء عملية القياس، وتحقيق مقصد الشارع من الحكم.

ورعاية مقصد الشارع من الأقيسة هو ما جعل كثير من علماء الأصول ومنهم الرازي في المحصول، يذهبون إلى تجويز رعاية الحكمة في القياس حالما لا تؤدي رعاية العلة إلى المقصد الشرعي من حكم الأصل، وهذا ما يعرف عند علماء الأصول بالقياس الكلي أو المصلحي (1).

وتأسيساً على ذلك ومع تجاوز كل ما وضح من فروق قياسية بين شهادة المرأة، وتوليبتها القضاء، فإن هذا القياس مضروب بالاضطراب في التأصيل، والتفريع، والتعليل، إذ كيف تجعل الشهادة أصلاً، والقضاء فرعاً يقاس عليها، وهي وسيلته وهو حاكم عليها، في جملة نظره وقضائه .

(1) انظر : الفكر السامي، لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1316 هـ ، ج 1 ص 80 / 81

كما أن الصورة المقاس عليها وهي شهادة المرأة، إنما كانت تدرجًا متدرجًا، حال فقد وسيلة أعلى منها، إن وجدت لا يصار إليها، حيث قال تعالى: ﴿وَأَمْرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (1)

فكيف تجعل حالة شرعت بدلاً واحتيط لها بالمحاذير المشعرة بحرج الصيرورة إليها، كيف تجعل هذه الحالة أصلاً وتقاس عليه الأصول لا الفروع فحسب، إذ الحكمة التي قصدها الشارع من شرعتها حفظ الحقوق بها عند فقد الأحفظ، وأما علتها وهي أهلية المرأة فقد أشارت الآية الكريمة إلى توهينها والاحتياط منها بمحاذير تعدد الشاهدة، وعدم انفرادهن مهما بلغن في العدد، وحالما تضرب العلة أو لا تؤدي رعايتها للمقصود، فيجب رعاية الحكمة التي هي قصد الشارع في المقام، وهذا إذا سلمنا بصحة التأصيل، والتفريع، والتعليل في هذا القياس، وهو غير مسلم .

ومن ثم كيف يرد هذا القياس دلالة الآيات والأحاديث الصريحة في منع النساء من ولاية القضاء، رعاية لمقصد الشارع في إقامة الحدود وحفظ الحقوق، وهي مقاصد يمكن القطع بيقينيتها، ولو بدالة تراكم الظنون عليها، ما يجعلها تأتي بالنقض على أي استدلال ينال منها خرساً بغير حق .

وأما عوائد القياس الكارة عليه :

فقياس الحنفية صحة قضاء المرأة وجواز استقضائها، على صحة وجواز شهادتها، ينتج لوازماً تكرر ضرورة على هذا القياس، بالفساد والبطلان.

فتقرير هذا القياس، يلزم منه ضرورة تصحيح قضاء، وتجويز استقضاء، كل من صحت منه الشهادة وجازت له، والأمر ليس كذلك عند الحنفية، ولا عند غيرهم، وكونه عند غيرهم فظاهر، وأما عندهم فمن يتعقب كتب الحنفية في هذه المسألة، ويقاربها بالتأمل في شروط القاضي وأدابه عندهم، يلحظ اضطراباً ظاهراً وتناقضاً واضحاً .

ففي معين الحكام للطرابلسي، يقول عن الأوصاف المشتركة في صحة ولاية القاضي : " وأهل القضاء من كان عالمًا بالكتاب والسنة واجتهاد الرأي " (2)، وفي شأن العدالة يقول: " و العدالة ليست بشرط للأهلية، بل هي شرط الأولوية " (3)، وبحسب النص الأول وتصديره بلفظ " أهل " يتحصل أن اشتراط العلم بالكتاب، والسنة، والاجتهاد عندهم شرط أهلية، ومع التنبيه لكون المقصود باشتراط

(1) من الآية " 282 " سورة البقرة .

(2) معين الحكام، للطرابلسي، ص 14 .

(3) المرجع السابق نفس الموضوع .

الاجتهاد هو اشتراط العلم بالاجتهاد، وليس الاقتدار عليه؛ لأنه غير مشترط عند الحنفية، وهو ما أوضحه ابن الشحنة بجلاء في اشتراطاته، حيث يقول : " وإنما يتقلد القضاء من يكون عدلاً في نفسه عالمًا بالكتاب والسنة والاجتهاد000وكون القاضي مجتهدًا ليس بشرط " (1) .

والمتحصل من هذه الأقوال بيقين، عن موقف الحنفية في شأن القضاء وشروطه، أن العلم بالكتاب والسنة والاجتهاد عندهم من شروط الأهلية، والتولية، والتقليد، ويمنع بحبسهم من التولية من تخلف عن ذلك القدر .

وفيما يشبهه إجماله لما فصل من شروط القاضي، يعقب الطرابلسي على أقواله الآنفه بقوله : " على أن كل من صلح شاهدًا عندنا يصلح قاضيًا " (2)، بينما هو في كلامه عن صفات الشاهد – في مقامها وسياقها – يحصر شروط الشاهد تحملاً وأداءً، بقوله: " شرط الأداء الحرية والبلوغ والإسلام، فيشترط وجود ذلك عند الأداء، ولا يشترط ذلك عند التحمل. وأهلية الأداء تثبت بما تثبت به أهلية التحمل، وبأمور آخر، وهو النطق والحفظ واليقظة" (3)، ولم يأت في هذا المقام بأي ذكر لاشتراط علم الشاهد بالكتاب والسنة والاجتهاد، لا على سبيل الأهلية للشهادة، ولا على سبيل الأولوية فيها . (4)

ونفس الحاصل يتجلى في ذكره لأقوال المذهب، عن عدالة الشاهد وأوصافها، حيث يقول : " في فتاوى صاعد : حد العدالة أن يكونوا أحرارًا عقلاء بالغين، غير مرتكبين كبيرة ولا مصريين علي صغيرة، ولم يظهر منهم كذب، قال الطحاوي : ما أوعد الله عليه بالنار. وقال غيره : ما يتعلق الحد أو الزجر به. وفي فتاوى أبي الليث : شرط العدالة أن يتجنب الأمور المستشعنة، وفيه يقظة، ولا يكون ساهي القلب" (5)، إلى آخر ما ذكر من ولا يوجد فيها ذكر مطلقاً لكون العلم بالكتاب والسنة والاجتهاد من أوصاف العدالة في الشاهد (6) ، الأمر الذي يؤكد ما سبق استظهاره، من أن الشهادة عند الحنفية وغيرهم أوسع من القضاء في النظر، وأيسر في العمل، ولا يلزم فيها ما يلزم في القضاء من لوازم .

(1) سان الحكام، لابن الشحنة، ص 218 .

(2) معين الحكام، الطرابلسي، ص 14 .

(3) انظر المرجع السابق، ص 70 .

(4) المرجع السابق ص 70 وما بعدها .

(5) انظر معين الحكام، للطرابلسي، ص 70 وما بعدها .

(6) المرجع السابق نفس الموضوع ، وانظر لسان الحكام، لابن الشحنة، ص 240 وما بعدها .

وعليه فالمتحصل من أقوال الحنفية بيقين في شأن الشهادة وشروطها، أن العلم بالكتاب والسنة والاجتهاد عندهم ليست من شروط الشهادة، لا تحملاً ولا أداءً، بل ولا ذكر لها في مقام اللزوم والاشتراط، لا على سبيل الأهلية، ولا على سبيل الأولوية .

وأما عن حاصل المتحصلات من الأقوال السابقة، وما عرض لها من متابعات وتحليلات، هو أن الحنفية اشترطوا لتولية القضاء، ما لم يشترطوه في أهلية الشاهد للشهادة، فبطل من ثم قولهم أن من صلح شاهداً صلح قاضياً، وبطل بالتبع قياسهم الذي أدى إليه، وبطل مع هذا القياس كل معنى للعلية بني عليه، وذلك رعاية لعوائده الكارة عليه .

القول الثالث وأدلته :

ويخالف هذا القول إجماع الأمة، فيما ذهب إليه من عدم اشتراط الذكورة كشرط لتولي القضاء مطلقاً، ما يعني جواز وصحة أن تقضي المرأة في جميع الأحكام بلا استثناء، كالرجل تماماً .

ورأس هذا القول من أهل الاعتبار، المفسر الشهير، ابن جرير الطبري، وابن حزم الظاهري⁽¹⁾ .

أما عن ابن جرير الطبري، فقد جاءت نسبة هذا القول إليه، من بعض العلماء، دون أن يثبت لهذا القول أثر في تفسيره المعروف، ولا في غيره من مؤلفاته، ما رجح إنكار المحققين من العلماء، نسبة هذا القول إليه أصلاً، وفي ذلك يقول العلامة الكبير ابن العربي: "ونقل عن محمد بن جرير الطبري، أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية، ولم يصح ذلك عنه، ولعله نقل عنه كما نقل عن أبي حنيفة أنها تقضي فيما تشهد فيه، وليس بأن تكون قاضية على الإطلاق، ولا بأن يكتب لها منشور بأن فلانة مقدمة على الحكم إلا في الدماء والحدود، وإنما ذلك كسبيل التحكيم، أو الاستنابة في القضية الواحدة، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) وهذا هو الظن بأبي حنيفة، وابن جرير"⁽²⁾ .

وعلى تقدير صحة نسبة هذا القول لابن جرير افتراضاً، فقد حسبه المصنفون في هذا الباب من العلماء، شذوذاً غير معتبر في مواجهة الإجماع على الأدلة الناهضة بحكم المسألة، في المنع من تولية المرأة القضاء، وفي ذلك يقول الإمام الماوردي : "وشذ ابن جرير الطبري فجوز قضائها في جميع الأحكام ولا اعتبار بقول يرده الإجماع، مع قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى

(1) انظر : المحلى، للإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ، صادر عن دارالجيل ، دار الأفاق ، بيروت ، ج 9 ص 429 ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لابن رشد، ج 4 ص 1768 ، الإشراف علي نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب البغدادي ج 2 ص 956 ، وسبل السلام، للصنعاني ج 4 ص 237 ، نظام القضاء الإسلامي ، د. إسماعيل البدوي ص 203 ، فقه القضاء والدعوي والاثبات، د.محمد الزحيلي ص 85 .

(2) أحكام القرآن، لابن العربي، ج 3 ص 482 .

بَعْضٍ⁽¹⁾ يعني في العقل والرأي فلم يجز أن يقمن علي الرجال" (2) .

وأما ابن حزم، فقوله واستدلالة مثبت بكتاب المحلى، وفيما يلي عرض هذه الأدلة ومناقشتها وتتبع مقاصدها .

أدلة القول الثالث ومقاصدها :

قال ابن حزم في المحلى مسألة رقم (1800) : " وجائز أن تلي المرأة الحكم، وهو قول أبي حنيفة، وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه ولي الشفاء امرأة من قومه السوق " (3)

ويرد على هذا القول ما يلي:

- أما عن الإعتضاد لقوله بأبي حنيفة، فقد سبق سوق كلام الإمام ابن العربي في إنكار نسبه الخلف لأبي حنيفة والطبري، وعلي تقدير صحة النسبة افتراضاً، فقد سبق أيضاً سوق كلام الإمام الماوردي، من حسبانته شذوذاً غير معتبر، لمخالفته النص والإجماع .

- وأما عن تولية عمر بن الخطاب رضي الله عنه للشفاء على السوق، فقد أنكره الإمام ابن العربي أيضاً حيث قال : " لم يصح فلا تلتفتوا إليه، فإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث " (4) .

وعلى تقدير صحته افتراضاً، فالمحتمل أنها حسبة، لمراقبة تصرفات النساء في السوق، وتعقبهن، وذلك من باب الحشمة، والحد من مراقبة المحتسبين من الرجال للنساء، يؤيد ذلك ما هو معلوم من سيرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه من شدة الغيرة، ومطالبته بالحجاب، وشرعة الحجاب على إثر هذه المطالبة، وفي كل الأحوال يبقى الكلام عن مسألة تولية المرأة القضاء، بعيد الشبه تماماً عن تولية المرأة للحسبة على النساء في السوق، والتي إن صحت فمقصدها مناقض لما ساقها ابن حزم له، رعاية لما سبق الإشارة إليه من دلالتها المقاصدية، على رعاية الحشمة و تجنب النساء تتبع الرجال المحتسبين لهن .

2- في محاولة غير ناتجة لتخصيص عموم الأدلة النصية، راح ابن حزم يقول

: " فإن قيل : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة) قلنا : إنما قال

ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأمر العام، الذي هو الخلافة ، . برهان ذلك قوله : "

(1) من الآية " 34 " سورة النساء .

(2) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للإمام الماوردي ص 69 .

(3) المحلى، للإمام ابن حزم، ج 9 ص 429 .

(4) أحكام القرآن، للإمام ابن العربي، ج 3 ص 482 .

عليه الصلاة والسلام : (المرأة راعية على مال زوجها وهي مسئولة عن رعايتها) " (1)

وتخصيص حديث " لن يفلح قوم000الحديث " بواقعه، أو بالإمامة العظمى، سبق الرد عليه في مقام الاستدلال بالحديث على منع المرأة من تولية القضاء، وأما الجديد في قول ابن حزم، هو محاولته التخصيص بدليل لا ينهض بمراده مطلقاً؛ بل هو حجة عليه، ولا حجة له فيه؛ ذلك أن ما أتى به هو جزء من حديث في الصحيحين وغيرهما، عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، ولفظ البخاري، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، والأمير راع، والرجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده، فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"(2).

وفي شرح النووي للحديث : " قوله صلى الله عليه وسلم (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) قال العلماء : الراعي هو الحافظ المؤمن، الملتزم صلاح ما قام عليه، وما هو تحت نظره، ففيه أن كل من كان تحت نظره شيئاً فهو مطالب بالعدل فيه، والقيام بمصالحه في دينه ودنياه ومتعلقاته(3).

وكما هو واضح من النص وشرحه، فإن الحديث استرعى الرجل قبل أن يسترعى المرأة، وليس في ذلك ثمة تعارض ولا تناقض، إذا الحاصل من هذا الاسترعاء وذلك، أن كل منهما مؤتمن ومستحفظ وملتزم بإصلاح ورعاية ما هو في اختصاصه، وفقاً لمقاصد الشرع، وأدلتها المطردة بمعانيها من قيام الرجل على المرأة، القيام الذي لا يمنع قيامها على البيت والولد، فيما يخصها وهو من شأنها، من دروب الرعاية والحفظ، أما أصل القوامة على مجمل شئون الأسرة فهي للرجل، كما سبق البيان والاستدلال، ولاتعارض بين الأدلة المتسقة جميعها في سياق مقاصدي واحد .

والمتحصل، أن ما أورده ابن حزم لتخصيص حديث : " لن يفلح قوم000الحديث " لا ينتج إلا عكس ما ذهب إليه، وهو حصر قوامة المرأة في الشئون النسوية الخاصة، المؤهلة لها خلقة وفطرة، في صون البيت ورعاية الولد، والتعهد بما يلزم لذلك من شئون خاصة، مما تقتدره المرأة ولا اختصاص للرجل به، وهي ولاية خاصة، وإثبات للقوامة بل تأكيد للقوامة الثابتة للرجل، بأدلة أخرى في عموم شأن الأسرة، وغيرها من الشئون والولايات العامة، التي هي ليست مما يناسب خلقة النساء وفطرتهن .

وما بقي لابن حزم من الحجاج، إلا ما ذكره من قوله : " وقد أجاز المالكيون أن تكون وصية

(1) المحلى، لابن حزم، ج 9 ص 430 .

(2) كتاب النكاح ، باب المرأة راعية في بيت زوجها ، انظر صحيح البخاري بحاشية السندي ج 3 ص 261 .

(3) صحيح مسلم شرح النووي ، بيت الأفكار الدولية، ص 1185، شرح الحديث رقم "1829" .

ووكيلة، ولم يأت نص من منعها أن تلي بعض الأمور" (1)

وجواب ذلك أن الوصية والوكالة، من الولاية الخاصة، وليست موضع خلاف من حيث استحقاق المرأة لها ونهوضها بها، وإنما المنازعة في الولايات العامة ومنها القضاء .

وأما عن النص المانع لها من الولايات العامة، فهي نصوص عديدة أفادت بتعددتها واطرادها وعمومها مقصود الشارع، بمنع المرأة من الولايات العامة، وخاصة الإمامة العظمى والقضاء .

ومن العجيب أن ابن حزم الذي يحتاج لتقرير استحقاق المرأة لولاية القضاء، ينافح ببسالة لا نظير لها، في التدليل على عدم استحقاقها ولاية عقد نكاحها أو نكاح غيرها⁽²⁾، مع العلم بأن ولاية القضاء تجيز لمن يتولاها أن ينكح غيره، بل ويطلق عليه، فضلاً عن فعل ذلك لنفسه؛ وكفى بهذا التناقض ردًا لما شذ به عن إجماع الأمة، في مسألة تولية المرأة القضاء .

(1) المحلى، لابن حزم، ج 9 ص 430 .

(2) انظر مسألة (1821) المحلى، لابن حزم، ص 451 وما بعدها .

المبحث الثاني

المرأة وولاية الإفتاء

الفتوى هي إخبار بحكم شرعي من غير إلزام، وتحقق الفتيا بمجرد الإخبار عن حكم الله تعالى، بمقتضى الأدلة⁽¹⁾

والفتوى بهذا المعنى تفارق قضاء القاضي، وتصرف الإمام، من حيث مبتناها، ومبتناها، فحيث يعتمد القضاء على الحجاج، والإمامة عي المصلحة الراجحة، تعتمد الفتوى على الحجة والدليل الشرعي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، تفارقهما في مبتغاهما، ومبتغاهما، فحيث يبتغي القاضي بحكمه فصل الخصومات على وجه اللزوم، ويوجه الإمام لإقامة العدل على وجه اللزوم أيضاً، فإن المفتي يبين الحكم الشرعي فقط دون إلزام به للمستفتي⁽²⁾. كما أن الفتوى أخص من الاجتهاد بالمعنى الإصطلاحي، فالمجتهد يستنبط الحكم الشرعي على كل حال، بينما المفتي يبينه تبعاً لسؤال سائل⁽³⁾.

وأما المفتي، كما يقول الإمام الجويني: " هو المتمكن من درك أحكام الوقائع على يسير من غير معاناة تعلم"⁽⁴⁾ ثم يقول: " هذه الصفة تستدعي ثلاثة أصناف من العلوم ، أحدها اللغة العربية 000والصنف الثاني من العلوم : الفن المترجم له بالفقه 000والصنف الثالث من العلوم : العلم المشهور بأصول الفقه"⁽⁵⁾.

هذا بعد أن قدم بذكر صفات المفتي عند المتقدمين كما يقول – وعدها ست

صفات، بالإجمال والتفصيل، لم يذكر ضمنها اشتراط صفة الذكورة⁽⁶⁾.

وعن أوصاف المفتي، يقول الخطيب البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه: " و أول أوصاف المفتي الذي يلزم قبول فتواه أن يكون بالغاً، لأن الصبي لا حكم لقوله. ثم يكون عاقلاً، لأن القلم مرفوع عن المجنون لعدم عقله. ثم يكون عدلاً ثقة، لأن علماء المسلمين لم يختلفوا في أن الفاسق غير مقبول الفتوى في أحكام الدين، وإن

(1) الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، للإمام القرافي، ص 55 .

(2) في هذا المعنى، المرجع السابق، ص 28 وما بعدها، وص 55 وما بعدها ، وانظر فتاوى ابن أبي زيد القيرواني، جمع وتقديم دكتور حميد محمد لحر، عن دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 2004 م ، ص 10.

(3) في هذا المعنى، انظر تاريخ المذاهب الفقهية، للشيخ محمد أبو زهرة، عن دار الفكر العربي (د . ت) ص 340 وما بعدها .

(4) الغيائي : غياث الأمم في التياث الظلم ، للإمام الجويني، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1997 ، ص 181 .

(5) المرجع السابق، نفس الموضوع .

(6) المرجع السابق، ص 179 .

كان بصيرًا بها، سواء كان حرًا أو عبدًا، لأن الحرية ليست شرطًا في صحة الفتوى. ثم يكون عالمًا بالأحكام الشرعية، وعلمه بها يشتمل على معرفته بأصولها، وارتياض بفروعها.

هذا ما ذكره الخطيب البغدادي في أوصاف المفتي بنصه، ولم يأت علي ذكر وصف الذكورة في المفتي، باشتراط أو عدم اشتراط، والظاهر أنه لا يشترطه كما هو عند سائر العلماء، وقد صرح ابن الصلاح في أدب المفتي والمستفتي، بعدم اشتراط الذكورة في المفتي⁽¹⁾.

وتحت عنوان " المكثرون من الفتيا " يقول ابن القيم في إعلام الموقعين : " والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مائة ونيف وثلاثون نفسًا، ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة"⁽²⁾ وعد منهم أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وفي المتوسطين في الفتيا، عد منهم أم سلمة رضي الله عنها، وفي المقلين من الفتيا، عد منهم أم عطية، وصفية، وحفصة، وأم حبيبة رضي الله عنهن جميعًا⁽³⁾. وهو ظاهر في عدم اشتراط الذكورة كشرط في المفتي، والمتتبع لأقوال العلماء لا يقف على خلاف يذكر، في أن الذكورة ليست بشرط للاجتهاد أو الإفتاء⁽⁴⁾.

تفصيل في المسألة يقتضيه المقام :

إن ما سبقت الإشارة إليه، من عدم وجود خلاف بين العلماء في أن الذكورة ليست بشرط في الإفتاء، إنما يتنزل في الحقيقة على صورة واحدة من صور المسألة، لكن المسألة في بعدها المعاصر، وفي مقام بحث استحقاق المرأة للولايات العامة توجب تفریعًا لازمًا لتصويرها بدقة تراعي صورًا أخرى، مختلفة عن الصورة التي اتفق العلماء على عدم اشتراط الذكورة لها، ليتم تنزيل الحكم، برعاية الخلاف أو عدمه، على كل صورة بخصوصها، إذ لازم التنزيل السليم والسابق له، هو التصوير الدقيق، إعمالًا للقاعدة المسلمة : الحكم على الشيء فرع عن صورته، وأن الأحكام إنما تناط بالوصف الظاهر المنضبط، وتأسيسًا على ذلك وتفعيلًا له، يمكن القول إن مسألة الإفتاء من حيث ولاية المرأة لها، قابلة لأن تنفرع عنها ثلاث صور ، الأولى : في الإفتاء من حيث هو تنظير عقلي أو تحصيل علمي، للحكم الشرعي، مع الإخبار به. والثانية : في انتصاب المفتي للعامة في مهمة الإفتاء تطوعًا من تلقاء نفسه. والثالثة : تنصيب المفتي من قبل الإمام أو رئيس الدولة.

(1) أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح، مكتبة العلوم والحكم . ص 106.

(2) إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن القيم ، دار الحديث ، القاهرة ، 2002م ج 1 ص 18 .

(3) المرجع السابق، ج 2 ص 18 ، ص 19 .

(4) انظر : الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي ، مكتبة التراث ، القاهرة ، 1977م ، علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف . ، ص 218 ، أصول التشريع الإسلامي علي حسب الله ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الخامسة ، 1976 م ، ص

وفيما يلي تفصيل كل مسألة بخصوصها، من حيث جواز قيام المرأة بها .

الصورة الأولى : في الإفتاء بوصفه نشاطاً ذهنياً وخبر شرعي :

الإفتاء قد يكون من مجتهد، وهو الذي يقوم بنشاط ذهني، وتنظير عقلي، يصور من خلالهما المسألة، التي هي في حقيقتها فعل من أفعال المكلفين، ثم يكيفها فقهيًا، بإعطائها الوصف الشرعي المناسب لها، ثم يبحث عن الأدلة الشرعية المعنية بها، ثم ينزلها تنزيلاً سليماً، ليستنبط بذلك الحكم الشرعي الصحيح للمسألة، ثم يخبر به غيره من السائلين من غير إلزام .

كما أن الإفتاء قد يقع من مفتي مقلد، يقوم بالتحصيل العلمي لأقوال مذهب فقهي، أو أكثر، وهذه الأقوال متضمنة لأحكام فقيهة، في مسائل عملية، ثم يقوم هذا المفتي بإخبار المكلفين بها عند سؤالهم عنها، دون إلزام لهم بها أيضاً.

وفي الحالين، سواء أكان المفتي مجتهداً، أم مقلداً، فالمسألة بهذه الصورة لا يوجد فيها خلاف بين العلماء، من حيث عدم اشتراط الذكورة لذلك، بمعنى أن الإفتاء بطريق الاجتهاد، أو بطريق التقليد، لا يمتنع على المرأة القيام به، وعدم الخلاف في هذه الصورة مرتبط بكون ما تقوم به المرأة هو الاجتهاد والإفتاء من حيث هو فحسب، خالياً من اقترانه بأي ملابسات أخرى، قد تغير الصورة ومن ثم يتغير الحكم، أو يقع فيها الخلاف.

وعليه فإن مرجع عدم اختلاف العلماء في هذه الصورة، هو كون الاجتهاد والافتاء المجرد عن الملابس، ليس إلا عملاً عقلياً أو ذهنيًا، يمكن للمرأة القيام به كالرجل في ذلك تمامًا، وهذا ما يؤكد ما سبق بيانه في المبحث الأول من كون النقص العقلي المنسوب للمرأة في الخبر و الأثر وأقوال العلماء، إنما هو نقص الإرادة واهتزاز الرغبات، لانقص القدرة والإمكانيات، ويتضح من هذا الموقف بجلاء ثقة العلماء الكاملة في قدرات المرأة العقلية، لدرجة تمكنها من النظر في الأدلة، وتصوير المسائل وتكييفها، والتنزيل عليها، لتصل إلى استنباط الحكم الشرعي، والمسألة بهذا المعنى، وفي حدود هذا القدر، لا يوجد عليها خلاف بين العلماء، وعليها يحمل كل ما ورد في تراثهم من عدم اشتراط الذكورة للاجتهاد والإفتاء .

الصورة الثانية : في انتصاب المفتي للعامة تطوعاً من تلقاء نفسه :

ومعالم هذه الصورة تتمثل في تصدي المكلف لإفتاء عامة الناس، وتصدره لهذه المهمة تطوعاً، دون أن يطلبه لذلك الحاكم، ودون أن يخص بفتواه فئة بعينها من الناس، وإنما هو متوجه بالفتوى للكافة والعموم .

وهذه الصورة إما أن تتأتى من رجل، وإما أن تتأتى من امرأة، فإن وقع الانتصاب للفتوى من رجل فلا خلاف في جوازه بشرطه وضوابطه، ومن أقوال العلماء في هذه الشروط والضوابط ما روي عن الإمام

أحمد بن حنبل رحمه الله ورضي الله عنه، أنه قال: " لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتوى حتى يكون فيه خمس خصال: أولها: النية ليكون على كلامه نور. الثانية: أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة. الثالثة: أن يكون قويًا على ما هو فيه، وعلى معرفته. الرابعة: الكفاية وإلا مضغه الناس. الخامسة: معرفة الناس، وإلا راج عليه المكر والخداع والاحتيال"⁽¹⁾ ولكل خصلة من تلك الخمس متطلبات، تفاوت العلماء في عدها، وهي مبسطة في الباب .

ولاشك أن تقدير توافر هذه الصفات من عدمه ليس إلي صاحب الشأن وإنما لابد أن يقره بها ويجيزه عليها من هو أعلي منه في الفن والاختصاص، وفي هذا يقول الإمام مالك رضي الله عنه: "لا ينبغي لرجل أن يرى نفسه أهلاً لشيء، حتى يسأل من هو أعلم منه، وما أفنيت حتى سألت ربيعة، ويحيى بن سعد فأمراني، ولو نهاني لانتهيت"⁽²⁾.

ولا يقف الأمر عند حد الإجازة من أهل الاختصاص، وإنما يبقى بعد إجازته وانتصابه فعلاً للفتوى، سلطة الإمام الواجبة في متابعته ومراقبة استدامته على ما أجزى عليه من صفات، ولا يمنع من هذا أنه نصب نفسه ولم ينصبه الإمام، إذ هذا مما يدخل بعمومه في مصلحة الأمة وصلاحها، وهي معقد ولاية الإمام، وبها انعقاد إمامته ابتداءً، وطردها بلزومها والتزامها، ويشير إلى ذلك الخطيب البغدادي بنقله عن الشيخ أبي بكر الحافظ رحمه الله من قوله: " ينبغي لإمام المسلمين أن يتصفح أحوال المفتين، فمن كان يصلح للفتوى أقره عليها، ومن لم يكن من أهلها منعه منها، وتقدم إليه بالألا يتعرض لها، وواعده بالعقوبة إن لم ينته عنها"⁽³⁾.

وإذا كان الأمر كذلك حالما ينتصب للإفتاء رجل، رعاية لعظم المقام وخطورته، فلا شك أنه حالما تنتصب امرأة للإفتاء فإن الشروط ستشدد، والضوابط ستمتد، لا لشيء إلا لكون المرأة أضعف من الرجل في النهوض بما ذكر، في هذا الشأن من شروط وضوابط .

هذا بالطبع إذا نصبت المرأة نفسها لإفتاء الكافة، ومع الأخذ في الاعتبار أن بعض ما ذكره العلماء من شروط وضوابط الإفتاء في هذه الصورة، مناقض تمامًا لمقاصد الشريعة في مسالك النساء، فكيف يطلب

(1) الفكر السامي للحجوي التعالبي ج 2 ص 428

(2) المرجع السابق، ج 2، ص 429.

(3) الفقيه و المتفقه، للخطيب البغدادي، ج 2 ص 154.

منها معرفة الناس بالقدر الذي تأمن معه المكر والخداع والاحتيال، وهو قدر لا يكتسب إلا بالتوسع في المخالطة والمباينة، بل والملاصقة في حل وترحال يجلب لها خبرة بالرجال فكيف يطلب منها مكابدة ذلك جميعه، وهي منهية عن غشيان مجامع الرجال، دون حاجة شرعية أو اعتيادية، كما هي منهية عن خلوتهم الموجبة لخبرتهم، كما أن رعاية المآل قد توجب التحسب لما هو متوقع من تحيل الخبثاء عليها، بشراك الأسئلة المخرجة، والمماحكات المضلة، طمعاً يطرحه مرض قلوبهم، وقد نهيت أن تلقي بنفسها في أفلاك هذه الأطماع.

وعليه فإذا كان ما نهيت عنه هو من لوازم هذه الصورة من الفتيا، فلا شك أنها منهية عنها بالتبع، ودليله هو أدلة نهيتها عن هذه اللوازم، وهي أدلة مبسطة في أبوابها، فيضاً وفرة وثبوتاً ودلالةً، وفي الجملة فإن القراءة المقاصدية لمتطلبات الانتصاب الطوعي لإفتاء الكافة، مفضية للقول بعدم انتهاض النساء بهذه المهمة. أما حالما تنتصب المرأة لإفتاء بنات نوعها، غناية لهن عن حرج استفتائهن للرجال، في المخرجات من المسائل، فلا شك أن هذا المقصد قد يرقى بهذا المسلك من سهل الإباحة والجواز، إلى رُبي الفروض الكفائية، التي لا تنتهض إليها إلا الهمم العلية، والعزائم الصفية، وقد فعلتها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، حين دفعت حرجاً وقع في وجودها من سؤال سائلة للنبي صلى الله عليه وسلم، فيما جاء في الصحيحين، ولفظ البخاري، في كتاب الحيض، باب ذلك المرأة نفسها إذا تطهرت من المحيض **عن منصور بن صفيّة عن أمه عن عائشة** " أن امرأة سألت النبي صلى الله عليه وسلم، عن غسلها من المحيض فأمرها كيف تغتسل، قال : خذي فرصة من مسك فتطهري بها . قالت : كيف أتطهر؟ قال: تطهري بها. قالت: كيف؟ قال : سبحان الله تطهري. فاجتذبتها إلي فقلت : تتبعي بها أثر الدم"⁽¹⁾ وفي رواية أخرى للواقعة، عند البخاري أيضاً، كتاب الحيض، باب **غسل المحيض، عن منصور عن أمه عن عائشة** " أن امرأة من الأنصار قالت للنبي صل الله عليه وسلم 000 ثم أن النبي صلى الله عليه وسلم استحيا فأعرض بوجهه 000 فاجتذبتها فأخبرتها بما يريد النبي صلى الله عليه وسلم "⁽²⁾.

ولفظه عند مسلم قريب من هذا، في كتاب الحيض، باب استحباب استعمال المغتسلة فرصة من مسك 000 وفي آخره "قالت عائشة : واجتذبتها إلي، وعرفت ما أراد النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت :

(1) صحيح البخاري بحاشية السندي، ج 1 ص 66 .

(2) المرجع السابق نفس الموضع .

تتبعي بها أثر الدم" (1) وعن المقصود بتتبع أثر الدم، يقول الإمام

النووي في شرحه للحديث : "تتبعي بها أثر الدم" قال جمهور العلماء : يعني به الفرج (2).

وفي قوله صلى الله عليه وسلم "سبحان الله" قال النووي : "يراد بها التعجب 000 ومعنى التعجب هنا كيف يخفى مثل هذا الظاهر 000 وفي هذا جواز التسييح عند التعجب 000 وفيه استجاب استعمال الكنايات فيما يتعلق بالعورات" (3).

والسيدة عائشة رضي الله عنها التي انبرت لتعليم المرأة مراد النبي صلى الله عليه وسلم من إجابته عليها، دافعة بذلك ما ألقاه الموقف من ظلال الحرج، كما هو ظاهر من ألفاظ روايات الواقعة، هي أيضاً رضي الله عنها في رواية أخرى عند مسلم – نفس الكتاب والباب – تعلق على الواقعة بقولها : "نعم النساء نساء الأنصار ! لم يكن يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين" (4).

وحاصله أن تجشم المرأة تبعات الحرج من أجل أن تتعلم أمور دينها محمداً لها، كما رأته السيدة عائشة رضي الله عنها، وهو مسلم حالما يكون البديل هو

البقاء على الجهل بأمور الدين، خاصة إذا كانت هذه الأمور مما لا يعذر فيها المكلف بالجهل .

لكن مما يجدر التنبيه إليه أن الأحرى بالتسليم هو أن يقع تعلم أمور الدين بلا حرج، وهذا بلا شك إنما يكون حالما يقع تعلم أمور الدين من امرأة لمثلها، ما يؤكد ما سبق استظهاره بأن انتصاب المرأة لإفتاء النساء حبذا لو كان في خاصة شأنهن، هو من المحامد المندوبة التي قد ترقى لرتب الفروض الكفائية، وهذه قد تتعين في حق المتأهلات لها، وفي كل الأحوال ينبغي رعاية ضوابط الكفاية والاعتدال، المؤهلة لرتبة الإفتاء بهذا المقام، مع رعاية الإمام ورقابته على مدى ديمومة مؤهلات الرتبة، ومتطلباتها، واطراد ذلك مع دوام الإفتاء بمهام المقام .

الصورة الثالثة : تنصب المرأة للإفتاء من قبل الإمام أو رئيس الدولة :

وهذه الصورة هي أيضاً حرية ببعض التفصيل، ضرورة التصوير الدقيق، والتنزيل السليم، ذلك أن تنصيب المرأة للإفتاء من قبل الإمام إما أن يكون لإفتاء الكافة والعموم، وإما أن يكون لإفتاء الخاصة من بنات نوعها.

(1) صحيح مسلم بشرح النووي ، طبعة بيت الأفكار الدولية، ص 309 ، حديث رقم " 332 " .

(2) شرح النووي على صحيح مسلم ، طبعة بيت الأفكار الدولية، ص 309 .

(3) المرجع السابق نفس الموضوع .

(4) المرجع السابق، ص 310 .

أما عن تنصيبها لإفتاء الكافة، فالأصل أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، والظاهر في هذا التنصيب عدم المصلحة، لأفضلية الرجال على النساء في الإنتهاض بمهام هذا المنصب الحساس، ورعاية المصلحة توجب على الإمام أو رئيس الدولة تحصيل المصلحة الأكبر، المتمثلة في تقديم الأقر على هذا المنصب وهم الرجال، بل إن وجود المرأة في منصب إفتاء الكافة قد تلابسه المفسد كما سبق البيان، والإمام مسئول عن درء المفسد عن الأمة، وتقديم ذلك عند التعارض على جلب المنافع .

كما أن منصب المفتي العام تأثرت صورته بدورة الأزمان، ودولة الأنظمة، فأضيف إلى صلاحياته وأخذ منها، ما يغير الصورة ويستتبع ضرورة تغير الحكم، كما أن التغيرات التي طرأت على هذا المنصب ليست متفقة أو متحدة، بل هي متعددة، ذلك أن المنصب ذاته لم يعد واحداً، بل تعدد بتعدد الدول في الأمة الإسلامية، ومن ثم اختلفت التغيرات الطارئة عليه باختلاف نظم الحكم في هذه الدول، خصمًا وإضافة لصلاحيات هذا المنصب، وهذا بدوره يعني امتناع صحة إرسال الحكم على صورة واحدة ليعم سائر الصور.

بيد أن التسليم بجواز الإفتاء في ذاته مجردًا بوصفه عملاً عقليًا وذهنيًا للمرأة، لا يقتضي ضرورة إمكانية جواز تقلدها منصب إفتاء الكافة في الأمة أو في الدولة، ذلك أنه فضلًا عن انعدام المصلحة الموجبة لتقديمها على الرجال فيه، فهو معارض بمناقضته لمقاصد الشريعة في الولايات العامة، وفق ما سبق بيانه بأدلته الوافية.

أما عن تنصيب المرأة لإفتاء النساء :

فلا شك أن هذا المسلك قد تقتضيه مقاصد الشريعة، رعاية لمصلحة الأمة، ودفعاً لخرج قد يجده نساء المسلمين في التعرض بالأسئلة المحرجة للمفتين من الرجال، فإذا نصب الإمام أو رئيس الدولة لهن من النساء من تفتيهن، ممن تأهلن لهذا المقام، ومن يعاونه من المختصين كمفتي العموم، فذلك يجري مجرى

تصرف الإمام على الرعية بالمصلحة، وحسن التدبير، على أن يلحظ الإمام الضوابط المرعية في من ينتصب للفتوى، ويتثبت من حصولها بمن ينصبها، ويتابع ديمومية هذه الضوابط ما بقيت من نصبها للفتوى في منصبها، بل ينبغي للإمام أن يبتدر إعدادهن لهذا المقام، ويتزعمه ويرعاه، وكل ذلك بالطبع محتمل وفقاً لقواعد الشريعة، ومقاصدها، بل هو منه مسلك محتمل.

يقول الإمام القرافي في تنقيح الفصول: "المقدم في كل موطن من مواطن الشريعة من هو أقوم بمصالح ذلك الموطن، فيقدم في الحروب من هو أعلم بمكايد الحروب وسياسة الجيوش، وفي القضاء من هو أعلم بالتلفظ بحجاج

الخصوم، ولأمانة الحكم من هو أعلم بتنمية الأموال وضبطها000ولذلك قدم في الصلاة الفقيه على القارئ، لأن الفقيه أقوم بمصالح الصلاة في سهوها وعوارضها، وكذلك الفتوى الأعلّم أخص بها من الدين"⁽¹⁾

وبرعاية هذا المسلك في تقديم الأصلح في كل موطن، يمكن القول أن تقديم المرأة لإفتاء النساء خاصة، أصلح لهن وللأمة، بشرط أن تكون المرأة المقدمة لذلك تملك من لوازم المقام ما فيه الكفاية والغناء .

وفي معرفة الأصلح المقدم وكيفية تمامها، يقول ابن تيمية في السياسة الشرعية : " وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر ."⁽²⁾

ومقصد هذه الولاية هو إخبار النساء بالحكم الشرعي من غير إلزام، والمرأة فيه كوسيلة أصلح من الرجل إن بلغته في الكفاية والغناء بمقتضى المهمة، فإذا رعى الإمام ذلك فهو قائم بالمصلحة والله اعلم .

(1) كتاب تنقيح الفصول في اختصار المحصول، للإمام القرافي، ص 419.

(2) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي سامي النشار، وأحمد زكي عطية، مكتبة الرياض الحديثة (د.ت) ص 20 .

المبحث الثالث

المرأة وولاية الحسبة

الحسبة كما عرفها الإمام الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية: " هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله " (1)

واستدل لهذا التعريف بقوله تعالى: ﴿ وَتُكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (2)

ولكن الإمام الماوردي في كتابه الرتبة في طلب الحسبة ، يرسمها بهذا التعريف مزيداً بالإصلاح بين الناس حيث يقول: " الحسبة من قواعد الأمور الدينية ، وقد كان أئمة الصدر الأول يباشرونها بأنفسهم لعموم صلاحها وجزيل ثوابها، وهي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله، وإصلاح بين الناس " (3)

ثم استدل لهذا التعريف بقوله تعالى: ﴿ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ﴾ (4)

وعن مقصودها، وحكمها، يقول ابن القيم في طرقة " هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه ووصف به هذه الأمة، وفضلها لأجله على سائر الأمم التي أخرجت للناس، وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض كفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره من ذوي السلطان، فعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم" (5) ويلحظ من هذا النص الإشارة إلى التفرقة بين الحسبة، بوصفها عمل تطوعي متمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مجرداً عن الولاية والتقليد، وبين الحسبة بوصفها المذكور، حال ولايتها وتقلدها من السلطان .

وبالطبع فإن هذا التفريق بالتفريق بين صورتَي الحسبة، فارق في صلاحيات المحتسب وعمله، في كل صورة منهما عن الأخرى، وكذلك هو مؤثر في مدى استحقاق المرأة للاحتساب في كل صورة منهما، وهي مسألة البحث وسيأتي تفصيلها قريباً .

وأما عن فارقية العمل والصلاحيات بين المحتسب المتطوع، والمحتسب المتقلد لولاية الحسبة، فيبرزها .

الأول: أن الفرضية متعينة على المحتسب بحكم الولاية، وأما على المتطوع ففرض كفاية . **الثاني:** أن المحتسب المتقلد لا يسعه التشاغل عن عمل الحسبة، لفرضيته المتعينة في حقه، بينما المتطوع فيسعه التشاغل بما هو

(1) الأحكام السلطانية، للإمام الماوردي ، ص 247.

(2) من الآية " 104 " سورة آل عمران .

(3) الرتبة في طلب الحسبة، للإمام الماوردي ، ص 63،

(4) من الآية " 114 " سورة النساء .

(5) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم ، ص 237 .

أولى لكونه في حقه نافذة. **الثالث**: أن المتقلد منصوب للاستعداد بالإنكار والمتطوع ليس كذلك. الرابع: أن المتقلد للولاية يلزمه وجوبًا إجابة من استعداه، والمتطوع لا تجب عليه إجابة المستعدي. **الخامس**: أن المتقلد يلزمه البحث عما ظهر من منكر وما ترك من المعروف، والمتطوع لا يلزمه بحث ولا فحص. **السادس**: أن المتقلد له أن يتخذ لعمله ما يلزمه من الأعوان، والمتطوع ليس له ذلك. **السابع**: أن المتقلد له أن يزجر بالتعزير، وليس ذلك للمتطوع. **الثامن**: أن المتقلد له أن يرتزق على عمله من بيت المال، وليس ذلك للمتطوع. **التاسع**: أن المتطوع له أن يجتهد فيما تعلق بالعرف، وليس للمتطوع ذلك⁽¹⁾.

وعن نطاق ولاية المحتسب المتقلد، يقول ابن القيم في طريقه: "وأما ولاية الحسبة: فخاصتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما ليس من خصائص الولاية، والقضاء، وأهل الديوان، ونحوهم"⁽²⁾.

ويميز الإمام القرافي في إحكامه بين ولاية الحسبة، وولاية القضاء، بأن ولاية الحسبة تقصر عن ولاية القضاء، فيما للقضاء من إنشاء كل الأحكام، بينما الحسبة مخصصة ببعض الأحكام - مفصلة في بابها - وفي الزيادة، تزيد ولاية الحسبة عن ولاية القضاء فيما للمحتسب من التعرض للفحص عن المنكرات، وإن لم تنه إليه بينما القاضي لا يتعرض إلا لما يرفع إليه، وللمحتسب من التسلط في ذلك ما ليس للقاضي؛ لأن مقصد

الحسبة الرهبة، ومقصد القضاء النصفة، فصارت الحسبة أعم من القضاء من وجه وأخص من وجه⁽³⁾ ومما تجدر الإشارة إليه أيضا في هذا المقام، هو صفة ولاية الحسبة المؤثرة في حكم استحقاق النساء لتقلدها، وهذه الصفة هي اعتبار العلماء لولاية الحسبة أنها من ولايات الحكم، وفي ذلك يقول ابن القيم في طريقه: "والمقصود: أن الحكم بين الناس في النوع الذي لا يتوقف على الدعوى: هو المعروف بولاية الحسبة"⁽⁴⁾

أما عن الحسبة في عمومها، تطوعًا وتقليدًا، فقد عد الإمام الجويني - دون تفريع - من أعمالها التكليفية، ما جعله من الأمر العام، وذلك في سياق مفارقتة بين ولاية الأمر الخاص وبين ولاية الأمر العام، بشأن خصال من يتولى كل منهما⁽⁵⁾.

(1) بتصرف من الأحكام السلطانية، للإمام الماوردي، ص 247.

(2) الطرق الحكمية، لابن القيم، ص 240.

(3) بتصرف من: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، للإمام القرافي، ص 85، رسالة في السياسة الشرعية، للشيخ محمد حسين بيزم، المشهور ببيرم الأول، تحقيق محمد الصالح العسلي، صادر عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، طبعة أولى 2002 م، ص 186 وما بعدها.

(4) الطرق الحكمية، للإمام ابن القيم، ص 237.

(5) الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، للإمام الجويني ص 132 وما بعدها.

استحقاق النساء لعمل الحسبة :

في ضوء ما سبق من بيانات، وما يقتضيه بيان الحكم من دقة التصوير وسلامة التنزيل، يمكن القول إن عمل الحسبة حيال بيان حكم استحقاق النساء للقيام به، يتفرع إلى صورتين، الأولى: هي الحسبة التطوعية. والثانية: في تقلد ولاية الحسبة من الحاكم. وفيما يلي تفصيل القول في كل منهما :

أولاً : عمل المرأة بالحسبة التطوعية :

سبق بيان أن الاحتساب التطوعي هو فرض كفاية، على كل من قدر عليه إنكاراً لمنكر أو تعريفاً بمعروف، ومعلوم أن هذا العمل من كل مكلف فضلاً عن مشروطيته بالمقدرة و الاستطاعة، فهو مشروط بالألا يترتب عليه من المنكرات ما هو أعظم من المنكر الظاهر أو المعروف المتروك، كما ينبغي مراعاة التدرج والاختصاص في كيفية الإنكار، فلا ينكر باليد من لا ولاية له في استخدام يده علي أهل المنكرات، وفي الإنكار باللسان يلتزم فيه حسن البيان، والانضباط بالحكمة والمواعظ الحسان، وإلا فما يسع المكلف، وليس له تفويته هو الإنكار القلبي .

وفي هذا الاحتساب وكيفه، لا يظهر أن للمرأة ما تختص به أو تفارق فيه الرجل، سوى ما هو معلوم من أصول الشريعة من تكليفها بالحشمة، والبعد عن الارتزال والابتذال، وما يؤدي إليهما من مسالك، وعدم تصدرها لما لا تطيقه، أو لا يناسب فطرتها وشرعتها من التكاليف .

وحاصله أن المرأة لا تمنع من الاحتساب التطوعي ما راعت الضوابط الشرعية والتزمتها، فلها أن تنكر ما ترى في بيتها أو أهلها من منكرات، وأن تقيمهم ما استطاعت على ما تركوا من المعروفات، ولها ذلك أيضاً في مجامع النساء، وسائر ما يخصهن من مقامات، وليس لها أن تتعرض بذلك للكافة، أو الرجال فيما يخصهم من مجامع وساحات، وهذه أحكام مسلمات في شأن المرأة فيما يخص الحسبة أو غيرها من المهمات .

ثانياً: تقليد المرأة ولاية الحسبة من الإمام :

بعد أن فرق الإمام الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية" بين المحتسب المتطوع، والمحتسب المتقلد لولاية الحسبة، من تسعة أوجه – سبق ذكرها بتصرف – عطف على هذا البيان بذكر ما يشترط في المتقلد بقوله : " وإذا كان كذلك فمن شروط والي الحسبة أن يكون حرّاً، عدلاً، ذا رأي وصرامة، وخشونة في الدين، وعلم بالمنكرات الظاهرة" (1) ولم يعرض في هذا المقام لغير ذلك من الشروط، سوى ما حكاها من

(1) الأحكام السلطانية، للإمام الماوردي، ص 248.

خلاف بين الفقهاء في اشتراط الاجتهاد، دون أن يشير للذكورة باشتراط أو عدمه⁽¹⁾.

وظاهر ما ذكر الإمام الماوردي من شروط المحتسب المتقلد في "الأحكام السلطانية" مشعر بعدم استحقاق المرأة لهذه الولاية، وهو ظاهر في قوله "ذا رأي وصرامة، وخشونة في الدين، وعلم بالمنكرات الظاهرة" فكل ذلك - خلا الرأي - ليس من شأن النساء فضلاً عن أن يكون بمقدورهن . لكن الإمام الماوردي في كتابه "الرتبة في طلب الحسبة" يعنون "الباب الأول في شرائط الحسبة وصفة المحتسب" ويعرف المحتسب المتقلد بأنه "من نصبه الإمام أو نائبه للنظر في أحوال الرعية والكشف عن أمورهم، ومصالحهم، وابتياعاتهم، ومأكولهم، ومشروبهم، وملبوسهم، ومساكنهم، وطرفاتهم، وأمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر"⁽²⁾.

والظاهر أيضاً من هذا التعريف، وما فيه من صفات المحتسب المتقلد بالولاية من السلطان، أن جل هذه الصفات والمهام ليست إلى النساء، ولا يحسنها ولا يطقنها، بل ولا يصح تكليفهن بها شريعة وديانة، اللهم إلا أن يكون ذلك على وجه الاختصاص بمثيلاتهن في نوع النساء، ومجامعهن وخصوص مواردهن، و إلا لزم تناقض الشريعة وهو محال .

وعلى الرغم من ذلك فقد عطف الإمام الماوردي في كتابه "الرتبة في طلب الحسبة" على تعريفه - سابق الذكر - للمحتسب بذكر شروط المحتسب فقال "ومن شرائط المحتسب أن يكون بالغاً عاقلاً، حراً، مسلماً، عادلاً،

قادراً حتى يخرج منه الصبي والمجنون، والكافر، ويدخل فيه الفاسق، والرقيق، والمرأة"⁽³⁾ وتصريح الإمام الماوردي باستحقاق المرأة لتقلد الحسبة من الحاكم في كتابه "الرتبة في طلب الحسبة" يناقضه ما هو ظاهر من شروط ومواصفات المحتسب كما ذكرها في كتابه "الأحكام السلطانية" و "الرتبة في طلب الحسبة" على السواء، وما سبق استظهاره بالبيان من هذه المذكورات، فضلاً عن هذه المناقضة، فإن استحقاق المرأة لتقلد ولاية الحسبة من السلطان ليس مسلماً من العلماء، الذين اشتروا لتقلد هذه الولاية شرط الذكورة، كما هو مشترط في غيرها من سائر الولايات العامة، خاصة إذا روعي ما سبق عن الإمام ابن القيم من جعل تقلد الحسبة من ولايات الحكم، وما سبق أيضاً عن الإمام الجويني حيث جعل من أعمال الحسبة وصف الأمور

(1) المرجع السابق، نفس الموضوع.

(2) الرتبة في طلب الحسبة، للإمام الماوردي، ص 64 .

(3) المرجع السابق، نفس الموضوع .

العامّة، وما يفيدّه سياقه من أنّ ولاية هذه الأعمال من الولايات العامّة .⁽¹⁾

والحق أنّ هذه المدارك وغيرها - مما هو مفصل في الباب من مدركات - توجب الخلاف، مع الإمام الماوردي فيما نص عليه من استحقاق المرأة لتقلد ولاية الحسبة، ومع من لف لفه، كهذا النص في هذه المسألة .

وإذا تحصل في مسألة تقلد المرأة لولاية الحسبة من السلطان قولين، بالاستحقاق، والمنع، فإنّ الخلاف فيها يجري مجرى الخلاف الواقع في توليتها القضاء وسائر الولايات العامّة، ويترد الاستدلال بالأدلة كما هناك هنا، وفي غير هنا من سائر الولايات العامّة، بمعنى أنّ أدلة القائلين بمنع المرأة من ولاية القضاء، هي ناهضة للقول بمنعها من ولاية الحسبة، وسائر الولايات العامّة، وكذلك الشأن في أدلة القائلين بتوليتها و استحقاقها، وما نوقشت به الأدلة، وعرضت به الحجج مسحوب من ذاك المقام إلى هذا المقام .

ويبقى مع ذلك وجه للجمع بين الأقوال ورفع الخلاف، وذلك بحمل القول باستحقاق المرأة لتقلد ولاية الحسبة، على اختصاصها بشأن النساء ومجامعهن ومواردهن، أو الاستعانة بالمحتسبات على تجاوز الحرج فيما يقتضيه من مقامات الحرج، يؤيد هذا المحمل ما ذكره ابن الشحنة الحنفي في كتابه " لسان الحكام " عن أدب القاضي للخصاف : " لا يمشي القاضي في السوق وحده، ويتخذ أعواناً بين يديه 000 ولو كانت على الخصم بيّنة واختفى فإنه لا يقضي عليه، كذا في واقعات عمر، وفي البزازي، ولم يجوزوا الهجوم على بيته ووسع في ذلك بعض أصحابنا، وفعل ذلك وقت قضائه. وصورته قال الخصم : إنه توارى وطلب الهجوم، بعث أمينين معهما أعوانه ونساء، فيقوم الأعوان من جانب السكة والسطح، وتدخل النساء حرمه، ثم أعوان القاضي فيفتشون الغرف وتحت السرير، وعامة أصحابنا لم يجوزوا الهجوم " أ.هـ⁽²⁾ فإن وقع على هذا الوجه، من اختصاص المحتسبات بالنساء أو الاستعانة بهن في نفي الحرج الوارد في مقامات الحرج، فيصدق عليه ما قيل في ولاية المرأة لفتوى النساء، إن أحدثه الإمام بقصد صيانة النساء بالنساء، فهو حينئذ ارتقاء من الإمام في تحقيق المصلحة المرعية، ورعاية المقاصد العلية من الأحكام الشرعية .

(1) انظر الطرق الحكمية للإمام ابن القيم، ص 237، غياث الأمم في التياث الظلم، للإمام الجويني، ص 132، 133، أحكام القرآن للإمام ابن العربي ج 3، ص 482.

(2) لسان الحكام، في معرفة الأحكام، لابن الشحنة الحنفي، ص 221 .

المبحث الرابع

تولية المرأة الوزارة والإمامة العظمى

أما عن الوزارة فهي ثلاث : تفويض، وتنفيذ، واستشارة .

ونظرًا لتشابه وزارة التفويض مع الإمامة العظمى في الصلاحيات والشروط، فسيتم الكلام عن حكم تقلد المرأة لهما، ببيان واحد .

وزارة التفويض والإمامة العظمى :

في تعريف وزارة التفويض، وحكمها، يقول الإمام الماوردي في **الأحكام السلطانية** : "أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة"⁽¹⁾ **واستدل لذلك بقوله تعالى " واجْعَلْ لِي وِزِيرًا مِّنْ أَهْلِي (29) هَارُونَ أَخِي (30) اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي (31) وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي "** (2) ثم قال : " فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز، ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر مباشرة جميعه إلا بالاستنابة، ونيابة الوزير المشارك في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها، ليستظهر به على نفسه، وبها يكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل " (3)

وأما عن صلاحيات وزير التفويض، فكما هو ظاهر من استدلال الإمام الماوردي، دليلاً ودلالة، فإن وزير التفويض يفعل كل ما يفعله الإمام فيما فوض فيه، ومن ثم فهذه الوزارة هي كالإمامة إلا يسيراً غير مؤثر في حكم ولاية المرأة لها .

ولذلك فإن الإمام القرافي حينما رتب الولايات، فجعلها خمسة عشر رتبة، وجعل الرتبة الأولى : الإمامة الكبرى، باعتبار أن جميع أبواب القضاء في الأموال والدماء وغيرها جزء منها، وهي صريحة في ذلك يتناول بصرحيتها أهلية القضاء، وأهلية السياسة العامة ، ثم جعل الرتبة الثانية : الوزارة للإمامة – أي وزارة التفويض – وقال : قال ابن بشير من أصحابنا : " يجوز التفويض في جميع الأمور للوزير " مؤكداً بذلك على أن صلاحيات الوزير المفوض هي صلاحيات الإمام إلا في ثلاثة أحكام فقط تستثنى من هذه التعميم وهي : **الأول** : ولاية العهد يعقدها الإمام وحده، وليست إلى وزير التفويض .

الثاني : استعفاء الإمام من الولاية، للإمام وليس إلى الوزير .

الثالث : يعزل الإمام من يقلده الوزير،

(1) الأحكام السلطانية، للإمام الماوردي، ص 25 .

(2) الآيات " 29 – 32 " من سورة طه .

(3) الأحكام السلطانية، للإمام الماوردي، ص 25 .

وليس للوزير عزل من قلده الإمام (1).

وباستثناء هذه الأحكام الثلاثة، فيد الوزير في السلطة كيد الإمام، ما يعني اعتبار وزارة التفويض كالإمامة في كثير من الأحكام، يؤكد ذلك أيضاً أن الشروط المعتبرة في تقليد هذه الوزارة هي شروط الإمامة إلا النسب وحده (2).

يقول الإمام الجويني في غيائه: "وقد قيل يشترط في المستوزر اجتماع شرائط الإمامة إلا النسب والإعتزاء إلى شجرة قریش" (3).

وعن شروط الإمامة وامتناعها على المرأة يقول: "ويمكن رد هذه الصفات إلى شيئين: فيقال: المرعي الاستقلال والنسب، ويدخل تحت الاستقلال الكفاية، والعلم، والورع، والحرية، والذكورة تدخل أيضاً، فإن المرأة مأمورة أن تلزم خدرها، ومعظم أحكام الإمامة تستدعي الظهور والبروز، فلا تستقل المرأة إذا (4).

ويتحصل من تطابق الشروط والصلاحيات بين الإمامة ووزارة التفويض، أن كلتاها يمتنع على المرأة، توليتها بالأولى من منعها من تولية القضاء، فحيث جعلهما الإمام القرافي في الرتبة الأولى، والثانية، من رتب الولايات، جعل القضاء في الرتبة السادسة، وقد سبق الاستدلال الوافي على امتناع تولية المرأة القضاء، وجميع أدلته منصوبة بوجهها هنا إذ القضاء ما هو إلا جزء من الولاية أو الوزارة، فهما أولى منه بامتناع تقليد النساء، وإذا كان القضاء لم يعدم المخالف بمداركة الضعيفة، كما سبق مناقشتها، فإن الإمامة العظمى، ووزارة التفويض، لم يُعهد فيهما مخالف معتبر، ولم يُسطر فيهما خلاف يذكر.

وأما ما ذكر من تفاوت يسير بين اختصاصات الإمام وشروطه، واختصاصات وزير التفويض وشروطه، فهو قدر غير مؤثر مطلقاً في الحكم بشأن تولية المرأة لهذه أو تلك.

وإذا ثبت امتناع القضاء على المرأة، فيكون امتناع وزارة التفويض عليها أولى من القضاء، لدخوله فيها، ثم يكون امتناع الإمامة عليها بالأولى من الأولى، لدخول جميع الولايات فيها، ورد جميع الرتب إليها، وإجماع العلماء على هذا، فضلاً عن استناده لدليل الشرع، فهو متأكد باستقراء الواقع في الوجود البشري، وفي هذا المعنى يقول بن خلدون في مقدمته: "... ثم أن الوجود شاهد بأنه لا يقوم بأمر أمة

(1) بتصريف يسير من: الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام، للإمام القرافي ص 83 / 84.

(2) الأحكام السلطانية، للإمام الماوردي، ص 25.

(3) الغيائي غياث الأمم في التياث الظلم، الإمام الجويني، ص 70.

(4) المرجع السابق ص 48.

أو جيل إلا من غلب عليهم وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي والله تعالى أعلم " (1)

وزارة التنفيذ

يقول الإمام الماوردي في " الأحكام السلطانية " عن وزارة، ووزير التفويض وصلاحياته: " وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل ، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدييره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاية، يؤدي عنه ما أمر وينف عنه ما ذكر ويمضي ما حكم ويخبر بتقليده الولاية وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم، وتجدد من حدث ملم ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلداً لها، فإن شورك في الرأي كان بإسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان بإسم الوساطة والسفارة أشبه " (2)

وفي معين الحكام يذهب الإمام علاء الدين الطرابلسي إلى أن لوزير التنفيذ، وصف التنفيذ فقط، فيقول: " ووزير التنفيذ هو الذي إذا حكم بشيء نفذه " (3)

والظاهر من كلام الماوردي أن وزير التنفيذ، هو كذلك، بما ذكر له من صلاحيات، إذا لم يشارك الإمام بالرأي، أما إذا شورك بالرأي فكأنه يرقى لرتبة وزير التفويض، ومن ثم تتسع صلاحياته كوزير التفويض، ومرد التوسع في الصلاحيات، أو تحديدها، إلى المشاركة في الحكم بالرأي من عدمه، والمستتبع اختلاف تصنيفه، وتردده بين التفويض والتنفيذ، ما يعني أن وزير التنفيذ يمكن له اكتساب صفة وزير التفويض وسلطاته، دونما إعادة تقليد ابتداءً، وإنما فقط بمشاركته في الحكم بالرأي، وهو أمر بالطبع له دلالاته في اعتبار شروط التقليد بالمناسبة، والتي عدها الإمام الماوردي على وصف التنفيذ سبعة شروط، هي بإيجاز: الأمانة، والصدق، وقلة الطمع، والسلامة من عداوة الناس، والتذكر، والذكاء والفتنة، وألا يكون من أهل الأهواء. (4)

ثم يقول: " فإن كان هذا الوزير مشاركاً في الرأي، احتاج إلى وصف ثامن: وهو الحنكة والتجربة، التي تؤديه إلى صحة الرأي، وصواب التدبير " (5)

وعلي تقدير الحاليين، يحسم الأمر في عدم استحقاق المرأة لهذه الولاية، بأي من الوصفين، فيقول: " ولا يجوز أن تقوم بذلك امرأة، وإن كان خبرها مقبولاً لما تضمنه معنى الولايات المصروفة عن النساء، لقول النبي صلى الله عليه وسلم (ما أفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة) ولأن فيها من طلب الرأي، وثبات العزم، ما

(1) مقدمة ابن خلدون ص 138 .

(2) الأحكام السلطانية، للإمام الماوردي ، ص 28 / 29 .

(3) معين الحكام، للطرابلسي، ص 13 .

(4) بتصريف من : الأحكام السلطانية، للإمام الماوردي، ص 29 .

(5) المرجع السابق، نفس الموضوع.

تضعف عنه النساء، ومن الظهور في مباشرة الأمور ما هو عليهن محظور"⁽¹⁾.

فهو يؤسس منع المرأة من الوزارة التي فيها طلب للرأي، أنها حينئذ وزارة تفويض، وقد سبق بيان امتناعها على النساء، لكونها كالإمامة العظمى .

ويؤسس منع المرأة من وزارة التنفيذ لأنها - بحق تحتاج من ثبات العزم ما تضعف عنه النساء، ومن الظهور في مباشرة الأمور ما هو عليهن محظور .

ومنع المرأة من ولاية التنفيذ، هو موضع إجماع العلماء، وأهل الاعتبار، لا يعرف لهم في ذلك خلاف .
الوزارة في العصر الحديث " وزارة تنفيذ " وخلاف بعض المحدثين : الغالب علي نظم الحكم المعاصرة وحكوماتها، أن الوزير فيها يشبه ما يعرف في التراث الإسلامي بوزير التنفيذ؛ لكونه ينفذ إما أمر الحاكم، أو القوانين التي يسنها البرلمان، أو الاثنين معاً، ومن ثم فالوزارة المعاصرة في النظر الفقهي الإسلامي، وفي ضوء ما تقدم من استدلالات ناهضة، ينطبق عليها حكم وزارة التنفيذ، من حيث منع المرأة من تقلدها، وقد أحدث بعض الباحثين المحدثين خلافاً في المسألة، حيث ذهبوا إلى القول بجواز تولي المرأة الوزارة، بل وسائر الولايات العامة، ومنهم من استثنى الإمامة العظمى ومنهم من لم يستثنها، وتعلقوا بذلك تعلقاً مريباً، في تهافتة، عنيماً في لججه، هزياً في حججه، مضطرباً في زعمه ودعواه بالانتصاف للمرأة، مما يصفونه بمفاهيم العلماء وتفسيراتهم الخاصة، وإن كان للأسف من بين هؤلاء من هو حسن النية، وصفي الحمية، ولكنه مخدوع في طرق النظر، ووجوه الاستدلال، بأدلة الشرع، وصحيح ما استقام من وجوهها الدلالية .

ومن ثم فالناظر في آثارهم لا يقف منه على شيء، إلا كباسط كفيه إلى الماء ليلبغ فاه وما هو ببالغ، ولا يرى منه شيئاً إلا كسراب بقية يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً؛ فاستدلّهم بتردد بين عمومات من النصوص ثبت تخصيصها ولا يبالون، وخصوصات ثبت تعديها لأسبابها ولا يابهنون، ولو استرشدوا بمقاصد الشريعة وأظلموا بها أدلتها، لما راحوا بين الإفراط والتفريط يتلاطمون، يقول الإمام الجويني في ذلك

المعنى : " للشرع معنى بديع، وأس هو منشأ كل تفصيل وتفريع، وهو معتمد المفتي في الهداية الكلية والدراية، وهو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية، وذلك أن قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر، ولا يتقابل قط أصلان إلا ويتطرق الضبط إلى أحدهما وتنتقي النهاية عن مقابله ومناقضه"⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 29 ، 30 .

(2) الغيائي : غياث الأمم في التياث الظلم، للإمام الجويني ، ص 193 .

والحق أنه لا يرد على إجماع العلماء في منع المرأة من ولاية الوزارة التنفيذية، وأدلتهم المتسقة مع مقاصد الشرع في صيانة النساء، من معترك الاشتغال بما ليس إليهن، لا يرد على ذلك من استثناء إلا ما يمكن فرضه تقديرًا من إمكانية الاستعانة بهن في وزارات التنفيذ، في سياق المقاصد الشرعية، والمصالح المرعية؛ بدفع الحرج عن نساء الأمة في خاصة شأنهن، بتنصيب من يندفع مع رعايتها لأمرهن، حرج ابتذالهن، على غرار ما سبق الإشارة إليه في ولاية الحسبة، من إمكانية الاستعانة بالمحتسبات على موارد النساء وتجمعاتهن، وها هنا كهناك، وكالإفتاء، في تقليد النساء ما يلزم به دفع الحرج عن النساء في أمر النساء.

وفي نظم المحاكمات المعاصرة، وإجراءات الضبط، والتحقيق، والمعاینات، قد يعرض للحاكم من الحرج في مواطن اتهام النساء، ومخاصمتهن، ما يدعوه للاستعانة في التنفيذ بأعوان من النساء، كالشرطيات، والسجانات، وأعمالهن من خصوص وزير التنفيذ.

فلا شك أن رعاية هذه المقاصد بهذه المسالك، هو من تحقيق المصالح، الذي يحمد لمن أحدثه من الولاة والحكام.

وزارة الاستشارة :

أشار لهذه الوزارة : الإمام القرافي في الأحكام، وجعلها أدنى درجات الاستوزار⁽¹⁾، وأشار إليها أيضًا الإمام الطرابلسي في معين الحكام، ولم يجعل لها أهلية الحكم⁽²⁾.

وهذه الوزارة من دلالة مسماها، تنحصر صلاحيات وزيرها، في تقديم النصح والمشورة؛ دونما أي قدر من الإلزامية، وقد يصدق هذا على الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص بالصنائع والمهن، كما يصدق على استشارة الحكماء وأولي النهى من العلماء.

والحاكم مدعوٌ بلا ريب، لرعاية الشورى في سائر شعب حكمه، ويأثم ديانة بإهمالها والانصراف عنها، ومن ثم فإذا نظمت الشورى أو قننت بالإستوزار لها، فإن ذلك بمجرى حسن السياسة والتدبير، لما يذلل الطلب، وينضج الإرب. واستشارة المرأة بقطع النظر عن الإستوزار من عدمه، قد تكون نبع فوائد من المصالح، وفرائد من النصائح، وقواعد الشرع لا تأبأها، بل تحمدها وترعاها، إن تحصلت بغير استوزار،

وكذلك حال الاستوزار، لا يوجد في الشريعة ما يمنع من اتخاذ الحاكم وزيرة استشارة من أهل الخبرة والعلم، أو الحكمة والحلم، وحبذا لو أسندت وزارة الاستشارة النسائية إلى مجلس استشاري من النساء المؤهلات، والنصائح فيهن مؤملات، فإن هذا المسلك من أحداث المحامد؛ ترعى به المصالح، وترجى به المقاصد،

(1)الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ، للإمام القرافي ، ص 84 .

(2) معين الحكام ، للإمام علاء الدين الطرابلسي، ص 13 .

وتحسن به سياسة الرعية؛ على أن يكون الأمر في كل حال برعاية أحكام الشريعة في مسالك النساء، والوقوف عليها برسوخ لا يشوبه احتيال، ولا يجوز ه اهتبال لسوانح التحلل من الأحكام.

ونختم في ما يُرعى لضبط هذا المسلك، بقول الإمام الجويني في غيائه: " ونحن نعلم أنه لم يفوض إلى ذي الرأي والأحلام أن يفعلوا ما يستصوبون، فكم من أمر تقضي العقول بأنه الصواب في حكم الإيالة والسياسة، والشرع وارد بتحريمه، ولسنا ننكر تعلق مسائل الشرع بوجوه من المصالح، ولكنها مقصورة علي الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب"⁽¹⁾.

(1)الغياثي : غياث الأمم في التياث الظلم ، للإمام الجويني ، ص 192 .

المبحث الخامس

تمثيل المرأة في المجالس البرلمانية

أما عن المهمة، فهي من المحدثات التي لا يرسل فيها الحكم إرسالاً، بل ينبغي حيالها رصد الوصف الظاهر المنضبط، الذي يصلح لأن يناط به حكم بشأنها، سواء فيما يتعلق بتمثيل المرأة فيها، أو غير ذلك من الأحكام .

وبيان حكم تمثيل المرأة في البرلمان يستلزم تدقيق صورة هذا البرلمان من وجهين رئيسيين :
الأول : صلاحيات البرلمان **والثاني** : نسبة تمثيل المرأة فيه .

أما عن صلاحيات البرلمان، فهي مؤثرة بالطبع في حكم تمثيل المرأة فيه تبعاً، لهذه الصلاحيات التي سوف تكتسبها المرأة حال انضمامها إليه .

والمتتبع للبرلمانات المعاصرة يلحظ تفاوتاً فارقاً في صلاحيتها، حيث تتدرج هذه الصلاحيات من إمكانية تنصيب الحكام وعزلهم، بما في ذلك رئيس الدولة، إلى كون بعض البرلمانات لا تمثل إلا مجامع استشارية، منضوية على لجان فنية ومهنية، للوفاء بهذا الغرض .

وفي صورة البرلمان السيادي الذي يملك تنصيب الحاكم وعزله نجد اقتراحاً من صورة " شورى أهل الحل والعقد " في النظام الإسلامي .

وفي صورة البرلمان الذي يقوم بدور تشريعي لسن القوانين، فهذا العمل يقترب من الاجتهاد والفتيا في النظام الإسلامي .

وفي صورة البرلمان الذي يراقب أعمال الحكومة ويحاسبها، فالوضع يشبه إلى حد كبير عمل الحسبة ونظامها في النظام الإسلامي .

وفي البرلمانات الاستشارية التي تُعين الحكومة بالدراسات والإحصاءات، يبدو ذلك بمعنى عمل وزارة التفويض، أو وزارة الاستشارة، بحسب ما يصحب الصلاحيات الاستشارية للبرلمان، من صلاحيات سيادية. والحاصل أن كل صورة من هذه الصور تحتاج تفصيلاً دقيقاً، لكشف إبهام مفرداتها، فضلاً عن حال التباسها بازدواج الصور وتراكبها، وهو أمر يطول بحثه عن المقام، وبحثه لازم حكمه بالطبع، إذ الحكم على الشيء فرع صورته، ولا تتناط الأحكام إلا بالأوصاف الظاهرة والمنضبطة .

أما عن نسبة تمثيل المرأة فهي أيضاً مؤثرة، حيث صلاحيات البرلمان ليست هي منتهي الصورة في الحكم على انضمام المرأة لهذا البرلمان؛ فقد توجد برلمانات سيادية، لكنها لا تسمح بتمثيل المرأة فيها إلا بنسبة ضئيلة، أو ضئيلة جداً، فيكون صوت المرأة عند التصويت على أمر معين، غير مؤثر في الإقرار أو الإنكار، كل هذه

المعطيات، وغيرها، هي ضرورة لرسم صورة صالحة للحكم عليها في المسألة، وهو ما نعتبر معه ما ذكرناه، مقدمة لمطلوبات أوفر، حال تفصيل أحكام المسألة.

وما يتحمله الإرسال في هذا المقام، هو القول بأن قواعد الشريعة تحتل إمكانية الاستعانة بالنساء في التمثيل البرلماني؛ بشرط التزام الضوابط المرعية، والاتساق مع المقاصد الشرعية، بحيث لا يؤدي التذرع بالاستصلاح إلى نتائج فاسدة، على خلاف المقصود من الاستصلاح بهذه الوسائل .

هذا بالطبع مع الأخذ في الاعتبار رعاية بساط القول حال قوله، من حيث كون صلاحيات البرلمان مما تحتمل قيام النساء بها أو ليست كذلك، وكون نسبة المرأة مؤثرة من عدمه، لأنه حال عدم التأثير تكون المشاركة نوع من العبث، واقتحام الحرم الحظري، والمغامرة بالقيم الرواسخ، بلا ذريعة مقتضية، والقاعدة الشرعية: أن كل تصرف لا يحقق مقصوده فهو باطل⁽¹⁾.

كما يُرعى من مفردات الصورة، حال بسط حكمها، وصف الدولة الكائن بها البرلمان، من حيث قربها من الإسلام أو بعدها عنه، واحترامها له أو نكايتهما فيه، وحرية الحديث عنه و الدعوة إليه، أو تحقيره وتجرير من ينتمي إليه، ومدى الغناء بالرجال في قيامهم بمصالح المسلمين إذ ذاك، أم حاجتهم للتعاضد بالنساء 000إلخ ما يتطلبه أعمال الوزن والموازنة بين المصالح والمفاسد، للعمل على ما هو مقرر في قواعد الشريعة من تقديم درء المفسدة على جلب المصلحة، وتحصيل المصلحة الأكبر بترك الأصغر عند التعارض، واقتحام المفسدة الأصغر تجنباً للوقوع في الأكبر عند التحتم⁽²⁾.

هذا ما يمكن إرساله من معاني فقهية في المسألة؛ مع التباسها وتشابك معطياتها، أما حكمها المفصل، فلا يناط إلا بتصوير دقيق، تبرز فيه الأوصاف الظاهرة المنضبطة، لتكون مناطاً للحكم، ومقدمة لنتيجته، وحينها يراعى أعمال القاعدة التي تقرر: أنه يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها⁽³⁾؛ حيث القيام بالمصالح ودرء المفساد هو منتهى مقاصد الشريعة، المتوسل إليه بأحكامه؛ " وكل ما يكر على هذا الأصل بالإبطال فهو باطل"⁽⁴⁾

(1) انظر قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، للإمام العز بن عبد السلام ، ج 1 ص 16 ، وما بعدها .

(2) القواعد الفقهية ، علي أحمد الندوي ، ص 195 ، ص 437 .

(3) المرجع السابق ص 61

(4) القواعد الفقهية ، علي أحمد الندوي ، ص 195 .

خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير مبعوث في البريات، وآله وصحبه، والتابعين لهم بالنوايا الصادقات والهمم الوافرات.....وبعد .

من خلال البيانات السابقة، في مسائل هذا البحث، يمكن تحصيل النتائج الآتية:

أولاً: تولية المرأة القضاء ممتنعة شرعاً بدلالة النقل، وممتنعة عقلاً بدلائل الفطرة والطبع، وممتنعة باقتضاء مقاصد الشرع، وهذا الحاصل يجاوز وصفه بأنه الراجح في المسألة، إلى اعتباره إجماعاً، لضعف مدرك الخلاف الواقع فيها، وعياية أدلة المخالفين، وفساد الاستدلال بها.

ثانياً: تولية المرأة الإفتاء ، لا يُنزل حكمها بالإرسال، ورعاية صورها المختلفة يتحصل منها : أن الإفتاء كعمل اجتهادي لتحصيل حكم الشرع والإخبار به دونما إلزام، لم يقع في جوازه للمرأة على هذا الوجه خلاف، على ألا تنتصب به طوعاً لإفتاء الكافة، وإنما تكفي به النساء حرج استفتاءهن الرجال، وأما تقلد المرأة لولاية مفتي العموم من حاكم البلاد، فهو مجاوز لمسالك الرشاد، مناقض لمقاصد الشرع في مصالح العباد، ولا تنهض به دلالة نقل ولا اجتهاد، وهو بحسبان الدين والدنيا معاً ذريعة فساد.

ثالثاً: وفي شأن حسبة المرأة، إن كانت طوعية يلزمها في تفعيلها أن تتوجه بها للنساء، مع رعاية ألا تؤدي لمنكر أكبر، وأما تقلدها ولاية الحسبة من الحاكم، فينبغي اختصاصها بالنساء، ومواردهن، رعاية لمقاصد الشريعة، ومقتضاها، بعموم الأدلة، لعدم تناقض الأحكام الشرعية .

رابعاً: وزارة التفويض هي بمعنى الإمامة العظمى بشأن تولية المرأة لهما، وكناتهما عليها ممتنعة ، بالأولى من امتناع القضاء عليها؛ لدخول القضاء فيهما، ووزارة التنفيذ هي كذلك، في الامتناع على المرأة، إلا إذا احتيج إليها في شأن النساء، من تنفيذيات، فهو بمجرى الاستصلاح المحتمد، وأما وزارة الاستشارة، فالباب فيها أوسع، على أن يجمع الحاكم في تصريفها بين ضوابط الشرع ومصالح الخلق .

خامساً: تمثيل المرأة في المجالس النيابية، محكوم بصورة هذه المجالس، من حيث الصلاحيات، ونسبة التمثيل النسائي، وفعاليتها، والمجالس البرلمانية مختلفة في ذلك إلى حد اضطراب الوصف المؤثر في إناطة الحكم بالإرسال، ومن ثم فالحكم عليها مرهون في كل صورة

قائمة المراجع

- 1- **جامع الأمهات:** جمال الدين بن عمران ابن الحاجب المالكي (570- 646 هـ) ، تحقيق وتعليق أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضرى ، صادر عن اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ، بيروت 1419هـ- 1998م.
- 2- **الأحكام السلطانية والولايات الدينية:** أبي الحسن علي بن حبيب الماوردي ، صادر عن دار بن خلدون ، الإسكندرية (د. ت)
- 3- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد:** الإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق وتعليق ماجد الحموي ، صادر عن دار ابن حزم ، بيروت ، الطبعة الاولى 1416 هـ - 1995 م.
- 4- **المعونة على مذهب عالم المدينة:** القاضي عبد الوهاب البغدادي، تحقيق وتعليق حميش عبد الحق ، صادر عن مكتبة نزار مصطفى الباز – مكة المكرمة ، الطبعة الثالثة ، 1420 هـ - 1999م.
- 5- **الإشراف على مسائل الخلاف:** القاضي عبد الوهاب البغدادي ، صادر مع الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، دبي ، الطبعة الثانية 1422هـ - 2001م.
- 6- **التلقين في الفقه المالكي:** القاضي عبد الوهاب البغدادي ، صادر عن دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1999م.
- 7- **الفواكه الدواني :** النفراوي شرح على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، مطبعة الحلبي، 1955م.
- 8- **بلغة السالك لأقرب المسالك:** أحمد الصاوي ، صادر عن دار الفكر (د.ت).
- 9- **الرتبة في طلب الحسبة لأبي الحسن الماوردي** صادر عن دار الفكر (د.ت).
- 10- **كفاية الأخبار في حل غاية الاختصار:** تقي الدين الحسيني ، صادر عن إدارة إحياء التراث الإسلامي ، دولة قطر ، 1985م.
- 11- **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع:** للشرييني الخطيب، صادر عن مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة، 1940م.
- 12- **سبل السلام شرح بلوغ المرام:** محمد بن إسما عيل الأمير اليمني الصنعاني ، صادر عن دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة السابعة ، 1414هـ - 1994م.
- 13- **المغني ومعه الشرح الكبير:** ابن قدامة ، دار الكتاب العربي ، بيروت، 1972م.
- 14- **الروض المربع بشرح زاد المستنقع:** منصور بن يونس البهوتي ، صادر عن دار التراث ، القاهرة، (د.ت).
- 15- **نظام القضاء الإسلامي:** د. اسماعيل البدوي ، طبعة خاصة ، بدون نشر 1420هـ/ 2000م.
- 16- **فقه القضاء والدعوى والإثبات:** د. محمد الزحيلي ، طبعة خاصة ، جامعة الشارقة ، 1422هـ/ 2002م.

- 17- علم أصول الفقه: عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، الطبعة العشرون 1986م.
- 18- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: د. مصطفى سعيد الخن، صادر عن مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة 1989م.
- 18- تفسير القرآن العظيم: لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، صادر عن دار مصر للطباعة (د.ت).
- 19- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه: الشيخ عبد الوهاب خلاف، صادر عن دار القلم، الكويت، الطبعة السادسة 1414هـ/1993م.
- 20- أصول الفقه: القاضي عبد الوهاب البغدادي، جمع وتوثيق ودراسة، الدكتور عبد المحسن بن محمد الرئيس، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى 1424هـ/2003م.
- 21- علم أصول الفقه: د. محمد الزحيلي، صادر عن دار القلم، دبي، الطبعة الأولى، 2004م.
- 22- صحيح البخاري بحاشية السندي: دار إحياء الكتب العربية، مصر، (د.ت).
- 23- الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب البغدادي: صادر عن دار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى، 1999م.
- 24- أصول التشريع الإسلامي: علي حسب الله، صادر عن دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1976م.
- 25- مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة: صادر عن دار السلام، القاهرة، طبعة أولى 2000م.
- 26- كتاب تنقيح الفصول في اختصار المحصول: الإمام شهاب الدين ابن إدريس القرافي، صادر عن المكتبة الأزهرية للتراث، مصر بدون تاريخ.
- 27- صحيح مسلم بشرح النووي: صادر في مجلد واحد عن بيت الأفكار الدولية (د.ت).
- 28- القواعد الأصولية: القاضي عبد الوهاب البغدادي، د. محمد بن المدني الشنتوف، صادر عن دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى 1434هـ/2003م.
- 29- معين الحكام فيما يترد بين الخصمين من الأحكام: الإمام علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، صادر عن دار الفكر (د.ت).
- 30- لسان الحكام في معرفة الأحكام: لأبي الوليد إبراهيم بن الفضل، المعروف بابن الشحنة الحنفي، مطبوع مع معين الحكام، دار الفكر، (د.ت).
- 31- الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي: عبد الرحمن زايدي، صادر عن مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، 2005م.

- 32-مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية: محمد أحمد شقرون، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 2002م.
- 33-مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده: د.محمد الأمين ولد محمد سالم الشيخ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 2002م.
- 34-قواعد الأحكام في مصالح الأنام: سلطان العلماء العز بن عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- 35-القواعد الفقهية: علي أحمد الندوي، دار القلم، الطبعة الخامسة، 2000م.
- 36-الإجماع لابن المنذر: تحقيق فؤاد عبد المنعم، من ذخائر التراث الإسلامي.
- 37-المحلى: الإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، صادر عن دار الجيل، دار الأفاق، بيروت.
- 38- فتاوى ابن أبي زيد القيرواني: جمع وتقديم دكتور حميد محمد لحر، عن دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2000م.
- 39- تاريخ المذاهب الفقهية: الشيخ محمد أبو زهرة، عن دار الفكر العربي.
- 40-الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، للإمام الجويني دار الكتب العلمية، بيروت، 199م.
- 41-كتاب الفقيه والمتفقه: الخطيب البغدادي، المكتبة العلمية (د.ت).
- 42-إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم، دار الحديث، القاهرة.
- 43- الفكر الإسلامي في تاريخ الفقه الإسلامي: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، مكتبة التراث، القاهرة، 1977م.
- 44- أصول التشريع الإسلامي: علي حسب الله، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1976م.
- 45- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق د. علي سامي النشار وأحمد زكي عطية، مكتبة الرياض الحديثة (د.ت).
- 46- رسالة في السياسة الشرعية: للشيخ محمد حسين بيزم المشهور بيزم الأول، تحقيق محمد صلاح العسلي، صادر عن مركز جمعه الماجد للثقافة والتراث، دبي، طبعة أولى، 2002م.



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

المرأة والولايات العامة تولي المرأة ولاية القضاء

إعداد

الأستاذ الدكتور حمزة أبو فارس أبو بكر

كلية القانون جامعة طرابلس

دولة ليبيا

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

موضوع تولي المرأة القضاء شغل الفقهاء قديما وحديثا ، وفرقوا بين القضاء والفتيا وفصلوا القول في الشروط التي يجب أن تتوفر في القاضي ، فاتفقوا على صفتين : البلوغ والعقل ، واختلفوا في البقية كالآتي :

اشترط جميعهم الإسلام في الحكم بين المسلمين والكفار الذين يتحاكمون إلينا ، ما عدا أبا حنيفة فإنه اشترط الإسلام في تولية القاضي الذي يحكم بين المسلمين ، وأجاز تولية الكافر للحكم بين الكفار .

واختلفوا في اشتراط الحرية والعدالة والعلم وسلامة الحواس ، فالجمهور على اشتراطها ، ولم يشترطها البعض .

واختلفوا في اشتراط الذكورة على الاتجاهات الآتية :

الأول : يرى عدم اشتراطها ، فيجوز تولية المرأة القضاء مطلقا ، وبهذا قال ابن حزم ، وهو منسوب إلى الطبري ومحمد بن الحسن أو الحسن البصري ، وإلى ابن القاسم من المالكية في رواية ابن أبي مريم عنه . وقد نفى بعضهم هذه النسبة إلى هؤلاء .

ويمكن أن يلحق بهذا الاتجاه ما رآه بعض المعاصرين مثل دندل جبر التي رأت جواز تولي المرأة الولايات العامة ، ما عدا الإمامة الكبرى ، بقيود أهمها :

أ - أن تستدعي المصلحة ذلك .

ب - أن تتوفر فيها شروط الأهلية المطلوبة لهذه الولاية .

ج - عدم الإضرار بمهمتها الأولى ، وهي رعاية البيت .

د - التقيد بالضوابط والآداب الشرعية .

الثاني : يجوز توليها فيما تجوز فيه شهادتها ، أي في كل شيء عدا الحدود والقصاص ، وبهذا قال أبو حنيفة ، وقيده بعض أتباعه بالكراهة .

الثالث : يمنع توليها القضاء مطلقا ، وهذا قول الأئمة الثلاثة ، والإباضية ، والشيعية الإمامية ، وهو الراجح في نظرنا ، والله أعلم .

هذا فيما يتعلق بالشروط الضرورية ، وأما شروط الكمال فعديدة ، وأكثرها محل خلاف .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف المرسلين ، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين .

أما بعد فإن من ضمن المحاور التي كلفني المجمع الفقهي الدولي الموقر أن أكتب فيها : (تولى المرأة القضاء) ، وهو موضوع حساس ، خاصة في العصر الذي نعيش فيه ، لكن تبين حكم الشريعة مسألة مهمة ، ولذلك اخترت أن أكتب فيه .

قسمت هذه الورقة إلى النقاط التالية :

1 - تعريف القضاء والفرق بينه وبين الإفتاء .

2 - شروط القضاء المتفق عليها والمختلف فيها .

3 - رأي فقهاء المذاهب في شرط الذكورة :

أ - رأي الأحناف .

ب - رأي المالكية .

ج - رأي الشافعية .

د - رأي الحنابلة .

هـ - رأي المذاهب الأخرى .

و - الدراسات المعاصرة .

ز - الخلاصة والترجيح .

ح - مشروع القرار .

ط - أهم المصادر والمراجع .

أ – تعريف القضاء والفرق بينه وبين الإفتاء :

تعريف القضاء لغة واصطلاحاً :

القضاء لغة : قال ابن فارس : " القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل

على إحكام الأمر وإتقانه وإنفاذه لجهته . قال الله تعالى : ﴿فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي

يَوْمَيْنِ﴾¹ ، أي أحكم خلقهن ... والقضاء الحكم².

وقال الفيومي : " قضيت بين الخصمين وعليهما : حكمت "³.

وفي الاصطلاح قال الطرابلسي : " الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام "⁴.

وعرفه القرافي بأنه " إنشاء أو إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا "⁵.

ثم بين أن قوله (إنشاء) احتراز عن الفتوى ، فإنها مجرد إخبار عن الله تعالى – بأن حكمه في هذه القضية كذا⁶.

والقضاء مصدر قضى ، وجمعه أقضية ، والقضية مثله ، وجمعها قضايا . والقضايا الأحكام .

وقضاء الشيء إحكامه ، وإمضاؤه ، والفراغ منه .

وهو بمعنى العمل ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ ﴾⁷.

وبمعنى الأمر ، قال تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾⁸.

وبمعنى الإنهاء تقول : قضيت ديني ، أي : أنهيته وأديته⁹.

وإصطلاحاً عند الأحناف :

في الفتاوى الهندية : " قول ملزم يصدر عن ولاية عامة "¹.

¹ . فصلت / 11 .

² . معجم مقاييس اللغة 5 / 99 .

³ . المصباح المنير 2 / 98 .

⁴ . معين الحكام لعلاء الدين الطرابلسي ص 7 .

⁵ . الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص 33 .

⁶ . م . ن .

⁷ . طه / 72 .

⁸ . الإسراء / 23 .

⁹ . ينظر المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص 326 – 327 .

وفي الدار المختار : " فصل الخصومات وقطع المنازعات "2.

وفي بدائع الصنائع : " الحكم بين الناس بالحق ، والحكم بما أنزل الله - عز وجل "3.

وعند المالكية :

عرفه ابن عرفة بأنه " صفة حكمية توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعي ، ولو بتعديل أو تجريح ، لا في عموم مصالح المسلمين "4.

وقال عياض : " القضاء الفصل في الحكم "5 .

وعرفه الدردير بقوله : " الإخبار بالحكم على وجه الإلزام) . واعترض عليه الدسوقي بقوله : " والحق أن القضاء إنشاء الإخبار بالحكم على وجه الإلزام "6.

ونقل ابن فرحون عن ابن راشد " أن القضاء الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام "7.

وعند الشافعية :

قال في نهاية المحتاج : " الولاية الآتية والحكم المترتب عليها ، أو إلزام من له الإلزام بحكم الشرع "8.

وفي مغني المحتاج للشربيني : " الخصومة بين خصمين فأكثر بحكم الله تعالى "9 . وعرفه قليوبي بأنه " الحكم بين الناس أو الإلزام بالشرع " وعرفه عميرة " ناقلا له عن إمام الحرمين بأنه " إظهار حكم الشرع في الواقعة من مطاع "10 .

وعند الحنابلة :

قال في كشف القناع : " القضاء الإلزام بالحكم الشرعي وفصل الخصومات ، والحكم إنشاء لذلك الإلزام - إن كان فيه إلزام - أو للإباحة والإطلاق "11.

1 . 306 / 3 / 4 .

2 . 296 / 4 .

3 . 2 / 7 .

4 . شرح حدود ابن عرفة للرصاع 3 / 567 .

5 . التنبيهات 4 / 2123 .

6 . حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير 2 / 174 .

7 . تبصرة الحكام 1 / 8 وينظر الباب للباب ص 311 ومنح الجليل لعليش 4 / 136 وفي التبصرة ص 12 ابن رشد وهو تحريف .

8 . 235 / 8 .

9 . 269 / 6 .

10 . حاشيتنا قليوبي وعميرة 4 / 296 .

11 . 285 / 6 .

وبعد أن عرف البهوتي الفتيا بأنها تبين الحكم الشرعي عرف القضاء بقوله : " والقضاء تبيينه (أي الحكم الشرعي) والإلزام به وفصل الحكومات "1.

وبهذا يتبين تعريف الفتوى والفرق بينها وبين القضاء .

2 - شروط القضاء :

أجمع العلماء على أن للقاضي شروطاً ، بعضها محل اتفاق ، وأخرى فيها خلاف بين العلماء .

الشروط المتفق عليها :

1 - البلوغ .

2 - العقل .

وهذان الشرطان محل إجماع بين فقهاء المسلمين ، فلا يصح تولية الصبي ولا المجنون القضاء .

وأما الشروط المختلف فيها فهي :

3 - الإسلام وهو شرط في تولي القضاء على المسلمين بالإجماع ، وأما على أهل الذمة فخالف الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - الجمهور ، فجوز تولية الكافر القضاء على أهل دينه . قال صاحب الدر المختار تعليقا على قول المصنف : " وأهله أهل الشهادة... " " ويرد عليه أن الكافر يجوز تقليده القضاء ليحكم بين أهل الذمة "2.

قال ابن عابدين : " فيدخل فيه الكافر - المولى على أهل الذمة - فإنه يصح قضاؤه عليهم حالا ، وكونه قاضيا خاصا لا يضر ، كما لا يضر تخصيص قاضي المسلمين بجماعة معينين "3.

وقد نقل الماوردي في الحاوي الكبير عن أبي حنيفة تولية الكافر على أهل دينه ، ودلل له ، ثم رده بترجيح مذهب الشافعي بمنع ذلك قائلا " ولأن الفاسق من المسلمين أحسن حالا من الكافر ؛ لجريان أحكام الإسلام عليه ، فلما منع الفسق من ولاية القضاء كان أولى أن يمنع منه الكافر... "4.

4 - الحرية :

والذي عليه الجمهور اشتراط الحرية في تولية القضاء ، فلا يجوز تولية القن ولا من به شائبة .

1 . حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات 7 / 37 ، 40 .

2 . رد المحتار 4 / 298 - 299 .

3 . م . ن 4 / 299 .

4 . الحاوي الكبير 20 / 221 .

قال الماوردي : " وجوز بعضهم قضاء العبد لجواز فتياه وروايته ، ولقول عمر بن الخطاب : " لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا لما يخالجنى في تقليده شك " . ثم رد على هذا القائل¹ .

وقد قال بجواز تولية العبد القضاء ابن حزم ، ودافع عن هذا الرأي² .

5 – العدالة :

قال القاضي المكناسي في مجالسه : " وأما كونه عدلا ؛ لأنه من لا تجوز شهادته لا ينفذ قضاؤه"³ . والجمهور على هذا القول .

وذهب بعضهم إلى جواز تولية الفاسق القضاء ، وتنفيذ قضاياه ، إذا لم يتجاوز فيها حد الشرع ، لكن لا ينبغي تقليده⁴ .

6 – سلامة الحواس :

قال القاضي عياض : " وأما اشتراط السمع والبصر فقد حكى فيه الإجماع من العلماء : مالك وغيره ، وهو المعروف عنه ، إلا ما حكاه الماوردي عن مالك أنه يجوز قضاء الأعمى ، وهو غير معروف ، ولا يصح عن مالك"⁵ .

واستدل من لم ير اشتراط البصر بأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – استخلف ابن أم كتوم على المدينة ، وهو أعمى ،⁶ وأجاب الجمهور على ذلك بأنه إنما استخلفه على إمامة الصلاة ، ولا إشكال في ذلك .

7 – العلم :

قال القاضي عياض : " وشرط العلم – هنا – إذا وجد – لازم ... فلا يحل تقديم من ليس بعالم ، ولا ينعقد له تقديم مع وجود العالم المستحق للقضاء ، لكن رخص فيمن لم يبلغ درجة الاجتهاد في العلم ، إذا لم يوجد من بلغها ، ومع كل حال فلا بد أن يكون له علم ونباهة وفهم فيما يتولاه ، وإلا لم يصح له أمر"⁷ .

وتوجد شروط كمال ذكرها من ألف في هذا الموضوع منها :

1 – الاطلاع على أقضية من مضى .

1 . م . ن . 20 / 221 .

2 . المحلى 9 / 430 .

3 . مجالس القضاة والحكام 1 / 130 .

4 . الفتاوى الهندية 3 / 307 .

5 . التنبيهات المستنبطة على كتب المدونة والمختلطة 4 / 2124 طبعة نجيبويه .

6 . أخرجه أحمد وغيره بإسناد حسن .

7 . التنبيهات 4 / 2124 .

2 - أن يكون بلديا ، لأنه والحالة هذه يكون مطلعًا ، معاشيا لأعراف البلد وعاداتهم وألفاظهم .

3 - أن يكون مستشيرا للعلماء ، غير متكبر على أهل العلم .

4 - أن يكون متنزها عما في أيدي الناس .

5 - أن يكون غير هيب للحكام .

6 - أن يكون غير مخدوع في عقله .

7 - ألا يكون طالبا له¹ .

8 - غير محدود ولا مطعون في نسبه² .

8 - الذكورية : وهو من الشروط المختلف فيها ، وسنذكر آراء الفقهاء في هذا الشرط ؛ لأنه لب الموضوع ، ثم نختمه بذكر الراجح من هذه الأقوال في نظرنا ، فنقول والله المستعان :

الفقه الحنفي :

قال عبد الله بن محمود الموصلي : " ويجوز قضاء المرأة فيما تقبل شهادتها فيه " .

قال في الشرح : إلا أنه يكره لما فيه من محادثة الرجال ، ومبنى أمورهن على الستر³ .

وفي إعلاء السنن⁴ ، ذكر استدلال ابن تيمية في المنتقى بحديث بريدة على أنه لا يصح قضاء المرأة لانحصار القضاء في ثلاثة جعل كل منهم رجلا ، ورد عليه بأن المقصود حصر قضاء القضاة في ثلاثة أنواع ، أعم من أن يكونوا رجالا أو نساء .

ورد الاستدلال بحديث (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة) بأنه لا يدل على عدم الصحة ، وإنما يدل على عدم الاستحسان ، أو على عدم جواز الإمامة الكبرى .

ثم قال : " ثم المنقول من أبي حنيفة أنه لا يجوز قضاء المرأة فيما دون الحدود والقصاص " .

¹ . ينظر مجالس القضاة والحكام للقاضي المكناسي 1 / 131 .

² . التنبيهات 4 / 2126 .

³ . كتاب الاختيار لتعليل المختار 2 / 100 .

⁴ . 15 / 34 - 35 .

ثم انبرى يدفع ما قاله أبو بكر بن الطيب في تزييف رأيي أبي حنيفة والطبري قائلاً: ووجه الاندفاع أن هذه المفاصد إنما تلزم لو قال الشيخان بأنه وليت أو تغلبت بشوكتها ، وحينئذ لا يلزمهما ما ألزم من المفاصد ، ثم مقصودهما أن المرأة أهل لذلك ، لا أنه يجوز تفويض ذلك لها ؛ لأن الأهلية لا تستلزم الإباحة كما لا يخفى .

وقال صاحب الهداية : " ويجوز قضاء المرأة في كل شيء إلا في الحدود والقصاص " اعتباراً بشهادتها .

قال الشارح في توجيه هذا الجواز : " وهو أن القضاء من باب الولاية كالشهادة ، والمرأة من أهل الشهادة ، فتكون من أهل الولاية " .

وقال الكمال في موضع قبل هذا : " وأما الذكورة فليست بشرط إلا للقضاء في الحدود والدماء ، فتقضي المرأة في كل شيء إلا فيهما " ¹ .

وقال الشيخ أسعد الصاغري في جواب سؤال طرحه : " هل يجوز قضاء المرأة ؟ نعم ، يجوز للمرأة أن تلي " . ثم دلت على ذلك ثم قال : " يجوز للمرأة أن تكون قاضياً " إلا أنه يكره لما فيه من محادثة الرجال ، ومبنى أمرهن على الستر ، فإذا كان الخصمان امرأتين فلا كراهة في ذلك . وإذا جازت لها الشهادة جاز لها القضاء إلا في الحدود والقصاص " ² .

وقال القدوري في الكتاب : " ويجوز قضاء المرأة في كل شيء إلا في الحدود والقصاص " ³ .

وقال صاحب الدر المختار : " والمرأة تقضي في غير حد وقود ، وإن أثم المولى لها " . ولو قضت في حد وقود فرفع إلى قاض آخر فأمضاه ليس لغيره إبطاله " . وقيد شارحه قول المصنف : قاض آخر ، قيده بقوله يرى جوازه .

قال ابن عابدين : " لأن نفس القضاء - إذا كان مختلفاً فيه - لا ينفذ ما لم ينفذه قاض آخر يرى جوازه ، فحينئذ إذا رفع إلى من لا يراه نفذه ، بخلاف ما إذا كان الخلاف في طريق القضاء ، لا في نفسه ، فإنه ينفذ على المخالف بدون تنفيذ آخر ... ولذا قال العيني : " ولو قضت بالحدود والقصاص وأمضاه قاض آخر يرى جوازه جاز بالإجماع ؛ لأن نفس القضاء مجتهد فيه ، فإن شريحا كان يجوز شهادة النساء مع رجل في الحدود والقصاص . وقال الشيخ أبو المعين النسفي في شرح الجامع الكبير: ولو قضى القاضي في الحدود بشهادة رجل وامرأتين نفذ قضاؤه ، وليس

¹ . فتح القدير 6 / 357 .

² . الفقه الحنفي وأدلته 3 / 10 - 11 .

³ . اللباب في شرح الكتاب 2 / 66 .

لغيره إبطاله ؛ لأنه قضى في فصل مجتهد فيه ، وليس نفس القضاء هنا مختلفا فيه
أهـ بخلاف قضاء المرأة في الحدود فإن المجتهد فيه نفس القضاء"¹.

وقال في ملتقى الأبحر مع شرحه مجمع الأنهر : " ويجوز قضاء المرأة في جميع
الحقوق ؛ لكونها من أهل الشهادة ، لكن أثم المولي لها للحديث (لن يفلح قوم ولوا
أمرهم امرأة) في غير حد وقود ؛ إذ لا يجري فيها شهادتها ، وكذا قضاؤها في
ظاهر الرواية ، فلو قضت في حد وقود فرفع إلى قاض آخر فأمضاه ، ليس لغيره
أن يبطله كما في الخلاصة"².

الفقه المالكي :

قال الشيخ خليل في توضيحه³ – عند ذكره لشروط القاضي – :

" ثانيها أن يكون ذكراً ، فلا يصح عقد الولاية لامرأة ؛ لما في البخاري : (لن
يفلح قوم ولو أمرهم امرأة)"⁴.

وروى ابن أبي مريم⁵ عن ابن القاسم⁶ إجازة توليتها القضاء .

ابن زرقون⁷ : وأظنه يريد : فيما تجوز فيه شهادتها ، كقول أبي حنيفة أهـ .

ويحتمل أن يريد الإطلاق كقول محمد بن الحسن⁸ والطبري⁹ والمازري¹⁰ .

¹ . رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين 4 / 356 – 357 .

² . مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر 2 / 168 .

³ . التوضيح 7 / 388 .

⁴ . أخرجه البخاري ص 1394 كتاب الفتن باب رقم الحديث 7099 .

⁵ . أبو محمد سعيد بن محمد بن محمد أو سعيد بن محمد بن الحكم بن أبي مريم . روى عن مالك ، وعبد الله العمري ، وابن عيينة ،
والليث ، وابن وهب ، وسليمان بن بلال ، وغيرهم . روى عنه ابن معين والذهلي ، وأبو عبيد ، والبخاري ، وأبو حاتم ، وأخرج عنه
البخاري ومسلم . وثقه ابن معين وأبو حاتم وأحمد . توفي سنة 224 هـ . التاريخ الكبير للبخاري 3 / 465 رقم 1547 ، والجرح
والتعديل لابن أبي حاتم 4 / 13 ، وترتيب المدارك للقاضي عياض 3 / 373 – 374 .

⁶ . أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي ، أصله من مدينة الرملة ، وسكن مصر . ورحل إلى مالك وصاحبه
طويلا ، وروى عنه الحديث والفقه ، وروى عن الليث وعبد العزيز الماجشون . وعنه أصبغ وسحنون ويحيى بن يحيى ، وأخرج عنه
البخاري . توفي سنة 191 هـ ترتيب المدارك 3 / 244 - 261 .

⁷ . محمد بن سعيد بن أحمد بن سعيد يعرف بابن زرقون . من أهل أشبيلية . سمع أباه وأبا عمران بن أبي تليد ، وأبا القاسم ابن
الأبرش ، وأبا الفضل عياضا ، ولي قضاء شلب وسبته . توفي سنة 685 هـ الديباج ص 285 – 286 .

⁸ . كذا في طبعة نجيبويه . والذي في الخطاب 6 / 88 : كقول الحسن .

والأول محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة ، وأحد أكابر أصحابه ، وصاحب رواية الموطأ . توفي سنة 189 هـ . طبقات
الفقهاء للشيرازي ص 135-136 .

والثاني الحسن بن أبي الحسن اليسار أبو سعيد الفقيه التابعي المشهور . رأى عثمان وطلحة والكبار ، وروى عن عمران بن الحصين
وغيره . توفي سنة 110 هـ سير أعلام النبلاء 4 / 563 – 589 .

⁹ . محمد بن جرير الطبري الفقيه المؤرخ المفسر اللغوي . أحد الأئمة المتبوعين . كان له مذهب فقهي وأتباع أنه انقرض بعد القرن
الخامس الهجري . توفي سنة 310 هـ . وفيات الأعيان 4 / 191 .

¹⁰ . أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري من مشاهير علماء المالكية له مؤلفات كثيرة منها المعلم بشرح صحيح مسلم
وشرح التلخين توفي بالمهدية ودفن بالمنستير بتونس سنة 536 هـ ، الديباج المذهب 279 – 281 .

وقال ابن المناصف¹ - أثناء ذكره لشروط صحة القضاء : (والذكورية)² . وهو الذي ذهب إليه القاضي عياض في التنبهات ، حيث قال : " وشروط القضاء التي لا يتم قضاؤه إلا بها ، ولا ينعقد ولا يستديم عقده إلا معها عشرة : الإسلام والعقل والذكورية ... " ³

وقال القاضي عبد الوهاب⁴ في التلقين : " ولا يستقضي الحاكم عبدًا ولا امرأة " ⁵ .

قال ابن بزيمة⁶ في شرحه للتلقين : " وأما المرأة فللعلماء في كونها حاكمًا ثلاثة مذاهب : فأجاز الطبري كونها قاضية في كل شيء ، ومنعه مالك وجماعة من أصحابه في كل شيء ، وأجاز أبوحنيفة قضاءها فيما تجوز فيما تجوز فيه شهادتها فقط . وروي نحوه عن مالك " ⁷ .

وقال ابن دبوس⁸ : " فأما اعتبار الذكورية فهو مذهب مالك ، وبه قال الشافعي . وقال أبوحنيفة : يجوز أن تلي المرأة القضاء في الأموال دون القصاص ، وقال محمد بن الحسن ، ومحمد بن جرير الطبري : يجوز أن تكون قاضية على كل حال . والقول الأول أحسن " ⁹ .

وذكر ابن رشد¹⁰ في المقدمات : " فأما الخصال المشترطة في صحة الولاية فهي أن يكون حرا مسلما بالغًا ذكراً عاقلاً واحداً . فهذه الستة خصال لا يصح أن يولى القضاء - على مذهبننا - إلا من اجتمعت فيه ، فإن ولي من لم تجتمع لم تتعقد له الولاية . وقال أبوحنيفة : يجوز أن تلي القضاء المرأة في الأموال دون القصاص . وقال محمد بن الحسن ومحمد بن جرير الطبري : يجوز أن تكون قاضية على كل حال " ¹¹ .

وقال بهرام¹² في شرحه الأوسط لمختصر شيخه خليل :

¹ . أبو عبد الله محمد بن عيسى بن محمد بن أصبغ . عرف بابن المناصف . انتقل أبوه من قرطبة واستقر بالقيروان . توفي بمراكش سنة 620 هـ . ابن عبد الملك : الذيل والتكملة 1 / 345 المغرب في حلي المغرب 1 / 105 .

² . تنبيه الحكام على مأخذ الأحكام ص 33 .

³ . التنبهات 4 / 2123 ، 2125 .

⁴ . عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي من أئمة المالكية في المدرسة العراقية أخذ عن جماعة منهم أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي توفي سنة 422 هـ طبقات الفقهاء ص 168 و ترتيب المدارك 220/7-227 .

⁵ . التلقين ص 160 .

⁶ . عبد العزيز بن إبراهيم بن بزيمة . برنامج الواديائي ص 137 .

⁷ . روضة المستبين لابن بزيمة 2 / 1355 .

⁸ . عبد الحق بن عبد الله بن دبوس صاحب كتاب الأحكام . جذرة الاقتباس 2 / 388 .

⁹ . الأحكام ص 32 .

¹⁰ . محمد بن أحمد بن رشد من أئمة المالكية توفي سنة 520 هـ . الديباج 248/2 - 250 .

¹¹ . المقدمات 2 / 258 .

¹² . بهرام بن عبد الله الدميري ، تلميذ الشيخ خليل بن إسحاق الجندي وشارح مختصره بثلاثة شروح ، توفي سنة 805 هـ .

" الوصف الثاني " ذكر " فلا تولى المرأة ؛ لقوله - صلى الله عليه وسلم : (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة) ، وحكي عن ابن القاسم إجازة ذلك . ابن زرقون : وأظنه يريد الإطلاق . قال المازري : والإجماع على أنها لا تولى الإمامة الكبرى "1.

وفي الخطاب² : " قال في التوضيح : وروي عن ابن أبي مريم عن ابن القاسم جواز ولاية المرأة . قال ابن عرفة : قال ابن زرقون : أظنه فيما تجوز فيه شهادتها .

قال ابن عبد السلام : لا حاجة لهذا التأويل ، لاحتمال أن يكون ابن القاسم قال كقول الحسن والطبري بإجازة ولايتها القضاء مطلقا . قلت - والكلام للخطاب - :

الأظهر قول ابن زرقون ؛ لأن ابن عبد السلام قال في الرد على من شذ من المتكلمين وقال الفسق لا ينافي القضاء - ما نصه : وهذا ضعيف جدا ؛ لأن العدالة شرط في قبول الشهادة ، والقضاء أعظم حرمة منها . قلت - أي الخطاب - : فجعل ما هو مناف للشهادة منافيا للقضاء ، فكما أن النكاح والطلاق والعنق والحدود لا تقبل فيها شهادتها ، فكذلك لا يصح فيها قضاؤها "3.

قال ابن رشد⁴ (الحفيد) : " وكذلك اختلفوا في اشتراط الذكورة ، فقال الجمهور هي شرط في صحة الحكم ، وقال أبو حنيفة : يجوز أن تكون المرأة قاضيا في الأموال . قال الطبري : يجوز أن تكون المرأة حاكما على الإطلاق في كل شيء . قال عبد الوهاب : ولا أعلم بينهم اختلافا في اشتراط الحرية .

فمن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الإمامة الكبرى ، وقاسها أيضا على العبد ؛ لنقصان حرمتها . ومن أجاز حكمها في الأموال فتشبيها بجواز شهادتها في الأموال . ومن أجاز حكمها نافذا في كل شيء قال : إن الأصل هو كل من يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز ، إلا ما خصه الإجماع من الإمامة الكبرى "5.

وقال ابن العربي⁶ - بعد أن نقل حديث (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة) . وهذا نص في أن المرأة لا تكون خليفة ، ولا خلاف فيه . ونقل عن ابن جرير الطبري إمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية ، ولم يصح ذلك عنه ، ولعله كما نقل عن أبي حنيفة أنها تقضي فيما تشهد فيه ، وليس بأن تكون قاضية على الإطلاق ،

1 . تجبير المختصر (الشرح الوسيط لمختصر خليل) لبهرام الدميري 5 / 53 .

2 . محمد بن محمد المعروف بالخطاب شارع خليل . توفي سنة 954 هـ .

3 . مواهب الجليل 6 / 87 - 88 .

4 . محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد . من علماء المالكية في المدرسة الفقهية الأندلسية وهو حفيد ابن رشد الجد صاحب

المقدمات . وقد خلط فقهه بالفلسفة . توفي سنة 595 هـ . الديباج 257/2 .

5 . بداية المجتهد (تحقيق ماجد الحموي) 4 / 1768 .

6 . أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي صاحب أحكام القرآن وعارضة الأحوذى والمسالك والقبش في شرح الموطأ . توفي سنة 543 هـ . الديباج 252/2 .

ولا بأن يكتب لها منشور بأن فلانة مقدمة على الحكم إلا في الدماء والنكاح ، وإنما ذلك كسبيل التحكيم أو الاستنابة في القضية الواحدة ، بدليل قوله - صلى الله عليه وسلم - : (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة) ، وهذا الظن بأبي حنيفة وابن جرير ، وقد روي عن أن عمر قدم امرأة على حسبة السوق ، ولم يصح ، فلا تلتفتوا إليه ، فإنما هو من دسائس المبتدعة في الحديث " . ثم ذكر المناظرة التي وقعت بين القاضي أبي بكر الباقلاني مع أبي الفرج بن طرار ، شيخ الشافعية ببغداد في مجلس السلطان الأعظم عضد الدولة ، وأن ابن طرار انتصر لما ينسب إلى ابن جرير ، وانتصر الباقلاني لمذهب الجمهور¹ . وقد كرر ذلك في الأحكام الصغرى² .

كما نقل كلام ابن العربي القرطبي³ في تفسيره حرفا بحرف⁴ .

وقد اشترط في القضاء الذكورة محمد ميارة⁵ في شرحه للامية الزقاق⁶ ، وكذلك التاودي⁷ في شرحه للامية الزقاق⁸ .

وقال ابن الناظم⁹ في شرح تحفه والده عند قوله :

وأن يكون ذكراً حراً سلم من فقد رؤية وسمع وكلم

قال الشارح: " واللازم في صحة ولايته من الشروط ، العقل ، والبلوغ ، والإسلام ، والحرية ، اتفاقاً ، والعدالة والذكورية على المشهور ... وإنما اشترطت الذكورية ؛ لأنه فرع من الإمامة العظمى ، وولاية المرأة الإمامة (العظمى) ممتنعة لقوله - صلى الله عليه وسلم - : (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة) ، وكذلك النائب عنه لا يكون امرأة . وعلى الجملة فمنصب الولاية غير مستحق للنساء ، وإذا كان منصب الشهادة - الذي هو دون منصب الولاية - لا تستوجبه كما يستوجبه الرجال ، وإنما يجوز لهن بشروط ، وبعد تعذر ، وفيما لا يطلع عليه الرجال في بعض الأمور دون بعض ، واثنان منهن في مقام رجل ، ثم لا يتجاوزون هذه الرتبة ولو كن مائة امرأة ، فمنصب القضاء أحق أن يمنع لهن .."¹⁰ ثم ذكر رواية ابن أبي مريم عن ابن القاسم وكلام ابن زرقون ، وبين إن كان يقصد فيما تجوز فيه شهادتها فهو

¹ . أحكام القرآن 3 / 1457 .

² . الأحكام الصغرى لابن العربي 2 / 732 .

³ . أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المفسر المشهور . توفي سنة 671 هـ . الديباج 308/2 - 309 .

⁴ . الجامع لأحكام 13 / 183 - 184 .

⁵ . محمد بن أحمد المعروف بمياره صاحب التأليف الشهيرة المتوفى سنة 1072 هـ . نشر المثاني للقادي 120/2 .

⁶ . فتح العليم الخلاق في شرح لامية الزقاق ص 121 .

⁷ . محمد التاودي بن سودة شارح العاصمية ولامية الزقاق توفي سنة 1209 هـ . الفكر السامي 295/2 .

⁸ . مواهب الخلاق 89/1 .

⁹ . أبو يحيى محمد بن محمد ابن عاصم الغرناطي ابن صاحب تحفة الحكام . نفح الطيب للمقري 148/6 .

¹⁰ . شرح التحفة لابن الناظم 1 / 59 - 61 .

موافق لأبي حنيفة ، وإن أخذ على الإطلاق فهو موافق للحسن والطبري . وبين أنه لا اعتراض بهذا النقل الشاذ ؛ لأنه مخالف لاتفاق مالك وأصحابه ، ثم ناقش المسألة بشيء آخر ، هل يشترط - والحالة هذه - تعددها أو يكفي واحدة ، فالأول يناقض اشتراط الفقهاء اتحاد القاضي ، والثاني يناقض شرط شهادتها ¹ .

واشترط المكناسي ² للقاضي شروطا منها الذكورة ، ثم قال : " وأما كونه ذكراً فهو شرط عند مالك ، وليس بشرط عند أبي حنيفة في الأموال ، وليس بشرط عند محمد بن الحسن مطلقاً " ³ .

وكذلك اشترط التسولي ⁴ والتاودي الذكورة معللين بأن القضاء فرع الإمامة العظمى، العظمى،

ولأن بعض النساء ربما كانت صورتها فتنة ⁵ .

قال في تحفة الحكام :

وأن يكون ذكراً حراً سلم من فقد رؤية وسمع وكلم ⁶

وقد أعاد الشيخ ميارة بعضاً مما ذكره ابن الناظم ⁷ .

وكرر ابن فرحون ⁸ ما قاله القاضي عياض في التنبيهات ⁹ .

ونفس المسألة حدثت للشيخ محمد بن محمد بن الطيب بن المبارك المتوفى سنة 1154 هـ حيث ذكر مذهب مالك باشتراط الذكورة ، ومذهب أبي حنيفة بعدم اشتراطها في غير القصاص ، ومذهب محمد بن الحسن والطبري بقضائها على الإطلاق ¹⁰ .

ولم يزد ابن جزي الكلبي ¹¹ على ذلك شيئاً ، فبعد اشتراطه الذكورة نسب إلى أبي حنيفة جواز قضاء المرأة في الأموال ، وإلى الطبري إجازة قضائها مطلقاً ¹ .

1 . م . ن 1 / 61 .

2 . هو القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد الله المكناسي . توفي سنة 917 هـ . شجرة النور الزكية 1 / 275 .

3 . مجالس القضاة والحكام 1 / 122 .

4 . علي بن عبد السلام التسولي . تأليفه كثيرة ، منها شرح التحفة ، وشرح الشامل . توفي سنة 1258 هـ . شجرة النور الزكية 1 / 397 .

5 . البهجة في شرح التحفة 1 / 19 .

6 . ينظر شرح الكافي للتحفة ص 13 .

7 . شرح ميارة على تحفة الحكام 1 / 11 .

8 . إبراهيم بن فرحون من علماء المالكية المشهورين له مؤلفات كثيرة توفي سنة 799 هـ . شجرة النور الزكية 1 / 222 .

9 . تبصرة الحكام لابن فرحون 1 / 18 .

10 . مسائل في الأحكام الشرعية ص 208 فقرة 204 .

11 . أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي له القوانين الفقهية في فقه الخلاف والتسهيل في التفسير توفي سنة 741 هـ . شجرة النور الزكية 1 / 213 .

والسؤال الذي يطرح في نهاية هذه النقول عن المالكية : هل من علمائهم من قال بجواز تولية المرأة القضاء ؟

وللجواب يجدر بنا الرجوع إلى ما نقلناه في حديثنا عن هذه المسألة في المذهب المالكي ، فقد نقلنا عن الشيخ خليل في توضيحه قوله : " روى ابن أبي مريم عن ابن القاسم إجازة ذلك ، فهل تصح هذه الرواية عنه ؟

وهنا نلاحظ أن خليلاً نقل هذه الرواية بغير تضعيف لها قائلًا : روى ابن أبي مريم عن ابن القاسم ، لكن تلميذه بهرام حكاها بالتضعيف ، كما مر في قوله : " وحكي عن ابن القاسم إجازة ذلك "2.

ونقل الخطاب عبارة التوضيح كما هي . ولم أجد - بعد البحث - الأصل الذي اعتمد عليه صاحب التوضيح في نقل هذه الرواية .

كما لم أجد عند المالكية من ناقش هذه فأيدها أو دحضها إلا ما نقل خليل نفسه ، وتلميذه بهرام من كلام ابن زرقون ، الذي أول هذه الرواية ليجعلها توافق ما يراه أبوحنيفة ، ويخرجها على الإطلاق . وهذا يدل على أنها ثابتة عند ابن زرقون ؛ لأنه احتاج إلى تأويلها ، وقد رد ابن عبد السلام هذا التأويل بأنه لا حاجة إليه ؛ لاحتمال أن ابن القاسم قال كقول الحسن والطبري ، يعني بإجازة ذلك على الإطلاق . وهذا يدل على أن الرواية مسلمة عندهما ، أعني ابن زرقون وابن عبد السلام ، بل وعند ابن عرفة الذي نقل كلام ابن زرقون .

وقد استبعد الدكتور محمد عواد في كتابه " نظام القضاء في الإسلام " صحة هذه الرواية عن ابن القاسم ، وبرر ذلك بأمرين : أحدهما صحيح ، والآخر خطأ ، فأما الصحيح فقوله : " لأن الروايات القوية عن ابن القاسم هي ما يرويها عنه سحنون ، وهي المعروفة بالمدونة ، ولم نعثر في المدونة على هذه الرواية "3.

وأما الخطأ فقوله : " لأن هناك انقطاعاً بين ابن أبي مريم وابن القاسم ، فقد توفي ابن أبي مريم في منتصف القرن الحادي عشر الهجري ، بينما توفي ابن القاسم في آخر القرن الثاني "4.

والخطأ واضح في ذلك فإن المقصود فيما ذكره صاحب التوضيح ابن أبي مريم تلميذ مالك وروايته عن القاسم محتملة جداً ؛ لأنهما عاشا في القرن الثاني للهجرة ،

1 . القوانين الفقهية ص 299 .

2 . ينظر الشرح الأوسط لمختصر خليل لبهرام 5 / 53 .

3 . نظام القضاء في الإسلام ص 68 - 69 نقلا عن كتاب " المرأة والحقوق السياسية في الإسلام " لمجيد أبو حجير ص 398 .

4 . م . ن ص 398 .

فهما متعاصران ، وكذلك لا يمكن أن يكون صاحب الرواية قد توفي في منتصف القرن الحادي عشر ، فإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يذكره خليل ، وينقله الحطاب ، بل ويعلق عليه ابن عبد السلام وابن زرقون وقد عاشوا قبله بقرون . وأغلب الظن أن الاستعجال وعدم التروي جعله يذهب إلى ابن مريم من علماء الجزائر صاحب كتاب " البستان " فقد كان حيا أوائل القرن الحادي عشر¹ .

ومع كل هذا فإنني أيضا أستبعد صحة هذه الرواية عن ابن القاسم بدليل عدم نقلها من قبل مشاهير علماء المالكية متقدمين ومتأخرين ، والله أعلم .

المذهب الشافعي :

قال الغزالي² في الوجيز عند ذكره لصفات القاضي : " وهو أن يكون حرا ذكرا³ .

وفي فتح الباري في شرحه لحديث (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة) نقلا عن ابن التين: " احتج بحديث أبي بكرة من قال : لا يجوز أن تولى المرأة القضاء ، وهو قول الجمهور . وخالف ابن جرير الطبري فقال : يجوز أن تقضي فيما تقبل شهادتها فيه ، وأطلق بعض المالكية الجواز"⁴ .

وقال الماوردي⁵ : " الشرط الثاني الذكورية فيكون رجلا ، فأما المرأة فلا يجوز تقليدها ، وجوزه ابن جرير الطبري كالرجل .

وقال أبوحنيفة : يصح قضاؤها فيما تصح فيه شهادتها ، وشهادتها - عنده - تصح فيما سوى الحدود والقصاص .

فأما ابن جرير فإنه علل جواز ولايتها بجواز فتياها .

وأما أبو حنيفة فإنه علل جواز ولايتها بجواز شهادتها⁶ .

ثم انبرى يرد عليهما بقوامة الرجال على النساء ، كما ورد في الكتاب الكريم ، وبعدم فلاح القوم الذين ولو أمرهم امرأة من السنة . ومن القياس بعدم جواز إمامتها للرجال في الصلاة ، مع جواز إمامة الفاسق لهم ، فمنعها من القضاء أولى ؛ لأن الفاسق لا يمكن منه ؛ ولأن نقص الأنوثة يمنع من انعقاد الولايات العامة ، كإمامة

¹ . تنظر ترجمته في معجم أعلام الجزائر لعادل نويهض ص 154 .

² . محمد بن محمد أبو محمد الغزالي الإمام المشهور من أئمة المذهب الشافعي . توفي سنة 505 . طبقات الشافعية لابن هداية الله الحسيني ص 192 - 195 .

³ . 237 / 2 .

⁴ . 47 / 13 .

⁵ . قاضي القضاة علي بن محمد الماوردي الفقيه الشافعي ، صاحب التأليف . توفي سنة 450 هـ . طبقات الشافعية لابن هداية الله ص 151 - 152 .

⁶ . الحاوي الكبير 20 / 220 .

الأمة ، ولأن من لم ينفذ حكمه في الحدود لم ينفذ حكمه في غير الحدود كالأعمى ، قال : " وأما جواز فتياها وشهادتها فلأنه لا ولاية فيهما ، فلم تمنع منهما الأنوثة ، وإن منعت من الولايات... فإن رد إلى المرأة تقليد قاض لم يصح ؛ لأنه لما لم يصح أن تكون والية لم يجز أن تكون مولية .

وإن رد إليها اختيار قاض جاز ؛ لأن الاختيار اجتهاد لا تمنع منه الأنوثة كالفقهاء¹ .

وفي الأحكام السلطانية جعل الشرط الأول في ولاية القضاء أن يكون رجلا وقال : " وهذا الشرط يجمع صفتين البلوغ والذكورية"² .

ثم بين مذهب أبي حنيفة في المسألة ، وذكر مذهب الطبري مع وصفه بالشذوذ ،

ورده بقوله : " ولا اعتبار بقول يردده الإجماع مع قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ

قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾³ ، يعني في العقل

والرأي ، فلم يجز أن يقمن على الرجال"⁴ .

وقال الشيرازي⁵ في المهذب : " ولا يجوز أن يكون امرأة ؛ لقوله - صلى الله عليه عليه وسلم - : (ما أفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة) ، ولأنه لا بد للقاضي من مجالسة الرجال من الفقهاء والشهود والخصوم ، والمرأة ممنوعة من مجالسة الرجال لما يخاف عليهم من الافتتان بها"⁶ .

وفي شرحه تعرض المطيعي لمذهب أبي حنيفة والطبري ، ورد المذهب بما يفهم من بعض الأحاديث منها (لن يفلح قوم...) و (أخروهن أخرن الله) ، وبععض القياسات⁷ .

وتكرر نفس الحكم والنقل عند شرح المنهاج وحاشيته⁸ .

وفي نهاية المحتاج (حاشية الرملي) على المنهاج كذلك⁹ .

1 . م . ن 20 / 220 - 221 .

2 . الأحكام السلطانية ص 65 .

3 . النساء / 34 .

4 . الأحكام السلطانية ص 65 .

5 . أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي من أئمة الشافعية له المهذب والتنبيه توفي سنة 476 هـ . طبقات الشافعية لابن هداية الله ص 170 - 171 .

6 . المهذب 2 / 290 .

7 . المجموع شرح المهذب 22 / 322 .

8 . حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي . 106 / 10 .

9 . 238 / 8 .

واشترط الذكورية الشيخ زكريا الأنصاري¹. والشيخ النووي في روضة الطالبين².
الطالبين².

والشيخ الخطيب على ألفاظ أبي شجاع³. وحاشيتا قيلولي وعميرة⁴ والخطيب
الشربيني في مغنى المحتاج⁵.

المذهب الحنبلي

قال العكبري⁶: "مسألة: لا يجوز أن تكون المرأة قاضية، خلافا لأبي حنيفة في
قوله: يجوز قضاؤها فيما تجوز شهادتها.

لأن من لا يجوز أن يكون قاضيا في الحدود لا يجوز في غيره، كالأعمى. ولا
يصح قولهم: الأعمى لا تصح شهادته؛ لأنه تصح شهادته عندنا بما طريقه
الصوت، وعلى أن المرأة في الشهادة لم تجعل بمنزلة الرجل، وإنما جعلت بمنزلة
نصف شاهد، وليست (عند)⁷ بعضهم بمنزلة الشاهد الواحد⁸.

وفي المغني لابن قدامة⁹: "مسألة: قال أبو القاسم - رحمه الله تعالى: "ولا يول
قاض حتى يكون بالغا عاقلا مسلما حرا عدلا عالما فقيها ورعا".

وجملته أنه يشترط في القاضي ثلاثة شروط: أحدها الكمال، وهو نوعان: كمال
الأحكام وكمال الخلقة. أما كمال الأحكام فيعتبر في أربعة أشياء: أن يكون بالغاً
حرا ذكرا، وحكي عن ابن جرير أنه لا تشترط الذكورية؛ لأن المرأة يجوز أن
تكون مفتية، فيجوز أن تكون قاضية. وقال أبو حنيفة: يجوز أن تكون قاضية في
غير الحدود؛ لأنه يجوز أن تكون شاهدة فيه¹⁰.

وبدأ يدلل لمذهبه ولمن منع من توليتها بقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - (ما
أفلح قوم ولو أمرهم امرأة). وبأنها ناقصة عقل ودين، وبأنها ليست أهلا لحضور
محافل الرجال، ولا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلها، ما لم يكن معهن

¹ . شرح المنهج بحاشية الجمل 5 / 237 .

² . 83 / 8 .

³ . 308 / 5 .

⁴ . 297 / 4 .

⁵ . مغني المحتاج 6 / 274 .

⁶ . الحسين أو الحسن بن محمد العكبري، من علماء الحنابلة في الخامس، له كتاب رؤوس المسائل. لم يذكر تاريخ وفاته. ذيل

طبقات الحنابلة 171/1 - 172 .

⁷ . غير موجودة في المطبوع .

⁸ . رؤوس المسائل للعكبري 6 / 958 - 959 .

⁹ . موفن الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمود بن قدامة من مشاهير علماء الحنابلة. توفي سنة 620 هـ. ذيل طبقات الحنابلة

133/2 - 134 .

¹⁰ المغني 380/11 .

رجل واستشهد بقوله تعالى : ﴿ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ﴾

البقرة /281 ولأنها لا تصلح للإمامة العظمى ، ولا لتولية البلدان ، ولهذا لم يول النبي – صلى الله عليه وسلم – ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد – فيما بلغنا – ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً¹.

وقال ابن الجوزي² في التحقيق³ : " مسألة : لا يجوز أن تولى القضاء النساء ، خلافاً لأبي حنيفة " ووافقه الذهبي بقريب من عبارته ، واستدلاً بحديث البخاري الذي ذكرناه مرات .

وقد اشترط الذكورية البهوتي⁴ في كشف القناع⁵ ومنتهى الإرادات⁶ ، وابن مفلح⁷ مفلح⁷ في الفروع⁸ .

رأي الإمام الطبري :

نقل كثير من الناس أن ابن جرير الطبري يقول بجواز تولية المرأة القضاء مطلقاً ، وقد مر بنا من نسب إليه ذلك ، فهل هذه النسبة للطبري صحيحة ؟ أقول : لم نجد فيما اطلعنا عليه من مؤلفات الطبري هذا القول ، ولم نجد من حدد المصدر الذي رأى فيه هذا الرأي . غير أن الألويسي في روح المعاني قال : " ونقل عن محمد بن جرير أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية ، ولم يصح عنه "9 فهو ينفي صحة نسبة هذا القول لابن جرير .

وقد مر بنا أن ابن العربي أيضاً ينفي صحة نسبة هذا القول لابن جرير¹⁰ فالمسألة إذن ذات إشكال تعارض فيها الإثبات والنفي ، والقاعدة تقديم المثبت على النافي .

قال ابن بزيمة – مدلاً لرأي الطبري : " وأما الطبري فرأى أن الغرض من الحاكم تنفيذ الأحكام ، وسماع البيئات ، والقضاء بين الخصوم ، وذلك متأت من المرأة كتأتيه من الرجل .

ويلزمه عليه جواز ولايتها الإمامة الكبرى ؛ لأن¹¹ المقصود منها حوزة البيضة وحماية الحوزة . والذب¹ عن الأمة وجباية الخراج ، وحفظ أموال المسلمين وصرافها في وجوهها² ، وذلك يتأتى من المرأة... "3 .

1 . م . ن . 380 / 11 .

2 . عبد الرحمن بن علي أبو الفرج ابن الجوزي صاحب التأليف المشهورة . توفي سنة 597 هـ . ذيل طبقات الحنابلة 399/1 - 432 .

3 . التحقيق في مسائل الخلاف لابن الجوزي ومعه تنقيح التحقيق للذهبي 11 / 8 - 9 .

4 . منصور بن يونس البهوتي ، من علماء الحنابلة ، له كتاب كشف القناع و كتاب منتهى الإرادات . توفي سنة 1051 هـ . خلاصة الأثر للمحبي 426/4 .

5 . 295 - 294 / 6 .

6 . 51 / 7 .

7 . محمد بن مفلح ، من علماء الحنابلة ، صاحب كتاب الفروع . توفي سنة 763 هـ ..

8 . 102 / 11 .

9 . روح المعاني 19 / 189 في تفسير قوله تعالى : (إني وجدت امرأة تملكهم) من سورة النمل / 23 .

10 . أحكام القرآن 3 / 1457 .

11 . في المطبوع من ابن بزيمة : (إلا أن) وهو تحريف .

رأي ابن حزم :

قال في المحلى مسألة 100 / 1 : " وجائز أن تلي المرأة الحكم "4 . وعضد رأيه بقول أبي حنيفة ، ثم قال : " وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه ولى الشفاء - امرأة من قومه - السوق "5 . أما ما ورد عن حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - (لن يفلح قوم ولو أمرهم إلى امرأة)6 فقال فيه إنه الأمر العام الذي هو الخلافة ، واستدل لرأيه بحديث : (والمرأة راعية على مال زوجها ، وهي مسؤولة عن رعيها)7 ثم قال : " وقد أجاز المالكيون أن تكون وصية ووكيلة ، ولم يأت نص من منعها أن تلي بعض الأمور "8 .

رأي الشيعة الإمامية :

قال الطوسي : " وأما كمال الأحكام فأن يكون بالغاً عاقلاً حراً ذكراً ، فإن المرأة لا ينعقد لها القضاء بحال . وقال بعضهم يجوز أن تكون المرأة قاضية ، والأول أصح . ومن أجاز قضاءها قال : يجوز في كل ما يقبل شهادته فيه ، وشهادتها تقبل في كل شيء إلا في الحدود والقصاص "9 .

رأي الإباضية :

من شروط القاضي عندهم : " أهل القضاء : عدل ، ذكر ، فطن ، مجتهد إن وجد ، وإلا فأمثل مقلد "10 .

الدراسات المعاصرة :

تعرض لهذا الموضوع كثير من الدراسات الحديثة والمعاصرة ، تارة ضمن بحوث متنوعة ، وتارة أخرى في كتب مستقلة .

فمن الأول :

- 1 . في المطبوع : (والندب) تحريف .
- 2 . في المطبوع : (وجوبها) تحريف .
- 3 . روضة المستبين 2 / 1355 .
- 4 . المحلى 9 / 429 - 430 .
- 5 . م . ن 9 / 429 .
- 6 . سبق تخريجه .
- 7 . متفق عليه .
- 8 . المحلى 9 / 430 المسألة (180) .
- 9 . المبسوط في فقه الإمامية 8 / 101 .
- 10 . شرح النيل 13 / 19 . (الأعمال التمهيدية لموسوعة الفقه الإباضي 4 / 206) .

- 1 - قواعد نظام الحكم في الإسلام للدكتور محمود الخالد .
- 2 - الإسلام دين ودولة ونظام لعبد الحي العمراني .
- 3 - النظام السياسي الإسلامي للدكتور منير حميد البياتي .
- 4 - الإسلام وأوضاعنا السياسية لعبد القادر عودة .
- 5 - نظام الدولة والقضاء للدكتور سمير عالية .
- 6 - نظام القضاء في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان
- 7 - نظام الإسلام لوهبة الزحيلي .
- 8 - النظام السياسي في الإسلام لعبد العزيز الخياط .

ومن الثاني :

- 1 - المرأة والولايات العامة في السياسة الشرعية لدندل جبر
 - 2 - المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد محمود أبو حجير
- ونكتفي هنا بذكر خلاصة الكتابين الأخيرين :
- فأما دندل جبر فذكرت ثلاثة اتجاهات للعلماء في هذا الموضوع :
- الأول : يرى عدم مشاركة المرأة في تولي الولايات العامة مطلقاً .
- الثاني : يرى تولي المرأة الولايات العامة مطلقاً
- الثالث : يرى توليها الولايات العامة باستثناء رئاسة الدولة .
- وقد رجحت الباحثة الاتجاه الثالث مع بعض القيود¹ وهي :
- جواز تولي المرأة الولايات العامة ، ما عدا الإمامة الكبرى ، بقيود أهمها :
- أ - أن تستدعي المصلحة ذلك .
- ب - أن تتوفر فيها شروط الأهلية المطلوبة لهذه الولاية .
- ج - عدم الإضرار بمهمتها الأولى ، وهي رعاية البيت .

¹ . المرأة والولايات العامة لدندل جبر ص 258 - 259 .

د - التقيد بالضوابط والآداب الشرعية .

أقول : وكأنها بهذه القيود تمنع المرأة من هذه الوظيفة ، إلا لبعض العزاب من النساء .

وأما أبو حجير فقد ذكر في كتابه ثلاثة آراء في تولي المرأة القضاء :

الرأي الأول : جواز تولي المرأة القضاء ، وجلب له أدلته

الرأي الثاني : جواز توليها فيما تجوز فيه شهادتها

الرأي الثالث : عدم جواز توليها القضاء مطلقا .

وقد خلص الباحث إلى أن المرأة لا يجوز لها أن تتولى القضاء مطلقا ، ورد على الآراء التي تجيز ذلك ، واستثنى من المنع من توليها الولايات العامة إذا وصلت إليها بالشوكة ، كما استثنى أن تكون المرأة شرطية على النساء¹.

الترجيح :

نخلص مما سبق إلى أن اشتراط الذكورية في تولي القضاء وعدم اشتراطها انقسم الناس فيه إلى مذاهب وهي :

الأول : جواز توليها مطلقا ، وقد نسب إلى محمد بن جرير ، ومحمد بن الحسن ، وبعض المؤلفات ذكرته باسم باسم الحسن . وقد رد ابن العربي نسبة هذا القول إلى الطبري كما رد صحة تولية عمر - رضي الله عنه - القضاء أو الحسبة للشفاء .

وأما محمد بن الحسن أو الحسن البصري فلم نجد لهما ذكرا فيما اطلعنا عليه من مصادر حنفية ، ويعيد أن لا تذكر ذلك كتب الأحناف .

وهذا الذي نسب إلى الطبري قال به صراحة ابن حزم كما مر بنا .

وأما رواية ابن أبي مريم عن ابن القاسم فقد استبعدناها .

الثاني : جواز توليها القضاء فيما تجوز شهادتها فيه ، وقد نقل ذلك عن أبي حنيفة ، وقد صرحت كتب الأحناف بذلك إلا أن بعضهم ذكر أن معنى الجواز الكراهة .

الثالث : قول الجمهور من منع المرأة من تولي القضاء مطلقا .

¹ . المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص 575 - 578 .

وهو الراجح – في نظري – للأدلة الكثيرة التي استدل بها الجمهور من قرآن وسنة وتطبيق الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، إلى العصور المتأخرة التي اقتدى فيها بعض المسلمين بمن انبهروا بحضارتهم . والله أعلم ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

مشروع القرار المقترح :

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته الثانية والعشرين بالكويت من 25 – 28 يناير 2015 م

بعد اطلاعه ...

قرر ما يلي :

أولاً : عدم جواز تولية المرأة القضاء ، وذلك اتباعاً لرأي جمهور العلماء في المذاهب الفقهية المختلفة لقوة أدلتهم .

ثانياً : نصح الدول الإسلامية التي تطبق خلاف هذا القرار بالرجوع عن ذلك ؛ لأن الرجوع إلى الحق خير من التماسي في الباطل .

والله المستعان .

أهم مصادر البحث ومراجعته

- ابن أبي حاتم الرازي :
الجرح والتعديل طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد الدكن الهند 1271 هـ 1952 م .
ابن الجوزي :
التحقيق في مسائل الخلاف تحقيق عبد المعطي قلعجي دار الوعي العربي حلب -
القاهرة مكتبة ابن عبد البر حلب - دمشق ط1 1419 هـ 1998 م .
ابن رجب :
الذيل على طبقات الحنابلة تحقيق محمد حامد الفقي دار إحياء الكتب العربية القاهرة .
ابن العربي :
الأحكام الصغرى تحقيق سعيد أحمد أعراب 1412 هـ 1991 م منشورات المنظمة
الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة .
أحكام القرآن تحقيق علي محمد البجاوي دار إحياء الكتب العربية القاهرة .
ابن القاضي :
جذوة الاقتباس دار المنصور الرباط 1973 م .
ابن المناصف :
تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام تحقيق عبد الحفيظ منصور دار التركي للنشر تونس
1988 م .
ابن الناظم :
شرح نظم والده : تحفة الحكام تحقيق عبد الكريم شهبون المغرب ط1 - 1431 هـ
2010 م .
ابن الهمام :
فتح القدير دار إحياء التراث العربي بيروت .
ابن بزيمة :
روضة المستبين في شرح التلقين تحقيق عبد اللطيف زكاغ دار ابن حزم بيروت
ط1 - 1431 هـ 2010 م .
ابن جزي :
القوانين الفقهية الدار العربية للكتاب ليبيا - تونس 1982 م .
ابن حجر العسقلاني :
فتح الباري طبعة بولاق مصر 1301 هـ .

- ابن حزم :
المحلى تحقيق لجنة إحياء التراث العربي دار الآفاق الجديدة بيروت
ابن خلكان :
وفيات الأعيان تحقيق إحسان دار صادر بيروت .
ابن دبوس :
كتاب الأحكام مراجعة أحمد الهاشمي العربي الفحصي دار الرشاد الحديثة الدار
البيضاء المغرب ط1 - 1420 هـ 2000 م .
ابن رشد (الجد) :
المقدمات الممهدة تحقيق محمد حجي دار الغرب الإسلامي بيروت ط1 -
1408 هـ 1988 م .
ابن رشد (الحفيد) :
بداية المجتهد ونهاية المقتصد تحقيق ماجد الحموي ط1 1416 هـ 1995 م دار ابن
حزم بيروت .
ابن عابدين :
رد المختار على الدر المختار تصوير دار إحياء التراث العربي بيروت .
ابن فارس :
معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام هارون دار الجيل بيروت .
ابن فرحون :
تبصرة الحكام بهامش فتح العلي المالك مكتبة مصطفى البابي الحلبي القاهرة 1378
هـ 1958 م . وطبعة المطبعة العامرة الشرفية بمصر 1301 هـ .
الديباج المذهب تحقيق محمد الأحمدى أبو النور مكتبة دار التراث القاهرة 1972 م
ابن هداية الله :
طبقات الشافعية تحقيق عادل نويهض دار الآفاق الجديدة بيروت ط3 - 1402 هـ
1982 م .
أسعد محمد الصاغري :
الفقه الحنفي وأدلته ط4 1426 هـ 2005 م دار الكلم الطيب دمشق .
اطفيش :
شرح كتاب النيل (المصطلحات ورؤوس المسائل) وزارة الأوقاف سلطنة عمان
ط1 - 1431 هـ 2011 م .
الألوسي :
روح المعاني إدارة الطباعة المنيرية دار إحياء التراث العربي بيروت ط4 - 1405
هـ 1985 م .

- البخاري :
- التاريخ الكبير مؤسسة الكتب الثقافية بيروت 1407 هـ 1986 م .
- الجامع الصحيح اعتنى به محمد محمد تامر دار الآفاق العربية القاهرة ط2 1430 هـ 2009 م .
- بهرام الدميري :
- تحرير المختصر (الشرح الوسط على مختصر خليل) تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب و حافظ بن عبد الرحمن خير ط1 1434 هـ 2013 م مركز نجيبويه .
- التسولي :
- البهجة في شرح التحفة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ط2 - 1370 هـ 1951 م .
- جماعة من المؤلفين :
- المغرب في حلي المغرب تحقيق شوقي ضيف دار المعارف القاهرة ط3 1978 م .
- الجمال :
- حاشية الجمال على شرح المنهج دار إحياء التراث العربي بيروت .
- الحجوي :
- الفكر السامي خرج أحاديثه عبد العزيز القارىء المكتبة العلمية المدينة المنورة 1397 هـ 1977 م .
- الخطاب :
- مواهب الجليل مكتبة النجاح طرابلس ليبيا . ونسخة أخرى علق عليها محمد بن يحيى بن محمد الأمين اليعقوبي الشنقيطي دار الرضوان نواكشوط موريتانيا ط1 - 1431 هـ 2010 .
- الخلوتي :
- حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات تحقيق سامي بن محمد الصقير وزارة الأوقاف القطرية الدوحة ط1 - 1432 هـ 2011 م .
- خليل :
- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب مركز نجيبويه ط1 - 1429 هـ 2008 م .
- داماد (عبد الله بن محمد بن سليمان) :
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر تصوير دار إحياء التراث العربي لطبعة نظارة المعارف العثمانية 1319 هـ .

- الدسوقي :
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير دار إحياء الكتب العربية القاهرة .
- دندل جبر :
- المرأة والولايات العامة دار عمار عمان الأردن ط1 - 1420 هـ 1999 م .
- الرصاع :
- شرح حدود ابن عرفة تحقيق محمد أبو الأجنان و الطاهر المعموري دار الغرب الإسلامي ط1 - 1993 م .
- الشربيني :
- مغني المحتاج حققه طه عبد الرؤوف سعد المكتبة التوفيقية القاهرة .
- الشرواني و العبادي :
- حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي دار صادر بيروت .
- الشيرازي :
- المهذب مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة .
- الصنعاني (عبد الرزاق) :
- المصنف تحقيق أيمن نصر الأزهري دار الكتب العلمية بيروت ط1 - 1421 هـ 2000 م .
- الصنهاجي :
- مواهب الخلاق في شرح لامية الزقاق المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة ط1 - 2008 م .
- الطوسي :
- المبسوط في فقه الإمامية صححه وعلق عليه محمد الباقر البهبودي دار الكتاب الإسلامي بيروت .
- عادل نويهض :
- معجم أعلام الجزائر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط1 - 1971 م .
- عبد الغني الغنيمي الدمشقي :
- اللباب في شرح الكتاب تحقيق أحمد جاد 1430 هـ 2008 م دار الحديث القاهرة .
- عبد الغني الميداني :
- اللباب في شرح الكتاب تحقيق أحمد جاد دار الحديث القاهرة 1430 هـ 2008 م .
- عبد الله بن محمود الموصلي :

- كتاب الاختيار لتعليل المختار خرج أحاديثه وعلق عليه خالد عبد الرحمن العك ط1
1419هـ - 1998 م . دار المعرفة بيروت .
العكبري :
- رؤوس المسائل الخلفية تحقيق خالد بن سعد الخشلان دار إشبيليا الرياض ط1 -
1421 هـ - 2001 م .
علاء الدين الطرابلسي :
- معين الحكام مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ط2 - 1393 هـ -
1973م .
عليش :
- منح الجليل على مختصر العلامة خليل دار صادر بيروت .
الفيومي :
- المصباح المنير المطبعة البهية المصرية القاهرة 1302 هـ .
القادري :
- نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني تحقيق محمد حجي و أحمد التوفيق
مكتبة الطالب الرباط ط1 - 1403 هـ - 1982 م .
القاضي المكناسي :
- مجالس القضاة والحكام تحقيق نعيم الكثيري مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث دبي
ط1 1423 هـ - 2002 م .
القاضي عياض :
- ترتيب المدارك تحقيق جماعة من العلماء وزارة الأوقاف المغربية الرباط ط2
1403 هـ - 1983 م .
- التنبيهات المستنبطة تحقيق أحمد عبد الكريم نجيب مركز نجيبويه ط1 1433 هـ -
2012 م .
القرافي :
- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة مكتب
المطبوعات الإسلامية - دار البشائر الإسلامية بيروت ط4 - 1430 هـ - 2009 م .
القرطبي :
- الجامع لأحكام القرآن ط3 دار القلم القاهرة 1386 هـ - 1966 م تصوير عن طبعة
دار الكتب المصرية 1372 هـ - 1952 م .

- قليوبي وعميرة :
حاشيتان قليوبي وعميرة على شرح المحلي على منهاج الطالبين دار الفكر بيروت
1426 هـ - 2005 م .
الكافي :
إحكام الأحكام على تحفة الحكام تعليق مأمون بن محيي الدين الجنان دار الكتب
العلمية بيروت ط1 - 1415 هـ - 1994 م .
الماوردي :
الحاوي الكبير تحقيق محمود مطرجي وآخرين دار الفكر بيروت 1414 هـ
1994 م .
الأحكام السلطانية دار الفكر بيروت 1422 هـ - 2002 م .
مجيد محمود أبو حجر :
المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ط1 1417 هـ - 1997 م مكتبة الرشد الرياض.
المحبي :
خلاصة الأثر دار الكتاب الإسلامي القاهرة .
محمد بن محمد بن الطيب الخنقي :
مسائل في الأحكام الشرعية (عمدة الحكام و خلاصة الأحكام في فصل الخصام
تعليق محمد موهوب دار الهدى عين مليلة الجزائر .
مخلوف :
شجرة النور الزكية دار الكتاب العربي بيروت مصورة عن ط1 - 1349 هـ .
المراكشي :
الذيل والتكملة تحقيق محمد بن شريفة وإحسان عباس دار الثقافة بيروت .
المطيعي :
المجموع شرح المهذب مكتبة الإرشاد جدة المملكة العربية السعودية .
ميارة :
شرح تحفة الحكام دار الفكر بيروت .
فتح العليم الخلاق في شرح لامية الزقاق تحقيق رشيد البكاري دار الرشاد الحديثة
الدار البيضاء المغرب ط1 - 1429 هـ - 2008 م .
نظام وجماعة من علماء الهند :
الفتاوى الهندية المطبع الكبرى الأميرية بمصر ط2 - 1310 هـ .



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

المرأة والولايات العامة في ضوء الأصول والمقاصد والمآلات

إعداد

الأستاذ الدكتور قطب مصطفى سانو

عضو المجمع المنتدب

أستاذ أصول الفقه والفقه المقارن بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا سابقا

وزير التعاون الدولي بجمهورية غينيا

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة: 71.

"..ولا خلاف بين أحد من العرب ولا من حاملي لغتهم، أولهم عن آخرهم في أنّ الرجال والنساء، وأنّ الذكور والإناث، إذا اجتمعوا، وخوطبوا، أو أخبر عنهم، أنّ الخطاب والخبر يردان بلفظ الخطاب، والخبر عن الذكور إذا انفردوا، ولا فرق.. فصحّ بذلك أنّه ليس لخطاب الذكور . خاصة . لفظ مجرد في اللغة العربية غير اللفظ الجامع لهم وللإناث إلا أن يأتي بيان زائد بأنّ المراد الذكور دون الإناث. فلما صحّ ذلك.. لم يجوز أن يخصّ بشيء من ذلك الرجال دون النساء إلا بنصّ جليّ أو إجماع.." الإحكام في أصول الأحكام للإمام الحزم ابن حزم. رحمه الله.

"..إنّ بعض المسلمين يعرضون دينهم مزوّراً دميم الوجه، ثم يذمون الناس لأنهم رفضوه، وعندى أنّ هذا البعض الجهول يجب سجنه أو جلده لأنّه صادّ عن سبيل الله، فتان عن الحقيقة التي صدع بها صاحب الرسالة الخاتمة ﷺ.. إنّ الإسلام سوّى بين الرجل والمرأة في جملة الحقوق والواجبات، وإذا كانت هناك فروق معدودة، فاحتراما لأصل الفطرة الإنسانيّة، وما يبنّي عليها من تفاوت الوظائف! وإلا فالأساس قوله تعالى: ﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض﴾ آل عمران: 195، وقوله ﴿من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن، فلنحيينه حيا طيباً، ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾ النحل: 97. إنّ هناك تقاليد وضعها الناس، ولم يضعها ربّ الناس دحرجت الوضع الثقافي والاجتماعي للمرأة، واستبقت في معاملتها ظلمات الجاهلية الأولى، وأبت أعمال التعاليم الإسلاميّة الجديدة، فكانت النتائج أن هبط مستوى التربية، ومال ميزان الأمة كلها مع التجهيل المتعمد للمرأة والانتقاص الشديد من حقوقها.." قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة . الشيخ محمد الغزالي . رحمه الله.

إنّ ما بات يعرف اليوم برئاسة الدولة، ورتاسة الحكومة، ورتاسة البرلمان، وسواها يعدّ كل أولئك وظائف مستحدثة في الملة تختلف مبنّى ومعنى عن تلك الولاية التي تحدث عنها المتفقهة ذات يوم، وسّموها الولاية العامّة، والخلافة العظمى، والإمامة الكبرى، أما وقد فقدت تلك الولاية العامّة منذ دهر، فإنّه لا سداد ولا وجهة في توظيف حديث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" لتحريم تولّي المرأة هاتيك الرتاسات المعاصرة، والحال أنّ تلك الرتاسات تعدّ في الحسّ الأصولي الثاقب من جنس مسائل الاجتهاد الموسومة بمسائل العفو، وهي المسائل الاجتهاديّة التي لم يرد في شأنها

نصّ من كتاب أوسنة، مما يجعلها تسع للنظر الاجتهادي المسؤول، ويتعدّد فيها الحقّ بتعدد المجتهدين، ويحظر فيها الإنكار على المخالف، بل ينبغي اللواذ بالأصول العامّة والمقاصد الكليّة والمآلات لبيان حكم الشرع الحنيف فيها!!

أجل، لئن كانت المرأة في شريعتنا الغراء شقيقة الرجل في الأمر بالمعروف الفكري، والمعروف التربوي، والمعروف الاجتماعي، والمعروف الاقتصادي، والمعروف السياسي، ولئن كانت رفيقة دربه في النهي عن المنكر الفكري، والمنكر التربوي، والمنكر الاجتماعي، والمنكر الاقتصادي، والمنكر السياسي، بل لئن كان القيام بمهمة الخلافة لله في الأرض بعمارتها، وتسديد الحياة بتعاليم الشرع الحنيف تكليفاً مشتركاً بين الرجل والمرأة، فإنّه لا محذور اليوم. نقلاً وعقلاً. في أن تتولّى المرأة المسلمة الكفاء . أسوة بشقيقها الرجل . رئاسة الجمهورية، ورئاسة الحكومة، ورئاسة البرلمان، وسائر الوظائف المستحدثة في الملة استناداً إلى أصول الشرع العامّة، ومقاصده العليا، وقواعده الكليّة التي حثّت الجنسين على الإيمان بالله ورسوله، والعمل الصالح، وعمارة الكون، وتسديد الحياة!!

في تقديم البحث

إنّ الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على من بعثه الله رحمةً للعالمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغرّ الميامين، ومن سار على نهجه، واقتدى بسنته إلى يوم الدين، وبعد، فهذه صفحات معدوداتٌ عينا بنسج خيوطها، وسبك عقدها حول مسألة اجتهادية قديمة جديدة، إنها مسألة تولّي المرأة المسلمة الولايات العامة، حيث لا يفتأ كثيرٌ من الأنظار الفقهيّة التقليديّة والمعاصرة تناولها بصورة غير موضوعيّة لنصوص الشرع الكريم مع استغفالٍ واضح للمقاصد، واستبعاد للمآلات، بل إنّها تحتكم إلى ما قرّرته العادات والتقاليد قبلُ وصولاً إلى تحريم تولّي المرأة جملة حسنة من الولايات العامة، وخاصة تلك الولاية الموسومة في دنيا الناس اليوم برئاسة الدولة في النظم الرئاسيّة، ورئاسة الوزراء في النظم البرلمانيّة!

وفي مقابل هاتيه الأنظار المتوجسة، لا يبرح كثير من الأنظار المستنيرة الليبراليّة العقلانيّة المناهضة تتناول هي الأخرى ذات المسألة بطريقة متعسفة عنيفة يختلط فيها الحابل بالنابل، ويمسّ فيها حرمة النصوص، والمقاصد، ويغيب فيها أدنى تمييزٍ بين مقامات النصوص، ومراتبها، بل تتعدّى تلك الأنظار المنفلتة . نهاراً جهاراً . على مقررات اللغة، وعلى أوصاف الخطاب الشرعيّ المتمثلة في العموم والخصوص والإطلاق والتقييد!

في خضم هذا الصراع الفكريّ المتنامي المتصاعد حول هذه المسألة، يجد الإنسان المسلم العاديّ نفسه محتاراً ومحصوراً بين معسكرين يسعى كلٌّ منهما إلى كسبه إلى صفّه!! وأما الواقع المعاش، فإنّه يمضي في صيرورته، ولا يأبه بما يتعارك عليه هذان المعسكران اعتباراً بأنّه ليس بمقدور أيّ منهما الوقوف أمامه، بلّه الحيلولة دون ما هو مقبلٌ عليه من تطور دائب، وتغير متواصل، وتبدل متتابع، وتحوّل مستمر .

ورغبةً في الإسهام . ولو بنقير . في صياغة منهجيّة علميّة مقترحة يستضاء بها عند تناول مسائل المرأة وخاصة مسألة تولّيها الولايات العامة، تأتي هذه الورقة المتواضعة لتعنى في فصلها الأول ببسط القول في مرتكزات تلك المنهجية المقترحة لضمان فهمٍ رشيدٍ مسؤولٍ لنصوص الشرع يتحصّن بالأصول العامّة، ويتشبع بالمقاصد الكلية، ويلتفت إلى مآلات الوقوع الفعليّ للأحكام في الواقع المعاش، وخصّصت الفصل الثاني لتحرير القول في المرأة التي يراد لها تولّي الولايات العامة، وأما الفصل الثالث، فقد بسط القول في واجبات وحقوق المرأة السياسيّة عامّة، وتصدّى الفصل الأخير لتحرير القول في حكم تولّي المرأة رئاسة الدولة، ورئاسة الوزراء؛ وانتظمت الخاتمة خلاصة أمينة لأهم نتائج البحث، ومصادره ومراجعته، والله المسؤول أن يوفّقنا إلى ما فيه صلاح ديننا ودينانا، ويفقّهننا في دينه، ويلهمنا الرشد، إن نريد إلا الإصلاح ما استطعنا، وما توفّقنا إلا بالله، عليه توكلنا، وإليه المعاد.

الفصل الأول

في مرتكزات منهجية مقترحة للتعامل مع قضايا المرأة في الشرع

فمن نافلة القول أنّ قضايا المرأة المسلمة . وخاصة حقوقها وواجباتها السياسيّة . كانت ولا تزال منذ قرون عديدة وعقود مديدة تشهد سجلات متصاعدة، وأطروحات متنامية، تتناثر في ضبطها الأنظار، وتشعب في تحديدها المشارب والأذواق، وتتناقض في تأصيلها الأفكار والآراء.

في خضم تلك الخلافات المتناثرة حول كلّ قضية من قضايا المرأة المسلمة، بل أمام ذلك الركام الهائل من الأطروحات الفكرية المتضاربة والاجتهادات النظرية المتنافسة يجد الإنسان المسلم المعاصر نفسه في حيرة فكرية، وقلق منهجيّ إزاء تلك التصورات المتناقضة، والأطروحات المتنافرة حول مختلف المسائل والقضايا المتصلة بالمرأة المسلمة أمّا وبنّات وأختًا وزوجةً.

إنّ حقوق المرأة السياسيّة تعدّ في حسّ العارفين والمحقّقين من القضايا الموضوعية التي ما كان ينبغي لها أن تكون محلّ جدال وخصام بين العالمين، وذلك بحسبانها قضايا معيارية محورية واضحة فصلت في أصولها نصوص الشرع الثابتة تفصيلا قاطعا دابر كل خلاف، وأصلت مضامينها ومحتوياتها القواعد الشرعية الكلية تأصيلا دقيقا لا يحقّ للنظرات الضيقة المساس بها، أو إخضاعها للانطباعات العاطفية المتعارضة!!

غير أنّه مما يؤسف له أنّ الناظر في العديد من تلك المدوّنات والدراسات والأبحاث التي عني أربابها بالتعرض لبيان تلك الحقوق الواضحات تجاوزت في سعيها الاعتصام الرشيد بمنهجية علمية رصينة واضحة قادرة على إخراج تلك الحقوق من دائرة الخلافات والسجلات الفكرية المكرورة!!

بل إنّ واجبات المرأة المسلمة السياسيّة تعدّ هي الأخرى في الحسّ الشرعيّ الحصيف من جنس المسائل الموضوعية التي لا ينبغي أن يتنازع في ضبطها وتحديدها، وذلك لدأب الشرع الكريم على فصل القول فيها اعتباراً لما ينجم عن الامتثال بها أو الامتناع عنها من ثواب أو عقاب في الدنيا والآخرة، بيد أنّ ثمة حضوراً غير منكور لاختلافات الباحثين والدارسين المعاصرين حول العديد من تلك الواجبات والمسؤوليات، مما يورث المرء ظنّاً بعدم وضوح تلك الواجبات وجلاتها، والحال أنّها واضحة وضوح الشمس، وجليّة جلاء النهار، ولا ينكرها إلا مكابر!!

وتأسيساً على هذا، فإنّنا نحسب أنّ التعامل العلميّ المنهجيّ المنشود اليوم مع مختلف قضايا المرأة، وخاصة حقوقها السياسيّة، ينبغي أن ينبثق عن التزام أمينٍ بأسس التأصيل العلميّ المنهجيّ الدقيق المتوازن والشامل، كما ينبغي أن يصدر ذلك التعامل عن استحضارٍ مكينٍ لأصول التحرير الفكريّ المترابط والمتسلسل، فضلاً عن ضرورة تغليب النظرة الموضوعية والمنهجية العلمية على القنوات

القبلية، والعادات الموروثة، والتقاليد الوافدة، وضرورة تقديم صريح النصوص والمقاصد على الانتماءات الفكرية والولاءات المذهبية المتضاربة والمتناقضة!!

إننا نحسب أنّ ما يعجّ الساحة الفكرية الراهنة من صراعات فكرية حادة وسجلات نظرية متنافرة حول مختلف قضايا المرأة . وخاصة حقوقها وواجباتها السياسية . يعود كلّ أولئك إلى غياب ذلك التأصيل العلمي المنهجي الموضوعي، واختلال تلك الصياغة المنهجية الواضحة المعالم والضوابط لأسس ذلك التعامل العلمي المنشود مع قضايا المرأة بشكل عامّ ومع حقوقها وواجباتها بشكل خاصّ!

ومن ثمّ، فإنّ المسؤولية الفكرية تقتضي اليوم من المحقّقين المعتدلين من أهل العلم والفكر أن يضعوا حدًا لهذه الحالة الفكرية المقلقة، وذلك من خلال القيام بتأصيل علمي منهجي موضوعي شامل لمختلف القضايا والمسائل التي تتعلق بالمرأة المسلمة وخاصة حقوقها وواجباتها، بل إنّ الأمانة العلمية تقتضي من السادة العلماء والمفكرين أن يلتزموا منهجية علمية واضحة في نظراتهم إلى مختلف مسائل المرأة وقضاياها، وأن يتخذوا من النصوص الشرعية الواضحات والمقاصد الشرعية السامية أسسا لضبط تلك الحقوق والواجبات مبتعدين كل الابتعاد عن إخضاع تلك النصوص والمقاصد لمستقرات العادات والتقاليد والثقافات والأعراف، فالحجة الدامغة والقول الفصل لم يكونا ولن يكونا . ذات يوم . إلا لنصوص الشرع الواضحات، ومقاصده العليا الجليات، وأما الأعراف والعادات والتقاليد، فإنّه يجب عليها أن تكون . دوماً وأبداً . تابعة وخاضعة للنصوص والمقاصد الشرعية الواضحة، وذلك بغض النظر عن أعمارها وآثارها وتأثيراتها في النفوس والأفكار .

إنّ الالتزام بتلك المسؤولية الفكرية الرشيدة والصدور عن تلك الأمانة العلمية الرصينة يتطلبان اليوم عرض جميع الاجتهادات والممارسات القديمة والحديثة المتعلقة بالمرأة على نصوص الشرع المحكمات عرضاً موضوعياً يروم تعديل ما اعوجّج من تلك الاجتهادات، وتجاوز ما حاد من تلك الممارسات والتطبيقات عن الجادة تطبيقاً للمبدأ الإسلاميّ الخالد الذي يقرّر أنّ الشرع (=الوحي الظاهر والباطن= الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة) هو الأصل، وما عدا الشرع (=أي الاجتهادات) فرع، وأنّ الشرع . كتاباً وسنة . أحقّ أن يتبع، وما عداهما من الاجتهادات والآراء، فإنّه يجب على أصحابها أن يتبعوا الشرع مادام الشرع حاكماً على الاجتهادات والتطبيقات والممارسات!! إنّ هذه الأولوية في المرجعية مبناها على العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كقوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾ النساء: 65، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ، فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير

وأحسن تأويلاً ﴿ النساء: 59 ﴾، ولقوله ﷺ في الحديث الذي أخرجه الإمام مالك في موطنه: تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ!

فهذه النصوص ومثيلاتها في الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة تقرير واضح بأن المرجعية العظمى والحاكمية المطلقة لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ولا يجوز لأحد تقديم أي شيء آخر عليهما إن في التفكير أو التطبيق والتنزيل.

إنّ هذا المبدأ الإسلاميّ الناصع المتفق عليه بين العالمين هو الذي يجب تحكيمه والاعتصام واللواذ به في جميع الاجتهادات والأفكار والأنظار المنسوجة حول مختلف قضايا المرأة المسلمة وخاصة حقوقها وواجباتها في المجتمعات القديمة والحديثة، كما يجب تحكيم هذا المبدأ في تلك العادات الموروثة والتقاليد الوافدة التي تعجّ بها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وذلك لمعرفة مدى مشروعية المضي قدماً في التمسك بها والصدور عنها.

إنّ الصدور عن هذا المبدأ يكاد أن يكون اليوم المخرج الآمن من التيه الفكريّ الذي عمّت به البلوى في المسألة النسوية عامة وفي حقوقها وواجباتها السياسية خاصة، كما يكاد أن يكون المنقذ الرصين من استيلاء العادات الموروثة والتقاليد الوافدة على محكمات النصوص الشرعية وواضحات المقاصد، وجليات القواعد والمبادئ التشريعية في قضايا المرأة المسلمة.

على هديّ من هذه النظرة الموضوعية يمكننا صياغة مرتكزات تلك المنهجية المنشودة في خمسة مرتكزات أساس، وهي:

المرتكز الأول: استصحاب أصول الشرع العامة الواردة في التكاليف:

من المعلوم أنّ ثمة أصولاً عامة اعتدّ بها الشرع الحكيم لتقرير جملة حسنة من التكاليف، وقد أودع الشرع تلك الأصول العامة في العديد من النصوص العامة التي لم يرد لها تخصيص، كما أودع بعضها منها فيما يعرف بجوامع الكلم للنبي . صلى الله عليه وآله وسلم . ومن تلك الأصول العامة التي لاحظها العالمون بالأصول، توحيد خطاب التكليف للجنسين في معظم الأحيان، وقلما ورد استثناء لهذا التوحيد في تكاليف الشرع.

وبناء على هذا، فإنّه ينبغي على المجتهد الواعي الالتزام بالأصل العام للخطاب الشرعيّ، أي ضرورة مراعاة معهود المشرّع في خطابه التشريعيّ المتعلق بالمكلفين، واستحضاره عند التعامل مع قضايا المرأة حقوقاً وواجبات، ويعني يتمثل ذلك الأصل العامّ في كونه خطاباً عاماً موجّهاً إلى جميع المكلفين رجالاً ونساء، لا يختصّ به الرجال دون النساء، ولا النساء دون الرجال. مما يعني أنّ الأوامر الإلهية والنواهي الشرعية الواردة في ثنايا الكتاب الكريم والسنة الشريفة موجّهة . ابتداءً وأصالة . إلى جميع المكلفين من الرجال والنساء على حدّ سواء، فلا يستثنى منهم أحد إلا بخطاب شرعيّ آخر خاصّ.

وقد أفاض كثير من أهل العلم في تأصيل هذا الأصل، وعدّوه من كبرى المقررات الشرعية اليقينية القاطعة التي لا يسع امرؤ مخالفتها، بل لا يصحّ لأحد الخروج عليها، وفي هذا يقول الإمام ابن رشد في بدايته تعليقا على اختلاف الفقهاء حول موقف الإمام من الجنابة الذكر والأنثى، فقال ما نصّه: "المرأة والرجل سواء، لأنّ الأصل أنّ حكمهما واحد، إلا أن يثبت في ذلك فارق شرعي.." ¹ وذهب الإمام الخطابي إلى مثل هذا القول عند تعليقه على حديث "إنّما النساء شقائق الرجال"، فقال ما نصّه: "إنّ الخطاب إذا ورد بلفظ الذكور كان خطابا للنساء، إلا مواضع الخصوص التي قامت أدلة التخصيص فيها.." ² وكذلك ذهب الإمام ابن حجر العسقلاني إلى تقرير هذا الأمر، فقال ما نصّه: "والنساء شقائق الرجال في الأحكام إلا ما خصّ.. ونقل ابن حجر عن الإمام الكرمانى قوله: "حكم الرجل والمرأة واحد في الأحكام الشرعية.." ³.

وزاد الإمام ابن القيم هذا الأمر جلاء، فقال موضّحا مراد الشرع بكون النساء شقائق الرجال: "ومن ذلك قوله ﷺ للمرأة التي سألته: هل على المرأة من غسل إذا هي احتلمت؟ فقال: نعم، فقالت أم سليم: أو تحتلم المرأة يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: إنّما النساء شقائق الرجال.. فبيّن أنّ النساء والرجال شقيقان ونظيران لا يتفاوتان، ولا يتباينان في ذلك، وهذا يدل على أنّه من المعلوم الثابت في فطرهم أنّ حكم الشقيقتين والنظيرين حكم واحد، سواء كان ذلك تعليلا منه ﷺ للقدر، أو للشرع، أو لهما، فهو دليل تساوي الشقيقتين، وتشابه القرينين، وإعطاء أحدهما حكم الآخر.." ⁴ ولم يكتف الإمام ابن القيم بهذا القدر من التأصيل والتحقيق والتحرير، بل قرّر ما نصّه: "قد استقرّ في عرف الشارع أنّ الأحكام المذكورة بصيغة المذكورين إذا أطلقت ولم تقترن بالموثّث، فإنّها تتناول الرجال والنساء، لأنّه يغلب المذكر عند الاجتماع كقوله ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ النساء: 11 وقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾ وأمثال ذلك، وعلى هذا، فقوله: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ الطلاق: 2 يتناول الصنفين.." ⁵.

ولن قرّر هؤلاء الأئمة وغيرهم كثير. هذا الأصل العامّ، وعدّوه عرفاً للشارع في التعبير عن الأحكام والحقوق والأوامر والنواهي، فإنّ الإمام ابن حزم. على عادته. زاد هذا الأصل تقريرا وتوضيحا، فقال في إحكامه ما نصّه: "ولا خلاف بين أحد من العرب، ولا من حاملي لغتهم أولهم عن آخرهم، في

¹ انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ابن رشد. ج 1 ص 190

² انظر: معالم السنن. حمد الخطابي. ج 1 ص 161 باختصار.

³ انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر العسقلاني. (بيروت، دار إحياء التراث.. بدون تاريخ)

⁴ انظر: إعلام الموقعين. ابن قيم الجوزية. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت، المكتبة العصرية، طبعة أولى لعام 2003م) ج 1 ص 151.

⁵ انظر: إعلام الموقعين. مرجع سابق. ج 1 ص 73-74 باختصار.

أنّ الرجال والنساء، وأنّ الذكور والإناث إذا اجتمعوا وخوطبوا، وأخبر عنهم، أنّ الخطاب والخبر يردان بلفظ الخطاب، والخبر عن الذكور إذا انفردوا ولا فرق، وأنّ هذا أمر مطرّد أبداً على حالة واحدة، فصحّ بذلك أنه ليس لخطاب الذكور - خاصة - لفظ مجرد في اللغة العربية غير اللفظ الجامع لهم وللإناث، إلا أن يأتي بيان زائد بأنّ المراد الذكور دون الإناث، فلما صحّ، لم يجز حمل الخطاب على بعض ما يقتضيه دون بعض إلا بنصّ أو بإجماع، فلما كانت لفظة "افعلوا" والجمع بالواو والنون، وجمع التكسير يقع على الذكور والإناث معاً، وكان رسول الله ﷺ مبعوثاً إلى الرجال والنساء بعضاً مستويّاً، وكان خطاب الله تعالى، وخطاب نبيّه ﷺ للرجال والنساء خطاباً واحداً - لم يجز أن يخصّ بشئ من ذلك الرجال دون النساء إلا بنصّ جليّ، أو إجماع، لأنّ ذلك تخصيص الظاهر، وهذا غير جائز، وكلّ ما لزم القائلين بالخصوص، فهو لازم لهؤلاء.."¹

وثمة علماء كثار قرّروا هذا الأصل العامّ تقريراً واضحاً، وتففقوا على كونه العرف القارّ للخطاب الشرعيّ سواء أكان ذلك الخطاب أحكاماً أم أخباراً، وسواء أضمن ذلك الخطاب حقوقاً أم واجبات، فإنّه يعدّ خطاباً موجّهاً لعموم المكلفين بغض النظر من كونهم رجالاً أو نساء.

وبناء على هذا، فإنّ الحقوق والواجبات التي نصّ عليها الشرع صراحة أو ضمناً، تعدّ حقوقاً وواجبات للرجال والنساء معاً ما لم ينصّ الشرع على اختصاص أحد الجنسين بها، مما يعني . بداهةً . أنّه قوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ المزمّل: 20، وقوله جلّ في علاه ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ البقرة: 278، وقوله تبارك اسمه ﴿إنّ أوّل بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين، فيه آيات بيّنات، مقام إبراهيم، ومن دخله كان آمناً، ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ آل عمران: 96-97 وقوله عزّ شأنه ﴿والذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾ الشورى 37-39، وغيرها من الآيات الكريمة الواردة في الذكر الحكيم كلها تدلّ دلالة صريحة ودلالة أصلية على كون هذه الأفعال واجبات على جميع المكلفين رجالاً ونساء، ولا يمكن تخصيص أيّ منها بالرجال أو النساء استناداً إلى صيغة التذكير التي استخدمها الخطاب الشرعيّ.

وكذلك الحال في الأحاديث النبويّة الشريفة المتضمنة الأوامر والنواهي، فإنّها كلها موجّهة إلى الرجال والنساء إلا ما اختصّ منها بأحد الجنسين بنصّ صريح من الشرع، فقوله ﷺ في الحديث الذي أخرجه ابن ماجه في سننه: طلب العلم فريضة على كلّ مسلم، وقوله ﷺ في الحديث الذي أخرجه البخاري

1 - 1 - انظر: الإحكام في أصول الأحكام . علي ابن حزم . (بيروت، دار الآفاق الجديدة، طبعة عام 1980م) ج 3 ص 324.

في صحيحه: على كل مسلم صدقة، وقوله ﷺ في الحديث الذي أخرجه ابن ماجه في سننه: لا تزال طائفة من أمتي قوامه على أمر الله حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون.

فهذه الأحاديث ومثيلاؤها كلها تدلّ دلالة واضحة وأصيلة على وجوب هذه الأفعال على الرجال والنساء معًا ماداموا مكلفين، ولا يصحّ استثناء رجال أو نساء من هذا الوجوب إلا بنصّ خاصّ من الشرع ينصّ على ذلك. وبناء على هذا، فإنّ الحقوق والواجبات التي نصّ عليها الشرع في الكتاب والسنة حقوق وواجبات للرجال والنساء إلا ما استثني من تلك الحقوق والواجبات، وهذا الاستثناء يحتاج إلى خطاب آخر من الشرع، وإذا انعدم الخطاب وجب استصحاب الأصل، والاعتداد به مطلقا.

وعليه، فإنّ الحقوق التربويّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة التي نصّ عليها الشرع نصّا صريحًا، أو نصّا ضمنيا، تعدّ حقوقا للرجال والنساء، ولا يصحّ اختصاص الرجال بها دون سواهم. فعلى سبيل المثال، تعدّ الشورى حقًا من الحقوق السياسيّة، كما يعدّ التعليم حقًا من الحقوق التربويّة، وكذلك حق التملك يعدّ حقًا من الحقوق الاقتصاديّة، وقد وردت في شأن هذه الحقوق نصوص صريحة واضحة من الكتاب الحكيم والسنة النبويّة الطاهرة.

وبالنظر في تلك النصوص القرآنية والحديثيّة الواردة إزاءها نجدها قد وردت وفق العرف الشرعيّ العامّ في الخطاب، وهو صيغة التذكير، وبناء عليه، فإنّ هذه الحقوق تعدّ حقوقا للرجال والنساء على حدّ سواء، ولا يصحّ لامرئ تخصيص الرجال بها دون النساء، أو تخصيص النساء بها دون الرجال. ومقتضى هذا أنّ على من ادّعى كون التعليم أو الشورى أو التملك حقوقا خاصّة بالرجال دون النساء، ضرورة مطالبته بدليل شرعيّ صريح واضح يستند إليه لتخصيص أي من تلك الحقوق بالرجال دون النساء. فإذا أعوزه الدليل، لم يعتدّ بدعواه، بل عدّ من لغو القول الذي يجب نبذه والتبرؤ منه مصداقا لقوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله، فقد ضلّ ضلالا مبينا﴾ الأحزاب: 36

وعليه، فإنّه يجب استصحاب هذا الأصل العامّ للخطاب الشرعيّ كلما لاذ أحد بتخصيص الرجال بحقوق أو واجبات دون النساء. وإذ الأمر كذلك، فإنّه لا نرى من حاجة علميّة أو فكريّة إلى ما نجده اليوم من رواج مشبوه لكتابات ومؤلفات تتخصّص في بيان الواجبات البديهية على المرأة المسلمة من صلاة وصوم وزكاة وحجّ وسواه، كما لا نرى من حاجة إلى تلك المنشورات التي تعنى ببيان العبادات والأحكام المفروضة والمسنونة والمستحبة للمرأة المسلمة.. فهذه الجهود لا نخالها في موضعها، ذلك لأنّه لم يقل عالم قط عبر التاريخ أن التكاليف الشرعيّة من صلاة وزكاة وصوم وحجّ وصدقة وسواها يختلف فيها الرجال عن النساء، أو تختلف فيها النساء عن الرجال، فالنصوص الواردة في هذه

التكاليف لم تفرّق بين رجل وامرأة، مما يجعل صرف الجهود في الحديث عنها خروجاً على الجادة، واستطراداً فيما لا ينبغي الاستطراد فيه البتة، وذلك لوضوحها وجلالتها.

على أنّه حرّي بنا تقرير القول الصريح بأنّه إذا كان ما سبق تأصيله وتحقيقه وتحريه من كون الأصل في التكاليف الإلهية، وهو التسوية بين الرجال والنساء في تلك التكاليف والحقوق والواجبات، فإنّ هذا لا يعني عدم وجود تكاليف وحقوق وواجبات خاصّة بأحدهما دون الآخر، إذ من المعلوم أنّ ثمة استثناءات في بعض الحقوق والواجبات الشرعية، كما هو الحال في نصاب الشهادة بالنسبة للمرأة وأنصبة الفرائض وسواها، فهذه الاستثناءات لا يجوز التعدي عليها بدعوى المساواة والتسوية، إذ إنّ للشرع مقاصد جليّة في اختصاص كلّ واحد من الرجال والنساء ببعض هذه الأحكام.

ويعني هذا أنّ الاعتراف بهذا المرتكز يقتضي ضرورة الاعتراف بالاستثناءات الشرعية لاعتبارات حكيمة يعلمها المشرّع. فلا يجوز الاعتراف بالتسوية إذا كان الشرع لم يعتدّ بها، كما لا يجوز الاعتراف بعدم التسوية إذا كان الشرع قد اعتدّ به.

وبناء على هذا، فإنّ النصوص الواردة في أنصبة الشهادة والفرائض يجب النزول عندها، ولا حاجة إلى لّي أعناقها، أو ربط تفسيرها بالظروف والأوضاع والأحوال والعادات والتقاليد، بل لا بدّ من الالتزام بتلك النصوص الصريحة، ولا يجوز الخروج عليها تحت أيّ طائل. فقله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين، فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾ البقرة: 282، يعدّ هذا نصّاً في جعل شهادة المرأة نصف شهادة الرجل في مسألة الدين، كما أنّ قوله ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الأنثيين﴾ يعدّ أيضاً نصّاً في كون نصيب الذكر مثل نصيب الأنثيين، فهذا الحكم والذي قبله لا يجوز لامرئ تعميم هذا الحكم على غير هذه المحال، كما لا يجوز لامرئ مصادرة هذا الاستثناء والاعتداء على حرمة..¹

على أنّه من الحرّي تقريره أنّ ثمة خلافاً بين أهل العلم في كون شهادة المرأة تعدل نصف شهادة الرجل في جميع القضايا والمسائل استناداً إلى هذه الآية وبعض الأحاديث المطلقة كحديث أليس شهادتها بنصف شهادة الرجل.. وهنالك محققون يرون ذلك الحكم خاصّاً بالدين دون سواه.

وإننا لنميل ميلاً أكيدا إلى ذلك الرأي الذي لا يوسّع من دائرة هذا الاستثناء التزاماً بالأصل العامّ الثابت يقينا وقطعا، واعتباراً بأنّ تعميم الاستثناء يعدّ قضاء على الأصل العامّ وضرورة الاستثناء أصلاً بدلاً من أن يكون فرعاً. وفضلاً عن هذا، فإنّ ثمة خطورة فكرية في تجاوز الدائرة التي نصّ عليها الشرع إلى سواها، وتتمثل في كون ذلك مدعاة إلى إحلال العقل محلّ الشرع.

¹ انظر: إعلام الموقعين. مرجع سابق. ج 1 ص 73-74 باختصار.

وبطبيعة الحال، لا يمكن اتخاذ الحديث المشار إليها أصلاً جديداً في تعميم كون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل في كل القضايا، ذلك لأنّ الحديث يعدّ تفسيراً وتقريراً للنصّ القرآنيّ الذي بتّ في مسألة شهادة المرأة في الدين، ولا يعدّ تشريعاً جديداً أو نسخاً لما دلّ عليه ذلك النصّ القرآنيّ. ولهذا، فالأسلم الالتزام بذات الدائرة التي نصّ عليها القرآن واستصحاب الأصل العامّ فيما عدا تلك الدائرة، وهو كون شهادة المرأة مثل شهادة الرجل في كلّ شيء ما عدا الدين كما انتهى إلى ذلك الإمام الحزم ابن حزم. رحمه الله.

وزبدة القول، إنّ لا بدّ من الاعتصام بهذا الأصل، ولا بدّ من الانطلاق من هذا المرتكز كلّما همّ المرء بالتعرف على أيّ من حقوق المرأة، أو واجباتها في الشرع، فهذا المرتكز يعدّ صمام الأمان للباحثين عن التكاليف الشرعيّة الخاصّة بالنساء.

المرتكز الثاني: مراعاة مقاصد الشرع العامة في التشريعات الواردة في قضايا المرأة:
لئن كان اللوآذ بالأصل العام للخطاب الشرعيّ الركيزة الأولى بغية ضمان وصول أمينٍ رشيدٍ إلى المراد الإلهيّ من تشريعاته، فإنّه تنمّة لهذا المرتكز ينبغي للناظر استحضار تلك المقاصد الثابّة بين ثنايا النصوص العامّة، واستجلائها إمعاناً في إبراز تلك المعاني السامية التي تتضمّنها النصوص مما يعصمه من ضرب النصوص بعضها ببعض، ومن تجاوز النظرات الجزئية الضيقة، ومن ثمّ، فإنّه حرّيّ الناظر التشبع بالمقاصد الكليّة التالية:

المقصد الأول: مقصد تكامل الجنسين في القيام بمهام الخلافة لله في الأرض، وعمارة الكون وفق المنهج المراد لله جلّ جلاله.

إنّ مقتضى هذا المقصد يتجلى في رغبة الشرع الواضحة في وجوب تعاون الرجال والنساء في القيام بهذه المهام بصورة متكاملة لا مكان فيها للتفاضل أو التنافر أو التنافس، اعتباراً بأنّه لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال لأحد منهما القيام بهذه المهام دون الآخر، مما يستلزم تكاملهما وتعاونهما في تحقيق هذا المقصد الأجلّ.

ويمكن للمرء ملاحظة هذا المقصد من خلال استقراء جملةٍ حسنة من تلك النصوص الواردة في الذكر الحكيم إزاء تكليف الإنسان بالقيام بمهام الخلافة لله وعمارة الكون، حيث إنّ تلك النصوص تجاوزت أصالةً وتبعاً. تخصيص سائر مهام الخلافة لله وعمارة الكون بأحد الجنسين دون الآخر، بل إنّها نصّت في كثير من الأحيان على وجوب تعاون كل واحد منهما، كما في قوله ((والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إنّ الله عزيز حكيم))، وقوله ((من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى)) وأما آيات ((

إِنِّي جاعل في الأرض خليفة)) ((واستخلفكم فيها)) وآية ((إِنَّ اللَّهَ يَأْمُر بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى)) فقد وردت كلها تقريراً لوجوب تكامل وتساوي الرجال والنساء في القيام بهذه المهام.

المقصد الثاني: تساوي الجنسين المطلق في سائر التكاليف والتشريعات والأحكام المتصلة بالعبودية المطلقة والخضوع التام للخالق الأحد.

يتجلى هذا المقصد في اعتماد الشارع مبدأ الشمولية والإطلاقية في تكليفه كلا الجنسين القيام بجميع مقتضيات العبودية لله والاستسلام التام له دون تمييز أو تفضيل، وهذه الشمولية ملحوظة للشارع في توحيد خطاب التكليف أمراً ونهيًا، تأكيداً على كونه خطاباً شاملاً لكلا الجنسين في الغالب الأعم، فالنصوص الشرعية الواردة في شأن العبادات كالإيمان بأركانه الستة، والإسلام بأركانه الخمسة، والإحسان بتجلياته، وكذلك الحال في النصوص الواردة في المعاملات، والسياسات، كلها تقريراً وتأكيداً على تساوي الجنسين في سائر هذه التكاليف، ولا تفاضل بينهما البتة.

إن مقتضى هذا المقصد أن كلا الجنسين مخاطبٌ بدرجة متساوية بسائر التكاليف الماثورة عن الشرع سواء في باب العقائد، أم في باب العبادات، أم في باب المعاملات، والعقوبات، بل إن كليهما يستحقان. كما سيأتي. تبعات تلك التكاليف ثواباً وعقاباً، وبعبارة أخرى، على سبيل المثال إذا كان القيام بمهمة الخلافة لله، وعمارة الكون تكليفاً يثاب عليه المرء، فإن كلا الجنسين مخاطب بهذا التكليف أصالةً، ولا يختص به أحدهما دون الآخر، ويستحقان ثواباً مماثلاً لا تفاضل بينهما البتة استناداً إلى هذا المقصد.

المقصد الثالث: تساوي الجنسين في استحقاق تبعات التكاليف الشرعية امتثالاً وامتناعاً.

إن هذا المقصد يقرّر حفاظ الشارع على مبدأ العدل والمساواة في المجازاة والمعاقبة، فإذا كان الجنسان يتقاسمان تبعات أفعالهما بدرجة متساوية، فإن ذلك دليل على تساويهما في التكاليف، وبعبارة أخرى، إذا كانت المرأة لا تختلف عن الرجل في استحقاقها ذات العقوبات التي يستحقها الرجل عند ارتكابها تلك المخالفات الشرعية، فإن هذا يعني أنه لا ينبغي لها أن تختلف عن الرجل في تحمل تلك التكاليف واستحقاق ذات الثواب الذي يستحقه الرجل عن امتثاله بتلك التكاليف.

إنه يمكن للمرء أن يلحظ هذا المقصد الهام في نصّ الشارع في كثير من الأحيان على نفي الفرق بين الرجل والمرأة في استحقاق تبعات الأفعال والأعمال، كما في قوله تعالى ((من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى)) وقوله ((والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر)) وقوله ((والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا)) وقوله ((الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)) وقوله ((أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها، فكأنما أحيا الناس جميعاً)) فهذه النصوص وسواها تتضمن التفاتاً إلى اعتبار الشرع مقصد

مراعاة مبدأ العدل والمساواة في المجازاة والمعاقبة لكلا الجنسين. ومقتضى هذا المقصد، الاعتداد بتساوي الجنسين في التكاليف وتساويهما في استحقاق تبعات تلك التكاليف مجازاة ومعاقبة! هذه بعض . بصورة مقتضية . من المقاصد الشرعية التي نحسب أنّ استحضارها عند الهمّ في النظر في سائر القضايا والمسائل المتصلة بالمرأة، يعصم الناظر من الغلو، ويجنبه التزمّت، والتسيب.

المرتكز الثالث: استصحاب القواعد الكلية الأصولية والفقهية عند انعدام الصريح من النصوص:

ليس من ريب في أنّ النصوص الشرعية العامة تعدّ . في حقيقة الأمر . موجّهات استنبط منها المتفقهة والأصولية جملة حسنة من القواعد والمبادئ الكلية تيسيرا على الناظر في ذلك الكمّ الزاخر من الاجتهادات والنظرات، وعوداً للمتصدّي للاجتهاد على استخلاص الأحكام بصورة سلسلة ميسرة، وذلك عند انعدام النصوص الصريحة.

وبناءً عليه، فإنّه حريٌّ بالناظر في مختلف مسائل المرأة التي لم تشملها النصوص ببيان مباشر الاستعانة بالقصوى بتلك القواعد التي تعجُّ بها كتب القواعد، وكتب الأشباه والنظائر، وذلك بغية معرفة حكم الشرع فيما يستجد من قضايا نسوية، وما يطرأ على القضايا القديمة من تطورات وتغيرات تتطلب التحقق من مدى اندراجها ضمن القضايا المنصوص عليها سابقا.

إنّ مقتضى هذا المرتكز، أن يتمّ الاستعانة بالعديد من تلك القواعد الأصولية والفقهية الكبرى، كقاعدة الأصل بقاء ما كان على ما كان، وقاعدة البراءة الأصلية، قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، وقاعدة الأصل في المعاملات الإباحة، وقاعدة لا ينكر تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال ، وقاعدة حكم الحاكم منوط برعاية المصالح، وقاعدة درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح، وقاعدة لا ينكر تغير الفتاوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والتقاليد، وقاعدة الأصل براءة الذمة، وقاعدة لا إنكار في مسائل الاجتهاد، الخ.. فهذه القواعد ومثيلاتها ينبغي الاستئناس بها عند الهمّ بالبتّ في قضايا المرأة التي لم تشملها النصوص الشرعية ببيان مباشر.

المرتكز الرابع: الاعتداد الأمين بمآلات الأفعال عند الهمّ بتطبيق الأحكام الواردة في قضايا المرأة:

من المعلوم بداهة أنّ الوصول إلى المراد الإلهي من النصوص لا يعني بأي حالٍ من الأحوال نهاية النظر الاجتهادي، بل ثمة نظر اجتهاديّ آخر يجب أن يعقب ذلك، وهو النظر الذي يسمّيه الأصولية بالاجتهاد في تحقيق المناط ضمناً لحسن تطبيق المراد الإلهي، وتحقيقاً لربط أمين بين وحي السماء وواقع الأرض.

ومن هنا، تأتي أهمية اعتداد الناظر بمآلات الأفعال عند الهمّ بتطبيق الأحكام الواردة في قضايا المرأة، ومقتضى هذا الأساس، ضرورة ربط الأحكام بمآلاتها، فإذا كانت مآلاتها مفسدة، وجب درؤها، وأما إذا كانت مآلاتها منفعة، فإنه يجب جلبها.

إنّ هذا المرتكز يروم الربط بين الأحكام ومقاصدها من جهة، كما يروم الربط بين الأحكام ومحال تطبيقها، وكلا الأمرين مقصودان ومعتبران شرعا، فالأحكام التي لا تفضي إلى تحقيق المقاصد السالف ذكرها ينبغي تأجيلها أو تعديلها، وكذلك الحال في الأحكام التي يتعذر تطبيقها على الوقائع لانعدام شرط من شروط التطبيق، فإنه يجب تعديلها أو تأجيلها إلى حين توافر جميع شروط التطبيق والتنزيل. وفضلا عن هذا، فإنّ هذا المرتكز يقرّر اللوازم بدرجات المنافع والمفاسد المترتبة على إثبات حقّ أو واجب ما دام الشرع تجاوز عن التنصيص على ذلك الحقّ أو الواجب، فميزان المصالح والمفاسد يجب الاعتداد به لمعرفة مدى انسجام الحقّ أو الواجب المستحدث مع مقاصد الشرع السامية وغاياته العليا.

وبناء عليه، فإنّ الاعتداد بحقّ أو واجب مستحدث يتوقف على مدى ما يتحقق في ذلك الحقّ والواجب من جلب للمنفعة ودرء للمفسدة، فكلّ حقّ انبنى على جلب منفعة معتبرة وجب جلبها، وكلّ حقّ أو واجب أدّى إلى مفسدة معتبرة، وجب درؤها ودفعها، وإذا تعارض في الحقّ أو الواجب المستحدث المنفعة والمفسدة، رجّح بينهما بالمرجّحات المعتبرة، وأهمّها بعد الكثرة والغلبة، فإذا كانت المفسدة في الحقّ أو الواجب أعظم، كان درؤها مقدّما على جلب المنفعة، وأما إذا كانت المنفعة هي الأعظم والأغلب، فإنّ ذلك الحقّ يقرّ ويثبت، ويقدم على درء المفسدة.

وبطبيعة الحال، إنّ الالتفات إلى المآلات من خلال تحكيم قاعدة مراعاة المصالح والمفاسد لتقرير حقّ مستحدث أو واجب جديد، لا يتوقف عند حدّ معرفة درجة المفسدة والمنفعة، وإنّما ينسحب على الترجيح بين درجات المصالح المتعارضة، والمتأرجحة في تلك الحقوق والواجبات.

فعلى سبيل المثال، من المعلوم أنّ العمل حقّ من الحقوق المشروعة للرجال والنساء، كما أنّه واجب على الرجال والنساء معا، بيد أنّ عمل المرأة المتزوجة خارج المنزل لا بدّ فيه من الاحتكام إلى قاعدة المصلحة والمفسدة، فإذا كان في خروجها مصلحة راجحة كأن تخرج للتطبيب والتوليد وسوى ذلك، فإنه يجب عليها الخروج، ولا يجوز لها أن تمتنع، كما لا يجوز لزوجها أن يمنعها من العمل مادام المجتمع محتاجا إلى خدماتها وخبراتها.

وعليه، فإنّ مراعاة المصلحة والمفسدة من الضوابط المهمة التي تعين المشرّعين على تقدير الأصلح والأدوم والأفيد من حقوق المرأة وواجباتها.

المرتکز الخامس: الاستفادة من مستحسنات العادات والأعراف التي لا تعارض النصوص العامة الصريحة، ولا تصادر المقاصد الكلية الثابتة:

لقد قرّر أهل العلم بالفقه والقواعد ذات يوم القاعدة الكلية الكبرى التي تقرّر بأنّ العادة محكمة، وفرّعوا عن هذه القاعدة عشرات القواعد، فإنّ مقتضى ذلك أن يختلف الناظر المتشعب بالمقاصد إلى تلك العادات والأعراف التي لا تعارض مبنياً ومعنىً مع النصوص العامة الصريحة، والمقاصد الكلية الواضحة الواردة في قضايا المرأة.

إنّ هذا المرتکز يروم التفريق الجادّ بين تلك العادات والأعراف التي تصادم النصوص الصريحة العامة، وتفرّعها من معانيها بدعوى سدّ الذرائع المفتعلة على حين غرة، وبين تلك العادات والأعراف السديدة التي تحقّق مقاصد النصوص، وتفعل معانيها بصورة أمينة.

فبالنسبة للنوع الأول من الأعراف والعادات المصادمة للنصوص يتمثل فيما نشهده اليوم في بعض الأقطار الإسلاميّة من منع المرأة المسلمة . ظلماً وعدواناً . من التعليم بشكل عامّ أو من بعض مجالاته بشكل خاصّ، ومنعها بصورة واضحة من المشاركة الإيجابية الفاعلة في الحياة الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية والسياسية، وذلك بذريعة منع الاختلاط بالرجال حيناً، وبدعوى منع الفتنة طوراً، فبدلاً من معالجة الأوضاع المعوجة، وتسديدها، يتم الاعتداء على حرمة النصوص العامة بمصادرتها، وإحلال العادات والأعراف محلها. فهذه العادات والأعراف لا تصلح للاستئناس أو الاستفادة بحسبانها مصادمة ومخالفة للنصوص.

وأما بالنسبة للنوع الثاني من العادات والأعراف الصحيحة، فيتشمل في تلك العادات والأعراف التي يستفاد منها لضبط معاني النصوص العامة بربطها بالواقع المعاش بغية ضمان حسن تنزيلها، فإذا ورد عن الشرع حثّ المرأة على التعليم، والشورى، والبيعة، والحسبة، والبيع والشراء، وغير ذلك من شتى مجالات المشاركة الإيجابية وقّرت للمرأة كافة الوسائل والسبل المعينة لها على الامتثال بتلك التكاليف، ولم تصادرها بمنعها المرأة سدّاً للذرائع الموهومة المصادمة للنصوص مبنياً ومعنىً.

وعليه، فإنّ حقيق على الناظر الحصيف استحضار هذا المرتکز مع إيمانه الصارم بكون العادات والأعراف تبعاً للنصوص الشرعية الواضحة، وخاضعة لها، وبالتالي، فإنّ يجب تحكيم النصوص فيها، وإخضاعها لمقتضياتها ومقاصدها، ولا يجوز تخصيص النصوص الصريحة بها لما في ذلك من إلغاء للنصوص وإبطال لمقتضياتها، وتعطيل لمقاصدها، فلو جاز تخصيص النصوص الصريحة بالعادات والأعراف المستحدثة بعد اكتمال الرسالة، فإنّ ذلك يعني تبديل الأحكام الشرعية كلها وإخضاعها لرغبات العادات والأعراف والتقاليد، ولا يخفى ما في ذلك من شطط وخروج على الجادة. ورحم الله

العلامة المجدد الشيخ مصطفى الزرقاء عند ما نصّ على هذا الأمر بطريقة علمية دقيقة عميقة، فقال ما نصّه:

".. إذا كان العرف المعارض للنصّ العامّ حادثاً بعد ذلك النصّ، فإنّ هذا العرف لا يعتبر، ولا يصلح مخصّصاً للنصّ التشريعيّ باتفاق الفقهاء ولو كان عرفاً عامّاً؛ لأنّ العرف الحادث هو طارئ بعد أن حدّد مفهوم النصّ التشريعيّ، ومراد الشارع منه، وأصبح نافذاً منذ صدوره عن الشارع. فإذا ساغ تخصيصه بعد ذلك بعرف طارئ مخالف له، كان ذلك نسخاً للنصّ التشريعيّ بالعرف، وهذا غير جائز، إذ لو جاز لأدى إلى تبديل معظم أحكام الشريعة بأعراف طارئة تلغيها، وتحلّ محلّها، فلا يبقى للشرع معنى. ولا فرق بين العرف العمليّ والعرف اللفظي في عدم صلوح الطارئ منهما لتخصيص النصّ السابق عليه، بل العرف اللفظي الحادث هو أبعد عن الصلوح لهذا التخصيص.." ¹

وصفوة القول، إنّ الاستفادة من هذا المرتكز من شأنه الحيلولة دون مصادرة معاني النصوص العامة، وتأكيد حاكمية النصوص الصريحة على العادات والأعراف المستحدثة مع حصر دائرة الاستعانة والاستفادة من العادات والأعراف الصحيحة المعينة على بسط معاني النصوص على الوقائع المختلفة.

هذه هي مرتكزات المنهجية العلمية المنشودة التي نحسب أنّ الانطلاق منها عند الهمّ ببيان المراد الإلهيّ إزاء مختلف مسائل المرأة . حقوقاً وواجبات . يحمي العالم من الشطط والغلو والتزمت والتسيب، مما يحقق له رشاداً في النظر، وسداداً في الرؤية، ووجاهة في التأصيل، وسلاسة في التنزيل.

¹ انظر: المدخل الفقهي العام . مصطفى الزرقاء . (دمشق، مطبعة طربين، طبعة عام 1968م) ج2 ص899-900 باختصار .

الفصل الثاني

في المرأة التي يراد لها تولي الولايات العامة¹

ليس من شكّ في أنّ الساحة الفكرية المعاصرة تعجّ اليوم بدراسات علمية ناضجة، وأبحاث فكرية متعددة عني أربابها وناسجوها قديما وحديثا بالحديث المفصّل حيناً والموجز حيناً آخر عن كثير من قضايا المرأة المسلمة سواء في بيان جملة الحقوق الثابتة لها، أو في بيان تلك الوظائف والمسؤوليات التي ينبغي أن تنهض بها في العصر الراهن، أو في بيان تلك التحديات التي تواجهها في العصر الحاضر.

بيد أنّ الناظر المتمعن في كثير من تلك الدراسات والأبحاث يجد حضوراً خجلاً لتأصيل علمي رصين للمرأة التي يدور حولها كل تلك التحليلات والاجتهادات، والآراء، كما يجد المرء خلطاً منهجياً فادحاً بين المرأة بوصفها مكلفاً خلوا من الأعدار الشرعية التي ترفع عنها بعض التكاليف جزئية أو كلية، والمرأة بوصفها مكلفاً ذات أعدار شرعية معينة؛ بل إنّ الناظر المتأمل يلفي في كثير من الأحيان حصراً غير موضوعي وتركيزاً مفرطاً على قضايا تتعلق بالمرأة المتزوجة دون سواها من النساء، مما يوحي للناظر كون النصوص والأحكام الشرعية الواردة في قضايا المرأة لا تنطبق - بأي حال من الأحوال - على المرأة غير المتزوجة.

وفضلاً عن هذا، فإنّ المتأمل في جلّ تلك الدراسات والأحكام التي جادت قرائح الباحثين والمهتمين بالشأن النسويّ في العالم يجدها دراسات تتجاوز صياغة منهجية رصينة يستضاء بها عند الهمّ ببيان وظيفة أو حقّ أو واجب من وظائف المرأة وحقوقها وواجباتها، مما يجعل العشوائية والتشتت حاضرة بالقوة والفعل في تلك الدراسات والكتابات القديمة والحديثة على حدّ سواء.

وإضافة إلى هذا، فإنّ الناظر الجادّ فيما نسج للمرأة المسلمة من تلك الحقوق والوظائف والمسؤوليات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ينبغي أن تنهض بها المرأة المسلمة في المجتمع، يجد أنّ ضبطها وتحديدتها يكون في كثير من الأحيان خاضعاً خضوعاً واضحاً لما استحکم من عادات وتقاليد وأعراف لا لما دلّت عليه واضحات النصوص والمقاصد.

¹ للولاية العامة تعريفات متعددة، من أهمّها تعريف ابن نجيم الحنفي الذي عرّفها بأنّها "استحقاق تصرف عام في الدين والدنيا على المسلمين، وبعبارة أخرى يراد بها"رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي . صلى الله عليه وآله وسلّم" .. باختصار انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج17ص482، ورد المختار ج4ص203 .

فبدلاً من أن تكون النصوص الشرعية الثابتة الملاذ الذي يلاذ بها لضبط تلك الحقوق والواجبات والوظائف والمسؤوليات، فإن كثيراً من التقاليد والعادات والأعراف تزاخم النصوص وتؤخرها في أكثر الأحيان عن مرتبة الاستدلال والاستنباط؛ وبدلاً من أن تكون النصوص الصريحة الواضحة حاکمة على تلك العادات الموروثة والتقاليد الوافدة وخاصة إذا لاح في الأفق أدنى تعارض بين صريح المنقول وموروث العادات والتقاليد، فإن الواقع الفكري السائد يقرّر . بجلاء . أنّ كثيراً من النصوص الشرعية أمسى اليوم . بقدرة قادر . تابعة للتقاليد والعادات والأعراف المستحدثة، كما يقرّر هذا الواقع أنّ تلك العادات والتقاليد والأعراف باتت هي الأولى بالاعتداد والاعتبار والحاكمة!

ولهذا، فلا غرو أن تنتعش في عالم المؤلفات والكتابات والأبحاث والدراسات حول قضايا المرأة سوق التأويلات التطويعية المتكلفة لأعناق النصوص الشرعية الصريحة الواضحة، وذلك لتتسجم معاني تلك النصوص ومقاصدها مع مستقرات العادات والأعراف والتقاليد الوافدة، بل لا عجب في شيء في أن يصادر عدد من الباحثين والكتّاب والمؤلفين في المسألة النسوية معاني العديد من النصوص الشرعية الصريحة الواضحة خضوعاً للأعراف والعادات الموروثة والتقاليد الوافدة!

بطبيعة الحال، لا يخفى على أحدٍ من أهل العلم والفكر ما ينطوي عليه هذا المنهج السائد من ضيم منهجيّ، وشتات فكريّ، وحيدة موضوعيّة، وخروج ممقوت على الجادة، فضلاً عن كونه اعتداء صارخاً على المقررات الشرعية والعقلية والمنطقية الواضحة في المسألة الاستدلالية والتقريرية التي تجعل الأوليّة والأولوية للأصلين الأجلين الأعظمين، أعني نصوص الكتاب الصريحة والسنة النبوية الصحيحة، وتأتي بعدهما أدوات الاجتهاد المعروفة بالأدلة التبعيّة (قياس+استحسان+استصحاب+سدّ ذرائع وفتحها+عرف..) بحسبانها وسائل وأدوات للبيان، والتفسير، والتوضيح دون اعتداء على الصريح منهما، والواضح الجليّ فيهما.

بناء على هذا، فإنّه لا بدّ من مكافحة هذا الجنوح المنهجيّ الشائع في العديد من الدراسات الحديثة، ولا بدّ من تصحيح هذه المخالفة الفكرية السائدة في كثير من الكتابات والأبحاث المنسوجة إزاء قضايا المرأة المختلفة لتعود للنصوص الشرعية الصريحة الواضحة مكانتها الأولى وأوليتها ومرجعيتها في بيان أحكام الشرع في تلك القضايا والمسائل.

على أنّ تصحيح الخلل المرجعيّ لا يتوقف عند ذلك الحدّ، بل لا بدّ لحركة التصحيح التأصيليّ الموضوعيّ لهذا الحيف المنهجيّ المخيم من أن تغشى ما يموج اليوم من ظاهرة الحصر غير العلميّ للمرأة التي يتعرض الكتاب والمفكّرون لبيان حقوقها وواجباتها في المرأة الزوجة، وجعل كل الأحكام الشرعية الواردة في المسألة النسوية شبه خاصة بتلك المرأة الأم المشغولة بتربية الأبناء. بل إنّ عددًا غير يسير من تلك الدراسات والكتابات الحديثة لا يكتفي بذلك الحصر غير الموضوعي، بل يزيد في

الحصر بجعل الأحكام الشرعية متوجهة بالدرجة الأولى والأساس إلى تلك المرأة المتزوجة المشغولة بتربية الأجيال الصاعدة، مما يوهم بأن أحكام الشرع لا تخاطب سوى المرأة المتزوجة الأم، وبتعبير آخر، إنَّ للمرء أن يعتقد . بناء على ما تنتهي إليه تلك الدراسات والكتابات غير الموضوعية . أن المرأة غير المتزوجة والمرأة المتزوجة غير المشغولة بتربية الأجيال لسن مشمولات بتلك الأحكام الشرعية، ولا يخفى ما في هذا الأمر من ضيق وحجر!

بناء على هذا، فإنَّه حريّ بالكتابات والأبحاث والدراسات الحديثة حول قضايا المرأة تجاوز هذا الطرح التعميمي غير المؤصل، والابتعاد عن الخلط بين الأحكام الشرعية العامة لجميع المكلفين سواء أكانوا رجالاً أم نساء، وتلك الأحكام الخاصة التي تخصّ بعض النساء دون بعض!!

كما ينبغي لتلك الدراسات والأبحاث والكتابات الابتعاد عن الخلط بين الأحكام الثابتة والأحكام الطارئة، إذ إنَّه من المعلوم أنَّ بعض العوارض التي تطرأ على النساء تؤثر في التزامهن ببعض واجباتهن ووظائفهن ومسؤولياتهن. مما يوجب الابتعاد عن اعتبار كلّ الأحكام الواردة في المرأة المسلمة أحكاماً مطلقة عن الأحوال والأزمان والأوضاع، وقابلة للتطبيق على كل امرأة في كل الأحوال والظروف بغض النظر عن الأعذار والأوضاع الشرعية التي يمكن أن تحول بين المرأة والامتثال بتلك الأحكام والقيام بتلك المسؤوليات.

إنَّ الموضوعية المنشودة عند التعامل مع مختلف قضايا المرأة تقتضي التفريق بين الأحكام الثابتة والأحكام الطارئة، كما تقتضي التفريق بين ثبوت الأحكام وتطبيقها على الحالات والوقائع والأوضاع، إذ إنَّ ثبوت الحكم لا يعني بالضرورة إمكانية تطبيقها في كل الأحوال، كما لا يعني إمكانية تنزيلها على كلّ امرأة، بل يجب النظر إلى كل امرأة في ضوء ظروفها وأحوالها وقدرتها على التمثيل وعدمه لتقرير ما يصلح لها وما لا يصلح لها، وهذه الموضوعية هي التي أصَّلها الإمام الشاطبي ذات يوم تحت قاعدة تحقيق المناط. وإننا نخال الاعتصام بأسس هذه القاعدة ومقرراتها من الأمور الفكرية والمنهجية الهامة التي لا يصحّ بدونها التزام موضوعية أو علمية عند التعامل مع قضايا المرأة المسلمة وخاصة حقوقها وواجباتها ووظائفها ومسؤولياتها.

وعليه، فلئن كان الأصل أنَّ الأحكام الشرعية الواردة إزاء قضايا المرأة المختلفة تعدّ أحكاماً شرعية ثابتة لعموم النساء، غير أنَّ هذا الأصل القارّ والثابت عند جميع المحققين لا يمنع . بأي حالٍ من الأحوال . من النظر المتجدد في تطبيق تلك الأحكام وتنزيلها على آحاد النساء حسب ظروفهن وأحوالهن وأوضاعهن التي تختلف باختلاف العوارض والأوضاع، إذ إنَّ بعضاً من العوارض قد تجعل التطبيق غير ممكن، كما أنَّ بعضاً من الأوضاع قد تجعل الحكم الشرعي غير منطبق على الحالة

المتجددة بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال. مما يقتضي ضرورة الابتعاد عن إصدار الأحكام دون التأكد من محال تنزيلها وتطبيقها!!

فعلى سبيل المثال، إذا اعتبرنا البيعة حقًا من حقوق المرأة الشرعية الثابتة بالنص الصريح الواضح، فإن ذلك لا يعني أنّ كلّ امرأة صالحة لممارسة هذا الحق، بل لا بدّ من توافر شروط موضوعية معتبرة في تلك المرأة التي تؤدّ أداء هذا الحق، كأن تكون المرأة واعية ومدركة لهذا الحق إدراكًا تامًا يجعلها تطبّقه تطبيقًا سديدًا، وكذلك الحال في قولنا بثبوت حقّ الاكتساب وحقّ العمل للمرأة بصريح نصوص الكتاب الكريم والسنة الشريفة، فإنّ ثبوت هذا الحكم على المستوى النظري لا يعني إمكانية قيام كل امرأة به، مما يعني أنّ تطبيقه وتنزيله في الواقع يقتضي الالتفات إلى الأوضاع التي تعيش فيها كل امرأة، فأوضاع المرأة المتزوجة إزاء هذا الحق، تختلف عن أوضاع المرأة غير المتزوجة، بل إنّ أوضاع النساء المتزوجات تختلف من متزوجة إلى متزوجة، مما يوجب الابتعاد عن القول بوجوب العمل خارج المنزل على كل امرأة، والابتعاد عن القول بحظر العمل خارج البيت على كل امرأة. فحكم العمل خارج البيت يختلف باختلاف النساء، حيث إنّ لكلّ امرأة ظروفها وأوضاعها التي يتحدد من خلالها حكم العمل بين الوجوب وعدمه، وبين الندب وعدمه!

وصفوة القول، إذا صحّ البوح بحكم من الأحكام الشرعية الواردة في الشأن النسويّ حلاً أو تحريماً، فإنّ ذلك لا يعني بالضرورة صحة تنزيل ذلك الحكم على كلّ النساء وفي كلّ الأحوال والأوضاع، بل لا بدّ من مراعاة جملة من القواعد والضوابط عند الهمّ بتنزيل تلك الأحكام أو تطبيقها في ضوء الأحوال والأوضاع التي تعيش فيها النساء!!

وعلى العموم، فإنّ المرأة بوصفها موضوعاً للأحكام الشرعية ومجالاً للاجتهادات الفكرية المختلفة تعترضها أحوال وأوضاع وظروف لا بدّ من الاعتداد بها عند الحديث عن حقوقها أو واجباتها أو وظائفها ومسؤولياتها ابتعاداً عن إصدار الأحكام الجاهزة المتجاوزة أبعاد الزمان والمكان وأثرها في الأحكام والآراء.

وبناء على هذا الملحظ المنهجيّ الضروريّ حول ثبوت الأحكام والنظر في محال تطبيقها وتنزيلها، فليس من الموضوعية في شيء إصدار أحكام مطلقة في قضايا المرأة ومسائلها دون التفات واعٍ إلى هذا البعد اعتباراً إلى أنّ الأحكام الخاصة بالمرأة المتزوجة تختلف في كثير من القضايا والمسائل عن الأحكام الخاصة بالمرأة غير المتزوجة في ذات القضايا، بل إنّ جملة من الأحكام التي تخصّ المرأة الأمّ لا يمكن تطبيقها على المرأة غير المتزوجة، أو المرأة المتزوجة ولكنها ليست أما لأولاد، وربما كانت أما لأولاد كبار، فتختلف أحكامها ومسؤولياتها عن المرأة الأمّ لأطفال صغار، ويعني هذا كله أنّ هذه الاختلافات في الأحوال التي تعترض المرأة تؤدّي - حتماً - إلى اختلاف الأحكام الخاصة بالمرأة في

كل حالة من هذه الأحوال، ذلك لأنه من المتفق عليه عند عامة أهل العلم بالأصول أن الحكم يذهب ويزول بذهاب وزوال محلّه، فإذا كانت ثمة أحكام تخصّ المرأة المتزوجة حلاً أو تحريماً، فإنّها تعدّ مرفوعة عن المرأة غير المتزوجة!

وزيادة القول، إنّ ما تعجّ به الساحة الفكرية من كتابات ومؤلفات وأبحاث ودراسات متكاثرة وما نسمعه اليوم بين الفنية والأخرى من أحكام وأفكار وآراء مختلفة عن مكانة المرأة وحقوقها وواجباتها ووظائفها ومسؤولياتها ومختلف مسائلها وقضاياها لا تعدو في كثير من الأحيان أن تكون أفكاراً متناثرة وآراء مبعثرة وأحكاماً غير موضوعية يعوزها التأصيل العلميّ الدقيق، وتفتقر إلى الدقّة الفكرية الواضحة، والموضوعية المنهجية الرصينة، والنظرة الشمولية الرشيدة، بل إنّ تلك الأحكام والأفكار والآراء التي تحتضنها تلك المؤلفات والدراسات لا نشك في افتقار معظمها إلى التحليل العلميّ المتوازن والتحقيق المنهجيّ الواعي، وذلك بحسبانها أحكاماً مطلقة موغلة في الإطلاق!

ولئن جاز لنا أن نمثّل لشيوع هذا المنهج العاطفيّ غير المؤصّل في كثير من الكتابات والدراسات والأبحاث الحديثة، فإنّه يكفي المرء أن يلقي بنظرة جادّة منصفة في العديد من تلك المؤلفات التي نسجت حول حقّ المشاركة السياسية للمرأة المسلمة، وحقّ المشاركة الاجتماعية والاقتصادية للمرأة، وواجب العمل والتعلم والتكسب على المرأة، وسواها من الموضوعات المتشعبة، فسيجدن . ولا محالة . أنّ كمّاً هائلاً من تلك الدراسات والأبحاث والمؤلفات غارق في صياغة جملة من الأحكام والشروط التي لا يمكن . بأي حال من الأحوال . تطبيقها على جميع النساء، بل تكاد أن تكون أحكاماً وشروطاً تخصّ المرأة المتزوجة المشغولة والمتفرغة لتربية أطفالها الصغار، مما يعني أنّ المرأة إذا لم تكن متزوجة، أو لم تكن أمّاً مشغولة ومتفرغة لتربية أطفالها الصغار، فإنّ تلك الأحكام والشروط لا تشملها، ولا يمكن تطبيقها عليها لأنّها ليست متزوجة، أو لأنها متزوجة ولكنها ليست أمّاً، وربما كانت أمّاً لأولاد كبار بلغوا مبلغ الرجال فلم يعدوا بحاجة إلى رعايتها واهتمامها وعنايتها.

ولعلّ أوضح نموذج لهذا المنحى التحليليّ العاطفيّ غير الموضوعيّ، كتب الشيخ خالد عبد الرحمن العك . حفظه الله . وخاصّة كتابه المسمّى واجبات المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة، وكتابه شخصية المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة، فالناظر في هذين الكتابين يجدهما مركّزين في كلّ ما طرحه المؤلف على المرأة المتزوجة.

فعلى سبيل المثال، عنون للبحث الرابع من الكتاب الأول: المرأة المسلمة ووظائف الدولة، واستعرض . على خجل شديد . رأي الإمام الطبري في جواز تولي المرأة القضاء، وبطبيعة الحال لم يعجبه ما قاله الإمام الطبري . رحمه الله . إذ علّق على رأي الإمام الطبري الذي يرى جواز تولي المرأة القضاء مطلقاً، فقال المؤلف ما نصّه:

.. فإذا نحن ذهبنا إلى قول الطبري أو أبي حنيفة، بقي علينا أن نذكر أنّ وظيفة النساء تقتضي في أيامنا هذه أن تنتزع المرأة من شؤون بيتها، فلا تسوس زوجها، ولا تربي ولدها، لأن واجبها يقتضيها أن تفرغ لما اختيرت له! فإذا لم يكن بنا من ضرورة حازية لذلك، فأى نفع تجنيه المرأة أو المجتمع من تعطيل مهمتها الأساسية، والأمومة تزيد في سموها . قطعاً . على مهمة القضاء . هذا من وجهة النظر الفطرية!! أما من جهة النظر الواقعية، فإنّ القاضي ملزم بالعمل طوال العام، إلا ما يمنع من أسابيع معدودة في عطلة الصيف؛ فإذا كانت المرأة قاضياً أو وكيل نيابة، فماذا تفعل بالحيض؟ وهو يدركها أسبوعاً في كل شهر.. وماذا تفعل في أواخر شهور الحمل إذا كانت وكيل نيابة، وهي لا تستطيع أن تخف إلى الانتقال السريع إلى مكان الحوادث.. وماذا تفعل أيضاً إذا كانت قاضياً ومنغصات الحمل في الشهور الأخيرة تعكر مزاجها، وترهق أعصابها.. وهي إذا وضعت بعد ذلك انقطعت عن مدّة الولادة والنفاس.. فهاهي ذي أوروبا أمامهم، ومعها أمريكا، وكل بلاد الله، فليدلونا على امرأة واحدة تتبوأ رياسة الجمهورية في دولة من دولها!! سيقول بعضهم: إنكلترا؟!.. فهل يستطيع ذلك القائل أن يزعم أنّ ملكة إنكلترا تتولى أمر شعبها؟ هل يستطيع أن يزعم أنّ الشعب الإنجليزي قد ولّى أمره امرأة..؟¹

هكذا مضى كاتبنا المبيجل في حصر المسألة النسوية في تلك المرأة المتزوجة المشغولة بشؤون الأمومة وتربية الأطفال دون سواها، وأما المرأة غير المتزوجة، والمرأة التي لم تعد مشغولة بتربية أبنائها لكبر سنهم أو لأي سبب من الأسباب، والمرأة التي انقطعت دورتها، فإنهن غير مشمولات بما قاله المؤلف، بل إنّ للمرء أن يقرّر بأنّ للمرأة التي انقطعت دورتها بصورة نهائية تولّي القضاء وفق ما قاله المؤلف إذ إنّ هذه المرأة خالية من متاعب الحيض، وغير مشغولة بأمومة أو سواها، فلها . والحال كذلك . تولّي القضاء والنيابة وسواها من الولايات مادام المانع الموهوم عند كاتبنا منحصر في مسألة الحيض والأمومة!!

والأغرب من هذا كله عدم معرفة هذا الكاتب . وفقه الله تعالى . بما يجري في العالم المعاصر من أحداث وتطورات، حيث إنّّه لم يعرف أنّ السيدة مارغريت تشاجر تولت رئاسة وزراء بريطانيا قرابة اثنتي عشرة سنة، وكانت ملكة إنكلترا سنوات ملكة، وهي ملكة إليزابيت، وفضلاً عن ذلك، فإنّ عددًا من الدول الأوروبية لا تزال تشهد تولّي المرأة الأوروبية رئاسة الوزراء، ومستشارة ألمانيا الحالية أحدث مثال!

¹ انظر: شخصية المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة . خالد عبد الرحمن العك . (بيروت، دار المعرفة، طبعة خامسة لعام 2005م) ص268-271.

وبطبيعة الحال، لا يقتصر هذا الأمر على الحقوق والواجبات المشار إليها، إذ نجده حاضراً بالقوة والفعل في جملة الدراسات والأبحاث التي تناولت أو تتناول قضية من قضايا المرأة، كقضية مشاركتها في الأنشطة الاجتماعية والثقافية والأدبية والفكرية خارج البيت، فجلّ الأحكام والشروط والضوابط التي جادت بها الدراسات والمؤلفات حول هذه القضايا يركز تركيزاً جلياً على المرأة المتزوجة دون سواها، مما يجعل المرأة غير المتزوجة في فكاك من الالتزام بمعظم تلك الشروط إن لم يكن كلها.

ومن الأمثلة الواضحة للطروحات العاطفية لهذا الموضوع ما انتهى صاحب كتاب عمل المرأة وموقف الإسلام منه للدكتور عبد الربّ نواب الدين آل نواب، حيث سرد المؤلف . حفظه الله . الشروط الشرعية لعمل المرأة، فعنون للشرط الثالث بقوله: "الشرط الثالث: إذن الولي.. اقتضت حكمة الله جل شأنه أن يجعل الرجل حامياً وراعياً للمرأة يحرص على مصالحها، ويتكبد مشاق الحياة ليعولها، وهو بعد ذلك مسؤول أمام الله عنها، وأمام المجتمع أتم المسؤولية.. وجعلت هذه الدرجة للرجل لأنه أقدر على فهم الحياة وبحكم اختلاطه في المجتمع العام.. على أن القرار في البيت من حقوق الزوج على زوجته لأنها القائمة بشؤونه المحافظة على ما فيه، والتوزيع الطبيعي في الوجود يقتضي أن يكون عمل الرجل في الخارج وعمل المرأة في الداخل.." وأما الشرط الرابع، فقد عنونه بقوله: "الشرط الرابع ألا يستغرق العمل جهدها أو يتنافى مع طبيعتها.. يعطي الإسلام الأولوية للبيت من اهتمام المرأة، بل هو الأصل في عملها، ويتطلب البيت منها الكثير من وقتها ووجدانها لتهد له جوه وعطره، ولتمنح الطفولة النابتة فيه حقها ورعايتها، وهل في إمكان الأم المكدودة بالعمل المرهقة بمقتضياته المقيدة بمواعيده و(روتينه) أن تفي بواجباتها البيتية المقدسة على الوجه المطلوب؟؟" ¹

إنّ التأمل في هذين الشرطين الأساسيين اللذين يتوقف على توافرهما . عند المؤلف . مشروعية عمل المرأة خارج البيت، نجدهما شرطين يدوران حول المرأة المتزوجة، ولا ينطبقان . بأيّ حال من الأحوال - على المرأة غير المتزوجة، كالعانس، والمطلّقة، والأرمل، بل إنّ الشرط الرابع يصدق على المرأة المتزوجة ذات أولاد صغار فقط، وأما المرأة المتزوجة التي ليس لها أولاد، أو المرأة التي عندها أولاد كبار غير محتاجين إلى ذلك النوع من التربية، فإنّ هؤلاء النسوة لسنّ مقصودات بهذا الشرط.. وهكذا دواليكم.

إنّ هذا النموذج وما سبقه من نماذج يعدّ مثالا واضحا للمنهجية السائدة في الدراسات والأبحاث التي تتناول قضايا المرأة المسلمة، فأربابها لا يعنون في الغالب الأعمّ بتحرير القول في المرأة التي يتحدّثون عنها، مما يجعل تحليلاتهم متسمة بالضبابية، وعدم الموضوعية، وعدم الدقّة، إذ إنهم في كثير من

¹ انظر: عمل المرأة وموقف الإسلام منه للدكتور عبد الربّ نواب الدين آل نواب، ص 190-195

الأحيان لا تصدق تحليلاتهم إلا على صنف معين من النساء، وهي المرأة المتزوجة المشغولة بتربية الأولاد، وأما غيرها من النساء، فلا تكاد أحاديثهم تتناولهن أو تنطبق عليهن، أعني أنّ الآنسات، والأرامل، والمطلقات، والمتزوجات غير المشغولات بتربية الأولاد لسنّ مشمولاتٍ بتحليلات القوم وأحكامهم العامة، ولا يخفى ما في هذا من مغمز ونقد!

وبطبيعة الحال، لا ينفرد الكاتبون المؤلفون المعاصرون بهذا المنهج في تناول قضايا المرأة، بل ثمة العديد من الرسائل الأكاديمية والأبحاث العلمية التي لم يسلم أصحابها من التأثير بهذا المنهج العاطفي الضيق، والحال أنّه يفترض في الدراسات العلمية التزام منهجية التحقيق والتأصيل والتحرير لمحال الدراسة ومجالاتها تجنباً من الوقوع في هذا الخلل المنهجيّ الفادح الشائع الذي يتجاوز التأصيل والموضوعية والعلمية والمنهجية في الطرح.

وعلى سبيل المثال، من الدراسات الأكاديمية العلمية الموفقة التي لم تنتبه صاحبها لهذا الأمر، دراسة بعنوان: عمل المرأة: ضوابطه . أحكامه . ثمراته: دراسة فقهية مقارنة للباحثة هند محمود الخولي.. فهذه الدراسة على الرغم من عمقها وجدتها غير أنّ صاحبها هي الأخرى لم تحرّر هذه المسألة، فقد تناولت مسألة عمل المرأة دون تمييز بين الأحوال التي تعتري تلك المرأة، حيث خصصت الباب الثاني المعنون: الثمرات والآثار المترتبة على عمل المرأة بحديث وافر عن تلك الآثار على المرأة العاملة نفسها، وعلى أسرته، والمجتمع من حولها..¹ فهذه الآثار لا ينطبق أكثرها على المرأة غير المتزوجة، بل إنّها تكاد أن تنحصر في المرأة المتزوجة ذات أولاد.

وعليه، فإننا نعود لنكرّر بضرورة إعادة النظر الحثيف في هذا البعد المنهجيّ الغائب في الدراسات والأبحاث التي تروم دراسة قضية من قضايا المرأة بغية الابتعاد عن إصدار أحكام مطلقة لجميع النساء والحال أنّ تلك الأحكام لا تخصّ إلا فئة قليلة من النساء دون سواهن.

وإذا كان من المعلوم اليوم أنّ قضايا المرأة ومسؤولياتها وحقوقها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمعات أمست اليوم محكومة بمرجعيات متعددة، وعلى رأسها العادات والتقاليد والأعراف، وإذا كان من المعلوم أيضاً أنّ الشرع الحنيف انتظم نصوصاً عديدة تؤصّل لقضايا المرأة وخاصة حقوقها ومسؤولياتها المختلفة في المجتمع، لذلك، فإنّ ثمة حاجة ماسّة إلى صياغة منهجية رشيدة للتعامل مع مختلف قضايا المرأة وتأصيل القول في جملة الوظائف التي أقرّها الشرع الحنيف، وحثّ المرأة القيام بها امتثالاً لواجب الخلافة لله في الأرض وعمارة الكون وفق منهجه جلّ جلاله.

¹ انظر: عمل المرأة: ضوابطه . أحكامه . ثمراته: دراسة فقهية مقارنة . هند محمود الخولي (دمشق، مكتبة الفارابي، طبعة أولى عام 2001) ص301-312.

إنّ المرأة التي نروم بيان حكم تولّيها الولايات العامّة وخاصّة الولاية العامّة المتمثلة في رئاسة الدولة، أو رئاسة الوزراء، هي المرأة المكلفة شرعاً، وذلك بغض النظر عن الأحوال التي تعترّ بها من زواج، وطلاق، وولادة، وتربية للأولاد، وسواها، انطلاقاً من أنّ هذه الأحوال المذكورة تعدّ أحوالاً طارئة، وبالتالي، فلا ينبغي لها أن تطغى على الوضع الأصليّ الثابت للمرأة من حيث كونها إنساناً مكلفاً بتكاليف شرعيّة لا تختلف في مجملها عن تلك التكاليف التي كلف بها شقيقها الرجل (=الذكر)، وتعرف تلك التكاليف اليوم في أروقة الباحثين بالمسؤوليات والوظائف التي ينبغي عليها أن تنهض بها في المجتمع، ولا يجوز لها التخلّي عنها دون عذر شرعيّ يحول دونها ودون الامتثال بها. ويقابل تلك التكاليف (المسؤوليات) امتيازات وصلاحيّات يستحقّها المرأة بوصفها مكلفاً وعضواً في المجتمع، وتعرف تلك الامتيازات والصلاحيّات في لغة العصر بالحقوق، وتتّسع بين الحقوق السياسيّة، والحقوق الاجتماعيّة، والحقوق الاقتصاديّة، والحقوق التربويّة والثقافيّة..

الفصل الثالث

□ في حقوق المرأة وواجباتها السياسية في ضوء الشرع

يراد بالحقوق السياسية في أروقة الباحثين في القانون الدستوري، تلك الحقوق التي "يقرّها القانون العام، وفروعه، وخاصّة النظام الأساسي (القانون الدستوري) والقانون الإداري للشخص باعتباره عضواً في جماعة سياسية معيّنة منتما إلى بلد معيّن".²

إنّ هذه الحقوق في حقيقتها تعدّ سلطات تمنح لبعض الأشخاص لتمكينهم من القيام بالمشاركة الفاعلة في إدارة شؤون الحكم، وإقامة النظام السياسي للجماعة، وحماية المصالح السياسية والإدارية وسواها. ومن أهمّ الحقوق السياسية التي يقرّها القانون العام بفروعه للشخص، حقّ الانتخاب (=حق التصويت) وحقّ الترشيح، وحقّ تولي الوظائف العامة كرئاسة الدولة، ورئاسة الوزراء، ورئاسة المجالس النيابية والتشريعية، وحقّ تولي الوظائف الخاصة كالقضاء، وإدارات الحسبة والداووين المختلفة.

لئن كان هذا هو المعنى المراد بالحقوق السياسية في لغة علماء السياسة والقانون، فإنّ المراد بتلك الحقوق السياسية في لغة علماء السياسة الشرعية لا يختلف عن هذا المعنى إلا فيما يتعلق بالمصدر المسؤول عن تقرير تلك الحقوق، فالشرع الكريم متمثلاً في نصوص كتابه، وسنة نبيه ﷺ يمثلان المصدرين الأساسيين لتلك الحقوق، فالحقوق السياسية من المنظور السياسي الشرعي يراد بها تلك الحقوق الدستورية التي ينصّ عليها الشرع كتاباً وسنة. وثمة مصدر فرعي ثالث للحقوق في المنظور الشرعي، ويتمثل في اجتهادات فقهاء السياسة الشرعية، فتلك الاجتهادات فيما لم يرد في شأنه نصّ تعدّ مصدراً لإثبات بعض الحقوق الدستورية في ضوء قاعدة المصلحة والمفسدة. وتعبير آخر، إنّ اجتهادات فقهاء السياسة تعتبر مصدراً تبعياً ثالثاً لمصدري الحقوق الأساسيين.

وبهذا يتبدى لنا المراد بالحقوق السياسية من المنظورين الشرعي والوضعي، كما يتبدى لنا مصادرها، وإذا الأمر كذلك، فهلمّ بنا لتتعرف على بعض تلك الحقوق والواجبات السياسية التي وردت الإشارة إليها بشكل صريح في الكتاب الكريم أو السنة النبوية الشريفة، وهي حقّ البيعة (التصويت=الانتخاب)، وحقّ الشهادة، والحسبة (=الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).³

¹ ثمة تعريفات متعددة لمصطلح الحق والواجب، ولا يسع المقام لاستعراضه والتوسع فيه، وكفيينا تقرير القول بأنّ مرادنا بالحق في هذه الدراسة، الرابطة الشرعية التي بمقتضاها يتحوّل الشرع شخصاً من الأشخاص على سبيل الانفراد والاستثناء التسلط على شيء أو اقتضاء أداء معيّن من شخص.. وهذا التعريف تعديل لما ورد في ندوة كلية الشريعة والقانون بمسقط...ولمزيد من التفصيل يرجع أعمال تلك الندوة..

² انظر: مفهوم الحق بين الشريعة والقانون. كلية الشريعة والقانون بسلطنة عمان. (مسقط، بحوث الندوة التي نظمتها كلية الشريعة والقانون، طبعة أولى لعام 2001م) ص50 باختصار.

³ لمزيد من التحليلات الرائعة والموفقة حول المرأة والمسألة السياسية، يرجع الكتاب القيم للدكتور عبد الحليم أبو شقة بعنوان: تحرير المرأة في عصر الرسالة (الكويت، دارالقلم.. بدون تاريخ)

إنّ نظرة متفحصة هادئة في العديد من نصوص الكتاب والسنة التي وردت في شأن مختلف الولايات والسلطات والإدارات المعاصرة نجدتها نصوصاً عامّة في معظم صياغاتها لا تنصّ بشكل مباشر على تلك الولايات، ولا تختلف في كثير من الأحيان عن تلك النصوص الواردة في مسائل العبادات والمعاملات والمناكحات وسواها، فمن تلك النصوص التي وردت في شأن هذه الولايات والسلطات قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة: 30، إشارة إلى جميع الولايات بلا استثناء اعتباراً بأنّ الخلافة تنظم حراسة الدين وسياسة الدنيا، وأما قوله تبارك اسمه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ النساء: 58، إشارة إلى ولاية القضاء، وكذلك الحال في قوله عزّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا، فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا، فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تَعْرَضُوا، فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ النساء: 135، وقوله عزّ شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ المائدة: 8، وأما قوله تقدّس اسمه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة: 71، وقوله جلّ جلاله: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ، وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ آل عمران: 104. كل هذه النصوص إشارة واضحة إلى الولاية الموسومة بولاية الحسبة أو ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويراد بها في لغة العصر نيابة المجالس التشريعية.

وأما قوله عزّ اسمه: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ، وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ، وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ، وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ الشورى: 37-39، فهذا تقرير لحق الاستشارة الخ... وثمة آيات آخر لا يتسع المقام لسردها لوضوحها وجلالتها، ويتفق جميعها في كونها نصوصاً خالدة مؤسّسة ومؤصّلة معظم الحقوق السياسية المعاصرة، ومن الواضح فيها كونها خطاباً عاماً لجميع المكلفين ذكوراً وإناثاً، مما يعني أنّ تخصيص جنس من الجنسين بأيّ من تلك الحقوق دون الآخر يحتاج إلى دليل خاصّ يرفع العموم في الجنس والزمان والمكان، وخاصّة ولايات القضاء¹، والنيابة والحسبة.

¹ يختلف أهل العلم في صحة تولّي المرأة القضاء في الأموال والدماء والأعراض وسواها، إذ يذهب جمهور المالكية والشافعية والحنابلة إلى عدم جواز ذلك، لأنّ الذكورة عندهم شرط من شروط صحة القضاء، وأما السادة الحنفية، فإنّهم يذهبون إلى جواز تولّي المرأة القضاء في الأموال دون سواها، ويذهب الإمام الطبري إلى جواز تولّي المرأة القضاء مطلقاً في الأموال والدماء وسواها، وقد استند الإمام الطبري في رأيه إلى أنّ الأصل أنّ كلّ من يتأتى منه الفصل بين الناس، فحكمه جائز، ولا فرق في ذلك بين ذكر وأنثى..

على أنه من الحرّيّ تقريره أنّ بعض الآيات نصّت تنصيماً واضحاً على تساوي الجنسين في هذه الحقوق إزالة لما يمكن أن يثار من شبه حول تلك الحقوق أعني حق الحسبة الذي يعرف في العصر الحديث بولاية النيابة التي وردت في آية التوبة ((والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض)) تقريراً وتأكيداً على كون الأصل في هذه الولاية ومثيلاتها الاشتراك بين الجنسين، ووجوب تحملها وتمثلها عليهما في الواقع العمليّ، كلّ حسب قدرته وطاقاته وإمكاناته وظروفه وأوضاعه!!

وبطبيعة الحال، إنّ هذه الولاية . ولاية الحسبة . تنتظم ولاية النيابة والمجالس الشوريّة اعتباراً بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل جميع مجالات الحياة، وتعبير آخر، إنّ هنالك معروفاً سياسياً ومعروفاً اجتماعياً ومعروفاً اقتصادياً ومعروفاً فكرياً، ويجب الأمر بكل هذه الأنواع من المعروف، وكذلك الحال في النهي عن المنكر، فثمة منكرات سياسيّة، ومنكرات اجتماعيّة، ومنكرات اقتصاديّة، ومنكرات فكريّة، ويجب على الرجال والنساء النهي عن هذه المنكرات كلها من خلال المجالس النيابيّة والشوريّة.

وتأسيساً على هذا، فإنّ تولّي المرأة الولايات الآنف ذكرها من حسبة، وقضاء، وشورى، ووزارات، وسواها، نحسبها من الحقوق السياسيّة المشروعة بذات النصوص التي شرعت بها تلك الحقوق للرجل، ولم تخصّص تلك النصوص الرجل لتولّي هذه الحقوق مما يوجب الاعتداد بالأصل العام للخطاب الشرعيّ. بل إنّنا نحسب تولّي تلك الولايات من التكاليف التي يجب على كل قادر القيام بها بغضّ النظر من أن يكون رجلاً أو امرأة. وبناء على ذلك، فإنّه ليس من سديد الرأي ولا وجيه الفكر تخصيص تولّي أيّ من هذه الولايات بالرجال أو النساء مادامت النصوص الشرعيّة الواردة إزاءها نصوصاً عامّة تشمل الجنسين على حدّ سواء، ومعلوم أنّ الأصل هو حمل العام على عمومه، وحمل المطلق على إطلاقه، ومن ادّعى تخصيص عامّ، فلا بدّ من دليل شرعيّ معتبر دالّ على التخصيص، وكذلك الحال في تقييد المطلق.

وفضلاً عن هذا، فإنّ الناظر المتمعن في التاريخ الإسلاميّ يجد عدداً من النساء العالمات اللواتي قمن ببعض هذه التكاليف، وخاصّة ولاية الحسبة، ولا يزال التاريخ يذكر التابعية الفاضلة شفاء التي ولّاهها أمير المؤمنين ولاية الحسبة في الأسواق، كما لا يزال التاريخ مليئاً بالمواقف والأحداث التي استشار فيها المصطفى ﷺ زوجته، وقد كان أكثر الناس استشارةً لأهله، وقد كانت لأمهات المؤمنين آراؤهن

وإنّ هذا الرأي الذي انتهى إليه الإمام الطبريّ هو الرأي الذي تشهده له عمومات نصوص الكتاب والسنة، إذ لم تفرّق تلك النصوص في الأمر بالعدل والفضل بين الناس بالقسط والعدالة بين ذكر وأنثى، ومادام الأصل في الخطاب الشرعيّ كونه خطاباً موجهاً لجميع المكلفين رجالاً ونساءً، فإنّ استثناء النساء من الآيات الواردة في المسألة القضائيّة يعدّ تخصيصاً وتقييداً، وكلا الأمرين يحتاجان إلى نصوص مخصّصة أو مقيدة، وإذ لا نصوص، فإنّه يبقى العام على عمومه، والمطلق على إطلاقه.. ولمزيد من التحقيق حول هذا الموضوع، يراجع بدائع الصنائع للكاساني، وروضة الطالبين للنووي، والمغني لابن قدامة، وبداية المجتهد لابن رشد. مرجع سابق . ج 2 ص 377.

الصائبة في كثير من الأحداث التي استشارهن ﷺ فيها الرسول، وحادثة الحديدية خير مثال لذلك، فقد استشار الرسول ﷺ أم المؤمنين أم سلمة . رضي الله عنها . عندما أحسنّ تدمرا من الصحب الكرام . رضي الله عنهم . فما أن أخذ ﷺ برأيها في تلك الحادثة حتى زالت الغمّة، وكان الفرج، وعادت المياه إلى مجاريها! وقد علّق المفكّر الإسلاميّ المعاصر الدكتور هيثم الخياط على آية آل عمران في شأن الشورى تعليقا جميلا، وهذا نصّ ما قاله:

"..وكلّ الأوصاف والأحكام كما نرى موجّهة للرجال والنساء جميعا، بما فيها قوله تعالى: ((أمرهم شورى بينهم))، ولكن بعضهم يحاول أن يقصر هذا الحكم على الرجال فقط، ويستبعد النساء من عملية الشورى كلها، اجترأ على كتاب الله تعالى، وتعطيلا جزئيا لنصّ محكم من نصوصه. ولا أدلّ على انطباق أحكام الشورى على الجنسين من عمل الصحابة، وهم خير من فهم القرآن من النبيّ ﷺ فعندما استشهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . رضي الله عنه . جعل ترشيح الخليفة المقبل إلى ستة من الصحابة الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض. وقد تنازل أحدهم، وهو عبد الرحمن بن عوف . رضي الله عنه . عن حقّه في أن يكون مرشحا للخلافة، ففوّضه الخمسة الآخرون بأن يتولى إجراء استفتاء عام لانتخاب أمير المؤمنين، ففعل، وسأل الناس جميعا رجالا ونساء حتى البكر في خدرها. ثم اجتمع أهل الشورى في بيت سيّدة هي فاطمة بنت قيس القرشية حيث قدّم عبد الرحمن بن عوف . رضي الله عنه . تقريره للصحابة. وقد دلّ إجماع الصحابة كما نرى على أنّ الشورى تعمّ الرجال والنساء جميعا، وهذا دليل على أنّ الآية لا بدّ أن تفهم كما يفهم الخطاب القرآنيّ كله، فكل ما جاء في القرآن الكريم من خطاب أو خبر، فهو متعلق بالرجال والنساء معا ما لم يرد دليل واضح صريح على خلاف ذلك.."¹

وأما بالنسبة لممارسة النساء حق البيعة (=حق التصويت، وحق الترشيح) وما يتصل به من قضايا، فإنّ القرآن الكريم والسنة النبويّة الصحيحة قرّرا ذلك تقريرا واضحا، فقد شاركت النساء في البيعات المحوريّة التاريخيّة الهامة، أعني أنهن شاركن في بيعة العقبة الأولى، وشاركن أيضا في بيعة العقبة الثانية (=بيعة حرب)، بل إنهن شاركن في بيعة الرضوان تحت الشجرة المباركة، وكذلك بايعن الخلفاء الراشدين من أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ . رضي الله عنهم أجمعين . وقد أخبر القرآن الكريم أنّ النساء بايعن الرسول ﷺ في شتى الأمور والمسائل التي بايع فيها الرجال²، وليس أدل على هذا الأمر من قوله تعالى في محكم تنزيله: ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبائعنك على أن لا يشركن بالله شيئا، ولا يسرقن، ولا يزنين، ولا يقتلن أولادهن، ولا يأتين بهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن، ولا

¹ انظر: المرأة المسلمة وقضايا العصر . محمد هيثم الخياط . (القاهرة، سفير الدولية للنشر، طبعة أولى لعام 2007م) ص17-18

² انظر: البداية والنهاية . ابن كثير . ج7 ص191 وما بعدها.

يعصينك في معروف، فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم ﴿ الممتحنة: 12 وقوله جل شأنه ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم، فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً﴾ الفتح: 18، وقوله تبارك اسمه ﴿.. فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض، فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي، وقاتلوا، وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله والله عنده حسن الثواب..﴾ آل عمران: 195 وينضاف إلى هذه الآيات ذلك الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه عن عائشة . رضي الله عنها . قالت: كانت المؤمنات إذا هاجرن إلى رسول الله يمتحنن بقوله ((يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يباعدنك على أن لا يشركن الخ..)) قالت عائشة: فمن أقرّ بهذا من المؤمنات، فقد أقرّ بالمحنة، وكان رسول الله ﷺ إذا أقرن بذلك من قولهن، قال لهن رسول الله ﷺ انطلقن قد بايعتكن¹..

بناءً على هذه الآيات الكريمة، والأحاديث الصحيحة الواردة في بيعة النساء للرسول ﷺ فإنه ما كان للمسلمين . عبر التاريخ . ليشيروا خلافاً أو شقاقاً أو نزاعاً حول مدى مشروعية ثبوت حق البيعة للنساء مادامت النصوص الشرعية الواضحة والمسيرة التاريخية الراسخة للنسوة والخلافة الراشدة تقرّر بجلاء ووضوح كون الرجال والنساء سواسية في عدد من الحقوق السياسية، وخاصة حق البيعة، بل ما كانت للعادات والتقاليد أن تطغى على هذه النصوص، فتمنع النساء في كثير من الأقطار الإسلامية من المشاركة الفاعلة فيما يعرف اليوم بالانتخابات² .

وإنّ للمرء أن يعجب أشدّ العجب أنّ هذه الحقائق الشرعية الساطعة الدالة بجلاء على ممارسة النساء حقهن في البيعة تغدو اليوم محلّ خلاف ونزاع، والحال أنّ هذه الحقائق دامغة لا تقوى عادة أو تقليد على مقاومتها أو المساس بها!

وعليه، فإننا نرى أنّه ينبغي على المجتمعات الإسلامية في أرجاء المعمورة العودة الصادقة إلى تعاليم الشرع الحنيف الواضحة، ومنهاج النبوة الراسخ، وسيرة الخلفاء الراشدين المتواترة بغية الانتهال من معين تلك التعاليم والتجارب ما يرشّد العادات، ويوجّه التقاليد، ويفسح المجال لتحقيق القيومية الشاملة لحقائق الدين على الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي على حدّ سواء.

وأما بالنسبة لحق المرأة في تولّي السلطات الإدارية كالوزارات السيادية والتفويضية، والإدارات الهامة، فإننا نخالها من مستجدات العصر، والأمور المستحدثة في الملة سواء للرجال أو النساء، فمن المعلوم

¹ انظر: الأحكام السلطانية . الماوردي . تحقيق عصام الحرساني ص20 وما بعدها.

² لمزيد من التحليلات يراجع كتاب: الحقوق السياسية للمرأة . عبد الحميد الشواربي . (الإسكندرية، منشأة المعارف، المكتب الإسلامي، طبعة عام 1975م) .

أن هذه المناصب لم يكن لها وجود صريح واضح في حياة المصطفى ﷺ إذ يعيد معظم المؤرخين هذه التنظيمات السياسيّة إلى خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . رضي الله عنه . بوصفه الخليفة الذي دوّن الدواوين، ونظّم كثيرا من الممارسات السياسيّة.

ولهذا، فإننا نرى أنّ بيان حكم الشرع في هذه المسائل ينبغي أن يستند إلى تلك المرتكزات الخمسة التي بسطنا القول فيها، وهي: ضرورة الاعتداد بالأصل العامّ للخطاب الشرعيّ الذي لم يميّز بين الجنسين بصورة صريحة في كل ما يتعلق بالمسألة السياسيّة من حقّ للترشح لسائر الولايات العامة، وحقّ للتصويت لمن يترشح لها رجلاً كان أو امرأة، وحيث لا يوجد ثمة نصّ يحظر المشاركة في ذلك النشاط السياسي، فإنّ الأصل المعتبر هو جواز ممارسة هذا النشاط السياسي للمرأة استناداً إلى ذات الأدلة العامة والقواعد الكلية التي أجازت للرجل ممارسة ذلك النشاط وتبعاته، فكلاهما معنيّ بتلك الأدلة ابتداءً وأصالةً!!

على أنّه من الحريّ تقريره أنّه لا تفاضل بين الجنسين في الشروط التي يجب توافرها فيمن يرغب في ممارسة ذلك النشاط السياسي وجميع متعلقاته، ويجب على كل واحدٍ منهما تمثّل أسس الحكم الواجب مراعاتها لمن يرغب في ممارسة هذا النشاط، وهي العدالة، والمساواة، والكفاءة، والرشاد، والاعتدال الخ...

وصفوة القول، إنّ حكم مشاركة المرأة المسلمة الكفاء في مختلف الأنشطة السياسيّة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة هو الجواز المطلق للأصل العام للخطاب الشرعيّ، ولانعدام وجود نصّ صحيح صريح حاصر، فلها حقّ تولّي تلك السلطات المشار إليها، وليس في ذلك محذور شرعيّ معتبر من كتاب أو سنة أو إجماع، إذ إنّ هذه المصادر قد خلت . كما أسلفنا . من التنصيص على تحريم تولّي المرأة هذه الوظائف، مما يوجب استصحاب الأصل العام للخطاب الشرعيّ، وهو مطلق الجواز والإباحة.

على أنّ اعتدادنا بحكم تولّي المرأة تلك السلطات جوازاً لا يعني عدم وجود شروط وضوابط معتبرة لتولّي المرأة ومشاركتها في تلك الأنشطة السياسيّة وسواها، إذ إنّ ما من تكليف في شرعنا إلا وله ضوابط وشروط ينبغي الالتزام بها ومراعاتها، فللصلاة والزكاة والصيام والحج والنفقة شروط وآداب وضوابط، وكذلك الحال في سائر التكاليف الشرعيّة.

الفصل الرابع

في تولّي المرأة رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة

بدءً بذِي بدءٍ، لا يخفى على أحدٍ من العالمين بأنّ فقهاء الإسلاميّ زاخر باجتهادات وافرة حول حكم الشرع في تولّي المرأة العديد من الولايات التي تعرف بالولايات العامّة، وخاصّة ولاية القضاء، وولاية الشهادة، وولاية الحسبة، وولاية الوزارة، والولاية الكبرى التي تعرف بالإمامة العظمى.

وبإمعان النظر في العديد من تلك الاجتهادات المتناثرة حول مختلف الولايات، يجد المرء خلطاً واضحاً بين مستندات تلك الولايات من حيث كونها ولايات ذات نصوص صريحة واضحة لا لبس فيها، وولايات ذات نصوص ظنيّة، وولايات لا نصّ فيها البتة. وبتعبير آخر، ينبغي التفريق بين هذه الولايات تفريقاً جذرياً، فما ورد في شأنها نصوص صريحة واضحة كولاية الحسبة، وولاية الشهادة، لا يجوز للناظرين إرهاب العقل المسلم بتأويلات متكلفة، وإنّما ينبغي إعمال تلك النصوص وتفعيلها والاحتكام إليها، إذ إنّ فسح مجال الاجتهاد النظريّ في تلك النصوص الصريحة الواضحة يعدّ مضیعة للوقت، واعتداءً غير مبرّر على حرمة النصوص؛ مما يعني أنّ للمرأة الحقّ في تولّي ولاية الحسبة بنصّ قوله تعالى ((والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، ويقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة، ويطيعون الله ورسوله)) التوبة 71، كما يحقّ لها تولّي ولاية الشهادة بنصّ قوله ((واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين، فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تطلّ إحداهما، فتذكر إحداهما الأخرى)) البقرة 282، فهذه الآية أثبتت للمرأة حقّ تولّي ولاية الشهادة مطلقاً، ولا حاجة إلى حصرها. كما فعل بعض. في باب دون باب استناداً إلى تأويلات نخالها متكلفة ومثقلة.

وأما الولايات العامة التي لم يرد في شأنها نصوص مباشرة البتة، كولاية الوزارة، وولاية الإمارة، وولاية الشرطة، وولاية الكتابة، وولاية المظالم، وغيرها من الولايات المستحدثة في الملة، فإنّ بيان حكم الشرع في هذه الولايات ينبغي أن يستند فيه إلى تلك المرتكزات أوسعها تأصيلاً وتفصيلاً استناداً إلى الأصول العامّة للشريعة، وارتكازاً على المقاصد، والنفاثاً إلى المآلات.

وبالنسبة للولايات التي ورد في شأنها نصوص ظنيّة كتولّي المرأة الإمامة الكبرى، والخلافة العظمى، فإنّ للنظر الاجتهاديّ أن يجدد فيها النظر بغية ترجيح معنى من المعاني التي تحتلها تلك النصوص، بل له أن يجتهد في استحداث معنى من المعاني التي لم يتوصل إليها السابقون في ضوء ما يترجح لديه من قرائن ودلائل واعتبارات زمانية ومكانية.

وتأسيسًا على هذا، فإننا نرى أن يقتصر حديثنا في هذه الورقة في بيان حكم الشرع في تولّي المرأة الولايات العامة في الولايات التي ورد فيها نصّ ظنيّ الثبوت والدلالة، وهي أساس الولايات العامة، وهي التي تعرف . كما أسلفنا . بالإمامة الكبرى، والخلافة العظمى .

إنّ تولّي المرأة هذه الولاية كانت ولا تزال محلّ خلاف بين الفقهاء قديما وحديثًا، وذلك بحسبانه باتفاق العالمين من الأصوليين والمتفقهة مسألة اجتهادية وردت في شأنه نصّ ظنيّ الثبوت والدلالة معًا، وهو حديث أبي بكر الذي أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، وغيره من أصحاب السنن والجوامع، وهو قوله . صلّى الله عليه وآله وسلّم . "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" ..

إنّ هذا الحديث يعتبر نصًّا ظنيًّا في ثبوته، وذلك باعتباره خبر آحاد، كما يعتبر ظنيًّا في دلالته، وذلك لأنّ المعنى المراد منه يقبل التعدد بتعدد المجتهدين، فقد فهم منه مجتهدون كونه نصًّا يقتضي تحريم تولّي المرأة هذه الولاية، وفهم آخرون كونه نصًّا يقتضي كراهة تولّي المرأة هذه المرأة، بل ذهب طائفة ثالثة إلى اعتباره خبرًا مجردًا لا يقتضي تحريمًا ولا كراهة، وإنما يقتضي تقريرًا وتأكيدًا على صحة نبوته . صلّى الله عليه وآله وسلّم . حيث أخبر كون تولّي تلك الفتاة علامة على زوال ملك كسرى وتمزيقه!!

إنّ هذه المعاني كلّها احتمالات وجيهة رشيدة تستحق الاحترام والتقدير، وعدم الإنكار على من تبنى أيًا منها عملاً بقاعدة "لا إنكار في مسائل الاجتهاد" . بل ليس بمحظور في شيءٍ على المجتهدين في كل عصر ومصر استنباط معنى أو معاني أخرى من هذا النصّ، فالألفاظ . في أصولنا . متناهية، ولكن المعاني غير متناهية، مما يعني فسح المجال للاجتهاد المتجدد في النصّ الظنيّ إن في ثبوته أو في دلالته، ولا ينبغي لأحدٍ كائنًا من كان أن يحوّل هذا النصّ الظنيّ الثبوت والدلالة إلى نصّ قطعيّ ثبوتًا ودلالة، والحال أنّ تحول الظنيّ إلى القطعيّ لا يقلّ خطورة من تحويل القطعيّ إلى الظنيّ، فالأول يعدّ تجنيًا على المشرّع الذي رصد للناظرين في الظنيّ أجرين إذا أصابوا وأجرًا واحدًا إذا أخطؤوا، مما يجعل منع النظر المتجدد في الظنيّ تفويتًا على الناظرين فرصة استحقات أجرين أو أجر واحد . وأما الثاني، فإنّه يعدّ هو الآخر افتئاتًا على المشرّع الذي حظر النظر المتجدد في ذلك القطعيّ الواضح حفاظًا على الثوابت، وصيانة للكليات من التلاعب .

وبناء عليه، فإنّه يجب الإبقاء على مراتب النصوص كما وردت عشية لحوق المصطفى . صلى الله عليه وآله وسلم . بالرفيق الأعلى، فما تركه ظنيًّا، يجب أن يبقى ظنيًّا إلى قيام الساعة، وما ورثناه قطعياً ينبغي الوقوف عند ذلك القطعيّ، ولا حاجة إلى الخلط بين هذه المراتب تحت مختلف الدرائع التي يمكن أن يتذرّع بها بعض في عصر من العصور .

وزيادة القول، لا يجوز لامرئ أن يتخذ من هذا النصّ النبويّ الشريف حجةً قاطعةً للتهجم على من لم يعتبره نصًّا صريحًا قاطعًا في تحريم الولاية العامة على النساء من العلماء المعاصرين؛ فالنصّ الظنيّ

دلالة أو ثبوتاً . كما قرّرنا سابقاً . ينفسح للاجتهاد المتجدد سواء في دلالته أم في ثبوته، بل إنّ هذا النصّ يسع للاجتهاد الموسوم بالاجتهاد التنزيلي أو الاجتهاد التطبيقيّ، وهو الاجتهاد الذي وصفه الإمام الشاطبي بأنّه لا ينقطع حتى ينقطع التكليف، ويراد به أن يثبت الحكم بمدركه . دليله . الشرعيّ، فيبقى النظر في تعيين محلّه .

وأياً ما كان الأمر، فلئن تبدى لنا موقع هذا النصّ في ثنائية القطعي والظنيّ، وتجلّى لنا مشروعية الاجتهاد المتجدد في هذا النصّ، فإننا نرى أنّ تجديد النظر الاجتهاديّ فيه في العصر الراهن يمكن أن يتم من خلال النظر في مدى وجود هذه الولاية العامّة المختلف في مشروعية تولّي المرأة إياها أعني أنّ للناظرين الجادّين اليوم أن يجتهدوا من أجل التحقق من مدى وجود هذه الولاية العامة في دنيا الناس، بل لا بدّ لهم من استفراغ وسعهم وبذل طاقتهم من أجل التحقق من مدى انطباق وصف الولاية العامّة بهذا المفهوم على ما بات تعرف اليوم برئاسة الجمهورية، ورئاسة الحكومة في النظم الديمقراطية الحديثة!!

إنّ القيام بهاتين المهمتين الفكريتين بصورة علميّة منهجيّة منضبطة من شأنه الوصول إلى التجاوز بالنظر الفقهيّ من الدائرة النظرية المجردة إلى الدائرة العمليّة الواقعيّة الملموسة.

بالنسبة للمهمة الفكرية الأولى المتمثلة في مدى وجود تلك الولاية العامّة في العصر الراهن، فإننا نفزع إلى تراثنا الفقهيّ التقليديّ لضبط المراد بالمصطلح، حيث نجد الإمام الماوردي يعرفها بقوله: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا.." ¹ ويعرفها ابن نجيم بقوله "استحقاق تصرف عام في الدين والدنيا على المسلمين.." ²؛ وأما ابن خلدون، فقد عرفها بأنّها عبارة عن "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينيّة الراجعة إليها، إذ إنّ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.." ³

إنّ هذه التعريفات تقرير بكون سلطة الوليّ العام شاملة لأموال الدين، وسياسة الدنيا، وفي هذا يقول فضيلة الدكتور الزحيلي " .. ويتبيّن من هذه التعاريف أنّ سلطة الخليفة تتناول أمور الدين، وسياسة الدنيا على أساس شرائع الإسلام وتعاليمه، لأنّ هذه التعاليم يراد بها تحقيق مصالح الناس في عالمي

¹ انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص 5 .

² انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج 17 ص 482، ورد المختار ج 4 ص 203 .

³ انظر: المقدمة لابن خلدون ص 191 باختصار.

الدنيا والآخرة، أي أنّ العنصر العقدي والإنساني أو الأخلاقي يسير جنباً إلى جنب مع العنصر الماديّ.. " ويمضي في تحليله قائلاً " .. وبهذا تغاير الخلافة أساسا السلطات السياسيّة الحالية التي تسير على هدي القوانين الوضعيّة التي تقتصر على تنظيم العلاقات الاجتماعيّة، وتقر واقع المجتمع ولو عارض الدين أو الفضيلة أحياناً.."¹

وتأسيساً على هذا المفهوم القارّ لمصطلح الولاية العامّة في التراث، فإنّه لا يرتاب امرؤ اليوم في أنّ تلك الخلافة أو الإمامة الكبرى بذلك المفهوم لم تعد اليوم قائمة، وقد ولّت منذ دهورٍ، وأمست الأقطار والأمصار غير خاضعة لسلطة خليفة أو إمام أعظم، بل بات لكل قطر ومصر إمامٌ وحاكمٍ قطريٌّ تتوقف سلطاته عند حدود قطره، ولا يتوافر في النظم الديمقراطيّة الحديثة إلا على سلطة واحدة وهي السلطة التي تعرف بالسلطة التنفيذيّة! وأما السلطة التشريعيّة، والقضائيّة، فإنّهما أمستا في أيدي أشخاص آخرين لهم الاستقلاليّة التامة عن السلطة التنفيذيّة، وبتعبير أدقّ، لم تعد ثمة تلك السلطة المطلقة التي كانت ذات يوم للإمام الأكبر أو الخليفة الأعظم، بل أضحت اليوم موزّعة على ثلاث سلطات أساسية، وهي: السلطة التشريعيّة، والسلطة القضائيّة، والسلطة التنفيذيّة، وليس ثم امرؤ يتولى هذه السلطات كلّها في النظم الديمقراطيّة الحديثة!

وإذ الأمر كذلك . وهو كذلك . فإنّه يجب على الناظر الحصيف أن يقرّر بأنّ المناط الذي يراد تنزيل الحكم المستفاد من حديث " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" .. منتفٍ، وغير موجودٍ واقعاً، وبالتالي، يتعذر تطبيق ذلك الحكم سواء أكان تحريمًا أم كراهة أم إباحة اعتباراً بأنّ محلّ الحكم منتفٍ، ومعلوم عند الأصوليّة أنّ الحكم ينتفي بانتفاء محلّه!!

وإذ الأمر كذلك، وهو كذلك، فإنّ ما يثار اليوم من خلافٍ بين متفكّهة العصر ومن يعرف في بعض الأقطار بالمستتيرين أو الليبراليين خلافٌ نظريٌّ لا جدوى من ورائه، ولا يترتب عليه كبير أثرٍ في الواقع العمليّ، وقد كان حريّاً بهم تحقيق المناط، وتحرير محلّ النزاع قبل الخوض في نقاشات عقيمة زادت الصف الإسلاميّ رهقاً فكريّاً، وتشتتا مرجعيّاً، والحال أنّ المسألة لا تستحق كل تلك الجهود النظرية والجيوش المعنويّة التي أعدت للمواجهة الفكرية بين المعسكرين!!

وبالنسبة للمهمة الفكرية الثانية المتمثلة في التحقق من مدى انطباق وصف الإمامة الكبرى والخلافة العظمى على مصطلح رئاسة الجمهوريّة ورئاسة الحكومة، فإنّ إمعان النظر في مفهوم الإمامة العظمى حسب هذه التعريفات الآنفه الذكر نجد أنّ بينها وبين مفهوم رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة فروقاً

¹ انظر: الفقه الإسلامي وأدلته . وهبة الزحيلي . ج 8 ص 6145 باختصار، طبعة دار الفكر بدمشق.

جوهرية متمثلة في تلك المهام التي ينبغي أن ينهض بها الخليفة أو الإمام الأعظم، وتلك المهام التي ينهض بها من يعرف اليوم برئيس الجمهورية أو رئيس الحكومة. فبينما يجمع الخليفة مهمة تدبير أمور الدين، وسياسة الدنيا جنباً إلى جنب، ويرتد إلى شخصه سلطة التشريع وسلطة القضاء بجانب سلطة التنفيذ، فإنّ رئيس الجمهورية أو رئيس الحكومة لا يعنى إلا بتدبير سياسة الدنيا، ولا تنتظم سلطته أمور الدين، كما أنّ سلطته لا تنتظم القضاء ولا التشريع، بل ثمة سلطة أخرى يخضع لها القضاء والتشريع. وبتعبير أدقّ، لقد كان الخليفة يجمع في شخصه سلطة المشرّع، وسلطة القاضي، وسلطة القائم بأمر الله (=المنفّذ)، كما أنّ ولاية الخليفة كانت شاملة لجميع الأقطار والأمصار الإسلامية عصورئذ، وكان حكم الإمام الأعظم فيها نافذاً، وأمره مطاعاً في تلك الأقطار والأمصار على الرغم من كون مركزه المدينة المنورة، أو الكوفة، أو بغداد، أو دمشق، أو إسطنبول، أو غيرها.

بهذه السلطات الواسعة حقّ للخليفة أيامئذ أن يوصف بالإمام الأعظم، وبوليّ أمر المسلمين، وبالقائم بأمر الله، وغير ذلك من الأوصاف التي أطلقت على الخلفاء في التاريخ.

وبناء على هذا، فإنّ ثمة فروقاً جوهرية بين الولاية العامة ورئاسة الجمهورية، أو رئاسة الحكومة، فالولاية العامة. كما رأينا. أشمل وأوسع من رئاسة الجمهورية ورئاسة الحكومة.

وتأسيساً على هذا، فإنّ قول بعض المتفهمة المعاصرين بتحريم تولّي المرأة رئاسة الجمهورية أو رئاسة الحكومة بحسبانها ولاية عامة أو إمامة كبرى، يعدّ ذلك قفراً على مقررات قاعدة الاجتهاد في المناط، ومقتضى هذه القاعدة. كما قررنا مراراً وتكراراً. بذل الوسع من أجل التحقق من مدى انطباق وصف الإمامة الكبرى، والولاية العظمى على ما يصطلح عليه في دنيا الناس برئاسة الدولة، ورئاسة الوزراء، بحيث إذا تأكّد لناظر انطباق وصف الإمامة الكبرى على تلك الرئاسات المعاصرة (=رئاسة الدولة، ورئاسة الوزراء)، انتهى إلى تقرير الحكم الذي يترجّح لديه تحريماً أو كراهة أو إباحة!

وأما إذا وجد الناظر فروقاً جوهرية ذات بالٍ بين مفهوم الولاية العظمى، ومفاهيم مصطلحات رئاسة الدولة ورئاسة الوزراء، ورئاسة المجالس التشريعية، فله حينئذ أن يخلص إلى القول بمشروعية تولّي المرأة هذه الرئاسات إذا توافرت فيها سائر الشروط الواجب توافرها فيمن يريد تولّيها من الرجال.

وفي ضوء ما تبذرت لنا من فروق جوهرية واضحة وضوح الشمس بين ما كان يعرف بالولاية العامة وما يعرف اليوم برئاسة الجمهورية ورئاسة الحكومة، فإننا نخلص إلى تقرير القول بأنّه يتعذر تعذراً واضحاً تنزيل مقتضى ذلك النصّ النبويّ الشريف على تولّي المرأة الرئاسات المعاصرة (=رئاسة الدولة، ورئاسة الوزراء، ورئاسة المجالس التشريعية)، وبتعبير آخر، لا يمكن اعتبار ذلك النصّ النبويّ نصّاً في مسألة تولّي المرأة تلك الرئاسات، وبالتالي، لا بدّ من البحث الجاد الحثيث عن حكم شرعيّ معتبر ملائم لحقيقة تلك الرئاسات، ولا بدّ من إخراج هذه المسألة من دائرة المسائل الاجتهادية التي ورد في شأنها

نصّ شرعيّ ظنيّ اعتبارًا بكونها غير مشمولة بذلك النصّ الذي يراد له أساسًا لبيان حكمه، والحال أنّ النصّ لا يشملها ولا ينتظمها البتة.

وإذ الأمر كذلك، فإننا لنهرع إلى القول بأنّه ينبغي الاعتراف بمسألة تولّي المرأة تلك الرئاسة (=رئاسة الجمهورية ورئاسة الحكومة ورئاسة البرلمان) بحسبانها مسألة اجتهادية من جنس المسائل المسكوت عنها، وهي المسائل التي تعرف عند الأصوليّة بمسائل العفو، ويراد بها تلك المسائل التي لم يرد في شأنها . في عصر الرسالة . نصّ مباشرٌ من كتابٍ أو سنة، كما يراد بها تلك المسائل المستحدثة في الملة، والشأن فيها كالشأن في سائر المسائل التي سكت عنها الشرع في باب المعاملات، والعقود، والبياعات، والسياسات، والعادات، وأفسح المجال فيها للنظر المتجدد في كلّ عصر ومصر استنادًا إلى الأصول العامة، وارتكازًا على المقاصد الكلية، والتفتانًا إلى المآلات!

ومقتضى هذه النقلة الفكرية النوعية في التعامل مع هذه المسألة إعفاء تراثنا الفقهي التقليديّ من بيان حكم الشرع في هذه المسألة اعتبارًا بكونها مسألة مستحدثة في الملة لم يعرفه أولئك المتفقهة الأقدمون، وليس من السداد ولا من الرشد تحكيمهم في مسألة لم يواكبوها، ولم يعايشوها، بل ليس من الجادة إقحام فتاواهم واجتهاداتهم لتوجيه ما استجدت في حياة الناس بعد تدوينهم دواوينهم! كما أنّ مقتضى الاعتراف بهذه المسألة من جنس مسائل العفو في الدرس الأصوليّ إراحة الساحة الفكرية الفقهية مما أثير ولا يزال يثار من خلافات ونقاشات نظرية عقيمة ما كانت الحاجة تدعو إليها مادامت المسألة مندرجة ضمن مسائل العفو التي يخضع بيان حكمها لما تخضع له سائر المسائل التي لم يرد في شأنها نصّ مباشرٌ من كتابٍ أو سنة!!

وصفوة القول، كان من المهمّ للغاية البدء بهاتين المهمّتين الفكريتين اللتين رأينا الارتكاز عليهما لبيان حكم الشرع في هذه المسألة المستحدثة في الملة، ولنختلف إلى بيان حكم الشرع في تولّي المرأة هذه الرئاسة.

إنّ الذي يطمئن إليه القلب، ويرتاح له البال، وينسجم مع الأصول العامة والمقاصد الكلية ومآلات الأفعال هو جواز تولّي المرأة المسلمة الكفاء تلك الرئاسة المعاصرة (=رئاسة الدولة، رئاسة الحكومة، رئاسة البرلمان) إذا ما توافرت فيها تلك الشروط التي يجب توافرها في أخيها الذي يترشح لهذه الوظيفة المستحدثة في الملة.

إنّ مستندنا الشرعيّ في تقرير هذا الجواز المطلق يتمثل في انعدام النصّ الشرعيّ الصحيح الصريح الذي يحظر على المرأة المسلمة تولّي هذه الرئاسة المستحدثة في الملة، كما يتمثل في اعتدادنا بالأصل العام الذي يستند إليه لإثبات مشروعية تولّي الرجل بهذه الرئاسة في العصر الراهن، فذلك

الأصل العامّ يتوجه إلى كلّ من تتوافر فيه شروط يتفق عليها الناس في قطر من الأقطار، وذلك بغضّ النظر عن كونه رجلاً أو امرأة!

وفضلاً عما يقرّره الأصل العام، فإنّ مقاصد الشرع العامّة في الشأن النسويّ تشهد كلها بتساوي الجنسين تولّي هذه الولاية المستحدثة في الملة، مما يعني أنّ تخصيص أحدهما بها دون الآخر يعدّ مصادرة للمصادر التي أوسعناها جانب التفصيل والتحرير.

على أنّ إثباتنا هذا الحقّ للمرأة الكفاء في العصر الراهن يعدّ إعمالاً رشيداً للاجتهاد المقاصديّ الذي يتجاوز النظرة الجزئية، ويعتدّ بالموضوعيّة والمنهجية، ويهدف إلى تحقيق قيوميّة تعاليم الدين وتسديد الحياة بتلك التعاليم استناداً إلى أصول الشرع العامّة وقواعده الكلية ومقاصده السامية ومآلات الأفعال فيما لم تشملها النصوص بيان بعيداً كل البعد عن سطوة العادات والتقاليد!!

وبطبيعة الحال، لا يشكّ امرؤ في أنّ تولّي المكلفين - رجالاً ونساءً - هذه الرئاسة يتوقف - كما أسلفنا - على ضرورة توافر شروط موضوعيّة معتبرة في أولئك المكلفين سواء أكانوا رجالاً أم نساءً، ولعلّ أهمّ شرط ينبغي الاعتداد به اليوم بعد شرطي البلوغ والعقل، شرط القدرة على القيام بأعبائها وفق المنهج المراد لله جلّ جلاله، وشرط الالتزام الرشيد بأسس تلك الرئاسة وأصولها المتمثلة في تحقيق العدالة، وتطبيق مبدأ الشورى، وتحقيق المساواة، ومراعاة مصالح الرعية، وسواها من الشروط التي يقرّها قطر من الأقطار.. فمن توافر فيه هذه الشروط حقّ له تولّي هذه الولاية سواء أكان رجلاً أم امرأة!!

على أنّه من الجدير ذكره أنّ بعضاً من الناس قد يخيّل إليهم أنّ إثبات هذا الحقّ للمرأة المسلمة التي تتوافر فيها تلك الشروط المشار إليها، يعني عند أولئك البعض إثبات حقّ تولّي الإمامة الصغرى وهي الإمامة في الصلاة للمرأة المسلمة مادامت مؤهلة لتولّي هذه الرئاسة!!

إنّ فهما كهذا لا يعدو أن يكون مصادرة على المطلوب، وخروجاً على الجادة، إذ إنّ لا يخفى على أيّ عارف عالم بالأصول والفروع كون هذا الرأي بعيداً عن الموضوعيّة والتحقيق، ذلك لأنّه ليس ثم علاقة تلازميّة بين تلك الرئاسة المستحدثة في الملة والإمامة في الصلاة، ذلك لأنّ الإمامة في الصلاة لم تعدّ مهمّة من المهام التي يقوم بها من يتولّون تلك الرئاسة الحديثة، وأصبح هنالك فصل أكيد وواضح بين الأمرين، فالإمامة شيء، وهذه الرئاسة شيء آخر، ولا ترابط أو تلازم بينهما البتة، مما يجعل ربط إحداها بالأخرى مصادرة على المطلوب؛ وهرباً من الواقع الذي يعيش فيه الناس اليوم!

وفضلاً عن هذا، فإنّه لم يقل أحد من العالمين قديماً وحديثاً إنّ يجب على الخليفة أو الإمام الأكبر إمامة الرعية في الصلوات، ولم يعتبر أحد من المتفكّهة هذا الأمر شرطاً من شروط الولاية أو الخلافة، مما يجعل الربط بينهما اعتسافاً لا سداد فيه.

وعليه، فإنه لا بدّ من النظر إلى هذه المسألة بحسبانها مسألة مستحدثة في الملة، ويجب التعامل معها وفق الأسس والقواعد المتبعة في التعامل مع مستجدات الأفكار والأحوال، وما يتوصل إليه العالمون المحققون من حكم في ضوء المقاصد والمصالح والمفاسد والمآلات، هو الذي ينبغي اللواذ به مع بقاء باب الاجتهاد المتجدد فيها مفتوحاً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها!

وخلاصة القول، إنّ الأصل المقرّر في الشرع هو أنّ للمرأة المسلمة حقوقاً سياسية متساوية مع تلك الحقوق السياسية الثابتة لأخيها الرجل، ولا فرق بينها وبينه في تلك الحقوق من حيث الأصل، كما أنّ على المرأة المسلمة واجبات سياسية متساوية مع تلك الواجبات السياسية الثابتة للرجل، ولا فرق بينهما البتة.

واعتباراً بأنّ تلك الواجبات والحقوق السياسية مندرجة ضمن التكاليف الشرعية، فإنّ لكلّ واحدة منهما ضوابط وشروط وآدابا يجب على كلّ واحد منهما مراعاتها والالتزام الشديد بها عصمة لهما من تسلط العادات والتقاليد على تلك الحقوق والواجبات وخاصة منها الحقوق والواجبات التي وردت في شأنها نصوص من الكتاب والسنة الصحيحة كالبيعة والشورى والحسبة وسواها.

وقبل أن نضع رحالنا في نهاية هذه الدراسة، فإنه حريّ بنا أن نبرز وهن وضعف أهمّ اعتراض يستند إليه عامّة القائلين بعدم ثبوت ما أوردناه من حقوق سياسية للمرأة، وخاصة تولّيها الرئاسات المعاصرة وهذا نصّ ذلك الاعتراض الذي يجده المرء شائعاً وحاضراً بالقوة والفعل في سائر الكتابات والمؤلّفات التي عني أربابها بالحديث في هذا الموضوع، ويقول بعضهم: "الدليل الأول على أن تولي المرأة للولايات العامة، والتشريع للأمة من خلال مجالس الشورى، أو أية مسمى آخر ليس واجباً على المرأة، ولا هو حق لها، وأن الشريعة لم تأت به قط: هو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يول امرأة قط شأناً من هذه الشؤون، ولو كان هذا حقاً من حقوق المرأة، أو واجباً من الواجبات عليها لما أغفل الرسول صلى الله عليه وسلم هذا الحق والواجب. كيف وهو رسول الله، الأمين على تطبيق شريعته، وتنفيذ أحكامه، وتبليغ رسالته؟ كيف والرسول صلى الله عليه وسلم قد مكنه الله، وكان الحاكم بأمر الله بين المسلمين قال تعالى: {إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله} (النساء: 105).

وقد تولّى النبي صلى الله عليه وسلم جميع مهام الحكم: من القضاء بين الناس وتولية الأمراء، وعزلهم ومحاسبتهم، وإرسال الجيوش، وإعلان الحرب، وعقد الصلح والهدنة والسلم، ومخاطبة الملوك ودعوتهم وتهديدهم وإنذارهم، فقد أرسل لكسرى عظيم فارس (أسلم تسلم) ولقيصر عظيم الروم (أسلم تسلم).. الخ وولى رسول الله أمراء على النواحي والمدن، في مكة وعمان والبحرين، واليمن وعلى الوفود، وولى على الزكاة والصدقات.. ولم يثبت قط أن النبي صلى الله عليه وسلم ولى امرأة

واحدة في كل هذه الولايات. ولو كان تولي هذه الولايات أو بعضها واجباً على المرأة، لما أغفل النبي صلى الله عليه وسلم هذا الواجب ولو كان حقاً كذلك من حقوق المرأة فما كان للنبي صلى الله عليه وسلم أن يمنع النساء من هذا الحق. وهذا الدليل كما نرى من أصرح الأدلة وأظهرها، أن ما يقال إن تولي الولايات العامة حق للمرأة قول باطل.. فكيف يليق بالرسول صلى الله عليه وسلم أن يغفل هذا الحق للنساء، وهو المبعوث بالرسالة، المأمور بتبليغها كاملة، وعدم النقص منها، قال تعالى: {يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين} (المائدة: 67). ولم يثبت كذلك قط ولا نقل بأي صورة من صور النقل أن النبي أمر بأن تولي المرأة هذه الولايات، ولو في مستقبل الزمان. بل إن قول النبي في هذا الشأن كان على غير ذلك فقد جاء بمنع المرأة من هذه الولايات.. وكذلك الحال مع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين الذين تولوا أمر المسلمين بعده: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم؛ فإن أحداً منهم لم يول امرأة ولاية عامة: إمارة بلدة أو قضاء ناحية، أو قيادة جيش، أو أمراً عاماً كالزكاة، والقضاء، والوفود، والسفارة. ولا دخلت امرأة واحدة إلى مجلس الحكم أو الشورى لخليفة من هؤلاء الخلفاء الراشدين فكيف يجمع هؤلاء الخلفاء الأربعة في عصر الإسلام الزاهر على حرمان المرأة حقاً هو لها، أو واجباً أوجبه الله عليها؟! كيف وهذه الأمة لا تجتمع على باطل.. أليس حرمان المرأة حقاً من حقوقها أو عدم تمكينها من القيام بواجبها باطل؟! فكيف تجتمع أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ذلك!!؟ ثم هؤلاء خلفاء الإسلام الذين جاءوا بعد الخلافة الراشدة: بنو أمية، وبنو العباس، وبنو عثمان، وما تخلل ذلك من حكومات الإسلام هل كان منهم من ولي امرأة ولاية من هذه الولايات العامة؟ وهل كان منهم من جعل امرأة عضواً في مجلس التشريع؟ هل يتصور أن تظل أمة الإسلام على هذا الباطل في كل عصورها؟!..¹

هكذا لخص هذا الكاتب أهم دليل يستند إليه عامة أولئك الذين يحظرون على المرأة تولي الولايات العامة كلها حتى تلك التي وردت فيها نصوص صريحة واضحة في القرآن الكريم كولاية الحسينية (=الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وولاية الشهادة، وهكذا صادر كاتبنا. هداه الله. الأصل العام للخطاب الشرعي، ورمى به عرض الحائط، بل هكذا ارتكب خلطاً فادحاً بين كون تولي المرأة تلك

¹ انظر عدداً غير قليل من المقالات في صفحات الإنترنت، ومن أهمها مقال بعنوان: حكم تولي المرأة الولايات العامة والاشتراك في المجالس التشريعية نائبة وناخبة، وأخفى هذا الكاتب شخصيته، فلم يذكر اسمه ولا مصدره، وانظر أيضاً مقالا بعنوان: حكم تولي المرأة الولايات العامة (دراسة فقهية مقارنة) للدكتور أحمد بن إبراهيم الحبيب من جامعة أم القرى..

الولايات جائزًا، وكونه واجبًا، والحال أنّ بين الوجوب والجواز مسافة غير منكورة لا يخفى على من له أدنى صلة بالفكر الأصولي.

وأيا ما كان الأمر، فإنّ مجمل ما انتهى إليه الكاتب يؤكّد . بجلاء . ما قرّناه من كون مسألة تولّي المرأة الرئاسات المعاصرة مسألة واقعة في منطقة مسائل العفو، وهي المسائل التي استحدثت في الملة بعد لحوق المصطفى . صلى الله عليه وآله وسلم . بالرفيق الأعلى، مما يتعذر معه وجود تجربة نبويّة إزاءها، وفضلا عن هذا، فإنّ عدم تعيينه . صلى الله عليه وآله وسلم . امرأة لتولّي تلك الولايات لا يعني . بأي حال من الأحوال . تحريم ذلك على النساء، وإنّما يدل على جواز تولّيهن إياها انطلاقا من القاعدة الأصوليّة التي تقرّر: لا ينسب إلى ساكتٍ قولٌ، لكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان!

وبتعبير أدقّ لو كان تولّي المرأة تلك الولايات حرامًا لوجب على معلّم البشريّة . صلى الله عليه وآله وسلم . والحال كذلك بيان ذلك التحريم بنصّ صريح واضح لا لبس فيه البتة، وذلك انطلاقا من آية "وقد فصل لكم ما حرم عليكم"، وأما وقد سكت . عليه أفضل صلوات ربي وتسليماته . عن بيان ذلك مع وجود الحاجة عصرئذٍ إلى ذلك البيان، فإنّ ذلك السكوت بيانٌ بأنّ تولّيها تلك الولايات جائز؛ فليتأمل!

ومما يعضد هذا الجواز المستفاد من سكوته . صلى الله عليه وآله وسلم . تلك القاعدة الأصوليّة الفقهيّة القارّة التي تقرّر بأنّ الأصل في الأشياء والتصرفات الإباحة، وهذا الأصل هو الذي يصطلح عليه الأصوليّة بالإباحة الأصليّة.

وكما قررنا آنفًا بأنّه ليس بخافٍ على أحدٍ في أنّه لم يقل أحدٌ من العالمين المعتمدين بوجوب تولّي المرأة تلك الولايات بله الوظائف، وإنّما الخلاف كلّ الخلاف واقعٌ في مدى جواز تولّيها تلك الولايات والوظائف، وشتان ما بين الواجب والجائز في الذهنيّة الأصوليّة، فكلٌّ واجبٌ جائزٌ، وليس كلّ جائزٍ واجبًا، ولست أدري كيف طاب لكاتبنا الخلط بين هذين الأمرين الواضح المبني والمعنى! بل أنّي لكاتبنا أن يزعم بأنّه "لو كان تولّي هذه الولايات أو بعضها واجبًا على المرأة، لما أغفل النبي صلى الله عليه وسلم هذا الواجب..". والحال أنّه لم يقل أحد قط بوجوب تولّيها هذه الولايات!! ويعني هذا أنّ عدم تولّيها . صلى الله عليه وآله وسلم . المرأة تلك الولايات لا يمكن اعتبار ذلك تركا لواجبٍ، وحاشاه . صلى الله عليه وآله وسلم . بل يعدّ ذلك من باب العفو الذي سكت عنه الشرع رحمةً بنا من غير نسيان!!

على أنّ الاستدلال بعدم تولّي الأصحاب والتابعين وتابعيهم المرأة تلك الولايات عبر تاريخهم لا يصلح في الحسنّ الأصوليّ مصدرًا لتحريم تولّيها تلك الولايات، إذ إنّ التحريم يحتاج إلى نصّ شرعيّ صريحٍ من الكتاب والسنة الصحيحة الواضحة، وما عداهما، فإنّه لا يعدو أن يكون وجهة نظر أقصى ما يمكن أن تنتجته هو الكراهة مع حظر الإنكار على المخالف في ذلك، ولست أدري كيف غاب هذا الأمر عن كاتبنا. عفا الله.

وفذلكة القول، إنّنا نعود لنقرّر بأنّ هذا الاستدلال المكرور في كتابات المعاصرين على تحريم تولّي المرأة الرئاسات المعاصرة تقرير وتأكيد على كون هذه المسألة من جنس مسائل العفو المسكوت عنها، وينبغي اللواذ بالأصول العامّة للشرع ومقاصده الساميّة والقواعد الكليّة ومآلات الأفعال لبيان حكم الشرع فيها، وفي ذلك السداد والوجاهة والرشاد.

وبهذا نصل إلى نهاية هذه الدراسة المتواضعة حول همّ من الهموم الفكرية المتجددة، ورجاؤنا في الله أن يجعل ما حرّراه مما ينفع الناس ويمكث في الأرض إن نريد إلا الإصلاح وما توفيقنا إلا بالله العليّ العظيم!

الخاتمة: في أهم نتائج الدراسة:

بمنة من الله وتوفيقه، نضع رحالنا في نهاية هذه الدراسة عند هذه الخاتمة لنودعها أهم ما توصلت إليه الدراسة، وهي:

أولاً: لا بد من الاعتراف بالحاجة الماسة إلى منهجية علمية منضبطة يستضاء بها عند التعامل مع مختلف قضايا المرأة القديمة والجديدة، وإذا كانت حقوقها وواجباتها من القضايا الشائكة التي تتضارب فيها الأفكار والاجتهادات والآراء، فإن على المحققين من أهل العلم والمعرفة أن يوسع تلك الحقوق والواجبات جانب التأصيل والتقرير المنضبط غير متأثرين بالعادات الموروثة والتقاليد الوافدة، فنصوص الشرع ومقاصده وقواعده العامة هي التي ينبغي اللواذ بها والاحتكام إليها في كل القضايا والمسائل.

ثانياً: حاولت الدراسة الإسهام في بلورة تلك المنهجية العلمية المنشودة لضمان حسن التعامل مع قضايا المرأة وخاصة حقوقها وواجباتها، فتوصلت إلى وجود خمسة مرتكزات أساس لتلك المنهجية، وهي وجوب الاعتداد بالأصل العام للخطاب الشرعي عند ضبط الحقوق والواجبات، ومراعاة المقاصد الكلية المستفادة من النصوص العامة الواردة في قضايا المرأة، والاستفادة القصوى من الأصول والقواعد الفقهية والأصولية الكبرى، وضرورة الاعتداد بمآلات الأفعال، والاستفادة المثلى من العادات والأعراف الصحيحة التي لا تصادم النصوص، ولا تصادر القواعد الكلية. وبناء على هذه المرتكزات الخمسة، فإن التكاليف الشرعية الواردة في الشرع تعدّ كل أولئك تكاليف للرجال والنساء، إذ إنّ الغالب الأعم أنّ الخطاب الشرعي لا يفرّق بين ذكر وأنثى في مجال التكليف، مما يعني أنّ اختصاص تكاليف برجال أو نساء يستوجب وجود خطاب شرعي آخر يقرّر ذلك الاختصاص والاستثناء. وتأسيساً على هذه المرتكزات، فإنّ سائر الحقوق والواجبات السياسية الثابتة للرجال تعدّ حقوقاً وواجبات سياسية ثابتة للنساء إلا ما استثني من تلك الحقوق والواجبات بنصّ شرعي واضح جلي!

ثالثاً: إنّ ثمة حاجة إلى التزام النظرة الموضوعية عند بيان الأحكام المتعلقة بالمرأة، ومقتضى هذه النظرة ضرورة التفريق بين المرأة بوصفها إنساناً مكلفاً، وبالتالي، فهي مطالبة . ابتداء . بجميع التكاليف الشرعية إلا ما نصّ الشرع على استثنائها منها، وبين المرأة في حالة طروء أحوال وأوضاع عليها تؤثر في امتثالها لتلك التكاليف أو امتناعها عن القيام بها. فالأصل في التكاليف الشرعية أنّها موجهة إلى المرأة في الحالة العادية، وأما الحالة الثانية، فإنّ تكاليف الشرع تجاهها تتعدّل وتتغير بتغير الأوضاع والأحوال والظروف.

وبناء على هذان فإنه يجب الابتعاد عن الخلط بين الأحكام الأصلية والأحكام الطارئة بالنسبة للمرأة المسلمة، كما يجب الابتعاد عن جعل الأحكام الطارئة الأصل والأحكام الأصلية الفرع، وفضلا عن هذا، يجب الابتعاد عن تعميم الأحكام الطارئة وجعلها شاملة لكل النساء، والحال أن الأحكام الأصلية هي العامة، وأما الأحكام الطارئة، فإنها ليست عامة، ولا يمكن لها أن تكون عامة البتة.

رابعاً: بناءً على الملحظ المنهجي الموضوعي الآنف الذكر، فقد خلصت الدراسة إلى تقرير القول بضرورة الابتعاد عن إصدار الأحكام المطلقة والأحكام العامة غير المفصلة في كثير من القضايا المتعلقة بالمرأة اعتباراً بأن للمرأة أحوالاً متعددة، وتختلف أحكامها باختلاف تلك الأحوال، فأحكام المرأة المتزوجة تختلف في كثير من الأحيان عن أحكام المرأة غير المتزوجة، وكذلك الحال في أحكام المرأة المتزوجة والأم لأولاد صغار، تختلف أحكامها عن المرأة المتزوجة التي ليس لديها أولاد، أو لها أولاد كبار، وهكذا دواليكم. وبناء على هذا، فإن كثيراً من الدراسات والأبحاث المنسوجة حول قضايا المرأة كقضية عملها خارج البيت، ومشاركتها في الأنشطة التربوية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، تخاطب المرأة المتزوجة دون غيرها، إذ إن جملة من الضوابط والمحاذير التي تنسج حول تلك القضايا تنطبق على المرأة المتزوجة والتي تكون في الغالب أمّاً لأولاد صغار. وأما غيرها من النساء، فإن تلك الدراسات والأبحاث لا تتوجه إليهن، مما يجعلن في فكاك من الأحكام التي تحتضنها تلك الأبحاث والدراسات.

وتجاوزاً لهذا، فإن الدراسة اقترحت ضرورة مراعاة الملحظ المنهجي الموضوعي السابق، وذلك عند الهمم بصياغة حكم أو رأي أو فكر حول قضية من قضايا المرأة، وضرورة التنصيص على المرأة التي هي موضوع ذلك الحكم أو الرأي بعيداً عن الإطلاقات والتعميمات غير المؤصلة.

خامساً: تناولت الدراسة عدداً من حقوق المرأة وواجباتها السياسية، وتوصلت إلى أن ثمة نصوصاً شرعية تقرّر للمرأة المسلمة حقوقاً سياسية بصورة واضحة، وعلى رأس تلك الحقوق، حق البيعة، وحق الشورى، والاستشارة، وحق ولاية الحسبة، وحق القضاء، وغيرها من الحقوق التي وردت في شأنها نصوص صريحة واضحة من الكتاب أو السنة الصحيحة. وأما الحقوق السياسية الأخرى كالولاية العامة، وتقلد المناصب الوزارية وغيرها، فإنها قد وردت في بعضها نصوص ظنية في ثبوتها ودلالاتها، ولم ترد في أكثرها نصوص مطلقاً. وتأسيساً على هذا، فقد خلصت الدراسة إلى اعتبار سائر الحقوق والواجبات السياسية الثابتة للرجال حقوقاً وواجبات ثابتة للنساء على حدّ سواء، والمستند الشرعي الذي ثبتت به تلك الحقوق والواجبات للنساء هو ذات المستند الذي ثبتت به الحقوق والواجبات للرجال.

سادساً: تناولت الدراسة بصورة مقتضبة ما أثير ولا يزال يثار من نقاش مكرور وجدال عقيم حول حكم الشرع في تولّي المرأة الولايات العامة الموسومة اليوم برئاسة الدولة، أو رئاسة الحكومة، وانتهت الدراسة إلى تقرير القول بأنّ هذه المسألة تعدّ من مسائل العفو التي لم يرد في شأنها نصّ ظنيّ أو قطعيّ خلافاً لما هو شائع من كون حديث البخاري "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" نصّاً في هذه المسألة، والحال أنّ ذلك الحديث يخصّ نوعاً من الولاية العامة التي فقدت منذ دهر، ولا وجود لها اليوم في دنيا الناس، وبالتالي، فإنّ استجرار النصّ النبويّ في هذا النقاش يعدّ خروجاً على الجادة، وبدلاً منه ينبغي النظر إلى المسألة بحسبانها من مسائل العفو التي يسع للنظر الاجتهادي المتجدد في كل زمان ومكان.

سابعاً: توصلت الدراسة إلى أنّ تولّي المرأة المسلمة رئاسة الجمهورية أو رئاسة الحكومة في العصر الراهن أمرٌ جائزٌ شرعاً، ومستند ذلك الجواز إلى ذات النصوص العامة والمقاصد السامية والقواعد الكلية التي يستند إليها لإثبات جواز تولّي الرجل تلك الرئاسة، فضلاً عن انعدام نصّ صريح واضح من كتابٍ وسنةٍ يحرم عليها تولّيها تلك الرئاسة المستحدثة في الملة.

أخيراً: أوضحت الدراسة أنّ قياس الرئاسة المعاصرة على الولايات العامة التي تحدّث عنها الفقهاء قياس مع الفارق اعتباراً بعدم وجود جامع مؤثّر معتبر بينهما، ولاختلاف حقيقتهما، وماهيتهما، كما أنّ تنزيل حكم الولاية العامة الواردة في حديث أبي بكر على الرئاسة المعاصرة يعدّ تنزيلاً غير موفقٍ لنصّ في محلّ مفقود غير موجود. وهو الإمامة الكبرى والخلافة العظمى التي فقدت منذ دهر. ومعلوم عند الأصوليّة أنّ الحكم ينعقد بانعدام محله، وإذ لا محلّ، فلا حكم البتة!

هذه هي أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة المتواضعة، وأملنا في السادة العلماء والمفكرين في أن يوسعوها جانب النقد العلميّ الهادئ الهادف وصولاً إلى تمكين الأمة كل الأمة - رجالاً ونساءً - من استعادة عافيتها الحضاريّة، ومكانتها القياديّة بين الأمم قاطبة تحقيقاً للوعد الإلهي القاطع المتمثل في ظهور دينه على الدين كله، ولو كره المشركون، وعسى الله أن يسدّد خطانا، ويهيئ لنا من أمرنا رشداً، ويوفّقنا جميعاً إلى ما فيه صلاح ديننا، وصلاح أمتنا، إنّه يقول الحق، ويهدي إلى سواء السبيل، إن نريد إلا الإصلاح ما استطعنا، وما توفّقنا جميعاً إلا بالله العلي العظيم، عليه توكلنا وإليه ننيب.

الراجي عفو ربّه ومغفرته/

أبو محمد الأمين / قطب مصطفى سانو

مدينة كوناكري المحروسة بجمهورية غينيا

أهم مراجع الدراسة

- الأحكام السلطانية . الماوردي . تحقيق عصام الحرستاني (دمشق، المكتب الإسلامي، طبعة 1996م)
- الإحكام في أصول الأحكام . علي ابن حزم . (بيروت، دار الآفاق الجديدة، طبعة عام 1980م)
- الإسلام عقيدة وشريعة . محمود شلتوت . (القاهرة، دار القلم، طبعة ثانية عام 1964م)
- إعلام الموقعين . ابن قيم الجوزية . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت، المكتبة العصرية، طبعة أولى عام 2003م)
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد . ابن رشد .
- البداية والنهاية . ابن كثير . (بيروت، مكتبة المعارف، طبعة 1990م)
- تحرير المرأة في عصر الرسالة . عبد الحليم أبو شقة بعنوان: تحرير المرأة في عصر الرسالة (الكويت، دارالقلم.. بدون تاريخ)
- الحقوق السياسيّة للمرأة . عبد الحميد الشواربي . (الإسكندرية، منشأة المعارف، المكتب الإسلامي، طبعة عام 1975م) .
- شخصية المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة . خالد عبد الرحمن العك . (بيروت، دار المعرفة، طبعة خامسة لعام 2005م)
- عمل المرأة وموقف الإسلام منه . عبد الربّ نواب الدين آل نواب . (الرياض، دار العاصمة، طبعة ثانية عام 1989م)
- عمل المرأة: ضوابطه . أحكامه . ثمراته: دراسة فقهية مقارنة . هند محمود الخولي . (دمشق، مكتبة الفارابي، طبعة أولى عام 2001م)
- فتح الباري شرح صحيح البخاري . ابن حجر العسقلاني . (بيروت، دار إحياء التراث.. بدون تاريخ)
- قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة . محمد الغزالي . (القاهرة، دار الشروق، طبعة أولى عام 1990م)

- قضية المرأة: رؤية تأصيلية . سعاد عبد الله الناصر . (الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة أولى 2003م)
- المدخل الفقهي العام . مصطفى الزرقاء . (دمشق، مطبعة طربين، طبعة عام 1968م)
- المرأة في الإسلام . علي عبد الواحد وافي . (مصر، دار النهضة، طبعة عام 1979م)
- المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني . محمد سعيد رمضان البوطي . (دمشق، دار الفكر، طبعة 1996م)
- المرأة المسلمة وقضايا العصر . محمد هيثم الخياط . (القاهرة، سفير الدولية للنشر، طبعة أولى لعام 2007م)
- معجم مصطلحات أصول الفقه . قطب مصطفى سانو . (دمشق، دار الفكر، طبعة أولى عام 2000م).
- مفهوم الحق بين الشريعة والقانون . كلية الشريعة والقانون بسلطنة عمان . (مسقط، بحوث الندوة التي نظمتها كلية الشريعة والقانون، طبعة أولى لعام 2001م)



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

المرأة والولايات العامة

إعداد

د. محمد بن صالح بن حميد
عضو هيئة التدريس جامعة أم القرى

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه، ومن اقتفى أثرهم إلى يوم الدين، أما بعد:

فبناء على الدعوة الكريمة من الأستاذ الدكتور/ أحمد خالد بابكر، أمين مجمع الفقه الإسلامي الدولي، للمشاركة في أعمال الدورة الثانية والعشرين لمؤتمر مجلس المجمع، والمنعقد في الفترة من 25-28 يناير 2015م، بتقديم بحث في موضوع (المراة والولايات العامة).

واستجابة لطلبه، وتشرفاً بالمشاركة، يسعدني أن أقدم هذا البحث.

أسأل الله تعالى أن يكون خالصاً لوجهه سبحانه، وأن ينفع به.

وقد اقتضت موضوعات هذا البحث أن تكون خطته في مقدمة وستة مباحث وخاتمة.

مقدمة: وتشمل تعريف الولاية.

المبحث الأول: المراة والإمامة العظمى.

المبحث الثاني: المراة والإمامة الصغرى، وفيه ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى: المراة والآذان والإقامة.

المسألة الثانية: المراة والإمامة في الصلاة.

المسألة الثالثة: إمامة المراة للنساء.

المبحث الثالث: ولاية المراة للقضاء.

المبحث الرابع: ولاية المراة للحسبة.

المبحث الخامس: ولاية المراة للإفتاء.

المبحث السادس: المراة ومجالس الشورى والبرلمانات.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج.

وكان منهج البحث على النحو التالي:

- 1- جمع المسائل التي يتطلبها الموضوع.
- 2- نقل أقوال المذاهب الأربعة، وقد يجمع إليها المذهب الظاهري، ورأي بعض المتأخرين.
- 3- الاعتماد في نقل المذاهب على كتب المذاهب المعتمدة.
- 4- المسائل التي لم تبحث في كتب المتقدمين، يستعان عليها بكتب من بحثها من المتأخرين.
- 5- عزو الآيات إلى مواضعها من المصحف.
- 6- عزو الأحاديث إلى مصادرها.

تهنيد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اقتفى أثرهم إلى يوم الدين.

فإن الله جل وعلا خلقنا من نفس واحدة وخلق منها زوجها، وأمر باتباع أوامره واجتنابه نواهيه، ورتب على ذلك الثواب والعقاب وسأوى في ذلك بين الرجل والمرأة، فجعل المرأة شقيقة للرجل، وأثبت الفرق بينهما في الخلقة، فجعل لكل واحدٍ منهما خصائصه ومميزاته، قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾⁽¹⁾.

والولاية أمر عظيم، وأمانة ثقيلة، يجب على من كانت إليه أن لا يسندها إلا لمن تتوافر فيه شروطها، فمنصب الولاية من المناصب التي لها تعلق بالغير، ومسئوليتها تشمل النفس والمال والعرض، وغير ذلك من ضروريات الدين، وقد عني الفقهاء - رحمهم الله - ببيان أحكام الولاية، وفصلوا في شرح دقائقها، إلا أن لكل زمان ما يجد من الحوادث، ويحدث من نوازل تستلزم من أهله البحث والبيان، ومن هذه النوازل تولي المرأة للولايات العامة، وفي هذا البحث نتعرض لشيء من ذلك، مستعيناً بالله، متسلحاً بما خلفه سلف هذه الأمة من تراث، سائلاً الله الإخلاص والتوفيق. وقبل الدخول في أقوال أهل العلم فأعرّف الولاية أولاً:

الولاية لغة: بفتح الواو، وقد تكسر، مصدر من الواو، واللام، والياء - وهو - أصل صحيح يدل على قرب، ومن ذلك الوَلِيُّ: القرب⁽²⁾.

واصطلاحاً: تنفيذ القول على الغير شاء أو أبي⁽³⁾.

هذا عند المتقدمين.

وقد عرفها بعض المتأخرين كالأستاذ الدكتور حسين بن خلف الجبوري، بشيء من التفصيل ففرقوا بين أهلية الأداء والولاية، حيث عرّف أهلية الأداء: "صلاحية الإنسان لأن يباشر شؤون

(1) سورة آل عمران آية: ٣٦.

(2) معجم مقاييس اللغة: 141/6.

(3) حاشية ابن عابدين على الدر المختار: 55/3.

نفسه". كما عرف الولاية: «الوصف الشرعي الذي يملك به الإنسان حق التصرف في شؤون غيره، رضي بذلك أم لم يرض»⁽¹⁾.

والفرق بين التعريفين، أن الأول غير مانع فيدخل فيه الغاصب، وأما الثاني فبإضافة قيد (الوصف الشرعي) قد احتز عن ذلك.

الولاية تنقسم ابتداءً إلى ولاية قاصرة وهي ولاية الشخص على نفسه وماله، وولاية متعدية وهي ولايته على غيره⁽²⁾.

والولاية المتعدية تنقسم إلى ولاية عامة وولاية خاصة:

1- الولاية العامة:

هي استحقاق تصرف عام على الأنام⁽³⁾.

2- الولاية الخاصة:

وهي ملك الولي حق التصرف في شأن خاص لشخص معين⁽⁴⁾.

والنوع الأول هو محل البحث إن شاء الله.

وللولاية عدة صور منها: الإمامة، والقضاء، والحسبة، والإفتاء، ومشاركة المرأة في البرلمان ومجالس الشورى.

الإمامة:

والإمامة إما عظمى، وهي إمامة الناس في إدارة شؤون البلاد، أو صغرى وهي إمامتهم في الصلاة.

(1) عوارض الأهلية عند الأصوليين: 116.

(2) انظر: المغني لابن قدامة: 465/6.

(3) الدر المختار: 548/1.

(4) انظر: الولاية على النفس: 33، والسلطة القضائية في الإسلام: 98.

المبحث الأول

المراة والإمامة العظمى

- الإمامة العظمى: هي استحقاق تصرف عام على الأنام⁽¹⁾.
- وقد اشترط الفقهاء لها شروطاً من سلامة في الحواس والأعضاء كالسمع والبصر واليدين والرجلين⁽²⁾، والتي يؤثر فقدها في الرأي والعمل.
- وشروطاً في الصفات اللازمة وهي:
- 1- النسب: أي أن يكون الإمام قرشياً، وللعلماء في اشتراطه قولان⁽³⁾.
 - 2- كما اشترطوا في الإمام الحرية فلا إمامة لعبد ولا لمبعض، فالعبد لا ولاية له على نفسه أي أنه فاقد للولاية الخاصة وهي أصل للولاية العامة⁽⁴⁾.
 - 3- الذكورة: اتفق الفقهاء على اشتراط الذكورة في الإمامة العظمى⁽⁵⁾.
 - وذلك لحديث أبي بكر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة»⁽⁶⁾.
 - 4- شرط التكليف: يشترط في الولاية العظمى أن يكون الإمام مكلفاً- أي بالغاً عاقلاً - بالإجماع⁽⁷⁾.
- كل ما سبق من الشروط كان من الصفات اللازمة.

(1) الدر المختار: 548/1.

(2) شذرات الذهب: 306/3، تاريخ بغداد: 256/2.

(3) انظر: حاشية ابن عابدين: 548/1، والشرح الصغير للدردير: 330/2، ونهاية المحتاج: 389/7، وكشاف القناع: 158/6، ومقدمة ابن خلدون: 194.

(4) انظر: الإرشاد: 427، ولمع الأدلة: 116.

(5) انظر: حاشية ابن عابدين: 548/1، منح الجليل على مختصر خليل: 138/4، مغني المحتاج: 138/4، الإنصاف: 310/10.

(6) انظر: الشرك الكبير: 265/4، المبدع: 10/10.

(7) انظر: حاشية ابن عابدين: 548/1، حواشي الشرواني: 75/9، مغني المحتاج: 130/4، كشاف القناع: 159/6.

وهناك صفات مكتسبة اشترطها الفقهاء في الإمام وهي: الإسلام، والعلم، والعدالة، والكفاية، والأفضلية.

- 1-الإسلام: يشترط في الإمام أن يكون مسلماً⁽¹⁾.
 - 2-العلم: يشترط في الإمام العلم ليتمكن من إدارة شؤون البلاد⁽²⁾.
 - 3-العدالة: وللعلماء في اشتراط العدالة قولان⁽³⁾.
 - 4-الكفاية: وهي اتصافه بما يعين على حماية الدولة من شجاعة ورأي وحكمة⁽⁴⁾.
 - 5-الأفضلية: وهذا الشرط قد ذهب إليه بعض العلماء من عدم جواز إمامة المفصول مع وجود الأفضل بلا عذر⁽⁵⁾.
- بعد معرفة شروط الإمامة العظمى وأن من ضمنها اشتراط الذكورية ولكون هذا الشرط بديهياً عند الفقهاء، بل كان من الشروط المتفق عليها عندهم لذا لم يخوضوا فيه كثيراً ولم يسهبوا في الاستدلال له.
- أما في وقتنا الحاضر فقد وجد من المفاهيم واستجد من الحوادث ما يستدعي البحث خصوصاً أنه وجد من يقول بصحة ولاية المرأة الولاية العظمى ولعلنا نورد كل قول وأدلته.

-
- (1) انظر: حاشية ابن عابدين: 548/1، والتاج والإكليل: 276/6، والإرشاد للجويني: 427، والمبدع: 10/10.
 - (2) انظر: مواهب الجليل: 200/4، وحاشية ابن عابدين: 549/1، وحاشية البجيرمي: 204/4، والمبدع: 10/10.
 - (3) انظر: أحكام القرآن للجصاص: 69/1، والتاج والإكليل: 277/6، والأحكام السلطانية، 6، وكشاف القناع: 159/6، وحاشية ابن عابدين: 549/1.
 - (4) انظر: حاشية ابن عابدين: 548/1، والإرشاد للجويني: 426، وبلغة السالك: 414/2، ومغني المحتاج: 130/4، والإنصاف: 310/10.
 - (5) انظر: الأحكام السلطانية: 20 وما بعدها، والإرشاد للجويني: 430، و البحر الزخار: 382/6.

القول الأول:

قول عامة الفقهاء أن المرأة لا يجوز أن تولّى منصب الإمامة العظمى⁽¹⁾.

أدلة هذا القول:

من الكتاب:

1- قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾⁽²⁾.

وجه الدلالة:

أن الله جعل القوامة للرجال على النساء، وفي هذا دلالة على أن الرجال يفضلون على النساء في أمر الولاية والقومة.

2- قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾⁽³⁾.

وجه الدلالة: أن الله رفع الرجال على النساء درجة، وهذه الدرجة هي القوامة⁽⁴⁾.

3- قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾⁽⁵⁾.

وجه الدلالة:

أن الله أمر النساء بالقرار في البيوت والولاية تستلزم الخروج⁽⁶⁾.

ومن السنة:

(1) انظر: حاشية ابن عابدين: 548/1، مواهب الجليل: 202/4، وحاشية الدسوقي: 192/4، وروضة الطالبين: 42/10، وكشاف القناع: 159/6، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 179/4، فتح الباري: 735/7.

(2) سورة النساء آية: ٣٤.

(3) سورة البقرة آية: ٢٢٨.

(4) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتابي النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، حديث رقم: (4425).

(5) سورة الأحزاب آية: ٣٣.

(6) انظر: تفسر ابن كثير: 255/1، ومدارك التنزيل: 147/1 صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتابي النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، حديث رقم: (4425).

1- عن أبي بكره رضي الله عنه قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»⁽¹⁾.

2- وعن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لن يفتح قوم يملك رأيهم امرأة»⁽²⁾.

3- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤل عن رعيته، والرجل راعٍ على أهل بيته وهو مسؤل عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده، وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راعٍ على ما سيده وهو مسؤل عنه، ألا فكلكم راعٍ وكلكم مسؤل عن رعيته»⁽³⁾.

وجه الدلالة:

أن الرسول ﷺ حدد لكل من الرجل والمرأة مسؤوليته، فمسئولية المرأة تتركز في رعاية أهل بيت زوجها من زوج وأبناء ورعاية لشؤون البيت⁽⁴⁾.

الإجماع:

أجمع فقهاء الأمة على أنه لا يجوز تولى المرأة الإمامة العظمى⁽⁵⁾.

القول الثاني:

الجواز وقد قال به بعض العلماء المعاصرين على تفصيل بينهم وتفريق بين رئاسة الدولة ورئاسة الوزراء⁽⁶⁾.

(1) انظر: تفسير ابن كثير: 464/3، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 178/14.

(2) مجمع الزوائد للهيتمي: 212/5.

(3) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ الحديث: (7138).

(4) انظر: فتح الباري: 121/13.

(5) انظر: الإرشاد للجويني: 427، والفصل في الملل والأهواء والنحل: 179/4، والجامع لأحكام القرآن: 270/1.

(6) انظر: مبادئ الحكم في الإسلام: 443، والسنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: 49 وما بعدها، وحكومة المرأة في الإسلام: 16.

أدلة هذا القول:

استدلوا بعموم الآيات الدالة على مشروعية الخلافة.

أ- كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾⁽¹⁾.

ب- وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾⁽²⁾.

ج- وقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾⁽³⁾.

وجه الدلالة:

أن الله جل وعلا وعد عباده بالتمكين في الأرض بشرط الإيمان والعمل الصالح وإقامة شرائع الله من صلاة وزكاة وأمرٍ بمعروف ونهي عن منكر وفي هذا يستوي الرجال والنساء، والآية الأولى والثانية جاءت بصيغة تشمل الذكر والأنثى، وفي الآية الثالثة فرق في الصيغة بينهما وفي هذا دليل على التسوية في كل الشؤون ومن بينها الولاية⁽⁴⁾.

وأجيب عن أدلتهم: بأن هذه الآيات إنما جاءت لبيان مسئولية الفرد تجاه مجتمعه وما يجب عليه ولم تأت لبيان شروط الولاية العامة⁽⁵⁾.

الترجيح:

بعد استعراض أدلة القولين، فإنه يترجح القول بعدم جواز تولية المرأة الولاية العظمى، وأن الذكورة شرط في أهلية الولاية العامة، وهذا القول هو الموافق للأدلة الصحيحة من الكتاب والسنة، والموافق لعمل سلف هذه الأمة، والله أعلم.

(1) سورة الحج آية: ٤١.

(2) سورة النور آية: ٥٥.

(3) سورة التوبة آية: ٧١.

(4) انظر: حكومة المرأة في الإسلام: 49، ومنصب الحكومة والمرأة المسلمة: 65-66.

(5) انظر: رئاسة المرأة في ضوء القرآن والسنة: 40-41.

المبحث الثاني

المراة والإمامة الصغرى

ويُقصد بها إمامة الصلاة، فهل يصح أن تتولى المراة الإمامة في الصلاة، وقبل ذلك هل لها أن تتولى الآذان والإقامة؟

المسألة الأولى: المراة والآذان والإقامة:

اختلف العلماء - رحمهم الله - في مشروعية الآذان والإقامة في حق المراة على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

جمهور العلماء على عدم مشروعية الآذان والإقامة للنساء⁽¹⁾، ولو أذنت أو أقامت فإن فعلها غير مجزئ ولا بد من الإعادة إذا كان هذا الآذان وهذه الإقامة لجماعة من الرجال والنساء.

أدلة القول الأول:

1- استدلل الجمهور بما روى عن ابن عمر رضي الله عنه قال: ان عمر رضي الله عنه: أولاً

تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: «يا بلال قم فناد بالصلاة» (2).

2- واستدلوا بحديث أم ورقة.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ لما أذن لها أن تؤم أهل دارها لم يأمرها بالآذان والإقامة، بل أمرها أن تتخذ مؤذناً رجلاً.

والقول الثاني: أن أذانها وإقامتها ولو كانت للرجال أنها مجزئة⁽³⁾.

وإن كان أذانها وإقامتها للنساء فقط أو لنفسها فالصلاة صحيحة والآذان والإقامة إساءة⁽⁴⁾.

(1) انظر: روضة الطالبين: 203/1، المغني: 422/1، الإفصاح: 108/1، الخلى: 169/2.

(2) صحيح البخاري، كتاب الآذان، بابا بدء الآذان، رقم الحديث (604)، وصحح مسلم في الصلاة، رقم الحديث (377).

(3) انظر: بدائع الصنائع: 411/1، وحاشية ابن عابدين: 393/1.

(4) انظر: الدر المختار: 391/1.

أدلة القول الثاني:

1- بما روى عن مالك بن الحويرث قال: أتينا رسول الله ﷺ ونحن شبيبة متقاربون، فأقمنا عنده عشرين ليلة، وكان رسول الله ﷺ رحيماً رفيقاً، وظن أننا قد اشتقنا أهلنا، فسألنا عمن تركنا من أهلنا فأخبرناه فقال: «ارجعوا إلى أهليكم، فأقيموا فيهم، وعلموهم ومروهم، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم ثم يؤمكم أكبركم»⁽¹⁾.

وجه الدلالة:

قوله ﷺ: « فليؤذن لكم أحدكم » أمر للرجال والنساء شقائق الرجال، والأمر لهم أمر لهن، كما هو معروف في خطابات الشارع أنها تأتي بصيغة المذكر وتدخل فيها الأنثى بالتبع⁽²⁾.

والقول الثالث:

أنه يستحب لها بشرط خفض الصوت وقيل أنه مباح⁽³⁾.

أستدل أصحاب هذا القول ببعض أدلة الجيزين

الترجيح:

والراجح والله أعلم أنه لا يجوز أن تؤذن المرأة أو تقيم لجماعة الرجال، لعدم ورود دليل صحيح من السنة أو من فعل الصحابة.

وأما أذانها لنفسها ولجماعة النساء فجائز بشرط خفض الصوت.

وأما إقامتها لنفسها ولجماعة النساء فإنها آكد في المشروعية من الأذان، والله اعلم.

المسألة الثانية: المرأة والإمامة في الصلاة

هل يشرع للمرأة أن تؤم في الصلاة، وإذا قلنا أن إمامتها صحيحة فهل تؤم الرجال والنساء؟

(1) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب من أحق بالإمامة مع شرح النووي 174/5.

(2) انظر: اليل الحرار: 197/1.

(3) انظر: حاشية ابن عابدين: 393/1، والمبسوط: 133/1، وروضة الطالبين: 203/10، والكاظمي: 102/1، والمغني: 422/1.

القول الأول:

جمهور الفقهاء على أن إمامة المرأة بالرجال لا تصح سواء كانت الصلاة فرضاً أو نفلاً، وصلاة من خلفها من الرجال غير صحيحة⁽¹⁾.

واستدل الجمهور بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها»⁽²⁾.
وبغيره من الأحاديث الدالة على تأخير النساء في الصلاة.

وجه الدلالة:

أن الحديث دل على تأخير النساء عن الرجال في الصلاة ولا يشرع تقدمهن عليهم⁽³⁾.

القول الثاني:

وذهب بعضهم إلى جواز إمامتها مطلقاً⁽⁴⁾.

القول الثالث:

وذهب البعض إلى صحة إمامتها في النفل⁽⁵⁾.

واستدل القائلون بصحة إمامتها مطلقاً بما روي عن أم ورقة أنها استأذنت النبي ﷺ أن تتخذ في دارها مؤذناً فأذن لها... الحديث⁽⁶⁾، وفي رواية: وأمرها أن تؤم أهل دارها في الفريضة⁽⁷⁾.

(1) انظر: بدائع الصنائع: 426/1، حاشية الخرخشي على مختصر خليل: 22/2، وروضة الطالبين: 35/1، والمقنع: 206/1، والمحلي: 135/3.

(2) صحيح مسلم، الصلاة باب تسوية الصفوف: 159/4.

(3) انظر: بدائع الصنائع: 618/2، وبداية المجتهد: 156/1.

(4) انظر: المغني: 199/2، وعون المعبود: 302/2.

(5) انظر: المغني: 199/2، الإنصاف: 264/2.

(6) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب 60، حديث: (577، 578)، والمستدرک للحاكم: 203/1، وسند الإمام أحمد: 405/6، وسنن الدارقطني: 403/1.

(7) صحيح ابن خزيمة: 89/3، باب إمامة المرأة للنساء في الفريضة، حديث (1676).

وجه الدلالة:

أن أم ورقة كانت تؤم أهل بيتها وكان فيهم مؤذنها وغيره من الرجال، والرواية جاءت مطلقة لم تقيد بفرض ولا نفل، وفي الرواية الأخرى جاء التقييد بالفريضة، وإذنه عليه السلام وإقراره دليل على صحة إمامتها.

وأجيب عنه بأنه محمول على إمامتها للنساء لكونها تؤم في الفرائض، ولا يلزم من كون المؤذن رجلاً أنه كان يصلي مأموماً خلفها، ولو سلمنا لكان خاصاً بها⁽¹⁾.

واستدل القائلون بصحة إمامتها في النفل دون الفرض بحديث أم ورقة السابق.

وأجيب عنه بنفس ما أجيب به عن استدلال أصحاب القول الثاني.

الترجيح:

وبعد النظر في أدلة كل قول ومناقشتها، وظهور قوة أدلة القول الأول وسلامتها، فيظهر أنه هو الراجح، وأن إمامة المرأة بالرجل لا تصح، سواء كانت الصلاة فرضاً أو نفلاً، وإن أمت فصلاة من خلفها من الرجال غير صحيحة، والله أعلم.

المسألة الثالثة: إمامة المرأة للنساء

للعلماء في إمامة المرأة للنساء قولين:

القول الأول:

أن إمامة المرأة لجماعة النساء مستحبة وتكون في وسطهم ولا تتقدم عليهن. وبه قال الشافعية والحنابلة والظاهرية وغيرهم⁽²⁾.

أدلة القول الأول:

1- عن علي رضي الله عنه قال: دخلت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم على أم سلمة رضي الله عنها، فإذا

نسوة في جانب البيت يصلين، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا أم سلمة أي صلاة تصلين؟» قالت: يا

رسول الله المكتوبة. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أفلا أممتهن؟» قالت: يا رسول الله أو يصلح ذلك؟ قال

صلى الله عليه وسلم: «نعم تقومين وسطهن، لا هنَّ أمامك ولا خلفك، وليكنَّ عن يمينك وعن شمالك»⁽³⁾.

(1) انظر: المغني: 199/2، ونهاية المحتاج: 170/2.

(2) انظر: روضة الطالبين: 530/1، والمبدع: 94/2، والمخلى 135/3، والمغني 199/2.

(3) مسند الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب: 111.

وجه الدلالة:

الحديث ظاهر في استحباب صلاة النساء جماعة، واقتدائهن بواحدة منهن في مكتوبة ونافلة، لحد النبي ﷺ وترغيبه وإرشاده لأم سلمة.

2- ومحدث أم ورقة السابق، وغيره من الأحاديث الدالة على إمامة النساء في صدر الإسلام.

القول الثاني:

أن المرأة لا يشرع أن تؤم مطلقاً لا برجل ولا خنثى ولا امرأة، ولا تصح إمامتها لا في فرض ولا في نفل على تفصيل بين القائلين بهذا القول بين الحرمة والكراهة. وهو قول المالكية والحنفية، إلا أن المالكية يرون عدم صحة الصلاة وتلزم الإعادة، أما الحنفية فيرون صحتها مع الكراهة⁽¹⁾.

أدلة القول الثاني:

1- استدلووا بدليل عقلي، وهو أن إمامتها تستلزم محظوراً، فهي إما أن تقف وسطهن وتترك التقدم، وهذا مكروه لمخالفته الموقف الصحيح للإمام، وإما أن تتقدم عليهن وهو أيضاً مكروه لما فيه من التكشف⁽²⁾.

وقد نوقش هذا الدليل: بأنه لا ينهض حجة مع وجود الأحاديث الصحيحة الدالة على صحة إمامة المرأة للنساء، ولأن الشارع حدد موقف المرأة وسط الصف فلا يكون مكروهاً.

الترجيح:

والذي يظهر أن الراجح هو القول الأول: وهو صحة إمامة المرأة بالنساء، واستحباب جماعتهم، لقوة أدلته، والله أعلم.

(1) انظر: البحر الرائق: 352/1، وبلغة السالك: 156/1.

(2) انظر: درر الحكام: 86/1، والبحر الرائق: 351/1.

المبحث الثالث ولاية المراة للقضاء

منصب القضاء من المناصب المهمة الحساسة، فبه تحفظ الحقوق وتصان الأنفس والأعراض والأموال، ولخطورته فقد امتنع كثير من السلف عن تولي القضاء، ولأهميته فقد عني الإسلام به عناية فائقة وبين الفقهاء - رحمهم الله - الشروط التي ينبغي توافرها في القاضي بين متفق عليه ومختلف فيه من الشروط.

فاتفقوا على اشتراط البلوغ والعقل والإسلام، واختلفوا في الحرية، والعدالة، والاجتهاد، والذكورة، وسلامة الحواس، على تفاوت في درجة الخلاف، والجمهور على اشتراطها⁽¹⁾.
أقوال الفقهاء في اشتراط الذكورة في القاضي:

القول الأول: المنع مطلقاً:

وهو مذهب الجمهور فلا تصح توليتها القضاء، ومن ولاها فهو آثم، وولايتها باطلة، وأحكامها غير نافذة، وإلى هذا ذهب المالكية⁽²⁾، والشافعية⁽³⁾، والحنابلة⁽⁴⁾، وزُفر من الحنفية⁽⁵⁾، واستدلوا بنفس أدلة المنع من الولاية العظمى، كما استدلوا بالإجماع⁽⁶⁾.

أدلة القول الأول:

1- قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾⁽⁷⁾.

- (1) انظر: حاشية ابن عابدين: 354/5، وحاشية الدسوقي: 129/4هـ، وبداية المجتهد: 531/2، ومغني المحتاج: 375/4، وكشاف القناع: 262/4، والمخلى: 427/8.
- (2) انظر: بداية المجتهد: 531/2، ومواهب الجليل: 87/6.
- (3) انظر: تحفة المحتاج: 106/10، المجموع: 127/20.
- (4) انظر: المغني مع الشرح الكبير: 380/11، الفروع: 421/6.
- (5) انظر: الاختيار للموصلي: 84/2.
- (6) انظر: المغني مع الشرح الكبير: 380/11، ومواهب الجليل: 202/4.
- (7) سورة النساء آية: 34.

وجه الدلالة:

أن الآية جعلت الولاية محصورة في الرجل على المرأة، والولاية تقتضي أن يكون الرجل هو الحاكم عليها، وقد خص الله الرجل بالنبوة، والخلافة، وكذلك القضاء، وجاءت لفضة القوامة في الآية بصيغة المبالغة لتدل على أصالة الرجال في ذلك، وهذا كله يستلزم عدم جواز العكس، وهو ولاية المرأة على الرجل⁽¹⁾.

ونوقش هذا الاستدلال بأن الآية نزلت في شؤون الأسرة، وأن المراد قوامة الزوج على زوجته⁽²⁾. وأجيب عنه بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

والآية عامة في أن القوامة للرجل على المرأة في كل شأن إلا ما جاء الدليل باستثنائه⁽³⁾.

2- عن أبي بكر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة".

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أخبر بعدم فلاح من ولوا أمرهم امرأة، وهذا يقتضي اجتناب توليتها لدفع الضرر الحاصل بعدم الفلاح وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب⁽⁴⁾.

القول الثاني: الجواز مطلقاً:

وإليه ذهب ابن حزم⁽⁵⁾، واستدل بأصل الإباحة ما لم يقم دليل على المنع، فكل من توفرت فيه الصلاحية للفصل بين الناس فحكمه جائز، وولايته صحيحة والمرأة كذلك.

(1) انظر: تفسير القرآن العظيم: 465/1، الجامع لأحكام القرآن: 169/5، وفتح القدير: 460/1، ونظام القضاء في الإسلام: 27، والأحكام السلطانية: 65.

(2) انظر: الجامع لأحكام القرآن: 168/5، وتفسير القرآن العظيم: 465/1، وفتح القدير: 462/1.

(3) انظر: نظام القضاء في الإسلام: 28.

(4) انظر: فتح الباري: 735/7، ومواهب الجليل: 202/4، والمجموع: 127/20، والمغني مع الشرح الكبير: 380/11، السيل الجرار: 273/4.

(5) المحلى: 528/8.

القول الثالث: التفصيل:

ذهب بعض الحنفية⁽¹⁾، وبعض المالكية⁽²⁾، إلى صحة قضاء المرأة فيما تقبل فيه شهادتها⁽³⁾.
ودليلهم قياس القضاء على الشهادة.

وقد نوقش هذا الدليل بأن ولاية القضاء مغايرة للولاية في الشهادة.

فالشهادة: تكون في أمور جزئية فهي ولاية خاصة، والقضاء في أمور عامة فهور ولاية عامة،
والشهادة إبانة للحق بلا الزام، والقضاء إبانة للحق مع الإلزام فالقياس قياس مع الفارق، فالعامي
تقبل شهادته وليس أهلاً لتولي القضاء⁽⁴⁾.

الترجيح:

والذي يترجح بعد إيراد الأقوال ومعرفة الأدلة هو ما ذهب إليه الجمهور من اشتراط الذكورة

لتولي منصب القضاء.

(1) انظر: بدائع الصنائع: 4079/9، وشرح فتح القدير: 297/7.

(2) انظر: مواهب الجليل: 87/6.

(3) وقد استدل أصحاب هذه الأقوال بأدلة مر معنا معظمها ونوقشت.

(4) انظر: نظام القضاء في الإسلام: 34، والقضاء في عهد عمر: 223/1.

المبحث الرابع

ولاية المرأة للحسبة

الحسبة هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله⁽¹⁾.
والمحتسب يحتسب الأجر عند الله على فعله من إرشاد الناس إلى فعل المعروف، وترك المنهي،
وهو إما متبرع كأبي فرد مسلم دون توليه من ذي سلطان، وإما معين من قبل الحاكم.

فالأول: مشروع لكل فرد من أفراد الأمة، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾⁽²⁾.

وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾⁽³⁾.
وهذا خطاب موجه إلى كل أفراد الأمة رجالاً ونساءً، علماء وعامة، قال ﷺ فيما رواه عنه أبو سعيد ﷺ: «من رأى منكم منكراً فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع بلسانه فبقلمه، وذلك أضعف الإيمان»⁽⁴⁾.

فكل فرد من أفراد الأمة مطالب بالأمر بالمعروف وتغيير المنكر على حسب قدرته دون تجاوز.
والثاني: وهو المحتسب المعين من قبل الحاكم وهذا أوسع صلاحيات، وأقدر على التغيير من
الأول، والاحتساب في حقه فرض عين، أما الأول فعلى الكفاية⁽⁵⁾.

ولقوة سلطة المحتسب المعين وسعتها فقد اشترط فيه الفقهاء شروطاً منها: اشتراط كونه مسلماً،
بالغاً، عاقلاً، عدلاً، عاملاً بما يأمر به منتهياً عما ينهى عنه، عالماً بالمنكرات الظاهرة، ذا رأي
وصرامة مع الرفق بالناس في الأمر والنهي، وأن يكون حليماً صبوراً على الأذى حسن الخلق، قادراً

(1) الأحكام السلطانية للماوردي: 240، والأحكام السلطانية لأبي يعلى: 284.

(2) سورة آل عمران آية: ١٠٤.

(3) سورة آل عمران آية: ١١٠.

(4) سنن ابن ماجه: 215/1، باب ماجاء في صلاة العيدين، رقم الحديث (1053).

(5) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي: 240 وما بعدها، ونظام القضاء في الإسلام 213.

على إنفاذ ما أسند إليه، حراً، مأذوناً له في الحسبة من السلطان أو نائبه، على خلاف في الشرطين الآخرين والأولى اشتراطهما⁽¹⁾.

أما الذكورة: فلم يتعرض لاشتراطها أكثر العلماء والذين تعرضوا لذكرها متفقون على عدم اشتراطها في المحتسب المتطوع مختلفون في اشتراطها في المحتسب المعين:
القول الأول:

ذهب بعض العلماء إلى اشتراط الذكورة في المحتسب المعين من قبل ولي الأمر، ولا يجوز أن تتولاها المرأة⁽²⁾.

أدلة القول الأول:

1- استدل أصحاب هذا القول بالأدلة العامة الدالة على أحقية الرجل بالولاية دون المرأة والسابق إيرادها.

2- من العقل: أن الحسبة تتطلب في المحتسب من الصرامة والقوة ما يتنافى مع طبيعة المرأة، مع مواجهة المحتسب لكثير من الخبث والفساد وغيرها من الأمور التي صان الإسلام المرأة عنها لضعف طبيعتها⁽³⁾.

القول الثاني:

ذهب أصحاب هذا القول الى عدم اشتراط الذكوة في من يتولى الحسبة⁽⁴⁾.

أدلة القول الثاني:

1- استدلوا بعموم أدلة الحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي شرعت الاحتساب لكل أفراد الأمة رجالاً ونساءً.

(1) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي: 241، الأحكام السلطانية لأبي يعلى: 258، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: 91، والحسبة في الإسلام: 84، وإحياء علوم الدين: 333/2، والقضاء في عهد عمر: 551 وما بعدها.

(2) انظر: التراتيب الإدارية: 285/1.

(3) انظر: أصول الحسبة: 68.

(4) انظر: أصول الحسبة في الإسلام: 67، والقضاء في عهد: 555/1، ونظام القضاء في الإسلام 210.

• وقد نوقش هذا الدليل بأن أدلة الحث على الاحتساب إنما هي في شأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التطوعي، وهذا مما يتفق عليه فالمرأة عليها واجب الإرشاد في بيتها وبين نساءها ومحارمها، أما ولاية الحسبة فلا تدخل المرأة فيها بدليل الآيات والأحاديث التي تمنع من تولية المرأة عموماً.

2- ما روي من الآثار في تولي النساء للحسبة في عهد الصحابة رضوان الله عليهم⁽¹⁾.

• وقد نوقش هذا الدليل: بأن هذه الآثار لا تصح⁽²⁾.

الترجيح:

بعد إيراد الأقوال وعرض الأدلة ومناقشتها يظهر والله أعلم أن الراجح هو جواز احتساب المرأة تطوعاً، كما يجوز توليتها أمر الحسبة في الأماكن التي لا يتواجد فيها إلا النساء، وهذا القول المتوسط بين القولين فيه إعمال للأدلة، وفيه حفظ للنساء من حيث عدم اطلاع الرجال عليهن في أماكن الخاصة، أو خلو هذه الأماكن من محتسب، والله أعلم.

(1) انظر: الاستيعاب: 335/4، والمحلى: 527/8، والاصابة: 342/4.

(2) انظر: المحلى: 527/8، وتغريب التهذيب: 756.

المبحث الخامس

ولاية المراة للإفتاء

منصب الإفتاء منصب عظيم وأثره على الناس في كل شؤونهم ظاهر، فهو إخبار عن حكم الله، وقد عرف فقهاء الأمة حساسية منصب الإفتاء، فبينوا صفات المفتي والشروط التي ينبغي توفرها فيه: وهي الإسلام والبلوغ، والعقل، والعلم، والعدالة⁽¹⁾، واتفق الفقهاء - رحمهم الله - على عدم اشتراط الذكورة في المفتي⁽²⁾، فلا خلاف بين الفقهاء على جواز أن تفتي المراة إذا اتصفت بالصفات التي يشترط توفرها في المفتي.

قال الحصكفي: «وشرط بعضهم تيقظه لا حرته وذكورته ونطقه»⁽³⁾.

وقال النووي: «وينبغي أن يكون المفتي مع شروطه السابقة متنزها عن خوارم المروءة، فقيه النفس، سليم الذهن، رصين الفكر، حسن التصرف والاستنباط، سواء الحر والعبد، والمراة والأعمى والأخرس إذا كتب أو فهمت إشارته»⁽⁴⁾.

قال ابن القيم: «الفتيا أوسع من الحكم والشهادة، فيجوز فتيا العبد، والحر، والمراة، والرجل، والقريب، والبعيد، والأجنبي...»⁽⁵⁾.

وقال ابن مفلح: «تصح فتيا مستور الحال في الأصح وإن كان عبداً أو امرأة»⁽⁶⁾.

والمكشرون للفتوى من الصحابة سبعة، منهم عائشة رضي الله عنها⁽⁷⁾.

(1) انظر: أعلام الموقعين: 36/1، والدر المختار: 175/3 وما بعدها.

(2) انظر: أعلام الموقعين: 169/4، وروضة الطالبين: 109/11، والدر المختار: 176/3، والمبدع: 25/10.

(3) الدر المختار: 176/3.

(4) روضة الطالبين: 109/11.

(5) أعلام الموقعين: 169/4.

(6) المبدع: 25/10.

(7) انظر: أعلام الموقعين: 10/1.

المبحث السادس

المراة ومجالس الشورى والبرلمانات

مبدأ الشورى هو مبدأ إسلامي أصيل حث عليه الشارع قولاً وفعلاً، كتاباً وسنة، قال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾⁽¹⁾، وفقهاء الأمة متفقون على اعتباره من مبادئ الشريعة، مختلفون في تحديد من يصلح للاستشارة، فهل أهل الاستشارة هم جميع الأمة، أم فئة محددة بعينها، أم فئة محدودة بوصفها، والذي يظهر أن الذي يحقق الهدف من الشورى وهو الوصول إلى أصوب الآراء، وأنه ليس كل أحد صالح لإبداء الرأي الراشد، حيث إن هذه المجالس لها حق سن الانظمة والتشريعات، ومتابعة أداء الحكومات، ومساءلتها عند تقصيرها في أداء عملها، فتنحصر الشورى في أهل الحل العقد من العلماء، وأصحاب الفكر، وزعماء الناس، وقادة الجيش، وغيرهم، وهو الموافق لما جاء من السنة الفعلية⁽²⁾.

وعليه فهل المراة من أهل الشورى؟.

ذكر العلماء - رحمه الله - شروطاً يجب توفرها في أهل الحل والعقد وهي: التكليف، والإسلام، والحرية، والعلم، والعدالة، والرأي، والتجربة، والمواطنة، والإقامة في دار الإسلام، الذكورة⁽³⁾.
فأما اشتراط الذكورة لم يتكلم فيه المتقدمون كثيراً لعدم حاجتهم لذلك، ولما حدثت الحاجة فإن الفقهاء المعاصرين قاموا بفرض الكفاية وحصلوا إلى قولين في هذه المسألة:

القول الأول:

اشتراط الذكورة وعدم صلاحية المراة لتولي عضوية الشورى والبرلمان لأنها ليست من أهل الحل والعقد⁽⁴⁾.

(1) سورة الشورى آية: ٣٨.

(2) انظر: التفسير الكبير: 67/9، وجامع البيان: 152/4، والرأي العام في الإسلام: 37، ومبدأ الشورى في الإسلام: 157.

(3) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي: 6، والأحكام السلطانية لأبي يعلى: 9، وكشاف القناع: 158/6، وبلغة السالك: 414/2، والإسلام وأوضاعنا السياسية: 208 وما بعدها.

(4) انظر: تدوين الدستور الإسلامي: 54 وما بعدها، والديمقراطية في الميزان: 58، وحقوق المراة في الإسلام: 193، النظرية الإسلامية في الدولة: 236.

القول الثاني:

عدم اشتراط الذكورة لمن يتولى عضوية مجالس الشورى والبرلمانات، وأن المرأة من أهل الحل والعقد⁽¹⁾.

أدلة القول الأول:

1- استدل أصحاب القول الأول من الكتاب والسنة أدلة اشتراط الذكورة في الإمامة العظمى.

2- وبقوله تعالى: ﴿أَوْمَنْ يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾⁽²⁾.

وجه الدلالة:

أن المرأة من صفاتها ضعف قدرتها عن الخصومة وبيان الحجة وأنها ليست كالرجل في القدرة على إقامة الحجة ودفع ما يحال به خصمه⁽³⁾.

وقد أجيب عنه بأن هذا الوصف لا ينطبق على كل النساء، بدليل صحة توكيل المرأة، وكذلك فإنه يعارضه استشارة النبي ﷺ لنسائه، وكذلك فإن المرأة في هذه المجالس لاتنفرد بالرأي.

3- كما استدلوا بعمل السلف، حيث لم يثبت عنهم إسناد شئ من الولايات العامة إلى المرأة، ولا اعتبارهن من أهل الحل والعقد ودعوتهن إلى مجالس الاستشارة⁽⁴⁾.

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب هذا القول بالأدلة التي تجيز المشاركة عموماً وأنها ليست خاصة بالرجال⁽⁵⁾

ومنها:

(1) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام: 452، والشورى بين الأصالة المعاصرة: 54، وقواعد نظام الحكم في الإسلام: 185.

(2) سورة الزحرف آية: ١٨.

(3) انظر: فتح القدير: 549/4، وتفسير ابن كثير: 127/4.

(4) انظر: المرأة في الإسلام: 143، والنظام السياسي في الإسلام: 121، والمرأة بين الجاهلية والإسلام: 355.

(5) انظر: حقوق المرأة في الإسلام: 196، والمرأة في القرآن والسنة: 40 وما بعدها، والمرأة المسلمة المعاصرة: 56.

1- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾⁽¹⁾.

2- قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾⁽²⁾.

3- قوله ﷺ: «إنما السناء شقائق الرجال»⁽³⁾.

4- ما جاء من استشارة النبي ﷺ لام سلمة رضي الله عنها في غزوة الحديبية، وأشارتها للنبي ﷺ بأن ينحر هديه، ويلحق رأسه فأخذ برأيها⁽⁴⁾، وكان هو الصواب.

فهذه النصوص من الكتاب والسنة تدل على مساواة الرجل بالمرأة، وأن نظرة الشارع لهما نظرة واحدة وأن التكريم الإلهي يشملها قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾⁽⁵⁾.

والشارع الحكيم خاطبنا بصيغة المفرد المذكر والجمع المذكر مخاطباً الرجل والمرأة كما ساوى بينهما في التكليف⁽⁶⁾.

4- كما استدلوا بعموم الآيات الدالة على مشروعية الشورى وأنها تشمل الرجال والنساء⁽⁷⁾.

وقد أوجب عن استدلالهم بما يلي:

أن المساواة بين الرجل والمرأة في أصل الخلقة، وأن لكل منهما أجر ما عمل، أنه هذا كله صحيح ولكن لا يقتضي ذلك مساواتها له في كل اعتبار، بل في ذلك شيء من الظلم في حق كل واحد منهما، فالرجل له خصائصه الخلقية والخلقية، والتي تتناسب مع وظيفة، والمرأة كذلك لها طبيعتها

(1) سورة النساء آية: 1.

(2) سورة الأعراف آية: 189.

(3) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في الرجل يجد في منامه برقم (233).

(4) صحيح البخاري: كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب رقم الحديث: (2731).

(5) سورة الإسراء آية: 70.

(6) انظر: المرأة في القرآن والسنة: 32، النظرية الإسلامية في الدولة: 332، وقواعد نظام الحكم في الإسلام: 185.

(7) انظر: مبادئ نظام الحكم: 422، والشورى بين الأصالة والمعاصرة: 53، والاستفتاء الشعبي: 313.

الخاصة والتي تناسب وظيفتها يقول الحق جل شأنه: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾⁽¹⁾. وقال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽²⁾.

فوظيفة المراة الأساسية هي الأمومة وتدبر الحياة المنزلية، والرجل مكلف بكسب المعاش وهو مهيا لذلك بقوة الجسد، وقوة العقل على العاطفة ليتمكن من حماية نفسه وأهله، بخلافها فطبيعتها تغلب عليها العاطفة والانفعالية والصبر وهو ما يتناسب مع وظيفتها، ولذلك جعل الشارع حق الطلاق للرجل وجعل سفرها من غير محرم أمراً ممنوعاً، وخص الرجل بالجمعة والجماعة والجهاد، وجعل لها الحضانة للصغار كل هذا تقدير ممن أعطى كل شيء خلقه ثم هدى⁽³⁾. قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾⁽⁴⁾.

الترجيح:

وبعد استعراض الأقوال، والنظر في أدلة كل قول، يظهر والله أعلم قوة قول القائلين بالجواز، مع أن القول بالجواز يتجه لقضية التعيين في المجلس، ولا يتناول الشكل الذي تظهر فيه المراة في المجلس، من حيث قربها من الرجال، أو هيئتها أو نحو ذلك...

(1) سورة آل عمران آية: 36.

(2) سورة البقرة آية: 228.

(3) انظر: دستور الأسرة في ظلال القرآن: 30، والمراة في الإسلام: 145.

(4) سورة النساء آية: 32.

الخاتمة:

وبعد استعراض موضوعات هذا البحث، والخوض في ادلته ومناقشاته، وبيان ما نتج عن ذلك

من ترجيحات ونتائج، ظهر ما يلي:

- عدم جواز تولية المراة الولاية العظمى.
- عدم صحة أذانها وإقامتها للرجال، وأما أذانها لنفسها ولجماعة النساء فجائز بشرط خفض الصوت، وأما إقامتها لنفسها ولجماعة النساء فإنها آكد في المشروعية.
- أن إمامة المراة بالرجل لا تصح، سواء كانت الصلاة فرضاً او نفلاً، وإن أمت فصلاة من خلفها من الرجال غير صحيحة.
- أن الذكورة شرط لتولي منصب القضاء.
- جواز احتساب المراة تطوعاً، كما يجوز توليتها أمر الحسبة في الأماكن التي لا يتواجد فيها إلا النساء.
- جواز أن تفتي المراة إذا اتصفت بالصفات التي يشترط توفرها في المفتي.
- جواز استشارة المراة قياساً على فعله ﷺ مع أن القول بالجواز يتجه لقضية التعيين في المجلس، ولا يتناول الشكل الذي تظهر فيه المراة في المجلس، من حيث قربها من الرجال، أو هيئتها أو نحو ذلك...

مشروع قرار:

نظر الإسلام إلى المرأة نظرة تقدير واحترام، وجعلها شقيقة الرجل، وحفظ لها حقوقها كما حفظ لها كرامتها، وجنبها الأعمال الشاقة كالجهاد ونحوه، ولذا فليس للمرأة ان تتولى الاعمال التي فيها مشقة، سواء كانت المشقة حسية أو معنوية كالتي تحصل بتوليها منصب الإمامة العظمى ومنصب القضاء ، ولها أن تكون في الجانب المؤثر غير المباشر، كأن تكون مستشارة للإمام أو للقاضي، كما يجب على المجتمع الإسلامي أن يعتز بثقافته، و أن يستشعر خصوصيته.

المحتويات

الصفحة	الموضوع
2	مقدمة
4	تمهيد
6	المبحث الأول: المرأة والإمامة العظمى.
11	المبحث الثاني: المرأة والإمامة الصغرى، وفيه ثلاثة مسائل.
11	المسألة الأولى: المرأة والآذان والإقامة.
12	المسألة الثانية: المرأة والإمامة في الصلاة.
14	المسألة الثالثة: إمامة المرأة للنساء.
16	المبحث الثالث: ولاية المرأة للقضاء.
19	المبحث الرابع: ولاية المرأة للحسبة.
22	المبحث الخامس: ولاية المرأة للإفتاء.
23	المبحث السادس: المرأة ومجالس الشورى والبرلمانات.
27	الخاتمة.
28	مشروع القرار.



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

المرأة والولايات العامة

إعداد
الشيخ أحمد بن سعود السيابي

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أما بعد :

فإن موضوع المرأة صاحب الوجود الإنساني منذ بدء الخليقة على ظهر هذه البيسطة، لكونها واحداً من المكوّنين البشريين، مشكلةً بذلك نصف المجتمع البشري، فكان لا بد لها من حراك في الحياة، كما إنه لا بد لذلك الحراك من تأطير ديني جوازاً أو منعاً، حلاً أو حرمة .

وقد شغلت المرأة حيزاً كبيراً في فكر الديانات الربانية أو الوضعية، حتى جاء الإسلام واعتبرها مخلوقاً إنساناً جميلاً تكون بجانب الرجل في تكميل كل منها الآخر من جهة، ومستقلة في التصرف من جهة أخرى شأنها في ذلك شأن الرجل معها .

وقد جاء هذا البحث لي طرح ذلكم التعاون والتكامل، وليناقش حراك المرأة وعملها في الحياة في ضوء النصوص الدينية من الكتاب والسنة، مستنطقاً أقوال العلماء منذ الصحابة وإلى عصرنا الحاضر وقد جعلته في محاور ثلاثة بالعناوين التالية وهي :

المحور الأول : المرأة والرجل في المساواة .

وقد ناقش هذا المحور موضوع المساواة بين المرأة والرجل تحت العناوين التالية :-

- المساواة في الخلق .
- المساواة في التكليف .
- المساواة في العبادة .
- المساواة في الميراث .
- المساواة في التملك والتصرف .
- المساواة في التعاون المنزلي .

المحور الثاني :-

وقد ناقش هذا المحور موضوع المرأة في المسؤولية العامة وهو تحت العناوين التالية :-

- الشورى .
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
- في الحروب .
- التعليم .
- التطبيب .
- نظرة عامة إلى عمل المرأة، وفيه ترجيح الرأي بجواز عملها خارج المنزل وفق الضوابط الشرعية .

المحور الثالث :- الولاية العامة للمرأة :-

وقد ناقش هذا المحور موضوع جواز أو عدم جواز إسناد الولاية العامة التي هي رئاسة الدولة للمرأة، تحت العناوين التالية :-

- رأي المانعين .
 - رأي المجيزين .
 - رأي المتوسطين .
 - رأيي الشخصي ومعه مناقشة جيدة .
- وقد أعددت هذا البحث للدورة الثانية والعشرين لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي بدعوة من معالي الشيخ الأستاذ الدكتور أحمد خالد بابكر، أمين المجمع .
وأسأل الله التوفيق والسداد في القول والعمل، والله وليّ التوفيق .

المحور الأول: المرأة والرجل في المساواة

- المساواة في الخلق :

خلق الله الإنسان في هذا الوجود وجعله محور الكون سواء كان هذا الإنسان ذكراً أو أنثى، فالإنسانية لهما معا، فهما متساويان في الخلق، حيث الآيات القرآنية الشريفة تدل على ذلك بكل وضوح، وتبينه غاية بيان، يقول الله عزوجل ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾)).

((يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴿١﴾)).

((هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴿١٨٩﴾)).

((وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنًا وَحَفْصَةً ﴿٧٢﴾)).

يخاطب الله في هذه الآيات الشريفات الإنسان ذكراً وأنثى بقصة خلقه امتناناً عليه لتذكيره بما يتوجب عليه من الإقرار بالوهية الخالق وعبودية المخلوق، وما يستلزم ذلك من عبادة الله عزوجل وتقواه .

- المساواة في التكليف :

وإذا ما تقررَت المساواة في خلق الإنسان ذكراً وأنثى فإنه هنالك أيضاً المساواة في التكليف الإلهي لهذا الإنسان الذكر والأنثى، وقد كان ذلك التكليف متوجهاً إليهما منذ البداية عندما كانا في الجنة ناعمين منعمين يأكلان فيها ومنها رغداً حيث شاءا، وكيف شاءا، ((وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾)).

وهكذا نجد أن الله عزوجل وجه الخطاب التكليفي إليهما كما وجه إليهما عقوبة المخالفة، فأهبطا إلى الأرض ليشقى هذا الإنسان فيها، بعد أن كان في الجنة لا يجوع فيها ولا يعرى، ولا يظماً ولا يضحى كما حكى الله ذلك في سورة ((طه)). .

- المساواة في العبادة :

ولما كان هنالك التساوي في التكليف ثواباً وعقاباً، كان هنالك أيضاً المساواة في العبادة والثواب عليها، وقد جاءت الآيات ناطقة بذلك .

((وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿النساء/124﴾)). .

((فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ﴿آل عمران/195﴾)). .

((إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَّصِدِّقِينَ وَالْمُتَّصِدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿الأحزاب/35﴾)). .

فهذه الآيات تقرر المساواة التامة بين الناس ذكورا وإناثا في توجيههم لعبادة الله عزوجل، وما جعل على تلك العبادة من ثواب جزيل ينتفع به الرجل والمرأة على حد سواء وما ذلك إلا لكون الناس رجالا ونساء بعضهم من بعض، فكما أن هناك وحدة النسب البشري ووحدة المعنى الإنساني كما يقول الأستاذ الخولي⁽¹⁾ فإن هناك أيضاً وحدة العبادة لله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد .

(1) الإسلام والمرأة المعاصرة، ص20، دار القلم، الكويت .

- المساواة في الميراث :

الناظر في أسباب نزول آيات المواريث يجدها أنها تدل على أن العرب ما كانوا يجعلون للنساء شيئاً من الميراث وهو التركة التي يتركها المتوفى، وتوحي بذلك أيضاً الروايات المصاحبة للآيات القرآنية في أسباب نزولها، ولعل الأمم الأخرى من غير العرب يفعلون الشيء نفسه، معللين-أي العرب وربما غيرهم- بأن المرأة لا تتركب الفرس ولا تحمل السلاح ولا تقاتل العدو، وذلك راجع إلى ضعفها عن حماية قومها وقبيلتها كما قرروا، ويقولون أنه يفعل ذلك الرجال وحدهم، فهي بذلك حسب رأيهم لا تستحق من الميراث شيئاً .

ومن المعلوم أن أسباب نزول آيات المواريث كانت بعدم توريث أرملة أوس بن ثابت وبناتها، وكذلك أرملة سعد بن الربيع وبناتها، حيث جاءتا وبناتهما إلى النبي صلى الله عليه وسلم يشتكين من حرمانهن من تركة المتوفين، وقد نزل أولاً قول الله عزوجل ((لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿النساء/7﴾)).

ثم نزلت الآيات الأخرى ((يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلِلَّذَلِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلَّذَلِّهِ السُّدُسُ مِمَّنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿النساء/11﴾)).

((وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ

أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلْثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿النساء/12﴾ (1).

وغيرها من آيات الموارث، وقد قسّم الله الميراث على النساء على مختلف درجاتهن من القرابة، كما قسّمه على الرجال على مختلف درجاتهم من القرابة للمتوفى .
حيث أعطى كلاً من :

- البنت : نصف نصيب أخيها الرجل، أو النصف، أو الإشتراك في الثلثين .
- الأم : الثلث، أو السدس .
- الزوجة : الربع أو الثمن .
- الأخت : لها عدة حالات تتراوح بين السدس، أو المشاركة في الثلث أو تكون عصبه مع البنت .

وذلك على ما هو مفصّل في أبواب الموارث .
وهكذا ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة في الميراث حيث جعل لها حقاً في الميراث أولاً، ثم قسّم ذلك الحق وفق ما يقتضيه وضعها الاجتماعي والمادي في الحياة .

- المساواة في التملك والتصرف .

بعد أن أعطى الإسلام المرأة نصيبها من الميراث حيث جعلها ترث أباًها وأخاها وزوجها وابنها وغيرهم من الأقارب حسب درجة القرابة، جعل لها الإسلام أهلية اعتبارية، وجعلها كيانا شخصيا مستقلاً، حيث أصبحت تملك وتصرف فيما تملك، فهي تملك ما يقدم إليها من صداق وما ترثه من ميراث وما تعطى لها من هبات، وما تكسبه من تجارة وصناعة وزراعة، وصارت تملك النقود والدور والضياع وسائر الممتلكات .

كما أن الإسلام منحها حق التملك، فقد أعطاهها حق التصرف فيما تملك دون اعتراض من أحد، فقد قرر لها أن تعطي من مالها وتصرف وتنفق كالرجل ولها أن تطيب نفسها عن

(1) الواحدي، علي بن أحمد، أسباب النزول، ص106، وأطفيش، محمد بن يوسف تيسير التفسير، ج3، ص147.

شيء من صداقها فتعطيه زوجها حيث يقول الله عزوجل ((وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿٤﴾)).

كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم النساء بالتصدق، فقد جاء عنه قوله ((يا نساء المؤمنات لا تحقرن إحدكن لجارتها ولو كراع شاة محرق⁽¹⁾))، وعندما سمعته مرة زينب زوجة عبدالله بن مسعود يأمر النساء بالصدقة، وجاءت إليه وسألته أين تضع صدقتها لأن زوجها عبدالله بن مسعود هو وولده أحق بها من غيرهما نظراً لفقهما وحاجتهما فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم ((صدق ابن مسعود، زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم⁽²⁾)).

وهكذا أعطى الإسلام المرأة حق التملك وحق التصرف مثلها في ذلك مثل الرجل . يقول الشيخ محمد عبده عن مكانة المرأة في الإسلام ((هذه الدرجة التي رفع الله النساء إليها، لم يرفعهن إليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا بعده، وهذه الأمم الأوربية التي كان من تقدمها في الحضارة أن بالغت في احترام النساء وتكريمهن، وعنيت بتربيتهن وتعليمهن الفنون والعلوم، لا تزال دون هذه الدرجة التي رفع الإسلام النساء إليها، ولا تزال قوانين بعضها تمنع المرأة من حق التصرف في مالها بدون إذن زوجها، وغير ذلك من الحقوق التي منحتها إياها الشريعة الإسلامية من نحو ثلاثة عشر قرناً ونصف قرن، وقد كانت النساء في أوروبا منذ خمسين سنة بمنزلة الأرقاء في كل شيء، كما كان في عهد الجاهلية عند العرب بل أسوأ حالاً⁽³⁾)).

(1) رواه الربيع بن حبيب .

(2) رواه البخاري .

(3) الخولي، الإسلام والمرأة المعاصرة، ص25، نقلاً عن تفسير المنار .

– المساواة في التعاون المنزلي :

يأتي التعاون المنزلي بين الزوجين على قمة الأولويات في الحياة الزوجية، إذا أريد لتلك الحياة أن تكون سعيدة لأن الزواج رباط قوي بين الرجل والمرأة في إطار الزوجية ولا شك ولا ريب أن التعاون بينهما من شأنه تقوية ذلك الرباط الجميل مودة ورحمة وسكنا، وهو يعتبر من أهم عوامل الإستقرار الأسري، وذلك لأنه من البرّ بين الزوجين، وقد أمر الله جميع عباده المؤمنين بالتعاون على البر حيث قال عزوجل ((وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿المائدة/2﴾))، وإذا ما كان ذلك التعاون بين الزوجين فإنه يكون هنالك السكن المريح القائم على المودة والرحمة، يقول الله عزوجل ((وَمَنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿الروم/21﴾)).

وقد جسّد الرسول صلى الله عليه وسلم ذلكم التعاون المنزلي حيث كان يقوم بخياطة ثوبه وخصف نعله وحلب شاته كما جاءت الرواية بذلك⁽¹⁾.

وقد اختلف الفقهاء في تحديد واجبات الزوجة في خدمة منزل الزوجية، يقول الشيخ نور

الدين السالمي :

- فإنه قد قيل ما عليها * تخدمه لكنه إليها
- وأنت إن نظرت سيرة السلف * رأته من اللزوم مزدلف
- مضى زمان الفضل فيه الرجل * وزوجه والكل منهم يعمل
- والشرع قد حرّض كل واحد * على القيام وعلى التعاضد
- ولم يفضل بين ما يلزمها * من خدمة البيت ولا يلزمها
- ولم يقل عليه أن يخدمها * أو يطبخن عنها لكي يكرمها
- وفي الكتاب الأمر بالتعاون * في البر والتقوى على المعاون

(1) رواه عبدالرزاق في المصنف .

وقد أخذنا من جميع ما وصف * بأن ذلك بالوجوب متصف
وقدر الواجب لا يحد * كذلك الحقوق إذ تعد⁽¹⁾

وهكذا يشترك الرجل والمرأة في إطار الزوجية في التعاون المنزلي لتكون المساواة بينهما في إطار التعاون على البر والتقوى، والمعروف والإحسان، تحت ظلال العدالة الإسلامية العظيمة.

المحور الثاني: المرأة في موقع المسؤولية العامة .

تبوأت المرأة في الإسلام مواقع عديدة للمسؤولية العامة في الحياة، وقد كان لها وجودها بجانب الرجل تكاملاً وتعاوناً، وقد تجلّى ذلك التبوء في المجالات التالية :

- الشورى :

الشورى مبدأ أصيل من مبادئ الإسلام، وهي أقوى الدعائم لنظام الحكم، وأفضل إطار يلتقي فيه الحاكم والمحكوم، بل يلتقي فيه جميع أصحاب الآراء لتداول أمور الحياة وقد أمر الله بها في كل ما يصلح بين طرفين أو بين أطراف من الناس يقول الله عز وجل ((وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴿آد عمران/159﴾)) وقال ((وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴿الشورى/38﴾)) ونظراً إلى أهمية الشورى في الحياة بصفة عامة، وللحكم بصفة خاصة فقد عمدت الدول المعاصرة إلى إنشاء مجالس للشورى وهي جهات تشريعية تقوم بسنّ القوانين ومراقبة تنفيذها وقد أتاح الإسلام للمرأة المسؤولية في مجال الشورى منذ بداية ملامح تكوّن الكيان الإسلامي، (المجتمع والدولة)، حيث إشتراك في بيعة العقبة الأخيرة، فقد بايعت إمرأتان من الأنصار وهما نسبية بنت كعب وأم منيع أسماء بنت عمرو، بايعتا النبي صلى الله عليه وسلم بجانب الأنصار وتقبائهم. وتوالت بعد ذلك بيعات النساء للنبي صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك في المدينة أو في مكة المكرمة حرسهما الله تعالى.

(1) جواهر النظام، باب معاشرّة الأزواج .

فقد بايعته في المدينة المنورة نساء الأنصار على دفعات أو على مجموعات، حيث بايعته السيدة أميمة في عدد نساء الأنصار، كما بايعته أم عطية نسيبة بنت الحارث في عدد من النساء .

أما نساء قريش فقد بايعنه بمكة بعد فتحها، وفي مقدمتهن هند بنت عتبة في عدد من النساء⁽¹⁾ .

وفي رأيي: إنه يؤخذ من ذلك جواز اشتراك المرأة في العملية السياسية من خلال مجالس الشورى، فاعلاً ومفعولاً، أي منتخبة بكسر الخاء، أو منتخبة بفتح الخاء، وبالتالي يجوز لها عضوية مجالس الشورى ورئاستها، لأن اختصاص تلك المجالس هي الأمور التشريعية، وذلك بإبداء الآراء حول عمل الحكومات وإعطاء الفتوى الشرعية والقانونية، وذلك أمر جائز للمرأة من خلال ممارسة أزواج النبي صلى الله عليه وسلم لتلك الأمور، وغيرهن من الصحابيات والنساء المسلمات المعتبرات .

وإذا ما كان للمرأة أن تشارك في العملية السياسية من خلال مجالس الشورى التشريعية، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء كان تحت قباب وأسقف تلك المجالس أو في الفضاءات العامة هما من المسؤوليات العامة للمرأة، وقد أعطاهما الإسلام ذلك .

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

من أهم دعائم الإسلام، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهما جندان من جنود الله على هذه البسيطة، وهما حارسا الفضيلة والأخلاق والسلوك المستقيم، ولذلك أشرك الله تعالى المرأة والرجل في واجب القيام بهما لكي يكون الفضل مشتركاً بينهما، وقد جاءت الآية الكريمة واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار تأمر المؤمنين والمؤمنات بالقيام بالواجب الكبير المكوّن من شطرين:

الشرط الأول: هو الأمر بالمعروف .

(1) محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، ص14، المكتب الإسلامي .

الشرط الثاني : هو النهي عن المنكر .

حيث يقول الله عز وجل ((وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)) ﴿التوبة/71﴾ .

فتبوات المرأة من مقتضى هذا الأمر الذي ورد في صيغة الخبر مسؤلية القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهي مسؤلية عظيمة في الحياة، ولم يقصرها الله على الرجل فقط، بل لم يغلب ذكر المؤمنين ويدخل المؤمنات معهم في التغليب الذكري في الآية كما هو الشأن في الكثير من الآيات القرآنية، وإنما نص هنا على ذكر المؤمنات بجانب المؤمنين ليتأكد الأمر عليهن - في رأيي - استقلالاً لا تبعاً .

ومن هذه الآية استخرج المحقق الخليلي الشيخ سعيد بن خلفان جواز قيام المرأة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قولاً وفعلاً على قدر ما تستطيع من ذلك بالقلب أو باليد أو باللسان، بعد أن ذكر أقوال المانعين والمبيحين حيث قال ((وفيما يروى عن أبي عبد الله ولعله محمد بن محبوب رحمه الله قال على المرأة أن تنكر بقلبها، وليس عليها أن تنكر بلسانها، وفي قول الشيخ إسماعيل الجيطالي المغربي إنَّ عليها الإنكار إذا قدرت باليد وإلا فباللسان، وإلا فبالقلب، نعم وهو الصحيح بدلالة قوله تعالى ((وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)) ﴿التوبة/71﴾)) فقد أشركهم في النهي عن المنكر كما ترى ⁽¹⁾ .

(1) تمهيد قواعد الإيمان، ج12، تحقيق حارث البطاشي .

وقد استحسن النور السالمي ذلك من المحقق الخليلي قائلاً :

واستخرج المحقق الخليلي * إنكارها بالفعل أو بالقبل

وهو لعمرى منه تخرىج حسن * والله يؤتى فضله لمن ومن⁽¹⁾

ويتفرع عن ذلك القول بأن صوت المرأة ليس عورة وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكلم النساء، والأحاديث الواردة في ذلك كثيرة ومستفيضة، كما أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وفي مقدمتهم الخلفاء والعلماء منهم كانوا يكلمون نساء النبي صلى الله عليه وسلم لقول الله تعالى ((وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ﴿الأحزاب/53﴾)). وكذلك كانوا يكلمون ويسلمون على النساء الأخريات، وذلك أمر مشهود بينهم، وإنما المنهي عنه هو الخضوع في القول من جانب المرأة في مخاطبة الرجل الأجنبي، وهو التميع والليونة في الكلام فيقطع الذي في قلبه مرض .

- في المءارك :

من المءلوم أن المءارك التي خاضها المسلمون مع غيرهم سواء تلك التي كانت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أو في الأزمنة الأءرى، إنما كانت حروباً ومءارك للدفاع عن النفس أو عن الدعوة، وقد كان للمرأة المسلمة وجود في تلك المءارك فهي كانت تقوم بعملية الإسناد للجيش الإسلامي كسقي المءاهدين، وحمل الجرحى والموتى قالت الربيع بنت مءود ((كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نسقي القوم ونخدمهم ونرد القتلى والجرحى إلى المدينة⁽²⁾)).

وقالت أم عطية ((غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات أخلفهم في رحالهم، وأصنع لهم الطعام، وأداوي لهم الجرحى، وأقوم على المرضى⁽³⁾)).

(1) جوهر النظام ، باب الأمر بالمءروف والنهي عن المنكر .

(2) رواه البخاري .

(3) رواه مسلم .

وهناك أسماء عدد من النساء كان لهن دور في المسؤولية في الغزوات وتبرز من بينهن صفية بنت عبدالمطلب وأسماء بنت يزيد، ونسيبة بنت كعب⁽¹⁾، التي كان لها حضور مشهود في معركة اليمامة مع مسيلمة الكذاب، دفاعاً عن الحق والإسلام وثاراً لمقتل ابنها حبيب بن زيد الذي قتله مسيلمة وقطعه أشلاء، واستماتت في القتال حتى قتل مسيلمة⁽²⁾.

وهكذا نجد أن المرأة تحملت المسؤولية في المعارك والغزوات، فكانت مساندة للرجل، وأحياناً تدخل معمة المعركة .

على أن مشاركتها في الحروب تدل على استطاعتها المشاركة في تحمل المسؤولية العامة في الشؤون الأخرى، كالقيام بالعملية التعليمية وغيرها .

- التعليم :

أُتاح الإسلام للمرأة أن تقوم بالتعليم وأن تشترك في العملية التعليمية بجانب أخيها الرجل، وذلك بعد أن تعلمت وجلست في مدارج العلم عبر المراحل التعليمية، وذلك لأن الإسلام عظم من شأن العلم وأعلى من قيمته وأثنى على العلم وأهله مسوياً في ذلك بين الرجل والمرأة، لأن الله تعالى يعرف بالعلم ويعبد بالعلم، ولذلك خاطب الله الرجال والنساء، لأنهم جميعاً مطالبون بعبادة الله تعالى ومعرفته، وقد مارست المرأة العملية التعليمية منذ زوجات النبي صلى الله عليه وسلم، فقد كن يفقن الناس ويعلمنهم أمور دينهم، كالسيدة عائشة بنت أبي بكر التي كانت وعاء علم النبوة، وكانت آية في الحفظ والفهم وعلى كل حال فإن فقه النساء مأخوذ في مجمله عن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم، وفي مقدمتهن السيدة عائشة لأنها كانت أكثرهن حركة علمية .

كما كانت السيدة أم سلمة لها دور بارز في الإفتاء فقد كانت تأتي إليها النساء لتسأل لهن النبي عليه الصلاة والسلام، وكذلك السيدة حفصة بنت عمر كانت أيضاً لها دور في التعليم والإفتاء .

(1) البيهقي، محمد بن سالم، أستاذ المرأة، ص68، مكتبة الثقافة، المدينة المنورة .

(2) الغزالي، محمد، قضايا المرأة، دار الشروق، القاهرة .

والظاهر أن جميع زوجات النبي صلى الله عليه وسلم كنّ يقمن بنقل الدين رواية وإفتاءً، بيد أن الثلاث المذكورات كنّ أكثرهنّ سؤالاً للنبي عليه الصلاة والسلام، وأكثرهنّ إفتاءً وتعليماً للناس .

وهناك الشفاء بنت عبدالله العدوية القرشية التي أمرها النبي صلى الله عليه وسلم أن تعلم حفصة الكتابة فعملتها، وقد عينها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب مشرفة على سوق المدينة، لتراقب حركة البيع والشراء في السوق⁽¹⁾ .

وهناك العديد من النساء الصحابيات اللواتي كنّ لهن حركة علمية والرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، كأم عطية وأسماء بنت أبي بكر، وغيرهن من النساء الصحابيات . الأمر الذي يدل على قيام المرأة بمسئولية التعليم بعد أن فتح لها الإسلام باب العلم تعلماً وتعليماً، وشهد التاريخ الإسلامي بروز عدد من العالمات، أسهمن في نشر العلم، ومن هناك سهل على المرأة القيام بالأعمال الأخرى كالتطبيب والتمريض وسائر الأعمال .

- التطبيب :

عرفت المرأة المسلمة منذ بداية العهد الإسلامي - أي في عهد النبوة - لما في التطبيب والتمريض من أهمية كبيرة، لاسيما التطبيب والتمريض الميدانيين، نظراً إلى وجود المصابين والجرحى في المعارك التي يخوضها المسلمون، وكانت السيدة ربيعة الأسلمية هي صاحبة هذه المبادرة المباركة، وعليها قامت الفكرة الطيبة في ذلك، وقد قامت بنصب خيمة لها بجانب المسجد النبوي في المدينة، وجعلتها عيادة أو مستشفى عسكرياً، حيث بدأت العمل في ذلك أثناء معركة الخندق التي تعرف أيضاً بغزوة الأحزاب، وقد عولج هنالك الصحابي الجليل سعد بن معاذ من جراحه .

ويقول الشيخ عطية صقر أن الصحابية الجليلة ربيعة الأسلمية سبقت فلورنس نتجيل البريطانية صاحبة فكرة التمريض الميداني التي قامت بها ابتداءً في حرب القرم سنة 1845م

(1) عمارة، محمد، التحرير الإسلامي للمرأة، ص14، دار الشروق، القاهرة .

التي كانت بين بريطانيا وفرنسا من جهة وروسيا من جهة أخرى حيث أقامت المستشفى الميداني في البانيا ثم أقامته في لندن⁽¹⁾.

وإذا كانت المرأة قد شاركت في كل هذه المسؤوليات، وقامت بها خير قيام، فما هي النظرة العامة إلى خروجها للعمل خارج المنزل .

- نظرة إلى عمل المرأة :

يقصد من هذا العنوان عمل المرأة خارج المنزل، كما هو مشاهد في الحياة المعاصرة، حيث خرجت المرأة للعمل سواء كان ذلك في القطاع العام متمثلاً في مؤسسات الدولة وهيئاتها ودوائرها، أو كان ذلك في القطاع الخاص المتمثل في الشركات والمؤسسات، وهذه الصورة من عمل المرأة خارج منزلها هي مما أفرزته الحياة المعاصرة، نظراً للتطور الكبير الذي حدث في هذه الحياة على مختلف الصعد تجارة واقتصاداً وصناعة وزراعة وتقنية وإدارة وغير ذلك مما أفرزته الحضارة المعاصرة، الأمر الذي جعل معالم الحياة المعاصرة تختلف عن معالم الحياة في الماضي، وهذا التطور الهائل الحاصل في الحياة أوجد حركة واسعة فيها، فكانت الأعمال كثيرة ومختلفة ومتعددة خارج البيوت، وتتطلب تلك الأعمال أو الكثير منها وجود نساء، لذلك كان لابد من خروج المرأة للعمل خارج المنزل، ومن هناك اختلف العلماء إزاء ذلك إلى ثلاثة آراء، ألا وهي :

-الرأي الأول : يؤيد خروجها للعمل خارج المنزل، قائلاً : إن عمل المرأة يوسع آفاقها، ويبرز وينمي مقومات شخصيتها، وأن عملها هذا يتحقق به مجد الأمة، لأن مجد الأمة في كثرة الأيدي العاملة، وبالتالي فهي بعملها هذا تساعد من يعولها، أو تعول من لا عائل له غيرها .

-الرأي الثاني : لا يرى لها ذلك قائلاً : إنه على حساب أمومتها وأنوئتها أي على حساب الأمومة والزوجية، كما إنها لا يمكنها التوفيق بين عمل المنزل، والقيام بحق الزوج وتربية الأولاد وبين عملها خارج المنزل، وبالتالي يترتب على ذلك إهمال البيت والزوج والأولاد .

(1) موسوعة الأسرة، ج2، ص466 .

-الرأي الثالث : يميز لها ذلك على اعتبار أن العمل في ذاته مشروع غير محرّم على أحد ما دام في غير معصية على أن لا يستغرق وقتها وفكرها ووجدانها، فيخرجها عن خصائصها الأتوية، ومقتضيات مهمتها الفطرية، فلها أن تزاوّل أي عمل على أن تلتزم في ملبسها وزينتها وسلوكها الحشمة مع عدم الخلوة⁽¹⁾ .

والظاهر أن أصحاب الرأي الأول وهم المجيزون، قد استندوا إلى نصوص متمثلة في وقائع عملية قامت بها نساء صحابيات لهن وزنهن واعتبارهن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعهد خلفائه الراشدين، مما اعتبر ذلك تشريعاً من السنة النبوية في هذا المجال، نظراً إلى ما قامت به تلك النسوة الصحابيات من المشاركة في الحروب بإسناد الجيش وحمل السلاح وخدمة الجند وسقيهم ومداواتهم إلى غير ذلك من الأعمال التي خرجت من أجلها المرأة آنذاك .

أما أصحاب الرأي الثاني، وهم المانعون فلعلمهم أتكاؤا إلى قاعدة سد الذرائع، ورأوا قصر تلك الحالات والوقائع على واقعها وحالها التي وقعت فيها، مضعّفين بعض تلك الروايات أو مؤلّين لبعضها .

وأما أصحاب الرأي الثالث فلعلمهم بنوا رأيهم على أن الأصل في الأشياء الإباحة والحل ما لم يقم دليل على المنع والتحريم .

وفي رأيي: أن الرأي الثالث هو المناسب والأليق بمقام المرأة وكرامتها وعفتها، لأن بقاء المرأة في بيتها وعملها فيه هو الأصل وهذا الرأي هو الرأي الوسط بين الآراء الثلاثة، كما أن عمل الأمر في هذا العصر أصبح واقعا اجتماعيا لا مفر منه، أو ضرورة اقتصادية لا بد منها، لذلك فإن القول بجوازه هو المناسب، لكننا نقول يجب أن يكون وفق الضوابط الشرعية، ولا يكون على حساب البيت والأمومة والأئوثة والطفولة.

(1) الخولي، الإسلام والمرأة العاصرة، ص243.

وإذا ما كان للمرأة تلك المسؤولية العامة في الحياة التي مر ذكرها، فهل تصلح للولاية العامة، وهو ما سنذكره في المحور التالي .

الولاية العامة للمرأة .

الولاية العامة، يقصد بها رئاسة الدولة، وهي مصدر ولي الشيء وبالكسر، الخطة والإمامة والسلطان⁽¹⁾ .

والولاية مصدر الموالاتة، ومصدر الوالي⁽²⁾

والولاية والإمارة بكسر الأول منهما وهما بمعنى واحد، لأن المقصود التسلط والتمكّن، وتكون عامة وخاصة، وتخص العامة بالإمامة والخلافة ويقال لمتوليها إمام المسلمين وأمير المؤمنين والخليفة ويعنون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽³⁾ .

وعرفها الشريف الجرجاني: بأنها في الشرع: تنفيذ القول على الغير، شاء الغير أو أبي⁽⁴⁾ . وعلى العموم، فإن المقصود من الولاية العامة رئاسة الدولة، والقضاء ولاشك أن القول بجواز تولي المرأة للحكم أو السلطة أو رئاسة الدولة أو رئاسة الحكومة، أو القضاء هو مما طرحته بقوة الحياة المعاصرة، أو لنقل الحضارة المعاصرة، ألا وهي الحضارة الغربية، على أنه وإن كانت هنالك مناقشات في السابق حول ذلك، إلا أن الحياة العاصرة طرحته بقوة نتيجة زحف ركب الحضارة الغربية .

واستجاب فكر الصحوة الإسلامية لمناقشة هذا الموضوع دفاعاً عن الإسلام من جهة، واحترامه للمرأة وتكريمه لها من جهة أخرى، مبيناً وموضحاً في نفس الوقت ما يمكن أن تقوم به المرأة من مسؤوليات، وما لها من صلاحيات .

وقد انقسم فقهاء الإسلام ومفكروه إزاء القول بالولاية العامة للمرأة إلى ثلاثة أقسام وهم:

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة ولي .

(2) الفراهيدي، كتاب العين، مادة ولي .

(3) السالمي، شرح مسند الربيع، ج 1، ص 74.

(4) كتاب، التعريفات، ص 205 .

- المانعون :

تستدل المانعون على عدم جواز تولي المرأة للحكم قضاء ورئاسة بالأدلة التالية :
أولاً : من القرآن الكريم :

((الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
﴿النساء/34﴾)).

((وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿البقرة/228﴾)).
((وَلَا تَمْتَنُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ
مِّمَّا كَسَبْنَ ﴿النساء/32﴾)).

((وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴿الأحزاب/33﴾)).
ثانياً : من السنة :

- ((إياكم والدخول على النساء)) (رواه البخاري ومسلم) .

- ((قول الرسول صلى الله عليه وسلم لزوجتيه أم سلمة وميمونة لما أقبل ابن أم مكتوم،
احتجبا منه)) (رواه أبو داود) .

- ((أمره صلى الله عليه وسلم لإمرأة أبي حميد الساعدي بالصلاة في بيتها، وأنها أفضل من
صلاتها في المسجد)) (رواه أحمد والطبراني) .

- ((ما رأيت من ناقصات عقل ودين، اذهب للرجل الحازم من احداكن)) (رواه البخاري
ومسلم) .

- ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)) (رواه البخاري وغيره) .

وهناك أحاديث كثيرة أخرى استدلت بها المانعون من تولي المرأة القضاء ورئاسة الدولة
والحكومة .

ويظهر من كلام المانعين أن الأنوثة هي العلة المانعة من جواز تولي المرأة للولاية العامة .

كما يظهر أن العلماء السابقين أكثرهم على المنع من تولي المرأة للولاية العامة حتى حكى بعضهم الإجماع على ذلك⁽¹⁾، ومن أقوال العلماء على المنع في الموضوع قول العلامة البغوي حيث قال ((اتفقوا على أن المرأة لا تصلح أن تكون إماماً ولا قاضياً، لأن الإمام يحتاج إلى الخروج لإقامة أمر الجهاد والقيام بأمر المسلمين والقاضي يحتاج إلى البروز لفصل الخصومات، والمرأة عورة لا تصلح للبروز، وتعجز لضعفها عن القيام بأكثر الأمور، ولأن المرأة ناقصة، والإمامة والقضاء من كمال الولايات فلا يصلح لها إلا الكامل من الرجال⁽²⁾)).

وقال العلامة الشقصي ((وقيل: لا يكون الإمام إلا رجلاً بالغاً عاقلاً مميزاً لا أصم ولا أعمى ولا أخرس ولا ناقص شيء من الجوارح مما يسقط عنه فرض الجهاد...⁽³⁾)). وكلمة قيل عند الشقصي ليست للتمريض، بل هي للتحقيق، وكثيراً ما ترد في مصادر الفقه الإباضي يجعلها للتحقيق.

- المميزون :-

بما فيها رئاسة الدولة والقضاء وهؤلاء يبيحون للمرأة أن تتولى جميع الأعمال والمسؤوليات ويرون أن الإسلام لم يحرم المرأة من الحقوق السياسية مطلقاً، ويقول بعضهم إن المسألة اجتماعية سياسية يترك حلها تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية والإقتصادية⁽⁴⁾.

(1) أبو حنيفة، مجيد محمود، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص2018، مكتب الراشد، الرياض.

(2) البغوي، الحسين بن مسعود، شرح السنة، ج10، ص77، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت.

(3) الشقصي، خميس بن سعيد، منهج الطالبين، ج8، ص48، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان.

(4) دندل جبر، المرأة والولايات العامة، ص227، دار عمار، الأردن.

ويستدلون على ذلك بما يلي :

أولاً : من القرآن الكريم :

ملكة سبأ الوارد ذكرها في قول الله عزوجل ((قَالَتُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴿النمل/32﴾ قَالَوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسْ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴿النمل/33﴾ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَظَ أَهْلِهَا أُذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿النمل/34﴾)).

((وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿البقرة/228﴾))
((يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴿الحجرات/13﴾)).

((وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴿التوبة/71﴾)).

ثانياً : من السنة :

((إنما النساء شقائق الرجال)) (رواه أبو داود) وقد استدل هذا الفريق وهم المبيحون

بوقائع تاريخية تولت فيها المرأة الزعامة على الرجال ومن ذلك :

- خروج السيدة عائشة في معركة الجمل .
- قيام أروى بنت أحمد الصليحية في اليمن .
- قيام شجرة الدر المملوكية في مصر .
- قيام غزالة أم شبيب الخارجية بالكوفة⁽¹⁾ .

على أن أكثر المجيزين لتولي المرأة الولاية العامة هم من المعاصرين، وهم يرون كما حكى عنهم الدكتور عبد الحميد الأنصاري في كتابه الشورى وأثرها في الديمقراطية، أن مشكلة الحقوق السياسية للمرأة ليست مشكلة دينية أو قانونية، وإنما هي مشكلة اجتماعية سياسية

(1) دندل جبر، المرأة والولايات العامة، ص230، دار عقار، الأردن .

يتقرر فيها الرأي تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية والإقتصادية في مكان وزمان ما، مع مراعاة ما تقتضيه قواعد الدولة، وهم يقولون إنه لا يوجد هناك حكم شرعي يحرم منح المرأة حقوقها السياسية، وقد ثبت ذلك بمناقشة أدلة الفريقين فالمسألة اجتهادية⁽¹⁾.

وإن كان هنالك من السابقين من أجاز لها ذلك مثل الإمام الطبري فقد قال ((يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شيء⁽²⁾)) كما أن الإمام أبا حنيفة قال ((يصح قضاء المرأة في الأموال⁽³⁾)).

- المتوسطون:

وتقصد بالمتوسطين أولئك الذين رأوا أن الإسلام لم يمنع المرأة حقوقها السياسية وتولي المسؤوليات العامة ما عدا رئاسة الدولة فقط، أما سائر الأعمال والمسؤوليات العامة كالقضاء والانتخاب والترشيح والأمور الإدارية والأعمال الخدمية كالتعليم والتطبيب والتمريض وغير ذلك من الأعمال والمسؤوليات، فقد أجازوها لها، ويستدلون على ذلك بما يلي:

أولاً: القرآن الكريم:

- ((وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴿البقرة/228﴾)).

- ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴿المحجرات/13﴾)).

- ((فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ﴿آل عمران/195﴾)).

- ((مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿التحل/97﴾)).

- ((وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ ﴿الليل/3﴾ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴿الليل/4﴾)).

(1) نفس المصدر، ص 244 .
(2) البيجاني ، استاذ المرأة، ص 66 .
(3) نفس المصدر، ن، ص .

–((وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴿التوبة/71﴾)). .

–((يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿المتحنة/12﴾)). .

ثانيا : من السنة :

((إنما النساء شقائق الرجال)) رواه أبو داود .

((إجازة النبي صلى الله عليه وسلم إعطاء الأمان من أم هاني فاخته بنت أبي طالب عندما أجات هبيرة المخزومي، ورجلاً آخر، وكذلك أمان ابنته زينب عندما أجات زوجها العاصي بن الربيع⁽¹⁾)). .

ثالثاً : استدل هذا الفريق بعدد من النساء في التاريخ الإسلامي لمشاركة الرجال في الكثير من الأمور، أو قمن بالكثير من الأعمال والمسؤوليات .

وعلى العموم فإن هذا الفريق نزل أدلة فريق المجيزين من الكتاب والسنة والوقائع التاريخية، إلا أنهم لم يعطوا المرأة حق الولاية العامة التي هي رئاسة الدولة .

(1) محمد عماره، التحرير الإسلامي للمرأة، ص14، دندل جبر، الولايات العامة للمرأة، ص255.

رأي الشخصي

نظراً للتطور الفكري الذي حصلت عليه المرأة المسلمة من خلال تعلمها وترقيتها في درجات العلم، وسلم المعارف .

أرى أن رأي المتوسطين هو الرأي الوسط بين رأيي المانعين مطلقاً والمجيزين مطلقاً، والرأي الوسط الذي أراه أنه يجوز أن تتولى المرأة جميع المسؤوليات العامة ماعدا رئاسة الدولة، والدليل على ذلك ما يلي:-

1- قول الله عزوجل ((وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴿التوبة/71﴾))
وهذه الآية تشكل أقوى الأدلة وأظهرها على قيام المرأة بتحمل أعباء المسؤولية استقلالاً شأنها شأن الرجل، لما بين الرجل والمرأة من الموالاة التي هي النصره والتأييد والتعاون في القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه مسؤولية اجتماعية وسياسية وأمنية يقول الشيخ محمود شلتوت ((إن مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي أكبر مسؤولية في نظر الإسلام، وقد سوى الإسلام فيها بصرح هذه الآيات بين الرجل والمرأة⁽¹⁾))

2- مبايعة النساء للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ((يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ ﴿المنحنة/12﴾)) ، وإن كانت بيعة على الإسلام، إلا إن الإسلام هو دين ودنيا والنبي عليه الصلاة والسلام كان نبيا ورئيس دولة، بل رئيس الكيان الإسلامي (الدولة والمجتمع والأفراد)فمبايعة النساء له هي مبايعة للدين والدنيا .

والآيتان المذكورتان تتيحان للمرأة مشاركة الرجل في كل ما يتعلق بالمسؤوليات العامة، وتمنحها الحق في ذلك .

(1) الإسلام عقيدة وشريعة ، ص225، ط8، دار الشروق ، القاهرة .

أما رئاسة الدولة فتحتاج إلى مؤهلات خاصة لا تتوفر في المرأة نظراً إلى الفوارق الجسمية بينها والرجل .

وأرى أن الآية الكريمة وهي قوله تعالى ((أَوْ مَن يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿الزخرف/18﴾)) تصلح كدليل على عدم أهلية المرأة للولاية العامة، لأنها توسطت الآيات التي قال الله فيها من سورة الزخرف ((أُمَّ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ ﴿الزخرف/16﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿الزخرف/17﴾ أَوْ مَن يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿الزخرف/18﴾ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتَكَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴿الزخرف/19﴾)).

والمعنى أن المشركين نسبوا إلى الله الولد وهم الملائكة، وجعلوهم إناثاً، مع أنهم هم أنفسهم إذا بشر أحدهم بالأنثى يظل وجهه مسوداً، فكيف ينسبون إلى الله الولد الذي لا يرغبون هم فيه، وهنا يفرق الله بين الذكر والأنثى مشيراً إلى أن البنت تنشأ في الحلية والزينة، لذلك فهي تكون غير مبينة في الخصام، وكان الله تعالى يقول إن الإبانة في الخصام من مسؤولية الرجل وهي مسؤولية كبيرة بل مسؤولة قيادية وهي لا تتحملها المرأة لنعمتها وأنوثتها وتنشأتها في الحلية والزينة .

وهذا لم أجده لغيري، ولكنه رأي رأيته واستنتاج استنتاجه، والعلم عند الله عز وجل .
على أنه ينضم إلى هذا الدليل، دليل آخر، وهو أن الله تعالى لم يجعل النبوة في النساء على كثرة عددهم على مرّ العصور، وكرّ الدهور، والنبوة وإن كانت رسالة دينية واصطفاء إلهي إلا أن فيها قيادة الناس والتروّس عليهم، لأن النبي يكون هو المسؤول الأول في قومه اجتماعياً وسياسياً، على أن الناظر في سيرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يجده أنه نبي ورسول ورئيس الدولة بل رئيس الكيان الإسلامي (الدولة والمجتمع والأفراد) .

وكثير من الأنبياء والرسل مثله في ذلك لا سيما أصحاب الرسالات الكبرى وهم أولو العزم من الرسل .

ولم يجعل الله للنساء نصيباً في النبوة لهذا المعنى العميق ذي البعد الاجتماعي والسياسي .

الخاتمة

هذه هي المرأة، وذلك هو حراكها في الحياة مشاركة ومسؤلية ومنذ بداية الحياة البشرية، الرجل مشغول بها وهي مشغولة به، لأنها شقيقته ونصفه الآخر المكمل له كما عبّر عن ذلك الحديث الشريف القائل ((إنما النساء شقائق الرجال))، وإذا كانت هنالك مساواة في حركة الحياة بينهما، فلا بد أن تقود تلك المساواة إلى المشاركة في تحقيق السيرورة البشرية وجوداً وعملاً، ولا شك أن تلك المشاركة تؤدي إلى وجود مسؤلية تتحمل فيها المرأة أعباء الحياة بجانب الرجل سياسياً واجتماعياً وخدمة واقتصاداً، ونتيجة لهذا العطاء الإسلامي لها بعد أن كانت مسلوبة الإرادة ومهضومة الحقوق، أشرأت عنقها إلى الوصول إلى سدة الولاية العامة ألا وهو رئاسة الدولة، تطلعاً منها إلى القيادة العامة والكاملة للناس رجالاً ونساء، لولا أن اصطدمت بنصوص دينية، من القرآن والسنة، كانت حاجزاً بينها وبين ذلك التطلع، فمن القرآن، قول الله عزوجل ((الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴿النساء/34﴾)) وقوله ((وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿البقرة/228﴾)) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم ((لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ لَوْ أُمِرَ امْرَأَةٌ)).

فما كان من الخطاب الفقهي إلا أن تمسك بقوة بالنصوص الآنف الذكر، وربما توسّع في إيجاد حواجز مانعة من وصول المرأة إلى المشاركة والمسؤلية في حركة الحياة خارج المنزل .

بيد أن الحضارة المعاصرة وهي حضارة غربية قلباً وقلبا طرحت بقوة موضوع وجود المرأة بجانب الرجل في حركة الحياة خارج المنزل، ورأت الصحوة الإسلامية الإستجابة إلى مناقشة ذلك الطرح الغربي في ضوء النصوص الإسلامية من القرآن والسنة وأقوال العلماء السابقين حياها، وهكذا احتلت المرأة مكاتها في الفكر الإسلامي المعاصر كرد اعتبار لها استلهاما من تكريم الإسلام لها أما وبنات وأختاً وزوجة وشقيقة للرجل في الإنسانيّة ليكتمل بها النصف الثاني للمجتمع .

هذه المعاني هي التي طرحها هذا البحث وناقشها تحليلاً وتعليلاً متوصلاً إلى جواز مشاركة المرأة للرجل في حركة الحياة خارج المنزل، وجواز تحملها المسؤولية العامة في الإدارة السياسة والاقتصاد والخدمات العامة كالعليم والتطبيب وغير ذلك، على أن يكون ذلك في إطار الإحتشام والضوابط الشرعية، أما الولاية العامة التي هي رئاسة الدولة فلم ير الباحث اسنادها إليها، نظراً إلى ثقل المسؤولية التي تحتاج إلى مؤهلات خاصة غير متوفرة لدى المرأة، كان استنتاجاً من أدلة المانعين وأدلة المجيزين وأدلة الذين توسطوا بين ذلك الفريقين محدثين قولاً ثالثاً، أجازوا فيه للمرأة شيئاً ومنعوها شيئاً آخر .

على أنني استدلت على عدم صلاحية المرأة بتولى رئاسة الدولة بعدم جعل الله المرأة نبياً ورسولاً، على مر تاريخ النبوات والرسالات منذ أبينا آدم عليه السلام على صحيح القول بنبوته، وحتى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، كما استنتجت من قوله تعالى ((أَوْمَنُ يَنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿الزخرف/18﴾))، إشارة الآية إلى الفرق بين الرجل والمرأة، فكون المرأة تنشأ في الحلية والزينة، وكون الرجل مبيناً في الخصام يدل على عدم استطاعة المرأة تحمل المسؤولية الكبرى، وكون الرجل قوي الخصام فهو يستطيع ذلك . وهو استنتاج من الآية المذكورة لم أجده لغيري، وعسى أن أكون قد وفقت فيه ولعله موجود ولكن لم أطلع عليه .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، وآخر دعوانا
أن الحمد لله رب العالمين .

أحمد بن سعود السيابي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 211 (22/7)

بشان

المرأة والولايات العامة

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من : 2- 5 جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق: 22- 25 مارس 2015م .

بعد إطلاع على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص : موضوع المرأة والولايات العامة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله قرر ما يأتي:

أولاً: يؤكد المجمع على أن الإسلام قد كفل للمرأة حقوقها كاملة وأنزلها المنزلة اللائقة بها مراعيًا مكانتها الاجتماعية وفطرتها، ومهمتها أمًا وبناتًا وزوجة ومسؤولة.

ثانياً: يرى المجمع رأي جمهور الفقهاء في أن المرأة لا تتولى الولاية العظمى (رئاسة الدولة).

ثالثاً: أن رئاسة المرأة للولايات العامة مثل القضاء والوزارة ونحوها فيه خلاف بين فقهاء المذاهب، وهو خلاف معتبر. ولفقهاء كل بلد ترجيح ما يرونه من أقوال الفقهاء.

رابعاً: حال تولي المرأة ولاية مما سبق فيجب عليها الالتزام بالضوابط والآداب التي حددتها الشريعة الإسلامية، وعلى الخصوص في أحكام اللباس وغيره، وألا تخل مشاركتها في تلك الولايات أو الوظائف العامة بوظيفتها الأساسية التربوية تجاه أسرته.

والله تعالى أعلم



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

ضمان البنك للمخاطر الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن الأضرار الناجمة دراسة فقهية اقتصادية

إعداد

الأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي
الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين
نائب رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد ، وعلى آله وصحبه
ومن تبع هداه إلى يوم الدينويعد

فإن من أهم القضايا التي تشغل البنوك الإسلامية والمتعاملين معها قضية المخاطر والخسائر إذا
وقعت، حيث إنه من الناحية المبدئية أن البنك إذا كان مضارباً أو شريكاً ، أو وكيلًا بالاستثمار
(وكذلك الحال لو كان العميل يقوم بذلك) فإنه لا يتحمل الخسائر التي وقعت إلا إذا كان متعدياً أي
متجاوزاً حدود صلاحيته ، أو مقصراً أو مخالفاً للشروط الصحيحة في العقد.

وهذا المبدأ في حقيقته قائم على العدل ، وعلى القاعدة الأساسية في الاستثمارات التشاركية القاضية
بأن الغنم في مقابل تحمل الغرم ، و(الخراج بالضمان)¹ ولكنه مع ذلك أثار البعض حوله بعض
الشبهات في ظل عصرنا الراهن وفساد الذمم وتغيير الظروف والأحوال ، والتنافس الشديد بين البنوك
الربوية والبنوك الإسلامية.

لذلك فهو موضوع جدير بالبحث والمناقشة حيث خصصه مجمع الفقه الإسلامي الدولي بالدراسة ،
وبطلب من معالي الأمين العام فضيلة الأستاذ الدكتور أحمد خالد بابكر : أن أكتب في هذا الموضوع
المهم وموضحاً العناصر الآتية :

- ماهية ضمان البنك ، وتحديد سببه من حيث : التعدي أو التقصير وترك الحيطة ، ومخالفة
الشروط.
 - تكييف وضع يد البنك على أموال المستثمرين من حيث الأمانة والضمان.
 - متى يكون البنك مسيئاً طرق الاستثمار المتبعة والمتبعة للموجبة للضمان.
 - ماهية الأضرار التي يضمنها البنك ، وشروطها وضوابطها.
 - المراد بالتعويض ومقداره ، وتكليفه الشرعي ، وشروط استحقاقه.
 - الجهة المنوط بها تحديد مسؤولية البنك بسبب اساءته .
- وأسأل الله أن يكتب لنا التوفيق فيما نصبو إليه ، مستغنياً به تعالى أن يحقق لنا من الأهداف والغايات
المرجوة من هذا البحث والمؤتمر ، ومتضرعاً إليه أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم ، إنه مولاي
فنعم المولى ونعم النصير .

كتبه الفقير إلى الله

علي بن محيي الدين القره داغي

الدوحة 03 جمادى الأولى 1436هـ

ماهية ضمان البنك ، وتحديد سببه من حيث : التعدي أو التقصير وترك الحيطة ، ومخالفة الشروط:

(1) التعريف بالعنوان إجمالاً :

الضمان لغة من (ضَمَن) بمعنى الكفالة والالتزام ، فيقال : ضمنه أي كفله ، أو التزم أن يؤدي عنه ما قد يقصر في أدائه ، والضامن : الكفيل ، أو الملتزم ، أو الغارم ، جمعه ضُمان ، وضَمَنَةٌ ، ويطلق أيضاً على التعرّيب فيقال : : ضَمَّنْتُهُ الشيء إذا غرمته¹.

وفي الاصطلاح يطلق على الكفالة بأن يضمن شخص آخر في التزامه المعين ، أو العام ، وهذا جائز بالاتفاق² ، وليس هذا هو المقصود هنا ، كما يطلق على ضمان الاستثمارات من الخسائر والنقص ، والتلف من قبل المضارب ، أو الشريك ، أو الوكيل أو العامل في المساقاة والمزارعة ، وهذا هو المقصود هنا.

وفي ضوء هذا فإن ضمان البنك يراد به هنا : التزام المضارب ، أو الشريك ، أو الوكيل بدفع تعويض عن أي خسارة تصيب المال المستثمر عنده :

1- ثم إن هذا الالتزام بالتعويض إن كان مرتبطاً أو ناتجاً عن التعدي ، أو التقصير وترك الحيطة ، أو مخالفة الشروط المقبولة شرعاً فهذا جائز وهو مقتضى الأدلة المعتبرة شرعاً - كما سيأتي تفصيله - .

2- وإن كان ناتجاً عن التزام المُتَمَرِّم - بكسر الميم المشددة - بهذا الضمان أو التعويض فهذا غير جائز شرعاً - كما سيأتي - .

3- وإن قام المُتَمَرِّم بهذا التعويض طوعاً في الأخير دون التزام سابق فهذا جائز من حيث المبدأ.

4- وإن التزم به المُتَمَرِّم وحده في البداية طوعاً من خلال وعد لاحق للعقد ، بحيث لا يكون لهذا الوعد أثر على إنشاء العقد فهذا محل خلاف ، فالجمهور منعه ، وبعضهم أجازوه - كما سيأتي -

5- أما التزام طرف ثالث مستقل بضمان ذلك فلا حرج فيه ، كما صدر بذلك قرار رقم 30(4/5).

(2) أسباب الضمان :

ينشأ الضمان لأسباب كثيرة فقد ذكر المالكية الأسباب الآتية:

1- الإلتلاف بان يقوم الشخص بالإتلافاً ، أو بتحقيق الخسارة عمداً لأي سبب كان فحينئذ يصبح المتلف متعدياً فيجب عليه التعويض عما أتلفه وحقق به الخسارة بالغاً ما بلغ³ ولذلك للأدلة الكثيرة

(1) يراجع : القاموس المحيط ، ولسان العرب ، والمعجم الوسيط مادة (ضمن)

(2) غمز عيون البصائر (6/4) طر دار الكتب العلمية ، بيروت ، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام (326/1) طر الاستفتاء 1329هـ ، وحاشية ابن عابدين (281/4) ، وبداية المجتهد (387/2) ، والإشباه والنظائر للسيوطي ص362 ، والقواعد لابن رجب وكشاف القناع (116/4)

(3) المصادر السابقة

الدالة على حرمة الإلتلاف ، وتعويض المتضرر ، منها قوله تعالى : ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾¹ وقوله تعالى : ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾² وقد ذكر المفسرون أن هذه الآيات وغيرها تدل على أخذ العوض بالتصالح أو بحكم الحاكم ، كما ذكر القرآن قصة داود وسليمان عليهما السلام في الحكم بالتعويض في الحرب³.

وقول النبي صلى الله عليه وسلم : (لا ضرر ولا ضرار)⁴ ، وقضاء النبي صلى الله عليه وسلم في ناقة البراء بن عازب دخلت حائطاً فأفسدت فيه ، فقاضى صلى الله عليه وسلم : (أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار ، وأن ما أفسدته المواشي بالليل ضامن على أهلها)⁵ وحكمه صلى الله عليه وسلم في قصة كسر عائشة قصعة فيها طعام ، فقال صلى الله عليه وسلم : (إناء بإناء ، وطعام بطعام)⁶ ، ولذلك انعقد الاجماع على ذلك⁷.

2- التسبب للإلتلاف .

3- وضع اليد غير المؤتمنة مثل يد الغاصب ، والبئع حيث يضمن المبيع الذي يتعلق به حق توفيه قبل القبض عند المالكية⁸ .

ولكن الجمهور ذكروا أن أسباب الضمان ثلاثة ، وهي :

1- العقد كالمبيع والثمن المعين قبل القبض ، والسلم .

2- اليد المؤتمنة (كالوديعة والشراكة والوكالة والمضاربة) في حالة التعدي أو التقصير ، حيث تتحول إلى يد ضامنة.

3- الإلتلاف⁹ .

4- وزاد الشافعية الحيلولة بين المالك والأمانة¹⁰ .

والخلاصة أن الفقهاء متفقون على أن يد الشريك والمضارب والوكيل يد أمانة على الأموال التي استلموها ، لأنهم قبضوها بإذن أصحابها لا على وجه المبادلة كما في البيع ، ولا على وجه التوثيق كالرهن ، ولكن إذا تعدوا ، أو قصرّوا أو خالفوا الشروط والقيود المشروعة - على تفصيل - فإنهم ضامنون¹¹ .

(1) سورة الشورى / الآية 40

(2) سورة البقرة / الآية 194

(3) تراجع تفسير الطبري (307/11)

(4) رواد الطبراني في المعجم الأوسط (90/1) والبيهقي في السنن الكبرى (133/10) وابن عبد البر في الاستنكار (196/6) وفي التمهيد (157/20) وقال : (وأما معنى هذا الحديث فصحيح في الأصول) وقال النووي في بستان المرافين ص35 وفي الأربعين النووية ص32 (حديث حسن) وال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (211/2) : (حديث صحيح)

(5) رواد أحمد ، والبيهقي في السنن الكبرى (279/8) روي مرسل ، وموصولاً ، وقال الألباني في تخريج المشكاة الحديث 2880 (إسناده صحيح) وقال في السلسلة الصحيحة 238 (إسناده مرسل صحيح ، وثبت موصولاً)

(6) رواد الترمذي وقال : حسن صحيح ، الحديث 1275

(7) إعلام الموقعين (20/2)

(8) الفروق للقرافي (27/4)

(9) الأشباه والنظائر للسيوطي ص362-363 والقواعد لابن رجب ص204

(10) الأشباه والنظائر ص362-363

(11) تراجع لهاتين المسألتين : البدائع (65/6) وحاشية ابن عابدين (346-333/3 ، 484) وتبيين الحقائق (320/3) وبداية المجتهد (309/2) والشرح الكبير مع الدسوقي (350/3 ، 519 ، 524) وشرح المحلى على منهاج مع حاشيتي

الظيوي وعميرة (57 ، 53/3) ، وروضة الطالبين (135/5) والمغني لابن قدامة (184/5 ، 185) وكشاف القناع (500/3 ، 522)

تكييف وضع يد البنك على أموال المستثمرين من حيث الأمانة والضمان :

(1) كون البنك هو الذي يدير الأموال :

إنه من المعلوم أن الأموال التي تستثمرها البنوك الإسلامية تتم عرفياً وفق ما يأتي :

أ- حسابات التوفير والودائع الاستثمارية ، وهي تكيّف على أساس المضاربة الشرعية وأن العقود السائدة التي تنظم هذا العقد تنظمها على أساس المضاربة المشتركة المطلقة وبالتالي فيطبق عليها قواعد المضاربة المطلقة وأحكامها الخاصة بها .

ب- الاستثمارات التي تتم وفقاً لعقد الوكالة بالاستثمار الذي ينظم على أساس عقد الوكالة المقيدة بالاستثمار بصورة معينة.

ج- الصناديق الاستثمارية ، أو المحافظ الاستثمارية التي يكون البنك فيها مضارباً ، أو وكيلاً بالاستثمار ، وبالتالي يكون العقد الحاكم فيهما هو عقد المضاربة ، أو عقد الوكالة بالاستثمار.

د- الصكوك الاستثمارية القائمة على عقد المضاربة ، أو عقد المشاركة ، أو الوكالة ، أو المساقاة ، أو المزارعة ، ويكون البنك فيها مديراً .

هـ- دخول البنك باعتباره شريكاً ومديراً في أحد المشروعات ، أو المصانع فيكون العقد الحاكم في ذلك عقد الشركة ، وعقد المضاربة ، أو الوكالة.

و- مشاركة البنك في مشروع لأحد العملاء باعتباره مضارباً ، أو وكيلاً .

ز- قيام البنك بدور المدير للمشروعات الزراعية ، أو المساقاة على أساس المشاركة في الناتج.

هذه هي الحالات التي يكون البنك فيها مديراً لهذه الأموال عن طريق العقود التي ذكرناها ، وهي عقود : المضاربة ، والمشاركة ، والوكالة العادية بالأجر ، أو الوكالة بالاستثمار ، والمساقاة ، والمزارعة ، فهذه العقود كلها عقود قائمة على أن يد المدير فيها يد أمانة ، وأنه لا يضمن إلا بالتعدي ، أو التقصير ، أو مخالفة الشروط.

(2) كون العميل هو الذي يدير أموال البنك :

وفي هذه الحالة فإن العقود المنظمة لهذه الحالة هي عقد المضاربة ، وعقد المشاركة ، وعقد الوكالة بالاستثمار ، وعقد المساقاة ، وعقد المزارعة ونحوها ، وهي كما سبق عقود قائمة على أن اليد فيها يد أمانة - كما سبق - .

وفي هذه الحالة تكون المخاطر كبيرة على البنك إذ أن الخسائر يتحملها البنك صاحب المال ، وهنا تأتي إشكالية البحث التي تحتاج إلى حلّ .

حفظ المال وتنميته من مقاصد الشريعة العامة :

وأود أن أبين قبل الخوض في البحث تقديم أربع مقدمات ممهدات مهمة :

الأولى : أن التشريعات الإسلامية كلها تسعى جاهدة للحفاظ على الأموال باعتبارها قياماً للمجتمع: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾¹ فالحفاظ عليها من أهم مقاصد الشريعة ، ولذلك نجد أن أطول آية في القرآن الكريم هي للحفاظ على الأموال ، وهي آية الدين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا إِحْدَاهُمَا الْآخَرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَفْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاصِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَلَّوْا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾².

الثانية : أن مسألة الربح مقصد مهم أيضاً لأنه به تتحقق تنمية المال ، وبه تتحقق حمايته من التآكل والفناء، ولذلك يقول الله تعالى : ﴿وَارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾³ وقد بين الله تعالى الحكمة والمقصد من التجارة بأنها تحقيق الربح الذي سماه الله تعالى بفضل الله فقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁴ وقال تعالى: ﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾⁵.

ومن المعلوم أن من المقاصد الكلية الخمسة أو الستة : مقصد المال حفظاً وتنمية ، وبذلك يشمل كل ما يؤدي إلى حفظ المال من الوسائل ، وكل ما يؤدي إلى تنميته وتحقيق الأرباح من الأدوات .

الثالثة : أن ما يقال : من أن التجارة أو الاستثمار في الاسلام مرتبطة بالمخاطر يحتاج إلى تفصيل ، وذلك أن العقود التي تستعمل في الشريعة الإسلامية ليس جميعها على سنن واحد ، ففيها : العقود التي تكاد تنحصر مخاطرها في مخاطر الديون مثل عقود المرابحات الآجلة ، والبيوع الآجلة ، والسلم، والاستصناع حيث يصبح ثمنها بعد إجراء العقد ديناً مستقراً واجب الأداء في جميع الأحوال ، وبالتالي يضبط بكل ما يضمن رده .

وإذا كانت هناك مخاطر التلف والهلاك قبل إتمام الصفقة للعميل فإن هذه المخاطر قليلة وقصيرة الأجل، ويمكن تفاديها من خلال التأمين ، وتقصير الزمن من خلال بيعه للعميل.

(1) سورة النساء / الآية 5

(2) سورة البقرة / الآية 282

(3) سورة النساء / الآية 5

(4) سورة الجمعة / الآية 10

(5) سورة المزمل / الآية 20

وهنا العقود القائمة على المنافع مثل عقود الإجارة فإن مخاطرها قليلة جداً ولا سيما إذا كان هناك وعد بالتملك .

وأما العقود التي فيها مخاطر فهي عقود المشاركات والمضاربة والوكالة بالاستثمار ، وهذه لها ميزاتها الخاص ، وأن مخاطرها هي مخاطر الاستثمار التي يمكن تقليلها بما سنذكره في البحث .
والمخاطر : جمع خطر ، والمخاطرة هي المجازفة والمراهنة ، وتعود معانيه إلى الاحتمالية أي احتمالية الضرر والخسارة بصورة أكبر من الربح والمنفعة ، إذ لو كان الأمر يقينياً لما سمي بالخطر¹ . هذه الاحتمالية للضرر والنفع ، والخسارة والربح ، والهلاك والنجاة هي لا تنفك عن معظم الأنشطة الانسانية ، ولكن الاشكالية عندما تتجاوز حدودها ، لذلك فقليلها مقبول ، والخطورة في قوتها التي قد تصل إلى حدود المغامرة والمقامرة .

والمخاطرة الكبيرة لها علاقة بالغرر المنهي عنه في المعاوزات ، إذ نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر² ، وبينهما عموم وخصوص من وجه³ .
وكذلك فإن المخاطرة في غايتها الكبرى تصل إلى المقامرة والميسر واليانصيب المحرمة في الإسلام بالنصوص الشرعية والاجماع⁴ .

وأما المخاطر القليلة ، أو المتوسطة المعقولة فمقبولة في بعض العقود الشرعية إذا أحيط بها ، أو ضبطت بثلاث ضوابط ، وهي :

(1) أن تكون المخاطر قابلة للقياس والضبط بدقة ، وبالتالي فإن أي مخاطر لا تكون قابلة للتحليل والقياس والمعيارية فهي مخاطر عالية غير مقبولة شرعاً ، ذلك اقترح مجلس الخدمات المالية الإسلامية انموذجاً لقياس المخاطر في المصرفية الإسلامية⁵ .

(2) بيان هذه المخاطر وشفافيتها للمتعاملين معها ، وبالتالي فإن أي مخاطر لا يعلن عنها بشفافية ووضوح فإنها غير مقبولة شرعاً ؛ وذلك أن المخاطر لا يقل أثرها عن العيوب في المعقود عليه ، ومن المعلوم أن بيانها واجب بالنصوص الشرعية مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم : (من غش فليس مني)⁶ ، وبالاجماع⁷ ، وبالتالي فإذا لم يبين البائع - مثلاً - تلك العيوب فإنه ضامن لها ، وللمشتري وللمشتري الحق في الرجوع على البائع بالتعويض ، أو فسخ العقد .

(1) يراجع : القاموس المحيط ، ولسان العرب ، والمعجم الوسيط مادة (خطر)

(2) رواه مسلم في صحيحه ، الحديث 1513 عن أبي هريرة بلفظ : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصة ، وعن بيع الغرر) رواه أحمد (266/4) بسند صحيح عن ابن عباس بلفظ : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر) ، ورواه عنه أبو داود ، الحديث 3376 ، وابن حبان في صحيحه 4951

(3) يراجع في موضوع الغرر : الشيخ الصديق الضريير : الغرر ، ط. دة البركة

(4) يراجع : موسوعة ويكيبيديا الحرة ، مصطلح : المخاطر المالية ، ود. سامي سويلم : التحوط في التمويل الإسلامي نشر مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية ، ود. مروان النحلة : قياس وتحليل وإدارة المخاطر المالية ، المنشور في www.kantakji.com ، ود. بلعزوز : استراتيجيات إدارة المخاطر في المعاملات المالية الإسلامية ، منشور في مجلة الباحث 7 ع سنة 2009 ص 280

(5) المصادر السابقة

(6) رواه مسلم في صحيحه الحديث 201 وأبو داود الحديث 3452 والترمذي

(7) يراجع : شرح صحيح مسلم للنووي في شرح الحديث رقم 201

وهكذا الأمر بالنسبة لمن يقدم منتجاً استثمارياً وتكون فيه مخاطر فيجب عليه أن يبينها وإلا فهو يتحمل آثاره في حالة الخسارة حيث يحمل بضمان رأس المال وكل المصاريف الفعلية التي يتكبدها الطرف المضرور.

(3) أن تكون المخاطر المعقولة في مقابل الأرباح المناسبة حيث أشار الرسول الكريم إلى ذلك بقوله (الخارج بالضمان)¹ ومنه ومن غيره من الأدلة انبثقت القاعدة المعروفة (الغرم بالغنم)². هذه المعادلة تقوم على إمكانية الربح الكثير في المشاركات بجميع أنواعها من شركة الأموال ، والمضاربة ، والمساقاة ، والمزارعة ، ونحوها مع احتمال الخسائر في بعض الأحيان ، وبالتالي فالخسائر الموجودة في بعض الصفقات ، أو في بعض الأوقات تجبرها الأرباح الكثيرة في صفقات أخرى ، وفي أزمان أخرى.

ومن هنا تأتي إشكالية كبرى من بعض المؤسسات المالية الإسلامية أنها تدخل في العقود التي فيها شيء من المخاطر مثل المشاركات بأنواعها (المشاركة بالأموال ، المضاربة ، المزارعة ، المساقاة ... الخ) ثم تحدد ربحها بما لا يزيد عن النسبة السائدة في البنوك الربوية مثل 5% وحينئذ حينما تتحقق الأرباح الكثيرة لن تأخذ المؤسسة إلا تلك النسبة ، ثم إذا أتت الخسارة في صفقات أخرى لن تتحملها. **الرابعة** : حول مبدأ عدم ضمان المال - من حيث المبدأ - في المضاربة والمشاركة والوكالة ونحوها إلا في حالات التعدي والتقصير ومخالفة الشروط ، وهي مسألة جوهرية في النظام الاقتصادي الإسلامي القائم على العدل وحرمة الظلم والربا ، ونجيب عنها من خلال ما يأتي:

(1) إن ضمان رأس المال مع الزيادة المشروطة هو داخل في الربا بلا شك وهي مسألة حسمت عقدياً بالنصوص القاطعة التي حرمت الربا الذي يشمل الفوائد البنكية باعتراف المجامع الفقهية السائدة في عصرنا الحاضر ، ولذلك نرى القرآن الكريم يرد على الذين فضلوا الربا على البيع بقوله تعالى: ﴿ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾³ يرد عليهم بهذا الجانب العقدي أولاً ، وهو أن الله هو الذي أباح البيع وحرّم الربا ، فقال تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾⁴ وبالتالي فعلى المسلم أن يقول: ﴿ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾⁵.

وثانياً: أن الربا هو ظلم واختلال في ميزان المعاملات ، لأنه اجتمعت في كفة المرابي المقرض كل الجوانب الايجابية ، فما له مضمون ، وفائدته مضمونة أيضاً دون تحمل أية مخاطر ، فقد ولدت نقوده نقداً دون عناء وعمل ، في حين أن المقرض قد اجتمعت في كفته كل السلبيات ، حيث عليه

(1) الحديث رواه ابن حبان في صحيحه الحديث رقم 4928 ، والترمذي الحديث 1286 وأبو داود الحديث 3508 وسكت عنه ، ورواه أحمد (48/6 ، 237) والترمذي (582-581/3) وقال (حديث حسن صحيح) وابن ماجه (754-753/2)

(2) الأشباه والنظائر للسيوطي ص 255

(3) سورة البقرة / الآية 275

(4) سورة البقرة / الآية 275

(5) سورة النور / الآية 51

الضمان الكامل لما اقترضه ، وعليه زيادة مضمونة يجب عليه دفعهما في وقته ، وإلا فتضاعف عليه الفوائد مع مرور السنين ، فلم يطبق عليه (الغنم بالغرم) ولا (الخراج بالضمان) بل الغرم عليه والضمان عليه ، في حين أن المقرض له الغنم والخراج ، بل قد لا يتحقق لهذا القرض أي خراج مع المقرض ملتزم بدفعه .

فالاقتصاد الإسلامي هو اقتصاد الملكية ، واقتصاد المشاركة ، واقتصاد قائم على الانتاج ، وبالتالي المشاركة في الناتج الزائد عن التكلفة في حين ان الفائدة هي تكلفة اقراض النقود ، أو تكلفة تأجير النقود إلى أجل، فهي تكلفة موجودة دائماً على النقد المقرض فتصبح عبئاً على المقرض في حالة استهلاكه، أو عليه ، وعلى المستهلكين إن كان قرصاً إنتاجياً .

فمبدأ المشاركة والربحية يحفز على الادخار وعلى الانتاج حيث يرتبط مقدار الربح بنجاح المشروع الاستثماري ، ومن ثم فهو دخل يرتبط ارتباطاً مباشراً بالنشاط الانتاجي ، وبدراسة الجدوى ، وبالجهود الكبيرة المبذولة في سبيل انجاح المشروع وتطويره ، وببيئته الجيدة¹ .

فمبدأ المشاركة من أكبر الحوافز لمزيد من التفكير والجهود لمزيد من الانتاج ، وبالتالي جذب مدخرات المستثمرين لمثل هذه المشروعات الناجحة ، حيث ينظر هؤلاء إلى العائد المتوقع ، حتى الاقتصاد الوضعي يؤكد أن الأرباح المحققة (أو معدلات الربح) هي التي تحفز على الادخار لأجل الاستثمار (حيث أثبتت تجارب الأسواق المالية في بلدان العام المختلفة أن الشركات المساهمة الناجحة بمؤشرات الربحية الموزعة تتمكن عن طريق اصدار الأسهم جذب ما تريد من مدخرات الأفراد لتغطية احتياجاتها)².

بل إن هذا المبدأ يرتبط ارتباطاً مباشراً بنظرية الكفاءة الجدية للاستثمار ، فالمشروعات الأكثر عائداً تصبح الأكثر قدرة على جذب المدخرات واستثمارها ، وبالتالي يزداد التنافس على الانتاج وكثرة الربح لصالح الجميع: ﴿ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ﴾³ .

ومن جانب آخر فإن عدم تحديد الفائدة يحسب لصالح البنوك الإسلامية ، وذلك لأن البنوك التقليدية تتخير عملاءها في المقام الأول وفقاً لمعيار الملاءة المالية ، لأن الأولوية لديها هي ضمان استرداد قروضها مع فوائدها، ولذلك لا تعبأ كثيراً بمن يحقق العوائد الأعلى أو الأقل⁴ ، بل لا تولي العناية بكون القرض إنتاجياً أو استهلاكياً، وإنما المهم الضمانات الكافية لاسترداد القرض وفوائده.

أما البنك الإسلامي فحينما يدفع للعميل على أساس المشاركة أو المضاربة يهمله الأمران معاً الحفاظ على رأس المال بقدر الامكان، والتعامل مع المستثمرين الناجحين الذي يحققون أعلى مستويات

(1) د. عبدالرحمن يسري : البنوك الإسلامية - الأسس واليات العمل ، وضروريات التطور ، بحث مقدم إلى ندوة الصناعة المالية بالاسكندرية 18-21 رجب 1421هـ ص 9

(2) المرجع السابق

(3) سورة المطففين/ الآية 26

(4) د. عبدالرحمن يسري : المرجع السابق ص 11

الأرباح ، لأنه مشارك في الربح معهم ، وبالتالي فهو أقرب ما يكون من استخدام الموارد النقدية الاستخدام الأمثل .

وكذلك فإن البنك الإسلامي حينما يأخذ من العملاء أموالهم للاستثمار على أساس المضاربة أو المشاركة لا يتحمل ضماناً للفائدة، ولا مخاطر رأس المال ما دام لم يتعد أو لم يقصر ولم يخالف الشروط، وبالتالي فالمال ليس عبئاً عليه ولا فائدته ، فإن تحقق الربح فهو مشارك فيه، وإلا فلم يخسر شيئاً سوى جهده ، في حين أن البنك الربوي يتحمل رد رأس المال وفوائده.

ومن الجانب العملي فإن الدراسات الاقتصادية وتقارير البنك الدولي بينت أن سياسات ادارة أسعار الفائدة والائتمان في العقود الأخيرة من الستينيات وما بعدها كان لها تأثير سيء على المدخرين والمستثمرين (المقرضين والمقترضين) واساءة استخدام الموارد المالية وأدت إلى مزيد من التحيز في توزيع الائتمان لصالح كبار العملاء ، وإلى خفض كفاءة الاستثمار ، وزيادة معدلات التضخم¹.

وقد نشرت الصحف أن برازيل . حينما عجزت عن السداد . عرضت على الدول الدائنة فكرة المشاركة أو المضاربة كحل لمشكلة الديون ، وذلك لأن آليات المشاركة لا تحمل المسؤوليات كلها على عاتق المدين (الشريك) ، ومن هنا فإن الصيرفة الاسلامية تفتح باباً جديداً لتوزيع الموارد التمويلية على جميع المستثمرين ما داموا يعملون وفق الأصول.

(2) أما ضمان رأس المال نفسه فهو يؤدي إلى قطع الشركة والمشاركة ، وبالتالي يترتب عليه ظلم بالطرف الذي يدير المال بمنتهى الاخلاص والحرفية ، ولكن تقع الخسارة دون أي سبب منه ، فكيف إذن يغرم ويضمن تلك الخسارة ؟ !.

إن عدم ضمان رأس المال في الاستثمارات يعتبر من أهم المبادئ التي يقوم عليها الاقتصاد الاسلامي في الاستثمارات حيث لا يضمن المضارب ، أو الشريك إلا في حالات التعدي أو التقصير، أو مخالفة الشروط.

بعض البدائل المحققة:

مع أهمية الحفاظ على المبدأ السابق فهناك بعض الاجراءات إذا اتخذت يمكن أن تؤدي إلى تخفيف هذه المخاطر ، وتوفير نوع من جوّ الأمان والاطمئنان ، وهي بايجاز شديد كالآتي :

- 1- الدراسات ، والمعلومات ، والضمانات الكافية لحالات التعدي ، أو التقصير ، أو مخالفة الشروط.
- 2- ضمان طرف ثالث . كما صدر بذلك قرار رقم 30(4/3) من مجمع الفقه الإسلامي الدولي حيث نص على أنه : (9 . ليس هناك ما يمنع شرعاً من النص في نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة على وعد طرف ثالث منفصل في شخصيته وذمته المالية عن طرفي العقد بالتبرع بدون مقابل بمبلغ مخصص لجبر الخسران في مشروع معين، على أن يكون التزاماً مستقلاً عن عقد المضاربة، بمعنى

أن قيامه بالوفاء بالتزامه ليس شرطاً في نفاذ العقد وترتب أحكامه عليه بين أطرافه، ومن ثم فليس لحملة الصكوك أو عامل المضاربة الدفع ببطلان المضاربة أو الامتناع عن الوفاء بالتزاماتهم بها بسبب عدم قيام المتبرع بالوفاء بما تبرع به، بحجة أن هذا الالتزام كان محل اعتبار في العقد¹.

3- الوكالة بالاستثمار مع تحديد جهة التعامل وطريقته، مع حق البيع على النفس في فترة وجيزة، فهذه الطريقة لا تؤدي إلى الضمان، ولكن تقلل فترة تحمل المخاطر.

4- دراسات الجدوى الاقتصادية - كما سبق - فهي ليست ضماناً، ولكنها قرينة قوية تجعل العميل المدعى للخسارة، أو لعدم تحقيق الربح المتوقع حسب الدراسة في محل الشك والريبة، وحينئذ يكون عليه الإثبات لما يدعيه بالبينة، إلا إذا كانت هناك أسباب ظاهرة واضحة تدل على تحقيق الخسارة، أو عدم تحقيق الربح.

5- التحوط من تقلب أسعار العملات، فالنقود الورقية السائدة اليوم أصبحت عرضة لتذبذب كبير، ولا سيما بعد تحريرها من الغطاء الذهبي، حتى أصبحت التقلبات في الأسعار إحدى السمات البارزة في الاقتصاديات المعاصرة.

لذلك تحتاج المؤسسات المالية الإسلامية إلى نوع من التحوط ولا سيما في العقود التي تترتب عليها أثمان آجلة، حيث يهدف التحوط إلى السيطرة على التقلبات غير المرغوب فيها في الأسعار بصورة عامة، وفي النقود بصورة خاصة².

الإشكالية الكبرى :

الإشكالية الكبرى تأتي حينما تطبق البنوك الإسلامية آليات المشاركة بعقلية نظام الفائدة، حيث حينما تتعامل بأسلوب المشاركة أو المضاربة لا تسير معهما إلى النهاية من حيث المشاركة الحقيقية التي تجلب لها أرباحاً كبيرة، وإنما تقطع هذه المشاركة من حيث المآلات، وذلك بالاعتماد في ربحها على فائدة لايبور (زائد كذا) وأن ما زاد عن ذلك يكون للمضارب أو المدير تحت اسم الحافز أو نحو ذلك، وكذلك الأمر لو كان البنك هو المضارب، أو المشارك المدير فإنه يتنازل للطرف الآخر عما زاد عن نسبة كذا.

هنا يتحمل البنك الإسلامي مخاطر رأس المال في غير حالات التعدي والتقصير ومخالفة الشروط، وهذا أمر جيد، ولكنه لا يمضي في هذه المشاركة الحقيقية إلى آخر المطاف فلا يشارك في الربح بنسبة مشاركته ولا بالنسبة التي تم الاتفاق عليها، وهنا يحدث الخلل، لأن الفقه الإسلامي عوض هذه المخاطر باحتمالية الأرباح الكبيرة، فحينما يحرم منها البنك الإسلامي، ويتساوى في الوقت نفسه مع البنك الربوي في نسبة الربح من خلال آلية التنازل يختل التوازن بينما لو مضى في مشاركاته

(1) مجلة المجمع / العدد 4 ج 3 ص 1809

(2) راجع : د. عبدالرحيم الساعتي : المشتقات المالية الإسلامية، بحث مقدم إلى ندوة البركة للاقتصاد الإسلامي في شهر رمضان 1420 هـ ص 11

ومضارباته حسب الآلية الإسلامية الصحيحة فإن الأرباح الكبيرة في بعض المشاريع تعوضه عن بعض الخسائر إذا وجدت في بعض مشاريع أخرى.

إن الحل لذلك يكمن في حل جذري ، وحل عملي:

أما الحل الجذري فيكمن في توعية الناس بالاقتصاد الإسلامي وأهدافه ، وحقيقته ، وخصوصياته ، حتى يصل الجميع إلى التطبيق الصحيح له عقيدة ومنهج حياة .

والحل العملي ، ومع تحريم تحديد الفائدة (تحت أي مسمى) في المشاركات والمضاربات فإن هناك بعض الحلول تخفف من شدة هذه المسألة ، وبدائل جيدة تعطي كثيراً من الاطمئنان للمستثمرين في معرفة الأرباح المتوقعة بشكل لا بأس به، وهي:

1- دراسات الجدوى الدقيقة المعتمدة التي تتوافر فيها جميع الشروط المطلوبة ، ودراسة جميع الاحتمالات (السيناريوهات) ومع ذلك تصل إلى أن الربح المتوقع كذا . فهذه الدراسات للجدوى الاقتصادية التي يقدمها العميل يمكن الاعتماد عليها في جعل ما ذكر فيها هو الأصل ، وبالتالي حينما يدعي الخسارة ، أو عدم تحقيق الربح ، عليه اثبات ذلك بالأدلة المعتبرة حسب العرف التجاري، وهذه خطوة جيدة تحول العميل (المضارب ، أو الشريك) إلى المدعى الذي يحتاج إلى بيينة ، وليس العكس أي أن يطلب من البنك اثبات عدم تحقيق ذلك .

2- الاعتماد في المشاركة، أو المضاربة على المشروعات الناجحة ، والإداريين الناجحين الثقات المؤتمنين الذين تكونت لهم خبرات ونجاحات متكررة من خلال دراسات دقيقة ، فهذا بلا شك سوف يوسع دائرة المؤسسات المالية الإسلامية ، وتحقق لها أرباحاً جيدة بإذن الله تعالى تعوضها عن بعض الاخفاقات لو وجدت.

3- الوكالة بالاستثمار عن طريق المرابحة بنسبة معينة ، كأن يقول البنك: أعطيك مبلغ كذا على أن تستثمر لي في المرابحات التي نسبة أرباحها 7.5% فهذا الشرط صحيح ، وبالتالي يجب على العميل أن يلتزم به ، وإذا لم يجد عميلاً بهذه النسبة للمرابحة لا يقدم على اتمام الصفقة ، وهكذا .

4. الاجارة مع الوعد بالتمليك ، حيث انها تؤدي إلى معرفة الربح إلى حد كبير .

معيار الضرر:

فقد دلت الأدلة المعتبرة - من الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والمعقول - على أن الضرر هو المعيار للضمان والتعويض، ذلك لأن كل ضرر محرم إيقاعه على الدين، أو النفس، أو المال، أو العقل، أو العرض والشرف والنسل؛ فالحفاظ على الضروريات الخمس أو الست فرض بالكتاب والسنة والإجماع، وأن التعدي عليها حرام كذلك؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى

الْحُكَّامَ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ¹، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ²، وقوله تعالى: ﴿...وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ³، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ⁴، بل ألفاظ الفساد والتعدي والظلم قد تكررت مع مشتقاتها مئات المرات بين الله تعالى فيها حرمة التعدي والفساد والظلم، وأن عاقبة من يتقرب منها الخزي والخسران.

وفصلت السنة النبوية المشرفة ذلك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم في يوم النحر بمنى في حجة الوداع: (إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا)⁵، وقال أيضاً: (كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه)⁶، وقد سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم صحابته عن المفلس؟ فقالوا: المفلس هو: من لا درهم له ولا دينار. فقال: (المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، وأتى وقد شتم هذا وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا فيعطي هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار)⁷.

العقوبة والتعويض:

ولم يقف الإسلام عند القول بحرمة الاعتداء والإضرار والظلم والإيذاء بل فرض لأجله الحدود والقصاص والتعزير والكفارة وغيرها - كما هو معروف - وفي جانب التعويض فهناك قاعدة أساسية في الشريعة الإسلامية أنه لا بطل دم في الإسلام، وكذلك لا يذهب الاعتداء على المال والعرض ونحوها سدى بل يفرض الإسلام عليه العقوبات والتعويضات معاً، فإذا كان القصاص لا يجتمع مع الدية، فإن التعويض يجتمع مع العقوبات إذا كان الاعتداء، على المال على تفصيل فيه⁸.

فكل مال يتلف من قبل الغير بدون وجه حق فلا بد فيه من التعويض، وبديل على ذلك أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأقضيته وأقضية الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين والجامع لذلك قول النبي: (لا ضرر ولا ضرار)⁹، يقول الأستاذ الجليل الشيخ مصطفى الزرقا: (في ضوء ما سلف من شرح لحديث: (لا ضرر ولا ضرار)، نخلص إلى تحديد نتائجه المباشرة في موضوعنا عن الفعل الضار وهي:

(1) سورة البقرة: الآية 188 وبدون واو سورة النساء: الآية 29.

(2) سورة الأعراف: الآية 56.

(3) سورة البقرة: الآية 190.

(4) سورة إبراهيم: الآية 42.

(5) الحديث: متفق عليه. انظر: صحيح البخاري - مع الفتح - كتاب العلم (157/1)، ومسلم، كتاب القسامة (1305/3).

(6) الحديث: رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر (1986/4)، وأحمد في مسنده (277/2، 360، 431).

(7) الحديث: رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر (1997/4)، وأحمد في مسنده (303/2، 334، والترمذي في سننه - مع تحفة الأوزني - كتاب القسامة (101/7).

(8) تراجع: التشريع الجنائي للأستاذ عبد القادر عودة (381/1).

(9) الحديث: رواه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية (ص 464)، وأحمد في مسنده (313/1، 327/5)، وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام (784/2).

(أ) أن الشطر الأول «لا ضرر» هو عام في الأموال والحقوق والأشخاص فلا يجوز لأحد أن يضر بمال غيره أو حقه، أو مصالحه المشروعة، أو شخصه (إلا ما أذن به الشرع كما في القصاص وسائر العقوبات).

(ب) من أضر بغيره كان مسؤولاً، ومسؤولياته تخضع لقاعدة «لا ضرار» فلا يقابل بمثل ضرره، بل يلزم بإزالة الضرر إما عيناً أو بطريق التعويض.

(ج) أن الشطر الثاني «لا ضرار» مجاله في وجوب التعويض المالي إنما هو في الأموال والحقوق (دون الأشخاص) وهو المجال الأساسي لضمان الفعل الضار، أما العدوان والإضرار بذات الأشخاص وكرامتهم فيخضع لتدابير زجرية أخرى.

ثم أورد الشيخ عدة نصوص شرعية لإثبات الضمان في كل فعل ضار¹.

عدم ضمان المضارب والشريك في الفقه الإسلامي كمبدأ :

أجمع الفقهاء قاطبة على أن المضارب أو الشريك أمين لا يضمن إلا عند التعدي والتقصير ومخالفة شروط العقد أو مقتضى العقد، وإليك بعض أحكام المضاربة بإيجاز:

فقد أجمع الفقهاء على جواز المضاربة، وعلى أنها عقد جائز غير ملزم قبل الشروع في العمل، واختلفوا فيما بعد العمل، وعلى أن النقود صالحة لها واختلفوا في غيرها، وعلى وجوب تسليم رأس المال إلى المضارب، وانفقوا على أن المضارب له الحق في البيع والشراء والرد بالعيب دون الحاجة إلى مشورة صاحب المال، وأنه ليس له الحق في دفع المال إلى شخص آخر للمضاربة إلا بإذن صاحب المال، وعلى أن لرب المال الحق في تقييد تصرفات المضارب، كما أجمعوا على أنه لا ضمان عليه إلا عند التعدي والتقصير ومخالفة الشروط، وعلى أن تحديد جزء محدد (كعشرة ريالات) لأحدهما باطل وأن الربح بينهما حسب الاتفاق، وأن الخسارة تكون على مال المضاربة، وأن المضارب لا يستحق الربح إلا بعد إكمال رأس المال المدفوع، وأن المضاربة الفاسدة يكون الربح فيها لرب المال والخسارة على ماله، وأن المضارب له أجر المثل، أو قراض المثل².

تأصيل القضية:

إن المضارب بمثابة الوكيل ولكنه وكيل مستمر وله خصوصية من حيث إنه بمثابة الأجير والشريك والمودع عنده، وقد قال في ذلك صاحب المحيط: (وأما أحكامه - أي المضارب - فصيورته أميناً بعد الدفع، ووكيلاً عند الشروع في العمل، وشريكاً عند الربح)³.

(1) الفعل الضار، والضمان فيه، للأستاذ مصطفى الزرقا، ط دار القلم بدمشق (ص 24 وما بعدها).

(2) اراجع: فتح القدير، ط مصطفى الحلبي (106/6)، وديان الصناع، ط زكريا يوسف (3567/8)، والتنف في الفتاوى للقاضي السعدي، تحقيق د. الناهي، ط مؤسسة الرسالة (538/1)، وبداية السبكي، ط دار المعرفة بيروت (387/1)، والمدونة، ط دار الباز (86/5)، وبداية المجتهد (253/2)، والغاية القصوى، ط دار الإصلاح (611/2)، والمغني لابن قدامة وموسوعة الإجماع لسعدي أبو حبيب، ط قطر (566/1، 570)، وموسوعة فقه إبراهيم النخعي لد. محمد رواح قلعه جي، ط جامعة الملك عبد العزيز بمكة (351/1)، وموسوعة عمر بن الخطاب لد. محمد رواح قلعه جي (ص 389).

(3) المحيط الرضوي ج 5 لوحة 183، وموجبات الأحكام وواقعات الأثم لابن قطلوبغا الحنفي، تحقيق محمد سعود المعيني، ط الإرشاد ببغداد 1983م (ص 92).

ولذلك فالقاعدة العامة في الفقه الإسلامي هي أن المضارب أو الشريك أمين غير ضامن من حيث المبدأ، وهذا ما يقتضيه ميزان الحق والعدالة، وذلك لأن «الغرم بالغنم» وأن «الخراج بالضمان»¹، وتوضيح ذلك أن: صاحب المال ما دام يربح لا بد أن يكون مستعداً لأن يخسر كما أن صاحب القرض لما كان لا يأخذ، أو لا يستحق شيئاً من الربح حتى لو تحقق للمدين يكون قرضه مضموناً مهما كانت الظروف والأحوال، فالميزان الإسلامي الحق له كفتان متعادلتان، فلا يمكن أن يعطي الربح لشخص مع أنه لا يشترك في الخسارة.

ولذلك لما حدث الخلل في ميزان الربا سماه الله تعالى بالظلم فقال: (وَإِنْ تَبُنُّمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ)²، حيث إن ضمان المقرض للمال يقتضي عدم مطالبته بالزيادة، كما أن هذه الزيادة (الفائدة الربوية) قد لا تتحقق فعلاً، بل قد تتحقق الخسارة، أو أن المبلغ كان أساساً للاستهلاك وليس للتجارة، وحينئذ يتحقق ظلم أكبر فيما لو أخذ من المدين زيادة مهما كانت.

الميزان وقاعدة الحماية:

فإذا كان الميزان الإسلامي يقتضي عدم ضمان المضارب والشريك لما ذكرنا فإن في مقابل ذلك قاعدة أخرى وهي قاعدة حماية أموال الناس، ووضع ضوابط لحمايتها، وتشريع روادع تردع الذين تسول لهم أنفسهم أن يتساهلوا في أكل أموال الناس بالباطل، ولذلك نص الفقهاء على أن المضارب والشريك يضمنان الخسارة في حالات التعدي والتقصير ومخالفة مقتضى العقد، وفصلوا في جزئياتها وتوسعوا في الاستثناءات حتى نستطيع القول بأن الاستثناءات تكاد تشكل قاعدة جيدة تحمي أموال الناس من الاعتداء والإضرار، وهذا ما نحن نسير عليه، حيث إننا من خلال هذا التوسع المقبول في ظل ميزان العدل والحماية نستغني عن القول بضمان المضارب مطلقاً، ومحاولة إيجاد حيل وشبه دليل سواء كان بدافع الحرص على أموال الناس، أو كان بدافع الخضوع لضغوط الواقع المفروض من قبل البنوك الربوية.

فعلينا نحن المهتمين بالفقه الإسلامي أن نحافظ على خصائصه ومبادئه ونظرتيه وفلسفته، وأن لا نخضع لضغوط الواقع فنبرره وإن كان فاسداً، ثم في سبيل ذلك نأخذ بعنق النصوص فنحرفها عن حقيقتها، فهذا منهج خطير غير مقبول لأنه يؤدي إلى إذابة خصائص هذا الفقه العظيم، والتنازل عن المبادئ الراسخة فيه.

معنى كون المضارب أو الشريك أميناً:

لا يعني كون المضارب أو الشريك أميناً أن يترك الحبل على الغارب، بل نص الفقهاء أن ذلك يعني أن يبذل كل ما في طاقته، ويستفرغ جهده لتحقيق الربح الذي هو الغرض والهدف والغاية من

(1) الحديث رواه هكذا أبو داود، والحاكم، ورواه البخاري تعليقاً، ويصيفه الجزم، ورواه الترمذي والبخاري بسندهما بلفظ: «... والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً، أو أحل حراماً»، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

انظر: صحيح البخاري - مع الفتح - كتاب الإجارة (451/4)، وسنن أبي داود مع عون المعبود - (516/9)، والترمذي - مع تحفة الأحوذ - كتاب الأحكام، باب الصلح بين الناس (584/4).

(2) سورة البقرة: الآية 279.

المضاربة والمشاركة، كما أنه يجب عليه الاحتياط في التصرفات والحذر والأخذ بكل الوسائل المضمونة، ولذلك نصوا على أن المضارب إذا لم يشهد على المعاملة ثم ضاع جزء من رأس المال بسبب عدم وجود وسائل إثبات فإنه يضمن¹.

ومن هنا فهو أمين لأنه قد أؤتمن على هذا المال (محل العقد) فيجب أن يتصرف كما يتصرف لنفسه، بل أكثر من ذلك من ناحية الحفاظ عليه وتثميته وتمييزه وتتميته، وقدرته على ذلك ومن هنا إذا ادعى المضارب أن له خبرة في مجال التجارة فدفع له رب المال مال المضاربة، أو ادعى الشريك ذلك فترك له الآخر حق الإدارة والتجارة ثم تبين أنه على خلاف ذلك فإنه يضمن، لأن ذلك داخل في الغش الذي يستوجب المسؤولية المدنية والجنائية ولذلك نصوا أيضاً على أن المضارب والشريك إذا باع بأقل من ثمن المثل، أو اشترى بأقل منه فإنه يضمن - كما سيأتي - .

ولا يختلف الفكر القانوني في ذلك حيث ينص على ضرورة أن يبذل مجلس الإدارة والمدير ما في استطاعتهم، أو حسب المادة (704م م) بذل الجهد لتحقيق أهداف الشركة عناية الرجل المعتاد².

الفرق بين المضارب المشترك والخاص:

أثار أحد الباحثين³ موضوع المضارب الخاص الذي يختص باستثمار مال شخص واحد، أو اثنين مثلاً، والمضارب المشترك الذي يقوم بالمضاربة بأموال لأشخاص كثيرين بعد خلطها بعضها مع بعض، كالبنوك الإسلامية فقال: بضمان المضارب المشترك قياساً على الأجير المشترك، وعدم ضمان المضارب الخاص. كما أنه اعتمد على نص لابن رشد الحفيد في بداية المجتهد يدل حسب فهمه على ضمان المضارب. وعلى هذا فمستند هذا الرأي هو أمران:

الأمر الأول: قياس المضارب المشترك على الأجير المشترك:

وهذا يمكن أن يناقش بما يلي:

أولاً: أن ضمان الأجير المشترك (المقيس عليه) ليس متفقاً عليه بين الفقهاء، بل هو مختلف فيه⁴ ومن المقرر في أصول الفقه: أن القياس إنما يكون معتبراً إذا كان حكم المقيس عليه ثابتاً بنص أو إجماع، وهنا فالمقيس عليه (ضمان الأجير) لم يثبت حكمه لا بنص ولا إجماع، وإنما هو قول لبعض الفقهاء خالفهم الآخرون. يقول الأسنوي في شروط الأصل المقيس عليه: «أن يكون ذلك ثابتاً بدليل من الكتاب، أو السنة، أو اتفاق الأمة»⁵.

(1) تراجع: منتهى الإرادات (461/1).

(2) د. ثروت عبد الرحيم: الويز في القانون التجاري (ص 287).

(3) د. سامي حمود: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، ط دار الاتحاد العربي بالقاهرة (ص 431).

(4) تراجع: المغني لابن قدامة، ط الرياض الحديثة (524/5، 526).

(5) شرح الأسنوي على منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، ط محمد علي صبيح (119/3). بل قد اختلف الأصوليون في صحة القياس فيما لو كان حكم الأصل ثابتاً بالإجماع، حيث اشترط جماعة من الأصوليين أن يكون ثابتاً بالكتاب والسنة الصحيحة فقط. انظر: المصدر السابق نفسه، وأصول الفقه الإسلامي لد. محمد مصطفى شلبي، ط دار النهضة العربية ببيروت (211/1).

ثانياً: أن هذا القياس قياس مع الفارق، لأن طبيعة عمل الأجير المشترك وظروفه مختلفة تماماً من طبيعة عمل المضارب، وذلك لأن الأجير المشترك هو الذي يقع العقد معه على عمل معين كخياطة ثوب، وبناء حائط ونحو ذلك¹.

وأما المضارب المشترك فهو الذي يودع عنده الأموال للتجارة.

والفرق بين طبيعة العقدين واضح جداً، حيث إن: محل العقد في الإجارة المشتركة: مال وضع عند الأجير لصنع شيء منه، فهو ليس عرضة للخسارة، فإذا وجدت فتكون في الغالب بسبب إهمال أو تقصير.

أما المال الذي يوضع عند المضارب فإنما يوضع للتجارة وهي في حد ذاتها قابلة للربح والخسارة كما هو معروف لدى الجميع².

ثم إن رب المال في المضاربة قد يربح الكثير (بل الربح هو الغالب) فلا بد إذن أن يتحمل الخسارة على عكس رب المال في الإجارة المشتركة حيث يدفع أجرة الأجير، ولا يتوقع الربح أبداً، فإذا ضاع قماشه الذي أتى به للخياط (مثلاً) فإن العدالة تقتضي أن لا يخسره.

وقد أوضح ابن تيمية الفرق بين الإجارة والمضاربة فذكر: (أن المقصود في الإجارة - هو العمل - أو المنفعة فقط، وأما المقصود بالمضاربة هو: ما يتولد من اجتماع المنفعتين (أي المال والعمل)، بحيث إذا حصل نماء اشتركا فيه، وإن لم يحصل نماء ذهب على كل منهما منفعتيه، فيشتركان في المغنم والمغرم كسائر المشتركين في نماء الأصول التي لهم» ثم قال: «وهذا جنس من التصرفات يخالف في حقيقته ومقصوده وحكمه الإجارة المحضة، وما فيه من شوب المعاوضة من جنس ما في الشركة من شوب المعاوضة»³.

ثالثاً: أن هذا المصطلح (المضارب المشترك والمضارب الخاص) لم يعهد في الفقه الإسلامي على الرغم من أن الفقهاء ذكروا جواز أن يكون المضارب مضارباً لأكثر من مال شخص ما دام هناك إذن من المضارب الأول عند بعض الفقهاء، ولم يشترط الآخرون إنزاه⁴، والسبب في ذلك يعود إلى عدم ترتب أي أثر على كون المضارب خاصاً، أو مشتركاً، ولذلك أجمع الفقهاء على عدم ضمانه إلا في حالات التعدي والتقصير، والإهمال والمخالفة (كما سيأتي).

رابعاً: أن سيدنا علياً رضي الله عنه الذي استند على قوله في ضمان الأجير المشترك قد نُقل عنه أنه قال: (لا ضمان على من شورك في الربح) كما روي معنى ذلك عن الحسن والزهري⁵.

(1) المغني (524/5).

(2) د. حسن عبد الله الأمين: الودائع المصرفية النقدية واستثمارها في الإسلام، ط دار الشروق.

(3) فتاوى الإمام ابن تيمية، مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة (310/3).

(4) المغني (51/5 - 52).

(5) المغني (54/5).

الأمر الثاني: الاستناد على نقل لابن رشد فهم منه ضمان المضارب الخاص الذي يدفع المال لمضارب آخر:

ولكن في فهمه هذا يناقش بأن النص لا يدل على ذلك، وهذا هو النص بعينه:
قال ابن رشد: (واختلف مالك والشافعي وأبو حنيفة والليث في العامل يخلط ماله بمال القراض من غير إذن رب المال. فقال هؤلاء كلهم ما عدا مالكاً: هو تعدد ويضمن. وقال مالك: ليس بتعدّد. ولم يختلف هؤلاء المشاهير من فقهاء الأمصار أنه إن دفع العامل رأس مال القراض إلى مقارض آخر أنه ضامن إن كان خسران)¹.

فالنص واضح في أن الضمان على المضارب إنما يكون في المسألتين (خلط أموال المضاربة بأمواله، أو دفع المضارب أمواله لآخر) إذا لم يتم إذن من صاحب المال.

وعلى فرض دلالة هذا النص على عدم اشتراط الإذن لضمان المضارب في مسألة دفع لمضارب آخر، فإن هذا النص ليس فيه حجة، لأنه ينقل عن هؤلاء، وحينئذ يجب الرجوع إلى أقوالهم في كتب أخرى للثبوت من هذا النص، كما أن مؤلفه وناسخه إنسان معرض للسهو والنسيان، وعند الرجوع إلى نصوص هؤلاء المشاهير نراها تدل بوضوح على أن المضارب إنما يضمن إذا أعطى مال المضاربة لشخص آخر دون إذن رب المال، واليك نصوصهم:

يقول الكاساني الحنفي: (ولو دفع إلى إنسان مالا مضاربة وأمره أن يعمل برأيه، ودفعه المضارب الأول إلى آخر مضاربة على أن يعمل معه، أو يعمل معه رب المال فالمضاربة فاسدة...)².

وجاء في الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي: (أو شارك العامل غيره بمال القراض بلا إذن فيضمن، لأنه عرضه للضياع، لأن ربه لم يستأمن غيره)³.

وجاء في المهذب للشيرازي الشافعي: (ولا يجوز للعامل أن يقارض غيره من غير إذن رب المال، لأن تصرفه بالإذن...)⁴.

وجاء في المغني لابن قدامة الحنبلي: (وليس للمضارب دفع المال إلى آخر مضاربة، نص عليه أحمد في رواية الأثرم وحرب وعبد الله، قال: إن أذن له رب المال، وإلا فلا)⁵.

ومن خلال هذه النصوص رأينا: أن هؤلاء المشاهير كلهم قالوا: إن المضارب لا يجوز له أن يدفع مال المضاربة إلى آخر، فإذا فعل ذلك فإنه يكون ضامناً لمخالفته موجبات عقد المضاربة إلا إذا كان بإذن رب المال فلا يكون حينئذ ضامناً.

(1) بداية المجتهد، ط مصطفى الحلي (242/2).

(2) بدائع الصنائع (3601/8).

(3) حاشية الدسوقي، ط عيسى الحلي (526/3).

(4) المهذب للشيرازي، ط عيسى الحلي بالقاهرة (386/1).

(5) المغني (48/5).

ومن جانب آخر: أن لازم المذهب ليس بمذهب، كما أن النص الذي ذكره ابن رشد على فرض دلالاته - على قول هذا الباحث الكريم - إنما هو في مسألة واحدة، فلا يمكن تعميم الحكم فيها، وأخذ نظرية متكاملة منه تخالف ما نص عليه الفقهاء، وتخالف ميزان الشرع في هذه العقود. ونحن لا نشك في صدق نية هذا الباحث، وأن الدافع وراءه هو البحث عن الحلول الشرعية لقضايانا المعاصرة، وإعطاء الحوافز لدى أصحاب الأموال لاستثمارها في البنوك الإسلامية إذا قرر ضمان المضارب المشترك¹.

ولكننا نرى أننا لو دققنا النظر في حالات الضمان التي ذكرها الفقهاء، وأصلناها وفرعنا عليها لتحقق لنا ميزان العدالة والحماية ولما احتجنا إلى هذه المحاولات التي تقضي على خصائص الاقتصاد الإسلامي وفقه المعاملات التي تقوم على العدالة، ونوع من المخاطرة في مقابل الربح - كما سيظهر ذلك فيما بعد ..

عدم ضمان المضارب والشريك في القانون إلا عند التعدي والتقصير :

نصت القوانين والأنظمة المالية في الدولة العربية (وفي غيرها) على أن الشريك وكيل، وأنه لا يضمن إلا عند التعدي والتقصير، وأنه إذا وقعت خسارة فإنها تغطي من الاحتياطي أولاً، ثم من رأس المال بعد ذلك².

بطلان شرط الضمان :

اتفق الفقهاء على أن المضارب والشريك غير ضامنين - كقاعدة وأصل - إلا في حالات استثنائية (نذكرها). واتفقوا أيضاً على بطلان شرط الضمان³.

جاء في المغني: «متى شرط على المضارب ضمان المال، أو سهماً من الوضيعة فالشرط باطل، لا نعلم فيه خلافاً، والعقد صحيح نص عليه أحمد وهو قول أبي حنيفة ومالك، وروي عن أحمد أن العقد يفسد به وحكي ذلك عن الشافعي؛ لأنه شرط فاسد فأفسد المضاربة كما لو شرط لأحدهما فضل درهم. والمذهب: الأول»⁴.

وجاء في المدونة: (وسألت مالكا عن الرجل يدفع إلى الرجل مالا قراضاً على أن العامل ضامن للمال؟ قال: قال مالك: يرد إلى قراض مثله ولا ضمان عليه)⁵.

وقال السمرقندي الحنفي: (... أن الربح هو المقصود فجهالته توجب فساد العقد، فكل شرط يؤدي إلى جهالة الربح يفسد المضاربة، وإن كان لا يؤدي إلى جهالة الربح يبطل الشرط ويصح العقد مثل أن

(1) ويراجع: د. سامي حمود: المرجع السابق نفسه، ود. حسن عبد الله: المرجع السابق 323.

(2) انظر: قوانين الشركات في دول مجلس التعاون الخليجي لد. سعيد يحيى، ط المكتب العربي الحديث بالإسكندرية (ص 170)، ود. أبو زيد رضوان: المرجع السابق (ص 635)، ود. اليقسي: المرجع السابق ص 443، ود. ثروت عبد الرحيم: الوجيز في القانون التجاري (ص 389).

(3) يراجع: المغني لابن قدامة (68/م، 70، 76، 37، 68) وبداية المجتهد (238/2)، وموسوعة الإجماع (569/1).

(4) المغني (68/5).

(5) المدونة (109/5)، ويراجع الموطأ (692/2)، وحاشية النسوي على الشرح الكبير (520/3).

يشترط أن تكون الوضعية على المضارب، أو عليهما فالشرط يبطل ويبقى العقد صحيحاً، والوضعية في مال المضاربة)¹.

وكذلك الأمر عند غيرهم، قال ابن رشد: (إذا شرط رب المال الضمان على العامل؟ فقال مالك: لا يجوز القراض وهو فاسد، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة وأصحابه: القراض جائز والشرط باطل)²، والحنابلة على المذهب يتفقون مع رأي أبي حنيفة وأصحابه³.

وقد تبنت القوانين العربية، بل الغربية أن مجلس الإدارة لا يكون ضامناً إلا في حالات التعدي والتقصير⁴.

كما نصت بعض القوانين العربية التي ذكرت المضاربة على عدم ضمان المضارب، مثل القانون المدني العراقي في مادته (670) نص على أن: الخسارة يتحملها رب المال وحده وإذا شرط على المضارب أن يشترك في الخسارة فإن الشرط لا يعتبر.

ونصت المادة 696 من القانون الإماراتي على أنه: (لا يجوز لرب المال اشتراط الضمان لرأس المال على المضارب إذا ضاع، أو تلف بغير تقريط منه).

ونصت القوانين العربية (والغربية أيضاً) على أن الشريك وكيل، وأن مجلس الإدارة لا يضمن إلا عند التعدي والتقصير، وأنه إذا وقعت خسارة فإنها تغطي من الاحتياطي أولاً، ثم من أموال الشركة حيث حصص رأس المال.

كما اتفقت القوانين العربية على أنه لا يجوز الاتفاق على إعفاء أحد من الشركاء من تحمل نصيب من الخسارة، وإذا وجد ذلك فإن عقد الشركة باطل (م 515 مدني مصري) مع أنها تعطي الحق لتنظيم الربح والخسارة حسب الاتفاق، وكذلك نصت على بطلان الشركة إذا وجد فيها شرط الأسد، لكن العقد قد يحول إلى عقد القرض، أو العارية إذا توافرت فيه أركان واتجهت إليه نيته وذلك طبقاً للمادة (144 مدني مصري)⁵.

وبذلك عرف أن عدم ضمان المضارب والشريك مما اتفق عليه الفقهاء والقانونيون. ويبدو أن هذا الإجماع يقوم على مقاصد الشريعة وموازنين الشرع، كما أن هناك بعض الآثار المرفوعة في هذا الصدد وإن كانت ضعيفة، ولكن كثرة طرقها تعطي لها نوعاً من القوة:

منها: حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً بلفظ: (ليس على المستعير غير المغل ضمان ولا على المستودع غير المغل ضمان). رواه الدارقطني، وقال الحافظ ابن حجر: (وفي إسناده

(1) تحفة الفقهاء تحقيق: د. محمد زكي عبد البر، ط قطر (25/3).

(2) تراجع: بداية المجتهد (238/2)، والغاية القصوى (236/2).

(3) المغني (68/5).

(4) أبو زيد رضوان: المرجع السابق (ص 635)، ود. اليقيني: المرجع السابق (ص 416).

(5) تراجع: الوسيط للسنبوري (223/5)، والحصة بالعمل لد. السيد علي السيد، ط الشؤون الإسلامية بمصر (ص 155).

ضعفان، قال الدارقطني: وإنما يروى هذا عن شريح غير مرفوع، ورواه من طرق أخرى ضعيفة بلفظ: (لا ضمان على مؤتمن)¹.

ومنها حديث: (من أودع ودیعة فلا ضمان عليه)، رواه ابن ماجه عن طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال الحافظ ابن حجر: (وفيه المثني بن الصباح وهو متروك، وتابعه ابن لهيعة فيما ذكره البيهقي²، ولكن ابن لهيعة نفسه - وهو عبد الله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي مات 174هـ - ضعيف عند ابن معين، ويحيى بن سعيد، وأبي زرعة، وأبي حاتم، والجوزجاني وغيرهم، بينما وثقه الآخرون، وقال بعضهم: يقبل حديثه قبل احتراق كتبه، ولا يقبل بعده)³، ومثل هذا لا يتابع به. غير أنه روي عن أبي بكر وعلي وابن مسعود وجابر أنه: (ليس على المؤتمن ضمان)⁴. ولم يعرف لهم مخالف، فكان ذلك إجماعاً سكوتياً (إن لم يكن صريحاً) وأصبح مستند إجماع الفقهاء الصريح. وإذا كان تضمين المضارب مخالفاً للإجماع فيكون باطلاً حتى ولو اشترطه رب المال، أو اشترط المضارب على نفسه، بل إن جماعة من الفقهاء (منهم المالكية والشافعية) ذهبوا إلى أن اشتراط ضمان المضارب في العقد يؤدي إلى بطلان العقد نفسه، بينما اكتفى الحنفية والحنابلة ببطلان الشرط فقط، وقد نص الفقهاء على أن الشريك وكيل عن الآخر وأن يده يد الأمانة فلا يضمن إلا بالتعدي والتقصير، فعقد الشركة قائم على الوكالة والأمانة بالإجماع⁵. وزاد الحنفية في شركة المفاوضة فقالوا: أنها تقوم على الوكالة والكفالة معاً⁶. يقول ابن رشد: (ولا يضمن أحد الشريكين ما ذهب من مال التجارة باتفاق)⁷.

وهذا ما يقتضيه ميزان العقود - كما سبق - بل وميزان العقل والمنطق، لأن من يساهم في الربح لا بد أن يكون مستعداً للخسارة، وإلا فقد ظلم صاحبه، لأن هذه الدنيا كلها ليست على كفة واحدة (وهي الخسارة فقط أو الربح فقط)، وإنما على الزوجية والكفتين هما الخسارة والربح، ولذلك قال عبد الله وعبيد الله ابنا عمر رضي الله عنهما: (لو تلف المال كان ضمانه علينا، فكيف لا يكون ربحه لنا)⁸. ومن جانب آخر فإن اشتراط الضمان على المضارب أو الشريك يؤدي إلى تغيير طبيعة العقد نفسه من القراض إلى عقد القرض الذي يكون فيها المقترض ضامناً، ولكنه في مقابل ذلك لا يدفع أي ربح للمقرض، وإذا تحول إلى عقد القرض فإن أية فائدة زائدة تعتبر من الربا المحرم، لأن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

(1) النظر: التلخيص الحبير، ط الطباعة الفنية بالقاهرة (97/3)، وجاء فيه: والمعل هو الخائن. كذا فسر في آخر رواية الدارقطني، (وقيل: هو منرج)، وقيل: القايض.

(2) التلخيص الحبير (97/3).

(3) ميزان الاعتدال للذهبي، ط دار المعرفة ببيروت (475/2، 483).

(4) التلخيص الحبير (98/3 - 99).

(5) يراجع: حاشية الدسوقي (354/5)، والروضة (275/4)، والمعني لابن قدامة (20/5)، والعدة شرح العمدة (ص 256 - 257).

(6) يراجع: فتح القدير (156/6)، وبدائع الصنائع (3544/7).

(7) بداية المجتهد (256/2). وأما عند التعدي والتقصير فهو ضامن، وضرب مثلاً جدياً فقال ابن رشد: «وأما من قصر في شيء، أو تعدى فهو ضامن مثل أن يدفع مالا من التجارة فلا يشهد وينكره القايض فانه يضمن، لأنه قصر إذا لم يشهد».

(8) نيل الأوطار (7/7). ط. الأزهرية بالقاهرة، وذكر بأنه رواه مالك في الموطأ، والشافعي، والدارقطني، وقال الحافظ ابن حجر: إسناده صحيح.

وقد نصّ الفقهاء على أنه لو دفع ماله إلى عامل وقال: اتجر فيه ولك كل أرباحه فإنه قرض، أو أنه مقارضة فاسدة على خلاف بينهم؛ قال الشيرازي: (وإن قال: قارضتك على أن الربح كله لي، أو كله لك بطل القرض، لأن موضوعه على الاشتراك في الربح فإذا شرط الربح لأحدهما فقد شرط ما ينافي مقتضاه فبطل، وإن دفع إليه ألقاً وقال: تصرف فيه والربح كله لك فهو قرض لاحق لرب المال في الربح، لأن اللفظ مشترك بين القراض والقرض وقد قرن به حكم القرض فانعقد القرض به كلفظ التمليك لما كان مشتركاً بين البيع والهبة إذا قرن به الثمن كان بيعاً. وإن قال: تصرف فيه والربح كله لي؛ فهو بضاعة، لأن اللفظ مشترك بين القراض والبضاعة وقد قرن حكم البضاعة فكان بضاعة...)¹.

وقال الكاساني: (ولو شرط جميع الربح للمضارب فهو قرض عند أصحابنا (الحنفية). وعند الشافعي: هي مضاربة فاسدة وله أجرة مثله ما إذا عمل (وقد ذكرنا أن فيه تفصيلاً). وجه قوله أن المضاربة عقد شركة في الربح فشرط قطع الشركة فيها يكون شرطاً فاسداً، ولنا أنه إذا لم يمكن تصحيحها مضاربة تصحح قرضاً؛ لأنه أتى بمعنى القرض، والعبرة في العقود لمعانيها. وعلى هذا إذا شرط جميع الربح لرب المال فهو إبطاع عندنا لوجود معنى الإبطاع)².

تطوع المضارب أو الشريك (البنك) بالضمان إذا لم يكن هناك اتفاق بين الطرفين على اشتراط الضمان، ولكن المضارب أراد أن يطمئن رب المال فتطوع بالضمان فما الحكم في هذه المسألة. للجواب عن ذلك نقول: لهذه المسألة حالتان:

* الحالة الأولى: أن يُدخَلَ المضارب هذا الشرط التطوعي في العقد فهذا لا يجوز، لأنه يدخل ضمن المسألة السابقة حيث رأينا أن الفقهاء قد اتفقوا على عدم جواز أن يتضمن عقد المضاربة اشتراط الضمان.

* الحالة الثانية: أن يتطوع المضارب باشتراط الضمان على نفسه بعد العقد أو بعد الخسارة دون أن يربط العقد به، فهذا أجاز به بعض فقهاء المالكية قياساً على جواز تطوع الوديع والمكترى بضمان ما في يده إذا كان هذا التطوع غير مشروط في العقد³، جاء في معين الأحكام: (إذا طاع العامل بضمان المال امتنع ذلك عند الأكثرين، وأجازه القاضي أبو المطرف، ووافقه عليه ابن عتاب)⁴، وذكر التجيبي التجيبي أن في هذه المسألة قولين: أحدهما: نعم يلزمه، لتبرعه به، لأنه معروف بالتزيم، والأصل أن من التزم شيئاً لزمه، والثاني لا يلزمه لأنه شرط منافعٍ لمقتضى العقد، ثم ذكر التجيبي أن القول المشهور هو عدم الضمان⁵.

(1) المهذب (385/1)، ويراجع: المغني (78/5).

(2) بدائع الصنائع (3604/8).

(3) يراجع: معين الحكام، ط عيسى الحلبي القاهرة (542/2)، ويراجع: المضاربة الشرعية، إعداد عز الدين محمد خوجه، ويراجع د. عبد الستار أبو غدة، ط دلة البركة (ص 125).

(4) معين الحكام (542/2).

(5) المواهب على شرح التاوي للصنهاجي (279/1).

والخلاف هنا في لزوم هذا الشرط على المضارب كما يظهر من عبارات المالكية حيث جاءت بعض نصوصهم: (وطوع بغرم في قراض نعم، ولا... أي في لزوم غرمة قولان: أحدهما نعم يلزمه، لتبرعه به، ولأنه معروف التزمه، والأصل أن من التزم شيئاً لزمه، والثاني لا يلزمه...)¹.
ومن هنا فلو تم العقد بين المضارب ورب المال ولم يوجد بينهما شرط، ثم حدثت الخسارة فطاب نفس المضارب بتعويض رب المال رأس ماله فلا أرى أن فيه مانعاً شرعياً، وذلك يحدث عندما يكون المضارب تاجراً كبيراً، ورب المال ذا مال قليل، أو له حاجة وظروف خاصة، فدفع له رأس ماله دون شرط ثم خسر وتحمل المضارب الخسارة فهذا جائز بل هو بمثابة الهبة غير المشروطة، وكذلك الأمر لو رأى المضارب أنه في حالة تضمين أرباب الأموال الصغيرة سيقع ضرر كبير على مصالحه التجارية، واندفع وهو قادر على ذلك لتحمل هذه الخسارة فلا مانع منه شرعاً، مثل ما حدث من خسائر لبعض البنوك الإسلامية جراء انهيار بنك الاعتماد والتجارة - كما هو معروف - فاجتمعت مجالس الإدارة مع الجمعيات العامة لتلك البنوك وبعد المناقشات المستفيضة رأى المساهمون أن في تحميل أرباب الأموال (المودعين) مفاصد كبيرة قد تهدد البنك بالانهيار، ففوضوا مجلس الإدارة، وبعد عرض الموضوع على هيئة الرقابة الشرعية وافقت على ذلك واعتبرت تحملها من باب التبرع ورعاية المصالح ودرء المفاصد².

الحالات التي يجب فيها الضمان :

قلنا: إن الأصل المجمع عليه بين الفقهاء هو أن المضارب والشريك غير ضامنين، وأن يدهما يد أمانة من حيث المبدأ، ولكن الفقهاء ذكروا حالات كثيرة ومسائل فرعية يكونان ضامنين لآثارها من الخسارة، وذلك مثل التعدي والتقصير، والخيانة والإهمال، وعدم حفظ الأموال، ومخالفة شروط العقد (اللوائح والأنظمة المرعية)، وعدم بذل الجهد المطلوب لتحقيق الربح، ومخالفة مقتضى عقدي المضاربة والشركة.

وهذه الحالات يمكن تلخيصها في: التعدي والإهمال، ولكننا نذكر هذه الحالات كلاً على انفراد لتأصيلها الشرعي، ثم نقوم بتلخيصها في آخر البحث:

الحالة الأولى : مخالفة التصرفات التي يقتضيها عقدا الشركة والمضاربة :

وقد ذكر فقهاؤنا التصرفات التي يقتضيها عقد الشركة وعقد المضاربة، فبينوا ما يجوز منها، وما لا يجوز، فإذا خالف المضارب أو الشريك هذه التصرفات فيكون ضامناً.

(1) المصادر السابقة.

(2) حدث ذلك بخصوص مصرف قطر الإسلامي الذي تتكون هيئة الرقابة الشرعية من فضيلة الأستاذ الجليل الدكتور: يوسف القرصاني، والأستاذ الدكتور: علي السالوس، والشيخ عبد القادر العماري، كما حضر الباحث أيضاً وقدم ورقة حول الموضوع، انظر: محضر الاجتماع المشترك بتاريخ 1413/12/15 هـ الموافق 1993/6/5.

وقد أجاد العلامة الكاساني في ذكر ما يجوز للمضارب وما لا يجوز في حالة المضاربة المطلقة، والمضاربة المقيدة، ونذكر ذلك بإيجاز، حيث ذكر: أن المضاربة نوعان: مطلقة، ومقيدة. فالمضاربة المطلقة: أن يدفع المال مضاربة من غير تعيين العمل والمكان والزمان وصفة العمل ومن يعامله، مثل أن يقول: خذ هذا المال واعمل به على أن ما رزق الله من ربح فهو بيننا. والمضاربة المقيدة: أن يعين شيئاً من ذلك.

وتصرف المضارب في كل واحد من النوعين ينقسم إلى أربعة أقسام: قسم منه للمضارب أن يعمل من غير الحاجة إلى التنصيص عليه ولا إلى قول: اعمل برأيك فيه. وقسم منه ما ليس له أن يعمل، ولو قيل له اعمل فيه برأيك إلا بالتنصيص عليه. وقسم منه ما له أن يعمل إذا قيل له اعمل فيه برأيك، وإن لم ينص عليه. وقسم منه ما ليس له أن يعمل رأساً وإن نص عليه.

أما القسم الذي للمضارب أن يعمل في غير التنصيص عليه ولا قول اعمل برأيك (أي المضاربة المطلقة عن الشرط والقيود): فهو أن يشتري به ويبيع لأنه آجره بعمل هو سبب حصول الربح وهو الشراء والبيع، وكذا المقصود في عقد المضاربة هو الربح والربح لا يحصل إلا بالشراء والبيع... أما القسم الذي ليس للمضارب أن يعمل إلا بالتنصيص عليه: في المضاربة المطلقة فليس له أن يستدين على مال المضاربة ولو استدان لم يجز على رب المال ويكون ديناً على المضارب في ماله لأن الاستدانة إثبات زيادة في رأس المال في غير رضا رب المال بل فيه إثبات زيادة ضمان على رب المال في غير رضاه؛ لأن ثمن المشتري رأس المال ثم هلك المشتري قبل التسليم فإن المضارب يرجع إلى رب المال بمثله، فلو جوز بالاستدانة على المضاربة لألزمناه زيادة ضمان لم يرض به وهذا لا يجوز.

أما القسم الذي للمضارب أن يعمل إذا قيل له اعمل برأيك وإن لم ينص عليه: فالمضاربة والشركة والخلط فله أن يدفع مال المضاربة مضاربة إلى غيره، وأن يشارك غيره في مال المضاربة شركة عنان. وأن يخلط مال المضاربة بمال نفسه إذا قال له رب المال اعمل برأيك وليس له أن يعمل شيئاً من ذلك إذا لم يقل له ذلك.

أما القسم الذي ليس للمضارب أن يعمل أصلاً: ف شراء ما لا يملك بالقبض (مثل المحرمات كالميتة والدم والخمر والخنزير)، وما لا يجوز بيعه فيه إذا قبضه...

وأما المضاربة المقيدة: فحكمها: حكم المضاربة المطلقة في جميع ما وصفنا لا تفارقها إلا في قدر القيد. والأصل فيه أن القيد إن كان مفيداً يثبت لأن الأصل في الشروط اعتبارها ما أمكن، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (المسلمون عند شروطهم)، فيتقيد بالمذكور ويبقى مطلقاً فيما وراءه على الأصل المعهود في المطلق حيث إذا قيد ببعض المذكور أنه يبقى مطلقاً فيما عداه كالعام إذا خص منه

بعضه أنه يبقى عامًا فيما وراءه، وإن لم يكن مفيدًا لا يثبت بل يبقى مطلقًا لأن ما لا فائدة فيه لغو وملحق بالعدم.

وإذا عرفنا هذا فنقول: إذا دفع رجل إلى رجل مالاً مضاربة على أن يعمل به في الكوفة فليس له أن يعمل في غير الكوفة، لأن قوله (على أن) من ألفاظ الشرط وأنه شرط مفيد لأن الأماكن تختلف بالرخص والغلاء وكذا في السفر خطر فيعتبر¹...

* وقد لخص الإمام السعدي الحنفي (ت 461هـ) التصرفات الجائزة وغير الجائزة للشريك والمضارب تلخيصًا طيبًا فقال: ويجوز للشريك أن يفعل في مال الشركة ستة عشر شيئًا:

أحدهما: أن يبيع ويشترى.

والثاني: أن يرهن ويرتهن.

والثالث: أن يؤجر ويستأجر.

والرابع: أن يقبل البيع والشراء.

والخامس: أن يولي إنسانًا السلعة بما اشتراه.

والسادس: أن يشرك إنسانًا فيما اشترى.

والسابع: أن يودع المال من الشركة.

والثامن: أن يعير شيئًا من مال التجارة.

والتاسع: أن يستبضع مالاً من مال الشركة.

والعاشر: أن يبيع بالنقد والنسيئة.

والحادي عشر: أن يبيع بالأثمان والعروض.

والثاني عشر: أن يأذن للعبد من مال الشركة في التجارة.

والثالث عشر: أن يوكل في البيع والشراء.

والرابع عشر: أن يدعو أحدًا إلى الطعام.

والخامس عشر: أن يهدي الشيء اليسير.

والسادس عشر: أن يتصدق بشيء يسير.

ولا يجوز للشريك أن يفعل في مال الشركة اثني عشر شيئًا:

أحدهما: أن لا يشارك فيه إنسانًا.

والثاني: أن لا يدفعه إلى آخر مضاربة.

والثالث: أن لا يقرض منه أحدًا.

والرابع: أن لا يخلط مع ماله.

والخامس: أن لا يحابي فيه أحدًا.
والسادس: أن لا يشتري ما لا يقدر على بيعه.
والبقية تخص العبيد.
* ولخص أيضًا بخصوص المضاربة ما يجوز للمضارب وما لا يجوز فقال:
ويجوز للمضارب أن يعمل في مال المضاربة سبعة عشر شيئًا:
منها الأمور الستة عشرة السابقة.
والسابع عشر: يجوز للمضارب أن ينفق على نفسه من مال المضاربة إذا سافر بمال المضاربة قليلاً
كان المال أو كثيرًا، في أكله وشربه وركوبه ولا ينفق منها في احتجامة ودخوله الحمام وفي ثمن
الأدوية ونحوها.
وليس له أن ينفق منها ما دام مقيمًا.
وقال مالك والليث بن سعد إذا أكثر المال واحتمل أنفق وإذا قل لم ينفق إلا من مال نفسه وما أنفق
فإنه لا يحسب من حصة ربحه.
ولا يجوز للمضارب أن يعمل في مال المضاربة ثلاثة عشر شيئًا:
اثنى عشر ما ذكرناه في كتاب الشركة أنه لا يجوز للشريك أن يفعله في مال الشركة.
والثالث عشر: لا يجوز له أن يستدين على مال المضاربة أكثر من مال المضاربة.
ولو قال له رب المال اعمل برأيك فيجوز له أن يشارك فيها إنسانًا ويدفعها إلى غيره مضاربة في قول
أبي حنيفة وأصحابه.
ولا يجوز ذلك في قول الشيخ، ويقول: إن معنى قوله: اعمل برأيك؛ أن يبيع بالنقد والنسيئة وبالآثمان
والعروض ونحوها.
وإذا نهى رب المال المضارب عن البيع والشراء فلا يجوز له بعد ذلك.
وأما بيع ما اشترى؟ فليس له أن ينهيه عن ذلك.
وللمضارب أن يبيع حتى يتحصل المال فيعرف رأس المال والربح.
وسواء نهاه أو مات في قول أبي حنيفة وأصحابه.
وفي رواية عن أبي حنيفة أنه قال: له أن ينهيه وإذا مات (رب المال) فليس له أن يبيع، وهو قول
الشيخ.
فإن لم يكن في تلك العروض ربح فهي تكون لرب المال، وإن كان فيها ربح اقتسماه بينهما¹.

وكذلك الأمر في بقية المذاهب حيث أن هناك تصرفات يجوز للمضارب أن يقوم بها دون إذن خاص، وتصرفات لا يجوز له الإقدام عليها إلا بموافقة رب المال، وسنذكر ذلك عند كلامنا عن ضمان المضارب إذا خالف مقتضى العقد أو شروط العقد.

ولا يكاد الأمر يختلف في الشركة حيث إن الشريك والمضارب كلاهما وكيل - كما سبق - وأن القاعدة العامة فيما يجوز للشريك أن يعمل في الشركة المطلقة هي أن الشركة تتعد على عادة التجار، جاء في بدائع الصنائع: «وله أن يعمل في مال الشركة كل ما للمضارب أن يعمل في مال المضاربة... لأن تصرف الشريك أقوى من تصرف المضارب وأعم منه، فما كان للمضارب أن يعمل فالشريك أولى»¹.

ومن جانب آخر فإن الشريك أقوى من الوكيل، ولذلك يجوز له من التصرفات في حالة الشركة المطلقة أكثر مما يجوز للمضارب والوكيل في المضاربة المطلقة والوكالة، فمثلاً لا يجوز للمضارب أن يدفع المال لمضارب آخر (عند الجمهور) إلا بإذن خاص، بينما يجوز للشريك ذلك. كما أن الوكيل بالشراء لا يملك أن يوكل غيره، بينما يجوز للشريك أن يوكل غيره بالبيع والشراء².

أنواع تصرفات المضارب والشريك وعلاقتها بالضمان:

رأينا أن معظم الفقهاء قسموا المضاربة إلى نوعين: المضاربة المطلقة، والمضاربة المقيدة. فالمضاربة المطلقة: هي أن يدفع رب المال المال إلى المضارب من غير تعيين العمل والمكان والزمان، وصفة العمل، ومن يتعامل معه.

وأما المقيدة: فهي أن يقيد بنوع من التصرفات: أن لا يتاجر في الحرير، أو أن يتاجر في القماش فقط، أو بزمان معين كالنهار، أو في فصل من الفصول دون الآخر، أو يؤقت له وقتاً محدداً للمضاربة كسنة أو شهر، أو يقيد بالمكان كالتجارة في الدوحة مثلاً دون غيرها، أو التجارة في المدن دون القرى، أو يقيد بأشخاص معينين مثل أن يتعامل مع أحمد فقط، أو أن يتعامل مع فئة معينة من التجار أو نحو ذلك.

فالقيد إذن أربعة هي: قيد نوع العمل، والزمان، والمكان، والمتعامل معه.

فهذه القيود جائزة من حيث المبدأ، وأن الأصل فيها الإفادة قال الكاساني: (والأصل فيه أن القيد إذا كان مفيداً يثبت، لأن الأصل في الشروط اعتبارها ما أمكن)³. وذلك للأدلة المعتمدة شرعاً من الكتاب والسنة على اعتبار الشروط؛ حيث أمرنا الله تعالى بالحفاظ على الالتزامات جميعاً فقال تعالى: ﴿يَا

(1) بدائع الصنائع (3561/7).

(2) بدائع الصنائع (3561/7)، وراجع بقية المذاهب في: بداية المجتهد (25/22)، والقوانين الفقهية (ص 279)، والروضة (282/4)، والمعنى (3/5).

(3) بدائع الصنائع (3621/8).

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ¹، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (المؤمنون عند شروطهم)²، وغير ذلك³.
غير أن الفقهاء - مع إقرارهم بتقييد المضاربة بقيود، واعتبارهم أن الأصل فيها هو الإفادة - قد اختلفوا في الشرط المفيد توسعاً وتضييقاً، فمنهم من اعتبر التقييد بصنف معين، أو بمتعامل معين، أو بمكان معين من القيود النافعة، في حين ذهب بعضهم إلى أنها من القيود الضارة فتلغى. وهل يبطل معها العقد أيضاً؟ على خلاف فيما بينهم⁴.

وبالنظر في أقوال الفقهاء يظهر لنا نوعان آخران:

أولهما: المضاربة المفوضة تفويضاً عاماً، وذلك بأن يفوض رب المال المضارب في كل مما يراه بأن يقول له: فوضت إليك أمر المضاربة في مالي هذا لتعمل فيه حسب ما تراه، فيدخل في هذا التفويض كل ما هو متعارف عليه بين التجار وفيه مصلحة للمضاربة، وذلك يدخل فيه مشاركة الغير أو مضاربه حفظ مال المضاربة بماله نفسه⁵.

والثاني: المضاربة المأذونة بإذن صريح، مثل أن يدفع رب المال المال المضارب ليعمل فيه، ويقول له: أذنت له بالهبة، والصدقة، والاستدانة، والإقراض، وحينئذ يكون للمضارب الحق في المأذون فيه مع الحفاظ على حقوقه في المضاربة المطلقة والمفوضة.

والتحقيق أن المضاربة المفوضة تفويضاً عاماً تؤدي إلى أن يكون للمضارب حق أكثر من حقه في المضاربة المطلقة، وأما المضاربة المأذون فيها بإذن صريح فليست مضاربة مطلقة، لأن المضاربة المطلقة تعني عدم وجود أي قيد لا بالتوسع، ولا بالتضييق.

ومن هنا فالأنواع الثلاثة: المضاربة المطلقة. والمضاربة المقيدة بقيود تضيق من دائرة تصرفات المضارب. والمضاربة المفوضة تفويضاً عاماً، أو المأذون بها التي توسع دائرة تصرفات المضارب حتى تعطي له الحق أن يتصرف تصرفات كالهبة والاستدانة مع أنه لا يتحقق هذا الحق فيما لو كانت المضاربة مطلقة.

الضمان في هذه الأنواع الثلاثة:

أما في المضاربة المقيدة فإذا خالف المضارب ما اشترطه عليه رب المال فخرس فإنه يكون ضامناً بالاتفاق، لأن هذا التصرف يدخل ضمن التعدي على حق رب المال⁶، وفي غير القيود تبقى أحكام المضاربة المطلقة.

(1) سورة المائدة: الآية 1.

(2) الحديث سبق تخريجه.

(3) وقد فصلنا القول في هذه المسألة في رسالتنا: مبدأ الرضا في العقود، ط دار البشائر (1164/2، 1261).

(4) يراجع: بدائع الصنائع (3631/8)، وبداية المجتهد (238/2)، وتكملة المجموع (379/14)، والمضاربة الشرعية، إعداد: عز الدين محمد خوجه، ط نلة البركة (ص 80).

(5) بدائع الصنائع (3625/8).

(6) المصادر السابقة.

وأما في المضاربة المفوضة: فإن ما فوضه فيه رب المال وخسر دون تعدُّ أو تقصير فلا يضمن، وفي غير المأذون فيه يكون حكمه حكم المضاربة المطلقة
وأما في المضاربة المطلقة فنذكر أهم التصرفات التي يجوز لها بمطلق العقد والتي لا يجوز، وهي:

1 - البيع والشراء لسائر أنواع التجارات في سائر الأمكنة مع سائر الناس؛ لإطلاق العقد ما دام نقدًا سواء كان المعقود عليه سليمًا، أم معيبًا، ويضمن المثل، وهذا جائز بالاتفاق، لأن المقصود من المضاربة هو الربح، وهو لا يتحقق إلا بالبيع والشراء¹.

2 - وهل يملك البيع نسبيًا بمطلق المضاربة؟ فيه اختلاف، فذهب المالكية والشافعية، والحنابلة في رواية، وصاحب أبي حنيفة إلى أنه لا يملك ذلك. في حين ذهب أبو حنيفة، وأحمد في رواية إلى أنه يملك ذلك².

والراجح هو: قول الجمهور القاضي بأن المضارب لا يملك في المضاربة المطلقة البيع بالنسيئة إلا إذا أذن له فيه إذنًا خاصًا، وعلى ضوء ذلك إذا خالف فيكون ضامنًا للخسارة التي تحققت لأن مقتضى العقد تحقيق الربح، والتمن المؤجل قد لا يحصل، فيكون المضارب هو المسؤول عنه فقط كالوكيل فيما لو باع نسبيًا حيث لا يجوز له، لأن النائب لا يجوز له التصرف إلا على وجه الخط والاحتياط، وفي النسيئة تغريب بالمال.

3 - وهل يملك المضارب البيع والشراء بالغبن الفاحش (أي الغبن الذي لا يتغابن الناس في مثله؟) أما الشراء به فليس من حقه عند الجميع، وأما البيع فعلى خلاف، حيث ذهب الجمهور إلى أنه لا يملك ذلك، وعليه يكون ضامنًا لقدر النقص. وعند بعضهم يكون البيع باطلًا لأنه يكون مثل بيع الأجنبي. وعلى هذا أيضًا إذا لم يمكن الرد فعليه النقص أيضًا. وذهب أبو حنيفة إلى أنه يملك ذلك³، قال الكاساني: (فإن اشترى بما لا يتغابن الناس في مثله كان مشتريًا لنفسه لا على المضاربة، لأنه بمنزلة الوكيل بالشراء. وأما بيعه فعلى الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في التوكيل بمطلق البيع: أنه يملك البيع نقدًا ونسيئة، وبغبن فاحش في قول أبي حنيفة فالمضارب أولى... وعندهما: لا يملك البيع بالنسيئة، ولا بما لا يتغابن الناس في مثله)⁴.

4 - السفر بالمال، فلا يجوز له السفر بالمال إلا إذا أذن له، هذا هو ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة في وجه، لأن في السفر بالمال خطرًا وتغريبًا به، في حين ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة في وجه

(1) بدائع الصنائع (3606/8)، وحاشية النسوي (5224/3)، والروضة (27/5)، والمغني (39/5).

(2) بدائع الصنائع (3603/8)، وبداية المجتهد (267/2)، والمغني (39/5)، والمدونة (116/5)، والمهذب (387/2).

(3) بدائع الصنائع (3606/8)، والمغني (39/5)، والروضة (127/5)، وبلغة السالك (88/3 - 89)، والبيان والتحصيل، ط دار الغرب ببيروت (322/12)، وبداية المجتهد (267/2).

(4) بدائع الصنائع (3606/8)، ويراجع الحاوي للماوردي (322/7).

إلى جواز السفر به ما دام سفره إلى جهة آمنة لا يتعرض فيها، أو في الطريق إليها لا خطر وفق ظنه¹.

ونرى رجحان القول بعدم جواز السفر بمال المضاربة في عصرنا الحاضر لما يترتب عليه من هلاك له، إضافة إلى أن بإمكانه القيام بالتحويلات عن طريق البنوك مما يدفع الحاجة إليه، فكان الأمر في السابق صعباً حيث لم تكن هناك شبكات بنوك متصلة، فكان المضارب يضطر، أو يحتاج إلى أخذ المال معه، أما اليوم فلم تعد الحاجة إليه، ولذلك ينبغي الاحتياط فلا يسافر بالمال وإذا سافر به وتعرض المال للسرقة، أو الهلاك فإنه يكون ضامناً عنه، ولذلك نرى العلماء في السابق شددوا في هذه المسألة مع عدم وجود البنوك في عصرهم، يقول ابن قدامة: (وليس له السفر في موضع مخوف جميعاً، وكذلك لو أذن له في السفر مطلقاً لم يكن له السفر في طريق مخوف، ولا إلى بلد مخوف، فإن فعل فهو ضامن لما يتلف، لأنه متعمد بفعل ما ليس له فعله)².

5 - البيع والشراء بغير نقد البلد لا يجوز عند جماعة من الفقهاء، منهم الحنابلة على رواية، وأجازه الآخرون بناءً على أن الربح قد يتحقق به، وعليه أحمد في روايته الثانية³، وعلى القول الأول إذا فعل المضارب ذلك وخسر فإنه هو وحده يتحمل هذه الخسارة ما دامت المضاربة مطلقة، أما في المفوضة فيجوز وتكون الخسارة على المال، جاء في المغني: (فإذا قلنا: لا يملك ذلك ففعله، فحكمه حكم ما لو اشترى، أو باع بغير ثمن المثل، وإن قال له: اعمل برأيك؛ فله ذلك)⁴.

وهذه الرأي الذي يمنعه له وجاهته، ولا سيما إذا نظرنا في عصرنا الحاضر إلى تقلبات النقود وتذبذبها، ومن هنا فعلى المضارب (أو الشريك ومجلس الإدارة) أن يحتاط في هذه المسألة من خلال النظر في العملات وقوتها وضعفها، وتذبذبها، ومن خلال إيجاد سلة العملات، بحيث لا يكون جميع معاملاته بعملة واحدة فإذا هبطت خسر كثيراً، وإذا فقد ذلك فهو يتحمل الخسارة.

6 - الاستدانة، والشراء بأكثر من رأس المال: فلا يجوز للمضارب الشراء بأكثر من رأس المال، لأن الإذن لم يتناول أكثر من رأس المال، وإذا اشترى شيئاً في ذمته صح الشراء ويكون متحماً نتائجه، ولا يجوز كذلك الاستدانة، لأنها خارج مقتضى عقد المضاربة⁵.

هذا إذا لم يأذن له أما إذا أذن له بالاستدانة واشترى بأكثر من رأس المال، أو استدان لأجل التجارة فقد اختلف فيه الفقهاء فذهب بعضهم (منهم الحنفية) إلى أن الاستدانة صحيحة: (وأن ما يستدينه يكون شركة بينهما شركة وجوه، وكان المشتري بينهما نصفين، لأنه يمكن أن يجعل المشتري بالدين

(1) بدائع الصنائع (3608/8)، والروضة (134/5)، والمدونة (93/5).

(2) المغني (41/5).

(3) المغني (43/5).

(4) المغني (43/5).

(5) بدائع الصنائع (3612/8)، والمدونة الكبرى (101/5)، والروضة (133/5)، والمغني (47/5)، وقد جاء في المدونة (105/5): «أرأيت إن دفعت إلى رجل ألف درهم مقارضة فذهب فاشترى عشرين صفة واحدة بالدين؟ قال: يكون شريكاً مع رب القراض، يكون نصفها على القراض ونصفها للعامل عند مالك».

مضاربة، لأن المضاربة لا تجوز إلا في مال عين، فتجعل شركة وجوه، يكون المشتري بينهما نصفين، لأن مطلق الشركة يقتضي التساوي، وسواء كان الربح بينهما في المضاربة نصفين أو ثلاثاً، لأن هذه شركة على حدة، فلا تبنى على حكم المضاربة... وإذا صارت هذه شركة وجوه صار الثمن ديناً عليهما من غير مضاربة¹.

وذهب آخرون إلى أن ذلك لا يخرج عن المضاربة، وأن الدين يكون على ذمة رب المال ما دام قد أذن له وحينئذ يلحق بالمضاربة، لأن العبرة بالأساس وبالغلبة، ولأن المضارب قد أقدم على ذلك بإذن رب المال فكأنه هو الذي استدانه، وحينئذ لا تتغير طبيعة العقد من المضاربة إلى شركة الوجوه، وهذا هو الذي يظهر رجحانه.

7 - الإقراض للغير: وهذا غير جائز بالاتفاق، لأن ذلك يخالف مقتضى العقد من تحقيق الربح، كما أن فيه إلحاق ضرر برب المال من خلال عدم استثمار هذا القدر المقرض، قال الكاساني: (وليس له أن يقرض مال المضاربة، لأن القرض تبرع في الحل، إذ لا يقابله عوض للحال، وإنما يصير مبادلة في الثاني، ومال الغير لا يحتمل التبرع)².

8 - التبرع بالمال هبة، أو صدقة: وهذا غير جائز بالاتفاق³، لأن كل ذلك مخالف لمقتضى عقد المضاربة والمشاركة، لأن مال الغير لا يحتمل التبرع والتبرع ليس من أعمال المضاربة، لأن المضاربة يقصد بها تحقيق الربح.

أما إذا أذن له رب المال فهذا حقه، وقد تنازل عنه.

9 - الاستئجار: وللمضارب الحق في الاستئجار، لأنه من عادة التجار وضروريات التجارة أيضاً، لأن الإنسان قد لا يتمكن من جميع الأعمال بنفسه فيحتاج إلى الأجير، واستئجار البيوت، ونحوها⁴.

10 - التوكيل: أجاز الحنفية، والحنابلة في رواية للمضاربة أن يوكل شخصاً آخر في كل ما يحق له أن يعمل به نفسه لأنه من عادة التجار، في حين ذهب المالكية والشافعية، وأحمد في رواية إلى عدم جواز التوكيل⁵، وهذا هو الراجح في نظري، لأن الشخص رضي به ولم يرض بغيره، كما أن العنصر الشخصي في المضاربة معتبر، فلا يجوز تجاوزه إلا إذا أذن له رب المال ومن هنا فإذا وكل شخصاً فتسبب في الخسارة فإن المضارب يتحملها، إلا أن التوكيل جائز فيما لو قال: اعمل برأيك (أي في المضاربة المفوضة)⁶.

(1) بدائع الصنائع (3616/8)، والمعنى (47/5)، والقوانين الفقهية (ص 280)، والروضة (132/5).

(2) بدائع الصنائع (3617/8).

(3) بدائع الصنائع (3625/8)، والروضة (135/5).

(4) بدائع الصنائع (3607/8).

(5) بدائع الصنائع (3607/8)، والروضة (127/5 وما بعدها)، والمعنى لابن قدامة (39/5).

(6) بدائع الصنائع (3617/8)، والروضة (132/5).

11 - مضاربه للغير: ليس للمضارب الحق في أن يضارب شخصاً آخر عند الجمهور إلا بإذن¹، ما عدا وجهاً للحنابلة خرج القاضي حيث يقول بجواز ذلك²، لكن الحنفية قالوا: لو قال له: اعمل في ذلك برأيك؛ جاز له المضاربة، أما إذا لم يقل ذلك فليس له هذا الحق، قال الكاساني: (أما المضاربة، فلأن المضاربة مثل المضاربة، والشيء لا يستتبع مثله فلا يستفاد بمطلق عقد المضاربة مثله، ولهذا لا يملك الوكيل التوكيل بمطلق العقد، كذا هذا)³.

ومن هنا فإذا ضارب شخصاً آخر وترتب عليه خسارة فإن المضارب ضامن له.

12 - مشاركته بمال المضاربة مع الغير: فليس له أيضاً هذا الحق إلا إذا أذن له، أو فوضه قال الكاساني: (وأما الشركة فهي أولى أن لا يملكها بمطلق العقد، لأنها أعم من المضاربة، والشيء لا يستتبع مثله، فما فوقه أولى)⁴، ولذلك فإذا ترتبت عليها خسارة فإن المضارب ضامن لها، وفيه تفصيل تفصيل وخلاف بين الفقهاء ولا سيما بين فقهاء الحنفية أنفسهم⁵.

13 - خلط ماله بمال المضاربة: الجمهور على أنه ليس للمضارب الحق في أن يخلط مال المضاربة بمال نفسه، (لأنه يوجب في مال رب المال حقاً لغيره، فلا يجوز إلا بإذنه)⁶، قال ابن قدامة: (وليس له أن يخلط مال المضاربة بماله، فإن فعل ولم يتميز ضمنه، لأنه أمانة وإن قال له: اعمل برأيك جاز له ذلك وهو قول مالك والثوري وأصحاب الرأي. وقال الشافعي: ليس له ذلك، وعليه الضمان إن فعله لأن ذلك ليس من التجارة)⁷.

14 - خلط مال المضاربة بمال آخر: إذا كان المال الأول لا يزال نقداً فقال له رب المال: خذ ألفاً آخر جاز ذلك، ويضمه المضارب إلى الأول ويكون حكمهما واحداً وصار مضاربة واحدة، أما إذا بدأ العمل والتصرفات في المال الأول ولم يصبح ناضئاً، فلا يجوز له الضم عند الحنابلة، لأن حكم الأول استقر فكان ربحه وخسرانه مختصاً به فضم الثاني إليه يوجب جبران خسران أحدهما بربح الآخر، فإذا شرط ذلك في الثاني فسد، أما إذا أصبح المال الأول نقداً فيجوز ضم مال آخر إليه، لزوال هذا المعنى، وإن لم يأذن له رب المال في ضم الثاني إلى الأول لم يجز له ذلك هذا ما نص عليه أحمد، وقال إسحاق له ذلك قبل أن يتصرف في الأول⁸، والحنفية أيضاً منعوا خلط مال المضاربة بمال آخر⁹، وكذلك الشافعية¹، وأما المالكية فقد أجازوا الخلط إذا كان العامل قادراً على التجارة بالمالين ولم ولم يكن ذلك شرطاً في العقد، وإن شرطه فسد العقد².

(1) بدائع الصنائع (3617/8)، والمغني (48/5)، وبلغة السالك (88/3)، والبيان والتحصيل (322/12)، والمدونة (104/5)، والدسوقي على الشرح الكبير (526/3)، والمجموع (374/14)، والحاوي للمأورد (335/7)، والروضة (132/5).

(2) المغني (48/5).

(3) بدائع الصنائع (3617/8، 3625)، والمدونة (90/5).

(4) بدائع الصنائع (3625/8).

(5) بدائع الصنائع (3625/8، 3628).

(6) بدائع الصنائع (3625/8)، والمغني (50/5)، والمدونة (102/5).

(7) المغني (50/5).

(8) المغني (61/5).

(9) تحفة الفقهاء (27/3)، حيث جاء فيه المنع من خلط مال المضاربة بماله وبمال غيره.

وأما إذا أراد خلط ماله بمال المضاربة بعد بدء العمل فقد منعه الجمهور، لكنهم لم يمنعه من أن يعمل في مال نفسه أيضاً.

15 - بيع وشراء المحرمات كالخمر والخنزير ونحوهما: فهذا ليس من حقه حتى ولو أذن له في ذلك فالإذن باطل، وإذا قام المضارب بذلك فإنه يكون ضامناً للثمن المدفوع، لكن أبا حنيفة قال: إن كان العامل ذمياً صح شراؤه للخمر وبيعه إياه، لأن الملك عنده ينتقل إلى الوكيل، وحقوق العقد تتعلق به، وقال أبو يوسف ومحمد: يصح شراؤه إياها، ولا يصح بيعه³.

16 - الرهن والارتهان: لا شك أن من حق المضارب أنه في حالة ما إذا باع بالدين، أو أقرض (إما بإذن، أو عند بعض الفقهاء كما سبق) أن يطلب الرهن في مقابله. ولكن ليس من حقه أن يرهن مال المضاربة، لأنه احتباس له عن التجارة، وفيه خطر ومجازفة، وهذا هو الراجح الذي عليه جماعة من الفقهاء منهم المالكية والشافعية، في حين ذهب الحنفية والحنابلة إلى جواز الرهن والارتهان في المضاربة المطلقة.

17 - الإبضاع: وهو لغة: جعل الشيء بضاعة، وفي الاصطلاح هو: استعمال الشخص في المال بغير عوض، أي أن يدفع المال لشخص ليتجر به لصاحب المال، ويكون كل الربح لصاحب المال فيكون المستضبع وكيلًا متبرعًا⁴.

وقد اختلف الفقهاء في أنه هل من حق المضارب الإبضاع أم لا؟ فذهب بعضهم (منهم الحنفية) إلى جواز ذلك لأنه من عادة التجار. في حين ذهب الآخرون إلى أنه ليس ذلك من حقه، لأنه ليس من مقتضى المضاربة⁵ وأنه ليس من حق المضارب، لأن مقتضى عقد المضاربة التجارة لأجل الربح، وهذا ليس فيه ربح للمال فلا يجوز إلا بإذن صريح، أو بتفويض عام إلى رأيه.

18 - المقايضة: وهذا جائز عند الجمهور ما عدا الحنفية حيث ذهبوا إلى عدم جواز ذلك⁶.

19 - مضاربه بمال رب مال آخر: اختلف الفقهاء في ذلك، فذهب جمهور الفقهاء (منهم المالكية والشافعية والحنابلة) إلى منع ذلك إلا بإذن خاص. وذهب جماعة منهم الحنفية إلى جواز ذلك في المضاربة المفوضة. بينما قيد فريق ثالث المنع بما إذا تحقق ضرر من مضاربه بمالين أو إذا كان قد حدد له أجر معين لنفقته⁷.

(1) الحاوي للماوردي (320/7).

(2) الشرح الكبير مع النسوفي (523/3).

(3) بدائع الصنائع (3630/8)، والروضنة (147/5)، والمغني (51/5)، والحاوي (320/7).

(4) تحفة الفقهاء (26/3)، وكنز الدقائق للزليبي (53/5).

(5) بدائع الصنائع (3606/8)، والمدونة (103/5).

(6) بدائع الصنائع (3652/8).

(7) الحاوي للماوردي (335/7)، والإنصاف (437/22)، وتكملة رد المحتار (315/8)، والمغني (162/5)، والمبسوط (374/14).

والذي يظهر رجحانه هو الرأي الأول، لأن أداء الشخص حينما يكون متفرعاً يختلف فيما لو عمل لشخص آخر، فلا يجوز له ذلك إلا مع إذن.

20 - التولية: (البيع بنفس الثمن السابق أي بدون ربح) حيث منعه الجمهور إلا إذا خاف من الرخص والخسارة¹.

وفي جميع هذه الحالات إذا وقعت من المضارب مخالفة يكون ضامناً. ولا تختلف هذه الأنواع من حيث الضمان فيها عن الشركة لأنها أيضاً تقوم على الوكالة والأمانة، ومن هنا فإذا خالف الشريك مقتضيات العقد، أو شروط العقد فيكون ضامناً للخسارة.

القاعدة في ضبط هذه المسائل والجزئيات:

القاعدة العامة في ضبط هذه المسائل والجزئيات الخاصة بمقتضيات عقدي الشركة والمضاربة تنحصر في ثلاثة أمور أساسية هي:

حفظ المال، وتنميته لتحقيق الربح، والتقيد بالمصلحة :

فعلى المضارب الحفاظ على مال المضاربة بكل الوسائل المتاحة، بحيث لا يعرضه للخسارة بأي صورة من الصور، كما أن عليه بذل كل جهده لتحقيق الربح، وإفادة رب المال. ومن هنا فإذا قصر في تحقيق هذين الواجبين، فإنه يكون ضامناً، بأن لم يحافظ على المال، أو ترك التصرف الذي اقتضاه العقد، وأن المعيار في هذا المجال هو كما يقول النووي: (تقيد تصرف العامل بالمصلحة كتصرف الوكيل)².

ويقول ابن تيمية في ما سبق: (وأما وجوب التصرف عليه بحيث يكون العامل في المضاربة والمزارعة والمساقاة إذا ترك التصرف الذي اقتضاه العقد... مفرطاً، فهذا هو الظاهر)³، وقد بين العلامة ابن قدامة هذه الحقيقة أيضاً فقال: (إن المقصود من المضاربة الربح، لا دفع الحاجة...)⁴.

ويقول ابن تيمية أيضاً: (فإن العقد وإن كان جائزاً فما دام موجوداً فله موجبان: الحفظ بمنزلة الوديعة، والتصرف الذي اقتضاه العقد، هذا قياس مذهبنا، لأننا نوجب على أحد الشريكين من المعاوضة بالبيع والعمارة ما يحتاج إليه الآخر في العرف مثل عمارة ما استهدم، هذا في شركة الأملاك، فكذلك في شركة العقود، فإن مقصودها هو التصرف، فترك التصرف في المضاربة والمساقاة والمزارعة قد يكون أعظم ضرراً من ترك عمارة المكان المستهدم في شركة الأملاك).

(1) المراجع السابقة وبلغة السالك (101/3 - 102).

(2) الروضة (127/5).

(3) مجموع الفتاوى (406/29 - 407).

(4) المغني لابن قدامة (134/5).

وقال: (ومن ترك بيع العين والمنفعة المشتركة، لأنه هناك يمكن الشريك أن يبيع نصيبه، وهنا غره وضئع عليه منفعة ماله)¹.

تطبيقاً لذلك فإذا لم يتم المضارب (البنك)، أو الشريك بحفظ المال في مكان أمين: كما لو أودعه في مكان غير أمين، فسرقة، أو تلف، أو أتلف فهو ضامن، والمرجع في ذلك عرف التجار والعرف المصرفي.

ومن هنا فإذا كان المضارب (البنك) لم يتم بواجبه من البيع والشراء، والأعمال التجارية والاستثمارية المطلوبة وركن إلى الخمول وعدم الجدية، فخرس البنك بهذا السبب فإنه يكون مسؤولاً عن الخسارة التي لحقت بالمودين وضامناً لها، والمرجع في ذلك عرف التجاري والمصرفي.

وأجاب شيخ الإسلام في سؤال يوضح الضمان عند ترك التصرف مؤداه: أن رجلاً حلف بالطلاق الثلاث ليأخذن عوضه - وهو ثلث الزرع - من المزارع الذي زارعه لكنه فرط في نصف فدان.

فأجاب: (المزارع بثلث الزرع، أو ربعه، أو غير ذلك من الأجزاء الشائعة جائز بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم... وإذا كان العامل قد فرط حتى فات بعض المقصود، فأخذ المالك مثل ذلك من أرض أخرى، وجعل ذلك له بحيث لا يكون فيه عدوان ولم يحنث في يمينه، ولا حنث عليه)².

ويلحق بما سبق كل ما يقتضيه عرف التجاري أو المصرفي بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة.

تشوف الفقهاء إلى حماية أموال المستثمرين:

وقد بذل الفقهاء جهوداً كبيرة لحماية أموال المستثمرين مع قولهم بأن يد المضارب يد أمانة يدل على ذلك نصوصهم الكثيرة في أن الغرض من المضاربة والمشاركة هو تحقيق الربح، لا دفع الحاجة، بل إن بعض الفقهاء الكبار ذكروا حياً لضمان المضارب، نذكر منها على سبيل المثال ما ذكره العلامة الكاساني حيث قال: (ولو أراد رب المال أن يجعل المال مضموناً على المضارب، فالحيلة في ذلك أن يقرض المال من المضارب، ويشهد عليه ويسلمه إليه، ثم يأخذ منه مضاربة بالنصف، أو بالثلث ثم يدفعه إلى المستقرض فيستعين به في العمل حتى لو هلك في يده كان القرض عليه، وإذا لم يهلك وريح يكون الربح بينهما على الشرط وحيلة أخرى...)³. وغرضي من نقلي هذه الحيلة - مع أنني لا أوافق عليها - أن الفقهاء لاحظوا خطورة التهاون في حماية المال وأرادوا الحفاظ عليها بكل الوسائل.

بعض الأمثلة المعاصرة لتصرفات البنوك (المضارب):

1 - إذا باع البنك بالدين، أو بالتقسيط وترتب على ذلك أن العميل لم يرد الدين فإنه ضامن مطلقاً، إلا إذا كان وجد نص في العقد على إجازة البيع بالتقسيط، بناءً على ما قاله جمهور الفقهاء من عدم جواز التعامل بالدين - كما سبق - .

(1) مجموع الفتاوى (407/29).

(2) المرجع السابق.

(3) بدائع الصلتع (3605/8).

- 2 - إذا باع بالدين أو التقييط ووجد الإذن الصريح بذلك ولكن البنك لم يأخذ الاحتياطات الكافية لحماية أموال المستثمرين كأن لم يتم بدراسة هذا العميل وقدرته على الأداء، أو لم يأخذ بالضمانات الكافية حسب عرف البنوك... فإنه يكون ضامناً لتلك الخسارة التي تتحقق مهما بلغت.
- 3 - إذا ضارب البنك مع شخص آخر بأموال المودعين المستثمرين، ولم يكن في العقد الإذن الصريح فإنه يكون ضامناً، وكذلك لو شارك أو ارتهن، أو حول عليه، أو ضمن، أو نحو ذلك مما ذكرنا من الأمور السابقة.
- 4 - وكذلك لو قام بهذه الأمور وهو مأذون فيها لكنه لم يتم بالاحتياطات اللازمة فإنه يكون ضامناً. وفي نظرنا أن البنوك الإسلامية التي تجمعت لديها الأموال الكثيرة، ومع ذلك لم يتم مجلس إدارتها باستكمال الشعب الفنية، ومركز للدراسات والبحوث والمعلومات فإن ذلك يعتبر تقصيراً يترتب عليه الضمان.

الحالة الثانية : التعدي وضوابطه

التعدي لغة: هو التجاوز.

وفي الاصطلاح: هو كل تصرف يراد به أو من شأنه الإضرار بالآخرين.

وهذا يشكل ما يأتي:

(أ) مخالفة اللوائح والنظام الأساسي، والأنظمة المتبعة والمطلوبة في البنك سواء كانت ممثلة في النظام الأساسي للبنك، أم اللوائح المطلوبة - قانوناً - بما لا يتعارض مع الشريعة .

فمثلاً مخالفة النصوص: فمثلاً لو لم يلتزم المدير، أو مجلس الإدارة بالنظام الأساسي، واللوائح المتبعة في البنك فإنه يكون ضامناً، فلو نصّ النظام الأساسي والقانون على منع تقديم القروض لأعضاء مجلس الإدارة، فخالف المدير، أو المجلس فإنه ضامن لهذا التصرف. مثل القانون المصري (المادة 96م) فمنع ذلك. وكذلك منع لعضو مجلس الإدارة الإجار لحسابه، أو لحساب الغير في أحد فروع النشاط التي تزاولها الشركة، (المادة 98 م مصري). وكذلك نصت (المادة 99م) على أنه لا يجوز لأي عضو من أعضاء مجلس إدارة الشركة - في أي وقت - على أن يكون طرفاً في أي عقد من عقود المعاوضة التي تعرض على هذا المجلس لإقرارها، إلا إذا رخصت الجمعية العامة مقدماً بإجراء هذا التصرف، ويعتبر باطلاً كل عقد يتم على خلاف ذلك، وكذلك لا يجوز لمجلس الإدارة، أو أحد المديرين (وفقاً للمدة 100م) أن يبرم عقداً من عقود المعاوضة مع شركة أخرى يشترك فيها أحد أعضاء هذا المجلس، أو أحد هؤلاء المديرين في مجلس إدارتها، أو يكون لمساهمي الشركة أغلبية رأس المال فيها¹.

(1) يراجع: أبو زيد رضوان: الشركات التجارية، ط دار الفكر العربي القاهرة (ص 634).

وكذلك لو اشترط النظام الأساسي، أو القانون أن لا يتعامل البنك مع أقارب المدير، أو أعضاء مجلس الإدارة فتعامل معهم، فيعتبر حينئذ ضامناً للضرر الذي حدث، وكذلك مخالفة اللوائح الداخلية الإدارية الخاصة بحدود الصلاحيات التي تمنح لمجلس الإدارة، وللمدير، ولمدراء الفروع؛ فلو تجاوز المدير، أو مجلس الإدارة هذه الحدود فإنه يكون مسؤولاً عن ذلك، إذا حدثت خسارة فإنه يضمنها.

وقد أقر القانون المصري (المادة 1/102، والمادة 1/161، من قانون رقم 159 لسنة 1981، وكذلك قانون الشركات التجارية العراقي في مادتيه 149، 150، والقانون التجاري السوري في مادتيه 195، 196، والقانون اللبناني في مواده 166، 167، 168، 169، وقانون الشركات الكويتي في مادتيه 148، 149، وقانون الشركات الفرنسي في مادتيه 244، 250 - أقرت هذه القوانين - وغيرها مسؤولية رئيس وأعضاء مجلس الإدارة عن كل مخالفة لأحكام القانون، وإساءة استعمال السلطة، وعن الأخطاء التي يرتكبها هؤلاء والتي تسبب أضرار للشركة نفسها، أو للمساهمين، أو للغير من المودعين ونحوهم، إضافة إلى المسؤولية الجنائية إن توفرت أركانها وشروطها وفي ضوء ذلك يمكن أن تستند دعوى المسؤولية المدنية على أي عمل، أو تصرف يتم على خلاف النصوص التشريعية الامرة - بما لا يتعارض مع مبادئ الشريعة الغراء - أو على خلاف أحكام النظام الأساسي للبنك، كالتصرف بلا مبرر في بعض أصول البنك، أو إساءة استعمال أمواله، أو تبديده، أو التنازل عن حقوقه لدى الغير، أو إساءة ائتمان الشركة بالموافقة على قرض لشخص ظاهر الإعسار.

(ب) مخالفة الشروط المقترنة بالعقد:

وقبل أن ندخل في بيان الضمان عند مخالفة الشروط لا بد أن نبين قاعدة في جواز الشروط المقترنة بعقد المضاربة، وهي الأصل في الشروط المباحة إلا شرطاً مخالفاً لنص الكتاب والسنة، والإجماع، أو شرطاً يؤدي إلى غرر وجهل فاحش، أو ضرر على أحد العاقدين، أو شرطاً يخالف مقتضى العقد¹، فالقيود أو الشروط المشروعة التي اتفق عليها المضارب ورب المال أو الشريكان، إذا خالفها المضارب، أو الشريك العامل فهي مضمونة على تفصيل في الأمثلة لدى المذاهب الفقهية.

فمثلاً: لو اشترط رب المال أن لا يمشي المضارب بالمال ليلاً، خوفاً من اللصوص، أو لا ينزل ببحر، أو لا يتاجر في سلعة معينة، أو لا يبيع بدين وسلف، أو أن لا يسافر بالمال بل يتاجر داخل البلد، أو أن لا يرهن، أو لا يعمل كذا - كما سبق - فيجب على العامل (والشريك) التقيد به، وإذا خالف فيكون هو متحماً هذه المسؤولية، فإذا وجدت خسارة فإن المضارب، أو الشريك هو الذي يتحملها وحده دون رب المال، أو الشريك الآخر.

(1) يراجع في تفصيل ذلك وتأصيله: رسالتنا الدكتوراه: مبدأ الرضا في العقود دراسة مقارنة، ط دار البشائر الإسلامية (1148/2، 1213).

(ج) مخالفة العرف التجاري:

فمثلاً: يقتضي العرف التجاري الحذر واليقظة، والاستفسار عن الشركات، أو البنوك، وعدم التعامل في مناطق غير مأمونة للأموال، وعدم التعامل مع الأشخاص الذين سمعتهم سيئة، أو البنوك أو الشركات التي على وشك الإفلاس.

فمن واجب المضارب (البنك) تكوين قاعدة من المعلومات، ومراجعتها بين حين وآخر، فإذا قصر في هذه الأمور، أو غض الطرف لأي سبب كان فهو ضامن، ويدل على ذلك تعليقات الفقهاء في الجواز، أو على العرف التجاري، أو ما يسمى عندهم بعرف التجار¹؛ فالتاجر دائماً حذر يقظ يعرف مع من يتعامل؟ وكيف يتعامل؟ وكيف يتحقق الربح؟ فإذا قصر وأهمل، أو غض الطرف لأي سبب كان فهو مسؤول.

وفي اعتقادي أن من مقتضيات العرف المصرفي اليوم بالنسبة للبنوك الإسلامية وجود بنك للمعلومات، ومركز - ولو كان متواضعاً - للبحوث والدراسات، ولدراسة الجدوى الاقتصادية للمشروعات. فإذا قام بنك إسلامي وتضخمت ودائعه الاستثمارية ومع ذلك لم يرقم بأي إجراء من هذا القبيل، وبدأ يسير أموره (على البركة) مثل التاجر الفرد، ثم دخل صفقة مع بنك آخر، أو شركة، أو فرد آخر وخسر فيه؛ هذا البنك ضامن لكل الخسائر التي تحققت.

كذلك من العرف المصرفي السؤال عن العميل عن طريق البنوك الأخرى، أو بعبارة موجزة البحث عن شبكة اتصالات واسعة داخلياً وخارجياً لمعرفة كون العميل معسراً، أو موسراً، مماطلاً أو لا، وغير ذلك، فالبنك اليوم لا بد أن يكون له مزكُون في الداخل والخارج كما هو الحال في المحاكم الشرعية في السابق.

فمعرفة العملاء جزء أساسي اليوم من مهمة البنوك والشركات، وبدونها تقع في صفقات وهمية، وخاسرة، بل مشوهة؛ ولذلك نرى الشركات العالمية (التي تحترم نفسها) تخصص نسبة كبيرة للدراسات والبحوث والمعلومات والاتصالات، وهي حماية في المرتبة الأولى وتفاعل وتطوير في المرتبة الثانية. فإذا أهمل البنك أو الشركة ذلك فيكون وحده يتحمل كل ما يترتب عليه من نتائج سلبية، ويكون بذلك قد قصر في أداء الواجب.

الحالة الثالثة : الخيانة وضوابطها :

الخيانة لغة: تشمل الغدر والغش، وعدم أداء الأمانة. وفي الاصطلاح هي: كل نية سيئة للمضارب يراد بها الأضرار بمال المضاربة، وتترجم هذه النية من خلال التلاعب والاختلاس، والتآمر على مصلحة البنك.

(1) المغني لابن قدامة (39/5 - 40) وغيره.

فهذه الأمور كما يقول فقهاؤنا محرمة في حد ذاتها، موجبة للضمان في كل مال ائتمنه أحد لدى الآخر، لكنه هنا توثقت الحرمة والضمان بالعقد الذي تم بين الطرفين¹.

ويدخل في الخيانة ما يأتي:

- 1 - الغش، والاختلاس، والتلاعب بأموال البنك.
 - 2 - التآمر ضد مصالح البنك، وأموال المودعين.
 - 3 - إعطاء معلومات مضللة، وبيانات خاطئة.
 - 4 - نشر ميزانية خاطئة بقصد تضليل الآخرين، وتصوير الخسائر فيها كأنها أرباح، أو نحو ذلك من وسائل الخداع التي تؤثر في قرار المودع سلباً وإيجاباً.
 - 5 - التزوير في الأوراق، أو في المعلومات المؤثرة.
 - 6 - التحايل على النظام الأساسي، أو القانون المتبع لدى الشركات - بما لا يتعارض مع الشريعة - بحيث يتجاوزهما من خلال الحيل، والعقود الشكلية، والصورية ونحوها.
- وقد نصت مجموعة من القوانين العربية، والأجنبية - مثل القانون المصري رقم 159 لعام 1981 في مادتيه (102، 161) وقانون الشركات التجارية العراقي في مادتيه (149، 150) والقانون التجاري السوري في مادتيه (195، 196) وقانون الشركات التجارية الفرنسية في مادتيه (244، 250) - قد نصت على مسؤولية رئيس وأعضاء مجلس الإدارة عن أعمال الغش وإساءة استعمال السلطة ونحوها مسؤولية جنائية ومدنية عند توافر أركانها وشروطها؛ حيث يمكن رفع دعوى المسؤولية المدنية عند تحققها، مثل نشر ميزانية تحتوي على بيانات خاطئة، أو غير حقيقية، أو مغرصة².
- ومن المعلوم أن هذه الدعوى يمكن أن ترفع من كل من لحقه الضرر، حتى يعتبر باطلاً كل شرط في نظام الشركة - يقضي بالتنازل عن الدعوى، أو بتعليق مباشرتها على إذن مسبق من الجمعية العامة (م 3/102 قانون 159 المصري العام 1981).

كما أنه من حق الجمعية العامة أن ترفع هذه الدعوى، وكذلك لمجلس الإدارة الجديد أن يرفعها على مجلس الإدارة السابق الذي صدرت منه هذه التصرفات الضارة.

وكذلك يمكن أن توجه الدعوى إلى رئيس مجلس الإدارة، أو أي عضو من أعضائه منفردين، أو متضامنين، لكن مسؤوليتهم المدنية تضامنية إلا إذا أثبت المعارضون منهم أنهم قد اعترضوا على ذلك القرار وكتب اعتراضهم في محضر الجلسة³.

وقد فصل العلماء في تأثير الخيانة والغش والتدليس، والتصيرية، والنجش في كافة العقود - ليس هذا مجال بحثها وإنما الاتفاق فيما بينهم - على أن المضارب أو الشريك إذا خان فإنه يصبح مثل الغاصب

(1) مجموع الفتاوى لابن تيمية، ط الرياض (29/406 - 407).

(2) - أبو زيد رضوان: المرجع السابق (ص 636 - 637).

(3) يراجع لتفصيل هذه المسائل في رسالتنا الدكتوراه: مبدأ الرضا في العقود من (ص 600 إلى 747)، ط دار البشائر الإسلامية ببيروت.

فيكون ضامناً، يقول الكاساني: (صار - أي المضارب - بمنزلة الوكيل بالشراء والبيع... فيكون شرواه على المعروف... فإذا خالف شرط رب المال صار بمنزلة الغاصب وبصير المال مضموناً عليه...) ¹. وقال أبو الوليد القرطبي: (ولا ضمان على العامل فيه، لأنه أمانة بيده، إلا أن يتعدى فيه، أو يخالف إلى شيء مما نهى عنه ²)، ويقول الشيرازي: (والعامل أمين فيما في يده فإن تلف المال في يده من غير تفريط لم يضمن...) ³، وقال ابن قدامة: (والعامل أمين في مال المضاربة) ⁴، وقال أيضاً: (ولا ضمان عليه فيما يتلف بغير تعدية وتفريط) ⁵.

ومستند هذا الإجماع على ضمان المضارب والشريك عند التعدي والخيانة هو الأدلة الكثيرة الدالة على حرمة الغش والخيانة، والدليل الخاص المتمثل في الحديث القدسي: (أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه...) كما سبق.

من المصدق في دعوى الهلاك؟ وهل يحتاج المضارب أو الشريك إلى بينة؟

اتفق الفقهاء (من حيث المبدأ) على أن المضارب أو الشريك (مجلس الإدارة أو المدير) أمين بمثابة الوكيل، ولذلك فهو مصدق مع يمينه في دعوى الهلاك والخسارة، وفي دعوى عدم التقصير والخيانة ⁶، ولكن هل يصدق بدون بينة - إذا أثبت حوله تهمة - سواء كانت قوية أم ضعيفة؟ اختلف الفقهاء في هذه المسألة على رأيين:

الرأي الأول: أن المضارب أو الشريك لا يحتاج إلى بينة، وإنما على رب المال أن يقيم البينة إذا لم يقتنع بكلامه، وهذا هو مذهب الحنفية والحنابلة ⁷، ولكن الحنفية قالوا: لا حاجة إلى اليمين أيضاً فيما لو كانت دعوى الخيانة مبهمة، وجاء في حاشية ابن عابدين: (أن القول قول الشريك والمضارب في مقدار الربح والخسران مع يمينه، ولا يلزمه أن الأمر مفصلاً، والقول قوله في الضياع والرد على الشريك... قلت: بقي ما لو ادعى على شريكه خيانة مبهمة ففي قضاء الأشباه لا يحلف، ونقل الحموي عن قارئ الهداية، أنه يحلف وإن لم يبين مقداراً لكن إذا نكل عن ليمين لزمه أن يبين مقدار ما نكل فيه) ⁸.

والرأي الثاني: أن المضارب، أو الشريك لا يصدق في جميع الحالات، وإنما على تفصيل في ذلك بين المالكية والشافعية.

(1) بدائع الصنائع (3604/8، 3605)، وتلخيص الفقهاء (26/3).

(2) المقدمات الممهدة لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، ط دار إحياء التراث الإسلامي ببولة قطر (8/3).

(3) المهذب (388/1).

(4) المغني (76/5).

(5) المرجع السابق.

(6) الإشراف (106/1)، والمغني (76/5)، والمبسوط (91/22)، والمهذب (389/1).

(7) حاشية ابن عابدين (346/3)، وبدائع الصنائع (3655/8)، والفتاوى الهندية (315/2)، والمغني لابن قدامة (76/5).

(8) حاشية ابن عابدين (347/3).

فالمالكية قالوا: أن المقارض، أو الشريك أمين يصدق بيمينه إلا إذا وجدت قرينة على كذبه، مثل أن يسأل رب المال تجار بلد تلك السلع: هل خسرتم فأجابوه بعدم الخسارة، وحينئذ يكون ضامناً إلا إذا أقام بينة على أن الهلاك قد تحقق دون تعدد منه¹.

وأما الشافعية فقد قالوا: (إن ادعى الهلاك فإن كان بسبب ظاهر لم يقبل حتى يقيم البينة عليه فإذا أقام البينة على السبب فالقول قوله في الهلاك مع يمينه، وإن كان بسبب غير ظاهر فالقول قوله مع يمينه من غير بينة، لأنه يتعذر إقامة البينة على الهلاك فكان القول قوله مع يمينه، وإن ادعى عليه الشريك خيانة وأنكر فالقول قوله، لأن الأصل عدم الخيانة...)².

والذي يظهر لنا رجحانه هو أن لا يقبل قول المضارب، أو الشريك في الهلاك وعدم التعدي، والتقصير إلا ببينة ما دامت هناك قرينة تكذبه، أو أن دعواه غير معقولة حسب عرف التجار، فالرأي الأخير هو الأوفق والأعدل، والأوسط والأكثر تناسباً مع مقاصد الشريعة في حماية الأموال وفي إنصاف الطرفين، كما أن عصرنا الحاضر قد كثرت فيه الدعاوى الباطلة وفسدت ذم الكثيرين، فلا ينبغي أن يترك هذا المجال، ولذلك نرى العلامة ابن عابدين الحنفي يرى أنه عند وجود التهمة ضرورة التفصيل من القاضي، وذلك عندما يكون الشخص غير معروف بالأمانة فيجبره القاضي على التعيين والتبين شيئاً فشيئاً، ويهدده، ويحلفه، بل يرى أيضاً أن إطلاق القول في المضارب والمشارك يجب أن يحمل عند عدم وجود تهمة³.

والميزان في ذلك أنه لا بد من التفرقة بين الأمانة حيث:

1 - أن منهم من يقبض المال لمنفعة مالكة وحده؛ فيقبل قوله، مثل المودع عنده، ومع ذلك اختلف الفقهاء فذهب بعض علماء الحنابلة إلى عدم قبول قوله في الرد إذا كانت الوديعة ثبتت ببينة حيث لا تقبل دعوى الرد بدون بينة، وخرجها ابن عقيل على أن الإشهاد على دفع الحقوق الثابتة بالبينة واجب، فيكون تركه تقريظاً فيجب فيه الضمان.

2 - أن من قبض المال لمصلحة نفسه كالمرتهن، فالمشهور في مذهب أحمد أن قوله في الرد غير مقبول.

3 - من قبض المال لمنفعة مشتركة بينه وبين مالكة كالمضارب والشريك والوكيل يجعل، والوصي كذلك، ففي قبول قولهم وجهان: أحدهما: عدم القبول، ونص عليه أحمد في المضارب في رواية ابن منصور أن عليه البينة بدفع رأس المال⁴.

(1) حاشية النسوي (536/3)، وشرح الخرشى (46/6)، ويراجع شركة العنان في الفقه الإسلامي لد. إبراهيم النبو، ط الرشد ببغداد 1409هـ (ص 194).

(2) المهذب للشيرازي (347/1).

(3) حاشية ابن عابدين (347/3).

(4) الفواعل لابن رجب، ط المكتبة الأزهرية (ص 62 - 63).

وهذا ما نراه راجحاً في الرد والتلف وادعاء عدم الخيانة والتقصير؛ حيث لا بد من إقامة البيئة ولا سيما عند وجود تهمة قوية، ويدل على ذلك ما ذكره ابن قدامة في الكافي، وابن ماجه (802/2)، وأبو داود - مع عون المعبود - (474/9)، ونصب الراية (167/4): الأصل فيما يقبضه الإنسان من مال غيره الضمان، لقوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتى ترده»¹.

ضمانات لرب المال:

بعد العرض السابق وجدنا أن الفقه الإسلامي قد أعطى ضمانات كافية لحماية أموال أرباب الأموال - الذين يدفعون بأموالهم نحو المضاربة، أو المشاركة - من خلال تضمين المضارب، أو الشريك في الحالات السابقة، كما أعطى ضمانات للمضارب، أو الشريك من خلال جعل يده يد أمانة. وبذلك يتحقق التوازن ويصبح الميزان دقيقاً لا زيادة فيه ولا شطط، كما أن ذلك يدفع أرباب الأموال للدخول في مجالات الاستثمار عن طريق المشاركة والمضاربة، وتلعب الأموال دورها في التنمية الصناعية والتجارية والزراعية. كما أن حرية المضارب التي أعطاها إياه الفقه الإسلامي والحماية التي أصلها له تجعلانه ينطلق انطلاقاً جيدة، ويخوض في غمار عالم التجارة دون خوف ولا وجل، ما دام قد أخذ بزمام الحذر والحيلة والأخذ بالأسباب الظاهرة، وبالدراسات العلمية والمعلومات الدقيقة التي يقتضيها عصرنا الحاضر.

ومع ذلك فقد أعطى الفقه الإسلامي حمايات أخرى لأرباب الأموال، لأن المال عزيز على النفس، وصاحبه خائف حذر من الخسارة، تكمن هذه الحماية - إضافة إلى التوسع في الضمان الذي سبق - في الآتي:

أن يضمن رأس المال شخص ثالث، أو جهة ثالثة كالحكومة، أو مؤسسة أخرى، وهذا ما صدر فيه قرار رقم 88/08/45 من مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ونصه ما يأتي:

1 - ليس هناك ما يمنع شرعاً من النص في نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة على وعد طرف ثالث منفصل في شخصيته وذمته المالية عن طرفي العقد بالتبرع بدون مقابل بمبلغ مخصص لجبر الخسران في مشروع معين، على أن يكون التزاماً مستقلاً عن عقد المضاربة. بمعنى: أن قيامه بالوفاء بالتزامه ليس شرطاً في نفاذ العقد وترتب أحكامه عليه بين أطرافه، ومن ثم فليس لحملة الصكوك - أو عامل المضاربة - الدفع ببطلان المضاربة أو الامتناع عن الوفاء بالتزاماتهم بها بسبب عدم قيام المتبرع بالوفاء بما تبرع به بحجة أن هذا الالتزام كان محل اعتبار في العقد.

2 - اشتراط رب المال على المضارب أن تكون جميع مصاريف المضارب وإدارته ونفقاته على المضارب، وهذا الشرط جائز بلا شك، حيث نص الفقهاء على أن النفقة على العامل².

(1) الكافي (388/2) والحديث المذكور فيه رواه الخمسة، والحاكم وصححه، وقال الترمذي: حسن صحيح، والترمذي مع التحفة (482/4)، ومسند أحمد (8/5، 12، 13).
(2) بدائع الصلتع (3647/8)، والمهذب (386/1)، والسنن في الشرح الكبير (530/3)، والمغني (79/5) ويراجع في الشروط مبدأ الرضا في العقود (1164/2).

وفائدته تكمن في تقليل الخسارة، كما أنه أيضًا يفيد أن المضارب ينفق من ماله فيكون أحرص على تمييزه وعدم تعريضه للخسارة فيما لو كان غير ذلك، كما أنه لو حدثت خسارة فإن أموال المضاربة، وإن كانت تتحملها، ولكنها لا تكون كبيرة إذ أن الأموال التي صرفها المضارب لا تحسب أيضًا.

3 - التطوع من المضارب بالتعويض عن خسائر أرباب الأموال:

وهذا ما حدث في بعض البنوك الإسلامية عندما أصابتها خسائر بسبب انهيار بنك الاعتماد والتجارة، فارتأت مجالس إدارتها أنها لو وزعت الخسائر على المودعين المستثمرين لأدى ذلك إلى انهيار البنك نفسه، فعرضت هذه المسألة على الجمعية العامة فوافقت على هذا التوجه، فتحمل البنك الخسارة من خلال احتياطيته، وما يتكون له من أرباح مع مرور الزمان، وهذا ما أفتى به هيئة الرقابة الشرعية بمصرف قطر الإسلامي - كما سبق - وغيرها.

ومن هنا فالمؤسسات الكبرى يسعها أن تتطوع بحمل هذه الخسارة التي تقع عليها لما لها من حجم كبير، وقدرة على تكوين الاحتياطي، والأرباح الكبيرة على عكس المودعين الذين قد لا يجدون سوى هذه المبالغ الصغيرة التي أودعوها على أمل أن يعيشوا هم وأولادهم على أرباحها. والتطوع بالضمان أجازته بعض المالكية، ولا مانع من ذلك ما دام غير مشروط في العقد، والله أعلم.

مدى إمكانية عقوبة المضارب والشريك والشخصية المعنوية (المسؤولية الجنائية) :

ذكرنا فيما سبق أن المضارب، أو الشريك (أو مجلس الإدارة، أو البنك) ضامن في الحالات السابقة وأن عليه التعويض عما فات صاحب المال من حقوق مادية ومعنوية، وهذا ما يسمى في القانون المدني بالمسؤولية المدنية - كما سبق - وأنه لا جدال في القانون حول مسؤولية الشركة مسؤولية غير مباشرة عن الأعمال غير المشروعة لتابعيها، تطبيقًا لأحكام (المادة 174) من القانون المدني المصري أو مسؤولية الشركة عن إضرارها بلا سبب مشروع، أو نحو ذلك¹.

وهنا يثور التساؤل حول: مدى إمكانية إيقاع العقوبة على المضارب، أو الشريك، أو نحوهما؟ وقبل أن ندخل في الجواز نقول: إذا كان المضارب أو الشريك عبارة عن الشخصية المعنوية فإن العقوبة البدنية لا يمكن إيقاعها عليها إلا على رأي أصحاب نظرية (حقيقة الشخصية المعنوية) الذين يقولون: (إن العقوبات التي يحكم بها على الأشخاص الطبيعيين يمكن توقيع أشباهها على الشركة، فيمكن مثلاً: الحكم بحل الشركة، وهو متوازٍ مع عقوبة الإعدام، أو الحكم على الشركة بالحراسة، وهي تتوازي مع عقوبة الحبس أو السجن)².

(1) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق (ص 136).

(2) أبو زيد رضوان (ص 136)، وإبراهيم صالح: المسؤولية الجنائية للأشخاص الاعتبارية، رسالة دكتوراه، القاهرة 1973.

غير أن معظم القانونيين لا يرون إمكانية معاقبة الشخصية الاعتبارية معاقبة بدنية، ولكن يجوز إيقاع العقوبات المالية (الغرامات) عليها¹، لذلك يمكن معاقبة المدير وأعضاء مجلس الإدارة إذا صدرت منهم جرائم التّصّب، أو التزوير، أو خيانة الأمانة، كما نصت على ذلك (المادة 341) من قانون العقوبات المصري. وكذلك يعاقبون في حالة إفلاس الشركة بعقوبة الإفلاس بالتدليس إذا وقع منهم أمر من الأمور المنصوص عليها في (المادة 3228 ع م). وقد يعاقبون بعقوبة الإفلاس بالتقصير إذا وقع منهم أمر من الأمور المنصوص عليها في (المواد 330، 331، 332 ع م)². كما نص قانون الشركات المصري رقم 26 لسنة 1954 على عقوبات بدنية، ومالية لأعضاء مجلس الإدارة في موادها: (34، 41، 44، 103، 104، 105).

ونصّ القانون القطري المرقم 15 لسنة 1993 الخاص بإنشاء مصرف قطر المركزي في مادته (58): على (أن أعضاء مجلس الإدارة والمديرين يسألون بصفة شخصية عن الخسائر والأضرار التي تصيب البنك، أو تصيب الغير نتيجة إهمالهم، أو تقصيرهم في أداء أعمالهم، ويكون البنك مسؤولاً بالتضامن معهم عن الخسائر والأضرار التي تصيب الغير). ثم نص في مادته (61): على أنه (مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد ينص عليها قانون آخر يعاقب كل من يخالف هذا بالحسب مدة لا تزيد على سنة وبغرامة لا تتجاوز عشرة آلاف ريال، أو بإحدى هاتين العقوبتين).

ونصت (المادة 77) من نظام الشركات السعودي على مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة عن الغش والتزوير، وأنهم مسؤولون عن الأضرار التي ترتبت على ذلك³.

والخلاصة: أن المدير، أو أعضاء مجلس الإدارة، إذا صدرت منهم جنایات يكونون مسؤولون عنها شخصياً، فيعاقبون بدنياً، وذلك مثل الغش، والخيانة في أموال الشركة، أو اغتصاب علامة تجارية مملوكة للغير، أو ارتكاب لجرائم التزوير، أو القتل، أو نحو ذلك. أما المسؤولية المدنية فتلتزم بها الشركة أمام الغير طبقاً لقواعد المسؤولية التقصيرية⁴.

كيفية تنفيذ الضمان والتعويض ومن الذي يتحمل؟

لا شك أنه في حالات التزوير والغش ونحوهما مما يدخل في المسؤولية الجنائية فإن العقوبة تنفذ في حق المرتكب سواء كان المضارب، أو الشريك، أو المدير أو عضو مجلس الإدارة، أو أعضاء منفردين، أم متعاونين على ضوء الأنظمة المرعية في هذا المجال.

(1) إبراهيم صالح: المرجع السابق.

(2) د. ثروت عبد الرحيم: الوجيز في القانون التجاري، ط دار النهضة بالقاهرة (ص 391 - 395).

(3) يراجع د. البقي: المرجع السابق (ص 443 - 445). وذكر أن المادة يلاحظ عليها أنها تدل على إسقاط حق الدعوى بعد انقضاء سنة على تلك الموافقة قال: ينبغي ألا يترتب عليه حرمان الدعوى من القضاء فيها أصلاً، لأنه يؤدي إلى إخلال نوع من الدعاوى عن الفصل فيه، كما أن إبراء الجمعية العامة أعضاء مجلس الإدارة لا يبرئهم عن حق الله تعالى مثل الغش والتزوير.

(4) د. أبو زيد رضوان (ص 157).

ولكن إذا أثبتت المسؤولية المدنية على أحد هؤلاء فكيف ينفذ التعويض؟ هل يؤخذ من الأشخاص فقط، أم يؤخذ من الشركة نفسها؟

تنص القوانين في البلاد العربية على أن أعضاء مجلس الإدارة والمدير إذا أدوا ما عليهم من واجبات نحو الشركة، ولم يقصروا في إدارة أعمال الشركة ومع ذلك وقعت خسارة عليها فإن الشركة هي التي تتحمل هذه المسؤولية عنهم في جميع تصرفاتهم التي جرت وفق اللوائح والعرف التجاري السليم¹. ومن هنا تلتزم الشركة (أو البنك الإسلامي) بكافة الأعمال القانونية التي يقوم بها المدير بشرطين أساسيين هما:

1 - أن يتم التعامل مع الغير باسم الشركة ولحسابها أي بصفته ممثلاً لها، أما إذا تعامل باسمه الخاص فإن الشركة لا تكون مسؤولة عن نتائج تصرفاته.

أما إذا استعمل اسم الشركة بأن اقترض مثلاً باسمها ولكن بقصد إنفاقه على حاجياته الخاصة فإن هناك احتمالين: الاحتمال الأول أن الغير حسن النية لا يعلم بحقيقة الأمر فحينئذ تكون الشركة مسؤولة أمام هذا الغير ثم تعود هي على المدير.

والاحتمال الثاني: أن ذلك الغير كان سيء النية حيث أثبتت الشركة ذلك مثل أن يستخدم المدير اسم الشركة لإبرام تأمين على حياته ولصالح وراثته، ومثل أن يبرئ المدير ذمة مدين الشركة من دين واجب عليه، أو قيام أحد البنوك بصرف مبالغ بمقتضى شيك موقع من شخص واحد مع أنه مبلغ بأن لا يصرف إلا بعد وجود توقيع شخصين، أو نحو ذلك، فحينئذ لا تكون الشركة مسؤولة، وإنما على الغير أن يرجع على المدير شخصياً².

2 - أن يكون التعامل قد تم في حدود الصلاحيات المرسومة له في العقد، أما إذا خرج عن دائرة سلطاته فإن المتعامل معه لا يستطيع - كقاعدة عامة - إلا الرجوع على المدير شخصياً، وهذا يتطلب - كما هو المعمول به في الشركات التجارية - صلاحيات المدير للاحتجاج بها على الغير.

وهذا ما نراه متفقاً مع قواعد الوكالة والمضاربة، والشركات في الفقه الإسلامي؛ لأن المدير إذا كتبت له صلاحياته فإنه يكون بمثابة المضارب المقيد، أو الوكيل المقيد، وحينئذ يكون ملتزماً بالقيود التي وضعت؛ فإذا خالفها فيكون ضامناً متحملاً لمسؤولياته وحده دون الشركة. وقد اتجه القضاء الفرنسي الحديث - حتى قبل صدور قانون الشركات سنة 1966م - نحو التخفيف من هذه القاعدة، وارتأى أن الشركة مسؤولة عن جميع أعمال المدير ما دامت في نطاق غرض الشركة. ثم تكرر ذلك من خلال المادة 14 من القانون الانفي الذكر. ويبدو أن القانون المصري رقم 159 لسنة 1981م قد انتصر لذلك أيضاً في مواد 56، 57، 58، ولكن هذا لا يمنع من رجوع الشركة بعد ذلك على المدير، لأن

(1) د. ثروت عبد الرحيم (ص 391)، ود. أبو زيد رضوان (ص 151)، ود. البقي (ص 416).

(2) د. أبو زيد رضوان (ص 151 - 155) وقد أشار إلى عدد من قرارات محاكم النقض المصرية وللفرنسية بهذا الصدد، ود. ثروت عبد الرحيم (ص 391).

الهدف من توجه القوانين الحديثة لإلزام الشركة بذلك في مواجهة الغير ما دامت تصرفات المدير لم تخرج عن إطار غرض الشركة... هو استقرار المعاملات التي تتم حسب الظاهر المشروع¹.
والخلاصة: أن القوانين العربية قد أقرت بمسؤولية الشركة مسؤولية تعاقدية عن تصرفات الإدارة - المدير - في حدود صلاحياته في مواجهة الغير، إلا في حالات خاصة يثبت فيها أن الغير كان سيء النية، ثم إذا كانت الإدارة (الممثلة في مجلس الإدارة، أو المدير) كانت قد أساءت إلى الشركة، أو قصرت، أو تعدت فإن لمجلس الإدارة، أو المساهمين الحق في رفع دعوى التعويض ضد المخطيء كما سيأتي.

ومن المتفق عليه هنا أن أعضاء مجلس الإدارة يسألون بالتضامن في مواجهة الشركة والمساهمين، والغير سواء كانت مسؤوليتهم مدنية أم جنائية، فإذا وقع الخطأ منهم جميعاً بأن كان قد صدر بالإجماع فإن جميع الأعضاء يسألون مسؤولية تضامينة وفقاً للمادة 707 م.م. ثم إن الأصل التساوي في المسؤولية، ولكن للمحكمة الحق في أن تقرر نصيب كل منهم في المسؤولية حسب جسامة الخطأ الذي ارتكبه، وما يقابله من أضرار وآثار. ولكن إذا لم يشترك أحد في التصويت على القرار وسجل مخالفته في محضر الاجتماع فإنه لا يكون مسؤولاً عن آثاره. كما أنه إذا صدر قرار خاطيء من العضو المنتدب فإن بقية الأعضاء يسألون عنه تضامنياً إذا ثبت أنهم لو قاموا بواجبهم في الإشراف والرقابة لحال ذلك دون وقوع هذا الخطأ².

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن القوانين الحديثة تتجه نحو حماية الغير الذين يتعاملون مع الشركة اعتماداً على الظاهر المشروع، بحيث تصح تصرفاتهم مع الشركة حتى ولو تجاوز مجلس الإدارة صلاحياته، أو خالف بعض القرارات ما دام الغير حسن النية، غير أن عبء الإثبات هنا يقع على الغير الذي يريد التمسك في مواجهة الشركة بالتصرف، أو بالعقد الذي تم على خلاف الأصول المتبعة والمرعبة، بينما يعتبر سيء النية إذا علم بالتجاوز، أو المخالفة³.
وهذه المبادئ والأحكام تتفق مع قواعد الوكالة في الفقه الإسلامي تماماً⁴.

من يرفع الدعوى؟

للشركة باعتبارها شخصاً قانونياً الحق في رفع الدعوى ضد المدير، وكذلك ضد رئيس وأعضاء مجلس الإدارة منفردين، أو مجتمعين عن التصرفات والقرارات الضارة التي باشرها، أو اتخذها المجلس، وترتبت عليها أضرار بالشركة أو ثبت لها الإهمال الجسيم في الإدارة أو التهاون في حقوقها، أو إساءة استخدام أموالها، أو تبديدها أو الإضرار بسمعتها المالية، أو تتعامل معها، إضافة إلى مخالفة

(1) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق (ص 156)، وموسوعة القضاء في المواد التجارية لعبد المعين جمعة (ص 551)، ود. ثروت عبد الرحيم، المرجع السابق (ص 391 - 395).

(2) د. ثروت عبد الرحيم: المرجع السابق (ص 389، 390).

(3) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق (ص 624 - 625).

(4) انظر: الوكالة في الشريعة والقانون لد. محمد رضا العاني، ط مطبعة العاني ببغداد.

نصوص القوانين المنظمة للشركات، واللوائح المرعية، والنظام الأساسي، ومخالفة العرف التجاري، وكل تصرف خاطيء من شأنه تفويت مصالح مؤكدة للشركة¹.

وترفع الدعوى ضد المدير من مجلس الإدارة، وإذا كانت ضد مجلس الإدارة فهذا لا يتصور إلا بعد عزله وتعيين مجلس جديد يقوم هو بمباشرة الدعوى ضد المجلس السابق، وفي جميع الأحوال فإن من حق الجمعية العامة للمساهمين مباشرة هذه الدعوى الجماعية، كما أنه من حق المصفي مباشرة هذه الدعوى، ومن حق الشريك في حالة إفلاس الشركة باعتباره وكيلاً عن جماعة الدائنين.

وحماية لأصحاب الأموال المتضررين مما يترتب على براءة ذمة مجلس الإدارة من إضرار بحقوقهم نصت معظم القوانين على أنه: (لا يترتب على أي قرار يصدر من الجمعية العامة سقوط دعوى المسؤولية المدنية ضد أعضاء مجلس الإدارة بسبب الأخطاء التي تقع منهم في تنفيذ مهمتهم) (المادة 1/102 من قانون 159 لسنة 1981) حيث يمكن أن تتم موافقة الجمعية العامة دون علم بحقيقة ما اقترفه المجلس من غش أو تدليس، وذلك لأن الجمعية قد توافق بالأغلبية لأي سبب كان فربما يهضم فيها حقوق الأغلبية، ولكن القانون اشترط أن لا تمضي سنة على المصادقة على قرار مجلس الإدارة محل المساءلة إلا إذا كان يتمثل جنائية أو جنحة فلا تسقط حينئذ دعوى المسؤولية إلا بسقوط الدعوى الجنائية².

وإضافة إلى ذلك فإن لكل مساهم بمفرده الحق في رفع دعوى الشركة ضد الإدارة إذا لم تباشر هذه الدعوى من قبل الشركة لأي سبب كان، وذلك لأن مسؤولية مجلس الإدارة عن حسن إدارة الشركة هي مسؤولية بحكم الشرع أو القانون، ولذلك لا يجوز الإعفاء منها، أو التخفيف فيها، ويكون من حق المساهم بمفرده مباشرة هذه الدعوى بقصد حماية الشركة وحماية حقوق الأقلية، وحقوقه.

وكذلك للغير المتضرر (دائني الشركة) رفع دعوى ضد مجلس الإدارة ما دام قد تضرر بقراراته³. وهذه الإجراءات والمسؤوليات لا تخالف أحكام الشريعة وقواعدها، ومقاصدها.

أحكام المضاربة الفاسدة :

أولاً: إذا فسد عقد المضاربة بسبب تخلف، أو اختلال شرط من شروطه فإنه يترتب عليه ما يأتي:

1 - بقاء الأمانة ما لم يتعد المضارب أو يقصر.

2 - فسخ عقد المضاربة.

قال ابن رشد: (واتفقوا على أن حكم القراض الفاسد: فسخه ورد المال إلى صاحبه ما لم يفت بالعمل)⁴.

(1) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق (ص 637) ود. ثروت عبد الرحيم: المرجع السابق (ص 394 - 395).

(2) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق (ص 640) ود. ثروت عبد الرحيم: المرجع السابق (ص 391).

(3) المرجع السابق (ص 642، 644).

(4) بداية المجهت (242/2).

3 - تصرفات المضارب نافذة، لأن مأذون فيها، قال ابن قدامة: (فإذا بطل العقد بقي الأذن فملك به التصرف كالوكيل)¹.

4 - أن الربح جميعه يكون لرب المال وأن المضارب له أجرة المثل عند الجمهور (أي الحنفية والمالكية في رواية عند الوهاب، والشافعية والحنابلة)² قالوا: لأن الربح نماء ماله، وإنما يستحق العامل بالشرط فإذا فسدت المضاربة فسد الشرط فلم يستحق منه شيئاً فكان له أجر مثله.

وذهب أبو الشريف (من فقهاء الحنابلة): (أن الربح بينهما على ما شرطاه، وهذا مبني على مذهبه في أن المضاربة الفاسدة تأخذ حكم المضاربة الصحيحة في الربح ونحوه³.

وذهب المالكية في رواية ابن الماجشون عن مالك أنه يُردُّ إلى قراض مثله، وقد خرَّج قول آخر لهم وهو: أنه يرد إلى مثله ما لم يكن أكثر مما سماه، وإنما له الأقل مما سمى، أو من قراض مثله إن كان رب المال هو مشترط الشرط على المقارض، أو الأكثر من قراض مثله، أو من الجزء الذي سمى له إن كان المقارض هو مشترط الشرط الذي يقتضي الزيادة التي من قبلها فسد القراض، وهناك قول آخر (وهو الرابع داخل المذهب المالكي) مؤداه: (أنه يرد إلى قراض مثله في كل منفعة اشترطها أحد المتقارضين على صاحبه في المال مما ليس ينفرد أحدهما بها عن صاحبه، وإلى إجازة مثله في كل منفعة اشترطها أحد المتقارضين خالصة اشترطها مما ليس في المال وفي كل قراض فاسد من قبل الغرر والجهل، وهو قول مطرف وابن نافع وابن عبد الحكم وأصبغ، واختاره ابن حبيب، (وأما ابن القاسم من المالكية فاختلف قوله في القراضات الفاسدة على تفصيل ليس هنا محل بحثها)⁴.

والفرق بين أجرة المثل، وقراض المثل هو:

أن أجرة المثل في القراض (المضاربة) تعني أن نعطي قدرًا من المال للمضارب بقدر عمله بحيث يوازي أجرة عمل مثله، ولذلك لا يقتضي أن يكون هناك ربح، أو منفعة لرب المال. وبالمقابل لا ينظر إلى قدر الربح الحاصل لرب المال، بل ينظر إلى قدر العمل. وأما قراض المثل فيعني أن يعطى للمقارض بقدر الربح في مثل هذا القراض، يقول ابن رشد: (إن الأجرة تتعلق بذمة رب المال سواء كان في المال ربح أو لم يكن، وقراض المثل هو على سنة القراض إن كان فيه ربح كان للعامل منه وإلا فلا شيء له)⁵.

(1) المغني (72/5).

(2) تراجع: بدائع الصنائع (3645/8)، وبداية المجتهد (242/2)، والقوانين الفقهية (ص 280)، والروضة للنووي (125/5)، والمغني لابن قدامة (72/5).

(3) المغني لابن قدامة (72/5).

(4) بداية المجتهد (242/2، 243).

(5) بداية المجتهد (234/2).

والذي نرى رجحانه هو أن المضاربة الفاسدة التي قام فيها المضارب بعمل لا بد أن تعاد إلى مضاربة المثل كما هو الرأي الراجح في المذهب المالكي، لأن عقد المضاربة عقد مستقل عن بقية العقود، فلا ينبغي أن يحول عند فساده إلى عقد آخر كما هو المطرد في جميع العقود¹.

ومن جانب آخر: إن القول بأجرة المثل قد يؤدي إلى إلحاق ضرر بأحد العاقدين، ففي حالة وجود خسارة فعلية لو قلنا بأجرة المثل يترتب عليه وقوع ضرر على رب المال؛ لأنه يدفعها مع تحملها الخسارة، وبذلك تخرج عن ميزان (الغرم بالغنم)، و (الخراج بالضمان). كما أنه في حالة الربح الكبير يؤدي إعطاء أجرة المثل للمضارب إلى إلحاق غبن به².

5 - أن الضمان في المضاربة الفاسدة مثل الضمان في المضاربة الصحيحة فلا يضمن المضارب إلا بالتعدي والتقصير³. وقال بعض الفقهاء منهم أبو يوسف ومحمد: أن المضارب ضامن. قال الكاساني: (وعندهما يضمن كما في الأجير المشترك إذا هلك المال في يده)⁴.

وهذا الرأي له وجهته، لأنَّ العقد إذا فسد فيجب على المضارب أن يرد المال إلى صاحبه فوراً، وإذا لم يرجعه فوراً فيكون ضامناً كالغاصب.

ثانياً: وإذا فسد عقد المضاربة بتعدي المضارب ومخالفته لشرط من الشروط المقرنة بالعقد فإن المضارب ضامن لما يترتب عليه من الخسارة، لأنه حينئذ يكون كالغاصب؛ حيث تنتهي الأمانة كما صرح بذلك الفقهاء، وعلى ضوء ذلك إذا تحقق ربح فإنه يكون لرب المال بناءً على أنه ليس لليد الظالمة حق فيه.

هذا في الربح الذي تحقق في العملية التي تعدى فيها المضارب، أما الربح السابق فيكون حسب الاتفاق، وقد سبق تفصيل ذلك. وقد لخص الحافظ الفقيه ابن المنذر أقوال الفقهاء فقال: (واختلفوا في الرجل يدفع إلى الرجل مالاً مضاربة، فيخالف ما أمره به رب المال، فقالت طائفة: هو ضامن، والربح لصاحب المال، روي هذا القول عن أبي قلابة، ونافع، وبه قال أحمد، وإسحاق.

وفيه قول ثانٍ: وهو أن الربح على ما اشترط عليه، وهو ضامن للمال.

وروي هذا القول عن إياس بن معاوية، وبه قال مالك بن أنس.

وقالت طائفة ثالثة: هو ضامن، ويتصدق بالفضل، رويها هذا القول عن الشعبي، والنخعي، والحكم، وحماد.

(1) يراجع لأقوال الخمسة الواردة في هذه المسألة: قاعدة المثل والقيمي وأثرها على الحقوق والالتزامات لد. علي القره داغي، طدار الاعتصام (ص 110 - 116). ويراجع: المضاربة والمشاركة ضمن سلسلة أبحاث الفكر الإسلامي المعاصر الصادرة عن شركة براك لين عام 1993م (ص 106 - 109).

(2) وقد رجحت هذا الرأي، ثم فرحت كثيراً حينما رأيت شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يذهب إلى هذا الرأي، وهو أنه في حالة كون المضاربة، أو المساقاة، والمزارعة فاسدة، فإن للعامل نصيب المثل حيث قال - في الاختيارات الفقهية، طدار المعرفة ببيروت (ص 151) - : «وإذا فسدت المزارعة أو المساقاة أو المضاربة استحق العامل نصيب المثل، وهو ما جرت به العادة في مثله، لا أجرة المثل». وقد أوضح ذلك أكثر في القواعد النورانية الفقهية (ص 167) فقال: «والصواب أنه يجب في المضاربة الفاسدة ربح المثل، فيعطى العامل ما جرت به العادة أن يعطاه مثله، إما نصفه، أو ثلثه، فأما أن يعطى شيئاً مقنوراً مضموناً في ذمة رب المال كما يعطى في الإجارة والجمالة فهذا غلط مما قاله، وسبب غلظه ظنه أن هذه إجارة فأعطاه في فاسدها عرض المثل كما يعطيه في الصحيح المسمى، ومما يبين غلط هذا القول أن العامل قد يعمل عشر سنين، أو أكثر، فلو أعطى أجرة المثل أعطى أضعاف رأس المال، وهو في الصحيحة لا يستحق إلا جزءاً من - الربح إن كان هناك ربح - فكيف يستحق في الفاسدة أضعاف ما يستحقه في الصحيحة؟».

(3) جاء في المعنى (73/5): «ولا ضمان عليه فيما يتلف بغير تعديه وتقريطه لأن ما كان القبض في صحيحه مضموناً كان مضموناً في فاسده».

(4) بدائع الصلتع (3655/8).

وقال أصحاب الرأي: الربح له، ويتصدق بالفضل، والوضيعة عليه وهو ضامن لرأس المال.
وقال الأوزاعي: إذا خالف وريح، فالربح له في القضاء، وهو في الورع والفتيا يتصدق به، ولا يصلح
لواحد منهما.

وفيه قول خامس: وهو أن لا ضمان عليه، وإن خالف، روينا عن علي رضي الله عنه أنه قال: (لا
ضمان على من شورك في الربح).

وروينا معنى ذلك عن الحسن الزهري.

وفيه قول سادس وهو: أن من ضمن فله ربحه، روي هذا القول عن شريح¹.

أحكام الشركة الفاسدة :

أولاً: وإذا فسدت الشركة بسبب مخالفة شرط من شروط صحة العقد فإن جمهور الفقهاء (الحنفية
والشافعية والحنابلة)² على أن الشريكين يقتسمان الربح على قدر رأس أموالهم، ويرجع كل واحد منهما
على قدر رأس أموالهما، ويرجع كل واحد منهما على الآخر بأجر عمله، لأن المسمى يسقط في العقد
الفاسد. واشترط البعض وجود الربح.

وذهب بعض الفقهاء - منهم: الشريف أبو جعفر من فقهاء الحنابلة -³ إلى أنهما يقتسمان الربح على
ما شرطاه، ولا يستحق أحدهما على الآخر أجر عمله. وبذلك أجرى أبو جعفر المشاركة الفاسدة مجرى
المشاركة الصحيحة في جميع أحكامها وهذا غير صحيح لأنه يؤدي إلى التساوي بين الصحيح والفاسد
وهذا مخالف لميزان الشرع، والراجح هو الرأي الأول، لأن الأصل هو كون ربح مال كل واحد لملكه،
لأنه نماؤه، وإنما ترك ذلك بالعقد الصحيح، فإذا لم يكن العقد صحيحاً بقي الحكم على مقتضى الأصل
كما أن البيع إذا كان فاسداً لم ينقل ملك كل واحد من المتبايعين عن ماله⁴، وهذا بخلاف المضاربة
الفاسدة حيث أن المضارب لم يشارك بمال ولكن بذل كل جهده وعمله، ولذلك لا بد أن تعاد إلى
قراض المثل كما سبق، أما في الشركة فقد بقيت آثار الشركة في مشاركة الشريكين الربح الحاصل من
المالين، ثم يأخذ كل منهما أجر مثل عمله.

وكذلك الأمر إذا تمادى الشريك.

ثانياً: إذا كان الفساد بسبب مخالفة الشريك للقيود الواردة في العقد، أو بسبب الخيانة ونحوها، فإن
الشريك المتسبب يتحمل كل الأضرار الناتجة على عمله، ثم إن بقي ربح يوزع حسب نسبة المال، وإن
لم يوجد ربح فيؤخذ بمقدار الخسارة من ماله⁵.

(1) الإشراف على مذاهب أهل العلم للنبياوري (ص 105، 106).

(2) تراجع: بدائع الصنائع (3580/7، 3654/8)، والروضة للتوحي (285/4)، ونهاية المحتاج (9/4)، والمدونة (12/5)، والمغني (20/5، 21).

(3) المغني لابن قدامة (21/5).

(4) المغني (21/5)، وبدائع الصنائع (3654/8).

(5) المصادر السابقة.

خلاصة البحث :

1 - أن العقوبات (المسؤولية الجنائية) تعتمد على ثلاثة أسس هي: إتيان الفعل المحرم، وكون الفاعل مختاراً، وكونه مدركاً فاهماً، ولذلك لا عقوبة على المجنون، والصغير ونحوهما، وأما الضمان والتعويض (المسؤولية المدنية) فيعتمد على الإضرار بالآخر وإتلاف ماله، ولذلك لا يشترط فيه الأسس السابقة تطبيقاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار».

2 - لا مانع شرعاً من الاعتراف بالشخصية الاعتبارية (المعنوية، القانونية) للشركات والمؤسسات ما دام يتم ذلك في إطار التنظيمات الإدارية التي تدخل ضمان المصالح المرسله، ولا تخرج عن مقاصد الشريعة. وهذه الشخصية الاعتبارية للشركات تنتقل إليها في الظاهر ملكية الحصص والأسهم، وتكون لها ذمة للوفاء بديونها، بل بجميع حقوق الشركة وواجباتها، غير أن الملكية الحقيقية للأسهم والحصص هي لأصحابها، وأن كونهم لا يتصرفون فيها لا يمنع من هذه الملكية مثل الراهن بالنسبة للعين المرهونة. وأن هذه الشخصية الاعتبارية للشركة لها أهلية كاملة في الحدود التي يعينها سند إنشاء الشركة، أو البنك، ولذلك لها حق التملك والتملك بعوض، أو بغير عوض، وأنها مسؤولة مسؤولية مدنية عن تصرفات الشركة، ولكن الراجح هو أنها ليست مسؤولة عن جنایات وجرائم المدير، أو مجلس الإدارة.

3 - الممثل والنائب للشخصية الاعتبارية هو مجلس الإدارة. وأما المدير فهو وكيل عن مجلس الإدارة في حدود صلاحياته، سواء كان بأجرة، أم بمكافأة، أم بدونها، أو هو أجير خاص. وأما أعضاء الجمعية العامة فهم أرباب الأموال المساهمة، لهم دور الرقابة والإشراف والمحاسبة؛ فهم مالكو تلك الأسهم.

4 - البنوك الإسلامية (أو الشركات التي تعمل في الاستثمار) بمثابة المضارب فيما يختص الودائع الاستثمارية، والمودعون هم أرباب الأموال، ومن هنا فمجلس الإدارة وكيل عن بقية المساهمين فيما يخص الأسهم، فهو بمثابة الشريك الذي فوض شريكه الآخر إليه جميع التصرفات، وهو في الوقت نفسه مضارب فيما يخص الودائع الاستثمارية.

5 - أجمع الفقهاء على أن المضارب والشريك أمين لا يضمن إلا عند التعدي والتقصير ومخالفة شروط العقد، أو مقتضيات العقد، والخيانة، ومبنى هذا الإجماع بعض الآثار وميزان الشريعة في الغرم والغنم.

6 - بجانب هذا الميزان توجد قواعد حماية الأموال التي تقتضيها مقاصد الشريعة من خلال التشدد في الضمان، حيث نرى أن الفقهاء ذكروا حالات كثيرة استثناء من مبدأ عدم ضمان الشريك والمضارب حتى يمكننا صياغة قاعدة أخرى من هذه الاستثناءات ردعاً للطامعين في أموال الناس عن

طريق مثل هذه العقود، وحسباً لمادة الفساد بالتمييز لأولئك الذين تسول لهم أنفسهم أكل أموال الناس، ومن خلال التوسع في دائرة المستثنيات نستطيع أن نصل إلى كل النتائج الإيجابية للضمان وعدمه معاً، كما يحافظ من خلال هذا المنهج على خصائص فقهننا دون التفريط بها ودون الحاجة إلى الأخذ بعنق النصوص وليها.

7 - لا يوجد فرق جوهري بين المضارب المشترك والمضارب الخاص، وأن قياس المضارب المشترك على الأجير المشترك قياس فاسد، وأن النقل عن ابن رشد في هذا الباب نقل غير دقيق.

8 - كل شرط من طرف المضارب أو الشريك (البنك) بضمان الأموال شرط باطل، وهل يبطل العقد نفسه؟

فيه رأيان:

الرأي الأول: العقد صحيح، وهذا هو ما ذهب إليه أبو حنيفة، ومالك وأحمد في الرواية الراجحة. والرأي الثاني: أن العقد باطل أيضاً، وهذا هو ما ذهب إليه الشافعي، وأحمد في رواية. وأن الذي يظهر لنا رجحانه هو القول الأول.

9 - إذا تطوع المضارب، أو الشريك (البنك) بالضمان، فإن أدخل ذلك في العقد فيكون حكمه اشتراط الضمان، وإلا فمختلف فيه، حيث ذهب الجمهور إلى عدم لزوم ذلك. في حين رأى بعض المالكية لزوم هذا الشرط.

أما إذا طابت نفس المضارب، أو الشريك بعد وقوع الخسارة بتحمل خسارة رب المال، أو الشريك فلا مانع في ذلك شرعاً، ولا سيما إذا كان المضارب مؤسسة كبيرة، ورب المال مستثمراً صغيراً أو فقيراً لا يملك إلا هذا المال المودع عندها للاستثمار فيفاجأ - لأي سبب قاهر - أنه قد فقد كل ما لديه.

10 - الحالات التي يجب فيها الضمان، تتلخص بإيجاز الفقهاء في التعدي، والتقصير، ولكن بما أن فيهما نوعاً من الإجمال والاحتمال فنصل ذلك من خلال الضوابط العملية الواقعية وهي:

أولاً - مخالفة التصرفات التي يقتضيها عقدا المضاربة والشركة:

وهذه التصرفات تختلف من كون عقد المضاربة مطلقة، أو غير مطلقة، وكذلك الحال في الشركة، ومعرفة ما يجوز للمضارب في المضاربة المطلقة، أو للشريك في الشركة المطلقة، وما يجوز لهما في المضاربة غير المطلقة، والشركة غير المطلقة، وما لا يجوز لهما في الحالتين، ويمكن تلخيص ذلك من خلال الأقسام الثلاثة الآتية:

(أ) المضاربة المطلقة، وهي أن يدفع رب المال المال إلى المضارب من غير تعيين العمل، والمكان والزمان، والمتعامل معه.

(ب) المضاربة المقيدة، وهي أن يقيد المضارب بنوع من التصرفات، أو بزمان معين، أو مكان معين، أو بأشخاص معينين، أو بقية من التجار لا غير.

(ج) المضاربة المفوضة، التي يفوض فيها رب المال كل الأمور إلى المضارب تفويضاً عاماً، أو بالتنصيص على إجازته في بعض الأمور التي قد لا تقتضيها المضاربة المطلقة.

ومن هنا فالمضارب في المضاربة المقيدة مقيد بجميع القيود المعتبرة شرعاً التي اشترط عليها رب المال، وفيما سواها يبقى حكم المضاربة المطلقة، فإذا خالف أحد هذه القيود فيكون ضامناً لما يترتب عليه من خسارة.

وأما المضاربة المطلقة فيكون المضارب ملتزماً بما يقتضيه عقد المضاربة ويعطيه الحق في أنواع التصرفات، فإذا تجاوز هذه الحدود فيكون ضامناً.

وأما المضارب في المضاربة المفوضة فهو أكثر إطلاقاً لليد، فما أذن فيه رب المال فلا يكون ضامناً لما يترتب عليه من نتائج إلا إذا وجد سبب آخر، وما لم يصرح فيه بإذن يسير حسب عرف التجار.

ولذلك نذكر هنا التصرفات التي لو قام بها المضارب في المضاربة المطلقة يكون ضامناً على الرأي الراجح في نظري:

* البيع والشراء بالنسيئة: إلا إذا وجد إذن خاص، أو تفويض عام.
* البيع والشراء بالغبن الفاحش: (أي الغبن الذي لا يتغابن التاجر في مثله) حيث يكون ضامناً له إلا إذا أذن له رب المال لسبب من الأسباب كالخوف من هلاك الشيء كله، أو لم يجد بُدّاً من ذلك.
* السفر بالمال: حيث لا يجوز له إلا بإذن خاص، وفي عصرنا الحاضر لا يجوز للمضارب أبداً أن يحمل بنفسه المال مع إمكانية التحويلات والتسهيلات المعاصرة، فإذا فعل ذلك وهلك المال فهو ضامن له مطلقاً.

* البيع والشراء بغير نقد البلد: ويظهر أثر ذلك في عصرنا الحاضر حيث نرى تباين أسعار العملات، وتذبذبها الخطير مما يعرض صاحب المال إلى مخاطر، ولذلك لا ينبغي للبنك الإسلامي أن يبيع أو يشتري إلا بالعملة المحلية، أو العملة التي ربطت بها العملة المحلية كالدولار بالنسبة للريال القطري، والسعودي، وإذا باع، أو اشترى بالعملات الأخرى كالين الياباني، أو الاسترليني، أو المارك، أو نحو ذلك فلا بد أن يغطي نفسه من خلال معاملات متوازنة، أو قروض من البنوك الإسلامية التي تتعامل بهذه العملات، أو من خلال سلة العملات، أما إذا أقدم على ذلك دون هذه التغطية المشروعة وترتب على تصرفاته خسارة فإنه يكون ضامناً.

* الاستدانة: فلا يجوز للمضارب الاستدانة على رب المال بأكثر من رأس المال، وكذلك لا يجوز الشراء بأكثر مما لديه من أموال، وإذا فعل ذلك فيكون في ذمته، ويتحمل وحده نتائج عمله من خسارة، وهذا مطابق لنظرية الشركات المحدودة السائدة في عصرنا الحاضر.

* الإقراض للغير: لا يجوز للمضارب بالاتفاق أن يقرض آخر من مال المضاربة لأنه مرصود للتجارة، والإقراض يقطع ذلك، فإذا فعل ذلك فهو آثم، ويترتب عليه الضمان عن كل ما يحدث من خسارة.

* التبرع بالمال هبة أو صدقة: وهذا غير جائز بالاتفاق، لأن ذلك مخالف لمقتضى عقد المضاربة، فإذا فعل فيكون من ماله الخاص، وليس من مال المضاربة، إلا إذا أذن له رب المال.

* التوكيل للغير: لم يجزه جمهور العلماء إلا بإذن، أو تفويض عام، لأن رب المال قد رضي به وحده، ولم يرض بغيره، والعناصر الشخصية معتبرة في عقدي المضاربة والمشاركة، فإذا فعل وترتب على ذلك خسارة فهو يتحملها.

* مضاربه للغير: ليس من حق المضارب عند الجمهور أن يضارب شخصاً آخر، فإذا فعل فهو يتحمل نتائج عمله من خسارة، إلا إذا أذن له إذنًا خاصًا، أو فوضه تفويضًا مطلقًا.

* مشاركته بمال المضاربة: فليس من حقه عند الكثير من الفقهاء، إلا إذا أذن له رب المال، أو فوضه، تفويضًا مطلقًا، وإذا فعل ذلك وترتب عليه خسارة فإنه ضامن لها.

* خلط ماله بمال المضاربة: لم يجز الجمهور ذلك، ويلحق به أنه لا يضارب بماله الخاص مع مال المضاربة إلا إذا أذن له رب المال، أو فوضه تفويضًا مطلقًا.

* بيع وشراء المحرمات: حيث يكون ضامنًا لما يترتب عليه من خسارة بالاتفاق إضافة إلى ارتكابه المحرمات.

* الإبضاع: حيث لا يجوز له ذلك على الراجح.

* رهن مال المضاربة: لا يجوز للمضارب أن يرهن مال المضاربة لدى آخر، لأن ذلك احتباس له عن التجارة، فإذا فعل ذلك بدون إذن خاص فهو ضامن لما يترتب عليه من خسارة إلا إذا كان لديه أصول ثابتة ليست معدة للبيع الفوري فيجوز له أن يرهنها إلى ما قبل وقت البيع إذا كانت المضاربة مفوضة.

ولا تختلف الشركة في هذه الأنواع من حيث الضمان فيها عن المضاربة لأنها أيضًا تقوم على الوكالة.

القاعدة الأساسية في ضبط هذه الجزئيات الخاصة بمقتضيات عقدي الشركة والمضاربة تعود إلى ثلاثة أمور أساسية وهي: حفظ المال، وتنميته لتحقيق الربح، والتقيد بالمصلحة والعرف التجاري.

وتطبيقًا لذلك نقول:

(أ) إذا لم يقم المضارب (البنك) أو الشريك بحفظ المال في مكان أمين فتلف، أو أتلف، أو سرق فهو ضامن، والمرجع في ذلك العرف التجاري، والعرف المصرفي.

(ب) إذا باع بالدين، ووجد الإذن الصريح بذلك، ولكن البنك - مثلاً - لم يأخذ الاحتياطات الكافية لحماية أموال المستثمرين، كأن لم يتم بدراسة هذا العميل وقدرته على الأداء، أو لم يأخذ بالضمانات الكافية حسب عرف البنوك فإنه يكون ضامناً لتلك الخسارة.

ويلحق بذلك ما إذا صدرت بعض تحذيرات من الجهات المالية والاقتصادية ضد أحد البنوك - مثل ما حدث ذلك بخصوص بنك الاعتماد والتجارة - ومع ذلك تعامل معه المضارب (البنك) فضاعت الأموال فإنه يكون ضامناً لهذه الخسارة.

(ج) إذا توفرت الأموال الكثيرة لدى البنك الإسلامي (مثلاً) ومع ذلك لم يتم مجلس الإدارة بترتيب الشعب الفنية المتخصصة، ومركز الدراسات والبحوث والمعلومات، فيعتبر ذلك تقصيراً يترتب عليه الضمان.

ثانياً - التعدي وضوابطه:

التعدي لغة: التجاوز، وفي الاصطلاح هو كل تصرف يراد به، أو من شأنه الإضرار بأموال الآخرين. وهذا يشمل ما يأتي:

- (أ) مخالفة قوانين الشركات المعمول بها في البلد واللوائح، والنظام الأساسي، والأنظمة المتبعة بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الغراء.
- (ب) مخالفة الشروط والقيود المقترنة بالعقد.
- (ج) مخالفة ما يقتضيه العرف التجاري والعرف المصرفي، وفي كل هذه الحالات يكون المضارب ضامناً لنتائج عمله.

ثالثاً - الخيانة وضوابطها:

وهي كل نية سيئة للمضارب يراد بها الإضرار بمال المضاربة، وتترجم هذه النية من خلال التلاعب والاختلاس، والتآمر على مصلحة البنك، وإعطاء معلومات مضللة وبيانات خاطئة، ونشر ميزانية خاطئة بقصد تضليل الآخرين، والتزوير في الأوراق، أو في المعلومات المؤثرة والتحايل على النظام الأساسي، ونحو ذلك.

11 - يصدق المضارب والشريك مع يمينه: من حيث المبدأ - في دعوى الهلاك والخسارة، ودعوى

عدم التقصير والخيانة ولكن الراجح في نظري أنه لا يصدق إلا مع البينة في الحالات الآتية:

- (أ) إذا قويت التهمة.
- (ب) إذا وجدت قرينة دالة على عدم صدقه.
- (ج) إذا ادعى أن الهلاك كان بسبب ظاهر ومع ذلك لم يظهر فيما بعد.

وذلك لأن المضارب أو الشريك وإن كان أميناً لكنه يختلف عن الأمين الذي أخذ المال لمصلحة صاحبه فقط كما في عقد الوديعة، بل هو قد أخذ المال لمصلحة نفسه مع مصلحة صاحبه، وحينئذ لا

يصدق مطلقاً بل لا بد من البينة، ويكفي لتكوين هذه القرينة أن يكون كلامه غير معقول حسب عرف التجار، بأن الجميع قد ربحوا في تلك البضاعة إلا هو، أو نحو ذلك

12 - ضمانات لرب المال:

أولاً: أن الفقه الإسلامي قد أعطى ضمانات كافية لحماية أموال أرباب الأموال في المضاربة والشركة ونحوهما، من خلال تضمين المضارب، أو الشريك في الحالات السابقة، وكذلك عقابه العقوبة المناسبة إذا توفرت في تصرفه أركان الجريمة - كما سبق -.

ثانياً: ضمان طرف ثالث كالحكومة ونحوها لرؤوس الأموال تشجيعاً على الاستثمار، كما أجاز ذلك مجمع الفقه التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي ولا مانع في مقابل ذلك أن يكون للدولة نوع من الإشراف والمراقبة لضمان سير العمل سيراً حسناً.

ثالثاً: أن يشترط رب المال أن تكون جميع نفقات المضاربة ومصاريفها على المضارب، وهذا جائز. وفي ذلك فوائد جمة حيث يضطر المضارب أن ينفق على المضاربة جزءاً من المال فيحافظ عليه، لأنه في حالة الخسارة يخسر هذا الجزء مع جهده، فيكون أدعى للحفاظ على أموال المضاربة وتتميتها، كما أن ذلك يقلل من نسبة الخسارة.

13 - مدى إمكانية عقاب الشريك، والمضارب، والشخصية المعنوية: أما الشريك أو المضارب فإذا وقع منه تصرف تتوفر فيه أركان الجريمة فإنه يعاقب شرعاً وقانوناً بعقوبة تعزيرية إن لم يوجد لها عقوبة مقدرة.

وأما الشخصية المعنوية الممثلة بمجلس الإدارة فهل يمكن أن تعاقب؟ الرأي الراجح فقهاً وقانوناً عدم إمكانية ذلك، ولكن المرتكب الفعلي (مجلس الإدارة منفرداً أو مجتمعاً) يعاقب إذا صدر منه فعل تتوفر فيه عناصر الجريمة.

14 - كيفية تنفيذ الضمان والتعويض: ينفذ التعويض والضمان من مال المتسبب للضرر سواء كان شريكاً، أم مضارباً، وفي الشركات يكون التعويض من أموالها إلا إذا كان المتعامل معها سييء النية بأن كان عالماً بمخالفة المدير، أو مجلس الإدارة، ومع ذلك أقدم على التصرف معه، وفي كل الأحوال يكون للشركة الحق بعد ذلك من الرجوع على المدير، أو مجلس الإدارة، ويكون الضمان على جميع أعضائه إلا إذا سجل أحدهم معارضته في المحضر، فحينئذ لا يكون ضامناً لذلك.

15 - من له حق رفع الدعوى؟

(أ) للمتضرر الحق في رفع الدعوى ضد المضارب، أو الشريك في المضاربات الفردية.
(ب) بخصوص الشركة يكون لمجلس الإدارة الجديد الحق في رفع الدعوى ضد مجلس الإدارة القديم الذي صدر منه من التصرفات ما يترتب عليها من خسارة. ولمجلس الإدارة الحق في رفع الدعوى ضد المدير.

وللجمعية العامة هذا الحق، وكذلك لجميع المساهمين منفردين، أو مجتمعين.

16 - المضاربة إذا فسدت: يجب على المضارب الإسراع برد الأموال إلى أربابها، وإذا ظهر فسادها بعد العمل، فيجب الإسراع بالتضيض - أي تسيلها إلى النقد - ، ثم إذا ظهرت خسارة وريح فإن الذي نرى رجحانه هو الرأي الراجح لدى المالكية، والقول المختار لدى شيخ الإسلام ابن تيمية، القاضي بإعادة المضاربة إلى مضاربة المثل، وليست إلى أجرة المثل.

ولكن إذا ظهر فساد المضاربة، ومع ذلك استمر المضارب في المضاربة دون الإسراع بالتضيض فإنه يكون ضامناً، والريح يكون لصاحب المال، لأنه ليس لعرق ظالم أثر وحق.

هذا إذا كان الفساد بسبب تخلف شرط من شروط العقد.

أما إذا كان الفساد بسبب تعدي المضارب، ومخالفته لشرط من الشروط المقتترنة بالعقد، فإن المضارب ضامن لما يترتب عليه من خسارة، وإذا وجد ربح فإنه يكون لصاحب المال، لأنه ليس لعرق ظالم حق وأثر.

17 - وإذا فسدت الشركة بسبب مخالفة شرط من شروط صحة العقد فإن جمهور الفقهاء على أن الشريكين يقتسمان الربح على قدر ربح رأس أموالهما، حتى ولو كان الإنفاق على عدم التساوي في الربح بقدر المال (كما يجيزه الحنفية والحنابلة)، ثم يرجع الذي عمل على مال الشركة بأجرة مثله. أما إذا ظهر فساد عقد الشركة، ومع ذلك تمادى الشريك في الشركة فإنه ضامن لما يترتب عليه من خسارة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتبه

أ.د. علي محيي الدين القره داغي
الدوحة 11 جمادى الأولى 1436هـ



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

ضمان البنك للمخاطر الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن الأضرار الناجمة

إعداد

الأستاذ الدكتور محمد عبد الحلیم عمر

الأستاذ بكلية التجارة جامعة الأزهر

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم .. الحمد لله رب العالمين .. والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.

يودع الناس للبنوك أموالهم في البنوك استنادا إلى ما توفره لهم من حفظ أموالهم وأملا في تحقيق عائد مناسب لهم ، ففي البنوك التقليدية يتوفر للمودعين الأمان المالي بضمان البنك لأموالهم، أما في البنوك الإسلامية فتكيف الودائع الاستثمارية التي تتلقاها على أساس عقد المضاربة الشرعي أو الوكالة بالاستثمار، ومن المقرر شرعا أن يد البنك على هذه الأموال هي يد الأمانة التي لا يضمن الأمين – البنك – المال ويتحمل المودع الخسائر إلا في حالتى التعدى والتقصير – إساءة البنك استخدام الأموال - فيتحملها البنك ، الأمر الذى يتطلب دراسة مسألة إساءة البنك لأموال المودعين من كل جوانبها، وهذا هو موضوع البحث الذى يأتى استجابة لدعوة كريمة من مجمع الفقه الإسلامى الدولى، والذى حدد العنوان وعناصر البحث فى خطاب الاستكتاب على الوجه التالى.

أولاً: العنوان- ضمان البنك للمخاطر الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن الأضرار الناجمة.

ثانياً: عناصر البحث، وهى:

- ١- ماهية ضمان البنك وتحديد سببه من حيث: التعدى أو التقصير وترك الحيطة.
- ٢- تكيف وضع يد البنك على أموال المستثمرين من حيث الأمانة والضمان.
- ٣- متى يكون البنك مسيئاً طرق الاستثمار المتبعة والموجبة للضمان.
- ٤- ماهية الأضرار التى يضمنها البنك وشروطها وضوابطها.
- ٥- المراد بالتعويض ومقداره وتكييفه الشرعى، وشروط استحقاقه.
- ٦- الجهة المنوط بها تحديد مسؤولية البنك بسبب إساءته.
- ٧- ما يرى الباحث إضافته أو تعديله حسب متطلبات البحث.

وفى ضوء هذا التوضيح تم تقسيم البحث إلى :

المبحث الأول: الإطار العام لضمان البنك

المبحث الثانى: التعويض عن الأضرار التى يضمنها البنك.

المبحث الثالث: قضايا معاصرة خاصة بضمان البنك.

المبحث الأول

الإطار العام لضمان البنك

أولاً: مفهوم الضمان: للضمان في اللغة عدة معان منها: الالتزام، والكفالة، والتغريم، والحفظ والرعاية، وفي اصطلاح الفقهاء أكثر ما يستخدم الضمان في الالتزام بحق في ذمة أخرى، وفي ذلك جاء تعريف الضمان " الضمان هو شغل ذمة أخرى بالحق"^١ وفي تعريف آخر "الضمان هو ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق فيثبت في ذمتها جميعاً".^٢

أما استخدامه بمعنى ضمان التلف أو الهلاك أو النقص في المال فيرد في باب المضاربة والوكالة والغصب ومن عبارات الفقهاء في ذلك " الضمان هو إعطاء مثل الشيء إن كان من المثليات وقيمته إن كان من القيمات"^٣ " وجاء أيضاً" والضمان عبارة عن غرامة التالف "^٤ ويمكن القول في موضوع ضمان البنك لأموال المستثمرين: أنه تحمل البنك تبعه هلاك المال أو نقصانه، فهل يضمن البنك في كل الأحوال أم لا؟ هذا ما سيتم التعرف عليه في الفقرات التالية.

ثانياً: وضع يد البنك على الأموال التي يتلقاها من الغير

يرتبط ضمان البنك أموال المستثمرين بطبيعة العلاقة بينهما وبتكليف يده على هذه الأموال بين يد الأمانة ويد الضمان، وهذا ما سيتم تناوله في الآتي.

أ - العلاقة بين البنك وأصحاب الأموال: توجد أساليب عدة لتلقى البنك الأموال في ما يعرف مصرفياً بالأوعية الادخارية، وتنقسم بصورة أساسية إلى نوعين هما:

١- الحسابات الجارية: وتعبر عن المبالغ التي يتلقاها البنك ويتم السحب منها والإيداع فيها ولا يدفع البنك عليها أية عوائد لأصحابها، فهي بمثابة قروض يضمن البنك ردها، في كل الأحوال وهذا ما يتم في البوك التقليدية والإسلامية

١ - شرح مختصر خليل للخرشي - دار الفكر للطباعة - بيروت - ٥ / ٩٤

٢ - المغنى لابن قدامة - مكتبة القاهرة - ١٣٨٨ هـ - ٤ / ٣٩٩

٣ مجلة الأحكام العدلية المادة ١٤٦ -

٤ - نيل الأوطار للشوكاني - دار الحديث، مصر - ط١ - ١٤١٣ هـ - ٥ / ٣٥٧

٢- الحسابات الاستثمارية: وتعتبر عن المبالغ التي يتلقاها البنك من الغير لاستثمارها ، ويختلف تكيفها في البنوك التقليدية عن البنوك الإسلامية

- ففي البنوك التقليدية تعتبر بمثابة قروض أيضا ويدفع عنها فوائد
- أما في البنوك الإسلامية فتكيف العلاقة على أنها مضاربة وهو الغالب أو وكالة بالاستثمار البنك فيها هو المضارب أو الوكيل، وأصحاب حسابات الاستثمار- المستثمرين - هم أرباب الأموال أو الموكلون

ب - تكيف يد البنك على أموال المستثمرين بين يد الأمانة ويد الضمان

يفرق الفقهاء في حالة حيازة حيازة الشخص مال غيره من حيث ضمانه للمال من عدمه بين كون يده على المال يد أمانة أو يد ضمان على الوجه التالي.

١ - يد الأمانة : وهي حيازة مال الغير نائبا عنه دون تملكه، وبالتالي يكون حق صاحب المال في المال نفسه لا في ذمة الحائز، وذلك مثل المضارب والوكيل، ولا يكون الحائز ضامنا لرد المال إذا حدث هلاك أو تلف أو نقصان بغير سبب منه

٢ - يد الضمان: وهي حيازة مال الغير بقصد تملكه والانتفاع به سواء كان بإذن صاحبه كالقرض أو بدون إذنه كالغصب، وبالتالي يكون حق صاحب المال في ذمة الحائز، الذي يكون ضامنا لرد المال في كل الأحوال سواء لم يحدث له تلف أو حدث تلف أو نقصان بسبب منه أو بسبب عوامل خارجية عن تحكمه

- وبما أن البنك تلقى أموال المستثمرين بإذن منهم ليستثمرها نيابة عنهم ولا يملكه وذلك بصفته مضاربا أو وكيليا بالاستثمار، إذا يتضح أن يد البنك على أموال المستثمرين هي يد أمانة وهو ما عليه إجماع الفقهاء حيث جاء " ولأن من حكم المضاربة أن يكون رأس المال أمانة في يد المضارب "، ومفاد ذلك أن البنك لا يضمن أموال المستثمرين إذا حدث فيها نقص إلا إذا كان النقص بسبب إسنائه ، وهنا تنقلب يده من يد أمانة إلى يد ضمان.

ثالثاً: هل يمكن القول بتضمين المضارب في كل الأحوال

توجد اجتهادات فقهية تقول بتضمين المضارب - البنك - دائماً أى اعتبار يده يد ضمان فى كل الأحوال وتتلخص هذه الاجتهادات فى مسألتين هما:

المسألة الأولى: الحيلة فى التضمين ، وهى مانص عليه الحنفية بقولهم

وَلَوْ أَرَادَ رَبُّ الْمَالِ أَنْ يَجْعَلَ الْمَالَ مَضْمُونًا عَلَى الْمُضَارِبِ، فَالْحِيلَةُ فِي ذَلِكَ أَنْ يُقْرِضَ الْمَالَ مِنَ الْمُضَارِبِ وَيُشْهَدَ عَلَيْهِ وَيُسَلَّمَهُ إِلَيْهِ، ثُمَّ يَأْخُذَ مِنْهُ مُضَارَبَةً بِالنِّصْفِ أَوْ بِالثُّلُثِ، ثُمَّ يَدْفَعُهُ إِلَى الْمُسْتَقْرِضِ فَيَسْتَعِينُ بِهِ فِي الْعَمَلِ، حَتَّى لَوْ هَلَكَ فِي يَدِهِ كَانَ الْقَرْضُ عَلَيْهِ، وَإِذَا لَمْ يَهْلِكْ وَرَبِحَ يَكُونُ الرَّبْحُ بَيْنَهُمَا عَلَى الشَّرْطِ، وَحِيلَةٌ أُخْرَى أَنْ يُقْرِضَ رَبُّ الْمَالِ جَمِيعَ الْمَالِ مِنَ الْمُضَارِبِ إِلَّا دِرْهَمًا وَاحِدًا، وَيُسَلَّمَهُ إِلَيْهِ وَيُشْهَدَ عَلَى ذَلِكَ، ثُمَّ إِنَّهُمَا يَشْتَرِكَانِ فِي ذَلِكَ شَرِكَةً عِنَانٍ عَلَى أَنْ يَكُونَ رَأْسُ مَالِ الْمُقْرِضِ دِرْهَمًا وَرَأْسُ مَالِ الْمُسْتَقْرِضِ جَمِيعَ مَا اسْتَقْرِضَ عَلَى أَنْ يَعْمَلَ جَمِيعًا وَشَرْطًا أَنْ يَكُونَ الرَّبْحُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يَعْمَلُ الْمُسْتَقْرِضُ خَاصَّةً فِي الْمَالِ، فَإِنْ هَلَكَ الْمَالُ فِي يَدِهِ كَانَ الْقَرْضُ عَلَى حَالِهِ.^١

وهذه الصورة لا تصلح للتطبيق فى البنوك الإسلامية

المسألة الثانية : التضمين بالشرط، وصيغتها أن يذكر فى عقد فتح الحساب الاستثمارى شرط أن البنك يلتزم برد المال لصاحب الحساب ويضمن جبر أى نقص يحدث فيه، وملخص الراى الفقهى فى هذه المسألة هو:

١- أن جمهور الفقهاء قديماً نصوا على عدم جواز اشتراط الضمان على الأمانة بشكل عام ومنهم المضارب حيث جاء فى حاشية ابن عابدين " اشتراط الضمان على الأمين باطل وبه يفتى " ^٢ وكما قال الإمام مالك بن أنس - رحمه الله " لا يجوز لصاحب المال أن يشترط فى ماله غير ما وضع القراض عليه ، وما مضى من سنة المسلمين فيه .. وإن تلف المال لم أر على الذى أخذه ضماناً ؛ لأن شرط الضمان فى القراض باطل " ^٣ ويقول ابن قدامة فى الشروط الفاسدة

١ - بدائع الصنائع للكاسانى - دار الكتب العلمية - ط ٢ - ١٤٠٦ هـ - ٨٧/٦

٢ - حاشية ابن عابدين - دار الفكر ببيروت - ط ٢ - ١٤١٢ هـ - ٦٨/٦

٣ - موطأ الإمام مالك - تحقيق محمد الأعظمى - نشر مؤسسة زايد بن سلطان - ط ١ - ١٤٢٥ هـ -

فى المضاربة وهى التى لىست من مصلحة العقد ومقتضاه " أن يشترط على المضارب ضمان المال أو سهما من الوضیعة"^١.

٢- بعض الفقهاء المحدثین قالوا بجواز اشتراط ضمان البنك لأموال المودعین فى كل الأحوال، أو إذا تطوع البنك ورضى بالضمان، وأورد نصوصاً للتدلیل على ذلك ومبررات عملية للأخذ بهذا الرأى^٢.

٣- إن الاشتراط بضمان المضارب فى كل الأحوال ینطوى على ظلم بین لأن المضارب یتحمل خسارة جهده وماله بینما رب المال لا یخسر شیئاً، وتؤول العملية إلى قرض حسن مع أنها تعاقداً على مضاربة فكأنها جمع بین عقدین تبرع ومعاوضة وهو ممنوع.

٤- لقد حسم مجمع الفقه الإسلامى هذه المسألة فجاء فى القرار رقم ٣٠ (٤/٥) مانصه " لا یجوز أن تشتمل نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة على نص بضمان عامل المضاربة رأس المال، أو ضمان ربح مقطوع أو منسوب إلى رأس المال، فإن وقع النص على ذلك صراحة أو ضمناً بطل شرط الضمان واستحق المضارب ربح مضاربة المثل." وأكد ذلك القرار رقم - ٨٦ (٣ / ٩) بأن " الودائع التى تسلم للبنوك الملتزمة فعلياً بأحكام الشریعة الإسلامیة بعقد استثمار على حصة من الربح هی رأس مال مضاربة، وتنطبق علیها أحكام المضاربة (القراض) فى الفقه الإسلامى التى منها عدم جواز ضمان المضارب (البنك) لرأس مال المضاربة."

كما ورد فى المعیار الشرعى رقم ٥ (الضمانات) البند ٢/٢ الصادر عن المجلس الشرعى بهیئة المحاسبة ما نصه " لا یجوز اشتراط الضمان على المضارب أو وکیل الاستثمار."

رابعاً: إساءة البنك استثمار أموال أصحاب حسابات الاستثمار:

أ - الهدف من الاستثمار ومخاطره، إن الهدف من استثمار الأموال فى الفكر المالى سلامة الأموال المستثمرة وتحقيق الأرباح، وهو ماسبق به العلماء المسلمین فى قول أحدهم " الذى تطلبه التجار فى متصرفاتهم أمران : سلامة رأس المال والربح

١ - المعنى لابن قدامة - ٥١/٥

٨- د/ نزیه حماد - كتاب فى فقه المعاملات المالیة والمصرفیة المعاصرة - نشر دار القلم بدمشق - ٢ ط ١ - ١٤٢٨ هـ - بحث بعنوان ضمان الودائع الاستثماریة فى البنوك الإسلامیة ص ٢٥٩ - ٢٨٩

" وتقدم سلامة رأس المال على تحصيل الربح فقالوا " لَا رِبْحَ إِلَّا بَعْدَ رَأْسِ الْمَالِ "²

ومن المقرر أيضا أن الاستثمار تحوطه مخاطر عدة مثل مخاطر السوق ومخاطر الائتمان ومخاطر التشغيل إلى جانب مخاطر المخالفات الشرعية، وبعضها مخاطر يمكن التحكم فيها وتلافيها ومخاطر لا يمكن التحكم فيها أو تلافيها.

وبتطبيق هذا التصور على وضع يد البنك الإسلامي يمكن القول بصفة عامة أنه إذا حدثت مخاطر ترتب عليها خسارة أو نقص أموال المستثمرين تتم دراستها لبيان مدى دخولها في المخاطر التي يمكن التحكم فيها وتلافيها ، وهنا يكون البنك مسيئا وبالتالي تنقلب يده من يد أمانة إلى يد ضمان، أم أنها مخاطر لا يمكن التحكم فيها وتلافيها فتبقى يده يد أمانة.

خامسا: التحليل الإدارى والمحاسبى للتفرقة بين أنواع المخاطر لتقرير ضمان البنك من عدمه:

أ - التحليل الإدارى: البنك بصفته مضاربا يعتبر مديرا للأموال، ومن المقرر فى علم الإدارة أن المنظمات أو المؤسسات تعمل فى بيئة بها العديد من المتغيرات الخارجية والداخلية والتي تؤثر على أعمالها إما بالدعم والنجاح وإما بالإعاقة والفشل، والمتغيرات الخارجية العامة مثل الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى الدولة التى توجد بها المؤسسة إلى جانب العوامل والمتغيرات الدولية ولا يمكن للإدارة التحكم بها مما يلزم معه التعرف عليها والتكيف معها، أما الخارجية الخاصة والداخلية فعلى الإدارة بذل الجهد لتنميتها والمحافظة عليها فى أفضل وضع، ومن هنا إذا حدثت خسائر بسبب المتغيرات الخارجية لا تكون الإدارة مسؤولة عنها طالما حاولت التكيف معها، أما الخسائر الناتجة عن المتغيرات الداخلية التى يمكن للإدارة التحكم فيها فتكون مسؤولة عنها وتضمنها.

ب - التحليل المحاسبى: تنقسم المبالغ التى تنقص أو يضحى بها من مال المؤسسة إلى ثلاثة أنواع هى:

١ - تفسير الرازى - دار إحياء التراث العربى ببيروت - ط ٣ ١٤٢٠ هـ - ٣١١ / ٢
٢ - منح الجليل شرح مختصر خليل للشيخ عليش - دار الفكر ببيروت - ١٤٠٩ هـ - ٣٥٢ / ٧

١- **المصرفيات أو التكاليف:** وتعرف فى هذا المجال بأنها تضحية اقتصادية ضرورية للنشاط ويمكن التحكم فيها، وهذا النوع مقبول.

٢- **الخسائر:** وهى تضحية اقتصادية غير ضرورية للنشاط ولا يمكن التحكم فيها، لأنها تحدث نتيجة عوامل خارجة عن سيطرة الإدارة وبالتالي لا تضمنها.

٣- **الضياع:** وهى تضحية اقتصادية غير ضرورية للنشاط ويمكن التحكم فيها، وتعتبر الإدارة مسؤولة عنها، وتحدث نتيجة إساءة الإدارة التصرف فى المال.

وبناء على هذا التحليل فإنه يتم بحث ما يحدث من نقص فى حقوق أصحاب حسابات الاستثمار وتحليله إدارياً ومحاسبياً لمعرفة ما يدخل منه فى الخسائر فلا يضمنها البنك، وما يدخل منه فى نطاق الضياع فيضمنه البنك، ويمكن لخبراء الإدارة والمحاسبة القيام بذلك وتحديد أسباب النقص فى مال المستثمرين التى توضح أكثر فى النقطة التالية

ب - **اسباب تضمين المسمى،** يقرر الفقهاء أن المضارب أو الوكيل يكون مسيئاً فى الحالات التالية:

أ - **التعدى:** وهو لغة مجاوزة الشئ إلى غيره، والتعدى الموجب للضمان: هو أن يفعل ما ليس له فعله بمقتضى الشرع أو العقد أو العرف.

ب - **التقصير** الموجب للضمان هو أن يترك ما يجب عليه فعله بمقتضى الشرع أو العقد أو العرف.

ويطلق أيضا على التقصير مصطلح التفريط حيث جاء. "وَفَرَطٌ فِي الْأَمْرِ يَفْرُطُ فَرَطًا أَي قَصَرَ فِيهِ وَضَيَّعَهُ حَتَّى فَاتَ، وَكَذَلِكَ التَّفْرِيطُ." بل إنه جعل التفريط شاملاً للتعدى والتقصير معا فقال " هو بالتخفيف المسرف فى العمل وبالتشديد المقصر فيه"^١.

ومن ذلك أيضا ترك الحيطة وهى من الاحتياط بمعنى الحفظ فى اللغة، وفى الفقه بمعنى التفريط فى الحفظ حيث جاء " فى ضمان من يبيع مال غيره بأنقص من ثمن

^١ - لسان العرب لابن مطور - ٧ / ٣٦٨

المثل " لِأَنَّهُ تَقْرِيطُ بِتَرْكِ الإِخْتِيَاظِ وَطَلَبِ الْحَظِّ لِإِذْنِهِ وَفِي بَقَاءِ الْعَقْدِ وَتَضْمِينِ الْمُفَرِّطِ جَمْعُ بَيْنِ الْمَصَالِحِ " ^١.

ج - تطبيق الأسباب الموجبة للضمان على البنك الإسلامي.

إن نشاط البنك في الاستثمار يقتضى طبقاً للشرع والعرف أن يراعى الالتزام بالأحكام الشرعية وحسن اختيار العملاء والعمليات التي يمولها، إلى جانب حسن اختيار الموظفين العاملين لديه، وعدم قيامه بذلك ينتج عنه مخالفات تؤدي إلى الخسارة ويكون مسيئاً وتتحوّل يده من يد أمانة إلى يد ضمان، وهذه المخالفات عديدة يصعب حصرها في هذا البحث، ^٢ إلا أنه يمكن تلخيصها في الآتي:

- بالنسبة لاختيار العملاء: توجد معايير متعارف عليها في العرف المصرفي لاختيار العملاء تعمل على ضمان استرداد التمويل الممنوخ منه لهم وعدم التعرض لمخاطر الائتمان، وإذا لم يطبقها البنك ينتج عنها المخالفات التالية.

١- منح التمويل لعميل دون الاستعلام عنه من إدارة مخاطر الائتمان بالبنك المركزي وبواسطة شركات الاستعلام التي تقوم بذلك للتحقق من سلوكه في سداد ما عليه من التزامات للبنوك والموردين، وأمانته وصدقه وخاصة بالنسبة للمضاربات والمشاركات.

٢- عدم التأكد من قدرة وكفاءة العميل في إدارة النشاط المطلوب له التمويل، وذلك بالتعرف على مدى نجاحه في أعماله وتخصّصه فيه وتوافر المستلزمات الأخرى لديه اللازمة للعمل بجانب التمويل ويكون ذلك بفحص حساباته والقوائم المالية إما بواسطة إدارة الاستثمار أو بواسطة محاسب قانوني.

٣- عدم توثيق المعاملة بكل الوسائل بأخذ ضمانات كافية من العميل سواء في صورة رهن أو كفيل، وكذا عدم تحرير العقود بدقة وتسجيلها لدى الجهات المختصة.

٤- منح التمويل لعميل مجاملة أو تواطؤاً برشوة وهو غير أهل للمنح.

^١ - شرح منتهى الإرادات للبهوتي - نشر عالم الكتب - ط ١ - ١٤١٤ هـ - ٢ / ١٩٦

^٢ - لتفاصيل بيان المخالفات والأخطاء التي يمكن أن يرتكبها البنك يراجع للباحث - محاضرة بعنوان: الرقابة الشرعية بالمحاسبة ، ومحاضرة بعنوان : المراجعة والرقابة الداخلية في المصارف الإسلامية

- بالنسبة لاختيار العمليات التي يمولها البنك، ويشترط فيها بجانب كونها مشروعة أن تكون مربحة من خلال دراسة جدوى سليمة، ويكون البنك مسيئاً بالتعدى أو التقصير فى الحالات التالية.

١- عدم الالتزام الشرعى سواء بالنسبة لنوع السلعة فى البيوع أو النشاط فى المشاركات، أو المخالفة الشرعية فى التعاقد، وما يترتب عليه من كسب أو صرف مخالف للشريعة الذى إن اكتشف يصرف فى الخيرات ويؤدى إلى نقصان حقوق المستثمرين.

٢- منح التمويل بدون دراسة جدوى أو بوجود دراسة صورية ويترتب عليها خسائر.

٣- بيع السلعة بأنقص من ثمن المثل.

٤- التعامل فى سلعة ليس لها سوق نشطة.

٥- أن تكون العملية غير مربحة للبنك.

٦- عدم المتابعة الفعالة لتنفيذ العملية والتعرف على حسن سير النشاط فى المضاربات والمشاركات، أو متابعة تحصيل الديون فى عمليات البيوع.

هذه هى بعض المخالفات التى يمكن أن تحدث وتتطوى على تعدى أو تقصير البنك ويكون مسيئاً وتتحول يده من يد أمانة إلى يد ضمان يضمن فيها الأضرار التى تقع على المودعين ، بمعنى تعويضهم عن ما لحق بهم من أضرار، وهذا ما سيتم التعرف عليه فى المبحث التالى

المبحث الثاني

التعويض عن الأضرار التي يضمنها البنك

أولاً: مفاهيم الضرر والتعويض

أ - تعريف الضرر: الضَّرَرُ لُغَةً: ضِدُّ النَّفْعِ، وجاء أيضاً "الضرر النقصان في الشيء، ويقال دخل عليه الضرر في ماله" ^١ واصطلاحاً: الضرر الحاقُ مَفْسَدَةٍ بِالْغَيْرِ، وَغَالِبًا مَا يُعْبَرُ الْفُقَهَاءُ عَنِ الْإِسَاءَةِ بِالْمَعْنَى الْمَقْصُودِ مِنْهَا، وَهُوَ الضَّرَرُ ^٢.

والضرر الذي يقع على أصحاب حسابات الاستثمار هو الخسارة أو الوضيعة التي تؤدي لنقص مالهم كما في تعبير الفقهاء "لأن الوضيعة عبارة عن نقصان رأس المال" ^٣.

ب - أنواع الأضرار التي تقع على المستثمرين: وهي

- ١- ضرر متمثل في نقص مال المستثمرين، وذلك إذا حقق الاستثمار خسارة تزيد على مجموع الأرباح المحققة خلال الفترة
- ٢- ضرر متمثل في خسارة في بعض العمليات فقط وتكون النتيجة النهائية وجود ربح، مثال ذلك أن يتم إعدام دين على أحد عملاء المرابحة مقداره ٥٠٠٠ جنيه وقصر البنك في عدم أخذ ضمانات من المدين، وبالتالي يضمنه باعتبار هذا الدين من الأعباء التي يتحملها البنك ولا يحمل على أرباح الاستثمار المشترك

ب - تعريف التعويض: وهو من العوض ومعناه اللغوي البديل ^٤،

واصطلاحاً، لم يرد تعريف محدد للتعويض لدى الفقهاء ولكنهم ذكروا معناه في عدد من المواضيع، كما أنه يفهم من تعريف بعضهم للضمان بأنه "رد مثل الهالك أو قيمته" ^٥ وفي تعريف آخر هو "إِعْطَاءُ مِثْلِ الشَّيْءِ إِنْ كَانَ مِنَ الْمِثْلِيَّاتِ وَقِيَمَتِهِ

^١ - لسان العرب لابن منظور - ٣٨٤ / ٤

^٢ - موسوعة الفقه الكويتية - ١٤١ / ٣ - ١٤٢

^٣ - المغنى لابن قدامة -

^٤ - لسان العرب لابن منظور - ١٩٢ / ٧

^٥ - درر الحكام شرح غرر الأحكام لملا خسرو - دار إحياء الكتب العربية - ٢٥٢ / ٢

إِنْ كَانَ مِنَ الْقِيَمَاتِ " ^١ أما فى الاجتهاد الفقهي المعاصر فعرف بأنه "دفع ما وجب من بدل مالي بسبب إلحاق ضرر بالغير" ^٢

ثانياً التكيف الشرعى للتعويض عن الضرر، التعويض مشروع ويستدل على ذلك بالآتى

١- قوله تعالى " وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ" ٢٦ من سورة النحل

٢- قول الرسول صلى الله عليه وسلم " على اليد ما أخذت حتى تؤديه " ^٣ وذلك يشمل من كانت يده على المال يد ضمان أم يد أمانة وفى ذلك يقول الشوكانى " يَحْتَجُونَ بِهَذَا الْحَدِيثِ فِي مَوَاضِعَ عَلَى التَّضْمِينِ وَلَا أَرَاهُ صَرِيحًا؛ لِأَنَّ الْيَدَ الْأَمِينَةَ أَيْضًا عَلَيْهَا مَا أَخَذَتْ حَتَّى تَرُدَّهُ، وَإِلَّا فَلَيْسَتْ بِأَمِينَةٍ" ^٤.

وهو ما عليه إجماع الفقهاء، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول " لا ضرر ولا ضرار " وبنيت عليه قواعد فقهية منها : أن الضرر يزال، وإزالة الضرر عند تعدى البنك فى مال المستثمرين وترتب خسارة نقص المال أن يعرضهم بجبر هذا النقص.

ثالثاً: ضوابط وشروط التعويض عن الضرر

يذكر الفقهاء هذه الضوابط والشروط تحت مسميات منها ، موجبات الضمان أو شروط التعويض ، أو ما يتحقق به الضمان، وبالاتفاق فقها وقانوناً أن هذه الضوابط ثلاثة هي:

أ - **الخطأ أو الاعتداء أو التعدى** ، وهى تشير إلى وقوع حدث أدى للضرر بترك ما كان يجب فعله، أو فعل ما كان يجب الامسك عنه.

ب - **الضرر**، وقد سبق تعريفه وهو فى موضوع البحث يتمثل فى ما لحق أصحاب الحسابات الاستثمارية من خسارة أدت إلى نقص أموالهم أو حقوقهم قبل البنك

ج - **العلاقة السببية بين الخطأ والضرر**، أى أن يكون الضرر ناشئاً عن الخطأ، وتثبت مسؤولية المتعدى عن الضرر.

١ - مجلة الأحكام العدلية - مادة ١٤٦

٢ - موسوعة الفقه الكويتية - الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - بدولة الكويت - ١٣ /

٣٥

٣ - مسند الإمام أحمد بن حنبل - نشر مؤسسة الرسالة - ط ١ - ١٤٢١ هـ - ٢٧٧/٣٣

٤ - نيل الأوطار للشوكانى - دار الحديث بمصر - ط ١ ١٤١٣ هـ - ٣٥٦/٥

وهنا يتم التساؤل عن كيفية الإثبات ومن المسؤول عنه؟، هذا ما يتم التعرف عليه في الفقرة التالية.

رابعاً: إثبات المسؤولية عن الضرر:

أ - **على من يقع عبء الإثبات؟**، الأصل في الفقه أن الأمانة ومنهم المضارب صادق في ما يقول في سبب تلف المال أو خسارته، وفي ذلك جاء " كَلُّ مَنْ كَانَ بِيَدِهِ شَيْءٌ لَغَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الْأَمَانَةِ كَالْأَبِ وَالْوَصِيِّ، وَأَمِينِ الْحَاكِمِ وَالشَّرِيكِ، وَالْمُضَارِبِ، وَالْمُرْتَهِنِ وَالْمُسْتَأْجِرِ وَالْمُودِعِ يُقْبَلُ قَوْلُهُمْ فِي التَّلْفِ وَعَدَمِ التَّفْرِيطِ وَالتَّعَدِّيِّ." ^١ وعلى من يدعى مسؤولية المضارب عن التعدي أو التفريط أن يأتي ببينة، وهذا هو المستمد من الحديث النبوي الشريف " البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه" ^٢.

ب - **من هو المدعى ومن هو المدعى عليه في حالة البنك في مقابل أصحاب حسابات الاستثمار:**

١- يقول الفقهاء " والأظهر أن المدعي من يخالف قوله الظاهر، والمدعى عليه من يوافقه" ^٣ والأظهر في عمل البنوك أنها تبيع وهو الغالب وضياع المال نادراً، وبالتالي إذا ادعت ضياع المال منها فقولها يخالف الظاهر وتكون هي المدعية وعليها البينة.

٢- أن البنوك جميعها تظهر في تقاريرها السنوية أنها تدير الأموال إدارة حسنة، لذا يجب عليها عند وقوع خسائر أن تقدم الدليل على أنها لم تقع بسبب سوء إدارتها للاستثمارات أو نتيجة تعدي من العاملين، كما أنها تفصح في تقاريرها السنوية عن ما قامت به في إدارة المخاطر وأنها اتخذت كافة الإجراءات للسيطرة عليها وتظهر حجم المخاطر التي وقعت ومبالغها دون أن تحلل هذه المخاطر لمعرفة ما وقع بسببها وما وقع بسبب خارج عن إرادتها، كل ذلك يمثل ادعاءً منها يلزمها ببيان ما إذا كانت هذه المخاطر وقعت بسببها أم لا؟.

^١ - كشف القناع للبهوتي - دار الكتب العلمية - ٣ / ٨٥

^٢ - سنن الدارقطني - مؤسسة الرسالة، بيروت - ط ١ ١٤٢٤ هـ - ٥ / ٢٧٦ - وفي بعض الروايات

ورد بلفظ " البينة على من ادعى واليمين على من أنكر" وقال الألباني صحيح

^٣ - معنى المحتاج للخطيب الشربيني - دار الكتب العلمية- ط ١ - ١٤١٥ هـ - ٦ / ٤٠٤

ومن هنا فإن البنك يصبح هو المدعى وعليه تقديم البينة بأن الخسارة أو الضياع لم يكن بسببه.

د- هل يجوز نقل عبء الإثبات بالبينة من المدعى إلى المدعى عليه:

١- إن جميع معاملات البنك تسجل لديه فى الدفاتر المحاسبية ومنها الخسائر التى حدثت وتفصيلاً، وأصحاب حسابات الاستثمار ليس لديهم الحق فى الاطلاع على هذه الدفاتر سواء فرادى أو بمجموع لأنهم ليس لديهم جمعية عمومية مثل المساهمين أو حملة الصكوك، هذا فضلاً على أنهم ليس لديهم القدرة على فحص هذه الدفاتر،

٢- فى ظل التشغيل العادى بعض العمليات وهى الأغلب تحقق أرباحاً وبعض العمليات الأخرى تحقق خسائر، وأن الخسائر تجبر من الأرباح وتطهر قائمة الدخل صافى الأرباح، والمودع ليس لديه القدرة على معرفة ما يدور فى البنك وبالتالي فإن مطالبته بتقديم بينة فى غير مقدوره لأن كل ما يمكنه هو الاطلاع على القوائم المالية التى تنشر سنوياً ولا يذكر فيها خسائر بعض العمليات

٣- ومن جانب آخر فإن البنك يستثمر أمواله من خلال الغير الذين يمولهم مرابحة أو مضاربة ومشاركة وسلماً واستصناعاً وإجارة والخسائر التى تقع فى البنك تكون نتيجة هذه المعاملات والمستثمرين أصحاب الحسابات لا يمكنهم معرفة ذلك بالاطلاع على حسابات عملاء التمويل

٤- وكل ما سبق يؤكد عجز أصحاب حسابات الاستثمار عن الإتيان ببينة والقاعدة كما جاء فى مجلة الأحكام العدلية " مَادَّةُ (١٧٦٩) إِذَا أَظْهَرَ الطَّرْفُ الرَّاجِحُ الْعَجْزَ عَنِ الْبَيِّنَةِ تُطْلَبُ مِنَ الطَّرْفِ الْمَرْجُوحِ فَإِنْ أَثْبَتَ فِيهَا وَإِلَّا يَحْلِفُ، وَالْمَادَّةُ (١٧٧٠) إِذَا أَظْهَرَ الطَّرْفُ الرَّاجِحُ الْعَجْزَ عَنِ الْإِثْبَاتِ فَحُكْمٌ بِمُوجِبِ الْبَيِّنَةِ الَّتِي أَقَامَهَا الطَّرْفُ الْمَرْجُوحُ عَلَى الْوَجْهِ الْمُبَيَّنِ أَعْلَاهُ ثُمَّ أَرَادَ الطَّرْفُ الرَّاجِحُ بَعْدَ ذَلِكَ إِقَامَةَ الْبَيِّنَةِ فَلَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ بَعْدُ."

٥- يؤيد ما سبق ما ورد فى قرارات المؤتمر الفقهي الثالث للمؤسسات المالية الإسلامية ٣-٤ نوفمبر ٢٠٠٩ المحور الأول تحت عنوان " عبء الإثبات فى دعاوى التعدى والتقصير فى المضاربة والوكالة بالاستثمار " بالموافقة على نقل عبء الإثبات من رب المال - أصحاب حسابات الاستثمار - إلى

المضارب - البنك - وأورد القرار مجموعة مطولة من الأسانيد لهذا القرار والذي صدر بناء على مجموعة من البحوث التي قدمت للمؤتمر واتفقت كلها على نقل عبء الإثبات من أصحاب حسابات الاستثمار إلى البنك وقدمت عدة أسانيد فقهية وعقلية على ذلك^١.

ج- الجهة المنوط بها تحديد مسؤولية البنك بسبب إساءته:

إن البنك الإسلامي بصفته مضاربا يفترض فيه الأمانة والصدق في المحافظة على أموال المستثمرين وحسن استخدامها وتحقيق عائد مناسب لهم، فهذا هو الأصل في علاقته بهم، وبالتالي عليه أن يفصح عن أسباب الخسائر التي تقع لتحديد مدى مسؤوليته عن هذه الخسائر، وإلى جانب ذلك ومن الواقع العملي توجد جهات أخرى يناط بها قانونا بيان مسؤولية البنك بسبب إساءته وهي:

- ١- **البنك المركزي**: باعتباره بنك البنوك ومن أهم ما يقوم به لأداء الوظيفة الرقابية على البنوك والتي تهدف بالنسبة للودائع التي يتلقاها إلى:
 - ضمان عدم إساءة البنوك لإدارة هذه الودائع .
 - ضمان عدم تعدي إدارات البنوك على الودائع .
 - ضمان استغلال الودائع الاستغلال الأمثل .
 - ضمان وفاء البنوك بالتزامها نحو أصحاب الودائع.
- ومن الوسائل التي يستخدمها البنك المركزي لأداء هذه الوظيفة التفتيش المصرفي الميداني ، ويقصد به التأكد من صحة العمليات التي تجري على حسابات العملاء وصحة الإجراءات التي يتم بها فتح الحسابات والتصرف فيها وغيرها من الأمور المتعلقة بالحسابات المفتوحة في البنك .

ومن جانب آخر فإنه في بعض الدول تشارك مؤسسة ضمان الودائع بها في ذلك حسبما جاء في قانون مؤسسة ضمان الودائع الأردنية ما نصه " المادة (٣١) "إذا علمت المؤسسة أن البنك أو أي من الإداريين فيه يمارس عملاً غير قانوني أو مخالف لأصول المعاملات البنكية، يتعين عليها إعلام البنك المركزي بذلك وتزود يده بأي اقتراحات أو توصيات تراها لازمة."

- ٢- **مراقب الحسابات الخارجي**: فمن المستقر في مهنة المراجعة تحديد مسؤوليته عن الغش والتزوير والاحتيال والأخطاء، وقد صدرت بذلك معايير

^١ - منها بحوث لكل من : د/ حسين حامد حسان، و د/ نزيه حماد ، و د/ عبد الستار أبو غدة

مراجعة ، منها المعيار الدولي رقم ٢٤٠ بعنوان "الاحتيايل والخطأ" ذكر فيه تعريف وأنواع الاحتيايل والخطأ ومدى مسؤولية المراجع عن اكتشافها، ومعيار المراجعة رقم ٥ بعنوان " المعيار رقم (٥) مسؤولية المراجع الخارجى بشأن التحرى عن مخاطر التزوير والخطأ " الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ومما جاء فيه خاصا بحسابات الاستثمار تعريف التزوير وحالاته:

يقصد بالتزوير التصرف المتعمد بغرض الخداع للحصول على منافع غير عادلة أو غير قانونية من قبل واحد أو أكثر من أفراد الإدارة، أو المكلفين بالأمر المتعلقة بالضبط، أو العاملين، أو الأطراف الأخرى، ومن أمثلة ذلك:

- وجود خلل فى العقود بين المؤسسة، والمستثمرين، والأطراف الأخرى، يؤدي إلى تبديد أموال أصحاب حسابات الاستثمار فى حالة المصارف الإسلامية، أو تبديد أموال حملة وثائق التأمين فى حالة شركات التأمين الإسلامية.

- تعمد سوء توزيع الأرباح بين المؤسسة وأصحاب حسابات الاستثمار / حملة الوثائق.

- إساءة المؤسسة استخدام أموال أصحاب حسابات الاستثمار/حملة الوثائق والإخلال بمقتضى العقود.

- تعمد الإدارة عدم الإفصاح عن بعض أنشطتها، وعن المعلومات ذات العلاقة، إلى هيئة الرقابة الشرعية، والمراجعين، والمستثمرين، والمساهمين، والجهات الرقابية.

٣- **الهيئة الشرعية وجهاز التدقيق الشرعى:** تتلخص مسؤولية الرقابة الشرعية فى التحقق من الالتزام الشرعى فى جميع أعمال ومعاملات البنك، ومن ، أهم ذلك العلاقة بين البنك والمودعين بما يكفل حسن استخدام أموال المودعين وبيان مدى أداء البنك لمسؤولياته فى ذلك، وتحديد أسباب الخسائر إن كانت بسبب البنك فيضمنها وإن كانت بسبب عوامل خارجية فلا يضمنها، وهذا ماورد فى النظام الأساسى للبنك الأردنى الإسلامى فى المادة ٣ من البند السادس عشر ما نصه " تقوم هيئة الرقابة الشرعية المعنية حسب أحكام القانون بالتحقق من وجود السند الفقهي المؤيد لتحميل البنك أي خسارة واقعة فى نطاق عمليات الاستثمار المشترك."

خامسا: قيمة التعويض، المتفق عليه شرعا أن التعويض في الضمان يكون بالمثل نوعا وقدرًا وخاصة في الماليات، في ذلك جاء " أن الأصل أن يكون الشيء مضمونا بالمثل " ^١ ولأن التعويض هو البديل وبالتالي يكون قدر التعويض قدر الضرر الذي وقع، ولأن هدف التعويض هو إرجاع المتضرر إلى الوضع الذي كان عليه قبل وقوع الضرر، والضرر في حالة المستثمرين هو الخسارة التي لحقت بهم بسبب البنك، وتأخذ هذه الخسارة أحد الصور التالية

الحالة الأولى: أن تؤدي الخسائر أو النقص في المال إلى ضياع كل أو بعض رأس المال المستثمر بما فيه من مال المودعين والمساهمين، وهنا يتم تعويض المودعين من البنك المركزي أو مؤسسات ضمان الودائع أو من الدولة، وهذا ما حدث في مصر بالنسبة للمصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية حينما تعثر قام البنك المركزي بضخ ٣ مليار جنيه وأدمج البنك مع ثلاث بنوك أخرى متعثرة في بنك واحد هو المصرف المتحد مع بقاء فروع المصرف الإسلامي بالتعامل إسلاميا، وكما حدث أيضا عند انهيار بنك والاعتماد والتجارة بفروعه ومنها فرعه بمصر فقام البنك المركزي بتكليف بنك مصر بشراء الفرع وضمان أموال المودعين

الحالة الثانية: أن تتحقق خسائر في بعض العمليات وأرباح في عمليات أخرى وتكون النتيجة الصافية أرباح ، أي أن رأس المال المستثمر لا يتأثر، وهذا هو الغالب في البنوك ، والرأي الفقهي أنه " متى كان في المال خسران وربح جبرت الوضعية من الربح سواء كان الخسران والربح في مرة واحدة أو الخسران في صفقة والربح في أخرى " ^٢ ، وهذا بالطبع في حالة الخسارة التي ليست بسبب المضارب، أما لو كان جزء من هذه الخسارة بسبب المضارب فإنها تخصم من حصته في الربح ولا يتحمل بها أصحاب حسابات الاستثمار، ومعالجة ذلك محاسبيا، أنه بعد توزيع صافي الدخل من الاستثمارات المشتركة بينهما تحسب الخسائر المتسبب فيها البنك وتخصم من حصته في الربح وتضاف لحصة أو نصيب أصحاب حسابات الاستثمار.

^١ - بدائع الصنائع للكاساني - ١٥٨ / ٤ ، المبسوط للسرخسي - ٢٦ / ٢٢ ، حاشية الدسوقي على

الشرح الكبير للدردير - ٥٧ / ٤

^٢ - المغنى لابن قدامة - ٤١ / ٥

الحالة الثالثة: تعويض الربح الفائت، وصورة ذلك فى صورتين:

الصورة الأولى: أن يقبل البنك الإسلامى ودائع أكثر من طاقته على الاستثمار ويترتب على ذلك وجود فائض كبير فى السيولة ممثلة فى أموال عاطلة لا تستثمر، وهذه المسألة ذكرها ابن قدامة تحت عنوان " وإذا ضارب لرجل لم يجز له أن يضارب لآخر إن كان فيه ضرر على الأول " وانتهى إلى أنه لا يضمن الربح الفائت بقوله " وتعدى المضارب إنما كان بترك العمل واشتغاله عن المال الأول وهذا لا يوجب عوضاً " ^١.

الصورة الثانية: أن يعلن البنك عن ربح متوقع لأصحاب حسابات الاستثمار وهى صورة أجازها المعيار الشرعى رقم ٤٠ من المعايير الشرعية بند ٥ / ٢ ، فليس من حقهم مطالبة البنك بضمان أو مطالبة البنك بهذا الربح المتوقع كما قرر المعيار ذلك، ولأنه حينئذ يماثل الفائدة الربوية المحرمة شرعاً.

وقد جاء فى المعيار الشرعى رقم ٤٥ بعنوان " حماية رأس المال والاستثمارات " بند ٣ / ٧ ما نصه " فى حال ثبوت التعدى أو التقصير أو مخالفة الشروط من قبل المدير - المضارب - يحق لرب المال أن يطالبه بضمان رأس المال ولا يحق له المطالبة بالربح الفائت " كما ورد فى قرارات المؤتمر الثالث للمؤسسات المالية الإسلامية بند ثانياً من المحور الأول أن تحميل المضارب ضمان فوات الربح المتوقع محظور قطعاً.

الحالة الرابعة: إذا حقق البنك ربحاً وتم توزيعه دفترياً ولم يتسلمه أصحاب الحسابات فإنه يدخل ضمن حقوقهم حسبما قرر ذلك بيان مفاهيم المحاسبة المالية الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم ٢ الفقرة ٢٦ ، فإذا خسر البنك بتعديه أو تقصيره أو مخالفته للشروط فإنه يضمن ذلك الربح باعتباره فى حكم رأس المال.

^١ - المغنى لابن قدامة - ٥ / ٣٧ - ٣٨

المبحث الثالث

قضايا معاصرة في الضمان ومدى صلتها بضمان أموال المستثمرين في البنوك

إن حماية المال بشكل عام والمحافظة عليه من مقاصد الشريعة الإسلامية ، وبالتالي فإن الوسائل التي تعمل على ذلك بعدالة مطلوبة شرعا، والضمان يعتبر من أساليب الأمان المالي ومن أدوات حماية رأس المال والاستثمارات.

وفي هذا المبحث سيتم تناول بعض أدوات هذه الحماية التي لها صلة بالضمان كما تحدث فعلا في الوقت المعاصر لبيان مدى تمثيلها مع أحكام ضمان البنك السابق ذكرها وهي إجمالاً ما يلي:

أولاً: التأمين على الودائع :

ويكون ذلك بالتأمين على الودائع سواء الجارية أو الاستثمارية لدى إحدى شركات التأمين التكافلي، وقد استقر الاجتهاد الفقهي المعاصر على جواز التأمين التكافلي، أما عن تطبيقه في تأمين رأس المال والاستثمارات فأجازها المعيار الشرعي رقم ٤٥ بند ٤/٤ حيث ذكر أن من وسائل حماية رأس المال والاستثمارات " التأمين التكافلي على الاستثمار لحماية رأس المال أو لتغطية مخاطر التعدي أو المماثلة أو الوفاة أو الإفلاس، ويجوز أن يتولى إبرام عقد التأمين التكافلي المستثمرون أنفسهم أو مدير الاستثمار بالوكالة عنهم"

لكن المعيار لم يذكر الملزم بدفع أقساط التأمين البنك أم أصحاب حسابات الاستثمار، ولكن يفهم من القيد الذي ذكر في المعيار لجميع أدوات الحماية وهو " ألا يكون الغرض منها تضمين مدير الاستثمار في غير حال تعديه أو تقصيره أو مخالفته الشروط."

أما عن صلتها بضمان البنك في حالة إسائه استثمار أموال المستثمرين، فإن التأمين وفق هذا التصور لا يترتب عليه تحميل البنك التعويض عن الأضرار التي تسبب فيها البنك بإسائه استثمار أموال، لأنه لا يدفع أو يشارك في دفع أقساط التأمين.

ويمكن اشتراكا لذلك عند التأمين على حسابات الاستثمار عمل وثيقتي تأمين:

- إحداهما: لتأمين الخسائر العادية يدفع الأقساط فيها أصحاب حسابات الاستثمار
- والثانية: وثيقة تأمين ضد مخاطر التعدي والتقصير يدفع الأقساط فيها البنك

ثانياً: تكوين احتياطي مخاطر الاستثمار:

والاحتياطي بشكل عام هو مبلغ يخصم من الأرباح المحققة لمواجهة مخاطر مستقبلية أو لتقوية المركز المالي، وهو ما أجازته المعايير الصادرة عن هيئة المحاسبة، ففي المعيار المحاسبي رقم ١١ الخاص بالمخصصات والاحتياطيات جاء " احتياطي مخاطر الاستثمار هو المبلغ الذي يجنبه المصرف من أرباح أصحاب حسابات الاستثمار بعد اقتطاع نصيب المضارب لغرض الحماية من الخسائر المستقبلية لأصحاب حسابات الاستثمار " وتؤكد ذلك في المعيار الشرعي رقم ٤٥ الخاص بحماية رأس المال والاستثمارات بند ٦/٤ " تكوين احتياطيات لحماية رأس المال، على أن تقتطع تلك الاحتياطيات من حقوق المستثمرين لا من حصة المدير من الربح بصفته مضارباً ".

ولقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي الدولي تكوين هذا الاحتياطي بالنسبة للصكوك فجاء في القرار رقم قرار رقم: ٣٠ (٤/٥) فقرة ٨ بشأن سندات المقارضة وسندات الاستثمار "ليس هناك ما يمنع شرعاً من النص في نشرة الإصدار على اقتطاع نسبة معينة في نهاية كل دورة، إما من حصة حملة الصكوك في الأرباح في حالة وجود تنضيف دوري، وإما من حصصهم في الإيراد أو الغلة الموزعة تحت الحساب ووضعها في احتياطي خاص لمواجهة مخاطر خسارة رأس المال".

أما قانون البنوك الأردني فقد نص في المادة ٥٥ منه "على البنك الإسلامي الاحتفاظ بحساب في صندوق لمواجهة مخاطر الاستثمار في حسابات الاستثمار المشترك لتغطية أي خسائر تزيد على مجموع أرباح الاستثمار خلال سنة معينة، ويتم تغذية هذا الصندوق باقتطاع ما لا يقل عن 10 % من صافي أرباح الاستثمار المتحققة على مختلف العمليات الجارية خلال السنة".

ويلاحظ في هذا النص مايلي:

- أن الاحتياطي يوجه لجبر مخاطر الاستثمار المشترك أي الممول من أموال أصحاب حسابات الاستثمار وأموال البنك.

- أنه يمول بالمشاركة بين البنك وأصحاب حسابات المشترك لأنه يخضع من صافي الأرباح عن العمليات الجارية في البنك قبل خصم حصة البنك بصفته مضاربا، وهو بذلك يختلف عن ما ورد في المعيار المحاسبي والمعيار الشرعي المشار إليهما.
 - أنه لم يفرق في الخسائر التي تتم تغطيتها بين ما كان منها بسبب البنك أم بسبب متغيرات لا يمكن للبنك التحكم فيها.
- أما صلة هذا الأسلوب بموضوع ضمان البنك للمخاطر الناتجة عن إسائه استثمار أموال المستثمرين فهو يغطي فقط الخسائر التي تؤدي إلى النقص في أصل الودائع وذلك في حالة مشاركة البنك في تحمل جزء من هذه الاحتياطات كما جاء في النظام الأردني ، بخلاف مانص عليه معيار حماية الاستثمارات الذي لا يحملهم المشاركة في تكوين هذا الاحتياطي ، وفي كلا النظامين لا يغطي هذا الاحتياطي الخسائر في بعض العمليات والتي تسبب فيها البنك وجبرت من الأرباح

ثالثا: الاشتراك في مؤسسات ضمان الودائع^١ :

تنشأ مؤسسة ضمان الودائع في الدولة بصفقتها مؤسسة مستقلة غير هادفة للربح بواسطة السلطات النقدية وهو الغالب أو اتحاد البنوك في الدولة وتعد مؤسسات ضمان الودائع من أهم أدوات شبكة الأمان المالي في البنوك ، ولقد ظهرت بوادرها في ولاية نيويورك الأميركية عام ١٨٢٩ ثم قامت ولايات عدة بإنشاء أنظمة مماثلة، ومع نهاية القرن التاسع عشر اختفت جميع أنظمة التأمين على الودائع لأسباب عديدة ، ثم قامت تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٢٤ بإنشاء صندوقين : الاول صندوق الضمان الخاص لمساعدة البنوك على استعادة خسائرها الناجمة عن الحرب العالمية الاولى، والثاني صندوق الضمان العام لتأمين الودائع مما يشجع على جذب الودائع والادخار.

وفي عام ١٩٣٣ صدق الكونجرس الأميركي على قانون البنوك الذي بموجبه تم إنشاء المؤسسة الفيدرالية للتأمين على الودائع عام ١٩٣٤ ثم بدأ إنشاء مؤسسات ضمان الودائع في دول العالم تباعا، وتوجد نماذج عديدة من هذه المؤسسات سواء

^١ - موقع الجمعية الدولية لضمان الودائع على الإنترنت – www.ladi.org

من حيث الإيجار أو الاختيار للبنوك للاشتراك فيها، أو من حيث الضمان الكلى أو الجزئى للوديعة أو من حيث التفرقة فى الضمان بضمان الودائع المحلية فقط أو الودائع بجميع العملات ، أما الجوانب المالية لها فتتلخص فى أن رأسمالها يشارك فيه البنك المركزى والبنوك المشاركة وبدعم تقدمه الدولة ، ويتم تغذيتها باشتراكات سنوية من البنوك المشاركة بنسبة من رصيد الودائع لدى كل بنك، وتقوم المؤسسة بضمان الودائع لأصحابها فى حالات الفشل المالى أو الاندماج أو التصفية.

ومن الدول التى توجد فيها بنوك إسلامية مشتركة فى مؤسسات ضمان الودائع كل من السودان والأردن وفى ما يلى أهم ملامح هذا النظام فى كل منهما.

أ - بالنسبة للسودان : والى جميع البنوك فيها إسلامية ، صدر قانون الودائع المصرفية عام ١٩٩٦م وجاء فيه:

١- ينشأ صندوق يسمى " صندوق ضمان الودائع المصرفية " بصفة هيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية. تكون عضوية المصارف فى الصندوق الزامية.

٢- تكون للصندوق الأغراض الآتية:

- ضمان الودائع بالعملة المحلية بالمصارف المضمونة.
- حماية حقوق المودعين واستقرار وسلامة المصارف المضمونة وتدعيم الثقة فيها.
- جبر الأضرار عند وقوعها يتعاون وتكافل بين السلطات النقدية والمصارف والمودعين أنفسهم.

٣- يتكون راس مال الصندوق من الآتى:

- مساهمة الحكومة التى تدفعها وزارة المالية وقدرها ٢٥ (خمس وعشرون) مليون دينار سوداني.
- مساهمة البنك وقدرها ٤٠ (أربعون) مليون دينار سوداني.
- مساهمات المصارف والبالغ قدرها واحد مليون دينار سوداني لكل مصرف مسجل فى عضوية الصندوق وبغض النظر عن حجم ودائعه على ان تدفع هذه المساهمة عند اخطار المصرف بالتسجيل وفق احكام هذا القانون.

٤ - المساهمات السنوية التي تدفع للصندوق: تكون المساهمات السنوية التي تدفع للصندوق على الوجه الآتي:

أ- تدفع المصارف المضمونة ما يعادل اثنين في الإلف (٠٠٢) سنويا من متوسط جملة ودائعها الجارية والادخارية ويضاف هذا المبلغ الى حساب محفظة لضمان الودائع الجارية والادخارية.

ب - تدفع المصارف المضمونة ما يعادل اثنين في الإلف (٠٠٢) سنويا من متوسط جملة حسابات الاستثمار ويضاف هذا المبلغ الى حساب محفظة التكافل لجبر حالات الإعسار المالي النهائي.

ج - يدفع أصحاب حسابات الاستثمار ما يعادل اثنين في الإلف (٠٠٢) سنويا من متوسط جملة ودائعهم الاستثمارية للصندوق ويضاف الى حساب محفظة التكافل لضمان ودائع الاستثمار.

د - يدفع كل من الحكومة والبنك ١٠% من جملة المساهمات المنصوص عليها في الفقرتين (أ) و(ب).

٥ - - إنشاء وإدارة محافظ التكافل الآتية:

(أولاً) محفظة التكافل لضمان الودائع الجارية والادخارية وتكون المساهمة فيها للمصارف والحكومة والبنك فحسب.

(ثانياً) محفظة التكافل لضمان ودائع الاستثمار وتكون المساهمة فيها لأصحاب ودائع الاستثمار فحسب.

(ثالثاً) محفظة التكافل لجبر حالات الإعسار المالي النهائي وتكون المساهمة فيها للمصرف والحكومة والبنك فحسب.

٦- يلتزم الصندوق بضمان جملة الودائع بالعملة المحلية:

- عند حل أو تصفية أي مصرف مضمون.

- في حالة أي مصرف مضمون تم بخصومه وضع مشروع للتسوية أو إعادة التشكيل أو الدمج.

ب - بالنسبة للأردن:

١- صدر قانون مؤسسة ضمان الودائع برقم (٣٣) لسنة ٢٠٠٠ م

وتسري أحكام هذا القانون على جميع البنوك الأردنية وفروع البنوك الأجنبية العاملة في المملكة ، وتهدف المؤسسة إلى حماية المودعين لدى البنوك بضمان ودائعهم لديها.

أما البنوك الإسلامية ، فلقد نص القانون حين إصداره على حرية أى منها فى الانضمام إلى المؤسسة لضمان الودائع لديه ، ثم فى عام ٢٠١٢ م تم تعديل القانون ليصبح تطبيقه على البنوك الإسلامية إجبارياً بعد ما صدر قرار مجلس الإفتاء رقم (١٨١) (١٣ / ٢٠١٢) بشأن اشتراك البنوك الإسلامية فى مؤسسة ضمان الودائع.

٢- رأس مال المؤسسة : ويتكون من مبلغ مليون دينار تدفعه الحكومة، ورسم تأسيس مائة ألف دينار يدفعه كل بنك مشترك على دفعتين متساويتين،

٣ - يدفع البنك رسم اشتراك سنوي إلى المؤسسة بنسبة اثنين ونصف بالألف من مجموع الودائع لديه الخاضعة لأحكام هذا القانون. وتعتبر رسوم التأسيس ورسوم الاشتراكات السنوية من المصاريف الإنتاجية للبنوك.

٤ - تستثمر المؤسسة أموالها فى السندات الصادرة عن الحكومة الأردنية أو السندات المضمونة من قبلها، كما لها أن تستثمر أموالها بإيداعها لدى البنك المركزي بقرار من مجلس إدارته.

٥ - بالنسبة للبنوك الإسلامية، فيتبع بشأن ضمان ودائعها ما جاء فى قرار مجلس الإفتاء وهو " الودائع فى المصارف الإسلامية لها خصوصية عن سائر البنوك تبعاً لاختلاف أنواع الحسابات فيها، وتميزها عنها فى البنوك التقليدية.

ولهذا فإن المجلس يؤيد ما جاء فى مشروع القانون بضرورة تقييد البنوك الإسلامية بضمان حسابات الائتمان لديها، أما حسابات الاستثمار فيُقيد رسم الاشتراك السنوي المدفوع لمؤسسة ضمان الودائع على أصحابها، على سبيل الاقتطاع لمواجهة المخاطر، وهذا ما يقتضى من المؤسسة إنشاء محفظتين مستقلتين فى صندوق ضمان الودائع فى المصارف الإسلامية؛ إحداهما لضمان ودائع حسابات الائتمان، والأخرى لضمان ودائع حسابات الاستثمار.

أما صلة هذا الأسلوب بموضوع البحث فإن التعويض الذى تمنحه مؤسسات ضمان الودائع يكون عند فشل البنك بالكلية وسواء كانت بسبب البنك أم لا، ولا يغطى المخاطر الجزئية التى لا يترتب عليها عدم قدرة البنك على رد الودائع، هذا فضلا عن أن التعويض يكون جزئيا.

خامسا: ضمان الطرف الثالث، وصورته أن يتبرع طرف ثالث مستقل عن المضارب أو الوكيل بضمان رأس المال لرب المال، وهى صورة أجازتها المعايير الشرعية ففى معيار الضمانات رقم ٥ جاء فى الفقرة ٦/٧ "يجوز تعهد طرف ثالث غير المضارب أو وكيل الاستثمار وغير أحد الشركاء بالتبرع للتعويض عن الخسارة دون ربط بين هذا التعهد وبين عقد المضاربة أو الوكالة بالاستثمار".

وفى الفقرة ٤/٤ من المعيار الشرعى رقم ٤٥ الخاص بحماية رأس المال والاستثمارات جاء جواز " تعهد طرف ثالث له مصلحة عامة مثل الدولة أو ما فى حكم المصلحة العامة كالولي والوصي والأب بتحمل خسارة رأس المال تبرعا من غير حق الرجوع على المدير، ومن ذلك تعهد الحكومة للمشاريع الاستثمارية، ويشترط لصحة هذا الالتزام أن يكون للطرف الثالث استقلالية إدارية عن المدير، وأن لا يكون بينه وبين المدير علاقة ملكية بصفة مباشرة أو غير مباشرة بنسبة تصل إلى الثلث أو أكثر".

وفى الفقرة ٤/٥ يجوز " تعهد طرف ثالث بضمان (بتحمل) خسارة رأس المال الناشئة عن تعدي المدير أو تقصيره دون مقابل عن الضمان مع حقه فى الرجوع عليه".

كما داء فى قرار مجمع الفقه الدولى رقم: ٣٠ (٤/٥) فقرة ٩ بشأن سندات المقارضة وسندات الاستثمار " ليس هناك ما يمنع شرعاً من النص فى نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة على وعد طرف ثالث منفصل فى شخصيته وذمته المالية عن طرفي العقد بالتبرع بدون مقابل بمبلغ مخصص لجبر الخسران فى مشروع معين، على أن يكون التزاماً مستقلاً عن عقد المضاربة، بمعنى أن قيامه بالوفاء بالتزامه ليس شرطاً فى نفاذ العقد وترتب أحكامه عليه بين أطرافه، ومن ثم فليس لحملة الصكوك أو عامل المضاربة الدفع ببطلان المضاربة أو الامتناع عن الوفاء بالتزاماتهم بها بسبب عدم قيام المتبرع بالوفاء بما تبرع به، بحجة أن هذا

الالتزام كان محل اعتبار في العقد." وهذا الأسلوب يحقق المطلوب في ضمان إساءة البنك استثمار الأموال خاصة إذا قام البنك المركزي بذلك، لكنه يصطدم في الفقرة الثانية باشتراط أن يكون ضمان الطرف الثالث مجاناً إذ لا يوجد في عالم المال والأعمال من يقوم بذلك في ضمان البنوك للودائع

هذا ما تيسر لي أمل أن يحقق الغرض منه ، والحمد لله رب العالمين



الدورة الثانية والعشرون
لتؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

ضمان البنك للمخاطر الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن الأضرار الناجمة

إعداد

الدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد

قسم الأعمال المصرفية - كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الرياض - المملكة العربية السعودية

مقدمة

إن الدور الذي يقوم به الجهاز المصرفي لتعبئة المدخرات وتجميع الموارد المالية يعد من الأدوار البالغة الأهمية ، سواء من الناحية المصرفية أو الناحية الإقتصادية . فالمصارف عند قيامها بهذا الدور تعمل على توفير الموارد المالية التي تمكنها من مزاولة أنشطتها المختلفة ، كما أن قيام المصارف بهذا الدور يساهم في دعم النشاط الاقتصادي للمجتمع ، من خلال العمل على تعبئة وتوفير الأموال والمدخرات اللازمة لتمويل خطط وبرامج التنمية.

وتعتبر الأوعية الادخارية لهذه المصارف بمثابة القنوات الأساسية التي من خلالها يتم تجميع هذه المدخرات وتلك الأموال ، وكلما كانت هذه الأوعية ملائمة لظروف العملاء ومحقة لإحتياجاتهم المختلفة ، كلما كانت قادرة على القيام بهذا الدور بدرجة أفضل و بكفاءة أعلى ، لأنها في هذه الحالة تستطيع استقطاب مزيد من الأموال واجتذاب مزيد من المدخرين . وهذا الأمر ينطبق على الأوعية الادخارية في كل من البنوك التقليدية و المصارف الإسلامية على حد سواء .

وتعتبر الحسابات الاستثمارية أهم صور الأوعية الادخارية في المصارف الإسلامية، والتي يناط بها مسؤولية القيام بهذا الدور الهام في تعبئة وتجميع المدخرات والأموال ، لتحقيق الأهداف المصرفية والاقتصادية السابقة معا. وحتى تستطيع هذه الحسابات القيام بهذا الدور فإنها يجب أن تراعي إحتياجات ورغبات العملاء المدخرين في إطار الضوابط والقواعد الشرعية الحاكمة لها.

ولكون هذه الحسابات تعمل وفق مبدأ المشاركة في المخاطرة وفي الربح والخسارة- والتي قبل العملاء تقديم أموالهم للمصرف بناءً عليه - فإن أهم ما يشغل بالهم هو مسألة حدود مسؤولية المصرف الإسلامي عن هذه الأموال ، عند استثمارها ، وتثار بناءً عليها مجموعة من الأسئلة المشروعة من قبلهم عند القيام بتوجيه أموالهم للمصرف من خلال هذه الحسابات .ومن هذه الأسئلة : كيف يمكن حساب الخسارة عند وقوعها؟ وكيف يمكن معرفة أسبابها ومن المسؤول عنها؟ وما هي الجهة التي تتولى مهمة الفصل بشأنها؟ فهذه المسألة تعد من المسائل الهامة بالنسبة للحسابات الاستثمارية وأصحابها ، ويقدر وضوحها و تنظيمها بالطريقة الملائمة ، ومدى الالتزام بالضوابط الشرعية عند معالجتها، سوف تتحدد درجة قبول المدخرين للتعامل بهذه الحسابات ، ومن ثم سوف تتحدد قدرة هذه المصارف على القيام بالدور المطلوب منها لتجميع الأموال وتعبئة المدخرات بالصورة الملائمة والكفاءة المطلوبة ، ومن ثم فدراسة هذه المسألة أمر في غاية الأهمية، للمصارف الإسلامية من ناحية وللقطاع المصرفي عامة من ناحية أخرى وللاقتصاد القومي من ناحية ثالثة، وهذا ما يبرز أهمية وضرورة دراسة هذا الموضوع .

وبناءً على ذلك يمكن تحديد أهداف هذا البحث فيما يلي :

- التعرف على التكيف الشرعي الحاكم لأموال الاستثمار – وأصحابها – بالمصرف الإسلامي .
- تحديد الضوابط الفقهية المنظمة لعمل هذه الأموال .
- دراسة مسألة ضمان أموال الاستثمار في ضوء طبيعة التكيف السابق ونوعية الضوابط الحاكمة لها .
- تحديد مسؤولية المصرف عن هذه الأموال ، والحالات التي يكون فيها ضامناً لها .

وسوف يراعي الباحث عند دراسته لهذا الموضوع محاولة المزج بين الجوانب الشرعية والجوانب المصرفية بالنسبة لكل مسألة محل الدراسة ، وأيضاً الاستعانة بأراء الفقهاء القدامى والباحثين المعاصرين معاً ، وكذلك الجمع بين الأسس النظرية العامة والإجراءات التفصيلية الخاصة لكل مسألة من مسائل الموضوع .

ومن أجل تحقيق الأهداف السابقة تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث ، يضم كل واحد منها عدد من النقاط الفرعية على النحو التالي :

المبحث الأول : يسعى لتحديد ماهية وطبيعة أموال الاستثمار بالمصارف الإسلامية ، وأهم عناصر الاختلاف بينها وبين أموال الودائع في البنوك التقليدية ، وذلك من خلال رؤية مصرفية لهذا الموضوع ، بهدف رسم صورة واضحة لهذه الأموال تمكن من التعامل معها بعد ذلك وفق طبيعتها المختلفة .

المبحث الثاني : ويهدف للتعرف على طبيعة التكيف الشرعي لأموال الاستثمار، كمدخل ضروري ومقدمة أساسية لتحديد الضوابط الحاكمة لعلاقة هذه الأموال بالمصرف ، ومن ثم تحديد دور ومسئولية المصرف تجاهها بناءً على هذا التكيف وتلك الضوابط .

المبحث الثالث : ويستهدف التعرف على رؤية الفقهاء تجاه مسألة الضمان في المضاربة الفقهية ، ثم تحديد الحالات التي يكون فيها المصرف ضامناً – كمضارب – بناءً على هذه الرؤية ، ثم الإشارة إلى بعض الجوانب الإجرائية المتعلقة بمسألة ضمان المصرف لأموال الحسابات الاستثمارية .

المبحث الرابع : ويتناول مسألة التعويض عن الأضرار الناجمة عن سوء استثمار المصرف لأموال العملاء ، وما يترتب عليها من خسارة مالية تؤدي إلي نقصان أرصدة هذه الحسابات أو تفويت فرصة الكسب وتحقيق الربح علي أصحاب لهذه الحسابات .

المبحث الأول

طبيعة أموال الاستثمار في المصرف الإسلامي والفرق بينها وبين أموال الودائع في البنك التقليدي

أولاً : طبيعة أموال الودائع في البنك التقليدي : -

تتعدد صور وأشكال الودائع في البنك التقليدي فمنها : الودائع الجارية ، والودائع الادخارية ، والودائع الآجلة. وتختلف هذه الودائع عن بعضها من حيث: إمكانية السحب منها والإضافة إليها في أي وقت ، وأحقيتها في الحصول على الفائدة، ووسيلة التعامل بها، والغرض الأساسي من استخدام أصحابها لها، كما تختلف هذه الودائع من وجهة نظر البنك من حيث: درجة سيولتها، وتكلفة الحصول عليها، ومستوى استقرارها، وإمكانية استخدامها في عمليات التوظيف المختلفة ٠٠٠ وغيرها من العوامل المالية والمصرفية.

ومع كل هذه العناصر للاختلاف، فإن هناك العديد من عناصر الاتفاق الأساسية بين هذه الودائع ، فجميعها تعتمد على علاقة القرض، حيث المودع هو المقرض والبنك المقترض، ومن ثم فالبنك مدين بقيمة هذه الودائع والعمل دائن للبنك بها . وبناءً على هذه الطبيعة للعلاقة توجد بعض النتائج الهامة والتي تمثل عناصر اتفاق أساسية تجمع بين كل هذه الودائع .

فالبنك ملزم بسداد قيمة هذه الودائع كاملة في كل الأحوال والظروف، بصرف النظر عن نتيجة النشاط من ربح أو خسارة – إما عند الطلب أو في آجال محددة – كما أن البنك ملزم بسداد فوائد محددة ثابتة معلومة مقدما ومضمونة في كل الأحوال والظروف لهذه الودائع – باستثناء الودائع الجارية – كما أن للبنك حق التصرف في أموال هذه الودائع وفقا لعلاقة الدين، حيث أنه ملزم بسداد قيمتها كاملة في الوقت المحدد.

يضاف إلى ما سبق نقطة اتفاق أخرى تتعلق بمسألة " الضمان والمخاطر " بالنسبة لهذه الودائع، وهي ذات علاقة وثيقة بموضوع هذا البحث، فأصحاب هذه الودائع لا علاقة لهم بالمخاطر التي يتعرض لها البنك ولا يشاركون في تحمل أي من آثارها، فهذه الأموال مضمونة من البنك لأصحابها دائما، ولذلك نجد القوانين والتشريعات المصرفية تضع من القيود والضوابط ما يؤدي للعمل على تحقيق هذا الضمان بصورة عملية وتطبيقية وليس بصورة نظرية فقط ، بل أن أحد الأهداف الرئيسية للبنك المركزي في أي نظام رقابي حماية هذه الودائع وضمان ردها لأصحابها . فبعض هذه التشريعات تلزم البنوك بضرورة التأمين على تلك الودائع لدى شركات التأمين او مؤسسات ضمان الودائع وغيرها ، كما أن البنك المركزي يستخدم بعض الوسائل والسياسات بغرض ضمان ردها

لأصحابها مثل : سياسة السيولة النقدية وسياسة الاحتياطي القانوني ، وسياسة الملجأ الأخير للسيولة وكل هذه الوسائل والسياسات جاءت منبثقة عن ومعتمدة على طبيعة هذه الودائع وطبيعة علاقة أصحابها بالبنوك التقليدية .

وبناء على ما سبق فإن يد البنك التقليدي على أموال الودائع لديه هي يد الضامن ، ومن ثم فإن أية أضرار أو خسائر يمكن أن تلحق بها هي مسؤولية البنك وحده ، ولا علاقة لأصحاب هذه الأموال بأي من هذه الأضرار ولا بالأسباب التي أدت إليها ، ولذلك فلا مجال هنا للحديث أو البحث عن ماهية هذه الأضرار ونوعيتها أو الأسباب التي أدت إلى حدوثها ، أو من الذي يتحمل مسؤولية وقوعها – البنك أو المودع – وذلك بسبب طبيعة ونوعية العلاقة الحاكمة لهذه الأموال .

ثانياً : طبيعة أموال الاستثمار في المصرف الإسلامي : -

أما بالنسبة لأموال الاستثمار في المصرف الإسلامي وهي الأموال التي يودعها أصحابها بغرض المشاركة في الربح ، من خلال قيام المصرف باستثمارها سواء بمفرده أو بمشاركة غيره من المستثمرين ، فهذه الأموال على صورتين :-

الأولى : أموال الاستثمار المخصصة : وفي هذا النوع يختار العميل المودع مشروعاً معيناً يحدده المصرف ليقوم باستثمار هذه الأموال من خلاله ، ولا يجوز للمصرف إستخدامها في أية مشروعات أو أوجه أخرى للإستثمار .

الثانية : أموال الاستثمار العامة : وفيها يخول العميل- المودع - المصرف استثمار هذه الأموال في أي مشروع أو مجال للاستخدام يختاره .

والعلاقة الحاكمة لهذه الأموال وأصحابها بالمصرف الإسلامي هي علاقة المشاركة – بصرف النظر عن طبيعة هذه المشاركة والتكليف الشرعي لهذه الأموال الآن – فأصحاب هذه الأموال مشاركون للمصرف في نتائج استثمارها من ربح أو خسارة و مشاركون له في المخاطر التي يمكن أن تتعرض لها .

وبناءً على ذلك فليس هناك ضمان لرد هذه الأموال لأصحابها من قبل المصرف في كل الأحوال والظروف كما هو الحال بالنسبة لأموال الودائع في البنك التقليدي ، فقد ترد هذه الأموال كاملة مع زيادة كبيرة أو مع زيادة قليلة أو بدون زيادة ، وقد لا ترد كاملة ، وهذا تبعاً لما تسفر عنه نتائج استثمارها من ربح أو خسارة . فلا يوجد عائد ثابت مضمون معلوم مقدماً لهذه الأموال في المصرف الإسلامي ، كما هو الحال بالنسبة للفائدة الخاصة بأموال الودائع في البنك التقليدي ⁽¹⁾ .

كما توجد هنا علاقة جديدة مختلفة – لأصحاب هذه الأموال بالمصرف الإسلامي – وهي علاقة الملكية ، فالعميل صاحب أموال الاستثمار شريك للمصرف الإسلامي في ملكية المشروع محل

التوظيف ، حيث تنتقل ملكيته من هذه الأموال النقدية إلى الأصول العينية والمالية الخاصة بالمشروع حسب نسبة مساهمته في رأسمال هذا المشروع ، وتترتب على هذه المشاركة في الملكية بعض النتائج والآثار الهامة ، منها ما يتعلق بإدارة المشروع ومنها ما يتعلق بتغير القيمة الرأسمالية لأصول المشروع .

أما بالنسبة لمسألة "المخاطر والضمان" هنا في حالة أموال الاستثمار في المصرف الإسلامي ، فهذه الأموال تتعرض للعديد من المخاطر التي تختلف من حيث طبيعتها ونوعيتها عن المخاطر التي تتعرض لها أموال الودائع في البنك التقليدي عند استخدامها ، والسبب الرئيسي لذلك يعود في الأساس لاختلاف طبيعة التمويل الائتماني عن طبيعة التمويل الاستثماري من جوانب عدة ، لا يتسع المقام لسردها هنا^(٧) .

ولكن ما يعنينا هنا – لارتباطه بموضوع البحث – أن لهذه المخاطر العديد من الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى وقوعها ، وهذه الأسباب قد يكون المصرف الإسلامي مسئولاً عنها، أو العميل المستثمر، أو ظروف السوق ، أو طبيعة المشروع الاستثماري ذاته ، وغيرها ، وهذه من المسائل الأساسية هنا .

ثالثاً : أهم الفروق بين أموال الاستثمار في المصرف الإسلامي وأموال الودائع في البنك التقليدي، وعلاقة ذلك بمسألة الضمان :-

في ضوء العرض السابق لطبيعة أموال الاستثمار وأموال الودائع ، يمكن استخلاص أهم عناصر الاختلاف بينها علي النحو التالي، مع الإشارة إلي علاقة ذلك بموضوع الضمان :-

١- **الغرض من إيداع الأموال :** فالغرض الأساسي لأصحاب أموال الاستثمار من إيداع أموالهم في المصرف الإسلامي هو المشاركة في الربح المنتظر تحققه ، والحصول على الحصة التي تخصصهم منه . بينما الغرض الأساسي لأصحاب أموال الودائع – وخاصة الآجلة – من إيداع أموالهم بالبنك التقليدي هو الحصول على الفائدة . ولا شك أن طبيعة الغرض في كل حالة مرتبطة بنوعية العلاقة الحاكمة لهذه الأموال ومدى مسؤولية المصرف الإسلامي أو البنك التقليدي عن ضمانها أو عدم ضمانها ، حيث يختلف الغرض أو الهدف باختلاف نوعية هذه العلاقة وحدود تلك المسؤولية .

٢- **أساس العلاقة الحاكمة :** فأموال الاستثمار في المصرف الإسلامي يحكمها علاقة المشاركة في العائد و في المخاطرة – وفقاً لنوعية التكليف الشرعي لها^(٨) – بينما أموال الودائع في البنك التقليدي يحكمها علاقة القرض الربوي . ولاشك أن هذا الاختلاف في أساس العلاقة هو السبب الرئيسي الذي أدى لاختلاف مسألة الضمان بالنسبة لهذه الأموال في الحالتين . حيث أن

المصرف الإسلامي لا يضمن بسبب علاقة المشاركة بينما البنك التقليدي تقع على عاتقه مسؤولية ضمان هذه الأموال بسبب علاقة الدين .

٣- **نوعية العائد** : العائد الذي تحصل عليه أموال الاستثمار هو الربح ، وهو عائد متغير وغير مضمون ومرتبطة بنتيجة النشاط في نهاية الفترة ، بينما عائد أموال الودائع هو الفائدة ، وهو عائد ثابت معلوم مقدما ومضمون الحصول عليه . وهنا توجد علاقة وثيقة بين نوعية العائد ومسألة الضمان . حيث أدى عدم ضمان المصرف الإسلامي لهذه الأموال وفقاً لعلاقة المشاركة إلى عدم ضمان العائد كأثر ونتيجة لهذه العلاقة أيضاً ، بينما ضمان البنك التقليدي للعائد مرتبط بضمانه لهذه الأموال بدايةً (هذا بالنسبة للودائع الآجلة)

٤- **طريقة توزيع الخسارة** : في حالة أموال الاستثمار يشترك في تحمل هذه الخسارة عند وقوعها المصرف الإسلامي والعميل صاحب هذه الأموال معا ، بينما في حالة أموال الودائع لا يتحمل المودع أيّاً منها . وأيضاً هناك ارتباط وثيق بين طريقة توزيع الخسارة و مسألة الضمان ، كما سلفت الإشارة لذلك سابقاً بالنسبة لنوعية العائد .

٥- **حرية التصرف** : في حالة أموال الاستثمار يتصرف المصرف الإسلامي في هذه الأموال وفقاً لنوعية وطبيعة التكليف الشرعي الحاكم لها وما قرره الفقهاء من أحكام خاصة بهذا التكليف . بينما في حالة أموال الودائع فالبنك التقليدي يتصرف في هذه الأموال بحرية كاملة كما يتصرف الشخص العادي في ماله الخاص وذلك بحكم علاقة القرض ، باستثناء بعض القيود التي قد تفرضها نظم الرقابة المصرفية والتشريعات والأعراف السائدة .

٦- **طبيعة الوساطة المالية** : في المصرف الإسلامي توجد علاقة وثيقة بين أموال الاستثمار وعمليات الاستثمار والتوظيف الخاصة بها ، وهذه العلاقة قد تكون مباشرة كما في حالة حسابات الاستثمار المخصصة أو غير مباشرة كما في حالة حسابات الاستثمار العامة ، ولهذه العلاقة وهذا الارتباط بعض الصور والتي من أهمها أن الربح الذي تحصل عليه هذه الأموال يتحدد في ضوء نتيجة نشاط التوظيف والاستثمار الخاص بها من ربح أو خسارة ، كما أن المخاطر التي يمكن أن يتعرض لها هذا النشاط تنعكس بصورة مباشرة على وضع هذه الأموال .

أما في حالة أموال الودائع في البنك التقليدي فلا توجد علاقة بين هذه الأموال وعمليات الائتمان والإقراض حيث علاقة كل منهما تكون بالبنك في الأساس وذلك من خلال علاقة القرض ، حيث البنك مقرض في العلاقة الأولى ومقرض في العلاقة الثانية، ومن ثم فالبنك ضامن لأموال الودائع لأصحابها في كل الاحوال والمقرضون ضامنون قيمة هذه القروض للبنك دائماً.

٧- الضوابط الشرعية : كذلك من اهم عناصر الإختلاف هنا أن أموال الاستثمار يحكمها مجموعة من الضوابط الشرعية المستمدة من الأساس الشرعي الذي يقوم عليه وجودها في المصرف الإسلامي ، وهذه الضوابط تحدد حقوق وإلتزامات كل طرف والقواعد والمبادئ المنظمة لآليات وإجراءات عملها ، ومن ثم الوضع الذي يجب أن تكون عليه مسألة الضمان الخاص بهذه الأموال ، وهذه النوعية من الضوابط لا وجود لها في حالة أموال الودائع في البنك التقليدي .

المبحث الثاني

التكليف الشرعي لأموال الاستثمار

ودوره في تحديد مسؤولية المصرف الإسلامي تجاهها

للتعرف على التكليف الشرعي لأموال الاستثمار يستلزم الأمر بداية معرفة التكليف الشرعي لعمل المصرف الإسلامي ، وذلك لأن معرفة وتحديد هذا التكليف لعلاقة هذه الاموال – أو أصحابها – بالمصرف سوف يبنى ويعتمد على طبيعة تكليف عمل المصرف ، باعتبار أن العلاقة بينهما علاقة الفرع بالأصل أو الجزء بالكل.

أولاً : التكليف الشرعي لعمل المصرف الإسلامي :

تعرض عدد من الباحثين والمنظرين المهتمين بالعمل المصرفي الإسلامي لمسألة التكليف الشرعي لعمل المصرف ، وكان من أوائل هؤلاء الدكتور محمد عبد الله العربي⁽⁴⁾ ، حيث طرح في مرحلة مبكرة إمكانية تطوير عقد المضاربة الثنائي في الفقه الإسلامي ليكون بديلاً إسلامياً منظمًا لأعمال البنوك ، فيما يتعلق بعلاقتها بأصحاب الودائع وعلاقتها بالمقترضين . ففي العلاقة الأولى بين المودعين والبنك اعتبر أن المودعين في مجموعهم – لا فرادى – " رب المال " والبنك هو المضارب مضاربة مطلقة ، يكون له حق توكيل غيره في استثمار أموال المودعين . أما بالنسبة للعلاقة الثانية بين البنك وأصحاب المشروعات الاستثمارية – الذين أمدهم بماله – فهو رب المال وهم يمثلون المضارب ، في علاقة مستقلة مع كل مستثمر ، حيث تسري أحكام المضاربة على كل حالة على حده .

كذلك كان من بين هذه المحاولات التي تعرضت لمسألة التكليف الشرعي لعمل المصرف الإسلامي محاولة الدكتور سامي حمود⁽⁵⁾ ، وتقوم هذه المحاولة على أساس اقتراح شكلاً جديداً للمضاربة الفقهية يلائم طبيعة عمل المؤسسات المصرفية والاستثمار الجماعي الحديث ، وقد أطلق على هذا الشكل " المضاربة المشتركة " حيث رأى أن هذه الصورة للمضاربة تضم ثلاثة أطراف : أصحاب أموال الاستثمار وهم الذين يقدمون الأموال بصورة إنفرادية على أساس توجيهها للعمل بها مضاربة ، وجماعة المضاربين وهم الذين يأخذون المال منفردين لكي يعمل به كل منهم بحسب الاتفاق الخاص به مع المصرف ، ثم الجهة الوسيطة بين الطرفين وهو المصرف وتتمثل مهمته الأساسية وأهميته في صفته المزدوجة ، كمضارب بالنسبة لأصحاب الأموال من ناحية ، وكمالك مال بالنسبة للمضاربين من ناحية أخرى .

وقد ركز صاحب هذا الرأي على أن وضع المصرف هنا هو وضع المضارب المشترك الذي يعرض خدماته بشكل دائم ومستمر لكل من يرغب في استثمار ما لديه من مال ، وقد بين أن وضع المضارب المشترك يختلف عن وضع المضارب الخاص في مسألتين أساسيتين : مسألة الشروط ، ومسألة الضمان . وسوف يتم التعرض لهما لاحقاً ، وخاصةً مسألة الضمان .

أما الرأي الثالث فصاحبه محمد باقر الصدر^(٦) ، حيث طرح محاولة لأسلمة عمليات البنوك التقليدية تستهدف تحويل البنك الربوي – المعتمد على سعر الفائدة – إلى بنك لا ربوي تحكم أعماله الشريعة الإسلامية . ورأى أن عقد المضاربة يمكن أن يكون الأساس الذي يحكم علاقة البنك بأصحاب الودائع الثابتة – الاستثمارية والمؤجلة – من ناحية ، وبالمستثمرين الذين يطلبون تمويلاً من البنك من هذه الودائع الثابتة من ناحية أخرى ، وقد اعتبر أن البنك ليس طرفاً أساسياً في عقد المضاربة ، لأنه ليس صاحب المال ولا صاحب العمل ، وإنما يتركز دوره في الوساطة بين الطرفين ، وهذه الوساطة تعتبر خدمة محترمة ومن حقه أن يطلب عليها مكافأة على أساس الجعالة .

وعلى الرغم من وجود بعض الانتقادات والاعتراضات علي هذه المحاولات ، إلا أنه يمكن القول إجمالاً أن غالبية الآراء التي تعرضت لمسألة التكييف الشرعي لعمل المصرف الإسلامي قد ذهبت إلى القول بأن هذا التكييف يمكن أن يتم على أساس عقد المضاربة في الفقه الإسلامي ، مع وجود بعض الاختلافات بينها فيما يتعلق بالجوانب التفصيلية وآليات التطبيق الخاصة بكلٍ منها^(٧) . وقد كانت المحاولة الأولى لمحمد عبد الله العربي هي أكثر المحاولات قبولاً وتأييداً من قبل كثير من الباحثين والمنظرين الأول للعمل المصرفي الإسلامي ومنهم : أحمد النجار ، وعيسى عبده ، ومحمد نجاه الله صديقي ، وغريب الجمال ، ومصطفى الهمشري . وقد اعتمدت الدراسة المصرية لإقامة نظام العمل في البنوك الإسلامية عند صياغتها لهذا النظام على هذا الرأي^(٨) . وقد أخذت كثير من المصارف الإسلامية بهذا التصور القائل بتكييف عمل المصرف الإسلامي على أساس عقد المضاربة ، عند صياغة النظام الأساسي وأساليب العمل الخاصة بها . كما ذهبت أيضاً هيئات الرقابة الشرعية بعدد من المصارف الإسلامية إلى تبني هذا الرأي في فتاوها المتعلقة بهذه المسألة^(٩) .

ثانياً : التكييف الشرعي لأموال الاستثمار في المصرف الإسلامي :

في إطار ما انتهت إليه آراء غالبية الباحثين بشأن تكييف عمل المصرف الإسلامي – كما تبين مما سبق – فإن التكييف الشرعي لأموال الاستثمار سيكون على أساس عقد المضاربة في الفقه الإسلامي أيضاً . حيث يمثل أصحاب هذه الأموال – الحسابات الاستثمارية – رب المال والمصرف هو المضارب ، ويكون لهؤلاء – بناءً على ذلك – من الحقوق وعليهم من الالتزامات ما

قرره الفقهاء لرب المال في المضاربة الفقهية الثنائية من حقوق والتزامات ، كما أن للمصرف ذات الحقوق عليه نفس الالتزامات التي قررها الفقهاء أيضاً للمضارب في هذا العقد . وبذلك يتحدد الإطار العام الحاكم لعلاقة أموال الاستثمار بالمصرف والضوابط الشرعية المنظمة لعملها، ومسؤوليات والتزامات كل طرف تجاهها^(١٠).

ولكن توجد بعض **عناصر الاختلاف** بين هذه الصورة الجديدة للمضاربة المصرفية - والتي تم في إطارها تبني التكليف السابق - والصورة الفقهية الثنائية التي تحدث عنها الفقهاء قديماً . **فمن ناحية** نجد ان المصرف يتلقى المال من العديد من الأشخاص وليس من رب مال واحد كما كان الحال غالباً في المضاربة الثنائية ، **ومن ناحية أخرى** نجد ان المصرف غالباً ما يعتمد على أشخاص آخرين لتوظيف واستثمار هذه الأموال ، بعكس الحال في المضاربة الثنائية حيث كان المضارب هو الذي يقوم باستثمار هذه الأموال بذاته في غالب الأحوال ، **ومن ناحية ثالثة** نجد أن المصرف يتلقى هذه الأموال من خلال نظامين للحسابات الاستثمارية : حسابات الاستثمار العامه وحسابات الاستثمار المخصصة . فما هو الموقف الشرعي من هذه الأمور المستجدة في المضاربة المصرفية، وما علاقتها بالتكليف السابق لهذه الأموال ؟ وما أثر ذلك على مسألة ضمان المصرف لتلك الأموال وحدود مسؤوليته تجاهها ؟.

أولاً بالنسبة لقبول المصرف للأموال من أكثر من شخص فقد اجاز الفقهاء للمضارب إمكانية تلقي المال من أكثر من طرف للعمل به مضاربة ، وذلك بناءً على شروط محددة أهمها : موافقة رب المال الأول ، وقدرة المضارب على العمل بهذه الأموال معاً ، وعدم إلحاق أي ضرر بالآخرين نتيجة لذلك^(١١) . وهذه الشروط يمكن للمصرف العمل على توفيرها - في إطار نظام العمل الخاص بهذه الحسابات - فالشرط الأول يتحقق من خلال قيام المصرف بإدراج نص في عقد الحساب الاستثماري يفيد موافقة صاحب الحساب على حق المصرف في قبول أموال الاستثمار من أشخاص آخرين للعمل بها كمضارب . أما بالنسبة للشرط الثاني فلكون المصرف شخصية اعتبارية ومؤسسة اقتصادية متكاملة ففي استطاعته زيادة طاقته الاستثمارية بالمستوى المطلوب لتوظيف هذه الأموال بالكفاءة الملائمة .

وثانياً بالنسبة لقيام المصرف بالاعتماد على مستثمرين آخرين لتوظيف هذه الأموال، فقد تمت دراسة هذه المسألة من قبل بعض الباحثين وتبين أن الفقهاء قد أجازوا للمضارب إمكانية قيامه بدفع مال المضاربة لآخر للمضاربة به^(١١) ، غير أن هذا الجواز كان مرتبطاً أيضاً ببعض الشروط، من أهمها: الموافقة الصريحة لرب المال على هذا التصرف من المضارب ، وشرط آخر يتعلق بدور المضارب في هذه الحالة الجديدة .

بالنسبة للشرط الأول تستطيع المصارف الإسلامية تلييته من خلال تضمين عقد الحساب الاستثماري نصاً يفيد موافقة أصحاب هذه الأموال على هذا التصرف من قبل المصرف . أما بالنسبة للشرط الثاني فقد كان هناك خلاف بين الفقهاء بشأن دور المضارب في هذه الحالة ، فذهب بعضهم إلى القول بأن دور المضارب قد انتهى بدفع مال المضاربة لآخر للعمل به وأصبحت العلاقة الجديدة قائمة بين رب المال والمضارب الجديد بصورة مباشرة ، وذهب آخرون إلى القول بأن دور المصرف - كمضارب - بعد دفع هذه الأموال للمستثمرين لتوظيفها لم ينته بعد بل مازال قائماً وممتداً، فله دور أساسي في تحديد ودراسة واختيار العميل المناسب والعملية المناسبة بدايةً، ثم متابعة التنفيذ بعد ذلك ، وسوف تحدد مدى مسؤولية المصرف عن أموال الاستثمار هنا بناء على طبيعة وأبعاد هذا الدور^(١٣) .

أما من حيث المسألة الثالثة ذات العلاقة بموضوع التكيف الشرعي - السابق - لأموال الاستثمار ، والمتمثلة في قيام المصرف الإسلامي بتلقي هذه الأموال من خلال نظامين للحسابات الاستثمارية هما : حسابات الاستثمار العامة ، وحسابات الاستثمار المخصصة ، فان الأساس الشرعي لهذه الحسابات يعتمد على ما قرره الفقهاء بشأن أنواع المضاربة الثنائية ، حيث ذهب كثير من هؤلاء إلى أن الأصل في المضاربة هو أن يطلق رب المال يد المضارب في العمل بمال المضاربة ، وذهب آخرون إلى القول بجواز تقييد رب المال المضارب ببعض الشروط التي يرى فيها مصلحة لحفظ ماله . والصورة الأولى يطلق عليها المضاربة المطلقة وهي التي يعتمد عليها النوع الأول من هذه الحسابات ، أما الصورة الثانية فيطلق عليها المضاربة المقيدة وهي التي يعتمد عليها النوع الثاني منها .

وقد بين الفقهاء الشروط التي يجوز أو لا يجوز لرب المال تقييد المضارب بها ، كما بين الفقهاء أيضاً التصرفات التي يجوز للمضارب القيام بها بموجب عقد المضاربة، والتي لا يجوز له القيام بها إلا بعد الحصول على إذن صريح من رب المال وذلك في حالة المضاربة المطلقة ، وتعتبر معرفة ودراسة هذه التصرفات وتلك الشروط مسألة ضرورية ومدخلاً مهماً لمعرفة طبيعة وحدود مسؤولية المصرف الإسلامي بشأن الأموال الاستثمارية ، ومن ثم معرفة طبيعة وأبعاد موضوع الضمان.

وهكذا يتضح أن طبيعة التكيف الشرعي لأموال الاستثمار في المصرف الإسلامي وما يرتبط به من جوانب مختلفة سوف يكون مدخلاً أساسياً لمعرفة حدود مسؤولية المصرف عن هذه الأموال، ومن ثم تحديد الحالات التي يكون فيها ضامناً لها أو غير ضامن .

ثالثاً : حدود مسؤولية المصرف الإسلامي عن أموال الاستثمار :

يقصد بحدود مسؤولية المصرف هنا التصرفات التي يجب عليه القيام بها تجاه هذه الأموال و التي يجب عليه تجنبها ، وما تستلزمه هذه التصرفات من أفعال وإجراءات وأساليب لتنفيذها . ولا شك أن حدود هذه المسؤولية سوف ترتبط بصورة أساسية بطبيعة التكيف الشرعي لهذه الأموال وطبيعة دور المصرف تجاهها بناءً على هذا التكيف ، وحيث أنه تم تكيف أموال الاستثمار – سابقاً – على أساس عقد المضاربة وأن دور المصرف بناءً على ذلك هو دور المضارب ، فإن طبيعة وأبعاد هذه المسؤولية سوف تتحدد بناءً على ما قرره الفقهاء من التزامات على المضارب تجاه هذه الأموال وأصحابها ، هذا بداية ، ثم بعد ذلك ما يتعلق بدور المصرف في هذه الصورة الجديدة للمضاربة المشتركة وما يرتبط بها من أساليب وآليات حديثة – استثمارية ومصرفية وغيرها – بسبب اختلافها عن الصورة الثنائية للمضاربة الفقهية.

وبناء على ذلك يمكن التعرف على حدود مسؤولية المصرف تجاه هذه الأموال من خلال الجوانب الأربعة التالية، وتحديد عناصر هذه المسؤولية الخاصة بكل جانب :

الجانب الأول والخاص بتصرفات المضارب : فقد قسم الفقهاء تصرفات المضارب – من حيث

الجواز وعدم الجواز – إلى نوعين رئيسيين :

النوع الأول : تصرفات يملكها المضارب بمطلق عقد المضاربة ، وهو ما يحق له التصرف فيه دون حاجة إلى تفويض أو إذن صريح من رب المال ، وذلك في كل ما تحتاجه أمور التجارة المتعارف عليها لدى التجار ، ومنها : البيع والشراء لأجل الربح وفق الضوابط الفقهية والعرف السائد ، والبيع بالنقد والنسيئة على ألا يتجاوز الأجل العرف السائد بين التجار ، وتوكيل غيره في كل ما يحق له أن يعمل به بنفسه ، والإيجار والاستئجار، والسفر لأجل المضاربة بالمال .

أما النوع الثاني : فهي التصرفات التي لا يجوز للمضارب فعلها إلا بتفويض أو إذن صريح من رب المال ، ومنها : التبرع والهبة من مال المضاربة ، الإقراض من مال المضاربة والاقتراض والاستدانة عليها ، وكذلك خلط مال المضاربة بماله أو مال غيره، وتقديم مال المضاربة لمضارب آخر ، والمشاركة مع الغير بمال المضاربة . والأمر لا يستلزم هنا التعرف على هذه التصرفات بصورة تفصيلية وإنما مجرد الإشارة إليها فقط لعلاقتها بموضوع هذا البحث.

فإذا انتقلنا إلى تطبيق هذه التصرفات على حالة المصرف الإسلامي يكون النوع الأول من هذه التصرفات حق للمصرف على سبيل الجواز في حالة حسابات الاستثمار المطلقة شريطة أن يتم تنفيذها وفق الأعراف السائدة لدى أهل التخصص في هذا المجال ، وفي حالة مخالفته لما تقتضيه هذه الأعراف يكون مسئولاً عما يترتب على ذلك من آثار ونتائج . كما سيتم توضيحه لاحقاً .

أما بالنسبة للنوع الثاني من هذه التصرفات فمن مسؤولية المصرف الحصول على تفويض أو إذن صريح من صاحب الحساب الاستثماري – العام والمخصص – للقيام بمثل هذه التصرفات ، وفي حالة عدم التزامه بهذا العنصر من عناصر المسؤولية سوف يترتب على ذلك نتائج تتعلق بموضوع الضمان .

أما الجانب الثاني والخاص بمسألة المضاربة المقيدة وعلاقتها بالحسابات الاستثمارية المخصصة ، فقد ذهب الفقهاء إلى أن هذه القيود يجب ألا تعوق عمل المضارب ولا تناقض مقتضى عقد المضاربة ، وأن على المضارب الالتزام بها ولا يجوز له الخروج عنها . وبالنسبة للمصرف الإسلامي فإنه من الأمور التي تدخل في حدود مسؤولية المصرف هنا الالتزام بنصوص وشروط عقد الحسابات الاستثمارية المخصصة ومنها استثمار أموال هذه الحسابات في ذات الغرض وبنفس الطريقة والشروط التي نص عليها العقد ، ويعد عدم التزامه بأي منها بمسئوليته الأساسية تجاه هذه الأموال .

أما الجانب الثالث والخاص بقبول المصرف لأموال الاستثمار من العديد من الأشخاص، فقد تبين – مما سبق – أن الفقهاء اشترطوا لقيام المضارب بهذا التصرف شرطين أساسيين : الموافقة الصريحة من رب المال الأول ، والقدرة على العمل بهذه الأموال معاً وبناءً على ذلك فإنه يدخل في حدود مسؤولية المصرف تجاه هذه الأموال النص في عقد الحساب الاستثماري على ما يفيد موافقة صاحب هذا الحساب على قبول الأموال من الآخرين ، وأن تكون لدى المصرف القدرة والطاقة والإمكانات الاستثمارية اللازمة والملائمة لاستثمار وتوظيف هذه الأموال – بصورة مباشرة أو غير مباشرة – وبالكفاءة المطلوبة ، ويعد عدم التزام المصرف بأي من هذين الشرطين إخلالاً بمسئوليته الأساسية تجاه هذه الأموال ، وعندها يصبح ملتزماً بضمان ما يترتب على ذلك من آثار ونتائج .

أما الجانب الرابع والمحدد لمسؤولية المصرف الإسلامي عن أموال الاستثمار ، والخاص بقيام المصرف بدفع هذه الأموال لمستثمرين آخرين للعمل بها ، فقد تبين – فيما سبق – أن الفقهاء قد أجازوا لرب المال دفع مال المضاربة لآخر للعمل به شريطة الحصول على الإذن الصريح من رب المال ، وتبين أن مسؤولية المصرف في هذه الحالة وفقاً لواقع التطبيق العملي ما زالت قائمة و مستمرة ومتصلة ولم تنتهي بعد .

وبناءً على ذلك تتحدد عناصر مسؤولية المصرف تجاه هذه الأموال- بشأن هذا الجانب ، فيما

يلي : -

١- النص في عقد الحساب الاستثماري على إمكانية القيام بدفع هذه الأموال لآخرين لاستثمارها وتوظيفها . وذلك لأجل الحصول على موافقة أصحاب هذه الحسابات على قيام المصرف بهذا التصرف .

٢- أن يتخذ المصرف من الوسائل والاحتياطات وفق الأساليب والطرق الحديثة الملائمة والشرعية ما يؤدي إلى الحفاظ على هذه الأموال وحمايتها من الخسارة والضياع ، واستثمارها وتنميتها بأفضل الطرق ، ومن هذه الطرق والأساليب ، والتي تدخل في حدود مسؤولية المصرف :

أ – دراسة العميل المستثمر دراسة علمية دقيقة وصحيحة للتأكد من توافر الشروط الاستثمارية والأخلاقية الملائمة واللازمة لتحقيق ما سبق ، ويعد أي تقصير في هذا الجانب إخلالاً بأحد مسؤولياته في هذا المجال .

ب – دراسة العملية الاستثمارية محل التمويل دراسة علمية صحيحة وجيدة أيضاً ، والتأكد من توفر شروط الجدارة الاقتصادية والاستثمارية وفرص النجاح الكبيرة لها مستقبلاً .

ج – متابعة تنفيذ العملية الاستثمارية والعميل المستثمر وتقديم يد العون لتجنب أية عقبات أو مخاطر أو خسائر يحتمل التعرض لها ، وذلك وفق ما تسمح به قواعد وأحكام صيغة التمويل المستخدمة ، من مشاركة أو مراهبة أو مضاربة أو إجارة وغيرها .

وهكذا يمكن تبين ما هي حدود مسؤولية المصرف الإسلامي تجاه أموال الاستثمار به، وأن عناصر هذه المسؤولية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة التكليف الشرعي الحاكم لهذه الأموال بالمصرف الإسلامي ، وما يتعلق بهذا التكليف من جوانب ذات علاقة به ، فرضتها الطبيعة المختلفة والجديدة للصورة المصرفية للمضاربة المشتركة.

المبحث الثالث

ضمان المصرف الإسلامي لأموال الاستثمار

والجهة المنوط بها تحديد أبعاد هذه المسؤولية

أولاً : مدى جواز ضمان المصرف الإسلامي لأموال الاستثمار مطلقاً : -

ذهب بعض الباحثين المعاصرين المهتمين بموضوع المصارف الإسلامية إلى أنه يجب ضمان المصرف الإسلامي لأموال الاستثمار لديه في كل الظروف ، مستندين في ذلك على بعض الحجج المصرفية والمالية المرتبطة بواقع العمل المصرفي تارة ، وبعض الحجج الشرعية تارة أخرى ، ومن المهم بدايةً التعرف على حقيقة هذه الآراء ومدى صحة الحجج التي استندت إليها .

فقد ذهب أحد هؤلاء إلى القول بإمكانية تأسيس ضمان البنك الإسلامي لأموال الاستثمار على أساس التبرع بالضمان من جانب البنك ، وذلك لأن البنك هنا ليس المضارب - حسب رأيه - بل هو جهة ثالثة وسيطة بين رب المال (المودع) والمضارب (المستثمر) ومن ثم يجوز له أن يتبرع بالضمان ، فما لا يجوز هو أن يتبرع المضارب بالضمان والمصرف هنا ليس هو المضارب ، ولذلك يرى أن البنك عليه أن يضمن عودة أموال الاستثمار كاملة لأصحابها عند وقوع الخسارة ، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك حيث يطالب أيضاً بضرورة ضمان البنك لحد أدنى من العائد لأصحاب هذه الأموال (١٤) .

ويري باحث آخر أن المدخل الملائم لجعل المصرف الإسلامي ضامناً لأموال الاستثمار يتمثل في النظر إليه كمضارب مشترك على أساس اختلاف وضعه عن وضع المضارب الخاص ، وذلك على غرار ما نظر به بعض الفقهاء للأجير المشترك وما قرروه له من أحكام مغايرة لما يطبق على الأجير الخاص ، حيث ذهب هؤلاء إلى جواز ضمان الأجير المشترك على الرغم من أن الأجير الخاص لا يضمن . وبالقيااس على ذلك - حسب رأي هذا الباحث - فإنه يجوز ضمان المضارب المشترك ويمثله المصرف هنا على الرغم من أن المضارب الخاص لا يضمن (١٥) .

ويذهب باحث ثالث إلى اقتراح صورة جديدة للضمان تعتمد على وجود طرف ثالث مستقل يتحمل مسؤولية هذا الضمان بصورة كاملة - بعيداً عن المصرف أو أصحاب هذه الأموال - ويرى إمكانية تحقق ذلك من خلال إنشاء صندوق مستقل لهذا الغرض أو تتكفل به الدولة من أجل المصلحة العامة ، ويقترح أيضاً توسيع قاعدة الضمان لتشمل بجانب تحمل الخسارة التي يمكن أن تلحق بهذه الأموال ضمان حد أدنى من العائد . ويسوق هذا الباحث بعض المبررات لتأييد اقتراحه

حيث يقول بأنه ثمة أسباب قوية تدعو للحاجة إلي هذا الضمان منها: حداثة تجربة المصارف الإسلامية والرغبة في إنجاحها ، وكثرة مخاطر الصناعة المصرفية^(١٦) .

ويذهب رابع إلى محاولة توفير الضمان لأموال الاستثمار بعيداً عن مسألة المضاربة كلية ، حيث يرى أن المضاربة في يومنا هذا لا تصلح وسيلة لاستجلاب الأموال من أيدي أصحابها لاستثمارها ، وأنه يجب الاعتماد على أسلوب " الأرباح المحددة " لتحقيق الضمان المطلوب لأصحاب هذه الأموال ، لأنه لا بد لنجاح صيغ التمويل الإسلامي التي تعتمد عليها البنوك الإسلامية في جلب رؤوس الأموال إليها من ان تحقق لأصحابها الضمان المؤكد لهذه الأموال وعودتها بربح إلى مودعيها . ويدافع صاحب هذا الرأي عنه بالقول : " ولا يقول قائل بأن أسلوب الأرباح المحددة هو صورة من صور الربا ... فالعملية هنا مفيدة للطرفين معاً، المصرف والمودع"^(١٧) .

وقد تعرضت هذه الاقتراحات - وما استندت إليه من حجج ومبررات شرعية و وضعية - للعديد من الانتقادات والاعتراضات ، منها^(١٨) : -

١- اتفقت كلمة الفقهاء على أنه لايجوز ضمان ما ليس مضموناً على صاحبه في الأصل ، ومال المضاربة أمانة في يد المضارب والأمين لا يضمن ما هو مؤتمن عليه ، ومن ثم لايجوز للمصرف - كمضارب - أن يضمن مال المضاربة .

٢- أن رب المال هو الذي يجب أن يتحمل مسؤولية هذا الضمان حتى يطيب له ربح المضاربة ، فالربح على المال المضمون يتعارض مع القاعدة الشرعية " الغنم بالغرم " ومع الحديث الشريف " الخراج بالضمان " ومن ثم لا يجوز للمصرف أو لغيره ضمان أموال الاستثمار لأصحابها ، لأن المال المضمون في هذه الحالة يكون في حكم القرض ومن ثم فالزيادة تكون نوع من الربا .

٣- من المتفق عليه بين الفقهاء أن اشتراط جزء ثابت من الربح لأحد طرفي المضاربة يؤدي إلى فسادها ، لأنه يؤدي إلى قطع الشركة في الربح ، وهو مقصد وغاية المضاربة ، ومن ثم لا يجوز ضمان المصرف لحد أدنى أو جزء ثابت من العائد لأصحاب هذه الأموال كما ذهبت لذلك بعض الآراء .

٤- إن قياس ضمان المضارب المشترك على ضمان الأجير المشترك هو قياس غير صحيح لعدم توافر شروط صحة القياس التي قررها الفقهاء ، فهو قياس مع الفارق لأن المال في المضاربة عرضة للخسارة بطبيعته ، بينما في حالة الأجير المشترك خسارته أو تلفه يكون بسبب التقصير . كما أن الأصل المقيس عليه - الحكم بضمان الأجير المشترك - ليس ثابتاً بنص أو إجماع وإنما هو قول لأحد الفقهاء فلا يصح القياس عليه .

٥- استندت هذه الآراء لتبرير هذا الضمان على مجموعة من المبررات المرتبطة بوضع المصارف الإسلامية ، وطبيعة الواقع الذي تعمل فيه ، والرغبة في أن تكون في وضع تنافسي مع البنوك التقليدية ، وهذه الأسباب لا تصلح سنداً شرعياً لتبرير ضمان أموال الاستثمار على النحو السابق . فكثرة مخاطر الصناعة المصرفية يمكن مواجهتها بالعديد من الأساليب الشرعية ، وخلق أسلوب المضاربة الشرعية من عنصر الضمان اللازم لجذب الأموال قول غير دقيق ، كما لا يجب أن تدفعنا الرغبة في تقوية المركز التنافسي للمصارف الإسلامية في السوق المصرفية إلى سلوك طرق غير شرعية لتحقيق ذلك .

٦- ما ذهب إليه البعض من ان هناك مصلحة محققة للطرفين - لتبرير وجود الضمان لهذه الأموال ولعائد ثابت - هي محاولة لتبرير الفائدة المصرفية التي أجمع العلماء المعاصرون على كونها شكل من أشكال الربا ، والاستناد لعامل المصلحة أو المنفعة هنا استدلال غير صحيح لأن المنافع التي يعترف بها الإسلام هي المنافع المشروعة، ولا عبرة للمنافع التي تتحقق من أساليب ومعاملات غير مشروعة .

والخلاصة أن هذه المحاولات التي قامت من قبل بعض الباحثين المعاصرين لتوفير الضمان لأموال الاستثمار في المصارف الإسلامية على النحو السابق محاولات مرفوضة ، ولذلك يجب دراسة مسألة الضمان لهذه الأموال بناءً على ما قرره الفقهاء بشأن هذه المسألة في عقد المضاربة الفقهي وفي إطار التكيف الشرعي لحسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية .

ثانياً : حالات إساءة المصرف لاستخدامه أموال الاستثمار وضمانه لها:-

اتفقت كلمة الفقهاء - تقريباً - على أن المضارب أمين على مال المضاربة، لا يضمن ما يصيبه من تلف أو هلاك أو خسارة لسبب لا يد له فيه، ويكون الضمان في هذه الحالة على رب المال، أما إذا كان التلف أو الهلاك أو الخسارة قد وقع لسبب كان المضارب مسئولاً عنه فيلزمه الضمان في هذه الحالة، وقد ذكر الفقهاء ثلاثة أسباب لتضمين المضارب هي: التعدي والتقصير ومخالفة الشروط^(١٩٧) .

وبناء على ذلك فنحن أمام أصل واستثناء بشأن مسألة ضمان أموال المضاربة :

الأصل : أن المضارب لا يضمن رأس المال المسلم له، وما يلحق به من خسارة ، فالضمان في هذه الحالة يتحمله رب المال .

أما الاستثناء : فهو أن يضمن المضارب مال المضاربة وهذه حالة خاصة تقع حينما يكون المضارب هو المسئول عن الأسباب المؤدية للخسارة الحادثة .

وقياساً على ذلك فإنه في حالة أموال الاستثمار – الحسابات الاستثمارية – في المصرف الإسلامي ، يكون ضمان هذه الأموال على أصحابها في الظروف العادية، ولا يجوز للمصرف ضمانها في هذه الحالة باعتباره مضارباً ، وهذا هو الأصل، فإذا تحقق ربح اقتسمه المصرف مع أصحاب الحسابات الاستثمارية حسب ما هو متفق عليه، وإذا وقعت خسارة تحملها صاحب الحساب الاستثماري.

أما إذا كان المصرف هو المسئول عن الأسباب التي أدت إلى وقوع هذه الخسارة، فإنه ملزم – وبناء على أحكام المضاربة وما قرره الفقهاء بشأن مسألة الضمان – بتحمل هذه الخسارة، لأنه عندها يكون ضامناً لهذه الأموال، وهذا استثناء من قاعدة الضمان في حالة المضاربة.

ومن ثم فإننا هنا بصدد دراسة الحالة الاستثنائية لضمان المصرف لأموال المضاربة، حيث يمكن تحديد الحالات التي يمكن اعتبار المصرف الإسلامي عندها مسيئاً عند استخدامه أموال الحسابات الاستثمارية، ومن ثم يعتبر عندها مقصراً ومسئولاً عن وقوع الخسارة و ضامناً لها، فيما يلي:

١ - عدم التزامه بالأعراف السائدة عند استخدامه لهذه الأموال فيما يتعلق بالجوانب المختلفة للتصرفات الجائزة من بيع وشراء واستثمار وأوجه التوظيف الأخرى، فأى بيع أو شراء لا يلتزم فيه بأسعار السوق، وأي استثمار لا يراعى بشأنه الاحتياطات الواجب الأخذ بها في هذا المجال... وغيرها يعتبر المصرف مقصراً ومسيئاً وضامناً للخسارة التي يمكن أن تلحق بهذه الأموال بسبب ذلك.

٢ - عدم حصوله على الموافقة الصريحة أو الضمنية من رب المال، عند قيامه ببعض التصرفات التي لا تجوز له بمطلق العقد، مثل رهن أموال حسابات الاستثمار لجهه أخرى، أو منحها لشخص آخر على سبيل القرض أو التمويل، أو توكيله لشخص آخر في تصرفات غير التي يحق له القيام بها بنفسه. في هذه الحالات يكون المصرف ضامناً لأموال الحسابات الاستثمارية إذا لحقت بها أية خسائر بسبب هذه التصرفات.

٣ - عند استخدامه لأموال الحسابات الاستثمارية المخصصة في مجال آخر غير المجال الذي تم إيداعها بالمصرف لاستثمارها من خلاله، أو استخدامها بطريقة مختلفة غير التي حددتها شروط الحسابات الاستثمارية، في هذه الحالة يكون المصرف مخالفاً لشروط صاحب الحساب ويلزمه الضمان في هذه الحالة وتحمل ما يمكن أن يلحق بهذه الأموال من خسائر.

٤- إذا كانت الدراسة التي قام بها المصرف بالنسبة للمشروعات الاستثمارية المرتبطة بحسابات الاستثمار المخصصة غير صحيحة أو غير دقيقة، والتي على أساسها قام أصحاب أموال الاستثمار بتقديم أموالهم لاستثمارها من خلال هذه المشروعات، ففي هذه الحالة يكون المصرف مقصراً ومسئلاً وضامناً لأموال هذه الحسابات عند وقوع أية خسارة ، إذا تبين أن قصور الدراسة وعدم دقتها كان السبب المؤدي لها.

٥- عدم توافر الإمكانيات الاستثمارية المطلوبة وفق الخصائص الملائمة – كميّاً ونوعياً – واللازمة لتوظيف واستثمار هذه الأموال، مثل : الموارد البشرية المؤهلة والمدربة ، وأيضاً عدم توافر الأجهزة الاستثمارية المعاونة لجمع المعلومات ودراسة السوق ... وغيرها . ففي هذه الحالة يكون المصرف مقصراً ومسئلاً وضامناً كذلك إذا كان تقصيره في هذه الحالة سبباً للخسائر التي يمكن أن تقع .

٦- عدم توافر أنظمة وأساليب العمل الملائمة لهذه الطبيعة الجديدة والمختلفة للمصارف الإسلامية ، والتي تعتمد عليها في تنفيذ أنشطتها ، وخاصة النشاط الاستثماري والتي تمكن المصرف من السيطرة على مخاطر هذا النشاط وتنفيذه وإدارته بكفاءة عالية . ويعتبر غياب هذه الأنظمة وتلك الأساليب تقصيراً من قبل المصرف في تحمل مسؤولياته الأساسية وسبباً بالتالي لتضمينه في هذه الحالة ، ومن هذه الأنظمة ما يتعلق بجمع المعلومات ، ودراسة العمليات والعلاء ، وإدارة المخاطر ، وأساليب متابعة العمليات... إلخ .

٧- تقصير المصرف في استخدام الأساليب العلمية لدراسة واختيار العملاء المستثمرين بالصورة الصحيحة ووفق الخصائص الملائمة لطبيعة هذه العمليات الاستثمارية من حيث الأمانة والكفاءة والخبرة والمعرفة بمجريات السوق ومتطلباته ، فالتقصير في هذا الجانب سوف يترتب عليه الاعتماد على بعض المستثمرين دون المستوى المطلوب ، حيث يعتبرون في هذه الحالة مصدرراً للعديد من المخاطر التي يمكن أن تتعرض لها هذه الأموال عند استثمارها من خلالهم ، وهذه أيضاً يمكن اعتبارها من الأسباب الموجبة لتضمين المصرف عند حدوث أية خسائر يكون العميل المستثمر مسئولاً عنها .

٨- عدم دراسة المصرف للعمليات الاستثمارية محل التمويل وعدم تقييمه له بالصورة الصحيحة ، وعدم اختياره للعمليات الملائمة والتي تتوافر لها فرص النجاح الملائمة ، كل هذا يعتبر من الأسباب الموجبة لتضمين المصرف لأنه عندها يكون مقصراً ومسئلاً.

٩- تقصير المصرف في متابعة تنفيذ العمليات الاستثمارية الممولة – حسب طبيعة العملية محل التمويل وأحكام الصيغة المستخدمة في التمويل – وإهماله في اكتشاف المخاطر

التي يمكن أن تتعرض لها ، والعمل على مواجهتها وتصحيحها، هذا أيضاً جانب من جوانب التقصير في تحمل مسؤولياته تجاه استخدام هذه الأموال ، والتي تستلزم ضمانه لها وتحمل الخسائر التي يمكن أن تقع بسببه .

ثالثاً : الجهة المنوط بها تحديد مسؤولية ضمان المصرف بسبب إساءته :-

تبيين مما سبق أن المصرف يمكن أن يكون مسئولاً عن الخسارة التي قد تلحق بأموال الاستثمار بسبب إساءته أو تقصيره ، وعندها يكون ضامناً لهذه الأموال . وقد تم تحديد بعض الحالات التي يكون فيها المصرف مسئولاً عن هذه الخسارة وضامناً لتلك الأموال ، وعلي الرغم من أهمية هذا الأمر إلا أنه من الضروري تحديد الجهة المنوط بها الفصل في هذه المسألة من حيث معرفة السبب الحقيقي لهذه الخسارة وما إذا كان المصرف هو المسئول عن حدوثه أم لا . فوجود هذه الجهة بالكفاءة والملائمة والحيادية المطلوبة سوف يزيد من ثقة العملاء في هذه المصارف وفي تلك الأنظمة والأساليب الجديدة للعمل بها ، وهو ما يساعدها علي سهولة تسويق خدماتها وجذب مزيد من العملاء ، فضلاً عن حماية أموال العملاء – والمجتمع – ودفع هذه المصارف إلي الأخذ بكل وسائل الحيطة والحذر ورفع كفاءة الأداء عند استخدام واستثمار هذه الأموال .

ويقترح الباحث أن يتولي البنك المركزي القيام بهذه المهمة ، وذلك للاعتبارات التالية^(٢١) :
فالبنك – كسلطة رقابية علي البنوك الأخرى – لديه البيانات والمعلومات الكافية عن هذه البنوك ، مما يتيح له إمكانية معرفة واقع التطبيق وملاساته بصورة تفصيلية، ومن ثم معرفة الأسباب التي يمكن أن تكون قد أدت إلي وقوع هذه الخسارة، وتحديد من المسئول عنها ، ومن ثم الحكم علي مدى إلزام المصرف بالضمان في هذه الحالة أو عدم إلزامه .
ومن ناحية أخرى أن البنك المركزي لديه من الصلاحيات والسلطات – بحكم موقعه القانوني علي قمة الجهاز المصرفي – ما يمكنه من إلزام هذه المصارف بتحمل تبعات هذا التقصير وتلك الإساءة عند استخدامها لهذه الأموال، بل وتوقيع العقوبات المناسبة عليها إذا لزم الأمر .
وهذه الصلاحيات والسلطات مسألة مطلوب توافرها في الجهة المنوط بها القيام بهذه المسؤولية .

ومن ناحية ثالثة فإنه بحكم طبيعة عمل البنك المركزي ودوره الرقابي علي الجهاز المصرفي وأهدافه الأساسية كمسئول عن الحفاظ علي إستقرار البنوك الأخرى وحماية المجتمع والنشاط الإقتصادي في آن واحد وبصورة متوازنة ، لذلك فإن قيامه بهذا الدور يعتبر أحد مسؤولياته الأساسية وفقاً لهذه الطبيعة ، لأن القيام به يترتب عليه تحقيق مصلحة البنوك

وحماية أموال العملاء معا. فضلا عن كونه جهة محايدة – تستهدف تحقيق مصلحة كل الأطراف – بحكم موقعه وطبيعة عمله وهو ما يكسبه الثقة المطلوبة من الأطراف المختلفة للقيام بهذا الدور.

غير أن قيام البنك المركزي بهذا الدور في ظل اعتماده على نظام الرقابة التقليدي يعتبر أمراً غير ممكن ، بسبب اختلاف طبيعة وأساليب هذا النظام عن طبيعة وأساليب عمل المصارف الإسلامية ، فالحسابات الاستثمارية بهذه المصارف تحكمها مجموعة من الضوابط المستمدة من أحكام وقواعد عقد المضاربة الفقهي ، وهي تختلف بطبيعة الحال عن الضوابط التي تنظم عمل الودائع المصرفية بالبنوك التقليدية ، ومن ثم فقيام البنك المركزي بهذا الدور يستلزم مراعاته لهذه الطبيعة المختلفة ، بحيث تكون الأساليب والآليات المستخدمة ملائمة لطبيعة هذه الحسابات ونظام عمل تلك المصارف .

فنوعية البيانات والمعلومات المطلوب الحصول عليها سوف تكون مختلفة ، وأيضاً أسلوب التعامل معها والحكم على مستوى أداء المصرف سوف يكون مختلف ، وأيضاً عملية التفتيش ومحدداتها وأساليبها ، وكذلك نوعية الكوادر البشرية المنوط بها القيام بكل هذه المهام ، يجب أن تكون مختلفة من حيث الخبرة والتأهيل والمعرفة المتعمقة بالجوانب الجديدة لهذا العمل ، فالبعد الشرعي لأعمال المصارف الإسلامية وما يرتبط به من محددات وما تعتمد عليه من أساليب وآليات مختلفة لما هو عليه الحال في البنوك التقليدية ، يجب أن تكون حاکمة ومنظمة لدور البنك المركزي في هذا المجال .

المبحث الرابع

التعويض عن الأضرار الناجمة

عن سوء استثمار المصرف لأموال العملاء

أولاً: موقف الفقه الإسلامي من التعويض عن الضرر:-

الضرر في الاصطلاح الفقهي يطلق علي " كل أذي يلحق الشخص ، سواء أكان في ماله أو جسمه أو عرضه"^(٢٢)

وقد قسم الفقهاء الضرر إلي ثلاثة أنواع^(٢٣) :-

* الضرر المالي: وهو الضرر الذي يلحق بأموال الشخص – أيأ كان نوعها – ويؤدي إلي نقص هذه الأموال كلياً أو جزئياً ، أو تعييبها بما يؤدي إلي عدم الانتفاع بها علي الوجه المطلوب . فأي تجاوز علي أموال الشخص بالإتلاف أو الغصب ، أو إنقاص القيمة ، أو تفويت المنفعة ، يعتبر شكلاً من أشكال الضرر المالي . والضرر الذي يلحق بالأموال هنا هو ضرر مادي لأنه ملموس ومحسوس.

* الضرر البدني: وهو الضرر الذي يتمثل في أذي يصيب الإنسان في جسمه ويؤدي إلي قتل النفس ، أو إصابة الإنسان ببعض الجروح أو الكسور، أو الإتلاف الجزئي أو الكلي لأحد أعضاء الجسم ، أو الفوات الكلي أو الجزئي لوظائف الأعضاء وإن بقيت علي حالها وغيرها. وهذا النوع أيضا يعتبر ضرر مادي لأن له وجود ملموس ومحسوس كذلك.

* الضرر المعنوي: وهو الضرر الذي يتمثل في الأذى الذي يصيب الإنسان في شرفه أو عرضه أو شعوره ، من فعل أو قول يترتب عليه أهانه له ، كما في القذف والسب والضرب والتحقير في معاملته، وهو ضرر غير مادي لأنه ليس له أثر محسوس وملموس كالنوعين السابقين.

وقد عنيت الشريعة الإسلامية بمسألة التعويض^(٢٤) عن الأضرار ، وتناول الفقهاء بالشرح والتوضيح بيان مفهوم التعويض وحالاته وشروطه.

والتعويض في الاصطلاح الفقهي هو : " دفع ما وجب من بدل مالي بسبب إلحاق ضرر بالغير"^(٢٥) فالتعويض هو المقابل المالي الذي يلتزم الشخص بدفعه إلي المتضرر جبراً للضرر الحاصل له ، نتيجة للإخلال بالالتزام وعدم أخذ الحيطة والحذر الواجبة أثناء القيام بسلوك ما .

وقد استدلل الفقهاء علي مشروعية التعويض ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فمن القرآن الكريم قوله سبحانه وتعالى " ودية مسلمة إلي أهله " (النساء/٩٢) وقوله عز وجل " فمن اعتدي عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدي عليكم " (البقرة/١٩٤) وقوله جل شأنه " وجزاء سيئة سيئة مثلها "

(الشوري/٤٠) . فمن بين المعاني التي ذكرها المفسرون لهذه الآيات ما يفيد أن من أفسد أو أتلف شيئاً وجب عليه ضمانه .

ومن الأحاديث التي أستدل بها الفقهاء للقول بمشروعية التعويض ، قوله صلي الله عليه وسلم " لا ضرر ولا ضرار " وقوله صلي الله عليه وسلم " من وقف دابة في سبيل المسلمين أو في سوق من أسواقهم فأوطئت بيد أو رجل ، فهو ضامن " ، وقد استند الفقهاء علي هذه الأدلة وغيرها لاستنباط بعض القواعد – أو المبادئ – الفقهية ذات العلاقة بمسألة التعويض مثل : " الضرر يزال " .

وقد بين الفقهاء أحكام التعويض بالنسبة لكل نوع – أو حالة – من الأضرار السابقة^(٢٥) : فالضرر المعنوي لا يجوز التعويض المالي عنه – وهذا رأي جمهور الفقهاء – لأنه ليس فيه خسارة مالية يمكن تحديدها وتقديرها ، ولكن الشريعة الإسلامية فرضت بعض العقوبات علي المتسبب في هذا الضرر مثل : حد القذف ، وبعض العقوبات التعزيرية. أما الضرر البدني ففيه القصاص إذا كان الضرر مقصوداً وهذه ليست عقوبة مالية ، وفيه ما يعتبر تعويضاً مالياً كالدية والإرش إذا كان الخطأ غير مقصود . وهذان النوعان من الضرر لا علاقة لهما بموضوعنا .

أما بالنسبة للضرر المالي فهناك مجموعة من الشروط التي يجب توافرها لوجوب التعويض عن الأضرار التي لحقت بهذه الأموال ، ومن أهم هذه الشروط^(٢٦) :-

* أن يكون الضرر قد أصاب مالاً متقوماً مملوكاً للمتضرر : فلا تعويض علي ما ليس مالاً كالميتة والدم المسفوح والشئ اليسير من المباح الذي لا قيمة له ، ولا تعويض عما ليس مالاً متقوماً علي المسلم عند إتلافه كالخمر والخنزير إذا كانت مملوكة للمسلم.

* أن يكون في إيجاب التعويض فائدة أو مصلحة ، كدفع الضرر والوصول للحق وتحقيق العدالة ، وزجر الأشخاص عن الإضرار بالغير ، وذلك حتى لا يكون في إيجاب التعويض نوع من العبث .

* أن يترتب علي حدوث الفعل الضار وقوع الضرر ، فمجرد حدوث الفعل الضار دون حدوث الضرر علي المضرور لا يترتب عليه لزوم التعويض ، فلا بد من وجود علاقة سببية بين فعل أو خطأ المسئول والضرر الذي لحق بالمضرور .

* أن يكون الضرر محققاً ثبت وقوعه علي وجه اليقين ، فإن كان الضرر احتمالياً فلا يستحق المضرور عنه التعويض ، ويعد محققاً كل ضرر وقع فعلاً كإتلاف المال ، كما يمكن أن يكون محققاً كل ضرر مستقبلي لم يقع بعد ، إذا تأكد وقوعه بعد حين وذلك عندما يتحقق سبب وقوعه ومعرفة آثاره فعلاً الآن .

ثانياً : التعويض عن الخسارة التي تلحق برصيد الحساب الاستثماري :

يقصد بالتعويض هنا التزام المصرف بتحمل أي نقص يمكن أن يلحق برصيد الحساب بسبب الخسارة التي يكون مسئولاً عن أسباب وقوعها .

وقد تقدم معنا أن يد المضارب على مال المضاربة هي يد الأمين ، ومن ثم فهو لا يضمن ما يصيب هذا المال من خسارة أو نقصان ، إلا إذا كان هو المسئول عن وقوعها -بسبب التقصير أو التعدي أو مخالفة الشروط -وهذا الحكم محل اتفاق الفقهاء^(٦) .

وهذه الحالة يقابلها بالنسبة لوضع المصرف الإسلامي حالة الخسارة المتعلقة باستخدام المصرف لأموال الاستثمار والتي أدت إلى نقصان - أو خسارة - جزء من رصيد الحساب الاستثماري ، ففي هذه الحالة فقط - وليس بصورة مطلقة - يضمن المصرف أرصدة هذه الحسابات ، ويعتبر ملزماً بتعويض أي نقص يلحق بها . والتعويض في هذه الحالة يتعلق بمال قائم وموجود فعلاً عند وقوع الخسارة - أو الضرر - ويجب أن تكون عملية تحديد التعويض مرتبطة بدراسة العناصر التالية ومرهونة بتوافر الشروط الخاصة بكل منها : -

* معرفة السبب الذي أدى إلى وقوع هذه الخسارة بكل دقة ووضوح ، فهذه نقطة البداية الأولى والأساسية للحكم على مدى إلزام المصرف بالتعويض أو عدم إلزامه بعد ذلك ، فأى شك أو لبس بشأن حقيقة وطبيعة هذا السبب لا يمكن معها الفصل في هذه المسألة أو إلزام المصرف بالتعويض.

* أن يكون المصرف هو المسئول عن حدوث هذا السبب ، فلو تم التأكد من أن السبب الذي أدى لوقوع الخسارة كان نتيجة لظروف خارجة عن إرادة المصرف ولا يد له في حدوثه ، فعندها لا يمكن تضمينه لأرصدة هذه الحسابات ولا إلزامه بتعويض ما نقص من قيمتها بسبب هذه الخسارة .

* أن يكون هذا السبب ضمن الأسباب الداخلة في حدود مسئولية المصرف عن هذه الأموال ، - و يجب النص عليها في عقد الحساب الاستثماري - والتي عند مخالفتها يصبح ضامناً لهذه الأموال ، ومن هذه الأسباب تقصير المصرف أو إهماله عند استخدامه لهذه الأموال ، وعدم مراعاة الأعراف المعمول بها لدى أهل التخصص في هذا المجال ، وعدم أخذه بالاحتياطات الواجبة وعدم اعتماده على الأساليب والوسائل العلمية والحديثة الملائمة .

* أن تكون قيمة هذا التعويض مساوية لمقدار الضرر الذي لحق بأصحاب الحسابات الاستثمارية بسبب هذه الخسارة ، وهو يعادل النقص الحاصل في أرصدة هذه الحسابات، وهذا الرصيد يشتمل على مقدار المبلغ المودع بالحساب وأية أرباح فعلية أضيفت له بعد تحققها .

* وجود جهة متخصصة تخصصاً ملائماً لطبيعة العمل المصرفي الإسلامي ، سواء من الناحية الشرعية أو الناحية المصرفية أو المالية والاستثمارية ، تتولى مهمة الفصل في مسألة التعويض

بناءً على دراسة وتحديد طبيعة العناصر السابقة ، والحكم بمدى مسؤولية المصرف عن هذه الخسارة والنقص المترتب عليها في أرصدة هذه الحسابات .

ثالثاً: التعويض عن الخسارة الناتجة عن فوات فرصة الربح المنتظر لأصحاب الحسابات الاستثمارية:

الحديث هنا عن شكل آخر من أشكال الضرر الناتج عن سوء تصرف المصرف عند استخدامه لهذه الأموال، وهو الضرر المتمثل في ضياع أو فوات فرصة تحقيق الربح بسبب الخسارة التي يكون المصرف مسؤولاً عنها. فلو أن المصرف لم يسيء التصرف ولم تقع هذه الخسارة نتيجة لذلك، لكان يمكن لهذه الأموال أن تحقق ربحاً ما، ولو أن صاحب هذه الأموال كان قد قام باستخدامها من خلال بديل آخر لكانت هناك إمكانية لتحقيقها الربح المستهدف.

فكان المصرف قد فوت على أصحاب هذه الأموال فرصة تحقيق الربح بسبب تقصيره وعدم القيام بواجباته ومسئوليته على المستوى المطلوب عن استخدام واستثمار هذه الأموال. فهل يمكن اعتبار فوات فرصة الربح المنتظر هنا شكلاً من أشكال الضرر المسئول عنه المصرف؟ وهل يجوز إلزام المصرف بالتعويض عن هذا الضرر؟ وكيف يتم تقدير قيمة التعويض في هذه الحالة؟ لقد تناول الفقهاء المعاصرون مسألة فوات فرصة الربح المنتظر والمعروفة فقهيًا بـ " تفويت الفرصة" أو "تفويت المنفعة" أو "تفويت الكسب" باعتبارها شكلاً من أشكال الضرر، ورأى بعضهم جواز التعويض عن هذا الضرر وذهب آخرون إلى عدم جوازه (٢٨).

وقد استند أصحاب الرأي الأول للقول بجواز التعويض عما فات المتضرر من منفعة أو كسب أو ربح على بعض الأدلة الشرعية ومنها: الآيات الدالة على وجوب الوفاء بالعقود كقوله سبحانه وتعالى "يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود" (المائدة جزء من آية ١) والمصرف هنا لم يلتزم بما تم الاتفاق عليه من أخذ الحيطة والحذر وعدم التقصير..... الخ. وأيضاً ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار" فما قام به المصرف هنا من تصرفات نتج عنها إلحاق الضرر بأصحاب هذه الأموال والمتمثل في تفويت فرصة الربح أو الكسب عليهم. واستند هؤلاء أيضاً على القاعدة الفقهية "الضرر يزال" ولا يتحقق رفع هذا الضرر هنا إلا بالتعويض العادل عما لحق المضرور من خسارة.

بينما ذهب آخرون إلى عدم جواز التعويض عن ضرر فوات الكسب أو الربح المنتظر في هذه الحالة، بل اعتبره بعضهم ليس شكلاً من أشكال الضرر أصلاً. واستند هؤلاء أيضاً على بعض الحجج والمبررات منها: أن الأدلة التي استدل بها أصحاب الرأي الأول من القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، أو بعض القواعد الفقيهية هو استدلال في غير موضعه. كما يري هؤلاء أن

أساس التعويض المالي في الفقه قائم على جبر الضرر، وذلك بإحلال مال محل مال فاقد لرد الحال إلى ما كان عليه، ولا يوجد في حالة فوات فرصة الربح أو الكسب مال قائم وموجود فعلاً حتى يتم جبر النقص الحاصل له وإزالة الضرر المتسبب في ذلك، فالمتضرر لم يفقد مالاً قائماً، وأن فقد المال بسبب تفويت الفرصة هو مجرد أمر غير مؤكد، فحتى لو كان هذا التقصير من الشخص المسئول – أو المصرف – لم يقع فإن احتمالات عدم تحقق الربح أو وقوع الخسارة لأسباب أخرى تظل أمراً قائماً، وأيضاً لو قام صاحب هذا المال باستخدامه في مجالات أخرى فإن تحقق فرصة الربح تظل أيضاً احتمالية وغير مؤكدة. ولذلك اشترط هؤلاء لجواز التعويض عن هذا الضرر أن يكون الكسب أو الربح الذي يعوض عن فواته أكيد ولو كان لا يتعلق بمال موجود وقائم فعلاً، ولكن أسباب وقوع هذا الضرر قد تحققت الآن وتم معرفة الآثار والخسائر التي سوف تترتب عليها بدرجة كبيرة من التأكد.

وفي الحقيقة أن هذه المسألة – التعويض عن ضرر فوات فرصة الربح المنتظر – ما زالت في حاجة إلى مزيد من البحث الفقهي، وخاصة فيما يتعلق بتطبيقها على حالة المصارف الإسلامية، وذلك حتى يتم التوصل إلى رأي راجح بشأنها من قبل أهل التخصص من الفقهاء.

ولكن أود هنا تقديم مساهمة متواضعة تتمثل في رؤية مصرفية واقتصادية لهذه المسألة، مع التأكيد بدايةً على أن ما سأطرحه من رأي أو ما سأعتمد عليه من حجج ومبررات لا يمكن اعتبارها أدلة أو مبررات شرعية للقول بجواز أو عدم جواز التعويض في هذه الحالة.

والرأي الذي أميل له هنا هو اعتبار أن فوات فرصة الربح على أصحاب أموال الاستثمار – أو الحسابات الاستثمارية – في المصرف الإسلامي بسبب الخسارة التي يكون المصرف مسئولاً عنها هي شكل من أشكال الضرر الذي يلحق بهؤلاء، والتي يجب أن يتحمل المصرف تبعاتها وأن يلزم بالتعويض عنها.

إن الأخذ بهذا الرأي يمكن أن يترتب عليه العديد من الآثار والنتائج المفيدة أو المصالح، والتي يمكن اعتبارها بمثابة مبررات مصرفية واقتصادية ومالية لقبوله وترجيحه على الرأي الآخر، ومنها:-

* إن الأخذ بهذا الرأي سوف يساعد المصارف الإسلامية على تسويق خدماتها بصورة أفضل وجذب مزيد من العملاء وخاصة فيما يتعلق بأصحاب الحسابات الاستثمارية، لأن الاعتماد على هذا الأسلوب للعمل – وتنظيم الحسابات الاستثمارية على أساسه – يمكن أن يساهم في طمأنة هؤلاء العملاء وإزالة ما لديهم من شكوك تجاه سلوك المصرف في التعامل مع هذه الأموال فيما يتعلق باحتمالات إهماله أو تقصيره عند استثمارها، وذلك على اعتبار أن العلاقة الحاكمة لهؤلاء بالمصرف هي علاقة المشاركة في الربح والخسارة.

* كما أن الأخذ بهذا الرأي يمكن أن يساهم في رفع كفاءة الأداء الخاصة بهذه المصارف فيما يتعلق باستثمار وتوظيف هذه الأموال ، وذلك لأن وجود التعويض في هذه الحالة يمثل عنصراً ضاعطاً وعقوبة زاجرة تؤدي إلى دفع المصرف لتجنب كل أسباب التقصير ، والعمل على أخذ كل أساليب الحيطة والحذر ، والاعتماد على كل الوسائل الملائمة والجيدة عند استخدام وتوظيف هذه الأموال .

* كما أن الأخذ بهذا الأسلوب للعمل – المنظم لعلاقة المصرف بأصحاب الحسابات الاستثمارية – يمكن أن يترتب عليه بعض الآثار الاقتصادية المفيدة للمجتمع ومنها : المساهمة في تحقيق أحد أهداف الرقابة المصرفية للبنك المركزي والمتمثل في المحافظة على أموال المدخرين – والتي تعتبر هي أموال المجتمع أيضاً – ولكن وفق طبيعة ونظام عمل المصارف الإسلامية .

يضاف إلى ذلك أيضاً أن الأخذ بهذا الأسلوب للعمل يمكن أن يعمل على جذب مزيد من الأموال وتعبئة مزيد من المدخرات ، من خلال تشجيع أصحاب هذه الأموال والمدخرات التي ترغب في استثمار أموالها من خلال هذه القنوات الشرعية ، ولكن يدفعها الخوف من احتمال تقصير وإهمال المصرف إلى الإحجام عن توجيه هذه الأموال للمصارف الإسلامية وغيرها ، ومعروف أن تعبئة الأموال وتجميع المدخرات مسألة غاية في الأهمية بالنسبة لأي نشاط اقتصادي ، ودور الجهاز المصرفي بالنسبة لها يمثل الدور الأساسي .

* كما أن الأخذ بهذا الرأي يتفق مع رؤية بعض الفقهاء حول حكمة مشروعية التعويض عامةً ، من حيث كونه وسيلة لصيانة الأموال من الضياع والنقص ، ووسيلة لزرع المتعدين ومنعهم من إلحاق الضرر بأموال الآخرين ، وأيضاً يعتبر أداة ملائمة لرفع الضرر وجبر الخسارة التي تلحق بالأموال ، كما أنه يساعد على رفع الظلم وتحقيق العدالة وإيصال الحقوق لأصحابها ، وكل هذه الغايات والآثار المرتبطة بالتعويض من وجهة نظر الفقهاء يمكن تلمس وجودها في حالة الأخذ بالرأي السابق بالنسبة لحسابات الاستثمار .

* وهكذا يتبين أن هناك العديد من الفوائد والمصالح التي يمكن أن تترتب على الأخذ بهذا الرأي و الاعتماد على هذا الأسلوب لتنظيم عمل الحسابات الاستثمارية ، وبعض هذه الفوائد يتعلق بالمصارف الإسلامية ذاتها ، والبعض الآخر يتعلق بالجهاز المصرفي للدولة ككل ، وأيضاً منها ما يتعلق بالنشاط الاقتصادي للمجتمع .

ولكن أود إعادة التأكيد هنا مرة أخرى على أن هذه المبررات لا ترقى إلى مستوى الحجج الشرعية التي يمكن الاعتماد عليها – بصورة أساسية – لإصدار الحكم الشرعي بشأن هذه المسألة، وإنما هي مجرد رؤية مصرفية واقتصادية لها ، يمكن أن تساعد أهل التخصص من الفقهاء على معرفة وتصور أحد جوانب هذا الموضوع ، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره .

الخلاصة

تعرض هذا البحث لدراسة موضوع ضمان البنك للمخاطر الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن الأضرار الناجمة عن ذلك ، وقد تناولت هذه الدراسة أربعة جوانب لهذا الموضوع ، وانتهت بشأن المسائل التي تم بحثها ، إلي ما يلي :

* أن أموال الاستثمار بالمصارف الإسلامية لها طبيعتها الخاصة وخصائصها المختلفة عن أموال الودائع بالبنك التقليدي ، وأن أهم عناصر الاختلاف ضمان البنك التقليدي لهذه الأموال في كل الأحوال والظروف بناءً على علاقة القرض والدين ، بينما المصرف الإسلامي لا يضمن هذه الأموال لأصحابها دائماً بحكم طبيعة علاقة المشاركة الحاكمة له .

* أن التكييف الشرعي لأموال الاستثمار يقوم على أساس عقد المضاربة حيث المودع هو رب المال والمصرف هو المضارب ، وبناءً على هذا التكييف تتحدد مسؤولية المصرف تجاه هذه الأموال ، والحالات التي يكون فيها مسؤولاً عن الخسارة وضامناً لهذه الأموال .

* وجود بعض عناصر الاختلاف بين المضاربة الثنائية في الفقه الإسلامي والمضاربة المشتركة في المصارف الإسلامية ، وقد كان لهذه الاختلافات انعكاساتها على مسألة الضمان ، كما أدت إلى وجود أبعاد جديدة بالنسبة لمسئوليات المصرف تجاه هذه الأموال .

* وأخيراً تم دراسة مسألة التعويض عن الأضرار الناجمة عن سوء استثمار المصرف لأموال العملاء ، وتبين أن المصرف ضامن لما يلحق بهذه الأموال – أرصدة الحسابات الاستثمارية – من نقص بسبب الخسارة التي يكون مسؤولاً عنها وأنه ملزم بتعويض هذا النقص ولكن وفق ضوابط وشروط معينة ، أما بالنسبة للخسارة التي يترتب عليها فوات أو ضياع فرصة الربح على هؤلاء العملاء فهي مسألة خلافية في حاجة إلى مزيد من البحث الفقهي لمعرفة الرأي الراجح بشأنها ، وخاصةً فيما يتعلق بتطبيقها على حالة الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية .

هوامش البحث

- (١) محمد عبد المنعم أبو زيد : الضمان في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٣٧ - ٣٨ .
- (٢) انظر : محمد عبد المنعم أبو زيد : المخاطر التي تواجه المؤسسات المصرفية الإسلامية، المجلة العالمية لكلية التجارة - جامعة الإسكندرية، العدد الأول المجلد الأربعون، مارس ٢٠٠٣م.
- (٣) سيتم التعرض لمسألة التكييف الشرعي لأموال الاستثمار في المصرف الإسلامي في المبحث الثاني من هذا البحث .
- (٤) محمد عبد الله العربي : المعاملات المصرفية وموقف الإسلام منها، بحث مقدم للمؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، ١٩٦٥م، ص ٧٢ وما بعدها .
- (٥) سامي حسن حمود : تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، القاهرة، مكتبة التراث، ١٩٩١م، ص ٣٣٧.
- (٦) محمد باقر الصدر : البنك اللاربوي في الإسلام، بيروت، دار التعاون للمطبوعات، ١٩٧٧م، ص ٢٥ .
- (٧) لتفاصيل أكثر حول هذه المسألة أنظر : محمد عبد المنعم أبو زيد : نحو تطوير نظام المضاربة في المصارف الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٢٦٩ - ٢٨٠.
- (٨) انظر حسن التهامي وآخرون : الدراسة المصرية لإقامة نظام العمل في البنوك الإسلامية، إعداد لجنة اقتصادية وشرعية من الخبراء لتقديمها لمؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية، عام ١٩٧٢م، ص ١١ .
- (٩) انظر الفتاوى الشرعية لهيئات الرقابة في بعض المصارف الإسلامية مثل، بنك دبي الإسلامي، وبنك فيصل المصري، وبيت التمويل الكويتي .
- (١٠) انظر أحمد الحجي الكردي : القراض أو المضاربة المشتركة (حسابات الاستثمار)، وكذلك عبد الستار أبو غدة، بحث يحمل نفس العنوان، بحثان منشوران بمجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة، العدد الثالث عشر، ١٤٢٢هـ . وكذلك محمد تقى العثماني : أحكام الودائع المصرفية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد التاسع، ١٤١٨هـ .
- (١١) ابن قدامه : المغني، ج ٥، ص ٥١ انظر للباحث : نحو تطوير نظام المضاربة في المصارف الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٢ وما بعدها .
- (١٢) انظر حسن عبد الله الأمين : المضاربة الشرعية وتطبيقاتها الحديثة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة، ١٩٨٨م، ص ٤٢ .
- (١٣) انظر محمد عبد المنعم أبو زيد، نحو تطوير نظام المضاربة في المصارف الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٥٥ .
- (١٤) محمد باقر الصدر : البنك اللاربوي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٣ - ٣٥ .
- (١٥) سامي حسن حمود : تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٢٥ .
- (١٦) د . منذر قحف : سندات القروض وضمان الفريق الثالث، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، المركز العالمي للاقتصاد الإسلامي، جدة، ١٤٠٩هـ، ص ٤٣ - ٧٧ .

- (١٧) عبد الكريم الخطيب : إجابة على سؤال من قارئ ، مجلة البنوك الإسلامية ،الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ،القاهرة ،عدد يوليو ١٩٧٩م ، ص ٥٣- ٥٥ .
- (١٨) انظر محمد عبد المنعم أبو زيد : نحو تطوير نظام المضاربة في المصارف الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٢٦- ١٣٦ .
- (١٩) لمعرفة مفهوم التعدي والتقصير ومخالفة الشروط في هذه الحالة انظر زكريا محمد الفالح : السلم والمضاربة ، عمان ، دار الفكر، ١٩٨٤م ، ص ٣٦٥ .
- (٢٠) راجع ماسبق عن حدود مسؤولية المصرف عن أموال الاستثمار .
- (٢١) راجع في ذلك : محمد عبد المنعم أبو زيد : البنك المركزي الإسلامي : الوظيفة الرقابية ، مؤتمر ترشيد مسيرة البنوك الإسلامية ،بنك دبي الإسلامي ،دبي مايو ٢٠٠٥م .
- (٢٢) وهبة الزحيلي ، نظرية الضمان ، ص ٢٥ .
- (٢٣) الشيخ علي الخفيف : الضمان في الفقه الإسلامي، القاهرة ،معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١م ، ص ٥٤-٥٧ .
- (٢٤) وإن كان لفظ التعويض بذاته لم يرد في كتب الفقه القديمة، واستخدم بدلاً منه لفظ " الضمان " حيث استخدم بمعنى التعويض أحياناً ، وبمعنى أشمل من التعويض أحياناً أخرى ، وبمعنى لا علاقة بالتعويض في أحيان أخرى .
- (٢٥) انظر محمد بن المدني بوساق : التعويض عن الضرر في الفقه الإسلامي ، الرياض ، دار أشبيليا ، ١٤١٩هـ ، ص ٢١٢ ، وما بعدها .
- (٢٦) المرجع السابق ، ص ١٧٧- ٢١٠ .
- (٢٧) راجع ما سبق عرضه عن مسألة الضمان بالمبحث الثالث من هذا البحث .
- (٢٨) راجع في ذلك : محمد المدني بوساق : التعويض عن الضرر في الفقه الإسلامي ، مرجع سابق، ص ١٢٥ .

المراجع

- ١- أحمد الحجي الكردي : القراض أو المضاربة المشتركة (حسابات الاستثمار المشتركة) ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ، جدة ، العدد الثالث عشر ، ١٤٢٢ هـ .
- ٢- حسن عبد الله الأمين : الودائع النقدية واستثمارها في الإسلام ، جدة ، دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ .
- ٣- سامي حسن حمود : تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ، مصر ، القاهرة ، مكتبة التراث ، ١٣٩٦ هـ .
- ٤- عبد الستار أبو غدة : القراض أو المضاربة المشتركة (حسابات الاستثمار) ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي ، جدة ، العدد الثالث عشر ، ١٤٢٢ هـ .
- ٥- عثمان بابكر أحمد : نظام حماية الودائع لدى المصارف الإسلامية ، جدة ، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب ، البنك الإسلامي للتنمية ، ١٤٢١ هـ .
- ٦- علي الخفيف : الضمان في الفقه الإسلامي ، القاهرة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١ م .
- ٧- محمد بن المدني بوساق : التعويض عن الضرر في الفقه الإسلامي ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، دار أشبيليا للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ .
- ٨- محمد تقي العثماني : أحكام الودائع المصرفية ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ، جدة ، العدد التاسع ، ١٤١٨ هـ .
- ٩- محمد عبد المنعم أبو زيد : نحو تطوير نظام المضاربة في المصارف الإسلامية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، مكتب القاهرة ، ٢٠٠٠ م .
- ١٠- _____ : الضمان في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، مكتبة ، القاهرة ، ١٩٩٦ م .
- ١١- _____ : المخاطر التي تواجه استثمارات المؤسسات المصرفية الإسلامية ، المجلة العلمية لكلية التجارة - جامعة الإسكندرية ، العدد الأول ، المجلد الأربعون ، مارس ٢٠٠٣ م .
- ١٢- _____ البنك المركزي الإسلامي - الوظيفة الرقابية ، بحث مقدم لمؤتمر ترشيد مسيرة البنوك الإسلامية ، رابطة الجامعات الإسلامية وبنك دبي الإسلامي ، دبي ، مايو ٢٠٠٥ م .



الدورة الثانية والعشرون
لتؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

ضمان المصرف الإسلامي للأضرار الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء

إعداد

الدكتور منذر قحف و الدكتور محمد الجمال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن اهتدى بهداهم واتبع سنتهم وسلك سبيلهم إلى يوم الدين ... أما بعد:

فهذا بحث مقدم إلى (مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي)، بناء على الدعوة الكريمة من أمينه العام الأستاذ الدكتور/ أحمد خالد بابكر، للكتابة في موضوع: "ضمان البنك للأضرار الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء، وتعويضهم عن الأضرار الناجمة" والذي سيعقد بمشيئة الله تعالى في الفترة من ٢٥ - ٢٨ يناير ٢٠١٥م.

وقد اخترنا أن يكون عنوانه (ضمان المصرف الإسلامي للأضرار الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء)، ويهدف إلى التعرف على مدى مسؤولية البنك عن الأضرار الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء، وإذا كان مسؤولاً فما هي حدود مسؤوليته ... إلى غير ذلك من الافتراضات المطلوب دراستها.

ولهذا يمكن تقسيم الدراسة إلى تمهيد وستة مباحث وخاتمة:

التمهيد: تاريخ ضمان الودائع المصرفية

المبحث الأول: الضمان المصرفي: مفهومه، أهميته، أسبابه

المبحث الثاني: تكييف وضع يد المصرف الإسلامي على أموال المستثمرين

المبحث الثالث: مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية

المبحث الرابع: مدى مشروعية ضمان الودائع في المصارف الإسلامية

المبحث الخامس: حكم اشتراط ضمان ودائع الاستثمار

المبحث السادس: أدوات مجابهة مخاطر الودائع في المصارف الإسلامية وتقييمها

الخاتمة: وتتضمن أبرز النتائج. والله نسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم

التمهيد: تاريخ ضمان الودائع

كانت البداية الجديدة لنظام ضمان الودائع المصرفية في العالم على أثر الأزمة العالمية الكبرى التي بدأت مصرفياً عام ١٩٢٩م وكانت الولايات المتحدة الدولة الأولى التي أدخلت نظاماً شاملاً إلزامياً لضمان الودائع المصرفية في العام ١٩٣٣م بإنشاء المؤسسة الفدرالية لتأمين الودائع المصرفية FDIC.^(١) ولعل لبنان كان أول دولة عربية أدخلت نظام ضمان الودائع المصرفية في العام ١٩٦٧م وذلك بالقانون رقم (٢٨).

يوجد في العالم ثلاثة أساليب أو نظم لضمان الودائع المصرفية هي الضمان الضمني غير المقنن، والضمان المقنن الكامل، والضمان المقنن الجزئي.^(٢) ويتمثل الضمان غير المقنن بالتزام سياسي عام غير محدد المعالم من قبل الدولة بضمان الودائع في حالة إفلاس أحد المصارف المحلية. وفي هذا النظام لا توجد قواعد محددة لضمان الودائع حيث لا يعرف المدعون مقدار الضمان ولا حتى وجوده نفسه إلا بعد حدوث أزمة مصرفية وعندها يمكن أن تتقدم الحكومة بالالتزام بالتعويض الجزئي أو الكلي عن الودائع المالكة.

أما الضمان المقنن الكامل فقد طبقت عدة دول منها اليابان والمكسيك وتركيا والكويت.^(٣) وفي ظل هذا النظام تقوم الحكومة بضمان الودائع المصرفية بكاملها في حالة انهيار أي من المصارف المحلية.

أما أكثر الدول فتتبنى نظام الضمان المقنن الجزئي؛ لأنه أقل كلفة وأبعد عن احتمالات إساءة الاستعمال الناتجة عن ضعف الرقابة والإشراف وعن المخاطر الأخلاقية Hazards Moral ذات العلاقة بإدارة الشركات Corporate Governing. ولكن هذه الكثرة من الدول تتفاوت كثيراً في مستوى الضمان الذي تقدمه، ففي حين لا تقدم المملكة المتحدة وسويسرا وشيلي ضماناً يزيد عن مستوى دخل الفرد السنوي في كل منها نجد أن الولايات المتحدة تقدم ما يقارب أربعة أضعاف دخل الفرد.^(٤)

(١) الحقيقة أن تشيكوسلوفاكيا كانت أول دولة أنشأت صندوقاً اختيارياً لضمان الودائع في العام ١٩٢٤م.

(٢) Scott, Kathleen A. "DEPOSIT INSURANCE SYSTEMS AROUND THE WORLD" September 7, 2005, New York Law Journal, New York, p. 2.

(٣) وقد عمدت الكويت إلى هذا الضمان الكامل بعد اختيار السوق المالية غير الرسمية التي عرفت باسم سوق المناخ في أوائل الثمانينات من القرن الماضي ثم قامت في العام ٢٠٠٤م بإلغاء هذا الضمان كلية. جريدة اليوم الكويتية عدد يوم الإثنين ٢٦ نيسان (أبريل) ٢٠٠٤م.

(٤) Asli Demirguc Kunt and Edward J. Kane, "Deposit Insurance Around the Globe: Where Does it Work? World Bank Publications 2001, p. 6.

المبحث الأول

الضمان المصرفي: مفهومه، أهميته، أسبابه

المطلب الأول: مفهوم الضمان المصرفي

يطلق الضمان في اللغة على معان: منها الالتزام، تقول: ضمنت المال، التزمته،^(١) ومنها: الكفالة، تقول: ضمن الشيء إذا كفله. ومنها التعرّيم، تقول: ضمنت الشيء تَضْمِينًا فَتَضْمَنُهُ عَنِّي: عَرَّمْتُهُ فَالْتَزَمَهُ.^(٢)

أما في اصطلاح الفقهاء فيطلق على المعاني التالية:^(٣)

أ - يطلق على كفالة النفس وكفالة المال عند جمهور الفقهاء من غير الحنفية.

ب - ويطلق على غرامة المتلفات والغصوب والتعيبات.

ج - كما يطلق على ضمان المال، والالتزام برد مثله بعقد كالقرض وبغير عقد نحو ما أتلفته العجماء.

د - كما يطلق على ضمان الملك، جاء في الأشباه والنظائر للسيوطي: "مَا خَرَجَ مِنَ الشَّيْءِ: مِنْ غَلَّةٍ، وَمَنْفَعَةٍ، وَعَيْنٍ، فَهُوَ لِلْمُشْتَرِي عَوْضٌ مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ ضَمَانِ الْمَلِكِ، فَإِنَّهُ لَوْ تَلَفَ الْمَبِيعُ كَانَ مِنْ ضَمَانِهِ، فَالْعَلَّةُ لَهُ، لِيَكُونَ الْعُنْمُ فِي مُقَابَلَةِ الْعُرْمِ."^(٤) ومن ذلك قولهم بعدم جواز بيع ما لم يضمن فهو ضمان بمعنى تحمل مخاطر الملك.

هـ - كما يطلق على التزام النقص في وضع اليد على المال، بغير حق أو بحق عند بعضهم على العموم.

و - كما يطلق على ما يجب بإلزام الشارع، بسبب الاعتداءات: كالديات ضمانا للأنفس، والأروش ضمانا لما دونها، وكضمان قيمة صيد الحرم، وكفارة اليمين، وكفارة الظهار، وكفارة الإفطار عمدا في رمضان.

وقد وضعت له تعاريف متعددة، تتناول بعض هذه الإطلاقات أو تتناول الإطلاقات جميعها في الجملة، ومن الأخير تعريف زكريا الأنصاري: "يقال للالتزام حق ثابت في ذمة الغير، أو إحضار من هو عليه، أو عين مضمونة، ويقال للعقد الذي يحصل به ذلك."^(٥) وهذا التعريف شامل للكفالة غير أنه لا يشتمل فيما يبدو على ضمان الملك. ومن الأول جاء تعريف الشوكاني بأنه: عبارة عن غرامة التالف.^(٦) وكذا تعريف المادة رقم (٤١٦) من مجلة الأحكام العدلية، بأنه: "إعطاء مثل الشيء

(١) المصباح المنير: مادة: (ض م ن)

(٢) القاموس المحيط: مادة: (ض م ن)

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية: ٢٨ / ٢١٩.

(٤) ص ١٣٦.

(٥) زكريا الأنصاري: الغرر البهية شرح البهجة الوردية: المطبعة الميمنية، ٣ / ١٤٩.

(٦) نيل الأوطار: ٥ / ٣٥٧.

الشيء إن كان من المثليات وقيمتها إن كان من القيميات أي في الغضب والإتلاف." (١) وعرفه المالكية: (شغل ذمة أخرى بالحق). (٢)

أما المقصود بضمان المصرف: فهو تحمله مسئولية رد رأس المال النقدي إلى رب المال في كل حال، سلم رأس المال أو لم يسلم. ينطبق هذا على البنك الربوي لأنه يأخذ جميع الودائع قروضا من أصحابها والأمر ليس كذلك في البنك الإسلامي؛ لأن أموال المودعين في المصرف الإسلامي على نوعين؛ قروض في الحسابات الجارية ومضاربات استثمارية في حسابات التوفير والودائع لأجل، فيد البنك على المال في النوع الثاني يد أمانة والأمين لا يضمن المال إلا إذا تعدى أو قصر. أما غير ذلك من الحالات ففي الجملة لا يضمن المصرف الإسلامي.

المطلب الثاني: أهمية ضمان كافة أنواع الودائع في استقرار وسلامة النظام المصرفي الإسلامي

يمكن تلخيص جميع معالم العمل المصرفي بكلمة واحدة هي: الثقة. فالعمل المصرفي في علاقته مع المودعين يقوم أولا وآخرا على الثقة في قدرة المصرف على إعادة هذه الودائع عند الطلب إذا كانت في حسابات جارية وعند الأجل إذا كانت لأجل، ولا تختلف في ذلك المصارف الإسلامية عن المصارف التي تقبل الودائع على أساس القرض والفائدة. وأصحاب الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية إنما يقدمونها للبنك الإسلامي على أساس الثقة بقدرته على الاستثمار المربح وذلك على الرغم من استعدادهم لتحمل الخسارة عند وقوعها.

ومن جهة أخرى فإن الدولة ممثلة بأجهزتها وسلطاتها النقدية تقع على عاتقها مسؤولية كبيرة في الحفاظ على الاستقرار النقدي والمالي والمصرفي الذي هو الشرط الأول والأساسي لسياسة التمكين من التنمية التي تكاد تجمع جميع الآراء الفنية المعاصرة على أنها السبيل الأنجح والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، فحتى يتمكن الأفراد من ممارسة نشاطهم الاقتصادي والبحث عن الفرص المحزنة لهم للإنتاج والتنمية لا بد من توفير جو من الاستقرار المالي والمصرفي وتجنب أزمات الثقة التي تؤدي إلى الإقبال على سحب الودائع من البنوك.

ثم إن تقديم الضمانات الكافية لبناء الثقة بالنظام المصرفي هو حجر الأساس في اطمئنان المودعين وتجنب أزمات الذعر النقدي والمصرفي وبخاصة لصغار المودعين الذين يمثلون في العادة الطبقة الوسطى التي تشكل المادة الأساسية للتنمية في البلدان الصغيرة.

المطلب الثالث: أسباب الضمان

ضمان الملك سببه التملك فهو خاصية أساسية من خصائص الملكية في الشريعة وعند كل العقلاء والقوانين. وقد عبر عنه الحديث الشريف "الخراج بالضمان" والقاعدة المعروفة الغنم بالغرم. وأما ضمان المتلفات فهو أثر من آثار الالتزام، وهو يكون بإتلاف مال الغير أو بالتفريط وترك الحفظ أو بالتعدي في الاستعمال المأذون فيه.

(١) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: ١ / ٤٤٩.

(٢) راجع مختصر خليل وشروحه من ذلك عليش: منح الجليل: ٦ / ١٩٨.

قال الكاساني: "بيان مَا يُعَيَّرُهُ [أي: المستأجر] من صفة الأمانة إلى الضمان فالمغير له أشياء منها: ترك الحفظ؛ لأن الأجير لما قبض المستأجر فيه فقد التزم حفظه، وترك الحفظ المُلتَزَم سبب لوجوب الضمان ... ومنها الإتلاف والإفساد إذا كان الأجير متعديا فيه." (١)

كما جعل المالكية أسباب الضمان ثلاثة:

أحدها: العدوان كالقتل والإحراق وهدم الدور وأكل الأطعمة وغير ذلك من أسباب إتلاف الممتلكات. وثانيها: التسبب للإتلاف كحفر الآبار في طرق الحيوان في غير الأرض المملوكة للحافر. وثالثها: وضع اليد غير المؤتمنة، كقبض المبيع أو بقاء يد البائع. (٢)

قال ابن رشد: "وأما الموجب للضمان، فهو إما المباشرة لأخذ المال المغصوب أو لإتلافه، وإما المباشرة للسبب المتلف، وإما إثبات اليد عليه." (٣)

وأيضاً جعل الشافعية (٤) والحنابلة (٥) أسباب الضمان ثلاثة:

أحدهما: العقد، كالمبيع والتمن المعين قبل القبض والسلم.

ثانيها: اليد، مؤتمنة كانت كالوديعة والشركة إذا حصل التعدي، أو غير مؤتمنة كالغصب.

ثالثها: الإتلاف، نفساً أو مالا. وزاد الشافعية: الحيلولة، كما لو نقل المغصوب إلى بلد آخر، فللمالك المطالبة بالقيمة في الحال، للحيلولة قطعاً، فإذا رده ردها. (٦)

وعلى ذلك: فالمخاطر المسؤول عنها المصرف هي مخاطر العنصر البشري، وهي التي ترتبت بسبب الإهمال أو التقصير أو تعدي إدارة المصرف. وذلك كأن يدخل المصرف في عملية استثمارية قبل القيام بدراسة جيدة عنها أو خبرة ودراية بها، أو يضارب بأموال أصحاب حسابات الاستثمار مع عملاء لم يتأكد البنك من حسن أخلاقهم ومثانة ذمهم وقدراتهم على الاستثمار السليم وتوليد الأرباح المرجوة وكذلك دقة نظامهم والتزامهم بأصول وأعراف تجارتهم والأصول المحاسبية وتقديم التقارير المطلوبة في أوقاتها وسداد المبالغ والخصص المطلوب سددها في مواعيدها؛ ولذا قال الإمام مالك: "لا أحب للرجل أن يُقارض رجلاً لا يعرف الحلال والحرام، وإن كان رجلاً مسلماً، فلا أحب له أن يُقارض من يستحل شيئاً من الحرام في البيع والشراء؛" (٧) وذلك لأن القيم الإيمانية والأخلاقية والسلوكية تتفاعل مع الكفاءة الفنية والمالية للمتعامل في الحد من مخاطر الاستثمار. (٨)

(١) بدائع الصنائع: ٤ / ٢١١.

(٢) القرائي: الفروق: ٢ / ٢٠٦. الذخيرة: ٦ / ٢١٠.

(٣) بداية المجتهد: ٤ / ١٠٠.

(٤) السيوطي: الأشباه والنظائر: ٣٦٢. الزركشي: المنشور في القواعد الفقهية: ٢ / ٣٢٢، ٣٢٣.

(٥) ابن رجب: القواعد: ص ٢٠٤.

(٦) السيوطي: الأشباه والنظائر: ٣٦٢.

(٧) المدونة: ٣ / ٦٤٥.

(٨) د. فرحات الصافي علي: مخاطر صيغ الاستثمار في المصارف التقليدية والإسلامية: دراسة تحليلية مقارنة، ص ٢٣.

كما قد يدخل المصرف في عملية استثمارية مخالفة لقواعد الشريعة الإسلامية أو لقوانين الدولة،^(١) ومن أمثلة هذه المخاطر: مخاطر التركيز الاستثماري،^(٢) ومخاطر نقص الضمانات المقدمة من العملاء.^(٣)

وطبقاً لأحكام الشريعة يتحمل المصرف الإسلامي وحده خسائر هذه المخاطر في حالة حدوثها إذا كانت بسبب تقصير أو تعدي من جانبه ولا يشترك معه فيها أصحاب حسابات الاستثمار.

(١) كالمتاجرة بسلع أو خدمات أو أعمال محرمة لا تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية، أو يرتكب المتعامل بعض المخالفات القانونية مما قد ينتج عنها إيقاف أو إلغاء نشاطه من قبل الجهات الحكومية. المرجع السابق: ص ١٩.

(٢) وتنشأ هذه المخاطر نتيجة عدم تنويع استثمار الأموال في صيغ الاستثمار المختلفة، أو تركيز الاستثمارات مع متعامل واحد أو نشاط واحد أو منطقة جغرافية واحدة أو في تواريخ استحقاق العائد. المرجع السابق: ص ١٧.

(٣) وتنشأ مخاطر الضمانات من عدم استيفاء الضمانات المتعارف عليها أو عدم خلوها من الموانع (قيود أو رهونات - امتياز للآخرين)، أو المبالغة في تقويمها، أو صعوبة تسويقها من قبل المصرف في حالة تسيلها أو صعوبة تخزينها أو تغليفها أو نقلها، أو ارتفاع التكاليف اللازمة لذلك. المرجع السابق: ص ١٧.

المبحث الثاني

تكييف وضع يد المصرف الإسلامي على أموال المستثمرين

حرم الله عز وجل التعامل بالربا والغرر والاحتكار والتدليس والتطيف والكذب والسحت وكل صور أكل أموال الناس بالباطل، وأباح التعامل بالبيوع والمشاركات والإيجارات وفق ضوابط تحفظ لكل متعاقد حقه بلا حيف أو ظلم.

ويتمركز دور العمل المصرفي الإسلامي في الأساس على الوساطة بين المدخرين والمستثمرين معتمدا على النماذج المختلفة لعقود استخدامات الأموال مثل بيع المراجعة والسلم والاستصناع والإجارة والمضاربة الشرعية، والمشاركة ... الخ.

في حين يمكن تصنيف جميع أنواع الودائع في المصارف التقليدية بنوعين واضحي المعالم هما الودائع تحت الطلب والودائع لأجل، حيث يستند كلاهما إلى عقد القرض، مما ينشأ عنه - بطبيعة الحال - دين مضمون في ذمة البنك، فإن المصارف الإسلامية تتلقى الودائع من عملائها على شكل حسابات جارية وحسابات استثمارية. فالودائع في الحسابات الجارية تعتبر مضمونة من قبل المصرف الإسلامي يلزمه دفعها عند طلب أربابها فهي إذن ودائع تحت الطلب ويكون دفعها بواسطة الشيكات والتحويلات والأوامر بدفع فواتير مستحقة على أصحابها وغير ذلك من أساليب السداد. لذلك فإن أكثر العلماء يرون أنها تنطبق عليها خصائص وصفات عقد القرض المعروف في الشريعة الغراء ويعتبرون الإيداع في الحسابات الجارية نوعا من الإقراض للبنك الإسلامي من قبل العميل.

ولا يشارك المودع في الحساب الجاري في الخسائر التي قد تنجم عن استثمارات المصرف ونشاطاته كما أنه لا يستحق أية مشاركة في الأرباح تطبيقا لقاعدة "الخراج بالضمان" التي وردت في الحديث الشريف، وبهذا صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم ٨٦ (٩/٣): (الودائع تحت الطلب "الحسابات الجارية" سواء كانت لدى البنوك الإسلامية أو الربوية هي قروض بالمنظور الفقهي حيث إن المصرف المتسلم لهذه الودائع يده يد ضمان لها [بل إن عقد القرض ينقل ملكية المال المقرض إلى البنك، ويجعل البنك مدينا للمقرض، والمدين ضامن لدينه] وهو ملزم شرعاً بالرد، ولا يؤثر على حكم القرض كون البنك المقترض مليئاً).

وبذلك فإن الودائع في الحسابات الجارية مطابقة في جميع خصائصها وصفاتها لمثيلاتها في المصارف التقليدية، ويلاحظ في هذا النوع من الودائع توافق نظرة كل القوانين المصرفية في البلدان المختلفة مع النظرة الفقهية المعاصرة في أن المبالغ المودعة تصبح ملكا للبنك الوديع وأنه يضمن رد مثلها عند الطلب لأربابها. وينتج عن ذلك أن نتائج استثمار المبالغ المودعة في الحسابات الجارية، من ربح أو خسارة، يحصل عليها البنك الوديع وحده لأنه مالك لهذه المبالغ.

أما الودائع في الحسابات الاستثمارية فهي ودائع يقدمها أصحابها للمصرف الإسلامي بقصد المشاركة في الأرباح وهي تقوم على عقد المضاربة المعروف شرعا، وهو عقد يتضمن معنى الوكالة بحيث يكون البنك وكيلاً عن أصحاب هذه الودائع في استعمالها في استثمارات المصرف ونشاطاته التي يقصد منها إلى تحقيق الأرباح، ويكسب المصرف حصة من الربح هي ما اتفق عليه نصيبا للمضارب كما يكسب أرباب هذه الودائع الباقي وهو حصة رب المال في الربح. أما سبب اكتسابه للربح فهو ملكية المال التي ما تزال بيد المودع باعتبار تصرف المصرف في المال إنما هو تصرف الوكيل.

والمضاربة إما أن تكون عامة حيث تصب كل الودائع في وعاء استثماري واحد ثم يستخدمه المصرف في كل أوجه التمويل والاستثمار. أو تكون مضاربة خاصة بمشروع معين أو قطاع استثماري معين سواء أكان تجاريا أو عقاريا أو صناعيا

...الخ. وبهذا يكون المصرف الشريك المضارب بعمله، والمودعون هم المضاربون برؤوس أموالهم. وتوزع الأرباح الناتجة عن التشغيل بالنسب المتفق عليها مسبقاً، أما الخسارة فهي تلزم رأس المال ما لم يثبت تعدي أو تقصير المضارب.

وإذا كانت الودائع في الحسابات الجارية متماثلة بين المصارف الإسلامية والتقليدية فإن هنالك فوارق جمة فيما بين الودائع ذات الأجل في المصارف التقليدية والودائع الاستثمارية في المصارف الإسلامية.

فالحقيقة الفقهية بالنسبة لمال المضارب هو أنه يبقى على ملك صاحبه ولا يكون للبنك بالنسبة لهذا المال أكثر من وظيفة الوكيل المضارب في حين أن الوديعة المصرفية للأجل يصبح المال فيها ملكاً للبنك شأنها شأن الوديعة في الحساب الجاري، ويلتزم البنك برد مثلها عند استحقاقها أي أنه ينشأ في ذمة البنك دين بمقدار الوديعة. وبذلك فإن ميرر استحقاق الربح لرب المال في الوديعة الاستثمارية في المصارف الإسلامية هو وجود حقيقة الملك وبقاء المال على ملك صاحبه على الرغم من أن المصرف الإسلامي قد قام باستعمال هذا المال في مشاريعه التي ترمي إلى تحقيق الربح؛ لأن المصرف إنما يقوم بالنشاط الاستثماري نيابة عن صاحب المال بحكم الوكالة المتضمنة في عقد المضاربة، وليس بحكم ملكية البنك لمال الوديعة.

ولا بد من ملاحظة أن يد الوكيل المضارب يد أمانة. ويد الأمانة لا تغرم إلا في حالات التعدي أو التقصير. فلا يمكن من الوجهة الشرعية مساءلة البنك الإسلامي عن خسائر الاستثمار في حسابات الودائع الاستثمارية طالما أنه لم يتعد ولم يهمل أو يقصّر. ولا شك أن التعدي الذي يستدعي وجوب ضمان المضارب هنا يكون في حالات مخالفة العقد مع أرباب الأموال، أو مخالفة الأعراف المصرفية في أعمال المصرف ونشاطاته الاستثمارية وبخاصة ما يتعلق بما يسمى شروط الحكمة في الاستثمار Banking Investment Prudence Conditions ، أو مخالفة تعليمات المصرف المركزي أو السلطة الرقابية الإشرافية على البنك الإسلامي، أو عدم القيام بعمل كان ينبغي أن يُعمل حسب قواعد التعامل المصرفي المتعارف عليها.

المبحث الثالث

مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية

طالما أن المصارف الإسلامية تقوم بأعمال التمويل والوساطة المالية فإن المخاطر التي تتعرض لها الأموال المودعة لديها هي تلك المخاطر التي تؤثر على استثمارات المصرف واستعمالاته للأموال المتوفرة لديه من جهة، والمخاطر التي تتعرض لها قيود وحسابات البنك المتعلقة بالمدودين من جهة أخرى. أما الأخيرة فتتجه إلى أية تغييرات في الحسابات ناشئة عن خطأ غير مقصود أو عن تلاعب يتخذ شكلاً إجرامياً من قبل العاملين في البنك أو من قبل آخرين استطاعوا النفوذ إلى سجلات البنك وقيوده.

أي أن هذه التغييرات تعود إلى ما يُجْمَل عادة بعبارة مخاطر العمليات وأهم أسبابها أربعة هي: النظم الداخلية في البنك، والإجراءات وطرق العمل، والعاملين في البنك، والأسباب الخارجية بنوعها من اعتداءات إجرامية أو أحداث خارجية كعوامل الطقس وانقطاع الكهرباء. يضاف إلى هذين نوع ثالث من المخاطر التي يسببها ارتباط البنوك بعضها مع بعض بعلاقات وثيقة ومتنوعة ومعقدة، بحيث يتأثر البنك الواحد، ولو كان إسلامياً، بما يطرأ على البنوك الأخرى -ولو التقليدية- من مخاطر وأزمات، ويسمى هذا النوع بمخاطر النظام systemic risk.

فكما هو عليه الأمر في البنوك التقليدية تتعرض استثمارات البنك الإسلامي لمجموعتين عريضتين من العوامل والمؤثرات. المجموعة الأولى هي تلك التي تنشأ بسبب ظروف خارجة تماماً عن البنك وسياساته وقراراته - دون أن يكون البنك قادراً على تجنبها بفعل أو بامتناع عن فعل ضمن حدود المعقول من إجراءات وتدابير الحيلة والحذر والإدارة السليمة due diligence and good governance - مثل التغييرات الاقتصادية العالمية والأحوال السياسية والأمنية المحلية والإقليمية والدولية المحيطة بالبنك، وهذه المجموعة من المخاطر تؤثر على قدرة البنك على تحقيق أرباحه وتحصيل تمويلاته المطروحة في السوق كما تؤثر على قيمة استثماراته أو على قدرته على أداء التزاماته نحو المدودين والدائنين. وقد تتعلق هذه المجموعة من العوامل والمؤثرات بأي من مخاطر الائتمان Credit Risk ومخاطر السوق Market Risk ومخاطر العمليات Operational Risk ومخاطر السيولة Liquidity Risk.

أما المجموعة الثانية من العوامل والمؤثرات فهي تتعلق مباشرة بأعمال البنك وعامله ونظام الإدارة والاستثمار فيه ونشاطاته وقراراته الاستثمارية. وتؤثر هذه المجموعة من المخاطر على قدرة البنك على تحصيل الائتمان المقدم للعملاء وتحقيق الأرباح المتوقعة، كما تؤثر على حسابات كل من المدودين والمستفيدين من التمويل وعلى كفاءة نفقاته في تحصيل إيرادات مقبولة. وهذه العوامل والمؤثرات هي مما يمكن للبنك أن يتجنبها بفعل أو بامتناع عن فعل ضمن حدود المعقول من إجراءات وتدابير الحيلة والحذر والإدارة السليمة due diligence and good governance. والمخاطر الناشئة عن سلوك البنك نفسه فيما ينبغي أن يفعل أو أن لا يفعل يمكن أن تكون من نفس أنواع المخاطر المذكورة سابقاً أي مخاطر الائتمان ومخاطر السوق ومخاطر العمليات ومخاطر السيولة.

ومن جهة أخرى، فإن عدم الاستعداد لاقتناص فرصة ربحية جيدة يمكن أن يكون نوعاً من الإهمال أو التقصير! غير أن عدم اقتناص فرصة ربحية جيدة لا يعني تعريض الودائع لخطر الضياع أو النقصان. لذلك لن تتعرض لهذه المخاطر ومثيلاًتها وسنقتصر في هذا البحث على مخاطر الائتمان ومخاطر السوق ومخاطر العمليات ومخاطر السيولة.

تعرف مخاطر الائتمان بأنها احتمال عدم تحصيل الديون المترتبة للمصرف على الغير. ويتعلق ذلك بأمر أربعة هي: تقييم وتصنيف Rating مستوى القدرة على الوفاء لمديني البنك. ونوع وحجم الضمانات التي يحصل عليها البنك. واتخاذ الإجراءات الاحتياطية والوقائية في متابعة المدينين. وقدرة البنك على مواجهة هذه المخاطر من حيث كفاية رأس المال والاحتياطيات والمؤونات provisions اللازمة وتوفير النقدية المناسبة والقدرة على تسهيل الموجودات وعلى الإفادة من مصادر التمويل الموجودة في السوق وبخاصة السلطة النقدية (البنك المركزي) والبنوك الأخرى.

إن احتمال التساهل أو التهاون في تقدير مخاطر الائتمان هو أقل في البنوك الإسلامية منه في التقليدية؛ لأن البنوك الإسلامية توزع أرباحاً سنوية للمودعين، وهذه الأرباح تتأثر بمؤونات الديون المشكوك بها والمعدومة فيكون للتهاون في أمرها انعكاس سلبى على أصحاب الأسهم في حين تلتزم البنوك التقليدية بفائدة محددة للودائع الآجلة لا يتأثر معدلها ولا حجمها بهذه المؤونات فيكون من صالح الإدارة التساهل في أمر هذه المؤونات أو إخفاء ضعف بعض الديون لئلا يظهر لها أثر سلبى على الأرباح الموزعة لأصحاب الأسهم وبالتالي على مصير الإدارة الراهنة للبنك من خلال التصويت في الجمعية العمومية.

أما مخاطر السوق فهي التي تنشأ عن تغيرات الأسعار. وهي تتعلق باستثمارات البنك الإسلامي في الصكوك وغيرها من الأوراق المالية المباح التعامل بها شرعاً إضافة إلى استثماراته الأخرى في شركات تابعة وفي عقارات وغيرها من الاستثمارات المباشرة. ويضاف إلى ذلك أن مخاطر تغير أسعار العملات الأجنبية تعتبر أيضاً من نوع مخاطر السوق. وتحدد البنوك المركزية عادة الحدود والسقوف المسموحة لهذه الاستثمارات. فقانون المصارف الكويتي المعدل في عام ٢٠٠٣ يسمح في المادة ٨٦ للبنوك الإسلامية أن "تزاوّل عمليات الاستثمار المباشر والمالي لحسابها أو لحساب الغير أو بالاشتراك مع الغير بما في ذلك إنشاء الشركات . . .".

وأما النوع الثالث من المخاطر التي تتعرض لها البنوك الإسلامية فهو مخاطر العمليات. وهي التي تنجم عن أعمال موظفي البنك ونظمه الداخلية وسياساته وأساليب اتخاذ القرارات فيه. وتشمل هذه المخاطر جميع ما يعرف في الفقه الإسلامي بحالات الإهمال والتقصير والتعدي سواء أكان ذلك من إدارة البنك أو من العاملين فيه من غير ذوي القرار أو من اختراق نظم الكمبيوتر أو العدوان على ممتلكات البنك أو حساباته.

وهناك أمثلة عديدة في البنوك الإسلامية لهذا النوع من المخاطر منها ما حصل لبنك دبي الإسلامي في عام ١٩٩٩م وما حصل لبنك البركة بنغلادش وبنك فيصل قبرص في ثمانينات القرن الماضي ولعل هذا النوع من المخاطر هو ما حصل لبنك التقوى في أواخر القرن الماضي أيضاً مما أدى إلى إعلان إفلاسه وتصفيته بصورة قانونية.

وأما مخاطر السيولة فتتمثل بعدم قدرة البنك الإسلامي على الاستجابة لطلبات السحب التي ترد من المودعين. ويكون ذلك بسبب عدم كفاية الاحتياطي النقدي وعدم القدرة على تسهيل الموجودات أو الحصول على النقدية اللازمة من البنك المركزي أو البنوك الأخرى. وقد حصلت أزمات سيولة في عدد من البنوك الإسلامية كانت لأسباب خارجة عن البنك نفسه وقراراته (دون أن نقصد بذلك أنه لم يكن في مكنه تجنبها)، نذكر منها أزمة بنك فيصل الإسلامي المصري في أواخر الثمانيات من القرن الماضي وأزمة بنك إخلاص التركي في منتصف التسعينات التي أدت بالبنك إلى الإفلاس والتصفية.

إن نظرة سريعة على أنواع المخاطر في البنوك الإسلامية تبين لنا أنها من نفس أنواع مخاطر البنوك التقليدية. والواقع أن هذه المخاطر هي نفسها التي تسعى اتفاقيتا بازل ٢ وبازل ٣ إلى التخفيف منها والتحوط لها سواء بالمطالبة بوجود كفاية رأسمالية تغطي هذه المخاطر، أم بالبحث في وسائل الضمانات والرهونات التي يمكن أن تدعم القدرة على تحصيل الديون في مواعيدها

لتقليل ذلك من مخاطر الائتمان، أم بتطبيق نظام لتصنيف الديون والمدينين يعبر عن حقيقة المخاطر المحتملة. لذلك لا بد من تقرير حقيقة أولى وهي التشابه الكبير بين المخاطر التي تتعرض لها الودائع في البنوك الإسلامية مع مثيلاتها في البنوك التي تتعامل بالفائدة.

والخلاصة هي أن المصارف الإسلامية معرضة مثل غيرها من المصارف للأنواع الأربعة السابق ذكرها من المخاطر والودائع فيها - استثمارية كانت أم قرضية - ليست في منأى عن الحاجة إلى الضمان، والواقع أن عدة بنوك إسلامية قد انحارت أو اضطرت إلى التصفية الطوعية خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي بسبب تعرضها لنوع أو آخر من مخاطر العمل المصرفي كما أن عددا آخر قد أصيب بمخزات عنيفة كادت أن تؤدي بها لولا الدعم والمساعدة من المصارف الأم أو من المصارف الربوية أحيانا.

المبحث الرابع

مدى مشروعية ضمان الودائع في المصارف الإسلامية

بعد أن عرفنا أن الودائع في المصارف الإسلامية تتعرض لمخاطر لا تختلف بطبيعتها ونوعيتها عن المخاطر التي تتعرض لها الودائع في البنوك التي تتعامل بالفائدة سنناقش في هذا المبحث مسألة ضمان الودائع من الوجهة الشرعية لتتعرف على مدى جواز ضمان الودائع ومن هي الجهة المسؤولة عن هذا الضمان. وهو أمر يحتاج إلى دراسة مدى انطباقه على كل نوع من أنواع الودائع في البنوك الإسلامية. وعلى ذلك يمكن تقسيم هذا المبحث إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول: ضمان الودائع في الحسابات الجارية من وجهة نظر الشريعة

يخبر الفقهاء المعاصرون الودائع بالحساب الجاري على أنها قروض من المودع للبنك، ولا يؤثر في هذا التحريم أن يكون البنك إسلامياً أو تقليدياً لأن خصائص الوديعة بالحساب الجاري تتفق مع خصائص عقد القرض. فالوديعة المصرفية قرض مضمون سداده على البنك؛ وكما في القرض فإن للبنك أن يستعمل عينها فيرد مثلها من نفس العملة عند طلبها من قبل المودع؛ وهي كالقرض مستحقة للمودع في كل آن، مما يجعل له الحق بسحبها في كل آن أيضاً. ثم إن على البنك نفقة سدادها لأن المقترض هو الذي يجب عليه أن يؤدي ما اقترضه إلى المقرض؛ كما أنه ليس للمقرض أي حق بزيادة على المال الذي أقرضه فلا تستحق الوديعة بالحساب الجاري أية زيادة؛ وبدهي أنها لا تتحمل أية خسارة يمكن أن تنشأ عن أعمال البنك المقترض.

لذلك فالودائع بالحساب الجاري في البنوك الإسلامية تبقى بمعنى القروض وإن رغبت بعض المصارف أن تسميها تجاوزاً أمانات!^(١) وبالتالي فإن البنك الإسلامي يتحمل ضمانها وعليه نفقة ذلك الضمان إن كانت له نفقة. يضاف إلى ذلك أن البنك (المقترض) هو الذي يتحمل نفقة سدادها أو ردها لأربابها وهنا أيضاً إن كانت لهذا الرد نفقة فهي على المقترض كما هو معروف في جميع النصوص الفقهية، مما أكدته قرار مجمع الفقه الإسلامي في إجابته على تساؤلات البنك الإسلامي للتنمية بخصوص جواز تحميل المقترض جميع نفقات القرض - ومنها طبعاً نفقة سداد القرض التي تشمل نفقة ضمانه إن كان للضمان نفقة -.^(٢)

ومن الجدير بالملاحظة أن أهم مثال واقعي لتطبيق مبدأ تحميل البنك كلفة ضمان الودائع بالحسابات الجارية هو ما تم بالفعل إنفاذه في السودان حيث نص القانون على تحمل البنك الوديع جميع المساهمة المدفوعة لمؤسسة ضمان الودائع وعدم الرجوع فيها على أصحاب هذه الودائع.

(١) فلو اعتبرت أمانات لما كانت مضمونة على البنك الإسلامي؛ لأن يد الأمانة ليست يد ضمان فلو هلكت لتحمل أصحابها نتيجة هلاكها.

(٢) كما نص في قراره رقم ٨٦ (٩/٣) على أن "... الضمان في الودائع تحت الطلب هو على المقترضين لها (المساهمين في البنوك) ما داموا ينفردون بالأرباح المتولدة من استثمارها...". الدورة التاسعة لمجمع الفقه الإسلامي، إبريل ١٩٩٥ م.

المطلب الثاني: حكم ضمان الودائع في حسابات الاستثمار

الودائع في حسابات الاستثمار، سواء أكانت حسابات توفير أم حسابات بإشعار أم حسابات استثمار لأجل، هي أموال دفعت للبنك الإسلامي على أساس من عقد المضاربة الشرعي الذي هو تسليم للمال لمن يقوم باستثماره على أن للمدير حصة من الربح. ولأن المضاربة تتضمن معنى الوكالة في التصرف بالمال فإن المال يبقى مملوكاً لصاحبه وهو بحكم هذا الملك يستحق ما تبقى من الربح بعد اقتطاع حصة المضارب. والقاعدة الشرعية المعروفة هي أن ضمان المال على مالكة وليس على الوكيل/المضارب أي ضمان إلا في حالة التقصير أو التعدي. وهذا ما تؤكد بالعديد من القرارات الجمعية وفي فتاوى الهيئات الشرعية للبنوك الإسلامية بحيث استفاض العلم به وانقطع الخلاف فيه.

ولكن علينا أن نلاحظ في هذا الصدد أن الودائع في حسابات التوفير وحسابات الإشعار والحسابات لأجل لا تشارك كلها في عمليات الاستثمار التي تقوم بها البنوك الإسلامية. فما شأن الجزء الذي لا يشارك في الاستثمار ولا يشترك بالتالي في نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة؟

هل تعتبر الأموال غير المشاركة في الاستثمار قروضا مضمونة على البنك أم ودائع أمانة بمعناها الشرعي لا يغرم فيها البنك إلا بالتقصير أو التعدي أم هي أموال مضاربة مثل الأجزاء التي تشارك في عمليات الاستثمار؟

على الرغم من صمت البنوك الإسلامية عما يتعلق بالأجزاء غير المستثمرة من الودائع يبدو أن البنوك الإسلامية تستعمل هذه الأجزاء في أعمالها مثلها في ذلك مثل الودائع في الحسابات الجارية فهي لا تضعها في صناديق أمانات خاصة لا تفتح إلا بمعرفة المودعين، ولا تعزلها أو تفصلها عن حساباتها في حسابات خاصة تعامل معاملة خاصة هي معاملة ودائع الأمانة المعروفة في الشريعة والتي تقضي برد عين الوديعة نفسها! فليست هي إذن ودائع أو أمانات بالمعنى الشرعي المعروف للوديعة في الكتابات الفقهية.

كذلك فإن هذه الأجزاء من مدفوعات المودعين في الحسابات الاستثمارية لا تشارك في الربح أو الخسارة مما يستبعد فكرة كونها أموال مضاربة بالمعنى فضلا عن استبعاد ذلك بنصوص العقود نفسها. فما هي هذه الأموال إذن؟ لم يبق إلا أن تكون أموالاً يفرض البنك الإسلامي على أرباب الودائع الاستثمارية أن يقرضوها للبنك في عقد المضاربة وهو أمر جائز شرعاً للبنك فعلة فالرسول، صلى الله عليه وسلم، نهي عن بيع وسلف ولم ينه عن مضاربة أو مشاركة وسلف. وبالتالي فإن الأجزاء المشترط عدم مشاركتها في الاستثمار (المضاربة) من الودائع الاستثمارية هي قروض على البنوك الإسلامية شأنها في ذلك شأن الودائع في الحسابات الجارية.

ولا يُرد هنا بأن هذه الأجزاء هي من مقتضيات التحوط المصرفي Banking Prudence التي تتطلبها البنوك المركزية بحيث لا ينبغي أن تدخل في الضمان. بل إن حقيقة التحوط والاحتياط نفسها لتؤكد أن هذه الأجزاء من الودائع الاستثمارية هي في الحقيقة والواقع من نفس طبيعة الحسابات الجارية التي يجب ضمانها والتحوط لها. فهي إذن مما يقع في ضمان البنك الإسلامي الوديعة.

أما الأجزاء التي تدخل في الاستثمار، من ودائع التوفير والودائع بإشعار والودائع لأجل، وتشارك في نتاجه من ربح أو خسارة فهي أموال قراض.

وقد نص قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ٨٦ (٩/٣) لعام ١٩٩٥م، على أن "الودائع التي تسلم للبنوك الملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية بعقد استثمار على حصة من الربح هي رأس مال مضاربة، وتنطبق عليها أحكام المضاربة (القراض) في الفقه الإسلامي التي منها عدم ضمان المضارب (البنك) لرأس مال المضاربة."

المطلب الثالث: ضمان الودائع في حسابات الودائع الاستثمارية المقيدة وصناديق الاستثمار الخاصة

لا تختلف الودائع الاستثمارية المقيدة عن الودائع الاستثمارية الأخرى من حيث طبيعتها وأساسها الفقهي. فهي أموال مضاربة فوّض أصحابها البنك الإسلامي باستثمارها في مشروعات أو أنشطة معينة بذواتها أو بقطاعاتها. فينطبق عليها كل ما قيل عن أموال القراض من حيث المشاركة في توزيع الأرباح بين البنك الإسلامي والمودعين ومن حيث عدم جواز ضمان رأس مالها على البنك. ولا تحدد في هذه الحسابات الاستثمارية نسبة للمشاركة في الاستثمار لأن أصحابها قد اختاروا لها أشكال الاستثمار والاستعمال وهي مرتبطة بالمشروعات التي قيدت بها ولا تُسَيَّل إلا بتسييل هذه المشروعات. ومثلها في ذلك صناديق الاستثمار الخاصة.

على أنه يمكن لهذين النوعين من الودائع الاستثمارية أن تؤسس على عقد الإجارة بدلاً من المضاربة، فيكون البنك الإسلامي أجيراً في إدارتها لحساب أصحابها يأخذ لقاء خدماته أجراً محدداً بغض النظر عن نتائج الاستثمار التي يستأثر بها كلها أصحاب الودائع.

وأخيراً لا بد من التذكير دائماً بأن يد الأمانة تضمن في حالة التعدي أو التفريط أو الإهمال أو التقصير. وبما أن يد المضارب والأجير يد أمانة فهي تضمن في هذه الحالات. ففي أي من هذه الحالات يضمن البنك الإسلامي رأس مال الودائع الاستثمارية بكل أنواعها سواء أكان فيها مضارباً أو أجيراً.

المبحث الخامس

ضمان المصرف الإسلامي لرأس مال الاستثمار بالشرط

المقصود بضمان رأس مال المضاربة بالشرط: أن يقوم المستثمر بالنص في عقد المضاربة على أن المصرف ضامن لرأس المال وعليه أن يرده غير منقوص في حالة الخسارة، أو ينص المصرف الإسلامي في عقد المضاربة على أن المضارب ضامن لرأس مال المضاربة وعليه أن يعيده كاملاً إلى المصرف في حالة خسارة المشروع، سواء أكانت تلك الخسارة بتقصير أو بتعدٍ منه أم بدون ذلك^(١).

وهذا يدعونا إلى التساؤل هل ضمان رأس المال في عقد المضاربة من الشروط الفاسدة التي تتعارض مع مقتضى عقد المضاربة أو لا؟ وهل يؤدي ذلك فعلاً إلى خسارة المضارب من جهتين من جهة عمله ومن جهة تحمله ضمان رأس المال؟.

ومن ناحية ثانية فإن المستثمر يدفع ماله غالباً إلى المصرف مضاربة مطلقة وهو لا يدري ماذا يفعل المصرف، ومع من يستثمر، وفيه يستثمر، ثم إن المصرف يحصل على نسبة كبيرة من الأرباح قد يحتاج المستثمر في بعض المصارف الإسلامية إلى الاقتطاع من رأس المال على الأرباح المستفادة لدفع الزكاة. فهل يمكن لأجل هذا ضمان رأس المال بالشرط؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال التعرف على آراء الفقهاء في حكم اشتراط ضمان رأس مال المضاربة:

اختلف الفقهاء في حكم اشتراط الضمان على الأمين وذلك على قولين:

الأول: ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة، وهو أحد وجهين عند المالكية^(٢) إلى بطلان الشرط؛ لمنافاته لمقتضى العقد، "والشيء إذا كان حكمه في الأصل على الأمانة فإن الشرط لا يغيره عن حكم أصله"^(٣).

وعليه: فالمضارب أمين؛ لأن قبضه للمال كان بإذن مالكة ولا يضمن إلا إذا تعدى أو قصر.

نقل الحموي عن العمادية قول أبي جعفر: "الشرط وغير الشرط سواء؛ لأن اشتراط الضمان على الأمين باطل"^(٤). وقال القاضي عبد الوهاب: "أصل القراض موضوع على الأمانة، فإذا شرط فيه الضمان فذلك خلاف موجب أصله، والعقد إذا ضامه شرط يخالف موجب أصله وجب بطلانه"^(٥).

(١) حمزة عبد الكريم حماد: المخاطر الأخلاقية في المضاربة التي تجرئها المصارف الإسلامية وكيفية معالجتها: ص ٢٩.
(٢) قال الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير: "(أو) قِرَاضٍ (ضَمَّنَ) لِلْعَامِلِ بِضَمِّ الضَّادِ وَتَشْدِيدِ الْمِيمِ: أَيُّ شُرْطٍ فِيهِ عَلَى الْعَامِلِ ضَمَانُ رَأْسِ الْمَالِ إِذَا أُتْلِفَ أَوْ ضَاعَ بِلَا تَغْرِيطٍ ففاسد. ولا يعمل بالشرط، وفيه قراض المثل في الربح إن عمل".
حاشية الصاوي: ٦٨٨ / ٣.

(٣) الخطابي: معالم السنن، المطبعة العلمية/ حلب، الطبعة: الأولى ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م، ج ٣ ص ١٧٦.

(٤) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر: ١٣٣ / ٣.

(٥) المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»: تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، ١ / ١١٢٢.

وقال الماوردي: "للعقود أصولاً مقدرة وأحكامها معتبرة لا تغيرها الشروط عن أحكامها في شرط سقوط الضمان وإيجابه كالودائع والشركة لما كانت غير مضمونة كالعقود لا تعتبر مضمونة بالشروط".^(١)

وقال ابن قدامة: "فإن شرط المودع على المستودع ضمان الوديعة فقبله قال أنا ضامن لها لم يضمن قال أحمد في المودع إذا قال أنا ضامن فسرت فلا شيء عليه وكذلك كل ما أصله الأمانة كالمضاربة ومال الشركة والرهن والوكالة وبه قال الثوري وإسحاق وابن المنذر وذلك لأنه شرط ضمان ما لم يوجد سبب ضمانه فلم يلزمه كما لو شرط ضمان ما يتلف في يد مالكة".^(٢)

المذهب الثاني: ذهب المالكية في غير المشهور وأحمد في رواية عنه إلى أن الأمين قد رضي التزام ما لم يلزمه، "والتراضي هو المناط في تحليل أموال العباد" كما قال الشوكاني.^(٣)

قال ابن الحاجب: "وإذا اشترط إسقاط الضمان فيما يضمن أو إثباته فيما لا يضمن ففي إفادته قولان".^(٤)

وقال المقري: "اشتراط ما يوجب الحكم خلافه مما لا يقتضي فساداً: هل يعتبر أو لا؟. اختلفوا فيه كمن شرط الرجعة في الخلع فقيل بآئن للعرض، وقيل رجعية للشرط".^(٥)

وقال ابن قدامة: "وعن أحمد، أنه سئل عن ذلك، فقال: المسلمون على شروطهم. وهذا يدل على نفي الضمان بشرطه، ووجوبه بشرطه؛ «لقوله صلى الله عليه وسلم: المسلمون على شروطهم»".^(٦)

الراجح هو عدم جواز اشتراط الضمان؛ لأنه من الشروط الفاسدة التي تخالف مقتضى العقد. فلا يضمن إلا إذا تعدى أو قصر أو خالف الشروط المتفق عليها، أما غير ذلك من الحالات ففي الجملة لا يضمن المصرف الإسلامي؛ لأن العلاقة بين المودعين والمصرف الإسلامي قائمة على أساس المشاركة في الربح والخسارة بناءً على قاعدة الغرم بالغنم، والخراج بالضمان والمعنى: "ما خرج من الشيء من عين ومنفعة وغلة؛ فهو للمشتري عوض ما كان عليه من ضمان الملك".^(٧) وقال

(١) الحاوي الكبير: تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، ج ٦ / ٢٥٣.

(٢) الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ٧ / ٢٨٣.

(٣) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ص ٥٨٧. وقال أيضاً ص (٥٧٤): "المناط في تحليل الأموال أعم من أن يكون أعياناً أو منافع هو التراضي إلا أن يرد الشرع الذي يقوم به الحجة بمنع التراضي في ذلك بخصوصه كما ورد في النهي عن مهر البغي وحلوان الكاهن ونحوهما... فكان هذا الرضا الصادر منه محلاً لماله الذي دفعه في ضمانها ولا حجر في مثل هذا ولا وجه لقوله من قال إنه لا يصح".

(٤) جامع الأمهات: تحقيق: الاخضر الاخضري، طبعة دار اليمامة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، ص ٤٠٨..

(٥) قواعد الفقه للقاضي أبي عبد الله المقري، مخطوطة بمكتبة الملك عبد العزيز، ص ١٠٧، ١٠٨.

(٦) المغني: ٥ / ٣٩٧.

(٧) السبكي: الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ٢ / ٤١.

ابن نجيم: "قَضَى [أي: النبي صلى الله عليه وسلم] بِذَلِكَ فِي ضَمَانِ الْمَلِكِ وَحَجَلَ الْحُرَّاجَ لِمَنْ هُوَ مَالِكُهُ إِذَا تَلَفَ تَلَفَ عَلَى مَلِكِهِ، وَهُوَ الْمُشْتَرِي."^(١)

وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم: ١٢٣ (١٣/٥) بدورته الثالثة عشرة: "المضارب أمين ولا يضمن ما يقع من خسارة أو تلف إلا بالتعدي أو التقصير بما يشمل مخالفة الشروط الشرعية أو قيود الاستثمار المحددة التي تم الدخول على أساسها. ويستوي في هذا الحكم المضاربة الفردية والمشاركة. ولا يتغير بدعوى قياسها على الإجارة المشتركة، أو بالاشتراط والالتزام. ولا مانع من ضمان الطرف الثالث طبقاً لما ورد في قرار المجمع رقم ٣٠ (٤/٥) فقرة ٩".

وجاء في فتوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك دبي الإسلامي رقم ٠٦ / ٠٥٠١: "لا يجوز شرعاً ضمان المال المستثمر بقصد الربح لأن الاستثمار في الإسلام يقوم على أساس الغرم بالغنم... وإنما يجب اتخاذ الحيطة والحذر لذلك باختيار المضارب الثقة الأمين المتمسك بدينه، مع الأخذ بالأساليب العلمية في الاستثمار من دراسة السوق، ودراسة الجدوى الاقتصادية، والمتابعة والتقييم لكل الخطوات التنفيذية، وغير ذلك مما تتطلبه أساليب الاستثمار السليمة".

وورد في فتاوى المستشار الشرعي لمجموعة البركة: "رأس المال في شركة المضاربة أمانة في يد المضارب فلا يضمن ما يحصل فيه من خسارة إلا في حالات التعدي أو التقصير أو مخالفة الشروط .

وإن تحمل المضارب ضمان رأس المال ممنوع شرعاً؛ لأنه يخالف مقتضى عقد المضاربة، الذي هو عقد على المشاركة في الربح، فإذا لم يحصل ربح ووقعت خسارة فإنها تربط بالمال طبقاً للقاعدة الشرعية في المشاركات بأن الربح على ما يتفق عليه الشريكان، والخسارة بقدر الحصص في رأس المال. وإذا كان المضارب لا حصة له في التمويل فإن خسارته منحصرة في ضياع جهده، ويتحمل رب المال خسارة ماله.

ثم إن ضمان المضارب لرأس المال مع شرط مشاركة رب المال في الربح يجعل التعامل كالمراعاة التي يضمن فيها المستثمر القرض ويستحق المقرض زيادة"^(٢).

(١) الأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ النُّعْمَانِ، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى،

١٩٩٩ م، ص ١٢٨.

(٢) مجموعة البركة الجزء ٢ الفتوى رقم (١٠٧).

المبحث السادس

أدوات مجابهة مخاطر الودائع الاستثمارية في المصارف الإسلامية وتقييمها

هنالك عدد من الأدوات والآليات يمكن بها مواجهة مخاطر الاستثمار على الودائع المقدمة على أساس عقد المضاربة في المصارف الإسلامية أبرزها ما يأتي:

أولاً: إنشاء صندوق احتياطي مواجهة مخاطر الاستثمار

إن المقصود من صندوق احتياطي مواجهة مخاطر الاستثمار هو رأب التصدع في الثقة التي قد تتزعزع نتيجة وجود خسارة مما قد يؤدي إلى هروب ودائع البنك الإسلامي نحو تلك البنوك التقليدية، أي أن هدف هذا الصندوق هو العمل على عدم حدوث زعر لدى المودعين، لذلك جاء اقتراحه بالقدر الذي يفني بهذا الغرض. وهو صندوق تتم تغذيته باقتطاعات من أرباح أصحاب الودائع.

إنه لا يشمل حالات التعدي والتقصير ومخالفة عقد المضاربة وأعراف المهنة التي ليست عجزاً في أرباح "سنة معينة" وإنما تقع مسؤوليتها على المضارب مباشرة.

ولا يميز بين الودائع الصغيرة والكبيرة في حين أن هنالك مصالح اجتماعية واقتصادية حقيقية في هذا التمييز لأن الودائع الصغيرة تشمل عدداً كبيراً من المودعين الذين لا يستطيعون تحمل مخاطر عالية بسبب أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، وهم يشكلون في أي مجتمع الجزء الأكبر من الطلب الاستهلاكي مما يجعل لأي تراجع في ودائعهم آثاراً سلبية سريعة على الاقتصاد العام في أي بلد.

إن الأساس الفقهي الذي اعتمد إنشاء هذا الاحتياطي عليه يمكن تلخيصه بالنقاط التالية:

- مبدأ أن المضارب في المضاربة - وهي حسابات الاستثمار المشترك - ليس مسؤولاً عن ضمان نتائج الاستثمار طالما أنه لم يتجاوز أو يتعد حدود عقد المضاربة كما هو متعارف عليه في أصول وأعراف مهنته التي يضارب فيها ولم يهمل أو يفرط،

- قاعدة أن نماء كل مال يملكه مالك المال وهو يتحمل خسارته، أي أن الأصل في المضاربة أن الربح يعود لرب المال إلا النسبة المخصصة منه للمضارب التي استحقها بعمله وحددها له العقد. لذلك فإن تخصيص نسبة الـ ١٠% من صافي الأرباح قبل قسمة حصة المضارب معناه أن المبلغ المقتطع يخرج حقيقة من حصة رب المال أي أن تأسيس هذا التخصيص على صافي الأرباح قبل القسمة يعني أن المضارب قبل أن حصته تحسب بعد أن يُقتطع من رب المال هذا العيب. وبذلك يكون رب المال هو الذي يتحمل عيب هذا الاحتياطي على أساس ضمان المالك للملكه، فلا يكون المضارب قد شارك بأي حال في ضمان ربح رب المال.

- مبدأ التعاون في ضمان الربح بين أرباب الأموال وهو المبدأ الذي تقوم عليه فكرة التأمين الإسلامي أو التكافل. وبذلك يكون ما يقتطع من كل رب مال تبرعاً منه للصندوق المشترك.

- قاعدة جواز ضمان طرف ثالث لربح أي رب مال في حساب المضاربة الاستثمارية ولو لم يساهم بنفسه بتغذية هذا الاحتياطي باعتبار فصل مال الضمان في حساب الاحتياطي عن ملك المضارب. فهو بهذا نوع من طرف ثالث يقوم بمهمة ضمان ربح أرباب الأموال.

ولقد نصت بعض قوانين المصارف الإسلامية كالقانون الأردني مثلاً على إلزام المصرف الإسلامي بتكوين هذا الاحتياطي وتضمينه في عقود ودائع المضاربة على أنه في حالة تصفية البنك فإن أية أرصدة في هذا الحساب تصرف في وجوه الخير العامة التي تشبه مصارف الزكاة فلا يكون لحملة الأسهم ولا للمودعين في وقت التصفي أي حق في الأموال الموجودة في هذا الحساب. ذلك لأن هذا الاحتياطي يهدف في الحقيقية إلى تغطية أية خسائر محتملة في عمليات الاستثمار. وهو يساعد بدون شك في التخفيف من مخاطر هروب الودائع.

أما من الناحية المحاسبية العملية فلو أن هذا الاحتياطي استعمل في كل مرة تحصل فيها خسارة ما، فإن رأس المال سيبقى دائماً سالماً معافى! فهل معنى ذلك أننا قد ضمننا فعلاً الودائع في حسابات الاستثمار؟ الجواب على ذلك هو أنه لا مانع من هذا إذا كبر هذا الاحتياطي مع الزمن فهو من نوع التأمين الذاتي الذي يؤمن فيه المالك ماله على نفقته الخاصة.

ثانياً: إنشاء صندوق احتياطي مقارنة الأرباح

وهو صندوق يشبه الصندوق الأول ويدعمه من حيث الغرض لأنه يخفف من مخاطر هروب الودائع نتيجة سنوات الشدة أو تدافعها على البنك الإسلامي في سنوات كثرة الأرباح. فالمقصود من صندوق احتياطي مقارنة الأرباح Profit Equalization Reserve هو رأب التصدع في الثقة التي قد تتزعزع نتيجة تدنٍ في أرباح سنة ما عما توزعه البنوك التقليدية من فوائد مما قد يؤدي إلى هروب ودائع البنك الإسلامي نحو تلك البنوك التقليدية.

ولكن هذا الصندوق تتم تغذيته باقتطاعات من أرباح حملة الأسهم وأصحاب الودائع الاستثمارية معا فهو يساعد أيضاً على مقارنة توزيع الأرباح على المساهمين وعلى الودعين الذين هم الشركاء النائمون في البنك الإسلامي. وقد عملت كل من هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية AAOIFI ومجلس خدمات التمويل الإسلامي IFSB على تشجيع البنوك الإسلامية لتكوين هذين الصندوقين الاحتياطين ودعا المجلس إلى إمكان قيام البنوك المركزية بتخفيض نسبة الحد الأدنى الإلزامي لرأس المال بالنسبة للبنوك الإسلامية التي تكون هذين الصندوقين بما يعرف بمعامل ألفا (the alpha α factor in the equation of minimum capital requirement).

ذلك لأن هذا الاحتياطي يساعد على الاستقرار المصرفي فهو يهدف في الحقيقية إلى تغطية التفاوت في نتائج الاستثمار بين سنة وأخرى وهو ما يُعبّر عنه عادة بمقارنة الأرباح عبر السنين Profit Equalization through distribution periods وهو يساعد بدون شك في التخفيف من مخاطر هروب الودائع التي تحدث بسبب قلة الأرباح الموزعة في بعض السنين أو تكاثرها وتدافعها على البنك بعد إعلان توزيعات مرتفعة في سنوات أخرى.

ثالثاً: ضمان الفريق الثالث

التجارب العالمية قد دلت على أن وجود مؤسسة أو مؤسسات متخصصة لضمان الودائع، خارجة عن البنك الوديع نفسه، يزيد من ثقة المودعين ويخفف من قلق أصحاب الودائع عند اشتداد العاصفة.

ومن جهة أخرى فإن وجود مؤسسة أو هيئة حكومية مستقلة لضمان الودائع يزيد من التعاون بين البنك المركزي والبنوك العاملة تحت إشرافه لأنه يزيد من استعداد البنك المركزي لممارسة دور الممول الملجأ الأخير للبنوك التجارية حرصاً منه على تجنب فشل يؤدي إلى تفعيل ضمان الودائع.

ويعنى بضمان الطرف الثالث: أن يتقدم طرف أو هيئة، مستقلة عن علاقة وعقد المضاربة بين رب المال والمضارب ومستقلة عن المضارب، بضمان رأسمال المضاربة. فإذا ما دخل رب المال في المضاربة بناء على هذا الوعد يصبح الطرف الثالث الواعد عندئذ ملزماً تجاه رب المال بهذا الضمان.

أما الأساس الشرعي لضمان الطرف الثالث فهو التبرع المحض. ذلك أن لأي شخص أن يتبرع بما يشاء ولا قيد على المالك أن يتبرع بماله لمن يشاء وكيفما يشاء لأن "الناس مسلطون على أموالهم يفعلون بما ما يشاؤون لا يقيدهم في ذلك إلا قيد الشرع".

والحقيقة أن ضمان الطرف الثالث، طالما أنه يقوم على التبرع، لا يقتصر فقط على رأس المال وإنما يمتد إلى أي شيء آخر بما فيه أية نسبة من الربح، إذ أن للمتبرع أن يتبرع بما يشاء لا يقيد في ذلك شيء. ولكن مثل هذا الضمان يحتاج إلى مبررات حقيقية وأكيدة قائمة على تحقيق مصلحة عامة إذا ما كانت الدولة هي الطرف الثالث الذي سيقدم الضمان لأن الدولة وكيلة في تصرفاتها عن الأمة. أما إذا كان الضمان مقدماً من جمعية -تكون هي الطرف الثالث الخارجي عن عقد المضاربة- يؤسسها أرباب الأموال أو تؤسس لهم من قبل البنك الإسلامي أو من قبل الدولة فإن التبرع مفتوح عندئذ على مصراعيه ولا يحده إلا اتفاق الأطراف ذوي العلاقة.^(١)

ومن أمثلة الطرف الثالث الذي يمكن أن يُفعل في ضمان الودائع المصرفية، سواء منها ما كان في الحساب الجاري أم في الحسابات الاستثمارية،^(٢) صندوق لضمان رأس مال الودائع المصرفية يؤسسها البنك الإسلامي أو مؤسسة لضمان الودائع تؤسسها الدولة وتعمل بإشراف ورعاية البنك المركزي. ولدينا مثالان جديران بالدراسة في هذا الموضوع هما تجربة السودان وتجربة ماليزيا مع ملاحظة أن معظم البلدان الإسلامية الأخرى ليس لديها نظم لضمان الودائع.

رابعاً: تحميل المضارب عبء الإثبات لأن دعواه خلاف الأصل وهو السلامة

كانت هذه الأداة هي المحور الأول للمؤتمر الفقهي الثالث للمؤسسات المالية الإسلامية ٢٠٠٩م بدولة الكويت. والأصل أن عبء الإثبات على المدعي أما المدعى عليه وهو الأمين فإنه مصدق بيمينه في قوله بعدم التعدي أو التفريط.

والمقصود هو: نقل عبء الإثبات من المدعي إلى المدعى عليه؛ اعتماداً على "الحاجة الكلية للمؤسسات المالية".^(٣) وذلك "بإقامة البينة على صدق إدعاء التلف والخسارة من أرباب الأموال (أصحاب الودائع الاستثمارية) إلى المضاربين والوكلاء بأجر الذين يتولون إدارتها؛ لأنه السبيل الأمثل والحلّ الأفضل لرفع الجور والظلم عن أصحاب المال من جهة وإنصاف المضاربين والوكلاء من جهة ثانية".^(٤)

(١) منذر قحف، "سندات القراض وضمان الفريق الثالث وتطبيقاتهما" مجلة جامعة الملك عبد العزيز - الاقتصاد الإسلامي، المجلد ١، ١٤٠٩ هـ (١٩٨٩)، صص ٤٣ - ٧٨.

(٢) مع ملاحظة أن البنك الإسلامي يجب عليه ضمان الودائع في الحساب الجاري بصفته مقترضا.

(٣) انظر بحث د. عبد الستار أبو غدة المقدم إلى المؤتمر الفقهي الثالث.

(٤) انظر بحث د. نزيه حماد، المقدم إلى المؤتمر الفقهي الثالث.

وبعد المناقشة توصل المشاركون في المؤتمر بخصوص موضوع: "عبء الإثبات في دعاوى التعدي والتقصير في المضاربة والوكالة بالاستثمار" إلى ما يأتي:

أولاً: الأصل قبول قول المضارب وكذا الوكيل بالاستثمار، والأخذ به في نفي الضمان عن نفسه في حالة هلاك شيء من الأموال التي يستثمرها أو خسارته بمجرد ادعائه أن ذلك إنما وقع من غير تعدد منه أو تقصير، دون مطالبة بينة على صدق دعواه (باعتباره مدعى عليه، فلا يطالب بالبينة، إذ البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه). فإن أقام رب المال -وهو المدعي- البينة على تعدي المضارب أو الوكيل بالاستثمار، صار ضامناً.

غير أن استصحاب هذا الأصل إنما يسوغ الأخذ به والتعويل عليه في النظر الفقهي إذا غلب في الناس الصدق والأمانة والتورع عن أكل مال الغير بالباطل. فإذا تغيرت الحال، فإن دلالة الحال -وهي الأمانة الظاهرة التي تدل على صورة الحال- مقدمة على الأصل عند تعارضهما، لأنها قرائن قوية، وشواهد قائمة تنبئ بحدوث أمر يغير حالة الأصل، فتكون بمثابة دليل على عدم صدق من يتمسك بذلك الأصل. ولهذا يترجح في الحكم جانب من شهدت له من المتداعيين - وهو صاحب المال - على من شهد له استصحاب الأصل، ويكون القول قوله في ذلك، ما لم يقدّم أولئك الأمانة (المضارب/الوكيل بالاستثمار) البينة على صدق ادعائهم، إذ "العلم الحاصل اعتماداً على القرائن والأمارات الظاهرة أقوى من الظن الحاصل باستصحاب الأصل".

كما أن العمل بهذا الأصل مقيد بأن لا يكون مخالفاً للعرف، فإذا جرى عرف الناس بعدم قبول قوله (المضارب/الوكيل بالاستثمار) حتى يقيم البينة على صدق ادعائه عدم التعدي أو التقصير، فإن وصفه وحكمه الشرعي ينقلب من مدعى عليه إلى مدعٍ أمراً خلافاً للأصل، فلا يقبل قوله إلا إذا أقام البينة على صدقه، لأن "دلالة العرف أقوى وأظهر من استصحاب أصل براءة ذمة الأمين (المضارب/الوكيل بالاستثمار) عند تعارضهما".

كما أن العمل بهذا الأصل مقيد بانتفاء التهمة عن الأمين - والمراد بالتهمة رجحان الظن بعدم صدق الأمين (المضارب/الوكيل بالاستثمار) في ادعائه عدم التعدي أو التقصير - إذ التهمة موجب شرعي لنقل عبء الإثبات من أرباب المال إلى الأمين الحائز إذا ادعى أن ذلك إنما وقع بغير فعله أو تسببه، وهي متحققة في هذه القضية، إذ إن من المفترض في المضارب والوكيل بالاستثمار والمتوقع منهما بحسب المعهود والدلالات العرفية الظاهرة حفظ رؤوس الأموال المستثمرة من الخسارة، وتحقيق الأرباح والمكاسب لهم، و"قول المتهم ليس بحجة" كما هو مقرر في القواعد الفقهية.

وأيضاً فإن المصلحة موجب شرعي لنقل عبء الإثبات إلى هؤلاء الأمانة، وذلك لحماية أموال المستثمرين من التوى والخسارة عند ادعاء المضارب أو الوكيل بالاستثمار هلاك أموال المستثمرين أو خسارتها إذا علموا أنهم مصدقون في نفي الضمان عن أنفسهم بمجرد ادعائهم ذلك، من غير تكليفهم إقامة البينة على صدق ادعائهم.

ثانياً: إن نقل عبء الإثبات المنوه به يختلف تماماً عن القول بتضمين المضارب أو الوكيل بالاستثمار، الذي يقتضي تحميله تبعه الهلاك والخسارة مطلقاً، أو تحميله ضمان فوات الربح المتوقع، فذلك محذور قطعاً، لأنه يتنافى مع قاعدة الغنم بالغرم.

ثالثاً: يرجع في تحديد وقوع التعدي والتقصير إلى أهل الخبرة في تنمية الأموال واستثمارها، فهم الذين يعهد إليهم بالنظر في الموضوع، وتقرير وقوع ذلك أو عدمه، ثم تقرير ما يترتب من تبعات وضمانات على الأمانة المتعدين أو المفرطين بحسب العرف التجاري السائد.

رابعاً: يوصي المؤتمر المؤسسات المالية الإسلامية أن تضمن عقودها شرط التحكيم فيما ينشأ من نزاع في هذا الأمر مع عامة عملائها، وتعيين المركز الإسلامي الدولي للمصالحة والتحكيم في عقودها الدولية، إذ يتوافر في هيئة التحكيم الأهلية الشرعية والخبرة والدراية والموضوعية العملية في مجال النزاع في هذا الأمر.

ويلاحظ ما يأتي:

أولاً: أن القرار اعتمد في الحالات التي أباح نقل عبء الإثبات فيها على مذهب المالكية المبيح أصلاً لتضمين الأمين في الحالات المذكورة.

ثانياً: اتجه القرار لنقل عبء الإثبات في حالي الهلاك أو الخسارة الكلية أو الجزئية ولم يشمل حالة عدم الربح وسلامة رأس المال وهذا يتفق مع الأصل عند الفقهاء وهو عدم الربح والعامل مصدق.

ثالثاً: يضاف إلى ذلك أن المضارب أو الوكيل هما اللذين يكون لديهما السجلات والقيود المحاسبية والوثائق المتعلقة بالاستثمار فضلاً عن العلاقات مع جهات التعامل في استثمارتهما مما يعينهما على التوصل لزيادة من المعلومات والبيانات، وليس لأصحاب الأموال في العادة إطلاع أو توصل لكل ذلك من بيانات أو لأي منها.

الخاتمة

وتشتمل على أهم النتائج:

بعد استعراض موضوع الدراسة، انتهينا إلى ما يلي :

- الودائع في الحسابات الجارية تقوم على أساس عقد القرض الشرعي.
- الأجزاء المشتركة عدم مشاركتها في الاستثمار من الودائع الاستثمارية بأنواعها هي أيضا من نوع القروض.
- القروض بكل أشكالها مضمونة على البنك الإسلامي وتقع عليه نفقة هذا الضمان.
- لا يشارك المودع في الحساب الجاري في الخسائر التي قد تنجم عن استثمارات المصرف ونشاطاته كما أنه لا يستحق أية مشاركة في الأرباح تطبيقا لقاعدة "الخراج بالضمان"، فالودائع في الحسابات الجارية تعتبر ديونا مضمونة من قبل المصرف الإسلامي يلزمه دفعها عند طلب أربابها.
- الودائع في الحسابات الاستثمارية يقدمها أصحابها للمصرف الإسلامي بقصد المشاركة في الأرباح وهي تقوم على عقد المضاربة المعروف شرعا، وهو عقد يتضمن معنى الوكالة بحيث يكون البنك وكيلًا عن أصحاب هذه الودائع في استعمالها في استثمارات المصرف ونشاطاته التي يقصد منها إلى تحقيق الأرباح، ويكسب المصرف حصة من الربح هي ما اتفق عليه نصيبا للمضارب كما يكسب أرباب هذه الودائع الباقي وهو حصة رب المال في الربح. أما سبب اكتسابهم للربح فهو ملكية المال التي ما تزال بيد المودعين باعتبار تصرف المصرف في المال إنما هو تصرف الوكيل.
- الودائع المشاركة في الاستثمار تقوم على عقد المضاربة الشرعي ولا يضمن البنك (المضارب) رأس مالها ولا أرباحها.
- المخاطر المسؤول عنها المصرف هي مخاطر العنصر البشري وغيره مما ترتب بسبب الإهمال أو التقصير أو تعدي إدارة المصرف، وطبقا لأحكام الشريعة يتحمل المصرف الإسلامي وحده خسائر هذه المخاطر في حالة حدوثها إذا كانت بسبب تقصير أو تعدي من جانبه ولا يشترك معه فيها أصحاب حسابات الاستثمار.
- يد الوكيل المضارب يد أمانة. ويد الأمانة لا تغرم إلا في حالات التعدي أو التقصير. فلا يمكن من الوجهة الشرعية مساءلة البنك الإسلامي عن خسائر الاستثمار في حسابات الودائع الاستثمارية طالما أنه لم يتعد ولم يهمل أو يقصّر.
- التعدي الذي يستدعي ضمان المضارب يكون في حالات مخالفة العقد مع أرباب الأموال، أو مخالفة الأعراف المصرفية في أعمال المصرف ونشاطاته الاستثمارية وبخاصة ما يتعلق بما يسمى شروط الحكمة في الاستثمار، أو مخالفة تعليمات المصرف المركزي أو السلطة الرقابية الإشرافية على البنك الإسلامي، أو عدم القيام بعمل كان ينبغي أن يُعمل حسب قواعد التعامل المصرفي المتعارف عليها.
- اختلف الفقهاء في حكم اشتراط الضمان على الأمين وذلك على قولين: الأول ذهب إلى بطلان الشرط؛ لمنافاته لمقتضى العقد، والثاني ذهب إلى أن الأمين قد رضي التزام ما لم يلزمه. لكن نرجح عدم جواز اشتراط الضمان؛ لأنه من الشروط الفاسدة التي تخالف مقتضى العقد.
- هنالك عدد من الأدوات والآليات المقترحة يمكن بها مواجهة مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية أبرزها: إنشاء صندوق لمواجهة مخاطر الاستثمار، ضمان الفريق الثالث، تحميل المضارب عبء الإثبات.

ثبت المراجع

١. ابن الحاجب : جامع الأمهات: تحقيق: الاخضر الاخضري، طبعة دار اليمامة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
٢. ابن رجب : القواعد، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣. ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط. دار الفكر، بيروت. ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
٤. ابن قدامة : الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.
٥. ابن قدامة: المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
٦. ابن نجيم : الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، : دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩ م.
٧. الحموي: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٨. الخطابي: معالم السنن، المطبعة العلمية/ حلب، الطبعة: الأولى ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م.
٩. حمزة عبد الكريم حماد: المخاطر الأخلاقية في المضاربة التي تجربها المصارف الإسلامية وكيفية معالجتها
١٠. فرحات الصافي علي: مخاطر صيغ الاستثمار في المصارف التقليدية والإسلامية: دراسة تحليلية مقارنة المنشور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م
١١. الزركشي: الغرر البهية شرح البهجة الوردية: المطبعة الميمنية
١٢. زكريا الأنصاري: الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة: لأولى ١٤١١ هـ / ١٩٩١م.
١٣. السبكي: الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ / ١٩٩٠م.
١٤. السيوطي: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.
١٥. الشوكاني: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
١٦. الشوكاني: بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف.
١٧. عبد الوهاب البغدادي: المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»: تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة.
١٨. علي حيدر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، دار الجليل، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
١٩. عليش: منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
٢٠. الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.
٢١. الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية - بيروت.
٢٢. القراني: الذخيرة، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.
٢٣. القراني: الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، الناشر: عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ.
٢٤. الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، الناشر: عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.	الكاساني	٢٥.
المدونة، زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت،	الإمام مالك	٢٦.
الحاوي الكبير: تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.	الماوردي	٢٧.
قواعد الفقه للقاضي أبي عبد الله المقري، مخطوطة بمكتبة الملك عبد العزيز.	المقري	٢٨.
سندات القراض وضمان الفريق الثالث وتطبيقهما" مجلة جامعة الملك عبد العزيز - الاقتصاد الإسلامي، المجلد ١، ١٤٠٩ هـ (١٩٨٩).	مندرج فحف	٢٩.

Deposit Insurance Around the Globe: Where Does it Work? World Bank Publications 2001, p. 6.	Asli Demirguc Kunt and Edward J. Kane	١.
“DEPOSIT INSURANCE SYSTEMS AROUND THE WORLD” September 7, 2005, New York Law Journal, New York, p. 2.	Scott, Kathleen A.	٢.

الندوات والمؤتمرات والموسوعات:

- المؤتمر الفقهي الثالث للمؤسسات المالية الإسلامية المنعقد بالكويت في نوفمبر ٢٠٠٩.
الدورة التاسعة لمجمع الفقه الإسلامي، إبريل ١٩٩٥م.
الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى.



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

ضمان البنك للمخاطر الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن الأضرار الناجمة

إعداد

الأستاذ الدكتور العياشي الصادق فداد

كبير الباحثين في المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب

البنك الإسلامي للتنمية

**ضمان البنك للمخاطر الناشئة عن سوء
استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن
الأضرار الناجمة**

العياشي فداد

دورة مجمع الفقه الإسلامي

الكويت-مارس 2015

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

مقدمة

إن حياة البشر بصفة عامة لا تتفك عن المخاطر فهي تحوم حولهم وتترصدهم في كافة مناحي حياتهم: الاقتصادية، والمالية، والاجتماعية، والسياسية. وتعكس المخاطر المحيطة بالإنسان جانب الخوف الذي يقابل الرجاء وهما الجناحان اللذان يسير بهما الإنسان في حياته الدنيا.

وإذا قبلنا تعريف الخطر بأنه "احتمال وقوع الخسارة"¹ فإن توقع الخسارة لأي مشروع استثماري أو توقع عدم تحققه للربح أو حتى إفلاسه يصبح أمراً يلازم المستثمرين مؤسسات كانوا أم أفراداً في ظل النشاط الاقتصادي المعاصر المحفوف بالمخاطر.

وفي الآن ذاته يغدو البحث عن صيغ درء تلك المخاطر بالوسائل المشروعة أمر مطلوب شرعاً لأن الوقاية من الخسارة وهلاك المال يحقق مقصد حفظ المال الذي يعدّ من المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية.

وقواعد الشريعة تقر بل تحت على بذل الوسع في تقليل المخاطر أو الحد أو الحماية منها. ولكن في ذات الوقت تؤكد على أن ثمة مخاطر لا بد من تحملها وهي ما يتعلق بمخاطر الملكية، وهو ما يصنع الفارق بين الربح الحلال نتيجة تحمل تلك المخاطر وبين الحصول على عائد مضمون من غير تحمل لأدنى المخاطر كالفائدة على القرض.²

¹السويلم، سامي إبراهيم، مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي، مقدم إلى اللقاء العاشر لرؤساء الاقتصاد الإسلامي - جامعة الملك عبد العزيز، محرم 1432هـ، ص 60 .

²انظر: السويلم، سامي، التحوط في التمويل الإسلامي، (مطبوعات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب) ، ص 14-15 .

ولقد أكد علماء مقاصد الشريعة على أن حفظ المال يكون على وجهين: حفظه من جانب الوجود من خلال الأحكام التي توجب العمل والاستثمار والتنمية، وحفظه من جانب العدم من خلال الأحكام التي تمنع إتلافه وتقيته مخاطر الهلاك. وقد عدّ علماء الشريعة حفظ المال من الضروريات التي لا بد منها لقيام مصالح الدنيو الدنيا، وبينوا بأن جملة العقود والمعاملات بعامة والمعاوضات المالية بخاصة من وسائ لحفظ المال من جانب وجوده³.

لذلك فإن الفقهاء رأوا بأنفسهم عن أن يسلكوا منهج الغنمين الحصول على وعدم تحمل مسؤولية النشاط الاقتصادي، لذلك رأوا عدم الجمع بين الربح والضمان (عدم تحمل المخاطر) وكان هذا نهج من سلف من الفقهاء والأئمة إلا فيما يقبل الجمع. جاء في البيان والتحصيل: قال عيسى: وسألت ابن القاسم عما رفع للقضاء من أموال اليتامى، هل يستودعها لهم أم يضمنها لهم؟ فقال: إن الضمان الذي يصنع بعض الناس وأهل العراق أن يضمنوه أقواماً يكون لهم ربحها وعليهم ضمانها حرام لا يحل، والسنة فيها أن يستودعها من يثق به إذا لم يكن لهم أوصياء، فإن كان لهم وصي لم تخرج من يده إذا كان ثقة⁴.

بل إن بعض أهل العلك جعل تحمل المخاطر معيار المفاضلة بين الصيغ الاستثمارية المختلفة حيث أشار إلى أن جنس عقود المشاركات مثل: المضاربة، والمزارعة وغيرهما هيمن أقوم العدل. وقد نقل ابن القيم عن الإمام أحمد أن باب المشاركات أطيب وأحلمن المؤاجرة، وجعل القاعدة في المعاوضات : أن يستوي المتعاقد انفي الخوف والرجاء، وهو واقع في جنس المشاركات، فإن المنفعة إن سلمتلهما، وإن تلفتعليهما. وهذا من أحسن العدل⁵. وقد بين ذلك شيخ الإسلام حينما

³ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللحم الغرناطي، الموافق اتقي أصولا الشريعة، تعليق: الشيخ عبدالله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ج2، ص8-9.

⁴ ابن رشد (الجد)، البيان والتحصيل، ج9، ص233، (كتاب الأفضية الأول).

⁵ انظر: ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج2، ص7-8. إغائة للهفان، ج2، ص41.

أكد على أن الخطر خطران: خطر التجارة وهو أن يشتري السلعة بقصد أن يبيعها بربح ويتوكل على الله في ذلك فهذا لا بد منه للتجارة. والخطر الثاني الميسر الذي يتضمن أكل أموال الناس بالباطل فهذا الذي حرمه الله ورسوله⁶.

وهذا المبدأ هو ما اختصت به قاعدتي: **الخارج بالضمان، والغنم بالغرم وغيرهما** : وهذه القواعد تمثل مقاصد شرعية، وأصول كلية بنى عليها الفقهاء فروعاً ومسائل جزئية كثيرة وفي التطبيقات والنوازل اعتمدها أصلاً للتخريج. فالربح على رأس المال (الغنم) لا يكون إلا بتعرضه للمخاطرة (الغرم) فإذا كان مضموناً من غير أدنى مخاطرة فهو القرض الذي يجب أن يردّه المقترض من غير زيادة ؛ لأنه يتحمل تبعه هلاكه وخسارته أي كان عليه غرمه فيجب أن يكون له غنمه⁷.

هيكلية عمل البنك الإسلامي وعلاقتها بالضمان

باعتبار المصرف الإسلامي وسيطاً مالياً يقوم بتعبئة الموارد المالية من خلال الودائع والحسابات الاستثمارية والجارية من الجمهور فإنه في المقابل يقوم بتوظيف هذه الأموال من خلال شبكة من المتعاملين مع المصرف بشتى الصيغ الشرعية التمويلية والاستثمارية.

ففي جانب حشد الموارد المالية المتمثلة في الودائع الاستثمارية بأنواعها والحسابات الجارية فإن العلاقة التعاقدية بين أصحاب هذه الحسابات والبنك الإسلامي تتحدد بثلاث علاقات رئيسة هي: المضاربة، والوكالة بالاستثمار، والقرض الحسن:

ففي المضاربة يمثل المودعون (أصحاب الحسابات الاستثمارية) أرباب مال، والبنك الإسلامي هو المضارب. والربح بينهما بحسب الاتفاق.

⁶ مشار إليه في : السويلم، التحوط، ص61 . وانظر: ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت، ج2، 700 .

⁷ انظر، حسان ، حسين حامد، مقاصد الشريعة في المعاملات المالية، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب - جدة.

أما الوكالة بالاستثمار: فالعلاقة بين الطرفين (البنك-المودع) علاقة وكيل بموكله وتطبق بناء على ذلك أحكام الوكالة بأجر، فيستحق البنك الإسلامي أجر الوكالة. ومعلوم بأن الحالتين السابقتين (المضاربة والوكالة) تقومان على الأمانة والثقة في المضارب والوكيل، فيدهما يد أمانة⁸ لا ضمان عليهما إلا في حالات التعدي والتقصير ومخالفة الشروط. ويشهد لهذا الأصل قواعد فقهية كثيرة منها⁹:

- الأصل قبول قول الأمانة إلا حيث يكذبهم الظاهر.
- الأصل أمانة العامل بائتمان الدافع إليه.
- دعوى الخيانة علنا لأمين لا تسمع بلا حجة.
- لاضمان على مؤتمن.
- لا يضمن الأمين تلف العين بلاتعد و لا تقريط.
- لاضمان على مؤتمن.
- الأمين غير ضامن مالم يفرط.

وقد أكد قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في الفقرة ب، بند ثانيا من القرار رقم: 86 (9/3) بشأن الودائع المصرفية (حسابات المصارف). فقد جاء في القرار¹⁰: "الودائع التي تسلم للبنوك الملتزمة فعلياً بأحكام الشريعة الإسلامية بعقد استثمار على حصة من الربح هي رأس مال مضاربة، وتطبق عليها أحكام المضاربة (القراض) في الفقه الإسلامي التي منها عدم جواز ضمان المضارب (البنك) لرأس مال المضاربة.

⁸ يد الأمانة: وهي حيازة المال، نياية لا تملكاً، بإذن من رب المال، كيد المودع، والمستعير، والمستأجر، والشريك، والمضارب وناظر الوقف، والوصي، ونحوهم. ويقال هايد الضمان: وهي حيازة المال للتملك أو لمصلحة الحائز. كيد المشتري و القابض علس ومالشراء والمرتهن والغاصب والمالك والمقترض. انظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج14، ص182.

⁹ انظر: المرجع السابق، ج7، ص51. وج8، ص10. وج14، ص181. وج14، ص315.

¹⁰ انظر: القرار رقم: 86 (9/3)، بشأن الودائع المصرفية (حسابات المصارف)، الدورة التاسعة- أبو ظبي (دولة الإمارات العربية المتحدة)، إبريل 1995 م.

وقد أكد نفس المعنى المعيار الشرعي "المضاربة"¹¹ (المضاربة من عقود الأمانات، والمضارب أمين على ما في يده من مال المضاربة إلا إذا خالف شروط عقد الأمانة فتعدى على مال المضاربة، أو قصر في إدارة أموال المضاربة، أو خالف شروط عقد المضاربة، فإذا فعل واحداً أو أكثر من ذلك فقد أصبح ضامناً لرأس المال).

ومن هنا تتولد مخاطر متعددة في تطبيق صيغ المضاربة والوكالة بالاستثمار وكذلك الشركة، وفي هذا السياق جاء الاستفسار من المجمع الموقر حول ماهية ضمان البنك وتحديد سببه من حيث التعدي أو التقصير وترك الحيطة؟

أما العلاقة الثالثة فهي القرض الحسن : وهي الخاصة بالحساب الجاري، فصاحب الحساب الجاري مقرض، والبنك الإسلامي مقترض. ويمثل الحساب الجاري أحد الخدمات التي يقدمها البنك الإسلامي لعملائه، ويمكن للعميل الاحتفاظ بأمواله في حسابه مع الضمان الكامل لها من قبل البنك، كما يمكن له سحب مبلغه بالكامل أو أي جزء منه، أو سداد أي التزام مالي عليه من خلال حسابه الجاري في أي وقت، وبأي وسيلة من وسائل الدفع. والعلاقة في الحساب الجاري بين البنك وصاحب الحساب علاقة مقرض بمقترض وتكييفها فقهيًا هي أن العميل أقرض المبلغ المودع في الحساب للبنك قرضًا حسنًا، ولا يستحق أي عائد على المبلغ المودع؛ لأن القرض عقد إرفاق وكل قرض اشترطت فيه المنفعة للمقرض يكون ربا محرماً، والبنك في المقابل يضمن أصل المال المودع للعميل على أساس قاعدة الغنم بالغرم. وهذا التكييف الشرعي للحساب الجاري هو ما انتهى إليه قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورة مؤتمر التاسع، حيث قرر بأن: "الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) سواء أكانت لدى البنوك الإسلامية أو البنوك الربوية هي قروض بالمنظور الفقهي، حيث إن المصرف المتسلم لهذه الودائع يده يد ضمان لها وهو

¹¹ المعيار الشرعي رقم 13 ، المضاربة (المعايير الشرعية الصادرة عن المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة- مملكة البحرين).

ملزم شرعاً بالرد عند الطلب. ولا يؤثر على حكم القرض كون البنك (المقترض) مليوناً¹².

وجاء في البند ثالثاً من نفس القرار: "إن الضمان في الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) هو على المقترضين لها (المساهمين في البنوك) ما داموا ينفردون بالأرباح المتولدة من استثمارها، ولا يشترك في ضمان تلك الحسابات الجارية المودعون في حسابات الاستثمار، لأنهم لم يشاركوا في اقتراضها ولا استحقاق أرباحها".

وقد جاء في المعيار الشرعي حول القرض¹³ "الحسابات الجارية أنها قروض، فتملكها المؤسسة ويثبت مثلها في ذمتها".

¹² انظر: المرجع السابق.

¹³ انظر: المعيار الشرعي رقم 19 "القرض"، (المعايير الشرعية الصادرة عن المجلس الشرعي، بهيئة المحاسبة، مملكة البحرين).

ماهية ضمان البنك وتحديد سببه من حيث

التعدي أو التقصير وترك الحيطة

معنى الضمان:

استعمل الفقهاء مصطلح الضمان بمعنى الكفالة¹⁴، وهو إطلاق عام، بينما عرفه عدد من الفقهاء بتعريفات خاصة منها:

1. عرفه بعض الشافعية¹⁵ بقولهم: الضَّمَانُ: شَرَعًا: يُقَالُ: لِالْتِزَامِ حَقٌّ ثَابِتٌ فِي ذِمَّةِ الْغَيْرِ. وَهُوَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: أَحَدُهَا: يَتَعَلَّقُ بِالذِّمَّةِ فَقَطْ، وَثَانِيهَا: يَتَعَلَّقُ بِالذِّمَّةِ وَالْعَيْنِ كَمَا إِذَا قَالَ: ضَمِنْتُ دَيْنَكَ عَلَى أَنْ أُودِيَهُ مِنْ هَذِهِ الْعَيْنِ كَذَا صَرَّحَ بِهِ الْبُنْدُيُجِيُّ وَابْنُ الصَّبَّاحِ وَغَيْرُهُمَا، وَثَالِثُهَا: بِالْعَيْنِ فَقَطْ كَمَا إِذَا قَالَ: ضَمِنْتُ دَيْنَكَ فِي هَذِهِ الْعَيْنِ جَزَمَ بِهِ الْقَاضِي الْحُسَيْنُ.
2. وعرفه بعض الحنفية¹⁶ بقولهم الضَّمَانُ عِبَارَةٌ عَنْ: رَدِّ مِثْلِ الْهَالِكِ إِنْ كَانَ مِثْلِيًّا أَوْ قِيَمَتِهِ إِنْ كَانَ قِيَمِيًّا .
3. وأطلق بعض الحنابلة معناه على معنى الكفالة حيث قال ابن قدامة الضَّمَانُ¹⁷: ضَمُّ ذِمَّةِ الضَّامِنِ إِلَى ذِمَّةِ الْمَضْمُونِ عَنْهُ فِي التَّزَامِ الْحَقِّ، فَيَنْبُتُ فِي ذِمَّتَيْهِمَا جَمِيعًا، وَلِصَاحِبِ الْحَقِّ مُطَالِبَةٌ مَنْ شَاءَ مِنْهُمَا

¹⁴ عرفها الحنفية والحنابلة بأنها: وَهُوَ ضَمُّ ذِمَّةٍ إِلَى ذِمَّةٍ فِي حَقِّ الْمُطَالِبَةِ بِمَا عَلَى الْأَصِيلِ أَوْ فِي حَقِّ أَصْلِ الدَّيْنِ. انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج6، ص10. البابرتي، العناية شرح الهداية، ج7، ص163. ابن قدامة، المغني، ج4، ص339 وقد ورد فيه بلفظ الضمان. وبمجرد ضم ذمة لأخرى والذمة قابلة للالتزام الحال مؤجلا وعكسه، عند الشافعية وورد عند بعضهم بلفظ الضمان أيضا، انظر: الرملي، نهاية المحتاج، ج4، ص458

¹⁵ زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ج2، ص235. وانظر: الغرر البهية، ج3، ص149. الشربيني، مغني المحتاج، ج3، ص198.

¹⁶ انظر: ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (دار إحياء التراث)، ج2، ص252.

¹⁷ ابن قدامة، المغني، ج4، ص339.

4. وعرفه بعض المعاصرين، فقال الشوكاني¹⁸: الضمان عبارة عن غرامة التالف. وقال الأستاذ مصطفى الزرقا¹⁹ بأن الضمان: التزام بتعويض مالي عن ضرر للغير.

وقد ورد الضمان في أبواب الفقه في موارد كثيرة ومتعددة منها²⁰:

ضمان العدوان: وهو مشهور في كتب الحنفية والشافعية، ويعني شغل الذمة بحق مالي للغير جبرا للضرر الناشئ عن التعدي مما لا يرجع إلى واجب الوفاء بالعقود²¹.

ضمان اليد: وعرف بأنه "مَا يُضْمَنُ عِنْدَ النَّفْلِ بِالْبَدَلِ مِنْ مِثْلِ أَوْ قِيَمَةٍ"²²، وينشأ بوضع اليد على حق الغير بلا مسوغ مشروع، مثل: الغصب والسرقة²³.

ضمان العقد: عرف بأنه الضمان الناشئ عن حدوث خلل في مقتضى العقد، أو ما اتفق عليه العاقدان من الشروط الجائزة. فمقتضى عقد البيع - مثلاً - تسليم المبيع للمشتري، وتسليم الثمن للبائع، وسلامة العوضين من العيب، فإن حدث خلل في شيء من ذلك وجب الضمان على صاحبه²⁴.

وقد ذكر الزركشي الفرق بين ضمان اليد وضمان العقد بقوله: "وَأَفْرَقُ بَيْنَ ضَمَانِ الْعَقْدِ وَضَمَانِ الْيَدِ، أَنَّ ضَمَانَ الْعَقْدِ هُوَ الْمَضْمُونُ بِمَا يُقَابَلُهُ مِنَ الْعَوْضِ الَّذِي اتَّفَقَا عَلَيْهِ (إِذْ) جُعِلَ مُقَابَلُهُ شَرْعًا، كَالْمَبِيعِ فِي يَدِ الْبَائِعِ فَإِنَّهُ مَضْمُونٌ بِالْتَمَنِ لَوْ تَلَفَ لَا بِالْبَدَلِ مِنَ الْمِثْلِ أَوْ الْقِيَمَةِ، وَكَذَلِكَ الْمُسْلِمُ فِيهِ فَإِنَّهُ لَوْ فَسَخَ أَوْ انْفَسَخَ رَجَعَ إِلَى رَأْسِ الْمَالِ لَا إِلَى قِيَمَةِ الْمُسْلِمِ فِيهِ. وَأَمَّا ضَمَانُ الْيَدِ فَهُوَ مَا يُضْمَنُ عِنْدَ النَّفْلِ بِالْبَدَلِ مِنْ مِثْلِ أَوْ قِيَمَةٍ"²⁵.

¹⁸ نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابي، (دار الحديث بمصر)، ج5، ص357.

¹⁹ المدخل الفقهي العام، ج2، 1035.

²⁰ انظر: إسماعيل، عمر مصطفى جبر، ضمانات الاستثمار في الفقه الإسلامي، (رسالة علمية)، عمان: دار النفائس، 2010/1430، ص24-25.

²¹ انظر: المرجع السابق نقلا عن: السراج، ضمان العدوان، ص64.

²² الزركشي، المنثور، ج2، ص333.

²³ انظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية، ج14، ص335.

²⁴ انظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية، ج14، ص335.

²⁵ المنثور في القواعد الفقهية، ج2، ص333. وانظر كذلك: السيوطي، الأشباه والنظائر، ج1، ص362.

نوع ضمان البنك الإسلامي لأموال المودعين (تكييف وضع يد البنك على أموال المستثمرين من حيث الأمانة والضمان)

ضمان البنك المراد بحثه هو من قبيل ضمان العقد، فهو ضمان ناشئ بمقتضى العقد، وينشأ الضمان في هذه الحالة من عدم الالتزام بطبيعة العقد ومقتضاه، أو بالشروط المنفق عليها.

وقد سبق بأن البنك مضارب ووكيل مقابل رب المال (المودعون) وأن يد المضارب يد أمانة والأصل عدم ضمان ما تحته من أموال المودعين خسارة أو نقصانا أو هلاكاً ما لم يتعد أو يفرط أو يخالف الشروط؛ لأن المضارب وكيل ونائب عن رب المال في التصرف فخسارة المال في يده كخسارته عن صاحبه، وأن المضارب والوكيل أمين الأصل فيه البراءة من التهمة إلا إذا قامت البينة على خلاف ذلك، وأن أي شرط يؤدي إلى ضمان رأس المال أو الربح فيعد مخالفاً لمقتضى عقد المضاربة فيكون باطلاً، بل بصير العقد برمته إلى ما يشبه القرض بعائد مضمون، وهو الربا المحرم. وهذا ما أكدته قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي والمعايير الشرعية وغيرها من المجمع والهيئات الشرعية الأخرى.

فضمانه ينحصر في حالة التعدي على الأموال أو التفريط في حفظها أو مخالفة شرط رب المال في حال كانت الوديعة مقيدة بشروط معينة، وكذلك قد يلحق بأنواع التعدي والتقصير مخالفة البنك للأعراف المصرفية التي أقر البنك العمل في ضوءها وتتكس في كثير من الأنظمة فيما يعرف بالشروط المصرفية التي في ضوءها تتم فتح الحسابات وطلب التمويلات بالصيغ المختلفة فتكون في هذه الحالة بمثابة الشروط التي ينبغي التقيد بها، وقد يكون منها أيضاً مخالفة تعليمات البنك المركزي في إدارة البنك لودائع العملاء واستثمارها، أو التقصير من قبل البنك فيما ينبغي القيام به في حفظ أموال المودعين وأخذ الحيطة اللازمة واتباع القواعد والأعراف في استثمارها.

ماهية الأضرار التي يضمنها البنك وشروطها وضوابطها:

اتفق الفقهاء على أن المضارب إنما يأخذ حظه من الربح بعد أن ينض جميع رأس المال، وأنه إن خسر ثم اتجر وربح جبر الخسران من الربح²⁶. وقد توالى عبارة الفقهاء في مختلف المذاهب في تأكيد ذات المعنى. فذكر ابن الدهان أن الربح "يَجْعَلُ وقاية لرأس المال في المَضَارِبَةِ فَبَعْدَ مَا ظَهَرَ الرِّيحُ إِذَا وَجَدَ خَسْرَانَ انحصر فيه"²⁷. فالمقصود بالضرر الذي ينبغي تعويضه في الحالات التي تتوفر فيها شروط التعويض وهي حالات التعدي والتقصير ومخالفة الشروط يكون لجبر رأس المال وليس الربح؛ لأن الربح لم يحصل أساساً حتى يتم تعويضه؛ ولأن وقاية رأس المال مقدمة على توزيع الربح، كما أنه لو حدثت الخسارة من غير تعد ولا تفريط أو مخالفة للشروط لخسر رب المال ماله في مقابل خسارة المضارب لجهد، فإن كان يتعد منه فلا أقل أن يعيد لرب المال ماله.

لكن قد يقال بأن العامل أو البنك في حال الخسارة قد ضيع الفرصة البديلة للمودع وهي ربح المثل في البنوك المماثلة الأخرى. لكن الفرصة البديلة تقوم على احتمال حصول الربح من عدمه في حال لو استثمرت الوديعة في أوعية مماثلة، أما التعويض فيتعلق بالضرر الفعلي والضرر الفعلي هاهنا هو في فوات مبلغ الوديعة وليس فرصة الربح التي هي مجرد توقع²⁸.

وقيمة التعويض في حالات الإخلال السابقة والتي يكون البنك مسؤولاً عنها، الأصل أن يتم تعويض المودع عن كامل وديعته إلا إذا كان ثمة إجراءات وسياسات معينة تم اتخاذها على مستوى البنك. ومن الناحية القانونية تتفاوت البنوك التقليدية في

²⁶ ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص308.

²⁷ تقويم النظر في مسائل خلافية دائعة، تحقيق: صالح الخزيم، الرياض: مكتبة الرشد، ج2، ص54. وانظر: السيوطي، الأشباهج1، ص320، القرافي، الذخيرة، ج6، ص89، ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، ج3، ص908. الشيرازي، المهذب، ج1، ص297، ابن قدامة، المغني، ج5، ص41. الكاساني، البدائع، ج2، ص23.

²⁸ انظر في هذا المعنى بحث: يوسف زكريا، شروط التعويض عن تفويت الفرصة في الفقه الإسلامي والقانون، على الرابط: <https://ar-ar.facebook.com/dr.yousifzakaria/posts/472164536189610>

نسب التعويض فلائحة نظام حماية الودائع في البحرين تنص على أن كل مودع يحصل بموجب النظام على أحد التعويضين أيهما أقل: (1) ثلاثة أرباع القيمة الإجمالية لجميع ودائع المعوض له (2) خمسة عشر ألف دينار بحريني²⁹. أما القانون الخاص بمؤسسة ضمان الودائع في اليمن فينص على أن الضمان يكون بكامل قيمة الوديعة إذا كانت بمقدار اثنين مليون ريال أو أقل أو ما يعادله بالعملة الأجنبية، ويكون الضمان اثنين مليون ريال إذا زادت قيمة الوديعة على ذلك³⁰. أما القانون الأردني فقد نص على أنه يكون الضمان بكامل قيمة الوديعة إذا كانت بمقدار عشرة آلاف دينار أو أقل ويكون الضمان عشرة آلاف دينار إذا زادت قيمة الوديعة على ذلك³¹.

ومن المعلوم بأن هذا التعويض الذي يتم بموجب هذه القوانين لا يجوز شرعا؛ وذلك لأن مثل هذه المؤسسات تعتمد الفائدة الربوية في تعاملاتها مع المؤسسات المالية حكومية كانت أو خاصة، كما أنها تعتمد أيضا على تأمين الودائع على أساس التأمين التجاري الذي منعه المجامع الفقهية؛ لأنه عقد معاوضة يحصل فيه كل من المتعاقدين على مقابل، ويتضمن غررا فاحشا وقد صدرت بتحريمه فتاوى فردية ومجمعية³².

²⁹ انظر: نظام حماية الودائع في البحرين، المادة 9 على الرابط <http://www.mohamah.net/answer/>
³⁰ انظر: القانون رقم 21 لسنة 2008م بشأن مؤسسة ضمان الودائع المصرفية اليمني/ الفصل السادس، المادة 1-31 . على الرابط <http://www.mohamah.net/answer/>
³¹ انظر: قانون مؤسسة ضمان الودائع لسنة 2000م، المادة 32، على الرابط <http://www.mohamah.net/answer/>
³² هناك العديد من الفتاوى وقرارات المجامع الفقهية في حرمة التأمين التجاري، منها الفتاوى الفردية مثل: فتوى الشيخ محمد بخيت المطيعي: مفتي الديار المصرية (1337هـ/1919م). ينظر: الجمال، التأمين، ص 201، فتاوى التأمين، مطبوعات دلة البركة، ص 32-34(8/2). وفتوى الشيخ عبدالرحمن قراعة: مفتي الديار المصرية (1344هـ/1925م). ينظر: فتاوى التأمين، ص 29 (7/2). فتوى الشيخ محمد عبده (1347هـ/1929م)، وقد اعتنى الدكتور عيسى عبده بهذه الفتوى وخلفياتها الثقافية والاجتماعية والسياسية في كتابه عن التأمين الأصيل والبديل (دار البحوث العلمية)، ص 28 ، الضرير، التأمين، ص 14]. رأي الشيخ أحمد إبراهيم. انظر: الضرير، التأمين، ص 17. رأي الشيخ محمد ابو زهرة . الشيخ الصديق الضرير. انظر: الضرير، التأمين، ص 17 . أما الفتاوى والقرارات الجماعية والمجمعية فمنها: مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة في مؤتمر الثاني (1385هـ/ 1965م)، ثم أعاد بحث الموضوع في مؤتمر الثالث (1386هـ/ 1966م)، ندوة التشريع الإسلامي بالجامعة الليبية بالبيضاء، المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد

وحتى تصبح القوانين السابقة متوافقة مع مقررات المجامع الفقهية والمعايير الشرعية فيمكن القيام بأحد الأمرين:

- إصدار قانون خاص بمؤسسة ضمان الودائع يقوم على أساس نظام التأمين التكافلي الذي أجازته المجامع الفقهية وصدر بجوازه فتاوى كثيرة من قبل عدد من المؤتمرات والندوات العلمية وكذلك المجامع الفقهية. منها: أسبوع الفقه الثاني المنعقد في دمشق سنة 1961م وهو المعروف بمهرجان ابن تيمية، وكذلك مؤتمر العلماء الثاني المنعقد بالقاهرة (مايو 1965م)³³، والمؤتمر السابع المنعقد أيضاً في القاهرة 1392هـ. ونقل الإجماع على جوازه عدد من الهيئات الشرعية كهيئة الراجحي الشرعية في فتاواها رقم (40)³⁴، وكذلك الشيخ الدكتور مصطفى الزرقا في تعليقه على قرار المجمع الفقهي بمكة³⁵. وأكدت كافة القرارات والفتاوى السابقة على مشروعيتها، بل تم التصريح بأنه لم يخالف أحد من علماء العصر في جوازه³⁶ وقد نص قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي السابق على أن التأمين التعاوني هو البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي. ثم أصدر مجمع الفقه الإسلامي الدولي قراراً متفرداً

الإسلامي المنعقد بمكة المكرمة (1396هـ/ 1976م). انظر: توصيات المؤتمر في كتاب بحوث المؤتمر، وانظر كذلك: فتاوى التأمين، ص 28 (6/2). قرار مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية رقم 55 عام (1397هـ/ 1977م). قرار الهيئة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني (1397هـ/ 1977م) حيث قررت عدم جواز التأمين التجاري لاشتماله على الغرر الفاحش. [فتاوى الهيئة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني، السؤال 12]. قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة الدورة الأولى (1398هـ/ 1998م). وقد جاء مؤكداً لقرار هيئة كبار العلماء ولحججها وادلتها. وقد توصل إلى ذلك بإجماع اعضائه ما عدا الشيخ مصطفى الزرقا الذي تحفظ عليه. [انظر: قرارات المجمع، وانظر: فتاوى التأمين، ص 16-22 قرار 3/2 و 4/2]. وخاتمة هذه القرارات قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورة مؤتمره الثاني المنعقد بجدة (1406هـ/ 1985م).

³³ انظر: أبو غدة، عبدالستار وخوجة، عز الدين، فتاوى التأمين، منشورات دلة البركة، ص 7.

³⁴ انظر: الدعيح، خالد بن إبراهيم، رؤية شرعية في شركة التأمين التعاونية، بحث غير مطبوع، 1425هـ.

³⁵ فتاوى التأمين، ص 48.

³⁶ قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار، الفتوى رقم 40. وانظر: فتاوى التأمين، ص 87 (2/5). وقد خالف هذه الفتوى بعض الباحثين في التأمين. انظر: الثنيان، سليمان، التأمين وأحكامه، ص

نظم جوانب التأمين التعاوني في واحد وعشرين مادة و أربع توصيات وهو القرار رقم 122 في دورته الحادية والعشرين بمدينة الرياض.

وهذا ما سلكه السودان حينما أصدر قانون صندوق ضمان الودائع المصرفية ، المسمى بقانون الودائع المصرفية لسنة 1996م³⁷ ، فقد جاء في الفصل الثاني بعنوان "أنشاء الصندوق واغراضه وسلطاته" ما يلي:

1. ينشأ صندوق يسمى " صندوق ضمان الودائع المصرفية " ويكون هيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية.

2. يكون المركز الرئيسي للصندوق بالخرطوم، ويجوز له ان ينشئ فروعاً او وكالات في ولايات السودان الأخرى

أغراض الصندوق : تكون للصندوق الأغراض الآتية:

1. ضمان الودائع بالمصارف المضمونة وفق احكام المادة 19.
2. حماية حقوق المودعين واستقرار وسلامة فلمصارف المضمونة وتدعيم الثقة فيها.
3. جبر الإضرار عند وقوعها يتعاون وتكافل بين السلطات النقدية والمصارف والمودعين أنفسهم،
4. انشاء وادارة محافظ التكافل الآتية:

- (اولاً) محفظة التكافل لضمان الودائع الجارية والادخارية وتكون المساهمة فيها للمصارف والحكومة والبنك فحسب
- (ثانياً) محفظة التكافل لضمان ودائع الاستثمار وتكون المساهمة فيها لأصحاب ودائع الاستثمار فحسب
- (ثالثاً) محفظة التكافل لجبر حالات الإعسار المالى النهائى وتكون المساهمة فيها للمصرف والحكومة والبنك فحسب.
- أو يمكن إضافة بعض المواد الخاصة بإنشاء محافظ تأمين تكافلية لضمان الودائع دون استحداث نظام جديد، فيصبح النظام ينظم حماية الودائع في

³⁷ انظر القانون على الرابط <http://www.cbos.gov.sd/node/283>

البنود التقليدية والإسلامية، على أن تشرف على ذلك هيئة شرعية متخصصة ويصدر به قرار أو فتوى من أعلى مرجعية في البلاد ، ويقع التدقيق الشرعي اللازم كما هو الشأن في كل العمليات المصرفية الإسلامية. وهو ما سلكه الأردن حينما أصدر القانون المعدل لقانون مؤسسة ضمان الودائع لسنة 2013م حيث عدا فيه بعض المواد بحيث تشمل عمليات المؤسسة البنوك الإسلامية وخصص موادا لذلك ليس فيها التعامل بالفائدة الربوية، كما أنه اعتمد في تلك المواد على صيغة التكافل حيث نص التعديل في المادة 39 من القانون المعدل "لضمان الودائع في البنوك الإسلامية ينشأ في المؤسسة صندوق يسمى صندوق ضمان الودائع لدى البنوك الإسلامية يتمتع بشخصية اعتبارية مستقلة . يقوم هذا الصندوق على مبدأ التكافل والتعاون وما يدفع للصندوق من البنوك الإسلامية وأصحاب الودائع والمؤسسة يكون على سبيل التبرع.

- ومن الأنظمة التي يتم اتباعها لضمان الودائع وكذلك توزيع الأرباح ومجابهة مخاطر الاستثمار في البنوك الإسلامية جملة من المخصصات، ومنها ما هو مخصص لتوزيع الأرباح أو لمعدلاته في السنوات التي تنخفض فيه نسب الأرباح في البنك أو تتعدم. وما أضيف إلى ذلك من قبل بعض البنوك ومنها تجربة البنك الإسلامي الأردني الذي أنشأ حسابا خاصا لضمان مخاطر الاستثمار، فظن عام 1994م إلى تكوين صندوق مشترك لضمان مديني البنك باسم "الصندوق التبادلي لتأمين مديني البنك"³⁸

اجتهادات في الحلول المقبولة شرعا لتضمين المضارب

عبر مسيرة المؤسسات المالية الإسلامية ظهرت اجتهادات فقهية متنوعة ومقترحات شرعية لتضمين الأمين سواء أكان مضابا أم وكيلام شريكا. وهذه الاجتهادات بعضها يصلح للبنك كمضارب أو وكيل استثمار، والبعض الآخر يصلح للمضارب

³⁸ منذر قحف ، ضمان الودائع في المصارف الإسلامية في الأردن، بحث مقدم لمؤسسة ضمان الودائع في الأردن، نوفمبر 2005 .

أو الوكيل أو الشريك المستثمر لأموال البنك. ونستعرض تلك الاجتهادات بشكل موجز.

وقد ظل موضوع ضمان المضارب محل نقاش بين الفقهاء المعاصرين منذ التكييف الشرعي لتلقي الودائع على أساس المضاربة في بدايات العمل المصرفي الإسلامي في ستينيات القرن الماضي. فقبل حينها بضمان المضارب (البنك) لأن المضاربة هي مضاربة مشتركة وليست فردية كما عرفها الفقهاء قياساً على تضمين الراعي المشترك وتضمين الصناع، وقيل بتضمين المضارب بناء على أن القواعد المحاسبية الدقيقة تستطيع أن تتوقع الربح بدقة كبيرة جداً، وقيل بجواز ضمان العائد الثابت في المشروعات الاستثمارية؛ لأن شرط الحصة الشائعة في الربح هو اجتهاد فقهي لا تسنده النصوص الشرعية.

لكن ثمة آراء فقهية معاصرة حاولت أن تجتهد في تقديم بدائل شرعية لضمان المضارب وتعمل تلك البدائل على التقليل من مخاطر ادعاء الخسارة أو عدم الربح في مشروعات

1. ضمان الوكيل (المضارب أو الشريك) بعقد منفصل ومن غير اشتراط

نص المعيار الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، في المعيار الخامس : الضمانات - بند 2/2/2 (لا يجوز الجمع بين الوكالة والكفالة في عقد واحد؛ لتنافي مقتضاهما، ولأن اشتراط الضمان على الوكيل بالاستثمار يحوّل العملية إلى قرض بفائدة ربوية بسبب ضمان الأصل مع الحصول على عائد الاستثمار. أما إذا كانت الوكالة غير مشروطة فيها الكفالة، ثم كفل الوكيل من يتعامل معه بعقد منفصل فإنه يكون كفيلاً لا بصفة كونه وكيلاً، حتى لو عزل عن الوكالة يبقى كفيلاً).

والمضارب والشريك كل منهما وكيلكما نص الفقهاء على ذلك³⁹. وبناء عليه فإنه يجوز -وفق هذا الاتجاه- أن يضمن الوكيل مضاربا كان أم شريكا بعقد منفصل عن عقد المضاربة أو الشركة المتعاملين معه بحيث تبقى الكفالة سارية حتى لو تم عزل الوكيل عن العمل.

وأرى أنه من الصعب قبول تجاوز الإجماع على منع ضمان المضارب أو الشريك بمجرد عقد جانبي حتى ولو كان مستقلا ورقيا؛ إذ أن العقود النمطية تجعل مثل هذه التفاهات الجانبية والعقود المستقلة أمرا معروفا فيتم التعامل معها على أنها شروط جعلية اتفاقية وكذلك يتم تفسيرها عند التنازع.

2. تطوع الأمين بالتزام الضمان

ويدخل في يد الأمانة المضارب والشريك وغيرهما من أهل الأمانة والثقة فضمانهم لا يكون إلا بالتعدي والتقصير ومخالفة الشروط. وقد نقل الدكتور نزيه حماد في كتابه القيم "صحة تضمين يد الأمانة بالشروط في الفقه الإسلامي"⁴⁰ نصوصا كثيرة عن الفقهاء وخاصة المالكية بجواز تطوع الأمين بالتزام الضمان بعد العقد. فقد نقل عن ابن رشد الجد أن العقد إذا سلم من الشرط وألزم العاقد نفسه طواعية من غير مواطنة التزمه ؛ لأنه من المعروف الذي أوجبه على نفسه. ونقل عن ابن زرب: أنه لو تبرع بالضمان وطاع به لجاز ذلك، قيل له: فيجب على هذا القول الضمان في مال القراض إذا طاع به قايضه بالتزام الضمان ؟ فقال: إذا التزم الضمان طائعا بعد أن شرع في العمل فما يبعد أن يلزمه⁴¹.

³⁹ انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 8 / 157، والمغني لابن قدامة، 5 / 30

⁴⁰ مطبوعات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب بجدّة - ط2، 1420هـ/2000م.
⁴¹ انظر: النصوص الفقهية في المرجع السابق، ص 26 وقد أشار الباحث إلى مظانها في كتب الفقه.

بل إن بعض فقهاء المالكية ذهبوا إلى صحة تطوع الأمين بالتزام الضمان عند العقد كما نقل ابن عتاب عن شيخه أبي المطرف بن بشير : (أنه أملى عقدا بدفع الوصي مال السفية قراضا إلى رجل على جزء معلوم، وأن العامل طاع بالتزام ضمان المال وغرمه. وصحح ابن عتاب مذهبه في ذلك، ونصره بحجج بسطها، وأدلة قررها، ومسائل استدلت بها، وقال بقوله فيها . واعترض غيره من الشيوخ ذلك وأنكره. وقال: التزامه غير جائز. وفي سماع ابن القاسم ما يشهد لصحة الاعتراض على ابن بشير. وفي رسم الجواب من سماع ابن القاسم ما يؤيد صحة قوله)⁴².

3. تضمين يد الأمين بالشرط

بما في ذلك الوكيل، والمضارب، والشريك، وغيرهم ممن تجمعهم صفة "يد الأمانة". وقد عرض فضيلة الدكتور نزيه في بحثه آنف الذكر أقوال العلماء في تضمين الأمين بالشرط وسألخصها منه كما أوردها من كتب الفقهاء⁴³. وهي على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الاشتراط باطل لمنافاته لمقتضى العقد. وهو قول الحنفية والمالكية، والشافعية، والحنابلة في المعتمد المشهور في مذاهبهم. وحكي عن الثوري والأوزاعي وإسحاق النخعي وابن المنذر. قال الخطابي: الشيء إذا كان حكمه في الأصل الأمانة فإن الشرط لا يغيره عن حكم أصله. وبهذا التعليل قال فقهاء المذاهب الأربعة في المعتمد من أقوالهم.

القول الثاني: أن الشرط صحيح ملزم. وهو قول قتادة وعثمان البتي وعبيد الله بن الحسن العنبري وداود الظاهري وأحمد في رواية عنه والمالكية في غير المشهور والحنفية في المرجوح وهو المذهب الذي رجحه الشوكاني من المتأخرين للقاعدة "المسلمون على شروطهم".

⁴² منقول من المرجع السابق ، ص 26-27 .

⁴³ انظر: المرجع السابق ، ص 43-56 .

القول الثالث: اشتراط الضمان على الأمين لأمر خافه فيلزمه الشرط إن تلتفت العين في ذلك الأمر الذي خافه ، أما فيما سواه فلا . وهو قول مطرف من أصحاب مالك.

وقد رجح الدكتور نزيه القول الثاني بجواز اشتراط يد الأمانة ودافع عن رأيه بحجج أوردها مفصلة في كتابه. ولكن رغم إدخاله المضارب والشريك والوكيل في جواز اشتراط تضمينهم باعتبار أن يد الأمانة تشملهم إلا أنه حصر ضمانهم في "المتفاته" أي جعلهم متحملين لتبعات الهلاك الكلي أو الجزئي للمال الذي حازه الأمين في عقد الأمانة بحيث يلتزم رد مثل التالف إن كان المال مثليا أو قيمته إن كان قيميا. ועל ذلك يصرح الدكتور نزيه بأن المضارب لا يغرم شيئا من الخسارة والنقصان في رأس مال المضاربة بدون تعديه أو تفريطه إذا اشترط عليه الضمان؛ لأن ذلك الغرم خارج عن موجبات ذلك الشرط أصلا بالإضافة إلى أنه غير سائغ شرعا⁴⁴. وهذا الرأي هو المتوافق مع الأصول والقواعد الشرعية وإن كان لا ينسجم مع الاتجاه العام الذي سار عليه الدكتور نزيه في بحثه، فالتفرقة بين ضمان المتفاته وهلاك مال المضاربة لم أجد له ما يسنده في البحث.

4. ضمان الطرف الثالث : وهو مما قرره المجامع الفقهية والمعايير الشرعية وفتاوى الهيئات الشرعية. ولكنه بديل وحل غير عملي لا يصلح إلا إذا كانت الدولة طرفا فتضمن بعض الشركات لديها حينما تقوم بتنفيذ مشاريع تعود بالنفع في النهاية على البلاد والعباد وتقدم خدمة للمجتمع. أما أن يقوم شخص بالتبرع بالضمان في مشاريع تجارية ربحية تدر أموالا طائلة لأصحابها دون أن يكون له مصلحة في ذلك ويقدم ذلك الضمان ويعمر ذمته به فأمر مستبعد في عالم المال والأعمال اليوم.

5. تحميل المضارب عبء الإثبات دعوى الخسارة

⁴⁴ المرجع السابق، ص 60 .

مثل هذا الموضوع المحور الأول للمؤتمر الفقهي الثالث للمؤسسات المالية الإسلامية الذي نظّمته شركة شوري للاستشارات الشرعية، في 1430هـ/2009م، في دولة الكويت. وقد عرضت فيه أربعة بحوث علمية.

- وقد رأى فضيلة الشيخ المنيع أن عبء الإثبات على المدعي أما الأمين فإنه مصدق في قوله بعدم التعدي والتفريط، وإذا أقام المدعي البيّنة فإنه سيكون على الأمين اليمين على ما تقتضيه قواعد الشريعة. أما إن كان هناك قرائن قوية عند المدعي بأن هلاك المال أو خسارته بسبب من الأمين فإن عبء الإثبات يكون على الأمين وإلا كان ضامناً⁴⁵.
- أما الدكتور نزيه فإنه خلص إلى أن صواب القول بنقل عبء التكليف بإقامة البيّنة على صدق ادعاء التلف والخسارة من أرباب الأموال (أصحاب الودائع الاستثمارية) إلى المضاربين والوكلاء بأجر الذين يتولون إدارتها، لأنه السبيل الأمثل والحلّ الأفضل لرفع الجور والظلم عن أصحاب المال من جهة وإنصاف المضاربين والوكلاء من جهة ثانية⁴⁶. ويستلزم ذلك أن يقول أيضاً بنقل عبء الإثبات على الشركات والأفراد التي تمويلها المصارف الإسلامية بصيغة المضاربة لكونها في هذه الحالة أرباب أموال والشركات المستثمرة مضارب ويصدق عليها نفس التعليل الذي أورده فضيلة الدكتور نزيه.

- أما الدكتور عبد الستار فيرى نقل عبء إثبات عدم التعدي أو التفريط للأمين بالشرط وذلك للحاجة الكلية للمؤسسات المالية⁴⁷.
- وقد أسهب الدكتور حسين حامد حسان في بحثه في نقل الشواهد والأدلة على جواز نقل عبء الإثبات على الأمناء فيما يدعونه من تلف الأموال

⁴⁵ انظر بحث فضيلة الشيخ عبد الله المنيع المقدم إلى مؤتمر الفقهي الثالث.
⁴⁶ انظر بحث فضيلة الدكتور نزيه حماد المقدم إلى مؤتمر الفقهي الثالث.
⁴⁷ انظر بحث فضيلة الدكتور عبد الستار أبوغدة المقدم إلى مؤتمر الفقهي الثالث.

التي يتولون إدارة استثماراتها، وهي النظرية التي كان يرددها فضيلته منذ فترة طويلة⁴⁸.

وبعد المناقشة المستفيضة فقد توصل المشاركون في المؤتمر بخصور موضوع عبء الإثبات في دعاوى التعدي والتقصير في المضاربة والوكالة بالاستثمار إلى ما يلي:

أولاً:

1. الأصل قبول قول المضارب وكذا الوكيل بالاستثمار، والأخذ به في نفي الضمان عن نفسه في حالة هلاك شيء من الأموال التي يستثمرها أو خسارته بمجرد ادعائه أن ذلك إنما وقع من غير تعدّ منه أو تقصير، دون مطالبته ببينة على صدق دعواه (باعتباره مدعى عليه، فلا يطالب بالبينة، إذ البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه). فإن أقام رب المال -وهو المدعي- البينة على تعدي المضارب أو الوكيل بالاستثمار، صار ضامناً.

2. غير أن استصحاب هذا الأصل إنما يسوغ الأخذ به والتعويل عليه في النظر الفقهي إذا غلب في الناس الصدق والأمانة والتورع عن أكل مال الغير بالباطل. فإذا تغيرت الحال، فإن دلالة الحال -وهي الأمانة الظاهرة التي تدل على صورة الحال- مقدمة على الأصل عند تعارضهما، لأنها قرائن قوية، وشواهد قائمة تنبئ بحدوث أمر يغير حالة الأصل، فتكون بمثابة دليل على عدم صدق من يتمسك بذلك الأصل. ولهذا يترجح في الحكم جانب من شهدت له من المتداعيين - وهو صاحب المال - على من شهد له استصحاب الأصل، ويكون القول قوله في ذلك، ما لم يقيم أولئك الأمانة (المضارب/الوكيل بالاستثمار) البينة على صدق ادعائهم، إذ " العلم الحاصل اعتماداً على القرائن والأمارات الظاهرة أقوى من الظن الحاصل باستصحاب الأصل".

⁴⁸ انظر بحث فضيلة الدكتور حسين حامد حسان المقدم إلى مؤتمر الفقهي الثالث.

3. كما أن العمل بهذا الأصل مقيد بأن لا يكون مخالفا للعرف، فإذا جرى عرف الناس بعدم قبول قوله (المضارب/الوكيل بالاستثمار) حتى يقيم البينة على صدق ادعائه عدم التعدي أو التقصير، فإن وصفه وحكمه الشرعي ينقلب من مدعى عليه إلى مدع أمرًا خلاف الأصل، فلا يقبل قوله إلا إذا أقام البينة على صدقه، لأن "دلالة العرف أقوى وأظهر من استصحاب أصل براءة ذمة الأمين (المضارب/الوكيل بالاستثمار) عند تعارضهما".

4. كما أن العمل بهذا الأصل مقيد بانتفاء التهمة عن الأمين - والمراد بالتهمة رجحان الظن بعدم صدق الأمين (المضارب/الوكيل بالاستثمار) في ادعائه عدم التعدي أو التقصير - إذ التهمة موجب شرعي لنقل عبء الإثبات من أرباب المال إلى الأمين الحائز إذا ادعى أن ذلك إنما وقع بغير فعله أو تسببه، وهي متحققة في هذه القضية، إذ إن من المفترض في المضارب والوكيل بالاستثمار والمتوقع منه بحسب المعهود والدلالات العرفية الظاهرة حفظ رؤوس الأموال المستثمرة من الخسارة، وتحقيق الأرباح والمكاسب لهم، و"قول المتهم ليس بحجة" كما هو مقرر في القواعد الفقهية.

5. وأيضاً فإن المصلحة موجب شرعي لنقل عبء الإثبات إلى هؤلاء الأمناء، وذلك لحماية أموال المستثمرين من التوى والخسارة عند ادعاء المضارب أو الوكيل بالاستثمار هلاك أموال المستثمرين أو خسارتها إذا علموا أنهم مصدقون في نفي الضمان عن أنفسهم بمجرد ادعائهم ذلك، من غير تكليفهم إقامة البينة على صدق ادعائهم.

ثانياً: إن نقل عبء الإثبات المنوه به يختلف تماماً عن القول بتضمين المضارب أو الوكيل بالاستثمار، الذي يقتضي تحميله تبعه الهلاك والخسارة مطلقاً، أو تحميله ضمان فوات الربح المتوقع، فذلك محذور قطعاً، لأنه يتنافى مع قاعدة الغنم بالغرم.

ثالثاً:يرجع في تحديد وقوع التعدي والتقصير إلى أهل الخبرة في تنمية الأموال واستثمارها ، فهم الذين يعهد إليهم بالنظر في الموضوع، وتقرير وقوع ذلك أو عدمه ، ثم تقرير ما يترتب من تبعات و ضمانات على الأمناء المتعدين أو المفرطين بحسب العرف التجاري السائد.

رابعاً:يوصي المؤتمر المؤسسات المالية الإسلامية أن تضمن عقودها شرط التحكيم فيما ينشأ من نزاع في هذا الأمر مع عامة عملائها، وتعيين المركز الإسلامي الدولي للمصالحة والتحكيم في عقودها الدولية، إذ يتوافر في هيئة التحكيم الأهلية الشرعية والخبرة والدراية و الموضوعية العملية في مجال النزاع في هذا الأمر.

لعل ما اتجه إليه المؤتمر في تقديري يصلح في حال ادعاء المضارب الخسارة الكلية أو الجزئية للمال من غير تعديه أو تفريطه فيطالب بإثبات ذلك. أما في حال عدم تحقيقه للربح فإنه مصدق في ذلك ولا يطالب بإثبات عدم تعديه أو تفريطه إلا إذا كانت هناك قرينة قوية تدل على تقصيره مثل تحقيق الاستثمارات المماثلة في ظروف متشابهة لأرباح خلال نفس الفترة.

والله ولي التوفيق



الدورة الثانية والعشرون
لتؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

**ضمان البنك للمخاطر الناشئة عن سوء
استخدام أموال العملاء
وتعويضهم عن الأضرار الناجمة**

إعداد

الأستاذ الدكتور شوقي أحمد دنيا

مقدمة:

موضوع البحث قد يبدو من الوهلة الأولى أنه في غير حاجة إلى بحث، إذ من المقرر شرعاً أن يد الأمين، والذي يمثله البنك في موضوعنا، لا تضمن إلا في حالة التقصير والتعدي، أي في حالة سوء استثمار ما تحت يده من أموال إن كان مضارباً. بيد أن التأمل في الموضوع يكشف أن له من الجوانب والمسائل الشائكة التي تحتاج مزيداً من النظر والبحث المتروى وبخاصة في ضوء المستجدات المتسارعة التي تشكل البيئة التي يجري فيها التمويل الإسلامي المعاصر، الأمر الذي جعل أمانة المجمع الموقر تطرحه على بساط البحث وتلاقح الآراء والأفكار. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الموضوع وإن كان موضوعاً واحداً إلا أنه ذو وجهين؛ وجه فقهي ووجه اقتصادي. وعلى الباحث أن يراعي هذين البعدين حتى يأتي بحثه متكاملًا.

وجزي الله أمانة المجمع خيراً على ما قدمته من نقاط جوهرية ينبغي على الباحث أن يغطيها، وأن يضيف عليها ما يراه جديراً بالمعالجة. وتتنظم هذه الورقة على تلك المحاور:

١. البعد الاقتصادي في الموضوع.
٢. فلسفة التمويل الإسلامي وأهم قواعده وأصوله.
٣. صيغ التمويل الإسلامي وموقع المضاربة بينها.
٤. البنك بين الأمانة والضمان.
٥. الأسباب التي تحيل البنك من أمين لضامن.
٦. على من يقع عبء إثبات سوء الاستثمار من عدمه.
٧. الأضرار التي يضمنها البنك المسيء للاستثمار.
٨. الجهة المنوط بها تحديد المسؤولية وعلى من تقع.
٩. الخاتمة.

البعد الاقتصادي

في قضية ضمان البنك عن إساءته في استخدام الأموال

المقصود من هذه الفقرة دفع ما قد يتبادر إلى ذهن البعض من أن قضية ضمان البنك أو عدم ضمانه هي قضية فقهية قانونية فحسب، والحق أنها بجوار ذلك قضية اقتصادية بالدرجة الأولى، ويكفي أنها تتعامل داخل صميم الواقع الاقتصادي، ممثلاً في الأعمال التمويلية والاستثمارية. ويكفي أن ندرك أن كل المتغيرات الاقتصادية ذات الأهمية الكبيرة تتوقف على تلك الأنشطة والأعمال، فلا إنتاج دون توفر متطلباته الأساس المتمثل في التمويل^(١). وإذا لم تتوفر للمشروع الاستثماري، أيًا كان مجاله، وأيًا كان حجمه، مصادر تمويلية كفئة فلن يكتب له الوجود، وإذا وجد فسرعان ما يفشل ويزول.

وأن ندرك أن على الممول دوراً بارزاً في الحياة الاقتصادية خاصة والاجتماعية عامة، وعليه أن يقوم بهذا الدور بكل فاعلية، من خلال توظيفه لما لديه من أموال، إما بنفسه وإما بدفعها إلى من يوظفها ويحسن استغلالها. وحتى يقوم بهذا الدور المهم، له، إن لم يكن عليه، أن يحتاط بكل ما هو متاح من وسائل للحفاظ على ماله، وأن يتحوط له ضد المخاطر العديدة والمتنوعة التي تحيط بالنشاط الإنتاجي من كل جانب^(٢). وبتحقيق ذلك للممول إلى الحد المعهود نزيل منه هاجس الخوف القاتل على ماله، والذي إذا وجد فلن يقدم على الاستثمار بنفسه أو عن طريق غيره، ومن المهم كذلك إدراك أن المستثمر الذي يتولى توظيف الأموال وتشغيلها من خلال المشروعات الاستثمارية المختلفة يؤدي هو الآخر دوراً اقتصادياً بالغ الأهمية. وقد ذهبت بعض المدارس الاقتصادية إلى اعتباره محور التنمية ومحركها، وعلى اكتافه تتقدم الدول. وقد يمتلك هذا الشخص قدرات استثمارية هائلة لكن تعوزه الأموال التي تمكنه من توظيف هذه القدرات، وهنا تأتي أهمية عملية التمويل.

(١) د. شوقي دنيا، الاقتصاد الإسلامي. أصول ومبادئ، دار الفكر الجامعي الإسكندرية، ٢٠١٢م.
(٢) يتعرض النشاط الاقتصادي وخاصة منه التمويلي للعديد من المخاطر، فيها المخاطر الأخلاقية والمخاطر الائتمانية ومخاطر التضخم والمخاطر السوقية.. الخ. ينظر د. عبد الستار أبو غدة، أساليب حماية رأس المال، مجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي الإسلامي، العدد ٣٢٨، د. أحمد علي عبد الله، التحولات البديلة عن الضمان في المشاركات والصكوك الاستثمارية، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٢٢.

وهذا المستثمر، الذي يمثل أحد ركني عملية التمويل، حتى يقوم بدوره له مطالب يجب أن تلبى بالشكل الذي يجعله يقبل على عمله بهمة ونشاط، بل واندفاع حميد، وهو بالطبع ينزع إلى تقليل الأعباء التمويلية الملقاة على عاتقه قدر الإمكان، سواء من خلال مدى مسؤوليته عما تحت يده من أموال أو من خلال ما يتحمله للممول من عوائد على هذه الأموال. ويتمنى أن لو زال عنه كل عبء وتجنب كل مسؤولية. وبالطبع فإنه لن يجاب إلى كل مطالبه تلك، وإلا فهو بذلك يظلم الطرف الثاني، ومن ثم تتوقف العملية التمويلية عاجلاً أو آجلاً. لكنه لا يحرم من تلبية كل مطالبه، وإلا فلن يقدم على طلب الأموال من الغير. وكفاءة نظام التمويل تتجسد في الوقوف عند نقطة التوازن بين الطرفين، والتي تحقق لهما معاً أقصى قدر ممكن من الطلبات والاحتياجات. والتي عندها لا يشعر أحد طرفي عملية التمويل أنه في موقف غبن وظلم من الطرف الثاني.

والسؤال المهم الذي يطرح نفسه هنا ونحن بصدد تنزيل هذا الكلام على قضية ضمان البنك كأحد طرفي عملية التمويل ممثلاً للمستثمر عن اساءة استخدام الأموال ومسؤوليته عن التعويض الناجم عن ذلك هو: هل من الناحية التطبيقية توجد مشكلة فعلية بهذا الشأن؟ بعبارة أخرى، هل هناك عملياً إساءة في استخدام الأموال من قبل البنوك الإسلامية؟ وإذا كانت، فما أحجامها؟ وما أكثر مجالات وقوعها؟ وما هي الآثار السلبية التي نجمت عنها؟ وكيف تمت المواجهة العملية لتلك المشكلة؟ وما مقدار النجاح في مواجهتها؟

أسئلة عديدة نجد من المهم إن لم يكن من الضروري أن توجد إجابات واضحة حيالها. وكما كان يؤد الكاتب أن لو أتيحت له المعلومات الموثقة التي تمكنه من الإجابة على تلك التساؤلات. لكنه . مع بذل الجهد الممكن . لم يتمكن من الحصول والوصول إلى تلك المعلومات. وكما كان يود أن لو كان هناك تكليف من أمانة المجمع لبعض الباحثين ممن لهم احتكاك مباشر وعملي بهذه القضية بالكتابة في هذا الشق العملي، حتى تتضح أبعاد هذه المشكلة عملياً وليس فقط نظرياً. ومن الناحية النظرية والاستنتاج النظري فإننا لا نستبعد وقوع هذا التصرف السيء من البنك، في ظل ضعف الوازع الديني لدي البعض، وفي ظل الاندفاع المحموم نحو تحقيق أقصى العوائد والأرباح. وفي سبيل ذلك قد يتعدى البنك ويسيء استخدام الأموال، إن بالإهمال والتقصير أو بالتعدى والتجاوز عن الشروط والأصول المهنية المعروفة والحاكمة في هذا المجال. ولا شك أن ذلك السلوك بما يجلبه

من منازعات وتوقف للاستثمارات يلحق أبلغ الأضرار بالوضع الاقتصادي للبلد الذي تظهر وتكثر فيه مثل تلك التصرفات. فتلحق به ضعفاً على ضعف وتخلفاً فوق تخلف، وكلنا يعلم أن الوضع الاقتصادي السائد والغالب في عالمنا الإسلامي المعاصر هو وضع التخلف الاقتصادي والذي لا يمكن التخلص منه في ظل أزمات مالية تحيط به.

ومن هنا كان التلاعب في هذا المجال جد خطير على المستوى الاقتصادي، وليس فقط على المستوى الفقهي والقانوني. وبالتالي تجيء أهمية إدراج هذا الموضوع كمحور مستقل على جدول أعمال الدورة الحالية للمجمع، وعسى أن نصل فيه من خلال البحث وتلاقح الأفكار في المداخلات على موقف يحقق لنا ما نصبو إليه من تقدم اقتصادي في ظل حفاظنا على الأحكام الشرعية التي تضبط هذا الموضوع.

التمويل الإسلامي - أصوله وفلسفته

الكلام عن ضمان البنك الإسلامي في حال إساءته استثمار أموال عملائه هو كلام في جزئية فرعية من موضوع كلي كبير. وينبغي عند الحديث عن هذه الجزئية ومثلها استحضار التمويل الإسلامي وفلسفته وأصوله، وإذا أردنا مزيداً من التأصيل فعلينا أن ندرك أن التمويل الإسلامي بدوره ما هو إلا فرع من فروع عديدة لشجرة الاقتصاد الإسلامي، ومن ثم فإنه عند البحث في التمويل الإسلامي يجب استحضار شجرة الاقتصاد الإسلامي بجذورها وساقها وفروعها. وإذا شئنا الوصول إلى نقطة الأصل فعلينا أن ندرك أن الاقتصاد الإسلامي إن هو إلا نظام أو قطاع من العديد من الأنظمة الإسلامية المنبثقة من الشريعة. ومن يعي ذلك يدرك مدى الاتساق الممتد على كل أبعاد الشريعة الإسلامية الرأسية والأفقية، فلا شذوذ ولا تضارب وعلى سبيل المثال نجد قاعدة العدل قد تكون أهم قاعدة حاكمة للتشريع الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه. وبنص آية سورة الحديد فإن الرسل والكتب السماوية ما جاءت إلا من أجل توطيد هذه القاعدة.

وتشع هذه القاعدة أضواءها في كل جنبات الشريعة ومنها الجانب المالي والاقتصادي، كما سنري، إن أي مجتمع يريد لنفسه البقاء والتقدم عليه باحترام قاعدة العدل وصونها من أي عبث، إذ هي الضمانة الوحيدة لبقاء المجتمعات مهما كانت عقائدها.

وربما يفهم البعض من ذلك أن أي بحث أو دراسة لمسألة من مسائل التمويل الإسلامي عليه أن يتناول مسائل أخرى تمويلية واقتصادية وشرعية. ومعنى ذلك تداخل القضايا وتمييع الدراسات، وليس هذا في مصلحة البحث في الاقتصاد الإسلامي ولا في التمويل الإسلامي. وأحب أن أقول إن هذا الفهم غير صحيح بل وغير مقصود منا ولا مقبول.

وعلينا أن نميز بوضوح بين التناول والدراسة وطرح المسائل على بساط البحث وبين مجرد الاستحضار الذي لا يعني ذلك ولا يتمدد إليه. ويكفيه أن يستحضر الباحث ذهنياً أن المسألة الجزئية محل البحث ليست منبثة الصلة ولا منقطعة الجذور والأصول، ومجرد الاستحضار هذا يجنب بحثه وقوع تناقض أو تعارض في معالجاته وتحليلاته، وفي نتائجه مع القواعد والأصول الحاكمة للموضوع.

إن للإسلام رؤيته وفلسفته الكلية تجاه الكون بكل مفرداته، وتجاه الإنسان بكل نوازعه وتصرفاته ووظائفه ومهامه، وتجاه الدنيا بكل مجالاتها.

وفلسفة الإسلام حيال الأموال أنها أداة ضرورية في يد الإنسان وضعها الله سبحانه تحت تصرفه لإعانتته في قيامه بوظيفته وفي تأديته لمهمته التي خلقه الله من أجلها. وبدونها ما كان للإنسان أن يعيش، ناهيك عن أن يمارس عمله ونشاطه.

ولم يكل الإسلام الإنسان إلى عقله الذي يدرك أو عليه أن يدرك أن تكييف وضع الأموال على هذا النمو يستدعي ويستلزم منه أن يحافظ على تلك الأموال على كل الجبهات العدمية والوجودية بما في ذلك الجهد الدائم المستمر لتنميتها وإصلاحها، حتى تظل دائماً وأبداً في يده أداة سليمة صالحة لأداء مهامها في تحقيق رسالة الإنسان في الدنيا وأداء وظيفته في الأرض، فجاء بتشريعاته المتعددة الحاكمة والمهيمنة والضابطة للحصول على هذه الأموال ولطرق تنميتها ولوسائل وأساليب التصرف فيها، بما يحافظ على حقوق صاحبها وعلى حقوق الغير. بل وعلى حقوق تلك الأموال تجاه صاحبها وتجاه غيره. ومما تدق ملاحظته أن الأموال في شريعة الإسلام، كما أن لصاحبها ولغيره حقوقاً عليها، فلها بنفس الدرجة من الأهمية حقوق على صاحبها وعلى غيره من بني الإنسان.

وهنا تبرز قضية العدالة المالية بكل أبعادها الرأسية والأفقية، المكانية والزمانية، لتجسد القاعدة الأم لرؤية الإسلام للأموال، وهي جديرة بهذا المكان وبتلك المكانة، إذ بفقدائها لا تزول الأموال وتضيع فحسب بل ستتحول مباشرة إلى أداة سلبية مدمرة، لا تدمر للإنسان وظيفته ورسالته فحسب بل تدمر له كيانه ووجوده. وإذا ما كان العدل هو روح الإسلام فمن الطبيعي أن يكون له حضوره البارز في البعد التمويلي، حيث غالباً ما تكون هناك علاقة بين طرفين؛ الممول والمستثمر، وأحوج ما يكونان في حاجة إليه هو أن ترفرف راية العدالة عليهما معاً.

وأبرز ما تتجلي قاعدة العدالة المالية هذه في حال تنقل الأموال من يد صاحبها إلى أياد أخرى، هذا التنقل الذي يعد متطلباً رئيساً لجعل الأموال بالفعل تمارس دورها كأداة ضرورية لممارسة الإنسان لوظيفته. ومن ثم بات هذا التنقل والتقلب للأموال في أمس الحاجة إلى قاعدة فولاذية سليمة، وما تلك القاعدة إلا العدالة في كل الخطوات وفي كل الجنبات.

ويتفرع عن ذلك أن المال إذا انتقل من يد صاحبه وتحول من ذمة مالكه إلى ذمة أخرى ولو مؤقتاً صارت علاقته بصاحبه الأول أنه لا يتحمل ضمانه ولا يجني عوائده. وبعبارة فنية شرعية صارت العلاقة «لا غرم ولا غنم». يرفع عنه ضمانه لماله وفي الوقت ذاته وبسبب من ذلك يمنع عنه أي غنم من ماله، جزاءً وفاقاً، خفت أو زالت الأعباء وخفت أو زالت في نفس الوقت العوائد. وبنفس المنطق، وانطلاقاً من ذات القاعدة، يكون الأمر بالنسبة للشخص الذي انتقلت إليه الأموال. لقد انتقل إليه المال وضمنه معه، لأن من حق المال في الإسلام أن لا يبقى في أية لحظة دون ضمان من الإنسان، فإذا سقط ضمانه من على كاهل مالكه الأصلي فلم يسقط هذا الضمان على الأرض أو في الهواء وإنما سقط على كاهل من وقعت الأموال في يده ودخلت في ذمته، حفاظاً على الأموال من الضياع، وتمكيناً لها من قيامها بدورها في ممارسة الإنسان لوظيفته في الحياة. وبقدر ما تحمّل هذا الشخص الذي انتقلت إليه الأموال ودخلت في ذمته من مسئولية حمايتها والحفاظ عليها، بل وضمنها بقدر ما أصبح هذا الشخص صاحب الحق في عوائدها ودخولها لا يشاركه فيها بأي نسبة وإن قلت المالك الأول.

هذا هو التطبيق الحرفي الصحيح لقاعدة العدالة، والتي تبلورت في مبادئ أولية مسلمة لا يجوز تحت أي ظرف انتهاكها والخروج عليها، وهي «الغنم بالغرم» و«الخراج بالضمان» و«لا ربح دون مخاطرة» هذا عن انتقال الأموال من يد ليد انتقالاً حسيماً ومعنوياً معاً. أما عن الانتقال الحسي فقط للأموال من يد ليد، بمعنى أن المال انتقل حسيماً من يد صاحبه إلى يد أخرى مع بقاء المال من الناحية المعنوية في ذمة صاحبه الأول وفي ملكيته فعند ذلك يبقى الحفاظ عليه وضمنه من مسئولية مالكه الأصلي، ويعتبر من انتقلت إليه الأموال حسيماً بمثابة الوكيل أو النائب، ومن ثم فلا يتحمل شيئاً من مسئولية ضمان المال وحمايته من حيث المبدأ والأصل. وقد يقال: إن المال بانتقاله الحسي هذا قد قلل أو حدّ من قدرة صاحبه من حمايته والحفاظ عليه، وبالتالي أليس من العدالة أن يتحمل من انتقلت إليه الأموال ولو جانباً من مسئولية الحفظ والصيانة. والجواب بلي، هذا حق وصحيح. ومن هنا جاء التشريع الإسلامي بأن اليد المنقولة إليها الأموال بهذه الصورة عليها أن تعمل كل جهدها في الحفاظ على تلك الأموال وحمايتها من المخاطر، فإذا ما قصّرت في ذلك بأي لون من ألوان التقصير فعليها ضمان المال وتحمل كل ما ينجم عن ذلك من مضار لحقت بهذه الأموال.

هذه كلمة عجلي عن فلسفة ورؤية الإسلام للأموال وهذه هي قواعده وأصوله الحاكمة لتتقل المال من يد ليد، فإذا ما اختل العمل واخترقت هذه الأصول خرج التمويل من تحت عباءة ومظلة الإسلام. وأهم هذه الأصول ﴿لا تظلمون ولا تظلمون﴾ ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ «والغنم بالغرم» «الخراج بالضمان» «لا ربح دون ضمان».

وهي، كما هو واضح، تجسيد عملي وترجمة حقيقية لقاعدة العدالة في الأموال حال تنقلها بين الأشخاص. وعلى الباحث أن يعي جيداً أن الذي قال بقاعدة العدالة هذه هو الإسلام، وأن الذي جسدها لنا واقعياً وعملياً في تلك المبادئ والأصول هو الإسلام ذاته. والأمر كله في ذلك مصدره المباشر هو القرآن الكريم وهو السنة الشريفة، دون أن يكون للاجتهد البشري مدخل في ذلك. ومن هنا اكتسب الأمر قوة عظمي، ومسلمة أولى لا مجال لاختراقها أو حتى النقاش حولها.

صيغ التمويل الإسلامي وموقع المضاربة بينها

العمل التمويلي «ترس» رئيس في حركة النشاط الاقتصادي الذي لا غني للإنسان عنه، ولذا فقد وضع الإسلام للتمويل قواعد وأصولاً إذا ما اخترقت كان التمويل القائم محظوراً وغير إسلامي. وقد تجسد الاختراق الأكبر لهذه الأصول في ضمان المال للموول مع إعطائه عائداً «القرض الربوي»، أو في ضمان العائد للممول في مجال المضاربة. لقد أغلق الإسلام منفذاً للتمويل لما فيه من المضار وفتح في المقابل العديد من المنافذ الأكفأ اقتصادياً واجتماعياً وأخلاقياً.

ومن فضل الله على البشرية كلها ورحمته بها، وانطلاقاً من حرصه على قيام الأموال بمهامها بجدارة وكفاءة وعدالة أن قدّم العديد من صيغ التمويل، لكل صيغة نكهتها المتميزة وخاصيتها المستقلة. وعلى كل من لديه مال أو من هو في حاجة إليه، أو بعبارة أخرى فنية على أطراف العملية التمويلية من ممولين ومستثمرين أن يختاروا ما يروق لهم من تلك الصيغ، وما يتمشي واحتياجاتهم ويتواءم ورغباتهم^(١). فهناك الإجارة والمشاركة والمضاربة والسلم والاستصناع والجعل والمراحة.. الخ. وجميعها مطروح أمام أطراف التمويل، وجميعها يجرى التعامل به في سوق الاستثمار بحرية تامة، شريطة عدم الاعتداء على طبيعة أية صيغة ومقوماتها، والتي تصب في النهاية في مجموعة القواعد والأصول التمويلية وعلى رأسها قاعدة العدالة.

ويلاحظ أن الإسلام إذ شرّع هذا العدد الكبير والمتنوع من صيغ التمويل فقد شرعها لكي تُشغّل وتوظف ولا تهمل وتعطل. ومعنى ذلك أن من حسن السياسة التمويلية أن تسهم كل هذه الصيغ في العملية التمويلية^(٢)، وإن بنسب متفاوتة، شريطة أن تكون داخل الترتيب الصحيح في سلم الأهمية. ومعنى ذلك أنه ليس من مقصود الشريعة من تشريع هذه الصيغ المتعددة المتنوعة أن يشغل بعضها ويعطل بعضها الآخر. وأهمية الصيغة تدور حول مدى تمكن هذه الصيغة من تحقيق القواعد والأصول التمويلية الإسلامية، ومن

(١) د. شوقي دنيا، الأدوات المالية الإسلامية المستخدمة في تمويل المشروعات. ندوة الصناعة المالية الإسلامية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.

د. محمد فهيم خان، الاقتصاديات المقارنة لبعض أساليب التمويل الإسلامي، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، المجلد الثاني، العدد الأول.

(٢) وتوصيات خبراء التمويل تجمع على أهمية هذا التعدد في الأدوات المالية، انظر د. شوقي دنيا، المرجع السابق.

ثم مدى إبرازها لمقومات وخصائص ومميزات التمويل الإسلامي، ومدى بعدها عن نظام التمويل الوضعي القائم، ومدى تمكنها من الإسهام القوي في تحقيق التقدم الاقتصادي والاجتماعي للأمة الإسلامية.

هذا من الناحية النظرية التشريعية، أما من الناحية العملية التطبيقية وبخاصة في عصرنا هذا فيمكن القول إن أطراف عملية التمويل الإسلامية قد استخدموا معظم هذه الصيغ أو الكثير منها. غير أن التطبيق انحرف عن التشريع في مسألة الترتيب التفاضلي لهذه الصيغ ووضع كل صيغة في مكانها الصحيح في سلم التفضيل في الكثير من البنوك الإسلامية لفترات من الوقت. ففضلت وقدمت صيغ أقل أهمية وأكثر اقتراباً من التمويل الوضعي، تحت ذريعة ما يسمى بالحاجة وضغوط الواقع^(١). ناهيك عن إدخال تحويرات على بعض تلك الصيغ بحجة المواءمة مع متطلبات السوق. وكانت النتيجة تدرج بعض هذه الصيغ بعيداً عن أصولها، وليس ببعيد عنا ما جري وما زال يجري إلى حد ما حيال صيغة المرابحة، وكذلك حيال الصيغة الاصطناعية التي تسمى بالتورق والتي أقحمت إقحاماً فجأفي صيغ التمويل الإسلامي، وبخاصة في صورتها المعاصرة^(٢).

ولم تقف التداعيات عند حد الناحية الشرعية بل تعدتها إلى الناحية الاقتصادية، حيث تعوقت التنمية الاقتصادية التي ما قامت هذه البنوك إلا من أجل تحقيقها والإسهام الجدي في إنجازها، طبقاً لنظمها الأساسية، ولما صرَّح به آباء هذه المصارف.

(١) د. العياشي فداد، مخاطر الثقة في تطبيقات المضاربة وعلاجها، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٥٨، د. أحمد علي عبد الله، مرجع سابق.

د. ضياء الدين أحمد، النظام المصرفي الإسلامي: الموقف الحالي، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد الثاني، العدد الأول.

(٢) لمعرفة رأي الكثير من الفقهاء والخبراء حول هذه الصيغة راجع مجلة الاقتصاد الإسلامي العدد ٣٤١ الخاص بالتورق المصرفي المنظم.

البنك الإسلامي بين الضمان والأمانة

- ١- الضمان في لغة الفقهاء: للفقهاء كلام طويل مفصل حول مفهوم الضمان ومصادقاته^(١)، يكفينا هنا الإشارة إلى ما يهمنا معرفته لخدمة موضوع بحثنا.
- أ . أن يلتزم الشخص الذي استولى على مال غيره، دون إذن منه برد هذا المال أو مثله أو قيمته، مثل الغاصب والسارق..الخ.
- ب . أن يلتزم الشخص الذي وضع يده على المال بإذن مالكه برد مثل المال أو قيمته إذا فرط في الحفاظ عليه أو تعدى^(٢)، ويكون ذلك في العقود المعهودة والمعروفة في الفقه بعقود الأمانة مثل عقد الوديعة وعقد المضاربة وعقد الوكالة وعقد الإجارة.
- ج- أن يلتزم مالك المال بحمايته وتحمل تبعات هلاكه طالما كان المال في حوزته أو حوزة وكيله أو شخص حصل عليه بعقد من عقود الأمانة ولم يهمل ولم يتعد. وهو الضمان المعروف فقهياً بضمان الملكية.
- د - أن يلتزم الشخص الذي حصل على المال بإذن مالكه ومن خلال عقد من تلك العقود المسماة فقهياً بعقود الضمان برد مثل المال أو قيمته. ومن أمثلة تلك العقود عقد القرض.

وقد شرع الضمان لحفظ الحقوق وحماية الأموال وجبر الأضرار وزجر المعتدين على حقوق الغير المالية وغيرها. وقد وردت فيه نصوص شرعية منها «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»، «طعام بطعام وإناء بإناء».

٢- الأمانة في لغة الفقهاء: مصطلحات الأمانة والأمين وعقود الأمانة هي مصطلحات فقهية لا تحمل دلالات قيمية أو أخلاقية، كما قد يتبادر إلى الذهن عند قولنا هذا أمين، فليس المقابل له فقهياً وهذا خائن، وليس المقابل للأمانة الخيانة ولا لعقود الأمانة عقود الخيانة بل المقابل هو الضمان وعقود الضمان. وبوجه عام يمكن القول بأن الأمين في المصطلح الفقهي هو كل شخص وضع يده على مال غيره بإذن منه مع عدم انفراده بما ينجم عنه من عائد. وقد جرت عادة الفقهاء في تناولهم لموضوع العقود،

(١) د. حسين حامد حسان، انتقال عبء الإثبات في دعوى التعدي والتفريط إلى الأمين، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٤٦. الموسوعة الفقهية، ج٢٨، ص ٢١٩ وما بعدها، وزارة الأوقاف، الكويت.

(٢) البغدادي، مجمع الضمانات، ص ٤٠ وما بعدها، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٠٨هـ.

وبخاصة العقود المالية أن يميزوا بين عقود يسمونها عقود الأمانة وعقود يسمونها عقود الضمان. ولهذا التمييز الفقهي حيثيات واعتبارات، وله فلسفة وأصول، هناك عقود طبيعتها تقتضي أن ينقل فيها وبموجبها ضمان المال موضوع العقد من ذمة مالكة إلى الطرف الآخر، وهناك عقود أخرى تقتضي عدم انتقال الضمان واستمراره عالقاً بالطرف الأول المالك للمال. وتم اصطلاح الفقهاء ومواضعهم على تسمية الفئة الأولى من العقود بعقود الضمان، وعلى تسمية الفئة الثانية بعقود الأمانة. ومن تصفح كلا النوعين من العقود أظن أن وراء هذا التمييز هو الملكية وانتقالها بالعقد أو عدم انتقالها به، فإذا انتقلت به انتقل معها الضمان، وإذا ظلت ظل الضمان على عاتق المالك الأصلي تجسيدا لما يعرف بضمان الملكية. وتذهب الموسوعة الفقهية إلى أن مدار التمييز هو وجود المعاوضة من عدمها في العقد^(١). وأري أن ذلك غير دقيق فالمعاوضة تثبت في عقد الإجارة ومع ذلك فهو عقد أمانة باتفاق الفقهاء.

ونؤكد هنا على أن الأمين في عقود الأمانة الأصل فيه أنه لا ضمان عليه لما تحت يده من أموال، لأنه أخذها بإذن صاحبها، وما زالت على ملكه، لكن ذلك الأصل مشروط بعدم التقصير في حفظ المال وصيانته وكذلك بعدم وجود أي لون من ألوان التعدي من قبل هذا الأمين.

فإذا حدث منه تقصير أو تعدى صار المال مضموناً عليه، وتحول العقد من عقد أمانة إلى عقد ضمان. وعومل هذا الأمين المقصر والمعتدي معاملة مشددة، وصل بها بعض الفقهاء إلى معاملة الغاصب^(٢)، انطلاقاً من وجود قاسم مشترك بينهما وهو التعدي، غاية الأمر أن التعدي في حال الغصب يكون من البداية بينما التعدي في عقد من عقود الأمانة يأتي لاحقاً.

٣. أين موقع البنك الإسلامي في هذه القضية؛ قضية الضمان والأمانة؟

عندما ظهرت البنوك الإسلامية في دينا المال والاقتصاد كيفها البعض على أنها مضاريون لأصحاب الأموال المودعين الذين قدموا لها أموالهم لاستثمارها، وكيفها البعض الآخر على أنها وسطاء ماليون، فهم يحصلون على المال من المودعين ليعيدوا دفعه إلى من يطلبه من المستثمرين الذين يرغبون في القيام بتشغيله. ومعنى ذلك أننا إما أمام علاقة

(١) الموسوعة الفقهية، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٢) السرخسي، المبسوط، ج ٢٢، ص ١٩، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٩م، الموسوعة الفقهية، ج ٨، ص ٢٤٩.

ثنائية بين البنك والمودعين، البنك فيها طرف أصيل «مضارب» تماماً بتمام مثل المودعين أرباب الأموال، أو أمام علاقة ثلاثية، البنك فيها وسيط بين الطرفين وهم المودعون أرباب الأموال والطرف الثاني وهم طالبو هذه الأموال لتشغيلها وتوظيفها. والبنك ما هو إلا وسيط بين الطرفين، يأخذ من هذا ويدفع لذاك، طبقاً لعقود مبرمة بين هذه الأطراف تنظم هذه العلاقة.

ولسنا هنا بصدد مناقشة كل من هذين التكييفين، وإن كنا نشير إلى أن مجمع الفقه مال إلى التكييف الأول وأخذ به^(١)، ونرى أن ذلك هو الأولى في قضيتنا هذه، قضية ضمان البنك في حال إساءته لما حصل عليه من أموال، حتى تكون الأمور بينة واضحة، ويكون هناك تحديد مباشر للمسئول عن ضمان هذه الأموال التي أسيئ استخدامها، ولا تشيع المسؤولية. ومعنى ذلك أن البنك يكون وضعه تماماً وضع الحالة الفقهية المعروفة بـ «المضارب يضارب»، غاية الأمر أن قيام البنك بذلك مرتكز على أذن المودع رب المال. لكنه يظل مضارباً أمام أرباب الأموال، وهو نفسه المسئول عن أموالهم إذا ما حدث لها تلف كلي أو جزئي ناجم عن سوء استعماله لها. والمعهود والمعروف أن البنك ليس شخصاً طبيعياً عادياً حصل على مال للمضاربة فيه فقام بدفعه لغيره ليضارب فيه، وإنما هو شخص معنوي، وجهاز إداري قانوني، أو شركة مالية قانونية، تحصل على الأموال من الغير لتستثمرها لهم بجزء من الأرباح بما تراه هي محققاً لذلك، ولها في ذلك أن توظف هذه الأموال كلها أو بعضها بنفسها أو عن طريق غيرها، ولها أن تتعامل مع الغير بأكثر من صيغة وأسلوب، طالما كان مأذوناً لها في ذلك. وفي غالب الحالات لا يكون هناك تقييد على البنك من قبل المودعين في أسلوب وكيفية توظيف أموالهم. بل ذلك متروك للبنك ولما يراه، في ضوء خبراته وقدراته، مع تسليم الطرفين بأن البنك هو أمين على تلك الأموال، طالما لم يهمل أو يتعد، وإلا صار ضامناً لها، سواء تم توظيفها كلها من قبله مباشرة أو من قبل غيره أو كان ذلك جزئياً، فلا التفات إلى ذلك عند القول بالضمان أو الأمانة. والمعول عليه هو فقط الإساءة من عدمها.

وهنا يواجهنا سؤال مهم وهو: هل يجوز شرعاً أن يصبح المضارب من أول لحظة ومنذ سريان العقد وقبل حدوث أية إساءة، يصبح ضامناً وليس أميناً؟ هناك اتفاق بين

(١) د. قطب سانو، المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة عشرة.

الفقهاء على عدم جواز ذلك، وإذا حدث ذلك بطل العقد أو خرجنا من المضاربة إلى عقد آخر هو القرض. وبرغم هذا الموقف الصريح المتفق عليه فإن بعض الفقهاء المعاصرين قالوا بإمكانية تحويل المضارب من أمين إلى ضامن، بالشرط عليه بذلك في العقد^(١). أو بتبرع المضارب بذلك الضمان. لكن هذا الموقف هو موقف قلة قليلة أو بالأحرى موقف فرد أو فردين، وهناك شبه اتفاق بين المعاصرين على عدم جوازه، حتى في حال التبرع به، لأن التبرع سرعان ما يصير عرفاً جارياً، والمعروف كالمشروط. وقد ذهب البعض إلى تضمين البنك من البداية، انطلاقاً من كونه مضارباً مشتركاً وليس خاصاً، فيقاس على تضمين الأجر المشترك الذي قال به بعض العلماء^(٢). لكن هذا القول هو الآخر قول قلة قليلة إن لم يكن فرداً أو فردين. وبغض النظر عما على هذا القياس من تحفظات وملاحظات فقهية جديرة بالاعتبار، فإن من قال بذلك قد غفل عما يؤدي إليه هذا القول من إحالة البنك الإسلامي إلى أقرب ما يكون إلى البنك التقليدي. وقد ذهب البعض إلى إمكانية تضمين البنك الإسلامي من البداية مع التقييد بحالة إساءة استخدام الأموال^(٣). ومع التسليم بأنه لا كلام حول ضمان البنك عند التقصير أو التعدي، لكنني لا أرى أن يكون الشرط هو الضمان إذا ثبت التقصير أو التعدي، وبدلاً منه يكون الشرط هو الأمانة إلا إذا ثبت التقصير أو التعدي. ورغم أن الفارق من حيث المضمون قد لا يكون واضحاً، فالمال عادة واحد، لكنني أفضل الصيغة الثانية، لأنه في العمل والتطبيق كثيراً ما تغمض العيون عن القيود والاستثناءات ويركز على القاعدة أو الأصل والتي هي في الصيغة الأولى ضمان البنك، وعند ذلك نكون قد أخرجنا التعامل من دائرة التمويل الإسلامي.

والإسلام يقدر تمام التقدير مشاعر ودوافع حرص مالك المال على حماية ماله والحفاظ عليه، بل إنه ليأمره بذلك، ويعدّه مضيئاً له إذا لم يقم بعمل كل ما يمكن عمله في حمايته والحفاظ عليه، وفي سبيل ذلك شرّع العديد من سبل ووسائل الحيطة والحماية. والذي أريد التأكيد عليه هنا هو ضرورة التفرقة والتمييز بين التحوط وعمل كل ما يمكن عمله في نطاق المباح حول حماية الأموال وعدم تعريضها للمخاطر أو لنوع منها هو

(١) د. نزيه حماد، صحة تضمين يد الأمانة بالشرط في الفقه الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة.

(٢) د. سامي حمود، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية.

(٣) د. أنس الزرقا، حماية الحسابات الاستثمارية في إطار الأعمال المصرفية الإسلامية، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٣٧.

مربط الفرس في موضوعنا هذا وهي المخاطر الموسومة بالمخاطر الأخلاقية وبين الضمان بمفهومه الفقهي لتلك الأموال.

ونؤكد كذلك على أن ضمان المالك لعدم تعرض ماله لأية مخاطر مهما كان نوعها يتعارض تماماً ودفعه للاستثمار من قبل الغير، فهناك مخاطر لا يسلم منها بالضرورة أي استثمار، سواء كان مباشراً من قبل صاحب المال أو غير مباشر عن طريق الغير.

إن التحوط مشروع ومطلوب، طالما كان بوسائل مشروعة، أما الضمان فهو محكوم بقواعد وأحكام أخرى مغايرة لما يدور في إطار التحوط^(١).

ولا أريد أن أختتم هذه الفقرة دون الإشارة والتذكير بأن مسألة ضمان البنك من أكثر المسائل حساسية وخطورة في صيغة المضاربة، هي حساسة لأنها تتعامل في منطقة جد ضيقة بين التحوط والضمان، وهي خطيرة لأن أية انحرافات في التعامل معها توقعنا إما في منطقة ضياع الأموال، وهو محرم شرعاً مدمر اقتصاداً، أو في منطقة الربا، وكفي به حرمة ومحقاً للأموال وتدميراً للاقتصاد. ومن ثم فعلينا الحذر كل الحذر من التداعيات التي قد تنجم من جراء ما نتخذه حيالها من مواقف. وأقول كذلك إن مسألة الضمان ومسألة تحديد العائد في المضاربة هي من النقاط الفارقة الرئيسة بين التمويل الإسلامي والتمويل التقليدي، ومن ثم فعلي كل من يعرض لها من الباحثين أن يكون على وعي كامل بمآلات الأمور في ضوء ما يقول به.

ومع التقدير للدوافع وراء القول بضمان البنك من الحفاظ على الأموال، ومن ثم الإقبال على توظيف الفوائض والمدخرات وتحويلها إلى استثمارات هي ضرورية لتقدم المجتمعات، فإن حماية الأموال يمكن توفيرها من خلال العديد من وسائل الحماية المتعددة المباحة التي تعمل أو تساعد على حماية الأموال من المخاطر غير العادية. فإذا كنا نخشي من إساءة البنك لاستثمار ما تحت يده من أموال المودعين فهناك العديد من الوسائل والأدوات التي تحول دون ذلك، ويفرض أن هذه الوسائل والأدوات لم تفلح في صد البنك عن تلك الإساءة فهناك ضمان التعدي والتقصير، وهناك من السبل والطرق ما يبسر التحقق من تلك الإساءة وتعويض المودعين عما لحقهم من أضرار من جراء ذلك.

(١) د. سامي السويلم، التحوط في التمويل الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة.

إساءة البنك استثمار أموال المودعين

سبقت الإشارات في ثنايا البحث إلى مفهوم الإساءة، لكن الأمر يقتضى تناولها بشكل مستقل ومباشر ومفصل بقدر الإمكان.

في تناول فقهاننا القدامى لشركة المضاربة، تلك الصيغة التمويلية المعروفة كان أطراف هذه الصيغة أو هذه الشركة والممثلين في رب المال والمضارب، كان رب المال عادة وغالباً فرداً عادياً واحداً، وكذلك كان المضارب فرداً عادياً واحداً، ولا يمنع من أنه في بعض الحالات كان يقوم المضارب بالتعامل مع أكثر من فرد من أصحاب الأموال. لكنه يظل المضارب شخصاً عادياً واحداً. لكن تطبيق هذه الصيغة اليوم جد مختلف، فأرباب الأموال «المودعون» هم من التعدد والكثرة بمكان، والأهم من ذلك أن المضارب يتجسد اليوم بشكل رئيس في البنك، ذلك الشخص الاعتباري المكون من مجموعة من الشركاء أقاموا فيما بينهم شركة لتوظيف أموال الغير يطلق عليها البنك. والذي يجري عليه العمل اليوم كذلك أن هناك عقوداً نمطية لدي البنك لكل صيغ التمويل التي يتعامل بها، تتضمن كافة المبادئ والأحكام والاشتراطات الحاكمة للتعاقد، والمفترض أن لدي البنك الكوادر البشرية المؤهلة للقيام بتوظيف هذه الأموال بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر. وفي الماضي كان يذكر في الاتفاق بعض الاشتراطات التي يراها رب المال تحقق له درجة كبيرة من الاطمئنان على حماية ماله. ويترك للمضارب بعد ذلك حرية العمل في ضوء البيئة التي كان يتم فيها العمل آنذاك. وكان كل المطلوب من المضارب ألا يقصر في عمله، بمعنى أن يأخذ الحيطة العادية في تصرفاته، والمطلوب منه كذلك أن يلتزم بالشروط التي اتفق مع رب المال عليها. ومن ثم وجدت المدونات الفقهية أن عبارة «ما لم يقصر أو يتعدى» كافية في ضبط الموضوع. وغالباً ما كان ينصرف التعدي إلى عدم الالتزام في العمل بشرط من الشروط المتفق عليها.

نحن اليوم أمام بيئة مغايرة إلى حد كبير. ومع ذلك فالثوابت هي هي، البنك أمين إلا إذا قصر أو تعدى، سواء بمخالفة شروط العقد وبنوده أو بمخالفة القواعد والأساليب والإجراءات التي يجري العمل التمويلي في هذا المجال من خلالها. ويجمع كل ذلك عبارة إساءة الاستخدام للأموال. وهكذا يمكن تحديد الإساءة بشكل مجمل ومختصر فيما يلي:

أ) إهمال البنك، سواء في التعرف على العميل أو عدم أخذ الضمانات الكافية عليه أو في تخزين الأموال مثلاً أو انتقالها ..الخ. من كل ما يصدق عليه لفظ الإهمال أو التقصير.

ب) تعدى البنك، وأبرز تجلياته عدم الالتزام بشروط التعاقد المتفق عليها، وكذلك عدم الالتزام بالأصول والمبادئ والإجراءات المتعارف عليها في مجال التمويل المصرفي. وحسب قول الدكتور حسين حامد فإن تعدى الأمين الذي يوجب الشرع تضمينه هو «كل فعل أو ترك ينسب إلى الأمين ويكون مخالفاً لحكم رتبة الشرع على عقد الأمانة أو نص عليه العقد، فهو كل عدوان على المال المؤتمن عليه يترتب عليه فوات هذا المال أو هلاكه كلياً أو جزئياً أو نقص منفعه أو انخفاض قيمته السوقية على رأي ضعيف. فمستولية الأمين عن التعويض تترتب على كل فعل ضار لا تجيزه الشريعة ولا يسمح به عقد الأمانة، يترتب عليه الإضرار بمالك المال، مهما كانت صور هذا الإضرار، وسواء أكان ما أتاه الأمين فعلاً ممنوعاً أو تركاً لمطلوب، مباشرة أو بالتسبب، عمداً أو خطأ مادامت قد وجدت علاقة سببية بين فعل الأمين أو تركه والضرر الذي أصاب مالك المال»^(١). وفي ظل التقدم العلمي الهائل؛ الإداري والمحاسبي والتقني والمعلوماتي فإن قضية الإساءة، وبخاصة من بنوك، لم تعد لغزاً أو أمراً صعباً يتعذر التعرف عليه والوصول إلى مختلف أبعاده، مهما تعذر البنك وحاول إبعاد تهمة التقصير أو التعدى عنه.

وفي غالب الأمر فإن البنك إذا لم يقصر ولم يتعد فلن تكون هنا أضرار تلحق المال، وبفرض وقوع بعض هذه الأضرار فلا يسأل البنك عنها، إذ هي عند ذلك من مخاطر النشاط المالي والاقتصادي المعتادة.

ومع ما يبدو من سهولة التعرف على الإساءة من عدمها فإن المسألة في حقيقتها أصعب من ذلك من الناحية العملية. ولذلك نجدنا في حاجة إلى استخدام الكثير من الآليات التي من شأنها أن تجنبنا الوصول إلى منطقة الإساءة، ومن ذلك على سبيل المثال.

. أن ينص في عقد التمويل على كل ما من شأنه توفير أكبر قدر ممكن من حماية الأموال، شريطة ألا يصل الأمر إلى تضمين البنك إلا في حال التقصير أو التعدى. ولقد

(١) د. حسين حامد، مرجع سابق.

أمرنا الله تعالى بكتابة الديون، ويلحق بها كل صور انتقال الأموال انتقالاً اقتصادياً، كتابتها بشكل دقيق ومفصل، حفاظاً على الأموال من الضياع من جهة وتحقيقاً للعدالة وعدم وقوع ظلم من طرف لطرف من جهة أخرى^(١). ومن حق الممول، بل من واجبه أن يكتب ما يشاء من شروط تستهدف التحوط والحماية، طالما لم تتناقض ومقصود عملية التمويل، وللبنك أن يقبل ويلتزم أو يرفض من البداية.

. وجود رقابة من قبل الممول وكذلك من قبل البنك، رقابة فاعلة، ومتابعة جادة لكل مراحل العملية التمويلية، والتنبيه والتحذير أولاً بأول.

. أن ينص في العقد على من يقع عليه عبء إثبات الإساءة أو عدمها عند التنازع، وأن ينص كذلك على الجهة التي يلجأ إليها عند التنازع.

. من الضروري حسن اختيار المستثمر الذي يتعامل معه البنك، وأن يكون من ذوي السمعة الطيبة وذا سجل تجاري نظيف من الشوائب.

- ومن الضروري كذلك حسن اختيار البنك لمجال المضاربة، وأن يكون واضح المعالم ذا فرص استثمارية طيبة. وهناك خبراء في دراسات الأسواق ودراسات الجدوي وخبراء في التدقيق والرقابة، وعلى رب المال أن يوظف كل ذلك ويستخدمه الاستخدام الصحيح. هذه بعض الآليات التي تقي المال غالباً من الكثير من المخاطر، وعلى رأسها المخاطر الأخلاقية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما يجري عليه العمل التمويلي المصرفي اليوم من خلال صيغة المضاربة يدور حول مضاربات خاصة ومضاربات مشتركة ومضاربات مقيدة ومضاربات مطلقة ومضاربات مؤقتة ومضاربات مستمرة. وبالطبع فإن قضية إساءة الاستخدام يسهل التعرف عليها وتحديدتها في بعض أنواع المضاربات ويصعب نسبياً في أنواع أخرى، هي الأنواع الغالبة في سوق التعامل، مثل المضاربة المشتركة والمستمرة، ففيهما قلما يشعر المودع أن ماله أسئى استخدامه، ولذلك كانت هناك توصية من مجمع الفقه في دورته الثالثة عشرة بتأليف لجنة متطوعة لحماية حقوق أرباب الأموال ومراقبة تنفيذ شروط المضاربة. وليس لدي علم بما إذا كان قد تم ذلك فعلاً أم لا.

(١) سورة البقرة: الآية رقم ٢٨٢.

الجهة المنوط بها تحديد المسؤولية عن الأضرار

من المعروف أن هناك في دبي مركزاً للمصالحة والتحكيم الإسلامي، والمفترض أن يلجأ إليه في فض النزاع. ولكن لا علم لدي بمدى إقبال أو التزام أو إلزام أطراف النزاع باللجوء إليه. والمفترض في هذا المركز توفر الكوادر المهنية ذات الخبرة والدراية^(١)، ومن ثم فإنني أرى أنه قد يكون الجهة الأنسب لذلك، ومن ثم أفضل أن لو نصت عقود المعاملات والتمويل الإسلامي في بنودها على أن تكون جهة التحاكم هي هذا المركز، وهناك في ماليزيا مركز كوالالمبور الإقليمي للتحكيم التجاري، ويمكن له أن يسهم في القيام بتلك المهمة التي باتت ضرورية لكثرة ما يعرض للحياة المالية الإسلامية من منازعات بين العديد من الأطراف.

ومهما يكن من أمر فإنه عند حدوث نزاع حول الإساءة من عدمها فإما أن يلجأ الطرفان إلى التصالح، وهذا أفضل ما يكون، وإلا فلا بد من جهة مختصة ذات سلطة تفصل بين الطرفين. وقد تكون تلك الجهة جهة قضائية وقد تكون جهة تحكيمية. المهم أن يفض النزاع بعدالة بين الأطراف وفي وقت قصير وبتكلفة قليلة، وإلا لحق الأنشطة التمويلية، ومن ثم الاقتصادية المضار الجسيمة.

(١) د. عبد القادر غالب، التحكيم التجاري والعمليات المصرفية الإسلامية، مجلة الاقتصاد الإسلامي، ٣٢٠.

الأضرار الناجمة عن الإساءة والتعويض عنها

بعبارة أكثر وضوحاً إن الممول الذي هو المودع في حالتنا يضرار إذا لم يحقق الاستثمار الربح المعتاد، ويضرار أكثر إذا لم يحقق الاستثمار أرباحاً بالكلية، ويضرار أكثر وأكثر إذا حقق الاستثمار خسائر تنقص من رأس المال، ويضرار أكثر من كل ذلك إذا ما لحقت بالمال خسائر تمحقه.

وبفرض ثبوت الإساءة من البنك في استثماره لتلك الأموال، فما هي الأضرار التي عليه تعويضها من تلك الأضرار التي نزلت؟ وكيف يكون التعويض ومقداره؟ يمكن القول إجمالاً إن محل الضمان هو الضرر الذي يترتب على تعدى الأمين أو تفريطه، بمعنى حرمان مالك المال من هذا المال كلياً أو جزئياً، عيناً أو منفعة أو قيمة^(١).

من العرض السابق نجد من الأضرار ما اقتصر على الأرباح، ومنها ما تجاوزتها إلى رأس المال. فهل على البنك تعويض ما ضاع من رأس المال؟ وهل عليه تعويض ما فات من أرباح؟ فيما يتعلق بالتعويض عن المضار التي لحقت برأس المال فالأمر واضح ومحسوم، نعم يتحمل البنك التعويض عما لحق رأس المال. والتعويض هنا يقصد به أن يرد البنك للمودعين أموالهم كاملة؛ مثلها في المثليات وقيمتها في القيميات، وهذا لا خلاف حوله في الفقه قديماً وحديثاً، والخلاف يدور حول ما الذي يرده الأمين عند انخفاض قوته الشرائية أو قيمته السوقية. أما عن التعويض عن الأرباح التي فاتت جزئياً أو كلياً من جراء إساءة البنك فلم أر - فيما اطلعت عليه - آراء فقهية معاصرة في هذا الشأن^(٢) سوى ما أشار إليه أحد الباحثين من عدم تجويز ضمان المضارب المعتدى للربح الفائت، بانياً موقفه على اعتبارين، كلاهما محل نظر، أما الأول فهو - حسب قوله - عدم وجود حاجة تدعو إلى ذلك وما يطلبه أصحاب الأموال عند دفعها للاستثمار هو المحافظة على أصل ما لهم، وأما الثاني فهو أن مثل هذا الضمان يشابه المراباة التي تقوم على أساس ضمان الأصل مع الزيادة^(٣).

(١) د. حسين حامد، مرجع سابق.

(٢) هذا وقد عثرت على مقال للدكتور حسين حامد بعنوان «حماية رأس المال وحده أو مع هامش ربح معين» في مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٣٥، فسعدت بذلك ولكن سرعان ما تبددت هذه السعادة، حيث لم يتناول موضوع الربح من قريب أو بعيد.

(٣) د. عبد الستار أبو غدة، المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية الإسلامية، مجمع الفقه، الدورة الثالثة عشرة.

أما دعوى عدم الحاجة إلى مثل ذلك وأنه لا يدور في خلد المودعين عند القيام بإياداتهم التعويض عن الأرباح الفائتة فهو كلام مردود عليه، فالحاجة إلى ذلك قائمة، وبخاصة إذا كانت الأموال كبيرة ومكثت فترة طويلة لدى المضارب. وهل يدفع الناس أموالهم لاستثمارها إلا بغية الربح وطلباً له؟! وأما القول بمشابهة ذلك للربا فهي مشابهة من بعيد، فالمدين في الربا لم يضمن لتعديده وإنما لاعتبارات أخرى، أما هنا فالضمان للتعدي على أموال الغير.

وإنني لأتساءل: من الناحية الاقتصادية، هل يقبل صاحب مال أن يدفعه لغيره لاستثماره إذا ما علم أنه عند إساءة المضارب في استخدام هذه الأموال فأقصى ما يمكن تعويضه هو رأس المال فقط، هل يقبل التمويل في ظل ذلك الوضع؟ هذا عما صادفني من مواقف فقهية معاصرة. شخص واحد أفصح عن رأيه والجماهير الغفيرة لم تفصح عن رأيها لا إيجاباً ولا سلباً، لا بالتضمنين عن الربح الفائت ولا بعدهم.

وعدت لكتب الفقه علني أجد فيها ضالتي، وبعد البحث والتتقيب في جملة منها تحصلت على أن تناول هذه المراجع جاء بطريقة عامة وكلية، ولم يجيء صراحة لتناول أرباح المضاربة التي فاتت بسبب إهمال المضارب أو تعديده. فالتناول جاء حول ضمان منافع المضمون.

فمن كان تحت يده مال غيره وكان متعدياً إما بحصوله على هذا المال بغير إذن صاحبه كالسارق والغاصب، وإما بسبب إساءته في استخدامه لهذا المال، وقد نجم عن هذا التعدي فوات بعض منافع المال، فهل يضمن هذا الشخص المعتدى هذه المنافع التي ضاعت على صاحبها؟.

وبالطبع فإن منافع الأموال متعددة متنوعة الطبائع، ويدخل فيها أو ندخل نحن فيها ربح المال المدفوع مضاربة لاستثماره وجني بعض أرباحه. وإذا لم تكن الأرباح في حالتنا هذه هي منافع أموال المضاربة فما تكون منافعها؟. والأصل أن المضارب لا يضمن للمودع لا ماله ولا ربحه، لأنه أمين، لكن الأمر يختلف تماماً عند إساءة المضارب، إذ عندها يتحول من أمين إلى ضامن. بل إن بعض الفقهاء صرح بأنه يصير بذلك الإهمال أو التعدي مغتصباً، والمعروف أن الغاصب يحتل أعلا درجات الضمان لما اغتصبه. وطالما أنه قد ضمن أصل المال فما المانع من ضمان أرباح هذا المال؟. وعلى أية حال

فالجمهور على أن المنافع أموال، ويجرى عليها من الضمان ما يجرى على الأعيان سواء بسواء. وقد وجدت في بعض المراجع الفقهية التي اطلعت عليها ما يقترب كثيراً مما نحن فيه.

ففي نهاية المحتاج وردت هذه العبارة «وتضمن منفعة الدار والعبد ونحوهما من كل منفعة يستأجر عليها بالتقويت، وذلك من خلال استعمال العين، وكذلك بالفوات، وهو ضياع المنفعة من غير انتفاع، كإغلاق الدار في يد عادية، لأن المنافع متقومة، فضمنت بالغصب كالأعيان سواء»^(١). وفي المغني ورد «على الغاصب أجر الأرض منذ غصبها إلى وقت تسليمها. وهكذا كل ماله أجر، فعلى الغاصب أجر مثله، سواء استوفى المنافع أو تركها حتى ذهبت، لأنها تلفت في يده العادية. المعتدية. فكان عليه عوضها كالأعيان»^(٢)، وفيه أيضاً «زوائد الغصب في يد الغاصب مضمونة ضمان الغصب، مثل السمن وتعلم الصناعة وغيرها وثمره الشجرة وولد الحيوان، متى تلف شيء منه في يد الغاصب ضمنه، تلف منفرداً أو تلف مع أصله»^(٣) وفيه كذلك «وإذا كان للمغصوب أجره فعلى الغاصب رده وأجر مثله مدة مقامة في يده»^(٤) وفي حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدريز «الأرجح أن غلة المغصوب ذاته الذي استعمله الغاصب للمغصوب منه، سواء كان المغصوب عقاراً أو حيواناً، كانت غلة الحيوان ناشئة عن تحريك الغاصب أولاً»^(٥).

ألا يمكن تنزيل هذه النصوص الصريحة الواضحة على مسألتنا الراهنة، إنطلاقاً من أن رأس المال في المضاربة هو أصل مالي قادر على توليد الدخل عندما يستخدم. فإذا عطله المضارب أو استخدمه استخداماً خاطئاً فقد ضيع هذا الدخل، ومن ثم يكون عليه ضمانه والتعويض عنه؟.

وقد يقال وما هو هذا الربح الذي يضمنه المضارب المعتدى؟ والجواب لا يخرج عما قاله الفقهاء في العديد من المناسبات ذات الشبه، إنه ربح المثل. ومن السهولة بمكان اليوم التعرف على ربح المثل هذا في ظل التقدم الإداري والمحاسبي الراهن. والأمر في نظري

(١) الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ٥ ص ١٦٨.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج ٥، ص ٢٤٦.

(٣) نفس المرجع، ج ٥، ص ٤٦٠.

(٤) نفسه، ج ٥، ص ٢٦٠.

(٥) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٣، ص ٤٤٨ دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

لا يتوقف عند هذا الحد، فمادمنا بصدد تضمين الأمين المعتدي فلم لا يمتد نظرنا إلى شتي الأضرار التي تلحق المالك في ماله من جراء تعدى هذا الأمين، وهنا يطرح ضرر انخفاض قيمة هذا المال، وبخاصة لو كان المال كبيراً وكان الانخفاض كبيراً. أليس هذا ضرر مالي لحق بالمالك!؟

وقد طرأت على ذهني مسألة لم أجد لدي ردّاً شافياً عليها، أطرحها على حضراتكم: في ظل ما هو السائد اليوم من كون المضاربة في التمويل المصرفي الإسلامي هي مضاربة مستمرة لا تنتهي في فترة واحدة أو بانتهاء عملية واحدة، لنفرض أننا أمام حالة سوء استخدام البنك لما تحت يده من أموال نجم عنه عدم تحقيق أرباح أو تحمل خسائر، ثم جاءت مرحلة تالية صحح البنك فيها من سلوكه، فحقق أرباحاً. فهل للمضار التي حدثت في البداية، نتيجة سوء الاستخدام من أثر عند تصفية المضاربة بعد تحقيق أرباح؟. وبعبارة أوضح: هل تجبر الخسارة السابقة من الربح اللاحق، ومن ثم يكون الربح القابل للتوزيع هو الربح الصافي، كما هو الحال عندما لا تكون هناك إساءة من البنك أم أن الأمر مختلف في حال الإساءة، ومن ثم فلا تجبر الخسارة من الربح، بل يتحملها المضارب وحدة ثم يقسم الربح الحاصل كله بينه وبين رب المال؟

وخلال نظري في المراجع الفقهية وجدت لبعض الفقهاء كلاماً قد يكون . حسب فهمي . قريباً من هذ المسألة إن لم يكن داخلاً في مضمونها. في نهاية المحتاج «ولو غصب بُراً قيمته خمسون، فطحنه فصارت عشرين، فخبزه فصارت خمسين، فأتلفه، لزمه ثمانون»^(١). وفيه أيضاً «ولو غصب سمينه فهزلت ثم سمت ردها وأرش السمن الأول، إذ الثاني غيره»^(٢). وفي المغني «ومن غصب عبداً أو أمة وقيمه مائة، فزاد في بدنه أو بتعلم حتى صارت قيمته مائتين، ثم نقص بنقصان بدنه أو نسيان ما علم حتى صارت قيمته مائة، أخذه سيده وأخذ من الغاصب مائة. وبهذا قال الشافعي»^(٣).

والأمر معروض على حضراتكم للنظر فيه، وبخاصة أن الشائع اليوم في التعامل هو المضاربة المستمرة أو الممتدة.

(١) الرملي، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦٨.

(٢) نفس المرجع، ج ٥، ص ١٧٨.

(٣) ابن قدامة، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٥٨.

من المسئول عن إثبات الإساءة من عدمها؟

كل حديثنا يدور حول المخاطر والمضار الناجمة عن سوء استثمار البنك لأموال العملاء. وتندرج هذه المخاطر تحت ما يعرف بالمخاطر الأخلاقية، والتي تمثل نوعاً من أنواع المخاطر العديدة التي يتعرض لها النشاط الاقتصادي عامة والنشاط التمويلي بوجه خاص. والتي لا ترجع إلى اعتبارات أخلاقية أو سلوكية، وإنما إلى اعتبارات أخرى لا علاقة لها بأخلاقيات المضارب، ومن ثم فلا يسأل عنها ولا عن المضار الناجمة عنها عند حدوثها. فنحن فقط وحصرياً أمام نوع واحد من المخاطر، والذي ينشأ كلية من سلوك المضارب وعدم التزامه بأصول العمل الاستثماري، أو ببند وشروط عقد المضاربة، أو بعبارة جامعة ينشأ من تعديه وإساءته استثمار ما لديه من أموال الغير.

وإذن نحن في حاجة إلى إثبات هذا السلوك الخاطيء من المضارب إثباتاً يوصلنا إلى اليقين بوقوع الإساءة أو أقرب ما يكون إليه.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: من المسئول من طرفي النزاع عن إثبات هذه الإساءة؟ بمعنى من الذي عليه تقديم كل ما يمكن تقديمه من مستندات وحيثيات لإثبات هذه الإساءة؟ هل هم المودعون أرباب الأموال أم هو البنك المضارب؟. إن إثبات هذه الإساءة في واقعنا المعاصر وتعقيداته المتعددة لم يعد أمراً سهلاً كما كان الحال أثناء التعامل بصيغة المضاربة في سالف الأيام. وبالتالي باتت عملية الإثبات في حاجة إلى مزيد بحث ونظر في ضوء ما نعايشه من واقع.

وبالفعل نال هذا الموضوع عناية طيبة من بعض فقهاء العصر وباحثيه.

وتكمن إشكالية الموضوع في أن تطبيق القاعدة العامة الحاكمة للمنازعات في هذا الصدد وهي أن الذي عليه عبء الإثبات هو المدعي، إذ عليه البنية، كما نص الحديث الشريف، وإذا عجز عن تقديم الحيثيات التي تؤيد دعواه فما على الطرف الثاني وهو المدعى عليه إلا اليمين بأنه ما وقع منه هذا الذي ادعاه الطرف الآخر. والإشكالية هنا أن التطبيق الحرفي لهذه القاعدة ينجم عنه عادة وفي غالب الأمر عدم التمكن من إثبات الإساءة، ومن ثم ضياع الأموال. وتداعيات ذلك على المستوى الشرعي والمستوى الاقتصادي من الخطورة بمكان. فالمدعون في قضيتنا هذه هم أرباب الأموال الذي هم المودعون، وفي ظل الواقع المعاصر، الذي عليه المضارب، الذي هو البنك، والذي هو المدعى عليه يصعب عليهم إن لم يتعذر إن لم يستحيل في الكثير من الحالات التمكن

من إثبات إساءة البنك، رغم أنها قد تكون حقيقة، لكن لا أدلة عليها في يد المدعين ولا قرائن قوية تبين هذه الإساءة، والحديث الشريف يقول «البينة» وهذا اللفظ معناه ومضمونه من الوضوح بمكان في تبيان وتجليه محل الدعوى بكل ما يتاح من وسائل وأدوات. فكيف الخروج من هذا المأزق بما يضمن العدالة والحفاظ على الأموال؟

من هنا جاء تناول بعض الفقهاء والباحثين لهذا الموضوع من تلك الزاوية. وطرح مخرج محدد لمواجهة هذه الإشكالية، وهو القلب المكاني لطرفي النزاع، فالذي يمثل المدعى هنا ليس هو المودع، وإنما هو البنك، والذي يمثل المدعى عليه هو المودع. ومعنى ذلك أن الذي عليه البينة هنا هو البنك بصفته مدعياً. وبالطبع فإن محل الدعوى عند ذلك والتي عليه إثباتها هو عدم وجود إساءة منه، أي أن عليه أن يثبت أنه ما قصر ولا تعدي. فإن أثبت ذلك ذهبته مسئوليته عما هنالك من تبعات الأضرار التي لحقت بالمال، وإلا فهو مسئول عنها ويتحمل ما نجم عنها.

وقد بذل بعض الفقهاء المعاصرين جهداً كبيراً في شرعنة هذا القلب المكاني لأطراف النزاع، والوصول إلى أن التطبيق السليم والدقيق لقاعدة الإثبات على قضيتنا هذه يوصل إلى كون المدعي هو البنك والمدعى عليه هو المودع^(١). ومحل الدعوى هو عدم وجود إساءة من البنك، والقول بذلك مؤسس على أن للمدعى والمدعى عليه مفهوماً غير المفهوم المشهور لهما، والذي يذهب إلى أن المدعى هو الطالب والمدعى عليه هو المطلوب، بل من كان قوله على خلاف الأصل والظاهر هو المدعى وعليه البينة ومن كان قوله على وفق أصل أو ظاهر فهو المدعى عليه ويصدق مع يمينه كما أوضح ذلك الإمام القرافي^(٢). وإن كان بعض من تناول هذا الموضوع لم يوافق على ما ذهب إليه، مشيراً إلى أن الصحيح أن المدعى هو المودع وأن البنك هو المدعى عليه. وعلى المدعى أن يقدم البينة التي تؤيد وتثبت إساءة المدعى عليه، وإلا فليس على المدعى عليه الذي هو البنك سوى حلف اليمين أنه لم يقصر^(٣). وأحب أن أشير إلى أن الحديث «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» له تكملة هي «لو يعطي الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم»، ومعنى هذا الحديث إذا ما نظرنا إليه بتمامه أن المقصود الأسني هو

(١) د. حسين حامد حسان، مجلة الاقتصاد الإسلامي، الأعداد ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨.

(٢) الذخيرة، ج ٦، ص ٥٤، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

(٣) الشيخ عبد الله بن منيع، المؤتمر الفقهي الثالث للمؤسسات المالية الإسلامية، شركة شوري للاستشارات الشرعية، الكويت، ٢٠٠٩م.

الحفاظ على الأموال لأصحابها، وحمايتها من ضياعها عليهم دون ما سند قوي في ذلك، فإذا ما أدركنا مدى صعوبة قيام المودع أو حتى جملة من المودعين بتقديم ما يثبت هذه الإساءة، لا لتقصير فهم، وإنما لتعقيد الواقع وكونه بالفعل خارج نطاق قدراتهم على تتبعه ومعرفة خباياه، وأدركنا في نفس الوقت مدى سهولة قيام البنك بإثبات عدم إساءته فإن القول بتحميل البنك بالقيام بذلك قد يكون هو الأولى بالعمل والمحقق لمرامي ومقاصد الشريعة من الحفاظ على الأموال من جهة وتحقيق العدالة بين الأطراف من جهة أخرى. وما فهمته من قراءاتي في هذه المسألة أنه ليس في كل الحالات عندما يعجز المدعى عن تقديم البينة يكتفي من المدعي عليه بحلف اليمين مجرداً من أية مؤيدات، بل إنه في كثير من الحالات لا يطلب من المدعى عليه اليمين بل يطلب منه تقديم ما ينفي الدعوى عنه^(١)، والقول باعتماد القرائن في الدعاوى على تفصيل في ذلك مدون ومعروف، وقد سبق لمجمعنا تناول ذلك في أكثر من دورة، ومالت الأبحاث المقدمة إلى الاعتداد بالقرائن وعدم إهمالها^(٢)، والقرائن في قضيتنا هذه عديدة ومتنوعة، وعلى من يستطيع تقديمها فليقدمها، مدعياً كان أو مدعياً عليه.

ولي رأي في هذا الموضوع أطرحه على حضراتكم للنظر، أراه مخرجاً جيداً لنا يتمثل في «رد البينة» فعلى المدعى تقديم البينة، وعند عجزه ترد البينة على المدعى عليه، وهذا قياساً على ما هو مدون ومعروف من رد اليمين على المدعى. ومعنى القول بذلك أن يظل المدعى في قضيتنا هذه هو المودع والمدعى عليه هو البنك، ولا نحمل أنفسنا عناء قلب مكانهما. وفي الوقت ذاته يطلب من المدعى «المودع» تقديم البينة على دعواه بإساءة البنك، فإن عجز عن ذلك ترد البينة على المدعى عليه الذي هو البنك ويطلب منه تقديم البينة على عدم إساءته، ويمكنه ذلك في ضوء إمكاناته وقدراته وما تحت يده من مستندات. فإن قام بذلك على الوجه الذي يرضي جهة الحكم زالت مسئوليته عن الأضرار، وإلا ثبتت عليه وتحمل المسؤولية.

(١) ابن القيم، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، ص ٩٩ وما بعدها.

الدسوقي، مرجع سابق، ج ٥، ٥٣٦.

(٢) في دورته الثانية عشرة. وانظر د. حسين حامد حسان، مرجع سابق.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة الموجزة نخلص إلى ما يلي:

١. ينظر الإسلام للتمويل على أنه أداة ضرورية لقيام نشاط اقتصادي كفاء وعادل. ومن ثم يؤكد على قيام التمويل على قاعدتي الكفاءة والعدالة، وبرغم ارتباطهما فإن اهتمام الإسلام بقاعدة العدالة بين طرفي التمويل يفوق كل اهتمام، وتقدم العدالة عند التعارض على ما عداها. ومن أهم مرتكزات، أو بمعنى أوضح تجليات العدالة بين طرفي التمويل: الممول والمستثمر الضمان والعائد. فإذا ما أخذ التمويل أسلوب المضاربة فإن تحقيق العدالة من خلال الضمان والعائد يقتضي ألا يكون المضارب ضامناً إلا في حالة إساءة استخدام أموال الممول، وإلا فهو أمين لا يضمن مال المضاربة من جراء أية مخاطر، اللهم إلا المخاطر التي جلبها بنفسه من إهمال وتقصير وتعد وعدم احترام لا لشروط التعاقد ولا لقواعد المهنة والعمل. كما تقتضي أن العائد من المضاربة شركة بينهما دون أي شيء محدد لأي منهما، وإذا حدثت خسارة فلا يتحمل فيها. وقد قدم الإسلام العديد من صيغ التمويل ذات الطابع المختلفة، منها ما يقبل الضمان من المستثمر ومنها ما لا يقبله. والكل خاضع لقاعدة العدالة. والتي تتجلي في أكثر من صورة طبقاً لصيغة التمويل المعمول بها.

٢. يؤمن الإسلام بضرورة حماية الأموال والحفاظ عليها حتى من صاحبها ومالكها، ويوجب على كل من بيده مال أن يحميه ويحوطه من المتالف والمخاطر قدر الإمكان، وعليه استخدام كل ما هو متاح من أساليب الحماية والتحوط شريطة أن تكون تلك الأساليب مشروعة. ومن عظمة الإسلام أنه يوجب مشروعية الغاية والهدف ويوجب في نفس الوقت مشروعية الوسيلة والأسلوب، ولا يجيز على الإطلاق استخدام وسيلة غير مشروعة مهما كانت الغاية مهمة ونبيلة.

وعلى أطراف العملية التمويلية أن يعوا ذلك ويلتزموا به. ولا يتنافي ذلك أو يتعارض مع مسألة الضمان. فالتحوط والحماية مفروضة، بغض النظر عن كون الضمان موجوداً أو غير موجود بل إنه في حالات عديدة يكون تحمل الضمان وليس فقط المخاطر أمراً لا مفر منه إن كنا بصدد الحصول على عائد. فإذا رمت الربح أو العائد فعليك بالتنازل عن كون مالك مضموناً لك من قبل الغير، إذ ليس من العدالة في شيء أن يجمع لك كلتا

الحسنين؛ ضمان مالك، وحصولك على عائده بينما الطرف الآخر يتحمل السيئتين؛ ضمان المال، و فقدان العائد كلياً أو جزئياً. ومن هنا جاءت القواعد وجاءت النصوص برفض هذا الميزان الجائر. فلا ربح لما لا تضمن، ولا غنم إلا بالغم.

٣. في حالة ضمان المضارب لإسائه استخدام ما تحت يده من أموال، وفي ظل التطبيقات المعاصرة للمضاربة من خلال المصارف الإسلامية، وانطلاقاً من ضرورة أن يثبت الإهمال أو التعدي من المضارب. وبحكم كون المضارب اليوم غالباً في صورة بنك، وفي ضوء التعذر البين من إثبات هذه الإساءة من قبل البنك إذا ما طُلب بها المودع بناء على القاعدة المشهورة «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» ثار التساؤل عن العمل حيال تلك الإشكالية بما يحفظ المال من جهة، ويضبط بالقواعد الشرعية في الدعوى وإثباتها من جهة أخرى. إن الواقع القائم يؤكد على عجز الممول «المودع» احضار البينة بمختلف صورها التي تثبت صحة دعواه في تعدي البنك. والإعمال الميكانيكي للقاعدة أن يطلب من المدعى عليه «البنك» اليمين على صدقه في عدم الإساءة، وعندها يبرأ من تحمل أي عبء. وما أيسر الأيمان في زماننا هذا، رغم ما قد يكون هناك من إساءة في حقيقة الأمر. إذن ما هو العمل الذي يجنبنا ضياع الأموال من جانب ولا يلحق ظملاً بأحد الأطراف من جانب آخر؟ قدمت اجتهادات كثيرة ومتنوعة، بعضها لا أراه مقبولاً، وهو ما يذهب إلى تحويل المضارب (البنك) من المبدأ إلى ضامن بدلاً من كونه أميناً، إما تبرعاً أو بشرط أو جعله ضامناً إلا أن يثبت عدم الإساءة. وبعضها يستحضر طرفاً ثالثاً غير مشارك في العملية التمويلية ويجعله ضامناً، وهذا ربما كان أخف وطأة من السابق، ولكن دونه صعاب عملية. ومن ثم فمن المفضل عدم التعويل عليه. وبعضها يواجه المشكلة من خلال التأمين وتكوين صناديق، وهذا أفضل من سابقه. وأخيراً الإبقاء على المضارب أميناً حسب التكييف الفقهي له، طالما لم يسيء الاستخدام، وإذا حدث نزاع فعليه هو وليس رب المال «المودع» عبء إحضار ما يثبت أنه لم يسيء. وهذا في رأي هو أفضل الحلول، وهو الموضوع المطروح للدراسة والبحث من قبل المجمع.

٤. ويجب الأخذ في الاعتبار ما ينجم عن المنازعات والدعاوى والقضايا من تداعيات سلبية مدمرة على عملية التمويل، تلك العملية التي تمثل لب النشاط الاقتصادي، وبخاصة منه الإنتاجي؛ ومعنى ذلك، إصابة هذا النشاط في مقتل. ومن ثم فيجب الابتعاد عنه كلما كان ذلك ممكناً. ويتحمل طرفاً التمويل مسئولية مشتركة، إن لم تكن تضامنية في القيام

بذلك. وعلى المؤسسات المالية الإسلامية أن تبادر بوضع عقود لكل صيغة تمويلية تستوفي كل شروط ومتطلبات الحيطة والحذر. وأن تكون هذه الشروط من الوضوح والصراحة والحسم بمكان.

وعلى طرفي العقد الموقعين عليه الالتزام بها. وعليها كذلك أن توضح للممولين طرق وأساليب وإجراءات حماية أموالهم وعدم تعريضها للضياع. من دراسة جيدة للعميل ولموضوع التمويل وغير ذلك.

وعلى تلك المؤسسات أن تنص صراحة في تلك العقود المشروعة والمعترف بها، أن تنص على جهة اللجوء عند النزاع، وتحبذ أن تكون مركز التحكيم والمصالحة الإسلامي بدبي، كلما كان ذلك ممكناً.

٥. ويجب ألا يغيب عن الذهن ما هنالك من فرق واضح بين التحوط والاحتراز وبين الضمان، سواء من حيث المفهوم، أو من حيث المسائل التي تتصوى تحت هذا وتحت ذاك، أو من حيث الأحكام الشرعية الحاكمة في هذا وذاك.

إن الإسلام يحرص الحرص كله على الحفاظ على الأموال وحمايتها مما يمكن حمايتها من مخاطر، يستوى في ذلك مالك المال والحائز له. لكن ذلك شيء وضمان هذا المال من قبل الحائز له بالمفهوم الفقهي المتعارف عليه للضمان شيء آخر تماماً.

إن الوعي بذلك جيداً يجعل كل ادعاء بعدم حرص الإسلام على حماية الأموال داحضاً لا يستحق مجرد السماع. كما يجعلنا حذرين كل الحذر ونحن نحدد مواقفنا، حتى لا تنزلق الأقدام دون قصد أو دون دراية إلى حمى البنوك التقليدية، والتي تعتبر قضية الضمان وقضية تحديد العائد من أهم ما يفرق بينها وبين البنوك الإسلامية.

والله سبحانه أعلا وأعلم

مراجع البحث

القرآن الكريم

١. د. شوقي دنيا، الاقتصاد الإسلامي . أصول ومبادئ، دار الفكر الجامعي الإسكندرية، ٢٠١٢م.
٢. د. عبد الستار أبو غدة، أساليب حماية رأس المال، مجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي الإسلامي، العدد ٣٢٨.
٣. د. أحمد علي عبد الله، التحولات البديلة عن الضمان في المشاركات والصكوك الاستثمارية، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٢٢.
٤. د. شوقي دنيا، الأدوات المالية الإسلامية المستخدمة في تمويل المشروعات، ندوة الصناعة المالية الإسلامية، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
٥. د. محمد فهيم خان، الاقتصاديات المقارنة لبعض أساليب التمويل الإسلامي، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، المجلد الثاني، العدد الأول.
٦. د. العياشي فداد، مخاطر الثقة في تطبيقات المضاربة وعلاجها، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٥٨.
٧. د. ضياء الدين أحمد، النظام المصرفي الإسلامي: الموقف الحالي، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد الثاني، العدد الأول.
٨. مجلة الاقتصاد الإسلامي العدد ٣٤١.
٩. د. حسين حامد حسان، انتقال عبء الإثبات في دعوى التعدي والتفريط إلى الأمين، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨.
١٠. وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، الكويت.
١١. البغدادي، مجمع الضمانات، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٠٨هـ.
١٢. السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٩م.
١٣. د. قطب سانو، المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة عشرة.

١٤. د. نزيه حماد، صحة تضمين يد الأمين بالشرط في الفقه الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب.
١٥. د. سامي حمود، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية.
١٦. د. أنس الزرقا، حماية الحسابات الاستثمارية في إطار الأعمال المصرفية الإسلامية، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٣٧.
١٧. د. سامي السويلم، التحوط في التمويل الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب.
١٨. د. عبد القادر غالب، التحكيم التجاري والعمليات المصرفية الإسلامية، مجلة الاقتصاد الإسلامي، ٣٢٠.
١٩. د. عبد الستار أبو غدة، المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية الإسلامية، مجمع الفقه، الدورة الثالثة عشرة.
٢٠. الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي.
٢١. المغني، ابن قدامة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
٢٢. الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
٢٣. عبد الله بن منيع، المؤتمر الفقهي الثالث للمؤسسات المالية الإسلامية، شركة شوري للاستشارات الشرعية، الكويت، ٢٠٠٩م.
٢٤. ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، القاهرة.
٢٥. القرافي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

ضمان البنك للأضرار الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن الأضرار الناجمة

إعداد

الشيخ محمد علي التسخيري

رئيس المجلس الأعلى للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمان البنك للأضرار الناشئة عن سوء استثمار اموال العملاء وتعويضهم عن الاضرار الناجمة

وتوجد هنا مباحث:-

المبحث الأول: موجبات الضمان

ذكر الفقهاء للضمان موجبات كثيرة واشهرها

١ - قاعدة اليد ٢- الغرور ٣- الاتلاف ٤- احترام المال ٥- ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده. ولكن ركز في مفتاح الكرامة على التقويت بالمباشرة والتسبب واليد^(١). اما السيوطي فذكر (العقد واليد والاتلاف والحيلولة)^(٢). وركز ابن رجب على (العقد واليد والاتلاف)^(٣) وحصرها القرافي في (العدوان والاتلاف واليد)^(٤). ولكننا في بحثنا هذا وما يناسب الموضوع سوف نركز على (العقد وشرط الضمان فيه وعلى التقصير الشامل للتعدى والتفريط وعدم الأخذ بموارد التحوط المذكورة في الدراسات الحديثة للعمليات البنكية) ولا نتعرض للأسباب الأخرى لعدم تصور أو توقع حدوثها أو لإمكان ارجاع بعضها الى ما ذكرناه.

المبحث الثاني: الضمان في عقود الامانة وهي من قبيل (الاجارة والرهن والعارية...) والبحث يتم على مستويين:

١ - ما هو مقتضى الأصل؟

٢- هل يتحقق الضمان بالاشتراط في العقد؟

اما مقتضى الأصل فهو بلا ريب عدم ضمان الامين ويستند الأصل الى أمور:
أولاً - قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (التوبة: ٩١) وهذا الدليل اخص من المدعى حتى في مثل الوديعة.

ثانياً - عدم وجود سبب لزمانه ولا تشمله قاعدة اليد لأنها تشمل اليد العادية لا اليد الأمينة مالكية كانت (كالعين المستأجرة والمرهونة والعارية)، أو شرعية (كالعين

١- مفتاح الكرامة ج ٦ ص ٢٠٦.

٢- الاشباه والنظائر ٢٧٨.

٣- قواعد ابن رجب ٢١٨.

٤- الفروق ج ٢، ص ٢٠٦.

الملتقطة، والمال مجهول المالك، واموال الغيب والقصر عند الحاكم الشرعي أو الماذون) ولا تشملها قاعدة التغيرير .

ثالثاً - الأخبار ومنها الخبر المعروف (ليس على الأمين الا اليمين)

رابعاً _ الاجماع

فالقاعدة مسلمة. وقد ذكرت لها مستثنيات كالعارية لا نرى ضرورة فعلا للتعرض لها.

٢ - هل يتحقق الضمان باشرطه على الأمين؟

هناك اختلاف حول نفوذ هذا الشرط بين مثبت وناق.

اما النفاة فيستندون الى مايلي:

١ - مخالفة الشرط للشريعة

٢- ان قبول الوديعة احسان والضمان لا يناسبه

٣- إنه خلاف مقتضى العقد

٤- انه من قبيل شرط النتيجة وهو غير صحيح

ولكن يجاب على الأول بأنه يدل على عدم وجود ما يقتضي الضمان في عقود الامانة لا انه يدل على وجود مقتضي عدم الضمان، جاء في مناهج الهداية: فلا يختلط عدم الاقتضاء باقتضاء العدم^(١). وبنفس هذا نجيب على الدليل الثالث.

ولذا قال البجنوردي: يصح شرط الضمان في العارية والاجارة والوكالة والرهن^(٢).

وقد استند في العارية الى ما جاء في حديث صفوان: (بل عارية مضمونة) . وقد

ذكر ابن رشد: أن من أخذ بحديث صفوان بن امية ألزمه الضمان^(٣).

اما الثاني فيقال فيه ان قبول الضمان زيادة في الاحسان ثم أن بعض الودعيين يقدمون عليها لفوائد وجودها عندهم وخصوصاً اذا لم يشترط المودع بقاء الصورة النقدية فيمكن تصور المنفعة الكبيرة.

ويؤيد هذا المعنى امكان ضمان العارية إذ يقول الإمام الصادق(ع): (اذا هلكت

العارية عند المستعير لم يضمه الا أن يكون قد اشترط عليه)^(٤).

كما يؤيده امكان تضمين الصانع فقد جاء في المدونة الكبرى عن الفقهاء السبعة

١- مناهج الهداية: ص ٥٥ وراجع القواعد الفقهية للبجنوردي ج ٣، ص ٢٧١، وج ٧، ص ٧٨، والبنك ا للاربوي للسيد الصدر، ص ١٩٤.

٢- القواعد ج ٣، ص ٢٧١.

٣- بداية المجتهد ، ج ٢، ص ٣٠٦.

٤- الوسائل ، ج ١٣ ، ص ٢٣٦.

أنهم يقولون (الغسل والحناط والصوآغ وأصحاب الصناعات كلهم ضامنون لما دفع إليهم^(١)).

وذكر الامام الصادق(ع) (لا تضمن العارية الا ان يكون اشترط فيها ضماناً الا الدنانير فإنها مضمونة . وان لم يشترط فيها ضمان)^(٢) . وعليه اجماع الامامية. اما الدليل الرابع فلو قبلنا عدم صحة شرط النتيجة امكننا اشتراط الفعل ولكننا نستطيع افتراض انشاء شرط النتيجة ضمن العقد عملاً بأدلة نفوذ الشرط. وهكذا نعرف ان المثبتين استندوا الى:

١ - الروايات الخاصة كما في ما مرّ من روايات وما جاء عن موسى بن بكر عن الامام الكاظم(ع) قال: سألته عن رجل استأجر سفينة من ملاح فحملها طعاماً واشترط عليه إن نقص الطعام فعليه فقال: جائز^(٣).

٢- عموم ادلة نفوذ الشرط كقوله(ص) المؤمنون عند شروطهم^(٤). الى هنا نصل اجمالاً الى امكان اشتراط الضمان في عقود الامانة ومنها الوديعة. المبحث الثالث: قيود عدم الضمان اينما وجد، وهنا يأتي السؤال: متى يكون البنك مسيئاً طرق الاستثمار المتبعة مما يوجب الضمان؟

ما ذكر من قيود هو

١ - التعدي

٢- التفريط

٣- ترك الحيطة

٤- الانتفاع بالامانة

٥- التصيير في دفع المهلكات

٦- المخالفة في كيفية الحفظ

٧- التضييع بأن يلقي الامانة في مضیعة

٨- الجحود

٩- مخالفة الشروط^(٥)

والظاهر انه لم يرد نص تطرح فيه هذه الأمور بعناوينها وان ذكرت بعض الحالات

١- نقلا عن المصادر الفقهية ، ج ١٨ ، ص ٢٣٣.

٢- تهذيب الاحكام للشيخ الطوسي ٧: ١٨٣.

٣- الوسائل ، ج ١٣ ، ص ٢٧٧ ، ٢٧٠.

٤- الوسائل ، ج ١٥ ، ص ٣٠.

٥- القواعد للعلامة الحلي، ج ٦ ص ٦٩.

باعتبارها مصاديق، ولذا فمن الممكن ارجاعها جميعاً الى عنوان واحد هو (التقصير) كما يقول صاحب الجواهر (١).

أو هو (عدم التزام الأمين بما يحقق الأمانة في رأي العرف) فيشمل كل ما ذكر من عدم الحيطة كما يشمل كل مخالفة للشروط. وربما فرق بعضهم بين **التعدي** بأنه فعل مالا يجوز فعله كلبس الثوب، و**التفريط** بأنه امر عدمي وهو عدم فعل ما يجب فعله، والظاهر ما قلناه.

ومن هنا فإن كل ما تقوم به البنوك من نشاطات عملية مضرّة أو عدم التزام بدفع المخاطر وعدم ادارتها وهي على انواع سنذكرها يعد خروجاً على مقتضيات الأمانة ويوجب الضمان بلا فرق بين موجبات الضمان.

ولا ريب في ان عنصر **العمد** دخيل فيما قلناه

ولا خلاف فيما ذكرناه بين الفقهاء وتجب ملاحظة ان مجرد الاذن لا يحول السلعة الى امانة؛

يقول القرافي في حديثه عن اسباب الضمان.

«وثالثها وضع اليد التي ليست بمؤتمنة، وقولي ليست بمؤتمنة خير من قولي (اليد العادية) فإن اليد العادية تختص بالسراق والغصاب ونحوهم وتبقى من الأيدي الموجبة للضمان قبض بغير عدوان بل بإذن المالك» (٢). ويمكن ان نمثل لها بالقبض عند المساومة فيجب الوضوح في عملية الأمانة.

والشفافية مطلوبة في بدء العقود وفي استدامتها وهناك موثيق ومبادئ ارشادية دولية تركز عليها وتوضح اساليبها فيجب التقيد بها (٣). وحبذا لو نص في عقد الوديعة البنكية على لزوم الالتزام بقواعد التحوط.

المبحث الرابع: التكيف الفقهي للودائع المصرفية من حيث الأمانة والضمان

مفهوم الوديعة المصرفية: ويقصد بها الوديعة النقدية التي تودع لدى البنوك والتي تتعهد بدورها باعادة مبلغ معادل لها عند الطلب أو وفق شروط معينة (٤) وهذه الوديعة . كما يقول الامام الصدر: «تعتبر بمختلف اشكالها في مفهوم البنوك الربوية عن مبلغ من

١- جواهر الكلام، ج ٢٧، ص ١٢٨.

٢- الفروق، ج ٢، ص ٢٠٧.

٣- وقد اصدرت منظمة الخدمات المالية الاسلامية ارشادات في هذا السبيل وعلى أساس من ارشادات لجنة بازل الدولية.

٤- الدكتور علي جمال الدين عوض: عمليات البنوك من الوجهة القانونية ص ١٧.

النقود يودع لدى البنوك بوسيلة من وسائل الإيداع فينشئ وديعة تحت الطلب أو لأجل محدد اتفاقاً ويترتب عليه من ناحية البنك الالتزام بدفع مبلغ معين من وحدات النقد القانونية للمودع أو لأمره لدى الطلب أو بعد أجل، على اختلاف الشكل الذي يتم الاتفاق عليه للوديعة بين البنك والعميل.

ويطلق على الودائع المصرفية هذه عادة أنها ودائع ناقصة لأن البنك غير ملزم بدفعها عند الطلب بنفس المظهر المادي الذي أودعت به، والعملاء لا يستطيعون رفض ما يقدم اليهم من النقود مادامت هذه النقود قانونية»^(١).

ويقرب من هذا ما ذكره الاستاذ الزرقا في خصائصها^(٢).

والوديعة المصرفية تتمتع بما يلي:

١. أنها تقتصر على النقود المدفوعة للبنوك.
٢. أنها قد تكون تحت الطلب وقد تكون لأجل.
٣. أنها تمثل عملية لازمة بشروطها.
٤. ان للبنك دفع ما يعادلها من نقود قانونية دون الالتزام بالمظهر المادي الذي دفعت به.

٥. أن للبنك الحق في التصرف بها بما يشاء لأنها ملكه.

٦. أن الأرباح العائدة منها عند الاستثمار تعود للبنك.

٧. ان البنك يضمن ما يعادلها في كل الأحوال.

أما أهميتها الاقتصادية لعمل المصارف: فيمكن تلخيصها بما يلي:

١. أنها وسيلة هامة من وسائل الدفع لما يحيط بها من ضمانات تنتجها الثقة بالبنوك، وان لم يعترف لها القانون بالصيغة النقدية، ومع ذلك فقد اتسع التعامل بها عن طريق استعمال الشيكات.

ومن الواضح ان ازدياد وسائل الدفع في المجال الاقتصادي يبعث في الحياة الاقتصادية روح السرعة والسهولة في التبادل.

١ - البنك اللاروي ص ٨٤.

٢ - قراءات في الاقتصاد الاسلامي ص ٣٣٠.

٢- ان الودائع المصرفية تمثل غالباً اموالا عاطلة عن التأثير اما لقلتها أو لانها لا تعرف سبيلها للدخول في الحياة الاقتصادية بشكل مؤثر، في حين تدخل عند ايداعها في حوض الاستثمار الكبير وهو القادر على تمويل المشاريع الضخمة.

٣- ان الودائع المصرفية تمنح البنك القدرة على خلق الائتمان بدرجة اكبر من كمية تلك الودائع، والائتمان يخلق بدوره الوديعة المصرفية أيضاً، وبهذا تكثر وسائل الدفع التي تعوض عن النقود فتتسع الحركة التجارية، وهكذا نعرف ان الودائع المصرفية تعني بيت القصيد في الدخل المصرفي والمحور الاساسي في نشاطاتها الاقتصادية والتجارية وغيرها^(١).

الوديعة في الفقه الاسلامي: والحديث هنا مفصل، نقتصر منه على موضع الحاجة وبكل إجمال.

ويتم التركيز في البحث الفقهي للوديعة مرة على العقد، واخرى على موجبات الضمان، وثالثة في توابع المسألة.

اما بالنسبة للعقد فيقال انه لفظ . او ما يقوم مقامه . يقتضي استتابة في الحفظ ولا خلاف في اعتبار انشائية الربط بين القبول والايجاب فليست من قبيل الاباحة التي لا يلحظ فيها الربط بين القصدين، واذا استودع وقبل ذلك وجب عليه الحفظ ولو كان المودع مضطراً وجب على كل قادر عليها واثق بالحفظ قبولها . كفاية . والا فهي من العقود المستحبة في نفسها لما تشتمل عليه من التعاون، ولا يلزمه الدرك لو تلفت العين من غير تعدّ أو أخذت منه قهراً، لانه امين، وعموم (على اليد ما اخذت حتى تؤدي) مخصص بقاعدة عدم ضمان الامين من غير تعد ولا تقريط، وهي عقد جائز من طرفيه . بلا خلاف . كما انه يبطل بموت كل واحد منهما او جنونه، وحينئذ تكون العين في يد الودعي امانة يجب ردّها الى مالکها او ولي امره.

وتحفظ الوديعة بما جرت العادة بحفظها بما في ذلك الاطعام للحيوان والسقي للنبات. وقد احتاط الفقهاء للوديعة فمنعوا حتى من بعض الاعمال التي يقوم بها الناس بالنسبة لحاجياتهم كحمل الوديعة معه اثناء خروجه من الدار وامثال ذلك، ولو عين المالك

١ - الودائع النقدية للدكتور الامين . الترجمة الفارسية ص ١٦٩ .

موضوعاً وجب الاقتصار عليه بل احتاط البعض بعدم تجويز نقلها حتى الى الموضوع الاكثر حفظاً.

ولا تصح وديعة الطفل ولا المجنون لاعتبار الكمال في طرفي العقد الا مع اذن الولي. واذ ظهر للمودع امارة الموت وجب الاشهاد بها. ويجب إعادة الوديعة الى المودع مع المطالبة في اول اوقات الامكان. وبالنسبة لموجبات الضمان ذكروا منها التقريط والتعدي، بل ربما عبر عنهما بالتقصير، وذلك لصدق الخيانة المقابلة للامانة والائتمان المجعول في النصوص سبباً أو عنواناً لعدم الضمان، وقد ذكر الفقهاء الكثير من المصاديق لهذا المفهوم. وفي لواحق المسألة تعرض الفقهاء الى مسائل، منها: مسألة جواز السفر بالوديعة اذا خاف تلفها مع الاقامة، ومسألة عدم براءة الذمة الا بردها الى المودع أو وكيله وغير ذلك مما لا مجال للتعرض له لأنه لا تأثير له في فهم حقيقة الوديعة. إلا انه يجب التعرض لمسألة واحدة وهي ما لو كان البناء منذ الاول على التصرف في الوديعة، وما هو حكم هذه المسألة اذا كان التصرف مهلكاً للعين المودعة.

اما بالنسبة للتصرفات غير المتلفة للذات فانه لو كان ذلك برضا المالك فقد اختلفوا في انه عارية او انها اباحة التصرف لا بعوض.

وان نوى التصرف في الوديعة منذ البدء دونما اتفاق مسبق فقد ذكر الفقيه الكبير النجفي في جواهر الكلام ان صاحب المسالك قال هنا:

«ان لو نوى التصرف في الوديعة عند اخذها بحيث اخذها على هذا القصد كانت مضمونة عليه مطلقاً، لانه لا يقبضها على وجه الامانة بل على سبيل الخيانة، وفي تأثير استدامة النية في استدامة الاخذ كما تؤثر في ابتدائه وجهان: من ثبوت اليد في الموضوعين مقروناً بالنية الموجب للضمان، ومن انه لم يحدث فعلاً مع قصد الخيانة والشك في مجرد القصد في الضمان».

وعلق عليه بوضوح الفرق بين العزم على الانتفاع مع بقاء القبض عن المالك وبينه مع نية كون القبض له ضرورة تحقق الغصب في الثاني دون الاول^(١).

١ - جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام: ج ٢٧، طبع بيروت ص ١٤١.

اما بالنسبة للتصرف المهلك كما في النقود فانه لو كان متفقاً عليه في العقد تحول العقد الى عقد قرض لانه يعني التملك بالضمان وهو حقيقة القرض. الا ان نتصور ايداع المالية.

الودائع المصرفية واقسامها: ونعود الى الودائع المصرفية لنعرف تكييفها الفقهي على ضوء ما سبق:

وهنا لابد من معرفة اقسام ما يسمى بالوديعة المصرفية لما لذلك من دخل في معرفة هذا التكييف.

وتنقسم هذه الودائع المصرفية عادة الى اقسام:

الاول: الوديعة الجارية أو المتحركة وهي المبالغ النقدية التي تودع لدى المصارف بقصد ان تكون مهيئة للسحب عليها عند الحاجة وهي تمتلك الصفتين التاليتين: كونها تحت الطلب دائماً.

لا تدفع المصارف عليها فائدة . حسب العادة ..

الثاني: الودائع الاستثمارية (الودائع لأمر) وهي المبالغ التي يتم ايداعها في المصارف بقصد الحصول على دخل مستمر منها او ربما يستهدفون الاستثمار الموقت ريثما يتسنى لهم تشغيلها مباشرة. فهي اذن:

١. ودايع نقدية مشترط فيها الابقاء الى مدة معينة كحد ادنى.

٢. يتم تقاضي مبلغ معين عليها كدخل استثماري.

الثالث: ودايع التوفير وهي ودايع فيها وجه شبه بالودائع الجارية من حيث امكان السحب عليها في كل آن وآخر بالودائع الثابتة من حيث ما تفرضه المصارف من فوائد للموفرين وتمتاز هذه الودائع:

أولاً: بانها مهيئة للسحب عليها عند الطلب.

ثانياً: بوجود بعض القيود التي تمنع من السحب بأية طريقة كانت كأن يلزم الموعد بتقديم دفتره الخاص في كل مرة يشاء السحب فيها مما يضمن بقاء المبالغ التي يتوقع سحبها من مجموع ودايع التوفير والتي لا تزيد عادة على ١٠% (كما يقول الشهيد

الصدر)^(١) وذلك لصعوبة السحب المشار اليه، ويعتبر عشر كل وديعة توفير وديعة جارية ولا يدفع عنها أية فائدة أو ربح بل يحتفظ بها كقرض فهي تمتاز ان:

ثالثاً: بدفع فوائد للمودعين من قبل المصارف.

فلنلاحظ التكيف الشرعي لهذه الودائع ان كان ممكناً.

تكيف ودائع الحساب الجاري: اعتبر بعض الاقتصاديين الاسلاميين ان ودائع

الحساب الجاري هي ودائع كاملة بالمعنى الشرعي.

يقول الدكتور الامين:

«وإذا كانت الوديعة النقدية تحت الطلب هي مبلغ يوضع لدى البنك ويسحب منه في الوقت الذي يختاره المودع، فان ذلك كل ما يطلب في الوديعة الحقيقية ولا توجد أية شائبة، فاذا كان البنك قد اعتاد ان يتصرف فيها . بحسب مجرى العادة . فان هذا التصرف المنفرد من جانب البنك لا يمكن ان يحسب على المودع وينسحب على ارادته فيفسرها على هذا الاتجاه من الايداع الى الاقراض، فارادة المودع لم تتجه ابدأ في هذا النوع من الايداع نحو القرض. كما ان البنك لم يتسلم هذه الوديعة على انها قرض بدليل انه يتقاضى اجرة (عمولة) على حفظ الوديعة عند الطلب بعكس الوديعة لاجل، وبدليل الحذر الشديد من استعمالها والتصرف فيها من جانبها ثم المبادرة الفورية بردها عند الطلب مما يدل على ان البنك حينما يتصرف فيها انما يفعل ذلك من موقف انتهازي لا يستند الى مركز قانوني كمركز المقترض.

ويؤكد اضافة على ذلك باننا حتى لو لاحظنا مسألة الاجازة الضمنية والعرفية للمودع بتصرف المصرف باموال الحساب الجاري فان هذا لا يغير من ارادته في الوديعة ويؤيد اختياره هذا بما اثر عن المالكية من تجويز التصرف بالمثلثات للقادر على ردها وان اعتبروا ذلك مكروهاً بل ان (أشهب) لم يقل حتى بهذه الكراهة^(٢).

والملاحظ انه يعتبر اموال الحساب الجاري ودائع بمفهومها الشرعي تماماً مستدلاً:

اولاً: بقصد المودع، فالمودعون لم يقصدوا القرض.

ثانياً: باخذ البنك العمولة على حفظها كما في البنوك السودانية.

١ - البنك اللاروي ص ٦٥.

٢ - الودائع النقدية للدكتور حسن عبدالله الامين . الترجمة الفارسية ص ٢٠٨.٢٠٧.

ثالثاً: حذر البنك من استعمالها، فموقفه موقف انتهازي كما يعبر .

الا ان الظاهر ان المورد مورد قرض، ذلك ان من خصائص الوديعة ان تبقى كما هي بعينها ولا يمكن التصرف فيها خصوصاً بما يفوت ذاتها . باجماع المذاهب الاسلامية . الا ما ينقله عن المالكية حيث اعتبروا ذلك مكروهاً، وخاصة اذا كانت الوديعة من الدنانير والدرهم اي من النقود. هذا في حين نجد البناء منذ البدء على ان يقوم البنك بالتصرف المطلق في أموال الحساب الجاري تماماً دونما حرج أو استثناء، وانما هو امر طبيعي جداً ولا يتخذ البنك فيه حالة انتهازية . كما يعبر . اما احتياظه في التصرف في اموال الحساب الجاري فهو تابع لطبيعتها الجارية ولزوم توفر سيولة نقدية في كل آن للاستجابة لاحتمالات السحب في كل آن والا تعرضت سمعة البنك للخطر لا بل امكنت المطالبة القانونية له، فحتى على مذهب المالكية لا يمكن تكييف وديعة الحساب الجاري على اساس انها وديعة وانما تجب الصيرورة الى انها قرض كامل لان التصرف ليس استثنائياً.

اما مسألة النية (نية الايداع) فهي في الحقيقة ناشئة من عاملين:

الاول: كونها كذلك في البنوك الربوية.

الثاني: انها تقرب من الوديعة باعتبار امكان استيفائها كاملة في كل آن، وبما يصاحب ذلك من الحفظ والصيانة، فهي تؤدي الى نفس النتيجة التي يؤدي اليها الاستيداع تماماً الا ان هذه النية لا تتسجم مطلقاً . عندما يراد تكييف العقد شرعاً . مع علم الطرفين بان هذه العين المالية بمجرد تسليمها سوف تقع تحت التصرف الكامل للبنك وهذا انما ينسجم مع القرض لا الايداع، حتى لو وضع عليه عنوان الايداع.

فالعبرة في العقود للقصد والمعاني لا للالفاظ والمباني.

ولو قبلنا انها ودائع كان علينا ان نقول: ان التصرف الذي يقوم به المصرف اما ان يكون ناقلاً بذمته، واما ان يبقى مجرد تصرف في مال المودّع، فاذا كان ناقلاً بذمته فمعنى ذلك الاستقراض، وهذا ينسحب على مجمل الوديعة من العقد الاول باعتباره يتصرف في اموال الحسابات الجارية كمالك كامل . بل ان المصارف انما تقدم على فتح الحسابات الجارية وتقديم خدماتها . وهي لا تتقاضى على ذلك أجراً عادة، ويعتبر ما تتقاضاه بعض البنوك علامة على ضعفها بلا ريب . انما تقدم لتستفيد من السيولة النقدية التي توفرها الحسابات الجارية.

وحتى لو كانت هذه البنوك لاربوية فهي تقوم بالمساهمة في عمليات المضاربات الكبرى او أي من العقود المشروعة مما تأخذ من رأسمالها اولاً وما تدخله في المضاربات وغيرها ما استقرضته عبر الحسابات الجارية، وهي بالتالي تتال حصتها المشروعة من الارباح على ما دفع الى ساحة المضاربة من اسهم.

اما اذا لم يقصد المصرف نقلها الى ذمته فهذا يعني ان هذه الاموال يجب ان ترجع هي وارباحها (المشروعة طبعاً) الى المودع لانه مالك الاصل . حسب قاعدة الثبات في الملكية .. يقول الكيزري . وهو من فقهاء الامامية القدامى . : «اذا اتجر بمال الوديعة فالريح لصاحبها والخسران على المودع»^(١).

يقول الامام الخميني بهذا الصدد في المسألة السادسة من (اعمال البنوك) - لو كان ما يدفعه الى البنك بعنوان الوديعة والامانة، فان لم ياذن بالتصرف فيها لا يجوز للبنك ذلك، ولو تصرف كان ضامناً، ولو اذن جاز، وكذا لو رضي به، وما يدفعه البنك اليه حلال على الصورتين الا ان يرجع الاذن في التصرف الناقل الى التملك بالضمان، فان الزيادة المأخوذة مع قرار النفع حرام وان كان القرض صحيحاً، والظاهر ان الودائع في البنك من هذا القبيل، فما يسمى وديعة وامانة قرض واقعاً ومع قرار النفع تحرم الفائدة^(٢).

والظاهر انه ينظر لكلا النوعين من اجناس الوديعة اي الوديعة العينية والوديعة النقدية، ويجيز ان يتصرف البنك بالوديعة العينية باذن المالك لقاء عوض، اما اذا رجع التصرف في الوديعة الى التملك . كما في النقود . فقد عاد استقراضاً ولا تجوز اخذ الفائدة فيه وبالتالي يفتى بان الودائع المصرفية بكلا نوعيها الجارية والثابتة هي قرض واقعاً.

ويعلق مؤلف مستند تحرير الوسيلة (والظاهر انه تقرير لدرس الامام نفسه) على هذه العبارة بقوله:

«وذلك لان وضع النقود في البنك على ما هو المتداول في الخارج، مقارن مع الرضا بالتصرف فيه بانحاء التصرفات حتى التصرفات الناقلة، وهذه التصرفات الناقلة التي تصدر عن البنك لا تكون بعنوان المبادلة على اموال صاحب هذه النقود، ولو كان كذلك كان لازمه ان ربح التجارات يعود الى صاحب هذه النقود، لان العوض يدخل في ملك

١ - الينابيع الفقهية: ج ١٧، ص ١٣٢ طبعة بيروت.

٢ - تحرير الوسيلة: ص ٦١٦ الجزء الثاني.

من خرج منه المعوض مع ان صاحب البنك يأخذ الارباح لنفسه فلا يكون ذلك صحيحاً
شريعياً الا مع التملك بالضمان، لكن اذا تصرف البنك فيه بالتصرفات الناقلة يخرج عن
كونه امانة ووديعة، ويصير قرضاً واقعاً، فتسمية ذلك بالوديعة اما لانه يكون في بداية
الامر كذلك، واما لان التسليم الى البنك ليس لمصلحة المستقرض وهو البنك فقط بل
يكون لمصلحة المقرض المودع . ايضاً . لان البنك يحافظ بهذا الايداع على المال من
السرقه والتلف، ولأجل هذه الجهة يسمى ايداعاً وان يكون قرضاً غالباً او دائماً واقعاً»^(١).

اما السيد الشهيد الصدر (قدس سره) فيقول:

«فليست المبالغ التي توضع في البنوك الربوية ودائع لا تامة . كما يقال في الحساب
الجاري . ولا ناقصة . كما يقال في الودائع الثابتة . وانما هي قروض مستحقة الوفاء دائماً
أو لأجل محدد، لان ملكية العميل تزول نهائياً عن المبلغ الذي وضعه لدى البنك،
ويصبح للبنك السلطة الكاملة على التصرف فيه... وهذا ما لا يتفق مع طبيعة الوديعة
وانما اطلق اسم الودائع على تلك المبالغ التي تتقاضها البنوك لانها تاريخياً بدأت بشكل
ودائع وتطورت خلال تجارب البنوك واتساع اعمالها الى قروض فظلت تحتفظ من الناحية
اللفظية باسم الودائع، وان فقدت المضمون الفقهي لهذا المصطلح. وموقف البنك اللاربيوي
من الودائع التي تتقاضها البنوك الربوية يقوم على اساس التمييز بين الودائع المتحركة،
والودائع الثابتة . كما سبق . فالودائع المتحركة يقبلها بوصفها قروضاً دون ان يدفع فيها
فائدة والودائع الثابتة يقبلها كودائع بالمعنى الفقهي للكلمة ولكنها ليست مجرد ودائع مسلمة
الى البنك لاستتابته في حفظها فحسب بل هناك الى جانب الايداع توكيل من المودع
للبنك في التصرف بالمال باجراء عقد المضاربة عليه.

وهكذا يختلف لدى البنك اللاربيوي المحتوى الفقهي لقبوله الودائع من عملائه باختلاف
حركتها وثباتها.

اما بالنسبة لاستيفاء هذا القرض أو السحب عليه وتكليفه فيرى ان الحساب الجاري
لدى البنوك قائمة تعبر عن ديون متقابلة، فالودائع تمثل رصيد العميل الدائن ويمثل ما
يسحبه العميل الرصيد المدين، ويعتبر الحساب الجاري . من وجهة النظر الغربية . معبراً
عن عقد قائم بذاته تفقد الحقوق النقدية معه خصائصها الفردية وتستحيل الى عناصر

١ - مستند تحرير الوسيلة: ص ١١٦ قسم المسائل المستحدثة.

حسابية ينتج عنها في النهاية رصيد دائن مستحق الاداء. وذلك لأن الفقه الغربي مازال يرى ان المقاصة بين الحسابين الدائن والمدين تحتاج الى قرار متفق عليه، في حين ان الفقه الاسلامي يرى قهرية المقاصة (على رأي الامامية والحنفية) بل لا يمكن التنازل عنها لانها ليست حقاً قابلاً للاسقاط، ويمكن ان تفسر عملية السحب بانها استيفاء للدين وهو الذي يرجحه فان تم على المكشوف فذلك يعني انشاء دين جديد للبنك على العميل^(١).

ويبدو أن هذا الاتجاه . أي اتجاه جعل الوديعة في مثل هذه الظروف قرضاً . هو الاتجاه السائد لدى الفقهاء في شتى المذاهب.

فقد جاء في كتاب «كشف القناع» المؤلف على المذهب الحنبلي أن الوديعة مع الاذن بالاستعمال عارية مضمونة.^(٢)

كما جاء في المغني لابن قدامة: لو استعار الرجل الدراهم والدنانير لينفقها فهذا قرض^(٣).

ومن الفقه الحنفي نجد السمرقندي يقول: «كل ما لا يمكن الانتفاع به الا باستهلاكه فهو قرض حقيقة ولكن يسمى عارية مجازاً»^(٤).

وكذلك نجد شمس الائمة السرخسي يقول: «ان عارية الدراهم والدنانير والفلوس قرض لان الاعارة اذن في الانتفاع، ولا يتأتى الانتفاع بالنقود الا باستهلاكها عيناً فيصير مأذوناً في ذلك»^(٥).

هذا، والذي يبدو ان الفقه الوضعي نفسه مر بتطور في مسألة الودائع هذه. فقد نُقل عن الاستاذ (ريبير) الفقيه الفرنسي انه رغم تغليب فكرة تفسير الوديعة بانها امانة محفوظة لكنه يرى ان هذا مجرد تصور نظري لانه يتعارض مع امكان تصرف البنك بالنقود ولذلك اتجه الى فكرة القول بان الوديعة المصرفية هي وديعة ناقصة أو شاذة، بينما اقترح البعض اعطاء عقد الوديعة صفة جديدة، وهو ما يؤيده الاستاذ علي

١ - البنك اللاروي في الاسلام: ص ٨٤ الى ٨٨.

٢ - البهوتي الجزء الرابع المطبوع في مصر ١٩٤٧ ص ١٤١.

٣ - المغني: ط ٣ القاهرة ج ٥، ص ٢٠٨.٢٠٧.

٤ - تحفة الفقهاء الطبعة الاولى . دمشق ج ٣، ص ٢٨٤.

٥ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع طبعة القاهرة ج ٨، ص ٣٨٩٩.

البارودي في كتاب «القانون التجاري اللبناني» ص ٢٨٨ حيث يرى ان المودع انما يقدم على الايداع لحفظ امواله ولكنه لا يحرم البنك من استعمال تلك الاموال.

وهنا نجد الاستاذ سامي حمود يرد عليه بان اللجوء الى هذا الحل انما يكون بعد عدم امكان تفسيره بحل آخر وهو الاقراض، وهذا التفسير . كما يقول الاستاذ علي جمال الدين - يستهوي غالبية الفقه الفرنسي مراعاة منه للوضع الغالب من العمل وهو ما اخذ به القانون المصري حيث نصت المادة ٧٢٦ منه على ما يلي:

«اذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود أو أي شيء آخر مما يهلك بالاستعمال وكان المودع عنده مأذوناً له في استعماله اعتبر العقد قرضاً»^(١).

ضمان الحسابات الجارية: تلخص مما ذكرنا ان البنوك الربوية في الحقيقة تستلم الودائع الجارية والثابتة كقروض حقيقة وتدفع عليها فوائد ربوية. اما بالنسبة للبنوك اللاربوية فهي تتسلم الودائع الجارية كقروض أما الودائع الثابتة (لامد) فهي لا تتسلمها كقروض وانما يمكن ان تتسلمها كودائع مع توكيل للبنك بامكان ادخالها في عقود مشروعة كالمضاربة والمشاركة وغيرها، فيكون البنك هنا أميناً وسيطاً له احكامه الخاصة به.

وعليه: فمن الطبيعي ان يضمن البنك وهو يعبر عن الاسهم المشتركة فيه اموال الحسابات الجارية لانها قروض عليه ولا معنى لتصور ضمان الحسابات الجارية من قبل المودعين، لا المودعين لهذه الحسابات ولا المودعين للودائع الثابتة فلا دخل لهم في الموضوع.

وهل يمكن استخدام الاموال المودعة في حساب جار كرهن أو كضمان؟

بعد ان رأينا انها قروض لم يعد هناك مجال لهذا التساؤل بالنسبة للرهن وحتى لو تصورناها ودائع كما في الودائع لاجل فالظاهر ايضاً انه لا مجال لذلك لان الرهن يشترط فيه ان يكون عيناً كما يشترط فيه القبض من قبل المرتهن، هذا وقد ذكر المرحوم الشهيد الثاني انه على القول بعدم اشتراط القبض لا مانع من صحة رهنه، وأن العلامة في

١ - راجع تطور الاعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية للدكتور سامي حسن احمد حمود ص ٢٦٤.

«التذكرة» بنى الحكم على القول باشتراط القبض وعدمه فقال: لا يصح رهن الدين ان شرطنا في الرهن القبض، لأنه لا يمكن قبضه^(١).

هذا وهناك مجال لتصور الرهن هنا اذا لم نشترط العينية والقبض.

أما استخدامها كضمان: فهو أيضاً غير واضح المقصود فان أريد من ذلك ان يقوم البنك . باعتبار ما لديه من ودائع نقدية . بضمان المودع لدين في ذمته أو عمل أو ما الى ذلك فلا مانع في ذلك كيفما فسرنا الضمان وهل هو نقل الحق من ذمة الى اخرى . كما يقول الامامية . أو ضم ذمة الى اخرى . كما يقول غيرهم . وعلى أي حال فان الضمان اذا كان باذن المضمون عنه فللبنك الرجوع عليه بكل ما يتكبده معتمداً على ما لديه من ودائع جارية أو ثابتة والا لم يكن له التصرف في أي من هذه الودائع.

فالحكم في الودائع الجارية والودائع الثابتة واحد ظاهراً.

هل يمكن حجز اموال العميل في حساب جار لتصفية حقوق عليه ناشئة للبنك من عمليات اخرى؟ وبتعبير آخر هل يمكن للبنك أن يجمد الحسابات ويجري المقاصة؟

قلنا بهذا الصدد عند عرض تكييف الحساب الجاري انه سواء كان بمعنى الحسابين الجاريين المدين والدائن أو بمعنى استيفاء حساب جار واحد انه دين على البنك للمودع فاذا استحق للبنك على المودع مبلغ من المال تحققت المقاصة على الرأي الراجح لدى الامامية والحنفية بشكل طبيعي وقهري ودون حاجة الى أي عقد أو اتفاق مسبق على ذلك بين البنك والعميل أو الرجوع الى القضاء.

فالحساب اذن يتجمد بمقدار الحق الناشئ وتتم المقاصة بشكل طبيعي ان تمت المشابهة بين الحقين.

التكييف الشرعي للوديعة المصرفية الاستثمارية وهل يمكن تصورها كحصة في المشاركة؟

والوديعة المصرفية الثابتة إذا أُريد تفسيرها كقرض فإن ذلك يعني انها قرض ربوي محرّم ولا سبيل لنا الى تصحيحها، ولذلك فهناك سبيل آخر يتلخص في الاحتفاظ بها كوديعة بالمعنى الفقهي واوكل الى البنك ان يتصرف بها ويستثمرها لصاحبها، وحينئذ يقوم البنك في ادخالها في حوض الاستثمار الكبير والذي يعمل من خلاله على الدخول

١ - اللعة دمشقية: ج ٤، ص ٦٦.

في العقود الاسلامية نيابة عن المودعين فيعود كل مبلغ مودع شريكاً في كل نشاطات الحوض الكبير بمقداره وبمستوى المدة التي يبقى فيها لدى البنك.

وهكذا يشترك اطراف ثلاثة في العملية الاستثمارية (المودعون، والمستثمرون، والبنك بوصفه وسيطاً بين الطرفين ووكيلاً عن أصحاب الاموال) .

ومن الطبيعي انه يدخل ايضاً كصاحب رأسمال بالنسبة لحصة من رأسماله وما لديه من سيولة نقدية توفرها الحسابات الجارية لانها ملكه بعد أن تصورناها كعمليات قرض.

وقد اشترط المرحوم الشهيد الصدر للبنك في توكله عن المودعين:

١- ان يلتزم المودع بملزم شرعي بابقاء وديعته مدة لا تقل عن أشهر تحت تصرف البنك وهو ممكن في عقد الوكالة.

٢. ان يقر المودع ويوافق على الصيغة التي يقترحها البنك للعمليات الاستثمارية.

٣- ان يفتح المودع وديعة ثابتة حساباً جارياً لدى البنك. واعتبر هذا شرطاً قابلاً للحذف.

كل ذلك لكي يضمن البنك النتائج المرجوة له.

كما تحدث (قدس سره) عن قدرة البنك على ضمان الدوافع التي تدفع المودعين للاقدام على الوديعة الاستثمارية وهي:

أ. كون الوديعة مضمونة.

ب . الدخل.

ج . القدرة على الاسترجاع في نهاية الاجل.

فقرر امكان توفير الضمان لرأس المال من قبل البنك نفسه لا العاملين المستثمرين، فقد لا يمكن تضمينهم كما في عملية المضاربة. وحول هذا الموضوع قدّم بحثاً فقهيّاً ملحقاً للكتاب وقال في نهايته:

«وبناءً على ان فرض الضمان على عامل المضاربة لا ينسجم مع مشاركته في الربح من قبل المالك قلنا في الاطروحة: إن الضمان يتحمّله شخص ثالث غير العامل والمالك، وهو البنك، وتحمله له اما بانشائه بعقد خاص أو باشتراطه بنحو شرط النتيجة في عقد آخر، والبنك بنفسه وان كان اميناً بالمعنى الاعم على الودائع التي يأخذها من أصحابها ويتوكل عنهم في المضاربة عليها مع التجار ولكننا قد بينّا ان فرض الضمان بالمعنى

الذي حققناه على الأمين صحيح على مقتضى^(١) القاعدة واشتراطه بنحو شرط النتيجة نافذ... كما يمكن تصوير الاشتراط على البنك بنحو شرط الفعل في ضمن عقد وذلك بان يشترط عليه المودع في ضمن عقد ان يدفع اليه مقداراً من المال مساوياً للخسارة التي تقع في وديعته عند المضاربة عليها.

اما الدخل: فقد اقترح اسلوباً شرعياً بدلاً عن الدخل المضمون «الفائدة» يتمثل في وضع نسبة مئوية معينة من الربح ودفعها . على الحساب . بوصفهم أصحاب المال، ولما كان دخل المودعين يرتبط بنتائج المشاريع وخلافاً للفائدة الربوية فقد اكد ان هذه الودائع اذ تمتزج في حوض الودائع الكبير يدخل اصحابها كمضاربين . مثلاً . في جميع المضاربات التي يعقدها البنك على مجاميع مختلفة فتكون احتمالات عدم الربح ضئيلة جداً ومن الطبيعي ان النسبة المئوية المقررة من الارباح يجب أن تكون بحيث تعوض عن هذا الاحتمال وتبقي على إغراء جذب أموال المودعين في قبال اغراءات البنوك الربوية، وكذلك اقترح بعض الامور التي تبقى على قدرة البنك على الاستجابة لطلبات السحب عند حلول الآجال^(٢).

هذا ويجب التنبيه الى ان ودائع التوفير يمكن أن تدخل من جهة في الودائع الثابتة باعتبار احتمالات ثباتها لوجود صعوبة ما في سحبها بعكس السهولة الموجودة في الحسابات الجارية مما يوفر لها بعض المبالغ باعتبار دخولها كمساهمة في عمليات الاستثمار كما يمكن اعتبارها قروضاً كالحسابات الجارية وحينئذ فلا يمكن ان تجر الى دخل.

وقد عمدت الاطروحة الايرانية الى الاعلان عنها باعتبارها قرضاً حسناً لا يجر الى فائدة ولكنها في قبال ذلك فسحت المجال للبنوك عن الاعلان عن جوائز تمنحها لاصحاب حسابات التوفير، وترتفع احياناً فرص الجوائز بارتفاع المبالغ والمدد المتبقية مما يشجع على مثل هذا الادخار.

ولا بأس في هذا الاسلوب بعد ان لم يتضمن وعداً الزامياً للمودعين فيها بأية فائدة.

هل يمكن للعميل أن يسحب جزءاً من أمواله من حساب استثماري قبل نهاية المدة؟

١ - البنك اللاروي في الاسلام ص ٢٠٤.

٢ - نفس المصدر من ص ٤٠٣٢.

والحقيقة هي انه كلما امكن ابقاء الودائع مدداً اكبر امكن تفعيل المشاريع الاستثمارية بشكل اكثر أثراً إلا ان على البنك ان يؤمن للمودعين فرص السحب خلال مدد معينة، فليس كل المودعين ممن يفضلون الاستثمار باستمرار على استحصال مبالغهم خلال مدد أقرب؛ ومن هنا،

فان للبنك ان يحدد مدة ادنى لإبقاء الودائع بحيث اذا طلب المودع المبلغ او جزءاً منه فقد اهليته للحصول على جزء من الارباح باعتبار ان هذه المدة الادنى هي المدة المعدل التي يرى خبراء البنك انها المدة التي توفر دخول الوديعة الى مجال الاستثمار، فكأن الوديعة مازالت غير مشغلة خلال هذه المدة، وحينئذ فحتى لو فرضنا واقعاً ان هذه الوديعة قد ساهمت الى حد ما في عملية الاستثمار الا ان ما يوجبه سحبها من خلل يتطلب اشتراط تنازل مالکها عن مثل هذه الآثار . لو كانت . لقاء اقدمه على السحب المبكر .

وتعيين هذه المدة يضمن الحد الادنى المطلوب، اما بعد ذلك فيمكن ان يتحمل البنك اللاربوي حصول انماط من السحب باعتبار ان هذه المدد بطبيعة الحال لن تحل في آن واحد، وان الكثير من المودعين سوف يلتزمون بالإبقاء مدداً اكبر انتظاراً لارباح اكبر، كما ان عبء هذا السحب سوف يتوزع على مشاريع كثيرة.

ثم انه يمكن الاقدام على مشاريع وشروط على المستثمرين للالتزام بتوفير سيولة نقدية من أوقات محددة لمواجهة الحالات الطارئة.

وعلى اي حال،

فان البنك نفسه سوف يحل برأسماله وبما لديه من سيولة متوفرة من الحساب الجاري محل المودعين الساحبين ليحصل على حصصهم من الارباح لنفسه.

رأي آخر في الموضوع للاستاذ الصافي^(١).

فهو يقول:

إن إيداع الودائع لدى البنوك أو غيرها يختلف من حيث الاحتفاظ بنفس مظهرها

وعدمه إلى قسمين:

١- في كتابه (الضمان في الفقه الاسلامي) ص ٢١٢ - ٢١٨ وهو رسالة جامعية اشرف عليها استاذنا العلامة محمد تقي الحكيم.

١ - الودائع التامة: (١) ويراد بها الاحتفاظ بذات الأعيان المودعة من دون تصرف فيها، فهي ودائع حقيقة لا نزاع فيها.
حكمها:

وقد تعرّفنا على حكمها سابقاً، فهي لا تضمن من غير تعدّد أو تقريط، ولو ضمنت بالشرط لا تضمن.

وقد جوّز في البنك اللاربوي أن يأخذ البنك عمولة لقاء منفعة خزائنه الخاصة، أو قيامه بالمحافظة عليها (٢).

وعليه فالذي يقال في المسألة: إنّ الإيداع لقاء عمولة يخرج هذه الودائع عن كونها ودائع محضة، وعن حكمها إلى حكم الإجارة، وعندئذ يمكن اشتراط الضمان فيها كما سبق، ولا نعدم نظير ذلك الحكم في الفقه الحنفي، فقد قال ابن نجيم: «الوديعة أمانة إلّا إذا كانت بأجر فمضمونة، ذكره الزيلعي» (٣)، ونظيره أيضاً ما جاء في العروة الوثقى من جواز اشتراط ضمان مثل العين المستأجرة أو أداء مال مخصوص لدى التلف (٤)، وهو تحويل للشرط من النتيجة الى الفعل.

٢- الودائع الناقصة: ويراد بها المبالغ المودعة لدى البنك، والتي لا يلتزم البنك فيها بدفع أعيانها الشخصية مادام يدفع نقوداً تساوي قيمتها، وهذه الودائع تشتمل الودائع المتحركة، والودائع لأجل، وودائع التوفير. وهي تنقسم من حيث وجود الربح وعدمه إلى قسمين، هما:

أ) الحساب الجاري أو ودائع تحت الطلب: وهي الودائع التي يتمتع المودع فيها بالقدرة على سحبها متى شاء من دون ربح.

ب) وأمّا القسم الآخر من الودائع ذات الربح فهي قسمان:

* الودائع التوفير: أو لأجل: وهي الودائع التي لا يستطيع المودع سحبها قبل مضي مدة متّفق عليها بين المودع وبين البنك. وبه تفترق عن:

١- أنظر: الودائع التامة أو الكاملة والودائع الناقصة في الوسيط للسنهوري ١: ٦٩٦ و ٧١٩ و ٧٥٥.

٢- البنك اللاربوي في الإسلام: ٩٨.

٣- الاشباه والنظائر: ٢٧٥ - ٢٧٦.

٤- العروة الوثقى: ٥٧٣.

* ودائع التوفير: وهي من الودائع الادخارية، وتتسم بقدرة المودع على سحبها متى شاء.

أحكام الودائع المصرفية الناقصة:

أما أحكام الودائع المصرفية الناقصة، أي: الحساب الجاري، والودائع الثابتة، والتوفير، فهي:

١ - حكم الحساب الجاري:

وهو يختلف عن القسمين الآخرين . كما ذكرنا . فليس فيه فرض ربح على الأموال المودعة، وحكمه فيما يراه بعضهم:

أ - أنه أمانة، بمثابة الإيداع عند تاجر يتعامل حلالاً مع قوم، وبالرأى مع آخرين، فإيداع «الأمانات من غير المساهمين في المصرف غير توظيف أموال المساهمين بالرأى المحرم، والأول جائز، والثاني محرّم»^(١).

ب - أنه يجري مجرى القرض، فيدخل في ملكية البنك على نحو ضمانه بقيمته متى طالبه المودع بالوفاء.

ج - وقد يفسر على اعتبار سحب العميل من البنك ديناً في مقابل دينه، وعلى أساسه تجري بينهما المقاصة القهرية، أو ما قد يسمّى بالتهاتر^(٢).

والرأى المختار في الحساب الجاري أنه ودیعة ناقصة يراد بها حفظ المال لا ذات المال وعينه، وللمودع أن يسترجعها متى شاء، والبنك مستعد لقبول مثل هذه الودائع في كل وقت، حتى لو تكرّر الإيداع والسحب في اليوم عدّة مرات، بل لعلّ المرتكز منها هذا المعنى والانصراف إليه، لا أنه استيفاء بمقدار ما يسحب الدائن من رصيده أو تقابل دينين تحصل بهما المقاصة^(٣).

٢ - حكم الودائع الثابتة:

بالنظر لاختلاف التكيف الفقهي لضمان هذه الودائع، وما يستتبعها من فوائد تختلف في حكمها، فكان للفقهاء فيها وجهان: الحلية والحرمة.

١- فتاوى شرعية وبحوث اسلامية ١: ١٦٠.

٢- البنك اللاربوي في الإسلام: ٨٧.

٣- المصدر السابق.

وعند بحثه عن التكيف الفقهي للضمان وحرمة المعاملة، يقول:

إنّ تسمية الأموال المدفوعة الى البنك باسم «الودائع» تنطوي على تسامح في التعبير، ومخالفة للمحتوى الفقهي لهذا المفهوم، لأنّ ملكية المودع تزول عنها نهائياً، إذ البنك له أن يستثمرها ويتصرّف بما يراه مناسباً لعمله، وتصرفه هذا على خلاف قانون الوديعة، لأنّها لا تضمن ولا يتصرف بها. فهذه الأموال وإن ألبست ثوب الوديعة، إلا أنها بالارتكاز العقلائي إقراض وتمليك للبنك بنحو ضمان المثل مع اشتراط الفائدة، وهذا يعني قرضاً جرّ نفعاً، وهو من الربا المحرّم، ولهذا الرأي ذهب بعض الأعلام.

وتتلخّص وجهة نظر بعضهم في هذا التصوير: أنّ إذن المالك للبنك في التصرف بها لا يراد به بقاء الوديعة على ملك صاحبها، للزوم عود المبلغ مع ربحه الى المالك، بل المراد من إذن المالك في التصرف سماحه بتملّك الوديعة على وجه الضمان، وهو معنى القرض، وعليه فما يدفعه البنك للمودع من أرباح تكون ربوية على القرض^(١). والمستفاد من هذا أنّ رأس المال مضمون كأبي معاملة قرضية أخرى، بخلاف ما لو قلنا: إنّ أمانة فلا يضمن إلا بالتعدي أو التفريط أو الشرط على قول.

التكيف الفقهي للضمان وحلّية المعاملة:

وقد ذكر لضمان رأس المال وحلّية المعاملة بما يستتبعها من فوائد وجوه، هي:

الأول: أنّ المعاملة وإن كانت قرضاً خاضعة لحكم ضمانه، إلا أنّ فوائدها جائزة، لأنّ اشتراط الفائدة ليس شرطاً حقيقياً، بل نوع وعد لتشجيع أصحاب الأموال لايداعها، فدفع الفائدة إنجاز بالوعد لا عمل بالشرط، أو أنّ فرض الفائدة من نظام البنوك، فدفعها عمل منهم بالنظام لا عمل بالشرط.

وقد تأمّل في مناهج الهداية في هذين الوجهين^(٢). وجاء في كتاب بحوث فقهية: «أنّ دفع الفرق بأزاء إيداع المال وإن لم يصرّح فيه بين المتعاقدين، إلا أنّه ممّا تباني عليه الطرفان، فهو منظور أساسي لكلا الطرفين: المودع والمودع عنده، فيكون شرطاً ضمناً، ومع ذلك لا تكون هذه المعاملة صحيحة، لاشتمالها على الربا»^(٣).

١- مناهج الهداية: ٦٧، بحوث فقهية: ٧٣، البنك اللاربيوي في الإسلام: ٢١١.

٢- مناهج الهداية: ٦٧.

٣- بحوث فقهية: ٧٤.

وأضاف بعد هذا قائلاً:

«ويمكن مناقشة ما أورد على الوجه المذكور والاستدلال على جوازه وإبعاده عن منطقة الربا بما يأتي:

١ - إنها معاملة إبداع، وشرط الزيادة المحرم إنما هو في القرض^(١).
٢ - سلّمنا كونها معاملة قرضية، لكن لا نسلمّ حرمتها، لأن القرض إذا اشترط فيه نفع كان رباً. أمّا أن يستتبعه نفع من دون شرط، فقد يقال بجوازه وإن كان منظوراً أساسياً للطرفين.

وبدلّ عليه خبر أبي الربيع وغيره، قال: سئل أبو عبدالله (ع) عن رجل أقرض رجلاً دراهم، فرد عليه أجود منها بطيبة نفسه، وقد علم المستقرض والقارض أنّه إنما أقرضه ليعطيه أجود منها؟ قال: «لا بأس إذا طابت نفس المستقرض»^(٢).
ولعلّه لهذا أو غيره قال في الشرائع . كما نقله مقرّر بحوث فقهية نفسه . : «القرض إذا شرط فيه المقرض الفائدة كان حراماً، وأمّا لو لم يشترط الفائدة، بل التزم المستقرض إعطاء الفائدة فهو ليس من الربا»^(٣).

وجاء في حاشية ابن عابدين: جواز الزيادة في القرض من غير شرط. وبه قال ابن قدامة والشيخ مرعي المقدسي، وذهب إلى استحبابه الكحلاني وغيرهم^(٤).
واستدلّ للجواز بأحاديث عن النبي(ص) نظير قوله: «أخيار الناس أحسنهم قضاء»^(٥)، وأنّ الزيادة ليست شرطاً في القرض حتى تحرم، بل تبرّع، وأنّ ذلك من مكارم الأخلاق.

وعلى ضوء ما تقدّم فهذه الأموال مضمونة على البنك لكونها قرضاً لا وديعة، ومعه فلا يقيد ضمانها بالتعدي أو التفريط أو شرط الضمان.
الثاني: إنّ المبالغ المدفوعة للبنك ليست هي قرضاً، بل هي نوع إبداع كما يشهد به الارتكاز العقلائي، غير أنّ الإبداع له مظهران أو شكلان:

١- مناهج الهداية: ٦٨.
٢- وسائل الشريعة ١٢: ٤٤٧.
٣- بحوث فقهية: ٧٤.
٤- ردّ المحتار على الدرر المختار ٤: ١٩٣، المغني لابن قدامة ٤: ٢٨٧ - ٢٨٩، دليل الطالب لنيل المطالب: ٤١، سبل السلام ٢: ٥٢.
٥- بلوغ المرام ٣: ٥٢.

أحدهما: هو حفظ نفس المال بشكله المادي، ومعه فلا يجوز للودعي التصرف فيه، لأن استثمار البنك للوديعة يتنافى وطبيعة المفهوم الفقهي لها، الذي يعني الاحتفاظ بنفس مظهرها المادي.

وثانيهما: هو حفظ المالية لا شخص المال، ومعه يجوز التصرف في شخص الوديعة بالتبديل والنقل وما شاكل: «ولا مانع في هذا القسم من الإيداع أيضاً: لبناء العقلاء عليه مع عدم ثبوت الردع»^(١)، كما جاء في مناهج الهداية وهو نظير ما نقله عن الطباطبائي في الوقف: «بعدم انحصار الوقف في وقف الشخص، بل يصح وقف المالية»^(٢). وعندئذ فلا مانع من ضمان الوديعة الناقصة بالشرط الصريح أو الضمني.

الثالث: من الوجوه التي يمكن فيها ضمان الأموال مع فرض الفائدة، وتخرجها بنحو سائغ شرعاً، هو أن تتم المعاملة على نحو المضاربة، لكنّها لا تتسجم والواقع القائم للبنوك في معاملاتها السائدة، لأنّه بحاجة الى التغيير أو الاشتراط، وقد كان الكلام السابق في تخرج تلك الفوائد بشكل محلّ منصباً على الوضع القائم للبنوك، من دون تغيير سياستها أو الاشتراط عليها في ضمن معاملة خاصة معها.

أمّا الوجه المذكور فيتم بالشكل التالي: أن يكون البنك وكيلاً عن المضارب . وهو المودع . ووسيطاً بينه وبين العامل . وهو المستثمر . وهنا يفرض ضمان الأموال على الوسيط بإنشائه بعقد خاص أو باشتراطه بنحو شرط النتيجة في عقد آخر^(٣).

ولو فرض عدم تعقل الضمان على البنك باعتباره أميناً، وعدم صحة اشتراط الضمان عليه بمقتضى قاعدة عدم ضمان الأمين، فيمكن فرض الضمان بنحو شرط الفعل في ضمن عقد وقد صحّحوه كما سبق، وبه يلتزم البنك الى المالك بدفع ما يساوي مقدار الخسارة التي تقع في رأس المال، وباشتراكهما في الربح عند ظهوره بما حدّده من النسبة عند إبرام العقد.

وأهم ما يمكن أن يورد على هذا الوجه هو اشتراط أكثر الفقهاء أن يكون رأس مال المضاربة من النقدين: الذهب والقضة.

١- وقد يورد عليه: كيف يستكشف عدم الردع مع أن المعاملة الإيداعية من المعاملات المستحقة؟!.

٢- مناهج الهداية: ٦٨.

٣- البنك اللاربيوي في الإسلام: ٢٠٤.

٣ - حكم ودائع التوفير

وما يقال في الودائع الثابتة، أو لأجل، يقال في ودائع التوفير بشكل عام، إذ ليس ثمة من فرق بينهما إلا في تحديد العامل الزمني، وعدم تحديده. ففي الودائع الثابتة لا يحق للمالك استرجاع ماله قبل مضي مدة محدّدة بينهما، كسنة أشهر مثلاً، بخلاف التوفير فلصاحب المال أن يسترجعه متى شاء، وهو مضمون على البنك، إما لكونه قرضاً أو وديعة ناقصة شرط ضمانها.

أمّا ما يفرضه البنك من فوائد تتناسب والمدة التي بقيت لديه فتتزلّ على الوجوه السابقة.

إذن فما يكيف به ضمان الودائع المصرفية من تخريج هو:

- ١- إنّ واقع هذه الودائع قرص ضمن مطلقاً، أمّا الزيادة فهي تبرّع.
- ٢- إنّها قرص، والزيادة في هذه المعاملة شرط ضمني، فإن أخذت كانت مضمونة على الآخذ، لاشتمالها على الربا.
- ٣- إنّها ودائع لا تضمن إلا بالتعدّي أو التفريط.
- ٤- إنّها ودائع ناقصة يجوز ضمانها بالشرط، وكذا يجوز ضمان الزيادة فيها، لعدم كونها قرصاً^(١).

ولنا على هذه النصوص ملاحظات نشير إليها:

- ١ - ان تكيف الودائع الجارية لا يتحمل الا تصوير القرض لأنه يمتلك كل خصائص القرض وان سميت ودائع.
 - ٢- ان الودائع الثابتة ليست قروضاً قطعاً وإنما هي ودائع بمعناها الفقهي تقوم على أساس كون البنك وكيلاً في عملية استثمار بين صاحب رأس المال والمستثمر بصفته عامل استثمار ولا ريب ان المستثمر يتنازل عن ضمان عينية النقود ويقبل بشروط حوض الاستثمار من حيث التخارج وأمثاله .
 - ٣- ان افتراض كون الودائع الثابتة قرصاً مع افتراض التبانّي القبلي لا يخرج التعامل عن كونه قرصاً جر نفعاً وهو ربا.
- وهناك ملاحظات اخرى نصرف عنها النظر.

١- انتهى النص المنقول عن السيد الصافي.

المبحث الخامس: نوع المخاطر التي تؤدي للاضرار بأموال المستثمرين .
ذكرت هنا بعض المخاطر التي تتعرض لها البنوك الإسلامية وهي كما يلي:-

١ - مخاطر الائتمان

وترتبط بخصائص معينة تتعلق بعقود التمويل الإسلامي.
وتعرّف بأنها: المخاطر الناشئة عن احتمال عدم وفاء أحد الاطراف بالتزاماته وفقاً للشروط المتفق عليها ويسري على مؤسسات الخدمات المالية الإسلامية التي تدير مخاطر تمويل الذمم المدينة والايجارات (على سبيل المثال: المرابحة والمشاركة المتناقصة والإجارة) وعمليات تمويل رأس المال العامل (على سبيل المثال الاستصناع والمضاربة . وتشمل المخاطر التي تنشأ في سياق عمليات التسوية) (١).

فهذه المخاطر تنشأ من :

- ١ - الذمم المدينة لعقود المرابحة
- ٢- مخاطر الاطراف المتعامل معها في عقود السلم.
- ٣- الذمم المدينة والاطراف المتعامل معها في عقود الاستصناع .
- ٤- مدفوعات الايجارات المدينة في عقود الإجارة
- ٥- الصكوك التي يتم الاحتفاظ بها حتى تواريخ استحقاقها في السجل المصرفي (٢).

٢- مخاطر الاستثمار في رؤوس الأموال وتعرف بأنها المخاطر الناشئة عن الدخول في شراكة بغرض القيام بتمويل او المشاركة في تمويل محدد او نشاط عام على النحو المبين في العقد (٣).

٣- مخاطر السوق وهي مخاطر الخسائر في المراكز الاستثمارية داخل وخارج قائمة المركز المالي والتي تنشأ عن حركة اسعار السوق اي التقلبات في قيمة الموجودات القابلة للتداول أو التأجير (بما في ذلك الصكوك) وفي محافظ الاستثمار المندرجة خارج المركز المالي بشكل انفرادي (ومن امثلة ذلك الحسابات الاستثمارية المقيدة)

١- المبادئ الإرشادية لإدارة المخاطر ص ١١ .

٢- التحوط في المعاملات المصرفية للدكتور النشمي.

٣- المصدر السابق، ص ٢٢ .

وتشمل مخاطر صرف العملات الأجنبية ومخاطر السلع والمخزون السلعي وكذلك مخاطر التشغيل^(١).

٤- مخاطر السيولة وهي تعرّض مؤسسة الخدمات المالية الاسلامية لخسارة محتملة تنشأ عن عدم قدرتها على الوفاء بالتزاماتها أو تمويل الزيادة في الموجودات عند استحقاقها دون ان تتكبد خسائر تكاليف او خسائر غير مقبولة^(٢). ولا ريب أن ادارة السيولة عملية توازن دقيق ومعقول لا يمكن التغافل عنها.

٥- مخاطر معدل العائد (فإن أي ارتفاع في المعدلات القياسية المقارنة قد يؤدي الى توقع أصحاب حسابات الاستثمار لمعدل عائد اعلى^(٣)).

٦- مخاطر عدم الالتزام باحكام الشريعة وهي تدخل في مخاطر التشغيل

٧- مخاطر السمعة المؤثرة على المركز المالي للمؤسسة في السوق والأرباح والسيولة^(٤).

وبعد كل تعريف تطرح النشرة المذكورة المقترحات والإرشادات الضرورية أوالترجيحية للتحوط من الابتلاء بهذه المخاطر.

بعد هذه التعريفات للمخاطر البنكية نشير الى بعض النقاط:

أولاً: (التحوط)

وهو مصطلح معروف يستهدف تحييد المخاطر وتقليصها ونقلها وادارتها او هو تجنب المخاطر قدر الامكان^(٥).

ولا ريب في مشروعيته بعد تأكيد الشريعة على حفظ المال: وقد ذكرت هنا قواعد من قبيل:

قاعدة حفظ المال وقاعدة عدم جواز تعطيل المال عن الاسترباح وقاعدة عدم جواز تضييع المال في الاهداف الباطلة^(٦).

وقد ذكر الباحثون بعض الادوات التقليدية من قبيل:

١- المصدر السابق، ص ٢٧.

٢- ن.م.ص، ٣٣.

٣- ن.م.ص، ٣٩.

٤- ن.م.، ص ٦.

٥- التحوط في التمويل الاسلامي للدكتور السويلم ، ص ٦٦.

٦- فقه المعاملات المعاصرة للدكتور المبلغي، ص ٦٠.

١ - موازنة الاصول والخصوم (التحوط الطبيعي)

٢- التوريق

٣- المشتقات المالية وتشمل:

أ - المستقبليات

ب - العقود الأجلة

ج - المبادلات الموقته

وهذه الأساليب تشترك فيها عناصر التحريم مثل الغرر والجهالة أو بيع مالا يملك أو عدم التقابض^(١).

وقد حاول بعض الباحثين^(٢) الاجابة على هذه الاشكالات باجوبة متينة.

وقد حاول مجلس الخدمات المالية الاسلامية عند تعديله لإرشادات لجنة (بازل) ان يقدم بعض الادوات والتوجيهات للتحوط وقد لخصها الدكتور النشمي في مقاله بما يلي:

الضوابط الإرشادية العامة

للتحوط في المؤسسات المالية الإسلامية

أصدر مجلس الخدمات المالية الإسلامية موجهاً إرشادياً لإدارة المخاطر المصرفية، وهي مكملة لموجهات لجنة بازل (١١) التي خلت من الموجهات التي تتناسب والصيرفة الإسلامية، وإن كانت في عمومها مهمة للمؤسسات الإسلامية ايضاً، وفيما يلي أهم تطبيقات أساليب التحوط:

١ - التحوط من مخاطر التمويل، ويمكن إتباع الآتي لإدارة التمويل وتشمل:

* دراسة الجدوى والتوثيق من العملاء، وأخذ الضمان الكافي.

* تحديد سياسات واقعية عندما يكون الوعد بالشراء في المراجعة/ الاستصناع غير ملزم وتشمل: متابعة ومراقبة حجم المخاطر خلال فترة تسليم المورد أو المقاول الموجودات للمصرف، وتحديد ما إذا كان المورد أو المقاول سوف يتحمل المخاطر التي تتعرض لها الموجودات، ومثلاً يمكن إبرام عقد شراء مع المورد على أساس البيع مع خيار شرط الإعادة، واستخدام وكالات تحصيل الديون.

١- قرار مجمع الفقه الاسلامي الدورة السابعة رقم (٦٣).

٢- الشيخ المبلغي في كتابه فقه المعاملات المعاصرة ، ص ٧٦.

٢ - **التحوط من مخاطر السوق:** ويمكن إتباع إجراءات سليمة وشاملة لإدارة مخاطر السوق وتشمل:

- * عمل إطار ملائم للتسعير والتقييم والاعتراف المحاسبي بالدخل.
- * بناء نظم معلومات إدارية قوية للتحكم في التعرض لمخاطر السوق ومراقبتها وإعداد تقارير عنها.

٣ - **التحوط من مخاطر السيولة:** يمكن إعداد وتنفيذ سياسات لإدارة السيولة وتشمل الآتي:

- * وضع استراتيجية لإدارة السيولة تشمل رقابة فعالة من مجلس الإدارة العليا.
- * إعداد وتطبيق إجراءات سليمة لقياس السيولة ومراقبتها.
- * بناء نظم راقية لمراقبة التعرض لمخاطر السيولة وإعداد تقارير عنها بصورة دورية.
- * تنويع مصادر الأموال والحصول على احتياطات من التمويل الخارجي وعمل ترتيبات مع المؤسسات.
- * التركيز على الموجودات المتداولة والسائلة والاحتفاظ بأوراق مالية سهلة التسييل في السوق الثانوية.

٤ - **التحوط من مخاطر معدل العائد:** وذلك بما يأتي:

- * تطوير أدوات جديدة تتوافق مع الشريعة.
 - * طرح صكوك مطابقة للشريعة.
 - * تنويع نسب معدلات الأرباح وفقاً لتوقعات وظروف السوق.
- ٥ - **التحوط من مخاطر انخفاض الاستثمار في رؤوس الأموال:** وذلك عن طريق:
- * وضع سياسات وإجراءات كافية لإدارة المخاطر الاستثمارية.
 - * الحصول على رؤوس أموال كافية لتمويل الأنشطة الاستثمارية المختلفة.
 - * وضع استراتيجيات التخارج من استثمارات رؤوس الأموال التي لا تحقق العائد المجزي.

٦ - **التحوط من مخاطر التشغيل:** يمكن اتباع الأساليب الآتية:

- * إعداد إطار عام شامل وسليم لتطوير وتنفيذ بنية احترازية.
- * بناء وتفعيل نظم ضبط الرقابة الداخلية.

٧- التحوط من المخاطر التجارية المنقولة:

* وضع سياسة وإطار لإدارة توقعات المساهمين وأصحاب حسابات الاستثمار.

* تحديد مستوى مناسب لأرصدة احتياطي معدل الأرباح.

* تحديد مستوى مناسب لأرصدة احتياطي مخصص الاستثمار.

٨- التحوط من مخاطر عدم الالتزام بالشرعية: وذلك بطريق:

* وضع أنظمة وضوابط كافية بما في ذلك هيئة رقابة شرعية لضمان الالتزام

بالشرعية.

* التأكد من أن وثائق العقود تتسق مع الشرعية بما في ذلك صياغة العقد وانهاؤه.

* المراجعة الدورية للأعمال والأنشطة للمؤسسة بواسطة الرقابة الشرعية كجزء من

مهام المراجعة الداخلية.

٩- التحوط من المخاطر الاستثمارية: وذلك بما يأتي:

* وضع أسس لتحديد الموجودات والإيرادات والمصروفات وتوزيع الأرباح وإعداد

تقارير عنها بطريقة مستقلة مع المسؤوليات الاستثمارية.

* تحديد أنشطة الاستثمار التي تساهم في عوائد الاستثمار واتخاذ الخطوات المناسبة

للقيام بتلك الأنشطة وفق واجباتها الاستثمارية وواجبات عقودها الخاصة بالوكالة.

* أن يتم بشكل مناسب توزيع الموجودات والأرباح بين حملة الأسهم وأصحاب

حسابات الاستثمار.

التحديات التي تواجه المؤسسات المالية الإسلامية في إدارة المخاطر:

ذكرنا عدداً من التحديات والمخاطر التي تواجه المؤسسات المالية التقليدية؛ وتشترك

المؤسسات المالية الإسلامية في الكثير منها، إلا أن هناك مخاطر وتحديات تواجه

المؤسسات المالية الإسلامية بصورة خاصة ترجع في عمومها إلى طبيعة ومنهج العمل

المصرفي الإسلامي من حيث أدائه ومن حيث واقعه العملي الميداني، وأهم هذه

التحديات:

١ - أن الجانب الأكبر من بنود الأصول نمم المرابحات والجانب الأكبر من

الالتزامات ودائع قصيرة الأجل.

٢- ودائع المؤسسات الإسلامية تتعرض لمنافسة شديدة من قبل صناديق الاستثمار الجماعية وإصدار الصكوك السيادية وصكوك القطاع الخاص، الأمر الذي سيرفع تكلفة التمويل مما يهدد بخسائر في معدل العائد.

٣- قلة العمالة الفنية المؤهلة والمتخصصة في إدارة المخاطر.

٤- قلة أدوات التحوط الإسلامي لدرء المخاطر التي تتناسب ومبادئ الشريعة.

٥- ضعف السوق الثانوية بين المؤسسات المالية الإسلامية.

٦- ضعف نظم الضبط والرقابة الداخلية.

ولذا كان من المهم مواجهة ذلك بما يناسب كل تحد بالوسائل الآتية:

١- تنويع الاستثمارات وأدوات التمويل المختلفة لتقليل المخاطر وزيادة الأمان.

٢- جذب مدخرات وتنويع الموارد عن طريق المضاربة المقيدة وصناديق الاستثمار.

٣- تفعيل إدارة المخاطر بالمؤسسات وتأهيل العاملين عليها.

٤- توفير أدوات لتوقع المخاطر وقياسها مع توفير أدوات مناسبة للكشف المبكر عن

المخاطر حال حدوثها وإعداد الخطط المناسبة.

٥- تفعيل السوق الثانوية بتحويل المؤسسات المالية الخاصة الى مؤسسات مالية عامة

مع تشجيع صناع السوق ما بين المؤسسات الإسلامية.

٦- بناء وتفعيل نظم ضبط ورقابة داخلية^(١).

مثال جيد من فتاوى اللجنة الشرعية للبنك الإسلامي للتنمية حول البدائل الشرعية

لاساليب التحوط التقليدية.

مقدمة:

قبل عرض المخاطر التي تتعرض لها البنوك وصيغ التحوط والمبادلات التي تلجأ إليها للتحوط فإن اللجنة ترى ان طبيعة الاستثمار في البنوك الإسلامية تقبل تحمل مثل هذه المخاطر تطبيقاً لمبدأ الغنم بالغرم والخراج بالضمان، والبنوك الإسلامية تستطيع ان تعوض هذه المخاطر بزيادة هامش ربحها، حيث ان البنوك التقليدية هي تقرض وتقترض بسعر الفائدة، فأنها تدفع لما سمي Swaps Hedging تكاليف يتحملها المتعامل معها. هذا والشريعة الإسلامية تقرر ان بعض هذه المخاطر شرط في صحة المعاملات،

١- التحوط وإدارة المخاطر في المؤسسات المالية الإسلامية .د. بدر الدين قرشي مصطفى، والموجه الإرشادي لإدارة المخاطر المصرفية . مجلس الخدمات المالية.

وبعضها يجوز التحوط منه بزيادة عائد التمويل الاسلامي لمقابلة تحمل البنوك الاسلامية لهذه المخاطر، بل ان عقود المشاركات والمضاربات يتحمل البنك الاسلامي مخاطرها ما لم يتعد شريك البنك او المضارب على المال أو يقصر في حفظه او يخطىء في اتخاذ قرار استثماره، او يخالف شروط العقد. ومع ذلك فاننا سنعرض الصور الهامة والعاجلة من المخاطر التي يتعرض لها البنك، وهو يجري التوازن بين العملات التي تتكون منها سلته، او لتفادي اخطار صرف العملات او ارتفاع او انخفاض العوائد على اصول البنك أو التزاماته.

صور المشكلة:

الصورة الاولى: على البنك التزامات في تاريخ مستقبلي بعملة معينة (اليورو مثلا) بخصوص معاملة محددة، وايرادات هذه المعاملة بعملة اخرى (كالدولار مثلا). وفي هذه الحالة يشتري البنك بئمن مؤجل من المورد بعملة اليورو ويبيع بالدولار. ويرغب البنك في الحصول على اليورو في تاريخ السداد وليس الدولار. ويخشى البنك ان يرتفع سعر اليورو يوم الاستحقاق عن سعر يوم الاستيراد.

الصورة الثانية: ايرادات البنك من عملية معينة بعملة اليورو، وعلى البنك التزامات آجلة اخرى مثل الدولار. ويرغب البنك في تحويل هذه الايرادات من اليورو الى الدولار حتى لا تزيد موارده من اليورو عن النسبة المطلوبة داخل السلة وتقل موارده من الدولار عن النسبة المطلوبة. وتتمثل هذه الصورة مثل السابقة في ان موارد البنك الحالية بعملة معينة (اليورو) ويرغب في توفير عملة اخرى في تاريخ مستقبلي للوفاء بالتزاماته بالدولار.

الصورة الثالثة: صورة التحوط ضد اختلال نسب العملات المكونة لسلة الدينار الاسلامي:

تتكون السلة من عدة عملات بنسب معينة تجب المحافظة عليها وتراجع من قبل صندوق النقد الدولي في فترات منتظمة. وقد تزيد كمية عملة مثل الدولار عن النسبة المقررة لها، وفي هذه الحالة يجب التخلص من الدولار ببيعه في السوق الحاضرة وشراء العملة التي انخفضت نسبتها في السلة ولتكن اليورو مثلا. وهذا امر مشروع، غير ان البنك قد يصادف وضعا ثقل فيه سيولة الدولار، حيث ان اغلب الاستثمارات تكون بالدولار وبالتالي يتعذر على البنك بيع الدولار وشراء العملة الناقصة مع قبض البدلين on spot.

وبلجأ البنك التقليدي الى:

١ . بيع الدولار وشراء العملة الاخرى (اليورو) مع تأخير قبض البدلين forward.

وهذا امر غير مشروع.

٢ . اللجوء الى خصم استثمارات البنك بالدولار، أي حقوق البنك الآجلة لدى المتعاملين

معه، بمعنى تحصيل الدائن الدين من المدين نفسه مع التنازل عن نسبة منه دون دخول طرف ثالث بينهما. وهذا امر مشروع اذا لم يكن مشروطا عند التعاقد. والممنوع شرعا هو الاتفاق عليه مسبقا، وعلى كل فقد لا يوفق البنك في خصم ديونه بالدولار بهذه الطريقة الشرعية فماذا يصنع؟

الذي يجري عليه العمل في البنوك التقليدية هو ان البنك يقترض الدولار الى اجل بالفائدة، ثم يشتري بمبلغ القرض العملة الناقصة (اليورو مثلا)، والقرض بفائدة حرام فماذا يصنع البنك؟

البديل الشرعي:

اولا: شراء البنك بضاعة من طرف معين بعملة الدولار مع تأجيل الثمن الى موعد محدد (وذلك بديلا عن القرض بفائدة من ذلك الطرف المعين. فهذا الطرف المعين بدلا من ان يمنح البنك قرضا نقدا بفائدة فانه يبيعه بمبلغ القرض بضاعة بريح) ويتمكن المشتري من قبضها (قبضا حكما او حقيقيا) ثم يبيع البنك المشتري هذه البضاعة لطرف آخر بعملة اليورو ويقبضها ذلك الطرف قبضا حكما أو حقيقيا مع تأجيل الثمن ايضا لنفس الاجل الذي يلتزم فيه البنك بدفع الثمن بالدولار فتكون النتيجة هي نقص الدولار وزيادة اليورو في ذلك التاريخ.

ثانيا: نفس الحالة السابقة ولكن الشراء والبيع لنفس الطرف ان تعذر البيع لطرف مختلف.

والظاهر ان هذا لا يدخل في بيع العينة لان بيع العينة لا يتحقق الا في حالة الشراء بثمن حال والبيع بثمن مؤجل اكثر منه بنفس العملة، او العكس، اي الشراء بثمن مؤجل، ثم البيع بثمن حال أقل منه، وفي الصورة التي بين ايدينا، كلا الثمنين مؤجل لنفس الأجل والعملة مختلفة الا ان يقال ان هذه المعاملة حيلة لصرف الدولار باليورو مع عدم قبض البديلين. وعلى كل حال فانه لا يجوز اشتراط البيعة الثانية في البيعة الاولى.

والخلاصة انه اذا كان لدى البنك زيادة في عملة معينة في السلة المكونة للدينار الاسلامي ونقص في عملة اخرى مثل اليورو تخل بالاوزان المطلوبة ولم يكن لديه نقد حاضر من الدولار لشراء اليورو. ففي هذه الحالة يمكن للبنك ان يشتري بضاعة بالدولار من طرف معين ويتمكن من قبضها (قبضا حقيقيا او حكما) ثم يبيعها بثمن مؤجل (اليورو) لنفس الاجل بثمن مؤجل ويقبضها المشتري ايضا قبضا حقيقيا او حكما. ويكرر البنك هذه العملية كلما وجدت لديه مبالغ من عملة معينة زائدة عن وزن أو نسبة العملة في السلة. أو اذا كان شراء هذه العملة في تاريخ استحقاقها يعرضه لمخاطر ارتفاع سعرها بالنسبة للعملة الاخرى فيكون هذا تحوطا لارتفاع اسعار العملات ايضا.

توصي اللجنة بان يتبع البنك سياسة من شأنها عدم الدخول في معاملات يترتب عليها

التزامات بعملة معينة في تاريخ لاحق غير عملة السداد وذلك للحفاظ على اوزان العملات المكونة للسلة من ناحية والتخفيف من مخاطر أسعار العملات من ناحية اخرى.

الحلول:

١. اذا تعذر الالتزام بتلك السياسة يحول التزام المتعامل بنفس عملة الالتزام التي يلتزم بها البنك في المستقبل كأن يشتري العميل بضاعة المرابحة مثلا بنفس العملة التي اشترى بها البنك او باضافة الفرق المتوقع في العملة على الربح، وبذلك يتحمل العميل . واقعيا . مخاطر تغير سعر العملة دون دخول البنك في صرف آجل.

٢ . اذا رفض المتعامل ان يشتري بنفس عملة الالتزام المستقبلي او رفض تحميله الفرق المتوقع بزيادة الربح، فان البنك يشتري العملة المؤجلة حاليا، ويستثمرها حتى حلول موعد دفعها .

٣ . اذا تعذر على البنك استثمار هذه العملة (الين مثلا)، يلجأ الى اعطائها لغيره من البنوك لاستثمارها وحصول البنك على العملة المطلوبة (الدولار) من تلك البنوك لاستثمارها. وعند حلول الاجل يرد الين الى البنك ويرد الدولار الى الطرف الاخر (تبادل القروض او تبادل الودائع) على ان تعقد اتفاقيات مع بعض البنوك لهذا الغرض. وتتمثل صورة تبادل الودائع (القروض) في أن يودع البنك العملة التي يريد التخلص منها مؤقتا او التي لا يوجد لديه فرص استثمار بها كالين مثلاً لدى بنك آخر يرغب في هذه العملة ولديه فرص استثمار بها. يستثمر كل من البنكين العملة المودعة لديه ويحصل لنفسه على عائد استثمارها. فاذا انتهت مدة الوديعة رد كل بنك الوديعة التي عنده. ويطلق على تبادل الودائع تبادل القروض احيانا .

٤ . شراء بضاعة بعملة معينة كالدولار مثلا وبيعها مرابحة بعملة اخرى (اليورو) في تاريخ الاستحقاق. فيكون ربح المرابحة تعويضا عن الارتفاع المحتمل لسعر عملة الاستيراد وهي اليورو من جهة او للمحافظة على توازن عملات السلة من جهة اخرى اذ تنقص عملة الدولار وتزيد عملة اليورو اذا كان وضع السلة يتطلب ذلك.

٥ . الحصول على وعد ملزم من طرف واحد وذلك ببيع عملة الدولار مثلا بعملة اليورو أو العكس حسب حاجة البنك بسعر صرف محدد في تاريخ لاحق ثم يبرم البنك عقد صرف فوري عند موعد الاستحقاق، وتعد اتفاقيات مع بعض البنوك في هذا الشأن. ويمكن تحقيق نفس الغرض من هذه الاتفاقيات حيث ان بعض البنوك قد تحتاج الى وعد بشراء عملة معينة او بيعها وتحتاج بنوك اخرى لوعد بيع او بشراء عملات اخرى. وبهذا التعاون تتحقق مصلحة الجميع (انظر المعيار الشرعي بشأن المتاجرة في العملات).

٦ . تحويل مخاطر اصول عملة الى اخرى (من اليورو الى الدولار): يجري العمل في البنوك التقليدية على ان يقوم البنك باقتراض اليورو وتحويله الى دولار ثم استثمار الدولار

ر فيصبح البنك ملتزما برد اليورو الذي اقترضه فنقل اصوله باليورو في حين ان حصيلة الدولار الناتجة عن تحويل اليورو الى الدولار سوف تزيد من التعرض للمخاطر بالدولار. وحيث ان القرض بفائدة غير مشروع فالبدل الشري هو ان يشتري البنك بضاعة باليورو بثمن مؤجل من طرف معين ثم يبيعه بالدولار في نفس الاجل لطرف آخر كما سبق.

٧. تحويل التزامات البنك بعملة (اليورو) الى عملة اخرى (الدولار)

Converting the liability exposure from one currency to another

جرى العمل في البنوك التقليدية الى اللجوء في هذه الحالة إلى Currency market swap فيمكن للبنك تحويل التزاماته (الأصل والفائدة) باليورو إلى الدولار من طرف آخر. والغرض من هذه العملية هو قيام الطرف الآخر بتقديم اليورو (الأصل والفائدة) إلى البنك لدفع مبلغ القرض في حين ان البنك سوف يقدم إلى الطرف الآخر الدولار. وهذا الصرف يتم في تاريخ دفع الأصل والفائدة ويجب ان يكون سعر الفائدة محددًا عند الاتفاق على ذلك.

ويصل البنك احيانا الى هذا باقتراض الدولار مباشرة من طرف وتحويله الى يورو فورا ثم استثمار اليورو لمدة مساوية لتاريخ سداد القرض. وحصيلة الدولار تستخدم في هذه الحالة لسداد الالتزام باليورو.

والبديل هو: شراء بضاعة بالدولار لاجل معين من طرف وبيعها باليورو لنفس الاجل لطرف آخر كما سبق.

٨- Converting interest exposure from fixed to floating and vice versa .

في حالة اتجاه اسعار الفائدة (العائد) الى الارتفاع في المستقبل، فيمكن للبنك ان يستفيد من هذا باستثمار اصوله لمدد قصيرة باسعار عائد متغير يتفق عليه عند العقد. اذا كانت التزامات البنك بعائد ثابت، فان على البنك ان يحول عوائده على اصوله والتزاماته الى عائد متغير وذلك بعمل مرابحات قصيرة الاجل او بعائد متغير.

٩. التحوط من مخاطر تغير سعر العملة.

اذا طلب العميل من البنك شراء بضاعة مرابحة بعملة معينة اليورو على ان يكون التزام البنك بدفع ثمن بضاعة المرابحة التي يشتريها من المورد في تاريخ معين (٩٠ يوما) في حين ان البنك سوف يبيع هذه البضاعة للعميل بالدولار وبثمن مؤجل. ويخشى البنك ان يرتفع سعر صرف اليورو في مقابل الدولار في تاريخ استحقاق اليورو. وبدلا من الصرف الآجل غير المشروع، فان للبنك أن يشتري بضاعة بالدولار وبيعها باليورو في تاريخ التزام البنك بسداد ثمن ما اشتره باليورو من المورد وهنا ايضا يحصل البنك على ربح قد يخفف من الخسارة المحتملة اذا ما ارتفع سعر صرف اليورو في تاريخ السداد. وهذه الصورة تصلح ايضا لحالة ما اذا كانت نسبة الدولار في السلة اعلى من المطلوب

في مواجهة اليورو .

١٠ . ومن صيغ التحوط لاعادة توازن نسب العملات المكونة لسلة الدينار الاسلامي ان يقوم البنك بشراء بضاعة من طرف معين بعملة معينة (الدولار مثلا) ولأجل محدد، ثم ايداع مبلغ لدى ذلك الطرف وديعة استثمارية ضمانا لثمن الشراء المؤجل، ثم يفوض البنك الطرف الاخر المودع لديه، ان يستثمر الوديعة بعملة اخرى في مرابحات متعددة قصيرة الاجل حتى تاريخ سداد ثمن شراء البضاعة.

هذا ويجوز للبنك في حالة الرغبة في الحصول على السيولة ان يتبع ما يلي: اللجوء الى البيع بالسلم والحصول على الثمن الان مع تسليم السلعة في المستقبل، أو بيع اصول بئمن حال ثم استئجارها نفسها باجرة مؤجلة، أو تأجير اعيان في الذمة مع اخذ مقدم اجرة او تكوين محفظة لا تقل موجوداتها عن ٣٠٪ اصول عينية والباقي ديون عقود استصناع ومرابحة للحصول على السيولة.

الملاحظة الثانية: المخاطرة ودورها في الاقتصاد الإسلامي:

قد يقال: ان المخاطرة ضرورية لحصول الربح وهي مؤثرة في توجيه الحوافز وبالطبع فيها خطر الخسارة والشريعة الإسلامية تحرم الربا وبيع ما لم يضمن وتحرم القمار والميسر .

«والفرق بين هذين النوعين يتركز حول الملكية فالضمان الذي اشترطه النبي(ص) يتعلق بالملكية اما الميسر فهو تحمل مخاطر مستقلة عن الملكية»^(١).
فيجب اذن تحري شروط المخاطرة في رأي الشريعة.

والشريعة لا تمنح أي دور للمخاطرة لأنها ليست سلعة يطالب بئمنها ولا عملاً وإنما هي حالة شعورية، وربما ظن البعض ان الربح في المضاربة يقوم على أساس المخاطرة في حين انه يقوم على أساس ثبات الملكية في الإسلام ولهذا نجد ان العامل لو اتجر بأموال بشخص فربح دون علم المالك فإن بإمكان المالك ان يرضى ويستولي على الربح وله ان يرفض ويسترجع ماله فالمال مضمون والمخاطر هو العامل.

وهناك امثلة اخرى تبرهن على موقف الإسلام السلبي من هذه الظاهرة إلا في حدودها المعقولة، فلم يجد في المخاطرة المزعومة لرأس المال المقترض سبباً للفائدة وكذا حرم القمار والشركة في الابدان لأن الكسب فيهما يقوم على المخاطرة^(٢).

١- التحوط للدكتور السويلم، ص ٦٤.

٢- اقتصادنا ، ص ٦٠٢ ، طبعة مشهد، ايران.

فلا يمكن تبرير المخاطرة باستجلاب الريح في حدودها الشرعية والعرفية.

الملاحظة الثالثة: حدود الضمان: والبحث في حدود الضمان يتصور في الحالتين:

الأولى - ما لو قبلنا بجواز اشتراط الضمان على الأمين بقسميه:

أ - الأمين العام وهو كل من وضع يده على المال بإذن مالكة وتسليط منه كالمستعير والمستأجر والأجير على حمل متاع وعامل المضاربة وغيرهم.

ب - الأمين بالمعنى الخاص وهو من استأمنه المالك باستئمان عقدي . كما في الودعي .

الثانية - ما لو قام الأمين بالتعدي والتفريط أو مخالفة شروط العقد، وكذلك مخالفة تعليمات التحوط بشكل عمدي، وخصوصاً إذا اشترطت في العقد ولا نرى فرقاً بين الصورتين ولا بين التعدي والتفريط وبين مخالفة الشروط فهو تعد على أي حال.

وهذه الحدود على نحوين:

الأول: ما هو على نحو ضمان الغرامة من تضمينه على تقدير التلف والنقص.

الثاني: بالاضافة للتلف والنقص تضمينه . للقيمة السوقية وهبوط الأسعار وذلك نظراً لما لاحظناه في موارد عدم التحوط اللازم مما يصنف الأمين في صف التخلف العرفي بل الخيانة: وقد مرينا البحث عن جواز الاشتراط على الأمين فلا نعيده.

وهو بحث يشمل المعنيين معاً (تدارك القيمة عند التلف، عدم الخسران من الناحية التجارية) وهما معنيان عرفيان يمكن تصورهما⁽¹⁾ وخصوصاً في حالة التعدي المفروضة في مسألتنا. ومن المعروف فقهيّاً أن المتعدي كالغاصب يؤخذ بأشد الأحوال إذ يتحول من حالة الأمانة الى الخيانة فيضمن كل المساحة الممكنة.

الملاحظة الرابعة التعويض والجهة المحددة للمسؤولية:

وانا ارى ان هذين الأمرين يرجع فيهما للأحكام العامة وأهم ما يذكر في البين هو ما يذكر في العقد نفسه فينبغي أن تكون هذه الأمور شفافة تمنع النزاع وللقضاء بعد هذا كلمته النافذة.

١- البنك الاربوي في الاسلام ، ص ١٩٦.

مشروع قرار مقترح

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله محمد وآله وصحبه وبعد

فإن مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورته...

قرر مايلي:

أولاً: ان الضمان في عقود الأمانة له موجبات ومنها الاشتراط في العقد ومنها التعدي والتفريط وغير ذلك مما يخرج الأمين عن دائرة الامانة.

ثانياً: إن الودائع الثابتة التي يراد استثمارها يمكنها ان تحمل حكم الوديعة في الفقه الاسلامي ويكون البنك فيها وكيلا في الاستثمار كما يمكن ان يكون شريكاً وعلى كلا الحالين يعد اميناً والأمين في الأصل لا يضمن لا رأس المال ولا الارباح.

ثالثاً: يمكن لاصحاب رؤس الأموال ان يشترطوا على البنك اتباع أساليب التحوط المطروحة في المجال الاقتصادي وعدم المخاطرة بشكل غير عرفي فإذا خالف ذلك ضمن.

رابعاً يمكن ان يشمل الضمان التلف والنقص والقيمة السوقية وهبوط الاسعار إذا اشترط ذلك في العقد بل وحتى لو لم يشترط اذا ثبت التقصير.

خامساً: يرجع في كيفية التعويض للاساليب المتعارفة.

سادساً: الأصل أن يتم تحديد المسؤولية بواسطة القضاء إلا أن ينص في العقد على جهة أخرى.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 212 (22/8)

بشأن

ضمان البنك للمخاطر الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء

وتعويضهم عن الأضرار الناجمة

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق من منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت خلال المدة (2- 5) جمادى الآخرة 1436هـ الموافق (22- 25) مارس 2015م.

بعد إطلاع على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع ضمان البنك للمخاطر الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن الأضرار الناجمة ، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله ، قرر ما يلي:

أولاً: المقصود بضمان البنك هو تحمل البنك تبعه الهالك (الخسارة) الكلي أو الجزئي لأموال المودعين وأصحاب الحسابات الاستثمارية.

ثانياً: صفة وضع يد البنك على الأموال المودعة لديه : تدور يد البنك بين :

1. يد الضمان : وهي حيازة المال للتملك أو لمصلحة الحائز، مثل: يد المشتري والقباض على سوم الشراء والمرتهن والغاصب والمالك والمقترض. ويندرج تحت يد الضمان من حسابات البنك الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية)، ويؤكد المجمع - في هذا الخصوص - قراره رقم : 86 (3/9) بشأن ما ورد في الودائع، فقرة أولاً، من أن الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية)، سواء أكانت لدى البنوك الإسلامية هي قروض بالمنظور الفقهي، حيث إن المصرف المتسلم لهذه الودائع يده يد ضمان لها وهو مازم شرعاً بالرد عند الطلب.

2. يد الأمانة : وهي حيازة المال نيابة لا تملكاً، بإذن من رب المال، كيد المودع، والمستعير، والمستأجر، والشريك، والمضارب وناظر الوقف، والوصي، ونحوهم. ويندرج تحت أنواع يد الأمانة من حسابات البنك الإسلامي: الحسابات الاستثمارية في البنك، الإسلامي. ويؤكد المجمع - بهذا الخصوص - ما ورد في قراره السابق فقرة ثانياً - ب من أن: " الودائع التي تسلم للبنوك الملتزمة

فعلياً بأحكام الشريعة الإسلامية بعقد استثمار على حصة من الربح هي رأس مال مضاربة، وتطبق عليها أحكام المضاربة (القراض) في الفقه الإسلامي التي منها عدم جواز ضمان المضارب (البنك) لرأس مال المضاربة¹.

ثالثاً: لا يجوز للبنك المضارب أن يضمن الهلاك (الخسارة) الكلي أو الجزئي في حسابات الاستثمار، إلا إذا تعدى أو قصر أو خالف الشروط وفق ما تقتضيه القواعد العامة الشريعة. ومن حالات التعدي:

1. عدم التزام البنك بالضوابط الشرعية التي تنص عليها العقود أو الاتفاقيات الخاصة بفتح حسابات الاستثمار بأنواعها المختلفة.
2. مخالفة الأنظمة والقوانين والأعراف المصرفية والتجارية الصادرة من الهيئات الإشرافية المسؤولة عن تنظيم شؤون العمل المصرفي ما لم تكن متعارضة مع أحكام الشريعة الإسلامية.
3. عدم إجراء دراسات الجدوى التمويلية الكافية للمتعاملين.
4. اختيار الصيغ والآليات غير المناسبة للعمليات.
5. عدم إتباع التعليمات والإجراءات المنصوص عليها في البنك.
6. عدم أخذ الضمانات الكافية وفق ما تقتضيه الأعراف المعمول بها في هذا الخصوص.

رابعاً: لا يجوز تضمين البنك بصفته مضارباً بالشروط؛ لمخالفته لمقتضى عقد المضاربة، وبهذا يؤكد المجمع على ما ورد في قراره رقم 86 وكذلك ما جاء في قراره رقم 30 (5/4) في صكوك المقارضة من أنه "لا يجوز أن تشتمل نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة على نص بضمان عامل المضاربة رأس المال أو ضمان ربح مقطوع أو منسوب إلى رأس المال، فإن وقع النص على ذلك صراحةً أو ضمناً بطل شرط الضمان واستحق المضارب ربح مضاربة المثل.

خامساً: ينتقل عبء الإثبات في دعوى الخسارة إلى البنك خلافاً للأصل، بشرط وجود قرائن تخالف أصل دعواه بعدم التعدي. ومما يقوي العمل بهذا الأصل:

- أ- إذا جرى عرف الناس بعدم قبول قول المضارب (البنك) حتى يقيم البيئة على صدق ادعائه بعدم التعدي أو التقصير.
- ب- ثبوت التهمة على الأمين: والمراد بها رجحان الظن بعدم صدقه (المضارب) في ادعائه عدم التعدي أو التقصير. إذ إن من المتوقع من المضارب حفظ رؤوس الأموال المستثمرة من الخسارة، وتحقيق الأرباح والمكاسب.

ت- ثبوت المصلحة لنقل عبء الإثبات إلى المضارب (البنك)، حماية لأموال المستثمرين من الخسارة عند ادعاء المضارب أو هلاك أموال المستثمرين .
سادساً: جواز تبرع البنك المضارب بجزء من حصته بالربح دون شرط في عقد المضاربة.

سابعاً: الجهات المنوط بها تحديد مسؤولية إساءة البنك في استثمار أموال أصحاب حسابات الإستثمار هي جهات متعددة، منها:

1. الجهات الإشرافية مثل البنوك المركزية، سواء أكانت مؤسسة مالية إسلامية أو مؤسسة تقليدية لديها لجان متخصصة في العمل المصرفي الإسلامي.

2. مراكز المصالحة والتحكيم وفض المنازعات مثل المركز الإسلامي الدولي للمصالحة والتحكيم بدبي.

3. مراقبو الحسابات وفق ما هو مستقر في مهنة المراجعة، وقد اعتبرت هذه المسؤولية من مسؤولية المراجع الخارجي في المعيار رقم: 5 من معايير المحاسبة الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بمملكة البحرين ، ويمكن أن يسند الأمر إلى هيئات الرقابة الشرعية.

ثامناً: يقتصر التعويض عن الخسائر في الحسابات الاستثمارية على الضرر الفعلي- سواء أكانت الخسارة كلية أو جزئية دون ضمان الربح الفائت (الفرصة البديلة) لأنه مجرد توقع غير قائم

يوصي المجمع بالآتي:

1. حرص البنوك الإسلامية على بذل العناية في استثمار أموال المودعين واتباع كافة الأساليب والآليات لحماية أموالهم ودرء المخاطر عنها وإنشاء الصناديق وتكوين الاحتياطات والمخصصات اللازمة لذلك.

2. دعوة الدول الإسلامية إلى إصدار قوانين تعنى بإنشاء مؤسسات لضمان أموال المودعين، أو إجراء تعديلات على القوانين الجارية على أساس التأمين التكافلي تشترك فيه المؤسسات المالية الإسلامية، وتدار هذه الصناديق وفق ما تناوله مجمع الفقه الإسلامي الدولي في قراره رقم: 200 (21/6) بشأن الأحكام والضوابط الشرعية لأسس التأمين التعاوني.

والله تعالى أعلم



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

حقوق المعاق في النظر الإسلامي

إعداد

الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بن أحمد الجرعي

المقدمة :

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده .

وبعد : فقد تلقيت دعوة كريمة من معالي الأمين العام للمجمع الفقهي الدولي للكتابة في موضوع بعنوان (حقوق المعاقين في النظر الإسلامي) وذلك ضمن أعمال دورة المجمع الثانية والعشرين بالكويت .

واستجابة لهذه الدعوة فقد كتبت هذا البحث بعنوان (حقوق المعاق في النظر الإسلامي).
ورأيت أن أسير في كتابته وفق الخطة الآتية :

المقدمة .

المبحث الأول : تعريف المعاق ، لغة واصطلاحاً .

المبحث الثاني : تعريف الحق ، لغة واصطلاحاً ، والمقصود بحقوق المعاق .

المبحث الثالث : أنواع الإعاقة .

المبحث الرابع : معالم الرؤية الإسلامية للإعاقة .

المبحث الخامس : حقوق المعاق على الأسرة والمجتمع .

المبحث السادس : حقوق المعاق على الدولة .

المبحث السابع : الإنفاق على المعاق .

المبحث الثامن : نماذج من التشريعات الدولية لحقوق المعاق .

المبحث التاسع : مسودة مشروع قرار للمجمع .

المبحث العاشر : مشروع قرار لموضوع حقوق المعاق في النظر الإسلامي .

الخاتمة .

الفهارس .

المبحث الأول :

تعريف المعاق لغة واصطلاحاً

وتحتته مطلبان :

المطلب الأول : تعريف المعاق لغة :

العوق يطلق في اللغة على : الحبس ، والصرف ، والتثبيط ، والأمر الشاغل .
والمعوق : المثبط . وفي التنزيل : ﴿ قد يعلم الله المعوقين منكم ﴾⁽¹⁾ وهم : جماعة من المنافقين⁽²⁾ .
وعاقه عن الشيء يعوقه عوقاً : إذا صرفه وحبسه⁽³⁾ . والمعاق : اسم مفعول من (أعاق) وهو :
من تمنعه عاهة جسدية أو عقلية عن النشاط الإنساني المعتاد⁽⁴⁾ .

المطلب الثاني : تعريف المعاق والإعاقة اصطلاحاً :

عرّف المعاق : بأنه كل شخص مصاب بقصور كلي أو جزئي بشكل مستقر في قدراته الجسمية
والحسية أو العقلية أو التواصلية أو التعليمية أو النفسية إلى المدى الذي يقلل من إمكانية تلبية
متطلباته العادية في ظروف أمثاله من غير المعوقين⁽⁵⁾ .

وعرّف القانون الدولي المعاق بأنه :

" أي شخص عاجز عن أن يؤمن بنفسه ، بصورة كلية أو جزئية ضرورات حياته الفردية أو
الاجتماعية بسبب قصور خلقي أو غير خلقي في قدراته الجسمانية أو العقلية " ⁽⁶⁾ .

(1) سورة الأحزاب ، من الآية 18 .

(2) انظر تفسير الطبري المعروف بـ (جامع البيان في تأويل القرآن) ، لمحمد بن جرير الطبري ، بتحقيق : أحمد محمد شاكر
230/20 ، مؤسسة الرسالة ، 1420 هـ .

(3) انظر : مختار الصحاح ، لمحمد بن أبي الرازي ، مادة (عوق) ، الناشر : مكتبة لبنان ناشرون . بيروت ، ولسان العرب ،
لابن منظور ، مادة (عوق) ، الناشر : دار صادر . بيروت .

(4) انظر : معجم اللغة العربية المعاصرة ، أحمد مختار ، بمساعدة فريق عمل ، مادة (عوق) الناشر : عالم الكتب - القاهرة ،
الطبعة الأولى 1429 هـ - 2008 م .

(5) نظام رعاية المعوقين ، الصادر عن الأمانة العامة لمجلس الوزراء في المملكة العربية السعودية ، من المادة رقم 1 .

(6) الإعلان الخاص بحقوق المعوقين ، قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة (د.د.30) المؤرخ في 9 ديسمبر 1975م ،

موقع مكتبة حقوق الإنسان بجامعة منيسوتا www1.umn.edu/humanrts/arab/b073.html

وجاء في تعريف منظمة الصحة العالمية للإعاقة بأنها : الضرر الذي يصيب الفرد ، نتيجة حالة القصور أو العجز ، ويحد دون قيام الفرد الطبيعي بواجباته بالنسبة لعمره وجنسه في إطار عوامل اجتماعية وثقافية يعيشها الفرد⁽¹⁾ .

ومن التعريفات السابقة للمعاق والإعاقة يمكننا القول بأن المعاق : هو ذلك الشخص العاجز عجزاً جسدياً أو عقلياً عن القيام بالأعمال التي يحتاج إليها ، مقارنة بالشخص السليم المشابه له في السن والجنس .

وقد كان يطلق فيما مضى على المعاق اسم المقعد ، وسمي كذلك بصاحب العاهة ، ثم سُمي بالمعاق ، ثم رأى الناس أن التسميات الإيجابية أولى من التسميات السلبية ، فوضعوا أسماء تحمل هذه النظرة ، فاستخدمت بعض التسميات مثل (ذوي الاحتياجات الخاصة ، أو ذوي الصعوبات ...) وهذا أمر حسن ، يشعر المعاق بقبول المجتمع له ، والنظرة الإيجابية تجاهه - بدلاً من النظرة السلبية التي تشعره بأنه عبء ثقيل ، ولعل في تلك التسميات اتباع للمنهج الشرعي بمناداة الإنسان بأحب الأسماء إليه⁽²⁾ .

(1) حقوق المعاق وواجب الأمة نحوه في التشريع الإسلامي ، إعداد : اسماعيل شندي ، ومحمد محمد الشلش ، ص5 ، ورقة علمية مقدمة لمؤتمر المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية والقانونية تجاه رعاية وتمكين ذوي الإعاقة في المجتمع الفلسطيني ، جامعة القدس المفتوحة / فرع دورا / 2014م .

(2) المعاق في الفقه الإسلامي ، ماهر الخولي ، بحث على شبكة الإنترنت ، وحقوق ذوي الاحتياجات الخاصة في الشريعة الإسلامية ، محمد محمود حوا ص 19 ، دار ابن حزام . دار الأمة ، ط1 ، 1431هـ.

المبحث الثاني :

تعريف الحق لغة واصطلاحاً

أولاً : تعريف الحق في اللغة :

الحق : ضد الباطل ، والأمر المقضي ، والعدل ، والموجود ، والثابت ، والصدق ، والموت ، وحق الشيء : أوجبه ، واستحقه : أي استوجبه ، والحقيقة ضد المجاز⁽¹⁾ .

ويتضح لنا أن هذه المعاني كلها تدور حول معنى الثبوت والوجوب وقد جاء استعمال (الحق) في القرآن موافقاً للمعنى اللغوي كما في قوله تعالى : ﴿ لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ﴾⁽²⁾ أي ثبت ووجب⁽³⁾ . وقوله تعالى : ﴿ ليحق الحق ويبطل الباطل ﴾⁽⁴⁾ أي ويثبت ويظهر⁽⁵⁾ .

وقوله تعالى : ﴿ وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين ﴾⁽⁶⁾ ، أي واجباً عليهم⁽⁷⁾ . وتطلق كلمة الحق في القرآن على النصيب المحدد⁽⁸⁾ كما في قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلنَّسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾⁽⁹⁾ .

(1) انظر : مختار الصحاح ، للرازي ، مادة (حقق) ص 146 - 147 ، دار الفكر بيروت ، وانظر : القاموس المحيط ، مادة (الحق) 221/3 ، دار الحديث . القاهرة .

(2) سورة يس ، الآية (7) .

(3) انظر : الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي 7/15 دار إحياء التراث العربي . بيروت ، وتفسير القرآن العظيم ، لابن كثير 549/6 ، دار الشعب . القاهرة .

(4) سورة الأنفال : الآية (8) .

(5) انظر : الجامع لأحكام القرآن 370/7 .

(6) سورة البقرة : الآية (241)

(7) انظر : جامع البيان عن تأويل أي القرآن المعروف بتفسير الطبري ، تحقيق ، أحمد شاکر ومحمود شاکر 264/5 دار المعرفة . بيروت ، وتفسير القرآن العظيم ، لابن كثير 439/1 .

(8) انظر : تفسير القرآن العظيم ، لابن كثير 254/8 .

(9) سورة المعارج : الآية (24 ، 25) .

وتطلق على العدل في مقابلة الظلم⁽¹⁾ ، مثل قوله تعالى : ﴿ والله يقضي بالحق ﴾⁽²⁾ .

ثانياً : تعريف الحق في الاصطلاح :

عرف صاحب كتاب (البحر الرائق) الحق فقال : " الحق ما يستحقه الرجل " ⁽³⁾ ، ولكن هذا التعريف يشوبه الغموض ؛ لأن (ما) لفظ مبهم ، وكذلك فإن الاستحقاق الوارد في التعريف متوقف على تعريف الحق ، وهذا يتوقف على معرفة الاستحقاق فيلزم منه الدور ⁽⁴⁾ . ولكن أغلب الفقهاء المتقدمين لم يضعوا تعريفاً كاملاً للحق بمعناه العام وربما يعود ذلك إلى أن معنى الحق كان واضحاً لديهم فلا يحتاج لتعريف ⁽⁵⁾ .

وقد عرف بعض الفقهاء المعاصرين الحق تعريفاً اصطلاحياً ، ومن أجود هذه التعريفات التعريف القائل بأن الحق هو : " اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكلفاً " ⁽⁶⁾ .

شرح التعريف السابق :

قوله " اختصاص " يخرج به مالا اختصاص فيه ، وإنما هو من قبيل المباحات كالاصطيد ونحوه. واشترط إقرار الشرع لهذا الاختصاص ؛ لأن نظرة الشرع هي أساس الاعتبار ⁽⁷⁾ .

وإنما قيل في التعريف : " سلطة أو تكليف " لأن الحق تارة يتضمن سلطة ، وتارة يتضمن تكليفاً ، والسلطة إما أن تكون على شخص أو على شيء معين ، فالسلطة على الشخص كحق الولاية على النفس .

(1) انظر : تفسير القرآن العظيم ، لابن كثير 127/7 .

(2) سورة غافر ، الآية (20).

(3) البحر الرائق لابن نجيم 136/6 ، الناشر : سعيد كمبني . كراتشي . باكستان .

(4) انظر : الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ، لفتحي الدريني ص 184 مؤسسة الرسالة . بيروت . والدور : هو أن يؤخذ في التعريف الشيء المراد تعريفه أو بعض مشتقاته ، وهذا من عيوب التعريف . انظر : التعريفات للجرجاني ، ص 140 دار الكتاب العربي . بيروت ، وآداب البحث والمناظرة ، للشنقيطي ، القسم الأول ص 39 ، الناشر : دار ابن تيمية . القاهرة ، والمدخل الفقهي العام ، للزرقاء 14/3 ، دار الفكر . بيروت .

(5) انظر : الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص 184 .

(6) انظر : الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص 184 .

(7) المدخل الفقهي العام 11/3 .

والسلطة على شيء معين كحق الملكية ، فإنها سلطة للإنسان على ذات الشيء . وأما التكليف فهو دائماً عهدة على إنسان ، وهو إما عهدة شخصية كقيام الأجير بعمله ، وإما عهدة مالية كوفاء الدين ⁽¹⁾ .

وأرى أن هذا التعريف تعريف جيد ، وجامع لأنواع الحقوق الدينية مثل : حق الله على عباده : من صلاة وصيام ونحوهما ، والحقوق الأدبية : كحق الوالد على ولده في وجوب الطاعة له ، والحقوق المالية : كحق النفقة للزوجة وغيرها ، والحقوق غير المالية : كحق الولاية على النفس ، والحقوق المدنية : كحق التملك ، والحقوق العامة : كحق الدولة في ولاء الرعية لها . والله أعلم بالصواب .

ثالثاً : تعريف حقوق المعاق :

بناءً على ما سبق يمكننا تعريف حقوق المعاق :

بأنها الاختصاصات المقررة شرعاً أو نظاماً لصالح المعاق ليعيش حياة كريمة .

(1) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

المبحث الثالث :

أنواع الإعاقة

يختلف كل نوع من الإعاقات عن النوع الآخر من حيث الخدمات والاحتياجات والمتطلبات والرعاية ، ومن حيث تأثير هذه الإعاقة على صاحبها ، وأهم هذه الإعاقات ما يلي :

1- **الإعاقة الجسدية والحركية** : من مقعدين ، وأقزام ، ومبتوري الأطراف ، والعرج ، ومصابين بشلل الأطفال ، وشلل الأطراف كاليد والقدم ، وغيرهم وقد جاءت الإشارة إليهم في قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾⁽¹⁾ ، وقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾⁽²⁾ ، وهؤلاء محتاجون إلى أجهزة تيسر لهم الحركة والسير بسهولة في الطرقات وأماكن العمل ونحوها .

2- **الإعاقة الحسية** : وهم المعاقون سمعياً وبصرياً وأصحاب البكم وقد جاءت الإشارة إلى هذا النوع في قوله تعالى : ﴿ صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾⁽³⁾ ، وإن لم تكن الإعاقة هنا حسية بل هي معنوية تتمثل في صمهم وبكمهم وعماهم عما ينتفع به من الحق⁽⁴⁾ .

3- **الإعاقة الذهنية** : كالمعتوهين والمجانين أو ممن لديهم نقص في الذكاء عن المستوى الطبيعي من المتخلفين عقلياً وبطيئي التعلم . وقد تحدّث القرآن الكريم عن هذه الفئة ، قال تعالى : ﴿ كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ ﴾ وسبب اتهام الكفار للرسول بالجنون ؛ لأن الجنون سفيه لا يعي ما يقول ، ولا يحسن أي تصرف⁽⁵⁾ ، وهذا النوع والذي قبله ينبغي أن تقام لهم مؤسسات ومدارس خاصة لمساعدتهم على تخطي عوائق هذه الإعاقات .

4- **الإعاقة الأكاديمية** : وهم ذوو صعوبات التعلم والتأخر الدراسي .

(1) سورة التوبة : 91 .

(2) سورة النور : 61 .

(3) سورة البقرة : 18 .

(4) انظر : أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، محمد الأمين الشنقيطي ، 6/128 ، دار الفكر . بيروت .

(5) انظر : أضواء البيان 8/246 .

5- الإعاقة التواصلية : وهم أصحاب عيوب النطق والتخاطب والكلام . قال تعالى على لسان موسى عليه الصلاة والسلام : ﴿ وَاخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ﴾⁽¹⁾ ، وذلك لما كان أصابه من اللثغ⁽²⁾ في لسانه .

6- الإعاقة السلوكية : وهم الذين يعانون من اضطرابات سلوكية وتشئت في الانتباه ونشاط زائد وغير ذلك .

7- الإعاقة المتعددة : وهم الذين لديهم أكثر من إعاقة من هذه الإعاقات وغيرها⁽³⁾ .

وجاء في نظام رعاية المعوقين أن الإعاقة :

" هي الإصابة بواحدة أو أكثر من الإعاقات الآتية : الإعاقة البصرية ، الإعاقة السمعية ، الإعاقة العقلية ، الإعاقة الجسمية والحركية ، صعوبات التعلم ، اضطرابات النطق والكلام ، الاضطرابات السلوكية والانفعالية ، التوحد ، الإعاقات المزدوجة والمتعددة ، وغيرها من الإعاقات التي تتطلب رعاية خاصة⁽⁴⁾ .

(1) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ، 282/5 ، دار طيبة للنشر والتوزيع .

(2) انظر : أضواء البيان 246/8 .

(3) انظر : المشوق في أحكام المعوق ، عبد الرحمن عبد الخالق العدد (7) ص 145 من مجلة الحكمة التي تصدر من بريطانيا ، ليدز . وانظر بحث بعض أحكام المعوقين في الشريعة الإسلامية ، د . طارق الطواري ص 2 ، المكتبة الرقمية ، جامعة المدينة العالمية (على شبكة الانترنت) .

وكذلك بحث : حقوق المعاق وواجب الأمة نحوه في التشريع الإسلامي ، ص 6-7 ، وانظر حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة ، محمد بن محمود حوا ، ص 24-38 .

(4) نظام رعاية المعوقين ، المادة الأولى .

المبحث الرابع :

معالم الرؤية الإسلامية للإعاقة والمعاقين

هناك معالم عامة دلت عليها النصوص والقواعد الشرعية في قضية رعاية المعاقين ، ومن أهم المعالم التي يمكن إبرازها ما يلي :

أولاً : أن ما يصيب الإنسان من مكروه ونقص هو أمر مقدر ، والله حكمة في ذلك ، فإذا صبر العبد واحتسب كان له أعظم الأجر وأرفع الذكر كما قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾ (156) ، أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴿١﴾ .

وكما جاء في الحديث : (عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله له خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن : إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له ، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له) (2) .

وهذا العلاج المعنوي النفسي للمعاقين والمعاق له أثر عظيم في التخفيف من العنت والعزر الذي يلقاه بسبب إيمانه بالقضاء والقدر وبسبب صبره واحتسابه (3) ، وكذلك أهل المعاق وأقاربه .

وخير من هذا وذاك عظم الجزاء في الآخرة بالنسبة للصابر على البلاء كما ورد في الحديث القدسي : " إذا ابتليت عبدي بحبيتيه عوضته منهما الجنة " (4) .

ثانياً : حرص الإسلام على إزالة أسباب الإعاقة :

فعند النظر لأسباب الإعاقة سنجد أنها يمكن أن تصنف إلى ثلاثة أسباب :

وراثية ، وصحية ، وجنائية .

(1) سورة البقرة : 156 ، 157 .

(2) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث صهيب رضي الله عنه برقم 7692 ، دار الجليل ، بيروت .

(3) انظر : بحث رعاية المعوقين في الإسلام ضمن كتاب (بحوث في الفقه الطبي) لعبد الستار أبو غدة ص 230 ، نشر دار الأقبسى ، القاهرة .

(4) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك برقم 5653 ، دار الشعب ، القاهرة .

فأما الأسباب الوراثية والصحية فقد دعا الإسلام إلى اتخاذ أسباب القوة وحفظ الصحة الوقائية والسعي إلى التداوي والعلاج كما قال ﷺ : " تداووا عباد الله فإن الله عز وجل لم ينزل داء إلا أنزل معه شفاء إلا الموت والمهرم " (1).

ودلت المقاصد الشرعية على وجوب حفظ الصحة في النفس والعقل ، وأوجبت البعد عن كل ما يزيل الصحة ويضعف البدن والعقل .

ودعت إلى حفظ النسل وحسن اختيار الزوجة ، والبعد عن الأسباب التي تضعف النسل أو تكون مظنة لأمراض وراثية في الأولاد .

أما الأسباب الجنائية : فقد عالج الإسلام العمد بتشريع العقوبة الرادعة في قوله تعالى : ﴿ ولکم فی القصاص حياة ﴾ (2) ، ما لم يعف الأولياء مجاناً أو إلى الدية أو الصلح .

وعالج الإسلام بتشريع القصاص والديات كل تطاول وتساهل في حرمة الأبدان ، ومنعت الشريعة كل إلحاق للأذى بالمعصوم .

وعالجت الشريعة الخطأ في الأسباب الجنائية بإيجاب الحرص على النفس البشرية واتخاذ أسباب السلامة من الآفات كما قال تعالى ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾ (3).

وأوجب الإسلام الضمان عند وقوع الخطأ سواء أكان بالمباشرة أو التسبب (4).

ومن القواعد الفقهية التي قررها العلماء لإزالة مثل هذه الأسباب :

قاعدة : (الدفع أقوى من الرفع) (5).

(1) أخرجه الإمام في مسنده من حديث أسامة بن شريك بإشراف عبدالله التركي برقم 18455، الناشر ، مؤسسة الرسالة ، بيروت. وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير برقم 5241 ، الناشر ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الثالثة.

(2) سورة البقرة : جزء من الآية 179 .

(3) سورة البقرة : جزء من الآية 195 .

(4) انظر : رعاية المعوقين في الإسلام ، عبدالستار أبو غدة ص 218-220 والطفل المعاق ، حقوق ومتطلبات تربيته من منظور إسلامي ، بحث من إعداد : عبدالفتاح الحمص ، كلية التربية ، بالجامعة الإسلامية بغزة ، ص 14 ، منشور على شبكة الإنترنت .

(5) انظر : الأشباه والنظائر ، جلال الدين السيوطي ، ص 138 ، مطبعة ومكتبة الحلبي . القاهرة .

وكذا قاعدة: (الضرر يُدفع بقدر الإمكان) (1).

فإن هذه القاعدة تفيد وجوب دفع الضرر قبل وقوعه بكل الوسائل والإمكانات المتاحة وفقاً لقاعدة المصالح المرسله والسياسة الشرعية ، فهي من باب . الوقاية خير من العلاج وذلك بقدر الاستطاعة ؛ لأن التكليف الشرعي مقترن بالقدرة على التنفيذ(2).

ثالثاً : مراعاة أحوال المعوقين ورفع الحرج عنهم :

فقد راعى الإسلام ظروف المعاقين واحتياجاتهم فيما يتعلق بالأحكام والتكاليف الشرعية ، فالتكليف إنما يكون بقدر الطاقة والوسع كما قال تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ (3) . ورفع الله الحرج عنهم في كل ما يشق عليهم القيام به منه هذه التكاليف ، كما قال تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ﴾ (4) .

فأزالت هذه الآية وأمثالها الحرج الشرعي الذي يجدونه في أنفسهم لقصورهم عن أداء الأكل من التكاليف الشرعية ، بل جبرت الشريعة نفوسهم فأعطتهم أجر ما عجزوا عنه من الأعمال إذا نصحوها لله ورسوله كما قال تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (5) . (6) .

بل إن التساوي بين هؤلاء المعوقين وبين المجاهدين في الأجر غير مستبعد .

ويدل عليه النقل والعقل ، أما النقل فقولته عليه الصلاة والسلام عند انصرافه من بعض غزواته: " إن بالمدينة أقواماً ما سرتهم مسيراً ولا قطعتم وادياً إلا كانوا معكم وهم بالمدينة حبسهم

(1) مجلة الأحكام العدلية مادة (31) .

(2) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ، محمد صدقي البورنو ، ص 256 ، مؤسسة الرسالة . بيروت ، الطبعة الرابعة . 1416 هـ .

(3) سورة البقرة : من الآية 286 .

(4) سورة التوبة : من الآية 61 نور .

(5) سورة التوبة : من الآية 91 .

(6) انظر رعاية المعاقين في الإسلام ، جميل عبيد القرارة ، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت ، العدد 39 ص 284 لعام 1420 هـ (شهر شعبان) الموافق ديسمبر 1990 م .

العدر " (1) ، وقال عليه الصلاة والسلام : (إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً) (2) وقال الله عز وجل (اكتبوا لعبي ما كان يعمل في الصحة إلى أن يبرأ) وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴾ (5) إلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿ (3) .

أن من صار هرمًا كتب الله تعالى له أجر ما كان يعمل قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئاً. وأما المعقول فهو أن المقصود من جميع الطاعات والعبادات استنارة القلب بنور معرفة الله تعالى، فإذا حصل الاستواء فيه للمجاهد والقاعد فقد حصل الاستواء في الثواب، وإن كان القاعد أكثر حظاً من هذا الاستغراق كان هو أكثر ثواباً (4) .

رابعاً : حفظ حقوق المعاقين ووجوب رعايتهم .

لقد حفظ الإسلام حقوق هذه الفئة ، واهتم بهم وأولاهم الرعاية الكافية ، فعلى سبيل المثال نجد العتاب في كتاب الله عز وجل لنبيه ﷺ في قصة عبدالله بن أم مكتوم وهو الأعمى الذي جاء إلى النبي ﷺ ليجلس إليه كما كان يفعل فأعرض عنه النبي ﷺ لانشغاله بدعوة أشرف قريش وكان قد طمع ﷺ في إسلامهم فنزلت فيه الآيات (5) : ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴾ (6) .

ومن أبرز حقوقهم التي يجب حفظها ورعايتها بشكل عام ما يأتي :

1- مساعدتهم والتعاون معهم ، على اعتبارهم جزءاً من المجتمع المسلم أولاً ثم لكونهم في حاجة ماسة لتلك المساعدة أكثر من غيرهم .

ومن التطبيقات العملية لمساعدة المعوقين في المجتمع المسلم في عهد النبوة أن الرجل كان (يؤتي به يهادي بين الرجلين حتى يقام في الصف) (7) .

(1) أخرجه البخاري في صحيحه برقم 4423 ، دار الشعب . القاهرة ، ط : 1 ، 1407 هـ . 1987 م .

(2) أخرجه البخاري في صحيحه برقم 2669 ، دار الشعب .

(3) سورة التين : 5 ، 6

(4) انظر : مفاتيح الغيب ، فخر الدين الرازي ج 11/ص 7 ، الناشر : دار الكتب العلمية . بيروت ط : 1 ، 1421 هـ .

(5) انظر تفسير القرطبي المسمى بالجامع لأحكام القرآن ، لمحمد بن أحمد القرطبي 213/19 ، دار إحياء التراث العربي -

بيروت - 1405 هـ

(6) سورة عبس : الآيتان 1 ، 2 .

(7) أخرجه مسلم في صحيح من حديث عبدالله بن مسعود ، برقم 1520 ، دار الجليل . بيروت .

فرغم أن المريض العاجز غير مكلف بحضور الجماعة إلا أنه لما رغب في حضورها وجد من يعينه على ذلك .

2- تحريم الهزء بهم وانتقاصهم بأي صورة من الصور⁽¹⁾ تطبيقاً لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (2) .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره ، التقوى هاهنا ، ويشير إلى صدره ثلاث مرات ، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم ، كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله ، وعرضه (3) .

3- اعطاءهم الحقوق التي تخصهم بلا من ولا أذى .
فليس ضعف هؤلاء المعاقين مسوغاً لبخسهم هذه الحقوق ، بل إن ضعفهم هذا يجعلهم أولى من غيرهم في الحصول على حقوقهم وقد جاء في الحديث (أبغوني ضعفاءكم ، فإنكم إنما تُرزقون وتنصرون بضعفاءكم) (4) .

قال ابن العربي في أحكام القرآن عند الحديث عن ترتيب الفقراء : (ولا خلاف أن الزمن مقدم على الصحيح ، وأن المحتاج مقدم على سائر الناس) (5) .

4- السعي للتخفيف من أثر الإعاقة عليهم (6) :
وذلك بترغيبهم في أجر الضرر اللاحق بهم واحتساب الأجر عند الله جل وعلا والقيام بالواجب تجاههم في هذا الشأن إن كانوا من الأقربين ، ويكون السعي كذلك عن طريق

(1) انظر : حقوق المعاق وواجب الأمة نحوه ، ص 11 .

(2) سورة الحجرات : الآية 11

(3) أخرجه مسلم في صحيحه ، برقم 6706 ، دار الجليل . بيروت .

(4) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، بإشراف عبدالله التركي ، ورقم الحديث 21731 ، مؤسسة الرسالة . بيروت . وقال المحقق : إسناده صحيح .

(5) أحكام القرآن ، لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي ، بتحقيق أحمد عبدالقادر عطا ، 535/2 ، دار الكتب العلمية . بيروت .

(6) انظر : حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة ص 107 .

مساعدتهم لتجاوز عوائق الإعاقة والوقوف معهم في محنتهم مادياً ومعنوياً إن كانوا من الأقربين ، والأقربون أولى بالمعروف والسعي في التخفيف من أثر إعاقتهم حق لهم على أقاربهم ، وليس فيه منة عليهم ، وإنما الفضل لله وحده ، الذي أعطى كل ذي حق حقه.

فإن لم يكونوا من الأقربين فيحث بقية إخوانهم المسلمين على مواساتهم طاعة لله ورسوله وابتغاء للأجر والثوبة ، وذلك السعي من حق المسلم على إخوانه المسلمين ، كما صح بذلك الحديث الشريف : (حق المسلم على المسلم ست قيل ما هن يا رسول الله قال : إذا لقيته فسلم عليه وإذا دعاك فأجبه وإذا استنصحك فانصح له وإذا عطس فحمد الله فسمته⁽¹⁾ وإذا مرض فعده ، وإذا مات فاتبعه)⁽²⁾ .

5- تدريبهم وتأهيلهم وتفعيل دورهم في المجتمع⁽³⁾ .

وهذا التدريب والتأهيل والتفعيل من شأنه أن يعيد للمعاقين الاعتبار ويمنحهم الثقة بأنفسهم ، ويجعلهم في المكانة التي تليق بهم في المجتمع، ليكونوا أعضاء فاعلين في مجتمعاتهم، ويعد عنهم الانكفاء والانزغال ، والشعور بالنقص والدونية ، ولو نظرنا في سيرة النبي ﷺ فإننا نجد أن عبدالله بن أم مكتوم الضرير كان يُقرئ الناس القرآن مع مصعب ابن الزبير ، وكان يؤذن للفجر ، وكان يستخلفه النبي ﷺ على المدينة⁽⁴⁾ ، وكلها مهام عظيمة .

وهذا مثال حي لاستثمار طاقة هؤلاء المعوقين وإشراكهم في تولى مسؤوليات المجتمع. والقيام بهذه الحقوق التي ذكرت سابقاً مهمة تشترك فيها أسر المعاقين ، والمجتمع الذي يعيشون فيه ، والدولة التي ينتمون إليها . كما سيأتي لاحقاً في هذا البحث .

(1) أي ادع له ، والتسميت الدعاء بالخير .

(2) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة ، برقم 5778 ، الناشر : دار الجيل . بيروت .

(3) انظر : حقوق المعاق وواجب الأمة نحوه ، ص 12 .

(4) انظر : سير أعلام النبلاء ، شمس الدين الذهبي 361/1 ، الناشر : مؤسسة الرسالة ، ط 4 ، 1406 هـ .

المبحث الخامس :

حقوق المعاق على الأسرة والمجتمع

1- الحق الوقائي قبل وقوع الإعاقة ، وذلك باتخاذ الوسائل الدافعة ما أمكن لأسباب الإعاقة قبل وقوعها ، ويبدأ هذا الحق باختيار شريكة الحياة بناء على معيار الدين والخلق والأمانة قبل أي معيار آخر كما جاء في الحديث الصحيح : (تنكح المرأة لأربع : لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك)⁽¹⁾ .

وحت الإسلام على الزواج المبكر ، وفي ذلك ما يقلل من احتمالات إنجاب أطفال معاقين فقد ورد في الحديث الصحيح : " يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج " ⁽²⁾ .

وحت على زواج الأبقار ، وهن في العادة أصغر سناً . كما ورد في الحديث الصحيح (فهلا بكراً تلاعبها وتلاعبك) ⁽³⁾ .

وقد دلت بعض الدراسات على أن نسبة الأطفال المعاقين والمشوهين تزداد مع زيادة عمر الأم، وخاصة بعد الخامسة والأربعين عاماً⁽⁴⁾ .

2- القيام بالنفقة الواجبة من المأكل والمشرب والملبس والعلاج .

3- التربية الصحيحة المتوازنة ، القائمة على الحب والتعاون واللفظ والرفق ، فالمعاق في أشد الحاجة إلى ذلك . نظراً لإعاقته ، وما تتركه في الغالب من أثر على نفسه ، فهو يحتاج للثقة وزرع الأمل ، وخير من يهيئ له هذه الأجواء هي الأسرة الحانية .

4- تعويد المعاق على استثمار قدراته وطاقته وتوجيهها لما فيه النفع والخير ، وذلك عن طريق التدريب والتشجيع والابتعاد عن المبالغة في التدليل والمبالغة في الشفقة عليه ، فإن هذا يضر

(1) أخرجه البخاري في صحيحه برقم 5090 ، ومسلم في صحيحه برقم 3708 .

(2) أخرجه البخاري في صحيحه برقم 5066 .

(3) أخرجه البخاري في صحيحه برقم 5247 .

(4) انظر : مسؤولية الأب المسلم عن تربية الولد في مرحلة الطفولة ، عدنان باحارث ص 38 ، دار المجتمع للنشر والتوزيع .
الخبر ، 1990م .

بالمعاق ضرراً كبيراً . فلا يصبح قادراً على معرفة وفهم حقوقه وواجباته ، ولا يتقبل الانضباط في أماكن الدراسة أو العمل ؛ نتيجة لعدم تعويده على ذلك (□) .

5- إشاعة جو الاحترام والتقدير للمعاق ، والبعد عن تحقير المعاق وانتقاصه أو السخرية منه ، فإن ذلك يعود بأثر سلبي على هذا المعاق ، وربما استمر معه بقية حياته (□) .

ويشارك المجتمع الأسرة في القيام ببعض الحقوق السابقة ، ويمكن أن يضاف هنا ما يلي:

1- دمج المعاق مع غيره من أفراد المجتمع من خلال الزيارات واللقاءات ، والسعي إلى توفير رفقة طيبة من الأصحاب ليشعر المعاق بمحبة الآخرين له ، وليبني الثقة في نفسه وقد مرّ معنا خير عبدالله بن أم مكتوم ومشاركته لأصحابه في تحمل المسؤوليات ، وذلك بتوجيه من المصطفى ﷺ (3) .

2- التكافل الاجتماعي القائم على التعاون على البر والتقوى ومساعدة هؤلاء المعاقين في التغلب على الصعوبات التي يجدها بسبب إعاقتهم ، والحذر التام من أذيتهم أو تضليلهم ، فكما أن ذلك محرم في حق غير المعاقين ، فهو في حقهم أشد بل هو موجب للعنة فعن ابن عباس رضي الله عنهما أن نبي الله ﷺ قال : " لعن الله من كتمه (4) أعمى عن السبيل ... " (5) .

3- تقديم العون المالي للمعاقين من خلال الزكوات والصدقات في حال الحاجة والعجز عن العمل ؛ لأنهم من أهل الزكاة في هذه الحالة .

وكذا الوقف عليهم والوصية لهم ، فقد نص بعض الفقهاء على مشروعية الوقف لهؤلاء المعاقين (6) .

(1) انظر : رعاية المعاقين في الإسلام ، جميل فرارعة ، ص 274-275 .

(2) انظر : حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة ، محمد حوا ، ص 136 .

(3) انظر : حقوق المعاق وواجب الأمة نحوه ، ص 15 ، حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة ص 137 .

(4) قوله (من كتمه أعمى) أي عمى عليه الطريق ، ولم يوقفه عليه (غريب الحديث ، لأبي إسحاق الحربي ، المجلد الخامس ، بتحقيق : سليمان العايد ، 483/2 ، الناشر : مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى) .

(5) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، بإشراف عبدالله التركي ، رقم الحديث 2913 ، وقال محقق المسند : إسناده حسن .

(6) انظر : التنف في الفتاوى ، على بن الحسن ، تحقيق : صلاح الناهي 825/2 ، دار الفرقان . عمان . الأردن ، ط 2 ،

1404 هـ ولسان الحكام في معرفة الأحكام ، إبراهيم بن أبي اليمن الحنفي ص 300 ، مكتبة الباي الحلبي . القاهرة ،

الطبعة الثالثة 1393 هـ ، وانظر : حقوق المعاق وواجب الأمة نحوه ص 18 .

المبحث السادس :

حقوق المعاق على الدولة

تنهض الدولة بمسؤوليات كبيرة تجاه المعاقين نظراً لحاجة هؤلاء إلى خدمات تحتاج لإمكانيات يعجز عنها الأفراد والمؤسسات الصغيرة ، ولا يقدر عليها إلا الدولة ، بالإضافة إلى عموم ولاية الدولة ومسؤوليتها الكبرى عن كافة طبقات المجتمع . ويمكن أن نشير إلى أهم هذه الحقوق فيما يلي :

- 1- حق المعاقين في إيجاد مؤسسات حكومية تقوم برعايتهم التامة في حال عدم قيام أسرهم بهذا الواجب ، وتتولى هذه المؤسسات إطعامهم وكسوتهم وعلاجهم ، وكل ما يحتاجون إليه في توفير الحياة الكريمة . وعلى أقل تقدير يجب توفير من يقوم على خدمتهم ولو بشكل فردي كتوفير قائد لكل أعمى ، أو ممرض لكل عاجز⁽¹⁾ .
- 2- كفاية هؤلاء المعاقين مالياً ، بحيث يصرف لهم رواتب دورية مستمرة من بيت المال في حال الحاجة لذلك ، وقد جاء في الحديث الصحيح : (من ترك كلاً ، أو ضياعاً فأنا وليه ...)⁽²⁾ . وقد ذكر ابن جرير الطبري في تاريخه أن عمر بن عبدالعزيز قسم في فقراء أهل البصرة وأعطى كل إنسان ثلاثة دراهم ، وأعطى الزمنى خمسين خمسين⁽³⁾ .
- 3- تهيئة فرص العمل لكل من يقدر عليه من المعاقين ، وتيسير سبل الحصول على العمل مع مراعاة ظروف المعاق⁽⁴⁾ .
- 4- توفير خدمات إعادة التأهيل لهؤلاء المعاقين ، وذلك من خلال الأجهزة التعويضية أو المساعدة لهم في أعمالهم ؛ وذلك للتخفيف من آثار هذه الإعاقة اجتماعياً ونفسياً ، فيعود هؤلاء كلياً أو جزئياً لممارسة دورهم الفعّال في المجتمع .

(1) انظر : حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة ، ص 142 .

(2) جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه برقم 6745 ، دار الشعب ، القاهرة .

(3) انظر : تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري ، محمد بن جرير الطبري ، 597/3 مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1407 هـ .

(4) انظر : حقوق المعاق في الشريعة الإسلامية ، مروان القدوسي ص 525 ، بحث في مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) ، المجلد (2) (18) 2004م .

- 5- بناء المؤسسات الصحية التأهيلية لمعالجة هؤلاء المعاقين وهو ما يسمى بالعلاج التأهيلي ، وتزويد هذه المؤسسات بالكفاءات المتخصصة اجتماعياً وطبياً ونفسياً بما يضمن لهؤلاء المعاقين حقهم في توفير حياة كريمة هادئة (1) .
- 6- توفير فرص التعليم المناسب لهم . وتوفير الوسائل المعينة على ذلك بالنسبة لهؤلاء المعاقين فلهم الحق في ذلك مثل باقي أصناف المجتمع ، بل هو واجب في الحد الأدنى الذي لا يستقيم الدين إلا به ، ولا تقدم حياة الفرد والجماعة إلا به ، وهو ما عبّر عنه بعض الفقهاء بقولهم : " مالا يتأتى الواجب إلا به فهو واجب " (2) .
- 7- وجوب مراعاة ظروفهم في العمل بالتخفيف عنهم في ساعات الدوام ونحو ذلك ، وتخصيص خدمات خاصة بهم حتى لا يشق عليهم الانتظار سواء أكان ذلك في السفر أو في الحضر . ومراعاة حال الضعيف هدي نبوي في العبادة (3) .
- 8- حقهم في توفير البرامج الثقافية والرياضية والترفيهية غير المحرمة ، من خلال الاستفادة من الأنشطة والمرافق الثقافية والرياضية ، والأماكن الترفيهية وتجهئتها لهؤلاء ليتمكنوا من المشاركة في مناسبتها المختلفة (4) .
- 9- سن القوانين والأنظمة التي تحفظ حقوق هؤلاء المعاقين ، وتحميهم من الأذى بأي صورة ، وتراعي أحوالهم ، ومتابعة تنفيذ هذه القوانين والأنظمة لتكون موضع التنفيذ . والناظر في تاريخنا الحضاري يجد أن أسلافنا قد ساروا شوطاً بعيداً في الاهتمام بهذه الفئة ، وسبقوا المدنية الحديثة في ذلك .
- 10- توعية أبناء المجتمع بحقوق المعاقين بكل الوسائل الممكنة عن طريق الإعلام والتعليم وغير ذلك ، وإشراكهم في رعاية هؤلاء ، باعتبار ذلك عملاً تطوعياً احتسابياً ، وفتح المجالات المعينة لذلك ، مثل الوصايا والأوقاف .

(1) حقوق المعاق في الشريعة الإسلامية ، القدوسي ص 539 .

(2) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ، جمال الدين الأسنوي ، بتحقيق : محمد حسن هيتو ص 83 الناشر : مؤسسة الرسالة . بيروت ، الطباعة الثالثة . 1404 هـ .

(3) جاء في الحديث الصحيح (إذا صلى أحدكم للناس فليخفف فإن منهم الضعيف والسقيم والكبير ...) (أخرجه

البخاري في صحيح من حديث أبي هريرة رضي ، برقم 703 .

(4) انظر : نظام رعاية المعاقين ، المادة الثانية .

المبحث السابع :

الإنفاق على المعاق

إن رعاية المعاق مسؤولية كبيرة ، وليست حكراً على أسرته أو قرابته بل هي فرض كفاية إذا عجز عنه الأقرب أو لم يوجد أو لم يقدّم بالواجب انتقلت إلى الوجوب الكفائي واتسعت الدائرة ، فإن تقاعس الجميع شملهم الإثم جميعاً .

وتتسع دائرة الوجوب على النحو الآتي :

1- يجب على الإنسان أن يسعى قدر الإمكان لتوفير حاجاته الأساسية من مأكل ومشرب ومسكن وملبس ومركوب ونحوها ، ويجب على الدولة أن تعينه على إيجاد فرص العمل لمن كان قادراً عليه .

2- إذا عجز الإنسان عن توفير ما سبق من الحاجات الأساسية للإعاقه ونحوها فيجب على أسرته طبقاً لنظام النفقات في الإسلام أن تنفق عليه وتسد حاجته .

3- فإن عجزت أسرته وأقاربه عن الإنفاق على هذا المعاق ، إما كلياً أو جزئياً ، فيعطى من الزكاة بقدر حاجته .

4- فإذا لم تسد الزكاة حاجة هذا المعاق فيعطى من بيت مال المسلمين بقدر حاجته .

5- فإذا لم يكن في بيت مال المسلمين ما يكفي حاجة هؤلاء المعاقين وجب على من كان له سعة من مال أن ينفق على هؤلاء بقدر ما يحتاجونه كما قال ﷺ : (ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له) (□) . (□) .

ومن حق الدولة أن تلزم هؤلاء الأغنياء بالإنفاق على المحتاجين عند عجز بيت المال⁽³⁾ .

وقال ابن حزم عند ذكر الحديث السابق " وهذا إجماع الصحابة رضي الله عنهم يخبر بذلك

أبو سعيد الخدري وبكل ما في هذا الخبر نقول " (4) .

(1) أخرجه أبو داود في سننه من حديث أبي سعيد الخدري برقم 1665 ، الناشر : دار الكتاب العربي ، بيروت وصحح

الألباني إسناده في (صحيح سنن أبي داود) برقم 1466 ، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع ، بيروت .

(2) انظر : رعاية المعاقين في الإسلام ، جميل القرارة ص 278 .

(3) قال ابن حزم في المحلى 156/6 (وفرض على الأغنياء من كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك ،

إن لم تقم الزكوات بهم ، ولا في سائر أموال المسلمين بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ، ومن اللباس

للشقاء والصيف يمثل ذلك ، وبمسكن يكنهم من المطر ، والصيف ، والشمس ، وعيون المارة) (المحلى ، علي بن أحمد

بن حزم ، تحقيق : أحمد محمد شاكر 156/6 ، مكتبة دار التراث ، القاهرة .

(4) المحلى 158/6 .

المبحث الثامن :

نماذج من التشريعات الدولية لحقوق المعاق

أولاً : نظام رعاية المعوقين في المملكة العربية السعودية الصادر عام 1421هـ

المادة الثانية :

تكفل الدولة حق المعوق في خدمات الوقاية والرعاية والتأهيل ، وتشجع المؤسسات والأفراد على الإسهام في الأعمال الخيرية في مجال الإعاقة ، وتقدم هذه الخدمات لهذه الفئة عن طريق الجهات المختصة في المجالات الآتية:

1-المجالات الصحية:

وتشمل:

أ- تقديم الخدمات الوقائية والعلاجية والتأهيلية، بما فيها الإرشاد الوراثي الوقائي، وإجراء الفحوصات والتحليلات المخبرية المختلفة للكشف المبكر عن الأمراض، واتخاذ التحصينات اللازمة.

ب- تسجيل الأطفال الذين يولدون وهم أكثر عرضة للإصابة بالإعاقة، ومتابعة حالاتهم، وإبلاغ ذلك للجهات المختصة.

ج- العمل من أجل الارتقاء بالرعاية الصحية للمعوقين واتخاذ ما يلزم لتحقيق ذلك.

د- تدريب العاملين الصحيين وكذلك الذين يباشرون الحوادث على كيفية التعامل مع المصابين وإسعافهم عند نقلهم من مكان الحادث.

هـ- تدريب أسر المعوقين على كيفية العناية بهم ورعايتهم.

2- المجالات التعليمية والتربوية:

وتشمل تقديم الخدمات التعليمية والتربوية في جميع المراحل (ما قبل المدرسة، والتعليم العام، والتعليم الفني، والتعليم العالي) بما يتناسب مع قدرات المعوقين واحتياجاتهم، وتسهيل التحاقهم بها، مع التقويم المستمر للمناهج والخدمات المقدمة في هذا المجال.

3- المجالات التدريبية والتأهيلية:

وتشمل تقديم الخدمات التدريبية والتأهيلية بما يتفق ونوع الإعاقة ودرجتها ومتطلبات سوق العمل، بما في ذلك توفير مراكز التأهيل المهني والاجتماعي، وتأمين الوسائل التدريبية الملائمة.

4- مجالات العمل:

وتشمل التوظيف في الأعمال التي تناسب قدرات المعوق ومؤهلاته لإعطائه الفرصة للكشف عن قدراته الذاتية، ولتمكينه من الحصول على دخل كباقي أفراد المجتمع، والسعي لرفع مستوى أدائه أثناء العمل عن طريق التدريب.

5- المجالات الاجتماعية:

وتشمل البرامج التي تسهم في تنمية قدرات المعوق، لتحقيق اندماجه بشكل طبيعي في مختلف نواحي الحياة العامة، ولتقليل الآثار السلبية للإعاقة.

6- المجالات الثقافية والرياضية:

وتشمل الاستفادة من الأنشطة والمرافق الثقافية والرياضية وتهيئتها، ليتمكن المعوق من المشاركة في مناشطها داخلياً وخارجياً بما يتناسب مع قدراته.

7- المجالات الإعلامية:

وتشمل قيام وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة بالتوعية في المجالات الآتية:

أ- التعريف بالإعاقة وأنواعها وأسبابها وكيفية اكتشافها والوقاية منها.

ب- تعزيز مكان المعوقين في المجتمع، والتعريف بحقوقهم واحتياجاتهم، وقدراتهم، وإسهاماتهم، وبالخدمات المتاحة لهم، وتوعيتهم بواجباتهم تجاه أنفسهم، وبإسهاماتهم في المجتمع.

ج- تخصيص برامج موجهة للمعوقين تكفل لهم التعايش مع المجتمع.

د- حث الأفراد والمؤسسات على تقديم الدعم المادي والمعنوي للمعوقين، وتشجيع العمل التطوعي لخدمتهم.

8- مجالات الخدمات التكميلية:

وتشمل:

أ- تهيئة وسائل المواصلات العامة لتحقيق تنقل المعوقين بأمن وسلامة وبأجور منخفضة للمعوق ومرافقه حسب ظروف الإعاقة.

ب- تقديم الرعاية النهارية والعناية المنزلية.

ج- توفير أجهزة التقنية المساعدة.

المادة الثالثة :

يحدد المجلس الأعلى بالتنسيق مع الجهات المختصة الشروط والمواصفات الهندسية والمعمارية الخاصة باحتياجات المعوقين في أماكن التأهيل والتدريب والتعليم والرعاية والعلاج، وفي الأماكن العامة وغيرها من الأماكن التي تستعمل لتحقيق أغراض هذا النظام على أن تقوم كل جهة مختصة بإصدار القرارات التنفيذية اللازمة لذلك.

المادة الرابعة:

يقوم المجلس الأعلى بالتنسيق مع الجهات التعليمية والتدريبية لإعداد الكفايات البشرية الوطنية المتخصصة في مجال الإعاقة وتدريبها داخلياً وخارجياً، وتبادل الخبرات في هذا المجال مع الدول الأخرى والمنظمات والهيئات العربية والدولية ذات العلاقة.

المادة الخامسة :

تمنح الدولة المعوقين قروضاً ميسرة للبدء بأعمال مهنية أو تجارية تتناسب مع قدراتهم سواء بصفة فردية أو بصفة جماعية.

المادة السادسة:

تعفى من الرسوم الجمركية الأدوات والأجهزة الخاصة بالمعوقين التي يتم تحديدها في قائمة يتفق عليها مع وزارة المالية والاقتصاد الوطني.

المادة السابعة:

ينشأ صندوق لرعاية المعوقين يتبع المجلس الأعلى تؤول إليه التبرعات والهبات والوصايا والأوقاف والغرامات المحصلة عن مخالفة التنظيمات الخاصة بخدمات المعوقين.

المادة الثامنة :

ينشأ مجلس أعلى لشؤون المعوقين، يرتبط برئيس مجلس الوزراء وقد فصل النظام تكوين ومهام هذا المجلس .

ثانياً : اتفاقية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة والبروتوكول الاختياري:

والمعتمدة في 13 ديسمبر 2006 في مقر الأمم المتحدة في نيويورك ، وقد فتح باب التوقيع في 30 مارس 2007م وهي أول معاهدة شاملة لحقوق الإنسان في القرن الحادي والعشرين وأول اتفاقية لحقوق الإنسان يفتح باب توقيعها لمنظمات تكامل إقليمي.

ويقصد بالاتفاقية أن تكون بمثابة صك لحقوق الإنسان ذي بُعد جلي فيما يتعلق بالتنمية الاجتماعية.

وتعتمد الاتفاقية تصنيفا واسعا للأشخاص ذوي الإعاقة وتعيد تأكيد ضرورة تمتع جميع الأشخاص الذين يعانون من الإعاقة بجميع أنواعها بجميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية. وتوضح الاتفاقية وتصف كيفية انطباق الحقوق بجميع فئاتها على الأشخاص ذوي الإعاقة وتحدد المجالات التي أدخلت فيها تعديلات لكي يمارس الأشخاص ذوو الإعاقة حقوقهم بالفعل والمجالات التي انتهكت فيها حقوقهم، وأين يجب تعزيز حماية الحقوق (1) (2).

نموذج من الاتفاقية السابقة :

المادة 3 :

مبادئ عامة :

فيما يلي مبادئ هذه الاتفاقية :

- (أ) احترام كرامة الأشخاص المتأصلة واستقلالهم الذاتي بما في ذلك حرية تقرير خياراتهم بأنفسهم واستقلاليتهم .
- (ب) عدم التمييز .
- (ج) كفالة مشاركة وإشراك الأشخاص ذوي الإعاقة بصورة كاملة وفعالة في المجتمع.
- (د) احترام الفوارق وقبول الأشخاص ذوي الإعاقة كجزء من التنوع البشري والطبيعة البشرية .
- (هـ) تكافؤ الفرص .
- (و) إمكانية الوصول .
- (ز) المساواة بين الرجل والمرأة .
- (ح) احترام القدرات المتطورة للأطفال ذوي الإعاقة واحترام حقهم في الحفاظ على هويتهم .

(1) موقع الأمم المتحدة على الإنترنت ، صفحة اتفاقية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة على الرابط التالي :

<http://www.un.org/arabic/disabilities>

(2) ونص الاتفاقية باللغة العربية موجود على الرابط التالي :

<http://www.un.org/arabic/commonfiles/convoptprot-a.pdf>

مشروع قرار لموضوع حقوق المعاق في النظر الإسلامي

- المعاق : هو الشخص العاجز جسدياً أو عقلياً عن القيام بالأعمال التي يحتاج إليها ، مقارنة بالشخص السليم المشابه له في السن والجنس .
- يستحسن اختيار المسميات الحسنة لفئة المعاقين اتباعاً للهدى النبوي في المناداة بأحب الأسماء ، ومراعاة لمشاعرهم .
- حقوق المعاق هي : الاختصاصات المقررة شرعاً أو نظاماً ، لصالحه ؛ ليعيش حياة كريمة .
- الرؤية الشرعية للإعاقة والمعاقين تتمثل في العلاج النفسي المتمثل في الإيمان بالقضاء والقدر تجاه ما يصيب الإنسان من مكروه ، وتتمثل كذلك في الحرص على إزالة أسباب الإعاقة ، ومراعاة أحوال المعاقين ورفع الحرج عنهم ، وحفظ حقوقهم ووجوب رعايتهم .
- حقوق المعاق على أسرته وعلى المجتمع تتمثل في : الوقاية قبل وقوع الإعاقة ؛ باتخاذ التدابير التي تحد من حصول الإعاقة ، مثل حسن اختيار الزوجة ، وتتمثل هذه الحقوق كذلك في القيام بالنفقة الواجبة للمعاق ، وبالتربية الصحيحة المتوازنة القائمة على المحبة واللطف والتعاون ، تتمثل كذلك في استثمار طاقات المعاق وقدراته وتوجيهها لما فيه الخير والنفع ، مع البعد عن التذليل والشفقة الزائدة عن الحد ، مع احترام المعاق والبعد عن أذيته والسخرية به بأي صورة . وكذلك من حق المعاق هنا : دمج مع غيره من أفراد المجتمع وإيجاد الصحبة الصالحة له ، ومساعدته في التغلب على إعاقته ، وتقديم العون المادي له من خلال الزكوات للمستحق منهم والصدقات والوقف عليه والوصية له .
- حقوق المعاق على الدولة تتمثل في :
 - 1) بناء المؤسسات الحكومية المتخصصة التي تعنى بالمعاقين وتوفير لهم ما يحتاجونه عند قصور الأسرة في هذا الشأن .
 - 2) كفاية المعاقين مالياً من بيت المال ، وتوفير خدمات إعادة تأهيلهم اجتماعياً ونفسياً وعلاجهم علاجاً متخصصاً .

- (3) توفير فرص التعليم المناسبة لهم .
 - (4) مراعاة ظروفهم في العمل وتوفير الخدمات الخاصة بهم أثناء العمل .
 - (5) حقهم في توفير البرامج الثقافية والرياضية والترفيهية .
 - (6) سن القوانين والأنظمة التي تحفظ حقوق المعاق ومتابعة تنفيذها .
- ينفق المعاق على نفسه إن استطاع وإلا وجب على أسرته وأقاربه القيام بذلك ، فإن لم يستطيعوا فيعطى من الزكاة حتى تسد حاجته ، فإن لم تكف الزكاة فيعطى من بيت مال المسلمين ، فإن عجز بيت المال وجبت نفقته على أغنياء المسلمين . والله أعلم .

الباحث

أ . د . عبدالرحمن بن أحمد الجرعي

المراجع

- 1) القرآن الكريم .
- 2) صحيح البخاري ، دار الشعب ، القاهرة .
- 3) صحيح مسلم ، دار الجيل ، بيروت .
- 4) مسند الإمام أحمد ، الناشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- 5) سنن أبو داود ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- 6) صحيح الجامع الصغير للألباني ، الناشر : المكتب الإسلامي ، بيروت .
- 7) صحيح سنن أبي داود ، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع ، بيروت .
- 8) المحلى ، علي بن أحمد ابن حزم ، تحقيق : أحمد شاكر ، مكتبة دار التراث ، القاهرة .
- 9) غريب الحديث ، لأبي اسحاق الحربي ، تحقيق : سليمان العايد ، الناشر : مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى .
- 10) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ، دار الشعب ، القاهرة .
- 11) تفسير الطبري المعروف بـ (جامع البيان في تأويل القرآن) ، لمحمد بن جرير الطبري ، بتحقيق : أحمد محمد شاكر ، مؤسسة الرسالة ، ط 1420 هـ .
- 12) الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- 13) جامع البيان عن تأويل أي القرآن المعروف بتفسير الطبري ، تحقيق : أحمد شاكر ومحمود شاكر ، دار المعرفة ، بيروت .
- 14) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، لمحمد الأمين الشنقيطي ، دار الفكر ، بيروت .
- 15) أحكام القرآن ، لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي ، بتحقيق أحمد عبدالقادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- 16) النتف في الفتاوى ، علي بن الحسن ، تحقيق : صلاح الناهي ، دار الفرقان ، الأردن ، عمان .
- 17) لسان العرب ، لابن منظور ، الناشر : دار صادر ، بيروت .
- 18) الأشباه والنظائر ، جلال الدين السيوطي ، مطبعة ومكتبة الحلبي ، القاهرة .
- 19) القاموس المحيط ، دار الحديث ، القاهرة .

- (20) معجم اللغة العربية المعاصرة ، أحمد مختار ، بمساعدة فريق عمل ، الناشر: عالم الكتب - القاهرة ، الطبعة الأولى 1429 هـ - 2008 م .
- (21) مختار الصحاح ، لمحمد الرازي ، دار الفكر ، بيروت .
- (22) مفتاح الغيب ، فخر الدين الرازي ، الناشر دار الكتب العلمية ، بيروت .
- (23) البحر الرائق : لابن نجيم ، الناشر : سعيد كمبني ، كراتشي ، باكستان .
- (24) تاريخ الأمم والملوك ، محمد بن جرير الطبري ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت .
- (25) سير أعلام النبلاء ، شمس الدين الذهبي ، مؤسسة الرسالة ، ط4 ، 1406 هـ .
- (26) التمهيد في تخریج الفروع على الأصول ، جمال الدين الأسنوي ، تحقيق : محمد حسن هيتو ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- (27) لسان الحکام في معرفة الأحكام ، إبراهيم بن أبي اليمن الحنفي ، مكتبة البابي ، القاهرة .
- (28) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ، لفتحي الدريني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- (29) التعريفات للحرجاني ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- (30) آداب البحث والمناظرة ، للشنقيطي ، الناشر : دار ابن تيمية ، القاهرة .
- (31) المدخل الفقهي العام ، مصطفى الزرقا ، دار الفكر ، بيروت .
- (32) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ، محمد صديق البورنو ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط4 ، 1416 هـ .
- (33) مجلة الأحكام العدلية .
- (34) المشوق في أحكام المعوق ، عبد الرحمن عبد الخالق ، مجلة الحكمة ، بريطانيا ، ليدز .
- (35) بحث رعاية المعوقين في الإسلام ضمن كتاب (بحوث في الفقه الطي) ، لعبد الستار أبو غدة ، نشر دار الأقصى ، القاهرة .
- (36) بحث : رعاية المعاقين في الإسلام ، جميل عبيد القرارة ، منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، جامعة الكويت ، 1420 هـ .
- (37) مسؤولية الأب المسلم عن تربية الولد في مرحلة الطفولة ، عدنان باحارث ، دار المجتمع للنشر والتوزيع ، الخبر .
- (38) نظام رعاية المعوقين ، الصادر عن الأمانة العامة لمجلس الوزراء في المملكة العربية السعودية ، المادة رقم 1 .

- 39) الإعلان الخاص بحقوق المعوقين ، قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 3447 (د . 30) المؤرخ في 9 ديسمبر 1975م ، موقع مكتبة حقوق الإنسان ، بجامعة مينيسوتا www1.umn.edu/humanrts/arab/b073.html
- 40) حقوق المعاق وواجب الأمة نحوه في التشريع الإسلامي ، إعداد : اسماعيل شندي ، ومحمد محمد الشلش ، ورقة علمية مقدمة لمؤتمر المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية والقانونية تجاه رعاية وتمكين ذوي الإعاقة في المجتمع الفلسطيني ، جامعة القدس المفتوحة ، فرع دورا ، 2014م .
- 41) المعاق في الفقه الإسلامي ، ماهر الخولي ، بحث على الشبكة العنكبوتية .
- 42) حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة في الشريعة الإسلامية ، محمد محمود حوا ، دار ابن حزام ، دار الأمة ، ط 1 ، 1431هـ.
- 43) بحث بعض أحكام المعوقين في الشريعة الإسلامية ، د . طارق الطواري ، المكتبة الرقمية ، جامعة المدينة العالمية (على شبكة الانترنت) .
- 44) بحث من إعداد : عبدالفتاح الحمص ، كلية التربية بالجامعة الإسلامية ، غزة ، منشور على الشبكة العنكبوتية .

الفهرس

الصفحة	الموضوع	م
2 المقدمة	1
3 المبحث الأول : تعريف المعاق ، لغة واصطلاحاً	2
5 المبحث الثاني : تعريف الحق ، لغة واصطلاحاً ، والمقصود بحقوق المعاق	3
8 المبحث الثالث : أنواع الإعاقة	4
10 المبحث الرابع : معالم الرؤية الإسلامية للإعاقة	5
16 المبحث الخامس : حقوق المعاق على الأسرة والمجتمع	6
18 المبحث السادس : حقوق المعاق على الدولة	7
20 المبحث السابع : الإنفاق على المعاق	8
21 المبحث الثامن : نماذج من التشريعات الدولية لحقوق المعاق	9
25 مسودة مشروع قرار للمجمع	10
27 المراجع	11
30 الفهرس	12



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

حقوق المعوقين في الفقه الإسلامي

إعداد

الدكتور محمد بن عبد الله بن عابد الصواط
الأستاذ المشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى - مكة المكرمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين ، حمداً يجلب نعمه ، ويدفع نقمه ، ويستجلب به المزيد من فضله ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحبه أجمعين . أمّا بعد :

فإنّ مشكلة الإعاقة لا تزال إحدى المشكلات الكبرى التي تؤرّق المجتمع البشريّ ، حيث يمثل المعاقون ما نسبته 10% من سكّان العالم ، ولا تزال هذه النسبة في ازدياد لزيادة أسبابها ، من أمراض وحوادث وكوارث بيئية وغيرها (1) .

وقد أولى الإسلام عناية فائقة لذوي الاحتياجات الخاصة ، وحضّ المسلمين على مساعدتهم وتقديم العون لهم ؛ رعاية لجانبهم ، وحفظاً لحقوقهم ، واحتساباً للأجر في خدمتهم ورعايتهم .

ويمكن إجمال الأسباب الداعية لبحث هذا الموضوع فيما يلي :

- 1- سبق الشريعة الإسلامية على جميع الشرائع الوضعية في حفظ حقوق المعوقين وتكريمهم .
- 2- الإسهام في تصحيح تعامل المجتمع مع المعوقين ، وبيان أنّهم يتمتّعون بكامل الحقوق التي أقرتها لهم الشريعة الإسلامية .
- 3- قلّة الدّراسات الفقهيّة المتعلّقة بحقوق المعوقين وأحكامهم ، فأغلب الدّراسات المعاصرة تركّزت على الجوانب التربويّة والتّعليميّة والصحيّة والقانونيّة .
- 4- كما أن البحث في هذا الموضوع المهم له صلة وثيقة بالفقه الإسلامي وعلومه، حيث يندرج تحت ما يعرف عند الفقهاء بحكم التشريع، وقد تكلم الفقهاء عن الحكم الفقهيّة في مقدمات الأبواب والفصول، كما أفرد هذا الموضوع بمصنفات قديما وحديثا(2) .

(1) انظر : حقوق المعوقين في النظام السعودي، عبدالله الدهش (3) .

(2) من المصنفات القديمة في هذا الموضوع: محاسن الشريعة للقفال ؛ محاسن الإسلام لمحمد بن عبدالرحمن البخاري؛ حجة الله البالغة لأحمد بن عبدالرحيم الدهلوي.

ومن المصنفات المعاصرة: روح الدين الإسلامي لعفيف طبارة؛ أهداف التشريع الإسلامي للدكتور محمد حسن أبو يحيى

خطة البحث :

قمت بتقسيم البحث إلى مقدّمة ، وتمهيد ، وأربعة مباحث ، وخاتمة .

المقدّمة : وفيها بيان بأهميّة الموضوع ، وخطّته .

التمهيد : في التّعريف بحقوق المعوقين .

المبحث الأول : أهليّة المعوّق .

المبحث الثاني : حقوق المعوقين الأساسيّة .

المبحث الثالث : حقوق المعوقين الماليّة .

المبحث الرابع : حقوق المعوقين التّعليميّة والاجتماعيّة .

الخاتمة : وفيها أهمّ نتائج البحث .

وقد سرت في هذا البحث على النهج العلمي المتعارف عليه في كتابة البحوث العلميّة ، من عزو للآيات لسورها ، وتخريج للأحاديث والآثار ، ونسبة الأقوال لأصحابها ، وتوثيق المعلومات من مصادرها .

وختامًا أشكر مجمع الفقه الإسلامي الدولي على استكتابهم في هذا الموضوع المهمّ ، وإدراج هذا الموضوع ضمن موضوعات الدورة الثانية والعشرين ، راجيًا من الله العون والسداد ، ومنه استمدّ التّوفيق والقبول .

وصلّى الله وسلّم على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الباحث

تمهيد

في التّعرّيف بحقوق المعوقين

وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول : تعريف الحقّ :

الحقّ في اللّغة :

واحد الحقوق ، وهو نقيض الباطل (1) .

قال في المقاييس : ((الحاء والقاف أصل واحد ، وهو يدلّ على إحكام الشّيء وصحّته ، فالحقّ نقيض الباطل ، ثمّ يرجع كلّ فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التّلفيق)) (2) .

واصطلاحًا :

لم يعتن المتقدّمون بتعريف الحقّ ؛ وذلك لوضوحه واشتهاره عندهم ، بحيث لا يحتاج إلى تعريف ، وما نقل من تعريفات عنهم ، مستفادة من التّعريف اللغويّ ، كقول بعضهم : الحقّ : الموجود من كلّ وجه الذي لا ريب في وجوده (3) .

وأما المعاصرون فلم تعريفات مختلفة للحقّ ؛ وذلك ناتج عن اختلاف نظرهم إليه ، هل هو : مصلحة (4) ، أو ثبوت (5) ، أو علاقة (6) ، أو اختصاص (7) ، والصّحيح أنّه ((اختصاص)) ، فلا وجود لفكرة الحقّ إلاّ بوجود الاختصاص الذي هو قوامها وحقيقتها ، وبناء على ذلك ، فأجود تعريف للحقّ ، هو تعريف الشّيخ مصطفى الزّرقا

(1) انظر : لسان العرب (49/10) ؛ المصباح المنير (143) ؛ القاموس المحيط (874) مادة (حقق) .

(2) مقاييس اللغة ، ابن فارس (15/2) ، مادة (حقق) .

(3) انظر : الحقّ في الشريعة الإسلاميّة ، د. محمّد طوموم (17 - 18) .

(4) ممّن عرفها بناء على ذلك : الدّكتور محمّد يوسف موسى في كتابه : الفقه الإسلامي (211) ؛ والدّكتور محمّد مصطفى شلبي في المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي (331) .

(5) ممّن عرفها بناء على ذلك : الشّيخ علي الخفيف في أحكام المعاملات الشّرعيّة (31) ؛ والشّيخ أحمد أبو سنّة في النّظرية العامّة للمعاملات (52) .

(6) ممّن عرفها بناء على ذلك : الدّكتور محمّد طوموم في الحقّ في الشريعة الإسلاميّة (17) .

(7) ممّن عرفها بناء على ذلك : الشّيخ مصطفى الزّرقا في المدخل إلى نظرية الالتزام (الجزء الثالث من المدخل الفقهي العام) (20) ؛ والدّكتور فتحي الدّريني في الحقّ ومدى سلطان الدولة في تقييده (260) .

- رحمه الله - حيث قال : ((الحقّ هو اختصاص يقرّر به الشّرع سلطة أو تكليفا)) (1) .

المطلب الثاني : تعريف الإعاقة والمعوق :

الإعاقة لغة :

مشتقة من العقوق ، وهو الحبس والمنع ، والصّرف عن الوجهة . يقال : عاقه عن الشيء عوقًا ، إذا منعه وصرفه وحبسه ، والجمع أعواق ، وعوائق الدّهر : الشّواغل من أحداثه (2) . والمعوق : من يثبّط النّاس عن أمورهم ، ومنه قوله تعالى : ﴿ قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ ﴾ [الأحزاب : 18] (3) .

والإعاقة اصطلاحًا :

اختلفت تعريفاتها عند أهل الاختصاص المعاصرين ، تبعًا للزاوية التي ينظرون منها إلى الإعاقة ، والخلفية العلمية التي ينطلقون منها ، ومن هذه التعريفات :

- (حالة من عدم القدرة على تلبية الفرد لمتطلبات أداء دوره الطبيعيّ في الحياة المرتبطة بعمره وجنسه وخصائصه الاجتماعيّة والثّقافيّة ؛ وذلك نتيجة الإصابة أو العجز عن أداء الوظائف الفسيولوجيّة أو السيكولوجيّة)) (4) .

- وعرفها مؤتمر التأهيل الدّوليّ الرّابع عشر بكندا 1980 م بأنّها : ((حالة تحدّد من قدرة الفرد على القيام بوظيفة أو أكثر من الوظائف الأساسيّة لحياتنا اليوميّة ، وبينها العناية بالذّات ، والعلاقة الاجتماعيّة ، أو النّشاطات الاقتصاديّة ، وذلك ضمن الحدود التي تعدّ طبيعيّة)) (5) .

- وأمّا نظام رعاية المعوّقين في المملكة العربيّة السّعوديّة ، فلم يعرف الإعاقة ، وإنّما اكتفى ببيان أهمّ أنواع الإعاقات ، فقد جاء في المادّة الأولى من النّظام المذكور ما نصّه : ((الإعاقة : هي الإصابة بوحدة أو أكثر من الإعاقات التّالية : الإعاقة البصريّة ، الإعاقة السّميّة ، الاضطرابات السلوكيّة والانفعاليّة ، التوحّد ، الإعاقات المزدوجة والمتعدّدة ، وغيرها من الإعاقات التي تتطلّب رعاية خاصّة (6) .

(1) المدخل إلى نظريّة الالتزام العامّة (20) .

(2) انظر : لسان العرب (279/10) ؛ المصباح المنير (438) ؛ القاموس المحيط (913) مادّة (عوق) .

(3) انظر : النّكت والعيون ، الماوردي (365/3) .

(4) معجم التّربية الخاصّة ، د. عبد العزيز السّرطاوي ورفاقه (124) ؛ الإعاقات البدنيّة والصّحيّة ، د. إيهاب الببلاوي (15) .

(5) موجز عن برنامج وزارة العمل والشؤون الاجتماعيّة في مجال رعاية وتأهيل المعوّقين (10 - 11) .

(6) نظام رعاية المعوّقين الصّادر بالمرسوم الملكي رقم (م/37) وتاريخ 1421/9/23 هـ .

وبالنظر إلى التعريفات السابقة نجد أنها تعريفات متشابهة إلى حد كبير ، وتؤدي معنى متقارباً ، فكل نقص مؤثر يصيب الإنسان في عقله أو بدنه أو نفسه يجعل صاحبه معاقاً .

وبناء عليه يمكن تعريف الإعاقة بأنها : نقص بدني أو عقلي أو نفسي يمنع صاحبه من ممارسة حياته الطبيعية بشكل كامل .

والمعوق اصطلاحاً :

عرّفته منظمة الصحة العالمية بأنه : ((كل شخص يعاني من قصور نتيجة الإصابة بمرض عضوي أو حسي أو عقلي يُعجزه عن أداء واجباته الأساسية بمفرده أو مزاوله عمله والاستمرار فيه بالمعدل الطبيعي)) (1) .

وعرّفته الجمعية العامة للأمم المتحدة في الإعلان الخاص بحقوق المعوقين بأنه : ((أي شخص عاجز عن أن يؤمن بنفسه - بصورة جزئية أو كلية - ضرورات حياته الفردية و/أو الاجتماعية العادية ؛ بسبب قصور خلقي أو غير خلقي في قدراته الجسمانية أو العقلية)) (2) .

وعرّفته منظمة العمل الدولية بأنه : ((كل فرد نقصت إمكانياته للحصول على عمل مناسب والاستقرار فيه نقصاً فعلياً نتيجة لعاهة جسمية أو عقلية)) (3) .

وجاء تعريفه في المادة الأولى من نظام رعاية المعوقين السعودي بأنه : ((كل شخص مصاب بقصور كلي أو جزئي بشكل مستقر في قدراته الجسمية ، أو الحسية ، أو العقلية ، أو التواصلية ، أو التعليمية ، أو النفسية إلى المدى الذي يقلل من إمكانية تلبية متطلباته العادية في ظروف أمثاله من غير المعوقين)) (4) .

ويتضح من الدراسات السابقة :

بأنه لا بُد من العنصرين التاليين للحكم على شخص بأنه معوق :

1. وجود عاهة أو قصور بهذا الشخص ، سواء أكانت عاهته بدنية ، كفقْد جزء من الجسم أو حدوث خلل وتشوّه لعضو من الأعضاء ، أو عقلية ، كجنون وخرف ، أو حسيّة ، كفقْد أو نقص حاسة من الحواس .
2. عدم قدرة هذا الشخص على مزاوله عمله ، وتوفير ضرورات حياته بشكل طبيعي .

(1) فيسيولوجيا الإعاقة ، د. حسن عبد المعطي ، د. إيهاب الببلاوي (16) .

(2) المرجع السابق .

(3) حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة ، د. محمّد حوّاً (19) .

(4) نظام رعاية المعوقين بالمملكة العربية السعودية .

وبناءً على ما سبق من تعريف الإعاقة ، يمكن تعريف المعوّق بأنه :

كلّ شخص به نقص بدنيّ أو عقليّ أو نفسي ؛ يمنعه من ممارسة حياته الطبيعيّة بشكل كامل .

ويكون التّعريف الاصطلاحي لحقوق المعوّقين أنّه :

اختصاص وضعه الشّارع ، أو أقرّه لذوي العاهات البدنيّة أو العقليّة أو النفسيّة .

المطلب الثالث : أسباب الإعاقة :

قلّما ترجع الإعاقة إلى سبب واحد ، بل الغالب أنّها تحدث نتيجة لأكثر من سبب ، وهذه الأسباب يصعب

حصرها ؛ لكثرتها وتنوّعها ، ولكنّها إجمالاً ترجع إلى سببين رئيسيين (1) :

أ - الأسباب الوراثيّة :

وهي التي تنتقل من جيل إلى جيل آخر عن طريق الجينات ، فجسم الإنسان يحمل عشرات الآلاف من الصّفات

الوراثيّة التي يرثها الفرد من أبائه وأجداده ، وفي بعض الأحيان قد تحمل الجينات بعض العيوب التكوينيّة التي تؤدّي

إلى حدوث الإعاقات .

ب - الأسباب البيئيّة :

وهي مجموعة العوامل المؤثّرة في النّموّ منذ لحظة الإخصاب إلى لحظة الوفاة ، وتشمل : أسباب ما قبل الولادة ،

وأسباب أثناء الولادة ، وأسباب ما بعد الولادة ، على النّحو التّالي :

1 - أسباب ما قبل الولادة :

وهي الأسباب التي تحدث أثناء فترة الحمل ، وتؤدّي إلى حدوث الإعاقة ، ومن أهمّها ما يلي :

- إصابة الأمّ ببعض الأمراض ، مثل : الحصبة الألمانية ، الزُّهريّ ، اضطرابات القلب ، أمراض الكلى ،

وغيرها .

- استخدام الأمّ لبعض الأدوية الضارّة بالجنين دون استشارة الطّبيب .

- تعرّض الأمّ للأشعّة السينيّة أثناء فترة الحمل .

(1) انظر : فسيولوجيا الإعاقة ، د. حسن عبد المعطي ، د. إيهاب الببلاوي (20 - 48) ؛ الإرشاد النفسي لذوي الاحتياجات

الخاصّة ، د. محمّد عبد التّوّاب ، د. أحمد عبد الفتّاح (17 - 20) ؛ مقدّمة في التّربية الخاصّة ، د. تيسير كوافحة ، عمر

عبد العزيز (24 - 26) .

- التّدخين أو تعاطي المخدّرات والكحوليات .

- إصابة الأمّ بتسمّم الحمل .

2 - أسباب أثناء الولادة :

وهي العوامل التي تحدث أثناء عمليّة الولادة ، وتؤدّي إلى حدوث الإعاقة ، ومن أهمّها ما يلي :

- اختناق الجنين أثناء الولادة العسرة ؛ ممّا يؤدّي إلى قلّة الأكسجين الدّاخل لمخّ الجنين ، ومن ثمّ الإصابة بالإعاقة العقليّة .

- إصابة الجنين في الرأس أثناء عمليّة الولادة ، ممّا يؤدّي إلى إصابة الخلايا المغلّفة للمخّ .

- التفاف الحبل السري حول رقبة الجنين .

- الالتهابات المختلفة التي يصاب بها الجنين نتيجة تلوث أدوات الولادة ؛ ممّا يشكّل خطرًا على صحّة الأمّ والمولود .

3 - أسباب ما بعد الولادة :

وهي العوامل التي تحدث بعد ولادة الفرد إلى وفاته ، ومن أهمّها ما يلي :

- الأمراض ، مثل : الحصبة ، والتيفوئيد ، والدفتيريا ، وحمّى النكاف ، والدّرن الرئوي .

- الحوادث ، مثل : حوادث المرور ، وحوادث المنزل ، وحوادث العمل ، والحوادث الطّبيعيّة .

- التّسمّم ، فهناك العديد من الغازات السامّة التي يؤدّي استنشاقها بكثرة إلى حدوث الإعاقة الفكريّة والبصريّة والعصبيّة ، مثل : غاز أول أكسيد الكربون ، والرصاص ، والزئبق .

- سوء التّغذية . فنقص التّغذية وسوء التّغذية مسؤولان بشكل أساس عن ضعف بنية الأطفال ، والكساح ، واضطرابات الإبصار ، والإعاقة الفكريّة .

المطلب الرّابع : أنواع الإعاقة :

للإعاقة أنواع كثيرة ، ويتمّ تصنيفها حسب معايير التّصنيف المعتمدة في التربية الخاصّة ، وأهمّ تصنيفات الإعاقة ما يلي (1) .

(1) انظر : فسيولوجيا الإعاقة (18 - 19) ؛ الإرشاد النّفسيّ لذوي الاحتياجات الخاصّة (20 - 59) .

1. 11 الإعاقة الفكرية : وهم الذين لديهم نقص في الذكاء عن المستوى العادي ، مع ضعف السلوك التكيفي .
2. الإعاقة الحسية : وتشمل : المعاقون بصرياً ، والمعاقون سمعياً .
3. الإعاقة البدنية : وتشمل : الاضطرابات الحركية (العضلية والعظمية) ، والاضطرابات العصبية ، والاضطرابات الصحية المزمنة .
4. الإعاقات الإنمائية ، وتشمل : التوحد ، واضطراب عدم التكامل الطفولي .
5. اضطرابات التواصل ، وتشمل : اضطرابات اللغة ، واضطرابات الصوت ، واضطرابات النطق .
6. الاضطرابات السلوكية ، وتشمل : السلوك العدواني ، وجنح الأحداث ، وغيرها .
7. اضطرابات قصور الانتباه وفرط الحركة .
8. الإعاقات المزوجة أو المتعددة ، وتشمل : من لديهم أكثر من إعاقة في نفس الوقت ، ومنهم : الكفيف الأصم ، والمعاق فكرياً الأصم أو الكفيف ، والمعاق بدنياً الأصم أو الكفيف ، والطفل التوحد الأصم أو الكفيف ، وغيرها .

ويمكن إرجاع التصنيفات السابقة إلى ثلاثة أنواع رئيسية ، وهي :

- أ - الإعاقة الحركية ، وتشمل : الإعاقة البدنية ، كالكسور والبتير ، وأصحاب الأمراض البدنية المزمنة .
- ب - الإعاقة الحسية ، وتشمل من لديهم عجز في الحواس ، كالمكفوفين ، والصم والبكم ، وغيرهم .
- ج - الإعاقة العقلية ، وتشمل : المجنون والمعتهون ونحوهم .

المطلب الخامس : رعاية الإسلام للمعوقين :

ظاهرة الإعاقة موجودة قدم الوجود الإنساني على هذه الأرض ، غير أنّ النظرة إلى المعاق تختلف من مجتمع إلى آخر ، وقبل الإسلام كان ينظر إلى المعاقين على أنّهم فئة شاذة ، وفقاً لقاعدة البقاء للأقوى ، فقد نادى أفلاطون في جمهوريته بوجود التخلّص من الأطفال المعوقين للمحافظة على نقاء الجنس البشري⁽¹⁾ ، ولما جاء الإسلام اهتم بالمعوقين ، واعترف بحقوقهم في الرعاية والمساعدة والتأهيل ، وجعلهم جزءاً لا يتجزأ من المجتمع ، لهم ما لغيرهم من الأصحاء ، وعليهم ما عليهم في حدود قدرتهم وإمكاناتهم ، فالناس سواسية كأسنان المشط ، ولا أدلّ على رعاية الإسلام للمعوقين من قصة عبد الله بن أم مكتوم الذي نزلت من أجله آيات من القرآن الكريم تعاتب النبي ﷺ عندما أعرض عنه والتفت إلى صناديد قريش⁽²⁾ ، قال تعالى : ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّه يُزَكَّى

(1) انظر : رعاية المعاقين في الفكر التربوي الإسلامي ، راند أبو الكاس (38 - 39) ؛ رعاية الإسلام للمعوقين ، د. تركي السكران (172/1 - 173) .

(2) انظر : تفسير ابن كثير (1451) ؛ فتح القدير ، الشوكاني (1894) .

* أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى * أَمَا مِنْ اسْتَعْنَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكِّيَ * وَأَمَا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى ﴿ [عبس : 1 - 10] .

وكذلك حرّم الإسلام إيذاء المعوّقين أو ازدرائهم بأيّ صورة من الصُّور ، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ ﴾ [الحجرات : 11] .

وعن ابن عبّاس - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال : « **مَلْعُونٌ مَنْ سَبَّ أَبَاهُ ، مَلْعُونٌ مَنْ سَبَّ أُمَّهُ ، مَلْعُونٌ مَنْ غَيَّرَ تَحْوَماً الْأَرْضِ ، مَلْعُونٌ مَنْ كَمَمَهُ أَعْمَىٰ عَنِ طَرِيقٍ** » (1) .

ومن رعاية الإسلام للمعوّقين أن فرض لهم حقوقًا كثيرة ، وهي ما سيأتي بيانه في ثنايا هذا البحث .

(1) أخرجه الإمام أحمد برقم (1875) ؛ والحاكم برقم (8052) ؛ وابن حبان برقم (4417) ، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (103/1) : « رجاله رجال الصّحيح » ، وصحّحه الألباني في صحيح الجامع الصّغير برقم (589) .
وتخوم الأرض : معالمها وحدودها . انظر : النّهاية (183/1) .
وكمّة أعمى : عمى عليه الطّريق ، ولم يوقفه عليه . انظر : غريب الحديث ، الحربي (483/2) .

المبحث الأوّل

أهليّة المعوّق

المطلب الأوّل : معنى الأهليّة ، وعوارضها :

الأهليّة لغة :

الجدارة والكفاية لأمر من الأمور ، يقال : فلان أهل للرئاسة ، أي : جدير بها ، وفلان أهل للإكرام ، أي مستحقّ له (1) .

وإصطلاحاً :

((هي صلاحية الإنسان للوجوب له أو عليه شرعاً ، أو لصدور الفعل منه على وجه يعتدّ به شرعاً)) (2) .

وهي على نوعين :

النوع الأوّل : أهليّة الوجوب : - وهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه (3) ، وبتعبير

آخر : ((هي صلاحية الشّخص للإلزام والالتزام)) (4) .

وهذه الأهليّة مناطها الصّفة الإنسانيّة ، فهي ثابتة لكلّ شخص ، وتبقى معه إلى الوفاة (5) .

النوع الثّاني : أهليّة الأداء : ((وهي صلاحية الشّخص لصدور الفعل منه على وجه يعتدّ به شرعاً)) (6) ، وهذه

الأهليّة مناطها العقل ، وفهم الخطاب ، فلا تثبت لمن لا عقل له ، كالصّبيّ ، والمجنون ، والحيوان ، والجماد (7) .

وتتنوّع كلّ من الأهليّتين إلى كاملة وناقصة ، بحسب قدرتي العقل والبدن المتحقّقين في الشّخص ، وهما تختلفان

تبعاً للمراحل التي يمرّ بها الشّخص في حياته بدءاً من تكوينه إلى تمام عقله .

(1) انظر : لسان العرب (28/11) ؛ المصباح المنير (28) ؛ القاموس المحيط (1245) مادة (أهل) .

(2) عوارض الأهليّة عند الأصوليين ، د. حسين الجبوري (70) ، نقلاً عن فصول البدائع للفناري ((مخطوط)) .

(3) انظر : التلويح على التّوضيح ، التفّازاني (337/2) .

(4) المدخل الفقهي العام ، مصطفى الزّرقا (739/2) .

(5) انظر : المستصفي ، الغزالي (84/1) ؛ كشف الأسرار ، البخاري (394/4) .

(6) التلويح على التّوضيح (337/2) .

(7) انظر : المدخل الفقهي العام (742/2) .

وأما عوارض الأهلية ، فهي : خصال أو آفات لها تأثير في الأحكام المتعلقة بأهلية الوجوب أو الأداء بالتغيير أو الإعدام (1) .

وهي على نوعين (2) :

النوع الأول : عوارض سماوية : وهي ما لم يكن للعبد فيها اختيار ولا اكتساب . وهي أحد عشر عارضاً : الصَّغَر ، والجنون ، والعتة ، والنسيان ، والنَّوم ، والإغماء ، والرقق ، والمرض ، والحيض ، والنفاس ، والموت .

النوع الثاني : عوارض مكتسبة : وهي ما كان للإنسان دخل فيها ، إما باكتسابها أو ترك إزالتها . وهي سبعة عوارض : الجهل ، والسكر ، والسفه ، والهزل ، والخطأ ، والسفر ، والإكراه .

المطلب الثاني : مدى أهلية المعوق :

أولاً : أهلية الوجوب :

للمعوق أهلية وجوب تامة ؛ وذلك لكونه إنساناً له ذمة صالحة لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه ، ولا تزول هذه الأهلية إلا بوفاته ، فيرث ويورث ، ويملك ؛ لبقاء ذمته ، ويضمن ما تلف بفعله .

ثانياً : أهلية الأداء :

تختلف أهلية الأداء للمعوق حسب نوع إعاقته ، وذلك كما يلي :

أ - الإعاقة العقلية ، وهي على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الجنون :

والجنون لغة : السَّتر ، يُقال : جنَّ الليل إذا أظلم ما ستر (3) .

وإصطلاحاً : هو اختلال العقل ، بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهجه إلا نادراً (4) .

والجنون على نوعين (5) :

(1) انظر : التَّقرير والتَّحبير ، ابن أمير الحاج (172/2) ؛ عوارض الأهلية عند الأصوليين (126) .

(2) انظر : كشف الأسرار (435/4) ؛ التَّقرير والتَّحبير (172/2) .

(3) انظر : الصَّحاح (192) ؛ المصباح المنير (112) ؛ القاموس المحيط (1178) مادة (جنن) .

(4) انظر : التَّقرير والتَّحبير (231/2) ؛ تيسير التحرير (420/2) .

(5) انظر : المرجعين السابقين .

النوع الأول : الجنون الأصلي :

وهو الممتد بزمن الصِّبا ، بأن يجنَّ الإنسان صغيراً ، ويبلغ مجنوناً .

النوع الثاني : الجنون العارض :

ومعناه : أن يطرأ عليه الجنون بعد البلوغ .

وكلا النوعين إما أن يكون ممتدًا أو غير ممتد .

فالجنون الممتد : سواء أكان أصليًا أم طارئًا ، يؤدي إلى سقوط العبادات ، ولا يسقط به ضمان المتلفات ، وسبب سقوط العبادات عنه : هو أنَّ الجنون ينافي القدرة على النية لأداء العبادة ؛ لأنها لا توجد من غير عقل وقصد .

والجنون غير الممتد : وهو الطارئ عليه ، فإنه يرفع التكليف عنه ما دام موجودًا ، فإذا ارتفع عاد التكليف ، مع وجوب الضمان عليه فيما أتلفه في كلا الحالتين .

فالخلاصة : أنَّ الجنون يعدّ عارضًا سماويًا مزيلاً لأهلية الأداء بنوعيتها ؛ لأنَّ مناطها العقل ، وهو فاقد له .

القسم الثاني : العته :

وهو لغة : على وزن تعب ، نقص العقل (1) .

والعته اصطلاحًا : اختلاط الكلام ، فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء ، وبعضه كلام المجانين ، وكذا سائر

أموره (2) .

وهو على نوعين (3) :

النوع الأول : عته لا يكون معه إدراك وتمييز . وحكمه : أنه كالمجنون في جميع أحكامه .

النوع الثاني : عته يكون معه إدراك وتمييز ، ولكن ليس كإدراك وتمييز العقلاء . وحكمه : أنه بمنزلة الصبي

المميّز .

والعته : عارض سماوي مؤثر في أهلية الأداء ، فإن كان العته كاملاً لا إدراك معه ولا تمييز ؛ فإنه مزيل لأهلية

الأداء كاملة ، وإن كان ناقصًا ؛ ثبتت له أهلية أداء ناقصة بمقدار ما لديه من عقل وتمييز .

(1) انظر : لسان العرب (512/13) ؛ المصباح المنير (392) ؛ القاموس المحيط (1249) مادة (عته) .

(2) انظر : التقرير والتحبير (235/2) .

(3) انظر : الأحكام المتعلقة بالمعاق ذهنيًا ، أحمد البسيوني (84) .

القسم الثالث : السَّفَّة :

السَّفَّة ، لغة : الخَفَّة والحركة ، ونقص العقل (1) .

واصطلاحًا : التَّصَرُّفُ في المال بخلاف مقتضى الشَّرْع والعقل بالتَّبذِير والإسراف ، مع خَفَّة العقل (2) .

والسَّفَّة لا يُوَثَّر على أهليَّة الأداء إلا في الأفعال التي يشترط لها الرُّشد ، فلا يدفع إليه ماله إذا بلغ سفيهاً (3) ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ﴾ [النساء : 5] ، وإنما يدفع إليه المال إذا بلغ سنَّ الرُّشد ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَأَبْلُوا الِيتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ [النساء : 6] ، والرُّشد هو : ((البصيرة الماليَّة التي يكون بها الشَّخْص حَسَن التَّصَرُّف بِالْمَالِ مِنَ الْوَجْهَةِ الدِّنْيَوِيَّةِ ، ولو كان فاسقًا من الوجهة الدِّينِيَّة)) (4) .

ب - الإعاقة الحسيَّة ، والحركيَّة :

وهم من لديهم قصور في الحواس ، كالمكفوفين ، والصمِّ والبكم ، ونحوهم ، أو قصور في الجهاز الحركي ، سواء في العضلات ، أو العظام ، أو المفاصل ، أو الأعصاب ، يعجزون بسببه عن القيام بالوظائف العاديَّة ، وهؤلاء لهم أهليَّة أداء تامَّة ؛ وذلك لوجود مناط هذه الأهليَّة فيهم ، وهو العقل وفهم الخطاب ، إلا أنَّه يخفَّف عنهم في بعض التَّكاليف الشَّرعيَّة التي يعجزون عنها ؛ رُفَّة ورحمة بهم .

المطلب الثالث : التَّخْفِيفَات الشَّرعيَّة عن المعوقين :

قسَّم العزَّ بن عبد السَّلام - رحمه الله - التَّخْفِيفَات الشَّرعيَّة إلى سِتَّة أقسام (5) .

1. تخفيف إسقاط : كإسقاط العبادات عند وجود أعضائها ، ومن ذلك : سقوط الجمعة والجماعة عن المريض والمسافر .
2. تخفيف تنقيص : كقصر الصَّلوات ، وتنقيص ما عجز عنه المريض من أفعال الصَّلوات ، كتنقيص الرُّكوع والسُّجود إلى القدر الميسر من ذلك .
3. تخفيف إبدال : كإبدال الوضوء والغسل بالتَّيِّم ، وإبدال القيام في الصَّلاة بالقعود ، والقعود بالاضطجاع ، والاضطجاع بالإيماء .

(1) انظر : الصَّحاح (498) ؛ المصباح المنير (279) ؛ القاموس المحيط (1247) مادة (شِنَة) .

(2) انظر : كشف الأسرار ، البخاري (347/4) .

(3) انظر : عوارض الأهليَّة ، الجبوري (418 - 419) .

(4) المدخل الفقهي العام (819/2) .

(5) انظر : قواعد الأحكام (12/2) .

4. **تخفيف تقديم** : كتقديم العصر إلى الظهر ، والعشاء إلى المغرب جمع تقديم عند وجود العذر ، وتقديم الزكاة على الحول .
5. **تخفيف تأخير** : كتأخير الظهر إلى العصر ، والمغرب إلى العشاء حال الجمع ، وتأخير صوم رمضان إلى ما بعده لعذر .
6. **تخفيف ترخيص** : كصلاة المستحجر مع فضلة النجوى ، وشرب الخمر للغصة ، والتلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه .
وزاد العلائي نوعاً سابعاً ، وهو (1) :
7. **تخفيف تغيير** : كتغيير نظم الصلاة في حال الخوف .
ومن أمثلة التخفيفات على المعوقين ما يلي :
1. إسقاط التكليف عن المجنون ومن في حكمه من ذوي الإعاقات العقلية (2) .
2. التخفيف عن الأعمى العاجز عن معرفة القبلة بأن يصلي إلى الجهة التي غلب عليها ظنه (3) .
3. التخفيف عن العاجز عن القيام في الصلاة بأن يصلي قاعداً ، فإن لم يستطع فعلى جنب ، فإن لم يستطع أوماً إيماء (4) .
4. التخفيف عن العاجز حركياً بعدم حضور صلاة الجماعة إذا كان يشق عليه حضورها (5) .
5. جواز جمع صلاتي الظهر والعصر ، والمغرب والعشاء في وقت إحداهما لمريض يشق عليه أداء كل صلاة في وقتها (6) .
6. سقوط الحج عن المقعد والأعمى ونحوهما ، إذا كان في ذلك مشقة شديدة عليهما ولم يجدا من يقودهما بأجرة يقدران عليها (7) .
7. سقوط الجهاد عن الزمنى وذوي العاهات (8) .
8. تصحيح عقود الأخرس بكتابته ، وبإشارته المفهومة (9) .
9. اعتبار عمد المجنون خطأ في الجنايات والحدود ؛ لانتفاء القصد (1) .

-
- (1) انظر : المجموع المذهب في قواعد المذهب (106/1) .
 - (2) انظر : التقرير والتحرير (173/2) .
 - (3) وهو مذهب الحنفية والحنابلة . انظر : حاشية ابن عابدين (433/1) ؛ كشاف القناع ، البهوتي (311/1) .
 - (4) انظر : كشاف القناع (499/1) .
 - (5) انظر : المرجع السابق (455/1) .
 - (6) انظر : المرجع السابق (5/2) .
 - (7) انظر : المرجع السابق (382/2) .
 - (8) انظر : مراتب الإجماع ، ابن حزم (201) .
 - (9) انظر : المنثور ، الزركشي (164/1) ؛ الأشباه والنظائر ، السيوطي (513) .

المبحث الثاني

حقوق المعوقين الأساسية

الحقوق الأساسية هي الحقوق التي تتعلق بحفظ المصالح الضرورية شرعاً، خاصة ما يتعلق بالدين والنفس والنسل (2).

وأهم هذه الحقوق ما يلي :

المطلب الأول : حق الحياة :

حق الحياة هو الحق الأول للإنسان ، ومنه تبدأ سائر الحقوق ، وعند وجوده تطبق بقية الحقوق ، وعند انتهائه تنتهي الحقوق (3).

والحياة وإن كانت حقاً للإنسان في الظاهر ، إلا أنها منحة من الله سبحانه ، وليس للفرد فضل فيها ، وكل اعتداء على حق الحياة يعد جريمة في نظر الشريعة الإسلامية .

وهذا الحق يستوي فيه جميع البشر معصومي الدم ؛ لا فرق بين معوق وغيره ، ولا ذكر وأنثى ، ومن هنا ندرك مدى عظم الجريمة التي ترتكبها بعض المجتمعات الجاهلية حينما كانت تعدم المعوقين وتحرمهم من هذا الحق الرباني .

وقد جاءت الشريعة الإسلامية بضمان حفظ هذا الحق بعدة وسائل من أهمها :

أ - تحريم القتل :

فيحرم قتل المعوق -إلا إذا ارتكب جريمة تبيح قتله شرعاً- ، فإذا قُتل ترتب على ذلك ما يلي :

أولاً : إيجاب الإثم فيه ، إذا كان عمداً أو شبه عمد ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّعَمَّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَوَعَدَ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً ﴾ [النساء : 93] . وقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً ﴾ [الإسراء : 33] . ويقول النبي ﷺ : « لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُّسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثٍ : النَّفْسُ بِالنَّفْسِ ، وَالتَّيْبُ الزَّانِي ، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ »

(1) انظر : المحلى (250/11) ؛ المغني (61/9) .

(2) انظر : حقوق الإنسان في الإسلام ، د. محمد الزحيلي (141) .

(3) انظر : المرجع السابق .

لِلْجَمَاعَةِ» (1) ، وقال ﷺ : « إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ وَأَبْشَارَكُمْ ، عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا ، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا ، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا » (2) .

وأجمع العلماء - رحمهم الله على تحريم القتل ، وأنه من الكبائر العظام (3) .

وأما القاتل شبه العمد ، فعليه الإثم ؛ لأنه قتل عن قصد ، فقد قصد ما هو محرّم عليه شرعاً ، والتأثيم هنا مرتبط بنية الجاني وقصده ، دون تكييف الجناية (4) .

ثانياً : إيجاب القود ، وهو القصاص ، وذلك في القتل العمد دون شبه العمد والخطأ ؛ لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ [البقرة : 178] ، والمراد العمد ؛ لأنه لا قصاص في غيره (5) ، ولقوله ﷺ : « الْعَمْدُ قَوْدٌ ، إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ وَلِيُّ الْمَقْتُولِ » (6) ، ولأولياء الدم العفو عن القود ؛ لأنّ الحقّ لهم ؛ إجماعاً (7) .

ثالثاً : إيجاب الدية . فإن تمّ العفو ، فإمّا أن يكون بدون مقابل ماديّ ، وإمّا ابتغاء الأجر من الله ، وإمّا أن يكون بمقابل ماديّ ، وهو الدية أو الصلح على أكثر منها ، فإن اختار الدية ، فدية العمد مائة من الإبل من مال الجاني ؛ لقوله ﷺ : « مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا ؛ دَفَعَ إِلَىٰ أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ ، فَإِنْ شَاءُوا قَتَلُوا ، وَإِنْ شَاءُوا أَخَذُوا الدِّيَةَ ، وَهِيَ ثَلَاثُونَ حِقَّةً ، وَثَلَاثُونَ جَدْعَةً ، وَأَرْبَعُونَ خَلْفَةً ، وَذَلِكَ عَقْلُ الْعَمْدِ ، وَمَا صَوْلَحُوا عَلَيْهِ فَهُوَ لَهُمْ ، وَذَلِكَ لِتَشْدِيدِ الْعَقْلِ » (8) . ودية شبه العمد كالعمد في أسنانها ، إلا أنّها على العاقلة في قول أكثر أهل العلم (9) ، مؤجلة على ثلاث

(1) أخرجه البخاري برقم (6878) ؛ ومسلم برقم (1676) من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ .

(2) أخرجه البخاري برقم (7078) من حديث أبي بكره ﷺ .

(3) انظر : المغني (443/11) .

(4) انظر : موجب القتل في الفقه الإسلامي ، د. أحمد الدريويش (106) .

(5) انظر : الاختيار في تعليل المختار ، الموصلي (23/5) .

(6) أخرجه الدارقطني (94/3) ؛ وابن أبي شيبة (365/9) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما .

وصحّحه ابن الملقّن في خلاصة البدر المنير (265/2) .

(7) انظر : المغني (580/11) .

(8) أخرجه الترمذي رقم (1387) ؛ وأبو داود رقم (4564) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه . وحسنه الألباني في إرواء الغليل رقم (2199) .

(9) من الحنفية والشافعية والحنابلة ، خلافاً للمالكية الذين ينكرون شبه العمد أساساً .

انظر : بدائع الصنائع (255/7) ؛ الكافي ، ابن عبد البرّ (1096/2) ؛ روضة الطالبين (256/9) ؛ كشّاف القناع

(512/5) .

سنين ، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : « **أَفْتَتَلْتِ امْرَأَتَانِ مِنْ هُدَيْلٍ ، فَرَمْتِ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ فَفَتَلَتْهَا وَمَا فِي بَطْنِهَا ، فَأَخْتَصَمُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ دِيَةَ جَنِينِهَا عُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ وَلِيدَةٌ ، وَقَضَى بِدِيَةِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتَيْهَا ، وَوَرَثَهَا وَلَدَهَا وَمَنْ مَعَهُمْ** » (1) . وورد عن عليّ وعمر - رضي الله عنهما - أنهما قضيا بالدية على العاقلة في ثلاث سنين (2) .

وأما القتل الخطأ فتجب فيه الدية ؛ لقوله تعالى : ﴿ **وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ** ﴾ [النساء : 92] ، وتكون الدية على العاقلة ، مخمسة ، مؤجلة في ثلاث سنين ؛ لإجماع العلماء على أنّ دية الخطأ على العاقلة (3) ، مؤجلة (4) ، ولما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : « **دِيَةُ الْخَطَأِ خَمْسَةُ أَخْمَاسٍ : عَشْرُونَ حِقَّةً ، وَعَشْرُونَ جَذَعَةً ، وَعَشْرُونَ بَنَاتٍ مَخَاضٍ ، وَعَشْرُونَ بَنَاتٍ لُبُونٍ ، وَعَشْرُونَ بَنُو لُبُونٍ ذُكُورٌ** » (5) .

ب - تحريم الانتحار :

يحرم على المعوّق الاعتداء على نفسه بالانتحار ؛ حفاظاً على حياته ، فهي ليست ملكاً له ، بل هبة من الله له . والانتحار ، هو : قتل الإنسان نفسه (6) ، وهو محرّم ، ومن أكبر الكبائر (7) ، وقد ثبت تحريمه بالكتاب ، والسنة ، والإجماع .

فمن القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ **وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا** ﴾ [النساء : 29] .

ومن السنة النبويّة قوله ﷺ : « **مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا ، وَمَنْ تَحَسَّى سُمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَسُمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا** » (8) . وأجمع الفقهاء على أنّ قاتل نفسه آثم ،

- (1) أخرجه البخاري برقم (6910) ؛ ومسلم برقم (4391) واللفظ لمسلم .
- (2) أخرجه عنهما البيهقيّ في سننه بلفظين متقاربين (109/8 ، 110) .
- وورد عن عمر رضي الله عنه في مصنّف عبد الرزّاق (17857) ومصنّف ابن أبي شيبة (7488) .
- (3) انظر : الإفصاح ، ابن هبيرة (213/2) ؛ المغني (21/12) .
- (4) نقل الإجماع على ذلك ابن عبد البرّ ، ونقله عنه القرطبيّ في تفسيره (321/5) .
- (5) أخرجه الدارقطني (172/3) ، وقال : « هذا إسناد حسن ، ورواته ثقات » ، وصحّحه ابن حجر في بلوغ المرام (1206) موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه .
- (6) انظر : الموسوعة الفقهية الكويتية (281/6) .
- (7) انظر : الزّواجر عن اقتراف الكبائر ، الهيثمي (155/2) .
- (8) أخرجه البخاري برقم (5778) ؛ ومسلم برقم (175) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

لكنّه لا يخرج من الإسلام (1) .

ومن النّظر : فالحياة ليست ملكاً للإنسان ، بل هبة من الله تعالى ، فلا يجوز له الاعتداء عليها بالقتل والإعدام (2) .

وإذا تمّ الانتحار ، ومات المنتحر ، فلا عقوبة دنيويّة عليه ؛ لأنّ العقوبة تسقط بالموت ، ولكن اختلف الفقهاء في الكفّارة على قولين :

القول الأوّل : أنّه لا كفّارة على قاتل نفسه خطأ أو عمدًا ، وهو مذهب الحنفيّة والمالكيّة ، ووافقهم الحنابلة في العمد (3) ؛ لسقوط صلاحيته للخطاب بموته .

القول الثّاني : أنّ الكفّارة واجبة في ماله ، وهو مذهب الشّافعيّة ، والحنابلة في الخطأ (4) ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ﴾ [النساء : 92] .

والرّاجح : القول الأوّل ، قال ابن قدامة : ((الأوّل أقرب إلى الصّواب إن شاء الله ؛ فإنّ عامر بن الأكوع قتل نفسه خطأ ، ولم يأمر النبي ﷺ فيه بكفّارة)) (5) .

وأما إذا حاول الانتحار ولم يميت ، فإنّه يعاقب على محاولته تلك بالتّعزير (6) .

ج - تحريم الإذن بالقتل ((قتل الرّحمة)) :

وهو نوع من الانتحار ، فلا يجوز للمعوق أن يأذن لغيره -من طبيب- ونحوه بأن ينهي حياته أيّا كانت الوسيلة .

وقتل الرّحمة هو : تسهيل موت الشّخص الميؤوس من شفائه ؛ بناء على طلب ملحّ منه مقدّم للطبيب المعالج (7) .

وله صور عديدة ، من أشهرها : أن يقوم الطّبيب المعالج للمريض الميؤوس من شفائه بحقنه بمادّة مخدّرة تؤدّي إلى وفاته ؛ بناءً على طلب المريض (8) .

(1) انظر : عمدة القاري ، العيني (191/8) .

(2) انظر : حقوق الإنسان في الإسلام ، د. محمّد الزّحيلي (144) .

(3) انظر : بدائع الصّنائع (252/7) ؛ حاشية الدسوقي (287/4) ؛ الإنصاف (135/10) .

(4) انظر : روضة الطالبين (362/9 ، 381) ؛ الإنصاف (135/10) .

(5) المغني (225/12) . وقصّة عامر بن الأكوع أخرجه البخاريّ في صحيحه ، رقم (4196) ومسلم ، رقم (1802) .

(6) انظر : التّشريع الجنائي الإسلامي ، عبد القادر عودة (447/1) .

(7) انظر : أحكام التّداوي والحالات الميؤوس منها وقضيّة موت الرّحمة ، د. محمّد علي البار (68) .

(8) انظر : المرجع السّابق .

وحكمها : محرّم ، وهي من قبيل الانتحار المجمع على تحريمه .

وأما موجبها : فيتخرّج على مسألة الإذن في القتل ، وللعلماء فيها ثلاثة أقوال :

القول الأوّل : أنّه قتل عمد ، ويجب على الطّبيب القصاص ، وهو قول زفر من الحنفيّة ، وبعض المالكيّة ، وقول عند الشّافعيّة (1) . وحجّتهم : أنّ إذن المريض لا عبرة به ، والقصاص حقّ للأولياء ، فلا يسقط ، وعصمة النّفس أمر لا يحتمل الإباحة .

القول الثّاني : يسقط القصاص ، وتجب الدّية في مال الطّبيب ، وهو مذهب الحنفيّة ، وقول للمالكيّة ، وقول للشّافعيّة ، ومذهب الحنابلة (2) . وحجّتهم : أنّ الإذن شبهة تسقط القصاص ، لكن الشّبهة لا تمنع وجوب المال .

القول الثّالث : لا قصاص على الطّبيب ولا دية ، وهو رواية عن أبي حنيفة ، وقول للمالكيّة ، والأظهر عند الشّافعيّة (3) . وحجّتهم : أنّ الإذن شبهة تسقط القصاص ، وأمّا الدية ؛ فلأنّ المقتول عفا له عن دمه ، فسقطت تبعاته .

والرّاجح : هو القول الأوّل ؛ لقوّة أدلّتهم ، ولما فيه من حفظ للأنفس التي جاءت الشريعة بحمايتها ، ولما يؤدّي إليه كذلك من الحدّ من انتشار الجريمة (4) .

د - تحريم الإجهاض :

مما يتعلّق بحقوق المعوّق في الحياة : تحريم الاعتداء عليه جنيناً في بطن أمّه ، وهو ما يعرف بالإجهاض .

والإجهاض لغة : زوال الشيء عن مكانه بسرعة (5) .

واصطلاحاً : إلقاء المرأة جنينها ميتاً أو حيّاً دون أن يعيش ، وقد استبان بعض خلقه ، بفعل منها ، أو من غيرها (6) .

ومسألة حكم الإجهاض طويلة الذّيول ، كثيرة التّفاريع ، والذي يهمنّا في هذا المقام هو حكم إجهاض الأجنّة

(1) انظر : بدائع الصنائع (277/6) ؛ جواهر الإكليل (381/2) ؛ نهاية المحتاج (260/7) .

(2) انظر : حاشية ابن عابدين (130/10) ؛ فتح العليّ المالك (326/1) ؛ مغني المحتاج (67/4) ؛ الفروع (633/5) .

(3) انظر : بدائع الصنائع (277/6) ؛ فتح العليّ المالك (326/1) ؛ مغني المحتاج (67/4) .

(4) انظر : التّشريع الجنائي الإسلامي ، عبد القادر عودة (14/2) .

(5) انظر : لسان العرب (131/7) ؛ المصباح المنير (113) ؛ القاموس المحيط (639) مادّة (جهض) .

(6) انظر : أحكام الإجهاض ، د. إبراهيم رحيم (87) .

المشوّهة ؛ نظراً لارتباطها الوثيق بأحكام المعوّقين وحقوقهم .

وإجهاض الجنين المشوّهة له حالتان :

الحالة الأولى : أن يكون قبل مرحلة نفخ الرّوح - أي قبل مائة وعشرين يوماً من الحمل - وقد ذهب كثير من الفقهاء إلى جواز الإجهاض في هذه الحالة إذا كان فيه تهديد لحياة الأمّ ، أو ثبت بتقرير لجنة طبيّة موثوقة مختصة أنّ الجنين مشوّه تشويهاً خطيراً غير قابل للعلاج (1) ؛ وذلك من باب ارتكاب أخفّ الضّررين ؛ لأنّ ارتكاب الإجهاض ضرر ، وترك الحمل ليخرج بالصّورة المشوّهة ضرر أشدّ على الأمّ والمجتمع ، فيدفع الضّرر الأشدّ بالضّرر الأخفّ (2) .

الحالة الثّانية : أن يكون بعد مرحلة نفخ الرّوح ، فإنّ الجنين هنا أصبح نفساً إنسانيّة كاملة ، وصار له من الحقوق مثل ما للحَيّ ، وبناء عليه ، فقد اتّفق الفقهاء على تحريم الإجهاض في هذه الحالة ، إلّا إذا ثبت بتقرير لجنة طبيّة موثوقة أنّ بقاء الحمل فيه خطر على حياة أمّه ، فيجوز إسقاطه حينئذٍ ولو لم يكن فيه تشوّه (3) ؛ وذلك لعموم النهي عن قتل النّفس الوارد في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الإسراء : 33] ، وقول النّبِيِّ ﷺ : « لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا بِأَخْذِي ثَلَاثٍ : النَّفْسُ بِالنَّفْسِ ، وَالثَّيْبُ الزَّانِي ، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ » (4) ، فهذه النّفس قد اكتسبت الحياة ، ونفخ فيها الرّوح ، وصار لها حكم النّفس المعصومة ، ولذلك لو جُني عليها ثمّ أجهضت وظهرت فيها علامة تدلّ على الحياة ، لوجب فيها الدية كاملة .

وعلى ذلك جاء قرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي رقم (123) ، وفيه :

((فإنّ مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثّانية عشرة المنعقدة بمكّة المكرّمة في الفترة من يوم السّبت 15 رجب 1410 هـ الموافق 10 فبراير 1990 م إلى يوم السّبت 22 رجب 1410 هـ الموافق 17 فبراير 1990 م قد نظر في هذا الموضوع ، وبعد مناقشته من قِبَل هيئة المجلس المؤقّرة ، ومن قِبَل أصحاب السّعادة الأطبّاء المختصّين الذين حضروا لهذا الغرض ، قرّر بالأكثر ما يلي :

(1) انظر : قرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته الثّانية عشرة ، القرار الرّابع ؛ أحكام الجنين ، عمر غانم (183 ، 184) . وقال د. إبراهيم رحيم في كتابه أحكام الإجهاض (174) : « لم أجد من خالف في جواز ذلك قبل نفخ الرّوح » .

(2) انظر : أحكام الإجهاض ، د. إبراهيم رحيم (175) .

(3) انظر : أحكام الإجهاض (177) ؛ الجنين المشوّه والأمراض الوراثيّة ، د. محمّد علي البار (433) .

(4) سبق تخريجه ص 16 .

1 - بلوغ الحمل مائة وعشرين يوماً : إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوماً ، لا يجوز إسقاطه ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوّه الخلقة ، إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبيّة من الأطباء الثّقات المختصّين أنّ بقاء الحمل فيه خطر مؤكّد على حياة الأمّ ، فيجوز إسقاطه ، سواء كان مشوّهاً أو لا ؛ دفعاً لأعظم الضّررين .

2 - عدم بلوغ الحمل مائة وعشرين يوماً : قبل مرور مائة وعشرين يوماً على الحمل ، إذا ثبت وتأكّد بتقرير لجنة طبيّة من الأطباء المختصّين الثّقات ، وبناء على الفحوص الفنيّة بالأجهزة والوسائل المختبريّة أنّ الجنين المشوّه تشويهاً خطيراً غير قابل للعلاج ، وأنّه إذا بقي وولد في موعده ؛ ستكون حياته سيئة وآلاماً عليه وعلى أهله ، فعندئذٍ يجوز إسقاطه بناء على طلب الوالدين» (1) .

المطلب الثّاني : حقّ الاسم والنّسب :

من حقوق المعوّق الأساسيّة حقّ تسميته ، وحقّ الانتساب إلى والده .

أولاً : حقّ التّسمية :

وأبرز الحقوق المتعلّقة بذلك ما يلي :

1 - وجوب تسميته (2) :

ويسنّ أن يكون ذلك في يومه السّابع ؛ لحديث سمرة بن جندب رضي الله عنه أن النّبّي صلى الله عليه وآله قال : « **الغلام مرثهن بعقيقته ، تدبّح عنه يوم السّابع ، ويسمّى** » (3) ،

2 - التّسمية حقّ للأب :

وقد نقل ابن القيم - رحمه الله - الاتّفاق على ذلك (4) ، فالولد يتبع أباه في النّسب والتّسمية ؛ لقوله تعالى :

﴿ **ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ** ﴾ [الأحزاب : 5] ، ولحديث النّبّي صلى الله عليه وآله قال : « **وُلِدَ لِي اللَّيْلَةُ غُلَامٌ ، فَسَمَّيْتُهُ بِاسْمِ أَبِي إِبْرَاهِيمَ** » (5) .

(1) قرارات المجمع الفقهي بمكّة المكرّمة (307) .

(2) انظر : حاشية العدوي (525/1) .

(3) أخرجه أبو داود برقم (2838) ؛ والترمذيّ برقم (1522) ؛ وصحّحه الألباني في صحيح الجامع الصّغير رقم (4185) .

(4) انظر : تحفة المودود (233) .

(5) أخرجه مسلم برقم (2315) .

3- وجوب اختيار الاسم الحسن :

والحسن : ما استحسنته الشَّرع ، والقبيح ما قبحه ، وقد استحسنت الشَّرع أسماء ورغب فيها ، فعن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال : « **إِنَّ أَحَبَّ أَسْمَائِكُمْ إِلَى اللَّهِ : عَبْدُ اللَّهِ ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ** » (1) ، وَعَنْ أَبِي وَهْبٍ الْجُسَمِيِّ ﷺ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « **تَسَمَّوْا بِأَسْمَاءِ الْأَنْبِيَاءِ ، وَأَحَبُّ الْأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ : عَبْدُ اللَّهِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ ، وَأَصْدُقُهَا : حَارِثٌ وَهَمَامٌ ، وَأَفْبَحُهَا : حَرْبٌ وَمَرَّةٌ** » (2) .

ثانيًا : حقَّ النَّسب :

من حق المعوَّق الانتساب إلى أبيه وعشيرة أبيه ، وقد دلَّ على ذلك نصوص كثيرة ، منها :

1 - قوله تعالى : ﴿ **ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانِكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِكُمْ** ﴾ [الأحزاب : 5] .

وجه الدلالة : أنَّ الآية نزلت لإبطال نظام النَّبِيِّ الَّذِي كَانَ مَعْمُولًا بِهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ، فكان الولد ينسب إلى غير أبيه ، فأمر الشَّرع بإرجاع نسب الأبناء إلى آبائهم الحقيقيين . قال القرطبي - رحمه الله - : « فرفع الله حكم النَّبِيِّ ، ومنع من إطلاق لفظه ، فأرشد بقوله إلى أنَّ الأولى والأعدل أن يُنسب الرَّجُلُ إلى أبيه نسبًا » (3) .

2 - قوله تعالى : ﴿ **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** ﴾ [البقرة : 233] .

وجه الدلالة : أنَّ الآية سيقت لبيان إيجاب النَّفَقَةِ على الأب ، وفي التَّعبير بالمولود دون الوالد إشارة إلى النَّسب للأب ؛ لأنَّه أضاف الولد إليه بحرف الاختصاص ، فدلَّ على أنَّ هذا المختصَّ ينسب إليه (4) .

3 - حديث النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ : « **نَحْنُ بَنُو النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ ، لَا نَقْفُو أُمَّنَا ، وَلَا نَنْتَفِي مِنْ أَبِينَا** » (5) .

وجه الدلالة : النَّبِيُّ ﷺ اعتبر نسبه من قِبَلِ آبَائِهِ ، فدلَّ على أنَّ النَّسبَ للأب لا للأُمِّ .

(1) أخرجه مسلم برقم (2132) .

(2) أخرجه أبو داود برقم (4950) ؛ والنسائي في الصُّغرى (218/6) ؛ والكبرى رقم (4406) ؛ وصحَّه الألباني في السُّلْسَلَةِ الصَّحِيحَةِ (34/3) .

(3) الجامع لأحكام القرآن (119/14) .

(4) انظر : كشف الأسرار ، البخاري (71/1) .

(5) أخرجه الإمام أحمد في المسند رقم (21888) ؛ وابن ماجه (2612) من حديث الأشعث بن قيس . وقال البوصيري في مصباح الرَّجَاجَةِ (118/2) : « هذا إسناد صحيح رجاله ثقات » .

والقفو : الاتِّهَامُ والرَّمْيُ بالفجور . انظر : غريب الحديث ، القاسم بن سلام (407/4) ؛ النهاية في غريب الحديث (95/4) .

وانتساب الابن لأبيه فيه حفظ لحقوقه التي أقرها الشارع ، وصيانة له من الضياع ، يقول الأمدى - رحمه الله - :
((حفظ النسب إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد ، حتى لا يبقى ضائعاً لا مربّي له ، فلم يكن مطلوباً لعينه وذاته ، بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة ، حتى تأتي بوظائف التكاليف ، وأعباء العبادات)) (1) .

المطلب الثالث : حق المساواة :

للمعوق الحق في مساواته بالأصحاء ، في الحقوق والواجبات ، والمشاركة في الامتيازات والحماية ، دون تفضيل لغيره عليه ، فالتناس أمام الشرع سواء ، ولهم جميع الحقوق ، ويخضعون لجميع الأحكام ، ويمارسون نفس الصلاحيات (2) .

وهذا الحق لم يكن مقرراً في معظم الأنظمة والشرائع السابقة للإسلام ، حيث كان المعوقون يتعرّضون للظلم والإيذاء ، فكانوا يتجنبون مخالطتهم والأكل معهم (3) ، بل كانت بعض الأمم تحكم عليهم بالإعدام ، كما في اليونان ، حيث يحكم بإعدام الأولاد الضعفاء والمشوهين عقب ولادتهم ، أو يتركون للوحوش والطيور الجارحة (4) .

فجاء الإسلام واعتبر المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات من المبادئ الجوهرية الأساسية ، قال تعالى :
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾
[الحجرات : 13] .

وقال ﷺ : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ » (5) .

ويتفرّع من هذا الحق حقوق كثيرة ، منها :

1 - حقه في المساواة في العبادات .

2 - حقه في المساواة أمام القضاء .

3 - حقه في المساواة في الوظائف والولايات العامة .

(1) الإحكام في أصول الإحكام (288/4) .

(2) انظر : حقوق الإنسان في الإسلام ، د. محمّد الزحيلي (151) ؛ الإسلام والإعاقة ، د. وهبة الزحيلي (54) .

(3) انظر : البرصان والعرجان والعميان والحولان ، الجاحظ (24) .

(4) انظر : رعاية الإسلام للمعوقين ، د. تركي السكران (172/1) .

(5) أخرجه الإمام أحمد في المسند رقم (23489) ؛ وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم (2700) .

4 - حقّه في المساواة في المسؤولية والجزاء .

المطلب الرابع : حقّ الكرامة :

من حقوق المعوّق الأساسيّة حقّه في التّكريم الإنساني ، وعدم انتقاصه ، والاستخفاف به . يقول الله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء : 70] .

يقول الدكتور مصطفى السّباعي - رحمه الله - : ((هذه الآية نصّ صريح في أنّ الإنسان أكرم من كلّ شيء على ظهر الأرض ، وأنّ الكرامة حقّ لكلّ إنسان ، وأنّ كرامته ملازمة لإنسانيّته ، فإذا حرّم هذه الكرامة لم يكن المجتمع الذي يعيش فيه مجتمعًا متماسكًا سعيدًا)) (1) .

والتّكريم الإلهي للإنسان يتجلّى في جميع الأحكام الشرعيّة حيث ربطت التّكليف بالعقل ، ومنحت الإنسان حريّة الاختيار ، فلا تكليف على ناقص العقل ، وفاقد الاختيار .

ومن أهمّ مظاهر حقّ كرامة المعوّقين ما يلي :

1 - تحريم ازدرائهم والاستخفاف بهم ، وانتقاصهم :

قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِسْمِ الْأَسْمِ الْفُسُوقِ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [الحجرات : 11] .

وجعل النبي ﷺ ازدراء النّاس ضعيفهم وقويهم نوعًا من الكبر ، يقول ﷺ : « الْكِبْرُ : بَطْرُ الْحَقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ » (2) .

2 - تحريم غيبتهم :

يقول تعالى : ﴿ وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ﴾ [الحجرات : 12] .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال : « أَتَدْرُونَ مَا الْغَيْبَةُ ؟ قَالُوا : اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ ، قَالَ : يُحْرِكُ أَحَاكَ بِمَا يَكْرَهُ ، قِيلَ : أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِي أَخِي مَا أَقُولُ ؟ قَالَ : إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ فَقَدْ اغْتَبْتَهُ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ فَقَدْ

(1) التّكافل الاجتماعي في الإسلام ، مصطفى السباعي (113) .

(2) أخرجه مسلم برقم (91) .

بِهْتَهُ» (1) .

3 - تحريم نيزهم بالألقاب ، والشّماتة بهم وتعبيرهم :

قال تعالى : ﴿ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِسِّمَاسِ الْفُسُوقِ بَعْدَ الْإِيمَانِ ﴾ [الحجرات : 11] .

يقول الشيخ السّعيدي - رحمه الله - : ((أي لا يعيّر أحدكم أخاه بلقب يكره أن يقال فيه ، وهذا هو التّنابز ، أمّا الألقاب غير المذمومة فلا تدخل في هذا)) (2) .

كما أنّ الشّماتة بهم وتعبيرهم . قد ينقص ثقتهم في أنفسهم ، ويؤدّي إلى نفورهم وانعزالهم عن المجتمع ، يقول أحد المختصّين : ((إنّ الفرد الذي يعاني من الأمراض والعيوب والعاهات ، يحسّ بالنقص ، ثمّ التّوتّر والقلق النّفسي ؛ ممّا يجعله يعتقد أنّه سيكون محلّ سخريّة الآخرين وهزئهم وتندّرهم ، فتضعف ثقته ، وتقلّ طمأنينته إلى النّاس ، ويعزف عن المشاركة بشكل واسع في النّشاط الاجتماعي ، وهو ما من شأنه أن يؤثّر في نموّه الاجتماعي على نحو سلبي)) (3) .

4 - تقدير المعوّق وتكريمه :

فتكريم المعوّق واحترامه له بالغ الأثر في تنمية ثقته بنفسه ، وتحريك ما لديه من قدرات وإبداعات ، وتجاهل ذلك قد يؤدّي إلى الإحساس بالدونيّة واحتقار الذات (4) .

ومن تقدير المعوّق واحترامه ؛ مشاركته في مناسباته الاجتماعيّة ، واحترامه في جواره وصادقته ، وحفظه في حضوره وغيبته .

5 - حقّه في توفير العيش الكريم له :

وذلك بتوفير فرص العمل الملائم له ، وإعطائه قدر كفايته من المال سواء أكان ذلك عن طريق الدّولة ، أو أموال الزّكاة إذا كان مستحقّاً لها .

(1) أخرجه مسلم برقم (2589) .

(2) تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المّنان (801) .

(3) أسس التّربية الإسلاميّة في السّنة النّبويّة ، عبد الحميد الزناتي (768) ، بواسطة : رعاية الإسلام للمعوّقين ، د. تركي السّكران (230/1) .

(4) انظر : رعاية الإسلام للمعوّقين ، د. تركي السّكران (229/1) .

المبحث الثالث

حقوق المعوقين المالية

المطلب الأوّل : حقّ التملك :

الملك لغة : احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به (1) .

واصطلاحاً : ((اختصاص حاجز شرعاً صاحبه التصرف إلا لمانع)) (2) .

وحقّ الملكية حقّ فطريّ أقرّته الشرائع السماوية ، وزاده الإسلام تأكيداً ، وممّا يدلّ على اعتبار الشريعة الإسلامية له ما يلي :

1 - أنّ القرآن الكريم أضاف الأموال لأصحابها :

مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ [البقرة : 188] .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ﴾ [النساء : 5] .

وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالِكُمْ وَلَا أَوْلَادِكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [المنافقون : 9] .

فهذه الآيات الكريمة وغيرها تضيف الأموال لأصحابها ، وهي إضافة تقتضي الملك والتصرف والاختصاص (3) .

2 - إثبات القرآن الكريم حقّ التصرف في المال :

مثل قوله تعالى : ﴿ وَسَيَجْزِيهَا الَّتَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى ﴾ [الليل : 17 - 18] .

وقوله تعالى : ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُتْبِتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ ﴾ [البقرة : 261] .

وقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة : 274] .

(1) انظر : لسان العرب (491/10) ؛ المصباح المنير (579) ؛ القاموس المحيط (954) مادة (مَلَك) .

(2) المدخل الفقهي العام ، مصطفى الزرقا (241/1) .

(3) انظر : روح المعاني ، الألوسي (520/4) .

وإباحة التصرف فرع عن ثبوت الملك .

3 - تحريم الاعتداء على أموال الناس :

مثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ [النساء : 29] .

وقوله ﷺ : « إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ وَأَبْشَارَكُمْ ، عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا ، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا ، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا » (1) .

ولذلك لا يجوز لأحد أن يضع يده على مال غيره ولا يتصرف فيه إلا بإذنه ، وعلى ذلك قرّر الفقهاء قاعدة فقهية تقول : « لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد إلا بسبب شرعيّ » و « لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير إلا بإذنه » (2) .

وقد كانت أسباب الملكية قبل الإسلام كثيرة ، منها المباح ومنها المحرم ، كالنهب ، والسلب ، واسترقاق المدين إذا عجز عن الأداء ، والتقدم المكسب ، فجاء الإسلام وقصرها على أربعة أسباب وهي (3) :

1 - إحرار المباحات بقصد التملك ، كجمع الحطب ، وصيد السمك ، ونحوهما .

2 - العقود الناقلة للملكية ، كالبيع والهبة والوصية .

3 - الخلافة ، وهي أن يقوم شخص مقام آخر فيما يملكه ويخلفه فيه ، كما في الإرث .

4 - التولد من المملوك .

وحقّ الملك تتفرّع منه سائر الحقوق المالية الأخرى للمعوق ، فيحقّ له تملك الأعيان ، والسلع ، والمنافع ، وتمليكها لمن شاء ، وفق الضوابط الشرعية .

المطلب الثالث : حقّ النفقة :

النفقة لغة : اسم من الإنفاق ؛ يقال : نفقت الدرهم إذا نفدت (4) .

واصطلاحاً : « كفاية من يمونه خبزاً وإداماً وكسوة ومسكناً وتوابعها » (5) .

(1) سبق تخريجه ص 17 .

(2) مجلة الأحكام العدلية ، مادة (96) (97) .

(3) انظر : المدخل الفقهي العام ، مصطفى الزرقا (242/1) .

(4) انظر : الصّاح (1060) ؛ المصباح المنير (618) ؛ القاموس المحيط (926) مادة (نفق) .

(5) كشّاف الفناع (459/5) .

وتنقسم إلى قسمين :

1 - نفقة تجب على الإنسان لنفسه إذا قدر عليها ؛ لقوله ﷺ لرجل أتى إليه فقال : « يَا رَسُولَ اللَّهِ مَعِيَ دِينَارٌ ، قَالَ : **أَنْفَقْهُ عَلَى نَفْسِكَ** ، قَالَ : مَعِيَ آخَرُ ، قَالَ : **أَنْفَقْهُ عَلَى وَلَدِكَ** ، قَالَ مَعِيَ آخَرُ ، قَالَ : **أَنْفَقْهُ عَلَى أَهْلِكَ** ، قَالَ مَعِيَ آخَرُ ، قَالَ : **أَنْفَقْهُ عَلَى خَادِمِكَ** ، قَالَ : مَعِيَ آخَرُ ، قَالَ : **أَنْتَ أَعْلَمُ** » (1) .

2 - نفقة تجب على الإنسان لغيره ، وأسبابها ثلاثة : الزَّوْجِيَّة ، والقَرَابَةِ ، والملك (2) .

أولاً : النِّفْقَةُ الزَّوْجِيَّةُ :

وقد أجمع الفقهاء على وجوب نفقة الزَّوْجَةِ على زوجها ، سواء أكانت غنيَّة أم فقيرة ، مسلمة أم غير مسلمة (3) .
ومستند هذا الإجماع ما يلي :

1 - من الكتاب : قوله تعالى : ﴿ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدِرْ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فليُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ﴾ [الطَّلَاق :

. [7]

وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ ﴾ [الطَّلَاق : 6] .

وجه الدلالة : أنَّ هذه الآيات صريحة في وجوب نفقة الزَّوْجِ على زوجته ، وقد أوجب الله النِّفْقَةَ للحامل إلى وضع الحمل ، ثم أوجب أجر رضاع الولد على أبيه ، فدلَّ على أنه تلزمه نفقته (4) .

2 - من السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ : حديث جابر ﷺ في حجة الوداع ، وفيه أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال : « **وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** » (5) .

وحديث عائشة - رضي الله عنها - : « **قَالَتْ هُنَذَا أُمَّ مَعَاوِيَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ : إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ ، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ أَنْ أَخْذُ مِنْ مَالِهِ سِرًّا ؟ قَالَ : خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ** » (6) .

(1) أخرجه أبو داود (1691) ؛ وابن حبان (137/8) ؛ والبيهقي (466/7) من حديث أبي هريرة ﷺ ؛ وحسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود .

(2) انظر : كشاف القناع (460/5) ؛ الموسوعة الفقهية الكويتية (34/41) .

(3) انظر : الإشراف ، ابن المنذر (154/5) .

(4) انظر : فتح القدير ، الشوكاني (1792) .

(5) أخرجه مسلم ، برقم (2009) .

(6) أخرجه البخاري برقم (2211) ؛ ومسلم برقم (1714) .

فهذه الأحاديث تدلّ على أنه يجب على الزوج أن ينفق على زوجته بالمعروف ، ولها أن تأخذ حقّها في النفقة بلا إذنه بالمعروف دون ضرر .

ويشترط لوجوب نفقة الزوجة ثلاثة شروط (1) .

1 - أن يكون عقد النكاح صحيحًا .

2 - أن تمكّن الزوجة زوجها تمكينًا تامًا ، وأن تكون ممّن يمكن وطؤها .

3 - ألا يفوت حقّ الزوج بعذر غير شرعيّ ، أو بسبب ليس من جهةة .

مسألة : هل تدخل نفقة الدوّاء ضمن النفقة الواجبة أم لا ؟

في المسألة قولان لأهل العلم :

القول الأوّل : أنّ نفقة علاج الزوجة ليست واجبة على الزوج ، وهو مذهب الفقهاء الأربعة (2) ، ولهم أدلّة ، منها :

1 - قياس علاج المرأة من الأمراض على إصلاح العيوب الطارئة على العين المؤجّرة ، فكما أنّ إصلاح عيوب العين المؤجّرة على المؤجّر ، فكذلك علاج المرأة ينبغي أن يكون على المرأة لا على الزوج ، بجامع أنّ كلّاً منهما حفظًا للأصل ، وحفظ الأصل على المالك (3) .

ويناقش : بأنّ قياس عقد النكاح على عقد الإجارة قياس فاسد ؛ لوجود الفارق ، وهو أنّ الأصل في النكاح الديمومة ، وهذا بخلاف عقد الإجارة ، فله مدّة محدّدة ينتهي إليها (4) .

2 - أنّ علاج الزوجة من الأمراض يراد لحفظ صحّتها ، وهذا نفقة لها ، لا للزوج ، ومن ثمّ كان ثمنها عليها لا عليه (5) .

(1) انظر : النّفقات في الشريعة الإسلاميّة ، د. حياة خفاجي (76) .

(2) انظر : المبسوط ، السرخسي (105/21) ؛ شرح الخرشي (196/5) ؛ روضة الطالبين ، النووي (460/6) ؛ كتشاف القناع ، البهوتي (463/5) .

(3) انظر : روضة الطالبين (460/6) .

(4) انظر : المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم ، د. عبد الكريم زيدان (185/7) .

(5) انظر : الدّخيرة ، القرافي (470/4) .

ويناقش من وجهين (1) :

الوجه الأوّل : أنّه لا دليل على اشتراط حصول النّفْع للزّوج فيما يجب عليه النّفقة فيه ، بدليل وجوبها في المطعم والمسكن ، والكسوة ، ونفعها لها لا له .

الوجه الثّاني : لا يسلم اختصاص الزّوجة بالانتفاع بالعلاج ، بل النّفْع لها أصالة ، وله تبعًا ، فمما لا شكّ فيه أنّ الزّوج ينتفع بصحّة زوجته ، ويتضرّر بمرضها .

3 - أنّ النّفقة الواجبة للزّوجة على زوجها من كسوة وطعام ومسكن إنما لزمّت لوجود الحاجة المستمرة إليها والتي لا غنى للإنسان عنها ، وهذا بخلاف نفقة العلاج فليست من حاجاتها الضّرورية ، فلا تدخل في النّفقة الواجبة (2) .

ويمكن أن يناقش : بأنّ الحاجة إلى الدواء مثل الحاجة إلى الغذاء أو أكثر ، والنّفقة الواجبة من مأكّل ومشرب وملبس ومسكن شرعت لحفظ النّفْس ، وعلاج المرض يراد لحفظ النّفْس ، فوجب على الزّوج في ماله من باب قياس الأولى .

القول الثّاني : أنّ نفقة علاج الزّوجة واجبة على الزّوج ، وهو مذهب الظّاهريّة (3) ، وقال به بعض الفقهاء (4) ، ولهم أدلّة ، منها :

1 - من القرآن الكريم : قوله تعالى : ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [النساء : 19] .

وجه الدلالة : أنّ الآية نصّ في وجوب المعاشرة بالمعروف ، وعلاج الزّوج لزوجته من المعروف ، فكان واجبًا (5) .

وقوله تعالى : ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة : 233] .

وجه الدلالة : أنّ الله أوجب على أب الولد رزق أمّه وكسوتها بالمعروف ، والرّزق مصدر مضاف ، فيعمّ كل

(1) انظر : الأحكام الفقهيّة لأمراض النّساء والولادة ، د. أسماء الرّشيد (547) .

(2) انظر : البيان ، العمراني (208/11) .

(3) انظر : المحلّي (101/10) .

(4) منهم : ابن عبد الحكم من المالكيّة . انظر : منح الجليل (392/4) ؛ والشّوكاني في السّيل الجرار (448/2) ؛ وصديق حسن خان في الرّوضة النّديّة (78/2) ؛ والشّيخ محمّد بن عثيمين في الشّرح الممتع (462/13) ؛ والدكتور وهبة الزّحيلي في الفقه الإسلامي وأدلّته (795/7) .

(5) انظر : المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم (185/7) .

أنواع الرزق ، فيدخل في عمومه نفقة العلاج (1) .

ويناقش : بأنه لا يسلم أن نفقة علاج الزوجة داخلة في هذا العموم ؛ لأن الله سبحانه رد ذلك إلى أعراف الناس وعاداتهم ، وهي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة (2) .

2 - من السنة النبوية : حديث هند بنت عتبة السابق ، وفيه أن رسول الله ﷺ قال لها : « **خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ** » (3) .

وجه الدلالة : أن النبي ﷺ أمرها بأخذ ما يكفيها ، والمأمور بأخذه جاء بصيغة العموم ، فيعم كل ما تحتاجه ، ومن ذلك نفقة علاجها (4) .

ويناقش : بما نوقش به الدليل الأول .

3 - قياس علاج الزوجة المريضة على الطعام والشرب ، فكما يجب على الزوج نفقة طعام الزوجة وشرابها ، فكذلك نفقة علاجها ، بجامع أن كلاً منهما يراد لحفظ النفس من الهلاك (5) .

ويناقش : بأنه لا يسلم أن العلة التي وجبت لأجلها النفقة في حفظ النفس من الهلاك ، بل العلة هي الحبس لحق الزوج (6) .

4 - قياس نفقة علاج الزوجة على نفقة علاج الأولاد ، فكما يجب على الأب نفقة علاج أولاده ، فكذلك يجب على الزوج نفقة علاج زوجته ، بجامع الوجوب في كل منهما (7) .

ويناقش : بأنه قياس مع الفارق ؛ لأن نفقة الأب على أولاده لا تجب إلا في حال إيساره وإعسارهم ، بخلاف نفقة الزوجة فتجب مطلقاً (8) .

الترجيح : لعل الرّاجح في هذه المسألة هو القول الثاني ؛ لقوة أدلته ، وموافقته لمقاصد الشريعة ، ولأن الله علّق

(1) انظر : الروضة النديّة (78/2) .

(2) انظر : الأحكام الفقهية لأمراض النساء والولادة (551) .

(3) سبق تخريجه ص 31 .

(4) انظر : بدائع الصنائع (418/3) ؛ الروضة النديّة (78/2) .

(5) انظر : السيل الجرار (448/2) ؛ الفقه الإسلامي وأدلته (794/7) .

(6) انظر : الأحكام الفقهية لأمراض النساء والولادة (552) .

(7) انظر : الفقه الإسلامي وأدلته (795/7) .

(8) انظر : تبیین الحقائق (63/3) .

النَّفقة بالمعروف ، وليس من المعروف في شيء أن يجد الزَّوج زوجته تتلوى من الألم وتحتاج للمساعدة الطبيَّة ، ثمَّ يمتنع عن ذلك بحجَّة عدم وجوب نفقتها عليه .

ثانيًا : نفقة الأقارب :

وتنقسم إلى ثلاثة أقسام :

أ - النفقة على الأبناء :

وهي واجبة ، وقد دلَّ على مشروعيتها الكتاب والسنة والإجماع .

- فمن الكتاب : قوله تعالى : ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة : 233] .

وجه الدلالة : أنَّ الآية دلَّت على أنَّ مسؤوليَّة نفقة الابن على المولود له وهو الأب ، دون الأم .

- ومن السنة : حديث عائشة - رضي الله عنها - أنَّ هند بنت عتبة : « قَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ : إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ

شَحِيحٌ ، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ أَنْ أَخْذُ مِنْ مَالِهِ سِرًّا ؟ قَالَ : خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ » (1) .

وجه الدلالة : أنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَخَّصَ لهند بنت عتبة أن تأخذ من مال زوجها بدون علمه ما يكفيها وولدها ، ولو لم

تكن النَّفقة واجبة لما جاز أخذ مال الشَّخص بغير إذنه .

أمَّا الإجماع : فقد حكى ابن المنذر الإجماع على أنَّ الرَّجُل يجب عليه نفقة أولاده الَّذِينَ لا مال لهم (2) .

ويشترط لوجوب النَّفقة على الأولاد ثلاثة شروط ، وهي (3) :

1 - أن يكون الولد فقيرًا ؛ لأنَّ نفقة القرابة واجبة على سبيل الموساة ، والموسر مستغن عن الموساة .

2 - أن يكون الولد عاجزًا عن الكسب ، وذلك لأنَّ القادر على الكسب مستغنيًا عن النَّفقة بكسبه ، فلا تجب له النَّفقة

على غيره ، والعجز عن الكسب يتحقَّق بصفات ، منها : الصَّغر ، والأنوثة ، والمرض (كالعمى والشَّلل

والجنون) ، وطلب العلم

3 - أن يكون الأب قادرًا على الإنفاق ببسار ، أو قدرة على الكسب ، فإن كان عاجزًا عن الكسب ، فلا نفقة عليه ؛

لأنَّه لا يُعقل إيجاب النَّفقة على من تجب له النَّفقة .

(1) سبق تخريجه ص 31 .

(2) انظر : الإجماع (42) .

(3) انظر : بدائع الصنائع (34/4) ؛ مواهب الجليل (209/4) ؛ الحاوي الكبير (77/15) ؛ كشاف القناع (480/5) .

ب - النفقة على الآباء:

وهي واجبة ، وقد دلّ على مشروعيتها الكتاب والسنة والإجماع .

1- فمن الكتاب : قوله تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ [الإسراء : 23]

وجه الدلالة: أن من الإحسان إلى الوالدين الإنفاق عليهما عند حاجتهما .

وقوله تعالى : ﴿ وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾ [لقمان : 15] .

وجه الدلالة : أنه ليس من المعروف أن يعيش الولد في نعم الله ، ثم يترك من كان سبباً في وجوده بلا نفقة ، فالإنفاق عليهما من المعروف الذي أمر الله به .

2- من السنة : حديث عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « **إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ ، وَإِنَّ وُلْدَهُ مِنْ كَسْبِهِ** » (1) .

وجه الدلالة : أن نفقة الأب واجبة على ابنه ؛ لأنّ ماله مال لأبيه .

3- أمّا من الإجماع : فقد نقل جمع من أهل العلم - كابن المنذر ، وابن حزم ، وابن قدامة وغيرهم - على أنّ نفقة الوالدين الفقيرين الذين لا كسب لهما ، ولا مال واجبة في مال واجبة في مال الولد (2) .

ويشترط لوجوب النفقة على الوالدين ثلاثة شروط (3) :

1 - أن يكون الأب فقيراً .

2 - أن يكون عاجزاً عن الاكتساب .

3 - أن يكون الابن موسراً بمال ، أو قادراً على التكتسب .

ج - نفقة ذوي الأرحام :

والمقصود بهم : ما عدا الفروع والأصول من الأقارب ، كالأخوة والأخوات ، والأعمام والعمّات ، والأخوال

(1) أخرجه الإمام أحمد في المسند رقم (24032) ؛ والنسائي برقم (4452) ؛ وابن ماجه برقم (2137) ؛ وابن حبان

(73/10) ؛ والبيهقي في الكبرى رقم (6046) ؛ وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه .

(2) انظر : الإجماع ، ابن المنذر (78) ؛ مراتب الإجماع ، ابن حزم (79) ؛ المغني (256/9) .

(3) انظر : حاشية ابن عابدين (678/2) ؛ حاشية الدسوقي (522/2) ؛ مغني المحتاج (446/3) ؛ الإنصاف

(392/9) .

والخالات (1) .

وقد اختلف الفقهاء في وجوب النّفقة عليهم ، على ثلاثة أقوال :

القول الأوّل : أنّ النّفقة لا تجب لهم ولا عليهم مطلقاً ، وهو مذهب المالكيّة والشّافعيّة والمشهور من مذهب الحنابلة (2) .

واستدلّوا بأدلة منها :

1 - أنّ الأصل عدم وجوب النّفقة إلاّ بدليل ، ولا يوجد دليل صريح في ذلك (3) .

ويمكن أن يناقش : بأنّ هناك أدلة توجب النّفقة لهم كما سيأتي في أدلة المذاهب الأخرى .

2 - أنّ قرابة ذوي الأرحام ضعيفة ؛ بدليل أنّها لا تمنع من دفع الزّكاة لهم ، ولا يدخلون في العاقلة ، ولذا لا تجب بهذه القرابة نفقة (4) .

القول الثّاني : أنّ النّفقة تجب على ذي الرّحم المحرم ، وإن لم يكن وارثاً ، كالخال ، وابن الأخت ، ولا تجب على ذي الرّحم غير المحرم حتى لو ورث ، كابن الخال ، وهو مذهب الحنفيّة (5) .

واستدلّوا بأدلة منها :

1 - قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في قول الله تعالى : (وعلى الوارث ذي الرّحم المحرم مثل ذلك) (6) .

وجه الدلالة : أنّ الآية دلّت على إيجاب النّفقة على ذي الرّحم المحرم ؛ لأنّ قوله (مثل ذلك) عائد إلى الرّزق والكسوة المذكورة في أوّل الآية (7) .

ونوقش :

(1) انظر : شرح الخرشي (176/8) ؛ العذب الفائض (15/2) .

(2) انظر : الكافي ، ابن عبد البرّ (628/2) ؛ المهذب ، الشيرازي (165/2) ؛ الإنصاف (395/9) .

(3) انظر : الحاوي الكبير (492/11) ؛ الكافي ، ابن قدامة (374/3) .

(4) انظر : الحاوي الكبير (492/11) .

(5) انظر : بدائع الصنائع (32/4) .

(6) ذكر هذه القراءة صاحب تبيين الحقائق (64/3) ؛ وصاحب الهداية (47/2) .

(7) انظر : المراجع السّابقة .

1 - أن المراد بقوله : (مثل ذلك) تحريم الإضرار بالأم ، وليس النفقة (1) .

2 - أن الآية في نفقة الزوجة ، وليست في نفقة الأقارب (2) .

3 - أن هذه القراءة شاذة ، والقراءة الشاذة مختلف في الاحتجاج بها (3) .

القول الثالث : أن النفقة تجب على ذوي الأرحام مطلقاً حتى ولو لم يرثوا ، وهو رواية في مذهب الحنابلة ، واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية ، ومذهب الظاهرية (4) .

واستدلوا بأدلة منها :

1 - قوله تعالى : ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ [الأنفال : 75] .

وجه الدلالة : أن الآية دللت على أن ذوي الأرحام أولى وأحق ببعضهم ، وإذا كان كذلك ؛ دل على وجوب النفقة فيما بينهم (5) .

ونوقش :

أ - بأنه ليس المراد بذوي الأرحام غير الوارثين ، بل المراد العصبية أو سائر القرابة (6) .

ب - أن هذه الآية ليست في النفقة ، بل في نسخ الثوارث بالإسلام والهجرة وقصره على سبب القرابة (7) .

2 - قوله تعالى : ﴿ وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ ﴾ [الإسراء : 26] .

وجه الدلالة : أن ذوي الأرحام من القرابة ، وقد أمر الله بإيتائهم حقهم ، ومن حقهم النفقة عليهم (8) .

ونوقش : بأنه ليس المراد بالقرابة في الآية قرابة الشخص ، بل قرابة رسول الله ﷺ ، يدل لذلك أنه ضم إليهم

(1) انظر : الجامع لأحكام القرآن (169/3) .

(2) انظر : فتح القدير ، الشوكاني (214) .

(3) انظر : شرح مختصر الروضة ، الطوفي (25/2) ؛ شرح الكوكب المنير ، ابن النجار (136/2) .

(4) انظر : الإنصاف (395/9) ؛ مجموع الفتاوى (350/15) ؛ المحلى (100/10) .

(5) انظر : مجموع الفتاوى (350/15) .

(6) انظر : الجامع لأحكام القرآن (58/8) .

(7) انظر : الحاوي الكبير (493/11) .

(8) انظر : المحلى (104/10) .

المسكين وابن السبيل ، والشخص لا تجب عليه نفقة المساكين وأبناء السبيل (1) .

3 - ما ورد أنّ رجلاً قال للنبي ﷺ : « يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبْرٌ ؟ قَالَ : أُمَّكَ ، ثُمَّ أُمَّكَ ، ثُمَّ أَبَاكَ ، ثُمَّ الْأَقْرَبَ فَالْأَقْرَبَ » (2) .

وجه الدلالة : أنّ فيه الأمر ببرّ الأقارب ومنهم ذوي الأرحام ، ومن ذلك : وجوب النفقة عليهم (3) .
ويمكن أن يناقش : بأنه ليس صريحاً في وجوب النفقة عليهم ، إذ البرّ أعمّ من النفقة ، فيطلق على الصلّة والإحسان ، ونحو ذلك .

الترجيح :

لعلّ الرّاجح القول الأوّل ؛ لعدم الدليل الصريح في المسألة ، ولأنّ الأصل عدم وجوب النفقة ، وما استدللّ به من أوجب النفقة فأدلّته ليست صريحة .

شروط وجوب نفقة ذوي الأرحام عند القائلين بها (4) :

1 - أن يكون القريب عاجزاً عن الكسب . كما لو كان به عاهة أعمى ، أو مقطوع اليدين ، أو غير ذلك من العوارض التي تمنع من الاكتساب .

2 - أن يكون المنفق موسراً ؛ لأنّ وجوب النفقة بطريق الصلّة ، والصلّة تجب على الغني لا على الفقير .

3 - اتّحاد الدّين ، فلا تجري النفقة بين المسلم والكافر لاختلاف الدّين .

ثالثاً : نفقة المماليك والبهائم :

فيجب على المكلّف نفقة مماليكه من قوت وكسوة ، وسكنى بالمعروف ، ونفقة بهائمهم من علفها وسقيها وما يصلحها ، وهذا خارج عن دائرة البحث .

فتلخص مما سبق : أن نفقة الزوجة المعوّقة واجبة على زوجها مطلقاً ، ويشمل ذلك نفقة علاجها وتأهيلها ، كما تجب نفقة الابن المعوّق على أبيه إذا كان الابن معسراً عاجزاً عن الكسب ، ولدى أبيه القدرة على الإنفاق عليه ،

(1) انظر : الحاوي الكبير (493/11) .

(2) أخرجه أبو داود رقم (5139) ؛ والترمذي رقم (1897) ؛ والحاكم في المستدرک وقال : صحيح الإسناد (166/4) ؛ والبيهقي في السنن الكبرى (2/8) ، وحسنه ابن حجر في التلخيص الحبير (10/4) ؛ والألباني في إرواء الغليل (233/7) .

(3) انظر : زاد المعاد (543/5) .

(4) انظر : تبیین الحقائق (64/3) ؛ كشاف القناع (482/5) .

وتجب نفقة الأب المعوق على أبنائه الموسرين إذا كان فقيراً عاجزاً عن الاكتساب .

المطلب الرابع : حقّ الزكاة :

الزكاة ، لغة : النماء والزيادة (1) .

واصطلاحاً : « حقّ واجب في مال مخصوص ، لطائفة مخصوصة ، في وقت مخصوص » (2) .

والزكاة مورد اقتصادي مستمرّ لكفالة المعوقين ، واستحقاقهم لها يأتي من مصرفين رئيسيين :

أ - المصرف الأوّل : مصرف الفقراء والمساكين :

وهي أوّل مصارف الزكاة ، وأهمّها ، وقد ابتدأ الله بهم في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة : 60] . والمستحقّ للزكاة باسم الفقر والمسكنة هو أحد ثلاثة (3) :

1 - من لا مال ولا كسب له أصلاً .

2 - من له مال أو كسب لا يقع موقعاً من كفايته وكفاية أسرته ، أي لا يبلغ نصف الكفاية ، وهو ما دون 50% .

3 - من له مال أو كسب يسدّ 50% وأكثر من كفايته وكفاية أسرته ، ولكن لا يجد تمام الكفاية .

فإذا كان المعوق لا مال له أصلاً ، أو ماله دون كفايته ، فهو مستحقّ للزكاة ، ويعطى منها بقدر ما تحصل به الكفاية على الدوام .

ومما يتعلق بأحكام إعطاء الفقراء والمساكين المعوقين من الزكاة ، المسألتين التاليتين :

المسألة الأولى : حكم صرف الزكاة لبناء مساكن للمعوقين الفقراء والمساكين :

يتخرّج حكم هذه المسألة على مقدار ما يعطاه الفقير والمساكين من الزكاة ، وللفقهاء في ذلك أقوال ثلاثة :

القول الأوّل : أنّه يعطى أقلّ من النصاب ، فإن أعطي قدره أو أكثر جاز مع الكراهة ، وهذا مذهب الحنفية (4) .

وحجّتهم : أنّ إعطاء الفقير نصاباً يجعله غنياً (1) .

(1) انظر : الصّحاح (454) ؛ المصباح المنير (254) ؛ القاموس المحيط (1292) مادة (زكا) .

(2) الإقناع (165/2) مع كشّاف القناع .

(3) انظر : فقه الزكاة ، القرضاوي (548/2) .

(4) انظر : بدائع الصنائع (48/2) ؛ حاشية ابن عابدين (353/2) .

ويناقش : بعدم التسليم بحصول الإغناء بهذا المقدار ، ثم لو حصل فإنه لا يتحقق غناه إلا بعد القبض ، ولا مانع من إغنائه عن الفقر من الزكاة (2) .

القول الثاني : أنه يُعطى من الزكاة ما يكفيه ويكفي من يعول سنة كاملة ، وهو مذهب المالكية (3) ، وقول للشافعية (4) ، ومذهب الحنابلة (5) .

وحجتهم : أن وجوب الزكاة ينكر كل حول ، فينبغي أن يأخذ ما يكفيه إلى مثله (6) .

ونوقش : بأنه قد لا يتمكن من أخذ الزكاة كل حول ، كما أن أخذه ما يكفيه من الزكاة يغنيه عن زكاة الأعوام القادمة ، فيستفيد منها غيره من الفقراء (7) .

القول الثالث : أنه يعطى من الزكاة ما تحصل به الكفاية على الدوام ، وهو مذهب الشافعية (8) ، ورواية عند الحنابلة (9) ، ورجحه ابن تيمية (10) .

ودليلهم : حديث قبيصة بن مخرق رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « **إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَحَدٍ ثَلَاثَةَ : رَجُلٍ تَحْمَلُ حَمَالَةً ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَهَا ثُمَّ يُمْسِكُ ، وَرَجُلٍ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ اجْتَا حَتْ مَالَهُ ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قَوْمًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ : سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ - ، وَرَجُلٍ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُومَ ثَلَاثَةَ مِنْ ذَوِي الْحِجَابِ مِنْ قَوْمِهِ : لَقَدْ أَصَابَتْ فَلَانًا فَاقَةً ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قَوْمًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ : سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ - فَمَا سِوَاهُنَّ مِنَ الْمَسْأَلَةِ يَا قَبِيصَةُ سُنْحًا يَأْكُلُهَا صَاحِبُهَا سُنْحًا » (11) .**

وجه الدلالة : أن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز المسألة للمحتاج حتى يصيب ما يسد حاجته ، من غير تقييده بمدة ولا مقدار ،

(1) انظر : بدائع الصنائع (48/2) .

(2) انظر : المرجع السابق .

(3) انظر : مواهب الجليل (343/2) ؛ شرح الخرشي (215/2) .

(4) انظر : روضة الطالبين (324/2) ؛ مغني المحتاج (108/3) .

(5) انظر : كشاف القناع (284/2) ؛ شرح منتهى الإرادات (453/1) .

(6) انظر : كشاف القناع (284/2) .

(7) انظر : نوازل الزكاة ، د. عبد الله الغفيلي (358) .

(8) انظر : روضة الطالبين (324/2) ؛ نهاية المحتاج (108/6) .

(9) انظر : الفروع (289/2) ؛ الإنصاف (338/3) .

(10) انظر : الاختيارات الفقهية (156) .

(11) أخرجه مسلم برقم (1044) .

فدلّ على إعطائه ما تحصل به الكفاية على الدوام (1) .

والرّاجح - والله أعلم -: أن يوكل الأمر إلى من يتولّى توزيع الزّكاة ، فيحرص على تقسيمها على أشدّ النَّاس حاجة ، ثمّ من يليهم ، فإن كان في الزّكاة فائض ؛ جاز دفعها للفقير حتى تخرجه إلى حدّ الغنى ، وذلك بأن يعطى كفايته على الدوام ، وذلك أنّ مقصود الشّارع رفع حاجة المحتاج ، فإن أمكن أن ترفع دفعة واحدة بدون ضرر على غيره ، فذلك جائز شرعاً ، وليس من مقاصد الشّارع في الزّكاة أن تتكرّر عليه كلّ عام .

وبناء على ذلك فيجوز صرف الزّكاة لبناء أو شراء مساكن للفقراء والمساكين ، وخصوصاً إذا كانوا معوّقين ، لكن ينبغي مراعاة الضّوابط التّالية (2) :

1 - أن تكون قيمة البيت مناسبة ، بلا إسراف ولا إقتار .

2 - ألا توجد مصارف ضروريّة عاجلة تقتضي صرف الأموال إليها ، كالغذاء والكساء ، فإن وجدت فإنها تقدّم ؛ لأنّ الحاجة إليها أشدّ من الحاجة إلى شراء بيت قد يستغني صاحبه عنه بالإيجار .

المسألة الثانية : حكم صرف الزّكاة لعلاج للمعوّقين الفقراء :

العلاج يدخل ضمن مفهوم الكفاية التي اختلف الفقهاء حول الحدّ المستحقّ للفقير منها ، فيكون حكم صرف الزّكاة في ذلك مبنياً على مسألة مقدار ما يعطى الفقير من الزّكاة ، والرّاجح أن يعطى قدر كفايته على الدوام ، ولكن ينبغي أن يضبط ذلك بالضّوابط التّالية (3) :

1 - ألا يتوقّر علاجه مجاناً ، فإن توقّر فلا يجوز صرف الزّكاة لعلاجه ، لقيام العلاج بالمجان مقامه .

2 - أن يكون العلاج لما تمسّ الحاجة إلى معالجته من الأمراض . أمّا ما كان من قبيل الكماليّات أو الأمراض اليسيرة الشّائعة التي لا يلحق الشّخص بتركها ضرر ، فلا يجوز صرف الزّكاة فيها ؛ لأنّها ليست من الحاجات الأساسيّة التي يحتاجها الفقير .

3 - أن يراعى في تكاليف العلاج عدم الإسراف والتّبذير ؛ لأنّ القصد هو دفع المرض ، وما زاد عن ذلك فهو من السّرف المنهيّ عنه .

(1) انظر : المجموع شرح المذهب (175/6) .

(2) انظر : نوازل الزّكاة ، د. عبد الله الغفيلي (365 - 366) .

(3) انظر : المرجع السّابق (370) .

ب - المصرف الثَّانِي : مصرف ((في سبيل الله)) :

جعل بعض الفقهاء ذوي الاحتياجات الخاصة -من معوقين ومشلولين ومجنومين وأصحاب أمراض مزمنة- من المستحقين للزكاة باعتبار أنَّهم داخلون في مشمولات مصرف ((في سبيل الله)) ، وقد ورد في رسالة الزُّهريِّ لعمر بن عبد العزيز - وهو بيِّن له مواضع السُّنَّة في الزكاة - : ((إنَّ فيها نصيباً للزَّمنى والمقعدين ، ونصيباً لكلِّ مسكين به عاهة لا يستطيع عيلة ولا تقيباً في الأرض)) (1) .

والحكم في هذه المسألة يبنِّي على معرفة المراد بمصرف ((في سبيل الله)) .

وقد اتَّفَق الفقهاء على أنَّ الغزاة ممَّن يشملهم هذا المصرف (2) . واختلفوا فيما عدا ذلك إلى خمسة أقوال :

القول الأوَّل : أنَّ المراد بمصرف في سبيل الله هو الغزو ، وهو قول أبي يُوسف من الحنفيَّة (3) ، و مذهب المالكيَّة (4) ، والشافعيَّة (5) ، ورواية عند الحنابلة اختارها ابن قدامة (6) .

دليلهم : أنَّ المراد من سبيل الله عند الإطلاق هو الغزو ، وأكثر ما جاء في القرآن هو من ذلك ، فيحمل هذا المصطلح على المعهود الجاري في الشريعة (7) .

ونوقش : بعدم التَّسليم ، فالواجب عند عدم النَّقل الشَّرعيِّ الأخذ بالمعنى اللَّغويِّ ، وهو يدلُّ على العموم (8) .

القول الثَّانِي : المراد به الغزو ، والحجَّ والعمرة ، وهو قول محمَّد بن الحسن من الحنفيَّة (9) ، ومذهب الحنابلة (10) .

ودليلهم : حديث أمِّ معقل - رضي الله عنها - قالت : كَانَ أَبُو مَعْقَلٍ حَاجًّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَلَمَّا قَدِمَ قَالَتْ

(1) الأموال ، لأبي عبيد القاسم بن سلام (57/1) .

(2) انظر : بدائع الصنائع (73/2) ؛ الذخيرة (148/3) ؛ روضة الطالبين (321/2) ؛ كشَّاف القناع (107/2) .

(3) انظر : بدائع الصنائع (73/2) ؛ حاشية ابن عابدين (260/3) .

(4) انظر : الذَّخيرة (148/3) ؛ شرح الخرشي (218/2) .

(5) انظر : العزيز شرح الوجيز (62/2) ؛ روضة الطالبين (321/2) .

(6) انظر : المغني (326/9) ؛ كشَّاف القناع (107/2) .

(7) انظر : المجموع ، النَّوويّ (200/6) .

(8) انظر : الرُّوضة النديَّة (206/1) .

(9) انظر : بدائع الصنائع (73/2) ؛ حاشية ابن عابدين (260/3) .

(10) انظر : الفروع (612/2) ؛ كشَّاف القناع (107/2) .

أُمُّ مَعْقَلٍ : قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ عَلِيَّ حَجَّةً ، فَأَنْطَلَقَا يَمَشِيَانِ حَتَّى دَخَلَا عَلَيْهِ ، فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ عَلِيَّ حَجَّةٌ ، وَإِنَّ لِأَبِي مَعْقَلٍ بَكْرًا ، قَالَ أَبُو مَعْقَلٍ : صَدَقْتَ ، جَعَلْتُهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « أَعْطَاهَا فَتَحَجَّ عَلَيْهِ ؛ فَإِنَّهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » (1) .

ونوقش : بأنَّ الحديث ضعيف لا تقوم به حجة (2) .

القول الثالث : أنَّ المراد به جميع القُرب والطَّاعات ، وهو منسوب لبعض الفقهاء (3) . وقال به كثير من المعاصرين (4) .

ودليلهم : أنَّ اللفظ عام ، فلا يجوز قصره على بعض أفرادهِ إلاَّ بدليل صحيح ، ولا دليل على ذلك (5) .

ونوقش : بأنَّ ذلك غير مسلم ، فهذا العموم مقيد بظاهر الاستعمال ، كما أنَّه يلزم منه أن يكون كلَّ مصلٍّ وصائمٍ ومتصدِّقٍ مستحقًّا للزَّكاة ، ولا قائل بذلك (6) .

القول الرابع : أنَّ المراد به جميع مصالح المسلمين العامَّة ، وهو قول بعض المعاصرين (7) .

ودليلهم : أنَّه لا يعرف لكلمة ((في سبيل الله)) في القرآن غير معنى البرِّ العام ، والخير الشَّامِل (8) .

ونوقش : بأنَّ ذلك غير مسلم ، فقد جاءت لمعانٍ متعدِّدة ، والجهاد هو أكثر ما وردت فيه (9) .

القول الخامس : أنَّ المراد بذلك الجهاد بمعناه العام (جهاد اليد والمال واللسان) ، فيشمل ذلك : القتال في سبيل

-
- (1) أخرجه أبو داود برقم (1988) ؛ وأحمد (375/6) .
 - وقال في نصب الرأية (358/2) : « فيه رجل مجهول ، وإبراهيم بن مهاجر متكلم فيه » .
 - (2) انظر : المجموع ، النَّووي (200/6) .
 - (3) عزاه القفال لبعض الفقهاء ولم يسمهم ، كما نقل ذلك عنه الرَّازي في تفسيره (90/16) .
 - (4) جاء في قرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة قرار رقم (4) عن هذا القول : « وهذا قول قلَّة من المتقدمين ، وقد ارتضاه واختاره كثير من المتأخرين » .
 - (5) انظر : نوازل الزَّكاة ، الغفيلي (440) .
 - (6) انظر : المرجع السابق .
 - (7) ممَّن قال به السيِّد محمَّد رشيد رضا في تفسير المنار (504/10) ؛ والشَّيخ محمود شلتوت في الإسلام عقيدة وشريعة (124) .
 - (8) انظر : نوازل الزَّكاة (440) .
 - (9) انظر : المرجع السابق .

الله ، والدعوة إلى الله ، وهو ما صدر به قرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي (1) ، والدعوة الأولى لقضايا الزكاة المعاصرة (2) .

ودليلهم :

- 1- أن إرادة المعنى الخاص وهو الجهاد وما كان في معناه هو الظاهر من أسلوب الحصر في آية الصدقات ، فالتعميم يشمل جهات كثيرة ، وهذا ينافي أسلوب حصر المصارف في ثمانية أصناف (3) .
- 2- أن الجهاد في الإسلام لا يقتصر على الغزو ، بل يشمل جهاد الكلمة والدعوة (4) .
- 3- أن الدعوة إلى الله لو لم تكن داخلة في معنى الجهاد بالنص ، لوجب إلحاقها قياساً ، فكلاهما يراد لنصرة الدين (5) .

والرَّاجح :

القول الخامس ؛ لقوة أدلته ، ولأنه يتحقق به الجمع بين أسلوب الحصر في الآية ، مع المعنى العام للمصطلح ، بما يفيد عدم التخصيص الضيق أو التعميم الواسع ، وإنما هو تخصيص مع توسيع للمعنى ، لا يخرج به عن الاستعمال الشرعي ، ولا يقتصر به على مجرد المعنى اللغوي (6) .

وبناء على ذلك فلا يدخل المعوقون في هذا المصرف بهذا الاعتبار ، إلا إذا وجد المعنى المقتضي لدخولهم ، وهو كونهم مجاهدين ، أو دعاءً إلى الله .

(1) انظر : قرارات المجمع الفقهي الإسلامي ، الدورة التاسعة ، القرار الخامس .

(2) انظر : فتاوى وتوصيات ندوات قضايا الزكاة المعاصرة (25) .

(3) انظر : فقه الزكاة ، القرضاوي (656/2) .

(4) انظر : المرجع السابق (656/2) .

(5) انظر : المرجع السابق .

(6) انظر : نوازل الزكاة (445) .

المبحث الرابع

حقوق المعوقين التعليميّة والاجتماعيّة

المطلب الأوّل : حقّ التّعليم :

يعتبر حقّ التّعليم من أهمّ حقوق الإنسان - معوقًا كان أو غير معوق -، بل إنّه أوكّد للإنسان المعوق ، كي يستطيع مسايرة أقرانه ، ونيل حقوقه .

والأصل في أحكام الشريعة الإسلاميّة أن لا تفرّق بين فئة وأخرى ، وعندما تقرّر حقًا فإنّ ذلك يشمل الجميع ، والنصوص الشرعيّة الدالّة على مشروعية حقّ التّعليم للإنسان لا تفرّق بين فئة وأخرى (1) .

وقد اهتمّت الشريعة الإسلاميّة بالعلم ، وأولته مكانة رفيعة ، ويكفي أوّل خطاب للرّسول ﷺ كان في الحثّ على العلم وطلبه .

يقول تعالى : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق : 1 - 5] .

وتتأكّد مكانة العلم عندما يقسم الله تعالى بالقلم ، وهو أداة العلم ، فيقول ﷺ : ﴿ ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾ [القلم : 1] ، ولفظ يسطرون يشمل كلّ فنون الكناية والتعبير ، وكلّ آلة أو نظام استحدث للتوصّل إلى اكتساب العلم من وسائل مقروءة أو مكتوبة أو مسموعة ، أو مرئيّة (2) .

ومن السنّة النبويّة: هناك أحاديث كثيرة وردت في فضل العلم وأهله ، منها : حديث معاوية رضي الله عنه قال : « مَنْ يُرِدِ اللَّهَ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ » (3) ، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ » (4) .

وفيما يتعلّق بتعليم المعوقين خصوصًا عاتب الله سبحانه رسوله ﷺ لإعراضه عن تعليم عبد الله بن أمّ مكتوم - وهو من المعوقين- ، وانشغاله بدعوة كفّار قريش في آيات تنلّى إلى قيام الساعة ، وفي هذا تقرير لحقّ المعوقين في

(1) انظر : حقوق المعوقين في النّظام السّعودي ، عبد الله الدهش (30) .

(2) انظر : التّفسير الواضح ، محمّد حجازي (79/29) .

(3) أخرجه البخاري برقم (3116) ؛ ومسلم برقم (1037) .

(4) أخرجه مسلم برقم (2699) .

التعليم ، وأن العلم لا ينبغي أن يخصّ به طائفة دون أخرى ، ولا جنس دون آخر ، يقول سبحانه : ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى * أَمَا مِنْ اسْتَعْنَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكِي * وَأَمَا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَى ﴾ [عبس : 1 - 10] .

يقول ابن كثير - رحمه الله - : ((ومن ههنا أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن لا يخصّ بالإنذار أحدًا ، بل يساوي فيه بين الشَّريف والضعيف ، والفقير والغني ، والسَّادة والعبيد ، والرَّجال والنِّساء ، والصِّغار والكبار ، ثمَّ الله تعالى يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ، وله الحكمة البالغة والحجَّة الدَّامغة في ذلك)) (1) .

ومن أهم ما يتفرَّع عن حقوق المعوقين التَّعليمية ما يلي :

- 1- حقَّهم في تسهيل طرق التَّعليم لهم ، فإن كانوا من ذوي الإعاقة البصريَّة ؛ كتبت مناهجهم بطريقة (برايل) ، وإن كانوا من ذوي الإعاقة السَّمعية ؛ خُصِّص لهم معلِّمون مدربون على التَّعامل بلغة الإشارة ، وهكذا . كما ينبغي أن تخصصَّ وحدة إدارية في كل جهة تعليمية مسؤولة عن شؤونهم وحاجاتهم .
- 2- ضرورة تأهيل الفصول الدَّراسية لهم ، بوضع منازقات تسهَّل وصولهم لقاعات الدَّراسة ، وتخصيص مواقف لهم ، وتخصيص مُرافق شخصي لهم يقوم بالكتابة عنهم - وذلك في حالة الإعاقة البصريَّة - وإرشادهم ودلالتهم .
- 3- إنشاء مراكز أبحاث متخصصة في قضايا المعوقين ، ودعم هذه البحوث ونشرها .
- 4- إعداد معلِّمين متخصصين في مجال التربية الخاصة وتدريبهم وتأهيلهم حتى يكونوا على مستوى المسؤولية الملقاة على عاتقهم .
- 5- العمل على دمج ذوي الاحتياجات الخاصة القابلين للتَّعليم بنظرائهم من الطُّلبة الآخرين في التَّعليم العام ، والإفادة من تجارب الآخرين في هذا الشأن بما لا يتعارض مع الشَّرعية الإسلاميَّة .

وتشير كثير من الدَّراسات المتخصصة إلى أنَّ دمجهم بالأسياء يحقِّق فوائد كثيرة ، من أهمها (2) :

- 1- تحقيق مبدأ المساواة بين الطُّلاب المعوقين وأقرانهم الأسياء في العمليَّة التَّربويَّة .
- 2- المشاركة في تقوية العلاقة بين الطُّلاب من خلال احتكاك الأطفال المعوقين بأقرانهم العاديين في سنِّ مبكِّرة ، وهذا يُوِّدي إلى التَّخلُّص من المفاهيم الخاطئة لدى الأسياء من المعوقين .
- 3- تكوين مفاهيم صحيحة واقعية لدى المعوقين عن المجتمع الذي يعيشون فيه ، وزيادة التَّقبُّل الاجتماعي لهم ، والتَّفاعل بينهم وبين باقي أفراد المجتمع .

(1) تفسير القرآن العظيم (1451) .

(2) انظر : حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة ، د. رضا عبد الباري (56) ؛ رعاية الإسلام للمعوقين ، د. تركي السَّكران

(220/1) .

المطلب الثاني : حقّ العمل :

العمل هو أساس الحياة ، ولا يتصوّر أن تقوم حياة بغير عمل ، وعنوان تقدّم الأمم والحضارات يقاس بمدى جودة تعليمها وإتقان عملها .

وقد حثّت الشريعة الإسلامية على العمل في آيات وأحاديث كثيرة ، منها :

قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾

[الجمعة : 10] .

وجه الدلالة : أنّ الله تعالى أباح لنا الابتغاء من فضله ، ولا يكون ذلك إلا بالعمل على اختلاف أنواعه (1) .

وقوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ ﴾ [الأنبياء : 80] .

وجه الدلالة : أنّ الله علّم نبيّه داود عليه السلام صناعة الدروع التي يتّقي بها الإنسان عدوّه حين القتال ، وقد جاء ذلك في مقام الامتنان من الله لعباده ، فدلّ على مشروعية العمل لانتقاء شرّ الأعداء (2) .

وحديث المقدم عليه عن رسول الله ﷺ قال : « مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ » (3) .

وحديث الزبير بن العوام عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : « لِأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ ، فَيَأْتِيَ بِحِزْمَةِ الْحَطَبِ عَلَى ظَهْرِهِ فَيَبِيعَهَا فَيُكْفَى اللَّهُ بِهَا وَجْهَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ » (4) .

ووجه الدلالة من الحديثين السابقين : أنّ النبي ﷺ حثّ على عمل اليد ، والطعام الناتج عنه خير طعام على الإطلاق ، وهذا حثّ عظيم على العمل النافع (5) .

والشريعة الإسلامية إذ تقرّر هذا الحقّ وتحميه ، لا تفرّق في ذلك بين معوّق وغيره ما دام مؤهلاً قادراً على العمل والإنتاج .

ومما يدلّ على رعاية النبي ﷺ لحقّ المعوّقين في العمل ، أنّه استخلف عبد الله بن أمّ مكتوم على المدينة في بعض

(1) انظر : العمل وأحكامه ، د. سليمان الثنيان (22) .

(2) انظر : المرجع السابق .

(3) أخرجه البخاري برقم (2072) .

(4) أخرجه البخاري برقم (1471) .

(5) انظر : العمل وأحكامه (22) .

أسفاره ، وكان أعمى (1) .

وتعدّ قضية عمل المعوّقين وتأهيلهم من أهمّ القضايا التي توليها القوانين والأنظمة المعاصرة اهتمامها ، وذلك يرجع إلى أنّ العمل هو أفضل السبل التي تسهم في القضاء على شعور المعوّق بالعزلة الاجتماعية ، إذ يساعده على سرعة اندماجه في المجتمع ، كما يكشف عن طاقاته المعطّلة ، ومن ثمّ يساعد على زيادة الإنتاج ودفع عجلة التنمية إلى الإمام وتوفير موارد ماليّة منتظمة للمعوّقين (2) .

ومن أهمّ ما يتفرّع عن حقوق المعوّقين في العمل ، ما يلي :

1- ضرورة تدريبهم وتأهيلهم ، وذلك بإنشاء مراكز تأهيل لهم تمكّنهم من دخول سوق العمل والحصول على الفرص الوظيفيّة المناسبة لهم (3) .

2- توفير العمل لهم في القطاعات الحكوميّة بما يتناسب مع إمكانيّاتهم ومؤهلاتهم ؛ ولا يضرّ بالمصالح العامّة ، كوظائف النسخ ، والحاسب الآلي ، ونحوها (4) .

3- إلزام القطاع الخاص بالقيام بمسؤوليّته الاجتماعيّة ، وذلك بتوظيف نسبة معيّنة من المعوّقين ، وقد نصّ نظام العمل الجديد في المملكة العربيّة السّعوديّة على إلزام كلّ صاحب عمل لديه خمسة وعشرين عاملاً فأكثر ، وتمكّنه طبيعة العمل لديه من تشغيل المعوّقين أن يشغل 4% على الأقل من مجموع عدد عماله من المعوّقين المؤهلين مهنيّاً (5) .

4- أن يكون للمعوّقين زيادة ماليّة تسمّى ((بدل إعاقة)) ، وذلك مقابل العمل الذي يقومون به ، حيث إنهم يبذلون جهداً زائداً عن نظرائهم العاديين .

المطلب الثالث : حقّ الرّعاية الصحيّة :

عرّفت الرّعاية الصحيّة بأنّها : ((مجموع الخدمات والإجراءات التي تقدّم لأفراد المجتمع عامّة بهدف رفع مستواه الصحيّ ، والحيلولة دون حدوث الأمراض وانتشارها)) (6) .

(1) انظر : سير أعلام النبلاء ، الذّهبيّ (362/1) .

(2) انظر : الحماية القانونيّة لحقوق المعاقين ذوي الاحتياجات الخاصّة ، وسيم الأحمد (31) .

(3) انظر : الإسلام والإعاقة ، د. وهبة الزّحيليّ (61) .

(4) انظر : حقوق المعوّقين في النّظام السّعودي ، عبد الله الدهش (72) .

(5) انظر : مادّة رقم (28) من نظام العمل السّعودي الجديد الصّادر بالمرسوم الملكي رقم (م 15) وتاريخ 1426/8/23 هـ .

(6) الرّعاية الصحيّة للفرد في الفقه الإسلامي ، بن زبيطة حميدة (37) .

وقد حثت الشريعة الإسلامية على الرعاية الصحية ، وجعلت من مقاصدها الكبرى حفظ النفس ، وذلك بجلب ما فيه نفعها وصلاحها ، ودرء ما فيه فسادها وهلاكها .

ومن الأدلة على مشروعية الرعاية الصحية ، ما يلي :

1 - قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة : 195] .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [النساء : 29] .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة : 32] .

وجه الدلالة من الآيات السابقة : أن الله ﷻ نهى عن قتل النفس وإهلاكها ، وأمر بإحيائها ، ومن وسائل إحيائها رعايتها صحياً بتناول ما فيه نموها ، ومنع ما فيه مرضها (1) .

2 - قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [البقرة : 173] .

وجه الدلالة : أن الله سبحانه حرّم تناول هذه الخبائث لما فيها من الضرر بصحة الإنسان ، فدلّ على أن حفظ الصحة أمر مطلوب شرعاً (2) .

3 - حديث عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ قال : « لَزَوَالِ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ » (3) .

وحديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ قال : « لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يُصِْبْ دَمًا حَرَامًا » (4) .

وجه الدلالة : أن النبي ﷺ نهى عن قتل الإنسان بغير حق ، ومفهوم المخالفة : الأمر بكلّ ما فيه سبيل حياته ، ومن ذلك رعايته صحياً .

4 - حديث أبي هريرة ؓ أن النبي ﷺ قال : « الْفِطْرَةُ خَمْسٌ : الْخِتَانُ ، وَالِاسْتِحْدَادُ ، وَقَصُّ الشَّارِبِ ، وَتَقْلِيمُ

(1) انظر : المرجع السابق (156) .

(2) انظر : المرجع السابق .

(3) أخرجه الترمذي برقم (1395) ؛ والنسائي برقم (3998) ؛ وابن ماجه برقم (2138) ؛ وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه .

(4) أخرجه البخاري برقم (6862) .

الأَظْفَارِ ، وَتَنْتَفِ الأَبَاطِ » (1) .

وجه الدلالة : أَنَّ الجامع بين هذه الخصال هو أَنَّها متعلّقة بالرّعاية الصحيّة ، ممّا يدلّ على أَنَّها مطلوبة شرعاً (2) .

وتنقسم الرّعاية الصحيّة للموقّنين إلى قسمين (3) :

1 - رعاية صحيّة وقائيّة ، وتهدف إلى دفع الإعاقة قبل أن تقع .

2 - رعاية صحيّة علاجيّة ، وتهدف إلى رفع الإعاقة ، أو تخفيفها قدر الإمكان بعد وقوعها .

ويشمل حقّ الرّعاية الصحيّة أموراً كثيرة ، منها :

1- عيادتهم ، والتنفيس عنهم ، والدّعاء لهم بظهر الغيب ، فعن ثوبان ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال : « مَنْ عَادَ مَرِيضًا لَمْ

يَزَلْ فِي حُرْفَةِ الْجَنَّةِ ، قِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا حُرْفَةُ الْجَنَّةِ ؟ قَالَ : جَنَاهَا » (4) .

2- تقديم الخدمات الوقائيّة ، بما فيها الإرشاد الوراثي الوقائي ، وإجراء الفحوصات والتّحليلات المخبريّة للكشف

المبكر عن الأمراض المسبّبة للإعاقة ، واتّخاذ التّحصينات والتطعيمات اللازمة (5) .

3- علاجهم على نفقة الدّولة ، وذلك بإقامة المستشفيات والمراكز التي تعنى بعلاج المعوّقين ، سواء أكانت إعاقة

عقليّة بإقامة مستشفيات للأمراض العقليّة ، أم حسيّة بإنشاء مراكز ومستشفيات لأمراض العيون والسمع ، أم

حركيّة ، بإقامة مراكز لعلاج وتأهيل ذوي الإعاقات الحركيّة (6) .

4- توفير الدواء لهم مجاناً ، أو بسعر مناسب لهم (7) .

5- توفير الأجهزة التّعويضيّة ، وخدمات التّدليك والعلاج الطّبيعيّ للمعوّقين (8) .

6- توفير الدّعم التأهيليّ للمعوّقين ، وذلك بإقامة مراكز تأهيل لهم حتى يعودوا إلى المجتمع بأعلى قدر ممكن من

(1) أخرجه البخاري برقم (5891) ؛ ومسلم برقم (557) .

(2) انظر : حجّة الله البالغة ، الدّهلوي (339/1) .

(3) انظر : حقوق المعوّقين ، عبد الله الدهش (78) .

(4) أخرجه مسلم برقم (2568) .

(5) انظر : حقوق المعوّقين ، عبد الله الدهش (88) .

(6) انظر : حقوق المعاق ، د. إسماعيل شندي ، ومحمّد شلش (20) .

(7) انظر : الإسلام والإعاقة ، د. وهبة الزّحيلي (60) ؛ المعاق في الفكر الإسلامي ، د. ماهر الحولي (12) .

(8) انظر : حقوق ذوي الاحتياجات الخاصّة ، عبد العزيز المطلق (347) ، حقوق المعاق ، د. إسماعيل شندي ود. محمّد

شلش (20) .

7- تدريب أسر المعوقين على كيفية العناية بهم ورعايتهم (2) .

8- تدريب العاملين الصحيين ، وكذلك الذين يباشرون الحوادث بكيفية التعامل مع المعوقين والمصابين وإسعافهم (3) .

المطلب الرابع : حقّ الزواج :

من الحقوق الاجتماعية للمعوق حقّه في الزواج وتكوين الأسرة ، وهو حقّ كلفته له الشريعة الإسلامية ، فالنكاح سنة من سنن الله في الكون ، إذ به يتحقّق بقاء النسل الإنساني إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وقد امتنّ الله ﷻ على عباده بأن خلق لهم أزواجاً يسكنون إليها ، قال تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الرّوم : 21] .

وقال سبحانه : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾ [الأعراف : 189] .

وقال تعالى : ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنٍ وَحَفْدَةً ﴾ [النحل : 72] .

((فهذه الآيات الكريمة وغيرها تقرّر حقّ الإنسان في أن يكون له زوجة يسكن إليها ، ليكون منها أسرة ، والمعوق إنسان له كامل الحقوق ، لا يختلف عن غيره فيما أودع الله فيه من غرائز ، فليس لأحد مهما كانت صفته أن يضع قانوناً أو اجتهاداً من شأنه أن يحرم إنساناً - ولو كان معوقاً - من حقّ التمتع بما أباحه الله)) (4) .

ولبيان مدى تمتع المعوق بهذا الحقّ في الشريعة الإسلامية ، نعرض لمسألتين لهما تعلق شديد بهذا الحقّ ، وهما :

المسألة الأولى : حكم زواج المعوق عقلياً :

المعوق حسيّاً أو حركيّاً حكمه في الزواج حكم الشخص السليم ، أمّا المعوق عقليّاً ، فيتخرّج حكمه على حكم تزويج المجنون والمجنونة .

أولاً : حكم تزويج المجنون :

اتّفق الفقهاء على جواز تزويج المجنون إذا كان محتاجاً لذلك ورضيت به المرأة وأولياؤها ، وكان مأموناً في

(1) انظر : حقوق المعاق ، إسماعيل شندي ومحمّد شلش (20) .

(2) انظر : حقوق المعوقين ، عبد الله الدهش (88) .

(3) انظر : المرجع السابق .

(4) حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة ، عبد العزيز المطلق (72) .

الغالب ، ووجد من يتكفل بنفقته ونفقة زوجته وعياله ، وهذا مقتضى مذهب الحنفية (1) ، ومذهب المالكية (2) ،
والشافعية (3) ، والحنابلة (4) .

واستدلوا بأدلة ، منها :

1 - أن الجنون لا يفقد شهوة النكاح ، ولو لم يزوجه وليه لكان فيه إضراراً به ، والضّرر يزال (5) .

2 - أن في تزويجه مصالح عظيمة ، منها : وجود من يعتني به ويقوم بشؤونه ، وهذا من مقاصد النكاح
المهمة (6) .

ثانياً : حكم تزويج المجنونة :

اتفق الفقهاء على أن للوليّ تزويج المجنونة سواء أكانت صغيرة أم كبيرة (7) .

واستدلوا لذلك : بأن في تزويجها صيانة لها عن الفجور ، وتحصيل النفقة والعفاف ، ودفع ضرر الشهوة
عنها (8) .

المسألة الثانية : حكم فسخ النكاح بسبب الإعاقة :

لا يخلو الأمر من حالتين :

الحالة الأولى : أن يعلم الزوج أو الزوجة بإعاقة الآخر عند العقد أو بعده ورضي به ، فإنه يسقط خياره في الفسخ
باتفاق الفقهاء (9) .

واستدلوا : بأن عقد الزوج أو الوليّ النكاح مع العلم بالعيب دليل على رضاه ، فيسقط خياره (10) ؛ لقاعدة :

-
- (1) انظر : المبسوط (241/4) ؛ بدائع الصنائع (327/2) .
 - (2) انظر : الذخيرة (220/4) ؛ مواهب الجليل (458/3) .
 - (3) انظر : روضة الطالبين (95/7) ؛ مغني المحتاج (168/3) .
 - (4) انظر : المغني (412/9) ؛ الإنصاف (52/8) .
 - (5) انظر : المبسوط (241/4) .
 - (6) انظر : أحكام المريض النفسي ، خلود المهيزع (271 - 272) .
 - (7) انظر : بدائع الصنائع (327/2) ؛ مواهب الجليل (458/3) ؛ روضة الطالبين (95/7) ؛ الإنصاف (52/8) .
 - (8) انظر : المغني (412/9) .
 - (9) انظر : المبسوط (98/5) ؛ مواهب الجليل (483/3) ؛ روضة الطالبين (178/7) ؛ شرح منتهى الإرادات (48/3) .
 - (10) انظر : حاشية الدسوقي (103/3) .

((الرضا بالشيء رضا بما تولد منه)) (1) .

الحالة الثانية : أن تحدث الإعاقة بعد العقد أولاً يعلم بها إلا بعد العقد ، فهل يصح الفسخ ؟

يتخرج حكم هذه المسألة على حكم التفريق بين الزوجين للعيوب . وقد اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على جواز التفريق بين الزوجين بعيبين هما : الجب (2) ، والعنة (3) ، فإذا وجدت الزوجة زوجها كذلك ؛ جاز لها طلب الفسخ (4) .

واختلفوا فيما عداهما من عيوب على خمسة أقوال :

القول الأول : أن العيوب التي تجيز للزوجة الحق في طلب التفريق بها هي : الجب ، والعنة ، والخصاء ، وما في معناها كالخنوثة ، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ، والمذهب المعتمد عند الحنفية (5) .

واستدلوا : بأن الأصل عدم الخيار في عقد النكاح ، ولكن بما أن المقصود الأصلي من الزواج النسل ، وهذه العيوب ينعدم بها تحقيق هذا المقصد ، ثبت الخيار فيها ؛ لأنها لا تقبل الزوال ، ولا مخلص من الضرر المترتب عليها إلا بالتفريق (6) .

القول الثاني : أن العيوب التي يفسخ بها النكاح ثلاثة عشر عيباً : أربعة مشتركة بين الزوجين : الجنون ، والجذام (7) ، والبرص (8) ، والعذيمة (9) . وأربعة خاصة بالرجل ، وهي : الجب ، والعنة ، والخصاء ،

- (1) انظر : المنثور ، الزركشي (176/2) .
- (2) الجب : هو أن يكون جميع الذكر مقطوعاً ، أو لم يبق منه إلا ما لا يمكن الجماع به .
- (3) انظر : المصباح المنير (89/1) ؛ الدر النقي (639/3) .
العنة : الاعتراض ، والعنين : الرجل العاجز عن الإيلاج لأن ذكره يعترض إذا أراد إيلاجه .
- (4) انظر : المغني (82/10) ؛ أنيس الفقهاء (167) .
- (5) انظر : بدائع الصنائع (327/2) ؛ مواهب الجليل (483/3) ؛ مغني المحتاج (202/3) ؛ كشاف القناع (105/5) .
وزاد عليها محمّد بن الحسن : الجنون ، والجذام ، والبرص .
- (6) انظر : الجامع الكبير (92) ؛ مختصر الطحاوي (181) ؛ بدائع الصنائع (322/2 - 327) .
- (7) انظر : الهداية ، المرغيناني (27/2) ؛ تبيين الحقائق ، الزيلعي (25/3) .
- (8) الجذام : مرض مزمن معدّ ، يسببه ميكروب يسمّى « باسيل جذام » يدخل إلى الجسم عن طريق الأنف ، أو الجروح المفتوحة ، وتتميّز أعراضه بظهور أورام صغيرة على الجسم وغالباً ما تتعفن وتنقرح ممّا يسبب تساقط الأعضاء والأطراف .
- (9) انظر : الموسوعة الطبيّة العربيّة (108) ؛ المرشد الطبي الحديث (368) .
- (8) البرص : هو مرض فقد تصبغات الجلد ، ويتميّز بظهور بقع ناصعة البياض مختلفة الحجم ، وهو مرض غير معدّ ، ولا يشكو صاحبه من أيّ أعراض إلا المنظر المشوه وما يصاحبه من آلام نفسية .
- انظر : الأمراض الجلديّة ، محمّد رفعت (205) .
- (9) العذيمة : هي خروج الغائط أثناء الجماع .
- انظر : المصباح المنير (399) ، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة ، محمود عبدالمنعم (487/2) .

والاعتراض ، وخمسة خاصة بالمرأة ، وهي : الرّتق (1) ، والقرن (2) ، والعفل (3) ، والفتق (4) ، والبخر (5) ، وهو وهو مذهب المالكيّة (6) .

القول الثالث : أنّ العيوب التي يفسخ بها النّكاح سبعة : ثلاثة عيوب مشتركة بين الزوجين ، وهي : الجنون ، والجذام ، والبرص ، وعيبان خاصان بالرجل وهما : العنة والجبّ ، وعيبان خاصان بالمرأة ، وهما : الرّتق ، والقرن ، وهذا مذهب الشافعيّة (7) .

القول الرابع : أنّ العيوب المجوّزة لفسخ النّكاح ثمانية : ثلاثة عيوب مشتركة بين الزوجين وهي : الجنون ، والجذام ، والبرص ، وعيبان خاصان بالرجل ، وهما : العنة والجبّ ، وثلاثة عيوب خاصة بالمرأة وهي : الفتق ، والقرن ، والعفل ، وهذا مذهب الحنابلة (8) .

واستدلّ أصحاب المذاهب الثلاثة بأدلة ، منها : حديث كعب بن زيد رضي الله عنه : أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله تزوّج امرأة من بني غفار ، فلمّا دخل عليها وضع ثوبه وقعد على الفراش أبصر بكثحها بياضاً ، فانحاز عن الفراش ، ثمّ قال : « **خذي عليك ثيابك** » ولم يأخذ ممّا أتاها شيئاً (9) ، وفي رواية أنّه قال : « **الحقي بأهلك** » (10) .

وجه الدلالة : ظاهر الحديث يدلّ على جواز فسخ النّكاح بالبرص ، ويقاس عليه كلّ عيب يشترك معه في العلة ،

- (1) الرّتق : هو التحام الفرج بحيث لا يمكن ولوج الذكر .
انظر : تحرير ألفاظ التنبيه (255) ؛ المطلع (323) .
- (2) القرّن : لحم أو عظم أو غدة في الفرج تمنع ولوج الذكر .
انظر : تحرير ألفاظ التنبيه (255) ؛ الدر النقي (635/3) .
- (3) العفل : نتوء يخرج من فرج المرأة ، وقيل : رغوّة في الفرج تمنع من لذة الوطء .
انظر : المطلع (323 ، 324) ؛ الدر النقي (636/3) .
- (4) الفتق : هو انخراق ما بين السّيلين ، وقيل : انخراق ما بين مجرى البول والمني .
انظر : المطلع (324) ؛ الدر النقي (638/3) .
- (5) البخر : هو نتن رائحة الفم .
انظر : لسان العرب (47/4) ؛ المطلع (324) .
- (6) انظر : مواهب الجليل (483/3) ؛ حاشية الدسوقي (277/2) .
- (7) انظر : روضة الطالبين (177/7) ؛ مغني المحتاج (203/3) .
- (8) انظر : كشّاف الفتاوى (110/5) ؛ شرح منتهى الإرادات (51/3) .
- (9) أخرجه البيهقي برقم (214/7) .
- (10) وضعّه ابن حجر في بلوغ المرام (301) ؛ والألباني في إرواء الغليل رقم (1912) .
أخرجه سعيد بن منصور في سننه (214/1) .

وهي المنع من الاستمتاع أو كماله .

ونوقش : بأنّ الحديث ضعيف جدًا ؛ لأنّه من رواية جميل بن زيد ، وهو متروك (1) .

وعلى التّسليم بصحّته ، يكون المراد من ردّ المرأة لأهلها الطّلاق ، بدليل أنّه عليه الصّلاة والسّلام قال لها : **« الحقي بأهلك »** وهذا اللفظ من كنايات الطّلاق ، فيكون المراد التّفريق بطلاق الزّوج (2) .

كما استدلّوا بأنّار وفتاوى بعض الصّحابة رضي الله عنهم تؤيّد ما ذهبوا إليه ، منها : ما رواه سعيد بن المسيّب أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قال : **« أَيَّمَا رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَبِهَا جُنُونٌ أَوْ جُدَامٌ أَوْ بَرَصٌ ، فَمَسَّهَا ، فَلَهَا صَدَاقُهَا كَامِلًا ، وَذَلِكَ لِزَوْجِهَا غُرْمٌ عَلَى وَلِيِّهَا »** (3) .

القول الخامس : أنّه يفرّق بين الزّوجين بكلّ عيب يمنع تحقيق مقاصد النّكاح ، وهو قول ابن تيميّة (4) ، وابن القيم (5) رحمهما الله .

واستدلّوا بأنّ : **« القياس : أنّ كلّ عيب ينقّر الزّوج الآخر منه ، ولا يحصل به مقصود النّكاح من الرّحمة والمودّة ؛ يوجب الخيار ، وهو أولى من البيع ... وأمّا الاقتصار على عيبين أو ستّة أو سبعة أو ثمانية دون ما هو أولى منها أو مساوٍ لها ، فلا وجه له ، فالعمى والخرس والطرش ، وكونها مقطوعة اليدين أو الرّجلين أو أحدهما ، أو كون الرّجل كذلك ، من أعظم المنقّرات ، والسكوت عنه من أفبح التّدليس والعشّ ، وهو منافٍ للدين ، والإطلاق إنّما ينصرف إلى السّلامة ، فهو كالمشروط عرفًا »** (6) .

الترجيح : القول الأخير هو الأسعد بالدليل ، والأقرب لمقاصد الشّرع الحكيم . إذ كيف يمكّن أحد الزّوجين من الفسخ بقدر قلامة الظّفر من البرص ، ولا يمكّن من ذلك بالمرض المعدي المستشري كالجرب والأمراض الجنسيّة الفتاكة (7) .

(1) انظر : المحلّى (115/10) ؛ تهذيب التهذيب ، ابن حجر (114/2) .

(2) انظر : سبل السلام (198/2) ؛ نيل الأوطار (186/6) .

(3) أخرجه مالك في الموطأ (526/2) .

ورجاله ثقات . انظر : سبل السلام (287/3) .

(4) انظر : مجموع الفتاوى (175/29 ، 354) (172/32) .

(5) انظر : زاد المعاد (180/5 - 186) .

(6) زاد المعاد (182/5) « بتصرّف » .

(7) انظر : التّفريق بين الزّوجين بحكم القاضي ، د. سعود الثبيتي (49) .

وبناء على ما سبق ، فيجوز فسخ النكاح بسبب الإعاقة إذا كانت تنقّر أحد الزوجين من الآخر ، وتمنع من تحقيق الرّحمة والمودّة بينهما .

وينبغي للطرف الآخر ألا يلجأ للمفارقة، بل يصبر على ما حلّ بصاحبه من البلاء وأن يحتسب الأجر عند الله في ذلك .

المطلب الخامس : حقّ التّنقل :

يعدّ حقّ التّنقل من الحقوق التي كفلتها الشريعة الإسلامية للإنسان ، فقد امتنّ الله ﷻ على عباده بأن هيا لهم وسائل للركوب ، فقال سبحانه : ﴿ وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرُءُوفٌ رَّحِيمٌ * وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل : 5- 8] .

قال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي رحمه الله : ((﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ممّا يكون بعد نزول القرآن من الأشياء التي يركبها الخلق في البرّ والبحر والجوّ ، ويستعملونها في منافعهم ومصالحهم ، فإنّه لم يذكرها بأعيانها ؛ لأنّ الله تعالى لا يذكر في كتابه إلّا ما يعرفه العباد ، أو يعرفون نظيره ، وأمّا ما ليس له نظير ، فإنّه لو ذكر لم يعرفوه ، ولم يفهموا المراد منه ، فيذكر أصلاً جامعاً يدخل فيه ما يعلمون وما لا يعلمون)) (1) .

ولم تقتصر الشريعة الإسلامية على إباحة حقّ التّنقل ، بل دعت إليه ، وحثّت عليه ، لما يترتّب عليه من الحكم والمنافع والعظة والاعتبار ، قال ﷻ : ﴿ فَاْمَشُوا فِي مَنَاصِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ التُّشُورُ ﴾ [الملك : 15] ، وقال تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ [يوسف : 109] . فهذه الآيات الكريمة تدلّ على مشروعية حقّ التّنقل والسعي في الأرض ، لكسب الرزق ، والتفكّر والاعتبار .

وقد فرضت الشريعة الإسلامية أشدّ العقوبات على من يعتدي على هذا الحقّ . من خلال قطع الطريق وترويع المسافرين ، وذلك في قوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ [المائدة : 33] .

وما ذاك إلّا لأنّ حقّ التّنقل يعتبر في الشريعة الإسلامية حقّاً طبيعياً تقتضيه ظروف الحياة والعمل ، فالحركة والعمل سمة الحياة ، ومن عطلّ هذا الحقّ فقد عطلّ سير الحياة (2) .

(1) تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنان (436) .

(2) انظر : حقوق ذوي الاحتياجات الخاصّة ، عبد العزيز المطلق (131) .

وَحَقَّ التَّنَقُّلَ مَكْفُولًا لِلْمَعْوُوقِ بِمَقْتَضَى الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، فَقَدَ حَضَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى إِرْشَادِ الْأَعْمَى إِلَى الطَّرِيقِ ، وَجَعَلَ ذَلِكَ صَدَقَةً ، يَقُولُ ﷺ : « وَبَصْرَكَ لِلرَّجُلِ الرَّدِيءِ الْبَصِيرِ لَكَ صَدَقَةٌ ، وَإِمَاطَتَكَ الْحَجَرَ وَالشُّوْكَةَ وَالْعُظْمَ عَنِ الطَّرِيقِ لَكَ صَدَقَةٌ » (1) ، وَرَتَّبَ الْإِثْمَ وَالْعِقَابَ عَلَى مَنْ يَضِلُّهُ عَنِ طَرِيقِهِ ، يَقُولُ ﷺ : « مَلْعُونٌ مَنْ كَمِهَ أَعْمَى عَنِ طَرِيقٍ » (2) .

وَمِنْ أَهَمِّ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى هَذَا الْحَقِّ مَا يَلِي :

1- تيسير حرية تنقلهم بالوسائل التي يريدونها ، والوقت الذي يختارونه ، بتكلفة مناسبة لهم (3) .
2- تهيئة وسائل النقل العام لتحقيق تنقل المعوقين من خلالها بأمن وسلامة ، وبأجور مخفضة للمعوق ومرافقه حسب ظروف الإعاقة .

وقد نصّ العقد العربي للمعاقين على منحهم تخفيضات بنسبة لا تقلّ عن 50% على وسائل النقل البرية والبحرية والجوية عند الانتقال داخل الدولة أو بين الدول العربية (4) .

3- تخصيص مواقف لسياراتهم في الإدارات الحكومية والمدارس والمستشفيات ، وذلك عن طريق تصميم بطاقة تلصق في مقدمة السيارة ومؤخرتها توضّح أنّ صاحب السيارة من المعوقين (5) .

4- وضع معايير ملزمة لتشييد المباني وتجهيز الطرق والشوارع والمرافق العامة تسهّل تنقل المعوقين والوصول للأماكن التي يريدونها ، وذلك عن طريق وضع منحدرات في المداخل والمخارج والأرصفت والممرات تصمّم وفق ضوابط معينة ودقيقة ، كما يراعى عند تصميم الأبواب والمصاعد أن تكون مناسبة لحركة المعوقين (6) .

5- توفير لافتات في المصاعد ووسائل النقل مكتوبة بطريقة يسهل تعامل المعوقين معها ، مثل طريقة برايل

(1) أخرجه الترمذي برقم (1956) ؛ وابن حبان في صحيحه رقم (529) ؛ وصحّحه الألباني في صحيح الجامع رقم (2908) .

(2) سبق تخريجه ص 9 .

(3) انظر : اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الأشخاص ذوي الإعاقة، ضمن كتاب الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان الخاصة ، وسيم الأحمد (410) .

(4) انظر : العقد العربي للمعاقين ، ضمن كتاب الحماية القانونية لحقوق المعاقين ، وسيم الأحمد (217) .

وفي المملكة العربية السعودية نصّ الأمر السامي رقم (178) وتاريخ 1401/9/19 هـ على تخفيض أجور الإركاب بنسبة 50% من قيمة الأجور الأصلية للمعوق مع مرافق له على وسائل النقل الحكومية المختلفة البرية والبحرية والجوية .

(5) انظر : حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة ، رضا عبد الباري (75) .

(6) انظر : حقوق المعوقين في النظام السعودي ، عبد الله الدهش (118 - 119) ؛ حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة ، رضا عبد الباري (75) .

للمكفوفين ، أو غير ذلك (1) .

6- تيسير حصول المعوقين على الأجهزة والكراسي المتحركة والسيارات المخصصة لهم ، والتكنولوجيات

المعينة على تنقلهم ، بتكلفة مناسبة لهم (2) .

7- توفير التدريب للأشخاص ذوي الإعاقة والمتخصصين المتعاملين معهم على مهارات التنقل (3) .

(1) انظر : الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان الخاصة ، وسيم الأحمد (404) .

(2) انظر : المرجع السابق (410) .

(3) انظر : المرجع السابق .

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، والصلاة والسلام على المؤيد بالمعجزات الباهرات ، وعلى آله وصحبه ذوي الفضل والمكرمات ، أما بعد :

فهذه خلاصة موجزة لأهمّ نتائج هذا البحث :

- 1 - الإعاقة : نقص بدنيّ أو عقليّ أو نفسيّ يمنع صاحبه من ممارسة حياته الطبيعيّة بشكل كامل .
- 2 - حقوق المعوّقين هي : اختصاص وضعه الشّارع ، أو أقرّه لذوي العاهات البدنيّة أو العقليّة أو النّفسيّة .
- 3 - للإعاقة أسباب كثيرة ، وراثيّة وبيئيّة ، وتتنوّع الأسباب البيئيّة إلى أسباب ما قبل الولادة ، وأسباب أثناء الولادة ، وأسباب بعد الولادة
- 4 - للإعاقة أنواع كثيرة ، ترجع إلى ثلاثة أنواع رئيسية : الإعاقة الحركيّة ، والإعاقة الحسيّة ، والإعاقة العقليّة .
- 5 - اهتمّ الإسلام بحقوق المعوّقين ، وجعلهم جزءاً لا يتجزأ من المجتمع ، لهم ما لغيرهم من الأسوياء ، وعليهم ما عليهم ، إلاّ فيما استثنى بنصّ شرعيّ .
- 6 - للمعوّق أهليّة وجوب تامّة ؛ وذلك لكونه إنساناً له ذمّة صالحة للإلزام والالتزام .
- 7 - تختلف أهليّة الأداء للمعوّق حسب نوع إعاقته ، فالمعاق عقليّاً تنقص أهليّته بمقدار نقصان عقله ، والمعاق حسيّاً أو حركيّاً لهم أهليّة أداء تامّة .
- 8 - خفّفت الشّريعة الإسلاميّة كثيراً من الأحكام الشّرعية عن المعوّقين رحمة بهم ، وهذه التّخفيفات ترجع إلى سبعة أقسام : تخفيف إسقاط ، وتخفيف تنقيص ، وتخفيف إبدال ، وتخفيف تقديم ، وتخفيف تأخير ، وتخفيف ترخيص ، وتخفيف تغيير .
- 9 - جاءت الشّريعة الإسلاميّة بحفظ الحقوق الأساسيّة للمعوّق ، وهي التي ترجع إلى إحدى الضّروريّات الخمس المعروفة ، وخصوصاً ما يتعلّق بالدين والعقل والنّسل .
- 10 - للمعوّق الحقّ في الحياة الكريمة ، فيحرم الاعتداء على حياته بأيّ شكل من الأشكال ، سواء بالقتل ، أو الإجهاض ، أو التّعذيب ، أو التّجويب .
- 11 - للمعوّق حقّ الانتساب لأبيه ، وما يترتّب على ذلك من وجوب تسميته ، واختيار الاسم الحسن له ، وتحريم نسبه إلى غير أبيه .

- 12 - من حقوق المعوق حق مساواته بالأصحاء ، فالمكففين أمام الشرع سواء ، لا تفاضل بينهم .
- 13- من حقوق المعوق حقه في الكرامة الإنسانية بتقديره واحترامه، وتوفير سبل الحياة الكريمة له، وعدم ازدرائه وانتقاصه.
- 14 - من حقوق المعوق حقه في تملك الأعيان والمنافع كيف شاء وفق الضوابط الشرعية .
- 15 - من حقوق المعوق حقه في النفقة: إن كانت زوجة على زوجها ، وإن كان ابناً فعلى أبيه ، وإن كان أباً فعلى ابنه ، وفق الضوابط الشرعية
- 16 - من حقوق المعوق حقه في الزكاة ، فيأخذ منها قدر كفايته إن كان مستحقاً ، ويجوز أن يعطى كفايته على الدوام ، وأن يبني له منها مسكناً ، وأن يعالج منها وفق الضوابط الشرعية .
- 17 - للمعوق الحق في التعليم ، بتسهيل وسائل التعليم له ، وإعداد المعلمين المتخصصين في تربيته وتعليمه .
- 18 - للمعوق الحق في العمل الذي يتلاءم مع قدراته وإمكاناته ، ويشمل ذلك تأهيله وتدريبه ، لدخول سوق العمل في القطاع العام والخاص .
- 19 - للمعوق الحق في الرعاية الصحية ، بإنشاء المراكز الصحية المتخصصة لهم ، وتوفير الأدوية والأجهزة التعويضية لهم ، وتدريب المباشرين لرعايتهم على كيفية العناية بهم .
- 20 - للمعوق الحق في الزواج وتكوين الأسرة ، والأصل أن حكمه حكم الإنسان الصحيح في ذلك .
- 21 - إذا كان أحد الزوجين يعلم بإعاقة الآخر عند العقد أو بعده ورضي به ، فيسقط خياره في فسخ عقد النكاح بسبب الإعاقة ؛ لأن سكوته دليل على رضاه .
- أما إن حدثت الإعاقة بعد العقد ، أو لم يعلم بها إلا بعد العقد ، فالراجح أنه إن كانت الإعاقة منقراً لأحد الزوجين عن الآخر نفرة يصعب معها العيش ، فيجوز الفسخ وإلا فلا ، مع التوصية بأن يصبر الطرف الآخر على البلاء الذي حصل بصاحبه ؛ احتساباً للأجر والثواب من الله .
- 22 - من حقوق المعوق التي كفلتها له الشريعة الإسلامية : حقه في التنقل كيف شاء وبالوسائل التي تناسبه ، وتهيئة وسائل النقل العام له . وتخصيص مواقف لسيارات المعوقين في المرافق العامة ، ووضع معايير للمباني تيسر تنقل المعوقين والوصول للأماكن التي يريدونها .
- وختاماً ، فهذا جهد المقل ، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده ، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان ، والله ورسوله منه بريئان ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

ثبت المصادر والمراجع

1. الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان الخاصة ، وسيم حسام الدين الأحمد، الطبعة الأولى، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، عام 2011م .
2. الإجماع ، محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق: صغير حنيف، الطبعة الأولى، الرياض: دار طيبة، عام 1402هـ .
3. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ، علي بن بلبان الفارسي ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة ، عام 1414هـ .
4. أحكام الإجهاض ، د. إبراهيم محمد قاسم رحيم ، الطبعة الأولى، بريطانيا: مجلة الحكمة، عام 1423هـ .
5. أحكام التداوي والحالات الميؤوس منها وقضية موت الرّحمة ، د. محمّد علي البار، الطبعة الأولى، جدة: دار المنارة، عام 1426هـ .
6. أحكام الجنين في الفقه الإسلامي، عمر محمد إبراهيم غانم، الطبعة الأولى، جدة: دار الأندلس الخضراء، عام 1421هـ .
7. الأحكام الفقهية لأمرض النساء والولادة ، د. أسماء عبدالرحمن الرّشيد، الطبعة الأولى، الرياض: دار كنوز اشبيليا، عام 1434هـ .
8. الإحكام في أصول الإحكام، علي بن محمد الأمدي، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، الطبعة الثانية، بيروت: المكتب الإسلامي، عام 1402هـ .
9. الأحكام المتعلقة بالمعاق ذهنيًا ، أحمد عبدالحميد البسيوني ، القاهرة: دار الجامعة الجديدة، عام 2008م .
10. أحكام المريض النفسي ، خلود عبدالرحمن المهيزع ، الطبعة الأولى، الرياض: دار الصمعي، عام 1434هـ .
11. أحكام المعاملات الشرعية ، الشّيخ علي الخفيف ، القاهرة: دار الفكر العربي .
12. الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، علي بن محمد البعلي، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية.
13. الاختيار في تعليل المختار ، عبد الله بن محمود الموصللي، بيروت: دار الأرقم .
14. الإرشاد النفسي لنوي الاحتياجات الخاصة ، د. محمّد عبد التّوّاب أبو النور ، د. أحمد سيد عبد الفتّاح، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة الرشد، عام 1435هـ .
15. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى، بيروت: المكتب الإسلامي، عام 1399هـ .
16. الإسلام عقيدة وشرعية ، الشّيخ محمود شلتوت، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الشروق .
17. الإسلام والإعاقة ، د. وهبة الزّحيلي ، الطبعة الأولى، دمشق: دار الفكر، عام 1432هـ .
18. الأشباه والنظائر ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب العربي، عام 1407هـ .
19. الإشراف ، محمد بن إبراهيم بن المنذ النيسابوري، الطبعة الأولى، الرياض: دار طيبة، عام 1405هـ .
20. الإعاقات البدنية والصحية ، د. إيهاب الببلاوي، الطبعة الثانية، الرياض: دار الزهراء، عام 1433هـ .

21. الإفصاح عن معاني الصحاح ، يحيى بن محمد بن هبيرة ، الرياض: المؤسسة السعيدية، عام 1398هـ.
22. الإقناع لطالب الإنتفاع، موسى بن أحمد الجاوي، مطبوع مع شرحه كشَّاف القناع ،بيروت: عالم الكتب، عام 1403هـ .
23. الأمراض الجلديّة والحساسية، محمّد رفعت، الطبعة الأولى، بيروت: دار المعرفة، عام 1412هـ..
24. الأموال ، القاسم بن سلامّ الهروي، تحقيق: محمد خليل هراس، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، عام 1401هـ .
25. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن سليمان المرادوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي .
26. أنيس الفقهاء ، قاسم القونوي، تحقيق: د. أحمد عبدالرزاق الكبيسي، الطبعة الأولى، جدة: دار الوفاء، عام 1406هـ .
27. بدائع الصنائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، الطبعة الثانية: بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1406هـ .
28. بلوغ المرام من أحاديث الأحكام، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مع شرحه سبل السلام ،الطبعة الرابعة، القاهرة: دار الريان، عام 1407هـ .
29. البيان في مذهب الإمام الشافعي، يحيى بن سالم العمراني، تحقيق: قاسم النوري، الطبعة الأولى، جدة: دار المنهاج، عام 1421هـ .
30. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ، عثمان بن علي الزيلعي، الطبعة الأولى، بولاق: المطبعة الأميرية الكبرى، عام 1315هـ .
31. تحرير ألفاظ التَّنبيه، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عبدالغني الدقر، الطبعة الأولى، دمشق: دار القلم، عام 1408هـ .
32. تحفة المودود بأحكام المولود، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: سليم الهلالي، الطبعة الأولى، الدمام: دار ابن القيم، عام 1421هـ .
33. التَّشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي ، عبد القادر عودة، الطبعة الحادية عشر، بيروت: مؤسسة الرسالة، عام 1412هـ .
34. التَّفريق بين الرُّوجين بحكم القاضي ، د. سعود بن مسعد الثبيتي، مكة المكرمة: مكتبة دار التراث .
35. تفسير القرآن الحكيم، المعروف بتفسير المنار ، السيّد محمّد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة، عام 1414هـ .
36. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، الطبعة الأولى، الرياض: دار السلام، عام 1421هـ .
37. التَّفريير والتَّحبير على التحرير ، محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج ، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1403هـ.
38. التَّكافل الاجتماعي في الإسلام ، د. مصطفى السباعي ،الطبعة الأولى، الرياض: دار الوراق، عام 1419هـ .
39. التَّأخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافي الكبير ،أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، تحقيق: د.شعبان إسماعيل، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية .
40. التَّلويح شرح التَّوضيح ،مسعود بن عمر التفتازاني، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1416هـ .
41. تهذيب التهذيب ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر، عام 1404هـ .

42. تيسير التحرير شرح كتاب التحرير، محمد أمين المعروف بأمرير بادشاه ، بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1403 هـ .
43. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المَنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق ، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، عام 1423 هـ .
44. الجامع الكبير، محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، الهند: دائرة المعارف النعمانية .
45. الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن أحمد القرطبي ، تصحيح: أحمد عبدالعليم البردوني، بيروت: دار الفكر.
46. الجنين المشوّه والأمراض الوراثية ، د. محمّد علي البار، الطبعة الأولى، جدة: دار المنارة، عام 1411 هـ .
47. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي، مصر: دار إحياء الكتب العربية .
48. حاشية العدوي على شرح الخرخشي، علي الصعيدي العدوي، القاهرة: دار الكتاب افسلامي .
49. الحاوي الكبير، علي بن محمد الماوردي، تحقيق: محمود مطرجي وآخرين، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر، عام 1414 هـ .
50. حجّة الله البالغة ، أحمد بن عبدالرحيم الدهلوي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء العلوم، عام 1410 هـ .
51. الحقّ في الشريعة الإسلامية ، د. محمّد طوموم، الطبعة الأولى، القاهرة: دار السلام، عام 1435 هـ .
52. الحقّ ومدى سلطان الدولة في تقييده ، الدكتور فتحي الدريني، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، عام 1417 هـ .
53. حقوق الإنسان في الإسلام ، د. محمّد الزُّحيليّ ، الطبعة السادسة، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، عام 1432 هـ .
54. حقوق المعاق وواجب الأمة نحوه في التشريع الإسلامي، د.إسماعيل محمد شندي ، د. محمد محمّد شلش . بحث مقدم لمؤتمر المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية والقانونية تجاه رعاية وتمكين ذوي الإعاقة في المجتمع الفلسطيني، جامعة القدس المفتوحة، عام 1435 هـ .
55. حقوق المعوّقين في النّظام السّعودي ، عبد الله بن محمد الدّهش، رسالة ماجستير غير منشورة بالمعهد العالي للقضاء ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام 1427 هـ .
56. حقوق ذوي الاحتياجات الخاصّة ، د. رضا عبد الحليم عبد الباري ، الطبعة الأولى، القاهرة: مطبعة حمادة، عام 1432 هـ .
57. حقوق ذوي الاحتياجات الخاصّة في الشريعة الإسلامية، د. محمّد محمود حوّاء، الطبعة الأولى، جدة: دار الأمة، عام 1431 هـ .
58. حقوق ذوي الاحتياجات الخاصّة في النظام السعودي، عبد العزيز بن يوسف المطلق، رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة نايف للعلوم الأمنية ، عام 1427 هـ .
59. الحماية القانونيّة لحقوق المعاقين ذوي الاحتياجات الخاصّة ، وسيم حسام الدين الأحمد، الطبعة الأولى، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، عام 2011 م .
60. خلاصة البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير ، عمر بن علي الأنصاري المعروف بابن الملقّن، تحقيق: حمدي السلفي، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة الرشد، عام 1410 هـ .
61. الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى، يوسف بن الحسن بن المبرد، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، الطبعة الأولى، جدة: دار المجتمع، عام 1411 هـ .
62. الذّخيرة ، أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي وآخرين، الطبعة الأولى، بيروت: دار الغرب

الإسلامي، عام 1994م .

63. رد المختار على الدر المختار، محمد أمين بن عابدين، الطبعة الثانية، بيروت: دار الفكر، عام 1399هـ .
64. رعاية الإسلام للمعوقين ، د. تركي بن عبد الله السكران ، الطبعة الأولى، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، عام 1431هـ .
65. الرعاية الصحية للفرد في الفقه الإسلامي ، بن زينة احميدة ، الطبعة الأولى، بيروت: دار ابن حزم، عام 1432هـ .
66. رعاية المعاقين في الفكر التربوي الإسلامي في ضوء المشكلات التي يواجهونها ، رائد محمد أبو الكاس ، رسالة ماجستير غير منشورة في التربية الإسلامية بالجامعة الإسلامية بغزة ، عام 1429هـ .
67. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي ، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1415هـ.
68. روضة الطالبين وعمدة المفتين ، يحيى بن شرف النووي، الطبعة الثالثة، بيروت: المكتب الإسلامي، عام 1412هـ .
69. الرّوضة النّديّة شرح الدرر البهية ، صدّيق حسن خان، الطبعة الثانية، بيروت: دار الندوة الجديدة، عام 1408هـ .
70. زاد المعاد في هدي خير العباد ، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: عبدالقادر الأرئوط، وشعيب الأرئوط ، الطبعة الثالثة: بيروت، مؤسسة الرسالة، عام 1432هـ .
71. الزّواجر عن اقتراف الكبائر ، أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1414هـ .
72. سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: فواز زمرلي وإبراهيم الجمل، الطبعة الرابعة، القاهرة: دار الريان، عام 1407هـ .
73. سلسلة الأحاديث الصّحيحة ، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الرابعة، بيروت: المكتب الإسلامي، عام 1405هـ .
74. سنن ابن ماجه ، محمد بن يزيد القزويني ، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية .
75. سنن أبي داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني ، ترقيم وتعليق: عزت الدعاس، الطبعة الأولى، حمص: دار الحديث، عام 1389هـ .
76. سنن الترمذي ، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق وتعليق: عزت الدعاس ، تركيا: المكتبة الإسلامية .
77. سنن الدّارقطني ، علي بن عمر الدارقطني ، تحقيق وترقيم: عبدالله هاشم يماني المدني ، القاهرة: دار المحاسن للطباعة ، عام 1386هـ .
78. سنن سعيد بن منصور، سعيد بن منصور الخراساني المكي ، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: دار الكتب العلمية .
79. السنن الصغرى ، أحمد بن شعيب النسائي ، ترقيم: عبدالفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية ، بيروت: دار البشائر الإسلامية ، عام 1409هـ .
80. السنن الكبرى ، أحمد بن الحسين البيهقيّ ، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا ، الطبعة الأولى ، بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1414هـ

81. سير أعلام النبلاء ، محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبيّ ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين ، الطبعة الحادية عشرة، بيروت: مؤسسة الرسالة، عام 1417هـ.
82. السّيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ، محمد بن علي الشّوكاني ، تحقيق: محمود زايد وآخرين، الطبعة الثالثة، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، عام 1414هـ .
83. شرح الخرشي على مختصر خليل ، محمد بن عبد الله الخرشي، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.
84. شرح الكوكب المنير ، محمد بن أحمد الفتوح ، تحقيق: د. محمد الزحيلي ، د. نزيه حماد، مكة المكرمة : جامعة أم القرى، عام 1400هـ .
85. شرح مختصر الروضة ، سليمان بن عبدالقوي الطّوفي ، تحقيق: د. عبدالله التركي، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، عام 1410هـ .
86. الشّرح الممتع على زاد المستقنع ، الشّيخ محمّد بن صالح العثيمين ، الطبعة الأولى ، الدمام : دار ابن الجوزي، عام 1422هـ .
87. شرح منتهى الإرادات ، منصور بن يونس البهوتي، مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية.
88. الصّحاح ، إسماعيل بن حماد الجوهري ، تحقيق: خليل شيحا ، الطبعة الرابعة، بيروت: دار المعرفة، عام 1433هـ .
89. صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل البخاري ، ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، الطبعة الرابعة، القاهرة: المكتبة السلفية، عام 1408هـ .
90. صحيح الجامع الصّغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني ، الطبعة الثانية، بيروت: المكتب الإسلامي، عام 1406هـ .
91. صحيح سنن ابن ماجه ، محمد ناصر الدين الألباني ، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة المعارف، عام 1417هـ.
92. صحيح سنن أبي داود ، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية، الرياض: مكتبة المعارف، عام 1421هـ .
93. صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج النيسابوري ، ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
94. العذب الفائض شرح عمدة الفارض، إبراهيم بن عبد الله الفرضي ، الطبعة الثانية، بيروت: دار الفكر، عام 1414هـ .
95. العزيز شرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافعي ، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1417هـ .
96. عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، محمود بن احمد العيني ، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي .
97. العمل وأحكامه ، د. سليمان بن إبراهيم الثنّيّان ، الطبعة الأولى ، الرياض: دار الصمعي ، عام 1423هـ .
98. عوارض الأهلية عند الأصوليين ، د. حسين بن خلف الجبوري ، الطبعة الأولى ، مكة المكرمة: جامعة أم القرى ، عام 1408هـ .
99. غريب الحديث ، إبراهيم بن إسحاق الحربي ، تحقيق: د. سليمان العايد ، الطبعة الأولى، مكة المكرمة : جامعة أم القرى، عام 1405هـ .
100. غريب الحديث ، القاسم بن سلّام الهروي ، تصحيح : محمد عظيم الدين ، الطبعة الأولى ، الهند: دائرة المعارف العثمانية، عام 1384هـ .
101. فتح العليّ المالك في الفتوى على مذهب مالك ، محمد بن احمد عليش ، بيروت: دار المعرفة .

102. فتح القدير ، محمد بن علي الشوكاني ، الطبعة الأولى ، بيروت: دار ابن حزم ، عام 1421 هـ .
103. الفروع ، محمد بن مفلح المقدسي ، القاهرة: مكتبة ابن تيمية .
104. فيسيولوجيا الإعاقاة ، د. حسن عبد المعطي ، د. إيهاب البيلالي ، الطبعة الثانية، الرياض: مكتبة الزهراء، عام 1435 هـ .
105. الفقه الإسلامي وأدلته ، الدكتور وهبة الزحيلي ، دمشق: دار الفكر ، عام 1409 هـ .
106. فقه الزكاة ، د. يوسف القرضاوي ، الطبعة العشرون ، بيروت: مؤسسة الرسالة ، عام 1412 هـ .
107. القاموس المحيط ، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ، الطبعة الثامنة، بيروت: مؤسسة الرسالة، عام 1426 هـ .
108. قرارات المجمع الفقهي بمكة المكرمة، الإصدار الثالث ، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي.
109. قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تحقيق: د. نزيه حماد ، د. عثمان ضميرية ، الطبعة الأولى ، دمشق: دار القلم، عام 1421 هـ .
110. الكافي في فقه أهل المدينة ، يوسف بن عبد البرّ القرطبي ، تحقيق: محمد ولد ماديك ، مصر: دار الهدى، عام 1399 هـ .
111. كشاف القناع عن متن الإقناع ، منصور بن يونس البهوتي ، بيروت: عالم الكتب ، عام 1403 هـ .
112. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ، عبد العزيز بن احمد البخاري ، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي ، الطبعة الأولى ، بيروت: دار الكتاب العربي ، عام 1411 هـ .
113. لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري ، الطبعة الثالثة، بيروت: دار صادر ، عام 1414 هـ .
114. المبسوط ، محمد بن أبي سهل السرخسي ، الطبعة الأولى ، بيروت: دار الكتب العلمية ، عام 1414 هـ .
115. مجلة الأحكام العدلية ، لمجموعة من علماء الدولة العثمانية ، كراتشي: قديمي كتب خانة.
116. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، علي بن أبي بكر الهيثمي ن بيروت: مؤسسة المعارف ، عام 1406 هـ .
117. المجموع شرح المذهب ، يحيى بن شرف النووي ، تحقيق: محمد نجيب المطيعي ، جدة: مكتبة الإرشاد .
118. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، جمع وترتيب : عبدالرحمن بن محمد بن قاسم ، وابنه محمد، الرباط: مكتبة المعارف .
119. المجموع المذهب في قواعد المذهب ، خليل بن كيكلي العلائي ، تحقيق: د. مجيد العبيدي، د. أحمد عباس ، الطبعة الأولى ، عمان: دار عمار ، مكة المكرمة: المكتبة المكية ، عام 1425 هـ .
120. المحلّي ، علي بن احمد بن سعيد بن حزم ، تحقيق: عبد الغفار البنداري ، بيروت: دار الكتب العلمية .
121. مختصر الطحاوي ، أحمد بن محمد الطحاوي ، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني ، الهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية .
122. المدخل الفقهي العام ، مصطفى الزرقا ، الطبعة العاشرة ، دمشق: مطبعة طربين ، عام 1387 هـ .
123. مراتب الإجماع ، علي بن احمد بن سعيد بن حزم ، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب العربي .
124. المرشد الطبي الحديث ، إعداد : جماعة من الأطباء بإشراف د. ماهر بشاي ، بيروت: المكتبة الحديثة، بغداد: مكتبة النهضة.
125. المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبد الله الحاكم ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا ، الطبعة الأولى ، بيروت: دار الكتب العلمية ، عام 1411 هـ .

126. المستصفي من علم الأصول ، محمد بن محمد الغزالي، بيروت: دار الفكر .
127. المسند ، الإمام أحمد بن حنبل ، الرياض: دار الأفكار الدولية ، عام 1419 هـ .
128. مصباح الزّجاجة في زوائد ابن ماجه ، أحمد بن أبي بكر البوصيري ، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي ، الطبعة الأولى ، بيروت: دار العربية ، عام 1403 هـ .
129. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، أحمد بن محمد الفيومي ، بيروت: المكتبة العلمية .
130. المصنّف ، عبد الرزّاق بن همام الصنعاني ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي ن الطبعة الثانية ، بيروت: المكتب الإسلامي، عام 1403 هـ .
131. المصنّف في الأحاديث والآثار، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة ، الطبعة الأولى ، بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1416 هـ .
132. المطلع على أبواب المقنع ، محمد بن أبي الفتح البجلي ، بيروت: المكتب الإسلامي ، عام 1401 هـ .
133. المعاق في الفكر الإسلامي ، د. ماهر حامد الحولي ، بحث مقدم لليوم الدراسي بعنوان: معاقونا مشاكل وحلول، الذي تنظمه الجمعية الفلسطينية للعلوم التربوية والنفسية، 2007 م .
134. معجم التّربية الخاصّة ، د. عبد العزيز السّرطاوي ، د. يوسف القريوتي ، الطبعة الأولى ، دبي: دار القلم ، عام 1422 هـ .
135. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم ، القاهرة: دار الفضيلة .
136. المغني ، عبد الله بن احمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبد الله التركي ، د. عبدالفتاح الحلو ، الطبعة الأولى، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، عام 1406 هـ .
137. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ، محمد الشربيني الخطيب ، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، عام 1377 هـ .
138. مفاتيح الغيب ، محمد بن عمر بن الحسين الرّازي ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار الكتب العلمية ، عام 1411 هـ .
139. المفصّل في أحكام المرأة والبيت المسلم ، د. عبد الكريم زيدان ، الطبعة الثالثة ، بيروت: مؤسسة الرسالة ، عام 1417 هـ .
140. مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق: عبد السلام هارون ، الطبعة الأولى ، بيروت: دار الجيل ، عام 1411 هـ .
141. مقدّمة في التّربية الخاصّة ، د. تيسير كوافحة ، عمر عبد العزيز ، الطبعة الثانية ، عمّان: دار المسيرة، عام 1426 هـ .
142. المنثور في القواعد ، محمد بن بهادر الزركشي ، تحقيق: تيسير فائق محمود، الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، عام 1402 هـ .
143. المهذب في فقه الشافعي، إبراهيم بن علي الشيرازي ، الطبعة الثالثة ، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، عام 1396 هـ .
144. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ، محمد بن عبد الرحمن الحطاب ، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الفكر ، عام 1421 هـ .
145. موجب القتل في الفقه الإسلامي ، د. أحمد بن يوسف الدريويش ، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، عام 1429 هـ .

146. الموسوعة الطبيّة العربيّة ، د. عبد الحسين بيرم ، بغداد: دار القادسية.
147. الموسوعة الفقهيّة ، إصدار : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالكويت، الطبعة الثانية ، الكويت: مطبعة ذات السلاسل، عام 1404هـ .
148. الموطأ ، الإمام مالك بن أنس الأصبحي ، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي ، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الحديث ، عام 1413هـ .
149. نصب الرّاية لأحاديث الهداية ، محمد بن عبد الله الزيلعي ، القاهرة: دار الحديث.
150. النّفقات في الشّريعة الإسلاميّة ، د. حياة محمد علي خفاجي ، رسالة دكتوراه غير منشورة بكلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة ، جامعة أم القرى، عام 1402هـ.
151. النّهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، تحقيق: محمود الطناحي، وطاهر الزاوي ، باكستان: أنصار السنة المحمديّة .
152. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أحمد الرملي ، بيروت: دار الكتب العلميّة، عام 1414هـ.
153. نوازل الزّكاة ، د. عبد الله بن منصور الغفيلي ، الطبعة الأولى ، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة القطريّة، عام 1430هـ.
154. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني ، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي .
155. الهداية شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر المرغيناني ، القاهرة : مكتبة مصطفى البابي الحلبي .



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

حقوق المعوقين في النظر الإسلامي

إعداد

الأستاذ الدكتور أحمد عبد العليم عبد اللطيف أبو عليو

مدير إدارة الدراسات والبحوث

مجمع الفقه الإسلامي الدولي

بسم الله الرحمن الرحيم

حقوق المعوقين في النظر الإسلامي

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالم سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد

الإعاقة مشكلة يعاني منها الكثيرون في سائر المجتمعات الإنسانية ، ولا يخفى ما وصل إليه عدد المعوقين ، وما يتطلبونه من رعاية وعناية، وخدمات ومعاملة مخصصة ، حتى يستطيعوا مواصلة مسيرة حياتهم كغيرهم.

والإعاقة ظاهرة إنسانية قديمة قدم العالم، لا يخلو مجتمع إنساني من وجود معوقين فهي قديمة قدم العالم . وهي مشكلة لن يتوقف مددها ولا يمكن القضاء عليها، لتعدد أسبابها التي لا يمكن محاصرتها والقضاء عليها، بسبب زيادة الحوادث المبنية على زيادة الوسائل والأمراض التي تسببها.

ومن أجل وجود هذه المشكلة وتخفيفا من معاناة أصحابها، اتجهت أنظار العالم ، فبحثت أبعادها وأسبابها، وطرق الوقاية أو المعالجة لبعضها، وعلى إثر ذلك أبرمت الاتفاقيات، وأصدرت الإعلانات، وسنت الدول المختلفة لها القوانين، وأصدرت التشريعات التي تضمن ولو بقدر معالجة أثارها و تذليل الصعاب أمام من ابتلي ببعضها .

والمعوق هو أحد أفراد الأسرة وقد يجد رعاية واهتماما حال وجود والديه، أما بعد وفاتهما أو عدم قدرتهما على رعايته فإنه قد يتعرض للإهمال وعدم الرعاية ، ومن ثم يبرز دور المؤسسات المعنية.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الإعاقة ليست نقيصة يعير بها من ابتلي بها ، فقد حسم الحق تبارك وتعالى ذلك بقوله: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (1).

وهذه ورقة في حقوق المعوقين في النظر الإسلامي، أقدمها إلى الدورة الثانية والعشرين لمؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي ، للمشاركة بها في فعالياته ، أرجو أن أسهم بها في توضيح بعض ما يتعلق بهذه الفئة، من المنظور الشرعي الإسلامي .

ومن ثم فإن الورقة سوف تتناول المسائل الآتية :

أولاً: المقدمة

الفرع الأول: تعريف الإعاقة والمعوق ، وأنواع الإعاقة

¹ - من الآية 46 من سورة الحج.

الفرع الثاني : نظرة الشريعة الإسلامية إلى المعوق

الفرع الثالث : واجبات الأسرة والمجتمع والدولة نحو المعوق

الفرع الرابع: حقوق المعوقين في المواثيق الدولية

الخاتمة

والله ولي التوفيق

د. أحمد عبد العليم عبد اللطيف أبو عليو
مدير إدارة الدراسات والبحوث
مجمع الفقه الإسلامي الدولي

الفرع الأول

تعريف الإعاقة والمعوق، وأنواع الإعاقة

تعريف الإعاقة لغة واصطلاح

الإعاقة في اللغة: من عاقه عوقا من باب قال ، واعتاقه وعوقه بمعنى منعه. (1)

وعاقه عن الشيء عوقا منعه وشغله عنه ، فهو عائق ، وعوق وعوائق ، عوائق الدهر شواغله وأحداثه ، عوقه عن كذا عاقه تعوق امتنع وتثبط. (2) ورجل عوق وعوقه مثال همزة ، أي ذو تعويق وتربيت لأصحابه، لأن الأمور تحبسه عن حاجته.(3) وفي الاصطلاح :

فإنه نظرا لعدم وجود تعريف جامع مانع للإعاقة، تعددت تعريفات الإعاقة والمعوق ، أذكر منها :

أولاً: عرفت منظمة الصحة العالمية : الإعاقة بأنها : " مصطلح يغطي العجز(4)، والقيود على النشاط ، ومقيدات المشاركة".

ثانياً: وعرفت الموسوعة الطبية الأمريكية الإعاقة بأنها: " كل عيب صحي أو عقلي يمنع المرء من أن يشارك بحريه في نواحي النشاط الملائمة لعمره ، كما يولد إحساسا لدي المصاب بصعوبة الاندماج في المجتمع عندما يكبر".

ثالثاً: وعرفها القانون المصري للأشخاص ذوي الإعاقة ، بأنها: " القصور أو الخلل الكلي أو الجزئي إذا اصطدم بالحواجز البيئية المحيطة وحالت دون

1 - المصباح المنير ، مادة عوق.

2 - مختار الصحاح ، مادة عاقه.

3 - الصحاح للجوهري مادة عوق.

4 - العجز هو : هو مشكلة في وظائف الجسم أو هيكله أو بعضها ، والحد من النشاط هو الصعوبة التي يواجهها الفرد في تنفيذ مهمة أو عمل. ويعرف العجز أيضا بأنه : ويعرّف العجز أيضا بأنه : حالة تحد من قدرة الفرد على القيام بوظيفة واحدة أو أكثر من الوظائف التي تعتبر أساسية في الحياة اليومية كالعناية بالذات أو ممارسة العلاقة الاجتماعية والنشاطات الاقتصادية وذلك ضمن الحدود التي تعتبر طبيعية. أو هو عدم تمكن المرء من الحصول على الاكتفاء الذاتي وجعله في حاجة مستمرة إلى معونة الآخرين، والى تربية خاصة تساعده على التغلب على إعاقته.

تفاعل الشخص بصورة كاملة مع المجتمع".(1).

رابعاً: وعرفها نظام رعاية المعوقين في المملكة العربية السعودية بأنها :
الإصابة بوحدة أو أكثر من الإعاقات الآتية : الإعاقة البصرية، الإعاقة
السمعية، الإعاقة العقلية ، الإعاقة الجسمية والحركية، صعوبات التعلم،
اضطرابات النطق والكلام، الاضطرابات السلوكية والإنفعالية ، الإعاقات
المزدوجة والمتعددة، التوحد وغيرها من الإعاقات التي تتطلب رعاية
خاصة(2).

تعريف المعوق :

أيضاً للمعوق تعريفات مختلفة ، أورد بعضها :

1. عرفت الأمم المتحدة المعوق بأنه : ” أي شخص - ذكراً أم أنثى - غير قادر
علي أن يؤمن بنفسه بصوره كليه أو جزئيه ضرورات حياته الفردية أو
الاجتماعية العادية أو كليهما بسبب نقص خلقي أو غير خلقي في قدراته
الجسمانية أو العقلية ”.

2. وعرف القانون المصري لحقوق الأشخاص ذوي الإعاقة ، المعوق بأنه : " كل
شخص لديه قصور أو خلل كلي أو جزئي ، بدنياً أو ذهنياً أو حسياً ، متى كان
طويل الاجل ومستقراً ، قد يمنعه عند التعامل مع مختلف العوائق والحوازر
البيئية من المشاركة بصورة كاملة وفعالة في المجتمع على قدم المساواة مع
الآخرين ، وتبين اللائحة التنفيذية لهذا القانون الحالات التي يعد الشخص فيها
معاق ، وذلك من ناحية النوع والدرجة ومدى استقرارها".(3)

3. وعرفه نظام رعاية المعوقين في المملكة العربية السعودية بأنه : " كل شخص
مصاب بقصور كلي أو جزئي بشكل مستقر في قدراته الجسمية أو الحسية أو

1 - المادة 3 من القانون المصري للأشخاص ذوي الإعاقة .

2 - نظام رعاية المعوقين الصادر بموجب المرسوم الملكي بالرقم (37/م) والتاريخ 1421/9/23هـ القاضي بالموافقة على قرار مجلس الوزراء بالرقم (224) والتاريخ 1421/9/14هـ .

3- المادة (1) من قانون حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة الصادر في : 20 إبريل 2013م .

العقلية أو التواصلية أو التعليمية أو النفسية إلى المدى الذي يقلل من إمكانية تلبية متطلباته العادية في ظروف أمثاله من غير المعوقين".
وأيا كان تعريف الإعاقة أو المعوق ، فإنها تعني: عدم قدرة الشخص على القيام بمتطلباته الشخصية أو غيرها كلها أو بعضها، إلا بمساعدة.
وأن المعوق طبقا لهذه التعاريف هو: الشخص الذي لا يستطيع القيام بمتطلباته الشخصية أو غيرها كلها أو بعضها ، إلا بمساعدة.

أنواع الإعاقة :

بناء على ما تقدم من تعريفات للإعاقة والمعوق، يمكن استخلاص أنواع الإعاقة، وذلك على هذا النحو :

للإعاقة أنواع بالنظر إلى وقت وجودها ، وبالنظر إلى تأثيرها ، وبالنظر إلى العضو المصاب، وبالنظر على عدد الأعضاء المصابة .

أولا : الإعاقة بالنظر إلى وقت وجودها ، تنقسم إلى أصلية أو طبيعية ، وهي التي تلازم الإنسان منذ ولادته ، وإلى حادثة ، وهي التي تصيب الشخص بسبب أمر عارض أو طارئ يحدث له.

ثانيا : الإعاقة بالنظر إلى تأثيرها، إعاقة كلية وهي التي تجعل الإنسان عاجزا عن القيام بأي نشاط عاجزا كاملا ، وإعاقة جزئية وهي التي تجعل الشخص عاجزا عن القيام ببعض الأنشطة دون البعض ، وذلك كإصابة بعض الأعضاء دون البعض .

ثالثا: الإعاقة بالنظر إلى العضو المصاب ، إعاقة حسية ، وإعاقة ذهنية ، وإعاقة حركية.

رابعا : والإعاقة بالنظر إلى عدد الأعضاء المصابة ، تتنوع إلى إعاقة متعددة، وتعني إصابة الإنسان بأكثر من إعاقة ، وإعاقة بسيطة، وتعني إصابة الإنسان بإعاقة واحدة.

وتبعاً لهذه الأنواع تتحدد احتياجات ومتطلبات المعوقين.

الفرع الثاني

نظرة الشريعة الإسلامية إلى المعوق، وحقوقه

من أهم ما تميزت به نظرة الشريعة الإسلامية نحو الضعفاء وغير القادرين ، أنها قد منحتهم بطريقة عملية، رعاية وعناية خاصة في المجالات المختلفة ، زيادة على ما يحصلون عليه من حقوق داخل العموم ، بعد أن كانوا في الجاهلية محل ازدراء واحتقار، جاء في القرطبي : " كانت العرب ومن بالمدينة قبل المبعث تتجنب الأكل مع أهل الأعدار، فبعضهم كان يفعل ذلك تقذرا لجولان اليد من الأعمى، ولانبساط الجلسة من الأعرج، ولرائحة المريض وعلاته، وهى أخلاق جاهلية وكبر، فنزلت الآية مؤذنة بإباحة الأكل معهم، وروى ابن عباس : إن أهل الأعدار تخرجوا في الأكل مع الناس من أجل عذرهم فنزلت الآية مبيحة لهم الأكل معهم (1) : ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ .(2)

ومن يطالع بعض أحكام الشريعة الإسلامية ، يجد أن المعوق فيها يستوي مع من سواه من غير المعوقين، في التمتع بسائر الحقوق التي يتمتع بها غير المعوقين ، إلا الأمور التي لا يستطيع القيام بمتطلباتها، ويزيد عليهم في أنه قد حظي بتخفيف في مجالات مختلفة، ومن ثم يمكن القول بأن نظرة الشريعة الإسلامية نحو المعوق تقوم على أصليين رئيسيين، هما : المساواة مع غيره في الحقوق والواجبات ، والتخفيف عنه.

الأصل الأول : المساواة في الحقوق والواجبات :

من مميزات النظرة الإسلامية نحو المعوق ، أنها لم تفرق بينه وبين غيره من الأشخاص غير المعوقين ، في سائر الحقوق والواجبات ، فالمعوق في نظر الشريعة الإسلامية ، يستوي مع من سواه من غير المعوقين ، في التمتع بسائر الحقوق إلا الأمور

1 - تفسير القرطبي ج 12 ص 212، 213.

2 - الآية 17 من سورة الفتح.

التي لا يستطيع القيام بمتطلباتها ، ويزيد عليهم في أن واجباته بالنظر إلى واجبات الآخرين من غير ذوي الإعاقة في سائر المجالات قليلة.

كما سوت بينه وبين غيره من غير المعوقين في الحماية لهذه الحقوق من أي اعتداء عليها ، انطلاقاً من العمومات القرآنية، والنبوية ، أذكر منها قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ ⁽¹⁾، وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ ⁽²⁾، وماروي أنه صلى الله عليه وسلم قال : " يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى... " ⁽³⁾، ومن الثوابت في أصول الفقه أن العام يحمل على عمومه مالم يوجد ما يخصصه . هذا ولما كان بحثنا عن حقوق المعوقين، فأرى أن من المناسب قصر الحديث على الحقوق دون الواجبات والالتزامات، ومن ثم يجدر بنا التعرض لأهم هذه الحقوق بشيء من البيان ، على هذا النحو:

أولاً: الحق في الحياة وحمايته

المعوق كغيره له الحق في أن يعيش ، وقد ضمنت الشريعة الإسلامية له هذا الحق ، فلم تبح قتله أو عقابه بدنياً إلا بحق ، كما أوجبت العقاب على من يعتدي على نفسه أو جسده، مثله مثل سائر غيره من غير ذوي الإعاقة ، كما حرمت عليه أن يفعل في نفسه ما يزهق روحه ، أو يضر بعضو من أعضائه أو يتصرف فيه ، وفي الجملة حمت نفسه وبدنه من أي اعتداء منه أو من غيره ، مثله مثل غيره من غير ذوي الإعاقة، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيَّكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا

1 - الآية 70 من سورة الإسراء.

2 - الآية 13 من سورة الحجرات.

3 - الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم : 23489، أنظر مسند أحمد ج38 ص 474.

النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ نَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١﴾ وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا
النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ
كَانَ مُنْصُورًا﴾. (2)

ثانياً: احترام كرامته الإنسانية

انطلاقاً من قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ
الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (3) لم تفرق الشريعة الإسلامية بين
المعوق وغيره في احترام إنسانيته حيا وميتا ، فلم تبج ازدرائه أو إهانته أو الإساءة إليه
أو الانتقاص من مكانته كإنسان بسبب إعاقته، كما لم تبج لأحد أن يعيره بعجزه وضعفه ،
ومناداته باسم إعاقته ، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا
خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ
الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (4)، وبالجملة حرمت كل
مظهر من مظاهر الانتقاص منه كإنسان حيا أو ميتا بسبب راجع لإعاقته.

ثالثاً: حق التملك والتملك ، وحمايته

أيضا للمعوق في شريعة الإسلام الحق في أن يملك ويتملك ، بالأسباب المقررة
للحصول على هذا الحق شرعا ، فله الحق في أن يبرم العقود تملিকা وتملكا ، متى كان
قادرا على ذلك ، مثله مثل غيره من غير ذوي الإعاقة ، وله الحق في الميراث، وتقبل
الوصايا والهبات والصدقات إذا كان أهلا لذلك ، أو نحو ذلك من أسباب الملكية، وفي
الجملة له الحق في مزاوله كل تصرف يفيد ، فهو في الشريعة الإسلامية له ذمة مالية ،

1 - من الآية 151 من سورة الأنعام

2 - الآية 33 من سورة الإسراء

3 - الآية 151 من سورة الإسراء.

4 - الآية 11 من سورة الحجرات.

من حيث الوجوب والأداء ، طالما وجدت شروط تحققها. فالنصوص عامة لا تفرق بين معوق وغيره.

وكما ضمنت الشريعة له هذا الحق ضمنت له حمايته بحفظ أمواله وصيانتها ومنع الغير من الاعتداء على أمواله ومعاقبة من يفعل ذلك.

رابعاً: حق الزوج

للمعوق في الشريعة الإسلامية الحق في الزواج ، وتكوين الأسرة وإنجاب الذرية ، طالما كان قادراً على القيام بمتطلبات الزواج والأسرة ، ولم يكن عنده مانع من موانع الزواج، فله الحق في أن يخطب المرأة التي تناسبه ، مثله في ذلك مثل غيره من غير ذوي الإعاقة ، لعموم قوله تعالى: ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (1) ، وقوله تعالى : ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾ (2).

خامساً: حق التعلم والتعليم

العلم له مكانة عظيمة ، ومنزلة رفيعة ، وقد تميز العلماء في شريعة الإسلام على غيرهم ، قال تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (3) ، وبهذه المكانة وتلك المنزلة كان طلبه فريضة على المسلم ، وقد ورد أنه صلى الله عليه وسلم قال طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة " (4)، وفريضة العلم أو ميزة العلم وتميز العلماء على غيرهم ، ليس محلاً للتفرقة في الشريعة الإسلامية بين المعوق وبين غيره من غير المعوقين ، وعلى هذا فمن حق المعوق في شريعة الإسلام

1 - الآية 32 من سورة النور

2 - الآية 3 من سورة النساء

3 - من الآية 9 من سورة الزمر

4 - الحديث أخرجه الطبراني في الكبير برقم : 10439، ج 10 ص 195، كما أخرجه الطبراني في الصغير برقم 22 ج 1 ص 38، ورقم 61 ج 1 ص 58،

أن يتعلم وأن يجلس للتعليم طالما كان قادرا على ذلك ، لا فرق في هذا بين معوق وبين غيره ، والشواهد على ذلك كثيرة ، من الصحابة والتابعين وغيرهم على يومنا هذا.

هذا ومن الرعاية في مجال التعليم للمعوقين ، أن تقدم الدولة للمعوقين تعليما يتناسب مع ظروفهم وأحوالهم ، و أن تعفى غير القادرين منهم من نفقاته.

سادساً: حق العمل :

للعمل أهمية عظيمة في حياة الناس ، وقد عمل سائر الأنبياء عليهم السلام، وقد عمل نبينا عليه الصلاة والسلام ، وقد حثت شريعتنا عليه في أكثر من موضع، فقد جاء الحث عليه في كتاب الله تعالى في قوله: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (1) ، وقد ورد الحث على العمل وأهميته، فيما رواه الزبير بن العوام رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ أَحْبَلُهُ ، ثُمَّ يَأْتِي الْجَبَلَ ، فَيَأْتِي بِحُرْمَةٍ مِنْ حَطَبٍ عَلَى ظَهْرِهِ ، فَيَبِيعُهَا ، فَيَكْفَى اللَّهُ بِهَا وَجْهَهُ ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ ، أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ " . (2) ، وغير ذلك من الأحاديث ، التي تحث على العمل وترغب فيه. والعمل بهذه الصورة حق للجميع ، معوق وغيره ، فليس هناك ما يمنع المعوق عن في شريعة الإسلام ، لكي يتكسب رزقه وقوته.

هذا ومن الرعاية للمعوقين في هذا المجال ، مراعاة اختيار العمل المناسب للمعوق، فلا يجوز أن تسند إليه أعمالا ليست في مقدوره أو استطاعته، إنما يتعين على الدولة أن تسند إليهم الأعمال التي تتناسب مع ظروفهم وأحوالهم ، وأن تخصص لهم نسبا من الأعمال المناسبة في مؤسسات الدولة والقطاع الخاص أيضا.

سابعاً: حق العلاج :

التداوي من الأمراض ورد الحث من رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه ، فعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إن الله عز وجل أنزل

¹ - الآية 10 من سورة الجمعة .

² - الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، باب ...

الداء والدواء ، وجعل لكل داء دواء ، فتداووا ، ولا تتداووا بالحرام⁽¹⁾ ، والتداوي من الأمراض محل خلاف بين العلماء ، فمنهم من اعتبره مستحبا، ومنهم من اعتبره مباحا. وأيا كان حكمه ، فهو مشروع ، وعليه يجوز للإنسان أن يعالج نفسه وأن يجنبها الآلام. والمرض يصيب الجميع معوق وغير معوق ، وكلاهما يحتاج إلى التداوي من المرض ، ولا فرق في شريعة الإسلام بين معوق وبين غيره في التداوي .

وقد عنى الخلفاء بالزمنى وأصحاب الأمراض ، فجاء في تاريخ الدولة الأموية : " أن الخليفة الوليد بن عبد الملك أول من أسس مستشفى للمجذومين، وذلك سنة 88هـ، وجعل فيه أطباء مهرة، وأجرى عليهم الأرزاق، وأمر بعزلهم عن الأصحاء كي لا تنتقل العدوى من المصابين إلى الأصحاء، وهذا ما يعرف في التاريخ بدور المجذومين.

يقول الأستاذ الدكتور أحمد شوكت الشطي:.. إن أول مؤسسة عرفت هي مجذمة الوليد بن عبد الملك في دمشق سنة 88هـ، ثم تعددت الملاجئ بعد ذلك في مختلف البلاد العربية لبذل العناية الإنسانية لهؤلاء التعساء، وتعد المجازم العربية أول دور عولج فيها المصابون بالجذام معالجة فنية، ويقول أحمد عيسى بكر: قال الشيخ أبو العباس أحمد القلقشندي: إن أول من اتخذ البيمارستان بالشام للمرضى الوليد بن عبد الملك وهو سادس خلفاء بني أمية.. وقال رشيد الدين بن الوطواط : أول من عمل البيمارستان وأجرى الصدقات على الزمّنى والمجذومين والعميان والمساكين واستخدم لهم الخدام الوليد بن عبد الملك. وقال تقي الدين المقرئزي: أول من بنى البيمارستان في الإسلام ودار المرضى الوليد بن عبد الملك" (2) .

كما عمل الخليفة عمر بن عبد العزيز على رعاية المرضى وذوي العاهات والأيتام، فقد كتب كتاباً إلى أمصار الشام: ادفعوا إليّ كل أعمى في الديوان أو مقعد، أو من به فالج، أو من به زمانة، تحول بينه وبين القيام إلى الصلاة، فرفعوا إليه، فأمر لكل أعمى بقائد، وأمر لكل اثنين من الزمنى بخادم.. ثم كتب ارفعوا إليّ كل يتيم، ومن لا أحد له... فأمر لكل

1 - الحديث أخرجه البيهقي في سننه عن أبي الدرداء يرقم : 20173 ، ج 10 ص 5.

2 - تاريخ الدولة الأموية ج 3 ص 88

خمسة بخادم يتوزعون بينهم بالسوية، تطبيقاً لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: " كلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته". (1)

ومن الرعاية في هذا المجال أن تمنح الدولة غير القادرين من المعوقين علاجاً مجانياً، لكي يتمكنوا من التداوي ، أو تأخذ منهم نسبة محدودة من قيمة العلاج .

ثامناً: تأمين العيش الكريم لهم.

أيضاً عملت شريعة الإسلام على تأمين الحياة الكريمة للفقراء والضعفاء ، ومنهم المعوقين إذا كانوا فقراء أو محتاجين، وجعلت لهم من أموال الزكاة سهماً، قال تعالى:

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾. (2) " وقد سبقت الإشارة إلى اهتمام الخليفة عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه وعنايته بالمرضى وذوي العاهات والأيتام، فليراجع. (3)

تاسعاً: استخلاف المعوق في الصلاة وغيرها :

أيضاً من مظاهر مساواة الشريعة الإسلامية بين المعوق وغيره، استخلافه في الصلاة بالمسلمين ، وغير ذلك من أمورهم ، فقد روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابن أم مكتوم ومحمد بن مسلمة وغيرهما من أصحابه ، على الصلاة بالمسلمين، وغيرها من أمر المدينة. وكان ابن عباس وعتبان ابن مالك يؤمان الناس وكلاهما أعمى. وهذا ما عليه عامة العلماء (4)

الأصل الثاني : التخفيف :

لقد أولت شريعة الإسلام المعوقين والضعفاء عناية خاصة ، ومنحتهم تخفيفاً في الواجبات من : العبادات والجهاد وغيرها، يتناسب مع أحوالهم وواقعهم ، تطبيقاً لقول الله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (5) ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

1 - تاريخ الخلفاء ج 1 ص 201، والدولة الأموية المرجع السابق ج 3 ص 88، ج 3 ص 433.

2 - الآية 60 من سورة التوبة .

3 - تاريخ الخلفاء ج 1 ص 201، والدولة الأموية المرجع السابق ج 3 ص 88، ج 3 ص 433.

4 - أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن ابن عباس ، امطر المعجم الكبير للطبراني ج 9 ص 386، ورقم: 11272، وأنظر تفسير القرطبي ج 1 ص 354.

5 - الآية 286 من سورة البقرة.

حَرْجٍ ﴿ (1) ، وقوله تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرْجٍ ﴾ (2) ، وقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ﴾ (3) ، وقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ (4) ، وقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (5) .

جاء في تفسير القرطبي: " إن الله رفع الحرج عن الأعمى فيما يتعلق بالتكليف الذي يشترط فيه البصر، وعن الأعرج فيما يشترط في التكليف به من المشى، وما يتعذر من الأفعال مع وجود العرج، وعن المريض فيما يؤثر المرض في إسقاطه، كالصوم وشروط الصلاة وأركانها، والجهاد ونحو ذلك " (6).

وجاء في أضواء البيان: " قوله تعالى: ﴿ انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا... ﴾ الآية "، لا يخفى ما في هذه الآية الكريمة من التشديد في الخروج إلى الجهاد على كل حال، ولكنه تعالى بين رفع هذا التشديد بقوله: ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرْجٌ ﴾ (7).

وجاء في أضواء البيان أيضا: " لما جاء الإذن بالجهاد أعذر الله المرضى والضعفاء، وأعذر معهم الفقراء الذين لا يستطيعون تجهيز أنفسهم، وأعذر معهم الرسول صلى الله عليه وسلم إذ لم يوجد عنده ما يجهزهم به ، كما في قوله تعالى: " لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ

1 - من الآية 78 من سورة الحج .
2 - من الآية 6 من سورة المائدة.
3 - من الآية : 61 من سورة النور.
4 - الآية 17 من سورة الفتح.
5 - الآية 91 من سورة التوبة.
6 - تفسير القرطبي ج 12 ص 313
7 - أضواء البيان في تفسير القرآن ج 2 ص 145.

وَلَا عَلَى الْمَرْضَى" إلى قوله : ﴿ وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَرْبًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ ﴾ . (1)

وجاء في القرطبي في سياق تفسير قوله : ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ، فيه ست مسائل : الأولى - قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ ﴾ الآية، أصل في سقوط التكليف عن العاجز، فكل من عجز عن شئ سقط عنه، فتارة إلى بدل هو فعل، وتارة إلى بدل هو غرم، ولا فرق بين العجز من جهة القوة أو العجز من جهة المال،(2) ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (3) البقرة: ، وقوله تعالى: تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ (4).

بل زيادة على هذا التخفيف منحهم الإسلام أجر المجاهدين ، روى أبو داود عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لقد تركتم بالمدينة أقواما ما سرتهم مسيرا ولا أنفقتهم من نفقة ولا قطعتم من واد إلا وهم معكم فيه).

قالوا : يا رسول الله ، وكيف يكونون معنا وهم بالمدينة ؟ قال: (حبسهم العذر) (5).

فبينت هذه الآية مع ما ذكرنا من نظائرها أنه لا حرج على المعذورين، وهم قوم عرف عذرهم كأرباب الزمانة والهزم والعمى والعرج، وأقوام لم يجدوا ما ينفقون، فقال: ليس على هؤلاء حرج (إذا نصحو الله ورسوله) إذا عرفوا الحق وأحبوا أوليائه وأبغضوا أعداءه، قال العلماء : فعذر الحق سبحانه أصحاب الأعدار.

1 - أضواء البيان ج 8 ص 113.

2 - القرطبي ج 8 ص 228.

3 - الآية 286 من سورة البقرة .

4 - الآية 61 من سورة النور.

5 - الحديث أخرجه أبو داود في سننه برقم : 2508، ج 2 ص 15. وصححه الألباني .

وروي أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما رأى عمرو بن الجموح - من نقباء الأنصار أعرج- ، في أول الجيش .قال : (إن الله قد عذرك) فقال: والله لاحفرن بعرجتي هذه في الجنة (1)

وجاء في القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا {95}﴾ ، قال العلماء : أهل الضرر هم أهل الأعدار ، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم لما قفل من بعض غزواته قال : " إن بالمدينة رجالا ما قطعتم واديا ولا سرتم مسيرا إلا كانوا معكم أولئك قوم حبسهم العذر " فهذا يقتضي ان صاحب العذر يعطى أجر الغازي ، فقيل يحتمل أن اجره يكون مساويا ، وفي فضل الله متسع ، وثوابه فضل لاستحقاق ، فيثيب على النية الصادقة مالا يثيب على الفعل ، وقيل يعطى اجره من غير تضعيف ، فيفضله الغازي بالتضعيف للمباشرة (2).

وقيل في قوله تعالى: " لا يستوي القاعدون " .لما سمعها ابن أم مكتوم وسمع فضيلة المجاهدين ، قال يارسول الله: فكيف بمن لا يستطيع الجهاد ممن هو أعمى وأشباه ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم غير أولي الضرر، وروي أن ابن مكتوم قال هل لي رخصة فنزلت: " غير أولي الضرر " .(3)

وجاء في تفسير قوله تعالى : " ليس على الأعمى حرج " ، يقول تعالى ذكره : ليس على الأعمى منكم أيها الناس ضيق، ولا على الأعرج ضيق، ولا على المريض ضيق أن يتخلفوا عن الجهاد مع المؤمنين، وشهود الحرب معهم إذا هم لقوا عدوهم، للعلل التي بهم، والأسباب التي تمنعهم من شهودها. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل.(4). هذه بعض جوانب التخفيف التي منحها الإسلامي للمعوقين ، وما اكثرها في شريعة الإسلام .

1 - القرطبي ج 8 ص 226

2 - القرطبي ج 5 ص 342.

3 - مسند أحمد ج 5 ص 190، سنن النسائي ج 6 ص 9، رقم 3099، ورقم : 3101، وصححه الألباني ، السنن الكبرى ط المعارف بالهند ج 9 ص 23، وتفسير القرطبي ج 5 ص 342.

4 - تفسير الطبري ج 19 ص 220، ج 22 ص 222

الفرع الثالث

واجبات الأسرة والمجتمع والدولة نحو المعوق

المعوق هو ابن المجتمع وجزء منه، والمعوق قد يكون ابنا أو بنتا أو أخا أو أبا... الخ، ووجود هؤلاء المعوقين في المجتمع يستتبع متطلبات وواجبات على المجتمع والدولة، يجب عليهما القيام بها، وانطلاقا من نظرة الإسلام إلى المعوق وحقوقه يمكن بلورة أهم واجبات المعوقين إجمالاً فيما يلي:

1. احترام كرامة المعوق، ومعاملته كإنسان، وعدم تعريضه لأي نوع من الإهانة أو الإزدراء، تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (1)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ﴾ (2)، وقوله صلى الله عليه وسلم للمسلم: " ... بحسب امرئ من الشرك أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه " (3).
2. الترفق في تعامل الأسرة والمجتمع مع المعوق والبعد عن كل ما يجرح مشاعره وأحاسيسه.
3. العمل على مساواة المعوق مع غيره من غير المعوقين في المعاملة، والعمل على تمتع المعوق بنفس الحقوق المدنية والسياسية التي يتمتع بها سواه من غير المعوقين، ومنع سن أية أنظمة أو تشريعات، أو معاملة ذات طبيعة تمييزية أو متعسفة أو تكون حاطة من كرامة المعوق، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (4).
4. العمل على تأمين الوسائل التي تساعد المعوق على أداء مهامه وأنشطته اليومية، وإيجاد وسائل النقل التي تساعد على ذلك، كتخصيص أماكن لهم في وسائل النقل والمواصلات أو نحوها.
5. تنمية الوعي بالتعاون مع المعوقين ومساعدتهم، وبيان أنه من التعاون على البر والتقوى لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّعَدُّواٰنِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (5) وماروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "مثل المؤمنين في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم مثل الجسد إذا اشتكى عضو تداعى

1 - من الآية 70 من سورة الإسراء.

2 - من الآية 11 من سورة الحجرات .

3 - الحديث أخرجه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة برقم 6706، باب تحريم لم المسلم وخذله ، ج 8 ص 10، وأخرجه البيهقي في سننه

برقم : 11276 ج 6 ص 92

4 - الحديث أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما ، كما أخرجه البيهقي في سننه برقم 11845، أنظر السنن الكبرى ج 6 ص 94

5 - من الآية 51 من سورة المائدة.

سائر الجسد بالسهل والحمى " (1)، وماروي أنه صلى الله عليه وسلم قال: " المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا " (2).

6. تنمية الوعي بحقوق المعوقين، ودعم المؤسسات التي تعنى بالمعوقين بكل ما يمكنها من أداء واجباتها وتحقيق أهدافها، مع ضمان حسن تقديم خدماتها إلى المعوقين من خلال تقييم أعمالها وتعاملاتها معهم.

7. العمل على تمتع المعوق بالعلاج الطبي والنفسي والوظيفي، وتيسير الحصول على ذلك مجاناً إذا كان غير قادر عليه.

8. العمل على دمج المعوق في المجتمع، وتذليل الصعوبات التي تعوق إندماجه، من خلال تأهيله وتدريبه علمياً ومهنياً، ومشاركته في الأنشطة الثقافية والترفيهية والرياضية، ويتحقق ذلك بمنحه الاشتراك في النوادي الثقافية والرياضية... الخ..

9. العمل على تأمين المعوق مالياً واجتماعياً، بما يضمن له تحقيق مستوى معيشي واجتماعي لائق، من خلال تخصيص أجر مناسب له، ويمكن تلبية ذلك من خلال إعطائه من الزكوات والصدقات وغيرها.

10. تيسير سبل التعليم للمعوقين، وتخطيط وسائله بما يتناسب مع تصنيفاتهم.

11. حماية المعوق ومنع استغلاله، مادياً أو اجتماعياً.

12. العمل على بحث أسباب الإعاقة، وإجراء الأبحاث العلمية التي تساعد على ذلك، لتقليل من نسب الإعاقة، وذلك كالحمد من زواج الأقارب، وأصحاب الأمراض، أو نحو ذلك. واتخاذ الإجراءات الكفيلة بذلك، روت عائشة رضي الله عنها، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم " (3).

13. سن التشريعات والقوانين التي تضمن حصول المعوق على حقوقه، وتيسر له طريق الحصول عليها.

هذه هي أهم واجبات الأسرة والمجتمع والدولة نحو المعوق.

1 - الحديث أخرجه البيهقي في سننه برقم : 6660 وج 3 ص 454. وأخرجه البخار بلفظ : " ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى " صحيح البخاري الحديث رقم : 6011، وج 15 ص 194.

2 - الحديث أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما، كما أخرجه البيهقي في سننه برقم 11845، أنظر السنن الكبرى ج 6 ص 94

3 - الحديث أخرجه البيهقي في سننه برقم : 14130 ج 7 ص 133

الفرع الرابع

حقوق المعوقين في المواثيق الدولية

نظرا لكثرة أعداد المعوقين واطراد زيادة أعدادهم في العالم ، وما يتعرضون له من تمييز وتضييق ، يحد من مشاركتهم في الأنشطة والمجالات المختلفة ، أو يحرمهم من التمتع بالحياة الطبيعية مثلهم مثل غيرهم ، أو يحرمهم من الكثير من الحقوق التي يجب أن يتمتعوا بها، كل هذه الأمور أكدت حاجتهم إلى الرعاية والعناية ، وفي الأعوام القليلة الماضية حدث اهتمام كبير وتغير في النظرة إلى المعوق، على المستويين الدولي والوطني ، دفع إلى العمل على تمتع الأشخاص ذوي الإعاقة بنفس الحقوق التي يتمتع بها الأشخاص الآخريين، ومساواتهم بغيرهم ، ومن ثم وضعت المؤسسات الدولية والدول المختلفة الأنظمة والتشريعات التي تضمن قدرا من الرعاية والعناية بهذه الشريحة المهمشة، وتوضيحا سأعرض لبعض ما ورد من حقوق للمعوقين في هذه الأنظمة ، ثم أعرضه على النظر الشرعي لبيان موقفه منه. ونظرا لتعدد المواثيق الدولية، والوطنية، وكثرة تفصيلاتها، فسوف أكتفي بذكر بعض الحقوق التي وردت في أهمها ، وهما :

- الإعلان العالمي، الخاص بحقوق المعوقين - الذي اعتمد ونشر بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة برقم : 3447 (د-30)، وتاريخ : 9 ديسمبر (كانون الأول) 1975م ، والذي يعد من أهم المواثيق الدولية في حقوق المعوقين.

- اتفاقية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة، التي اعتمدت في عام: 2006م، وفتح باب التوقيع عليها من الدول اعتبارا من : 30 مارس (آذار) 2007م ، وبدأ تنفيذها في عام : 2008م، والتي مثلت الانطلاقة المقننة الهامة لحقوق المعوقين.

أولا : حقوق المعوقين الواردة في الإعلان العالمي المعتمد بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة برقم : 3447 (د-30) وتاريخ : 9 ديسمبر (كانون الأول) 1975م، وقد جاء في هذا الإعلان بشأن الحقوق ما يلي:

1. للمعوق حق أصيل في أن تحترم كرامته الإنسانية وله، أيا كان منشأ وطبيعة وخطورة أوجه التعويق والقصور التي يعاني منها، نفس الحقوق الأساسية التي

- تكون لمواطنيه الذين هم في سنه ، الأمر الذي يعني أولاً وقبل كل شيء أن له الحق في التمتع بحياة لائقة، تكون طبيعية وغنية قدر المستطاع.
2. للمعوق نفس الحقوق المدنية والسياسية التي يتمتع بها سواه من البشر، وتنطبق الفقرة: 7 من الإعلان الخاص بحقوق المتخلفين عقليا علي أي تقييد أو إلغاء للحقوق المذكورة يمكن أن يمس المعوقين عقليا.
3. للمعوق الحق في التدابير التي تستهدف تمكينه من بلوغ أكبر قدر ممكن من الاستقلال الذاتي.
4. للمعوق الحق في العلاج الطبي والنفسي والوظيفي بما في ذلك الأعضاء الصناعية وأجهزة التقويم، وفي التأهيل الطبي والاجتماعي، وفي التعليم، وفي التدريب والتأهيل المهنيين، وفي المساعدة، والمشورة، وفي خدمات التوظيف وغيرها من الخدمات التي تمكنه من إنماء قدراته ومهاراته إلي أقصى الحدود وتعجل بعملية إدماجه أو إعادة إدماجه في المجتمع.
5. للمعوق الحق في الأمن الاقتصادي والاجتماعي وفي مستوي معيشة لائق، وله الحق، حسب قدرته، في الحصول علي عمل والاحتفاظ به أو في مزاولة مهنة مفيدة ومربحة ومجزية ، وفي الانتماء إلي نقابات العمال.
6. للمعوقين الحق في أن تؤخذ حاجاتهم الخاصة بعين الاعتبار في كافة مراحل التخطيط الاقتصادي والاجتماعي.
7. للمعوق الحق في الإقامة مع أسرته ذاتها أو مع أسرة بديلة ، وفي المشاركة في جميع الأنشطة الاجتماعية أو الإبداعية أو الترفيهية. ولا يجوز إخضاع أي معوق، فيما يتعلق بالإقامة، لمعاملة مميزة غير تلك التي تقتضيها حالته أو يقتضيها التحسن المرجو له من هذه المعاملة. فإذا حتمت الضرورة أن يبقى المعوق في مؤسسة متخصصة، يجب أن تكون بيئة هذه المؤسسة وظروف الحياة فيها علي أقرب ما يستطاع من بيئة وظروف الحياة العادية للأشخاص الذين هم في سنه.

8. يجب أن يحمي المعوق من أي استغلال ومن أية أنظمة أو معاملة ذات طبيعة تمييزية أو متعسفة أو حاطة بالكرامة.

9. يجب أن يمكن المعوق من الاستعانة بمساعدة قانونية من ذوي الاختصاص حين يتبين أن مثل هذه المساعدة لا غني عنها لحماية شخصه أو ماله. وإذا أقيمت ضد المعوق دعوى قضائية وجب أن تراعي الإجراءات القانونية المطبقة حالته البدنية أو العقلية مراعاة تامة.

10. من المفيد استشارة منظمات المعوقين في كل الأمور المتعلقة بحقوقهم.

11. يتوجب إعلام المعوق وأسرته ومجتمعه المحلي، بكل الوسائل المناسبة، إعلاما كاملا بالحقوق التي يتضمنها هذا الإعلان.

ثانيا: حقوق المعوقين الواردة في اتفاقية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة، التي اعتمدت في عام: 2006م، وفتح باب التوقيع عليها من الدول اعتبارا من : ٣٠ مارس (أذار) ٢٠٠٧م ، وبدأ تنفيذها في عام : 2008م ، والتي تتضمن الحقوق الآتية ، والتي تنحصر في المواد من : 10 – 30، وأجمل ذكرها في نصوصها :

المادة: 10 الحق في الحياة

المادة: 11 ضمان حماية وسلامة الأشخاص ذوي الإعاقة الذين يوجدون في حالات تتسم بالخطورة .

المادة : 12 الاعتراف بالأشخاص ذوي الإعاقة على قدم المساواة مع الآخرين أمام القانون

المادة: 13 حق اللجوء إلى القضاء

المادة: 14 حرية الشخص وأمنه

المادة : 15 عدم التعرض للتعذيب أو المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللا إنسانية أو المهينة

المادة: 16 عدم التعرض للاستغلال والعنف والاعتداء

المادة: 17 حماية السلامة الشخصية

المادة : 18 حرية التنقل والجنسية

المادة : 19 العيش المستقل والإدماج في المجتمع

المادة : 20 حرية التنقل الشخصي

المادة : 21 حرية التعبير والرأي والحصول على معلومات

المادة : 22 احترام الخصوصية

المادة : 23 احترام البيت والأسرة

المادة : 24 حق التعليم

المادة : 25 حق الرعاية الصحية

المادة : 26 التأهيل وإعادة التأهيل

المادة : 27 حق العمل

المادة : 28 الحق في مستوى المعيشة اللائق والحماية الاجتماعية

المادة : 29 الحق في المشاركة في الحياة السياسية والعامّة

المادة : 30 حق المشاركة في الحياة الثقافية وأنشطة الترفيه والتسليّة والرياضة .

هذه هي المعالم الرئيسية لاتفاقية حقوق الأشخاص المعوقين .

حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة ، الواردة في الاتفاقية المشار إليها، من المنظور الشرعي الإسلامي

بعد عرض المواد المتضمنة حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة، الواردة في الاتفاقية، المشار إليها، يمكن القول بأن جميع ما ورد في هذه الاتفاقية من حقوق للمعوقين، هي حقوق أساسية لا غنى لأي إنسان عنها، والتي يجب أن يتمتع بها الجميع من معوقين وغيرهم، كما يمكن القول بأن شريعتنا الإسلامية قد حرصت على تمتع الإنسان معوقا وغيره ، بهذه الحقوق، وعليه فإن هذه الحقوق تتفق تماما مع ما جاءت به شريعتنا الإسلامية من مبادئ، وما اتسمت به من قيم سامية، مثل التكافل والتعاون والرحمة والإيثار والإحسان إلى الآخرين... الخ.

وعلى هذا يجب أن يعمل الجميع ، الأسرة والمجتمع والدولة ، على التعامل معها إنطلاقاً من مبادئ وقيم شريعتنا، ومن المبادئ الإنسانية التي جاءت بها الشرائع السماوية، وأجمع عليها العقلاء.

أيضاً أرجو التأكيد على أن شريعة الإسلام لم تفرق في احترام الضعفاء وإعانتهم ورعايتهم بين مسلم وغيره ، إنطلاقاً من عمومية الرسالة الإسلامية، وإنسانيتها، عمومية مبادئها وقيمها.

الخاتمة

يمكن إجمال أهم نتائج البحث في الأمور الآتية:

أولاً: المعوق هو : الشخص الذي لا يستطيع القيام بمتطلباته الشخصية أو غيرها كلها أو بعضها ، إلا بمساعدة.

ثانياً: أن نظرة الإسلام إلى المعوق تتسم بالمساواة والتخفيف.

ثالثاً : أن للمعوق الحق في التمتع بسائر الحقوق التي يتمتع بها غيره من غير المعوقين ، فشرعية الإسلام لا تفرق في الحقوق بين معوق وبين غيره .

رابعاً: أن المعوق يجب أن يتمتع بهذه الحقوق دونما نظر إلى جنسه أو دينه ... الخ، إنطلاقاً من التكريم الإنساني .

خامساً: أن حقوق المعوقين الواردة في الاتفاقيات والمواثيق الدولية والإقليمية والوطنية ، هي حقوق أساسية دعت إليها الشرائع السماوية ، والقواعد الأخلاقية ، والمبادئ الإنسانية، وأنها جميعاً تتفق مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية من مبادئ وقيم.

سادساً: مراعاة تصنيفات المعوقين عند النظر في متطلباتهم ، ودعمهم ورعايتهم .

سابعاً: ضرورة العمل على إيجاد الوسائل والأساليب التي تضمن اندماج المعوقين في المجتمع ، وتشجيعهم .

ثامناً: وجوب العمل الدائم والمستمر على تكاتف جميع المؤسسات والأجهزة في الدول المختلفة على تذليل الصعاب أمام المعوقين وسائر الضعفاء، لتلبية متطلباتهم، بما يضمن حصولهم على حقوقهم .

تاسعاً: العمل الدائم على دعم المؤسسات التي تعنى بالمعوقين، خاصة كانت أم عامة.

عاشراً: العمل على سن التشريعات والقوانين التي تضمن حصول المعوق على حقوقه وتلبية متطلباته في جميع المجالات .

حادي عشر: مواصلة بحث ودراسة ومناقشة مشكلات المعوقين، واقتراح الحلول والأساليب والوسائل التي تساعد على التخفيف عنهم.

ثاني عشر : تنمية الوعي لدى المجتمعات الإسلامية، بمشكلات الإعاقة وأسبابها وكيفية تقليصها، واحترام المعوق وحقوقه.

هذا وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. والحمد لله رب العالمين.

فهرس الموضوعات

أولا : المقدمة

الفرع الأول : تعريف الإعاقة والمعوق ، وأنواع الإعاقة

- تعريف الإعاقة لغة

- تعريف الإعاقة اصطلاحا

- تعريف المعوق

- أنواع الإعاقة

الفرع الثاني : نظرة الشريعة الإسلامية إلى المعوق

- الأصل الأول : المساواة في الحقوق والواجبات

- الأصل الثاني التخفيف

الفرع الثالث : واجبات الأسرة والمجتمع والدولة نحو المعوق

الفرع الرابع: حقوق المعوقين في المواثيق الدولية

- أولا : حقوق المعوقين الواردة في الإعلان العالمي المعتمد بموجب قرار الجمعية

العامة للأمم المتحدة برقم : 3447 (د-30) وتاريخ : 9 ديسمبر (كانون الأول).

- ثانيا : حقوق المعوقين الواردة في اتفاقية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة، التي

اعتُمدت في عام: 2006م، وفتح باب التوقيع عليها من الدول اعتبارا من : 30 مارس

(آذار) 2007م ، وبدأ تنفيذها في عام : 2008م .

- حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة ، الواردة في الاتفاقية المشار إليها، من المنظور

الشرعي الإسلامي

الباحث

الخاتمة

د. أحمد عبد العليم عبد اللطيف أبو عليو



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

المعاقون في الفكر الإسلامي

إعداد

الأستاذ الدكتور محمد فتح الله الزيايدي

طرابلس - ليبيا

تمهيد:-

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،

وبعد: فالشكر لإدارة مجمع الفقه الإسلامي الدولي على إدراج هذا الموضوع المهم في جدول أعمال هذه الدورة، فالمعوقون شريحة كبيرة في عالمنا المعاصر، حيث قدّرت منظمة العمل الدولية في تقرير لها سنة 2000م عدد ذوي الاحتياجات الخاصة بأكثر من 610 مليون معاق منهم 400 مليون في الدول النامية. وفي أحد تقارير البنك الدولي، فإنّ هذه الفئة تمثل 15% تقريبا من نسبة السكان في العالم. وأخذنا في الاعتبار ما يمر به العالم من أزمات متلاحقة، وخاصة في السنوات الأخيرة حيث الحروب والكوارث الطبيعية والأزمات، فإنّ هذا العدد قد زاد بصورة كبيرة حيث يذكر التقرير الدولي حول الإعاقة، والذي نشرته منظمة الصحة العالمية وجود أكثر من مليار شخص في العالم لديهم شكل من أشكال الإعاقة.⁽¹⁾ ونظرا لهذا الارتفاع الكبير في نسبة المعاقين في العالم، فقد أدرك المجتمع الدولي منذ منتصف القرن الماضي أهمية التصدي لقضايا هذه الفئة حيث خصص يوم الثالث عشر من ديسمبر من كل عام يوما عالميا للمعاقين لتذكير العالم شعوبا وحكومات ومنظمات أهلية بحقوق هذه الفئة وأهمية رعايتها، وقررت الجمعية العامة للأمم المتحدة باقتراح من ليبيا أن يكون عام 1981م. عاما دوليا للمعاقين، وهو ما يعني وضع مشكلتهم في إطار القضايا العامة التي يجب على العالم مواجهتها إعلاميا وقانونيا وماديا، وتوالت بعد ذلك الاهتمامات الدولية بهذا الموضوع حيث عقد المؤتمر الدولي للإعاقة والتأهيل في نوفمبر 1992م. وعقد المؤتمر العالمي لمجلس العالم الإسلامي للإعاقة والتأهيل أربع دورات كان آخرها دورة الخرطوم سنة 2001م.

وفي سنة 1983م أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة برنامجا خاصا أطلق عليه: (برنامج العمل العالمي للمعوقين). وهكذا بدأ العالم يعطي لموضوع الإعاقة أهمية كبرى نظرا لارتباطه بمفهوم الأمن الاجتماعي؛ ونظرا لأنه أحد المعالم البارزة في موضوع حقوق الإنسان، حيث تعد هذه الفئة الأضعف التي تحتاج إلى الدفاع عن حقوقها ومحاولة تحقيق مكاسب لصالحها.

إنّ دراسة هذا الموضوع يفتح المجال لإظهار حقيقة الإسلام الذي سبق كافة هذه الاهتمامات، وارتقى فوق كل النظريات والفلسفات، وفاق كل القوانين والمواثيق والالتزامات؛ وذلك بأن اعتبر المعاق إنسانا سويا كامل الأهلية في الحقوق والواجبات لا يعذر إلا فيما عجز عن القيام به، وهو بهذه الصورة إنسان لا يثير الشفقة والرأفة، بل هو إنسان قصر عن أداء دور وفتحت أمامه أدوار أخرى كبقية الفئات.

إنّ بحث مثل هذا الموضوع في هذا الوقت هو شكل من أشكال الدعوة إلى الله بإظهار سماحة الإسلام ورؤيته لمشكلات الإنسان ومعالجتها، وهو في ذات الوقت تفاخر بأنّ الإسلام الذي جاء هداية للبشرية لم يترك هذه الشريحة المهمة لتستدر عطف المحسنين أو تتلقى هبات المتبرعين، وإنما اعتبرها فئة فاعلة في المجتمع يمكن أن تؤثر فيه كما هو حال الكثير من المبدعين من هذه الفئة في المجتمع الإسلامي.

قراءة في المصطلح:

يمر مصطلح المعوقين بمفاهيم متعددة يرتد بعضها إلى اللغة أو إلى الشريعة، أو يتعلق البعض الآخر بالجوانب القانونية أو النفسية، إلى آخر ذلك من الالتفاتات التي يدور حولها البحث العلمي في هذه القضية. وفي الإطار اللغوي نجد أنّ المعاجم

تشير إلى أنّ مادة عوق، تعني المنع والحبس والصرف عن الوجهة. يقال: عاق عن الشيء يعوقه عوقا. بمعنى منعه وصرفه وحبسه، والمعاق هو من منعه العجز عن أداء وظيفة من الوظائف المعتادة التي يؤديها الإنسان السليم، ووردت هذه المادة أيضا بمعنى التثبيط، وهو صرف الناس عن الخير، ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ﴾⁽²⁾⁽³⁾ ويطلق عليهم البعض أصحاب العاهات: من عيه الزرع يعوه، إذا أصابته العاهة، وهي الآفة والداء، ورجل معيه، أصابته عاهة. وعبر التاريخ تناوبت مصطلحات متعددة على تسمية هذه الفئة، فسموا بالمقعدين أحيانا، إشارة إلى عدم قدرة بعضهم على الحركة، وسموا بذوي العاهات أحيانا أخرى، ثم أطلق عليهم العاجزون، أي الذين عجزوا عن القيام بما يقوم به غيرهم. ونظرا لأنّ كل هذه التسميات حملت معنى النقيصة كما يرى البعض، وأتت أصابت أصحاب العاهات بنوع من الضرر النفسي، فقد فضلت المصادر الحديثة تسميتهم بذوي الاحتياجات الخاصة: (Persons of Speacial Needs) ابتعادا عن مصطلح الإعاقة الذي يشعر بالدونية. وعلى الرغم من أنّ هذا المصطلح قد اعتمد الآن في الدراسات الحديثة وفي القوانين والمواثيق الدولية والإقليمية؛ إلا أنّه في نظر البعض لا يتصف بالدقة، فهو يشمل فئات لا تدخل في إطار المعاقين، ومنهم على سبيل المثال المسنون وأصحاب الاضطرابات النفسية، وحتى الموهوبين أحيانا؛ لأنّ هؤلاء جميعا ذوي احتياجات خاصة، وعلى الرغم من عدم دقة هذا المصطلح، إلا أنّ كثيرا من الباحثين المسلمين يفضلوه؛ لأنّه يراعي الحالة النفسية لهذه الفئة، وهو أمر يتماشى مع توجيهات الإسلام بعدم إيذاء الإنسان بما لا يجب.

وفي إطار الفكر الإسلامي، فإنّ المعاقين لم يحظوا بتسمية خاصة، بل أشير إليهم بعمومية تبعدهم عن التمييز وجرح الشعور، وهو أمر يقع ضمن دائرة العلاج النفسي في البعد عن الإشعار بالدونية، فالفقهاء يسمونهم أصحاب الأعذار، في

شمولية تضعهم في مرتبة المسافرين. ويسمونها أيضا (الزمني) أي المصابين بعاهات مستديمة مزمنة. وعلماء العقيدة يضعونهم ضمن أصحاب البلاء وأهل الامتحان في مرتبة من فقد ولده أو زوجه. ومصطلح (الزمني) الذي استخدمه الفقهاء فيه تعبير عن الواقع الذي يعني استمرار الضعف، بخلاف مصطلح (المعاقون) الذي يعبر عن الأثر الذي أحدثته الإصابة، وهو امتناع التصرف أو اختلاله.⁽⁴⁾

وبالانتقال إلى المعنى الاصطلاحي للمعوقين، فإننا نجد أن معظم التعريفات تدور حول معنى عدم قدرة المعاق على القيام بأعمال اعتيادية، أو عدم قدرته على التعلم واكتساب المهارات، وفي ذلك يقول أحد الباحثين: "المعاق كل شخص حبسته علة ما عن أداء حاجاته، أو هو كل شخص أصابه نقص أو قصور عن الإنسان السوي في بدنه أو عقله، فالإعاقة حالة تحد من مقدرة الفرد على القيام بوظيفة من الوظائف التي تعتبر من العناصر الأساسية للحياة."⁽⁵⁾ ويرى باحث آخر أن المعاقين هم أفراد يعانون نتيجة عوامل وراثية أو بيئية مكتسبة من قصور القدرة على تعلم أو اكتساب خبرات أو مهارات، أو أداء أعمال يقوم بها الفرد العادي السليم."⁽⁶⁾ وعرفت منظمة الصحة العالمية الإعاقة بأنها: "حالة من القصور أو الخلل في القدرات الجسدية أو الذهنية ترجع إلى عوامل وراثية أو بيئية تعيق الفرد عن تعلم بعض الأنشطة التي يقوم بها الفرد السليم."⁽⁷⁾ وعرفت الموسوعة الطبية الأمريكية المعاق بأنه: "كل شخص به عيب صحي أو عقلي يمنعه من أن يشارك بحرية في النشاط الملائم لعمره، كما يولد لديه إحساس بصعوبة الاندماج بالمجتمع."⁽⁸⁾ وعرف القانون المصري رقم 39 لسنة 1975م المعاق بأنه كل شخص أصبح غير قادر على الاعتماد على نفسه في مزاوله عمله، أو القيام بعمل

آخر والاستقرار فيه، ونقصت قدرته على ذلك نتيجة لقصور عضوي أو عقلي أو حسي، نتيجة عجز خلقي به." (9) وعرفت منظمة العمل الدولية المعاق بأنه: " كل فرد نقصت إمكانيته للحصول على عمل مناسب والاستقرار فيه نقصا فعليا نتيجة لعاهة جسمية أو عقلية." (10)

وبدراسة الكثير من التعريفات الواردة لدى الباحثين، نجد أن تعريف المعوق أو الإعاقة تنقصه الدقة، فالبعض يرى أن قصور الإنسان عن أداء وظيفة ما أو عدم القدرة على اكتساب المهارات هو الإعاقة بعينها، بينما قد يكون هذا القصور مؤقتا كما هو الحال في بعض الأمراض التي يعجز أصحابها عن القيام بوظائفهم، ولكنهم حين خضوعهم للعلاج . ولو كان طويلا . تتحسن أحوالهم ويعودون لممارسة وظائفهم، ومن هنا كان المصطلح الذي أطلقه الفقهاء (الزمنى) أكثر صدقا ودقة في الإشارة إلى حقيقة المعاقين، فالمصاب بعاهة مزمنة لا أمل في الشفاء منها هو الذي يصدق عليه لفظ معاق، كالأعمى والأصم، والأبكم، والمجنون وغيرهم، فهذه العاهات أصابت أصحابها بعجز مستمر لا أمل في شفاؤه، ومن هنا فإن الكثير من المصادر التي تناولت موضوع الإعاقة والمعوقين لم تهتم إلا بهذه العاهات التي يقسمها البحث العلمي إلى ثلاثة أقسام: عاهات خلقية، وعاهات مرضية، وعاهات ناتجة عن حوادث.

وحتى هذه العاهات قد سهّل لها العلم الحديث التغلب على كثير من صور عجزها، فالأعمى في عالم اليوم صار قادرا على الكتابة والقراءة، وصار قادرا على المشي بدون قائد، وكذلك المقعد صار . بفعل ما اخترع من أدوات طبية . قادرا على

المشي، بل وحتى الجري أحيانا، وكذلك الأصم والأبكم صار قادرا على التخاطب والفهم والتعلم بلغة الإشارة، وهكذا أصبحت هذه التحولات العلمية تلقى بظلالها على مفهوم الإعاقة الذي أصبح يتحدّد بمدى قدرة الفرد المصاب أو العاجز على التكيف مع المجتمع، أو العجز عن القيام بالوظائف الأساسية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الباحثين يشيرون إلى أنّ المفهوم القرآني للإعاقة يتخطى كل المفاهيم السابقة ليقرر أنّ الإعاقة الحقيقية هي تعطيل الحواس عن أداء وظيفتها التي خلقها الله من أجلها، وفي ذلك يقول الله جل وعلا: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾⁽¹¹⁾ فهذه الإعاقة الفكرية التي تم فيها تعطيل الحواس بحيث صار المبصر أعمى، وصار العاقل مجنوناً، هي رؤية أخرى لمفهوم الإعاقة تتخطى العجز البدني المشار إليه آنفاً، وفي ذلك يقول أحد الباحثين: " ولقد ركز القرآن كثيراً على التنبيه والتحذير من خطر الإعاقة الفكرية، وهي المتعلقة بمن سلمت حواسهم ولكنهم استخدموها في غير ما أمر الله، فأحدثوا في أنفسهم وفي المجتمع ضرراً كبيراً أدى به إلى تعطيل قدرات هؤلاء وقدرات المجتمع، وبالتالي أحدثوا في الأرض فساداً كبيراً، والقرآن يتحدث في ثلاثين آية عن الذين وهبهم الله البصر ولكنهم لا يبصرون، وفي ست وثلاثين آية عن الذين لهم قلوب لا يفقهون بها، وفي خمسة عشرة آيات عن الذين وهبهم الله آذاناً ولكنهم لا يسمعون."⁽¹²⁾ يقول صاحب التحرير والتنوير في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾ " إنّ الأبصار والأسماع طرق لحصول العلم بالمبصرات والمسموعات، والمدرك لذلك هو الدماغ، فإذا لم يكن في الدماغ عقل كان المبصر

كالأعمى، والسامع كالأصم، فأفة ذلك كله هو اختلال العقل.... والقصر المستفاد من النفي وحرف الاستدراك قصر ادعائي للمبالغة، يجعل فقد حاسة البصر المسمى بالعمى كأنه غير عمى، وجعل عدم الاهتداء إلى دلالة المبصرات مع سلامة حاسة البصر هو العمى. «(13)

ولا شك أنّ هذه الالتفاتة اللطيفة للمفهوم القرآني للإعاقة الحقيقية يؤكدّه الواقع الذي نراه حيث الكثير من الموصوفين بالعمى هم مبدعون وعلماء وقادة فكر وبيان، وأصحاب رأي، لم يمنعهم العمى عن التقدم في عالم العلم والمعرفة في الوقت الذي عجز فيه الملايين من المبصرين عن أن يقوموا بنفس الدور.

المعالجة القرآنية لموضوع الإعاقة

المتفحص لآيات القرآن الكريم يجد أنّها احتوت دستوراً كاملاً للحياة البشرية تعالج فيه قضايا الإنسان والمجتمع بصورة تضمن السعادة الدنيوية والأخروية لهذا الإنسان، وفي هذا الإطار تنظر الآيات القرآنية إلى الإنسان على أنه مخلوق مكرم سواء كان معافى أو مصاب: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁽¹⁴⁾، وهذا التكريم يقتضي النظر للإنسان مخلوقاً كاملاً الأهلية، لا تنقص من أهليته إصابة بعض حواسه أو تعطيلها، كما أنّ هذا التكريم أسس لمبدأ المساواة الذي هو جوهر التعامل القرآني مع البشر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽¹⁵⁾.

هذه هي النظرة القرآنية للإنسان في عموميتها لا ينقص منها كونه معاقا، ولا يؤثر فيها قدرته على أداء التكليف من عدمها، ومن هنا فحين البحث عن حديث القرآن عن المعاق، لا نجد له صدى كبيرا ومعالجات خاصة، إلا فيما يتعلق برفع الحرج عنه فيما قصرت حواسه عن أدائه، وقد تحدث القرآن كثيرا عن مختلف صور الإعاقة كالعمى والصمم والعرج. وتعتبر قصة عبد الله بن أم مكتوم أبرز مظهر للعناية القرآنية بهذه الفئة بل إنها تعتبر دستور الرعاية الاجتماعية للمعاقين في نظر الإسلام، ذلك أنّ القرآن الكريم أراد أن يبيّن أنّ الأعمى الضرير الفقير، لا يقل أهمية عن كبراء القوم وسادتهم، وأنّ ما أصابه من عمى لا يمنعه أن يكون إنسانا يتسحق أن ينال من الاحترام والتقدير مثل ما ينال غيره، وهذا العتاب التعليمي حدد للمجتمع الإسلامي ضوابط التعامل مع هذه الفئة، فأكد على أنّ الإعاقة غير معتبرة في احترام الإنسان وتقديره، وأنّ الضرير مكرم كسادة القوم، ولذلك كان الرسول . صلى الله عليه وسلم . دائما ما يؤكد على مضمون العتاب القرآني في التذكير بأحقية الإنسان في التكریم والمساواة، فيقول: " أهلا بمن عاتبني فيه ربي. " إنّ هذه القصة تضمّنت تشريعا إلهيا في التعامل مع أصحاب العاهات، ولم تشر آيات القرآن الكريم إلى هذا الموضوع إلا حين بيّنت رفع الحرج عن بعض أفراد هذه الشريحة.

ولعله من المناسب هنا الإشارة إلى أنّ بعض الباحثين يتحدثون عن قلة النصوص القرآنية في معالجة موضوع المعاقين، وقد يستخدم البعض ذلك في موضوع التشكيك، وهو أمر مردود؛ لأنّ القرآن الكريم ارتقى فوق كل الاهتمامات البشرية بهذه الفئة بأن اعتبرها كامنة الأهلية يخصها الخطاب القرآني كما يخص غيرها، ولا

استثناء إلا فيما قرّرت الآيات من منع الإعاقة مقتضى التكليف، وهذا في حد ذاته علاج نفسي كبير من شأنه أن يشعر المعاق بأنه عضو فاعل في المجتمع إذا منعه الإعاقة عن أمر، فإنّه قادر على الاندماج في أمور أخرى، وقد يكون قادرا أيضا على الإبداع.⁽¹⁶⁾

إنّ محدودية النصوص القرآنية في مجال معالجة الإعاقة . التي يتحدث عنها البعض . اعتبرها العلماء دعوة صريحة للاجتهاد في تشريع الأحكام المتعلقة بهذه الفئة وفق القواعد الكلية التي رسمتها الآية القرآنية السابق ذكرها، ولهذا يتسع الفقه الإسلامي لأحكام كثيرة تتعلق بعبادات هذه الشريحة ومعاملاتها، ولا زال الفقه الإسلامي يتميز بعطاء دائم في النظر إلى ما يستجد من أحوال هذه الفئة في عالمنا المعاصر.

لقد تضمّن القرآن نصوصا كثيرة تمثل معالجات لقضايا اجتماعية يمكن أن يستفاد منها في التعامل مع أوضاع المعاقين وتخفيف الضرر عنهم، وفي ذلك مراعاة الحالة النفسية للمعاق حين وصفه بالإعاقة، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾⁽¹⁷⁾ يقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية: " إنّ كل ما يكرهه الإنسان إذا نودي به فلا يجوز لأجل الأذية."⁽¹⁸⁾ ويقول ابن عطية: " معناه: يستهزئ، والهزء إمّا يترتب متى ضعف امرؤ إما لصغر، وإما لعله حادثة أو لرزية أو لنقيص يأتيها. فهى المؤمنون عن الاستهزاء في هذه الأمور وغيرها نهيًا عاما، فقد يكون المستهزأ به

خير من الساخر." (19) وتأكيدا على هذه المعالجة النفسية يقرر القرآن الكريم أنّ العمى الحقيقي هو عمى البصيرة، حيث يقول: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (20) وهذه الإشارة تعطي المعاق بصريا دفعا قويا بأنّه ليس صاحب نقيصة، بل إنّ شخص فاعل في المجتمع ما دام قلبه نابض بالحياة، وقد أكّد الرسول . صلى الله عليه وسلم . على هذا العلاج النفسي في الحديث الذي يرويه مالك بن أنس، أنّه مر رجل برسول الله . صلى الله عليه وسلم . فقال رجل من الحاضرين: يا رسول الله، هذا مجنون. فأقبل النبي . صلى الله عليه وسلم . على هذا الرجل فقال: أقلت مجنون؟ إنّما المجنون المقيم على المعصية، ولكن هذا مصاب. (21) وقد جاء التأكيد أيضا على هذا المعنى في خطبة حجة الوداع حيث يقول الرسول . صلى الله عليه وسلم . : " إنّ الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم." (22)

ومما يدخل في إطار المعالجة النفسية للمعاق دفعه للاعتقاد بأنّ ما أصابه هو قدر من الله سبحانه وتعالى لم يكن ليخطئه، وأنّ عليه الرضا به: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ لَكِنَّا لَا تَسَوُّوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (23) وقال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (24) فهذه الآية تشير إلى أنّ كل ما يجري في هذا الكون وما يتعرض له الإنسان إنّما هو بقضاء الله وقدره، ولذلك فعلى المصاب أن يقابل مصيبته بالصبر والرضا بالقضاء والقدر، وأنّ يحتسب أمره لله، يقول الرسول .

صلى الله عليه وسلم . : إنّ الله تعالى قال: "إذا ابتليت عبدي بحبيبتيه فصبر عوضته
منهما الجنة" (25)

وأبرز ما يطالعنا في المعالجة القرآنية لأصحاب العاهات هو ما قرّره الآيات
الكريمة من مبدأ رفع الحرج عنهم في إسقاط بعض التكاليف التي لا يستطيعون
القيام بها، يقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا
عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾ (26) فهذه إشارة إلى أنواع الإعاقة الثلاثة: الخلقية، والحادثية،
وما عدا ذلك من مرض مزمن، وقد ورد التعبير عن هذا المبدأ بألفاظ العبارات وهو
رفع الحرج، وهي إشارة إلى عدم المطالبة بالأداء مع بقاء أهلية الوجوب إذا توفرت
القدرة في بعض الأوقات، يقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية: "إن الله رفع الحرج
عن الأعمى فيما يتعلق بالتكليف الذي يشترط فيه البصر، وعن الأعرج فيما
يشترط في التكليف به من المشي، وما يتعذر من الأفعال مع وجود العرج، وعن
المريض فيما يؤثر المرض في إسقاطه، كالصوم وشروط الصلاة وأركانها، والجهد ونحو
ذلك." (27) وقد استنبط الفقهاء من هذا المبدأ الكثير من الأحكام الفقهية التي
تنظم حياة المعاقين فيما يتعلق بعباداتهم ومعاملاتهم، فصلاة العاجز مقبولة على
الصورة التي يستطيعها وإن كانت لا تسقط عنه أصلاً، وهكذا الصوم والحج، إلخ..
وقد تكاملت آيات رفع الحرج مع آيات أخرى وردت بصورة العموم لتقرر أنّ
التكليف مرهون بالاستطاعة: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (28) ﴿لَا يُكَلِّفُ
اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (29) ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (30).

الرعاية الإسلامية للمعاقين

لكي نعرف الموقع الحقيقي للمعاقين في المجتمع الإسلامي يجب أن نخرج على موقعهم في مجتمعات ما قبل الإسلام، فالروايات التاريخية تحدثنا أنّ مجتمعات روما وإسبرطة شهدتا قديما إهمالا واضطهادا كبيرين للمعاقين نتيجة للاعتقادات الخاطئة التي كانت تتركهم يموتون جوعا، حيث يعتقدون أن الأعمى ظلام، والظلام شر، والمجنون هو الشيطان بعينه، ومرضى العقول هم أفراد تقمصتهم الشياطين والأرواح الشريرة، وكانت قوانين (ليكوجوس) الإسيرطي، و (سولون) الأثيني تسمح بالتخلص ممن بهم نقص جسمي، وأعلن (أفلاطون وأرسطوطاليس) موافقتهما على ذلك لأنهما اعتبرا أنّ المعاقين فئة تشكل عبئا على المجتمع، كما كان (هربرت سبنسر) يعتبر المعاقين فئة تثقل كاهل الطبقة الفاعلة في المجتمع، ولذلك يجب إبطال تقديم المساعدات لهم، كما شهدت بعض دول أوروبا ظهور فلسفات عنصرية، منها (فلسفة القوة) التي تزعمها (هيجل) والتي تعتقد أنّ المجتمع لا ينمو إلا في ظل القوة وأنّ أصحاب العاهات هم فئة طفيلية وعبء على المجتمع.⁽³¹⁾ وفي العالم الغربي الحديث والمعاصر تحققت للمعاقين مكاسب كثيرة اعتبرها البعض تصحيحا للمفهوم الغربي للمساواة وتكفيرا عن الأذى الذي لحق بالمعاقين قديما نتيجة الفلسفات والأفكار الخاطئة.

أمّا في إطار الفكر الإسلامي فإنّ تكريم الإنسان يعتبر القاعدة الأساسية التي بنى عليها المجتمع المسلم، والتكريم يقتضي أولا احترام آدمية الإنسان بغض النظر عن قدراته، ويقتضي المساواة والعدل بين أفراد المجتمع وفق قدراتهم التي خلقهم الله عليها، وهذه المبادئ تعني أنّه لا إقصاء لأحد، ولذلك كان من ضمن المعالجات

القرآنية رفع الحرج عن ذوي الأعذار في مخالطة غيرهم من الأسوياء حيث كانت الأعراف الجاهلية تقف عائقا أمامهم، يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽³²⁾ قال صاحب تفسير آيات الأحكام في سبب نزولها: " عن ابن عباس رضي الله عنهما: لما نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188] تخرج المسلمون عن مؤاكلة المرض والزمنى والعمى والعرج، وقالوا: الطعام أفضل الأموال، وقد نهى الله تعالى عن أكل المال بالباطل والأعمى لا يبصر موضع الطعام الطيب، والمريض لا يستوفي الطعام بسبب مرضه، والأعرج لا يستطيع المزاحمة على الطعام. فنزلت الآية الكريمة ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ﴾. وينقل القرطبي عن ابن عطية أنه قال: ظاهر الآية وأمر الشريعة يدل على أنّ الحرج عنهم مرفوع في كل ما يضطرهم إليه العذر، وتقتضي نيتهم فيه الإتيان بالأكمل، ويقتضي العذر أن يقع منهم النقص، فالحرج مرفوع عنهم في هذا. ويذكر القرطبي أيضا أن العرب ومن بالمدينة كانوا قبل البعثة يتجنبون الأكل مع أهل الأعذار فبعضهم كان يفعل ذلك تقذرا لجولان اليد من الأعمى، ولانبساط الجلسة من الأعرج، ولرائحة المريض وعلاته، وهي أخلاق جاهلية وكبر، فنزلت الآية⁽³³⁾.

ووجهت السنة النبوية إلى اعتبار المسلمين كالجسد الواحد إن تألم جزء منه أثر على باقي الأعضاء، فالمعاق فرد في المجتمع يجب أن يحس الجميع بآلامه، وأن يعملوا كل ما يمكن لمساعدته، يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم -: "المسلمون كرجل واحد، إن اشتكى عينه اشتكى كله، وإن اشتكى رأسه، اشتكى كله" (34) وعن النعمان بن بشير أنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "ترى المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسّهر والحّمى." (35) وعن أنس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه." (36)

قد يفهم البعض من الإشارات السابقة أن الإسلام دعا إلى دمج المعاقين في المجتمع وفقا لمفاهيم العصر الحديث، والحقيقة أن مسألة دمج المعاقين في المجتمع غير مطروحة في المفهوم الإسلامي؛ لأنّ الدمج معناه معالجة الإقصاء والعزل والتهميش الذي يشعر به المعاق ليعيش منسجما داخل مجتمعه، وهذا غير وارد في الإسلام؛ لأنّ نظامه يقوم على الجماعية في العبادات والسلوك، ويؤكد ذلك مبدأ المرحمة والمؤاخاة والبر بالآخر في جميع صورته، ويعين على ذلك نظام الزكاة والصدقة والوقف وغير ذلك من أبواب الإحسان، ولذلك فالمعاق في المجتمع الإسلامي لا يشعر بالإقصاء حتى يحتاج إلى الدمج، فاحتضانه ورعايته واجبة من أسرته ومجتمعه، وقد طبق ذلك بشكل واسع في الإسلام حتى لم تعد هناك أي صورة للتمييز السلبي للمعاق. وقد وصل الأمر ذروته في محو الفوارق بين المعاق والسليم أن ولى الرسول - صلى الله عليه وسلم - عبد الله ابن أم مكتوم على المدينة عندما خرج في إحدى

غزواته، وفي ذلك إشارة إلى أنّ الوظائف العامة . وحتى الكبرى منها . تشمل المعاق ما لم تكن الإعاقة مانعا من القيام بأمرها.

ولاتساع دائرة الموضوع وتشعب مباحثه، فإنّي سأختصر الرعاية الإسلامية للمعاقين في عدد من المظاهر أهمها:

1. معالجة الأسباب المؤدية للإعاقة:

اهتم الإسلام بمعالجة كل ما يؤدي إلى الإعاقة وفي مقدمة ذلك الأمراض الوراثية الناتجة عن ضعف بالبدن أو خلل بالعقل في أحد الزوجين، ومن هنا تم التحذير من زواج الأقارب الذي هو أحد الأسباب في ظهور الإعاقة، فقد رُوي عن عمر . رضي الله عنه . أنه قال: "اغتربوا ولا ترضوا." أي تزوجوا الغريبات حتى لا يضعف نسلكم، وقد كره الإمام الشافعي . رضي الله عنه . زواج الأقارب وخاصة إذا انغلقت القبيلة أو الأسرة على نفسها، فيكون ذلك مدعاة لظهور الأمراض والعاهات. يقول الرسول . صلى الله عليه وسلم .: "تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء وانكحوا اليهم."⁽³⁷⁾ وفي حديث آخر نهي رسول الله . صلى الله عليه وسلم . عن زواج الأقارب فقال: "لا تنكحوا القرابة القريبة، فإنّ الولد يُخلق ضاويا"⁽³⁸⁾ وقد رأى بعض فقهاء الحنابلة بأنه: "يسنّ نكاح الأجنبية؛ لأنّ ولدها يكون أنجب."⁽³⁹⁾

وإلى جانب التشديد في اختيار الزوجة تجنباً للأمراض الوراثية، فإنّ الفقهاء أجازوا التعقيم والتطعيم ضد الأمراض، وكذلك الفحص قبل الزواج من أجل إظهار ما خفي من مسببات الأمراض الوراثية، وفي هذا المقام أيضا لا بدّ أن نذكر أنّ

تحريم الإسلام للزنى والخمر هو من ضمانات عدم انتشار الأمراض لما يؤديان إليه من أمراض تنشأ في الذرية وتسبب إعاقات مختلفة.

وفيما يتعلق بالإعاقات الناتجة عن إصابات الحوادث أو الحروب، فإن الإسلام قد عالج ذلك بما قرره من تشريع القصاص والنهي عن إيذاء الإنسان بكل الصور التي قد تؤدي به إلى الضرر، وتشريعات الحرب في الإسلام تعطي أوضح صورة على ذلك.

2. العلاج النفسي للمعاق:

ومع حرص الإسلام على معالجة الأسباب المؤدية إلى الإعاقة، فإنه إذا حلت بالمؤمن كان عليه أن يعتبرها ابتلاء له وتطهيراً من الذنوب والخطايا، وباباً من أبواب الأجر يفتحه الله على المصاب حين يواجهها بالصبر، يقول الرسول . صلى الله عليه وسلم : " ما ابتلى الله عبداً ببلاء، وهو على طريقة يكرهها إلا جعل الله ذلك البلاء له كفارة وطهوراً ما لم ينزل ما أصابه من البلاء بغير الله عز و جل، أو يدعو غير الله في كشفه." (40) ويقول . صلى الله عليه وسلم : " ما زال البلاء بالمؤمن والمؤمنة في نفسه وولده وماله حتى يلقى الله غير وارد وما عليه خطيئة." (41)

وبالإضافة إلى ذلك، حرّم الإسلام السخرية والاستهزاء بالمصاب حتى لا يجرح شعوره، وحرّم الغيبة التي من شأنها ذكر الإنسان بما يكره، وحتى يتم التخفيف من أثر الإعاقة في النفس، فقد جعل القرآن العمى عمى القلب، فقال: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾. (42)

وفي صورة لطيفة من صور العلاج النفسي ما ورد عن إجابة الرسول . صلى الله عليه وسلم . لدعوة عتبان بن مالك الأنصاري . رضي الله عنه . وكان ضير البصر حين دعاه ليصلي في بيته ليتخذه مصلي يصلي فيه ، فتعنى صلى الله عليه وسلم السير إلى أطراف المدينة تطيباً لحاظه، قال عتبان: " وددت يا رسول الله أنك تأتيني فتصلي في بيتي فأأخذ مصلي . فوعده صلى الله عليه وسلم بزيارة وصلاة في بيته . قال عتبان: فغدا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر حين ارتفع النهار، فاستأذن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . فأذنت له، فلم يجلس حتى دخل البيت ثم قال: " أين تحب أن أصلي في بيتك؟ فأشرت له إلى ناحية من البيت فقام رسول الله . صلى الله عليه وسلم . فكبر فقمنا فصفنا، فصلى ركعتين ثم سلم. " (43)

3. رفع الحرج عنهم وتخفيف التكاليف الشرعية :

من رحمة الله . سبحانه وتعالى . بالمعاقين أن رفع الحرج عنهم فيما لا يستطيعون من التكاليف الشرعية، فقد يرفع التكليف كاملاً إذا فقد الإنسان عقله؛ لأنّ مناط التكليف في الإسلام العقل . يقول الرسول . صلى الله عليه وسلم .: " رفع القلم عن ثلاثة : الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يعقل والنائم حتى يستيقظ. " (44)

وقد يرفع التكليف جزئياً بقدر العجز الذي يصيب الإنسان، فمن فقد نصف يده وجب عليه غسل النصف الباقي، ومن كان لا يستطيع القيام في الصلاة وجب عليه الصلاة جالسا، وهكذا حيث يقول الرسول . صلى الله عليه وسلم .: " صلّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب. " (45) ولأنّ المعاق يتمتع بالأهلية الكاملة فعليه من الواجبات وله من الحقوق مثلما لغيره، ففي باب

الجهاد يعنى من المشاركة بسبب عجزه، أما إذا كان له من القدرات ما يستفاد منه في القتال كالتخطيط أو الاتصالات أو غيرها فإنه مطالب بالمشاركة، وفي سيرة الصحابة الكثير من الصور التي تتحدث عن طلب المعاقين المشاركة في الغزوات، وقد سمح الرسول - صلى الله عليه وسلم - لهم في ذلك، وفي هذا دلالة على أن رفع الحرج في التكليف لا ينفي قبول الأداء إذا بذل المعاق جهداً أكبر للأداء.⁽⁴⁶⁾ وقد تضمن التراث الفقهي الإسلامي تفصيلاً كاملاً لأحكام أهل الأعذار والزمني من حيث طهارتهم وصلاتهم وصيامهم وحجهم وزواجهم إلى غير ذلك، انطلاقاً من عموم النصوص الواردة في آيات كثيرة سبق ذكرها.

4. الرعاية المادية:

العناية بالمعاقين وتسهيل أمور حياتهم من فروض الكفاية على الأمة، وهي فرض عين على من تجب عليه كفالته، وأول المطالبين برعاية المعاق أهله وأقاربه، أبوين كانا أو إخوة، وذلك لأنه من الرعاية الداخلة في حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته." الحديث⁽⁴⁷⁾ ... ومسئوليتهم تجاه المعاق تشمل جميع الجوانب الصحية والتعليمية والنفسية وكافة متطلباته، وقد سئل الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله تعالى - عن من له أخ أصم أو أبكم لا يفقه شيئاً من أمور الدين، فأجاب بوجوب تعليمه جميع أمور العقيدة والعبادة بأي طريقة توصل له المعلومة إن ثبت له العقل، أما إذا كان غير عاقل فلا حرج عليه لأنه غير مكلف⁽⁴⁸⁾.

وخدمة الأسرة للمعاق زيادة على كونها واجبة عليهم وخاصة أبويه فإنها تفتح لهم بابا من أبواب الأجر والثواب، حيث رغب الإسلام في خدمة الضيرير في نصوص كثيرة، منها قول الرسول . صلى الله عليه وسلم : "من قاد أعمى حتى يبلغه مأمنه، غفر الله تعالى له أربعين كبيرة، وأربع كبائر توجب النار." (49) وعن أبي ذر قال : قلت يا رسول الله ذهب الأغنياء بالأجر فقال : أَلستم تصلون وتصومون وتجاهدون ؟ قال : قلت بلى، وهم يفعلون كما نفعل : يصلون ويصومون ويجاهدون، ويتصدقون ولا نتصدق. قال إن فيك صدقة كثيرة: إن من فضل بيانك عن الأثرم تعبر عن حاجته صدقة، وفي فضل سمعك على السىء السمع تعبر عن حاجته صدقة، وبفضل بصرك على ضرير البصر تهديه الطريق صدقة، وفي قوتك على الضعيف تعينه صدقة، وفي إمطة الأذى عن الطريق صدقة." (50)، ويقول صلى الله عليه وسلم : ((ابغوني في الضعفاء، فإنما تنصرون وترزقون بضعفائكم." (51)

وإذا عجزت الأسرة عن رعاية المعاق انتقل ذلك الواجب إلى المجتمع باعتبار أنه من فروض الكفاية، إذا ترك أثم الجميع، ثم ينتقل واجب الرعاية إلى الدولة التي يجب أن تقدم للمعاق جميع ما يحتاجه من أوجه الرعاية، وقد ضمن الإسلام لذلك موردا ماليا عن طريق الزكاة والوقف، أما الزكاة فقد جعل بعض العلماء المعاقين من ضمن مستحقيها كما ورد في رسالة ابن شهاب الزهري . رحمه الله . لعمر بن عبد العزيز وهو يوضح له توزيع الأنصبة في الزكاة فقال : " فسهم الفقراء نصفه لمن غزا منهم في سبيل الله.....والنصف الباقي للفقراء ممن لا يغزو من الزماني والمكث الذين يأخذون العطاء ان شاء الله ، وسهم المساكين : نصف لكل مسكين به عاهة لا يستطيع حيلة ولا تقليبا في الأرض." (52) وقد نصّ الفقهاء

على أن المعاق إذا كان غير قادر على الكسب والعمل وليس له راع يتولى الإنفاق عليه فإنه أهلٌ للزكاة؛ لأنه داخل ضمن الفقراء والمساكين، وقد روى الطبري في تفسيره عن زهير العامري أنه لقي عبد الله بن عمرو بن العاص فسأله عن الصدقة: أي مال هي؟ فقال: مال العرجان والعوران والعميان وكل منقطع به (يعني الضعفاء وذوي العاهات والعاجزين عن الكسب).⁽⁵³⁾

وإلى جانب الزكاة تضمن نظام الوقف الإسلامي أبوابا خصصت لرعاية المعاقين والصرف على متطلباتهم بما في ذلك إقامة الدور لرعاية المقعدين والعجزة والعميان والمجذومين، وقد شهدت الدولة الإسلامية ظهور أشكال متعددة لهذه الرعاية التي فاقت في اهتمامها كثيرا من صور الاهتمام المعاصر، يعبر عن ذلك قول الوليد بن إسحاق بن قبيصة الخزاعي لما ولي (ديوان الزمى) " لأدعنّ الزمّن أحب إلى أهله من الصحيح".⁽⁵⁴⁾ وتخرنا المصادر أنّ الوليد بن عبد الملك خصص ربع ريع الأوقاف لمرضى العقول، فخصص لكل مجنون خادما ينزع عنه ثيابه كل صباح، ويحممه بالماء البارد، ويلبسه ثيابا نظيفة، ويحمله على أداء الصلاة وسماع القرآن.⁽⁵⁵⁾ كما جعل الوليد عزلا خاصا للمجذومين وأجرى عليهم الأرزاق، وأمرهم ألا يسألوا الناس، و أعطى كل أعمى قائدا وكل مقعد خادما⁽⁵⁶⁾، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أمصار الشام طالبا أن يرفعوا إليه كل أعمى في الديوان أو مقعد أو به فالج، أو من به داء مزمن يحول بينه وبين الصلاة، وعندما فعلوا أمر بقائد لكل أعمى وخادم لكل اثنين ممن بهم مرض مزمن⁽⁵⁷⁾. وقد ورد أيضا أنّ سيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أرسل كتابا يوصي عامله مالك بن الأشتر يقول فيه: " ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين

والمحتاجين وأهل البؤس والزّمني، فإنّ في هذه الطبقة قانعا ومعترا، واحفظ الله ما استحفظك من حقه فيهم، واجعل لهم قسما من بيت مالك". (58)

ونختم هذه الفقرة بالإشارة إلى أنّ نظام الكتاتيب والحلقات التعليمية السائدين في العالم الإسلامي قد ضمنا رعاية تعليمية مهمة لشريحة المعاقين وخاصة المكفوفين منهم، حيث ينبي هذا النظام في جزء مهم منه على السماع والحفظ، وهذا فتح المجال للمكفوفين من التعلم السهل، بل والتفوق في كثير من العلوم، وقد عضد ذلك تبني الأزهر لبرامج تعليم المكفوفين جنبا إلى جنب مع المبصرين لينتشر هذا البرنامج في العالم الإسلامي، ويتمكن من خلاله المكفوفون من العيش في المجتمع الإسلامي بصورة طبيعية، بل ويتمكنوا من الإبداع و الريادة في كثير من العلوم. لقد ضمنت هذه الرعاية التي حظي بها المعاقون في الدولة الإسلامية حياة هائلة تمكنوا خلالها من قهر مظاهر عجزهم والتغلب على إعاقاتهم بصورة يسجلها الجاحظ بقوله: " إن جماعة منهم كانوا يبلغون مع العرج ما لا يبلغه عامة الأصحاء، ومع العمى يدركون ما لا يدركه أكثر البصراء." (59)

المعاقون في التراث الإسلامي :

حفل التراث الإسلامي بتخليد مظاهر الإبداع عند المعاقين في المجتمع الإسلامي والتي تعتبر أحد أبرز ملامح الحضارة الإسلامية التي بنيت على الحرية والعدالة والتي وفرت للمعاقين كل السبل التي تحفظ لهم كرامتهم وتمكنهم من حقوقهم وفق التعاليم القرآنية والهدى النبوي، وقد ألفت الكثير من الكتب التي ترصد هذه المظاهر ومنها: ابن الجوزي وكتابه (تلقيح مفهوم أهل الأثر) الذي عقد

فيه فصلا عن المكفوفين من الأشراف والصحابة والتابعين، وكتاب : (نكت
الهميان في نكت العميان) لصلاح الدين الصفدي الذي ذكر فيه أخبار 300 عالم
من المكفوفين في عصره. وكذلك ما كتبه ابن قتيبة في كتابه (المعارف) حيث ختمه
بفصل عن المكفوفين، وأيضا صنف الرازي (درجات فقدان السمع)، وشرح ابن
سينا أسباب حدوث الصمم. ونذكر أيضا أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ وكتابه
: (البرصان والعرجان والعميان والحولان)، والهيثم بن عدي وكتابه : (أصحاب
العاهات)، إلى آخر ذلك من الكتب الكثيرة التي خصصت كلياً أو تحدث أحد
فصولها عن الإعاقة وأسبابها وعلاجاتها، أو عن الأعلام الكبار في العلوم المختلفة
من المعاقين الذين خلفوا تراثاً كبيراً في علوم الفقه والتفسير والحديث واللغة والأدب،
وحتى في مجالات العلوم الطبية.

لقد سجل لنا هذا التراث إبداعات كثيرة من العلماء المعاقين نذكر منهم :
ابن سيده اللغوي، والشاطبي المقرئ، والترمذي المحدث والعكبري النحوي، وقد
أشار الصفدي إلى ما بلغه أحد المكفوفين الذي كان بارعاً في تدريب الهندسة،
حيث كان يصنع أشكاله للطلاب بالشمع، ويذكر القفطي في تاريخ الحكماء أنّ
أبا الحسن علي بن إبراهيم بن بكس المكفوف كان طبيباً متقناً لصناعة الطب
ومدرسا له في أحد البيمارستانات. ومن أبرز أعلام المكفوفين زين الدين الآمدي
صاحب الاختراع الذي يمكن أن يعتبر أساساً في اكتشاف طريقة القراءة للمكفوفين
المعروفة بطريقة (برايل)⁽⁶⁰⁾.

المعاقون في العالم المعاصر:

حقق المعاقون في العالم المعاصر الكثير من المكاسب المادية والمعنوية وذلك بعد التطور الهائل في تقنين ودعم حقوق الإنسان في العصر الحديث، وأيضاً ما حققه البحث العلمي في مجال اكتشاف القدرات التعويضية للمعاقين بمختلف فئاتهم، والذي يهمننا هنا هو ما حققه المعاق في عالمنا الإسلامي حيث تشير التقارير إلى أن تطوراً كبيراً تحقق في مجال سن القوانين الملزمة للدول بتقديم الرعاية والخدمات العامة للمعاق. ونذكر في هذا المجال القانون الليبي للمعاقين رقم 20 لسنة 1991م. والذي نص على أن تقدم الدولة خدمات لذوي الاحتياجات الخاصة تتمثل في الإيواء والخدمات المنزلية والتعليم والتأهيل والعمل المناسب لمن تأهل منهم، وإعفاء دخول العاملين منهم لحساب أنفسهم، وكذلك التمتع بالتسهيلات في استعمال وسائل المواصلات. ونص القانون الكويتي رقم 5 لسنة 1987م، على حماية المعاق وقائياً وعلاجياً، ومنها الإرشاد الوراثي قبل الزواج وبعده، والعلاج النفسي، وتضمن أيضاً مسؤولية الدولة في تقديم الخدمات العلاجية داخل البلاد وخارجها. وفي الأردن سنت الدولة قانون توظيف ذوي الاحتياجات والإعاقات في المؤسسات الرسمية والخاصة، وكذلك رعاية وحماية الأطفال المعاقين بما يضمن لهم التعليم والتدريب ويساعدهم على التمتع بحياة كريمة. وفي العراق تمت دسترة حقوق المعاقين ورعايتهم وتلبية حاجاتهم، وقد نتج عن ذلك سن العديد من القوانين المتعلقة بحقوق المعاقين التعليمية والعلاجية وإلزام الجهات الرسمية بتنفيذ كل البرامج التي تحقق ذلك.⁽⁶¹⁾ وعلى سبيل الاختصار نذكر القانون المغربي رقم 7 الصادر في سنة 1959م المتعلق بالحماية الاجتماعية للأطفال المعاقين، والقانون

الفلسطيني لتنظيم الشأن التأهيلي للمعوقين في المناطق الفلسطينية، وقانون المعوقين اللبناني الذي أقره مجلس الوزراء سنة 1999م. وفي السعودية رصد تقرير الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان 46 حقاً للمعوقين ضمنها القوانين والقرارات السعودية منذ سنين طويلة.⁽⁶²⁾

والإشارة إلى هذه التشريعات في بعض البلدان الإسلامية دليل على ما تحقق من مكاسب مادية ومعنوية للمعاقين انطلاقاً من توجيهات الإسلام، وتماشياً مع ما نصت عليه المواثيق والإعلانات الدولية الخاصة للمعاقين، ومع كل ما تحقق، فإنه ما زال هناك الكثير مما يتوجب على الحكومات الإسلامية عمله والذي نذكر منه:

1. دعم الرعاية النفسية للمعاقين، وخاصة ما تعلق منها بثقيف المجتمع لاحترام المعاق وعدم إيذائه أو السخرية منه، وإعطائه المكانة اللائقة به، وهذا لا يتأتى إلا في إطار توجيه وسائل الإعلام لتقديم برامج مستمرة تستهدف تصحيح نظرة المجتمع للمعاقين وتكثيف التوعية اللازمة للرعاية النفسية لهم.

2. تشجيع الجمعيات الخيرية التي تهتم بالمعاقين ودعمها مادياً ومعنوياً حتى تتمكن من تفعيل دورها في خدمة هذه الشريحة.

3. وضع القوانين والتشريعات التي تشدد على الفحص الطبي قبل الزواج، وذلك تفادياً لخطر الأمراض الوراثية.

4. وضع القوانين المرورية الرادعة التي تحد من التهور والسرعة اللذان يشكّلان أبرز الأسباب في ظهور الإعاقات الطارئة.

5. توجيه وسائل الإعلام وخطباء المساجد لحث الناس وتشجيعهم على إحياء سنة الوقف، ووضع قوانين تنظم استثماره وصرف أمواله بما يحقق فائدة للمعاقين خاصة في إقامة دور الرعاية المتكاملة وبرامج الدعم المالي لهم.

6. التأكيد على تنفيذ القوانين والتشريعات التي سنتها معظم الدول الإسلامية وذلك في مجال:

أ- فتح مراكز التأهيل البدني والاستفادة من التقدم التكنولوجي في علمنا المعاصر والذي سهل للمعاقين القيام بالكثير من الوظائف بل والإبداع فيها عن طريق التدريب والتعليم.

ب- توفير الأدوات المساعدة للمعاقين كالكراسي المتحركة والأثاث المناسب والأجهزة الإلكترونية.

ج- تمكين القادرين من المعاقين من الانخراط في الوظائف العامة وذلك وفقا للتشريعات الصادرة.

د- تسهيل حركة المعاقين في الطرقات والساحات حتى يتمكنوا من قضاء حوائجهم والمشاركة في المناسبات والأعياد وحضور الصلوات.

هـ- دعم برامج صناعة الأطراف والاهتمام بتوطينها في العالم الإسلامي حتى يتمكن المعاقون من الاستفادة من الأطراف التعويضية بشكل واسع في البلاد الإسلامية.

خاتمة:

هذه عناوين مختصرة قدمتها في محاولة للم شتات هذا الموضوع الواسع الذي لا يمكن تناوله في ورقات محددة، حيث تتوزع مباحثة بين جوانب كثيرة، منها الفقهي الذي يهتم بتوضيح أحكام العبادات للمعاق وأحكام زواجه وما يتعلق بها، وأحكام استحقاقاته من الزكاة والصدقة إلخ. ومنها القانوني الذي يهتم بسن التشريعات والقوانين المتخصصة في رعاية المعاقين ومتابعة تنفيذها. ومنها الاجتماعي الذي يتعلق برصد ظاهرة الإعاقة وتطورها ومدى تأثيرها في المجتمع وكيفية معالجتها. ومنها التعليمي الذي يهتم بوضع البرامج التعليمية الخاصة بهم ودراسة كيفية وضعهم في الإطار التعليمي للمجتمع. وهكذا فإن هذا الموضوع يتسع بصورة كبيرة ليشمل جوانب متعددة لا يمكن حصرها في بحث صغير، وحسبي أنني عملت جهدي في الإشارة إلى معظم الجوانب الضرورية في هذا الموضوع فإن كنت قد وفقت فمن الله سبحانه وتعالى، وإن كانت الأخرى فمن نفسي. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه و الحمد لله أولاً وأخيراً.

أ.د. محمد فتح الله الزيادي

طربلس / ليبيا

- (1) world health organization/world report on disability/2011.
- (2) الآية 18 من سورة الأحزاب.
- (3) ابن منظور/ لسان العرب: ج4/ص 930/ دار الجليل.
- (4) عبد الستار أبو غدة/ رعاية المعوقين في الإسلام/ مج. المسلم المعاصر/ع34/س 1983م.
- (5) هيفاء الزبيدي/ احكام الأسرة الخاصة بالمعوقين في الفقه الإسلامي/ مجلة كلية التربية/ع65/س 2010م.
- (6) عثمان لبيب/ مجلة الطفول والتنمية/ ع2/ يناير 2001م.
- (7) هادي نعمان/ مجلة الطفولة والتنمية/ ع5/ فبراير 2002م.
- (8) صلاح سيد شاكر/ رعاية وتأهيل المعاقين في ظل التشريعات والقوانين المصرية/ جامعة أسيوط.
- (9) المصدر السابق نفسه.
- (10) المصدر السابق نفسه.
- (11) الآية 46 من سورة الحج.
- (12) محمد علي بنصر/ مج. دعوة الحق/ ع349/ شوال-ذو القعدة/ 1420هـ.
- (13) محمد الطاهر بن عاشور/ التحرير والتنوير/ ج16/الدار التونسية للنشر/ ص 289-290.
- (14) الآية 70 من سورة الإسراء.
- (15) الآية 13 من سورة الحجرات.
- (16) محمد علي بنصر/ مصدر سابق.
- (17) الآية 11 من سورة الحجرات.
- (18) القرطبي/ الجامع لأحكام القرآن/ ج16/دار المعرفة/ ص 329.
- (19) ابن عطية الأندلسي/ المحرر الوجيز/ دار الكتب العلمية/لبنان/ ط1/ ج5/ص 132.
- (20) الآية 46 من سورة الحج.
- (21) كنز العمال/ ج4/مؤسسة الرسالة/ ح 10453/ص 270.
- (22) رواه مسلم في صحيحه/ باب تحريم ظلم المسلم.
- (23) الآيتان 22 و 23 من سورة الحديد.
- (24) الآية 11 من سورة التغابن.
- (25) رواه البخاري في باب المرض/ ح 2953.
- (26) الآية 61 من سورة النور.
- (27) القرطبي/ الجامع لأحكام القرآن/ ج12/دار المعرفة/ص 313.
- (28) الآية 286 من سورة البقرة.
- (29) الآية 7 من سورة الطلاق.
- (30) الآية 286 من سورة البقرة.
- (31) هيفاء الزبيدي/ مصدر سابق.

- (32) الآية 61 من سورة النور.
- (33) القرطبي / الجامع الأحكام القرآن / ج 12 / دار المعرفة / ص : 313.
- (34) رواه مسلم في صحيحه، ج 8 ص 20.
- (35) رواه البخاري في صحيحه، ج 5 ص: 2238
- (36) رواه مسلم في صحيحه ج 1 ص: 49
- (37) رواه ابن ماجه/ ج 1 / ص 633 / دار الفكر / بيروت.
- (38) الغزالي / إحياء علوم الدين / باب النكاح / دار المعرفة / بيروت/ ص 41.
- (39) منصور البهوتي / الروض المريح شرح زاد المستنقع / تحق: سعيد اللحام / دار الفكر للطباعة والنشر / بيروت.
- (40) المنذري/ الترغيب والترهيب/ 4-14 / حديث 5155/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
- (41) أخرجه الترميذي في سننه/ ج 4 / ص: 602 / حديث 3299 / دار إحياء التراث العربي.
- (42) الآية 46 من سورة الحج.
- (43) رواه البخاري ومسلم.
- (44) أخرجه أبو داود في السنن 4399
- (45) رواه البخاري.
- (46) عبد الستار أبو غدة / مصدر سابق.
- (47) رواه البخاري.
- (48) عبد العزيز بن باز/ مجموع فتاوى ومقالات بن باز/ الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء/ ج 6/ ص 103.
- (49) الطبراني / المعجم الكبير 2942.
- (50) رواه ابن حبان في صحيحه 3377، والبيهقي في سننه 82 / 6.
- (51) شرح صحيح مسلم/ تحق: طه سعد/ المكتبة التوفيقية/ القاهرة.
- (52) الأموال لأبي عبيد / مؤسسة ناصر للثقافة / ط 1 / 1981/ ص 231.
- (53) الطبري/ جامع البيان/ دار إحياء التراث/ ج 10/ ص: 182.
- (54) موسى بن حسن ميان/ كيف تعامل الإسلام مع المعاقين/ موقع صيد الفوائد.
- (55) المدارس والمشافي الطبية في الإسلام/ مجلة العلم والإيمان / ع 26 / س 1978 / ص 15-16.
- (56) صلاح الدين المنجد/ مدينة دمشق عند الراجلين المسلمين/ دار الكتب الجديدة/ بيروت/ 1967/ ص 134.
- (57) ابن الجوزي/ سيرة عمر بن عبد العزيز / ط المؤيد / القاهرة / 1331 هـ ص 154 – 155.
- (58) محمد عبده/ شرح نهج البلاغة / تحقيق عبد العزيز سيد/ دار الأندلس/ بيروت / ج 3/ ص: 111-112
- (59) عبد الستار أبو غده / مصدر سابق
- (60) المصدر السابق نفسه.
- (61) رزاق حمد العوادى / الحوار المتدن/ ع 3756 / 6-12-2012
- (62) صحيفة الشرق الأوسط / ع 10960 / 2 ذي الحجة 1429 هـ.



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

حقوق المعوقين في الشريعة الإسلامية

إعداد

الأستاذ الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد

رئيس مجمع الفقه الإسلامي الدولي

والمستشار بالديوان الملكي - المملكة العربية السعودية

حقوق المعوقين في الشريعة الإسلامية

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد:

مما لا يخفى على الناظر في الشريعة الإسلامية ما اتسمت به من الشمولية في بيان الحقوق والواجبات التي تتعلق بالمكلف مع ربه ونفسه وغيره، وهذه النوع من البيان يُدرك منه قضيتان:

القضية الأولى: العدل الذي جاءت به هذه الشريعة من حيث الموازنة الظاهرة في أحكام الشريعة التي تقضي بجلب المصالح وتكثيرها ودفع المفاسد وتقليلها، قال الشاطبي رحمه الله: "المعلوم من الشريعة، أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله، إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، وأولهما معاً"¹، وقال ابن تيمية رحمه الله: "ولا يمكن للمؤمن أن يدفع عن إيمانه أن الشريعة جاءت بما هو الحق والصدق في المعتقدات، وجاءت بما هو النافع والمصلحة في الأعمال التي تدخل فيها الاعتقادات"². وما ذكره شيخ الإسلام تأويل لقوله تعالى عن القرآن العظيم: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾³، أي: صدقاً وحقاً في جميع أخباره، وعدلاً وصلاحاً في جميع أحكامه وتشريعاته.

وقد أطال النفس ابن القيم رحمه الله في بيان هذه القاعدة العظيم حين قال: "وإذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاومت قدم أهمها وأجلها وإن فات أدناها، وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاومت عطل أعظمها فساداً باحتمال أدناها.

وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالةً عليه، شاهدةً له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم. وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة وارتضاع من ثديها وورود من صفو حوضها، وكلما كان تضلعه منها أعظم كان شهوده لمحاسنها ومصالحها أكمل... والقرآن مملوء من أوله إلى آخره بذكر حكم الخلق والأمر ومصالحها ومنافعها، وما تضمنه من الآيات الشاهدة الدالة عليه...

¹ الموافقات 199/1

² مجموع الفتاوى 347/11

³ سورة الأنعام: 115.

وإذا تأملت الشريعة التي بعث الله بها رسوله حق التأمل وجدتها من أولها إلى آخرها شاهدة بذلك ناطقة به، ووجدت الحكمة والمصلحة والعدل والرحمة بادياً على صفحاتها، منادياً عليها، يدعو العقول والألباب إليها"¹.

القضية الثانية: مناسبة الشريعة لكل زمان ومكان وحال، وهذا المناسبة شواهدا المطابقة بين جزئيات الشريعة وكلياتها، فالتأمل في الحراك الاجتهادي في فقه الصحابة والتابعين يدرك مدى رد أحكام النوازل لتلك الكليات، وهذه الكليات في مقام الحاكم على المخرجات الفقهية التي تصدر عن اجتهاد الفقهاء، فيتقرر من ذلك أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وخاصة إذا استحضر الناظر استمداد الشريعة لأحكامها من نصوص الخالق "الوحي" الذي دبر الخلق، في إعجازه في خلقه وما يقضيه سبحانه من تقلب الزمان والأحوال لهو قاض كذلك في إعجازه في وحيه في الحكم على أفعال خلقه.

وقد لفظ ذلك جملة من فلاسفة الغرب وأصحاب الرأي فيه ممن أشاد بهذه الشريعة، وأدرك خلودها وحيويتها وتفوقها"²:

ففي أسبوع الفقه الإسلامي الذي عقد بباريس، وقدمت فيه بعض البحوث الفقهية لم يلبث أحد الحضور وكان نقيباً للمحامين أن أعلن دهشته وعجبه قائلاً: "أنا لا أعرف كيف أُوفِّق بين ما كان يُحكى لنا عن جمود الفقه الإسلامي، وعدم صلاحيته أساساً تشريعياً يفي بحاجات المجتمع العصري المتطور، وبين ما نسمعه الآن في المحاضرات ومناقشاتها، مما يثبت خلاف ذلك تماماً ببراهين النصوص والمبادئ!".

وفي مؤتمر القانون الدولي الذي عُقدَ بلاهاي 1948 وقدمت فيه بعض البحوث الفقهية، أصدر المؤتمر قراراً باعتبار "أن الشريعة الإسلامية حية مرنة، تصلح للتطور مع الزمن، وتُعتبر مصدرًا من مصادر القانون المقارن، وأن اللغة العربية قد دخلت من الآن فصاعدًا في عداد اللغات التي يجب أن تسمع في المؤتمر".

¹ مفتاح دار السعادة 22/2-23

² انظر: مشاكلنا في ضوء الإسلام، للدكتور عبدالمنعم النمر، ص: 37

كما أن ضمانات المكلف في حياته إذا تحرك فيها بالشرع الحنيف متحققة وحقوقه ظاهرة، ومن الحقوق الماثورة في الشريعة الحقوق المتعلقة بالإنسان في جميع شؤونه في أمر الدنيا والدين، وهذه الحقوق تقوم على العدل القاضي بالتسوية بين المتفقات والتفريق بين المختلفات.

ومن راجع ثمار جهود العلماء من المحدثين والفقهاء المدونة في أسفارهم رأي النصوص الفقهية الشرعية والاجتهادية التي تعنى بأحكام تتعلق بأحوال المكلفين من قبل الحياة من أول البدايات وإلى بلوغهم كمال النهايات وما بين ذلك.

ومن أحوال المكلف حال القوة والضعف إما المعنى قائم في النفس أو تغير في البدن، ومن ذلك أن الشريعة الإسلامية عنت بالمرضى والمعوقين والعجزة وذوي العاهات والقدرات الضعيفة فأولتهم عناية خاصة، حيث قامت أحكامهم على قاعدة التيسير ورفع الحرج، من صور ذلك الرخص المخففة بسقوط التكليف في بعض الأحوال للعجز، أو بالتخفيف بإبدال الأحكام بأحكام يتحقق بها المعنى المشترك حيث أبدلت العاجز منهم عن الطهارة بالماء بالتيمم، وأبدلت العاجز عن القيام بالصلاة بالقعود.

وفي هذه الورقة يقف الباحث عند بعض المعالم في الشريعة الإسلامية التي تبرز حقوق المعوقين فيها. وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: بيان من هو المعوق.

المبحث الثاني: صور رعاية الشريعة الإسلامية للمعوق.

المبحث الثالث: المسؤولية المجتمعية نحو المعوق.

المبحث الرابع: دور التنظيمات المدنية في النهوض بحقوق المعوق.

الخاتمة.

ويرجو الباحث أن يكون في هذه المباحث ما يحقق جزءاً من التكاملية فيما يتعلق بحقوق المعوق.

د. صالح بن عبدالله بن حميد

المبحث الأول: بيان من هو المعوق.

معنى الإعاقة في اللغة والاصطلاح:

الإعاقة معناها في اللسان العربي¹: هو الصرف عن الشيء أو الحبس عنه، يقال: عاقنتني العوائق: حبستني وصرفتني.

وأما الإعاقة في الاصطلاح:

فقد تعددت تعاريف الإعاقة وحدها في الاصطلاح ، حيث عرفت الإعاقة في بيان منظمة الصحة العالمية للإعاقة بأنها" الضرر الذي يصيب الفرد نتيجة حالة القصور أو العجز، ويجد أو يحول دون قيام الفرد الطبيعي بالنسبة لعمره وجنسه في إطار عوامل اجتماعية وثقافية يعيشها الفرد"². وجاء في القانون المصري المتعلق بتأهيل المعاقين رقم (39) لسنة 1975م ، بأن المعوق هو "كل شخص أصبح غير قادر على الاعتماد على نفسه في مزاوله عمله أو القيام بعمل آخر والاستقرار فيه أو نقصت قدرته على ذلك نتيجة لقصور عضوي أو عقلي أو حسي نتيجة عجز خلقي منذ الولادة".

وجاء في المادة الأولى من الاتفاقية الدولية المتعلقة بحقوق الأشخاص ذوي الإعاقة بأن "الأشخاص ذوو الإعاقة هم كل من يعاني من عاهات طويلة الأمد بدنية أو عقلية أو ذهنية أو حسية قد تمنعهم من المشاركة بصورة كاملة وفعالة في المجتمع على قدم المساواة مع الآخرين". وقد عرف بعض الفقهاء المعاصرين المعوق بأنه "الشخص الذي يحتاج إلى الآخرين في تدبير حياته الجسدية وهو عاجز عن توجيه نفسه في مجتمعه وهو الذي لا يستطيع التحرك بفاعلية أمام الآخرين ولا يستطيع القيام بعمل منتج قياساً بمن هو في مثل عمره وجنسه وتأمين العيش لنفسه"³.

¹ انظر: تهذيب اللغة للأزهري، مادة "عوق"، ولسان العرب، لابن منظور، مادة "عوق".

² التصنيف الدولي للعاهات وحالات العجز والإعاقة، منظمة الصحة العالمية، "جنيف: 1980م"

³ انظر: بعض أحكام المعوقين في الشريعة الإسلامية ، لدكتور: طارق الطواري ، جامعة الكويت 2000م ، ص: 3..

وتحت هذا المبحث يحسن ذكر أنواع الإعاقة استكمالاً للبيان، فلإعاقة أنواع عدة¹، فمن حيث وقت الحدوث قد تكون أولية منذ الولادة أو ثانوية تحدث لأي عمر لأسباب عارضة، مثل الالتهاب السحائي أو الحوادث المختلفة مثل حوادث السيارات وغيرها. ومن حيث الشدة فإنها قد تُسبب عجزاً جزئياً أو كاملاً، وأما من ناحية العضو المصاب فهي قد تكون:

أولاً: إعاقة حركية: وهي الإعاقة الناتجة عن خللٍ وظيفي في الأعصاب أو العضلات أو العظام والمفاصل، والتي تؤدي إلى فقدان القدرة الحركية للجسم.
ثانياً: إعاقة حسية: هي الإعاقة الناتجة عن إصابة الأعضاء الحسية مثل العين أو الأذن أو اللسان.

ثالثاً: إعاقة ذهنية أو عقلية: وهي الإعاقة الناتجة عن خلل في وظائف الدماغ وتكون ناتجة عن بعض الأمراض النفسية أو الإصابات العضوية للدماغ كما هو الحال في بعض الأمراض الوراثية مثل متلازمة الدوان أو نتيجة لنقص الأكسجين أثناء أو بعد الولادة كما هو الحال في الشلل الدماغي.

رابعاً: إعاقة مركبة: ويقصد بها وجود عدة أنواع من الإعاقات السابقة في الفرد الواحد.

¹ برامج الوقاية من الإعاقة بين الطب والمجتمع، للدكتور علاء الدين الشافعي، مجلة الوعي الإسلامي، عدد: 532، سنة: 2010م.

المبحث الثاني: صور رعاية الشريعة الإسلامية للمعوق.

من الأصول المقرر في الفقه الإسلامي أن منهجه في بيان الأحكام في أعمال المكلفين، ومعالم التشريع الإسلامي تتضح في كتب الفقه وأبوابه وفصوله في المدونات الفقهية، كما أن المتبع لقواعد الاستثناء في جملة من الأحكام الفقهية يجد في سطورها ومضامينها أحكام المعوق داخلية في تطبيقات تلك الاستثناءات، ولعل الباحث في هذا المبحث يذكر ثلاث مرتكزات يقوم عليها تصور رعاية الشريعة الإسلامية للمعوق، وهي على النحو الآتي:

المرتكز الأول: العموميات الشرعية الشاملة للمعوق في الخطاب الشرعي:

ثمة أصول شرعية ذات عموم في لفظها ومعناها تشمل في حكمها عموم العباد ومنهم المعوقون، من تلك الأصول:

أولاً: أصل البشرية والتكريم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾¹، قال الطاهر بن عاشور رحمه الله: " والمراد ببني آدم جميع النوع ، فالأوصاف المثبتة هنا إنما هي أحكام للنوع من حيث هو، كما هو شأن الأحكام التي تسند إلى الجماعات . وقد جمعت الآية خمس ممن : التكريم ، وتسخير المراكب في البر ، وتسخير المراكب في البحر ، والرزق من الطيبات ، والتفضيل على كثير من المخلوقات"².

وهذا المعنى الجمعي يدخل فيه المعوق ولذا فالامتنان حاصل في حقه كما هو الحال لبقية البشر.

والمعوق من أهل الأرض فيجب أن يرحم ويُرْحَم، قال النبي عليه الصلاة والسلام: (الراحمون يرحمهم الرحمنُ ارحموا مَنْ في الأرض يرحمكم من في السماء)، مفسر بالرواية الأخرى لهذا الحديث (ارحموا أهل الأرض يرحمكم أهلُ السماء)³.

وقوله عليه الصلاة والسلام: (ارحموا من في الأرض) معناه بإرشادهم إلى الخير بتعليمهم أمور الدين الضرورية التي هي سببُ لإنقاذهم من النار وبإطعام جائعهم وكسوة عاريهم ونحو ذلك.

¹ سورة الأعراف ، 11.

² التحرير والتنوير، 164/16.

³ رواه الترمذي والإمام أحمد وصححه الحاكم بشواهده. وقال العراقي إسناده حسن.

ثانياً: الأخوة الإسلامية، تعد الأخوة الإسلامية من أمتن الروابط والعلاقات بين المسلم والمسلم والتي لها حقوق وواجبات حقوق الأخ على أخيه وواجبات الأخ على أخيه، وهذه القاعدة مثلها النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)¹ ، وفي رواية: (المسلمون كرجل واحد إن اشتكى عينه اشتكى كله)² .

ثالثاً: إعانة الضعيف وذو الحاجة، فالشريعة طالبت المكلفين بالحرص وأداء الحق للذوي الحاجات والمعوزين من الخلق، بل وجعل الله من مواطن النصر والرزق إعانة الضعفاء قال عليه الصلاة والسلام: (ابغوني الضعفاء فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم)³ ، ولاشك أن المعوق من الضعفاء الذين يستجلب الرزق والنصر بإعانتهم.

المرتکز الثاني: المستثنيات في الأحكام الشرعية التي تصب في مراعاة المعوق ونحوه. وهنا يحسن ذكر بعض القواعد التي يتضح منها مراعاة الشريعة لأحوال المعوق إذ أنه محل للتيسير ومظنة لارتفاع التكليف في بعض حالاته وأشكاله، فمن تلك القواعد⁴:

القاعدة الأولى: لا تكليف إلا بمستطاع:

من رحمته سبحانه وتعالى وإحسانه أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها، من القرآن: قوله جلا وعلا: ﴿...يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...﴾⁵ ، وقوله سبحانه: ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾⁶ . وقوله تعالى: ﴿...مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ...﴾⁷ . وقوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾⁸ . وقوله جل ثناؤه: ﴿يُرِيدُ

¹ رواه مسلم في صحيحه.

² رواه مسلم في صحيحه.

³ رواه البخاري وأبو داود والترمذي.

⁴ انظر المشوق في أحكام المعوق.

⁵ سورة البقرة، 185.

⁶ سورة الحج، 78.

⁷ سورة المائدة، 6.

⁸ سورة البقرة، 286.

اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا¹، ومنها ما قاله تعالى: ﴿...لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾².

وثمة نصوص في السنة النبوية قولية وعملية تشيد بناء هذه القاعدة العامة وتأصلها، منها على سبيل المثال:

قوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري عندما أرسلهما إلى اليمن: (يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تُنْفِرَا)³. كما وأنه صلى الله عليه وسلم (ما تُخِيرُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا ما لم يكن إثماً)⁴. ومن رفع الحرج وتيسير ما قاله عليه الصلاة والسلام: (إن الله تجاوز لي عن أمتي: أمتي: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)⁵. وهذا الأصل مما انعقد عليه إجماع العلماء وهو يسر الشريعة، ونفي التكليف بما لا يُستطاع، وأن الحرج مرفوع في شرع الله.

قال ابن القيم رحمه الله: "فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها..."⁶. وقال الشاطبي رحمه الله: "...فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً"⁷

من الأصول العقلية الصحيحة اقتضت رفض التكليف بما ليس في مقدور الإنسان، وعلى ذلك كله قامت قاعدة فقهية كبيرة: "المشقة تجلب التيسير"، وقاعدة: "إذا ضاق الأمر اتسع". والوسع هو الجهد والطاقة ومن أجل ذلك يجب على السليم من الواجبات ما لا يجب على المريض، وعلى المبصر ما لا يجب على الأعمى، وهكذا كل من فقد جارحة من جوارحه أو قوة من قواه، فإنه يسقط عنه من الواجبات الشرعية بحسب ما فقد من قدراته وإمكاناته واستطاعته، أو ينتقل إلى الحكم المخفف حسب ما أصابه من عجز.

¹ سورة النساء، 28.

² سورة الطلاق، 7.

³ متفق عليه.

⁴ متفق عليه

⁵ رواه ابن ماجه والبيهقي وغيرهما وحسنه النووي.

⁶ أعلام الموقعين عن رب العالمين، 84/3

⁷ الموافقات 157/2.

القاعدة الثانية: العقل مناط التكليف:

من القواعد المعلومة في هذا الدين أن العقل مناط التكليف في الإنسان وإذا زال العقل زال التكليف فالتكليف يدور مع العقل وجوداً وعدمًا ومن هنا يتبين أهمية العقل ومكانته في الإسلام إذ بالعقل الذي هو عمدة التكليف يكون التفضيل لهذا الإنسان كما بين ذلك القرطبي - رحمه الله - بقوله: "والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكليف وبه يعرف الله ويفهم كلامه ويوصل إلى نعيمه وتصديق رسله إلا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل وأنزلت الكتب فمثال الشرع الشمس، ومثال العقل العين، فإذا فتحت وكانت سليمة رأيت الشمس وأدركت تفاصيل الأشياء"¹.

ويقول الشاطبي - رحمه الله - "إن مورد التكليف هو العقل وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً"².

القاعدة الثالثة: لا يسقط التكليف كله بفقد جزء من مناطه:

ومعنى هذه القاعدة أن المكلف عليه أن يقوم بما يستطيع، فمن قطعت يده مثلاً إلى نصف الذراع وجب عليه في الطهارة غسل النصف الباقي إلى المرفق، ولا يسقط عنه أن نصف الذراع مقطوع، ومن كان لا يستطيع القيام لشلله النصف فيجب عليه أن يصلي جالساً ما دام يستطيع الجلوس، كما قال صلى الله عليه وسلم: (صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب)³، وهذا التبعية في لزوم الأحكام هو نوع من تيسير الشريعة وملاحظتها لأحوال المكلفين، فالمطالبة التامة بالقيام بأفعال العبادات ونحوها لا يتحقق إلا بتوفر شروطها وانتفاء موانعها، وقد وردت الرخص في الشريعة مراعية لمثل تلك الأحوال، قال شيخ الإسلام رحمه الله: "لا خلاف أن تكليف العاجز الذي لا قدرة له على الفعل بحال غير واقع في الشريعة، بل قد تسقط الشريعة التكليف عن من لم تكمل فيه أداة العلم، والقدرة تخفيفاً عنه، وضبطاً لمناط التكليف، وإن كان تكليفه ممكنًا، كما رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، وإن كان له فهم وتمييز، لكن ذاك لأنه لم يتم فهمه، ولأن العقل يظهر في الناس شيئاً فشيئاً، وهم يختلفون فيه، فلما كانت الحكمة خفية ومنتشرة قيدت بالبلوغ.

¹ الجامع لإحكام القرآن، 293/10

² الموافقات، 27/3.

³ رواه البخاري في صحيحه.

وكما لا يجب الحج إلا على من ملك زادًا وراحلة عند جمهور العلماء، مع إمكان المشي لما فيه من المشقة، وكما لا يجب الصوم على المسافر مع إمكانه منه تخفيفًا عليه، وكما تسقط الواجبات بالمرض الذي يخاف معه زيادة المرض وتأخر البرء، وإن كان فعلها ممكنًا¹.

المركزية الثالثة: قاعدة الإحسان:

فإن من قواعد الدين الجليلة والأصول الرفيعة قاعدة الإحسان التي هي من أصول الإسلام ومن معاني ركنه الثالث وهي الزكاة، فالزكاة شعار للإحسان والتكافل مع الغير، وهذا الأصل المقرر في الشريعة هو حاضر في الأحكام التي تتعلق بالعبد مع نفسه والعبد مع غيره، والإحسان يشمل البذل بالمال والبذل بالجهد والجاه لجلب المصالح ودفع المفاسد، وقد عرف شيخ الإسلام الإحسان بقوله: "بأنه جلب ما ينفع الناس ودفع ما يضرهم"²، وبناء على تعريفه هذا فكل مصلحة مجتلبة للعباد تسمى عملاً إحسانياً، وهذا العمل قد يكون واجباً مثل دفع الزكاة لهم، وقد يكون مستحباً مثل العارية وكل ما يجلب لهم المفسدة فهو نقيضه، مثل الظلم لهم، إذ الظلم عنده ضد الإحسان الذي يدخل فيه العدل وغيره، فإن العادل محسن من جهة عدله، وأما حيث يكون العدل هو الواجب، فالعادل أي بكمال الإحسان كالعدل بين الناس في القسمة والحكم، بخلاف عدل الإحسان في حق نفسه في استيفاء حقوقه من غير زيادة، فإن هذا محسن من جهة أنه لم يعتد ولم يظلم³.

فالإحسان يدور مع قاعدة "جلب المنفعة للخلق ودفع المضرة عنهم"؛ فإن الله سماه - حسب ابن تيمية - صدقة. ثم قال: وقد قال تعالى: ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾⁴ فذكر: أنه يحب المحسنين والعافين عن الناس. وتبين بهذا أن هذا من الإحسان. والإحسان ضد الإساءة وهو فعل الحسن سواء كان لازماً لصاحبه أو متعدياً إلى الغير ومنه قوله: ﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ

¹ مجموع الفتاوى، 344/10

² جامع المسائل لابن تيمية 6/35.

³ انظر: المصدر السابق،

⁴ سورة آل عمران، 133-134.

فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا¹. فالكاظم للغیظ والعافی عن الناس قد أحسن إلى نفسه وإلى الناس؛ فإن ذلك عمل حسنة مع نفسه ومع الناس ومن أحسن إلى الناس فإلى نفسه.² وإن تحقیق معانی الإحسان تزداد أولوية فی التعامل مع الضعفاء وذوی الاحتياجات الخاصة، فهي من تمام التعاون على البر والتقوی، فرسوخ مفهوم الإحسان فی الشریعة وأحكامه یركس أثر الشریعة فی رعاية المعوق ونحوه.

¹ سورة الأنعام، 160.

² انظر: مجموع الفتاوى، 30/ 364

المبحث الثالث: المسؤولية المجتمعية نحو المعوق.

إنطلاقاً من الوحدة الشعورية والواقعية التي بثها الدين في نفوس المسلمين بدعوتهم لأن يتعاونوا على البر والتقوى ولا يتعاونوا على الإثم والعدوان، فإنه قد تكوّن من ذلك مسألتان:
المسألة الأولى: أن التعامل والتفاعل مع الآخرين نحو تحقيق المصالح ودرء المفاسد يعد أصلاً شرعياً يبين تعلق أمر الدنيا بالدين.

المسألة الثانية: ترسيخ المسؤولية المجتمعية وأن التعاون أسها ومدارها.

والمعوق من الشخصيات التي لا يخلو مجتمع منه، وهذا يؤكد أن العناية به تقوم على أصول اعتبرتها الشريعة كما أوضح الباحث ذلك في المباحث السابقة. فرعاية المعوق مسؤولية دينية، وظيفية بشرية واجتماعية، لها مردودها وأثرها على المعوق ذاته ومن حوله، فالمعاق حياته لا تستقل مع عجزه بل لا بد من مساند يقوم على شأنه ويتكامل معه ليتحقق له التوازن في النظرة للحياة وما حوله.

فسبيل النجاح وتحقيق الفلاح في نفس المعوق يكون من طبيعة تعامل الآخرين معه وما يؤدونه من جهود تزرع فيه الثقة وحسن الظن بالله؛ لذا كانت العناية بالمعاق فرض عين على من تعينت فيه موجبات الكفالة، وفرض كفاية على الأمة إذا قام به البعض سقط عن الباقيين الأثم¹.

وهذا يجذر المسؤولية الاجتماعية نحو المعوق والتي يمكن تلخيصها في الآتي:

أولاً: الواجبات الدينية نحو العناية بالمعوق:

ثمة واجبات دينية تعزز العناية والرعاية المعوق بما يعود عليه بالمصالح ويدرء عنه المفاسد، منها:

الأول: ترسيخ الإيمان في قلبه من خلال تأهيل قلبه للتعامل مع البلاء، وإيماء شجرة الإيمان

فيه، من حيث التسليم الذي يصقل الصبر على أقدار الله المؤلمة، وبيان أن الآخرة هي

محل دار القرار، وأن الله لا ينظر للصور والأشكال، بل ينظر للقلوب والأعمال.

الثاني: إعانة المعوق في أداء التكاليف الشرعية وفق طاقته، وهذه الإعانة للقائم بها كأجر

المعوق الذي يؤدي العبادات بشيء من المجاهدة والله تعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا

فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾². وجاء في السنة أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: (ليس

¹ انظر: المشوق في أحكام المعوق، ص: 1.

² سورة العنكبوت، 69.

من نفس ابن آدم إلا عليها صدقة في كل يوم طلعت فيه الشمس قيل : يا رسول الله، ومن أين لنا صدقة نتصدق بها؟ قال : إن أبواب الجنة لكثيرة : التسبيح ، والتكبير ، والتحميد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، وتمييط الأذى عن الطريق ، وتسمع الأصم ، وتهدي الأعمى ، وتدلل المستدل على حاجته ، وتسعى بشدة ساقيك مع اللهفان المستغيث ، وتحمل بشدة ذراعيك مع الضعيف ، فهذا كله صدقة منك على نفسك¹ .

ثانياً: الواجبات الاجتماعية نحو المعوق:

كما اتضح فيما سبق بأن المعوق جزء من المجتمع وشخصية من شخصياته يجب في حقه ما يجب لغيره، وهو بحاجة للعون والمساندة وهذه المساندة غالباً ما تكون في الممارسات الاجتماعية التي بمثله يشعر المعوق أنه عنصر يتكامل معه الآخرون، وهذا التكامل الاجتماعي يمكن ذكره على النحو الآتي:

أ- إشراك المعوق في المجتمع واتخاذ تدابير لدجمه من خلال تكميل ما يحتاجه من التواصل المجتمعي أو إبراز جوانب نبوغه وما يمتاز به من صفات ومهارات قد يفقدها البعض كقوة الحفظ أو حسن التعبير أو الذكاء العلمي، أو القدرات المهنية والحرفية ونحو ذلك مما يجعله أكثر تقارباً مع المجتمع وتعايشاً، يقول الدهلوي رحمه الله: "فوجب أن تكون مواساة أهل العاهات سنة مسلمة بين الناس"²، وقد ضرب النبي عليه الصلاة والسلام أروع الأمثلة والصحابة رضوان الله عليهم من بعده، فقد كان النبي عليه الصلاة والسلام يقول: (اذهبوا بنا إلى بني واقف نزور البصير)³، وهو رجل كفيف البصر.

ب- الإحسان والشفقة والرحمة بالمعوق وتحسيسه بأنه جزء من المجتمع، وأن المجتمع يقف معه ويطالب بحقوق في جميع المجالات، وهذا بلا شك نبراسه التراحم والتعاطف، فقد قال صلى الله عليه وسلم: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)⁴، وفي رواية: (المسلمون كرجل واحد

¹ رواه أحمد في المسند وابن حبان في صحيحه، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، 117/2

² الحجّة البالغة، 89/1.

³ رواه البيهقي في سننه، والبخاري في مسنده بسند جيد.

⁴ سبق تخرجه

إن اشتكى عينه اشتكى كله). ومن طالع التاريخ الإسلامي يدرك النماذج المشرقة التي كانت تتمثل تلك المعاني السامية، فقد كان الخليفة الوليد بن عبد الملك قد أعطى كل مقعد خادماً، وكل ضرير قائداً، وكان عمر بن عبد العزيز قد كتب إلى أمصار الشام أن ارفعوا إلي كل أعمى في الديوان، أو مقعد، أو من به الفالج، أو من به زمانة تحول بينه وبين القيام إلى الصلاة، فرفعوا إليه، فأمر لكل أعمى بقائد، وأمر لكل اثنين من الزمنى بخادم¹.

ت- إعانة المعوق للقيام بأعماله، وهدايته إلى ما يناسبه ولا يدخل عليه ما يعيقه، مثل الأعمى الذي يفتقر لمن يرشده لطريقه، وهذا المعنى مقرر في سنة النبي عليه الصلاة والسلام، من جهتين:

الأولى: منع الغش في تعامل المسلم، قال النبي عليه الصلاة والسلام: (من غش فليس منا)².

الثانية: الوعيد لمن يضل من استهدى، فقد قال عليه الصلاة والسلام: (ولعن الله من كمه³ الأعمى عن السبيل)⁴.

ثالثاً: الواجبات المالية نحو العناية بالمعوق:

لاشك أن مدخل المال الصالح ومخرجه مقصد شرعي والنبي عليه الصلاة والسلام قد بين هذه الأهمية وعظم هذه المسؤولية بقوله: (لا تزولُ قَدَمًا عبدٍ يومَ القيامةِ حتَّى يُسألَ عن أربعٍ عَن عُمُرِهِ فيما أفناه، وعن جسده فيما أبلاه، وعن علمه ماذا عمِلَ فيه، وعن ماله من أين اكتسبهُ وفيما أنفقهُ)⁵، ومن أجل مخرجه أن يكون في عون المحتاج ورفع الحرج عنه، ومن جنس ذلك المعوق الذي يحتاج إلى من يقوم حاله حيال تعزيره المالي الذي تجرى به مصالحه من ذلك:

1- التعزيز المالي للمعوق ليضمن له حياة كريمة، ونوافذ ذلك بالنسبة للمعوق الآتي:

¹ انظر: تاريخ الطبري، 29/4، أحكام القرآن لابن العربي، 333/1.

² رواه مسلم.

³ بتشديد كمه أي أضله عنه أو دله على غير مقصده . التيسير بشرح الجامع الصغير . للمناوى ، 2 / 733.

⁴ رواه البخاري كتابه الأدب المفرد، وقال العلامة الألباني رحمه الله تعالى : حسن صحيح

⁵ رواه الترمذي وصححه.

أولاً: المعوق إذا كان ذا مال فلا بد من العناية بماله ورعايته والسعي إلى إنمائه والتخطيط لترتيب كفايته بما يحقق له حياة سعيدة يتجنب بها الإسراف والتقتير.

ثانياً: المعوق الضعيف الذي لا يجد وسعاً ولا تستقر له نفقه لعدم مصدرها لعجزه عن العمل فيعان من طريق الصدقة والزكاة وخاصة إذا تعلق به أسرة ونحوها، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾¹، قال قتادة رحمه الله: "الفقير: من به زمانة، والمسكين: الصحيح الجسم"². قال ابن قدامة رحمه الله: "الفقراء في الآية هم الزمنى والمكافيف"³ الذين يغلب عدم الحرفة لهم. ويذكر الدهلوي رحمه الله: أنه "قد تقع على الإنسان حاجات وعاهات من مرض وزمانة وحوائج يضعف عن إصلاح أمره معها إلا بمعاونة بني جنسه، وكان الناس فيها سواسية، فاحتاجوا إلى إقامة ألفة بينهم وإدامتها، وأن تكون إغاثة المستغيث وإعانة الملهوف سنة بينهم يطالبون بها، ويلامون عليها"⁴.

2- السعي إلى إيجاد مصدر مدر استثماري يعنى بالنفقة على المعوقين ومن كان في حكمهم، من تلك المصادر النوافذ الشرعية الدارة كالوقف والوصية، فقد درج العلماء في مدوناتهم الفقهية بالحث على الزمنى والضعفة والمحاييج بما يعود عليهم وعلى ما يهيئ لهم حياة وبيئة تناسبهم وترفع الحرج عنهم، قال بعض الحنفية⁵: الوقف على الزمنى والمنقطعين صحيح لأن الفقر سمة غالبية عليهم، كما عدو الوصية للزمنى والعميان متأكدة لكونهم من أهل الحاجة.

¹ سورة التوبة، 60.

² تفسير ابن كثير، 4/165.

³ المغني، 6/323.

⁴ الحجة البالغة، ص: 89.

⁵ انظر: لسان الحكام، ص: 300، التنف في الفتاوى، 2/825.

3- إقامة الضمانات الاجتماعية المالية التي تستقر بها أحوال المعوقين، من خلال تسمية عائد مالي ثابت من خلاله يتوازنون في الإنفاق على أنفسهم ومن يعولون، يصدر لهم هذا العائد من بيت مال المسلمين، ومسيرة خلفاء المسلمين عبر التاريخ حافلة بمثل هذه المشاهد والشواهد، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما ذهب للشام وأثناء ذهابه مر بقوم أصابهم الجذام فقرّر لهم نفقة من بيت المال، وكذا الخليفة الوليد بن عبد الملك قد أعطى الناس وأعطى المجذومين وذوي الاحتياجات الخاصة، وأنفق عليهم من خزينة الدولة¹.

4- تشجيعهم نحو الاكتساب وتوظيف قدراتهم للتكسب، وإعانتهم على ذلك بالتشجيع المباشر وتيسير السبل وإعداد البيئات المناسبة للراقي بهم في هذه المجالات وتطويرهم.

5- السعي في تخفيف ما يتعلق بهم من مديونيات قد ترهقهم نفسياً مما ينعكس على من حولهم، وهذا التخفيف لا بد أن يكون أولوياً من حيث بذل الزكاة والصدقة وإقامة الجمعيات والأعمال التطوعية التي تعنى بهذا النوع من الاحتياجات.

رابعاً: الواجبات النفسية نحو العناية بالمعوق:

لا شك أن المعوق له شعور ينعكس على حياته ومعايشته وتعامله مع من حوله، لاسيما وأن ما هو فيه ليس من عمل يده، فهو أمر قدره الله عليه، ولذا يجب أن تتسم المعاملة مع المعوق بمراعاته؛ وذلك تحقيقاً إلى بناء نفسيته والراقي بها مما يرفع همته ويؤكد الاهتمام به، وهذه المراعاة يجب ألا تقتصر على التعامل المباشر مع المعوق، بل يجب أن تلاحظ في الجوانب الإعلامية والبيئية؛ ليعلم أنه من المجتمع، فلا يجوز أن يبدو ما فيه واحتقاره والاستهزاء به، أو الشماتة، أو تعبيره بما يكره، فالشريعة الإسلامية عززت مبادئ الاحترام المتبادل وصيانة الإنسان وحفظ كرامته من كل ما يعود بالخلل عليها، فمثال ذلك:

- النهي السخرية، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ

¹ انظر: تاريخ الطبري، 29/4، وأحكام القرآن لابن العربي، 333/1

الظَّالِمُونَ¹، فمن السخرية والاستهزاء والتنايز بالألقاب والتكبر والتعالي تنشأ هذه الأمراض النفسية، والتباعد بين النفوس؛ لذا فإن الشريعة تؤكد على احترام الضعفاء و المعوقين ومن في حكمهم يقتضي تجنب كل أنواع السخرية والاستهزاء لأن من الشر أن يرى المرء نفسه أفضل من أخيه².

- النهي عن الشماتة، وهذا النهي ليست مصلحته عائدة فقط على المشمت به بل حتى الشامت، قال عليه الصلاة والسلام: (لا تظهر الشماتة لأخيك، فيعافيه الله ويبتليك)³.

- النهي عن التنايز والتعير بالألقاب، قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁴.

خامساً: الواجبات الصحية نحو العناية بالمعوق:

يجب أن يتمتع المعاق بأعلى مستويات الصحة دون تمييز بسبب الإعاقة وتتخذ التدابير المناسبة الكفيلة بحصول الأشخاص ذوي الإعاقة على خدمات صحية تراعي الفروق بين الجنسين بما في ذلك خدمات إعادة التأهيل الصحي ولهم الحق فيما يلي:

1- توفير رعاية وبرامج صحية مجانية أو معقولة التكلفة للأشخاص ذوي الإعاقة تعادل في نطاقها ونوعيتها ومعاييرها تلك التي توفرها للآخرين بما في ذلك وبرامج الصحة العامة للسكان.

2- توفير ما يحتاج إليه الأشخاص ذوو الإعاقة تحديدا بسبب إعاقاتهم من خدمات صحية تشمل الكشف المبكر والتدخل عند الاقتضاء وخدمات تهدف إلى التقليل إلى أدنى حد من الإعاقات ومنع حدوث المزيد منها.

3- توفير هذه الخدمات الصحية في أقرب مكان ممكن من مجتمعاتهم المحلية بما في ذلك في المناطق الريفية.

¹ سورة الحجرات، 11.

² قال مسلم بن يسار: "كفى بالمرء من الشر أن يرى أنه أفضل من أخيه"، (التمهيد، لابن عبد البر، 21/243).

³ رواة الترمذي في سننه، برواية "فيرحمه الله بدل فيعافيه"، واللفظ للطبراني في المعجم الأوسط، وحسنه الزيلعي في نصب الراية، 28/5.

⁴ سورة الحجرات، 11

4- الطلب إلى مزاوي المهنة الصحية تقديم رعاية إلى الأشخاص ذوي الإعاقة بنفس جودة الرعاية التي يقدمونها إلى الآخرين بما في ذلك تقديم هذه الرعاية من خلال القيام بجملة أمور منها زيادة الوعي بحقوق الإنسان المكفولة للأشخاص ذوي الإعاقة وكرامتهم واستقلالهم الذاتي واحتياجاتهم من خلال توفير التدريب لهم ونشر معايير أخلاقية تتعلق بالرعاية الصحية في القطاعين العام والخاص.

5- حظر التمييز ضد الأشخاص ذوي الإعاقة في توفير التأمين الصحي حيثما يسمح الأنظمة والقوانين بذلك على أن يوفر بطريقة منصفة ومعقولة.

سادساً: الواجبات التعليمية نحو العناية بالمعوق:

للأشخاص المعوقين الحق أن يأخذوا فرصتهم في مجال التعليم ويجب وضع البرامج التعليمية والتدريبية حسب نوع الإعاقة ودرجتها ، لذلك فالمعوقون يحق لهم الحصول على الفرص التعليمية المتاحة للجميع في وطنهم ومجتمعهم ، ويجب أن يعطى الحق في بلوغ مستوى مقبول في التعليم والمحافظة عليه ، حيث إن لكل معوق خصائصه الفريدة واهتماماته وقدراته واحتياجاته الخاصة في التعليم . وأن تعمم وتطبق البرامج التعليمية على نحو يراعى فيه التنوع في الخصائص والاحتياجات، يجب أن يتلقى المعوقون تعليمهم داخل مؤسسات التعليم العادية التي تأخذ هذا المنحى الجامع هي أنجح وسيلة لكافة مواقف التمييز والعزل وإيجاد مجتمعات تعليمية أقل تقييدا وإقامة مجتمع متسامح وبلوغ هدف التعليم للجميع . وهذا الأمر يستوجب إجراء تعديل ملموس في البرنامج التعليمي وإنشاء بعض الخدمات المساندة الضرورية ، فالجميع مسؤول عن تعديل أجهزته التعليمية بحيث تتيح التعليم الشامل للأشخاص المعوقين مثل غيرهم من غير المعوقين.¹

¹ انظر للتوسع: حقوق الأشخاص المعاقين في التعليم، د. جهاد التركي.

المبحث الرابع: دور التنظيمات المدنية في النهوض بحقوق المعوق.

يرى الباحث مناسبة إيراد جزء منتقى من نص القانون العربي الاسترشادين لحماية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة، والذي يعطي صورة واضحة حيال دور التنظيمات المدنية في النهوض بحقوق المعوق، حيث جاء في القانون المشار إليه الآتي:

حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة

المادة (5): الحق في التمتع بالحقوق والحريات الأساسية:

للأشخاص ذوي الإعاقة، الحق في التمتع بجميع الحقوق والحريات الأساسية التي يقرها الدستور والاتفاقيات الدولية والقوانين النافذة في الدولة، دون تمييز وعلى قدم المساواة مع الأشخاص غير ذوي الإعاقة، بالإضافة إلى ما توجهه حالة الإعاقة من استثناءات لهم.

المادة (9): الحق في الحرية والأمن والسلامة:

1. للشخص ذي الإعاقة الحق في الحرية الشخصية والأمن الشخصي والسلامة الشخصية.
2. يحظر تقييد الحرية الشخصية للشخص ذي الإعاقة، إلا في الحدود التي يقرها القانون، كما يحظر اتخاذ حالة الإعاقة سبباً لتقييد هذه الحرية.
- وإذا اقتضت الدواعي العلاجية للشخص ذي الإعاقة تقييد هذه الحرية، فيجب أن يكون ذلك بالقدر الضروري والكافي لمقتضيات العلاج.
3. للشخص ذي الإعاقة الحق في حمايته من التعذيب، أو المعاملة القاسية أو المهينة، على قدم المساواة مع الأشخاص غير ذوي الإعاقة.
4. يحظر حظراً مطلقاً، ممارسة أي شكل من أشكال العنف أو الاستغلال - أيّاً كان نوعه - ضد الشخص ذي الإعاقة، داخل منزله أو خارجه.

المادة (11): حق التعبير عن الرأي والحصول على المعلومات:

1. للشخص ذي الإعاقة الحق في حرية التعبير والرأي، بما في ذلك الحق في طلب المعلومات وتلقيها والإفصاح عنها، على قدم المساواة مع الأشخاص غير ذوي الإعاقة.
2. تيسر الجهات الرسمية ومنظمات المجتمع المدني في الدولة ممارسة الشخص ذي الإعاقة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة (1) من هذه المادة، باستعمال التقنيات الملائمة لمختلف أنواع الإعاقة، ووسائل وطرق الاتصال الخاصة بالأشخاص ذوي الإعاقة.

المادة (15): الحق في احترام الخصوصية:

1. للشخص ذي الإعاقة الحق في احترام خصوصياته، ويحظر أي تدخل في شؤون أسرته أو بيته أو مراسلاته أو علاقاته بالغير.
كما يحظر نشر المعلومات الخاصة بحالته الصحية أو إعادة تأهيله أو أي من خصوصياته الأخرى.
2. تتخذ الجهة المختصة في الدولة، الإجراءات اللازمة لحماية حق الشخص ذي الإعاقة في احترام خصوصياته، بوجه خاص، في حالة عيشه المشترك مع أشخاص آخرين، وتفرض ما تقتضيه حماية هذا الحق من احتياطات إضافية في هذه الحالة.

المادة (16): الحق في تكوين أسرة:

1. للشخص ذي الإعاقة - ذكراً كان أم أنثى - الحق في تكوين أسرة، وإبرام عقد الزواج، برضاه الكامل ودون إكراه، وعلى قدم المساواة مع الأشخاص غير ذوي الإعاقة، ما لم تحل إعاقته دون قدرته على الوفاء بالواجبات الشرعية المتبادلة بين الزوجين.
2. للشخص ذي الإعاقة الحق في إنجاب الأطفال ورعايتهم والوصاية عليهم.
3. لا يجوز فصل الطفل عن أي من والديه، لكونه أو لكون أي من والديه ذو إعاقة، إلاّ بحكم أو قرار قضائي، إذا اقتضت مصلحة الطفل ذلك، حفاظاً على سلامة تنشئته نفسياً واجتماعياً.

المادة (17): الحق في التعلّم:

1. للشخص ذي الإعاقة الحق في التعلّم مدى الحياة، في مختلف أنواع ومسارات التعليم، وجميع مستوياته، على قدم المساواة مع الأشخاص غير ذوي الإعاقة.
ويحظر حرمان الشخص ذي الإعاقة من حقه في التعلّم بسبب إعاقته.
2. تلتزم الدولة بتمكين الشخص ذي الإعاقة من الحصول على التعليم الإلزامي والمجاني، إسوة بالأشخاص غير ذوي الإعاقة.
3. تكفل الدولة، والجهات المختصة فيها، الترتيبات المناسبة اللازمة للشخص ذي الإعاقة لتمكينه من ممارسة حقه في التعلّم، وبوجه خاص:
أ. تمكينه من التعلّم باللغات والوسائل الملائمة لإعاقته.

ب. إجراء التعديلات اللازمة في البيئة التعليمية، بما يتيح للشخص ذي الإعاقة القدرة على الحصول على قدر مناسب من النمو المعرفي.

ج. توفير العدد الكافي من المدرّسين والاختصاصيين والمساعدين المؤهلين لتعليم الأشخاص ذوي الإعاقة بالوسائل والأساليب المناسبة لحالات الإعاقة المختلفة.

المادة (18): الحقّ في الرعاية الصحية:

بالإضافة إلى الحقّ في الرعاية الصحية، وفي الحصول على الخدمات الخاصة بها، المقرّرة لجميع الأشخاص، للشخص ذي الإعاقة الحقّ في الحصول على خدمات الرعاية الصحية التي تقتضيها إعاقته.

وتلتزم الدولة، والجهات المختصة الأخرى فيها، بتقديم هذه الخدمات إلى الشخص ذي الإعاقة، بمراعاة ما يلي:

1. أن تشمل هذه الخدمات كل ما يقتضيه الكشف المبكر عن الإعاقة وعلاجها، بمراعاة اعتبارات السن والجنس، ومقتضيات تفريد العلاج تبعاً لطبيعة الإعاقة ودرجتها.
2. أن تقدّم هذه الخدمات - قدر المستطاع - في أقرب مكان ممكن إلى الأشخاص ذوي الإعاقة.
3. أن تقدّم الرعاية الصحية والعلاج الطبي للشخص ذي الإعاقة على أساس اختياره الحرّ، وبما يحفظ كرامته واستقلاله الذاتي.
4. أن توفّر خدمات الرعاية الصحية للشخص ذي الإعاقة، في إطار نظام التأمين الصحي - على قدم المساواة مع الأشخاص غير ذوي الإعاقة - مع مراعاة مقتضيات تقديم دعم إضافي للشخص ذو الإعاقة في الحصول على الرعاية الصحية التي تقتضيها إعاقته.

المادة (19): الحقّ في التأهيل والاندماج المجتمعي:

1. للشخص ذي الإعاقة الحقّ في الحصول على خدمات التأهيل - على اختلاف أنواعها - لغرض تمكينه من بلوغ أقصى قدر من الاستقلالية والاعتماد على الذات، والارتقاء بإمكاناته البدنية والعقلية والاجتماعية والمهنية على الوجه الذي يكفل مشاركته الفاعلة في المجتمع.
2. تلتزم الدولة، وجميع الجهات المختصة فيها، بأن توفّر خدمات التأهيل للشخص ذي الإعاقة، بمراعاة ما يلي:

- أ. تهيئة جميع مستلزمات التأهيل في مؤسسات ومراكز متخصصة، وتزويدها بالأجهزة اللازمة والاختصاصيين في مجال تقديم خدمات التأهيل وإعادة التأهيل.
- ب. تقديم خدمات التأهيل إلى الشخص ذي الإعاقة في أقرب وقت ممكن، بالاستناد إلى تشخيص متعمّد الاختصاصات لاحتياجاته بما يتناسب مع طبيعة إعاقته ودرجتها.
- ج. تزويد الشخص ذي الإعاقة بالأجهزة والتقنيات المساعدة، وتدريبه والأشخاص الذين يقدمون له الدعم على استعمالها.

المادة (20): الحقّ في العمل:

1. للشخص ذي الإعاقة الحقّ في العمل على قدم المساواة مع الأشخاص غير ذوي الإعاقة، ويكفل القانون ممارسة الشخص ذي الإعاقة هذا الحقّ، بشروط عادلة وظروف مأمونة وصحية، في مختلف قطاعات العمل العام والخاص والمختلط والتعاوني.
2. يحظر التمييز - على أساس الإعاقة - في شروط الالتحاق في وظائف قطاعات العمل العام والخاص والمختلط والتعاوني، والترقية فيها، والحقوق الناشئة عنها.
3. تلتزم إدارات قطاعات العمل - العام والخاص والمختلط والتعاوني - التي يستخدم كل منها (...) موظفاً و/أو عاملاً على الأقل، بتخصيص ما نسبته (...%) من الوظائف والأعمال لديها في الأقل لإشغالها من الأشخاص ذوي الإعاقة، وفقاً للشروط والإجراءات التي تحدّد بقرار تصدره الجهة المختصة في الدولة.
4.، بالتنسيق مع الوزير المختصّ كلّ في وزارته، أن يُصدر قراراً بقصر إشغال بعض الوظائف والأعمال في القطاع العام، على الأشخاص ذوي الإعاقة، أو بإعطائهم الأولوية في تولّيها، دون التقيّد بالنسبة المنصوص عليها في الفقرة (3) من هذه المادة.
5. للشخص ذي الإعاقة الحقّ في الانتفاع - على قدم المساواة مع الأشخاص غير ذوي الإعاقة - من خدمات التشغيل والتدريب وإعادة التدريب والتوجيه المهني، مع مراعاة تكييف هذه الخدمات لتلائم مع خصوصية حالة الشخص ذي الإعاقة.
- وتنظّم بقرار من الجهة المختصة إجراءات استفادة الأشخاص ذوي الإعاقة من هذه الخدمات.
6. تلتزم الدولة أصحاب العمل الذين يستخدمون أشخاصاً ذوي إعاقة بتوفير الترتيبات المناسبة الضرورية في أماكن العمل، لملاءمتها مع احتياجات الأشخاص ذوي الإعاقة.

7. يُعامل الشخص ذو الإعاقة على قدم المساواة مع الأشخاص غير ذوي الإعاقة، في الانتفاع من الإعانات والقروض المالية والتسهيلات الائتمانية وغير الائتمانية التي تقدّم لغرض إقامة المشروعات الصغيرة المدرة للدخل.

المادة (21): الحق في المعيشة الكريمة والسكن الملائم:

1. للشخص ذي الإعاقة الحق في الحصول على مستوى معيشة لائق وسكن ملائم له ولأسرته.

2. تكفل الدولة للشخص ذي الإعاقة التمتع بالحق المنصوص عليها في الفقرة (1) من هذه المادة، بأحد الأساليب الآتية:

أ. ضمان حصول الشخص ذي الإعاقة العامل، على أجر مساوٍ للأجر الذي يحصل عليه عامل غير ذي إعاقة، يؤدّي عملاً مناظراً للعمل الذي يؤدّيه الشخص ذو الإعاقة، ومساوٍ له في القيمة.

ب. ضمان حصول الشخص ذي الإعاقة الذي لا دخل له، وليست لديه القدرة على العمل، على معاش أو إعانة دورية من نظام الضمان الاجتماعي لتغطية تكاليف معيشته وأفراد أسرته.

ج. للشخص ذي الإعاقة الحق في الحصول على إعانات خاصة، إضافة إلى ما ذكر في الفقرتين (أ) و(ب) من هذه المادة لتغطية التكاليف الإضافية التي تقتضيها إعاقته. ويصدر بتحديد هذه الإعانات قرار من الجهة المختصة في الدولة بالتنسيق مع الجهات المختصة.

3. يمنح الأشخاص ذوي الإعاقة إعفاء بنسبة (... %) من مدخولاته من ضريبة الدخل.

4. تعفى من الضرائب والرسوم وسائل النقل الفردية والأجهزة التأهيلية والتعويضية والتقنية والمساعدة الخاصة بالأشخاص ذوي الإعاقة والتي تستوردها مراكز ومؤسسات تأهيل الأشخاص ذوي الإعاقة إذا كانت مستوردة منهم مباشرة أو من الهيئة. ويُراعى تحديد الإعفاء وفقاً للأوامر والتعليمات الصادرة لهذا الغرض.

الخاتمة:

تبين من المباحث السابق دور الشريعة في رعاية حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة، ومسؤولية المجتمعات نحوهم، وما يجب لهم للارتقاء بواقعهم في جميع الجوانب، ويرى الباحث أهمية دعم الجهات والمؤسسات الأهلية والحكومية التي تعنى بشأن ذوي الاحتياجات الخاصة، وتعزيز البيئات المساندة لتلك الجهات من خلال عقد المؤتمرات وورش العمل والندوات والقاءات وإنشاء مراكز للدراسات والبحوث لإعداد الدراسات المتعلقة بشؤون ذوي الاحتياجات الخاصة، وتوسيع نوافذ التواصل المتبادل بين المجتمع وذوي الاحتياجات الخاصة، وإقامة الجمعيات التي تعنى بحقوقهم وتبني قضاياهم على المستوى المحلي والدولي.

سائلا المولى التوفيق والسداد لكل من يسعى لنفع الخلق بما يعود عليهم بالخير في شأن الدنيا والدين، والله الهادي إلى سواء السبيل.

د. صالح بن عبدالله بن حميد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 213 (22/9)

بشأن

حقوق المعوقين في الفقه الإسلامي

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من : 2- 5 جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق : 22- 25 مارس 2015م .

بعد إطلاعها على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع: حقوق المعوقين في الفقه الإسلامي، ونظراً للعناية البالغة التي أولتها الشريعة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي:

- 1- يقصد بالمعوق : الشخص العاجز (عقلياً أو حسيماً أو جسدياً) عن القيام بالأعمال التي يحتاج إليها مقارنة بالشخص السليم.
- 2- يقصد بحقوق المعوقين: الاختصاصات المقررة لهم شرعاً أو نظاماً، ليعيشوا حياة كريمة،
- 3- اهتمت الشريعة الإسلامية بحقوق المعوقين، وجعلتهم جزءاً لا يتجزأ من المجتمع لهم ما غيرهم من الحقوق وعليهم ما على غيرهم إلا ما استثني منها بنص شرعي.
- 4- للمعوق حقوق على أسرته تتمثل في اتخاذ التدابير التي تحد من حصول الإعاقة ابتداءً، وقيام الأسرة بالنفقة الواجبة للمعوق، والتربية الصحيحة له القائمة على المحبة والاحترام، والسعي في تلبية حاجاته الأساسية كالزواج والسكنى ونحوها.
- 5- للمعوق حقوق على مجتمعه من أهمها: دمجهم مع غيره من أفراد المجتمع، وتوفير الصحة الصالحة له، واحترامه وعدم انتقاصه بأي شكل من الأشكال، واستثمار طاقاته وقدراته فيما يعود عليه وعلى مجتمعه بالخير والنفع.
- 6- للمعوق حقوق على الدولة تتمثل في :
- الرعاية الصحية له من خلال إنشاء المؤسسات الطبية المتخصصة لعلاجهم وتأهيله، وتدريب المباشرين لرعايته على كيفية العناية به.

- التعليم المناسب له، ويشمل ذلك توفير أحدث طرق التعليم ووسائله له، وإعداد المعلمين المتخصصين في تربيته وتعليمه.
- العمل الذي يتلاءم مع قدراته وإمكاناته، ويشمل ذلك تدريبه ليكون مؤهلاً لدخول سوق العمل.
- كفاية المعوق المحتاج مالياً من خلال الزكوات والأوقاف وبيت المال.
- التنقل بالوسائل التي تناسبه، ويشمل ذلك تهيئة وسائل النقل المناسبة له، ووضع معايير للمباني والمرافق العامة تسهل حركته وتنقله.
- سن القوانين والأنظمة التي تحفظ حقوقه ومتابعة تنفيذها.

ويوصي المجلس بما يأتي:

- 1- العمل على توعية الأسرة والمجتمع بحقوق المعوقين بكل الوسائل الممكنة، من خلال البرامج الإعلامية والتعليمية والثقافية والاجتماعية.
- 2- دعم الجهات والمؤسسات الحكومية والأهلية المعنية بشؤون المعوقين، وتعزيز البيئات المساندة لتلك الجهات.
- 3- عقد المؤتمرات والندوات وورش العمل المتعلقة بشؤون الإعاقة.
- 4- إنشاء مراكز دراسات وبحوث تعنى بشؤون الإعاقة، والاستفادة منها من خلال البرامج الموجهة نحو المعوقين.
- 5- توسيع نوافذ التواصل المتبادل بين المجتمع والمعوقين، وإقامة ودعم الجمعيات التي تعنى بحقوقهم وتبني قضاياهم على المستوى المحلي والدولي.
- 6- يؤكد المجمع على ضرورة القيام بكل ما يؤدي إلى الحد من أسباب الإعاقة، ويشمل ذلك الفحص الطبي قبل الزواج والتطعيم ضد شلل الأطفال وغيره.
- 7- التأكيد على المواثيق الدولية الخاصة بحقوق المعوقين فيما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية.

والله تعالى أعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 214 (22/10)

بشأن

الغلبة والتبعية في المعاملات المالية : حالاتهما ، وضوابطهما ، وشروط تحققهما

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من : 2- 5 جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق: 22- 25 مارس 2015م .

بعد إطلاع على التوصيات الصادرة عن الندوة العلمية حول موضوع : الغلبة والتبعية في المعاملات المالية ، حالاتهما ، وضوابطهما ، وشروط تحققهما، المنعقدة بجدة خلال الفترة من: 25- 26 صفر 1436هـ، الموافق 17- 18 ديسمبر 2014م، وبعد دراسة ما ورد بالتوصيات والرجوع إلى قرارات المجمع ذات الصلة، وهي القرار رقم: (30)، والقرار رقم : (188)، والقرار رقم : (196)، تبين للمجمع أن هذا الموضوع بحاجة إلى التنسيق بين قرارات المجمع ذات الصلة لإعادة صياغة توصيات الندوة.

ويرى تكليف أمانة المجمع بتشكيل لجنة علمية من المختصين وعرض ما تتوصل إليه اللجنة على المجلس في الدورة القادمة.

والله تعالى أعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 215 (22/11)

بشأن

استكمال بحث قضايا التأمين التعاوني ودراساتها

وذلك تنفيذًا لقرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم : (21/6/ 200) بشأن: الأحكام والضوابط الشرعية لأسس التأمين التعاوني، الصادر عن الدورة الحادية والعشرين التي انعقدت بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مدينة الرياض (المملكة العربية السعودية) في الفترة (15- 19) محرم 1435هـ، الموافق 18 - 22 نوفمبر 2013م، بطلب عقد ندوة خاصة ببحث عدد من القضايا المتعلقة بالتأمين التعاوني تمهيداً لاتخاذ القرارات والتوصيات المناسبة الخاصة بها من مجلس المجمع.

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من : 2- 5 جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق: 22- 25 مارس 2015م .

بعد اطلاعه على توصيات الندوة التي عقدت في جدة بالمملكة العربية السعودية بهذا العنوان في الفترة من: 15- 19 محرم 1435هـ، الموافق: 18 - 22 نوفمبر 2013م، والتي تصدت لمناقشة القضايا والمسائل الآتية:

- تأصيل الشروط والضوابط الشرعية والقانونية لعمل الشخصية الاعتبارية التي تعمل لحساب حملة الوثائق.
- تحديد العلاقات التعاقدية المنظمة لعقد التأمين التعاوني من حيث:
 - تكييف العلاقة التي تجمع بين حملة الوثائق وبين الصندوق لتحديد بدء علاقة الالتزام بالتبرع تجنباً لشبهة العود في الهبة عند توزيع الفائض.
 - تكييف العلاقة بين المساهمين وحملة الوثائق في حال عجز حساب الاشتراك عن أداء مسؤولياته (القرض الحسن).
- دراسة الفائض التأميني من حيث:

- مدى إمكانية اقتطاع جزء من الفائض التأميني المتحقق لمواجهة مخاطر العجز في صندوق التأمين التعاوني.
- مدى إمكانية اقتطاع نسبة محددة من الفائض التأميني المتحقق لمواجهة مخاطر الكوارث الطبيعية .
- مدى إمكانية جعل العوض الذي يعطى للجهة المديرة على إدارتها لعمليات التأمين جزءاً أو نسبة من الفائض التأميني ، ويكون ذلك مقابل جميع أعمالها دون اقتطاع أي مصروفات لها من الاشتراكات.
- مدى إمكانية الجمع بين نسبة من مبلغ الاشتراكات، ونسبة من الفائض في الأجر الذي تحصل عليه الجهة المديرة للتأمين، مقابل إدارتها لعمليات التأمين والذي يكون حافزاً لها على تحسين الأداء.
- دراسة الأساس الوظيفي للتأمين الإسلامي من جميع جوانبه، مع بيان دافع التجربة المطبقة في الشركات ذات العلاقة، ومدى استيفاء هذه الطريقة للشروط والضوابط الشرعية.
- عرض التجارب الدولية في التأمين التعاوني، ومعرفة مدى التزامها بالأسس المعتمدة في قرار المجمع رقم : (21/6/200) بشأن الأحكام والضوابط الشرعية لأسس التأمين التعاوني.

وبعد دراستها والمناقشة حولها، انتهى المجلس فيها إلى القرارات والتوصيات التالية:

أولاً: القرارات وهي تتمثل بثلاثة محاور:

المحور الأول: الفائض التأميني

- مدى إمكانية اقتطاع جزء من الفائض التأميني المتحقق، لمواجهة مخاطر العجز في صندوق التأمين التعاوني .
- مدى إمكانية اقتطاع نسبة محددة من الفائض التأميني المتحقق، لمواجهة مخاطر الكوارث الطبيعية .

- مدى إمكانية جعل العوض الذي يعطى للجهة المديرة على إدارتها لعمليات التأمين جزءاً أو نسبة من الفائض التأميني ، ويكون ذلك مقابل جميع أعمالها دون اقتطاع أي مصروفات لها من الاشتراكات.
 - مدى إمكانية الجمع بين نسبة من مبلغ الاشتراكات ، ونسبة من الفائض في الأجر الذي تحصل عليه الجهة المديرة للتأمين مقابل إدارتها لعمليات التأمين والذي يكون حافزاً لها على تحسين الأداء.
- وبعد الاطلاع على توصيات الندوة يؤكد مجلس المجمع على الاكتفاء بما ورد في المادتين الرابعة والسادسة من قرار المجمع رقم : 200 (21/6) ورأت أن جعل العوض نسبة من الفائض أو جعل نسبة من الفائض حافزاً لجهة المديرة لا يلجأ إليه لما يثير من مشكلات فقهية أو تطبيقية.

المحور الثاني: دراسة الأساس الوقفي للتأمين الإسلامي من جميع جوانبه، انتهت الندوة فيه إلى ما يأتي:

استناداً إلى ما ورد في المادة السادسة عشر من قرار المجمع رقم : 200 (21/6) بشأن الأحكام الشرعية لأسس التأمين التعاوني، والتي تنص على: أنه يمكن تكوين وقف نقدي خيري على أساس وقف النقود؛ يرى المجلس أنه يمكن الاستفادة من الوقف في تطبيق القرار السابق من خلال ما يأتي:

1. يجوز إنشاء صناديق وقفية تكافلية تقوم بتغطية بعض الأخطار من ريع ما يوقف فيها من أموال، ويجوز لهذه الصناديق قبول الأقساط المحددة لمختلف أنواع التأمين، كما يجوز لها قبول التبرعات، ولا مانع شرعاً من الإنفاق من أرباح ما وقف، ومن الأقساط المقررة، والتبرعات المقدمة؛ لتغطية هذه الأخطار، وتتولى الجهات المشرفة على الأوقاف في الدول المتعددة وبالتنسيق مع الجهات المعنية بصناعة التأمين التعاوني تنظيم هذا النوع من النشاط. وفق ما تراه محققاً للمصلحة وملتزماً بمبادئ العدالة.

2. يجوز اقتطاع جزء من الفائض التأميني ليكون وقفاً نقدياً ودعم ملاءة الصندوق وقدرته على مواجهة المخاطر التي تم التأمين عليها.

3. يجوز لشركات التأمين الإسلامية إنشاء صندوق وقفي بمساهمات نقدية تقتطع من الفوائض التأمينية ليستخدم ريعه في حالات العجز أو التعثر لهذه الشركات المشاركة في الصندوق.

وبناءً على هذا فيمكن الاستفادة من الوقف في مجال التأمين التعاوني، ولكنه ليس بديلاً عن الصيغ التي بيّنها المجمع في قراره.

المحور الثالث: عرض التجارب الدولية في التأمين التعاوني، ومعرفة مدى التزامها بالأسس المعتمدة في قرار المجمع رقم: 200 (21/6) بشأن الأحكام والضوابط الشرعية لأسس التأمين التعاوني.

لاحظ المجلس في ضوء الدراسات المتعلقة بالتجارب الدولية، أن معظم التجارب الدولية في تطبيقات التأمين التعاوني، تتوافق مع قرار المجمع رقم: 200(21/6) في كثير من ممارساتها، غير أنه تبين أن هناك بعض المخالفات المتمثلة أساساً فيما يأتي:
أولاً: غياب هيئات الرقابة الشرعية الداخلية في بعض شركات التأمين التكافلي.
ثانياً: إلزام الشركة المديرة بالقرض الحسن، أو التزامها بذلك مسبقاً لمخالفته لقرار مجلس المجمع في دورته الواحدة والعشرين في المادة التاسعة.

ثالثاً: عدم الإفصاح عن آليات وإجراءات التأمين التعاوني للمشاركين أثناء التعاقد.

رابعاً: تقاسم الفوائض التأمينية بين الشركة المديرة والمشاركين، وذلك لأن الشركة قد أخذت حقها في الأجرة أو نسبة من الأرباح على ضوء ما تم اعتماده من عقد الوكالة أو المضاربة.

خامساً: تنازل حامل وثيقة التأمين عن ربح المضاربة إذا قلّ الربح عن مبلغ معين.

ثانياً: التوصيات

ويوصي المجمع بما يلي:

أولاً: العمل على نشر ما ورد في قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: 200 (21/6) وقراره في هذه الدورة، اللذين يشكلان مرجعية شاملة للمبادئ والأسس التي تحكم أعمال التأمين التعاوني من الناحية الشرعية على نطاق واسع، وترجمته إلى العديد من اللغات ويدخل في ذلك توزيعه على شركات التأمين التعاوني العاملة وهيئاتها الشرعية.

ثانياً: التوصية للهيئات التشريعية العاملة في مجال التأمين التعاوني في الدول العربية والإسلامية، لتضمين ما ورد في قراري مجلس المجمع سالف الذكر، في تشريعاتها والإحالة على المجمع باعتباره مرجعاً شرعياً معتمداً.

ثالثاً: التوصية بتضمين التشريعات المنظمة للتأمين التعاوني النص على منح وعاء التأمين - (صندوق حملة الوثائق ... حساب التأمين المستقل عن حسابات الشركة) - شخصية حكومية تضم جميع المشتركين في حسابات التأمين التعاوني، مع ملاحظة ما ورد بهذا الخصوص في قرار المجمع رقم: 200 (21/6)، وبحيث تنص تلك التشريعات على من يمثل هذه الشخصية على نحو لا يؤدي إلى تضارب المصالح .

رابعاً: إصدار معايير لحوكمة مؤسسات وشركات التأمين الإسلامية، بما يحقق أهداف ومقاصد قرار المجمع رقم: 200 (21/6)، وهذا القرار يحفظ حقوق الأطراف ذات العلاقة خصوصاً ما يتصل بالعلاقة بين الجهة المديرة وصندوق التأمين ، بما يضمن درء تضارب المصالح، ويحقق العدالة للطرفين .

والله تعالى أعلم



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

القدس مكانتها وتاريخها وواجب المسلمين نحوها وحكم التصرف في أرضها لغير المسلمين

إعداد

الأستاذ الدكتور محمد بن أحمد بن صالح الصالح
أستاذ الدراسات العليا بجامعة المملكة العربية السعودية ومعاهدها العلمية
وعضو المجلس العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض
وعضو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف

جاءت ورقة العمل في تمهيد وستة مباحث وخاتمة.

التمهيد: تعريف القدس في اللغة والاصطلاح التاريخي.

المبحث الأول: مكانة القدس الإسلامية.

المبحث الثاني: القدس في المنظور الحضاري.

المبحث الثالث: مظاهر الحضارة الإسلامية في مدينة القدس

المبحث الرابع: العهدة العمرية ودلالاتها الحضارية .

المبحث الخامس: موقف الشرع في اراضي بيت المقدس

المبحث السادس المسجد الأقصى والقدس في عيون المسلمين:

عرض لبعض البيانات والقرارات الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي

حول موضوع القدس وفلسطين .

القدس : مكانتها، تاريخها ، وواجب المسلمين نحوها/أ.د.محمد بن أحمد بن صالح الصالح 3

تمهيد: التمهيد: تعريف القدس في اللغة والاصطلاح التاريخي.

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، وأزكى صلوات الله وسلامه على معلم الناس الخير وهادي البشرية إلى الرشد ، وداعي الخلق إلى الحق ، ومخرج الناس من الظلمات إلى النور نبي الرحمة وإمام الهدى البشير النذير ، والسراج المنير ، صاحب اللواء المعقود والمقام المحمود والحوض المورود ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الركع السجود... وبعد

مدينة «القدس» . مدينة السلام.. مدينة المحبة.. مدينة الرسالات السماوية كلها... قد استقر في قلوب المسلمين إجلالها واحترامها، فعقيدتنا تدعونا إلى تعظيم زهرة المدائن المدينة المقدسة، وتحثنا على النظر إلى هذه المدينة كما ننظر إلى المسجد الحرام في مكة المكرمة والمسجد النبوي في المدينة المنورة؛ لأن لهذه المساجد الثلاثة قداسة، وبالتالي فهذه المدن التي تقوم فيها هذه المساجد مدنٌ مقدسة ومعظمة، فالقدس معدن الأنبياء، ومهبط الوحي والملائكة، ما من شبر فيها إلا وشرف بمرور ملك، أو نبي أو رسول، درج في ربوعها الصديقون والصالحون، وتعطرت أنفاسها بعبق الوحي الإلهي.

تعريف معنى (القدس) في اللغة:

القدس لغة: الطهر، ويقال قُدس: أي طهر وكان مباركاً⁽¹⁾. قال تعالى: (وَأَيَّدْنَا لَهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ)⁽²⁾ و(قُدس) - فعل - وأقْدُسُ مصدر (قداسة). وروح القدس - جبريل عليه السلام أي (روح الطهر).

وتأتي بمعنى (البركة)⁽³⁾: وفي لغة اليهود: (المحراب الأعظم) وعند النصارى (مكان احتفاظ تابوت العهد)⁽⁴⁾.

القدس في الاصطلاح التاريخي:

عرفت مدينة القدس عبر التاريخ بعدة أسماء وكما يلي:

أولاً: (بيوس) أطلق هذا الاسم على (تل الظهور) المعروف (بتل أوفل)⁽¹⁾ عندما سكن العرب البيوسيون⁽²⁾ في

⁽¹⁾ انظر تاج العروس من جواهر القاموس: أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسين الزبيدي ت (1205هـ)، سادة (قدس) الناشر دار الهداية.

⁽²⁾ سورة البقرة: الآية 87

⁽³⁾ معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني ت(395) ص23، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر 1979م.

⁽⁴⁾ مختار الصحاح: 267/10.

الألف الرابع قبل الميلاد (4000 ق.م) في بيوت الشعر والكهوف الصخرية.

ثانياً: (أورسالم): بعد انقضاء الألف الأول من سكن اليبوسيين أطلقوا عليها مدينة (أورسالم)، أي (مدينة السلام). وامتدت أراضيها إلى مدينة (رام الله) الحديثة وانحدرت إلى بعض الأماكن السهلية من الجهات الأربع تحت حكم ملكهم (سالم اليبوسي)⁽³⁾.

ثالثاً: (يروشليم): عندما سكن الكنعانيون⁽⁴⁾ والآموريون⁽⁵⁾ والحيثيون⁽⁶⁾ أرض القدس أطلقوا عليها (يروشليم) و(شليم) هو اسم الله السلام عند الكنعانيين⁽⁷⁾.

رابعاً: (إيليا كايتموليننا): وهو الاسم الذي أطلقه الرومان على القدس عندما احتلوها سنة (63 ق.م) وضموها إلى إمبراطوريتهم⁽⁸⁾.

خامساً: بيت المقدس: عندما فتح العرب المسلمون القدس سنة 17هـ/638م، وجدوا أن الناس يسمون القدس بعدة أسماء ومنها (بيت المقدس) على عرف العرب الذين سكنوها فأقروها على ذلك في حين كان النصارى يسمونها (قدس الأقداس) ولها أسماء تعارف الناس عليها عبر العصور مثل (إيفن - مدينة الأنهار - مدينة الوديان - واشاليم - يورشاليم - يورسلمايا - شهر شلايم - نور مستك - ييوس جلعاد - نور السلام - نور الغسق - يارة - كيلة - إريانة - جبشي - أوفل - سيلو - أكرى - أنتوخيا - إيليا كابتو - إيليا كونستبل - بيت

⁽¹⁾ هو أحد الجبال الخمسة المطلة على القدس والذي قامت عليه أقدم حضارة قامت هناك على يد اليبوسيين، انظر معجم البلدان، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي ت(626) هـ: 1634/6، ط2، 1995م.

⁽²⁾ اليبوسيون: هم أحد الأقوام الكنعانية يعود نسبهم إلى ييوس بن حام بن نوح عليه السلام نزحوا من شبه الجزيرة العربية إلى المناطق المرتفعة المتاخمة للقدس وهم الذين بنوا القدس وسموها (أورو - سالم) أي مدينة السلام، انظر المفصل تاريخ القدس: عارف العارف ت(1973م)، ص1-10، ط1، 1976م، عمان.

⁽³⁾ المفصل في تاريخ القدس: 10-1

⁽⁴⁾ الكنعانيون: هم أقوام من ذرية حام بن نوح ومعنى كنعان في السامية (منخفض) فالكنعانيون سكان الأرض المنخفضة هاجروا من شبه الجزيرة العربية واستقروا في بلاد الشام في الألف الرابع قبل الميلاد. انظر الكامل في التاريخ: ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي المكارم الشيباني ت(630هـ): 621: ط1، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي - بيروت، 1997م.

⁽⁵⁾ الأموريون: هم من أقدم الشعوب السامية التي سكنت بلاد الشام خلال الألف الثالث قبل الميلاد وهم من ذرية (أموري) رابع أولاد كنعان. انظر الكامل في التاريخ: 72/1.

⁽⁶⁾ الحيثيون: هم شعب قديم بآسيا الصغرى من قبيلة تعرف باسم (حثي) في بلاد الأناضول، سكنوا بلاد الشام في الألف الثالث قبل الميلاد وورد ذكرهم في التوراة، انظر تاريخ القدس: ص122.

المقدس) ووردت هذه الأسماء في الوثائق والسجلات التي تعود إلى الكنعانيين والفرس واليونانيون والرومانيون والبيزنطيون⁽¹⁾.

المبحث الأول: مكانة القدس الإسلامية.

مدينة الإسراء والمعراج، هي الأرض التي بارك الله سبحانه وتعالى فيها وحولها، واختارها مسرى لرسول الله ﷺ، وجمع له الأنبياء فتولى الامامة بهم ، فكانت منزلتها - ولا تزال - في ضمير كل مسلم مكانة عظيمة .

فللقدس قدسية إسلامية تمثل في حس المسلمين ووعيهم الإسلامي لأسباب من أهمها:

- أنها القبلة الأولى للمسلمين.
 - أنها أرض الإسراء والمعراج.
 - أنها ثالث المدن المعظمة.
 - أنها أرض النبوات والبركات.
 - أنها أرض الجهاد والرباط.
 - أنها أرض باركها الله بقوله(إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله)
 - ولأن المسجد الأقصى بني بعد المسجد الحرام وليس بينهما إلا أربعون عاماً.
- وبيان ذلك كما يلي :

القدس: القبلة الأولى: أول ما يشعر المسلم تجاه المسجد الأقصى أنه القبلة الأولى التي ارتضاها الله سبحانه وتعالى لنبية محمد ﷺ وللمسلمين منذ أن فرضت الصلاة ليلة الإسراء والمعراج في السنة العاشرة من البعثة، والى بيت المقدس كانت قبلة المسلمين الأولى، اتجهوا إليها في صلواتهم حيث كان المصطفى يصلي نحو القدس وبين يديه الكعبة المشرفة وصلى في المدينة نحواً من بضعة عشر شهراً يتجهون إلى القدس، ثم أمر الله المسلمين إلى استقبال البيت الحرام، وأثير حول هذا التحول لغط وجدال ممن لا يفقهون حكمة الله في التشريع (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ

(1) انظر الفصل في تاريخ القدس : 1-10.

مُسْتَقِيمٍ)سورة البقرة:142، وذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة كان لا يجب أن يوافق اليهود في أي شيء من أفعالهم، فظل يقلب وجهه في السماء ويسأل الله تعالى أن تتحول قبلة المسلمين نحو بيت الله الحرام في مكة المكرمة، فاستجاب الله له، وجاء ذلك في قوله سبحانه وتعالى (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون) البقرة:144، وقال تعالى: (وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)البقرة: ١٥٠. والقدس مهبط الوحي، وارض السلام وموطن الأنبياء وبشارة الله للمؤمنين فهي وطن الخليل عليه السلام أبي الأنبياء وله فيها آيات بينات فقد دعا إلى عبادة الله ووحدانته، وقام فيها لوط، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب عليهم السلام، ودخلها يوشع بن نون، ثم قام فيها داود وسليمان، واليأس واليسع، وأشعيا وأرميا، وحزقيال، ودانيال، وزكريا ويحيى وعيسى بن مريم صلوات ربي وسلامه عليهم، وشاعت فيها أنوار خاتم المرسلين صلى الله عليه وسلم.

هذه الإنعامات الربانية والتشريف الإلهي الذي حظيت به المدينة المقدسة، قد أضحت في بنية وجوهر عقيدة المسلم، لا تنفك عنها، ولا يمكن محوها من ذاكرة الأمة، ولا من موروثها الحضاري عبر الزمان.

ولقد تبوأ القدس هذه المكانة المباركة هي وفلسطين منذ القديم؛ إذ يذكر القرآن منه الله على الخليل إبراهيم على تراب هذه الأرض بقوله تعالى(وبجيناها ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين)الانبياء71، والأرض هي أرض فلسطين ووصفها الله بانها مباركة للعالمين أي الناس الساكنين بها؛ لأن الله جعلها أرض خصب ورخاء عيش وأرض أمن.

2- القدس أرض الإسراء والمعراج:جعل الله القدس منتهى رحلة الإسراء الأرضية، ومبتدأ رحلة المعراج إلى السماء. لقد احتفى الإسلام بالقدس وعظم شأن مقدساتها، ولا غرو أن تنزل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مبينة منزلة القدس وعلو شأنها، وخصوصية وضعها في التراث الإسلامي والإنساني.

ولحادثه الإسراء منزلة خاصة في نصوص القرآن والسنة، وفي سيرة ومسيرة الدعوة الإسلامية، ولها القدح المعلى والحظ الوافر من إيمان المسلم وإكرام الله لنبيه وإنعامه عليه وقد جاء القرآن الكريم بعنوان سورة كاملة باسم الإسراء، وصدرت آياتها بهذا الحدث الكريم(سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير) الإسراء:1،

لقد افتتحت السورة بكلمة التسبيح من دون سبق كلام متضمن ما يجب تنزيه الله عنه يؤذن بأن خبراً عجيباً

يستقبله المستمعون دالاً على عظيم القدرة من المتكلم ورفيع منزلة المتحدث عنه.

والمسجد الأقصى هو المسجد المعروف ببيت المقدس الكائن بإيلياء وهو المسجد الذي بناه سليمان عليه الصلاة والسلام .

والأقصى هو الأبعد والمراد بعده عن مكة وهذا الوصف بصيغة التفضيل باعتبار أصل وضعها معجزة خفية من معجزات القرآن إيماء إلى أنه سيكون بين المسجدين مسجد عظيم هو مسجد طيبة الذي هو قصي عن المسجد الحرام فيكون مسجد بيت المقدس أقصى منه حينئذ فتكون الآية مشيرة إلى جميع المساجد الثلاثة المفضلة في الإسلام على جميع المساجد.

وفائدة ذكر مبدأ الإسراء ونهايته هو التنصيص على قطع المسافة العظيمة في جزء ليلة ، وثانياً: الإيماء إلى أن الله تعالى يجعل هذا الإسراء رمزاً إلى أن الإسلام جمع ما جاءت به شرائع التوحيد والحنيفية من عهد إبراهيم عليه الصلاة والسلام الصادر من المسجد الحرام إلى ما تفرع عنه من الشرائع التي كان مقرها بيت المقدس ثم إلى خاتمها التي ظهرت من مكة أيضاً، فقد قدرت الحنيفية من المسجد الحرام وتفرعت في المسجد الأقصى ثم عادت إلى المسجد الحرام كما عاد الإسراء إلى مكة ، والمسجد الأقصى هو ثاني مسجد بناه إبراهيم الخليل عليه السلام فقد أخرج الصحيحين عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله أي مسجد وضع في الأرض أول؟ قال: المسجد الحرام، قلت: ثم أي؟ قال المسجد الأقصى ، قلت: كم بينهما؟ قال أربعون سنة.

وقوله باركنا حوله صفة للمسجد الأقصى ، والبركة نماء الخير والفضل في الدنيا والآخرة بوفرة الثواب للمصلين فيه بإجابة دعاء الداعين فيه.

ووجه الاختصار على وصف المسجد الأقصى في هذه الآية بذكر هذا التبريك أن شهرة المسجد الحرام بالبركة وبكونه مقام إبراهيم معلومة للعرب، وأما المسجد الأقصى فقد تناسى الناس ذلك كله، فالعرب لا علم لهم به والنصارى عفواً أثره من كراهيتهم لليهود واليهود قد ابتعدوا عنه وأيسوا من عودته اليهم فاحتجج إلى الإعلام ببركته.

وأسباب بركة المسجد الأقصى كثيرة منها: أن واضعه إبراهيم عليه السلام، ومنها ما لحقه من البركة بمن صلى به من الأنبياء من داود وسليمان ومن بعدهما من أنبياء بني إسرائيل، ثم بحلول عيسى عليه السلام وإعلانه الدعوة إلى الله فيه وفيما حوله، ومنها بركة من دفن حوله من الأنبياء، وأعظم تلك البركات حلول النبي صلى الله

عليه وسلم فيه ذلك الحلول الخارق للعادة حيث صار إماما فيه بالأنبياء كلهم⁽¹⁾.

وفي الآية إشارة ظاهرة جليلة على تعظيم الله وتنزيهه وتسبيحه، فهو المستحق دون سواه بهذا التنزيه وبيان ذلك من النص الكريم أنه أسرى في ظلمة الليل بمحمد صلى الله عليه وسلم من البلد الأمين حيث البيت العتيق إلى بلد التين والزيتون وهي بيت المقدس ، من هجير الصحراء إلى الزرع والنماء من البلد الذي جعله الله مثابة للناس وأمنا إلى بلد السلام، فكل من البلدين من الأماكن المقدسة واليهما تشد الرحال ويتعين عدم المساس بهما والعدوان عليهما من أعداء الحضارة والسلام.

وعلى هذه الوتيرة من الاحتفاء بأرض الميعاد تتوال النصوص فعن ميمونة بنت سعد، قالت: يا نبي الله أفتنا في بيت المقدس؟ فقال لها: أرض المحشر والمنشر، اتتوه فصلوا فيه، فإن صلاتكم فيه كألف صلاة، قالت: رأيت إن لم يطق أن يحمل إليه أو يأتيه؟ قال: فليهد زيتنا يسرح فيه، فإن من أهدى كان كمن صلى⁽²⁾ وروى أبو ذر رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله: أي مسجد وضع في الأرض؟ قال: المسجد الحرام، قلت: ثم أي، قال: المسجد الأقصى، قلت: كم كان بينهما؟ قال: أربعون سنة⁽³⁾

وقال كعب الاحبار: اليوم في بيت المقدس كألف يوم، والشهر كألف شهر، والسنة فيه كألف سنة. ومن مات فيه فكأنما مات في سماء الدنيا، ومن مات حوله فكأنما مات فيه، وقال أيضا كعب الاحبار يقول: مقبور بيت المقدس لا يعذب، وقال وهب بن منبه: أهل بيت المقدس جيران الله، وحق على الله أن لا يعذب جيرانه، ومن دفن في بيت المقدس نجا من فتنة القبر وضيقه.

قال أ.د/الشيخ يوسف القرضاوي: "ولم يكن هذا اعتباطاً ولا جزافاً، بل كان ذلك بتدبير إلهي ولحكمة ربانية، وهي أن يلتقي خاتم الرسل والنبين هناك بالرسل الكرام، ويصلي بهم إماماً، وفي هذا إعلان عن انتقال القيادة الدينية للعالم من بني إسرائيل إلى أمة جديدة، رسول جديد، وكتاب جديد، أمة عالمية، ورسول عالمي، وكتاب عالمي،⁽⁴⁾

(□) ينظر: تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور مجلد 6 ص 10

(□) أخرجه احمد في مسنده (463/6)..

(□) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، ح3202.

(□).القدس قضية كل مسلم، د. يوسف القرضاوي ص 9.

فالقدس مكانتها عظيمة في قلوبنا نحن معاشر المسلمين، ولعل من أوضح ما يؤكد هذه الحقيقة أنها مدينة الإسراء والمعراج.

فقد اتصلت مكة بالقدس واتصل المسجد الحرام بالمسجد الأقصى، واتصل البلد الأمين ببلد التين والزيتون، فهذا الاتصال والتواصل بين المسجدين هو ترابط في العقيدة والانتماء والهوية، وترابط في المسؤولية أيضاً، وإذا كنا مسؤولين عن حماية المسجد الحرام فهذا يعني أنّ مسؤوليتنا عن حماية المسجد الأقصى هي جزء من هذه المسؤولية؛ لأن المسجد الأقصى هو أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين، والربط بين هذين المسجدين العظيمين في مكة والقدس يؤكد هذه المسؤولية، فيتعين للمسلم الذي يحج بيت الله الحرام أن يدرك حرمة المسجد الأقصى وقداسته. أن من أهم مقاصد الإسراء ربط مكة ببيت المقدس، والإشارة إلى أن أماكن الرسالات السماوية قد تآلفت واندجت في وحدة لا تفصل إلى يوم القيامة على يد النبي الخاتم عليه السلام ولذلك وأنت تقرأ في القرآن الكريم (والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين) التين 1-3، ترى أن هذه السورة جمعت أماكن الأنبياء عليهم السلام، الأماكن التي نشأ فيها عيسى -عليه السلام- في بلاد الشام والناصره وفلسطين، والأماكن التي نشأ فيها موسى - عليه السلام- في سيناء وما حولها ثم في ارض فلسطين أيضاً، والأماكن التي نشأ فيها محمد صلى الله عليه وسلم وهو البلد الأمين والذي هو خاتمة الأمر، إن هذا المعنى يكرس الوحدة بين نخصه الرسالات، وأن هذه الأرض هي الأرض الإسلامية.

3- القدس ثالث المدن المعظمة في الإسلام: فبعد مكة المكرمة التي شرفها الله بالمسجد الحرام، والمدينة النبوية التي شرفها الله بأن صارت موطن المصطفى صلى الله عليه وسلم حيث بنى فيها المسجد النبوي، تأتي المدينة الثالثة وهي القدس أو بيت المقدس والتي شرفها الله بالمسجد الأقصى، الذي بارك الله حوله.

ومن فضائل القدس أن تشد إليها الرحال، وأن يقصدها المسلمون بالزيارة لمقدساتها، قال صلى الله عليه وسلم (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى) ⁽¹⁾ قال الحافظ أمير المحدثين ابن حجر رضي الله عنه: (في هذا الحديث فضيلة هذه المساجد ومزيتها على غيرها لكونها مساجد الأنبياء ولأن الأول قبلة الناس وإليه حجهم، والثاني كان قبلة الأمم السالفة، والثالث مسجد أسس على التقوى. ⁽²⁾ فهذا الربط بين المساجد الثلاثة ربطاً مقدّساً عظيم يؤكد لكل المسلمين أن حقيقة القدس لا تقل شأناً عن

(□) أخرجه البخاري ومسلم

حقيقة البيت الحرام أو المسجد النبوي الشريف .

4- القدس أرض النبوت والبركات: لقد وصف الله هذه الأرض بالبركة في خمسة مواضع في كتابه: أولها: في سورة الإسراء حين وصف المسجد الأقصى بأنه: " الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ.

وثانيها: حين تحدث في قصة خليله إبراهيم عليه السلام فقال: وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ الأنبياء: ٧١.

وثالثها: في قصة موسى، حيث قال عن بني إسرائيل بعد إغراق فرعون وجنوده: وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ الأعراف: ١٣٧.

ورابعها: في قصة سليمان وما سخر الله له من ملك لا ينبغي لأحد من بعده، ومنه تسخير الريح، وذلك في قوله تعالى: وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ(الأنبياء: ٨١).

وخامسها: في قصة سبأ، وكيف منَّ الله عليهم بالأمن والرخاء، قال تعالى: وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَيَأْمَأُ آمِنِينَ سبأ: ١٨، فهذه القرى التي بارك الله فيها هي قرى الشام وفلسطين. (1)

قال العلامة الطاهر ابن عاشور: بركات بالفتح استعارة للتمكين وهي جمع بركة والمقصود من الجمع تعددها باعتبار تعدد اصناف الاشياء المباركة، وجماع معناها هو الخير الصالح الذي لا تبعه عليه في الآخرة فهو أحسن أموال النعمة والبركة في هذه الآية أي اغناهم عن ارض مصر التي اخرجوا منها أرضا هي خير من ارض مصر.

5- القدس أرض الرباط والجهاد: وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن فضل الصلاة فيه، من المبشرات بأن القدس سيؤول الحكم فيها للمسلمين، وستكون لهم، وسيشدون الرحال إلى مسجدها.

وقد أعلم الله نبيه بأن هذه الأرض المباركة سيحتلها الأعداء، فلذلك حث النبي ﷺ على الرباط والجهاد فيها، وقد بشر بأن العاقبة للمسلمين، وأن النصر في النهاية سيكون لهم، وأن كل شيء سيكون لمصلحة المسلمين حتى الحجر والشجر، وأن كلا منهما سينطق دالاً على أعدائهم. (2)

(1) القدس قضية كل مسلم، د. يوسف القرضاوي ص 12.

(2) إشارة إلى الحديث المتفق عليه عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما.

وفي هذا يقول الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله في مقال نشرته مجلة الحضارة في الستينات: "أما صلة المسجد الحرام بالمسجد الأقصى فهي صلة الشرف بالشرف، فسكان مكة هم أشرف أهل الأرض؛ لأنهم حراس الكعبة وسدنتها عندما أتم بناها إبراهيم الخليل عليه وعلى ابنه إسماعيل وعلى نبينا أفضل الصلاة والتسليم، والمسجد الأقصى هو مهبط الرسالات، وملتقى النبوت في أزمان طويلة من التاريخ؛ فيجب أن تنطلق مواكب التحرير من هاتين البقعتين، وتسير كتائب الإيمان من هذين المسجدين، ليهتدي العالم الضال، والإنسانية التائهة .. بنور الإيمان، ورسالة الإسلام." (1)

6- التاريخ الإسلامي للقدس : تؤكد عقيدتنا الإسلامية أن الرسل والأنبياء السابقين الذين بُعثوا في

أرض فلسطين وحول مدينة القدس شرائعهم متفقة مع شريعة نبينا محمد ﷺ؛ شرعها الله سبحانه وتعالى وأنزلها لتلك الأمم، إلا أنهم انحرفوا فيها وبدلوا واختلقوا، والمعروف أن اليهود بعد أن أخرجوا من بلاد العالم لم يجدوا أرضاً تُؤويهم كما آوتهم أرض فلسطين، لكنهم أرادوا أن يعيشوا فيها فساداً وخراباً، وأرادوا أن ينشروا فيها الظلم والقهر، وأن يسفكوا فيها الدماء، ويسيطروا على المقدسات الإسلامية وغير الإسلامية، فلم يراعوا إلا ولا ذمة. (2)

والعديد من الرسل والأنبياء ممن وردت أسماءهم بالنص القرآني قد أقاموا في القدس، أو كانت لهم صلة بها بشكل أو بآخر، ومنهم سيدنا إبراهيم، وإسحاق و يعقوب، وعيسى، وزكريا، ويحيى، وصالح، وموسى عليهم الصلاة والسلام. (3)

إذاً هناك ارتباط للأنبياء والرسل بهذه المدينة المقدسة، والتي بُعث فيها وهاجر إليها كثير من الأنبياء والمرسلين، وجمع الله فيها الأنبياء عندما أُسري برسول الله ﷺ ليصلي بهم إماماً، وليعطي للعالم بأسره إشارة وتوضيحاً على أن هؤلاء الرسل جميعاً على قلب رجل واحد، ليس بينهم خلاف.

المبحث الثاني: القدس في المنظور الحضاري.

القدس حاضرة المدائن وزهرتها، وهي مستقرة في عقل وقلب المسلم، منذ أن كانت أولى القبلتين وثالث الحرمين ومسرى رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي بمكانتها الإسلامية وتاريخها في الاجتماع الديني والإنساني، تبوأ مكانة مقدسة عند كل المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها.

(1). الإسلام والقضية الفلسطينية، د.عبد الله ناصح علوان، ص 15.

(2). الإسلام والقضية الفلسطينية، د.عبد الله ناصح علوان، ص 23.

(3). الطريق إلى بيت المقدس "القضية الفلسطينية" منذ آدم عليه السلام حتى سنة 1412هـ، د. جمال عبد الهادي محمد مسعود و د. وفاء محمد رفعت جمعة،

وعلى ارض القدس المباركة انطلقت رحلة المعراج حيث عرج بالرسول صلى الله عليه وسلم من دنيا الناس إلى آفاق السماء تلك الرحلة التي بدأت بالإسراء من مكة المكرمة موطن البيت الحرام إلى القدس ارض المعاد، فقد كان على موعد للقاء أصحاب الرسالات حيث التقى بالأنبياء في صحبة نادرة انطوى فيها الزمان، واجتمعت العصور، وتعانقت الرسالات السماوية وانضوت تحت الرسالة الجامعة والخاتمة، التي أوحى بها الله لمحمد صلى الله عليه وسلم فحمل بذلك الرسالات السماوية وصان معتقدها، وقام على حفظ مقدساتها إلى جوار المقدس الإسلامي.

إن دلالة هذا في المنظور الديني ذو مغزى عميق، إذ فيه إقرار بتعدد الرسالات تحت ظلال الدين الواحد الذي ينبغي أن يعتقده كل مؤمن من أن دين الله واحد، وإن تعددت الشرائع بحسب متطلبات طبيعة كل رسالة، والعصر الذي نزلت فيه والمكان والقوم الذين أرسل إليهم (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) الشورى: 13.

والتزاماً مع هذا المغزى فقد التقى الأنبياء في هذه الرحلة على ركن الدين في الأديان كلها وهي الصلاة، (من ملة إبراهيم واسماعيل وداود وسليمان وموسى وعيسى ونبينا محمد عليهم أفضل الصلاة وأتم التسليم) لما تشتمل عليه الصلاة من الشهادة لله الحق بالوحدانية والتفرد بالعبودية، وما تقتضيه من استحقاقات الإلهية، وتولى الإمامة بالأنبياء نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وأرسى قواعد الإسلام الذي جاء بكل هذه المعاني جميعاً، ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله الواحد الديان، ومن ضيق الحياة إلى سعتها ، وتروى كتب السنة عن الإسراء والمعراج، ما يثبت صدق هذا الاجتماع النبوي منها قوله صلى الله عليه وسلم (أتيت بدابة-البراق-وهي فوق الحمار ودون البغل خطوه عند منتهى طرفها، فركبت ومعني جبريل فسرت، فقال: انزل فصل ففعلت، فقال: أتدري أين صليت؟ قال: صليت بطور سيناء حيث كلم الله موسى عليه السلام، ثم قال انزل فصل، فنزلت فصليت، فقال: أتدري أين صليت؟ صليت ببيت لحم حيث ولد عيسى عليه السلام، ثم دخلت بيت المقدس فجمع لي الأنبياء عليهم السلام فقدمني جبريل حتى أمهم ثم صعد بي إلى السماء)⁽¹⁾

ولنا في إمامة محمد صلى الله عليه وسلم ما يشير إلى المغزى من وحدة الدين ، واجتماع أتباع الأديان السماوية على تعاليم هذا الدين الشامل الذي صاغه الإسلام في رسالته الخاتمة، وكان في صنيع النبي مع أنبياء الله في

الأرض المباركة وفي الرحاب الطاهرة، مثلاً عملياً ينبغي أن يجذو حذوه أصحاب الأديان جميعاً ليجتمعوا وليتعايشوا معاً في ظلال الإنسانية المشتركة.

ومضت مسيرة المسلمين منذ هذا الفتح النبوي للمدينة على ذلك منذ مقدم النبي الكريم إليها في الحدث الذي سطرته رحلة الإسراء والمعراج عنواناً على المكانة الرفيعة للقدس بعامة والمسجد الأقصى بخاصة، ذلك أن الإسراء إلى بيت المقدس يوضح مكانة هذا المسجد، فقد كان الإسراء منقبة عظيمة لهذا المسجد المشرف بالتقاء وحشد هذا الجمع الكبير والغفير من الأنبياء والمرسلين والملائكة والصلاة بهم مأمومين، يؤمهم المصطفى صلى الله عليه وسلم ، آدم فمن دونه⁽¹⁾.

منذ ذلك الحين ترسخت هذه الحفاوة بالمدينة لدى المسلمين فقد اصطفى الله القدس من بين المدائن جميعاً لتكون نقطة الالتقاء، والعلامة الفارقة بين الإسراء والمعراج، فهي نهاية رحلة الإسراء، ومبتدأ رحلة المعراج إلى الملكوت الأعلى حيث التجليات الإلهية والمنن الربانية، وهو يدل على سمو وقدسية المدينة واقترائها بهذا الحدث دون سواها من المدائن الأخرى، وما ذلك إلا لمعاني ودلالات متنوعة على مستوى الرسول والرسالة، حري بكل مسلم وكل إنسان أن يتفهم مراد الله فيها، وأن يستدعي القيم المستوحاة منها، ويعيد لها جلالها ومكانتها وينأى بها عن الهيمنة والتدنيس وطمس معالمها المقدسة.

ولا ريب أن هذه المنزلة التي تبرزها النصوص من الكتاب والسنة تؤكد أهمية القدس في التأصيل والواقع الإسلامي، وتكشف عن الحقوق الثابتة للمسلمين فيها، عبر القرون الممتدة للمدينة الضاربة في عمق التاريخ بما يجعل للمدينة وضعاً خاصاً في المنظور الإسلامي، طالماً اطلع به المسلمون بعد الفتح، يتجلى في حماية المقدسات الإسلامية، والمقدسات اليهودية والنصرانية.

المبحث الثالث العهدة العمرية ودلالاتها الحضارية

حين تولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة بعد وفاة الصديق رضي الله عنه عام 13 هـ، أمر أبا عبيدة بن الجراح، بعد أن فتح قنسرين في شمال سورية، أن يزحف إلى القدس، وسيّر إلى الشام سبع فرق، بخمسة وثلاثين ألفاً من الجند، وسبعة قواد هم خالد بن الوليد و زياد بن أبي سفيان و شرحبيل بن حسنة و المرقال بن هاشم و قيس بن المرادي و عروة بن مهلهل بن يزيد الخليل .

و حين وصل أبو عبيدة بن الجراح إلى الأردن، بعث الرسل إلى أهل إيلياء برسالة الفاتح المسلم المتضمنة الدعوة إلى الإسلام "فإن شهدتم بذلك حرمت علينا دماءكم وأموالكم وذراريكم، وكنتم لنا أخواناً لكم ما لنا وعليكم ما علينا وإن ابئتم كانت لنا الجزية عليكم، وإن ابئتم فالقتال بيننا). وقد وقع القتال من قبل جيش الروم المرابط في المدينة. ونشبت معركة دامية ولمدة عشرة أيام."

وفي اليوم الحادي عشر أشرفت راية أبي عبيدة، وفي رفقته عبد الرحمن بن أبي بكر، ونفر من الأبطال المجاهدين، فاستقبله المسلمون بالتهليل والتكبير، فدب الرعب في قلوب الروم. ودام الحصار أربعة شهور .. فرأوا التسليم، وخرجوا إلى أبي عبيدة مستأمنين، يتقدمهم البطريك صفريوس، حاملاً على صدره الصليب، وبجانبه القسس والرهبان، كل منهم يحمل إنجيلاً، فطلبوا الصلح ... فتلقاهم أبو عبيدة بالترحيب. واشتروا أن لا يسلموا المدينة إلا لشخص الخليفة فوافقهم .. فسارت هدنة استمرت إلى أن جاء الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

فبعث أبو عبيدة إلى الخليفة الراشد عمر رضي الله عنهما يخبره بذلك، فأشار الرجل الرشيد صاحب البصيرة النافذة، والرأي السديد على بين أبي طالب عليه بالخروج، حقناً للدماء، ورحل من المدينة واستخلف الفاروق الرجل الرشيد على بن أبي طالب على المدينة، ونزل الخليفة عمر بالجافية وأمر أصحابه أن يبلغوا البطريق ف جاء ومعه عدد من الأساقفة والقسيسين، ولما انتهوا لمقام الخليفة قابلهم بالاحتفاء والإكرام ثم تحدثوا في شروط التسليم⁽¹⁾.

وقد كتب الفاروق لهم عهداً اشتهر بالعهد العمري: بسم الله الرحمن الرحيم (هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيليا من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم ، وسقيمها وبريئها وسائر ملته؛ أنه لا تُسكن كنائسهم ولا تُهدم، ولا يُنتقص منها ولا من حيّزها ، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دين، ولا يضارّ أحد منهم ، ولا يسكن بإيليا معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيليا أن يُعطوا الجزية كما يُعطي أهل المدائن وعليهم أن يُخرجوا منها الروم واللصوص ، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيليا من الجزية ومن أحب من أهل إيليا أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيّعهم (أي كنائسهم) وضُلبهم (أي صلبانهم)، فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيّعهم وضُلبهم حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض، فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيليا من الجزية ، ومن شاء سار مع الروم ، ومن شاء رحل إلى أهله ، فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهدُ الله ، وذمةُ رسوله ، وذمةُ الخلفاء ، وذمةُ المؤمنين ، إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية، شهد على ذلك : عبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة بن الجراح، وعمرو بن العاص، وخالد بن الوليد)⁽¹⁾ وكان هذا في عام 15 من الهجرة النبوية المباركة.

هذا العهد العمري يشكل حقبة جديدة في تاريخ زهرة المدائن، إذ يحمل في طياته أصول المواثيق الإنسانية الدولية، بما لم تعهده البشرية من قبل بما تضمنه من حفظ السلم والأمان، وحرية المعتقد والدين والتعايش والتسامح بين المختلفين، وتشريع المعاهدات وإلزام الفاتح المنتصر باحترام المغلوب، وعلى هدى الالتزام بقدسية التعاليم الإسلامية، وتجسيدها في الواقع العملي عاش المسلمون في القدس وحرروا أهلها من نبر الاستعباد والظلم الذي كان يعيشون فيه قبل الفتح الإسلامي ، ومكنوا أتباع اليهودية والنصرانية أن يمارسوا شعائر دينهم، وأن يحتفظوا بحريتهم الدينية تحت حكم الإسلام، بل إن المسلمين التزاماً بتعاليم دينهم عملوا على حماية حق المعتقد الديني لليهود والنصارى شأنه شأن الحق في الحياة والكرامة، وكان التسامح هو أساس العلاقة بين المسلمين واليهود والنصارى على أرض القدس اعتماداً على قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) المائدة8، لا

يَنْهَأَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) الممتحنه8، البر أرقى أنواع الإكرام والاحترام، والقسط أرقى أنواع العدل والإنصاف.

يتجلى ذلك في حرص الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على احترام الأماكن الدينية المقدسة لغير المسلمين ذلك أنه عندما حان وقت الصلاة، وكان أمير المؤمنين عمر يزور كنيسة القيامة فعرض عليه البطريك صفرونيوس أن يصلي داخل الكنيسة قائلاً: مكانك صل، فأبى عمر الصلاة فيها وصلى على مقربة منها، حفاظاً على خصوصية مكان عبادتهم، وخشية من أن يأتي المسلمون من بعده فيتبعونه في مسلكه بالصلاة في الكنيسة فيقولون هنا نصلي حيث صلى الخليفة، وأماكن العبادة لغير المسلمين ، ويضعوا أيديهم عليها فشكر النصارى له هذا الصنيع، وقيل إنه كتب كتاباً يوصى به المسلمين إلا يصلى منهم أحد في الكنيسة⁽¹⁾.

ومضى الخليفة عمر في إرساء مبدأ حرية الأديان والمقدسات إلى أبلغ مدى، ونهج المنهج الإسلامي في التسامح مع المخالفين، ويقرر أبو يوسف سياسة المسلمين في الفتوحات بأن يترك لأهل الذمة -غير المسلمين- البيع والكنائس في المدن والأمصار التي لم تهدم، وأنهم يتركون يخرجون بالصلبان في أيام عيدهم، فإنما كان الصلح جرى بين المسلمين وأهل الذمة في أداء الجزية وفتحت المدن على ألا تهدم بيعهم ولا كنائسهم داخل المدينة ولا خارجها، وعلى أن تحقن لهم دمائهم وعلى أن يقاتلوا من ناوهم من عدوهم ويذبوا عنهم يعني يدافعوا عنهم ويحموهم، وعلى هدى تلك السياسة تمتع غير المسلمين بحرية غير مسبقة، وعرف كل من بالمدينة حقوقه وواجباته، وعمت أجواء السلام والأمن والعدل بين المقيمين في المدينة، لشعور الجميع بأنهم أصحاب حق فيها، وأن كل واحد من سكانها لم ينتقص منه شيء يعود ذلك لفتح الإسلام لها وضمها ضمن البلدان الإسلامية، وسارت على طريق التحول الحضاري كمهد للتعايش السلمي بين أبناء الديانات مله إبراهيم: اليهودية والنصرانية والإسلام.

وتظهر أهمية القدس ومكانتها في الإسلام في أنها المدينة الوحيدة التي زارها الخليفة عمر بن الخطاب من بين المدن العديدة التي فتحت في عهده، وقد اتخذ فيها الخليفة جملة من الإجراءات الهامة منها: - كتب وثيقة تسليم المدينة والتي عرفت بالعهد العمري.

2 - عين عبادة بن الصامت قاضياً ومعلماً للمسلمين فيها .

3- أمر ببناء المسجد الذي عرف بمسجد القدس (المسجد العمري).

ولم يغادر عمر رضي الله عنه المدينة إلا بعد أن تفقد طرقها، واطلع على أسواقها وحالها من العمران والاصلاح، وأمر بترتيب نظامها، وحفظ أحوالها، واستحدث من النظم الإدارية والقضائية والاجتماعية ما يجعلها من المدن ذات الشأن والمكانة بين الولايات والأمصار الإسلامية، وبدا بها عهداً جديداً يليق بوضع المدينة وتاريخها المقدس وعم العدل في جنباتها ومارس إتباع الأديان الإبراهيمية شعائرهم بطريقة لم تعهد له المدينة مثيلاً عبر تاريخها الطويل، ومن خلال التواجد الدائم لأتباع الأديان في سلام وأمان على حياتهم وعقائدهم وقد اختص الله القدس المسجد والمدينة بالتشريف مع مكة المكرمه والمدينة النبويه، يقول العلامة ابن خلدون: اعلم أن الله سبحانه فضل من الأرض بقاعاً اختصها بتشريفه وجعلها مواطن لعبادته يضاعف فيها الثواب وينمى بها الأجور، واخبرنا بذلك على ألسن رسله وأنبيائه لطفاً بعباده وتسهيلاً لطرق السعادة لهم.

وبدأت منذ الفتح العمري للقدس عملية إعادة تعريب المدينة. فقد وفد إليها عدد كبير من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبناء القبائل العربية وعدد من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم دفنوا في بيت المقدس.

ومنذ ذلك الوقت لم ينقطع مجيء القادمين إلى القدس من صحابة وتابعين وعباد واستمر ذلك في مختلف العصور الإسلامية.

ولا بد أن نلاحظ أنه لم يكن لليهود وجود في القدس عند الفتح العمري لها ، حتى إن بطريك النصارى اشترط في عقد تسليم المدينة عدم دخول أحد من اليهود إليها.

وقد أورد الإمام ابن القيم _ رحمه الله _ في كتابه أحكام أهل الذمة⁽¹⁾ الشروط العمرية وأحكامها وموجباتها وقال: لقد أخذها العلماء بالقبول مع أنها لم تثبت بسند صحيح.

وبفتح بيت المقدس زمن الخليفة الراشد عمر انتقلت الولاية على المسجد الأقصى إلى المؤمنون بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وظل الخلفاء في الدول الإسلامية المتعاقبة يعتنون ببيت المقدس ترميماً وتجديداً وتجهيزاً.

وكانت المساجد الثلاثة هي افضل بقاع الأرض حسبما ثبت في الصحيحين وهي مكة والمدينة وبيت المقدس، ومن الذين جددوا بناه داود وسليمان عليهما السلام ودفن كثير من الأنبياء حوالبه.

المبحث الرابع: مظاهر الحضارة الإسلامية في مدينة القدس

شيد المسلمون حضارة زاهية في مدينة القدس تتناسب مع عظمة بيت المقدس، بما يعبر عن التراث الإسلامي وامتداد العطاء الحضاري فيها، وجعلوا جل همهم حماية المعالم المقدسة للأديان جميعاً حيث أمر الله جل وعلا بالتزام منهج الانبياء والرسل والسير على ملتهم بقوله تعالى (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) فهي ملتقى الأديان وموطن العالمية في اجتماع الأنبياء وصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم على ترابها المقدس، ومغزى هذا الالتقاء أن يسود التعايش السلمي بين أتباع هذه الأديان وفتح المدينة أمام الجميع، حماية لحق أتباع كل دين في ممارسة الشعائر الدينية كمتطلب أساسي للتعدد الديني في المدينة.

وقد ترك المسلمون بصماتهم الحضارية عبر تاريخ المدينة، في المجالات المتعددة في العمارة والفن والمدارس والمساجد والمشافي، وانطلقت الأيدي المسلمة تعمر وتبني وتبدع لمسات جمالية أضفت رونقاً وبهاءً على بنيان هذه المدينة ويبدو في اللمسات المعمارية والفنية على المساجد والكنائس حتى يمكن عدّها من التحف المتميزة التي يزهو بها الفن العالمي، وهو ما فتح الباب أمام طمع الأوروبيين والصهيانية في توجيه الحملات إلى هذه الأراضي، وتكريس الصراع فيها بدلاً من السلام، والرغبة المحمومة في السيطرة عليها وسلبها من أيدي العرب والمسلمين.

ولئن كانت الحضارة الإنسانية هي جماع منظومة العلوم والفنون والثقافة والآداب والعمارة، فإن للمسلمين القدح المعلى والإسهام الواسع، ولعل نقطة البدء فيها هي احترام وتقديس أماكن العبادة التي تعود أصولها إلى أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام.

بعض جوانب حضارة المسلمين على ارض القدس: أن القدس بصفتها ميداناً لأماكن العبادة، وموطناً

للأديان السماوية المتعاقبة، ومقصداً لأنبياء الله تعالى، قد جمعت الأنبياء والمقدسات في البقاع المباركة، وقدمت من خلال اجتماع الأنبياء البرهان على وحدة الدين، واتحاد المقصد والغاية في عبادة الله الواحد القهار والاجتماع على كلمة سواء، وإعمار الكون والنهوض بالخلافة عن الله جل في علاه.

إن التراث الذي خلفه المسلمون في القدس يبرهن على ضرورة التعايش والتسامح بين أتباع الأنبياء، والمؤمنين بالرسالات السماوية، وأنهم جميعاً يتكاملون في رسالتهم الدينية إلى الخلق، وأن كل نبي يكمل ما سبقه من الأنبياء، ويبلغ رسالة السماء إلى الأقباط والأوطان، بحسب ظروف العصر وأحداث المكان، وطبيعة الأشخاص

المرسل إليهم.

لذلك كان محمد صلى الله عليه وسلم هو خاتمة المطاف في هذه السلسلة المباركة من الأنبياء والمرسلين حمل خصائص السابقين، وارتبط بهم في الدعوة إلى الله وجاء ليكمل رسالتهم، ويحيي منهجهم ويبلغ عن الله مراده في الخلق والكون، ومن ثم فإنه أعلنها للبشر كافة أنه يؤمن بالله وبما انزل إليه من عند الله ، ودعا المؤمنين إلى أن يؤمنوا بالله ويوحده وأن إيمانهم لا يصح ولا يكون مقبولاً إلا بالإيمان بالملائكة والرسول والكتب بلا تفرقة ولا تمييز بين نبي وآخر، بما يعنى أن الإسلام هو جماع الرسالات السماوية كلها، المتضمن لها والمبلغ عنها، والمحقق لمرادها في الزمن الأخير، الذي نضجت فيه العقول، ورشدت فيه الشخصية الإنسانية، وبلغت أوجها في العلم والفكر والتطور، وكان من الطبيعي أن يأتي البلاغ القرآني صريحاً عن حقيقة الإيمان الذي يأمر به المسلمين ، وعقيدة المسلمين وحتمية إيمانهم الشامل والصحيح بالدين الواحد(قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) البقرة 136،(آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ)البقرة 285 .

وعلى وفق هذا الإيمان تعامل المسلمون مع إخوانهم المؤمنين باليهودية والنصرانية من حيث الاتحاد في المنع والمصدر السماوي للدين، وتعدد الشرائع، وقبول الآخر المختلف المؤمن بدينه بحسب تصوره ومعتقدده الشخصي وإيمانه الخاص به، هذا الفهم الإسلامي نابعاً من صحة العقيدة وسلامة الاتجاه واعتبار الأديان السماوية هي مصدر سعادة البشر، قال تعالى(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) آل عمران:64.

وعليه فإن كل طرف يتساوى مع الطرف الآخر في إبداء حجته، ويعتقد في صواب رأيه، ولا يعاديه فيما يخالفه فيه بموجب عقيدته وهو ما عبر عنه الله بقوله(قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ قُلْ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ سبأ:24-25.

ويتصل بهذا المنظور القرآني ما أخبر به الحديث عن طبيعة الرسالة المحمدية قال صلى الله عليه وسلم(أنا أولى الناس بعيسى بن مريم ليس بيني وبينه نبي والأنبياء إخوة علات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد)

(1)، وأولاد العلات هم الإخوة لأب من أمهات شتى . وأما الإخوة من الأبوين فيقال لهم أولاد الأعيان . قال جمهور العلماء : معنى الحديث أصل إيمانهم واحد ، وشرائعهم مختلفة ، فإنهم متفقون في أصول التوحيد، وأما فروع الشرائع فوقع فيها شي من التفاوت.

وهذا التشبيه الذي بينه المصطفى عليه السلام معناه أن كل الأنبياء كالأخوة الذين أبوهم واحد وذلك لأن دينهم واحد وهو الإسلام وإنما الفرق بينهم في الشريعة التي هي الفروع العملية كالزكاة والصلاة ونحو ذلك ، ففي شريعة ءادم كان يجوز للأخ أن يتزوج أخته من البطن الآخر وكان الزنى في شريعته إذا نكح الأخ أخته التيهي من نفس البطن ثم حُرْم زواج الأخِ أخته من البطن الآخر في شريعة شيث، وكان في شريعة ءادم فرضية صلاة واحده ثم في شريعة أنبياء بني إسرائيل فرضية صلاتين ثم في شريعة سيدنا محمد التي هي أحسن الشرائع وأيسرها فرضية خمس صلوات في اليوم واللييلة، وهذا التغير في الشريعة على حسب ماتقتضيه الحكمة والله أعلم بمصالح الناس من أنفسهم والغلط الشنيع في قول بعض الناس الأديان السماوية الثلاثة فإنه لا دينَ صحيح إلا الإسلام وهو الدين السماوي الوحيد. قال الله تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) وقال : (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) ال عمران:85، وقد بشر بي في قوله تعالى (وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ)سورة الصف:6 ،

ومن هنا تتجلى علاقة الأنبياء ببعضهم قال صلى الله عليه وسلم(إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة، فجعّل الناس يطوفون به ويعجبون له، ويقولون ما أحسن هذا لولا⁽²⁾) موضع هذه اللبنة، فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين⁽³⁾ فكانه شبه الأنبياء وما بعثوا به من إرشاد الناس بيت أسست قواعده ورفع بنيانه ، وبقي منه موضع به يتم صلاح ذلك البيت . وزعم ابن العربي أن اللبنة المشار إليها كانت في رأس

(□) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، ح3275.

(□) لولا موضع اللبنة (بفتح اللام وكسر الموحدة بعدها نون ويكسر اللام وسكون الموحدة أيضا هي القطعة من الطين تعجن وتجل وتعد للبناء ، ويقال لها ما لم تحرق لبنة ، فإذا أحرقت فهي آجرة ، وقوله موضع اللبنة بالرفع على أنه مبتدأ وخبره محذوف ، أي لولا موضع اللبنة يومه النقص لكان بناء الدار كاملا ، ويحتمل أن يكون لولا تحضيضية وفعليها محذوف تقديره : لولا أكمل وضع اللبنة. ينظر تحفة الأحمدي.

(□) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، ح3363.

الدار المذكورة وأنها لولا وضعها لانقضت تلك الدار، ويظهر أن المراد أنها مكلمة محسنة وإلا لاستلزم أن يكون الأمر بدونها كان ناقصا وليس كذلك ، فإن شريعة كل نبي بالنسبة إليه كاملة فالمراد هنا النظر إلى الأكمل بالنسبة إلى الشريعة المحمدية مع ما مضى من الشرائع الكاملة)

ودلالة ذلك أن الأنبياء يشتركون معاً في ميراث النبوة وأن لاحقهم يتصل بسابقهم ويخلفه في التبليغ عن الله وأن كتبهم ومقدساتهم تورث عنهم، ويعنى ذاك أن رسالة إمامنا ونبينا محمد جمعت رسالات السابقين وحوث أصولها، وأن مقدسات هؤلاء الأنبياء السابقين هي ميراث للنبوة الخاتمة، تجدد معاملها وتقدمها في الشكل اللائق الذي يتناسب مع رسالة الدين الخاتم وجوهر الأديان، وطبيعة البشر في هذا الزمان، قال تعالى(اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً)وقد نزلت هذه الآية على المصطفى عليه السلام يوم عرفة من السنة العاشرة للهجرة.

وتؤكد الوقائع ومجريات الحوادث والأحداث على أن المسلمين كانوا بحق أمناء صادقين على جوهر الأديان، حيث حافظوا على تراثها الديني بشتى معاملته وفق ملة إبراهيم عليه السلام وهي الحنيفية السمحة، كما أنهم أعطوا الحرية وأتاحوا الفرصة لليهود والنصارى من خارج مدينة القدس بزيارة مقدسات دينهم، وإقامة شعائرهم على أساس حرية المعتقد، وحق ممارسة شعائر الدين حق أصيل في الإسلام.

ومن أهم مظاهر الحضارة الإسلامية في القدس:

1- الفنون المعمارية: حيث شيد المسلمون طرازاً معمارياً فريداً في بيت المقدس، وأولوا عناية خاصة بالصخرة المشرفة والمسجد الأقصى، وجعلوهما من التحف الفنية التي تشهدان بروعة العمارة الإسلامية في العصور المتعاقبة التي تلت الفتح الإسلامي.

من أجل ذلك اتجهت أنظار المسلمين إلى وجوب كلا من المسجد الأقصى والصخرة كل آيات البهاء والجمال عليهما، وتفتقت قرائح صناع الهندسة الإسلامية عن ابتكارات معمارية، وطرز فنية، ميزت العمارة الإسلامية عما سواها من أشكال العمارة في الأمم والحضارات الأخرى تبرهن على خصوصية صناعة العمارة الإسلامية وتفردتها عن غيرها من فنون العمارة الأخرى(فتبارك الله أحسن الخالقين)المؤمنون:14.

تجدر الإشارة هنا أن المسلمين قد بنوا مسجد الصخرة المشرفة التي توجد تحت قبة المسجد مباشرة عام 691م في بداية نشأة الدولة الأموية بعد الهجرة النبوية بحوالي ثلاثة وسبعين سنة، وتم هذا البناء بالطريقة التي تظهر أهمية الحدث والقيمة والمكانة التي يحظى بهما المسجد الأقصى وقبة الصخرة باعتبارهما مسرى الرسول الأمين والبقعة

المباركة في الضمير الإسلامي والإنساني، وهو ما حدا بالخليفة عبد الملك بن مروان أن يقوم في العام الثاني من خلافته بزيارة بيت المقدس، ويأمر ببناء قبة الصخرة المباركة ومسجد الصخرة وتحديد عمارة المسجد الأقصى، وجعل الخليفة أمر هذه العمارة للقبة والمسجد شأناً عاماً من الشؤون الإسلامية فأرسل الكتب والرسائل إلى الولاة في الأقطار والأمصار الإسلامية ينبئهم بقصة بناء القبة والمسجد ويسألهم الرأي والمشورة والعون، فسددوا رأيه، وباركوا صنيعه ومن ثم قام بحشد كل الخبرات البشرية من بنائين وصناع وفنانين مهرة لتشييد ما استقر الرأي عليه ، وتم تمويل هذا العمل الجليل بخراج مصر على مدى سبع سنوات، وعهد بالإشراف على هذا البناء من العلماء رجاء بن حيوة بن جود الكندي، ومن المقدسين يزيد بن سلام مولى عبد الملك بن مروان ، وابني الخليفة.

وقد نوه بروعة الفنون في عمارة قبة الصخرة العديد من المستشرقين⁽¹⁾، الذين وقفوا مشدوهين أمام هذا الصرح الجمالي المتميز الذي أبدعه المسلمون في بيت المقدس، من بين هؤلاء كرينويل، وهارتمان، وفرجسون، فقد رأوا في عمارة قبة الصخرة جمالاً ليس له مثال، وسجلوا ذلك في أعمالهم الناطقة بتميز قبة الصخرة في تصميمها وجمال نفوشها ودقة تخطيطها والتناسق والتناغم الحاصل فيها، فالقدس بحق هي زهرة المدائن وهي بلد الإسلام والسلام.

ومما يذكر في المجال العمراني للمسجد الأقصى أن صلاح الدين الأيوبي أحضر منبراً غاية في الروعة من مدينة حلب، وقد نقش على جوانبه بعض الآيات القرآنية تتعلق بالأذان وعمارة المساجد، وإقامة الصلاة قال تعالى: (فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ)النور 36، (إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ)التوبة18.

وحرصاً على تراث المدينة فقد بنى السلطان العثماني سليمان القانوني السور العظيم ذا الأبواب السبعة عام 1524م وتقع القدس القديمة خارج هذا السور.

2- الثقافة والتعليم: استعان المسلمون بنظام الوقف الإسلامي في إنشاء المدارس، لغرض جليل وهو تعليم العقيدة والشريعة وتثقيف العقول وتنوير الأفئدة والصدور وتعليم الكتاب والحكمة، إن الرجل الرشيد والخليفة المثالي صلاح الدين الأيوبي جلس مجلساً في بيت المقدس وفاوض جلساءه من العلماء الأبرار والأتقياء

الأخيار في مدرسة لفقهاء الشافعية ورياط لصلحاء الصوفية، واجري عليها أوقاف وانشأ المدرسة الصلاحية في بيت المقدس، بعد تحرير القدس من عدوان الصليبيين عليها وخصص لها وقفاً في سنة 588هـ⁽¹⁾

ولعل من المفيد أن نثبت هذه الواقعة وهي ان رجل تطوع باداء مناسك الحج عن الحاكم العادل والقائد الشجاع صلاح الدين الأيوبي، وذلك عن ذبح الهدي قال أنه باسم يوسف بن أيوب بن شاذي حيث رحل عن عمر سبعة وخمسين عاماً ولم يتمكن من اداء مناسك الحج ونقرأ في الكتب أنه ودع أخر قافلة حج قبل أن يرحل هو بالدموع ولم يقبل أن يحج من مال المسلمين ولا مال الدولة وهو أيضا بلا مال يساعده على الحج، فالرجل قد ضرب المثل الأعلى في الصدق والعفة والنزاهة برغم سلطته وسلطانه.

وقد كان التعليم في بيت المقدس لا يقتصر على علوم الشريعة وإنما جمع إليها علوم اللغة والأدب، وأشتمل على الرياضيات وبعض العلوم الطبيعية، وهو الذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا) طه: 114، (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ) فاطر: 27-28، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) المجادلة: 11

المبحث الخامس: موقف الشرع الإسلامي في أراضي بيت المقدس، وفيه مطالب:

المطلب الأول: أراضي بيت المقدس وقفية:

إن مقاصد الوقف العامة هي إيجاد مورد دائم ومستمر لتحقيق غرض مباح من أجل مصلحة معينة، والمقاصد الخاصة كثيرة ومتعددة منها استمرار النفع العائد من المال المحبوس للواقف والموقوف عليه، وفيها ضمان لبقاء المال ودوام الانتفاع به والاستفادة منه مدة طويلة، ومنها صلة للأرحام والإنفاق في سبيل الله لذا فإن أرض فلسطين، وهي ولاية من ولايات الشام وقف لجميع المسلمين لأنها أرض خراجية وتم افتتاحها بهذه المثابة حيث جعلها عمر رضي الله عنه ملكاً للمسلمين عامة سواء من كان موجوداً وقتها أو لم يكن موجوداً قال تعالى: (مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ) (1) وقال رضي الله عنه: (قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء ولئن بقيت ليلبغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه) (2) ومما قاله مبرهنناً على صحة ما يقول: (فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل العراق والشام وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم) (3) وأيده بذلك جمع من الصحابة وقال أبو يوسف رحمه الله (والذي رأى عمر رضي الله عنه من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها عندما عرفه الله في كتابه من بيان ذلك توفيقاً من الله كان له فيما صنع وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين، وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعاتهم، لأن هذا لو لم يكن موقوفاً على الناس في الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور ولم تقوَ الجيوش على المسير في الجهاد، ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدتهم إذا حلت المقاتلة والمرزقة والله أعلم بالخير حيث كان) (4).

لذا نستطيع القول بأن فلسطين والمسجد الأقصى ملك للمسلمين وكلها وقف لهم.

(1) سورة الحشر: الآية (7).

(2) شرح السير الكبير: 254/3.

(3) المصدر السابق: 254/3.

(4) انظر الخراج لأبي يوسف: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم حبيب الأنصاري ت(185هـ): 27-35، ط1، المكتبة الأزهرية.

المطلب الثاني: حكم بيع أراضي بيت المقدس لغير المسلمين:

ذهب جمهور علماء المسلمين إلى حرمة بيع الأراضي للذميين⁽¹⁾ والمستأمنين⁽²⁾ فضلاً عن بيعها للحريين⁽³⁾ والمختلين الذي يتصور أصلاً جوازه عند المسلمين لأن استقرار الحريين في بلاد المسلمين لا يجوز أصلاً فكيف يتصور جواز شرائهم للأرض وتملكهم لها، ومنذ أن وطئت أقدام اليهود الغاصبين أراضي فلسطين صدرت الفتاوى من الأفراد والمجامع والهيئات تحذر المسلمين خاصة والعرب عامة وتحرم عليهم بيع شبر واحد من هذا الوقف الإسلامي لليهود الغاصبين المعتدين مهما كان المقابل ومن يفعل ذلك فقد باء بالخسران المبين في الدنيا والآخرة، وبعد البحث في ذلك كله اتفقوا في تلك الفتوى على أن (البائع - والسمسار - والوسيط - والمسهل للبيع) هو:

1- عمل على إخراج المسلمين من ديارهم.

2- مانع لمساجد الله أن يُذكر فيها اسمه وساع في خرابها.

3- متخذ اليهود أولياء، لأن عمله يعد مساعدة ونصراً لهم على المسلمين.

4- مؤذ لله ولرسوله وللمؤمنين.

5- خائن لله ولرسوله وللأمانة.

واستدلوا على عدم جواز ذلك بالآتي:

أولاً: قوله تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)⁽⁴⁾ وبيع الأرض لليهود إعانة لهم على إيذاء المسلمين.

ثانياً: قوله تعالى: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً)⁽⁵⁾ لا يجوز الإعانة بأي وسيلة كانت على تسليط

⁽¹⁾ الذميون: هم الكفار الذين رضوا بالعيش والاستقرار في بلاد المسلمين تحت حكم الإسلام ودفع الجزية كاملة: أحكام أهل الذمة لابن القيم: محمد بن أبي بكر

بن أيوب المعروف (بابن القيم الجوزية) ت(751هـ): 79/1.

⁽²⁾ المستأمنون: هم الكفار من أهل الحرب الذين يقيمون إقامة مؤقتة في ديار المسلمين: انظر الهداية: 221/1، الأم: 283/4.

⁽³⁾ الحربي: هو الكافر الذي بين المسلمين وبين دولته حالة حرب ولا ذمة له ولا عهد. انظر أحكام أهل الذمة: 475/2.

⁽⁴⁾ سورة المائدة: الآية (2).

⁽⁵⁾ سورة النساء: الآية (141).

الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم من الكفار المرتدين على المسلمين وبلادهم وأموالهم وخيراتهم.

ثالثاً: قوله تعالى: (إِنْ يَتَّقُواكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ)⁽¹⁾ فظهور الكفار على المسلمين من أعظم المنكرات وهو الشرك والكفر بالله وتظهر الفواحش والمظالم وتضيع الضرورات الشرعية التي جاءت شريعتنا لحفظها وصيانتها وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العرض، وحفظ النسل، وحفظ العقل، وحفظ المال.

رابعاً: قوله تعالى: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا)⁽²⁾ وإذا كان هذا النص في السفاهة الصغرى وهي ضعف تدبير من بيده المال، بحيث أنه يبدد المال لسفهه وعدم كمال عقله فمن باب أولى أن يدخل في هذا النهي من وصفهم الله بالسفاهة العظمى وهي الكفر والشرك والانحراف كما في قوله تعالى: (وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ)⁽³⁾ وقوله: (أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ)⁽⁴⁾.

خامساً: قوله تعالى: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا)⁽⁵⁾ وقد علم كل أحد أن اليهود في هذا الزمان قوم محاربون للمسلمين اغتصبوا بلادهم ومقدساتهم ونهبوا خيراتهم وشردوا أصحاب الأرض من أرضهم بعد أن سفكوا دمائهم وازهقوا ارواحهم وانتهكوا اعراضهم. وتسلبوا على المسلمين في أقدس بقعة عند المسلمين فصار المسلمون وبيت المقدس والمسجد الأقصى وسائر المساجد تحت سلطان هؤلاء اليهود وهم يخططون الليل والنهار لإفراغ هذه البلاد ممن تبقى من أهلها فكيف يصبح تسليم الأرض أو بيعها أو هبتها لهم، وأملهم في هذا أن تكون مملكتهم من الفرات إلى النيل.

سادساً: قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)⁽⁶⁾ وأي خيانة أعظم من تسليم هذه الأرض لليهود وعليه فإن كل ما يوصل إلى الخيانة وما يؤدي إلى المحرم ويوصل إليه فهو خيانة ومحرم من المحرمات لا يجوز تعاطيه ولا فعله وبيع الأرض جائز شرعاً إلا إذا أدى إلى محرم وكما يقول الفقهاء

⁽¹⁾ سورة المتحننة: الآية (2).

⁽²⁾ سورة النساء: الآية (5).

⁽³⁾ سورة البقرة: الآية (130).

⁽⁴⁾ سورة البقرة: الآية (13).

⁽⁵⁾ سورة المائدة: الآية (82).

⁽⁶⁾ سورة الأنفال: الآية (27).

(لوسائل أحكام المقاصد)⁽¹⁾ فلو باع أرضاً يعلم أنه سيقم عليها مكاناً يشرك فيه بالله ويعصى فيه الله أو يحارب منه دين الله أو ليكون ضراراً على المسلمين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله أو تثبيتاً لاحتلال العدو لبلاد المسلمين وتأكيدهم وأغصابه وأملاكهم ونحو ذلك فلا يجوز بيعه.

سابعاً: عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لعن الله من أوى محدثاً أو غير منار الأرض)⁽²⁾، والمقصود بقوله (غير منار الأرض) أي تلاعب بحدود الأرض التي تحدد أملاك الناس وغير العلامات التي تعرف بها. فتلك اللعنة جاءت بحق من تلاعب بحدود الأراضي ولو قل، فكيف بمن غير ولازال يغير ملكية أراضي شاسعة للمسلمين رسم منارها الصحابة والتابعين بدمائهم.

ثامناً: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من اقتطع شبراً من الأرض ظلماً طوفه الله إياه يوم القيامة من سبع أرضين)⁽³⁾ وهذا الوعيد جاء بحق من اقتطع شبراً من الأرض فكيف بمن اقتطع تلك الأرض المباركة.

تاسعاً: باب سد الذرائع⁽⁴⁾ في الفقه الإسلامي باب معروف وأدلته مشهورة والفقهاء يجعلون الأمر في سد الذرائع بالنسبة للبيوع على قسمين:

الذي يتعلق بالمشتري حيث ذهب فيه الفقهاء إلى عدم جواز البيع إذا غلب على الظن أنه يستخدمه بين محرم بأي قرينة - فضلاً عن اليقين الذي نحن بصدده - فهو محرم عندهم.

والذي يتعلق بزمان البيع مثل بيع السلاح زمن الفتنة وبيعه لمن يقاتل به المسلمين، ومنه ما نحن بصدده من بيع الأرض زمن الاحتلال أو لمن يبيعها للعدو المحتمل.

(1) الفروق: 111/3 - 112، مختصر الروضة: 89/3.

(2) أخرجه مسلم: كتاب الأضاحي - باب تحريم الذبح لغير الله - رقم (1978).

(3) أخرجه مسلم: كتاب المساقاة - باب تحريم الظلم وغصب الأرض - رقم (1610).

(4) أنظر الجامع لمسائل أصول الفقه؛ الدكتور عبد الكريم النملة، ص 391، ط8، مكتبة الرشد، الرياض، 1430هـ.

المبحث السادس: المسجد الأقصى والقدس في عيون المسلمين:

إن قضية القدس وفلسطين هي قضية المسلمين الكبرى، حيث مضت السنون والمسجد الأقصى بل وفلسطين كلها تحت حكم الاسلام حتى طغى اليهود وبغوا واعتدوا واعتمدوا على وعد بلفور عام 1337هـ 917م ، وتوافدوا على البلاد اعداداً غفيرة واتسع طغيانهم حتى أخرجوا أهل البلاد من ديارهم وامتدى فسادهم وطغيانهم إلى المسجد الأقصى تخريباً وتدميراً، واخراجاً لأهله منه حتى فزع المسلمون كل المسلمين وزلزلوا زلزالاً شديداً، وغاروا على مقدساتهم وديارهم على أن اليهود الذين زعموا أنهم ابناء الله واحبائه وقد كذبوا فليسوا طائفة مخصوصة وليسوا ابناء لعقوب عليه السلام، وإنما هم شذاذ الأفاق مارسوا البغي والطغيان وأدعوا كذباً وزوراً محرقة اليهود ليستندوا عطف العالم عليهم، وقد جاء وصفهم في القرآن الكريم بالقردة والحنازير قال تعالى (قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْحُنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَنِ سَوَاءِ السَّبِيلِ)، وقد جاء لعنهم القرآن الكريم في نحو من اربعين آية، وجاء استنكار الجامع الفقهي بالتعبير عن الانكار والدعوة الى تخليص القدس من رجس المعتدين الاثمين تمثل هذا فيما صدر من قرارات وبيانات وتأكيداً لذلك أحب أن أسوق في ختام هذا البحث بعض البيانات والقرارات الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي حول موضوع القدس وفلسطين ، وذلك على النحو التالي:

- قرار رقم: 98(11/1)[1] بشأن : الوحدة الإسلامية في المؤتمر الحادي عشر بالمنامة في مملكة البحرين، من 25-30 رجب 1419هـ، الموافق 14-19 تشرين الأول (نوفمبر) 1998م.
- قرار رقم: 118 (12/12) بشأن : القدس الشريف في الدورة الثانية عشرة بالرياض في المملكة العربية السعودية، من 25 جمادى الآخرة 1421هـ . 1 رجب 1421هـ الموافق 23 - 28 أيلول (سبتمبر) 2000م.
- قرار رقم: 125 (13/7) بشأن: أحداث فلسطين وغيرها الدوره الثالثة عشرة بدولة الكويت من 7 إلى 12 شوال 1422هـ، الموافق 22 - 27 كانون الأول (ديسمبر) 2001م.
- بيان حول إقدام متطرفين يهود بتدنيس الأماكن المقدسة والمس بشخص رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، جدة في : 16/7/1426هـ الموافق : 21/8/2005م.
- بيان حول ممارسات سلطات الاحتلال ضد المسجد الأقصى المبارك، جدة في : 15/1/1428هـ الموافق : 3/2/2007

- بيان حول خطورة إقدام متطرفين يهود على محاولة الدخول إلى ساحات المسجد الأقصى المبارك، جدة في : 1430/4/21 هـ الموافق : 2009/4/16.

- بيان حول الأوضاع في فلسطين وبخاصة الاعتداءات على المسجد الأقصى المبارك، والأوضاع في العراق، والصومال، والسودان، الصادر بمناسبة انعقاد الدورة التاسعة عشرة لمؤتمر مجلسه في الشارقة في المدة من 2009/4/30-26م

- بيان من مجمع الفقه الإسلامي الدولي حول الاعتداء على المسجد الأقصى المبارك ومحاولة اقتحامه من قبل العصابات الصهيونية، في جدة : 1430/10/15، الموافق : 2009/9/29

- بيان حول المجازر التي ترتكبها إسرائيل في قطاع غزة، جدة في: 1430/1/2، الموافق 2008/12/29

وجاء مجمع الإسلامي الدولي بالمملكة العربية السعودية بحمة عالية، وعناية فائقة، وعمل دأوب، وتصميم على تخليص القدس والمسجد الأقصى حيث أن هذا المجمع الموقر قد خصص مؤتمره الثاني والعشرين لهذا العام للدفاع عن المسجد الأقصى وعن القدس، وهذا ليس بغريباً على مجلس يتولى أمانته أ.د/ احمد خالد بابكر الذي يبذل جهوداً جباره في احقاق الحق وازهاق الباطل وفقه الله ووفق المخلصين ونخص بالذكر أ.د/ صالح بن عبدالله بن حميد رئيس المجمع و أمام وخطيب المسجد الحرام والمستشار في الديوان الملكي فلهم منا صادق الدعاء وخالص الثناء

نسأل الله أن يحفظ أمتنا من كل سوء وأن يهيئ لها من أمرها رشداً. إنه ولي التوفيق.

الخاتمة:

وبعد فإن الحديث عن القدس وفضلها ومكانتها وتاريخها وإعادة لحديث مستفيض كتبت فيه مقالات وبحوث وألفت كتب ولا أحسب أن اجتماعنا لاستعادة ما سبق أن كتب وقول ما قد قيل.

ولذا فإن الأفيدي في ذلك الخلوصل إلى نقاط عملية تستثمر اجتماع هذا الحشد المبارك من أهل العلم وتمثل النقاط التالية:

1- مراجعة وإعادة النظر في فتوى أو قرار منع زيارة بيت المقدس للمسلمين مادامت تحت الاحتلال الصهيوني ، لقد صدر هذا المنع منذ أكثر من أربعين سنة وتغيرت أحوال وظروف كثيرة وحصلت في الاونة الاخيرة اجتهادات في الاختراق هذا القرار أعادت الجدل حوله،

ولذا فإن إعادة النظر في هذا القرار مهم لينتج عنه إما تأكيد القرار السابق وبيان أن المصلحة لا تزال في المنع، أو إعادة النظر إلى مصالح معتبرة حتى لا يكون الاختراق لقرار المنع اجتهاداً فردياً.

2- العناية العلمية بالمسجد الأقصى بحيث يكون المسجد الأقصى مشعاً علمياً ينشر العلم الصحيح ليس في القدس فقط بل في فلسطين كلها بل العالم الإسلامي كله، وغياب الطرح العلمي المؤثر جعل المسجد الأقصى يستغل من بضع ضعاف النفوس وذوي الأهواء فأصبحت تبث منه دروس مغرضة ذات أهواء واتجاهات منحرفة وسبب حضورها في المسجد الأقصى هو غياب الإشراف العلمي والحضور العلمي الرشيد في المسجد الأقصى . ولذلك فلا بد من وجود إشراف علمي ووجود دروس تبث من المسجد الأقصى بثاً عالمياً لعلماء ثقات ذوي رسوخ وفي علماء فلسطين خير وبركة.

3- مساندة أهلنا في فلسطين وفي بيت المقدس خاصة بما يعمق جذورهم في الارض التي نبتوا فيها ، فلا يصح دعوتهم إلى البقاء في فلسطين من غير دعم لهم ليواجهوا هم شظف العيش وضيقه ومع نكد المواجهة مع العدو الصهيوني المحتل.

ولذلك ينبغي أن يتبنى الجمع وجود أنشطة في داخل فلسطين وداخل بيت المقدس ترعاها الدول الاسلامية بحيث تكون مدداً لأهل بيت المقدس لحياة كريمة وتحافظ على الهوية العربية والاسلامية لبيت المقدس؛ كإقامة مدارس ودور اجتماعية وأنشطة بلدية وتتولى تكلفتها الدول في العالم الإسلامي ولن تعجز مدن العالم الإسلامي مجتمعة عن رعاية مدينة بيت المقدس باحتياجاتها واحتياجات أهلها.

أ- رفض الاحتلال اليهودي الغاصب لفلسطين والعمل على إخراجه من كل شبر معتصب من خلال رص الصفوف وتكاتف الجهود لدى أبناء الأمة الإسلامية.

القدس : مكانتها، تاريخها ، وواجب المسلمين نحوها/أ.د.محمد بن أحمد بن صالح الصالح 31

ب- إقامة المؤتمرات العالمية والدولية للتعريف بالقضية الفلسطينية وأحقية الشعب الفلسطيني في أرضه ومائه وسمائه من النهر إلى البحر.

ج- دعم الشعب الفلسطيني للثبات في أرضه ومقاومته للمحتل الغاصب بكل وسائل الدعم اللازم حتى يتمكن من تحرير أرض فلسطين.

د- إصدار الفتاوى التي تحرم بيع الأراضي لليهود ورفض كافة وسائل التطبيع مع الكيان الغاصب.

هـ- تقوية الشعور الإسلامي لدى أبناء الأمة الإسلامية بقضية الدفاع عن القدس والعمل على المحافظة عليها وأنها جزء من عقيدتنا وكياننا الذي نرفض المساس به أو النيل منه.

و- ضرورة الحفاظ على المسجد الأقصى وقضيته العادلة من خلال عمرانته والرباط فيه والتعريف به عالمياً والتصدي لكافة محاولات تهديمه لبناء الهيكل المزعوم لدى الصهاينة من خلال الحفريات التي يقوم بها اليهود تحت أركانه وأساساته التي أدت تصدع جدرانته وسقوفه.

هذا والله الموفق والهادي إلى سواء الصراط المستقيم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

1/ محرم/1436هـ

المراجع :

- 1- أحكام أهل الذمة: محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) ت(751هـ).
- 2- الإسلام والقضية الفلسطينية / د. عبد الله ناصح علوان / دار السلام.
- 3- الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل / مجير الدين الحنبلي
- 4- البداية والنهاية: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي ت(774هـ).
- 5- بيت المقدس والمسجد الأقصى دراسة تاريخية موثقة تصنيف : محمد حسن شراب / ط1 / سنة 1994 م بيروت.
- 6- تاج العروس من جواهر القاموس: أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي ت(1205هـ).
- 7- تاريخ فلسطين في العصور الإسلامية الوسطى / د. فاروق عمر . د. محسن محمد حسين / سنة 1987 م بغداد.
- 8- الجامع لمسائل أصول الفقه: الدكتور عبد الكريم النملة ت(1435هـ).
- 9- حاشية ابن عابدين: محمد بن عمر بن عبد الرحيم المعروف (بابن عابدين) ت(1252هـ).
- 10- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد بن عرفة الدسوقي المالكي ت(1330هـ).
- 11- الخراج لأبي يوسف: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ت(182هـ).
- 12- سنن ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت(273هـ).
- 13- سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي ت(275هـ).
- 14- سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي ت(279هـ).
- 15- صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري ت(256هـ)
- 16- صحيح مسلم: مسلم الحجاج القشيري النيسابوري ت(261هـ).
- 17- صلاح الدين الأيوبي / د. علي محمد الصلابي / دارالمعرفة.
- 18- الطريق إلى بيت المقدس "القضية الفلسطينية" منذ آدم عليه السلام حتى سنة 1412هـ / د. جمال عبد الهادي محمد مسعود و د. وفاء محمد رفعت جمعة / دار التوزيع والنشر الإسلامية.
- 19- الفروق للقراي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي ت(684هـ).
- 20- قاموس آباء الكنيسة: تادرس يعقوب ملطي.

- 21- القدس عبر عصورها التاريخية: خير الله طلفاح ت(1993م).
- 22- القدس قضية كل مسلم / أ.د يوسف القرضاوي / ط مركز الإعلام العربي.
- 23- الكامل في التاريخ: ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي المكارم الشيباني ت(630هـ).
- 24- لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري ت(711هـ).
- 25- مجموع الفتاوى: لشيخ الإسلام ابن تيمية ت(728هـ).
- 26- المجموع شرح المذهب: يحيى بن شرف النووي ت(676هـ).
- 27- المحلى بالآثار: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي ت(456هـ).
- 28- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ت(666هـ).
- 29- مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي الهواني ت(716هـ).
- 30- المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ت(770م).
- 31- معجم البلدان: أبو عبد الله ياقوت الحموي ت(626هـ).
- 32- المعجم الكبير للطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ت(360هـ).
- 33- معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني ت(395هـ).
- 34- المفصل في تاريخ القدس: عارف العارف ت(1973م).
- 35- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: الدكتور عبد الوهاب المسيري ت(2008هـ).
- 36- موقع الشيخ يوسف القرضاوي على الشبكة العنكبوتية.
- 37- الهداية شرح بداية المبتدى: برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني ت(593هـ).



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

زيارة القدس تحت الاحتلال المشروعية والضوابط

إعداد

الأستاذ الدكتور محمد خازر المجالي
عميد كلية الشريعة في الجامعة الأردنية سابقا
أستاذ التفسير وعلوم القرآن/الجامعة الأردنية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وآله وصحبه أجمعين،
ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فهذه ورقة أعدتها، ضمن الموضوع السادس لهذا المؤتمر، والمتعلق بزيارة القدس من
حيث الأهداف على اختلاف أنواعها، والمشروعية في ذلك، مع الضوابط العامة، وهي تجمع
بين المحورين الأخيرين من محاور هذا الموضوع، إذ لا يمكن فصلهما عن بعضهما.

ولا بد ابتداء من التصريح بأنني لست فقيها، وإنني أعرض رأبي مستندا إلى أهم
القواعد الفقهية، وبعض الإشارات القرآنية، والواقع السياسي والاقتصادي لمسلمي فلسطين
من جهة، وقضية فلسطين وتهويدها ومؤامرة هدم مسجدها الأقصى المبارك من جهة أخرى،
فهو موضوع حساس تتداخل فيه المسائل ولا يمكن فصل الحكم الشرعي عن الواقع المعيش،
والحكم على الشيء فرع عن تصوره.

وابتداء نذكر ببعض فضائل المسجد الأقصى، فهو مسرى النبي صلى الله عليه وسلم،
وبسببه بارك الله ما حوله من الأرض فقال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ
الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وورد
عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام،
ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى"،¹ وهو ثاني مسجد بني في الأرض، ففي حديث أبي ذر
الغفاري رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله، أي مسجد وضع في الأرض أولا؟ قال:
المسجد الحرام، قلت: ثم أي؟ قال المسجد الأقصى، قلت: كم بينهما؟ قال: أربعون سنة،

¹ أخرجه البخاري في صحيحه برقم: (1189)، ومسلم في صحيحه برقم: (1397)، وأبو داود في سننه برقم:

(203)، والنسائي في سننه، 37/2.

وأينما أدركتكَ الصلاة فصل فإنه مسجد"¹، وهو أولى القبلتين، فقد صلى قبل المسجد الأقصى ستة أو سبعة عشر شهرا إلى أن كان تحويل القبلة،² نذكر بحديث مضاعفة أجور الصلوات في المساجد الثلاثة، ففي المسجد الحرام بمائة ألف صلاة، وفي المسجد النبوي بألف صلاة، وفي الأقصى بخمسمائة صلاة.³

لمحة بسيطة عن تاريخ فلسطين المعاصر:

وقعت القدس وفلسطين تحت الاحتلال الصهيوني في القرن الماضي، فقد تم احتلال فلسطين من دون الضفة الغربية وقطاع غزة عام 1948، حين كانت فلسطين تحت الانتداب البريطاني منذ سنة 1916، وبناء على وعد بلفور (وزير الخارجية البريطاني) سنة 1917 باقتطاع فلسطين وطنا قوميا لليهود، فقد كانت الهجرة لليهود إلى فلسطين ميسرة، وهي في عقيدتهم تشكل أرض الميعاد، واستطاعوا تشكيل قناعات عند أتباعهم بأن من لا يهاجر إلى الأرض المقدسة فلا إله له، وتشكلت العصابات الصهيونية وقتلت وحرقت وهجرت الفلسطينيين من مدنتهم وقراهم، وتكلل ذلك بحرب سنة 1948، وتم الاعتراف الدولي بدولة "إسرائيل"، واستمرت في عدوانها لتتدد، فأرض الميعاد في عقيدتهم هي من النيل إلى الفرات، وفي خطوة ثانية تم احتلال الضفة الغربية وقطاع غزة والجولان وسيناء عام 1967.

وقبل الحديث عن أصل الحكم الشرعي في معاملة المحتل، والحكم الشرعي في موضوع الورقة المقدمة، فلا بد من التذكير أن هناك قرارا أمميا هو قرار (242) الشهير لمجلس الأمن، يلزم "إسرائيل" بالانسحاب إلى حدود 1967/6/4، حيث الضفة الغربية -بما فيها القدس الشرقية، وقطاع غزة والجولان وسيناء، وتم إرجاع سيناء بناء على اتفاقية كامب ديفيد بين

¹ أخرجه البخاري برقم: (3366) ورقم: (3425)، ومسلم برقم: (520).

² أصل الحديث عند البخاري برقم: (40) وغيره، وعند سلم برقم: (525).

³ رواه البيهقي بإسناد حسن.

مصر و "إسرائيل"، وتم إرجاع بعض الأراضي الأردنية بناء على اتفاقية وادي عربة، ولا تزال "إسرائيل" ترمي هذا القرار بعرض الحائط، متحدية العالم كله، وهي التي تفرض سياستها باعتبار نفوذها العالمي وتأثيرها على السياسات الدولية.

طبيعة الموضوع:

في هذا الموضوع تتداخل السياسة بالمسائل الفقهية فلا يمكن فصلهما باعتبار واقع الحال، وهناك اختلاف بين قطاعات إسلامية مهمة في كيفية التعامل مع عدو محتل الأصل قتاله وتحرير الأرض المحتلة منه، وهو حكم شرعي واضح إذ يقرر العلماء بأنه إذا احتل شيء من أرض المسلمين بات الجهاد فرض عين، وواقع الحال أنه ليست فلسطين التي احتلت فقط، فهناك أجزاء كبيرة من دار الإسلام قد احتلت، قبل سقوط الخلافة الإسلامية وبعده، وها نحن نعيش بلادا متفرقة مقسمة، والمؤامرة الآن بأن تقسم بلداننا أكثر وأكثر، فليس السودان الوحيد المقصود، فالحال بئس حزين، يزيده حزنا هذا التشتت للمسلمين، وأحيانا لعلمائهم، فلا نجد الاتفاق على مسألة مهمة من مسائلهم.

وكما قلت فلا يمكن لنا بحال أن نفصل الحكم الشرعي عن الواقع، ولكن قبل ذلك لا بد أن يكون الرأي الشرعي مستندا إلى أدلة صريحة صحيحة، بعيدا عن الهوى، وعن المصالح الخاصة، بل يُقصد به بيان حكم الله في مسألة ما، ولا شك أنه لا يوجد خير محض ولا شر محض، وتتنازع كثيرا من المسائل جوانب الخير والشر أو المصالح والمفاسد، وهنا تدخل القواعد التي تحكم هذه المصالح والمفاسد، فهي بذلك من مسائل السياسة الشرعية، ولا بد أيضا من الأخذ بعين الاعتبار بعض الإشارات القرآنية التي تسهم بشكل غير مباشر في دعم الرأي الذي أراه في المسألة.

ولكننا -شئنا أم أبينا- نجد المسألة معقدة أيما تعقيد، إذ لا نريد حكما نظريا مجردا عن الواقع، ولا مجرد إلقاء الحكم بعيدا عن تبعاته، ولا بد من الاعتراف أن الشأن السياسي

يتدخل في شأن زيارة القدس وفلسطين، فيما يسمى بالتطبيع المتطلب لزيارة أية سفارة "إسرائيلية" لنيل تأشيرة منها، إذ إن الفتوى الشائعة الآن أنه يجوز لمن يمكنه دخول فلسطين من دون تأشيرة أن يدخل، ويشمل هذا الفلسطينيين الحاملين لبطاقات تؤهلهم للزيارة، ويشمل كذلك من يحملون جنسيات لا تتطلب تأشيرة لزيارة فلسطين. أما من هم سوى ذلك فلا تجوز زيارتهم لفلسطين لأن الزيارة تتطلب تأشيرة، وهذا لون من ألوان التطبيع مع العدو، ومنهم من يحرم زيارتها لغير الفلسطينيين.

ولا بد هنا من أن نذكر جملة من النقاط التي تمنع أو تؤيد زيارة المسلم للأقصى والقدس وفلسطين، ولا بد لنا من تذكّر حقيقة أن اليهود أنفسهم يرغبون بحصر هذه القضية في الفلسطينيين أنفسهم، لينفردوا بهم، وهم -اليهود- في حرج شديد من أن يسمح للمسلمين من جنسيات مختلفة لزيارة الأقصى، وربما يكون المنع من قبلهم قبل أن يكون من جراء فتاوى شرعية، أو مواقف رسمية من دول إسلامية.

وسأقسم ورقتي إلى مبحثين:

الأول، وأستعرض فيه أهم ما ورد عند العلماء المعاصرين في حكم زيارة القدس وهي تحت الاحتلال.

الثاني، وأبين فيه بعض الجوانب الواقعية التي تدعوني إلى رأي مؤيد لزيارة الأقصى والقدس وسائر فلسطين، ضمن ضوابط أعرض لها باختصار، وأخيرا الخاتمة والنتائج والتوصيات.

المبحث الأول

أهم الآراء المعاصرة في حكم زيارة القدس تحت الاحتلال

تكاد تركز فتاوى الأفراد والجمعيات والروابط والهيئات المحرّمة لزيارة الأقصى لغير الفلسطينيين على الشأن الساسي المرتبط بالتطبيع، حيث يذهبون إلى أن طلب التأشيرة وزيارة السفارات والقنصليات شكل من أشكال التطبيع، وتأكيد لشرعية الاحتلال، ودعم اقتصادي له، وأنه مع مرور الأيام سيصبح الأمر عاديا بالنسبة للمسلمين، وتزول الحواجز النفسية والكراهة بيننا، وسيصبح احتلال الأرض أمرا عاديا، وهم يردون على ما ورد من أدلة تبيح الزيارة، ويؤكدون على مبدأ الجهاد والمقاومة، وأن القدس وفلسطين لا تحرر بالسياحة، بل بالدم والنضال.

وهنا أركّز باختصار على أقوالهم المباشرة في الموضوع، ومنها قول الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، حيث أفتى بعدم شرعية زيارة القدس والأقصى في الوقت الراهن، وقال إن الإسلام يفرض على المسلمين أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم، لاسترداد أرضهم المغصوبة، ولا يقبل منهم أن يفرطوا في أي شبر أرض من دار الإسلام، يسلبها منهم كافر معتد أثيم، وهذا أمر معلوم من الإسلام للنخاسة والعامة، وهو مجمع عليه إجماعاً قطعياً من جميع علماء الأمة، ومذاهبها كافة، لا يختلف في ذلك اثنان. وهذا الحكم في أي جزء من دار الإسلام، أياً كان موقعه، من بلاد العرب أو العجم، فكيف إذا كان هذا الجزء هو أرض الإسراء والمعراج، ومربط البراق، ودار المسجد الأقصى الذي بارك الله حوله، أولى القبلتين في الإسلام، وثالث المساجد العظيمة التي لا تشد الرحال إلا إليها؟! .

إن هذا يؤكد وجوب الجهاد والقتال في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان، وإذا قصر المسلمون في الجهاد للذود عن أوطانهم، والدفاع عن حماهم، واسترداد ما

اغتصب من ديارهم، أو عجزوا عن ذلك لسبب أو لآخر، فإن دينهم يفرض عليهم مقاطعة عدوهم مقاطعة اقتصادية واجتماعية وثقافية لعدة أسباب:

أولها: إن هذا هو السلاح المتاح لهم، والقدر الممكن من الجهاد، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: 60)، فلم يأمرنا الله إلا بإعداد المستطاع، ولم يكلفنا ما لا طاقة لنا به، فإذا سقط عنا نوع من الجهاد لا نقدر عليه، لم يسقط عنا أبداً ما نقدر عليه، وفي الحديث الصحيح: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" متفق عليه .

وثانيها: إن تعاملنا مع الأعداء . شراء منهم وبيعاً لهم، وسفراً إلى ديارهم . يشد من أزرهم، ويقوي دعائم اقتصادهم، ويمنحهم قدرة على استمرار العدوان علينا، بما يرجون من ورائنا، وما يجنونه من مكاسب مادية وأخرى معنوية لا تقدر بمال، فهذا لون من التعاون معهم، وهو تعاون محرم يقيناً؛ لأنه تعاون على الإثم والعدوان، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبُرِّ وَالنَّفْقَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: 2).

وثالثها: إن التعامل مع الأعداء المغتصبين استقبالاً لهم في ديارنا، وسفراً إليهم في ديارهم، يكسر الحاجز النفسي بيننا وبينهم، ويعمل . بمضي الزمن . على ردم الفجوة التي حفرها الاغتصاب والعدوان، والتي من شأنها أن تبقي جذوة الجهاد مشتعلة في نفوس الأمة، حتى تظل الأمة توالي من والاهما، وتعادي من عاداهما، ولا تتولى عدو الله وعدوها المحارب لها، المعتدي عليها، وقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ (المتحنة: 1)، وهذا ما يعبرون عنه بـ (التطبيع)، أي: جعل العلاقات بيننا وبينهم (طبيعية) سمناً على عسل، كأن لم يقع اغتصاب ولا عدوان، وهم لا يكتفون اليوم بالتطبيع الاقتصادي، إنهم يسعون إلى التطبيع الاجتماعي والثقافي وهو أشد خطراً .

ورابعها: إن اختلاط هؤلاء الناس بنا، واختلاطنا بهم، بغير قيد ولا شرط يحمل معه أضرارًا خطيرة بنا، وتهديدًا لمجتمعاتنا العربية والإسلامية، بنشر الفساد والرذيلة والإباحية التي ربوا عليها، وأتقنوا صناعتها، وإدارة فنونها، وما وراءها من أمراض قاتلة فتاكة، مثل: (الإيدز) وغيره.. وهم قوم يخططون لهذه الأمور تخطيطًا مآكرًا، ويحددون أهدافهم، ويرسمون خططهم لتحقيقها بحبث ودكاء، ونحن في غفلة لاهون، وفي غمرة ساهون.

لهذا كان سد الذرائع إلى هذا الفساد المتوقع فريضة وضرورة: فريضة يوجبها الدين، وضرورة يحتمها الواقع .

وفي ضوء هذه الاعتبارات يرى القرضاوي أن السفر أو السياحة إلى دولة العدو الصهيوني لمغير أبناء فلسطين حرام شرعًا، ولو كان ذلك بقصد ما يسمونه (السياحة الدينية) أو زيارة المسجد الأقصى، فما كلف الله المسلم أن يزور هذا المسجد، وهو أسير تحت نير دولة يهود، وفي حراسة حراب بني صهيون، بل الذي كلف المسلمون به هو تحريره وإنقاذه من أيديهم، وإعادة ما حوله إلى الحظيرة الإسلامية، وخصوصًا أنه يتعرض لحفريات مستمرة من حوله ومن تحته لا ندري عواقبها، إنما يدري بها اليهود الذين ينوون أن يقيموا هيكلهم على أنقاضه ﴿ وَيَمَكُرُونَ وَيَمَكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾ (الأنفال: 30).

إننا جميعًا نحن إلى المسجد الأقصى، ونشتاق إلى شد الرحال إلى رحابه المباركة، فإن الصلاة فيه بخمسئة صلاة في المساجد العادية، ولكننا نبقي شعلة الشوق متقدة حتى نصلي فيه إن شاء الله _ بعد تحريره وما حوله، وإعادة إلى أهله الطبيعيين وهو أمة العرب والإسلام .

ويستطيع المسلم الذي يريد أن يكسب أجر مضاعفة الصلاة في المسجد الأقصى: أن يشد رحاله إلى المسجد النبوي الشريف، فإن الصلاة فيه بألف صلاة في المساجد العادية، أي أن أجرها ضعف أجر الصلاة في المسجد الأقصى.

بل يستطيع أن يشد رحاله إلى المسجد الحرام الذي هو أفضل بيوت الله على الإطلاق، وأول بيت وضع في الأرض لعبادة الله تعالى، والصلاة فيه بمائة ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد النبوي والمسجد الأقصى.

ومعنى هذا أن الصلاة في المسجد الحرام بمكة المكرمة تعدل مئتي صلاة في المسجد الأقصى، فمن اشتاق إلى المسجد الأقصى اليوم فليطفيئ حرارة شوقه بالسفر إلى المسجد النبوي بالمدينة، أو المسجد الحرام بمكة، حتى يمكن الله الأمة من إعادة الحق إلى نصابه، ورد الأمانات إلى أهلها ﴿ وَيَوْمَئِذٍ يَقْرُحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ ﴾ (الروم: 4، 5).

ويؤكد القرضاوي أن الزعم بأن السلام قد حل محل الصراع بيننا وبين بني صهيون، هو زعم لا يقوم على ساقين، والقدس لم ترد إلينا، بل لا زال قادة الكيان الصهيوني يعلنون أن القدس هي العاصمة الأبدية لدولتهم، ولا زالوا يزرعون المستوطنات من حولها ويغيرون من معالمها، ولا زال المسجد الأقصى تحت رحمتهم، أو قسوتهم، ولا زال اللاجئون الفلسطينيون مشردين في الأرض.. ولا زال السلام المزعوم كله في مهب الريح، ولا زال.. ولا زال..

هذا لو قبلنا مبدأ السلام مع مغتصبي الأرض، فكيف وهو مرفوض شرعاً ﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتَةِ وَيْحِي مَنْ حَيَّ عَن بَيْتَةِ ﴾ (الأنفال: من الآية 42).

وقريبا من هذا أفتى علماء فلسطين في الداخل والخارج، وتكاد تكون بعض العبارات متشابهة، مما يجعلني أجزم بأنهم تبنا فتوى الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، فجاء على لسان الدكتور ماهر حامد الحولي، رئيس دائرة الإفتاء برابطة علماء فلسطين حول حكم زيارة المسجد الأقصى والقدس بتأشيرة صهيونية:

الحمد لله رب العالمين ولا عدوان إلا على الظالمين والصلاة والسلام على إمام المجاهدين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،،

فإن المسجد الأقصى المبارك له مكانة عظيمة عند أهل السنة والجماعة مستمدة من قول الله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الإسراء: 1)، وهذا ما يؤكد وجوب الجهاد والقتال في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان، والمسجد الأقصى، وإذا قصر المسلمون في الجهاد للذود عن أوطانهم، والدفاع عن حماهم، واسترداد ما اغتصب من ديارهم، أو عجزوا عن ذلك لسبب أو لآخر، فإن دينهم يفرض عليهم مقاطعة عدوهم مقاطعة اقتصادية واجتماعية وثقافية و... .

وهذا هو السلاح المتاح لهم، والقدر الممكن من الجهاد، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: 60)، وفي الحديث الصحيح: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" متفق عليه.

والمقاطعة بكل أشكالها نوع من الجهاد، وعلى رأسها عدم زيارة المسجد الأقصى وهو تحت نير الاحتلال الصهيوني.

وعليه فإن السفر أو السياحة إلى كيان العدو الصهيوني الغاصب، لغير أبناء فلسطين حرام شرعاً، ولو كان ذلك بقصد ما يسمونه (السياحة الدينية) أو زيارة المسجد الأقصى، فما كلف الله المسلم أن يزور هذا المسجد، وهو أسير تحت نير دولة يهود، بل الذي كلف المسلمون به هو تحريره وإنقاذه من أيدي يهود الغاصبين، وإعادته وما حوله إلى عزة الإسلام. وذلك لما يلي:

أ- إن فلسطين بما فيها ذرتها المسجد الأقصى المبارك هي أرض وقف إسلامي، قد احتلها يهود وهم أعداء الله تعالى، والحكم الشرعي المترتب على ذلك هو وجوب تحريرها من دنسهم، وهذا فرض عين على كل أبناء فلسطين، وفرض كفاية على من يليهم من المسلمين إلى أن يتم التحرير بإذن الله تعالى.

ب- اعتبار مآلات الأمور وما يترتب عليها من التطبيع مع الاحتلال الصهيوني، وإقرار له على احتلال القدس والمسجد الأقصى وباقي فلسطين واعتراف له بشرعيته.

ج- تغليب الأصلح للمسلمين، والأقرب إلى تحقيق غايتهم في استرداد القدس وتحريرها، وفق قاعدة: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح" فإذا تعارضت مفسدةٌ مع مصلحةٍ فُدم دفعُ المفسدة غالبًا.

د- يشهد لذلك أيضًا جملة من المواقف في حياة الصحابة والتابعين وأعلام الأمة التي تؤيد وتؤكد عدم جواز الزيارة للمسجد الأقصى وهو تحت الاحتلال الصهيوني، كما أصل لذلك عثمان رضي الله عنه برفضه الطواف بالبيت الحرام وهو بقرب منه وشوق إليه وكان تحت أيدي المشركين.

● وعليه فإن رفض زيارة المسجد الأقصى وهو تحت الاحتلال الصهيوني هو رفض للسيادة الصهيونية عليه، وعدم اعتراف بالشرعية الصهيونية، وإنكار للهيمنة الصهيونية، ومحاربة للتطبيع مع العدو الصهيوني، وتقطيع للمصالح الصهيونية، وسد لخطر كبير قد يجر على أبناء الأمة الإسلامية، ودرء لمفاسد عظيمة تلحق قيم ومبادئ ونفسية الأمة.

وفي الوقت نفسه فإن عدم الزيارة يُبقي على استمرار حالة العداء للعدو الصهيوني، وإبقاء جذوة الجهاد قائمة حاضرة بين أبناء الأمة، حتى تحرير المسجد الأقصى واسترداد الحق المسلوب.

وهذا يتطلب:

1. تربية أبناء المسلمين على أن القدس أرض إسلامية ولا يجوز التفريط فيها، وغرس حب الجهاد في نفوسهم؛ لتحريرها من أيدي الغاصبين.

2. تقديم الدعم المادي والمعنوي للمجاهدين من أهل فلسطين، حتى يستطيعوا الصمود في وجه أعدائهم، والتصدي لهجمتهم الشرسة على الأرض والمقدسات، وتمكينهم من الثبات على أرضهم.

والله تعالى أعلم،،،

وقريب من هذا ما أصدرته لجنة إفتاء الجامعة الإسلامية بغزة، لكن الجديد في الفتوى ما جاء في آخرها: "وفي الختام نقول بأن زيارة الأقصى للصلاة فيه تحرم على المسلمين من غير الفلسطينيين إذا جاؤوا قاصدين تلك الزيارة، أما إذا جاء شخص من المسلمين لزيارة

أقاربه أو أصهاره في فلسطين، ثم اصطحبوه للمسجد الأقصى للصلاة فيه، دون أن يكون لهذه الزيارة أي مغزى سياسي أو ثقافي، أو ما شابه، فإننا لا نرى بأساً في ذلك، والله أعلم".

ويؤكد هؤلاء بأن هذه الفتوى قديمة، وممن قال بها بعض شيوخ الأزهر وعلمائه.

المبحث الثاني

المشروعية وضوابطها

لا شك أن ما أورده العلماء الرافضون لزيارة الأقصى والقدس وهي تحت الاحتلال من أدلة هي في الغالب مستندة إلى الواقع السياسي، وبالذات موضوع التطبيع، وما قاموا به من رد على بعض ما أورده المجيزون، وذلك من زيارة النبي صلى الله عليه وسلم لمكة وهي تحت الاحتلال، أو زيارة الأقصى وهو تحت الاحتلال الصليبي من قبل بعض العلماء، فهي كلها قابلة للدراسة والنقد.

ولعلي أتجاوز معظم هذه المسائل، وأركز كما ركز المانعون، على الجانب السياسي والثقافي العام المرتبط بالزيارة، ولا بأس بعرض بعض الجوانب الشرعية من الأدلة والأحداث التاريخية التي تصلح بشكل مباشر أو غير مباشر للتدليل على جواز الزيارة.

وقبل هذا لا بد من بسط بعض الأمور التي هي أقرب إلى القواعد والأسس:

1. إن موضوع تحرير فلسطين وكل أرض إسلامية مغتصبة أمر لا نقاش فيه ولا تنازل، وحين يتم تناول الفتوى في موضوع الزيارة فهو ليس بديلاً عن مشروع التحرير العام الذي هو واجب على الأمة كلها، ويبقى أمانة في أعناقها.
2. إن وجود معاهدات سلام مع العدو الصهيوني أمر مرفوض، وهو الذي يؤدي إلى تطبيع العلاقات، في زمن تغيب فيه الإرادات الحقيقية، حين تعيش الأمة مرحلة الغنائية، ويكاد يكون هناك تحكم عالمي في السياسات العالمية بما فيها العربية والإسلامية، وهذا لا شأن له بموضوع الزيارة إن أمكن تحقيقها من خلال الواقع الذي نعيش.

3. وكذلك الأمر في شأن الولاء والبراء فهو غير قابل للحوار ولا التنازل عنه، هذا في زمن السلم فكيف وقد احتل هؤلاء الأرض وقتلونا في الدين وأخرجونا من ديارنا

وظاهروا على إخراجنا؟! فموضوع الزيارة أيضا لا علاقة له بموضوع الولاء والبراء، ولا يقرب عدوا ولا يبعد صديقا، بل قد يراد من الزيارة التأكيد على كره العدو من خلال رؤيته وهو محتل، ورؤية الأقصى وهو حزين، مما يترك الأثر في النفس أن نتطلع إلى اليوم الذي نحرره فيه.

4. موضوع التوعية الفكرية والثقافية ضد المحتل ومن يدعمه من الناس أمر لا بد من التأكيد عليه، ولا أرى أنه يتأثر بالزيارة، بل أرى أن الزيارة تدعمه، فحين أسمع بالعدو شيء، وأن أراه أمامي محتلا للأرض فهذا يزيد في تصميمي على كرهه وتحريك الأرض منه.

5. ورد في بعض هذه الفتاوى ما يشير إلى أن المحتل يملك الأرض والمقدسات، وهذا أمر خطير، فهو محتل ليس إلا، والأرض والمال والمقدسات هي لنا، ومن هنا جاء في الآية: "للفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم.."، فهي لهم رغم إخراجهم منها. نعلم مخططات العدو الصهيوني، فهم يشبهون أرض فلسطين بجلد الإبل الذي إذا عطش وجاع انكمش.. وإذا شبع وارتوى تمدد، فهذه الأرض -فلسطين- تتسع وتكبر إذا سكنها (شعب الله المختار) كما يسمون أنفسهم وتقلص وتنكمش إذا هجرها.

ولا بأس من التعرض لبعض النقاط التي أجد من خلالها جواز الزيارة:

1. دخول النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه رضوان الله عليهم مكة وهي محتلة، وذلك في عمرة القضاء، وإن قال البعض هذا ليس احتلالا فهي أرضهم، فهل رأينا أن النبي صلى الله عليه وسلم استثنى من الزيارة الأنصار ولم يسمح بها إلا للمهاجرين!؟
2. إن رد المحرمين على المجيزين في موضوع زيارة بعض العلماء للأقصى وهو تحت الاحتلال الصليبي أمر لا يمكن حصره، فقد ردوا على ما ورد بشأن الغزالي وابن تيمية وغيرهما، رحمهما الله، وربما يكون الرد صحيحا من حيث التحقيق التاريخي، ولكن

الأمر أكبر من ذلك، فنحن نتحدث عن أمة بأكملها، فهل تركت زيارة الأقصى؟ صحيح إن الصليبيين قد حولوا الأقصى إلى حضيرة خنازير، ووضعوا الصليب على قبة الصخرة، ولكن لا يوجد أي نص يدل على أن العلماء منعوا من زيارة المسجد بحدوده المعروفة، وليس المسجد القبلي أو الصخرة فقط.

3. لا يوجد ما يشير إلى منع زيارة الحرم المكي إبان احتلاله من قبل القرامطة.

4. المتابع للفتوى يستنتج ما يريده المغتصب من تكريس أن قضية فلسطين هي شأن فلسطيني لا إسلامي، وهذا أمر خطير جدا، ومن هنا، فأنا يُسمح للفلسطيني بدخول الأرض المحتلة دون غيره تحجيم وتقزيم للقضية.

5. كثير من الفلسطينيين لا يملكون البطاقات التي تخولهم دخول أرضهم دون تأشيرة، فهل حصول الفلسطيني على تأشيرة من إحدى سفارات العدو مباح، بينما غير الفلسطيني ممنوع؟! وربما يحمل بعض المسلمين جنسيات لا تتطلب تأشيرة لدخول الأقصى، فكيف أمنعهم من الزيارة ولا يوجد تطبيع!؟

6. الدعم النفسي للفلسطينيين أمر لا يستهان به، ولا أدري كيف جعل المانعون زيارة الأقصى والقدس أمرا سلبيا على نفسيات المجاهدين! وربما يكون العكس هو الصحيح، حين يرى الفلسطينيون إخوانهم من شتى الجنسيات وهم في الأقصى، بمنظر هو أقرب إلى الحرمين المكي والمدني، فهذا يشعرهم بعالمية الأقصى، وعالمية القضية، ليعلم اليهود أن الأقصى لكل المسلمين، وأن المسلمين جميعا يقدونه بدمائهم وأرواحهم.

7. إن ما يريده العدو هو أن ننسى فلسطين والأقصى، ولعلنا يمثل هذه الفتاوى المانعة من الزيارة نساغده على أمنيته، فحضور المسلمين من شتى بقاع الأرض إلى الأقصى تذكير بالقضية وبالاحتلال.

8. تعرض المانعون في فتواهم لموضوع الدعم الاقتصادي الذي يحصل عليه العدو جراء هذه التأشيرات، وفي المقابل نقول إن هناك دعما قويا للفلسطينيين، حين أشرت - وهذا من الضوابط - على الزائرين أن لا ينزلوا إلا في فنادقهم، ولا يشتروا ويأكلوا إلا من متاجرهم ومطاعمهم، وهم أحوج إلى هذا الدعم الاقتصادي.
9. ما أثارته بعض الفتاوى من تطبيع ثقافي أمر غير وارد، بل ربما يكون العكس هو الصحيح، ونحن لا نتحدث عن غير الملتزمين دينيا، فهم يزورون فلسطين ويذهبون بنية السياحة ولا ينتظرون فتوى، بل الأمر هنا موجه إلى الملتزمين دينيا بأن تكون الزيارة ثقافة موجهة إلى التحرير والإعداد، لا الترفيه والاستجمام.
10. أزعج بأن في الزيارة تربية روحية وفكرية يحصل عليها من يزور الأقصى والضفة الغربية وهي محتلة، حيث نقل الصورة للآخرين، ورؤية الأقصى وهو حزين، والتطلع والتصميم على تحريره، وتحمل المسؤولية في ذلك.
11. وهناك سؤال عام لطالما ورد على البال: هل فلسطين وحدها الأرض الإسلامية المحتلة؟ لماذا نحرّم زيارتها وهي تحت الاحتلال ولا نحرّم زيارة إسبانيا مثلا، فهي أيضا محتلة؟! وكذا الصين والهند وأوروبا الشرقية، فإن قيل إن موضوع فلسطين مختلف حيث الأقصى، وحيث العدو السرطاني، فالجواب أن الحكم الشرعي لا يفرق بين أرض وأخرى ما دامت إسلامية، والأصل ثبات الحكم في أنها كلها أراض محتلة.

والله تعالى أعلم وأحكم

وصلّى الله على نبينا وحبينا محمد، وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

زيارة القدس: الأهداف، والأحكام الشرعية

إعداد

الدكتور خميس عابدة الوكيل المساعد لشؤون الدعوة
الدكتور حسن محمد الهالبي أستاذ مساعد والمستشار التربوي
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الفلسطينية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

للمسجد الأقصى مكانة عظيمة في الإسلام، كونه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بعقيدة المسلمين، فهو أولى القبلتين، وثاني الحرمين، وثالث المسجدين، وتم ربطه رباطاً أبدياً خالداً من عدة مرتكزات: أولها أن الذي ربط المسجد الأقصى بالمسجد الحرام هو الله سبحانه وتعالى، فجعل ذلك جزءاً من عقيدة كل مسلم، فقال: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ سورة الإسراء(1)، وأضاف على هذا الرباط نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) رباطاً آخر حث فيه المسلمين على شد الرحال إليه، حيث قال: (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد: الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا) متفق عليه. وأضاف المسلمون من قيادات وشعوب على مر التاريخ أهمية للمسجد الأقصى، إحياء المشاعر الإيمانية، والشعائر التعبديّة، امتثالاً لأمر الله، واقتداءً بسنة نبيه القولية والفعلية في التوجه للمسجد الأقصى للصلاة فيه، ومن لم يستطع فليسج زيتا يضيء قناديله، "يا نبي الله افتنا في بيت المقدس، فقال: أرض المحشر والمنشر، اتيوه فصلوا فيه". أمد وأبو داود، والإيواء إليه عند الفتن والأزمات، فدفعهم هذا الوازع الإيماني إلى التحرك لتحرير المسجد الأقصى وتخليصه من أي اعتداء، وتصدر الخطاب الديني عن القدس ومقدساتها في جميع بلاد المسلمين واتجهوا إليهما زائرين وباحثين عن العلم ومجاهدين وساكنين، طمعا في جواره، ولأهمية هذا الموضوع وقداسته، أصبح محور الصراع بين الديانات السماوية وأخطرها وأشدّها في واقعنا المعاصر، خطر الاحتلال الإسرائيلي، الذي وظف الفكر والإعلام والمال والسياسة لخدمة المشروع الصهيوني لتهود القدس واحتلال أرضنا ومقدساتنا.

- وتشغل القدس مركزاً تشغل مركزاً محورياً في القضية الفلسطينية، ويدور الصراع على المستوى المحلي والعربي الإسلامي، والدولي وتستخدم في هذا الصراع وسائل منها: الفكر و الدين، السياسة، فضلا عن القوة العسكرية والإعلام والاقتصاد، فزاد الأمر وضوحاً لدى المسلمين أنها هي الأرض والوطن والقضية والعقيدة والشعار والرؤية والنداء، وهي العزة والكرامة للأمة، وهي الرحلة لمن أراد شد الرحال والرباط، ولمن وقف خلف الثغور والجهاد، وهي باب لمن أراد الآخرة وطلب الجنان.

هدف الدراسة:

إلى بيان أهمية المسجد الأقصى والأسس الدينية التي قامت عليها مكانة القدس في عقيدة المسلمين وبيان أهداف الزيارة وحكمها لمن استطاع، رغم الاحتلال الإسرائيلي لها.

مشكلة الدراسة :

عندما وقعت القدس و المسجد الأقصى المبارك تحت الاحتلال الإسرائيلي، جفت ينابيع الزيارة إليهما من الزهاد والعباد والعلماء في العالم الإسلامي بشكل عام، والوطن العربي والفلسطينيين بشكل خاص، فأغلقت في وجوههم الأبواب، وحرموا من الصلاة فيه ردحا من الزمن، إلى أن بدأنا نسمع صرخات الغيورين في هذه الأمة من علماء وساسة وقادة، من داخل الوطن وخارجه، وفتاوى تدعو إلى زيارة المسجد الأقصى والصلاة فيه، ودعم أهل القدس، وتمكينهم من مواجهة الاحتلال، وتأكيد صمودهم في أرضهم ليعيشوا بكرامة وشموخ، مما أحدث خلافا بين العلماء، فمنهم المؤيد، ومنهم المعارض لزيارة المسجد الأقصى، باعتباره تطبيعا مع العدو. وإجازة آخرون على حكم زيارة السجين ليست تطبيعا مع السجن، ووقفنا على إشكالية الدراسة، وتجنبنا الوقوف مع طرف ضد آخر، وإنما قدمنا في هذه الدراسة الدور الإيجابي، والواجب الشرعي على الطرفين في خدمة المسجد الأقصى، ودعونا إلى نبذ الخلاف، وترك الصراع لما هو ايجابي و شرعي يصب في خدمة مسرانا والمرابطين فيه، ضمن خطوات عملية. وإنما ندعو علماءنا الأجلاء من الاتجاهين إلى ترك الاختلاف، وأن يفكروا عالميا، ويتصرفوا محليا بما يحقق مقاصد الشريعة، وينظروا

بمنظار جديد لواقعنا الأليم، فيوظفوا طاقات الأمة للصالح العام، لأن المسجد الأقصى بأمس الحاجة إلى جميع المسلمين.

فضائل القدس والمسجد الأقصى :

أجمع فقهاء الأمة على مر التاريخ على ما للمسجد الأقصى من فضائل، فهو جزء لا يتجزأ من العقيدة، وعن فضله هذا يقول الله سبحانه: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ سورة الإسراء(1)، وفي الحديث الذي أخرجه مسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه "أتيت بالبراق فركبت حتى أتيت بيت المقدس" شيبان بن فروخ .

وجاء في كتاب التحرير والتنوير للشيخ الطاهر بن عاشور في الآية ﴿ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين﴾ سورة الأنبياء" (71) هي أرض فلسطين. ووصفها الله بأنه "باركها للعالمين"، أي خصب ورخاء عيش وأرض امن.

- جاء في ذلك عن أمامه رضي الله عنه، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تزال طائفة من أمتي على الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم، إلا ما أصابهم من لأواء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك، قالوا: يا رسول الله أين هم؟ قال: "ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس". حديث صحيح أخرجه أحمد.

- وعن سمرة بن جندب رضي الله عنه قال: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول لنا: "إنكم تحشرون إلى بيت المقدس ثم تجتمعون يوم القيامة". الطبراني في الكبير.

- ويقول ابن بطوطة: بيت المقدس شرفه الله، وثالث المسجدين الشريفين في مرتبة الفضل، ومصعد رسول الله ومعراجة إلى السماء".

- وقال شمس الدين المقدسي (375 هـ) في كتابه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: "بلدة جمعت الدنيا والآخرة، فمن كان من أبناء الدنيا وأراد الآخرة وجد سوقها، وان كان من أبناء الآخرة فدعته نفسه إلى نعمة الدنيا وجدها".

- ذكر ياقوت الحموي في معجم البلدان أن بيت المقدس معناه بيت الله.

ومن فضائل المسجد الأقصى أن البركة فيه وفي قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ سورة الإسراء(1)، كون

البركة حوله، كناية عن حصول البركة فيه من باب أولى، لأنها إذا حصلت حوله فقد تجاوزت ما فيه، ففيه لطيفة التلازم، ولطيفة فحوى الخطاب، ولطيفة المبالغة في التكثير.

وأَسباب بركة المسجد الأقصى كثيرة منها:

أن البركة بمن صلى به من الأنبياء، ثم البركة بحلول عيسى عليه السلام وإعلانه الدعوة إلى الله فيه وفيما حوله ومنها بركة من دفن من الأنبياء حوله، وأعظم تلك البركات إسراء النبي صلى الله عليه وسلم إليه وصلاته فيه إماماً للأنبياء.

وقال ابن تيمية: "وقد دل القرآن العظيم على بركة الشام في خمس آيات: قوله ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ سورة الاعراف (136)، وقوله: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ سورة الاسراء (1)، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ﴾ سورة الانبياء (71)، وقول: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ سورة الانبياء (81)، وقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً﴾ سورة سبأ (18-19). و" البركة " تتناول البركة في الدين والبركة في الدنيا. وكلاهما معلوم لا ريب فيه.

فهذا من حيث الجملة والغالب وأكد صلاح الخالدي (ص 15) على أهميته وفضله: " إن فعل (باركنا) سند إلى الله سبحانه ، فبركات هذه الأرض ظاهرة، وفعل باركنا غير مقيد ولا محدد وهذا يدل على أن البركة الربانية لهذه الأرض المباركة مطلقة غير محددة ولا مقيدة، وهي شاملة لكل أنواع البركة" .

مظاهر البركة الربانية:

1- البركة الإيمانية 2- البركة الأخلاقية 3- البركة التاريخية 4- البركة الاقتصادية
5- البركة الاجتماعية 6- البركة الحضارية... وغير ذلك، وعبر عنها بالفعل الماضي " باركنا" ليدل على ثبوت واستقرار البركة، وبقائها إلى يوم القيامة.
من فضائل المسجد الأقصى أنه حاضرة الخلافة في آخر الزمان.

عن عبد الله بن حوالة رضى الله عنه قال: "وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على رأسي ثم قال: يا ابن حوالة، إذا رأيت الخلافة قد نزلت الأرض المقدسة فقد دنت الزلازل والبلابل، والأمور العظام، والساعة يومئذ أقرب من الناس من يدي هذه إلى رأسك". رواه أحمد وأبو داود والحاكم وصححه الألباني.

زيارة المسجد الأقصى ودلالاتها

تحمل زيارة المسجد الأقصى والقدس وفلسطين في طياتها دلالات كثيرة ومتنوعة حسب حاجات الإنسان والضرورات المتعلقة بزائريها:

- دلالات تكليفية دينية.
- دلالات تكوينية: (سياسية، وطنية، قومية، اجتماعية، إنسانية...)
- إن مشكلة المسلمين علماء وعامة أنهم ركزوا على الدلالات التكليفية الدينية فحسب، وغفلوا عن الدلالات الأخرى للمسجد الأقصى منها الوطنية والقومية والسياسية والاجتماعية... ونحن أصحاب الفكر العقدي علينا أن نضم جميع الدعاة العاملين على الساحة السياسية والوطنية والقومية والدولية لخدمة المسجد الأقصى، والقدس الشريف، و حتى نخرج قضية المسجد الأقصى من عنق الزجاجة إلى الأفق الأوسع والأشمل.
- لان فلسطين في حقيقتها ليست كل قائم بذاته بل هي جزء من كل يجده فيكملة ويغنيه ولكن لا يلغيه، فهو مشروع كل العرب وكل المسلمين، لأنه صراع يتصل بمشروعية الفتح الإسلامي للأرض التي أسلموا فيها، أو حملهم إسلامهم إليها.
- فالحقيقة أن المسجد الأقصى هو معنى ومبنى في آن واحد، المسجد الأقصى ذو دلالات تكليفية؛ فهو رمز عقيدة وفكر، ذو دلالات تكوينية، فهو رمز لوطن مغتصب يجب تحريره، وهو رمز لحقوق وطنية وقومية يجب استردادها.

علاقة المسلمين بالمسجد الأقصى

هناك مجموعة من الارتباطات ذات العروة الوثقى التي تربط المسلمين بقدسهم وأقصاهم وشامهم وهي علاقة خالدة لا يقطعها ظالم ولا محتل ولا غاصب، وهي:

أ) إحياء الشعائر والمشاعر التعبديّة التكلّيفيّة:

• الارتباط العقدي - نسبة إلى العقيدة.

معجزة الإسراء والمعراج التي جعلت عملية الارتباط في هذه الحادثة ارتباطاً عقدياً مقدساً، فقال أحد الصحابة: لو لم يكن لبيت المقدس من الفضيلة غير هذه الآية لكانت كافية لأنه إذ بورك حوله فالبركة فيه محققة ومضاعفة، وقد ورد ذكر مدينة القدس وفلسطين بمسميات الأرض المقدسة والمباركة في القرآن الكريم .

- نقف أمام هذه النقطة لأمرين هما:

1- أن الارتباط العقدي ليس لأهل فلسطين فحسب، بل لجميع المسلمين من مشارق الأرض ومغاربها، فالمسؤولية كبيرة وواسعة، وتشمل العرب والعجم وغيرهم من المسلمين.

2- القدس أرض المحشر والمنشر، ففي القدس يجمع الناس وفيها يحشرون ويعرضون للحساب، وعن ميمونة بنت سعد رضي الله عنها أنها قالت: "يا نبي الله افتنا في بيت المقدس، فقال: أرض المحشر والمنشر، اتيوه فصلوا فيه". احمد وأبو داود. وبما أن يوم القيامة يمثل جزءاً من العقيدة، كان ارتباط هذه الديار بالعقيدة الإسلامية ارتباطاً تعدياً.

• ارتباط تعدي: يبرز في عدة أمور، أهمها:

- استقبل المسلمون بيت المقدس ستة عشر شهراً، فأصبحت القدس أولى القبلتين، وثاني الحرمين، وثالث المسجدين.

- حث النبي صلى الله عليه وسلم على التبعّد في المسجد الأقصى ورغب فيه فاعتبر الركعة فيه تعدل خمسمائة ركعة فيما سواه.

- حث على زيارة المسجد الأقصى فقال صلى الله عليه وسلم: " لا تشدوا الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا والمسجد الأقصى " البخاري ومسلم (يقصد العبادة).

- ربط عليه السلام المسجد الأقصى بمناسك الحج ، فقال صلى الله عليه وسلم: " من أهل بحجة أو عمرة من المسجد الأقصى غفر له ما تقدم من ذنبه" رواه أحمد وابن خزيمة عن أبي الدرداء.

- المقيم في مدينة القدس له ثواب المرابطين في سبيل الله: قال صلى الله عليه وسلم: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم ولا ما أصابهم من لأواء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك، قالوا: يا رسول الله. وأين هم؟ قال: ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس" متفق عليه. وعن أبي سعيد الخدري، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "يا معاذ، إن الله عز وجل سيفتح عليكم الشام من بعدي من العريش إلى الفرات. رجالهم ونسأؤهم وإماؤهم مرابطون إلى يوم القيامة فمن اختار منكم ساحلاً من سواحل الشام أو بيت المقدس فهو في جهاد إلى يوم القيامة". رواه أبو داود والبيهقي و أخرجه القاضي مجير الدين الحنبلي المقدسي في الأنس الجليل ج 1 ص 203.

(ب) أحياء المشاعر التكوينية. و منها :

- الارتباط الحضري والثقافي، ويتمثل في أربعة أمور، هي:
 1. البناء الفريد لكل من المسجد الأقصى وقبة الصخرة والمصاطب والأدراج والسبل والآبار بمساحة تبلغ -144دونماً- تعتبر كلها مسجداً.
 2. وجود مئات العقارات الوقفية الأثرية التي تعود إلى العصور الصلاحي والمملوكي والأموي والعباسي والتركي.
 3. المساجد التي شيدت في القدس يعود بعضها للعهد العمري.
 4. المدارس والزوايا والأربطة والتكايا حول المسجد الأقصى .

(ج) الارتباط السياسي يتمثل في أمرين، هما:

- نص العهدة العمرية وتنظيم العلاقة بين المسلمين والنصارى، التي ما زالت قائمة على العهود والمواثيق، ولم يחדشها النصارى في القدس، بل أصبحوا بها جزءاً لا يتجزأ من الشعب الفلسطيني، حفظت من ذلك التاريخ كنائسهم ومدارسهم وكراماتهم وحرية عبادتهم إلى يومنا هذا، كما تحققت شروطهم بألا يسكن المدينة اليهود، فلم يدخلها يهودي ولم يسكنها يهودي إلا في زمن ضعف الأمة وسيطرة الاحتلال البريطاني على فلسطين، وتسليمهم المقدسات والبلاد تدريجياً.

- حكم العرب الدائم والمستمر منذ العهدة العمرية حتى نهاية الدولة التركية، والمسلمون قادة وسادة في هذه البلاد التي يملكونها منذ العهد الكنعاني واليبوسي منذ أكثر من 7000 سنة.
- من الإحياءات لمكانة المسجد الأقصى في عقول المسلمين :
أن سيدنا بلال ما رفع صوته بالأذان بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم إلا برفقة عمر بن الخطاب حينما دخل بيت المقدس، فصدح صوت بلال مؤذناً؛ إحياء لمعنى الفتح، وتجديداً لمعنى الإسراء والمعراج. وعلى خطى بلال توافد الصحابة لزيارة بيت المقدس، كأبي ذر وأبي هريرة وعمار وعاصم وأبو عبيدة وعبد الله بن عمر... ومن التابعين سفيان الثوري المتوفى 161هـ، والليث بن سعد 175هـ، وإبراهيم بن أدهم 162هـ.
- وما زالت قلوب المسلمين معلقة بالمسجد الأقصى، حيث توفي النبي (صلى الله عليه وسلم) وكان الإسلام محصوراً في الجزيرة العربية.
نلاحظ أن هذا الارتباط نشأ منذ فجر الدعوة عام 610م عندما بعث الله خاتم الأنبياء والرسول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأصبح له أتباع يؤمنون به، اتضحت هذه الأهداف بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وسياسة الخلفاء ومن تبعهم بإحسان إلى يومنا هذا. وقد سبق ذكرها:
- مكانة القدس والمسجد الأقصى في عقيدة المسلمين بعد أن أسرى الله برسوله من المسجد الحرام... إلى المسجد الأقصى، وربط الله بينهما بميثاق غليظ.
- إيمان المسلمين الشامل بجميع الرسل، ودعوتهم إلى عبادة الله، وبنائهم لأماكن العبادة، منها المسجد الحرام الذي بناه سيدنا إبراهيم، ويتجه إليه المسلمون في كل صلاة، ويحجون إليه في كل عام، وكل مسجد في الأرض بناه الأنبياء هو مقدس عند المسلمين، لقوله تعالى: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾. سورة البقرة (285).

- قبلة المسلمين:

القبلة هي الاتجاه الذي يأخذه المصلي في صلاته في أي مكان كانت صلاته، وقد تعددت الروايات التي أوردتها المصادر حول قبلة المسلمين الأولى ويفيد أكثرها أن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد توجه إلى بيت المقدس منذ أن فرضت عليه الصلوات، وظل الرسول صلى الله عليه وسلم يستقبل بيت المقدس في صلواته حتى أمره الله بتغيير قبلته إلى المسجد الحرام في مكة.

- معجزة الإسراء والمعراج:

يتضح أن معجزة الإسراء والمعراج قد أقامت رباطاً وثيقاً بين مكة والقدس وبين المسجدين، وأشار أحد الباحثين إلى أن الإسراء أعلن الفتح الإسلامي الروحي للمسجد الأقصى عند المكان الذي صلى فيه الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم وتلاه المعراج الذي أعلن الفتح الإسلامي الروحي للقدس.

كيف وظف المسلمون الأهداف العليا لزيارة المسجد الأقصى؟

- ما مكن المسلمين من تحقيق أهدافهم أن التوظيف رباني، فجعله الله أولى القبلتين، فأصبح مكان تقديس وتعظيم للمسلمين في العالم.

التوظيف النبوي للأهداف الأساسية لزيارة المسجد الأقصى.

- شغل بيت المقدس حيزاً كبيراً في الفكر الإسلامي واهتمام المسلمين به في عهد النبي صلى الله عليه وسلم قولاً وعملاً:

- الجانب القولي: وردت أحاديث كثيرة تؤكد أهمية بيت المقدس وتوجهت أنظار المسلمين وقلوبهم إليه منها :

- قال صلى الله عليه وسلم: " لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى". "رواه البخاري ومسلم .

- قال صلى الله عليه وسلم: " لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم قيل أين هم يا رسول الله؟ قال: ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس". حديث صحيح أخرجه احمد.

• الجانب الشعوري: كان المسلمون يتابعون الصراع بين دولة الفرس والروم، فغلبت الروم فحزن المسلمون، وبشر القرآن بنصرهم على الفرس لأنهم أهل كتاب، وفرح المسلمون. قال تعالى: ﴿أَلَمْ غَلَبْتِ الرُّومَ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ

سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿سورة الروم (1-5)﴾.

وهذا اهتمام في تكوين المشاعر الإيمانية المتجهة نحو بيت المقدس.

• الجانب العملي: في عهد النبي صلى الله عليه وسلم شرع بإرسال الرسل إلى الحكام، وكان لبلاد الشام نصيب في هذا المجال، حيث أرسل رسولاً إلى قيصر الروم الذي كان يسيطر على بيت المقدس، والى الحارث بن أبي شمر الغساني أمير العرب في بلاد الشام، إلا أن هذه الدعوة لم تصادف قبولا، وجهزوا أنفسهم لمنع انتشار الإسلام في بلادهم.

• إعداد العدة وتسيير الجيوش إليه: مما دفع النبي صلى الله عليه وسلم إلى إرسال جيشين إلى تخوم الشام الأول في غزوة مؤتة، والثاني في غزوة تبوك وقبل وفاته جهز حملة ثالثة بقيادة أسامة بن زيد. وكان صلى الله عليه وسلم عند وفاته يوصي بتسيير جيش أسامة.

• وكانت سياسة النبي صلى الله عليه وسلم آنفة الذكر بمثابة وصية إلى خلفائه من بعده لمواصلة الفتح الإسلامي لهذه البلاد، وما استقر حال المسلمين إلا بعد الفتح العمري لهذه الأرض.

عهد الخليفة الأول أبو بكر الصديق:

• ومن أوائل أعمال أبي بكر الصديق في بداية عهده، سير جيش أسامة، وتوجه الجيش الإسلامي فاتحاً، وكان على رأسه من القادة عمرو بن العاص وأبو عبيدة عامر بن الجراح، لفتح بيت المقدس، وقتال الروم في هذه البلاد.

العهد العمري:

• وتواصل الفتح الإسلامي في عهد عمر بن الخطاب، وعند تحقق النصر بعد أن عين أبا عبيدة عامر بن الجراح قائداً بدلاً من خالد بن الوليد، ولما تحقق النصر قدم الخليفة ليستلم مفاتيح القدس من صفرونيوس. لتفتح سلماً (حسبما ذكره البلاذري). وتم ذلك بعد سبعة عشر عاماً من الهجرة (638م).

ومن يتتبع التاريخ يجد أن عمر بن الخطاب والخلفاء من بعده لم يتقدموا لفتح مدينة أو استلام مفاتيحها في جميع المعارك والحروب، سوى القدس الشريف لما لها من أهميه بالغة عند أمير المؤمنين ونفوس المسلمين جميعاً، مما دفع الخليفة أن يسير من المدينة إلى القدس فالرسول سرى إلى القدس، وعمر بن الخطاب سار فاتحاً إليها، ليكون الفتح العسكري مكملاً للفتح الروحي في الإسراء، حيث تولى عقد الصلح بنفسه، وعقده مع صفرونيوس باسم العهدة العمرية التي يفتخر بها القسيسون والرهبان على مر التاريخ.

- العهد الأموي:

أدرك الأمويون أهمية القدس وفلسطين، وكانوا خير قيادة سبابة تصنع التاريخ للأمة، فقام الخليفة عبد الملك بن مروان وابنه الوليد بتشييد مسجدين كبيرين في هذا الموضع، وقد حرص المسلمون منذ ذلك العهد على رعاية هذين المسجدين، والعناية بهما، لما يتمتع به المكان من حرمة ومكانة مقدسة في الإسلام. فرغم تحويل القبلة في الشهر السابع عشر أو الثامن عشر من الهجرة، إلا أن قدسية المكان لم تتأثر في قلوب المسلمين، بل بقيت في أفكارهم ومشاعرهم، ووضعوها في أولويات اهتماماتهم، وما استراحوا حتى فتحوا القدس وعمرها ببناء المساجد، ووفد إليها الزوار والعباد والعلماء ينهلون العلم في العصر الذهبي من حياة المسلمين، وعندما زارها الإمام أبو حامد الغزالي، وكان فيها 360 حلقة علم، ألف كتاب الإحياء.

- العهد الأيوبي:

ولم تتعرض القدس للاحتلال سوى فترة ثمان وثمانين سنة، حين احتلها الفرنجة باسم الحروب الصليبية، وتصدت المدرسة الأيوبية لهم. وما هدأ للمسلمين حال ولا بال، حتى أعادوها إلى حظيرة المسلمين بالجهاد والاستشهاد، فلعب نور الدين زنكي دوراً في توحيد الجيش والأمة، وقام ببناء منبر النصر والانتصار من أجل الصلاة في المسجد الأقصى.

وكان الشعراء يحركون مشاعر المسلمين ويحفزون همهم لإعادة أرضهم ومقدساتهم، فقال أحدهم:

يا أيها الملك الذي لمعالم الصليبان نكس
جاءت إليك ظلامه تشكو من البيت المقدس
كل المساجد ظهرت وأنا على شرفي أنجس
فأقسم صلاح الدين ألا يبتسم حتى يحرر القدس من ظلم الصليبيين.

- ومن الأهداف: إحياء مفهوم الجهاد في سبيل الله، القائم على مبدأ شرعي، تضمن: إذا احتلت أرض المسلمين أصبح الجهاد فرض عين على كل مسلم ومسلمة... مما دفع القادة والشعوب للدفاع عن الأقصى على مر التاريخ.

- العهد العثماني:

تسابق سلاطين الدولة العثمانية في خدمة المسجد الأقصى، فبنى السلطان عثمان الأول السور المحيط بالقدس، وهو فن يدل على عقلية البناء والحرص الشديد على دور المسجد الأقصى.

مراحل الخطر على المسجد الأقصى.

مر المسجد الأقصى في عدة مراحل هي:

العصر الذهبي للمسجد الأقصى... عالمية الفكر والعقيدة.

عندما كان المسجد الأقصى والقدس وفلسطين عقيدة، أصبح وقفا إسلاميا لجميع المسلمين وكان الدفاع عنه واجبا شرعياً يحمل رايته كل مسلم في العالم، فحمل الراية صلاح الدين وجميع أبناء المسلمين، أخذوا الذين يتسابقون لتحريره، إلى أن وقع المسجد الأقصى أسيراً سنة 1967م.

• فضل زيارة المسجد الأقصى.

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن سليمان بن داود عليه السلام لما بنى بيت المقدس، سأل الله عز وجل خلالا ثلاثة: "سأل الله حكما يصادف حكمه، فأوتيه، وسأل الله ملكا لا ينبغي لأحد من بعده،

فأوتيه، وسأل الله حين فرغ من بناء المسجد أن لا يأتيه أحد لا ينهره إلا الصلاة فيه أن يخرج من خطيئته كيوم ولدته أمه" رواه أحمد والنسائي وابن ماجة وابن حبان وصححه الشيخ الألباني.

شد الرحال ومضاعفة صلاة النافلة والفريضة عنه:

عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا". رواه البخاري ومسلم.

عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: "تذاكرنا ونحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أيهما أفضل مسجد رسول الله أم بيت المقدس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، صلاة في مسجدي هذا أفضل من أربع صلوات فيه، ولنعم المصلى هو، وليوشكن أن يكون للرجل مثل شطن فرسه - جبل الفرس - من الأرض حيث يرى منه بيت المقدس خيراً له من الدنيا جميعاً". رواه الطبراني والطحاوي والبيهقي والحاكم وصححه الألباني.

وهذا أصح ما جاء في فضل الصلاة فيه، وأن المضاعفة المذكورة تعم الفرض والنافلة.

وبلغ ارتباط المسلمين بالمسجد الأقصى كعلاقة العبد بربه في صلب العقيدة والعبادة، حيث ربط النبي صلى الله عليه وسلم المسجد الأقصى بفريضة الحج والعمرة، فقد ورد عن أم سلمة رضي الله عنها، زوجة النبي صلى الله عليه وسلم، أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من أهل بحج أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، أو وجبت له الجنة"، رواه أبو داود، وابن ماجة والدارقطني والبيهقي وأحمد، وضعفه البخاري والنوري وابن حزم وابن القيم وابن حجر وانطلاقاً من هذا الحديث وعملا به، فإن كثيراً من الصحابة والتابعين وغيرهم من العلماء والأولياء، أحرموا من بيت المقدس إلى مكة واشهرهم عبد الله بن عمر، الذي أحرم وأهل من إيلياء. أخرجه أبو داود والبيهقي في السنن الكبرى.

- وجاء معاذ بن جبل وشد الرحال، حتى أتى بيت المقدس فأقام فيه ثلاثة أيام وهو يصوم ويصلي، فلما خرج منه كان على الشرف - مكان مرتفع - أقبل على أصحابه فقال: "أما معنى فقد غفر الله لكم فانظروا ما أنتم صانعون في ما بقي من أعماركم".

وأقام فيه من الصحابة حتى وافته المنية، عبادة بن الصامت وشداد بن أوس ودفنا بجواره.

وعن فضل الزيارة ورد عن ذي الأصابع، وهو صحابي اسمه ثوبان بن عمرو التميمي، قال: "قلت يا رسول الله إن ابتلينا بعدك بالبلاء، أين تأمرنا؟ قال: "عليك ببيت المقدس، فلعله أن ينشأ لك ذرية يغدون إلى ذلك المسجد ويروحون".
أخرجه الليهفي في شعب الإيمان.

- ومن فضائله عند العلماء والفقهاء ما يزيد على عشرات الكتب والمراجع في هذا المضمار، مبينين أهميته ووجوب الزيارة والصلاة فيه، فضلاً عن الجهاد في سبيل الله، وتحريره من دنس المحتلين على مر العصور.

- حكم زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال:

الاتجاه الأول: (المؤيدون)

حجة الرأي المؤيد للزيارة :

استناداً للنصوص الشرعية والأحاديث النبوية وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وقياساً على الحال لما بعد صلح الحديبية، فقد اعتمر رسول الله وأصحابه ومكة تحت سلطان المشركين.

مما يبين أن الزيارة للمسجد الأقصى مندوبة على الإطلاق، ومشروعة بنية خالصة وأن يتجنب الأماكن الفاسدة، والاي يقيم في فنادق الاحتلال وأن ينفق ماله على المقدسيين؛ بحكم من أنفق ماله في مكة والمدينة؛ فله من الأجر المضاعف. وقد جاءت دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم لشد الرحال إلى المسجد الأقصى المبارك في وقت كان فيه تحت السيطرة الرومانية: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى". "رواه البخاري ومسلم.

فمن زار المسجد الأقصى بنية العبادة والتعبئة الايمانية وربط المسلمين بأرضهم ومقدساتهم فهو مندوب شرعاً، الزيارة غير مشروعة وحرام لمن ذهب زائراً للسياحة والاستجمام والتنسيق والتعاون مع الاحتلال.

- ان النبي صلى الله عليه وسلم فتح القدس فتحا روحيا في ليلة الاسراء المعراج وكانت القدس تحت الاحتلال الورماني.
- _ عدم معارضة علماء الأمة عبر التاريخ زيارتها رغم وقوعها تحت احتلالات مختلفة.
- الدعوة التي صدرت عن شيخ الأزهر التي تبين أن الزيارة تحمل دعماً للشعب الفلسطيني واعماراً للمسجد الأقصى.
- زيارة العديد من الدعاة وعلماء المسلمين للقدس والمسجد الأقصى المبارك رغم أنه تحت الاحتلال الاسرائيلي.
- _ فتوى الشيخ عبد الرحمن البراك بجواز الزيارة شرعاً. حيث جاء فيها أن الزيارة مشروعة بنية العبادة الخالصة لله.
- _ فتوى الداعية محمد صلاح المنجد ان تكون الزيارة مشروطة بنية خالصة وأن يتجنب الأماكن الفاسدة وألا يقيم في فنادق يهودية إن أمكن وأن ينفق ماله على المقدسين بحكم من أنفق ماله في مكة والمدينه فله من الأجر المضاعف" لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى"رواه البخاري ومسلم .
- دعا امين عام منظمة التعاون الإسلامي السيد إياد مدني إلى:-
- أ- تشجيع المسلمين على زيارة القدس والصلاة في المسجد الأقصى، اثباتاً لمكانته في قلوب المسلمين في القدس والمسجد الأقصى.
- ب- متابعة الاحتلال قانونيا عبر ذراع قانوني مهني قادر على اعداد ملفات تمكن من عرض تجاوزاته وانتهاكاته وجر مسؤوليه وقادته إلى المحكمة الجنائية الدولية.
- ت- سجل سامح شكري؛ وزير الخارجية المصري، رفض بلاده للإجراءات الإسرائيلية التي تستهدف تهويد القدس.
- ث- رحب شكري بتشكيل فريق الإتصال الوزاري بشأن القدس في إطار منظمة التعاون الإسلامي متطلعاً إلى سرعة تفعيل أعماله.
- المرجع (جريدة الحياة الجديدة - الخميس 19-6-2014 العدد 6687)

_ وزير الأوقاف المصري الدكتور حمدي زقزوق، الذي استدل في ذلك بزيارة الرسول صلى الله عليه وسلم للكعبة المشرفة وهي تحت سيطرة كفار مكة، ولم يمتنع عن زيارتها. وأبدى زقزوق رفضه للفتاوى التي أصدرتها الجامعة الإسلامية في غزة التي تحرم زيارة المسلمين من خارج الأراضي المحتلة للأقصى المبارك .

_ زيارة الداعية الحبيب على زين الدين الجفري وشخصيات رسمية أخرى من الأردن المسجد الأقصى يوم الأربعاء الموافق 4-5-2012م، واستقبله وفد من أوقاف القدس عند باب المغاربة.

هناك ضرورة سياسية لزيارة المسجد الأقصى تتمثل في:

1- زيارة المسجد الأقصى تأكيد عملي على الحقوق العربية الإسلامية في المدينة ومقدساتها حتى يعلم العالم أجمع أن القدس ليست لقمة سائغة للإحتلال، وأنها تخص جميع المسلمين والمسيحيين في مشارق الأرض ومغاربها.

2- زيارة القدس رفع لمعنويات أهلها ودعمهم في مواجهة المؤامرات عليهم وعلى أملاكهم، فيساهم في مقاومة الإحتلال. لديهم وهم أسرى حرب، والزيارة للمسجون وليس للسجان واجبة شرعاً.

3- وزيارة المسجد الأقصى مصلحة اقتصادية محققة لأهلنا وأبن، وجدت المصلحة فثم شرع الله.

ومن المؤيدين للزيارة ضمن الضوابط العالم محمد صلاح المنجد - في مقابلة الإلكتروني الإسلام سؤال وجواب.

الذي أشار إلى اختلاف العلماء المعاصرين تجاه هذه المسألة، وبين حجة المؤيدين للزيارة وأدلتهم.

- سبق أن النبي صلى الله عليه وسلم زار المسجد الحرام واعتمر عمرة القضاء سنة سبع للهجرة، وكانت مكة تحت سيطرة المشركين - وهذا دليل شرعي، و لا يجوز أن نقدم العاطفة على الشرع.

- وبالسفر يقدم الزائر دعماً مادياً لأهل القدس أو إدخال أموال للفقراء والمحتاجين هناك وأجاز في حال موافقة الدول العربية .

شروط شرعية للزيارة:

- 1- أن تكون النية تعبدًا به فقط للصلاة فيه.
- 2- ألا يزور الأماكن الفاسدة ضمن برنامج سياحة المحتلين.
- 3- ألا يقيم في فنادق الاحتلال.
- 4- أن يتجنب صرف الأموال في أمور تثري اقتصاد العدو.
- 5- بيان أهمية المسجد الأقصى بالنسبة للمسلمين وأنه ليس لليهود حق فيه.

الاتجاه الثاني: (المعارضون)

من حجج المعارضين للزيارة:

عارض الشيخ يوسف القرضاوي الزيارة للمسجد تحت الاحتلال الاسرائيلي وقال: أن الزيارة للقدس بتأشيرة إسرائيلية تطبيع واضح، وزيارة العرب والمسلمين للمدينة يصب في مصلحة التطبيع، وستخفف الضغوط عن الاحتلال، وأفتى القرضاوي بعدم شرعية زيارة المسجد الأقصى في الوقت الراهن، وأكد على واجب الجهاد على الأمة لاسترداد المسجد الأقصى وإذا قصر المسلمون عن أداء هذا الواجب فإن دينهم يفرض عليهم مقاطعة عدوهم مقاطعة اقتصادية واجتماعية وثقافية لعدة أسباب:-

1- ان الهدف الممكن من الجهاد هو السلاح المتاح لدى جميع المسلمين فإذا سقط عنا نوع من الجهاد لا نقدر عليه لم يسقط عنا أبدا ما نقدر عليه من أنواع الجهاد الأخرى.

2- ان تعاملنا مع الأعداء؛ الإحتلال الصهيوني شراء منهم وبيعا لهم وسفرا إلى ديارهم يشد من أزهرم ويقوي دعائم اقتصادهم وهذا لون من التعاون على الإثم والعدوان ومعصية الرسول.

3- إن التعامل مع الأعداء المحتلين استقبالا لهم في ديارنا، وسفرا إليهم في ديارهم يكسر الحاجز النفسي بيننا وبينهم، ويطفئ جذوة الجهاد في نفوسنا، وعلى الأمة المسلمة أن توالي من والاهما، وتعادي من عاداهما، وكلمة التطبيع تعني أن تكون

العلاقة بيننا وبينهم طبيعية كأن لم يقع اغتصاب ولا عدوان على أرضنا وشعبنا ومقدساتنا.

4- إن اختلاط هؤلاء بنا وبأبنائنا بلا قيد ولا شرط، يحمل في طياته أضراراً خطيرة تحقق بنا وتهدد مجتمعاتنا، وتنتشر الفساد والرذيلة والإسقاط، ومن باب سد الذرائع لفساد متوقع من قبلهم علينا، أصبحت المقاطعة وحرمة الزيارة فريضة يوجبها الدين وضرورة يحتمها الواقع.

وبناءً على ما ذكر أعلاه، يرى القرضاوي أن الزيارة والسياحة إلى دوله العدو الصهيوني حرام شرعاً.

ونصح المسلمين بفتواه: يستطيع الذي يريد أن يكسب أجر مضاعفة الصلاة في المسجد الأقصى الذهاب إلى المسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف فإن الصلاة فيهما أضعاف مضاعفة عن المسجد الأقصى.

- أما رئيس جامعة الأزهر السابق الدكتور أحمد عمر هاشم، فقد أكد أن الجهاد هو السبيل الوحيد لتحرير المسجد الأقصى. وشاركته الرأي آمنة نصر؛ عميدة كلية الدراسات الإسلامية السابقة، من حيث الزيارة قد تقتل العداء في نفوسنا تجاه اليهود.

- توافق موقف الكنيسة المصرية التي ترفض زيارة المسيحيين للقدس إلا بعد تحرير المدينة المقدسة من دنس اليهود.

- الدكتور أحمد شوق الجفني، الخبير الاستراتيجي والأستاذ السابق باكاديمية ناصر العسكرية العليا قال: إن فتح الزيارات سيكون في صالح إسرائيل الاحتلال وليس الفلسطينيين، واشترط أن تتم هذه الزيارات بالتنسيق والتخطيط مع القوى الفلسطينية.

- وقال صالح لطفى؛ متحدث باسم الحركة الإسلامية كنا نأمل من هؤلاء العلماء أن يصلوا في الأقصى المحرر وليس الأقصى المحتل؛ ويتخذوا قدوتهم القاضي يحيى الدين بن الزكي القرشي، الذي أبى أن يخطب يصلي في الأقصى أو وهو محرر من الاحتلال الصليبي.

- وانتقدت رابطة علماء فلسطين زيارة المسلمين للمسجد الأقصى المبارك وهو تحت الاحتلال ورأت أنه يعتبر دعوة للتطبيع معه تحت ذريعة زيارة المسجد الأقصى،

وسيدخل من يدخل إلى فلسطين تحت حراب الإحتلال ووفق أنظمتة وتعليماته؛ وتعتبر إقراراً بسيادة الإحتلال على المسجد والقدس.

نتائج حجة المعارضين والمنكرين للزيارة:

- الإقرار بالاعتصاب والتطبيع مع الإحتلال.
- المسافر إلى القدس عرضة للفتن سواء من جهة النساء أم المال.
- ومن أراد الأجور المضاعفة في العبادات فهناك بديل أفضل وأكثر ثواباً في الحرم المكي والمدني.
- المستفيد من الزيارة هو الإحتلال من خلال:
- أ- تحسين صورة المحتل أمام العالم أنه يسمح بالسياحة الدينية.
- ب- تحجيم لقضية احتلال القدس.
- ج- الفائدة الاقتصادية من الرسوم والنوم في الفنادق اليهودية والشراء للبضائع.
- هـ- كسر حاجز العداوة والبغضاء من خلال التواصل معهم.

نتائج الدراسة والتوصيات:

ونرى أن ما جاء من حجج للمعارضين فيه ثغرات شرعية لا تقوى على الوقوف أمام من أجازها ودعا إليها. حيث لا يمكن أن يستغني المسلمون عن المسجد الأقصى من الجانبين العقدي والتعدي.

ولا يمكن أن يحل محل المسجد الأقصى أي مكان مقدس حتى ولا المسجد الحرام أو النبوي (ولكل خصوصيته) وهذا واضح من الحديث الآنف الذكر " لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى " اخرجه البخاري ومسلم، فإن الصلاة فيهما لن تطفى حرارة الشوق التعدي في المسجد الأقصى لأنه في قلوب المسلمين عقيدة ولا ينبغي أن يولوا وجوههم شطر الحرمين على حساب أولى القبليتين. واستناداً للأدلة الآنف الذكر للمجيزين، فمن زار المسجد الأقصى بنيه العبادة والتعبئة الايمانية وربط المسلمين بأرضهم ومقدساتهم فهو مندوب شرعاً، بل وفيه ضرورة سياسية. ونرى أن الزيارة غير مشروعة وحرام لمن ذهب زائراً للسياحة والاستجمام والتنسيق والتعاون مع الاحتلال.

- ان تحقق الزيارة الاهداف الشرعية والسياسية والثقافية فيوثق الزائر علاقته بالاماكن المقدسة.
- اتضح ان الزيارات المتكررة رفعت معنويات أهلنا المقدسيين ودعمتهم معنوياً واقتصادياً في مواجهة الاحتلال.
- أن يلزم الزائرين مرشدون وعلماء أكفاء لتحقيق الاهداف المنشودة للزيارة
- التعاون مع السفارات الفلسطينية لعمل منشورات خاصة بالمسجد الأقصى، تعطى للشركات والمكاتب السياحية لتحقيق الاهداف الثقافية والعلمية.
- رسم استراتيجية ثبات المسلمين في القدس من خلال الزيارات الهادفة التي تحقق الاتصال والتواصل والدعم الحقيقي المباشر من خلال جهود منظمه ودقيقة بالتعاون مع الأمن الفلسطيني والمنظمات الرسمية والشعبية.

- دعوة المسلمين للزيارة المشروطة بالضوابط الشرعية والصلاة في المسجد الأقصى والتعرف على مسلمين القدس والالهم وتحقيق ما يمكن تحقيقه من آمالهم ومساعدتهم على الرباط والثبات في بيت المقدس.
- ندعو كافة علماء الامة ومجامعها الفقهية الى اصدار فتوى تحرم السكوت على ما يحصل من اعتداءات على المسجد الاقصى والمقدسيين ومنع المسلمين من الوصول اليه والصلاة فيه .
- تشكيل وفد رسمي لمتابعة الدعم المادي والمعنوي للمقدسيين بالتنسيق مع ذات الاختصاص في السلطة الوطنية .
- تاسيس قسم في الجامعة العربية أو جهة ذات الإختصاص والسفارات الفلسطينية لتنظيم هذه الزيارات الهادفة بالتعاون مع وزارة الاوقاف الأردنية ووزارة الأوقاف الفلسطينية ممثلة عن السلطة الوطنية، لتقديم الحاجات الماسة لتثبيت اهلنا المقدسيين، والعمل على رفع مستواهم الإقتصادي، والمساهمة في إعمار البيوت القديمة في الاحياء المقدسية.
- باطلاق فضائية تتحدث عن القدس وتاريخها وفضائلها وأهميتها.
- تشكيل الهيئة الإسلامية الدولية لإحياء المشاعر الإيمانية والشعائر التعبدية في المسجد الأقصى المبارك.
- تشكيل الهيئة المسيحية الدولية لمناصرة شعبنا للتغلب على خطر الصهيونية على المقدسات المسيحية.

المراجع:

* القرآن الكريم.

* صحيح البخاري.

* صحيح مسلم.

1. البدوي، امنه سليمان محمد (2013)، كتب فضائل بيت المقدس من العصرين الأيوبي و المملوكي.
2. البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر (1958) فتوح البلدان، بيروت: دار النشر للجامعتين.
3. السيوطي، محمد بن شهاب الدين (1982) اتحاف الاخصا بفضائل المسجد الأقصى، حققه حمد رمضان وآخرون، القاهرة:الهيئة المصرية للكتاب و السنة.
4. شهاب الدين، احمد بن إبراهيم الشافعي (2009) مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام بتحقيق حامد عبد الباسط-القاهرة، مركز تحقيق التراث.
5. العسلي، كامل (1981)مخطوطات فضائل بيت المقدس، عمان:مجمع اللغة العربية.
6. عفانة، حسام الدين ،المسجد الأقصى المبارك فضائل وأحكام وآداب.
7. عوض، خالد (2010) القدس مسجد مصور.
8. ابن الفركاح: برهان الدين الغزاري (2003) باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس. تحقيق، تشارلز، ماثيوز، مصر:مكتبة المدبولي.
9. المقدسي، شهاب الدين بن هلال بن تميم (1994) مثير الغرام إلى زيارة القدس و الشام،تحقيق احمد الخطيمي (ت،765/هـ)، بيروت: دار الجيل.
10. مجير الدين الحنبلي(1968)الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل.
11. الواسطي محمد ابن احمد (2010)، كتاب فضائل البيت المقدس،إصدارات بيت المقدس.

موقع الكتروني:

www.ahlalhadeeth.com

www.alquds-online.org

[www.https://ar-facebook.com](https://ar-facebook.com)



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

زيارة القدس: الأهداف.. والأحكام الشرعية

إعداد

الدكتور الشيخ عكرمة سعيد صبري - القدس

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد بن عبد الله النبي الأمي الأمين وعلى آله الطاهرين المبجلين، وصحابته الغر الميامين المحجلين ومن تبعهم وخطا دربهم واقتفى أثرهم واستنّ سنتهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد،

لقد أحسنت الأمانة العامة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة أن وضعت على جدول أعمال الدورة الثانية والعشرين موضوع: (زيارة القدس في ظل الاحتلال) وأشكر الأمانة العامة لتكليفها لي لاعداد بحث في هذا الموضوع.

وقد حاولت في بحثي المتواضع إحاطة الموضوع ما أمكنني ذلك، وبشكل موجز في ثمانية محاور، بحيث لا يتجاوز البحث عدد الصفحات المطلوبة والمقررة.

فإن وفقت بفضل ومنة من الله عزوجل، وإن قصرت فذلك من نفسي، والكمال لله وحده. والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته

القدس في:

11 محرم الحرام 1436هـ

وفق 4 / 11 / 2014م

الباحث

الشيخ الدكتور عكرمة سعيد صبري-القدس

www.ekrimasabri.net

Islamic-c@hotmail.com

Mufti-dr.ekrima@palnet.com

Jawwal: 00970599399053

Fax:0097022347047

المحور الأول

منزلة فلسطين في الإسلام

حينما نذكر المسجد الأقصى المبارك فإننا نعني أيضاً القدس بخاصة، وفلسطين بعامة، وأي مسمى يرد في هذا البحث من المسميات الثلاث فهي تعني المسميين الآخرين فالتلازم بينها هو تلازم عقيدة وإيمان وعبادة وتاريخ، فلا مجال للفصل بين هذه المسميات، فالله عزوجل يقول في سورة الإسراء: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾¹، ولا توجد سورة في القرآن الكريم قد بدأت بلفظ (سبحان)، إلا سورة الإسراء للدلالة على أن الله رب العالمين يريد أن يشعرنا أن هناك أمراً خارقاً للعادة قد حدث ألا وهو معجزة الإسراء والمعراج. والمعلوم أن المعجزات هو جزء من العقيدة الإسلامية. وأن المباركة التي وردت في هذه الآية الكريمة قد شملت أرض فلسطين من البحر الأبيض المتوسط إلى نهر الأردن بما في ذلك مدينة القدس. وأن المباركة للمسجد الأقصى المبارك هي مضاعفة ومحققة من باب أولى. وهناك رأي لعلماء التفسير بأن المباركة تشمل بلاد الشام بل تشمل ديار الإسلام كلها، وأن أي قطر يسلم أهله تشمله المباركة.² ولتوضيح منزلة فلسطين في الإسلام لابد من تناول الارتباطات الوثيقة والحقوق المتينة والعلاقات الوطيدة التي تربط المسلمين بأرض فلسطين، أذكر بإيجاز على شكل نقاط، وهي:

1- أولاً: الارتباط العقدي (نسبة إلى العقيدة):

يتمثل الارتباط العقدي في عدة أمور اذكر منها:

أ- معجزة الإسراء والمعراج: فقد اسرى برسولنا الأكرم محمد ﷺ من المسجد الحرام بمكة المكرمة إلى المسجد الأقصى المبارك بمدينة القدس في فلسطين، وعُرج به من المسجد الأقصى المبارك إلى السماوات العلا عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى كما أشارت إليه سورة النجم. فكانت القدس محوراً لهذه المعجزة الربانية- إليها جرى الإسراء، ومنها جرى المعراج- وذلك لبيان أهمية القدس وفلسطين ولرفع شأنها ومنزلتها. وبما أن حادثة الإسراء والمعراج معجزة، والمعجزة تمثل جزءاً من العقيدة الإسلامية كان ارتباط المسلمين، جميع المسلمين، بهذه المدينة ارتباطاً عقدياً إيمانياً. وعليه فإن وجود أهل فلسطين في هذه الديار مستند إلى قرار إلهي ابدى، لا يخضع للتفاوض ولا للتنازل.

¹ - سورة الإسراء الآية (1).

² - تفسير الطبري المجلد 9- الجزء 15- ص: 4 و5. وإتحاف الخصاص بفنائل المسجد الأقصى للسيوطي ص: 95.

ب- الملك إسرائيل وصخرة بيت المقدس

قال الله سبحانه وتعالى ﴿وَأَسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ. يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ...﴾¹ (المكان القريب) هو صخرة بيت المقدس حيث ينادي الملك اسرافيل بالحشر، وهو يوم الخروج من القبور يوم القيامة² وكما هو معلوم أن يوم القيامة يمثل جزءاً من الإيمان والعقيدة في الإسلام.

ج- القدس ارض المحشر والمنشر:

ستكون مدينة القدس يوم القيامة أرضاً للمحشر والمنشر ففيها يجمع الناس وفيها يعرضون للحساب فعن الصحابية الجليلة ميمونة بنت سعد رضي الله عنها قالت: يا نبي الله افتنا في بيت المقدس. فقال "أرض المحشر والمنشر، ائتوه فصلوا فيه، فإن الصلاة فيه كآلف صلاة في غيره. قلت: رأيت إن لم استطع أن أتحمّل إليه؟ قال: "فتهدي له زيتاً يسرج في قناديله، فمن فعل ذلك فهو كمن أتاه" وفي لفظ (يسرج فيه)³ وبما أن يوم القيامة يمثل جزءاً من العقيدة كان ارتباط المسلمين، جميع المسلمين، بهذه الديار هو ارتباط عقيدة.

2- ثانياً: الارتباط التعبدي (نسبة إلى العبادة):

أ- استقبال المسلمون بيت المقدس في صلواتهم مدة ستة عشر شهراً (أي مدة سنة واحدة وأربعة أشهر) على أرجح الروايات⁴ وذلك من بدء مشروعية الصلاة في سماء القدس حتى نزول قوله عز وجل: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾⁵ فأصبح المسجد الحرام بمكة المكرمة هو قبلة المسلمين، لذا اعتبرت مدينة القدس أولى القبلتين⁶.

ب- إن ثواب الركعة الواحدة في الصلاة في المسجد الأقصى المبارك بخمسمائة ركعة في غيره من المساجد لقول رسولنا الأكرم محمد ﷺ "فضل الصلاة في المسجد الحرام على غيره بمائة ألف صلاة، وفي مسجدي ألف صلاة، وفي مسجد بيت المقدس خمسمائة صلاة."⁷ وللحديث عدة روايات يقوي بعضها بعضاً. ولا بد من الإشارة إلى أننا حينما نذكر (المسجد الأقصى) فإننا نعني بذلك جميع منطقة المسجد الأقصى والتي تبلغ مساحتها (144) دوغماً (مائة وأربعة وأربعين ألف متر مربع) أي لا نعني البناء الجنوبي المغطى فحسب بل يشمل الأقصى جميع مرافقه

1 - سورة (ق) الآية (41).

2- تفسير الطبري- المجلد 9- ج26. ص: 114.

3 - رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والبيهقي بإسناد صحيح (مسند أحمد ج6 ص463 وابن ماجه رقم 1407)، ومعنى (إن لم استطع أتحمّل إليه) أي لم أتمكن من الوصول إليه. (تهدي له زيتاً) كناية عن اعماراه والتبرع له.

4 - تفسير المراغي ط2 ص9 وص10، ونور اليقين في سيرة سيد المرسلين للشيخ الخصري ص105، وأخرجه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن الصحابي الجليل البراء بن عازب رضي الله عنه.

5 - سورة البقرة الآية 144.

6- تفسير الطبري- مجلد2. جزء 26. ص:5-ص:13.

7 - رواه احمد وابن خزيمة والطبراني والبخاري، واسناده حسن، عن الصحابي الجليل أبي الدرداء رضي الله عنه.

بما في ذلك مسجد الصخرة المشرفة والمصلى المرواني والأقصى القديم والمساطب والممرات واللواوين والأروقة والآبار والسبل والباحات والجدران الخارجية والبوابات الرئيسية.

ج- حث (عليه الصلاة والسلام) على زيارة المسجد الأقصى المبارك بقصد العبادة وربطه بالمسجد الحرام بمكة المكرمة وبالمسجد النبوي بالمدينة المنورة بقوله "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المساجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى." وفي رواية (المسجد الأقصى ومسجدي هذا)¹

د- ربط رسولنا الأكرم محمد ﷺ المسجد الأقصى المبارك بمناسك الحج والعمرة بقوله "مَنْ أَهَلَ بِحُجَّةٍ أَوْ عَمْرَةٍ مِنَ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ."² ومعنى (أهل) بدأ بالتكبير والتلبية أو أحرم من المسجد الأقصى المبارك بملايس الإحرام.

هـ- إن المقيم في مدينة القدس له ثواب المرابطة في سبيل الله فهو في عبادة مستمرة للحديث النبوي الشريف "لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم ولا مَنْ خذلهم ولا ما أصابهم من اللأواء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك. قالوا: يا رسول الله وأين هم؟ قال: ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس."³ المقدس.

3- ثالثاً: الارتباط الحضري والثقافي:

يتمثل هذا الارتباط بعدة أمور، أذكر بعضاً منها، وهي:

أ- البناء الفريد لكل من المسجد الأقصى المعقود (المغطى) ومسجد قبة الصخرة المشرفة بالإضافة إلى اللواوين والأروقة والمساطب والأدراج والسبل والآبار في باحات المسجد الأقصى المبارك، مع الإشارة إلى أن المنطقة التي تبلغ مساحتها (144) دونماً تُعدّ كلها المسجد الأقصى المبارك.

ب- وجود مئات العقارات الوقفية والأثرية والتراثية التي تعود إلى العصور العمرية والأموية والعباسية والصلاحية والمملوكية والتركية وتقع في محيط المسجد الأقصى المبارك وفي البلدة القديمة أيضاً فإنها كلها تمثل الوجه الحضري الإسلامي.

ج- وجود العشرات من المساجد في البلدة القديمة من مدينة القدس شيدت في عصور متعاقبة، ويعود بعضها إلى العهد العمري.

¹ - متفق عليه عن الصحابي الجليل أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. كما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه. (صحيح البخاري رقم 1189 ومسند أحمد ج 3 ص 34 وسنن أبي داود رقم 2033 وسنن النسائي ج 2 ص 73 وسنن ابن ماجه رقم 1410).

² - رواه أبو داود في سننه عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها. وكذلك أخرجه ابن ماجه في سننه بلفظ آخر.

³ - أخرجه أحمد والطبراني في الأوسط بإسناد صحيح ورجاله ثقات عن الصحابي الجليل أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه.

د- إشادة مئات دور القرآن الكريم والحديث الشريف والمدارس والمعاهد والزوايا والأربطة والتكايا حول المسجد الأقصى المبارك وفي البلدة القديمة منذ العهد الصلاحي وحتى يومنا هذا، ليؤكد ارتباط المسلمين الثقافي والعلمي والحضري بفلسطين.¹

4- رابعاً: حقنا السياسي

اما الارتباط (الحق) السياسي في هذه البلاد فيتمثل في العهدة العمرية حين مجيء أمير المؤمنين الخليفة العادل عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- إلى القدس واستقبال (صفرونيوس) بطريك الروم له عام 15هـ /636م، وقد وقع عمر على هذه العهدة كما وقع عليها الصحابة: عبد الرحمن بن عوف وخالد بن الوليد ومعاوية بن ابي سفيان -رضي الله عنه- ، فقد تسلم المسلمون هذه البلاد من الرومان ولم يعد لنا وريث في هذه البلاد؛ لان دولة الرومان قد انقرضت.

وتعلمون ان عمر قد اعطى الامان لجميع المواطنين وحفظ لهم حقوقهم فلم يصادر ارضاً، ولم يهدم بيتاً، ولم يقتل انساناً، ولم يشرد اسرة، ولم يقطع طريقاً ولا ماء... والتاريخ ينطق بذلك، ويشهد له الاصدقاء والاعداء. وحافظ عمر على كنائس المسيحيين ولم يكن وقتئذ كنساً لليهود، فلو كان لهم كنساً لحافظ عليها.

ونربط بين صلاة عمر بن الخطاب في ساحة كنيسة القيامة وبين حقنا في المسجد الاقصى من ناحيتين. فحينما كان عمر في كنيسة القيامة حان وقت الظهر فطلب منه بطريك الروم صفرونيوس أن يصلى داخل الكنيسة فرفض قائلاً: أخشى ان يأتي اناس من بعدي يدعون بأحقية المسلمين في هذه الكنيسة. وصلى خارج الكنيسة. وئبي فيما بعد المسجد المعروف بمسجد عمر وهو المقابل لكنيسة القيامة رمزاً للتسامح الاسلامي تجاه سائر الديانات. ومن المؤسف أن الاجانب يطلقون مسجد عمر على المسجد الاقصى، وهذا ما نشهده من الخرائط التي يستعملها الادلاء والسياح حيث يكتب: **Omar Mosque** متجاهلين اسم المسجد الاقصى. ونحب أن نوضح أن المسجد الأقصى ورد ذكره في القرآن الكريم فلا تنازل عن هذه التسمية أبداً، نعم جاء عمر إلى المسجد الاقصى كما جاء غيره من مئات الصحابة إلى مدينة القدس، ومنهم بلال بن رباح، الذي اذن في المسجد الاقصى.

ولكن لم يسم مسجد عمر إلا من الاجانب للتقليل من اهمية هذا المسجد، فالمسجد غير منسوب لعمر فهو المسجد الاقصى الذي سماه الله هذه التسمية في حادثة الاسراء والمعراج وأما مسجد عمر فهو المسجد المقابل لكنيسة القيامة.

¹ - المفصل في تاريخ القدس للأستاذ عارف العارف ج 1 ص491- ص504 وبحث (واجب المسلمين نحو تخليص القدس الشريف) للباحث ص3 وص4.

ان عمر مأمور من الله في المحافظة على عبادة الديانات الاخرى... فحينما جاء إلى مدينة القدس حفظ للمسيحيين كنيسة القيامة وأماكن العبادة التي تخصهم.

فليس من المنطق أن يأمر الله تعالى المسلمين ببناء المسجد الاقصى على مكان عبادة لليهود. وأن الله منزه عن الاعتداء فلا يمكن أن يطلق اسم المسجد الاقصى على هيكل سليمان، وأن الذين يزعمون أن هيكل سليمان موجود في ساحة المسجد الاقصى المبارك متوهمون خاطئون... فإن تركيز اليهود على المسجد الاقصى المبارك بأنه هو هيكل سليمان غير صحيح ونعتبره خرافة!¹

والمسلمون "السذج" يسرون وراء هذه الخرافة، ويكتبون في بعض كتبهم التاريخية بأن المسجد الاقصى مبني على هيكل سليمان!! فمن أين هذه المعلومات؟ فاليهود أنفسهم لا يعلمون أين الهيكل... فإن كتب التاريخ لديهم تخمن وتقول: هو بين القدس وسلوان؟ او هو في منطقة الحرم القدسي؟ او هو في منطقة باب الساهرة؟ او في جبل صهيون؟ او في طريق أريحا أو في منطقة بيت لحم؟ فاليهود انفسهم يتخبطون. ثم يدعون أن المسجد الاقصى المبارك مبني على هيكل سليمان!! هذه اكبر سذاجة لاننا لا نرجع إلى القرآن الكريم، ولا نعود إلى مصادرنا المعتمدة التي تعطينا الخبر اليقين.

وأرى ان هيكل سليمان خرافة من جانبيين: جانب ديني، وجانب تاريخي. أما الجانب الديني فان الله سبحانه وتعالى أسرى بالرسول محمد -صلى الله عليه وسلم- من مكة إلى المسجد الاقصى، فليس من المعقول أن يقرر الله عزّوجل أن المسجد الأقصى مكان عبادة لنا على حساب مكان عبادة اليهود، فالله تعالى يأمرنا أن لا نهدم كنيسة ولا كنيساً، ويأمرنا في المحافظة على حرية الديانة والعبادة لأصحاب الديانات الاخرى. فكيف يأمرنا الله أن نبني الاقصى على مكان هيكل؟! اذن لا نسلم بأن الهيكل كان مكان الاقصى. وان العهدة العمرية تؤكد بأنه لم يكن هناك كنس لليهود حين فتح بيت المقدس سنة 15هـ/ 636م فلو كان كنس لليهود وقتئذ لحافظ عليها عمر بن الخطاب، كما حافظ على كنائس النصارى.

أما من الناحية التاريخية فلو تمكن اليهود من أن يثبتوا شيئاً له علاقة بالهيكل لاعلنوا ذلك. ونحن قانعون بأن كتبهم التاريخية تخمن ظناً، والظن لا يغلب القطع، والامر القطعي هو ان المسجد الاقصى قائم منذ خمسة عشر قرناً وهو مرئي وثابت، ولا يزول الامر القطعي بمجرد وهم وظن، فالامر القطعي يبقى قائماً إلى أن يأتي أمر قطعي آخر أقوى منه أو يساويه على الأقل، فنحن لا نسلم بأن هيكل سليمان - أي مكان عبادة سليمان - كان في المسجد الاقصى المبارك.

¹ - تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري) ج3-ص:60 وص:608. والمفصل في تاريخ القدس للمؤرخ عارف العارف ج1-ص:94. وبلادنا فلسطين للمؤرخ مصطفى مراد الدباغ-ج9-ص: 89 وص: 90.

وعلاقتنا مع اصحاب الديانات السماوية واضحة وتتلخص بأن ما ورد في القرآن الكريم عنهم نؤمن به، وما لم يرد في القرآن عنهم نكون غير ملزمين به، فالقرآن لم يخبرنا بأن هناك هيكلًا؛ اذن لا نؤمن بادعاء اليهود في الهيكل.

فنعود إلى الحق السياسي بأننا كمسلمين قد حكمنا هذه البلاد من عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وجاء الامويون والعباسيون والايوبيون والمماليك والاتراك حتى الحرب العالمية الاولى، حيث خسرتنا السلطة ولكن بقيت املاكنا في فلسطين بأيدينا، وفي العام 1948م خسرتنا قسماً من اراضينا، وفي العام 1967م خسرتنا قسماً آخر، لكن حقنا الديني يكون قائماً إلى يوم القيامة.

5- خامساً: حقنا الواقعي

يتمثل هذا الحق في اننا مرابطون لا نفرط في بلادنا منذ خمسة عشر قرناً... وآثارنا وحضارتنا الاسلامية ومساجدنا وأماكن عبادتنا ماثلة قائمة لوم تزل... اذن نحن هنا موجودون... وان الطابع العربي الاسلامي بقي قائماً إلى يومنا هذا، ونحن الآن مهددون في هذا الحق، والمحاولات جارية في تغيير الواقع إلى واقع آخر معاكس لحقنا عن طريق مصادرة الاراضي واقامة المستوطنات الاسرائيلية، وبناء جدار الفصل العنصري.

6- سادساً: الارتباط التاريخي:

إن العرب اليبوسيين هم أقدم الشعوب والأمم التي سكنت في فلسطين وذلك قبل سبعة آلاف وخمسمائة سنة قبل الميلاد (أي منذ العصر الحجري) وأن الرقوم الحجرية تثبت ذلك، ولم يدوّن التاريخ أقدم من اليبوسيين والكنعانيين العرب في هذه الديار. فاليبوسيون هم أول مَنْ أسسوا مدينة القدس وأن أول اسم لها هو "يبوس" نسبة لهم. ومن أسماء هذه المدينة أيضاً (أورو - سالم) وهي تسمية كنعانية ومعناها مدينة السلام، ولا غرابة في ذلك فإن الهجرات العربية السابقة من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد الشام كانت مستمرة منذ الوجود العربي في الجزيرة، ولا يوجد حائل طبيعي لا جبال ولا بحار ولا أنهار يفصل الجزيرة العربية عن بلاد الشام بعامة وأرض فلسطين بخاصة. وبالتالي كانت الهجرات من الجزيرة العربية وإليها أمراً سهلاً وميسوراً. ومن المعلوم بدهاء إن الهجرات كانت من الجزيرة العربية إلى بلاد الشام أوسع من الهجرات من بلاد الشام إلى الجزيرة العربية لأن العرب كانوا بحاجة ماسة إلى الماء والكأ وهما متوفران في بلاد الشام أكثر من الجزيرة العربية. 1 هذا وقد أشار القرآن الكريم إلى أن أهل فلسطين العرب كانوا موجودين في فلسطين قبل بعثة موسى عليه السلام أي قبل ظهور الديانة اليهودية ، أما تقديس فلسطين فقد كان قبل بعثة موسى عليه السلام أيضاً، ويتضح ذلك في سورة المائدة فيقول سبحانه وتعالى على لسان موسى عليه

¹ - الأناجيل في تاريخ القدس والخليل للعلامة مجير الدين الحنبلي ج 1 ص 8، والمفصل في تاريخ القدس للأستاذ عارف العارف ص 1 - ص 4، وقبة الصخرة المشرفة والمسجد الأقصى المبارك للأستاذ عارف العارف أيضاً ص 18 وتاريخ العرب والمسلمين للأستاذين محمد حسين علي وعبد الرحيم مرعب ص 7 وص 8 وبيت المقدس من العهد الراشدي وحتى نهاية الدولة الأيوبية للدكتور حمد يوسف ودليل المسجد الأقصى المبارك للباحث ورفيقه ص 7 وص 8.

السلام: ﴿ يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ. ¹ والمراد بالأرض المقدسة: فلسطين. ومعنى (كتب) أمر وأوجب، وليس بمعنى ملك وسجّل كما يتوهم الجاهلون في اللغة العربية وفي تفسير القرآن الكريم. ومعنى الآية الكريمة: يخاطب سيدنا موسى عليه السلام بني إسرائيل بأن يدخلوا أرض فلسطين المقدسة التي أمرهم الله بدخولها، ويحذرهم من التمرد وعدم الاستجابة لأمر الله حتى لا ينقلبوا خاسرين. فماذا كان جواب بني إسرائيل؟ يقول الله عز وجل: ﴿ قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَنذُرُهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ. ² أي أن أهل فلسطين هم أقوياء جبارة لا طاقة لنا بهم، وأن بني إسرائيل لن يدخلوا فلسطين حتى يخرج أهلها منها، فإذا ما خرجوا منها فإنهم حينئذ يلبون الطلب ويدخلون فلسطين. وفي ذلك إشارة إلى أن بني إسرائيل يريدون أرضاً بلا شعب. وحينما طلب رجلان صالحان من بني إسرائيل أن يدخلوا أرض فلسطين كان جوابهم مرة أخرى الرفض والامتناع فيقول رب العالمين: ﴿ قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَنَنذُرُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ³ لقد أصّر بنو إسرائيل على عدم دخول فلسطين وإنهم استعملوا اللفظ (أبدًا) في هذه الإجابة والتي تفيد التأييد مع الاستقبال حيث استعملوا الحرف (لن) مرتين، وهذا الحرف يفيد النفي مع الاستقبال أيضاً. ونتيجة لهذا التعتت توجه موسى عليه السلام إلى ربه، فيقول عز وجل على لسان موسى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ⁴ فجاء الجواب الإلهي والقرار الرباني بقوله سبحانه وتعالى " قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ⁵ والمعنى: إن الأرض المقدسة فلسطين محرمة على ذلك الجيل من بني إسرائيل، عقاباً لهم على تمردهم لأوامر الله، ثم إنهم سيتيهون في صحراء سيناء أربعين سنة ⁶، ونضيف بأن لفظ "أبدًا" ورد على لسان بني إسرائيل فقد ارتضوا هذا الحكم على انفسهم،

وبعد هذا القرار الرباني مكث موسى (عليه السلام) مع قومه تائهين في صحراء سيناء مدة أربعين سنة، ورغم انتهاء هذه المدة فإنهم لم يدخلوا فلسطين بل توجهوا إلى جبال مؤاب (جبال الكرك ومأدبا) عبر وادي عربة في الأردن. ووقف موسى (عليه السلام) على تلة مرتفعة من جبال مؤاب فشاهد مدينة القدس متألماً متحسراً حيث لم يدخل فلسطين؛ لأن قومه امتنعوا عن دخولها لأنهم خائفون. وقد صرحت التوراة بذلك (قال له الرب: هذه هي الأرض التي أقسمت لإبراهيم واسحق ويعقوب قائلاً لنسلك: أعطيتها. وقد أربطت إياها بعينيك، ولكن

1 - سورة المائدة الآية 21.

2 - سورة المائدة الآية 22.

3 - سورة المائدة الآية 24.

4 - سورة المائدة الآية 25.

5 - سورة المائدة الآية 26.

6 - تفسير الطبري المجلد 4-ج6، ص:110 وص:111.

هنالك لا تعبر.)¹ ويؤيد هذا ما ورد في قصة موسى عليه السلام حيث قال حين أتاه ملك الموت (...فسأل الله أن يدينه من الأرض المقدسة رمية بحجر).² والمعلوم أن موسى عليه السلام لم يدخل أرض فلسطين وإنما توفي في جبال مؤاب في الأردن، وعبر عن ذلك بلفظ (رمية بحجر) أي في مكان قريب خارج فلسطين حين حضرته الوفاة. وعليه فإن موضوع "الميعاد إلى فلسطين" والذي يردده اليهود في هذه الأيام قد انتهى أصلاً منذ عهد موسى عليه السلام فالقرآن الكريم قد ذكر تحريم فلسطين عليهم بسبب تمردهم لأوامر الله عز وجل.

أما ادعاء اليهود بأنهم شعب الله المختار فقد استدرجهم الله سبحانه وتعالى فتمردوا عليه مرة تلو المرة، فغضب عليهم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ وَالْمَسْكَنَةَ وَبَأْوُؤُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾³. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ أَيْنَ مَا تُقْفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَأْوُؤُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةَ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾⁴. ففي هاتين الآيتين ضرب الله على بني

اسرائيل الذلة والصغار والمسكنة وأنزل عليهم الغضب بسبب عصيانهم واعتداءاتهم على الأنبياء وقتلهم لهم.⁵ هذه أبرز الارتباطات والعلاقات التي تربط العرب والمسلمين بأرض فلسطين وبيان حقوقهم الإيمانية والشرعية والتاريخية فيها وكيف أن الله عز وجل قد كرم فلسطين وقدسها وباركها ورفع من شأنها ومنزلتها.

¹ - التوراة - سفر التثنية - الإصحاح 34.

² - رواه البخاري ومسلم والنسائي عن الصحابي الجليل أبي هريرة - رضي الله عنه -.

³ - سورة البقرة الآية 61

⁴ - من سورة آل عمران الآية

⁵ - تفسير الطبري - المجلد الأول - ج 1. ص: 249 و ص: 250 والمجلد 3 - ج 4. ص: 31 و ص: 32.

المحور الثاني

القدس في القرآن الكريم

إن مسميات (فلسطين والقدس والأقصى) مترابطة ولا مجال لفصلها عن بعضها بعضاً فان ذكر آية الإسراء للأقصى قد شملت القدس وفلسطين بالمباركة، ويقول الإمام السيوطي في كتابة (إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى) بشأن آية الإسراء (لو لم يكن لبيت المقدس من الفضيلة غير هذه الآية لكانت كافية، لأنه إذا بورك حوله فالبركة فيه محققة ومضاعفة. ولأن الله تعالى لما أراد أن يعرج بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم إلى سمائه جعل طريقه عليه تبييناً لفضله، وليجعل له فضل البيتين وشرفهما)¹.

لذا فقد ورد ذكر مدينة القدس وفلسطين في القرآن الكريم ما يزيد عن عشرين مرة بلفظ (الأرض المقدسة، الأرض المباركة، القرية....) منها:

1. قوله سبحانه وتعالى: ﴿ يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ ﴾² والمراد بالأرض المقدسة: فلسطين.
2. قوله عز وجل: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴾³. والمراد بالقرية هنا: مدينة القدس، والمراد بالباب: باب حطة من بوابات المسجد الأقصى المبارك.⁴
3. قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ ﴾⁵. وأن مشارق الأرض ومغاربها المباركة هي بلاد الشام، وإنما بورك لوجود القدس فيها.⁶
4. قوله رب العالمين: ﴿ وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴾⁷. ويرى جمهور المفسرين على ان المراد بالقرية: القدس، والمراد بالباب: باب حطة من بوابات المسجد الأقصى المبارك⁸
5. قوله عز وجل: ﴿ وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ ﴾⁹. أي أن الله سبحانه وتعالى أنقذ أنقذ إبراهيم ولوطاً عليهما السلام باللجوء إلى الأرض التي باركها الله رب العالمين، وإن المفسرين يشيرون بأن

1- ص: 95
2- سورة المائدة الآية 21- مر شرحها
3- سورة البقرة الآية 58.
4- تفسير الطبري- المجلد 1-ج 1. ص: 235-ص: 238.
5- سورة الأعراف الآية 137
6- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية للشوكاني المجلد 2. ص: 240 ومصنف الشروق المفسر الميسر (مختصر تفسير الطبري)- محمد المعلم- إصدار دار الشروق بمصر ص: 183
7- سورة الأعراف الآية 161
8- مر شرحها في سورة البقرة الآية-58.
9- سورة الأنبياء الآية 71

- "الأرض" التي ورد ذكرها في هذه الآية الكريمة يراد بها بلاد الشام، ومن المعلوم أن الجزء المبارك والمخصص هو أرض المحشر والمنشر، أي بيت المقدس.¹
6. قوله تعالى "أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها...."² والقرية هنا: مدينة القدس أو الأرض المقدسة، والمراد واحد.³
7. قوله عز وجل: ﴿ وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ ﴾⁴ والربوة: المكان المرتفع من الأرض، وأما موقعها: فقال ابن عباس: الربوة هي بيت المقدس، وقال أبو هريرة: هي مدينة الرملة في فلسطين⁵
8. قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ ﴾⁶. (المكان القريب) هو صخرة بيت المقدس حيث ينادي الملك اسرافيل بالحشر وهو يوم الخروج من القبور يوم القيامة، ولذلك وصف الرسول محمد صلى الله عليه وسلم مدينة القدس بأنها أرض المحشر والمنشر.⁷
9. قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ ﴾⁸. والمعنى اللغوي ل (السااهرة): وجه الأرض، والمراد في تفسير (السااهرة) هي الموقع بجانب الطور في بيت المقدس، ومن أبواب مدينة القدس باب اسمه السااهرة.⁹
10. قوله تعالى: ﴿ وَالتِّينِ وَ الزَّيْتُونِ وَ طُورِ سِينِينَ ﴾¹⁰ وهذا البلد الأمين مكة المكرمة، والتين والزيتون: إشارة إلى دمشق وإلى بيت المقدس. وقال قتادة: والزيتون إشارة إلى جبل عليه بيت المقدس، وعن قتادة: طور سينين: هو جبل بالشام مبارك حسن، وقيل: طور سينين هو مسجد موسى - عليه السلام- في صحراء سيناء بمصر.¹¹
- هذه المجموعة من الآيات الكريمة التي أشارت إلى فلسطين بشكل عام وإلى مدينة القدس بشكل خاص. ولا مجال لأن نفصل القدس عن فلسطين، ولا أن نفصل فلسطين عن القدس.

¹ - تفسير الطبري-المجلد 7. ج 17 ص: 34.

² -سورة البقرة- الآية 259.

³ - تفسير الطبري-المجلد 1. ج 1. ص: 20.

⁴ - سورة المؤمنون- الآية 50.

⁵ - تفسير الطبري-المجلد 8. ج 18، ص: 19-ص: 21.

⁶ -سورة (ق)- الآية 41.

⁷ - تفسير الطبري-المجلد 9. ج 26، ص: 114.

⁸ -سورة النازعات- الآية 14.

⁹ - تفسير الطبري-المجلد 10. ج 30، ص: 24 وص: 25.

¹⁰ -سورة التين- الآيات 1-3.

¹¹ - تفسير الطبري-المجلد 10 ج: 30. ص: 153- ص: 155.

المحور الثالث

القدس في السنة النبوية

كما أن القدس قد وردت في القرآن الكريم فإنها وردت أيضاً في السنة النبوية المطهرة بلفظ (بيت المقدس). كما أن المسجد الأقصى المبارك يعبر عنه أحياناً بإسم (مسجد بيت المقدس)، وأذكر مجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة والآثار لإثبات ذلك:

1. عن الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: "قلت: يا رسول الله، أي مسجد وضع في الأرض أول؟ قال: "المسجد الحرام". قال: قلت: ثم أي؟ قال: المسجد الأقصى. قلت: كم كان بينهما؟ قال أربعون سنة. ثم أينما أدركتكَ الصلاة فصل فإن الفضل فيه".¹
2. "لا تشد الرحال إلا ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى".²
3. عن الصحابي الجليل البراء بن عازب رضي الله عنه قال: صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً ثم صرفنا نحو الكعبة".³
4. عن الصحابي الجليل ذي الأصابع رضي الله عنه قال: "قلت: يا رسول الله، إن ابتليتنا بعدك بالبقاء أين تأمرنا؟ قال: عليك ببيت المقدس فلعله أن ينشأ لك ذرية يغدون إلى ذلك المسجد ويروحون".⁴
5. عن الصحابي الجليل أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تنزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم ولا ما أصابهم من اللأواء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك. قالوا: يا رسل الله، وأين هم؟ قال: ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس".⁵
6. عن الصحابي الجليلة ميمونة رضي الله عنها، مولاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، قالت: "قلت: يا رسول الله، أفتنا في بيت المقدس. قال: أرض المحشر والمنشر، اتوه فصلوا فيه، فإن الصلاة فيه كألف صلاة في غيره. قلت: أ رأيت إن لم أستطع أن أتحمّل إليه؟ قال: فتهدّي له زيتاً يسرج فيه، فمن فعل ذلك فهو كمن أتاه".⁶ ومعنى (أتحمّل إليه): أتمكن من الوصول، (فتهدّي له زيتاً): كناية عن إعماره والتبرع إليه، وفي لفظ (يسرج في قناديله).

¹- أخرجه البخاري ومسلم وأحمد والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة.
²- أخرجه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود وابن ماجه والنسائي عن الصحابي الجليل أبي هريرة والصحابي الجليل أبي سعيد الخدري رضي الله عنهما.
³- أخرجه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه.
⁴- أخرجه أحمد والطبراني.
⁵- أخرجه أحمد والطبراني في (الأوسط) بإسناد صحيح ورجاله ثقات.
⁶- رواه أبو داود وابن ماجه وأحمد والبيهقي بإسناد صحيح.

7. وفي فضل الدفن في الأرض المقدسة ما ورد في قصة وفاة موسى عليه السلام حيث قال أتاه ملك الموت "ربّ أمتي في الأرض المقدسة رمية بحجر".¹ والمعلوم أن موسى عليه السلام لم يدخل فلسطين، وإنما توفي في منطقة مؤاب في الأردن، وعبر موسى عليه السلام عن ذلك بلفظ (رمية بحجر) أي كان قريباً من أرض فلسطين حين حضرته الوفاة.
8. عن الصحابي الجليل أبي الدرداء رضي الله عنه، عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قال: "فضل الصلاة في المسجد الحرام على غيره بمائة ألف صلاة".²
9. "إنما يسافر إلى ثلاثة مساجد: مسجد الكعبة، ومسجدي، ومسجد إيلياء".³
10. "لا ينبغي للمطي أن تشد رحاله إلى مسجد، بيتي فيه الصلاة، غير المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا".⁴ ومعنى (المطي): المسافر.
11. "لا تعمل المطي إلا ثلاثة مساجد: إلى المسجد الحرام، وإلى مسجدي، وإلى مسجد بيت المقدس".⁵
12. "صلاة الرجل في بيته بصلاة، وصلاته في مسجد القبائل بخمس وعشرين صلاة، وصلاته في المسجد الذي يجمع فيه بمئتي صلاة، وصلاته في المسجد الأقصى بخمسين ألف صلاة، وصلاته في المسجد الحرام بمائة ألف صلاة".⁶
13. "صلاة في مسجدي خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الأقصى".⁷
14. "من أهل بحجة أو عمرة من المسجد الأقصى غفر له ما تقدم من ذنبه".⁸
15. "اللهم بارك لنا في شامنا" رواه البخاري والترمذي عن الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. وهذا دعاء من النبي صلى الله عليه وسلم بالبركة لبلاد الشام، والمعلوم أن درة الشام بيت المقدس.
16. "يا معاذ، إن الله سيفتح عليكم الشام من بعدي: من العريش إلى الفرات، رجالهم ونساءهم وإماؤهم مرابطون إلى يوم القيامة، فمن إختار منكم ساحلاً من سواحل الشام أو بيت المقدس فهو في جهاد إلى يوم القيامة".⁹

¹- رواه البخاري ومسلم والنسائي.
²- الطبراني في الكبير واليزار في مسنده، وقال: اسناده حسن.
³- رواه الإمام مسلم في صحيحه عن الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه.
⁴- رواه الإمام أحمد في مسنده عن الصحابي الجليل أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
⁵- رواه الإمام أحمد في مسنده عن الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه. كما أخرجه النسائي في سننه والإمام مالك في (الموطأ).
⁶- رواه ابن ماجه في سننه عن الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله عنه.
⁷- رواه الإمام أحمد في مسنده عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.
⁸- رواه أبو داود في سننه عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها. وكذلك أخرجه ابن ماجه في سننه بلفظ آخر.
⁹- رواه ابن عساکر في تاريخ دمشق، والطبراني في الكبير، والمتقي الهندي في كنز العمال عن الصحابي الجليل أبي الدرداء رضي الله عنه.

17. لقد حرص أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه على القدوم إلى البيت المقدس وإستلام مفاتيح المدينة المباركة المقدسة من البطريك صفرونيوس بطريك الروم وقتئذ سنة 15هـ 636م، وذلك لأهمية المدينة في الإسلام.

18. كما حرص العشرات من الصحابة الكرام رضون الله عليهم على الإقامة في بيت المقدس، ومنهم من دفن فيها بشكل خاص، وفي فلسطين بشكل عام: ریحانة، وذو الأصابع، وعبد الرحمن بن غنم (أبو غنيم)، وعكاشة، وعبادة بن الصامت، وشداد بن أوس وغيرهم....

هذه بعض الأدلة التي تثبت إرتباط القدس في السنّة النبوية الشريفة، وستبقى هذه المدينة المباركة المقدسة موئل أفئدة قلوب ملايين الملايين من المسلمين في أرجاء المعمورة منذ معجزة الإسراء والمعراج حتى يومنا هذا، وسيبقى إلى يوم القيامة، بإذن الله وإرادته وعونه.

المحور الرابع

بدايات الأطماع الصهيونية

في القدس وفلسطين

منذ القرن التاسع عشر للميلاد حاول اللوبي الصهيوني العالمي الضغط على السلطان العثماني التركي عبد الحميد الثاني (كان حكمه للدولة العثمانية من العام 1878م وحتى العام 1909م) وذلك للسماح لليهود بالهجرة إلى فلسطين ولإقامة مستعمرة يهودية فيها وقد رفض السلطان عبد الحميد هذا العرض وبقي على موقفه الإيماني الثابت وقال للوفد الصهيوني (لا أفرط في شبر واحد من فلسطين إلا على جسدي) وهناك أقوال أخرى على لسانه في المضمون نفسه، رغم أنهم عرضوا عليه مبالغ طائلة لخزينة الدولة، ومبالغ أخرى لحسابه الخاص ولكن لم يخضع لهذه الإغراءات، وطرد الوفد الصهيوني من مجلسه، في الوقت الذي كانت الدولة العثمانية في ضعف مالي.¹

وسار على نهجه الحكام الأتراك العثمانيون ممن جاؤا بعده، إلا أن الحركة الصهيونية لم تتوقف عن محاولتها التآمرية على فلسطين وعلى شعبها فعقدت مؤتمرها المعروف في مدينة بازل (بال) في سويسرا، ويقال له مؤتمر بال حسب اللغات المتعددة، وذلك في العام 1310هـ/1897م وتمخض عن هذا المؤتمر قرارات عرفت بـ (برتوكولات حكماء صهيون) والتي تنص على ضرورة إقامة دولة يهودية في فلسطين، ولا بد من العمل على تفوق اليهود على سائر شعوب العالم، والسيطرة عليها من خلال نشر الفساد وافتعال الخلافات فيما بينها²، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم قبل خمسة عشر قرناً فيقول الله عز وجل في وصف نفسياتهم وكشف مؤامراتهم: ﴿أَوَكَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾³. أي كلما عاهد اليهود من بني اسرائيل ربحم عهداً وأوثقوه ميثاقاً غليظاً نبذه فريق منهم حيث نقضوه وتركوه، للدلالة على أن أكثرهم لا يؤمنون.⁴

ويقول سبحانه أيضاً في حقهم: ﴿... ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾⁵. هذه الآية الكريمة تكشف نوايا اليهود السيئة الغادرة تجاه العرب، فيرى اليهود بأنه لا

¹ - كتاب (العرب والعثمانيون من (1516-1916م) ص: 537 وكتاب (مذكرات السلطان عبد الحميد) ص: 32 وص: 33.

² - الفكر الصهيوني- المصدر الثالث- المقدمة - محمد خليفة التونسي والمصادر الثقافية للإرهاب الصهيوني- بروتوكولات حكماء صهيون -ص: 3 د. صلاح الدين السويسي 1431هـ/2009م. وملتقى أهل الحديث-الشاملة الحظر اليهودي- بروتوكولات حكماء صهيون-أحمد صالح القماش.

³ - سورة البقرة- الآية 100.

⁴ - تفسير الطبري. المجلد 1- ج 1، ص: 351.

⁵ - سورة آل عمران - 75

حرج فيما أصابوا ونهبوا من أموال العرب فهي مستباحة لهم ولا إثم يلحق اليهود؛ لأن العرب على غير الحق!!¹
حسب معتقداتهم الباطلة.

ويقول رب العالمين في آية الثالثة: ﴿ أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا ﴾². والنقير: النقطة من
ظهر نواة التمرة. ومعنى الآية: إن اليهود إذا كان لهم حظ من الملك فلا يؤتون الناس أي شيء حتى ولو كان بحجم
النقير!!³ وذلك كناية عن صغر الحجم.

ثم خطت الصهيونية العالمية خطوة أخرى حينما انضم اليهود في العالم إلى معسكر الحلفاء، في الحرب العالمية
الأولى والتي بدأت في 28 تموز (يوليو) من العام 1914م ضد دول المحور⁴ فاخذ اليهود جائزتهم على حساب
غيرهم وذلك حينما أصدر المدعو (جيمس آرثر بلفور) وزير خارجية بريطانيا وقتئذ⁵ تصريحه المعروف بوعده بلفور
والذي يقضي بإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين، وكان ذلك في 2 تشرين الثاني (نوفمبر) 1917م⁶ حيث
صدر هذا الوعد ممن لا يملك لمن لا يستحق، فان المدعو بلفور لا يملك شيئاً في فلسطين، وان اليهود لا يستحقون
هذا الوعد حيث لم يكن لهم وجود في فلسطين.

وبعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها في 11 تشرين الثاني (نوفمبر) 1918م⁷ وذلك بتغلب الحلفاء
على دول المحور صدر صك الانتداب البريطاني على فلسطين في 24 تموز (يوليو) 1922م⁸ وذلك من خلال
عصبة الأمم وهنا وقعت المأساة الكبرى على شعب فلسطين لان بريطانيا كانت تخطط لإقامة كيان صهيوني
لليهود على ارض فلسطين، وكان أول مندوب بريطاني يحكم فلسطين هو يهودي الديانة بريطاني الجنسية ويدعى
(هاربرت لويس صموئيل)⁹ وذلك لتنفيذ المخطط الاجرامي المرسوم بزيادة عدد اليهود في فلسطين، ففتح حاكم
فلسطين البريطاني (والذي يطلقون عليه المندوب السامي!!) باب الهجرة لليهود إلى فلسطين على مصراعيه ليزداد
عدد اليهود في فلسطين وليسيطروا على أكبر مساحة ممكنة من أرض فلسطين حيث إن مندوب بريطانيا (حاكم
فلسطين) بدأ بتمليك اليهود أراض ليست لهم أصلاً. وذلك تمهيداً لإقامة الكيان الصهيوني في قلب فلسطين
فكانت خيوط المؤامرات تمتد من بريطانيا إلى فلسطين.

أقول ذلك: لتدرك الأجيال الصاعدة حجم المؤامرة الكبرى على فلسطين، وحتى لا تنسى هذه الأجيال المتعاقبة
بلادهم وأراضي آبائهم وأجدادهم. فقد كانت المؤامرات أكبر من طاقات الشعب الفلسطيني وأكبر من إمكاناته

¹ - تفسير الطبري المجلد 3. ج3، ص: 226.

² - سورة النساء الآية 52.

³ - تفسير القرطبي- المجلد 4- ج5، ص: 86.

⁴ - تاريخ المشرق العربي ما بين (1516-1922م) دار النهضة العربية للطباعة والنشر- عمر عبد العزيز عمر. بيروت 1496هـ/1985م وفلسطين
العربية بين الانتداب والصهيونية. يافا- 1356هـ/1937م. وفلسطين تاريخها وقضيتها - مؤسسة الدراسات الفلسطينية - المكتبة الجامعية- نابلس
وفلسطين والمؤامرة الكبرى- المركز العلمي للكتاب الإسلامي- ط1- الكويت 1415هـ/1994م. مصطفى الطحان ومصطفى مشهور.

⁵ - كان رئيس وزراء بريطانيا وقتئذ لويد جورج.

⁶ - الصراع الدولي في الشرق الأوسط ص: 66.

⁷ - المصدر في الهامش 6.

⁸ - فلسطين في خطط الصهيونية والاستعمار (من 1897م-1922م) مجلد 1 ص: 919 والتأسيس البريطاني للوطن القومي لليهود فترة هاربرت

صموئيل (من 1920-1925م). ص: 8.

⁹ - المصدر السابق.

المحدودة المتواضعة ولم يكن العرب والمسلمون وقتئذ في مستوى الأحداث لأنهم خرجوا مهزومين من الحرب العالمية الأولى، ووقعوا فريسة الدول الكبرى الاستعمارية حيث قسمت أقطارهم إلى مستعمرات أو مناطق خاضعة للنفوذ الأجنبي !!

وفي العام 1368هـ/1948م أُعلن عن قيام كيان غريب دخيل في فلسطين وقد أطلق عليه "دولة إسرائيل" على مساحة كبيرة من فلسطين من جهة ساحل البحر الأبيض المتوسط وتشمل هذه الدولة أيضاً الجزء الغربي من مدينة القدس وكذلك أراضي النقب وبعث السبع من جنوب فلسطين، فقد بلغت نسبة الأراضي التي تم الاستيلاء عليها واغتصابها نحو 80% من مساحة فلسطين الكلية، كل ذلك بتأييد مباشر من بريطانيا وأمريكا، وتشرد وقتئذ نصف مليون شخص من أهل فلسطين عن أراضيهم وأماكن أقامتهم، وأصبحوا لاجئين هائمين على وجوههم فأقيمت لهم مخيمات في الضفة الغربية وفي قطاع غزة من فلسطين، وتشردت منهم إلى الأردن وسوريا ولبنان والعراق ومصر وغيرها، وقد أصبح عددهم الآن ستة ملايين ونصف المليون¹. وفي العام 1387هـ/1967م وقعت حرب حزيران حزيران (يونيو) أو قل: مهزلة حزيران، والتي عرفت بحرب الأيام الستة وسقط ما تبقى من فلسطين في أيدي المحتلين الإسرائيليين بما في ذلك القدس الشرقية التي تضم البلدة القديمة بما فيها المسجد الأقصى المبارك وكنيسة القيامة وسائر المقدسات الإسلامية والمسيحية. كما سقطت وقتئذ صحراء سيناء بمصر، والهضبة السورية (هضبة الجولان) بسوريا ووادي عربة بالأردن، وتشرد مرة أخرى مئات الآلاف من الشعب الفلسطيني إثر حرب حزيران وعرفوا بالنازحين!!²

¹ - تاريخ فلسطين- دار الشروق- رام الله 1419هـ/1998م- د. تيسير جبارة-فلسطين، والقضية الفلسطينية- دار الجليل ط3- 1304هـ/1986م ومنشأ القضية الفلسطينية وتطورها ما بين 1917-1988م إصدار الأمم المتحدة 1411هـ/1990
¹ - كتاب (نحو استراتيجية فلسطين تجاه القدس) للدكتور صالح عبد الجواد ص: 251، بالإضافة إلى الصحافة المحلية والعربية والعيرية والعالمية.
² - أعداد مجلة صوت الهيئة الصادرة عن الهيئة الإسلامية العليا بالقدس.

المحور الخامس

الاجراءات الاحتلالية بحق القدس

ما أن وضعت الحرب أوزارها عام 1967م حتى قامت سلطات الاحتلال الاسرائيلي بعزل مدينة القدس سياسياً وإدارياً واقتصادياً عن المناطق المجاورة لها من المدن والقرى والأرياف. وأصدر "الكنيست الإسرائيلي" بضم القدس (أي ضم القسم الشرقي للمدينة إلى الجزء الغربي منها). مع الإشارة إلى أن القسم الغربي من مدينة القدس قد سقط عام 1948م بأيدي اليهود وطبقوا عليه القوانين الظالمة منذ ذلك التاريخ.

هذا وقد قامت السلطات الإسرائيلية بعدة إجراءات عدوانية بحق مدينة القدس بهدف طمس هويتها العربية والإسلامية وبهدف إضفاء الطابع اليهودي عليها لتهودها.¹ ومن ضمن هذه الإجراءات التعسفية الظالمة ما يأتي:

1- قامت السلطات الإسرائيلية المحتلة في شهر حزيران (يونيو) 1967م أي بعد سقوط القدس مباشرة بهدم وإزالة حي المغاربة الإسلامي بأكمله (من المنازل والمدارس والمساجد والتكايا) وتشريد سكانه عنه وتبلغ العائلات التي تشردت (650) عائلة من اصول مغربية. وهذا الحي هو وقف إسلامي مخصص للمسلمين الوافدين من بلاد المغرب العربي (شمال افريقيا). منذ عهد صلاح الدين الايوبي رحمه الله، مع الاشارة الى ان حي المغاربة يقع بمحاذاة حائط البراق (الذي هو جزء من السور الغربي للمسجد الأقصى المبارك) وهذا الحائط الذي يطلق عليه اليهود "حائط المبكى" زوراً وبهتاناً!

2- مصادرة عشرات الآلاف الدونمات من الأراضي التي تخص المواطنين داخل البلدة القديمة من مدينة القدس، وحول المدينة وضواحيها.

3- إقامة أحياء سكنية داخل البلدة القديمة من مدينة القدس، لليهود القادمين من الدول الأجنبية وإقامة عشرات المستوطنات حول هذه المدينة من الجهات: الجنوبية والشرقية والشمالية بحيث تحاصر هذه المدينة وتعزلها عن سائر المناطق الفلسطينية، ولا يخفى أن الاستيطان يمثل السرطان الخطير في بلادنا.

4- الزيادة السكانية المستمرة لليهود في مدينة القدس وما حولها، من خلال جلب مئات الآلاف من يهود العالم إلى فلسطين.

¹ - كتاب (نحو استراتيجية فلسطين تجاه القدس) للدكتور صالح عبد الجواد ص: 251، بالإضافة إلى الصحافة المحلية والعربية والعيرية والعالمية.

5-توسيع مسطح مدينة القدس على حساب الأراضي الفلسطينية بهدف إقامة ما يسمى بـ (القدس الكبرى) بحيث تصبح نسبة السكان العرب عام 2020م 12% في حين أن نسبة العرب الآن 36% وأن عددهم الحالي هو 320 ألف نسمة.

6-تهجير أكبر عدد ممكن من السكان العرب من القدس إلى خارج حدودها بطرق شيطانية متعددة، منها: حرمان السكان العرب من اعطاء رخص بناء لهم ضمن حدود مدينة القدس أو ارتفاع تكاليف الترخيص إلى أربعين ألف دولار أمريكي للشقة الواحدة، بالإضافة إلى هدم البيوت السكنية من قبل بلدية القدس الإسرائيلية بحجة عدم الحصول على تراخيص البناء.

7-فرض الضرائب الباهظة والمتعددة على السكان العرب في المدينة مما يؤدي إلى إفلاسهم أو تهجيرهم خارج القدس.

8-فرض حصار عسكري على مدينة القدس ومنع المواطنين الفلسطينيين من الوصول إلى هذه المدينة ، وذلك بوضع حواجز عسكرية على مداخل المدينة مما يؤدي إلى عزلها عن محيطها وشق طرق التفافية.

9-إقامة الجدار العنصري الذي جعل مدينة القدس سجناً كبيراً كما جعل من المدن الفلسطينية الأخرى كانتونات منفصلة عن بعضها بعضاً، مما أدى إلى تمزيق البلاد وتشتيت العباد، وبالتالي فإنه لا مجال لإقامة دولة فلسطينية!!
هذا عرض موجز للإجراءات الإسرائيلية الإحتلالية التي تهدد إسلامية مدينة القدس، والتآمر على تهويدها¹

¹ - مجلة (صوت الهيئة) الصادرة عن الهيئة الإسلامية العليا بالقدس- الأعداد: 1 و2 و3. بالإضافة إلى الصحف والمجلات والنشرات التي تصدر بالقدس والمشاهدة والمواكبة للأحداث اليومية من صاحب هذا البحث.

المحور السادس

الاعتداءات والانتهاكات الاحتلالية على الأقصى المبارك

يمكن القول إن الاعتداءات والانتهاكات على المسجد الأقصى المبارك من قبل سلطات الاحتلال الإسرائيلية كثيرة ومتعددة، وتكاد تكون بشكل يومي، ونصنّف هذه الاعتداءات والانتهاكات إلى خمسة أقسام:

1- القسم الأول: الحفريات تحت الأقصى وحوله

بعد سقوط القدس في شهر حزيران (يونيو) 1967م بدأت السلطات الإسرائيلية المحتلة بالحفريات تحت العقارات الوقفية الأثرية التي تلاصق السور الغربي للمسجد الأقصى المبارك في مناطق باب السلسلة وباب القطنين وباب الحديد وباب المجلس وباب الغوانمة مما أدى إلى تشقق عدد من هذه المباني الأثرية التي يعود تاريخها إلى العهد الصلاحي والمملوكي والتركي، وإلى هدم أجزاء منها، فعلى سبيل المثال أدت الحفريات إلى الوصول إلى بئر قايتباي المملوكي في الساحة الغربية للمسجد الأقصى المبارك عام 1981، وذلك من خلال قناة ماء، وتوهمت دائرة الآثار الإسرائيلية بأن هذه القناة عبارة عن نفق يمتد تحت مسجد قبة الصخرة المشرفة!! وخلال ساعات محدودة تبين زيف ادعاءات اليهود، وأن الذي اكتشفوه هو في الحقيقة عبارة عن بئر ماء، وأن حجارته تعود إلى عهد المماليك، وتمكنت دائرة الأوقاف الإسلامية بالقدس بالتعاون مع المصلين المسلمين من إغلاق الفتحة، التي أحدثتها الحفريات، بالاسمنت المسلح وذلك لمنع اليهود من الدخول إليها مرة أخرى.

وعلى سبيل المثال أيضاً فإن المدرسة العثمانية التاريخية في باب القطنين، قد تصدعت عام 1983م كما أدت الحفريات إلى انهيار الدرج المؤدي إلى مكاتب دائرة الأوقاف الإسلامية والتي تقع في باب المجلس، وذلك عام 1984م. وإلى انهيار الممر المؤدي إلى باب الغوانمة عام 1988م وبتاريخ 1996/7/7م أجرى الاحتلال الإسرائيلي حفريات خطيرة أدت إلى اهتزازات في الحائط الجنوبي للمسجد الأقصى!.. وفي العام نفسه (1996م) قامت السلطات الإسرائيلية المحتلة بفتح باب النفق تحت المدرسة العمرية في طريق المرابطين شمال المسجد الأقصى المبارك ويبدأ هذا النفق من باب المغاربة ويسير بمحاذاة الجدار الغربي لسور الأقصى ثم يتجه شرقاً تحت المدرسة العمرية بطول 290 متراً وتم افتتاح هذا النفق بتاريخ 1996/9/24م واندلعت نتيجة ذلك انتفاضة عرفت بانتفاضة النفق. وبتاريخ 2010/2/17م تصدع منزل يقع بالقرب من باب الناظر (باب المجلس) أحد البوابات الخارجية للمسجد الأقصى وذلك نتيجة الحفريات التي يقوم بها الاحتلال الإسرائيلي.

بالإضافة إلى ما يقوم به اليهود تحت المسجد الأقصى حيث كشفوا أساسات المسجد بتفريغ الأتربة من حولها مما يعرض بنيان الأقصى الأمامي إلى الخطر وان الحفريات في محيط الأقصى من الجهتين الغربية والجنوبية قائمة ومستمرة حتى الآن¹. وإن السلطات الاسرائيلية المحتلة تدعي انها تبحث عن آثار عبرية قديمة وعن آثار هيكل (معبد) سليمان المزعوم² إلا أنهم لم يعثروا على أي حجر يؤيد مزاعمهم الوهمية.

2- القسم الثاني : الاقتحامات لرحاب الأقصى المبارك:

لا بد من الإشارة إلى أن رحاب المسجد هي جزء من المسجد، وأن مساحة المسجد الأقصى تبلغ 144 دونماً (مائة وأربعة وأربعين دونماً) وتشمل المسجد المسقوف (الأمامي/ القبلي) ومسجد الصخرة المشرفة والأقصى القديم والمصلى المرابي واللواوين والأروقة والمساطب والآبار والممرات والجدران الخارجية بما في ذلك حائط البراق والبوابات الخارجية ، وما فوق الأرض وما تحت الأرض وتحاول الجماعات اليهودية أن تقتحم رحاب الأقصى من باب المغاربة (لأن اليهود يسيطرون على مفتاح باب المغاربة منذ حرب حزيران 1967م وحتى الآن) وتحاول الجماعات اليهودية المتطرفة أن تقتحم رحاب الأقصى من باب المغاربة بهدف إقامة صلوات تلمودية، وبهدف فرض أمر واقع جديد في باحات الأقصى، وأن السلطات المحتلة تدرس إمكانية السماح لليهود بالصلاة في الأقصى حتى يومنا هذا، إلا أن المرابطين والمرابطات وطلاب وطالبات مساطب العلم بالإضافة إلى حراس المسجد التابعين للوقف الإسلامي كانوا ولا يزالون، يتصدون لهذه المحاولات العدوانية ومنع أي يهودي من إقامة شعائر الدينية، بحمد الله وتوفيقه وأن الاقتحامات كثيرة وكثيرة ، فقد أصبحت شبه يومية ويصعب حصرها، ولكنها قد أفشلت بمجملها.³

3- القسم الثالث: تحديد الأعمار

إن الشرطة الإسرائيلية الاحتلالية تقوم بتحديد أعمار المصلين المسلمين الذين يسمح لهم بدخول الأقصى من سكان مدينة القدس بحيث يكون عمر المسلم فوق الخمسين وذلك أيام الجمع وفي أعياد اليهود المتعددة وهذه إجراءات غير مسبوقه لدى دول العالم، وهذا يؤكد أن اسرائيل عبارة عن سلطة محتلة وغير شرعية وليست سلطة ذات سيادة. كما أن الجيش الإسرائيلي الاحتلالي يمنع المواطنين الفلسطينيين من دخول مدينة القدس في جميع الأيام، وبذلك يجرمون من اداء الصلاة في المسجد الأقصى المبارك⁴.

1- أعداد مجلة صوت الهيئة الصادرة عن الهيئة الإسلامية العليا بالقدس، بالإضافة إلى الصحافة المحلية.
2- مع الإشارة إلى أن اليهود لا يعتقدون بأن سيدنا سليمان عليه السلام أنه نبي! بل ينكرون نبوته، ويعتبرونه ملكاً فقط، وهذا يؤكد على أن معبد (هيكل) سليمان ليس مقدساً لدى اليهود لأنه منسوب إلى ملك وليس إلى نبي حسب معتقداتهم الباطلة،
3- مجلة (هدى الإسلام) الصادرة عن دائرة الأوقاف الإسلامية بالقدس بالإضافة إلى الصحافة المحلية.
4- مجلة صوت الهيئة الصادرة عن الهيئة الإسلامية العليا بالقدس بالإضافة إلى الصحافة المحلية

4- القسم الرابع: الاعتداءات العسكرية والمسلحة على الأقصى أشير إلى أخطرها:

1. إن أول إقتحام عسكري يهودي احتلالي للمسجد الأقصى المبارك كان يوم الأربعاء في 1967/6/7م حيث قاد الحملة العسكرية المقدم العسكري (موردخاي غور) بسيارة نصف مجنزرة التي دخلت باحات الأقصى المبارك ، وقد تعطلت أول جمعة في الأقصى يوم 1967/6/9م¹
2. وضع اليد على مفتاح باب المغاربة (من البوابات الخارجية للمسجد الأقصى المبارك) من قبل الجيش الإسرائيلي الاحتلالي بعد احتلال القدس مباشرة عام 1967م وذلك حتى يتحكم بادخال اليهود متى شاء، وهذا مما أدى إلى عدم قدرة الوقف الإسلامي من السيطرة على إدارة المسجد الأقصى، ولا يزال المفتاح في حوزة الجيش الإسرائيلي حتى يومنا هذا.
3. وضع الجيش الإسرائيلي الاحتلالي يده على المدرسة التنكزية في شهر تموز (يوليو) 1969م وحتى الآن وتعد هذه المدرسة من المباني التاريخية الأثرية والتي تعود إلى العهد المملوكي، وكانت تشغل كمدرسة شرعية باسم (ثانوية الأقصى الشرعية) وأنها تقع على السور الغربي للمسجد الأقصى وأن نوافذها تطل بشكل مباشر على رحاب الأقصى.
4. الهجوم المسلح الذي قام به المدعو (هاري غولدمان) في 11/4/1982م وهو جندي احتياطي في الجيش الإسرائيلي الاحتلالي مما أدى إلى استشهاد شخصين وجرح ستين شخصاً من قبله ومن الجيش الاسرائيلي الذي تدخل لحمايته وانقاذه ثم أطلق سراحه بعد فترة قصيرة من اعتقاله!!.
5. ارتكاب مجزرة من قبل القوات الإسرائيلية المحتلة بحق المصلين المسلمين في باحات المسجد الأقصى المبارك وذلك في 10/8/1990م أدى إلى استشهاد 23 شخصاً وجرح ما يزيد عن مائتي شخص.
6. ارتكاب مجزرة أخرى من قبل القوات الإسرائيلية المحتلة أيضاً بحق المصلين المسلمين في باحات المسجد الأقصى المبارك يوم الجمعة بتاريخ 1996/9/28م حين انتفاضة النفق مما أدى إلى استشهاد 14 شخصاً وجرح العشرات.
7. ارتكاب مجزرة ثالثة من قبل القوات الإسرائيلية المحتلة أيضاً بحق المصلين المسلمين في باحات المسجد الأقصى المبارك يوم الجمعة في 2000/9/29م حين "انتفاضة الأقصى" مما أدى إلى استشهاد ستة أشخاص وجرح العشرات.
8. بتاريخ 2011/3/21م - حراس المسجد الأقصى المبارك التابعين للوقف الإسلامي يجبطون محاولة عدوانية من يهودي متطرف بالتسلل إلى رحاب الأقصى وقد كان مسلحاً.
9. اقتحامات الجيش الإسرائيلي المحتل للمسجد الأقصى المبارك أيام الجمع وفي أعياد اليهود مما أدى إلى جرح المئات واختناق الآلاف من المصلين المسلمين نتيجة القنابل الحارقة والرصاص المطاطي والغازات السامة، ويتعذر حصر هذه الاقتحامات وهي تتكرر حتى الآن.¹

¹ - كتاب (فقيد الأمة: الشيخ سعيد صبري) ص: 16.

5-القسم الخامس : التخطيط لهدم الأقصى أو حرقه

هناك عشرات المحاولات المتعددة لهدم المسجد أو نسفه أو حرقه بهدف إقامة (هيكل (معبد) سليمان المزعوم على انقاضه، أشير إلى أخطرها:

1. الحريق المشؤوم الذي وقع يوم الخميس في 1969/8/21م على يد المجرم المدعو (مايكل دينس روهان) الذي قيل عنه بأنه استرالي الجنسية ولا تعرف ديانتة!! وقد اتهمته السلطات الإسرائيلية المحتلة بأنه مختل عقلياً بهدف تبرأته وعدم محاكمته واغلاق الملف كالمعتاد، وهذا يؤكد على مشاركة السلطات المحتلة في جريمة الحريق، والمعلوم أن الحريق المشؤوم استهدف منبر صلاح الدين الأيوبي وجزءاً من سقف المسجد والقبة الداخلية وحرقت كميات كبيرة من السجاد والبسط، ونسخ كثيرة من المصاحف المشرفة.
2. مجموعة من اليهود المتطرفين كانت تنوي نسف المبنى الأمامي للمسجد الأقصى، وقد ضبطت هذه المجموعة وفي حوزتها كمية كبيرة من المتفجرات بعد أن كشفها حراس المسجد قبل تنفيذ مخططهم الإجرامي، وكان ذلك بتاريخ 1980/5/21م.
3. تم اكتشاف مخطط إجرامي آخر لتفجير قبة الصخرة المشرفة عام 1982م على يد مجموعة من اليهود ومن بينهم ضابط من الوحدات الخاصة .
4. تم اكتشاف أربعة من اليهود مسلحين ويحملون أكياساً ملاًى بالمتفجرات، وكانوا يحاولون اقتحام المر الأرضي المؤدي إلى المصلى المرواني (من مرافق المسجد الأقصى) وذلك عام 1983م وقد تمكن حراس المسجد من احباط الجريمة قبل تنفيذها.
5. حاولت مجموعة من اليهود الدخول إلى باحات المسجد وهم يحملون ثلاث قنابل يدوية وست حقائب من المتفجرات بهدف نسف المسجد ، وذلك بتاريخ 1984/1/26م.
6. عُثر على (18) قنبلة يدوية وعشرة كيلوغرامات من المتفجرات قرب السور الشرقي للمسجد، وهرب المتسللون من خلال مقبرة باب الرحمة بعد ان اكتشفهم حراس المسجد بتاريخ 1984/1/27م.
7. أفلح طيار من سلاح الجو الإسرائيلي بطائرته المزودة بالصواريخ مستهدفاً المسجد الأقصى لهدمه، لكن أوقفته طائرات سلاح الجو الإسرائيلي المختل.
8. الحاخامان الأكبران في إسرائيل وهما: (الياهو بكوشي دورون) و(اسرائيل مئير لاو) يطالبان رئيس الوزراء الإسرائيلي بفرض السيطرة الإسرائيلية على المسجد الأقصى المبارك وذلك بتاريخ 2000/7/12م.
9. الحاخامية الكبرى الإسرائيلية تشكل لجنة دينية للبت في مشروع انشاء كنيس يهودي في باحات الأقصى وذلك بتاريخ 2000/8/7م.
10. بتاريخ 2000/9/28م اقتحم المدعو (ارئيل شارون) باحات الأقصى بهدف إقامة الهيكل المزعوم، وقد ترتب على هذا الاقتحام من اندلاع انتفاضة الأقصى.

¹ - أعداد (مجلة هدى الإسلام) الصادرة عن دائرة الأوقاف الإسلامية بالقدس بالإضافة إلى الصحافة المحلية.

11. بتاريخ 25/1/2001م دعا البروفيسور الإسرائيلي (رفائيل يسرائيل) الحكومة الإسرائيلية إلى فرض تقاسم المسجد الأقصى بين المسلمين واليهود .
12. بتاريخ 28/2/2001م تم عرض فيلم اسرائيلي يطرح امكانية تفجير الأقصى!.
13. بتاريخ 21/5/2001م سلم المهندس المسؤول في ادارة ما يسمى ب (الحي اليهودي) في البلدة القديمة من مدينة القدس إلى رئيس الوزراء الإسرائيلي مخططاً سرياً لإقامة كنيس في باحات الأقصى.
14. بتاريخ 17/7/2001م مجموعة اسرائيلية ارهابية تهدد بتفجير الأقصى.
15. بتاريخ 26/7/2004م زعيم ما يسمى امناء جبل الهيكل يدعو إلى ازالة المسجد الأقصى من الوجود.
16. بتاريخ 29/7/2001م محاولة فاشلة من قبل ما يسمى (أمناء جبل الهيكل) بادخال حجر الأساس لهيكل سليمان المزعوم إلى باحات الأقصى.
17. بتاريخ 4/10/2001م محاولة فاشلة أخرى من قبل ما يسمى (أمناء جبل الهيكل) بادخال حجر الأساس لهيكل سليمان المزعوم إلى باحات الأقصى.
18. بتاريخ 6/10/2001م مخطط لإقامة الهيكل المزعوم في باحات الأقصى أعده ما يسمى (أمناء جبل الهيكل).
19. بتاريخ 16/12/2001م الحاخامون اليهود يطالبون رئيس وزراء اسرائيل بتطبيق السيادة الإسرائيلية على ساحات الأقصى.
20. بتاريخ 23/3/2002م- (30) منظمة صهيونية تشتغل على بناء الهيكل المزعوم على أنقاض المسجد الأقصى.
21. صرح وزير الأمن الداخلي الإسرائيلي يوم السبت في 24/7/2004م بأن جماعات يهودية متطرفة تخطط لهدم المسجد الأقصى من خلال طائرة بدون طيار محملة بالمتفجرات أو طائرة يقودها طيار انتحاري. وقد أصدرت الهيئة الإسلامية العليا وهيئات اسلامية أخرى بيانات تشجب فيه المخطط الإجرامي وتحمل الحكومة الإسرائيلية المسؤولية الكاملة.
22. بعد أسبوع واحد أي يوم السبت في 31/7/2004 صرح وزير الأمن الداخلي الإسرائيلي مرة أخرى ليقول (إن الحكومة الإسرائيلية لا تستطيع أن تحمي المسجد الأقصى من الجماعات اليهودية المتطرفة!!) وقد أصدرت الهيئة الإسلامية العليا وهيئة العلماء والدعاة ودار الفتوى حينئذ بيانات أخرى تحمل فيها الحكومة الإسرائيلية المسؤولية الكاملة ..وكأن هذه الجماعات المتطرفة أقوى من الحكومة!! في حين أن هذه الجماعات لا تستطيع أن تقوم بتنفيذ مخططاتها الإجرامية دون أن تستعين بالحكومة الإسرائيلية.
23. بعد أسبوع آخر أي يوم السبت في 7/8/2004م يحذر وزير الأمن الداخلي الإسرائيلي للمرة الثالثة من خطط المتطرفين اليهود للاعتداء على المسجد الأقصى. وكذلك صدرت بيانات رفض واستنكار لما يخطط للأقصى من عدوان اجرامي.

24. بتاريخ 2005/1/4 - يصرح رئيس جهاز الأمن الداخلي الإسرائيلي (الشين بيت) بأن متطرفين يهود يخططون لمهاجمة المسجد الأقصى.
25. بتاريخ 2007/7/12 - تعدّ بلدية الاحتلال مخططاً جديداً لجسر باب المغاربة المؤدي إلى المسجد الأقصى.
26. بتاريخ 2008/2/5 م مسيرات لليهود المتطرفين تجوب البلدة القديمة بالقدس وهي ترفع شعارات عنصرية حاقدة، وتزعم أن لها الحق في بناء الهيكل الثالث مكان المسجد الأقصى.
27. بتاريخ 2009/6/18 م الاعلان عن مشروع يهودي يهدف إلى تقسيم المسجد الأقصى.
28. بتاريخ 2010/12/20 م حاول أحد اليهود المتطرفين اقتحام المسجد الأقصى المبارك وفي حوزته متفجرات ، وتم القبض عليه.
29. بتاريخ 2012/3/6 م شركة اسرائيلية تصنع "قداحات" قد طبعت عليها صورة مسجد قبة الصخرة المشرفة بداخل "العلم الاسرائيلي" وكتب على الصورة كلمة اسرائيل باللغة العبرية.
30. بتاريخ 2013/2/20 م احد اعضاء الحزب اليهودي القومي يتحدث بوضوح عن امكانية تفجير مسجد قبة الصخرة المشرفة.
31. بتاريخ 2013/4/8 م- احد اعضاء الكنيست المدعو "يهود كليك" ينشر صورة تظهر فيها قبة الصخرة المشرفة وقد استبدلت القبة الذهبية بقبعة يرتديها اليهود ومكتوب عليها شعارات تلمودية، والمعلوم ان كليك من دعاة بناء الهيكل على انقاض الاقصى.
32. بتاريخ 2013/7/5 - وزير الاسكان الاسرائيلي المدعو (اوري ارئيل) يدعو الى بناء الهيكل على انقاض المسجد الاقصى.
33. بتاريخ 2013/8/16 م - جمعية يهودية تحصل على موافقة من مسجل الجمعيات الصهيونية بتنفيذ مشروع بناء كنيس يهودي على اجزاء من المسجد الاقصى!!¹

¹ - أعداد مجلة صوت الهيئة الصادرة عن الهيئة الإسلامية العليا بالقدس بالإضافة إلى الصحافة المحلية.

المحور السابع

الهيئة الإسلامية العليا بالقدس

لقد تنادى جمع من العلماء ورجال البلاد في القدس وأسسوا "الهيئة الإسلامية العليا" وذلك بعد سقوط ما تبقى من مدينة القدس وفلسطين في قبضة اليهود المحتلين في 1967/6/5م، وقد استند المؤسسون لهذه الهيئة إلى أحكام الفقه الإسلامي الحنيف والتي تقضي بوجوب مبادرة المسلمين لتولي شؤونهم الدينية كافة بأنفسهم حين تتعرض بلادهم إلى الغزو والاحتلال، وفي ذلك لمنع غير المسلمين من التدخل في الشؤون الدينية، وحتى لا تعتبر السلطات الاسرائيلية المحتلة المساجد والمقابر والأراضي الوقفية أملاك غائبين، وذلك إلى أن يتم طرد الغزاة عن دار الإسلام.

أما الدليل الشرعي الذي استندت اليه الهيئة الإسلامية العليا حين تأسيسها هو: إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم على تأمير القائد خالد بن الوليد -رضي الله عنه- للجيش في غزوة مؤتة في السنة الثامنة للهجرة 629م، من غير تأمير من الحاكم، وذلك بعد استشهاد القادة الثلاث الذين عين رسول الله -صلى الله عليه وسلم- هذا وقد أثنى عليه الصلاة والسلام على تصرف خالد ولقبه "سيف الله المسلول"¹ هذا وقد أصدر عدد من الفقهاء فتاوى بشأن التأمير بغير مؤمر وقاسوا عليه إذا احتل الكفار بلاداً إسلامية كيف يتصرفون حتى يأذن الله بتحريرها:

1- حديث تولى خالد بن الوليد -رضي الله عنه- الإمارة من غير تأمير الحاكم نظراً لغياب الحاكم، وذلك في معركة مؤتة في السنة الثامنة للهجرة فقال الإمام العيني: (... وفيه جواز التأمير بغير مؤملا. وقال الطحاوي: هذا أصل يؤخذ منه أن على المسلمين أن يقدموا رجالاً إذا غاب الإمام ليقوم مقامه إلى أن يحضر).²

2- ورد في الفتاوى الهندية: (بلاد عليها ولاية من غير المسلمين، يجوز للمسلمين إقامة الجمعة، ويصير القاضي قاضياً بتراضي المسلمين).³

¹ - انظر كتاب فتح الباري للإمام ابن حجر العسقلاني، ج7، ص391؛ وعمدة القارئ للإمام بدر الدين العيني، ج7، ص269 وفتح القدير للكمال بن همام ج5 ص: 5 وحاشية ابن عابدين ج4 ص: 427، والفتاوى الهندية ج1 ص: 137 ونور اليقين في سيرة سيد المرسلين للشيخ محمد الخضري ص: 140.

² - فتح الباري ج7 ص: 391.

³ - الفتاوى الهندية ج1 ص: 137.

3- ذكر الكمال بن الهمام صاحب كتاب فتح القدير، ما نصّه: (إذا لم يكن سلطان ولا أئمة يجوز التقليد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين، غلب عليهم غير المسلمين، فيجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه والياً عليهم، فيولى قاضياً أو يكون هو الذي يقضي بينهم. وكذا أن ينصبوا لهم أماما يصلي بهم الجمعة).¹

4- ورد في حاشية عابدين مطلب في حكم (تولية القضاء في بلاد تغلب عليها الكفار)، ما يأتي: (... وأما بلاد عليهم ولاية كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والاعياد، ويصير القاضي قاضياً بتراضي المسلمين، فيجب عليهم أن يتلمسوا والياً مسلماً).²

هذا وقد أصدر المؤسسون للهيئة الإسلامية العليا البيان الأول التاريخي وذلك يوم الاثنين في 16 ربيع الآخرة 1378هـ وفق 1967/7/24م جاء فيه: " تتولى الهيئة الإسلامية العليا جميع صلاحيات مجلس الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، والإشراف على المحاكم الشرعية، ولجنة اعمار المسجد الأقصى المبارك"³ وبذلك تكون الهيئة الإسلامية العليا قد قامت بخطوة مهمة أنقذت من خلالها المسجد الأقصى المبارك والمقدسات والتراث من براثن الاحتلال كما استطاعت الهيئة الحفاظ على الأملاك الوقفية بما في ذلك المساجد والمقابر والتكايا والعمائر التاريخية بالقدس وعليه لا مجال لسلطات الاحتلال الاسرائيلي أن تعدها أملاك غائبين لأن الهيئة قد شكلت مباشرة أول مرجعية عربية إسلامية في مدينة القدس بعد الاحتلال.⁴

1- كتاب فتح القدير ج 5. ص: 5 .

2- حاشية ابن عابدين ج 4 ص: 427.

3- صوت الهيئة الإسلامية - العدد 1 ص: 3 وص: 4 وأرشفيف المكتبة الخاصة للباحث.

4- كتاب المجتمع الفلسطيني لعدد من الباحثين ص: 49.

المحور الثامن

القدس وزيارتها في ظل الاحتلال

لقد استحوذ موضوع "الزيارة" لمدينة القدس في ظل الاحتلال الإسرائيلي على كثير من العلماء في هذا العصر فمنهم من أجاز هذه "الزيارة" وفتح الموضوع على مصراعيه للمسلمين جميعهم، ومنهم من منع "الزيارة" مطلقاً، ومنهم من أجازها بقيود وشروط.

مع التأكيد على أن العلماء جميعهم يرفضون "التطبيع" مع الاحتلال وأنهم يطالبون بزواله وتحرير بلاد فلسطين وفي مقدمتها مدينة القدس. إزاء ذلك فإن المحور يشمل خمسة مطالب.

المطلب الأول

فلسطين دار إسلام

إن بلادنا المباركة فلسطين هي من دار الإسلام، فقد دخلت في حوزة الإسلام عام 15هـ/636م حينما تسلم أمير المؤمنين الخليفة العادل الفاروق عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- مفاتيح مدينة القدس من صفرونيوس بطريرك الروم وقتئذ، ودخلها عمر مشياً على الأقدام بأمن وأمان وطمأنينة وسلام حيث فتحت القدس صلحاً، وأصدر عمر وثيقته السياسية المشهورة ب "العهد العُمري"¹ فأصبحت فلسطين من البحر الأبيض المتوسط غرباً وحتى نهر الأردن شرقاً دار إسلام² وبالرغم من أن فلسطين قد وقعت تحت الاحتلال والغزو الصليبي في القرون الوسطى³ ووقعت فلسطين بعامة والقدس بخاصة تحت سيطرة الاحتلال الإسرائيلي في العامين 1948م و1867م فإنها بقيت دار إسلام، وهذا ما أجمعت عليه المذاهب الفقهية الأربعة فإن المسلمين في فلسطين قد كانوا لا يزالون قادرين على إداء شعائرهم الدينية، وظهرت فيها بعض الأحكام الشرعية تطبيقاً وعملياً أيضاً.⁴

¹ - تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري). ج3. والمفصل في تاريخ القدس ج1، ص: 94 وبلادنا فلسطين. ج9، ص: 89 و ص: 90.
² -البنابة في شرح الهداية ج5 ص:790 والمبسوط للسرخسي ج10 ص: 77 و78 والخراج لأبي يوسف ص:68 وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج2 ص:188 وبلغت السالك على الشرح الصغير للصاوي ج1 ص:335 وتحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي ج9 ص: 269 ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي ج8 ص:81 وحاشية الجبرمي على لالفتاح ج4 ص: 222 وحاشية قليوبي وعميرة ج4 ص:266 وتكملة المجموع ج15 ص: 286 وحاشية الشرواني ج6 ص:204 والمغني ج10 ص:90 ومجموع فتاوى ابن تيمية ج18 ص:281 وأحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية.
³ -لقد بدأت الحروب الصليبية ضد العالم الإسلامي بما في ذلك فلسطين، 1099/492م وانتهت 1291/691م أي أنها دامت مائة وتسعاً وتسعين سنة هجرية/ أي مائة واثنين وتسعين سنة ميلادية، أما مدينة القدس فقد سيطر عليها الصليبيون مدة تسعين سنة هجرية/ ثمان وثمانين سنة ميلادية (من 1099م) وحتى (1187/583م) حين حررها البطل الإسلامي صلاح الدين الأيوبي. (محاضرات في معالم التاريخ الإسلامي - د. عفيف الترك ص: 176 ص:180 وتاريخ العرب والمسلمين للاستاذين عبد الرحيم مرعب ومحمد حسين علي ص:285 وتاريخ الحضارة العربية والعالم المعاصر - د. أمين محمود ورفاقه ص: 58 و ص: 59. والمفصل في تاريخ القدس ص: 170 و ص: 171.
⁴ - بدائع الصنائع للكاساني ج7 ص:130 وحاشية المحتار لابن عابدين ج3 ص: 253، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج2 ص: 188 وبلغت السالك على الشرح الصغير ج1 ص: 335 ونهاية المحتاج للرملي ج8 ص:78 وحاشية الشرواني مع تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي ج6 ص: 204 والمغني لابن قدامة ج10 ص: 90 ومجموع فتاوى ابن تيمية ج18 ص: 281 وأحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية- تحقيق د. صفي الصالح ج1 ص: 366 والأحكام السلطانية للقاضي ابي يعلى ص: 132 و ص: 242 والعلاقات الدولية في الإسلام لمحمد أبو زهرة ص: 53

المطلب الثاني

وجهة نظر المجيزين للزيارة

يمكن تلخيص وجهة نظر المجيزين لزيارة القدس في ظل الاحتلال بالنقاط الآتية:

- 1- إن الواجب على الأمة الإسلامية نصرته المسجد الأقصى المبارك من خلال زيارة القدس للدفاع عن الأقصى والتصدي للمحتلين.
- 2- إن الزيارة تأتي في إطار عمارة الأقصى المبارك.
- 3- استدل المجيزون بعموم الأحاديث النبوية الشريفة والتي تنص على الترغيب في الصلاة في الأقصى.
- 4- إن النبي عليه الصلاة والسلام قد أدى "عمرة القضاء" سنة 7هـ وكانت وقتئذ تحكم حكم المشركين (أهل قريش) وكانت الأصنام تحيط بالكعبة المشرفة.
- 5- إن في الزيارة دعماً لاقتصاد أهل القدس وتنشيطاً للحركة التجارية فيها.
- 6- يتمكن المسلمون، من خلال الزيارة، الاطلاع على معاناة المقدسيين، وهذا يؤدي إلى التعاطف معهم وإلى أن تكون القضية الفلسطينية حية في نفوس الزائرين.
- 7- إن زيارة المسجد الأقصى المبارك حكمها ثابت بالنص والإجماع، ولا يجوز الاشتقاق من حكم الأصل إلى حكم آخر إلا بوجود المعارض الذي يقوي على هذه النقلة.
- 8- لا يوجد دليل شرعي على منع الزيارة، وإن من قال بالمنع قد اعتمد على رأي سياسي محض.
- 9- إن منع الزيارة فيها خدمة للمحتل لأنه يسعى إلى تقليل عدد المسلمين المصلين في "الأقصى المبارك" وإن عدم الزيارة يمكن المحتل من تنفيذ مخططاته العدوانية التهويدية.
- 10- إن فلسطين دار إسلام وليس دار حرب، وعليه يجب زيارتها لأنها بلاد فتحها المسلمون وأقاموا حكمهم العادل عليها وأدوا شعائرهم فيها.
- 11- إن في الزيارة وضع حد للأطماع اليهودية والاستيطانية التوسعية في محيط الأقصى.
- 12- إن الرسول محمداً -صلى الله عليه وسلم- قد صلى ليلة الإسراء والمعراج بالأنبياء جميعهم في المسجد الأقصى المبارك، وكانت القدس وقتئذ تحت الحكم الروماني.
- 13- استدل المجيزون بقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" فزيارة الأقصى ضرورة ملحة نصرته لأهل القدس وحماية للأقصى، وإن المحظور هو أخذ اذن (تصريح/ تأشيرة) من سلطات الاحتلال فالأخذ بالرخصة هنا متعين لما في الزيارة من فوائد.
- 14- إن عدداً من العلماء السابقين قد زاروا القدس، وكانت تحت الاحتلال الصليبي، منهم: الغزالي وابن تيمية والعز بن عبد السلام.

15- إن في زيارة المسجد الأقصى المبارك اتصالاً بين المسلمين وهذا المسجد، وإن العزوف عن الزيارة يؤدي إلى جفاء وغياب عن الوعي بقضية المسجد الأقصى.
(هذا ملخص لوجهة نظر المجيزين لزيارة القدس).¹

المطلب الثالث

وجهة نظر المانعين للزيارة

يمكن تلخيص وجهة نظر المانعين لزيارة القدس في ظل الاحتلال بالنقاط الآتية:

1- إن زيارة القدس تتم من خلال الاتصال بالجهات الرسمية الإسرائيلية الاحتلالية سواء كان: سفارات أو ووزارات للحصول على إذن (تأشير/ تصريح) أو من خلال التنسيق الأمني، وهذا بحمد ذاته اعتراف بالمثل أو إقرار له على احتلاله وهو تطبيع معه بشكل مباشر.

2- إن زيارة القدس في ظل الاحتلال صورة من صور التوادد والتي نهى عنها القرآن الكريم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾² فقد جاءت هذه الآية الكريمة تحذيراً عن محبة ومصادقة الكفار. ويقول الله عز وجل في آية أخرى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾³.

3- إن الزيارة في ظل الاحتلال صورة من صور الموالاة للكفار والله عز وجل يقول: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁴ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁵ - سورة الممتحنة الآيتان 8 و9.

4- إن الدعم الاقتصادي الناتج عن الزيارة سيوجه في الغالب لصالح الشركات الإسرائيلية إضافة إلى الرسوم التي تدفع لدولة الإحتلال للحصول على التأشيرة (الإذن/ التصريح).

5- إن الزيارة ستؤدي إلى إزالة الحواجز النفسية مع المحتل مما يؤدي إلى قبوله، وذلك عندما يعامل الزائر العربي معاملة حسنة من الجهات الاحتلالية والشركات السياحية، حيث يعامل كزائر أجنبي.

6- إن الزيارة تؤدي إلى الإقرار بصلاحيحة الإحتلال لرعاية الأماكن المقدسة.

¹- المجالات والصحف المحلية.

²- سورة المجادلة- الآية 22.

³-سورة الممتحنة- الآيتان 8 و9.

- 7- تؤدي إلى تحسين صورة الاحتلال وذلك بفتح المجال للمسلمين بزيارة المسجد الأقصى في حين يقوم الاحتلال بمنع سكان القدس بين الفينة والأخرى من الدخول إلى الأقصى، وفي الغالب يحدد أعمار المقدسيين أيام الجمع وفي أيام الأعياد اليهودية. أما أهل فلسطين بعامة فهم ممنوعون أصلاً من دخول مدينة القدس المحاصرة وبالتالي فإنهم محرومون من الصلاة في الأقصى.
- 8- إن المانعين للزيارة يستدلون بقاعدة (درء المفسد أولى من جلب المنافع) فقالوا: إن التطبيع مع الاحتلال هو مفسدة متحققة من خلال الزيارة، وهي تفوق المنافع المتوقعة من الزيارة.
- 9- إن في عدم الزيارة هو تأكيد على حق المسلمين في هذا المسجد، لأن المسلم لا يطلب إذناً من المحتل لزيارة الأقصى.
- 10- إنه القضية الجوهرية المرتبطة بالقدس بخاصة وفلسطين بعامة تتمثل بوجود الاحتلال اليهودي الغاصب لفلسطين، فالمطلوب من المسلمين جميعاً التفكير في آلية إنهاء الاحتلال وتحرير البلاد، وعليه فإن التوجه نحو الزيارة هو إشغال عن القضية الأهم وصرف النظر عنها.
- 11- إن الزيارة لا تحقق مصلحة للمسلمين ولا لأهل القدس، على أرض الواقع، بل تخدم المحتل الإسرائيلي؛ لأن الزيارة تعطي انطباعاً بأن الأمور عادية فكأن الاحتلال لا يمارس سياسة القمع في منع المسلمين من الصلاة في المسجد الأقصى.
- 12- إن الاحتلال يمارس عملياً صورة من صور السيادة على أرض الواقع وذلك من خلال التحكم بمن يسمح له بدخول القدس ومن يمنع من دخولها.
- 13- إن دولة الاحتلال تستفيد اعلامياً وسياسياً من هذه الزيارة؛ لأن الاحتلال يوهم العالم بأنه يعطي الناس حرية العبادة، وأن علاقاته مع العالم العربي والإسلامي هي علاقات طيبة وتحالفية!!
- 14- إن دولة الاحتلال قد تستغل زيارة بعض المسلمين للقدس لأهداف أمنية رخيصة وهابطة حيث تحاول من خلال الزيارات ممارسة دورها في تجنيد العملاء والسماسة الذين يمكن أن يخدموا المحتل مقابل دفع الأموال لهم أو من خلال الإسقاط الأخلاقي!!.
- (هذا موجز لوجهة نظر المانعين لزيارة القدس).¹

المطلب الرابع

مناقشة وجهة نظر الطرفين

- 1- إن الاستدلال بالأحاديث النبوية الشريفة ليس في محلها ولا تنطبق على الواقع الذي نعيش فيه، مع الإشارة إلى أن هذه الأحاديث النبوية الشريفة هي أحاديث صحيحة ولا تناقض ولا اعتراض على صحتها.

¹ - المجلات والصحف المحلية.

2- نعم، إن الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم- أدى العمرة (عمرة القضاء) سنة 7هـ في الوقت الذي كانت مكة تحت حكم (قريش) أهل البلاد مع الإشارة إلى أن مكة وقتئذ لم تكن محتلة وليست دار إسلام وعليه فإن الاستدلال بهذه الحادثة لا تنطبق على واقع مدينة القدس (التي هي دار إسلام) تقع تحت الاحتلال فلا مجال لإجراء القياس.

3- إن الاستدلال بقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) يرد عليها بقاعدة (درء المفاسد أولى من جلب المصالح) فإن التطبيع مع الاحتلال هو مفسدة وهو أشد وأكثر ضرراً من الزيارة التي لا فائدة منها.

4- إن الاستدلال باداء صلاة النبي -صلى الله عليه وسلم- ليلة الإسراء والعراج في مدينة القدس وهي تحت الحكم الروماني لا يصح القياس عليها لأن حادثة الإسراء والمعراج هي معجزة خارقة للعادة خاصة برسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهي لم تتم بإذن الرومان أو بموافقتهم!!.

5- إن الاستدلال بزيارة عدد من العلماء لمدينة القدس في ظل الاحتلال الفرنسي للصليبي للمدينة لا حجة في ذلك لسببين:

أ. إن تصرف العلماء لا يعد مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي.

ب. إن العلماء الذين وردت أسماءهم لم يزوروا القدس تحت ظل الصليبيين على النحو الآتي:

1. حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي -رحمه الله- : قد زار القدس سنة 488هـ/1095م

أي قبل احتلال مدينة القدس بأربع سنوات أو خمس سنوات حيث إن احتلال القدس من قبل الفرنجة الصليبيين كان عام 493هـ/1099م.

2. سلطان العلماء الإمام العزّ بن عبد السلام رحمه الله كانت ولادته سنة 577هـ/1181م أي

عندما تحررت مدينة القدس سنة 583هـ/1187م كان عمره ست سنوات.

3. شيخ الإسلام الإمام ابن تيمية رحمه الله: كانت ولادته 661هـ/1262م أي بعد تحرير

القدس بخمس وسبعين سنة ميلادية، وأما وفاته فقد كانت 728هـ/1327م.

6- أما فيما يتعلق بالفائدة الاقتصادية المتوقعة لأهل القدس فإن المحافظة على القضية السياسية ومحاربة

التطبيع أهم من الفوائد الاقتصادية الموهومة، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾¹. كما أن الواقع يؤكد أن الفائدة الاقتصادية

تعود إلى المحتل لأنه صاحب السيطرة على البلاد، وعليه فإن عائدات السياحة ترجع إليه من رسوم

الدخول والتأشيرة، كما أن الشركات السياحية الاسرائيلية تتحكم بالزوار، فلا ينال القطاع السياحي في

القدس العربية إلا الفتات.

7- أما القول: إن الزوار سيضعون حداً لأطماع اليهود في المسجد الأقصى المبارك فهذا قول بعيد جداً عن

الواقع الصعب لأن الزائر سيمكث بالقدس أياماً معدودة ثم يغادرها، وهو إن حاول في ممارسة أمر

¹ - سورة التوبة - الآية 28.

عملي للدفاع عن المسجد الأقصى المبارك فستمنعه قوات الاحتلال وسترحله إلى خارج فلسطين ولن يعود إليها بعد ذلك، بالإضافة إلى أن الزائر للمسجد الأقصى المبارك يخضع لتحديد الأعمار وبخاصة أيام الجمع وأيام أعياد اليهود المتعددة.

8- أما اطلاع الزائر على معاناة المواطنين بالقدس فإن وسائل الإعلام (المقروءة والمرئية والمسموعة) تغطي هذه المعاناة وتوصلها إلى العالم بالتفاصيل الدقيقة، فلا داعي لمجيئه.

9- أما إيصال المساعدات المالية أو العينية لأهل القدس فإن هذه المساعدات يمكن أن تصل دون القيام بالزيارات، فالذين يحرصون على إيصال المساعدات ينبغي عليهم أن يضغطوا على الدول العربية، التي قررت في القمم العربية السابقة تخصيص (500) مليون دولار سنوياً للقدس لينفذوا هذه القرارات حيث إنها لم تنفذ بعد!! وإلى أن يهبىء الله عزوجل قائداً كصلاح الدين الأيوبي للقدس، يجرر البلاد وينهي الاحتلال.

10- إن القول: إن منع الزيارة يخدم المحتل، فهذا قول يخالف الواقع لأن المحتل وأتباعه هم الذين يروجون للزيارة ويرغبون فيها ويسهلون للوفود دخول القدس ويغطونها اعلامياً. كما هو واضح أن رموز التطبيع في العالم العربي هم من يحملون لواء التشجيع على الزيارة، مع الإشارة إلى أن الذين يروجون للزيارة لا يستطيعون دخول القدس أصلاً إلا إذا حصلوا على تأشيرة من سلطة الاحتلال أو التنسيق معها حيث لا يحملون هوية القدس.

11- إن السياسيين الذين ينادون بزيارة القدس يحاولون تغطية تقصيرهم بحق القدس، فهم يشعرون بالعجز عن انهاء الاحتلال عنها. وهذا تحرب من المسؤولية!

12- وأخيراً إن الانشغال في موضوع الزيارات هو لإلهاء للمسلمين، وتنسيهم عن تحرير البلاد من قبضة الاحتلال.

المطلب الخامس

النتيجة والترحيل

نخلص من المناقشة بأن زيارة القدس في ظل الاحتلال محظورة وغير شرعية، ولكن بضوابط وقيود حسب قناعاتي الشخصية، وهذه القناعة قد تمثلت بالفتوى التي صدرت بتاريخ 2014/4/30م وذلك من خلال مؤتمر (الطريق إلى القدس) والذي عقد في عمان/ الأردن- أيام الإثنين والثلاثاء والأربعاء من شهر نيسان/ إبريل من هذا العام 28 و29 و30/4/2014م حيث أثير موضوع (زيارة القدس في ظل الاحتلال) أثناء أعمال المؤتمر، وعلى اثر ذلك تشكلت لجنة لصياغة الفتوى المناسبة للموضوع وكنث من ضمن هذه اللجنة وقد دار نقاش علمي أخوي حتى صدرت هذه الفتوى بصيغتها النهائية بطريقة توافقية واحترام متبادل وذلك لمصلحة القدس والمقدسين.

أما نص الفتوى فهو كالآتي:

أولاً: يرى العلماء المشاركون في المؤتمر أنه لا حرج في زيارة المسجد الأقصى المبارك بالقدس للفتنيتين التاليتين:

1- للفلسطينيين أينما كانوا في فلسطين أو خارجها ومهما كانت جنسياتهم.

2- للمسلمين من حملة جنسيات بلدان خارج العالم الإسلامي.

ثانياً: يجب أن تراعى الضوابط الآتية لهتين الفتنتين:

1- ألا يترتب على ذلك تطبيع مع الاحتلال يترتب عليه ضرراً بالقضية الفلسطينية.

2- أن تحقق الزيارة الدعم والعون للفلسطينيين والمقدسيين دون غيرهم.

3- أن يدخل الزائر ضمن أفواج السياحة الفلسطينية أو الأردنية بعيداً عن برامج الاحتلال.

4- يفضل أن يكون مسار رحلة الأقصى ضمن رحلات الحج والعمرة قدر الامكان وبشكل جماعي مؤثر

يحقق المصالح الشرعية المعتمدة ويدعم الاقتصاد الفلسطيني والمقدسي تحديداً وسياسياً بهدف حماية الأقصى

والمقدسات.

إلى هذا ينتهي نص الفتوى¹، ويلاحظ أن هذه الفتوى لم تمنع الزيارة مطلقاً كما أنها لم تفتح باب الزيارة على مصراعيه، وهذا ما كنت أفتي به قبل انعقاد المؤتمر (الطريق إلى القدس) وما بعده أيضاً، وقد وضعت هذه الضوابط حتى يتعامل الزائر مع أهل القدس الأصليين فقط² والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا أجاز للمسلمين الذين يحملون جنسيات أجنبية (من خارج العالم الإسلامي) بزيارة القدس في ظل الاحتلال، ألا يعد ذلك تطبيعاً؟! والجواب: إن الدول الأجنبية (الغربية) تعترف بما يسمى "دولة اسرائيل" سلفاً، وبالتالي فإن زيارة المسلم الذي يحمل جواز سفر أجنبي للقدس ليست لها دلالات سياسية، وعليه لا تُعد تطبيعاً ولا تأييداً لهذه الدولة المحتلة، فالتأييد حاصل سلفاً من الدولة التي ينتمي إليها هذا الزائر، لذا سمح له بزيارة القدس مع الإشارة إلى أن الزائر المسلم الأجنبي يزور دون أي عائق، وليس بحاجة إلى تأشيرة دخول، بالإضافة إلى أننا بحاجة إلى مسلمين بشكل مكثف لزيارة القدس، ورفع معنويات أهلها شريطة أن لا تؤدي هذه الزيارة خدمة سياسية أو اقتصادية لهذه الدولة المحتلة، وكنت في جولاتي في أوروبا أشجع المسلمين على زيارة القدس، مع التأكيد أن الزيارة إلى القدس في ظل الاحتلال لا تنقذ القدس، ولا تحل مشاكلها، بل تطير في عمر الاحتلال!! فالأصل في زيارة القدس هو المنع إلا لهاتين الفتنتين فقط مع الضوابط التي وردت في الفتوى وبهذا أفتي والله تعالى أعلم. وبالله التوفيق.

¹ - لقد ورد نص الفتوى ضمن مقالاتي الأسبوعية بعنوان (الفتوى والأمانة العلمية) المنشورة في جريدة القدس المقدسية الصفحة الدينية - يوم الجمعة بتاريخ 2014/5/9م.

² - سبق أن أصدرت فتوى بهذا المضمون بتاريخ 2009/9/2م.

فهرس المصادر والمراجع

-القرآن الكرم وتفسره وعلومه-

- 1- القرآن الكرم
- 2- أحكام القرآن الكرم ط1- دار احياء الكتاب العربية- مصر 1376هـ / 1957م - أبو بكر محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي 534هـ/1148م
- 3- الجامع لاحكام القرآن الكرم (الشهير بتفسير القرطبي) ط2- دار الكتاب المصرية- القاهرة- 1372هـ/1952م- أبو عبد الله الأنصاري القرطبي 671هـ/1272م.
- 4- جامع البيان في تفسير القرآن (الشهير بتفسير الطبري) دار الفكر -بيروت- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري 310هـ/922م.
- 5- فتح الرحمن لطالب آيات القرآن -المطبعة الاهلية- بيروت 1323هـ/1950م- علمي زاده فيض الله المقدسي 1343هـ/1924م القدس /فلسطين.
- 6- فتح القدير الجامع بين في الرواية والدراية- دار الفكر- بيروت 1403هـ/1983م محمد بن علي الشوكاني 1250هـ /1834م-اليمن.
- 7- مصحف الشروق المفسر الميسر (مختصر تفسير الطبري) إصدار دار الشروق بمصر 1397هـ/1977م . محمد المعلم- مصر.

-الحديث الشريف-

- 8- الجامع الكبير (سنن الترمذي) ط2 - دار الجيل- بيروت 1419هـ / 1998م- أبو عيسى محمد ابن عيسى الترمذي 279هـ/892م
- 9- السنن الكبرى -ط1- مطبعة مجلس دائرة المعارف- حيدر آباد / الهند 1355 هـ/1936م- ابو بكر أحمد بن حسين البيهقي 458 هـ/1065م.
- 10- المستدرک على الصحيحين -ط1- دار الكتب العلمية-بيروت- أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري 405 هـ/1014م.
- 11- المعجم الكبير (سنن الطبراني) -ط2- دار احياء التراث العربي -بيروت- أبو القاسم سليمان ابن أيوب بن أحمد الطبراني 360 هـ/970م.

- 12- الموطأ على رواية محمد الشيباني - ط2- دار القلم- بيروت 1404 هـ/1984م- الامام مالك ابن أنس الأصبحي 179 هـ/795م.
- 13- سلسلة الأحاديث الصحيحة - مكتبة المعارف- الرياض 1416 هـ/1995م محمد ناصر الدين الألباني 1420 هـ/1999م.
- 14- سنن أبي داود - دار الفكر- بيروت. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني 275 هـ/888م.
- 15- سنن ابن ماجه - دار الفكر- بيروت، ومطبعة عيسى /القاهرة 1373 هـ/1954م -أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (الملقب بابن ماجه) 273 هـ/886م.
- 16- سنن النسائي (المجتبى) - ط1- دار الفكر/ بيروت. 1348 هـ/1930م أحمد بن شعيب النسائي 302 هـ/914م.
- 17- صحيح البخاري- ط2- مطابع الأهرام/ لجنة احياء كتب السنة بمصر. 1410 هـ/1990م- أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم البخاري 256 هـ/869م.
- 18- صحيح مسلم (الجامع الصحيح) مؤسسة دار التحرير الشرقية- القاهرة 1384 هـ/1964م -أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوي- 261 هـ/874م.
- 19- صحيح مسلم بشرح النووي- ط2- دار الفكر - بيروت. 1392 هـ/ 1972م - يحيى بن شرف النووي 676 هـ/1277م.
- 20- عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري- مكتبة الكليات الأزهرية بمصر- 1397 هـ/1978م- بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني 855 هـ/1451م.
- 21- فتح الباري في شرح صحيح البخاري - ط1- المطبعة الخيرية- القاهرة 1325 هـ/1907م -أحمد بن علي بن حجر العسقلاني 852 هـ/1448م.
- 22- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال - مطبعة مؤسسة الرسالة- بيروت 1410 هـ/1989م- علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي 975 هـ/1567م.
- 23- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - دار المعارف- بيروت 1406 هـ/1986م نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي 807 هـ/1404م.
- 24- مسند الامام أحمد - ط2- دار الفكر -بيروت 1398 هـ/1978م- الامام أحمد بن حنبل 241 هـ/855م.
- 25- المنتقى من أحاديث المصطفى ﷺ - ط1- مطبعة الرسالة- القدس 1424 هـ/2003م -الدكتور الشيخ عكرمة سعيد صبري- القدس.

-الفقه الإسلامي-

- 26- إعلام الساجد في أحكام المساجد -تحقيق أبي الوفا مصطفى المراغي - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية
- القاهرة- طبع على نفقة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف في دولة الامارات العربية المتحدة. 1420
هـ/1999م- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي -ولد 745هـ وتوفي 794هـ.
- 27- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع- ط2- دار الكتاب العربي- بيروت 1402هـ/ 1982م- علاء الدين
ابو بكر بن مسعود الكاساني الملقب بملك العلماء 587هـ/ 1191م.
- 28- بلغة السالك على الشرح الصغير (حاشية الصاوي على الشرح الصغير) مطبعة دار المعارف بمصر
1392هـ/ 1973م. أحمد بن محمد الصاوي 1241/ 1825م.
- 29- البناية في شرح الهداية- ط1- دار الفكر. بيروت 1401هـ/ 1981م. بدر الدين أبو أحمد محمود بن
أحمد العيلي 855هـ/ 1191م.
- 30- تحفة المحتاج بشرح المنهاج- دار الصادر- بيروت- أحمد بن حجر الهيتمي 972هـ/ 1564م.
- 31- تكملة المجموع في شرح المذهب (التكملة الثانية) المكتبة السلفية- المدينة المنورة- محمد نجيب المطيعي
1405هـ/ 1984م.
- 32- حاشية البجيرمي على الاقناع (المسمى تحفة الحبيب على شرح الخطيب) مطبعة دار الكتب العربية بمصر-
سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي 1221هـ/ 1806م.
- 33- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير- محمد علي صبيح بمصر 1353هـ/ 1934م. محمد عرفة الدسوقي
1230هـ/ 1814م.
- 34- حاشية الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج- دار الصادر- بيروت- عبد الحميد الشرواني وأحمد بن
قاسم العبادي 992هـ/ 1584م.
- 35- حاشية قليوبي وعميرة على شرح العلامة جلال الدين المحلي على شرح منهاج الطالبين- ط3- مطبعة
مصطفى البابي الحلبي 1375هـ/ 1956م- شهاب الدين أحمد قليوبي المصري 1069هـ/ 1678م
وشهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بعميرة 957هـ/ 1550م.
- 36- الخراج- مطبعة بولاق- المطبعة السلفية بالقاهرة 1302هـ/ 1884م- أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم
الشهير بالامام أبي يوسف 182هـ/ 798م.
- 37- رد المختار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) المطبعة العثمانية بمصر- 1324هـ/ 1906م-محمد
أمين عابدين بن عمر عابدين (الشهير لابن عابدين) 1252هـ/ 1836م.

- 38- شرح فتح القدير على الهداية - ط2- دار الفكر- بيروت 1397 هـ/1977م - جمال الدين محمد بن الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي 681 هـ/1282م.
- 39- الفتاوى الهندية في مذهب الحنفي (الفتاوى العالمية) نسبة للسلطان أبي المظفر محي الدين عالمكير - ط4- دار احياء التراث العربي- بيروت-1406 هـ/1986م- مجموعة من علماء الهند برئاسة عبد الرحمن الحنفي البحرابي 1070 هـ/1659م.
- 40- المبسوط- دار المعرفة- بيروت 1406 هـ/1986م- شمس الدين أبو بكر محمد بن أحمد السرخي 490 هـ/1079م.
- 41- أحكام أهل الذمة- ط محققة- دار رمادي للنشر- الدمام- وادر ابن حزم للنشر- بيروت 1418 هـ/1977م- ابن قيم الجوزية 751 هـ/1350م.
- 42- الأحكام السلطانية- تحقيق محمد حامد فقي- دار الكتب العلمية. بيروت 1421 هـ/2000م
- 43- مجموع فتاوى ابن تيمية (جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم اللجدي) مطبعة الحكومة- ط1- الرياض 1381 هـ/1961م- تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية 728 هـ/1327م.
- 44- المغني- دار الفكر- بيروت 1414 هـ/1994م- موفق الدين ابن قدامة الحنبلي المقدسي 670 هـ/1271م.
- 45- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج- املطبعة العامرية الكبرى بمصر 1292 هـ/1875م- شمس الدين محمد بن أحمد الرملي 1004 هـ/1565م.

كتب السيرة والتاريخ السياسي

- 46- إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى- الهيئة المصرية العامة- القاهرة 1982م/ 1403 هـ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي 911 هـ/1505م.
- 47- الاستيطان الاسرائيلي في القدس (من عام 1967م وحتى 1969) القدس 1400 هـ/1979م- د. مهدي عبد الهادي-القدس
- 48- الإستيطان التطبيقي العملي للصهيونية-القدس 1402 هـ/1981م-المهندس عبد الرحمن عرفة-القدس.
- 49- اضاءات على التعليم الفلسطيني في القدس - مشروع الاعلام والتنسيق التربوي 1417 هـ/1996م . طاهر هاشم النمري -القدس.
- 50- الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل -مكتبة النهضة-بغداد- 1416 هـ/1995م-عبد الرحمن بن محمد العليمي المقدسي الشهير ب (ابن مجير الدين الحنبلي) 928 هـ/1521م.

- 51- بلادنا فلسطين - ط2- دار الشفق للنشر والتوزيع- كفر قرع- فلسطين- 1409هـ/1988م. مصطفى مراد الدباغ- فلسطين 1410هـ/ 1989م.
- 52- بيت المقدس من العهد الراشدي وحتى نهاية الدولة الأيوبية -من منشورات دائرة الأوقاف-القدس 1403هـ/ 1982م -د. أحمد يوسف -فلسطين 1424هـ/2003م-فلسطين.
- 53- تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري) -دار المعارف- مصر 1380هـ/1960م- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري 210هـ/922م.
- 54- تاريخ العرب في عصر الجاهلية -ط1- دار النهضة العربية -مصر 1419هـ/1998م. د. السيد عبد العزيز سالم-مصر.
- 55- تاريخ العرب والمسلمين- المطبعة الوطنية- عمان/ الاردن 1377هـ/1957م. عبد الرحيم مرعب ومحمد حسين علي-فلسطين.
- 56- تاريخ مدينة دمشق -تحقيق محي الدين أبي السعيد عمر بن غرامة العمري -دار الفكر- بيروت 1418هـ/1997م. / ابو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي المعروف بـ ابن عساكر (576هـ / 1180م).
- 57- التأسيس البريطاني للوطن القومي لليهود (فترة هاربرت صموئيل) من 1920م-1925م. إصدار مؤسسة الدراسات الفلسطينية - بيروت 2003م تأليف سمر هندي-فلسطين.
- 58- تاريخ فلسطين- تيسير جبارة- دار الشرق- رام الله 1998م.
- 59- تاريخ المشرق العربي ما بين (1516هـ/ 1922م) عمر عبد العزيز عمر- دار النهضة العربية للطباعة والنشر- بيروت 1985م.
- 60- دليل المسجد الأقصى المبارك- اصدار دائرة الأوقاف الإسلامية بالقدس 1401هـ/1981م- د.عكرمة سعيد صبري-القدس-فلسطين.
- 61- سجلات المحكمة الشرعية بالقدس.
- 62- الصراع الدولي في الشرق الأوسط- دار النهار للنشر- بيروت 1977م زين فور الدين- دمشق.
- 63- العرب والعثمانيون (من 1516م-1916م) ط1- بدمشق 1974م د. عبد الكريم رافق- دمشق.
- 64- العلاقات الدولية في الإسلام- دار الفكر العربي- محمد أبو زهرة 1394هـ/1974م.
- 65- فضائل بيت المقدس-ط1- تحقيق اسحق حسون- منشورات معهد الدراسات الآسيوية الافريقية- الجامعة العبرية 1400هـ/1979م- أبو بكر محمد أحمد الواسطي (كان حياً عام 410هـ/ 1019م.

- 66- فلسطين: الانسان والارض-ط2- مركز الاعلام العربي-القاهرة 1428هـ/2007م د. عكرمة سعيد صبري-القدس.
- 67- فلسطين تاريخها وقضيتها- مؤسسة الدراسات الفلسطينية- المكتبة الجامعية- نابلس.
- 68- فلسطين العربية بين الانتداب والصهيونية- عيسى السفري- يافا- 1937م.
- 69- فلسطين في خطط الصهيونية والاستعمار (من 1897م-1922م) معهد البحوث والدراسات العربية- القاهرة 1970م. د. أحمد طربين- فلسطين.
- 70- فلسطين والانتداب البريطاني (من 1922م-1939م) إصدار مركز الابحاث الفلسطيني - بيروت 1974 د. كمال محمد خلة- فلسطين.
- 71- فلسطين والمؤامرة الكبرى- مصطفى الطحان ومصطفى مشهور- المركز العلمي للكتاب الاسلامي - طبعة (1) الكويت 1994م.
- 72- قبة الصخرة المشرفة والمسجد الأقصى المبارك- مطبعة دار الأيتام الاسلامية بالقدس 1375هـ/1955م- عارف العارف 1393هـ/1973م-القدس.
- 73- القضية الفلسطينية- أكرم زعيتر- دار الجليل -ط3- 1986م.
- 74- مائة سنة من تاريخ فلسطين (من 1900-1999م) إصدار مؤسسة باسيا - القدس 2001م.
- 75- المجتمع الفلسطيني -أربعون عاماً على النكبة- مطبعة الأمل- القدس 1411هـ/1990م- صادر عن مركز احياء التراث العربي-الطيبة/ فلسطين- د. عكرمة سعيد صبري-القدس.
- 76- محاضرات في معالم التاريخ الاسلامي -جامعة بيروت العربية -بيروت- 1362هـ/ 1972م- د.عفيف الترك-مصر.
- 77- مذكرات السلطان عبد الحميد - دار العلم بدمشق 1998م. محمد حرب- دمشق.
- 78- المصادر الثقافية للارهاب الصهيوني (3) بروتوكولات حكماء صهيون د. صلاح الدين السوسي 2009م.
- 79- المفصل في تاريخ القدس -ط1- مطبعة المعارف- القدس 1381هـ/1961م- عارف العارف 1393هـ/1973م-القدس.
- 80- ملتقى أهل الحديث- للشاملة الحظر اليهودي- بروتوكولات حكماء صهيون- أحمد صالح القماش.
- 81- ملفات دائرة أوقاف القدس.
- 82- منزلة القدس في الإسلام- مطبعة دار الأيتام الاسلامية- القدس 1411هـ/1990م د. عكرمة سعيد صبري-القدس.

- 83- منشأ القضية الفلسطينية وتطورها ما بين 1917-1988- الأمم المتحدة - 1990م.
- 84- نحو استراتيجية فلسطين تجاه القدس- منشورات مركز الدراسة وتوثيق المجتمع الفلسطيني -جامعة بيرزيت- فلسطين 1419هـ/1998م. د. صالح عبد الجواد -فلسطين.
- 85- نور اليقين في سيرة سيد المرسلين -ط19- المكتبة التجارية الكبرى- مصر 1386هـ/ 1966م- الشيخ محمد الحضري 1346هـ/ 1927م- القاهرة.
- 86- واقع الحركة السياحية في مدينة القدس- مؤسسة احياء التراث الاسلامي القدس- فلسطين - /محمود صلاح الدين- القدس.

مصادر غير عربية

- 87- بروتوكولات حكماء صهيون -ترجمة محمد خليفة التونسي -دار الكتاب العربي.
- 88- التوراة (العهد القديم)- سفر التثنية- الإصحاح 34.

مجلات وصحف

- 89- مجلة الاسراء الصادرة عن دار الافتاء بالقدس.
- 90- مجلة هدى الإسلام الصادرة عن دائرة الأوقاف الإسلامية بالقدس.
- 91- صوت الهيئة- الصادرة عن الهيئة الإسلامية العليا بالقدس.
- 92- جريدة القدس- الصادرة في مدينة القدس.

الفهرس العام

الصفحة	الموضوع
1	الغلاف
2	المقدمة
3	المحور الأول
	منزلة فلسطين في الإسلام
11	المحور الثاني
	القدس في القرآن الكريم
13	المحور الثالث
	القدس في السنة النبوية
16	المحور الرابع
	بدايات الأطماع الصهيونية في القدس وفلسطين
19	المحور الخامس
	الاجراءات الاحتلالية بحق القدس
21	المحور السادس
	الاعتداءات والانتهاكات الاحتلالية بحق المسجد الأقصى
27	المحور السابع
	الهيئة الإسلامية العليا
29	المحور الثامن
	القدس وزيارتها في ظل الاحتلال
29	المطلب الأول: فلسطين دار اسلام
30	المطلب الثاني: وجهة نظر المجيزين للزيارة
31	المطلب الثالث: وجهة نظر المانعين للزيارة
32	المطلب الرابع: مناقشة وجهة نظر الطرفين
34	المطلب الخامس: النتيجة والترجيح
36	المصادر والمراجع
41	الفهرس العام



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

زيارة القدس في ظلّ الاحتلال الصهيوني
أهدافها ، وحكمها الشرعي ، وواجب الأمة نحوها
- دراسة مزودة بأبرز الفتاوى والبيانات -

إعداد

الأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي
الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين
نائب رئيس المجلس الأوروبي للافتاء والبحوث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله الطيبين وصحبه الغر

الميامين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وبعد

تمر الأمة الإسلامية (وبخاصة الأمة العربية) بأزمات متلاحقة، وتصدعات وتمزقات زادت من آلام المسلمين، وأدت فعلاً إلى التأثير الفعال في الانسجام والتكاتف، والتعاون فيما بينهم، فمن التمزق الشديد الذي حدث ويحدث اليوم بين السنة والشيعة، بل القتال في بعض المناطق إلى التشتت الغريب داخل السنة، بل القتال والصراع بين فئاته..

أمام هذا الموضوع المأساوي الخطير تكون قضية الأمة الأولى القدس وفلسطين هي التي تدفع الثمن الأكبر، ويكون المستفيد الوحيد هو المشروع الصهيوني الكبير، والاحتلال الإسرائيلي لأرضنا المباركة الذي يستفيد من ضعفنا ويستغله لتحقيق مآربه بمباركة من البعض.

ومن سنن الله تعالى وسنن التاريخ والتجارب أن الأمة الضعيفة المفرقة الممزقة لا تنجح بل تفشل في تحقيق غاياتها فقال تعالى : ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا﴾¹ وبالتالي فلن تستطيع الوصول إلى أهدافها، ولن تتمكن من تحقيق قوتها وعزتها وكرامتها ولن تتمكن من استرداد حقوقها المسلوبة الا بعد أن تتحد وتتقوى وتصبح كجسد واحد، بل يداً واحدة، ومن هنا فأى مشروع تصالحي يطرح - على فرض صحته - فإن العدو القوي هو الذي يستفيد منه. وأكبر دليل على ذلك أن السلطة الفلسطينية قد بذلت كل جهدها منذ اتفاقية أوسلو لتحقيق السلام الذي يعيد الأراضي المحتلة منذ عام 1967 فقط ، وهو أمر معترف به دولياً ، وصدرت به قرارات من الأمم المتحدة ، ومنها قرار رقم 242 .

ومع كل ذلك لم يتحقق ذلك السلام ، ولم ينسحب المحتلون وازداد الوضع سوءاً ، في حين أن المقاومة الباسلة في غزة استطاعت - بفضل الله تعالى - أن تنتصر ، وتهزم العدو المحتل وينسحب دون تحقيق أي هدف من أهدافه ، وأن يتلقى درساً لن ينساه ، فهذا الثبات ، والانتصار ، والابدي أكد أن ما أخذ العدو المحتل بالقوة فلن يسترد إلاً بالجهد والقوة تطبيقاً لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ يَعْرِضُ لَكُمْ دُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلُكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾².

(1) سورة الأنفال / الآية 46

(2) سورة الصف / الآية 10 - 13

وفي ظل هذه الأوضاع السيئة لأمتنا بصورة عامة، ولإخواننا الفلسطينيين في الداخل (في القدس الشريف والضفة، وغزة، وداخل الأرض المحتلة عام 1948 بصورة خاصة) ، حيث الحصار الشديد، والفقر، والبطالة، والقتل والأسر المستمران، وبناء الآلاف من المستوطنات، ومحاولة تدمير الأقصى من خلال مجموعة من الاجراءات الاسرائيلية بحجج واهية، الخ.

ظهرت فكرة زيارة بيت المقدس، والمطالبة بها وتنفيذها في الآونة الأخيرة من قبل الرئيس الفلسطيني أبي مازن في مؤتمر القدس بالدوحة عام 2012م وتحمس لها المسؤولون الدينيون في السلطة ، وبعض الدعاة والمنتسبين للفتوى أو العلم.

لذلك نرى من الضروري أن تصدر فيها فتوى جماعية تبيّن حكم هذه الزيارة في ظل النصوص الشرعية المرتبطة بمقاصدها، وفقه المآلات، وتحقيق المناط، وسد الذرائع أو فتحها.

وقد أحسن مجمع الفقه الإسلامي الدولي الموقر صنعاً حيث خصص لهذا الموضوع محوراً طلب فيه بيان المسائل الآتية :

- مدينة القدس وعلاقة المسلمين بها وبمسجدها المبارك ، وحكم التصرف في أرضها لغير المسلمين ، وكيفية وحكم المحافظة عليها مع محاولات التهويد .
 - المتطلبات العاجلة لمدينة القدس ومسجدها المبارك ، وواجب المسلمين : حكماً ، وعلماء ، وشعباً نحوها.
 - الأهداف الشرعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والثقافية من زيارة القدس ومسجدها المبارك .
 - الحكم الشرعي في زيارة القدس وهي رهن الاحتلال الاسرائيلي .
- ولذلك نسير وفق هذه المحاور ، ولكن مع التوطئة لها بمنهجية تكون ممهدة للأحكام التي نرى رجحانها، وموجهة نحو محل الاهتمام من خلال تحرير محل النزاع ، وإبعاد كل ما ليس فيه خلاف ، أو أنه مما لا ينبغي أن يقع فيه الخلاف .

والله أسأل أن يوفقنا جميعاً فيما نصبو إليه ، وأن يكتب لنا التوفيق في شؤوننا كلها ، والعصمة من الخطأ والخطيئة في عقيدتنا ، والاخلاص في أقوالنا وأفعالنا ، والقبول بفضله ومثله لبضاعتنا المزجاة ، والعفو عن تقصيرنا ، والمغفرة لزلاتنا ، إنه حسبنا ومولانا ، فنعم المولى ونعم الموفق والنصير .

كتبه الفقير إلى ربه

علي محيي الدين القره داغي

الدوحة / 07 ذو القعدة 1435هـ

مدينة القدس وعلاقة المسلمين بها ، وبمسجدها المبارك :

إن الله سبحانه وتعالى أولى للأرض المباركة (القدس وما حولها : فلسطين كلها) عناية قصوى فوصفها بالبركة في أكثر من آية ، منها قوله تعالى : «وَنَجِّنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ»¹ كما وصفها الله تعالى بالأرض المقدسة على لسان سيدنا موسى عليه السلام : «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ»² ثم خص الله تعالى المسجد الأقصى ، وما حوله بمزيد من البركات والفضل فقال سبحانه : «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»³ فكان قبلة الرسول وأتباعه طوال الفترة المكية وستة عشر شهراً ، أو سبعة عشر شهراً في المدينة ، وأنه ثاني مسجدين على الأرض بعد المسجد الحرام.

والبركة تشمل البركة المادية في الأرض نفسها ، والبركة المعنوية ، بل إن الله تعالى جعل المسجد الأقصى مسرى عبده وحبيبه محمد صلى الله عليه وسلم ومحل معراجه إلى السموات العلا ، وأنه صلى الله عليه وسلم أمّ الأنبياء والمرسلين فيه تقديراً منهم واعترافاً بأنه إمام الناس أجمعين ، وإن بيت المقدس هو مأوى الأنبياء ، وأرض المحشر والمنشر.

وقد وردت أحاديث كثيرة في فضائل الأقصى ، وبيت المقدس والقدس ، والشام ، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم : (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مسجِد : المسجد الحرام ، ومسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمسجد الأقصى)⁴ ، ومنها أن ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم قالت : (قلت : أفتنا في بيت المقدس ؟ قال : (أرض المحشر والمنشر ، ائتوه فصلوا فيه ، فإن الصلاة فيه كألف صلاة في غيره) قلت : رأيت إن لم أستطع أن أتحمّل إليه ؟ قال : (فتهددهم له زيتاً يسرج فيه ، فمن فعل ذلك فهو كمن أتاه)⁵ ، وقال أيضاً : (صلاة في مسجدي خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الأقصى)⁶.

وقد أولى المسلمون عناية قصوى بالمسجد الأقصى ، والبيت المقدس ، والقدس حيث جاء الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بنفسه لتسلم مفاتيح القدس عن فتحها ، وأحرم منها بعض الصحابة للحج والعمرة⁷ ، وعاش ومات فيها عدد كبير من الصحابة الكرام ، والتابعين من العلماء الريانيين الأعلام⁸ ، وأولها

(1) سورة الأنبياء / الآية 71

(2) سورة المائدة / الآية 21

(3) سورة الاسراء/ الآية 1

(4) رواه البخاري في صحيحه ، الحديث رقم 1189 ، وغيره

(5) رواه أحمد في مسنده ، وقال في صحيح المسند (1662) : الحديث صحيح ، ورواه غيره بإسناد وروايات مختلفة

(6) رواه أحمد في مسنده (160/14) وقال أحمد شاكر : إسناده صحيح ، وقال الهيثمي في معج الزوائد (8/4) : رجاله رجال الصحيح

(7) يراجع : الطبقات الكبرى لابن سعد (464-406/7)

(8) المرجع السابق

الخلفاء الراشدون والملوك والسلاطين جلّ عنايتهم منذ فتحها إلى احتلالها على أيدي الصليبيين ، ثم حررها صلاح الدين الأيوبي ، وظلت تحت الرعاية والعناية إلى حرب الخامس من حزيران عام 1967 حيث انهزمت الجيوش العربية أمام الجيش الصهيوني الذي احتلها ، واحتل معها خلال ساعات الضفة ، وغزة وسيناء وجولان وأراضي أخرى ، حيث تئن المدينة المقدسة من آثار الاحتلال والاستيطان الغادر ، والخط العنصري الفاصل .

والخلاصة أن مكانة المسجد الأقصى ، وبيت المقدس ، والقدس عظيمة جداً لا يمكن أن نفي بحقها في بضع صفحات ، أو كتاب ، ولذلك نكتفي بما ذكر¹ ، ولكن الذي ينبغي التأكيد عليه أن مسؤولية هذه المدينة ومقدساتها تقع على عاتق المسلمين جميعاً ، حكماً ومحكومين حتى يتم تحريرها تماماً من أيدي المحتلين الغاصبين ﴿ وَيَوْمَئِذٍ يُفْرِحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾² .

حكم التصرف في أرضها للمحتلين :

لم نعلم خلافاً بين العلماء المعتد بعلمهم في حرمة التصرف ، أو البيع لأي شبر من الأراضي الفلسطينية المحتلة - وبخاصة أرض القدس - إلى المحتلين ومن يمكنهم ، منذ صدور الفتاوى الجماعية من علماء ، وقضاة ، وخطباء فلسطين وغيرهم من علماء العراق ، والشام في المؤتمر الذي انعقد بالقدس في 1353/10/20 هـ حيث أصدرت فتوى بالاجماع بحرمة بيع الأراضي في فلسطين لليهود ، لأن ذلك البيع يحقق المقاصد الصهيونية في تهويد هذه البلاد الاسلامية المقدسة وإخراج أهلها ، وبالتالي سيطرة الصهاينة على المقدسات والأراضي ، كما اتفقوا على أن البائع والسمسار والوسيط مشاركون في الحرمة لأن هذا العمل بالإضافة إلى ما سبق يُعدّ خيانة لله ولرسوله ، وللمسلمين ، وللفتح الاسلامي العمري ووثيقته العمرية ، وللدماء التي سالت في تطهيرها في عصر صلاح الدين إلى يومنا هذا ، كما أن ذلك هو الولاء المحرم للأعداء الذي قد يصل إلى مرحلة الكفر والردة فقال سبحانه وتعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَبْسُوْا مِنْكُمْ الْآخِرَةَ كَمَا يَبْسُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ ﴾³ وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾⁴ والآية واضحة في أن من يتولاهم ولاء النصره والعون يصبح منهم .

والأدلة على ذلك كثيرة جداً ، وسنذكر نص الفتوى في آخر البحث كملحق رقم (1) .

(1) يراجع للمزيد من بيان فضائل بيت المقدس ، والقدس : كتب التفسير ، والسنة ، والسيرة ، والتاريخ ، فقد ألف فيه الكثير قديماً وحديثاً

(2) سورة الروم/ الآية 4-5

(3) سورة الممتحنة/ الآية 13

(4) سورة المائدة/ الآية 51

وصدرت كذلك فتوى من كبار شيوخ الأزهر عام 1947 بعد قرار الجمعية العمومية للأمم المتحدة في 1947/11/29م بتقسيم فلسطين بين اليهود والعرب ، وبإقامة دولة يهودية على أرض فلسطين ، مباشرة ، حيث نددوا بهذا القرار ، ورفضوه ، ووجهوا نداء إلى المسلمين جميعاً بوجوب الجهاد لانقاذ فلسطين وحماية الأقصى ، وحرمة التعامل مع هذه الدولة الغاصبة المحتلة ، ومما جاء في هذه الفتوى : (ان قرار هيئة الأمم المتحدة قراراً من هيئة لا تملكه و هو قرار باطل جائر ليس له نصيب من الحق ولا العدالة ففلسطين ملك العرب و المسلمين بذلوا فيها النفوس الغالية و الدماء الزكية و سنبقي ان شاء الله ملك العرب و المسلمين رغم تحالف المبطلين و ليس لأحد كائنا من كان أن ينازعهم فيها او يمزقها) .
وقد وقع على هذه الفتوى ستة وعشرون عالماً منهم : الشيخ حسنين مخلوف ، والشيخ عبدالمجيد سليم ، والشيخ محمود شلتوت ، والشيخ محمد دراز ، ونحوهم من علماء الأزهر الشريف .
وسنذكر نص الفتوى في آخر البحث كملحق رقم (2).

كما صدرت فتاوى جماعية من المجامع الفقهية ، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ، ودور الافتاء ، والهيئات العلمائية ، منها البيان الصادر عن الجمعية العمومية للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الذي يضم عشرات الآلاف من العلماء ، وعشرات من الاتحادات والروابط والهيئات العلمائية وذلك في اجتماعها الرابع باستنبول في 20-22 أغسطس 2014 ونص البيان على عدم جواز التنازل عن ذرة من تراب القدس الشريف ، وجميع الأراضي الفلسطينية المحتلة .

ومنها : الفتوى الصادرة من ثلاثة وستين عالماً ومفكراً ورؤساء الحركات الإسلامية في جمادى الاولى 1410هـ ، منه الشيخ محمد الغزالي ، والدكتور يوسف القرضاوي ، والدكتور همام سعيد ، والدكتور عبدالله عزام ، والدكتور وهبة الزحيلي ، والشيخ عبدالرحمن عبدالخالص ، والشيخ صادق عبدالماجد ، والشيخ مصطفى مشهور ، والدكتور نجم الدين أريكان ، والدكتور عصام البشير ، والشيخ حافظ سلامة ، وغيرهم ، وكانت الفتوى بعنوان : (فتوى علماء المسلمين بحرمة التنازل عن أي جزء من فلسطين) وجاء فيها بيان شدة عداوة اليهود للمؤمنين ، وقالوا : (الجهاد هو السبيل الوحيد لتحرير فلسطين، وأنه لا يجوز بحال من الأحوال الاعتراف لليهود بشبر من أرض فلسطين، وليس لشخص أو جهة أن تقر اليهود على أرض فلسطين أو تتنازل لهم عن أي جزء منها أو تعترف لهم بأي حق فيها. إن هذا الاعتراف خيانة لله والرسول وللأمانة التي وكل إلى المسلمين المحافظة عليها) .
وسنذكر نص الفتوى في آخر البحث كملحق رقم (3).

ومنها : قرار رقم 19 لمجلس الإفتاء بدار الافتاء العام بالمملكة الأردنية الهاشمية حول قرار مجلس الكونجرس الأميركي القاضي بجعل القدس عاصمة لاسرائيل ،
وسنذكر نص القرار في آخر البحث كملحق رقم (4).

وهناك فتاوى فردية من كبار العلماء عن قضية فلسطين ، أمثال الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز رحمه الله ، وسنذكر نصها في خر البحث كملحق رقم (5).

كيفية وحكم المحافظة على القدس الشريف مع محاولات التهويد :

إن المحافظة على القدس الشريف تتطلب في المقام الأول : وحدة الأمة الإسلامية ، والأخذ بأسباب القوة والعزة والكرامة ، والالتفاف حول هذه القضية باعتبارها القضية الأولى للأمة ، وتقديمها على المصالح الخاصة .

ثم تتطلب في المقام الثاني وضع خطة استراتيجية تتضمن ما يأتي :

- (أ) خطة استراتيجية شاملة للنهوض بالأمة ، وبالشعب الفلسطيني ، والمقدسيين من جميع الجوانب العلمية والفكرية والثقافية والاقتصادية
- (ب) استعداد الأمة الحقيقي لبذل التضحيات بالمال والنفس دفاعاً عن مقدسات الأمة وقدسها وقضيتها الأولى .
- (ج) توجيه إمكانيات الأمة المتنوعة وأوراقها السياسية والاقتصادية لتحرير القدس بصورة خاصة ، وفلسطين المحتلة بصورة عامة.
- (د) تعاون جميع فعاليات الأمة لتحقيق التكامل وتوزيع الأدوار بصورة موجهة نحو هذا الهدف.
- (هـ) توجيه طاقات العلماء والسياسيين والمفكرين ونحوها لخدمة هذه القضية .

المتطلبات العاجلة لمدينة القدس ومسجدها المبارك ، وواجب المسلمين حكماً وعلماء ، وشعباً نحوها:

إن من أهم المتطلبات العاجلة ما يأتي :

- (1) إنشاء صندوق خاص للتنمية الشاملة تودع فيه مبالغ كبيرة توزع على الدول العربية والإسلامية لصالح الاقتصاد الشعبي في القدس الشريف بصورة خاصة ، وفلسطين كلها بصورة عامة .
- (2) تخصيص مبالغ مناسبة لحماية المقدسات الإسلامية ، والمسيحية في القدس الشريف ، وبقية الأراضي الفلسطينية .

- (3) دعم المؤسسات التعليمية ، والصحية ، والاجتماعية داخل القدس الشريف ، والضفة وغزة بما يكفل استمرارها وصمودها .
- (4) دعم المشروعات الخاصة بالوقف والاسكان والتعمير وبناء الشقق والمساكن في فلسطين للأسر المحتاجة ، وللشباب لإبقائهم في أراضيهم.
- (5) دعم مشروعات الصندوق الهاشمي لإعمار المسجد الأقصى وقبة الصخرة¹.

الأهداف الشرعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والثقافية :

وتختلف هذه الأهداف حسب الرايين اللذين سنذكرهما حول : مدى جواز زيارة القدس المحتلة ، فمن أجازها يذكر مجموعة من الأهداف ، ومن منعها يذكر أيضاً مجموعة من الأهداف ، كما سيظهر كل ذلك عند عرضنا لتلك الآراء .

منهجية البحث في حكم زيارة القدس وهي محتلة :

ونحن هنا نحاول أمام سيل من الأسئلة التي وردت إلينا من مختلف التوجهات أن نذكر الجواب الشافي - بعد تحرير محل النزاع - بأدلته المعتبرة، ومناقشة الأدلة ، وتحقيق المناط ، والرد على الشبهات المثارة، بقلب رحب واسع، ومنهج مقاصدي لا يهمل أى نص لو وجد ، وفقه عميق للمآلات بإذن الله تعالى وتوفيقه ، وقيل أن ابدأ بالاجابة أود أن أحرر النزاع، وأضع امام الفتوى مجموعة من الضوابط والمبادئ العامة :

1- إن حديثنا هنا هو في زيارة غير الفلسطينيين إلى القدس الشريف وهو في ظل الاحتلال الغاشم الذي يسعى بكل جهوده لابتلاعه، ولا يعترف به أساساً، ولا يريد ارجاعه إلى الفلسطينيين مادام قادراً على ذلك.

2- لا خلاف بين الجميع في مشروعية الزيارة للقدس والمسجد الأقصى في غير ظرف الاحتلال ، ولا في بيان فضائلهما أبداً ، وإنما الخلاف في فقه التنزيل ، وتحقيق المناط ، وفقه الواقع ، والتوقع ، والمآلات وسد الذرائع .

3- إن الحديث الصحيح الذي رواه البخارى ومسلم وغيرهما من اصحاب السنن عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم (لا تشدّ الرحال إلّا إلى ثلاثة مساجد، مسجدى هذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى) لا يدل على وجوب شدّ الرحال إلى مسجد الأقصى بالاجماع، وإنما يدل على الاستحباب والندب .

ثم إن هذا الحكم كأى حكم من الأحكام له شروطه وضوابطه، وأنه مرتبط بتحقيق المناط ، وفقه التنزيل، وبالتالي فلا يكون حجة مطلقة، ولا دليلاً عاماً لجميع الاحوال والظروف، حيث إن الدليل حتى لو كان

(1) هذه المتطلبات قد ورد معظمها في البيان الختامي للمؤتمر الأول بعمان : الطريق إلى القدس.

صحيحاً وصريحاً فعند تنزيله على واقعة معينة يحتاج إلى تحقيق المناط، ولا سيما أن المسجد الأقصى حدثت فيه أمور جديدة وهي الاحتلال، والتطبيع، وما يترتب على الزيارة من مفسد أو مصالح، ثم الموازنة بينهما.

4- إن جميع المسلمين متشوقون لزيارة المسجد الأقصى، وكل واحد منهم يتمنى أن يتشرف بزيارته حتى ولو كان رأيهم عدم الزيارة في ظل الاحتلال ، ولكن الحكم الشرعي لا يخضع للتشهي والتمني ، وإنما للأدلة المعتمدة وفقاً لمقاصد الشريعة وفقه المآلات وسد الذرائع .

لذلك فالقضية تحتاج إلى مزيد من التأصيل والتحليل، حتى تتكشف المصالح من المفسد.

5- إن ربط الفتوى بالسياسات القائمة للدول أو الجماعات يخرجها عن دائرتها المتوازنة الصحيحة بل عن جادة الصواب، وأنه لا يليق بالعلماء الربانيين «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا»¹ أن تخضع فتاواهم لتلك السياسات ، وإنما يجب أن تكون منوطة بالأدلة المعتمدة وفق المقاصد الشرعية ..

فلا يجوز أن يُفتى في ظل حاكم يريد الحرب بالمنع، وفي ظل حاكم يريد السلم بالجواز، مع أن القدس محتل لم يتغير منه شيء، بل ازدادت أوضاعه وأحواله سوءاً كما نشاهد .

فيجب أن تكون الفتوى مجردة خالصة لله تعالى معتمدة على الأدلة المعتمدة، ومقاصد الشريعة الغراء.

6- لا يليق، ولا ينبغي التحمس الزائد للزيارة الذي رأيناه من بعض الكاتبين حيث يقول: "فهل نترك القدس لقمة سائغة للمحتلين الغاصبين، أم نعمل ما أمرنا به صلى الله عليه وسلم، لذا فإنني أناشد مجدداً سائر من يتمكن من أبناء هذه الأمة أن يستجيبوا لأمر حبيبهم محمد صلى الله عليه وسلم فيشدوا رحالهم إلى المسجد الأقصى المبارك.." فلنا على مثل هذه الفتاوى أو الآراء ، الملاحظات الآتية :

أ- فهذا التحمس غير المبرر وبهذه الصيغة يفهم منه أن القدس إذا لم يقم المسلمون بالزيارة فإن القدس يصبح لقمة سائغة للغاصبين، وهذا فهم غير دقيق، فالزيارة لن توقف طموحات المحتلين، بل لن تؤثر في استراتيجيتهم الدينية والسياسية لضم المدينة كلها وابتلاعها إذا لم تكن هناك قوة رادعة، نحن نرى اليوم محاولات تهويد القدس ، وفرض التقسيم الزمني والمكاني ، ومنع المصلين عن الصلاة في المسجد ، إن من الواضح للعيان أن اليهود سيستفيدون من هذه الزيارات للتطبيع، وتحبيد المسلمين (كما سيأتي تفصيله)

ب- إن هذا التحمس يظهر منه أن من لم يقم بزيارة المسجد الأقصى في ظل الاحتلال فقد خالف أمر النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي هذا جانبه الصواب حقاً.

ج- لا ينبغي أن تخضع الفتوى لعواطف الشارع (أي العامة) ولا لأهواء الحاكم ، حتى تحافظ على هيبته وقدسيتها

6- إن بعض المتحمسين للزيارة - ممن له وظيفة رسمية في الأوقاف أو الفتوى أو القضاء- هاجموا المانعين من الزيارة لغير الفلسطينيين بأوصاف لا تليق بمقام أهل العلم ، وبأدب الاختلاف ، فقال أحدهم في وصف المخالفين له : (لكننا في هذا العصر الذي اضطرت فيه مفاهيم البعض اضطراباً مريعاً ، واختلطت أفكارهم اختلاطاً مفزَعاً أفقدهم توازن الفهم ، واستقامة الإدراك ، ورجاحة الوعي ، فأصبحت لديهم مرجعياتهم الخاصة المخالفة لمرجعية القرآن العزيز والسنة المطهرة ، وجدنا أنفسنا أمام دعوة غريبة مناقضة لهذه المرجعية الخالدة المعصومة ، دعوة تفتي بتحريم زيارة القدس ، بتبريرات واهية ، وبفلسفات سطحية فارغة من أي مضمون فقهي ، او فهم سياسي ، وبما يناقض صريح السنة النبوية المشرفة ، ويضر بالقدس المباركة) ثم ذكر صاحب الفتاوى المخالف صراحة¹ ، ولم يكتف كاتب آخر بما ذكر ، بل قال : (ونُعيْتُ فيها على تلك الآراء المهترئة التي تحاول الالتفاف على الأوامر الشرعية بدعاوى ومبررات لا تساوي سماعها حتى لا ينطلي هذا الزعم الفاسد على ضعفاء العقول ، مبيناً ان القول بتحريم زيارتها في حال احتلالها من الكذب على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وان في ذلك هدماً لمقاصد الشريعة ومراد الله تعالى في مقدساته ، وكشفت فيه المحاولات الأثيمة ...) ثم جاء بقصيدة لم يترك من كلمات القذح والسب إلا ذكرها ننزه أقلامنا حتى عن نقلها² .

وفي جميع الأحوال هذه الهجمات مع أنها لا تليق باهل العلم أبداً ، ليست صحيحة ، فهؤلاء العلماء لم يمنعوا الزيارة مطلقاً ، وإنما منعوا زيارة القدس المحتلة لغير الفلسطينيين ، لما يترتب عليها من مفساد في نظرهم ، كما أجمع العلماء على حرمة بيع أراضي فلسطين للمحتلين اليهود ، وكما منع الخليفة الراشد عمر قطع يد السارق عام المجاعة ، فهل نقول : إنهم خالفوا النصوص القطعية؟! .

7- إن قضية القدس هي قضية الفلسطينيين ، والعرب ، والمسلمين جميعاً فليست قضية جزئية حتى يفتي فيها بعض الأفراد بل هي قضية كلية ، بل هي أم القضايا لأمتنا الإسلامية والعربية، فلا يجوز أن ينفرد بالفتوى بالجواز أو عدمه شخص أو اشخاص، وإنما يحتاج هذا الامر إلى فتاوى جامعة تمثل علماء الأمة الإسلامية فيقررون فيها بالاجماع، أو الغالبية، وبالتالي فلا يجوز لصاحبنا المتحمسين، ان يدعو الأمة افراداً أو جماعات وحكاماً ومحكومين إلى زيارة المسجد الأقصى وقد اجتمعت غالبية الأمة الإسلامية، والعربية في بغداد وغيرها على أن زيارة الرئيس السادات للقدس كانت خطأ وخطيئة مع أن الاوضاع للقدس عند زيارته كانت أحسن بألف مرة من اليوم، فكيف تحول الحظر إلى المنع، والخيانة إلى الامانة، والمفسدة إلى المصلحة؟؟

(1) د.محمود صدقي الهباش ، وزير الأوقاف في السلطة ، كتيبه : زيارة القدس فضيلة دينية ، وضرورة سياسية ط. دار أسامة / الأردن 2012

(2) د. محمد وسام ، أمين عام الفتوى بدار الافتاء ، بحثه : زيارة القدس المحتلة ، دراسة شرعية تاريخية ، سياسية ، واقعية ص 2 ، 7 - 15

الحكم الشرعي لزيارة القدس المحتلة :

احتلت مدينة القدس الشريف ، والضفة ، وغزة ، وسيناء ، وجولان ، وأراضي أخرى خلال حرب 6 حزيران 1967م حيث هزمت الجيوش العربية خلال وقت قصير فاكتملت المصيبة الكبرى على أمتنا . ومن ذلك الوقت اتخذت القمم العربية والشعوب العربية اللات الثلاث ، حيث جاء ذلك في مؤتمر القمة العربية بالخرطوم في 1967/9/1 ، وفي الفقرة الثالثة من البيان ، وهي : (لا سلام مع اسرائيل ، لا اعتراف باسرائيل ، لا مفاوضات مع اسرائيل) بالإضافة إلى المقاطعة الشاملة اقتصادياً وتجارياً ، وسياحياً في قرارات القمم الأخرى ، وكان العلماء والفقهاء والمفكرون مع هذه القرارات .

وفي ظل هذه الأجواء لم نسمع من أي عالم معتبر يفتي بجواز السفر إلى الأراضي المحتلة أو ما يسمى بدولة اسرائيل بما فيها القدس ، وأن الاتصال بها بأي وجه كان يعدّ خيانة عظمى لدى السياسيين ، والشرعيين ، والمفكرين ... إلى أن اخترقت هذه القاعدة بزيارة الرئيس المصري سادات إلى القدس عام 1977م ، ثم اتفاقية كامب ديفيد عام 1979م ، ثم الاتفاقيات الأخرى .

ولم تُنرّ فتوى جواز زيارة القدس في ظل الاحتلال القائم إلا في السنوات الأخيرة ، حيث دعا إليها الرئيس الفلسطيني أبو مازن خلال مؤتمر القدس الأول الذي عقد بالدوحة في 2012/2/25 مخاطباً المسلمين والمسيحيين في العالم بالتوجه إلى القدس المحتلة والصلاة فيها ، ذاكراً الآثار الايجابية لهذه الزيارات حيث تعزز صمود أهلها ، وتخرجها من عزلتها ، وترسخ هويتها ، مستشهداً بعدد من الآيات والأحاديث الدالة على فضائل القدس ، وزيارتها ، وقد تلا ذلك بعض الزيارات لبعض المسؤولين ، إضافة إلى مفتي مصر د. علي جمعة ، والحبیب الجفري أحد مشايخ الصوفية .

وقد ردّ عدد من العلماء والحركات الإسلامية على دعوة الرئيس الفلسطيني فوراً ، منهم فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي ، وحركة حماس ، والدكتور حسام الدين عقلة المقدسي ، وغيرهم .

لذلك نذكر هنا خلاصة الآراء الواردة في هذا الشأن حيث يمكن حصرها في رأيين أساسيين ، وهما :
الرأي الأول : عدم جوازها إلا للفلسطينيين ، لأن هذا وطنهم الأصلي ، ولأن ذلك من باب الضرورات ، أو الحاجيات التي تنزل منزلة الضرورة .

ويلحق بهذا الرأي من يرى إلحاق الأقليات الإسلامية في العالم الغربي الذين يحملون جوازات لا تحتاج إلى تأشيرة دخول إلى الأراضي المحتلة أو ما يسمى " اسرائيل " ، وهذا ما تبناه المؤتمر الدولي الأول : " الطريق إلى القدس " الذي انعقد بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية في 28 جمادى الآخرة إلى الأول من رجب 1435هـ = 28-30 إبريل 2014 حيث صدر منه بيان نذكره لأهميته :

البيان الختامي الصادر عن المؤتمر الدولي الأول "الطريق إلى القدس"

عمّان - المملكة الأردنية الهاشمية 28 جمادى الآخرة - 1 رجب 1435 هـ - 28 - 30 / 4 / 2014 م

قال تعالى في محكم كتابه العزيز:

﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الإسراء، 1:17)

بحمد الله وتوفيقه فقد انعقد مؤتمر الطريق إلى القدس تحت رعاية صاحب الجلالة الهاشمية الملك عبد الله الثاني ابن الحسين المعظم، وذلك في عمّان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية، في الفترة من 28 من شهر جمادى الآخرة إلى الأول من شهر رجب لعام 1435 للهجرة الموافق للثامن والعشرين والتاسع والعشرين والثلاثين من شهر نيسان لعام 2014 للميلاد بتنظيم وتعاون بين لجنة فلسطين في مجلس النواب الأردني والبرلمان العربي وجامعة العلوم الإسلامية العالمية وضم المشاركين في المؤتمر نخبة من المفتين ووزراء الأوقاف ومفكري العالم الإسلامي وعلماء الأمة الإسلامية ورابطة العالم الإسلامي والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين وممثلين عن البرلمانات العربية وعن أهل القدس وفلسطين.

وحيث إنّ المسجد الأقصى المبارك مهوى أفئدة المسلمين وأولى القبلتين، وأحد المساجد الثلاثة التي تشدّ إليها الرحال مع الحرمين الشريفين، ومسرى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ومعراجة إلى السماء كما جاء في كتاب الله عز وجل، وهذا ربط رباني خالد بين المسجد الحرام والمسجد الأقصى سجّله القرآن الكريم مما يوجب اهتمام المسلمين والصلة بمسجدهم المبارك على مرّ التاريخ.

وقد اطلع المشاركون على ما عرضه أهل القدس من أن هذا المسجد المبارك ومدينة القدس بمقدساتها الإسلامية والمسيحية تتعرض اليوم لعدوان أثم متصاعد ومستمر من قبل الاحتلال الإسرائيلي الذي يسعى جاهداً لتهويد المدينة المقدسة وبسط سيطرته الكاملة على مسجدها الأقصى من خلال ممارساته العدوانية المتمثلة في الاستيطان ومصادرة الأراضي، وهدم بيوت المقدسيين والحفريات التي طالت أساسات المسجد وباتت تهدد بانهيائه واختراق جدرانه، والعبث في الآثار الإسلامية، واستحداث المعابد اليهودية في المدينة المقدسة التي ينطلق منها ومن غيرها المستوطنون لاقتحام المسجد الأقصى والاعتداء على المواطنين المقدسيين، وقد واصل الاحتلال عدوانه على المسجد الأقصى بإعداد مخططات لتقسيمه زمانياً ومكانياً من خلال التصريحات الرسمية الداعمة لدعوات المتطرفين لتقسيم المسجد وإقامة الهيكل المزعوم.

وبعد أن استمع المشاركون لأوراق العمل المقدمة والمداخلات والمشاركات والحوار خلال جلسات المؤتمر أكدوا على أنّ الطريق إلى القدس لا بد وأن يمر عبر الوسائل والآليات الآتية:

(1) بذل الجهود لتحقيق وحدة الأمة العربية والإسلامية وعلى أقل تقدير أن تجتمع على الثوابت ومن أهمها حماية مقدسات الأمة في القدس الشريف واستمرار الدفاع عن حقوق الفلسطينيين وعدالة قضيتهم، ففي ظل التفرق والتشرذم لا يمكن تحقيق شيء يذكر من أهداف الأمة.

- (2) تذكير الأمة بواجب بذل التضحيات بالمال والنفس دفاعاً عن مقدسات الأمة وأرضها وأبنائها.
- (3) دعم المؤسسات الموجودة داخل القدس الشريف سواء أكانت مؤسسات تعليمية أو صحية أو اجتماعية بما يكفل استمرارها وصمودها.
- (4) دعم المشروعات الخاصة بالمقدسيين من الإسكان والوقف وعمارته ودعم لجان الزكاة ولجان الرعاية الاجتماعية والصحية والاقتصادية.
- (5) دعم مشروعات الصندوق الهاشمي لإعمار المسجد الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة.
- (6) دعم جهود رعاية المقدسات المسيحية وحمايتها من التهويد والمصادرة.
- (7) دعوة علماء الأمة الإسلامية وخطباء مساجدها ودعاتها في كل خطبهم خصوصاً خطبة الجمعة إلى التذكير بالمسجد الأقصى المبارك والدعاء لله عز وجل بأن يحميه ويفك أسرهم وأن يرزق الله المسلمين صلاةً فيه، وأن يحرره من نير الاحتلال.
- (8) دعوة الدول والحكومات العربية والإسلامية والدول الداعمة لعدالة القضية الفلسطينية إلى ربط مصالحها الثنائية الاقتصادية والسياسية والثقافية بما يجري من انتهاكات واعتداءات بحق المسجد الأقصى المبارك والمقدسات الإسلامية والمسيحية وكذلك الانتهاكات الاستيطانية على حساب الأرض والإنسان الفلسطيني.
- (9) الإشادة بدور القائمين على رعاية المسجد الأقصى وإعمارهم والمرابطين فيه والدفاع عنه بكل السبل رغم شح الإمكانيات ونخص بالذكر مجلس الأوقاف الإسلامية والمديرية العامة للأوقاف الإسلامية في القدس الشريف والهيئة الإسلامية العليا ومفتي القدس والديار الفلسطينية والدوائر والمؤسسات العاملة لذلك، وكذلك جهود ممثلي عرب داخل فلسطين الـ1948 في التصدي لمحاولات تفريغ أو تقسيم المسجد الأقصى.
- (10) يثمن المؤتمر جهود المملكة الأردنية الهاشمية في رعاية الأقصى والمقدسات الإسلامية والمسيحية ويدعون إلى أن تقوم المملكة وقيادتها الهاشمية بمشروع تاريخي لتوسعة المسجد القبلي وتدعيم أركانه وكافة المنشآت المقدسة والتاريخية لحمايتها وإضافة المرافق الضرورية الأخرى حسب ما يحتاجه عمّار المسجد من فلسطين وخارجها، والاحتكام لمؤسسات العدل والقانون الدولية في حال عارضت سلطات الاحتلال ذلك.
- (11) يثمن المؤتمر كفاح دولة فلسطين وإصرارها على أن تكون القدس عاصمة للدولة الفلسطينية وسيادة فلسطينية كاملة على الأرض الفلسطينية المحتلة بما فيها المقدسات والقدس الشريف.
- (12) كما يثمن المؤتمر دور منظمة التعاون الإسلامي والجامعة العربية ولجنة القدس الشريف وكافة الدول العربية والإسلامية التي تضع قضية القدس وفلسطين على رأس أولوياتها.

(13) يشيد المؤتمر بخطاب جلالة الملك أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة والتوضيح بأن المسجد الأقصى المبارك من الأهمية بمكان الكعبة المشرفة وأن أي اعتداء ضد المسجد الأقصى يعتبر اعتداء على 1.7 مليار مسلم.

ويؤكد المشاركون أن المسجد الأقصى المبارك وقف إسلامي مقدس تبلغ مساحته ما يزيد على 144 مائة وأربعة وأربعين دونماً تشمل جدران الحرم وما داخل هذه الجدران وما حولها تحت الأرض وفوقها ومنها الجامع القبلي والمسجد المرواني وقبة الصخرة المشرفة ومغارة سيدنا إبراهيم الواقعة أسفل قبة الصخرة والأقصى القديم والمدرسة الخنثية ومسجد البراق وساحات الحرم وأبوابه وممراته وطرقه ومصلياته الداخلية والخارجية وكافة القباب والمنشآت والآبار والأبواب والأروقة والقنوات فوق الأرض وتحت الأرض. والأرض التي حول المسجد الأقصى مباركة وتعتبر وقفاً إسلامياً ومنها طريق باب المغاربة وساحة البراق. والمساحات فوق وتحت أرض الحرم وما حوله ومحيطه جزء لا يتجزأ من المسجد الأقصى المبارك.

(14) تثمين دور الكنائس المسيحية ورؤساء الطوائف المسيحية في القدس الشريف لمحافظةهم على العهدة العمرية ومقدساتهم المسيحية ورفضهم لواقع الاحتلال. ويدعو المؤتمر رؤساء الكنائس المسيحية في القدس وفي كافة أنحاء العالم للدفاع عن العهدة العمرية وعن مقدساتهم المسيحية وعن ارتباطها التاريخي بالمسجد الأقصى المبارك والوقف الإسلامي وذلك من خلال استغلالهم للحضور الكبير الذي يمثلونه في المحافل الدولية وفي مختلف وسائل الإعلام العالمي.

(15) التصدي لصناعة الرواية التهويدية للقدس والمقدسات ولكل فلسطين في المحافل والمؤسسات الأكاديمية والتعليمية والهيئات والمنظمات الدولية والمؤسسات الإعلامية وقنوات التواصل الاجتماعي وتشكيل لجنة منبثقة عن هذا المؤتمر تعنى برصد الرواية التهويدية على مختلف المستويات وإعداد الدراسات للرد عليها وتفنيدها.

وفي هذا السياق يدعوا المؤتمر الجامعات والمدارس في الولايات المتحدة الأمريكية و دول الإتحاد الأوروبي وغيرها من دول العالم للتحقق من الرواية التهويدية المتحيزة حول تاريخ القدس وفلسطين في المناهج الدراسية في كثير من المناهج الدراسية على مستوى المدارس والجامعات.

(16) يرفض المؤتمر رفضاً باتاً دعم حكومة الاحتلال وتنفيذها لمخططات المتطرفين اليهود الرامية إلى تقسيم المسجد الأقصى المبارك زمانياً أو مكانياً ويدعو صاحب الجلالة الهاشمية الملك عبد الله الثاني ابن الحسين (صاحب الوصاية وخادم الأماكن المقدسة في القدس الشريف) للدفاع عن المسجد الأقصى المبارك في كافة الميادين والمحافل والمؤسسات العربية والإسلامية والدولية.

(17) تشكيل لجنة إعلامية منبثقة عن المؤتمر من أجل رسم سياسة استراتيجية إعلامية واضحة للدفاع عن المسجد الأقصى المبارك والمقدسات الإسلامية والمسيحية.

- (18) غرس الانتماء للأهمية الدينية للمسجد الأقصى والمقدسات وفي قلوب الناشئة وإعادة قضية فلسطين المحتلة كأبرز محاور المناهج التعليمية في المدارس والجامعات في العالمين العربي والإسلامي.
- (19) دراسة مقترح جعل نصيب من ريع لجان وصناديق الحج في العالم الإسلامي ووقفها وفقاً إسلامياً يذهب كريع مادي للمسجد الأقصى المبارك والمرابطين فيه.
- (20) دعوة سفراء الدول العربية والإسلامية في جميع أنحاء العالم للتفاعل مع ما يتعرض له المسجد الأقصى من انتهاكات وبيان فُبح هذه الانتهاكات وشراستها وعدم شرعيتها قانونياً وإنسانياً من خلال تواصل هؤلاء السفراء مع مختلف القنوات الدبلوماسية وخصوصاً في أروقة الأمم المتحدة واليونسكو ومجلس الأمن ومحكمة العدل الدولية ومحكمة الجنايات الدولية ومنظمات حقوق الإنسان وغيرها.
- (21) مطالبة مجلس الأمن الدولي ومنظمة الأمم المتحدة ومنظمة اليونسكو ومنظمة المؤتمر الإسلامي والجامعة العربية للاضطلاع بمسؤولياتها لحماية المقدسات الإسلامية والمسيحية وتفصيل قرارات الشرعية الدولية التي تلزم الاحتلال بعدم تغيير الأمر الواقع لما كان عليه الوضع قبل الاحتلال وجدير بالمؤسسات الدولية أن تعيد النظر في وضعها من حارسه للوجود الاحتلالي الجائر في أرض فلسطين إلى مؤسسات تسعى لإحقاق الحق ورفع الظلم.
- (22) تحميل الولايات المتحدة الأمريكية المسؤولية عن استمرار الغطرسة الإسرائيلية واعتداءات المتطرفين اليهود ضد المسجد الأقصى والمقدسات الإسلامية والمسيحية الأمر الذي قد يؤدي إلى نشوب حرب دينية، وذلك من خلال استخدام الولايات المتحدة الأمريكية لحق النقض الفيتو في مجلس الأمن كلما وجهت دعوة لاتخاذ قرار يطالب إسرائيل بتطبيق الشرعية الدولية.
- (23) تشكيل لجنة فلسطين في كل برلمان عربي وإسلامي لمتابعة الانتهاكات بحق المقدسات والبحث في سبل مقاومتها.
- (24) يبارك المؤتمر الفتوى التي صدرت عن (حذفت جملة عدد من) العلماء المشاركين في هذا المؤتمر من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، والتي تنص على الآتي:
- بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الإسراء، 1:17)
- الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وبعد
- فقد ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى" والأصل استحباب زيارة المسجد الأقصى باتفاق العلماء.
- وبخصوص زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال:

أولاً: يرى العلماء المشاركون في المؤتمر أنه لا حرج في زيارة المسجد الأقصى المبارك في القدس الشريف للفئات الآتية:

1. للفلسطينيين أينما كانوا في فلسطين أو خارجها مهما كانت جنسياتهم.
 2. للمسلمين من حملة جنسيات بلدان خارج العالم الإسلامي.
- ثانياً: وفي جميع الحالات يجب أن تراعى الضوابط الآتية:
- 1- ألا يترتب على ذلك تطبيع مع الاحتلال يترتب عليه ضرر بالقضية الفلسطينية.
 - 2- أن تحقق الزيارة الدعم والعون للفلسطينيين دون المحتلين ومن هنا نؤكد على وجوب كون البيع والشراء والتعامل والمبيت والتنقل لصالح الفلسطينيين والمقادسة دون غيرهم.
 - 3- أن يدخل الزائر ضمن الأفواج السياحية الفلسطينية أو الأردنية بعيداً عن برامج المحتل.
 - 4- يفضل أن يكون مسار رحلة الأقصى ضمن رحلات العمرة والحج قدر الإمكان وبشكل جماعي مؤثر يحقق المصلحة الشرعية المعتمدة ويدعم الاقتصاد الفلسطيني والمقدسي تحديداً، وسياسياً بهدف حماية الأقصى والمقدسات.
- عمّان في 29 جمادى الآخرة 1435هـ الموافق 29 أبريل 2014م)¹ ...

والرأي الثاني : هو الجواز مطلقاً - كما سيأتي تفصيله - .

أولاً - تفصيل الرأي الأول :

ومن الجدير بالإشارة إليه ، والتتويه به أن الفتوى بحرمة زيارة غير الفلسطينيين للأقصى قد صدرت قبل فتوى فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي، حيث صدرت من عدد كبير من علماء الأمة منهم فضيلة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر ومفتى مصر السابق ، حيث قال : إن من يذهب إلى القدس من المسلمين آثم آثم.. والاولى بالمسلمين أن ينأوا عن التوجه إلى القدس حتى تتطهر من دنس المغتصبين اليهود، وتعود إلى اهلها مطمئنة يرتفع فيها ذكر الله والنداء إلى الصلوات وعلى كل مسلم أن يعمل بكل جهده من اجل تحرير القدس ومسجدها الأسير.

ومنهم الشيخ محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر السابق حيث قال (إن تلك الزيارة لن تتم في ظل الاحتلال الاسرائيلي، وإن ذلك ينطبق على كل علماء المؤسسة الأزهرية الذين يتبنون الموقف نفسه) وقال ايضاً أرفض زيارة القدس وهي مكبلة بسلاسل قوات الاحتلال الاسرائيلية، لان زيارة أى مسلم لها فى الوقت الراهن يُعدّ اعترافاً بمشروعية الاحتلال الاسرائيلي، وتكريساً لسلطته الغاشمة.

وكذلك الدكتور احمد الطيب شيخ الأزهر الحالى الذى قال (أن زيارة القدس لا تحقق مصلحة مصلحة للمسلمين، لانها فى ظل احتلال اسرائيلي وبإذن من سلطات الاحتلال، واكثر من ذلك قرار الأزهر

(1) منشور على موقع جفرا نيوز <http://www.jfranews.net>

الشريف، ومجمع البحوث الإسلامية التابع له الذي عقد جلسة طارئة بمشيخة الأزهر يوم الخميس 2012/4/19 برئاسة الامام الاكبر الدكتور احمد الطيب، شيخ الأزهر وناقش اعضاء المجمع على مدى ثلاث ساعات متواصلة زيارة المفتي - علي جمعة - للمسجد الأقصى، وأعلن المجمع أن الأزهر الشريف يؤكد موقفه الرفض لزيارة القدس والمسجد الأقصى وهما تحت الاحتلال الاسرائيلي، وفي ختام جلسته جدد الأزهر الشريف قراره الرفض لزيارة القدس والمسجد الأقصى، وأكد أن الأزهر الشريف استمر على دعمه لقراره السابق بعدم جواز السفر إلى القدس والمسجد الأقصى وهما تحت الاحتلال الاسرائيلي وذلك لما يترتب عليه من ضرورة الحصول على تأشيرات من المحتل الاسرائيلي ويعد نوعاً من التطبيع. وكذلك الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ، وهيئة علماء فلسطين في الداخل والخارج، وجميع روابط علماء المسلمين حسب علمي.

وكذلك فإن جماهير علماء الأمة متفقون على عدم جواز زيارة القدس في ظل الاحتلال الاسرائيلي، ومنهم الدكتور نصر فريد واصل مفتي مصر السابق حيث قال (لن أزور القدس والمسجد الأقصى الا بعد تحريرهما من وطأة الاحتلال الاسرائيلي، لأن زيارتي لها الان أو أى مسلم على مستوى العالم تُعد تكريساً للاحتلال، واعترافاً بمشروعيته.. لكن بإذن الله تعالى سأزورها ونزورها جميعاً وهي حرة مسلمة.. وهذه المدينة المقدسة أمانة في عنق المسلمين، ولا بد أن يبذل الجميع كل الجهد لتحريرها واستردادها بأية طريقة من الطرق.

والشيخ فوزى الزفزاف وكيل الأزهر الاسبق وعضو مجمع البحوث الإسلامية الذي أيد تحريم الزيارة للقدس، ولكن بشرط ان نبذل كل ما نملك لتحرير المسجد الأقصى.. وإن زيارة المسلمين من غير الفلسطينيين للاقصى يعطى شرعية لاسرائيل لاحتلال القدس والمسجد الأقصى. والدكتور عبد المعطى بيومى عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الذى قال(إن الذهاب إلى القدس الان يعطى انطباعاً بأن الامور عادية، ثم انه يلزم الداخل إلى القدس الحصول على تأشيرة وهو اعتراف بشرعية إسرائيل وأن التواصل يكون بالنصرة والصلة الدائمة عبر المساعدات الفعالة التى تعطى قوة لاخواننا الفلسطينيين

وكذلك فضيلة الشيخ المحدث ناصر الدين الألبانى وعلماء السعودية الكبار، وجماهير علماء الأردن وفلسطين والشام قديماً وحديثاً.

بل إن هناك بعض رجال الدين من النصارى قالو بمنع أتباعهم من زيارة القدس ومنهم المطران عطا الله حنا رئيس اساقفة سبسطية للروم الارثوذكس الذى قال (إننى أرفض زيارة القدس في ظل الاحتلال فهذا موقف مبدئى أتمسك به وسأبقى ولكنى لا أشك بمصداقية أو وطنية من يخالفوننى الرأى).

الذى يحرر القدس هو ليس زيارتها في ظل الاحتلال وإنما أن يتخذ العرب قراراً استراتيجياً بتحريرها واستعادتها وهذا القرار لم يؤخذ بعد استثناء بعض المواقف والمؤتمرات التى تعقد هنا وهناك، وقبله البابا

شنوده الثالث بطريرك الكرازة المرقسية وبابا الاسكندرية الذي رفض ذهاب الاقباط للقدس، وقال الشعب يعتبر أن زيارة القدس نوع من التطبيع مع اسرائيل ونحن لا نرغب أن نطبع مع الاسرائيليين إلا إذا تم إنهاء احتلال الأراضي الفلسطينية، وإنني لن اذهب إلى القدس الا وهى محررة ولن أعطى جواز سفرى للسفارة الاسرائيلية كي أحصل على تأشيرة الدخول¹ .

ثم بعد ذلك نقول: إن الأدلة على حظر زيارة القدس الشريف لغير الفلسطينيين² في ظل الاحتلال كثيرة جداً نذكرها، ثم نتبعها برد الشبهات، ثم ننتلثها بواجب المسلمين نحو القدس أو الطريق الحقيقي إلى القدس:

أولاً: الأدلة الشرعية على حظر زيارة القدس في ظل الاحتلال كثيرة منها ما يلي:

1- أن الأدلة الشرعية كثيرة وإجماع المسلمين قديماً وحديثاً قائم على أنه إذا احتلت أرض إسلامية فيجب على أهلها جهاد النفر والدفع حتى تتحرر من المحتلين، فإذا لم يكن ذلك في قدرتهم فيجب على من يليهم حتى يشمل جميع المسلمين القادرين على الدفع والتحرير³.

وبناءً على ذلك فإن الواجب على المسلمين ليس شد الرحال لأجل الزيارة وإنما الواجب شد الرحال والنفر خوفاً وتقلاً لأجل التحرير، فهذا الحكم ثابت عندما تكون أرض إسلامية ليس لها تميز تحتل، فما ظنك باحتلال أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين من قبل الصهاينة الذين عاثوا فيها فساداً، وهم يريدون ابتلاعها بالكامل، وهدم قبة الصخرة، والأقصى والمسجد كله ليقوموا ببناء الهيكل المزعوم في مكانه!!! فهل نغير هذا الواجب الذي علينا جميعاً ونحوه إلى زيارة في ظل دولة الصهاينة، وحينئذ نبرر لأنفسنا ونقول: لقد قمنا بالواجب ونصرنا إخواننا المقدسيين؟

والأدلة القرآنية على هذا النفر أكثر من أن يحصى منها قوله تعالى : ﴿ انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾⁴ ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴾⁵، وقوله تعالى : ﴿ أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَ اللَّهَ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾⁶ ، وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيئْتُمْ

(1) نقلت معظم هذه النقول في هذا البند من مقالة الشيخ الدكتور حسام الدين عفانه المقدسى حفظه الله، وهو من قرية "ابو دميس" من ضواحي القدس، ولكنه لا يستطيع أن يذهب إليه بسبب جدار الفصل العنصري.

(2) استثنى الفلسطينيون لأنهم أهل فلسطين، وإن الضرورة تقتضي بقاءهم، وكذلك المصلحة، بالإضافة إلى وجوب صلة الرحم ونحو ذلك، كما أن مصيبة الاحتلال وقعت عليهم، وأن مشكلة التطبيع، والاختراق والتجنيد لا ترد عليهم.

(3) يراجع في ذلك: فتح القدير (190/5) وحاشية ابن عابدين (221/3) وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (174/2) وروضة الطالبين (215/1) ومعني المحتاج (219/4) والمعني (346/8) وكشاف القناع (37/3).

(4) سورة التوبة / الآية 41

(5) سورة النساء / الآية 75

(6) سورة التوبة / الآية 13

بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ، إِلَّا تَتَفَرَّغُوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبَدِّلُ قَوْمًا غَيْرِكُمْ وَلَا تَنْصُرُوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ¹ وقوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْحِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ »².

وفي نظري أن الاستغناء بالزيارة عن هذه الفريضة هو من باب تخدير الأمة بحقن مؤثرة لتشل حركتها عن النهوض والحركة والجهاد، إذ بهذه الفتوى لا يحس المسلم بأي مسؤولية أو ذنب، ولا تأنيب للضمير بل يقول: إنني قد أدبت ما طلب مني سيدي رسول الله صلى الله عليه وسلم من شد الرحال إلى المساجد الثلاثة والحمد لله تعالى على هذه النعمة.

2- إن زيارة المسجد الأقصى بتأشيرة يهودية تترتب عليها مفسدات كثيرة ومضار عظيمة للقضية، وللأمة أجمع، ولا تترتب عليها مصالح حقيقية ، وإنما هي مصالح موهومة لا قيمة لها. ومن هذه الآثار السلبية والمفسدات والمضار ما يأتي:

أ- إن الفتوى بجواز الزيارة تعني استجابة المسلمين في كل مكان، وبالتالي تمتلئ قنصليات الصهاينة بطلب الفيز، وهذا بلا شك اعتراف شعبي بمشروعية الاحتلال بلا شك، بل إن ذلك يستدعي أن تفتح قنصليات في البلاد الإسلامية التي ليست لها علاقات مع العدو الصهيوني.

فهذا مدخل ممتاز جداً للصهاينة بأن يتم الاعتراف بهم وفتح القنصليات لهم دون أي ثمن. وهذا بلا شك في المستقبل القريب أو البعيد يؤدي إلى الاعتراف بشرعية الاحتلال ولو ضمناً، وهذا ما يتمناه الصهاينة ويسعون له بكل جهودهم وحينئذ فإن ما لم تستطع وسائل إعلامهم العملاقة أن تحققه فقد حققه لهم من يفتي بهذه الفتوى، مع أن جميع المسلمين (بل والإنسانية جميعاً) متفقون على عدم شرعية الاحتلال.

ب- إن الفتوى بجواز هذه الزيارات لتؤدي إلى كسر الحاجز النفسي والديني، فمثلاً ظل الشعب المصري، والشعب الأردني بعيدين عن التطبيع بسبب العقيدة والإيمان بعدم جواز ذلك، وبمثل هذه الفتاوى تقضى على هذه الروح الوثابة الحساسة بالمسؤولية.

ت - إن المحتلين الصهاينة سوف يعدون لمثل هذه الزيارات برامج جيدة تؤثر في الزائرين، وتسهل لهم كل ما يريدون ليعطوا صورة طيبة عنهم مع أنهم يقتلون إخواننا في فلسطين، ويخرجونهم من ديارهم فهذه أيضاً مفسدة محققة.

(1) سورة التوبة / الآية 38-39

(2) سورة الصف / الآية 10-11

ج- إن مثل هذه الزيارات من المسلمين - لو تحققت - ستكون لها آثار نفسية، بالغة السوء على إخواننا المرابطين والمقاومين والمدافعين في داخل فلسطين، حيث يشعرون أنهم تركوا في الميدان، وأن الأمة قد قامت بالتطبيع مع عدوهم.

د - إن السفارات والقناصل الخاصة بالعدو الصهيوني سوف تعد العدة لاختراق المسلمين، وتجنيد ضعاف النفوس وجعلهم جواسيس يزورون القدس لأجل توصيل الأخبار ونحن نظن أنهم شدوا الرحال إليها، وبذلك قد فتحنا على أنفسنا باب شر مستطير.

ه- ومن جانب آخر فإننا نشاهد يوماً أن المحتلين الصهاينة يمنعون معظم الأيام والأوقات الفلسطينيين من دخول المسجد الأقصى، فهل إذا سمحوا للمسلمين بالزيارة أنهم يريدون بها خدمة الأقصى؟! فلو لم يكن وراء ذلك مصالح لهم فلا يمكن أن يسمحوا لأحد بالدخول.

كما أنه في هذه الحالة كم يتأثر إخواننا الفلسطينيون الذين يمنعون من الدخول ليلاً ونهاراً برؤية أو سماع أن المسلمين جاؤوا ودخلوا المسجد الأقصى في ظل تأشيرة اليهود، وحمايتهم؟! فكيف يطيب للزائرين ذلك!!؟

و- إن المحتلين الصهاينة سيسمحون بزيارة المسلمين ويعدون برامج مشوقة، ثم ينطلق اعلامهم المسيطر على العالم ليثبت للعالم: أن دخول القدس متاح للجميع، بل هي بلد الجميع، وأنهم أي اليهود يقومون بالإشراف فقط، هكذا يدعون لإغفال العالم، ونسيان القضية على مستوى العالم أيضاً.

ي- إن مآلات إجازة الزيارات للأقصى هي التطبيع لا محالة، بل هي التطبيع الشعبي الذي هو أخطر بكثير من التطبيع السياسي.

ويقصد بالتطبيع إعادة العلاقات الطبيعية بين دولتين متحاربتين، أو مختلفتين من خلال مواقف ايجابية أو مصالحة شاملة تؤدي إلى إزالة العوائق بينهما، وإقامة علاقات دبلوماسية واقتصادية وثقافية، وغيرها.

فهذا التطبيع قد يكون سياسياً فقط كما هو الحال بين مصر، وإسرائيل، وبين الأردن وإسرائيل، وقد يكون شعبياً فقط مثل الشعوب العربية حيث تكون دولة عربية تقاطع دولة أخرى، لكن التطبيع الشعبي باق، كما حدث بعد اتفاقية كامب ديفيد بين معظم الدول العربية التي قاطعت مصر، بينما شعوبها لم تقاطع مصر، وقد يكون التطبيع سياسياً واقتصادياً وشعبياً كما هو الحال بين معظم الدول التي ليس بينها عدااء وحروب، وبالتالي تقام العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية والثقافية ونحوها.

وبالنسبة لعلاقة إسرائيل بالفلسطينيين والعرب فإنها علاقة المحتلين لأرض فلسطينية عربية وإسلامية حتى حسب القرارات الدولية والأممية، وبالتالي فالشرع والعقل والطبع يقتضي أن تبقى العلاقة غير طبيعية إلى أن يزول السبب وهو الاحتلال، فالقدس أرض فلسطينية عربية إسلامية محتلة بإجماع الدول والأمم المتحدة منذ حزيران 1967م.

إن فكيف تطبّع مع المحتل في أرض تعد من أقدس الأراضي الإسلامية، بل هي وقف الأمة، أوقفها عمر على أهلها. وأنها أمانة في أيدينا فلا يجوز لنا التفريط فيها، وعلى أي أساس نقوم بالتطبيع؟ هل عادت القدس إلينا؟ هل خرجت الدولة المحتلة منها؟ بل هي الآن حاصرتها بالمستوطنات وطردت معظم أهلها، وتحاول هدم المسجد لتبني في مكانها هيكل سليمان، لذلك فالتطبيع لا يتم إلا من أجل المحتلين. ومن المعلوم أن التطبيع لا يتأتى من خطوات تلقائية بل من خلال طرق وخطوات وسياسات بعيدة المدى مقصودة ومنظمة لتهيئة النفوس وترويضها على العلاقات الطبيعية، تحت لافتات مؤثرة، مثل عملية السلام، أو دعم صمود المقدسيين والوقوف معهم، أو وجوب شد الرحال إلى الأقصى، حيث يستعمل الدين والمشاعر الدينية، والعواطف الإنسانية، للوصول إلى التطبيع. والمشكلة الكبرى أن محاولات التطبيع والقبول بالآخر تأتي من بعض الأطراف الفلسطينية، والعربية، وليست من قبل إسرائيل، وهي تسير وفق خططها الاستراتيجية لابتلاع القدس والضفة، وأن برامجها العملية في إقامة المستوطنات، وطرد الفلسطينيين، وأخذ أراضيهم، وبيوتهم، تسير بسرعة حتى أكثر مما كانت يتوقعه المخططون، تقول حركة السلام الإسرائيلية في أحد تقاريرها: "إن المستوطنات الإسرائيلية في الضفة والقدس زادت بنسبة 70% حتى منتصف العام 2013م مقارنة بالعام 2012م فقط"، كما أن الاستراتيجية الإسرائيلية هي الاعتراف بإسرائيل كدولة ثم الاعتراف بها كدولة يهودية. وإنني في غاية الاستغراب من تشجيع بعض قادة السلطة الفلسطينية لزيارة المسلمين القدس، حيث يضيعون بذلك أعلى ورقة مؤثرة بأيديهم.

جوهر القضية

كانت التحليلات الفلسطينية والعربية والإسلامية (وحتى الإنسانية المنصفة) لا تجعل جوهر الصراع بين إسرائيل المحتلة ، والفلسطينيين في صراع الدين الإسلامي مع الدين اليهودي ، وإنما جوهر الصراع هو في زرع شعب في أرض شعب آخر وإنشاء دولة محتلة لم تكن موجودة، بل أكثر من ذلك فإن هذه الدولة المصنوعة دولة دينية توسعية شعارها المرفوع على الكنيست من النيل إلى الفرات، فجوهر الصراع ينطوي على بعد قيمى وجودي يهدد الوطن العربي والأمة العربية، ولذلك منع هذا الصراع إقامة علاقات طبيعية بين الدول العربية وإسرائيل، ونظمت قوانينها منع المواطنين العرب من أي علاقة مع هذا الكيان بما في ذلك الزيارة والسياحة إلى أن جاءت اتفاقية كامب ديفيد، ثم مع الأردن ثم منظمة التحرير الفلسطينية، لكن إسرائيل لم تنفذ ما تم الاتفاق عليه ولاسيما مع المنظمة، فقد استشهد الرئيس الراحل ياسر عرفات يرحمه الله وهو محاصر، ولا يزال الرئيس عباس يركض وراء تحقيق السلام باذلاً كل جهده له ، ومع ذلك لم يحقق شيئاً يذكر باعترافه. والسياسة الإسرائيلية واضحة جلية في سعيها الحثيث نحو التطبيع بكل الوسائل

المتاحة، وأن أهدافها من التطبيع هي قبولها ضمن دول الشرق الأوسط لتلعب دورها الرئيسي كلاعب مؤثر، وفاعل كبير ضمن دول المنطقة، والاعتراف بها دون حل عادل للقضية الفلسطينية، وترتبط الرؤية الإسرائيلية من التطبيع بتطور الأوضاع الإقليمية التي ضعفت فيها الحكومات المجاورة لها لتحديد أهدافها الجيوسياسية بما يعزز وضعها الاستراتيجي في الوطن العربي والإسلامي، بل هي تطمح أن تفقد مشروع الوطن الشرق الأوسطي بما لها من إمكانيات علمية وتقنية، واقتصادية وإعلامية، والدعم الأمريكي والأوروبي لها.

مفهوم التطبيع في الإستراتيجية الإسرائيلية:

إن استراتيجية إسرائيل الواضحة التي لا تخفيها عن احد هي ليست اتفاقيات السلام، وإنما الوصول إلى التطبيع، وإن التطبيع في هذه الإستراتيجية يراد به قبول إسرائيل كدولة طبيعية وكشعب طبيعي تتعامل معها دول الجوار مثل تعامل بعضها مع بعض، بل قد تكون المرجع عند الخلاف والاستقواء بالغير، وإن تتعامل معها الشعوب العربية مع الشعب اليهودي كأبي شعب آخر، بل يروج بعض العرب بأن اليهود أبناء العم لهم، وبالتالي فهم أقرب قومياً ونسباً من بعض الشعوب المسلمة غير العربية.

وفي اعتقادي واعتقاد الكثيرين من المحللين أن ضغوط إسرائيل على بعض الدول الموقعة معها اتفاقية السلام في التطبيع الشعبي هو عدم الثقة ببعض هذه الدول، وبعدم ترسيخ ثقافة السلام ولذلك يجب السعي للتطبيع الشعبي الذي هو يكون الملاذ الآمن.

إن إسرائيل ترصد بشكل دقيق أن خيارات الشعوب العربية ليست في قبولها، وإن قناعاتهم التي عبر عنها العامة هي أن إسرائيل هي الدولة المحتلة والأكثر تهديداً للأمن القومي.

إن إسرائيل من خلال استراتيجيتها (ومن ورائها أمريكا) تحاول أن تقنع الشعوب العربية بعدو آخر غيرها، لذلك تحاول أن تصنع الكراهية بين الشعوب العربية وغير العربية، بل تسعى جاهدة أن تصنع الطائفية البغيضة بين السنة والشيعة، بل داخل السنة بين السلفية والصوفية والإخوان، بل داخل الشعب العربي نفسه، كما حدث في احتلال النظام العراقي السابق للكويت لغرس الكراهية بين الشعوب. بل يدخل ضمن ثقافة الترويض والكراهية الداخلية ما تفعله بعض الأنظمة الديكتاتورية وغير الشرعية من القتل والتعذيب والإهانة واعتقال عشرات الآلاف، وحرق الجثث ونحوها، مما يندى له جبين فاعليها المجرمين، كل ذلك ليقول الناس: إن إسرائيل لم تفعل بالفلسطينيين عشر ما فعله ذلك النظام. بل يدخل أيضاً ضمن الاستراتيجية نفسها عدم السماح لإقامة نظم ديمقراطية في معظم الدول حتى يقال: إن إسرائيل هي الواحدة الوحيدة للحرية والديمقراطية، وبلا شك يدخل في هذه الاستراتيجية دعوة جميع المسلمين لزيارة القدس والأقصى حتى يتحقق التطبيع.

ثانياً: تفصيل الرأي الثاني ، ومبررات وأدلة القائلين بزيارة الأقصى ومناقشتها والرد عليها:

ظهرت الدعوة لزيارة العرب والمسلمين على لسان الرئيس الفلسطيني محمود عباس حيث دعا في مؤتمر القدس الذي عقد في الدوحة يوم 2012/04/25، العرب والمسلمين إلى زيارة الأقصى، وحشد لذلك مجموعة من الحجج الدينية والتاريخية، والسياسية لتبرير الزيارة إلى القدس الشريف ثم تحمس لها بعض المسؤولين عن الأوقاف والفتوى في فلسطين ، والأردن ، حتى يفهم من بعضهم أنه يرى الوجوب - كما سبق - ، وسوف نناقش هذه الحجج وغيرها مما ذكره غيره من بعض الدعاة والمفتين الذين قاموا فعلاً مثل الدكتور علي جمعة مفتي مصر السابق، والشيخ الحبيب الجفري، أو الذين أيدهم وإن لم يذهبوا بعد. القسم الأول: المصالح المتوخاة، والقسم الثاني، الأدلة الشرعية والجوانب التاريخية.

القسم الأول: المصالح المتوخاة: وقد ذكر الرئيس الفلسطيني أبو مازن بعضها وهي:

1- أن تدفق العرب لزيارة القدس سوف يساهم في فك العزلة، وسوف يعيق تهويد المدينة المستمر، وبذلك سوف يصب في دعم صمود الشعب المقدسي.

ويمكن أن نناقش هذا الدليل بأنه مبني على مصلحة متوقعة غير متحققة، إذ أن قرار الزيارة ومنح التأشيرات بأيدي إسرائيل فإذا وجدت أنها تدعم المقدسيين في صمودهم فسوف تمنعها، كما تمنع ضواحي القدس والمدن المحيطة لها عن الصلاة فيها إلا بشروط صعبة، كما أنها منعت المقدسيين الذين سحبت إقاماتهم الدائمة من العودة إليها، وزيارة ذويهم وأقاربهم، بل عمدت مؤخراً إلى نفي عدد من الشخصيات المقدسية ومنهم عضوان في المجلس التشريعي، بل منعت المتضامنين الأمريكان، والأوروبيين من دخولها، إذن فالمصلحة - على فرض عدها مصلحة- مصلحة موهومة غير متوقعة، وغير محققة، وبالتالي فلا يجوز اعتبارها أمام المفساد الحقيقية التي تنترب على الزيارات مما ذكرناه في السابق، ومن القواعد الفقهية أن درء المفسدة أولى من جلب المصلحة الحقيقية، فما ظنك بمصلحة موهومة.

2- ثم إن الأمر مادام بيد إسرائيل فهي التي تتحكم في ما يحقق مصالحها، لأنها تعد العدة لجعل القدس عاصمتها اليهودية، وبالتالي فلن تسمح إلا في إطار الزيارات التي تؤدي إلى الاعتراف بالسيادة الإسرائيلية، وهذا ما عبر عنه رئيس بلدية القدس " نير بركات" حيث صرح بأن هدف إسرائيل هو جعل المدينة قبلة للسياحة الدينية لمختلف الديانات السماوية وأنها تستهدف زيادة عدد السياح للقدس من مليوني سائح إلى عشرة ملايين سنوياً، حتى يدل على الانفتاح الإسرائيلي على العالم بما فيه العالم الإسلامي، لكنه أكد على "أن المدينة يجب أن تكون موحدة كعاصمة لإسرائيل"

3- تسعى إسرائيل جاهدة لاستثمار هذه الزيارات لشرعنة التعامل مع الاحتلال في قضايا السياحة والاقتصاد والاستثمار، والتعاون العلمي، ونحو ذلك، كما استثمرت اتفاقية كامب ديفيد لتحديد الدول العربية عن الصراع، والاستفراد بالفلسطينيين لتصبح قضية فلسطين قضية فلسطينية فقط، في حين أن

نية الرئيس السادات المعلنة من الاتفاقية أنها ستكون مقدمة حقيقية لحل شامل وعادل للقضية الفلسطينية، وإقامة دولة في حدود 1967م تكون القدس الشرقية عاصمتها، ولكن ما الذي حدث على أرض الواقع أن إسرائيل بعد التوقيع على الاتفاقية عام 1979م بفترة وجيزة جداً أصدرت "قانون القدس" عام 1980 الذي اتخذ القدس الكاملة والموحدة عاصمة لإسرائيل، كما أعطى الحق للمشاريع التطويرية التي حققت توسعاً كبيراً في الاستيطان، وتضييقاً للوجود العربي الذي حدد قانوناً بـ 22% من مجمل سكان القدس اصلاً . وقد ارتكبت القيادة الفلسطينية خطأً استراتيجياً بعد اتفاقية أوسلو وذلك بسعيها واقناعها دول عدم الانحياز ودول إسلامية ببدء التطبيع والتعاون مع إسرائيل لقناعتها بأن التفاوض سيحل القضية الفلسطينية، وينتهي بالدول الفلسطينية.

إن إسرائيل ماضية في خططها مستفيدة من كل الأخطاء حتى أن الكنيسة الإسرائيلى أصدر قانوناً آخر في عام 2001م أكد على قانون القدس، وأضاف إليه كلمة "الأبدية" ، والاعتراف بالقرار الحكومي الذي حدد حدود القدس مما يمنع التفاوض حتى حول الحكم الذاتي لها¹
3- ومن الناحية العملية فقد رأينا أن الزيارات لن تحقق منافع ومصالح حقيقية للمقدسين، وإنما تحققها لإسرائيل..

وبالتالي فمن الناحية الشرعية أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة الحقيقية، فما ظننا بالمصالح الموهومة.

وللعلم فإن معظم الذين يشجعون على زيارة القدس هم موظفون لدى السلطة الفلسطينية - مثل وزير الأوقاف الدكتور الهباش ، ورئيس المحكمة العليا الشرعية الشيخ يوسف ادعيس - أو في دار الافتاء² ، أما معظم علماء القدس ومجاهدوها أمثال الشيخ حامد البيناوي، والشيخ رائد صلاح وغيرهما من علماء فلسطين فهم يرفضون ذلك رفضاً قاطعاً - كما سبق.

القسم الثاني : الأدلة الشرعية:

من الحجج التي أوردها المجيزون أن النبي صلى الله عليه وسلم زار مكة في عمرة القضاء وهي تحت إدارة قريش .

والجواب عن ذلك أن هذا القياس مع الفارق ، لأن القريش لم تكن محتلة لمكة، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم دخل وفق شروط الصلح وبكل عزة وكرامة، ودخلوا مجتمعين مرة واحدة، لم يكن تترتب عليها

(1) يراجع في هذا الموضوع: بحث المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حول زيارة القدس تحت الاحتلال، دعم للضمود، أم تطبيع، حيث توصلت الدراسة ال أنها تحقق التطبيع فقط.
(2) هذا الكلام مأخوذ من الورقة التي أعدها المركز العربي للأبحاث ، ودراسة السياسات تحت إشراف د. عزمي بشارة ، حيث توصلت هذه الورقة إلى أن زيارة القدس في ظل الاحتلال الصهيوني تؤدي إلى التطبيع ، وإلى الاضرار بالقضية بشكل لا مجال للشك فيه من خلال تحليلات سياسية واقعية ، وهذا الرأي السياسي المدعوم بعدد كبير من الباحثين الذين ناقشوا هذه المسألة لدليل آخر على ما ذكرناه من فقه المسألة كما أنه يؤكد على ما ذكرناه من فقه المآلات ، وقد انتهت مناقشة هؤلاء الباحثين إلى : (أن دعوة الرئيس الفلسطيني محمود عباس لزيارة القدس تحت الاحتلال لا تقوم على إثبات فوائد وعوائد واضحة .. بل هي تهيئة المناخ العربي لكسر الحاجز النفسي ، وإجراء مزيد من التطبيع ، وإضفاء الشرعية على إسرائيل لتصبح كياناً طبيعياً في المنطقة ، هكذا يكون المبتدأ بطلب تأشيرة من الجهات الرسمية الاسرائيلية ، ومن ثم الختم الاسرائيلي على الأوراق الرسمية ، مروراً بالزيارات إلى إسرائيل....)

آثار سلبية أو مآلات مضرّة. من الازدلال ، واحتمال التجنيد ونحوهما ، بالإضافة إلى ما سبق فإن الرسول صلى الله عليه وسلم ومعظم من معه كانوا من المهاجرين الذين هم من أهل مكة ، ومن جانب آخر فإن الفقهاء فرقوا بين أرض إسلامية احتلت ، وأرض غير إسلامية حيث فيها التسامح أكثر ، وحكم الجهاد فيها مختلف¹.

وقد حاول البعض التحقيق من قضية أخذ الفيزا من سفارة الدولة المحتلة، وقالوا: لا يُوضع على جواز السفر ختمها.

والجواب أن إسرائيل - كما سبق - تدعي السيادة الكاملة على القدس الشريف، وبالتالي فيكون من الطبيعي وضع ختم على جواز السفر حتى يسمح لصاحبه بالذهاب إلى الدولة المحتلة.

نعم يمكن أن يرتب عدم الختم على جواز السفر لبعض الشخصيات إما بوضعه على ورقة مرفقة، أو لأي سبب طارئ آخر ولكن القضية هي ليست الختم فقط، وإنما الزيارة وآثارها من التطبيع بالإضافة إلى مراجعة سفارات الدولة المحتلة لأخذ الفيزا - كما سبق.

وقال بعض المفتين الرسميين أن الزيارة تعزز موقف القدس العربي والإسلامي. وقد بيّنا خطأ ذلك بوضوح.

القسم الثالث : الجوانب التاريخية:

حيث استدل أو استشهد القائلون بالزيارة من السياسيين وأتباعهم بالوقائع التاريخية بما يأتي:

1- أن بعض الفقهاء والعلماء الكبار أمثال الإمام الغزالي قد زاروا القدس وهي تحت الاحتلال. فالجواب عن ذلك أن من المتفق عليه بين العلماء أن عمل العالم ليس حجة، فالدليل لا يؤخذ إلا من كتاب الله وسنة رسوله، ومن الاجتهاد المنضبط من أهله وفي محله².

ومن جانب آخر فالثابت تاريخياً أن الغزالي زار بيت المقدس قبل إحتلاله، وهذا ما صرح به ابن الأثير في الكامل بوضوح أن الغزالي رحمه الله سافر إلى دمشق وزار القدس عام 488 هـ يقول ما نصه في حوادث هذا العام: "وفيها - أي عام 488 هـ - توجه الإمام أبو حامد الغزالي إلى الشام وزار القدس وترك التدريس في النظامية وانتاب أخاه وتزهد ولبس الخشن وأكل الدون وفي هذه السفرة صنف إحياء علوم الدين وسمعه منه الخلق الكثير بدمشق وعاد إلى بغداد بعدما حج في السنة التالية وسار إلى خراسان" وربط زيارة القدس بزيارة دمشق في ذلك العام يوشح تقارب ميقات الزيارتين إلى دمشق والقدس.

وأما الدليل القاطع فهو ما حكاه الغزالي نفسه عن رحلته إلى بيت المقدس في كتابه "المنقذ من الضلال"، إذ يقول ما نصه - مع اختصارات لا تؤثر في موضع الجدل - : "ففارقت بغداد وفرقت ما كان معي من

(1) يراجع مصطلح الجهاد في الموسوعة الفقهية الكويتية ومصادرها (164-124/16)

(2) يراجع في ذلك كتب علم الاصول حيث نصت جميعها على ذلك.

المال ... ثم دخلت الشام، وأقمت به قريباً من سنتين... فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، اصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسي. ثم تحركت في داعية فريضة الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة، وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم¹

فهذا النص من الغزالي نفسه قاطع في أنه زار القدس قبل احتلالها، أي في عام 488 هـ ومن جانب آخر فإن القدس في بداية احتلالها في تلك المرحلة كانت فيها حروب شديدة بين الصليبيين والمسلمين لم تكن تسمح بزيارة هؤلاء.

وأما زيارة بعض العلماء الآخرين فقد كانت في مواسم الهدنة المؤقتة بين جيوش المسلمين ومملكة بيت المقدس الصليبية التي كان من شروطها تمكين المسلمين من زيارة بيت المقدس لفترة زمنية وتحت إشراف الدولة الإسلامية.

والصحيح في جواب ذلك أن عمل العالم ليس حجة.

والخلاصة أن زيارة القدس في ظل الاحتلال الغاشم الذي يريد القضاء على كل المعالم الإسلامية أو المسيحية والتاريخ الإسلامي، وجعل القدس عاصمته الأبدية ومحاولاته المستميتة للتطبيع الشامل السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي تترتب عليها مفسدات جسيمة، ومضار عظيمة ونتائج وخيمة، فلا يجوز للمسلم أن يشارك في كل ما من شأنه يستفيد منه العدو الصهيوني ، بل عليه شد الرحال لتحرير الأقصى بكل الوسائل المتاحة، لكل ما ذكرناه من الأدلة بايجاز شديد فقال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنَجِّبُكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ يَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾².

هذا والله أعلم وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

كتبه الفقير إلى ربه

أ.د. علي محيي الدين القره داغي

(1) يراجع بحث الأخ د. اسامة الأشقر بعنوان: البيان الوافي في الرد على شبهات مبيحي زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال الصهيوني. ص 6

(2) سورة الصف / الآية 10 - 13-

مشروع الفتوى :

(1) إن شدّ الرحال إلى المساجد الثلاثة : المسجد الحرام ، ومسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمسجد الأقصى من السنن المؤكدة التي لا يختلف فيها أحد من الفقهاء من حيث المبدأ ، وإنما الخلاف في فقه التنزيل على وضع القدس الشريف في ظل الاحتلال الصهيوني الجائر .

(2) إن زيارة القدس الشرف في ظل الاحتلال الصهيوني وتأثيرته تترتب عليها مفسدات كبيرة لذلك فالأصل فيها الحظر إلا للفلسطينيين .

(3) يجب على المسلمين جميعاً حكماً ، وعلماء ، وشعوباً ، بذل كل ما في وسعهم مادياً ومعنوياً لتحرير القدس الشريف ، والأقصى المبارك وسائر الأراضي الفلسطينية المحتلة ، والاعداد لذلك دون كل ولا ملل فقال تعالى : ﴿ وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ [الأنفال : 60] فالطريق إلى تحرير القدس والأقصى هو ما بينه القرآن الكريم : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الصف : 10-13] .

(4) إن التصرف بأرض القدس الشريف وسائر الأراضي المحتلة بالبيع ، أو التنازل أمر محرم شرعاً ، وخيانة للأمانة التي حملها الاسلام للأمة الإسلامية ، فلا يجوز لمن يؤمن بالله اليوم والآخر أن يفعل هذا أو يشجع عليه ، أو يتوسط فيه ، أو يتعاون عليه ، لأنه تعاون على الكفر والاثم والعدوان .

(5) واجب الأمة نحو حماية الأقصى والقدس الشريف من التهويد والتقسيم :
إن المحافظة على القدس الشريف تتطلب في المقام الأول : وحدة الأمة الإسلامية ، والأخذ بأسباب القوة والعزة والكرامة ، والالتفاف حول هذه القضية باعتبارها القضية الأولى للأمة ، وتقديمها على المصالح الخاصة .

ثم تتطلب في المقام الثاني وضع خطة استراتيجية تتضمن ما يأتي :

(أ) خطة استراتيجية شاملة للنهوض بالأمة ، وبالشعب الفلسطيني ، والمقدسيين من جميع الجوانب العلمية والفكرية والثقافية والاقتصادية

(ب) استعداد الأمة الحقيقي لبذل التضحيات بالمال والنفس دفاعاً عن مقدسات الأمة وقدسها وقضيتها الأولى .

(ج) توجيه إمكانيات الأمة المتنوعة وأوراقها السياسية والاقتصادية لتحرير القدس بصورة خاصة ، وفلسطين المحتلة بصورة عامة.

(د) تعاون جميع فعاليات الأمة لتحقيق التكامل وتوزيع الأدوار بصورة موجهة نحو هذا الهدف.

(هـ) توجيه طاقات العلماء والسياسيين والمفكرين ونحوها لخدمة هذه القضية .

6- المتطلبات العاجلة لمدينة القدس ومسجدها المبارك ، وواجب المسلمين حكماً وعلماء ، وشعباً نحوها:

إن من أهم المتطلبات العاجلة ما يأتي :

- (1) إنشاء صندوق خاص للتنمية الشاملة تودع فيه مبالغ كبيرة توزع على الدول العربية والإسلامية لصالح الاقتصاد الشعبي في القدس الشريف بصورة خاصة ، وفلسطين كلها بصورة عامة .
- (2) تخصيص مبالغ مناسبة لحماية المقدسات الإسلامية ، والمسيحية في القدس الشريف ، وبقية الأراضي الفلسطينية .
- (3) دعم المؤسسات التعليمية ، والصحية ، والاجتماعية داخل القدس الشريف ، والضفة وغزة بما يكفل استمرارها وصمودها .
- (4) دعم المشروعات الخاصة بالوقف والاسكان والتعمير وبناء الشقق والمساكن في فلسطين للأسر المحتاجة ، وللشباب لإبقائهم في أراضيهم.
- (5) دعم مشروعات الصندوق الهاشمي لإعمار المسجد الأقصى وقبة الصخرة¹.

(1) هذه المتطلبات قد ورد معظمها في البيان الختامي للمؤتمر الأول بعمان : الطريق إلى القدس.

الملاحق :

ملحق رقم (1)

فتوى علماء فلسطين الصادرة عن مؤتمر علماء فلسطين الأول¹
المنعقد في القدس 26 يناير 1935

انعقد في القدس في 26/1/1935 اجتماع كبير لعلماء فلسطين من مفتين وقضاة ومدرسين وخطباء وأئمة ووعاظ وسائر علماء فلسطين وأصدر هذه الفتوى بالإجماع. وهذا نصها:
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فإننا نحن المفتين والقضاة والمدرسين والخطباء والأئمة والوعاظ وسائر علماء المسلمين ورجال الدين في فلسطين، المجتمعين اليوم في الاجتماع الديني المنعقد في بيت المقدس بالمسجد الأقصى المبارك حوله بعد البحث والنظر فيما ينشأ عن بيع الأراضي في فلسطين لليهود من تحقيق المقاصد الصهيونية في تهويد هذه البلاد الإسلامية المقدسة وإخراجها من أيدي أهلها وإجلالهم عنها وتعفية أثر الإسلام منها بخراب المساجد والمعابد والمقدسات الإسلامية كما وقع في القرى التي تم بيعها لليهود وأخرج أهلها متشردين في الأرض وكما يخشى أن يقع لا سمح الله في أولى القبلتين وثالث المسجدين المسجد الأقصى المبارك.

وبعد النظر في الفتاوى التي أصدرها المفتون وعلماء المسلمين في العراق ومصر والهند والمغرب وسوريا وفلسطين والأقطار الإسلامية الأخرى والتي أجمعت على تحريم بيع الأرض في فلسطين لليهود، وتحريم السمسرة على هذا البيع والتوسط فيه وتسهيل أمره بأي شكل وصورة، وتحريم الرضا بذلك كله والسكوت عنه، وأن ذلك كله أصبح بالنسبة لكل فلسطيني صادراً من عالم بنتيجة راض بها ولذلك فهو يستلزم الكفر والإرتداد عن دين الإسلام باعتقاد حله كما جاء في فتوى سماحة السيد أمين الحسيني مفتي القدس، ورئيس المجلس الإسلامي الأعلى.

بعد النظر والبحث في ذلك كله وتأييد ما جاء في تلك الفتاوى الشريفة والإتفاق على أن البائع والسمسار والمتوسط في الأراضي بفلسطين لليهود والمسهل له هو:
أولاً: عامل ومظاهر على إخراج المسلمين من ديارهم.
ثانياً: مانع لمساجد الله أن يذكر فيها اسمه وساع في خرابها.

(1) الفتوى منشورة على موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين على هذا الرابط <http://iumsonline.org/ar/default.asp?MenuID=36&contentID=3998>

ثالثاً: متخذ اليهود أولياء، لأن عمله يعد مساعدة ونصراً لهم على المسلمين.

رابعاً: مؤذ لله ولرسوله وللمؤمنين.

خامساً: خائن لله ولرسوله وللامانة.

وبالرجوع إلى الأدلة المبينة للأحكام في مثل هذه الحالات من آيات كتاب الله تعالى كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّ أَمْوَالَكُمُ وَأَوْلَادَكُمْ فَتَنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾ . وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بغيرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ . وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَنَّعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ ﴿ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوْلَوْهُمُ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ . وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ﴾ . وقوله تعالى من آية أخرى: ﴿ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ﴾ ، وقد ذكر الأئمة المفسرون أن معنى قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ﴾ ، أي من جملتهم، وحكمه حكمهم.

فيعلم من جميع ما قدمناه من الأسباب والنتائج والأقوال والأحكام والفتاوى أن بائع الأرض لليهود في فلسطين سواء كان ذلك مباشرة أو بالواسطة وأن السمسار والمتوسط في هذا البيع والمسهل له والمساعد عليه بأي شكل من علمهم بالنتائج المذكورة، كل أولئك ينبغي أن لا يصلى عليهم، ولا يدفنوا في مقابر المسلمين، ويجب نبذهم، ومقاطعتهم، واحتقار شأنهم، وعدم التودد إليهم، والتقرب منهم، ولو كانوا آباء أو أبناء أو إخواناً أو أزواجاً: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِن اسْتَحَبُّوا الكُفْرَ عَلَىٰ الإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ .

هذا وإن السكوت عن أعمال هؤلاء والرضا به مما يحرم قطعاً: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ ﴿ وَاقْفُوا فَتَنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾

وجعلنا الله من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه فإنه مولانا وهو نعم المولى ونعم النصير .

تحريراً في 20 شوال سنة 1353 هـ

26 كانون الثاني 1935م

ملحق رقم (2)

فتوى علماء الأزهر سنة 1947¹

فتوى علماء الأزهر عام 1947م : حيث قام علماء الأزهر بتوجيه ندائهم إلى أبناء الإسلام بوجود الجهاد لإنقاذ فلسطين وحماية الأقصى، وذلك بعد قرار الجمعية العمومية للأمم المتحدة في 29 / 11 / 1947م والذي يقضي بإقامة دولة يهودية وأخرى فلسطينية على أرض فلسطين، وقد وقّع على هذه الفتوى (26) عالماً من علماء الأزهر، كان منهم: الشيخ محمد حسنين مخلوف، والشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد دراز، وغيرهم من أهل العلم والفضل والدين.

بسم الله الرحمن الرحيم

يا معشر المسلمين قضي الأمر و تألّبت عوامل البغي و الطغيان علي فلسطين و فيها المسجد الاقصي اولي القبلتين و ثالث الحرمين و منتهي إسرائ خاتم النبيين - صلى الله عليه وسلم - ..
قضي الأمر و تبين لكم ان الباطل ما زال في غلوائه و ان الهوي ما فتئ علي العقول مسيطرا و ان الميثاق الذي زعموه سبيلا للعدل و الانصاف ما هو الا تنظيم للظلم و الإجحاف و لم يبق بعد اليوم صبرا علي تلكم الهزيمة التي يريدون ان يرهقونا بها في بلادنا و ان يجثموا بها علي صدورنا و ان يمزقوا بها أوصال شعوب وحد الله بينها في الدين و اللغة و الشعوب ..
ان قرار هيئة الأمم المتحدة قرارا من هيئه لا تملكه و هو قرار باطل جائر ليس له نصيب من الحق ولا العدالة ففلسطين ملك العرب و المسلمين بذلوا فيها النفوس الغالية و الدماء الزكية و ستبقي ان شاء الله ملك العرب و المسلمين رغم تحالف المبطلين و ليس لأحد كائنا من كان ان ينازعهم فيها او يمزقها واذا كان البغاه العتاه قصدوا بالسوء من قبل هذه الاماكن المقدسه فوجدوا من ابناء العروبه و الاسلام قساورة دراغم زادوا عن الحمي و ردوا البغي علي اعقابه مقلّم الاظفار محطم الاسنه فان في السويداء اليوم رجالا و في الشري اسادا و ان التاريخ لعائد بهم سيرته الاولي و سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون ..
لقد اعذرتكم من قبل و ناضلتم عن حقم بالحجه و البرهان ما شاء الله ان تناضلوا حتي تبين للناس وجه الحق سافرا ولكن دسائس الصهيونيه و فنتتها و اموالها قد استطاعت ان تجلب علي هذا الحق المقدس بخيلها و رجلها فعميت عنه العيون و صمت الاذان و التوت الاعناق فاذا بكم تقفون في هيئه الامم و حذكم و مدعوا نصره العدالة يتسللون عنكم لو اذا بين مستهين بكم و مماره لاعدائكم و متستر بالصمت متصنع للحياذ فاذا كنتم قد استنفذتم بذلك جهاد الحجه و البيان فان وراء هذا الجهاد لانقاذ الحق و

(1) منشورة على موقع جريدة المسلمون على هذا الرابط <http://www.almuslimon.net>

حمايته جهادا سبيله مشروعه و كلمته مسموعه تدفعون به عن كيانتكم و مستقبل ابنائكم و احفادكم فزودوا عن الحمي و ادفعوا الذئاب عن العرين و جاهدوا في الله حق جهاده : ﴿ فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيماً الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً ﴾.

يا ابناء العروبه و الاسلام خذوا حذرکم فانفروا ثباتا او انفروا جميعا و اياكم ان يكتب التاريخ ان العرب الاباه الاماجد قد خروا امام الذل ساجدين او قبلوا الذل صاغرين ..
ان الخطب جمل و ان هذا اليوم الفصل وما هو بالهذل ..

فليذل كل عربي و كل مسلم في اقصي الارض و ادناها من ذات نفسه و ماله ما يرد عن الحمي كيد الكائدين و عدوان المعتدين ... سدوا عليهم السبل و اعدوا لهم كل مرصد و قاطعوهم في تجارتهم و معاملاتهم ...

واعدوا فيما بينكم كتائب الجهاد و قوموا بفرض الله عليكم و اعلموا ان الجهاد الان قد اصبح فرض عين علي كل قادر بنفسه و ماله و ان من يتخلف عن هذا الواجب فقد باء بغضب من الله و اثم عظيم.. ﴿ ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم ﴾ فان كنتم بايمانكم قد بعتم الله انفسكم و اموالكم فهاهو وقت البذل و التسليم و اوفوا بعهده الله يوفي بعهدكم و ليشهد العالم غضبتكم و الكرامه و زودكم عن الحق ولتكن غضبتكم هذه علي اعداء الحق و اعدائكم لا علي المحتممين بكم ممن له حق المواطن عليكم و حق الاحتماء بكم فاحذروا ان تعتدوا علي احد منهم ان الله لا يحب المعتدين ...

ولتتوالد الاصداء في كل مشرق و مغرب بالكلمه المحدده الي المؤمنين الجهاد الجهاد الجهاد والله معكم

...

ملحق رقم (3)

فتوى علماء المسلمين بتحريم التنازل عن أي جزء من فلسطين¹

وقد وقع على الفتوى ثلاثة وستون عالماً من ثمانية عشر دولة .

الحمد لله الذي أسرى بعبدته ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، والصلاة والسلام على من أسرى به إلى الأرض المبارك فيها للعالمين، قبلة المسلمين الأولى وأرض الأنبياء ومهبط الرسالات، وأرض الجهاد والرباط إلى يوم الدين، وعلى آله الأخيار وصحبه الذين عطروا بدمائهم الزكية تلك الأرض الطيبة حتى أقاموا بها الإسلام، ورفعوا فيها رايته خفاقة عالية، وطرّدوا منها أعداءه الذين دنّسوا قدسه بالشرك والكفر وعلى الذين ورثوا هذه الديار فحافظوا على ميراث المسلمين، ودافعوا عنه بأموالهم وأنفسهم، وبعد: فإن مهمة علماء المسلمين وأهل الرأي فيهم أن يكونوا عصمة للمسلمين، وأن يبصروهم إذا احتارت بهم السبل وادلهمت عليهم الخطوب.

ونحن الموقعين على هذه الوثيقة نعلن للمسلمين في هذه الظروف الصعبة أن اليهود هم أشد الناس عداوة للذين آمنوا، اغتصبوا فلسطين واعتدوا على حرّامات المسلمين فيها، وشردوا أهلها، ودنسوا مقدساتها، ولن يقرّ لهم قرار حتى يقضوا على دين المسلمين، وينهوا وجودهم ويتسلطوا عليهم في كل مكان.

ونحن نعلن بما أخذ الله علينا من عهد وميثاق في بيان الحق أن الجهاد هو السبيل الوحيد لتحرير فلسطين، وأنه لا يجوز بحال من الأحوال الاعتراف لليهود بشبر من أرض فلسطين، وليس لشخص أو جهة أن تقر اليهود على أرض فلسطين أو تتنازل لهم عن أي جزءٍ منها أو تعترف لهم بأي حق فيها. إن هذا الاعتراف خيانة لله والرسول وللأمانة التي وكلّ إلى المسلمين المحافظة عليها، والله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 27] وأي خيانة أكبر من بيع مقدسات المسلمين، والتنازل عن بلاد المسلمين إلى أعداء الله ورسوله والمؤمنين.

إننا نوقن بأن فلسطين أرض إسلامية، وستبقى إسلامية، وسيحررها أبطال الإسلام من دنس اليهود كما حررها الفاتح صلاح الدين من دنس الصليبيين، ولتعلمن نبأه بعد حين، وصلى الله على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

(1) الفتوى منشورة على موقع رابطة علماء فلسطين في لبنان على هذا الرابط http://www.aqsaexpo.com/fatawa_show-10.html

ملحق رقم (4)

قرار رقم : (19)¹ لمجلس الإفتاء - دار الإفتاء العام بالمملكة الأردنية الهاشمية
حول قرار مجلس الكونجرس الأمريكي القاضي بجعل القدس عاصمة لـ "إسرائيل"

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، محمد وآله، وبعد:
فبالإشارة إلى قرار مجلس الشيوخ الأمريكي رقم: (106)، الذي ينص على اعتبار مدينة القدس الموحدة عاصمة لدولة "إسرائيل"، ويجب أن تبقى كذلك.

فقد فوجئ العالم الإسلامي بقرار مجلس الكونجرس الأمريكي الذي يعلن ضم القدس موحدة تحت سلطة "إسرائيل"، وإن مجلس الإفتاء في المملكة الأردنية الهاشمية إذ يعلن استنكاره الشديد لهذا القرار الذي يتنافى مع حقوق الإنسان، والمبادئ التي بشر بها أنبياء الله التي تحرم الظلم والعدوان واستغلال الأرض والمقدسات ودور العبادة.

إن قرار الكونجرس الأمريكي القاضي بضم القدس يشكل عدواناً صارخاً على عقيدة كل مسلم في الأرض، وتعتبر الولايات المتحدة شريكاً في الظلم والعدوان الذي تمارسه: "إسرائيل" في أرضنا المحتلة فلسطين، وإن قرار الكونجرس يتنافى مع العقائد والقيم التي بشر بها أنبياء الله ورسول الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم، خاتم الأنبياء والمرسلين، وهو الأمين على إرث الأنبياء، والوارث لرسالاتهم جميعاً إلى قيام الساعة، بالعدالة والرحمة واحترام الأديان جميعاً.

ومن الجدير بالذكر أن القدس الشريف جزء من عقيدة كل مسلم، يحافظ عليها كما يحافظ على دينه، للأسباب التالية:

- 1- ترتبط القدس الشريف ومسجدها الأقصى بعقيدة المسلمين باعتبارها أرض الإسراء والمعراج التي اختارها من بين بقاع الأرض، مسرى لنبيه صلى الله عليه وسلم، ومنطلقاً لمعراجه.
- 2- ولأنها القبلة الأولى التي كان يتوجه المسلمون إليها في صلواتهم قبل الهجرة، وهم في مكة المكرمة، ثم في المدينة المنورة، لمدة ثمانية عشر شهراً.
- 3- ولأن مسجدها الأقصى أحد المساجد الثلاثة التي تُشَدُّ إليها الرحال، امتثالاً لقوله صلى الله عليه وسلم: (لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى).

(1) منشورة على موقع دائرة الإفتاء العام على هذا الرابط http://aliftaa.jo/Decision.aspx?DecisionId=20#.VDZH_PmSxoQ

4- ولما أخبرنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فضيلة السكنى في بيت المقدس وما حولها، قال صلى الله عليه وسلم: (لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ، لَعَدُوَّهُمْ قَاهِرِينَ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ مِنَ الْأَوَاءِ، حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ؛ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَأَيْنَ هُمْ؟ قَالَ: بَبِيَّتِ الْمَقْدِسِ، وَأَكْنَابِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ)

5- وكان المسلمون عبر التاريخ - ومنذ أن استلم مفاتيح القدس الشريف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه - الأمناء على فلسطين والقدس الشريف، الذين حفظوا لأهل الأديان الأخرى حرية العقيدة والعبادة، ولا تزال كنيسة القيامة في القدس الشريف والكنائس الأخرى قائمة عبر العصور، تشهد لعدالة الإسلام ورعايته لدور العبادة وأهلها، لا يمسهم أذى، ولا ينالهم ظلم.

6- وإن العدوان الذي قامت به السلطات " الإسرائيلية " المحتلة لفلسطين والقدس الشريف، وعلى دور العبادة، والمسجد الأقصى، بالحفريات، ومصادرة الكثير من أوقافه، كوقف المغاربة، ومصادرة الأراضي والعقارات، وهدم بعضها، والاعتداء على الرجال والأطفال والنساء والشيوخ، لمطالبتهم بحريتهم - لأعظم شاهد على انتهاكهم لحقوق الإنسان والحرمة الإنسانية. والله تعالى أعلم.

ملحق رقم (5) ¹

فتوى الشيخ بن باز رحمه الله

لقد ثبت لدينا بشهادة العدول الثقات أن الانتفاضة الفلسطينية والقائمين بها من خواص المسلمين هناك، وأن جهادهم إسلامي؛ لأنهم مظلومون من اليهود، ولأن الواجب عليهم الدفاع عن دينهم وأنفسهم وأهليهم وأولادهم وإخراج عدوهم من أرضهم بكل ما استطاعوا من قوة. وقد أخبرنا الثقات الذين خالطوهم في جهادهم وشاركوهم في ذلك عن حماسهم الإسلامي وحرصهم على تطبيق الشريعة الإسلامية فيما بينهم فالواجب على الدول الإسلامية وعلى بقية المسلمين تأييدهم ودعمهم ليتخلصوا من عدوهم وليرجعوا إلى بلادهم عملاً بقول الله عز وجل : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِّمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ ، وقوله سبحانه : ﴿ انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ ، وقوله عز وجل : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَيَسِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ . والآيات في هذا المعنى كثيرة وصح عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم.

ولأنهم مظلومون فالواجب على إخوانهم المسلمين نصرهم على من ظلمهم؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم : المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه . متفق على صحته، وقوله صلى الله عليه وسلم : انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. قالوا: يا رسول الله نصرته مظلوماً فكيف أنصره ظالماً؟ قال: تحجزه عن الظلم فذلك نصرته (إياه) . والأحاديث في وجوب الجهاد في سبيل الله ونصر المظلوم وردع الظالم كثيرة جداً. فنسأل الله أن ينصر إخواننا المجاهدين في سبيل الله في فلسطين وفي غيرها على عدوهم وأن يجمع كلمتهم على الحق وأن يوفق المسلمين جميعاً لمساعدتهم والوقوف في صفهم ضد عدوهم وأن يخذل أعداء الإسلام أينما كانوا وينزل بهم بأسه الذي لا يرد عن القوم المجرمين إنه سميع قريب.

(1) منشورة على موقع إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد على هذا الرابط <http://www.alifta.net>



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

في زيارة القدس الشريف في ظل الاحتلال وجهة نظر أصولية

إعداد

الأستاذ الدكتور قطب مصطفى سانو

عضو المجمع المنتدب

أستاذ أصول الفقه والفقه المقارن بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا سابقا

وزير التعاون الدولي بجمهورية غينيا

إنّ الاستهانة "بالسياحة الدينية الراشدة" يشبه الاستهانة بدور "الشبكة العنكبوتية" قبل عقد من الزمن، لأنّ مثل هذه السياحة يمكن أن تكون وسيلة فاعلة ومباشرة في معركة القدس إذا نجح العلماء في إدارتها، ويمكن أن تكون أيضاً من أهم وسائل تحرير المدينة المقدسة، لأنّ كلّ "سائح" - مسلماً كان أو مسيحياً - لن ينتهي دوره بعودته إلى بلاده، فقد رأيت بعيني كيف تحوّل عددٌ كبيرٌ من هؤلاء الإخوة إلى سفراء ناجحين ما زالوا إلى اليوم يقومون بدورهم في نصرّة القدس والمقدسات كل بطريقته..

اسألوا مؤرّخي القرون الوسطى كيف لعبت "السياحة الدينية" دوراً أساسياً في تعبئة وتحريك ما عرف بـ "الحملات الصليبية" نحو بيت المقدس والشرق عموماً..!! "اه الدكتور حسن خاطر.

لئن ابتكرت العقليّة الأصوليّة ذات يومٍ دليل الإجماع بغية توجيه النظر الإسلاميّ في النوازل العامّة التي تعمّ بها البلوى ولم تشملها نصوص الكتاب أو السنّة الصحيحة بحكم مباشر، ولئن لاذ القراء الأوّل (=الفقهاء والمحدّثون) بذلك الدليل لبيان حكم الشرع في النوازل العامّة بحسابه الدليل الأليق والأسدّ والأقوم، لذلك، فإنّ زيارة القدس في ظلّ الاحتلال . تعدّ نازلة عامّة تتجاوز الاجتهادات الفرديّة، وتسمو على التحليلات الفرديّة العاطفيّة، والنظرات الجزئيّة الضيقة، وتستوجب اجتهاداً جماعياً يتكامل فيه الدينيّ والسياسيّ، ويتعاضد في تشكّله النظريّ والعمليّ، ويتجانس في تحليله الفقهيّ والفكريّ والسياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ وصولاً إلى حكمٍ يغدو بعدُ محلّ إجماع معاصرٍ معتبرٍ يمكن الإنسان المسلم العادي من تمثله والعمل به في أمنٍ وأمان!

إنّ ما جادت به قرائح الأفراد من فتاوى محرّمة أو مبيحة للزيارة ليست ملزمة إلا على أربابها، ولا يجوز لأحد كائنًا من كان إلزام غيره بتلك الفتاوى المحرّمة أو المبيحة، كما لا يجوز . نقلاً وعقلاً . الإنكار على المخالف فيها بتأثيره، أو تجريمه، أو تخوينه، أو تعميله، أو تطبيعته!!

تقديم الدراسة

الحمد لله والصلاة والسلام الأتمان والأكملان على ذلك العبد الذي أسرى به ربُّه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي برك حوله ليريه من آياته، وعلى آله الأطهار، وصحبه الأخيار، والسائرين على دربه إلى يوم القرار، وبعد،

فهذه وُريقاتٌ متواضعاتٌ نسجنا خيوطها، وأحكمتنا حلقاتها حول نازلة معاصرة ما فتئت الفتاوى الفقهية والأفهام الاجتهادية تتضارب وتتصارع في بيان حكم الشرع الحنيف فيها، بل ما برحت الساحة الفكرية والسياسية تشهد سجالاتاً حاداً تنهم في النيات، ويشكك فيه في النوايا والمقاصد والغايات، وربما لاذ بعضٌ بتأثير المخالف، وتجريم الرأي الآخر!!

وفي خضم ذلك الصراع المحتدم بين المتفهمة المعاصرين من جانب، وبين المفكرين والساسة من جانب آخر، يعيش الإنسان المسلم العادي في أرجاء المعمورة حالةً من الحيرة والتردد والتوجس والتخوف، إذ إنَّ كلَّ فريق من المتنازعين . فقهاء وساسة . يسعى إلى كسبه في صفه، ويحاول جاهداً إقناعه في كون الصواب كلَّ الصواب فيما جادت به قريحته، وما انتهى إليه من حكم إن إيجاباً أو ندباً أو إباحة أو تحريماً، بل إنَّ بعضاً منهم يختلف إلى كون الحق كلَّ الحق فيما توصل إليه من رأي، وما ترجح لديه من فهم، ولا يجوز لأحد من الخلق الحيدة عنه قيد أنملة!!

ولقد أمضيت ردحاً من الزمن متأملاً فيما طرح ولا يزال يطرح من رأي إزاء هذه النازلة، حتى إذا ما قرّر مجمعنا المبارك . موقفاً . طرحه للنظر العلمي الجاد الهادئ، استشعرنا المسؤولية الأصولية الجاثمة على الصدر، وقرنا الإدلاء بدلوننا فيما اختلف فيه القوم إيماناً منا بكون هذه المسألة في الفكر الأصولي مسألة اجتهادية تسع لتعددية الرؤى، وتفتح على اختلاف الأنظار، وتقبل تنوع الأفكار، ولا مكان فيها في إرثنا الأصولي للتأثير أو التجريم، بل يرفض زادنا الفقهي كلَّ أشكال الإنكار، إجلالاً وتقديراً لتلك القاعدة الرصينة الرشيقة التي قررها العالمون المحققون، وهي لا إنكار في مسائل الاجتهاد، ولا تأثير ولا تجريم في المختلف فيه!

إننا نأمل أن تسهم هذه الوريقة في تخفيف حالة الرهق الفكري الذي يحاصر الإنسان المسلم المعاصر إزاء هذه النازلة، كما أننا نطمح في أن تعينه على حسن التخيير . على بصيرة . بين تلك الرؤى والأنظار والأفكار التي جادت بها قرائح المعاصرين، ورأينا أن تحتضن هذه الوريقة ثلاثة مباحث، عيننا في أوله بتحرير محلّ النزاع، وتصدينا في المبحث الثاني لعرض مقتضب لأهم الآراء الواردة في النازلة، وأما المبحث الثالث، فقد خصصناه لبيان وجهة نظرنا الأصولية في ضرورة الانطلاق من منهجية علمية رصينة تقوم على مرتكزات أساسية تلتزم بأصول الشرع العامة، وتعتد بمقاصده السامية، وتلتفت إلى مآلات الأفعال، أملاً في الوصول إلى رأي سديد رشيد في هذه النازلة العامة التي نحسب أنها تسمو على الاجتهادات والفتاوى الفردية، وتتجاوز الانطباعات العاطفية، ويتطلب بيان حكمها تكاملاً ضرورياً رشيداً بين الديني والسياسي، وبين الاقتصادي والاجتماعي وبين الفكري والفقهي، وبين النظري والعملية.

إي، لئن أوسع معاصرون فرادى هذه النازلة جانب التحليل والتفصيل، فإن ما توصلوا إليه من رأي يعدّ فتاوى غير ملزمة، ولا يجوز لهم حمل الناس عليها، أو الإنكار على المخالف لهم بتأثير أو تجريم أو تخوين أو تعميل أو تطبيع، فكلُّ على هدى، وكلُّ يريد وجه الله، وكلُّ مصيب ومأجور مادام مخلصاً لله في اجتهاده!

والله نسأل أن يوفقنا إلى السديد من الآراء، والوجيه من الأفكار، والرشيد من الرؤى والأنظار، إن نريد إلا الإصلاح ما استطعنا، وما توفيقنا إلا بالله، عليه توكلنا، وإليه نيب.

المبحث الأول

في تحرير محلّ النزاع: مقدمات وممهّدات

قديمًا قال أهل العلم بالأصول إنّ الحكم على شيءٍ فرغٌ عن تصوّره، وما لم يتصوّر المرء، فإنّه يتعذر عليه الحكم اعتبارًا بأنّ حكمه قبل التصور يعدّ تقوّلًا وافتئاتًا لا يليق بعاقل الإقدام على ذلك.

وبناء على هذا، فإنّنا نرى أن نمهّد بيان وجهة نظرنا في النازلة الموسومة اليوم بزيارة المسجد الأقصى في ظلّ الاحتلال الغاشم بتحرير محلّ الخلاف والنزاع بين أهل العلم المعاصرين في حكم تلك الزيارة وذلك من خلال خمس مقدمات أساس:

المقدمة الأولى: لا نعلم خلافًا معتبرًا بين أهل العلم قديمًا وحديثًا في أنّ زيارة المسجد الأقصى في الأصل أمرٌ مشروعٌ بدليل قوله . صلى الله عليه وآله وسلم . في الحديث الذي اتفق عليه الشيخان وأخرجه أصحاب السنن: لا تشدّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى.

إنّ هذا الحديث يعدّ نصًّا صريحًا واضحًا دالًّا . تبعًا . على مشروعية شدّ الرحال إلى هذه المساجد الثلاثة في كلّ زمانٍ، كما يعدّ نصًّا صريحًا دالًّا . أصالةً . على كون شدّ الرحال إلى تلك المساجد الثلاثة أمرًا مندوبًا إليه اعتبارًا بأنّ النهي عن شيءٍ أمرٌ بضده أو ببعض أضداده، والأمر المراد به هنا يحمل على الندب لحملة من القرائن الحاليّة المانعة من إرادة الجواب.

المقدمة الثانية: لا نعلم خلافًا بين المتفكّهة والأصوليّة في انعدام نصّ شرعيّ خاصّ في الكتاب والسنة مقيّد للعموم والإطلاق الواردين في الخطاب النبويّ سواء بالنسبة للمخاطبين به أم بالنسبة للزمان الذي يصحّ فيه شدّ الرحال، مما يعني أنّ الخطاب النبويّ الشريف عامٌّ في الأشخاص والأزمان، فهو موجّه إلى عامّة المسلمين في كلّ زمان ومكان سواء أكانوا حاضرين عند ورود الخطاب النبويّ (=الأصحاب) أم وجدوا بعد ذلك (=من التابعين إلى يومنا هذا)، وسواء أكانوا داخل الأراضي الفلسطينيّة، أم كانوا خارجها، كما أنّ شدّ الرحال غير مقيّد بزمان معيّن، بل يشرع في كلّ زمان وفي كلّ الأحوال!

المقدمة الثالثة: لا خلاف بين أهل العلم بالأصل بأنّ النصّ النبويّ ظنيّ الثبوت، والدلالة، وكان ظنيّ الثبوت بحسبانه خبر آحاد، وظنيّ الدلالة لأنّ دلّته على المعنى المراد منه تحتمل أكثر من معنى، إذ قد يُفهم منه الوجوب عند من يعتبر النهي عن شيءٍ أمرًا بضده، وربما فهم آخر منه الندب عند من يرى أنّ النهي في النصّ يحمل على استحباب أحد أضداده، ولوجود قرائن حاليّة متعددة تدلّ على كون الزيارة أمرًا مستحبًا إذ يترتب عليها ثواب، ولا يترتب على تركها عقاب.

وتأسيسًا على هذا، فإنّ هذا النصّ النبويّ الشريف يسع للاجتهاد في ثبوتته للتأكد من مدى صحّة نسبته إلى مصدره، كما يسع للاجتهاد في دلّته لترجيح معنى من المعاني التي يحتملها، وكلا هذين الاجتهادين مشروع في كلّ عصرٍ ومصر، ولا يصحّ لأحد سدّ باب أيّ منهما إبقاءً على مراتب النصوص كما وصلتنا، وتعبير آخر لا يصحّ لأحدٍ نقل هذا النصّ من دائرة الظنّ إلى دائرة القطع مادام الشرع نفسه أراده ظنيًّا ثبوتًا ودلالةً.

المقدمة الرابعة: لا نعلم خلافًا بين محققي المتفهمة والأصولية بأنّ هذا النصّ كما يسع للاجتهاد النظريّ في ثبوته ودلالته، فإنّه يفتح لاجتهاد ثالثٍ يسميه العالمون بالأصول بالاجتهاد في تحقيق المناط الذي عرّفه الإمام الشاطبي بأنّ "يثبت الحكم بمدركه الشرعيّ . بدليله الشرعيّ . فيبقى النظر في تعيين محلّه.."¹، وهذا الاجتهاد هو الذي يعرف اليوم بالاجتهاد التنزيليّ، ويراد به الاجتهاد في تنزيل ما دلّ عليه النصّ من معنى في واقع من الواقعات، وتعبير آخر، يراد بذلك الاجتهاد تحقّق المجتهد من مدى إمكانية تطبيق المراد الإلهيّ المستفاد من النصّ وهو استحباب شدّ الرحال إلى المساجد الثلاثة في الواقع الذي نعيش فيه.

وبناء على هذا، فإنّه يمكن تقرير القول بأنّ الاجتهاد يغشى هذا النصّ النبويّ الشريف سواء في ثبوته أو في دلالاته أو في تطبيقه، مما يعني كونه مسألة اجتهادية لا ينبغي لأحدٍ أن يفرض على غيره ما يترجّح لديه من اجتهاد، وما ينتهي إليه من تقدير للواقع من حيث جاهزيته لتطبيق النصّ أو عدم جاهزيته لتنزيل النصّ فيه.

المقدمة الخامسة: لئن جادت قريحة العقليّة الأصولية ذات يوم بابتكار ذلك الدليل الموسوم بدليل الإجماع لتوجيه النظر الإسلاميّ وتسديد الرؤية الإسلامية في النوازل العامة التي تعمّ بها البلوى ولم تشملها نصوص الكتاب أو السنّة الصحيحة ببيان وافٍ، أو ضبط محكم، ولئن لاذ السادة القراء الأوّل (=الفقهاء والمحدّثون) بدليل الإجماع لبيان حكم الشرع في النوازل العامة بحسبانه الدليل الأوفق والأسلم والأسدّ والأقوم، فإنّ هذه النازلة . شدّ الرحال في ظلّ الاحتلال . تعدّ نازلة عامة تتجاوز . بامتياز . تلك الانطباعات الشخصية، والتحليلات الفردية العاطفية، والنظرات الجزئية الضيقة، ويستوجب التعامل معها اجتهادًا جماعيًا يتكامل فيه الدينيّ والسياسيّ، ويتعاضد في تشكّله النظريّ والعمليّ، ويتجانس فيه الفقهيّ والفكريّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ انطلاقًا من تعدّد انفراد الفقهاء أو الساسة ببيان حكم الشرع في هذه النازلة العامة.

وتأسيسًا عليه، فإنّ بيان حكم الشرع في هذه النازلة ينبغي أن ينبثق عن رؤية اجتهادية جماعية تتجاوز . كما أسلفنا . النظرة الاجتهادية التقليدية المحدودة لتفتح على تعاون وثيق رشيد بين الفقهاء والساسة، وتكاملٍ عمليّ بين المثال والواقع، وما يتمّ التوصل إليه من رأيٍ عبر ذلك التكامل والتعاون ينبغي عدّه الاجتهاد الذي لا يسع امرؤ مسلم في أرجاء المعمورة إلا قبوله والعمل به ثقةً في مؤسّسة الاجتهاد الجماعيّ المعبّرة . بإخلاص وأمانة . عن فكر الأمة وتطلعاتها ومستقبلها.

على هدي من هذه المقدمات الخمس نخلص إلى تقرير القول بأنّ الخلاف بين أهل العلم إزاء زيارة القدس الشريف للصلاة في المسجد الأقصى في ظلّ الاحتلال القائم يعدّ اختلافًا . في النظر الأصوليّ الثاقب . في تطبيق المراد الإلهيّ من النصّ النبويّ الشريف، وهو استحباب تلك الزيارة وندبها، في واقع الاحتلال القائم، مما يعني أنّه ليس ثمة اختلافٌ بينهم في مشروعية الزيارة، ولا في نديتها، فكلا دينكما الأمرين متفقٌ عليهما بين أهل النظر قديمًا وحديثًا، وإمّا اختلافهم ينحصر في مدى تأثير الاحتلال على تأجيل العمل بالخطاب النبويّ الشريف إلى حين زوال الاحتلال واندهاره، فمن رأى تأجيل تطبيق

¹ انظر: الموافقات في أصول الشريعة شرح الشيخ دارز، وتخرّج إبراهيم رمضان (بيروت، دار المعرفة، طبعة أولى عام 1994م) ج 2 ص 463 باختصار

النصّ عدّ الاحتلال مانعاً شرعياً معتبراً، مما يعني أنّ وجود الاحتلال يمنع شدّ الرحال إلى المسجد الأقصى.

وأما من لم ير تأجيل تطبيق النصّ، فإنّه لا يعتدّ بالاحتلال مانعاً شرعياً معتبراً، وبالتالي، فشدّ الرحال إلى المسجد الأقصى يبقى مشروعاً ومندوباً إليه لكل من قدر عليه في كل زمان ومكان، ولا فرق في ذلك بين مقيم داخل فلسطين أو قادم خارجها.

وصفوة القول، إنّنا ننتهي إلى تقرير القول بأنّه ليس من سديد الرأي، ولا من وجيه النظر أن يسعى امرؤ أي امرئ إلى إخراج هذا الاختلاف من دائرة الاجتهاد المشروع في تنزيل نصّ ظنيّ ثبوتاً ودلالةً على واقع معيّن، بل إنّ لمن الحيدة عن الجادة أن ينكر مجتهد على مجتهد مثله بتأثيمه (=اعتباره آثماً) أو تخوينه (=اعتباره خائئاً)، أو تعميله (=اعتباره عميلاً)، والحال أنّ الشرع المبارك أعدّ لذلك المجتهد المخطيء. على فرض خطئه. أجزاً واحداً، وهو أجر الاجتهاد، مما يعني أنّ الإنكار عليه بجميع أشكاله يعدّ اعتداءً صارخاً على هذا المبدأ الإسلاميّ الخالد الدائم.

وإذ الأمر كذلك، وهو كذلك، فهلمّ بنا لعرض خلاصة ما انتهى إليه أهل العلم المعاصرون في اجتهادهم في تنزيل المراد الإلهي من الخطاب النبويّ الشريف سائلين المولى الكريم السداد والرشاد.

المبحث الثاني

زيارة القدس في ظل الاحتلال بين التحريم والإباحة: عرض وتحليل

من نافلة القول أنّ ثمة فتاوى متضاربة ومتعددة حاول أربابها بيان حكم الشرع في شدّ الرحال إلى المسجد الأقصى في ضوء الاحتلال القائم، وتتراوح تلك الفتاوى بين فتوى توجب على كل مسلم قادر شدّ الرحال إلى المسجد الأقصى، وفتوى ثانية ترى شدّ الرحال إلى المسجد الأقصى أمراً مستحباً ومندوباً إليه في كل الأحوال، وثمة فتوى ثالثة تحرّم على المسلمين خارج الديار الفلسطينية زيارة المسجد الأقصى، وهنالك فتوى رابعة تبيح للمسلمين شدّ الرحال إلى المسجد الأقصى ولكن لا توجهه عليهم، وتكاد هذه الفتاوى الأربعة أن تكون أهم الفتاوى التي تعجّ بها الساحة الإسلامية المعاصرة، ولكل منها حججها وأدلتها، وتعد الفتوى الثالثة والرابعة الأكثر شهرة وحضوراً، وتكاد أن تكونا الفتويين اللتين ساق أربابهما الحجج والأدلة لترجيحهما.

وبناء عليه، فإننا سنكتفي بعرض ملخص ما انتهى إليه قائلو تلك الفتويين أعنى الفتوى التي تحرّم شدّ الرحال إلى الأقصى في ظل الاحتلال، والفتوى التي تبيح وتجزئ شدّ الرحال مع وجود الاحتلال، فهلمّ بنا إلى جنبات ما انتهى إليه القوم:

الرأي الأول: تحريم شدّ الرحال إلى المسجد الأقصى في ظل الاحتلال:

يعدّ هذا الرأي الأكثر حضوراً وشهرةً في الساحة، ويتبناه جمعٌ غير قليل من الفقهاء المعاصرين، كما يتبناه بعض مؤسسات الإفتاء الجماعيّ، كمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، ورابطة علماء فلسطين، ولجنة إفتاء الجامعة الإسلامية بغزة، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وانتهى فضيلة الدكتور حسام الدين عفانه في بحثٍ قيّم له بعنوان . رؤية نقدية شرعية في فتاوى زيارة القدس والمسجد الأقصى . إلى القول بأنّ هذا الرأي يعود إلى أكثر من أربعين عاماً، وذكر عددًا من العلماء الذين تبناوا هذا الرأي، وهذا نصّ ما قاله بهذا الصدد:

".. القول بتحريم زيارة المسجد الأقصى والقدس بتأشيرة إسرائيلية، مسألة أثيرت منذ أكثر من أربعين سنة، ولم يكن الشيخ الدكتور القرضاوي هو أول من أثارها، بل سبقه إلى ذلك عددٌ من العلماء، منهم شيخ الأزهر السابق الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود حيث رفض أن يكون مع السادات في زيارته للقدس، وكذلك الشيخ جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر ومفتي مصر السابق حيث قال: [إن من يذهب إلى القدس من المسلمين آثم آثم... والأولى بالمسلمين أن ينأوا عن التوجه إلى القدس حتى تتطهر من دنس المغتصبين اليهود، وتعود إلى أهلها مطمئنة يرتفع فيها ذكر الله والنداء إلى الصلوات وعلى كل مسلم أن يعمل بكل جهده من أجل تحرير القدس ومسجدها الأسير]، وكذلك الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر السابق حيث قال: [إن تلك الزيارة لن تتم في ظل الاحتلال الإسرائيلي، وإن ذلك ينطبق على كل علماء المؤسسة الأزهرية الذين يتبنون الموقف نفسه] وقال أيضاً: [أرفض زيارة القدس، وهي مكبلة بسلاسل قوات الاحتلال الإسرائيلية؛ لأن زيارة أي مسلم لها في الوقت الراهن يُعدّ اعترافاً بمشروعية الاحتلال الإسرائيلي، وتكريساً لسلطته الغاشمة]، وكذلك الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر الحالي الذي قال: [إن زيارة القدس لا تحقق مصلحةً للمسلمين، لأنها تتم في ظل احتلال إسرائيل ويأذن من سلطات الاحتلال]؛ وكذلك الدكتور نصر فريد واصل مفتي مصر السابق حيث قال: [لن أزور

القدس والمسجد الأقصى إلا بعد تحريرهما من وطأة الاحتلال الإسرائيلي، لأن زيارتي لها الآن أو أي مسلم على مستوى العالم تُعد تكريساً للاحتلال، واعترافاً بمشروعيته... لكن بإذن الله تعالى سأزورها ونزورها جميعاً وهي حرة مسلمة... وهذه المدينة المقدسة أمانة في عنق المسلمين، ولا بد أن يبذل الجميع كل الجهد لتحريرها واستردادها بأية طريقةٍ من الطرق؛ وكذلك الشيخ فوزي الزفزاف وكيل الأزهر الأسبق وعضو مجمع البحوث الإسلامية الذي أيد تحريم الزيارة للقدس، ولكن بشرط أن نبذل كل ما نملك لتحرير المسجد الأقصى... وإن زيارة المسلمين من غير الفلسطينيين للأقصى يعطى شرعية لإسرائيل لاحتلال القدس والمسجد الأقصى]، وكذلك الدكتور عبد المعطى بيومى عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الذي قال: [إن الذهاب إلى القدس الآن يعطى انطباعاً بأن الأمور عادية، ثم أنه يلزم الدخول إلى القدس للحصول على تأشيرة وهو اعتراف بشرعية إسرائيل وأن التواصل يكون بالنصرة والصلة الدائمة عبر المساعدات الفعالة التي تعطى قوةً لإخواننا الفلسطينيين] وكذلك مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر فقد جدد رفضه زيارة القدس تحت الاحتلال حيث عقد مجمع البحوث الإسلامية جلسة طارئة بمشيخة الأزهر أمس الخميس (2012/4/19) برئاسة الامام الاكبر الدكتور أحمد الطيب، شيخ الأزهر، وناقش أعضاء المجمع على مدى ثلاث ساعات متواصلة زيارة المفتى - على جمعة - للمسجد الأقصى، وأعلن المجمع أن الأزهر الشريف يؤكد موقفه الراض لزيارة القدس والمسجد الأقصى وهما تحت الاحتلال الإسرائيلي، وفي ختام جلسته جدد الأزهر الشريف قراره الراض لزيارة القدس والمسجد الأقصى وهما تحت الاحتلال؛ وأكد أن الأزهر الشريف استمر على دعمه لقراره السابق بعدم جواز السفر الى القدس والمسجد الأقصى وهما تحت الاحتلال الإسرائيلي وذلك لما يترتب عليه من ضرورة الحصول على تأشيرات من المحتل الإسرائيلي، ويعد نوعاً من التطبيع؛ وكذلك الدكتور أحمد عمر هاشم عضو مجمع البحوث الإسلامية، والدكتور محمد عثمان شبير والشيخ حامد البيتاوي خطيب المسجد الأقصى ورئيس رابطة علماء فلسطين، والشيخ عكرمة صبري مفتى فلسطين سابقاً وغيرهم كثير.. " 1.

وأما الأدلة والحجج التي ساقها القائلون بالتحريم، فقد لخصها بعض الباحثين الجاديين، فقال ما نصّه:

".. أما ملخص الحجج التي يستند إليها هذا الفريق فيمكن إجمالها في الآتي:

- أن زيارة القدس من قبل المسلمين حالياً إقرار بسيادة الاحتلال واعتراف بشرعية الاحتلال.
- أن في ذلك دعوة للتطبيع مع إسرائيل بأخذ التأشيرات من سفارات إسرائيلية.
- استغلال اليهود لهذه الزيارة إعلامياً، بما يخدم أهدافهم؛ فإن سياحة المسلمين من سائر بلاد العالم، وزيارتهم للمسجد الأقصى المبارك، تستغل من قبل يهود في ترويح أحقيتهم في إبقاء القدس تحت سيادتهم.
- الاحتلال الذي يمنع الفلسطينيين المقيمين على الأرض الفلسطينية بمن فيهم أهالي القدس وعرب الأرض المحتلة عام 48 ممن تقل أعمارهم عن الخمسين سنة من زيارة المسجد

¹ انظر مقالا بعنوان: رؤية شرعية نقدية في فتاوى زيارة المسجد الأقصى والقدس بتأشيرة إسرائيلية. الدكتور حسام الدين عفانه. من الشبكة العنكبوتية (الملتقى

الأقصى، لن يسمح لمسلمي العالم بزيارة القدس إلا إذا كانت الزيارة تصب في مصلحة الكيان الصهيوني.

- إن تعاملنا مع الأعداء؛ شراء منهم وبيعاً لهم، وسفراً إلى ديارهم، يشد من أزرهم، ويقوي دعائم اقتصادهم، ويمنحهم قدرة على استمرار العدوان علينا.
- إن التعامل مع الأعداء المغتصبين استقبالاً لهم في ديارنا، وسفراً إليهم في ديارهم، يكسر الحاجز النفسي بيننا وبينهم، ويعمل بمضى الزمن على ردم الفجوة التي حفرها الاغتصاب والعدوان.
- عدم الزيارة يُبقى على استمرار حالة العداء للعدو الصهيوني، وإبقاء جذوة الجهاد قائمة حاضرة بين أبناء الأمة، حتى تحرير المسجد الأقصى واسترداد الحق المسلوب.. " 1.

وتناول فضيلة الدكتور علي محيي الدين القراه داغي هذه الحجج بمزيدٍ من التوضيح، وقال ما نصّه:

"...الأدلة الشرعية على حظر زيارة القدس في ظل الاحتلال كثيرة، منها ما يلي:

1- أن الأدلة الشرعية كثيرة وإجماع المسلمين قديماً وحديثاً قائم على أنه إذا احتلت أرض إسلامية فيجب على أهلها جهاد النفر والدفع حتى تتحرر من المحتلين، فإذا لم يكن ذلك في قدرتهم فيجب على من يليهم حتى يشمل جميع المسلمين القادرين على الدفع والتحرير. وبناءً على ذلك فإن الواجب على المسلمين ليس شد الرحال لأجل الزيارة وإنما الواجب شد الرحال والنفر خفافاً وثقلاً لأجل التحرير، فهذا الحكم ثابت عندما تكون أرض إسلامية ليس لها تميز تحتل، فما ظنك باحتلال أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين من قبل الصهاينة الذين عاثوا فيها فساداً، وهم يريدون ابتلاعها بالكامل، وهدم قبة الصخرة، والأقصى والمسجد كله ليقوموا ببناء الهيكل المزعوم في مكانه؟! فهل نغير هذا الواجب الذي علينا جميعاً ونحوه إلى زيارة في ظل دولة الصهاينة، وحينئذ نبرر لأنفسنا ونقول: لقد قمنا بالواجب ونصرنا إخواننا المقدسين؟.. وفي نظري أن الاستغناء بالزيارة عن هذه الفريضة هو من باب تخدير الأمة بحقن مؤثرة لتشل حركتها عن النهوض والحركة والجهاد، إذ بهذه الفتوى لا يحس المسلم بأي مسؤولية أو ذنب، ولا تأنيب للضمير بل يقول: إنني قد أديت ما طلب مني سيدي رسول الله صلى الله عليه وسلم من شد الرحال إلى المساجد الثلاثة والحمد لله تعال على هذه النعمة.

2- إن زيارة المسجد الأقصى بتأشيرة يهودية تترتب عليها مفسد كثيرة ومضار عظيمة للقضية، وللأمة أجمع، ولا تترتب عليها مصالح حقيقية، وإنما هي مصالح موهومة لا قيمة لها. ومن هذه الآثار السلبية والمفسد والمضار ما يأتي:

أ- إن الفتوى بجواز الزيارة تعنى استحابة المسلمين في كل مكان، وبالتالي تمتلئ قنصليات الصهاينة بطلب الفيز، وهذا بلا شك اعتراف شعبي بمشروعية الاحتلال بلا شك، بل إن ذلك يستدعي أن تفتح قنصليات في البلاد الإسلامية التي ليست لها علاقات مع العدو الصهيوني. فهذا مدخل ممتاز جداً للصهاينة بأن يتم الاعتراف بهم وفتح

¹ انظر مقالا بعنوان: زيارة المسجد الأقصى بين المؤيدين والمعارضين . التأصيل والدراسات . (لم يذكر الكاتب اسمه)، الشبكة العنكبوتية:

القنصليات لهم دون أي ثمن، وهذا بلا شك في المستقبل القريب أو البعيد يؤدي إلى الاعتراف بشرعية الاحتلال ولو ضمناً، وهذا ما يتمناه الصهاينة ويسعون له بكل جهودهم وحينئذ فإن ما لم تستطع وسائل إعلامهم العملاقة أن تحققه فقد حققه لهم من يفتي بهذه الفتوى، مع أن جميع المسلمين (بل والإنسانية جميعاً) متفقون على عدم شرعية الاحتلال.

ب- إنَّ الفتوى بجواز هذه الزيارات لتؤدي إلى كسر الحاجز النفسي والديني، فمثلاً ظل الشعب المصري، والشعب الاردني بعيدين عن التطبيع بسبب العقيدة والإيمان بعدم جواز ذلك، وبمثل هذه الفتاوى تقضى على هذه الروح الوثابة الحساسة بالمسؤولية.

ج- إنَّ المحتلين الصهاينة سوف يعدون لمثل هذه الزيارات برامج جيدة تؤثر في الزائرين، وتسهل لهم كل ما يريدون ليعطوا صورة طيبة عنهم مع أنهم يقتلون إخواننا في فلسطين، ويخرجونهم من ديارهم فهذه ايضاً مفسدة محققة.

د- إنَّ مثل هذه الزيارات من المسلمين - لو تحققت - ستكون لها آثار نفسية، بالغة السوء على إخواننا المرابطين والمقاومين والمدافعين في داخل فلسطين، حيث يشعرون أنهم تركوا في الميدان، وأن الأمة قد قامت بالتطبيع مع عدوهم.

هـ- إنَّ السفارات والقناصل الخاصة بالعدو الصهيوني سوف تعد العدة لاختراق المسلمين، وتجنيد ضعاف النفوس وجعلهم جواسيس يزورون القدس لأجل توصيل الأخبار ونحن نظن أنهم شدوا الرحال إليها، وبذلك قد فتحنا على أنفسنا باب شر مستطير.

و- ومن جانب آخر فإننا نشاهد يوماً أن المحتلين الصهاينة يمنعون معظم الأيام والأوقات الفلسطينيين من دخول المسجد الأقصى، فهل إذا سمحوا للمسلمين بالزيارة أنهم يريدون بها خدمة الأقصى؟! فلو لم يكن وراء ذلك مصالح لهم فلا يمكن أن يسمحوا لأحد بالدخول. كما أنه في هذه الحالة كم يتأثر إخواننا الفلسطينيون الذين يمنعون من الدخول ليلاً ونهاراً برؤية أو سماع أن المسلمين جاؤوا ودخلوا المسجد الأقصى في ظل تأشيرة اليهود، وحمائيتهم؟! فكيف يطيب للزائرين ذلك؟!!

ز- إنَّ المحتلين الصهاينة سيسمحون بزيارة المسلمين ويعدون برامج مشوقة، ثم ينطلق اعلامهم المسيطر على العالم ليثبت للعالم: أن دخول القدس متاح للجميع، بل هي بلد الجميع، وأنهم أي اليهود يقومون بالإشراف فقط، هكذا يدعون لإغفال العالم، ولنسيان القضية على مستوى العالم أيضاً.

ح- إنَّ مآلات إجازة الزيارات للأقصى هي التطبيع لا محالة، بل هي التطبيع الشعبي الذي هو أخطر بكثير من التطبيع السياسي؛ ويقصد بالتطبيع إعادة العلاقات الطبيعية بين دولتين متحاربتين، أو مختلفتين من خلال مواقف إيجابية أو مصالحة شاملة تؤدي إلى إزالة العوائق بينهما، وإقامة علاقات دبلوماسية واقتصادية وثقافية، وغيرها.. والخلاصة أن زيارة القدس في ظل الاحتلال الغاشم الذي يريد القضاء على كل المعالم الإسلامية أو المسيحية والتاريخ الإسلامي، وجعل القدس عاصمته الأبدية ومحاولاته المستميتة للتطبيع الشامل السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي تترتب عليها مفسدات جسيمة، ومضار عظيمة ونتائج وخيمة، فلا يجوز للمسلم أن يشارك في هذه الجريمة،

بل عليه شد الرحال لتحرير الأقصى بكل الوسائل المتاحة، لكل ما ذكرناه من الأدلة
بإيجاز شديد... " 1

وذهب الأستاذ مجدي داود في مقال له بعنوان: مفاسد ومخاطر زيارة القدس بتأشيرة صهيونية،
إلى إبراز ما سمّاه بأهم المفاسد والمخاطر المترتبة على زيارة القدس بتأشيرة صهيونية، وهذا ملخص ما قاله
بهذا الصدد: "

1. هذه الزيارة والحصول على تأشيرة صهيونية، تعطى الكيان الصهيوني شرعية لاحتلاله الأراضي الإسلامية، والاعتراف بشرعية وجود الكيان الصهيوني حرام قولاً واحداً، ولا يلتفت إلى أي قول آخر يجيز الاعتراف بالكيان الصهيوني.
2. إنّ الحصول على تأشيرة صهيونية لزيارة جزء أصيل من الأمة الإسلامية، وبقعة من أهم وأعز بقاع الإسلام تعنى الاعتراف بشرعية سيطرة الكيان الصهيوني على هذه البقعة الطيبة، وهذا حكمه حكم الاعتراف بشرعية الكيان الصهيوني.
3. إنّ مثل هذه الزيارة أثار نفسية عديدة بالغة السوء على إخواننا المرابطين والمجاهدين في فلسطين، حيث سيشعرون أنهم وحدهم في الميدان، وأن الأمة قد تخلت عنهم وتركتهم يواجهون العدو الصهيوني بلا أي دعم ولو نفسى، مما قد يدفع بعضهم ممن بلغت به الصعاب مبلغها أن يفرط في بعض حقوقه، ويتجه نحو ما يسمى بالعملية السلمية والتفاوض، ولقد علمنا جميعاً مآل هذه المهزلة.
4. كيف يطيب لهؤلاء المؤيدين لهذه الفكرة أن يزوروا القدس والمسجد الأقصى، في حين أن أهل القدس المجاورين للمسجد الأقصى والذين يزودون عنه ليل نهار، ويرابطون فيه وحوله، يمنعون معظم الأيام والأوقات من دخول المسجد الأقصى، بل إن هناك من يمنع من دخول المسجد الأقصى نهائياً، بل إن قوات الاحتلال الصهيوني لتقوم كل عام بدم المئات من بيوت المقدسين وطردهم من القدس، ألا تسبب مثل هذه الزيارة أثاراً نفسية بالغة السوء لإخواننا وبالتالي تضعف همتهم وتخور عزيمتهم فيتغلب عليهم عدوهم، ألا يتعلم هؤلاء مما فعله عثمان بن عفان رضى الله عنه حينما دخل مكة فعرض عليه كبار مشركيها أن يطوف بالبيت فأبى أن يفعل ذلك بينما رسول الله لا يزال ممنوعاً من ذلك.
5. إنّ مثل هذه الزيارة لتعطى الكيان الصهيوني فرصة كبيرة يستغلها إعلامياً وسياسياً ودبلوماسياً، ليقول للعالم كله (لماذا يطالب الفلسطينيون والمسلمون بالقدس، طالما أنهم يستطيعون زيارتها حينما شاءوا) وسيظهر العدو الصهيوني بمظهر المتسامح، وكلنا نعلم وندرك أن الكيان الصهيوني يجيد استغلال مثل هذه الفرص.
6. إنّ هذه الزيارة من شأنها أن تكسر وتزيل الحاجز النفسى لدى الشعوب العربية والإسلامية من التعامل مع الكيان الصهيوني، فلا زلنا حتى اللحظة نرى رفضاً شعبياً للتطبيع مع الكيان الصهيوني وخاصة في البلاد التي تطبع رسمياً مع ذلك الكيان، ولسوف تأتي مثل هذه الزيارة

¹ انظر مقالا بعنوان: فتوى حول زيارة غير الفلسطينيين إلى القدس الشريف - الدكتور علي محيي الدين القراه داغي - (الشبكة العنكبوتية بعنوان: www.ar-
ar.facebook.com باختصار.

وتكسر هذه القاعدة، ولسوف يستغلها بعض المنافقين في البداية ليبرروا موقفهم من الكيان الصهيوني، ولسوف يقومون بترويجها بأسلوب يزيل ذلك الحاجز النفسي عند الشعوب .. 1

هذا أهم الأدلة والحجج التي استند إليه أولئك الفقهاء الذين عدّوا زيارة القدس الشريف في ظل الاحتلال حراماً، وأثموا صراحةً من خالف هذه الفتوى، وربما لاذ بعضهم بوصف مخالفهم بالتطبيع حيناً، وبالتخوين طوراً، وبالتعميل أحياناً كثيرة، والحال أنّ المسألة برمتها اجتهادية ما كان لها لتسمو في الذهنية الأصولية على التعددية والتجدد والتنوع.

على أنه من الحريّ تقريره أنّ متبني هذا الرأي لم يكتفوا بصياغة الحجج والأدلة السابقة التي ارتكزوا عليها في تحريم الزيارة، وإنما انبروا للردّ على سائر الحجج والأدلة التي استند إليها مخالفوهم في ذلك الرأي، واعتبروا تلك الحجج شبهات يجب الردّ عليها، وقد حاول أخونا وتلميذنا النقيب الدكتور أسامة الأشقر . قوّاه الله . جاهداً الردّ على تلك الحجج التي سمّوها شبهات، وذلك في مقال له بعنوان: **البيان الوافي في الرد على شبهات مبيحي زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال الصهيوني وبيان خطورها** وانتهى في ذلك البحث . وهو ملءٌ بالعاطفة الجياشة . إلى اعتبار زيارة القدس في ظل الاحتلال خطيئةً وتطبيعاً!!

وهذا نصّ ما قاله بهذا الصدد:

"..وقد تابعت مع كثيرين حجج المطبّعين من هؤلاء القوم ، ولا يعنيني هنا أن أذكر أعيانهم فقد جهروا بعملهم، وبعضهم ما زال يدافع عن خطيئته، فيما التزم بعضهم بالاعتذار الضمني، فأنا أتعامل هنا مع الأفعال وليس الأشخاص ، ولا أبيع لأحد أن يستخدم نقاشي وكلامي في خصوماته السياسية والفكرية للانقضاض على أحد، والعبرة عندي أنّ ما فعله هؤلاء خطيئة يجب بياؤها وكشف شبهات فيها ، ولست هنا في معرض الجدل الأصولي أو الفقهي الذي لا يمس جوهر ما نتحدث عنه إذ إن بعض الجهات تستخدم مشروعية زيارة المسجد الأقصى واستحبابها للتغطية على الجريمة التي ارتكبوها وهو ما سنفصله في هذه الورقات، وما يعنيني أيضاً هو أن أكشف للفقهاء والعلماء خطورة هذا الفعل الذي يقع فيه بعض المجترئين دون سؤال لأهل العلم والشأن، وأن أساعد هؤلاء العلماء في تنفيذ شبهات بعض المنتسبين إليهم ممن لبّست عليهم كثرة مرافقتهم للسلطين وتزيين ذلك لهم.. 2

بهذا يتجلى لنا حجج القوم وأدلتهم التي يدور كلها حول ذلك الدليل الذي يعرف في الفكر الأصولي بدليل المصلحة، وهو من الأدلة التبعية المعتبرة، ويراد بالمصلحة عند الأصوليين جلب ما فيه منفعة، ودرء ما فيه مفسدة، ويعرف هذا الدليل بالاستصلاح أسوة بالاستحسان، والاستصحاب، فقد استند هؤلاء الفقهاء إلى هذا الدليل لإثبات حكم التحريم للزيارة، كما استندوا إلى ما يعرف بفقهاء المآلات، وذلك عندما ربطوا حكمهم بالمفاسد والمخاطر التي يمكن أن تترتب على الزيارة في حال القول بجوازها.

¹ انظر مقالا بعنوان: مفاصد ومخاطر زيارة القدس بتأشيرة صهيونية . الأستاذ مجدي داود . (الشبكة العنكبوتية صيد الفوائد بعنوان: www.saaaid.net باختصار.

² انظر مقالا بعنوان: البيان الوافي في الرد على شبهات مبيحي زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال الصهيوني وبيان خطورها . الدكتور أسامة الأشقر . (الشبكة العنكبوتية ملتقى الحنابلة الفقهي بعنوان: www.alhanabila.com باختصار.

وبناءً على هذا، فإنّ لناظر المتفحص أن يقرّر بأنّ مستند فتوى التحريم هو دليل المصلحة، وأما نصوص الكتاب والسنة، فإنّها لم تشمل هذه المسألة بنصّ صريح واضح يمكن الاستناد إليه لتقرير التحريم الذي انتهوا إليه، مما يؤكّد كون المسألة اجتهاديّة تميز لأهل العلم في كل زمان ومكان أن يجددوا فيها النظر، ويوسعها جانب التأصيل والتحقيق والتحليل.

وعلى العموم، هيا بنا لنقف على الرأي الثاني وحجج القائلين به وأدلتهم.

الرأي الثاني: زيارة القدس في ظل الاحتلال أمر جائز شرعاً:

يعتبر سماحة الشيخ الإمام الأكبر الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر السابق من أوائل أهل العلم المعاصرين الذين انتهوا إلى هذا الرأي، وأفتوا به، مما يعني أنّه غيرت فتواه الأخيرة عن فتواه الأولى التي كان فيها مع أولئك القائلين بالمنع والحظر، فقد أعلن صراحة جواز تلك الزيارة، وتمنى على الله أن يوفّقه لذلك، كما ذهب إلى هذا الرأي فضيلة الدكتور علي جمعة مفتي مصر السابق، وسماحة مفتي القدس الدكتور أحمد محمد حسين، وفضيلة الدكتور حمدي زقروق، والدكتور محمود الهباش، والداعية المعروف الشيخ الحبيب الجفري، وغيرهم..

وأما الأدلة والحجج التي استندوا إليها في هذه الفتوى، فقد لخصها بعض الباحثين بقوله:

"..استند المجيزون إلى عدة حجج منها:

- جوزوا الزيارة قياساً على صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - في المسجد الأقصى.
- جوزوا الزيارة قياساً على ذهاب النبي - صلى الله عليه وسلم - للمسجد الحرام إثر صلح الحديبية.
- إنّ عدداً من علماء الأمة الكبار قد زاروا المسجد الأقصى والقدس إبان الاحتلال الصليبي.
- إنّ السفر إلى القدس للصلاة في المسجد الأقصى فيه توكيد للعالم بأحقية المسلمين في هذا المسجد.
- جوزوا الزيارة طلباً لأجر الصلاة في المسجد الأقصى.
- إننا بسفرنا هذا نقدم دعماً معنوياً للمسلمين هناك، حيث نراهم ونختلط بهم، ونقوي عزائمهم بالكلمة الطيبة والتشجيع على البقاء مرابطين.. " 1

وإمعاناً في إبراز أهمية إباحة زيارة القدس في العصر الراهن للمسلمين، وتعريفنا لتلك الآثار الوحيمة التي ترتبت ولا تزال تترتب على تلك الفتوى التي حرّمت زيارة القدس، ذهب الدكتور حسن خاطر إلى أنّ تحريم الزيارة يعدّ خدمة كبيرة وعظيمة للاحتلال، بل إن تلك الفتوى المحرّمة أضرت بالقدس إضراراً بالغاً، مما يوجب إعادة النظر فيها، وتجاوزها لبيان وهنها، وعدم سدادها، وهذا نصّ ما قاله فضيلته في مقال له بعنوان: فتوى "تحريم زيارة القدس" خدمت الاحتلال، وأضرت بالقدس، ويجب إعادة النظر فيها":

¹ انظر مقالا بعنوان: زيارة المسجد الأقصى بين المؤيدين والمعارضين . التأصيل والدراسات . (لم يذكر الكاتب اسمه)، الشبكة العنكبوتية:

".. ما يجري منذ أيام من تفاعلات مع الزيارة التي قام بها الداعية الحبيب الجفري إلى المسجد الأقصى يكشف عن حجم المأساة التي تعانها القدس على يد أبنائها وعلى يد أعدائها في آن واحد، فبعد مرور أكثر من أربعة عقود ونصف على سقوط القدس في يد الاحتلال، ما زال علماء الأمة لا يعرفون أين تكمن مصلحة القدس في استمرار مقاطعتها أم في إعادة العلاقة بها على أسس ومعايير تتناسب مع واقعها! .. إذا كان الجهل بهذه المصلحة الكبرى طوال هذه العقود يعد مصيبة عظيمة، فإنّ المصيبة تعظم إذا تبين أنّ هناك من لا يريد أن يعرف هذه المصلحة، وفي الوقت نفسه يريد إبقاء العلاقة على ما هي عليه، إلى أن يرث الاحتلال القدس وما عليها! .. إنني أؤكد للعلماء من موقعي وتجربتي المستمرة على مدار عقدين من الزمن أنّ "فتوى تحريم الزيارة" أضرت - دون قصد أو اتهام لأحد - بالقدس ضررا كبيرا ويسّرت للاحتلال تنفيذ العديد من مشاريعه ومخططاته، جراء الفراغ الواسع الذي أوجده "المقاطعة" في علاقة الأمة بها .. لم أستطع إلى غاية اليوم أن أجد فائدة واحدة معتبرة استفادتها القدس أو أهلها أو مقدساتها من هذه المقاطعة، وفي المقابل أستطيع أن أعدّد أكثر من عشر سلبيات كبيرة وخطيرة لحقت بالقدس جراء هذه المقاطعة! ..

إنّ المعادلة تغيرت على الأرض بسرعة كبيرة لصالح الاحتلال ومخططاته، فتمّ إعلان القدس الموحدة عاصمة أبدية لدولة الاحتلال، وتمّ عزل المدينة عن جميع أبناء الضفة الغربية، وقطاع غزة، وتمّ بناء جدار العزل العنصري حولها، وتمّ وضع القوانين والعراقيل لتهجير المقدسين وسحب الهويات، وعدم منح تراخيص البناء، وهدم البيوت، وضرب وتخريب الاقتصاد، وفي المقابل وضع الاحتلال سياسات استراتيجية تقوم على أساس تكثيف الاستيطان، وتحويل المستوطنين إلى أغلبية ساحقة - كل عربي يقابله اليوم خمسة مستوطنين يهود - وتمّ فتح الأبواب على مصراعيها أمام الجمعيات الاستيطانية للسيطرة على عقارات ومقدسات البلدة القديمة، وتمّ افتتاح أكثر من سبعين كنيس يهودي حول الأقصى وتحتته بعد أن لم يكن هناك سوى كنيس واحد قبل عام 1967م، ونجح الاحتلال في ابتلاع حوالي 89% من أراضي القدس؟! ووصلت نسبة "تسرّب" المواطنين العرب من البلدة القديمة - بسبب الحصار وسياسات الاحتلال - ما بين 40-50%، والقائمة طويلة!! ..

إنّ سياسات الاحتلال الاسرائيلي، في ظلّ استمرار عزل القدس عن الأمة، حوّلت القدس إلى ما يشبه "مدينة أشباح" أسواقها شبه فارغة إلا في المناسبات الدينية، ومعظم محالها التجارية مغلقة، وعدد المستوطنين في تزايد وحركتهم تطغى على البلدة القديمة بأكملها، وأعداد المقدسين في تراجع كبير، ونسبة الفقر بينهم وصلت إلى أكثر من 70%، وبات المستوطنون يسيطرون على كل المساحات الواقعة تحت المسجد الأقصى، وأقاموا فيها الكنس والمراكز الدينية والثقافية، وهم اليوم ينافسوننا بقوة على المساحات الموجودة فوق الأرض، وقد وصل الحال إلى حدّ تقسيم الأقصى "زمنياً" بيننا وبينهم، فهم يقتحمون الأقصى مرتين في اليوم، مرّة قبل صلاة الظهر، وأخرى بعد صلاة الظهر، ولست أبالغ إذا قلت إنّ عدد جنود الاحتلال المنتشرين على الحواجز والمداخل المؤدية إلى الأقصى يكاد ينافس عدد المصلين فيه على مدار الايام العادية!! .. إنّ القدس اليوم تكاد تلفظ أنفاسها العربية جراء هذين العزلين، الجدار العنصري الذي يحكم عزلها عن أبناء فلسطين، وفتوى العلماء المسلمين والمسيحيين التي تحكم عزلها عن باقي ابناء الامة"! .. إنّ الكثير من علمائنا - للأسف - وضعوا هذه الفتوى تحت وسائدهم وناموا عليها ظانين أنّهم قد ادوا واجبهم تجاه القدس امام الله!! ..

إنني أطالب علماء الامة التفكير الجاد باجازه وتشجيع "السياحة الدينية الراشدة" إلى القدس وفلسطين، والتعامل معها كوسيلة من وسائل إشراك العرب والمسلمين في الصراع مع الاحتلال، وعدم الاستمرار في

إبعادهم أكثر وأكثر عن ساحة الصراع، حيث لم يثبت أية فائدة لهذه السياسة على الإطلاق، في حين أن ترشيد العلاقة مع القدس يمكن أن يُحوّل كل عربي وكل مسلم إلى إنسان فاعل يمكنه المشاركة في "معركة القدس" بالإمكانات المتاحة، وهنا يقع دور كبير على عاتق العلماء في كل أرجاء العالم فيما يتعلق بعملية الترشيد والتهيئة ابتداء من نقاط الانطلاق وانتهاء بالعودة..

إنّ الاستهانة "بالسياحة الدينية الراشدة" يشبه الاستهانة بدور "الشبكة العنكبوتية" قبل عقد من الزمن، لأنّ مثل هذه السياحة يمكن أن تكون وسيلة فاعلة ومباشرة في معركة القدس، إذا نجح العلماء في إدارتها، ويمكن أن تكون أيضا من أهم وسائل تحرير المدينة المقدسة، لأنّ كلّ "سائح" - مسلّمًا كان أو مسيحيًا - لن ينتهي دوره بعودته إلى بلاده، فقد رأيت بعيني كيف تحوّل عدد كبير من هؤلاء الإخوة إلى سفراء ناجحين ما زالوا إلى اليوم يقومون بدورهم في نصرّة القدس والمقدسات كل بطريقته..

اسألوا مؤرخي القرون الوسطى كيف لعبت "السياحة الدينية" دورا أساسيًا في تعبئة وتحريك ما عرف بـ "الحملات الصليبية" نحو بيت المقدس والشرق عموماً..!!¹

هكذا دافع الدكتور حسن خاطر عن رأي القائلين بإباحة الزيارة بحجج منطقية وتاريخية نحسبها جديدة بالتأمل والتدبر والاعتبار.

وعلى العموم، يتضح مما سبق بيانه أنّ القائلين بجواز الزيارة، نجدهم قد استندوا على القياس في إثبات حكم الجواز والمشروعية، كما استندوا على ما فعله أولئك العلماء والفقهاء الذين عاشوا زمانا كان فيه القدس تحت الاحتلال الصليبي، ومع ذلك، فقد زروا القدس، وصلّوا في الأقصى، ولم يمتنعوا عن الزيارة من أجل الاحتلال، مما يعني أنّ الاحتلال لا ينبغي له أن يكون مانعًا من الزيارة والصلاة في المسجد الأقصى لمن استطاع إلى ذلك سبيلا.

وتأسيسًا على هذا، يجد الناظر أنّ متبني هذه الفتوى قرّروا عدم وجود نصّ صريح واضح في الكتاب أو السنة لإثبات حكم الجواز لهذه الزيارة في ظل الاحتلال، مما دفعهم إلى البحث عن دليل تبعية، وهو القياس، والمصلحة، حيث وظّفوا القياس بتشبيه حال القدس في ظل الاحتلال بحال مكة عام الحديبية، والجامع بينهما كون كلتا البقعتين غير خاضعتين للإرادة الإسلامية، ولكن مع ذلك اعتمر رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ولم يمتنع عامئذٍ عن العمرة بدعوى كون مكة المكرمة يومئذٍ محتلة، وكذلك الحال بالنسبة للمسجد الأقصى في العصر الحاضر، فإنّ كونه محتلا لا يمنع من زيارته والصلاة فيه لمن قدر عليه قياسًا على زيارة المسجد الحرام قبل الفتح.

وفضلا عن دليل القياس لاذوا بدليل المصلحة حيث اعتبروا المفسد المترتبة على عدم الزيارة أكبر وأعظم من المفسد المترتبة على زيارتها، مما يستلزم القول بجواز الزيارة ومشروعيتها، لأنّ درء المفسد - كما هو معلوم - مقدّم على جلب المصالح.

وبهذا نصل إلى نهاية عرضنا المقتضب للرأيين المتعارضين في هذه المسألة، وقميين بنا أن نفرغ إلى بيان وجهة نظرنا في هذين الرأيين اللذين عمّت بهما البلوى، ولا تزال الساحة حبلية بمزيد من الاختلاف والتفرق إزاء القضايا الجوهرية التي تمسّ حياة السواد الأعظم من أبناء الأمة.

¹ انظر مقالا بعنوان: فتوى "تحريم زيارة القدس" خدمت الاحتلال، وأضرّت بالقدس، ويجب إعادة النظر فيها". الدكتور حسن خاطر مؤسس الهيئة الإسلامية المسيحية لنصرة القدس، والمقدسات، ومؤلف موسوعة القدس والمسجد الأقصى، ورئيس مركز القدس الدولي (الشبكة العنكبوتية: دنيا الوطن): www.alwatanvoice.com باختصار.

المبحث الثالث

في حكم زيارة القدس في ظل الاحتلال في ضوء

الأصول والمقاصد والمآلات

إنّ التأمل فيما أورده كلّ فريق من أدلة وحجج لدعم ما انتهى إليه يهدينا إلى تقرير جملة من الحقائق الأصوليّة التي نخالها جديرة بالاعتبار والاعتداد وصولاً إلى ذلك الحكم الذي يرتاح له البال، ويطمئن إليه القلب، وتلك الحقائق هي:

أولاً: ليس ثمة نصّ كتابٍ أو سنّةٍ صحيحةٍ، أو أثر، أو إجماع ينصّ على تحريم زيارة القدس على المسلم سواء أكان ثمّ احتلال أم لم يكن، كما أنّه ليس هنالك نصّ كتاب أو سنّة صحيحة، أو أثر، أو إجماع يوجب زيارته على المسلم سواء أكان ثمّ احتلال أم لم يكن؛ ومقتضى هذا أنّ تحريم الزيارة أو إيجابها على المكلف في زمان من الأزمنة بسبب احتلال أو غيره لا يعدو أن يكون حكماً ثابتاً بالاجتهاد، وما ثبت بالاجتهاد، فإنّه لا إلزام فيه، ولا تجريم، ولا تأثيم، ولا إنكار ما لم ينعقد إجماع معتبرٌ على ذلك الحكم!

ثانياً: لا خلاف بين أهل العلم بالأصول في أنّ الأصل هو استحباب شدّ الرحال إلى المسجد الأقصى للصلاة فيه وذلك عملاً بقوله . صلى الله عليه وآله وسلم . لا تشدّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، وذكر منها المسجد الأقصى، فهذا الحديث يدل . أصالةً . على استحباب زيارة المسجد الأقصى في كلّ زمان مادام المكلف قادرًا عليه، وقاصداً نيل ثواب الصلاة في هذا المسجد، ويدل بطريق التبع والاقتران مشروعية زيارة القدس لأنّ الصلاة في المسجد الأقصى لا يمكن تحقيقها دون زيارة القدس، مما يجعل زيارة القدس نفسها أمرًا مندوبًا إليه بناء على القاعدة الأصوليّة التي تقرّر مقدّمة المندوب مندوب إليه، وما لا يتم المندوب إلا به، فهو مندوب إليه.

ثالثاً: إنّ النظر المتأمل في أدلة وحجج القائلين بالمنع أو الجواز يجد المرء خلطاً بين مراتب الأدلة في الفكر الأصولي، إذ إنّ من المتفق عليه عند الأصوليّة كون الكتاب الأصل الأول الملزم للتشريع، وتليه السنّة النبويّة الصحيحة، ثم يليها الأدلة التبعيّة المختلفة من إجماع، وقياس، واستحسان، واستصلاح، وسدّ للذريعة، وعرف، وقول صحابي الخ.. فإذا كان في المسألة نصّ كتاب أو سنة، فإنّه لا حاجة البتة إلى أيّ دليل تبعي آخر لمعرفة حكم الشرع في تلك النازلة اعتباراً بكون كلّ منهما أصلاً تشريعيًا.

وعليه، فلا سداد ولا وجهة في البحث عن أي دليل آخر لمعرفة حكم الشرع في هذه النازلة مادام ثمة نصّ صريح واضح من السنة النبويّة، بل لا اعتداد بكل تلك الأدلة التبعيّة التي ساقها القول لإثبات حكم المنع أو الجواز، وبدلاً من ذلك كان حريّاً بالقوم الاجتهاد في تطبيق ما دلّ عليه ذلك النصّ بدلاً من البحث عن دليل لإثبات حكم ثابتٍ بالنصّ النبويّ الصريح الواضح.

ومما يتعجب له المرء أشدّ الإعجاب استدلال القائلين بالجواز بما قام به بعض الفقهاء والعارفين . كالغزالي، والعز ابن عبد السلام . في غابر الزمان بزيارة الأقصى مع وجود الاحتلال في رأيهم، واعتبار

ذلك دليلاً على جواز الزيارة، إننا لسنا ندري كيف يصح الاعتداد بفعل منسوب إلى بعض المجتهدين غير المعصومين البتة، أعني أن قيام أولئك الفقهاء وغيرهم بزيارة القدس في ظلال الاحتلال أو بدونه لا يمكن له . بأي حالٍ من الأحوال . أن يكون دليلاً شرعياً يستدلّ به لإثبات مشروعية الزيارة أو عدمها، ذلك لأنّ تصرفات أولئك العلماء السابقين لا تختلف عن تصرفات علمائنا المعاصرين، والفرق الوحيد بينهم هو الزمن لا سواه.

وبناءً عليه، إننا نرى أنّه لم تكن ثمة حاجةً علميةً مسؤولةً في استطراد القوم في إثبات زيارة أولئك الفقهاء واعتبار ذلك دليلاً على مشروعية الزيارة، بل لم تكن هنالك حاجة البتة لإثبات عدم قيام أولئك الفقهاء بتلك الزيارة أثناء الاحتلال أو قبله، لأنّه لا يترتب على زيارتهم أو عدم زيارتهم أي أثرٍ تشريعيٍّ معتبر في النظر الأصوليِّ الرصين مادام أصل الزيارة ثابتاً بالنصِّ الشرعيِّ الصحيح الواضح، فليتأمل!

رابعاً: لا نعلم خلافاً بين محققي الأصولية . كما قرّنا في إحدى المقدمات . بأنّ تمثّل ذلك الحكم الشرعيِّ المشار إليه آنفاً . استحباب شدّ الرحال إلى المسجد الأقصى . يحتاج كأي حكم شرعيٍّ عامٍّ ومطلقٍ إلى اجتهادٍ في تطبيقه وتحقيقه، وهو الاجتهاد الذي يسمّيه الأصولية بتحقيق المناط، ويراد به ما قاله الإمام الشاطبي في موافقاته أن يثبت الحكم بمدركه الشرعيِّ، فيبقى النظر في تعيين محله .

وبتعبير معاصر، بذل الوسع من أجل التحقق في مدى جاهزية وإمكانية تنزيل حكم شرعيٍّ في واقعة من الوقاعات . فإذا كانت زيارة القدس مشروعة ومدنوباً إليها ثابتاً بدليل ذلك الحديث الصحيح، فإنّه يبقى الاجتهاد والنظر في التحقق من مدى إمكانية القيام بهذه الزيارة في ضوء الواقع الذي يعيش فيه الإنسان المسلم، فإذا لم يكن ذلك الواقع جاهزاً، كان الاجتهاد . على سبيل المثال . تأجيل الامتثال بذلك الحكم دون إلغائه، وذلك لوجود مانع شرعيٍّ معتبر يستوجب ذلك التأجيل المؤقت، وأما إذا وجد الناظر جاهزاً، كان الاجتهاد هو الحثّ على الامتثال بذلك الحكم وتطبيقه . ويصطلح على هذا الاجتهاد في العصر الراهن بالاجتهاد التنزيليّ .

خامساً: إذا كان الاجتهاد في المناط، أو الاجتهاد التنزيليُّ نوعاً من أنواع الاجتهاد المشروع في ذلك النصِّ النبويِّ الشريف، وكان الأثر المترتب على هذا الاجتهاد وغيره من أنواع الاجتهاد المشروع فيه . كالاجتهاد في ثبوتته وفي دلالاته . هو عدم ترتب العقاب واللوم على من أخطأ فيه سواء في ثبوتته، أو في دلالاته، أو في تطبيقه مادام متوافقاً على أدوات الاجتهاد المشروعة، ولهذا، فإنّه ينبغي أن يكون واضحاً للجميع تحريم الإنكار بجميع أشكاله وألوانه وأنواعه على المخالف في الاجتهاد في هذه النازلة التي لما ينعقد إجماعٌ شرعيٌّ معتبرٌ على حكمها .

وبناءً عليه، فإنّ ما انتظمه حجج القائلين بالتحريم أو بالإباحة من دعاوى التأثيم، أو التحريم، أو التخوين، أو التطبيع، أو التعميل للمخالف لا دليل شرعياً عليها من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماع، ولا تعدو تلك الدعاوى أن تكون دعاوى عاطفية شخصية بحتة كان ينبغي على السادة العلماء الأبتعاد عنها التزاماً بجملة حسنة من تلك القواعد والأقوال المأثورة التي ورثناها أئمة الفقه والأصول ترسيخاً لمبدأ قبول الآخر، والانفتاح على الرأي الآخر، ومن تلك القواعد والأقوال الحكيمة عن أولئك الأئمة:

قول الإمام الفقيه سفيان الثوري: "إذا رأيت الرجل يعمل العمل الذي قد اختلف فيه وأنت ترى غيره، فلا تنهه.. " 1 وقوله أيضًا: "ما اختلف فيه الفقهاء، فلا أنهى أحدًا من إخواني أن يأخذ به.. " 2 قول الإمام النووي: أما المختلف فيه فلا إنكار فيه لأنّ على أحد المذهبين كل مجتهد مصيب.. " 3 وقول الإمام الزركشي: "الإنكار من المنكر، إنّما يكون فيما اجتمع عليه، فأما المختلف فيه، فلا إنكار فيه، لأنّ كل مجتهد مصيب.. " 4 وقول الإمام البهوتي: "ولا إنكار في مسائل الاجتهاد على من اجتهد فيه.. " 5 وقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "مسائل الاجتهاد من عمل فيها بقول بعض العلماء لم ينكر عليه، ولم يهجر، ومن عمل بأحد القولين لم ينكر عليه إذا كان في المسألة قولان.. " 6 وقول الإمام محمد بن عبد الوهاب في معرض حديثه عن حكم التوسل بالصالحين: "فكون يرخّص بالتوسل بالصالحين، وبعضهم يخصّه بالنبي . صلى الله عليه وآله وسلم . وأكثر العلماء ينهى عن ذلك، ويكرهه، فهذه المسألة من مسائل الفقه، ولو كان الصواب عندنا قول الجمهور: إنّه مكروه، فلا ننكر على من فعله، ولا إنكار في مسائل الاجتهاد.. " 7

سادسًا: لئن كان الاجتهاد سائغًا في ذلك الخطاب النبوي الشريف سواء في ثبوته أو في دلالة أو تطبيقه، فإننا نرى أنّه كان ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار طبيعة النازلة التي يجتهد في بيان حكم الشرع منها من حيث كونها نازلة خاصة أو نازلة عامة، وتعبير آخر، لا تخلو النوازل التي تنزل بساحة المسلم أن تكون خاصة بالأفراد والأشخاص، أو عامة تتجاوز الأفراد والأشخاص، وتنتظم عموم الأمة في أرجاء البسيطة، وبناء على هذا البعد في النوازل، استقرّ الرأي الأصولي العتيد على التفريق بين الاجتهاد في النوازل الخاصة والنوازل العامة، فخصّ الاجتهاد الفرديّ للبتّ في النوازل الخاصة في كلّ زمان ومكان، وأما الاجتهاد الجماعيّ، فقد ابتكرَ للنظر الاجتهاديّ في النوازل العامة التي تعمّ فيها البلوى، مما يعني حظر النظر الاجتهاديّ الفرديّ في النوازل العامة، وحظر النظر الجماعيّ هو الآخر في النوازل الخاصة.

وانطلاقًا من اتفاق العالمين الواعين بكون هذه النازلة . شدّ الرحال إلى الأقصى في ظل الاحتلال . نازلة عامة حيث إنّ المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها شركاء في الأقصى بوصفه ثالث الحرمين، ومسرى النبيّ المصطفى . صلى الله عليه وآله وسلم . وبحسبانة وفقًا إسلاميًا خالدًا لعموم المسلمين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لذلك، فإنّ الاجتهاد الذي ينبغي أن يعتدّ به لبيان حكم الشرع في هذه النازلة هو الاجتهاد الجماعيّ الذي يجب أن يتكامل فيه الدينيّ والسياسيّ، ويتعاقد في تنضيجه النظريّ والعملّيّ، ويتجانس في تشكّله الفقهيّ والفكريّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، ولا يقبل فيه استئثار السياسيّ أو الفقيه بهذا الاجتهاد، وذلك نظرًا للتعقيد الذي يكتنف هذه النازلة مما يستدعي التكامل والتعاقد والتآزر.

1 انظر: الفقيه والمتفقه . الخطيب البغدادي . ج 2 ص 69 باختصار

2 الفقيه والمتفقه . الخطيب البغدادي . ج 2 ص 69 باختصار

3 انظر: شرح صحيح مسلم . النووي . ج 2 ص 23 باختصار .

4 انظر: المنثور في القواعد . الزركشي . ج 3 ص 363 باختصار .

5 انظر: كشاف القناع عن متن الإقناع . البهوتي . ج 1 ص 479 باختصار .

6 انظر: مجموع الفتاوى . ابن تيمية . ج 20 ص 207 باختصار .

7 انظر: مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب . القسم الثالث الفتاوى ص 68 باختصار .

وبتعبير أكثر وضوحًا، إنّ هذه النازلة ليست نازلة فقهيةً بحتةً ليستأثر الفقهاء وحدهم ببيان حكم الشرع فيها، بل هي نازلة سياسية، ونازلة اجتماعية، ونازلة اقتصادية، ونازلة فكرية، ونازلة فكريّة، مما يتطلب تحليلًا أمنيًا مركّزًا للأبعاد السياسية، والآثار الاجتماعية والاقتصادية، والآفاق الفكرية والفقهية. ولا أحسب فقيهاً محترمًا يغامر بفقهه وعلمه وإخلاصه، فيتصدّى بوحده لبيان حكم الشرع في هذه النازلة المعقّدة والمتشعبة دون رجوع رشيدٍ وحكيمٍ إلى السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والفكري!!

وعليه، فإنّ بيان حكم الشرع في هذه النازلة المعاصرة يتطلب كما قرّنا تكاملاً بين الدين والسياسة، وبين الاجتماع والاقتصاد، وبين الفكر والفقه بغية استجلاء كافة الأبعاد والآثار التي يترتب على أيّ من الرأيين تحريمًا أو إباحةً.

ومن ثمّ، فإنّنا نهنئ الأمانة العامة لمنظمة التعاون الإسلامي التي أوصت بإدراج هذا الموضوع الآني للجلل ضمن قائمة موضوعات الدورة الحالية، كما أنّنا نعاتب مجتمعنا الموقر على تأخره في التصدي لهذه النازلة المهمة، فقد كان ينبغي عليه مناقشتها منذ عقودٍ بغية تبني رأيٍ فيها للمجمع. وبطبيعة الحال، ليس واردًا البتة أن يتوصل إلى رأيٍ جماعيٍّ متفق عليه بين الأعضاء، وإنّما يكفي أن يكون الرأي الذي سيتبناه رأيًا للأغلبية أو الأكثرية (= إجماع الأغلبية)، بل لا يضير المجمع في شيء أن يعيد النظر الحصيف فيما سيتوصل إليه اليوم من رأيٍ إزاءها، وذلك كلما تجدد الزمن، وتغيّرت الأحوال، وتبدّلت الظروف، فالفتوى كل الفتوى في شرعنا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأوضاع، وهذه النازلة محلّ تجدد وتغير مستمرين لتجدد الأحوال والأوضاع المؤثرة فيها!!.

سابعًا: إذا كنّا ممن نؤمن بكون الاجتهاد المشروع في هذه النازلة اجتهادًا جماعيًا، فإنّ ذلك لا يثني بأي حالٍ من الأحوال أن نطرح جملةً من المرتكزات المنهجية التي يمكن للسادة أعضاء مجمع الاجتهاد الجماعيّ الأممي (= أعضاء أكبر مجمع دوليٍّ معاصر) الاستئناس بها عند المهمّ لبيان حكم الشرع في هذه النازلة العامة، وتمثل فيما اعتدنا على تسميته في دراساتنا الأصولية المختلفة مرتكزاتٍ منهجيةً للتعامل مع المسائل الاجتهادية بصورة عامّة ومع نوازل العصر ومستجداته بصورة خاصّة، وتنظم مرتكزات ثلاثة، وهي:

المرتكز الأول: الالتزام التام بأصول الشرع العامة.

إنّنا نروم بأصول الشرع العامة المبادئ والقواعد الكلية الثابتة التي أقرّها الشرع، وأودعها في نصوص قرآنية ونبوية عامة في المخاطب، ومطلقة عن قيدي الزمان والمكان، وتجاوز الشرع قصدًا عن تخصيص تلك العمومات، وتقييد تلك الإطلاقات أملاً في أن تغدو أصولاً ثابتة يلاذ بها عند انعدام النصوص الخاصة لبيان حكم الشرع في نوازل.

ولقد اتخذ أهل العلم بالفقه والأصول تلك النصوص أساسًا لتقعيد القواعد الأصولية، والقواعد الفقهية، مما يجعلنا نحن أحوج إلى اللواذ بهذه الأصول، والاستمداد بها لبيان ما يستجد في الساحة من نوازل وقضايا.

وعليه، فإنّ المرتكز المنهجيّ الهامّ يقتضي من المجتهد الحصيف الالتزام بتلك العمومات التي تنتظمها نصوص الشرع، والابتعاد عن مصادرتها، وتجاوزها إلى غيرها دون دليلٍ خاصٍّ معتبر، فما قرّره الشرع - ابتداءً - بنصٍّ عامٍّ لا يجوز تجاوز ذلك المقرّر ما لم يرد عن الشرع نفسه دليلٌ معتبرٌ يقتضي تجاوز حكمه العامّ.

إنّ هذا المرتكز يروم في حقيقته تقرير القول بأنّ العمومات والإطلاقات الواردة في خطابات الشرع مقصودةٌ في ذاتها، ومرادة له جلّ جلاله، ولا ينبغي صرفها عن إرادة العموم والإطلاق ما لم يكن ثمة دليلٌ مخصّصٌ أو مقيّد مباشرٌ، مما يعني أنّ ما أمر به الشرع أو ندب إليه من تصرفات ينبغي الامتنال به في كل زمان ومكان، وأنّ ما نهى عنه أو كرهه من تصرفات ينبغي الامتناع عنه في كل زمان ومكان.

وعلى هدي من هذا المرتكز قرّر الأصوليون والفقهاء جملةً حسنة من القواعد، كقاعدة العام يبقى على عمومه حتى يرد دليل مخصّص، وقاعدة المطلق يبقى على إطلاقه حتى يرد دليل مقيّد، وقاعدة الأصل في الأشياء والتصرفات الإباحة، وقاعدة البراءة الأصليّة، والإباحة الأصليّة، وقاعدة الأصل في التصرفات، وقاعدة الأمور بمقاصدها، وقاعدة درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح، وقاعدة الأمر إذا ضاق اتسع وإذا اتسع ضاق..

إنّ هذه القواعد موجّهات رشيدة يمكن النفاذ منها لبيان حكم الشرع في مختلف المسائل والنوازل والمستجدات، فقاعدة الأمور بمقاصدها لا يجد لها المرء حضوراً في النقاش الدائر إزاء النازلة، وهي قاعدة مهمّة مستفادة من النصّ العامّ " إنّما الأعمال بالنيات، وإنّما لكل امرئ ما نوى". ولست أدري كيف أهمل معظم المختلفين هذه القاعدة العامّة الهامّة التي من الممكن الاستناد إليها لبيان حكم الزيارة المختلف فيها، أعني أنّ زيارة الأقصى في ظلّ الاحتلال بنية البحث عن سبل تحريره، وتقديم صورة واقعيّة عنه، وتعريف العالم بواقعه، وظروف المقدسين في القدس، وغير ذلك من الأهداف التي يمكن للزائر أن يسعى إلى تحقيقها، فإنّ من شأن هذه النية المشروعة تضعيف حكم التحريم الذي انتهى إليه بعض القوم دون التفات إلى هذه القاعدة التي نحسبها قادرة على عصف كلّ ما أثير من تحفظات وتخوفات وتوجّسات من الزيارة.

وبطبيعة الحال، يمكن أن يندرج هذا البعد فيما تدل عليه تلك القاعدة الشهيرة الغاية الحميدة تبرّر الوسيلة المشروعة، بل إنّ حديث الأعمال بالنيات نصٌّ في تعدد النوايا والمقاصد والغايات عند التزام المكلفين بالأحكام الشرعيّة امتثالاً وامتناعاً.. فالهجرة التي نصّ عليها الشرع وحثّ عليها، تتفاوت الغايات والنوايا في القيام بها.. من كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو لامرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه!!.

وأياً ما كان الأمر، فإنّ للسادة الفقهاء أعضاء المجمع استصحاب هذه الأصول العامّة عند تصدّيهم لبيان حكم الشرع في النوازل العامّة ترجيحاً لهذه المنهجية المنضبطة على المنهجية القياسية التي يجد لها المرء رواجاً منقطع النظر في أروقة فقهاءنا المعاصرين لتوجيه مستجدات العصر، والحال أنّ نوازل العصر ومستجداته لا يسعها القياس، ويتعذر في كثير من الأحيان . إلا بتكلف . توظيفه لتوجيه تلك المستجدات والنوازل التي تختلف كمّاً ونوعاً عما عرفته الساحة الإسلاميّة في قديم الزمان وغايره.

على أنّه من الحريّ تقريره أنّ لواء المختلفين بدليل القياس لتوجيه نازلة شدّ الرحال إلى الأقصى في ظلّ الاحتلال العاشم تعوزه الدقة والموضوعيّة انطلاقا من أنّ القياس في الحسنّ الأصوليّ إنّما يلاذ به عند انعدام نصّ للفرع الذي يراد إلحاقه بالأصل الذي ورد في شأنه نصّ، مما يعني أنّه لا يقحم فيما ورد فيه نصّ ولو كان ذلك النصّ ظنيّاً في الثبوت أو في الدلالة أو فيهما معاً؛ ذلك لأنّ العمليّة القياسية التي تقوم على إلحاق فرع بأصل، تقتضي انعدام نصّ أيّ نصّ للفرع الذي يراد إلحاقه بالأصل، فإذا كان للفرع نصّ، انهار البناء القياسي وتعدّر قيامه.

فعلى أساس مقصد مراعاة التدرج والاستدراج في التعامل مع العدو شرعت أحكام المعاهدات والأمان والذمة وسواها، كما شرعت الأحكام المرتبطة بالأسر والأسرى وعدم التعرض لحياتهم، بل تحقيقاً لهذا المقصد حثّ الشرع على الصلح والسلم..

إنّ التشبع من هذه المقاصد عند بيان حكم الشرع في زيارة القدس في ظل الاحتلال يفضي إلى الترغيب والحث على زيارة القدس في ظلّ الاحتلال تحقيقاً لمقصد التدرج والاستدراج الذي يمكن اتخاذه مدخلاً هاماً للتعرف على واقع القدس عن قرب، والتفكير في مختلف السبل المعينة على تحريره، وتخفيف معاناة أهله، وحشد الدعم الإنسانيّ العالميّ الضروريّ لإعادة الحقوق إلى أهلنا في الأقصى.

على أنه ليس من الوارد تحقيق هذه المقاصد لمن حظر على نفسه زيارة القدس، واعتقد أنّ تلك المقاطعة هي التي تمكّن العالم المتفرج من معرفة واقع القدس والمقدسين، والحال أنّ ذلك العالم لا يهتم من قريب أو من بعيدٍ بمن زار القدس أو من لم يزره.

وعليه، فإنّ استحضار المتصدّي للنظر الاجتهاديّ تلك المقاصد الكليّة والخاصّة والجزئيّة عند بيان حكم الشرع في النوازل والمستجدات من الأهميّة بمكان، ولا محيص عنها البتة، بل ربما أدّى تجاهلها، والتقليل من شأنها إلى إساءة فهم النصوص الشرعيّة الواردة إزاء تلك النوازل والمستجدات.

المرتکز الثالث: الالتفات إلى المآلات

إذا كانت الغاية المثلى من الاجتهاد تطبيق ما يتم التوصل إليه من حكم في الواقع المعاش بحيث يغدو منفعلاً بإلزامات الوحي المستفادة من النصوص الشرعيّة، فإنّ تحقيق هذه الغاية يتوقف على التعرف الرشيد على ذلك الواقع الذي يعرف بالمحلّ الذي ينزل فيه المراد الإلهي. واعتباراً بما يتسم به الواقع من تغير وتبدل وتحول، بل اعتداداً بتلك الظواهر السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تتحكم وتؤثر في ذلك الواقع، فإنّ ضمان حسن تنزيل المراد الإلهيّ يقتضي معرفة تلك الظواهر بتقلباتها وتغيّراتها وتحولاتها سعيّاً إلى انتقاء الوسيلة المثلى للتوجيه والتسديد والترشيد.

وبناء على هذا المرتکز حريّ بالناظر والنظّار في نوازل العصر ومستجداته الالتفات إلى المآلات، بحيث لا يكتفي الناظر عند العثور على نصّ أو رأي لمسألة من المسائل بل يجب عليه أن يواصل الدرب في التعرف على مدى جاهزيّة الواقع، وعلى مدى تحقّق المقاصد المرجوّة من تطبيق المراد الإلهيّ في ذلك الواقع، فإذا تبين له كون الواقع جاهزاً، وتأكد من تحقّق مقاصد الشرع من الحكم حُقّق له، والحال كذلك، البوح بالحكم الذي يراه مناسباً ولائقاً تحقيقاً لوصل أمين ومكين بين وحي السماء وواقع الأرض.

إنّ وجود نصّ شرعيّ في نازلة يمثّل بدايةً هادئةً للمشوار الاجتهاديّ الجادّ الذي يجب عليه أن يحطّ بحاله عند الواقع الذي يراد توجيهه أو تسديده توجيهاً وتسديداً يحقّقان المقاصد السامية من الأحكام المستفادة من النصوص إزاء تلك النوازل والمستجدات، ومقتضى هذا أنّ الوجود الماديّ للنصّ لا يبرّر بأي حالٍ من الأحوال تطبيقاً آلياً له، وإنّما ينبغي أن يكون أساساً للتعرف على الزمان والمكان اللذين يرتد إليهما لضمان الوصل بين المثال والواقع. فربما كان الزمان عاملاً لتأجيل الامتثال بأمرٍ أو الامتناع عن نهي لعدم صلوحيته وجاهزيته، وربما كان المكان (=المحلّ) غير جاهز لتطبيق المراد الإلهيّ، مما يستدعي الاعتداد بالمآل الذي يؤول إليه الحكم عند تطبيقه.

وبطبيعة الحال، من نافلة القول إنّ المقصد الأجلّ والأعظم من الشرع يتمثل في جلب ما فيه منفعة، ودرء ما فيه مفسدة، الأمر الذي يعني تحكيم قاعدة المصالح والمنافع والمفاسد والمضارّ في النوازل العامّة والخاصّة مراعاةً لهذا المقصد الأزليّ الثابت القارّ.

وإذ الأمر كذلك، فإنّ بيان حكم الشرع في هذه النازلة العامّة ينبغي على السادة الفقهاء الالتفات إلى مآلات القول بالتحريم، ومآلات القول بالإباحة من حيث ما يترتب على كلّ قولٍ من منافع ومفاسد، ولا سبيل إلى الكشف عن مقادير تلك المنافع والمفاسد دون الاستعانة بأدوات الرصد والتحليل التي تنتظم اليوم تلك العلوم الموسومة بالعلوم الاجتماعيّة، وتشمل المسح الاجتماعيّ، ودراسة الحالة، والمنهج التحليلي والمنهج الوصفي والمنهج التاريخي، وسواها.

إنّ هذه الأدوات وسائل غدت اليوم معينة على ضبط نسبة المنفعة أو المفسدة في شأن من الشؤون، كما أمست معينة على الترجيح بين المنافع والمفاسد من جهة، وبين المنافع نفسها من جهة ثانية، وبين المفاسد نفسها من جهة ثالثة. ومقتضى هذا الابتعاد عن التقديرات الفرديّة الحماسيّة العاطفيّة الزائدة التي لا تستند إلى دراسات مسحيّة، أو وصفيّة للمنافع أو المفاسد المترتبة على حكمٍ من الأحكام، فهذه التقديرات العاطفيّة لا رحم بينها وبين النظر العلميّ الجادّ المسؤول، ولا قيمة لها في واقع الأمر سوى تأجيج المشاعر، ودغدغة العواطف، ولا تغيير شيئاً من الواقع المعاش.

ولهذا، فإننا نزعم بأنّ جملةً حسنةً من تلك التقديرات التي أوردتها الخائضون في بيان المفاسد والمخاطر التي تترتب على القول بإباحة الزيارة نحسبها انطباعات شخصيّة وتقديرات فرديّة لا يستند جلّها إلى معاشة مباشرة وملامسة حقيقيّة لواقع القدس، وواقع أهلنا المقدسيّين، ويستثني من تلك التقديرات العاطفية الحماسيّة المجرّدة ما انتهى إليه كل فضيلة الدكتور حسام الدين عفانة، وفضيلة الشيخ الدكتور محمد حسين مفتي القدس، والدكتور خاطر، وغيرهم قليل، فتقديراتهم وتحليلاتهم منبثقة عن معاشة حقيقية ومباشرة للواقع في القدس الشريف، مما يوجب الاستفادة القصوى مما أوردوه من تحليلات وتقديرات.

على أنّه من الحرّيّ تقريره أنّ ذهاب بعض الباحثين الأفاضل إلى اعتبار القول بإباحة الزيارة ذريعة إلى التطبيع الشعبيّ مع الكيان الصهيونيّ نخال ذلك مبالغةً في القول لا واقع له ولا سند عليه، ذلك لأنّ التطبيع في العرف السياسيّ لا يمكن له أن يتمّ بين الشعوب اعتباراً بكونه قراراً سياسياً تتخذه الدولة وتعلن عنه، ولا يمكن إلزام الشعب به، وليس أدلّ على هذا أنّ الحكومات التي أعادت علاقاتها الدبلوماسية والتجاريّة مع الكيان الصهيونيّ لم تتبعها شعوبها، بل بقيت تلك الشعوب صامدة وثابتة على مواقفها من الكيان، ولم تقبل بالتطبيع الذي قبلت به حكوماتها؛ ولذلك، فأثني لزيارة لعددٍ من الأفراد إلى القدس ليفضي إلى تطبيع شعبيّ!!

وفضلاً عن هذا، فإنّ ما انتهى إليه بعض الباحثين الأكارم من ترحيب الكيان الصهيونيّ لفكرة إباحة الزيارة، وفرحة ذلك الكيان بملء قنصليّاته وسفاراته بطالبيّ التّأشيرات، إنّنا نحسب أنّ هذا التحليل ينمّ عن سوء فهم للمال السياسيّ، فالكيان الصهيونيّ لا يسرّه كثرة الزائرين للقدس، بل يقبل بذلك مكرهاً وعلى استحياءٍ لإدراكه بأنّ كثرة الزائرين لا تخدمه بأي حال من الأحوال، ولا يمكن له أن يستفيد من ذلك، ذلك لأنّ زيارة الأعداد الغفيرة الكبيرة للقدس من شأنها تعريف العالم كلّ العالم بتلك الاعتداءات الغاشمة والممارسات الجائرة التي تمارسها سلطات الاحتلال ضدّ المقدسيّين وقاصدي المسجد الأقصى، إذ إنّ من المعلوم للقاصي والداني أنّ وسائل الإعلام الكبرى التي يتحكم فيها مال الكيان

الصهيوني كانت ولا تزال ترفض بصورة قاطعة نقل تلك الحقائق والانتهاكات الفادحة لحقوق الإنسان التي يتعرض لها المقدسيون بشكل خاص.

وعليه، فإنّ الزيارة تعدّ وسيلة من وسائل تعريف العالم بواقع القدس والمقدسيين، كما أنّها تمكّن من نقل تلك الحقائق الساطعة إلى العالم الخارجي بصورة أكثر واقعية وأمانة، وليس من رأى كمن سمع!

تلك هي المرتكزات الثلاثة الأساس التي نحسبها قادرة ومعينة على حسن التوصل إلى المراد الإلهي من تلك النوازل والمستجدات التي تدهم حياتنا اليومية، وتغشى واقعنا المعاصر.

وتأسيساً عليه، فإنّ الحاجة الفكرية تمسّ اليوم إلى ذلك الاجتهاد الجماعي المنشود الذي ينطلق من هذه المرتكزات المنهجية الرشيقة (الأصول العامة، والمقاصد، والمآلات)، وذلك بغية تبني رأي شرعي فقهي سياسي واقعي آني سديد رشيد إزاء هذه النازلة المعاصرة بطريقة علمية واضحة.

على الرغم من إيماننا الجازم بكون الاجتهاد الجماعي الوسيلة المثلى لبيان حكم الشرع في هذه النازلة، واعتباراً بأنّ ذلك الاجتهاد يتشكل من مجموع الآراء والاجتهادات التي يقدمها أهل الاجتهاد، لذلك، فإنّ الرأي الذي نراه جديراً بالترجيح والاعتماد لذلك الاجتهاد الجماعي، هو القول باستحباب زيارة المسجد الأقصى مطلقاً لكلّ قادرٍ عليها سواء أكان ثمة احتلال أم لم يكن احتلال.

إنّ مستندنا الأصولي في ترجيح هذا المعنى (=الرأي) يتمثل . أولاً . في التزامنا التام بأصول الشرع العامة التي نصّت وحثّت بصورة جلية واضحة على استحباب شدّ الرحال إلى المسجد الأقصى، ويتمثل . ثانياً . في اعتدادنا بتلك المقاصد الخاصة والجزئية بأحكام السلم والحرب، وخاصة مقصد التدرج والاستدراج في التعامل مع العدو، ويتمثل . ثالثاً . في التفاتنا إلى جملة المفاسد والمضارّ التي ترتبت ولا تزال تترتب على القول بالتحريم استصحاباً لقاعدة درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح.

وإضافة إلى هذه المرتكزات الأساس، فإنّنا لم نجد في سائر أدلة القائلين بالتحريم دليلاً شرعياً واحداً يمكن له أن يناكف أو يقوى على معارضة ذلك النصّ الصريح الدالّ على استحباب الزيارة لكلّ مكلف قادرٍ في كل زمان بغضّ النظر عن كون الأقصى تحت الاحتلال أو عدمه.

وما دامت الذهنية الأصولية توجب التزام مراعاة مراتب الأدلة عند وجود تعارض بينها، حيث إنّ النصّ القرآنيّ مقدّم على النصّ النبويّ، والنصّ النبويّ مقدّم على سائر الأدلة التبعية من إجماع، وقياس، واستحسان، واستصلاح، وسدّ للذرائع، وعرف..

وبناء على هذا الترتيب المتفق عليه بين أهل العلم بالأصول، فكل ما ثبت بالنصّ القرآنيّ أو النبويّ يجب أن يقدم على ما ثبت باستصلاح أو استحسان أو سدّ للذرائع الخ..

إنّ الناظر في أهمّ دليل استند إليه القائلون بتحريم الزيارة ومنعها يعرف بدليل الاستصلاح، ودليل سدّ الذرائع، وكلاهما باتفاق العالمين بالأصول دليلاً تبييناً لا يقويان . بأي حالٍ من الأحوال . على معارضة النصّ النبويّ الصريح الواضح بحسبانه الأصل الثاني للتشريع، مما يجعل القول بالاستحباب أولى بالترجيح والاعتماد.

على أنّنا نهرع إلى القول بأنّ لواذ القائلين بالجواز والإباحة بدليل القياس ودليل الاستصلاح لا يغيّر من الحكم الذي انتهينا إليه علماً بأنّنا لا نقول بالجواز فحسب، وإنما نقول بالاستحباب عملاً بعموم النصّ النبويّ الحاثّ على شدّ الرحال إلى المسجد الأقصى، ومستندنا هو النصّ، وليس القياس، أو الاستصلاح، أو سدّ الذرائع..

إنّ هذا الرأي الأصولي الذي رجّحناه قد توصلنا إليه من خلال إعمالنا المرتكزات الثلاثة التي أصّلنا فيها القول، بيد أنّنا نفرع إلى تقرير القول بأنّ الاعتداد به لا يعني تراجعاً عمّا قرّرناه من كون الاجتهاد المشروع في هذه النازلة اجتهاداً جماعياً، وإتّماً لا يعدو أن يكون هذا الرأي أحد الآراء التي نخاله جديراً بالتأمل والاعتبار مما يعني أنّ قبوله يتوقف على إقرار السادة الفقهاء إيّاه وبعد تجلية تلك الآثار السياسيّة، والآفاق الاجتماعيّة والاقتصاديّة والفكريّة التي يمكن أن تترتب على القول بالاستحباب أو بالمنع.

وإلى أن يوفّق الله . جلّ في علاه . مجمعنا الموقر إلى تبني ذلك الرأي الشرعيّ المنبثق عن اجتهاد جماعيّ متكامل، فإنّنا نهيّب بكلّ عالم شرعيّ راق له النظر في هذه النازلة أن يخشى الله تعالى فلا يخرجها من دائرة الاجتهاد المشروع لكونها مسألة ظنيّة أرادها الباري جلّ جلاله أن تكون مجالاً للتفكير والتأمل والتدبر، فالظنيّ . كما هو معلوم في شرعنا لا يصحّ تحويله إلى قطعيّ لما يتسمّ به من مرونة وسعة، كما أنّ القطعيّ لا يصحّ تحويله إلى ظنيّ لما يتسمّ به من ثبات وخلود، مما يعني وجوب الإبقاء على مراتب الأحكام كما وصلتنا تمكيناً للأجيال الصاعدة من تجدد النظر في الظنيّ في ضوء واقعهم، وحفاظاً على صلاحية الشرع الحنيف لكلّ زمان ومكان!

كما أنّنا نهيّب بالسادة الباحثين الجادّين الابتعاد كلّ الابتعاد عن الوقوع في أعراض المخالف، واتهام النيات زوراً وبهتاناً، فشرعنا لم يكلف أحداً بالبحث عن نوايا العباد ومقاصدهم، فذلك شأنٌ استأثر الله بعلمه دون سواه، فالعالم المخلص المحقّق يبتعد عن الإنكار على المخالف له في هذه النازلة لأنّها مسألة اجتهاديّة لا يملك أحدٌ من البشر تحريم الاجتهاد فيها في كلّ زمان ومكان، بل ليس من حقّ أحدٍ أن يزعم كون رأيه الظنيّ إزاءها هو الحقّ المطلق، أو الصواب الأعظم، والحال أنّه رأي بشريّ ناقصٌ يجري عليه ما يجري على رأي غيره من خطأ وقصور.

وعليه، فحريّ بكلّ من كان له رأيٌ في هذه النازلة تحريماً أو إباحةً الابتعاد عن تأثيم المخالف، وتجرمه، وتخوينه، وتعميله، وتطبيعته، فكلُّ أولئك أوصافٌ يترفع عنها العالم الربانيّ الجادّ الرشيد الواعي، ويتبرأ منها الناظر المحقّق الواعي المبجل، وجزى الله فضيلة الدكتور حسام الدين الذي أكّد على هذا المبدأ في بحثه القيم، فقال ما نصّه:

..عند دراسة المسائل الشرعية عامة والنوازل المعاصرة يجب التجرد في البحث، ومجانبة الأهواء، وترك الاستطالة في أعراض أهل العلم وإن خالفوا في مسائل، فإنّ العلم رحمٌ بين أهله، وشيخة العلم أقوى من وشيخة القرى والنسب، والعلم ذمّةٌ بين المشتغلين به، ويجب إحسان الظنّ بأهل العلم عملاً بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (إياكم والظن، فإنّ الظنّ أكذب الحديث) متفق عليه، وينبغي ترك النيات لرب الأرض والسموات.. " 1

وبهذا نصل إلى نهاية مباحث هذه الوريقة سائلين المولى العزيز أن يهدينا إلى سواء السبيل، إن نريد إلا الإصلاح ما استطعنا، وما توفيقنا إلا بالله العليّ الكريم.

¹ انظر مقالاً بعنوان: رؤية شرعية نقدية في فتاوى زيارة المسجد الأقصى والقدس بتأشيرة إسرائيلية . الدكتور حسام الدين عفانه . من الشبكة العنكبوتية (الملتقى

خاتمة الدراسة:

من البدعة الأكاديمية المتوارثة، أن يودع الباحث أهم نتائج دراسته في خاتمة، وامتنالا لهذه البدعة الحسنة، نرى أن نودع في هذه الخاتمة أهم ما توصلنا في هذه الوريقة، وهي:

أولاً: عنيت الدراسة ببسط القول في جملة من المقدمات والممهدات سعيًا إلى تحرير محلّ النزاع في هذه النازلة، وتضمنت تلك المقدمات والممهدات بيانًا وافيًا لموقع هذه النازلة في الفكر الأصولي من حيث كونها مسألة اجتهادية ورد في شأنها نصّ شرعيّ ظنيّ في الثبوت والدلالة، الأمر الذي يجعل الاجتهاد في ذلك النصّ الذي وردت فيه الإشارة إلى هذه النازلة مشروعًا سواء في ثبوته أم في دلالته أم في تطبيقه.

ثانيًا: اعتبارًا بكون المسألة الاجتهادية، فقد أبرزت الدراسة أهمية الالتزام بالأخلاق الأصولية عند الاجتهاد في هذه النازلة، وتمثل تلك الأخلاق في الإيمان الجازم بمشروعية الاجتهاد في فهم هذا النصّ والاجتهاد في تطبيقه، كما تتضمن تلك الأخلاق الإيمان الجادّ بتعددية الآراء والأفهام إزاء هذه النازلة، وقبول تلك التعددية، والانفتاح على المخالف فيه، بل إنّ تلك الأخلاق ترفض جميع أشكال الإنكار على المخالف، وتبشّر من تأنيمه، وتجريمه، وتطبيعته، وتخوينه، وتعميله، وبدلا من ذلك يستبطن منهج الإمام الهاشمي أبي الأصول والمقاصد في قوله رأيي صواب لكنه يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ لكنه يحتمل الصواب.

ثالثًا: نظرًا إلى طبيعة هذه النازلة باعتبارها نازلة عامّة تتجاوز الأفراد والأقطار والأمصار، وانطلاقًا مما استقرّ عليه العمل عند محقّقي الأصولية من الابتعاد عن الاجتهاد الفرديّ في النوازل العامة، بل اعتدادًا بما كان عليه السلف الصالح من التزام بجماعية الاجتهاد في النوازل العامة، فقد انتهينا إلى تقرير القول بأنّ الاجتهاد المشروع في هذه النازلة اجتهاد جماعيّ يتكامل فيه الفقهي والسياسي، ويتعاون في ضبط مآلات الحكم المراد منها الاجتماعيّ والاقتصاديّ والفكريّ، ولا يستأثر فئة دون أخرى في ضبط المراد الإلهي من هذه النازلة في العصر الراهن إيمانًا منا بكونها نازلة متشعبة الأركان، ومعقّدة المعاني.

وبناءً عليه، فلا نرى اعتدادًا اليوم بما ينسب إلى زيدٍ أو عمرو من العالمين من رأيٍ إزاء هذه النازلة، فالرأي الأولي بالاتباع والاعتداد هو ذلك الرأي الذي سيتوصل إليه جماعة أهل الاجتهاد من خلال أهمّ وأكبر مجمع للاجتهاد الجماعيّ المعاصر. مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ. وذلك بحسبانه أكبر وأوسع مجمع يضمّ بين جنباته كبار علماء الأمة من جميع المذاهب الإسلامية الثمانية السائدة دون استثناء؛ والأمل معقود أن يتوصل المجمع إلى رأيٍ سديدٍ معتبرٍ بإذن الله تعالى.

رابعًا: تأسيسًا على كون الاجتهاد المرجوّ والمشروع في هذه النازلة اجتهادًا جماعيًا، فقد ارتأينا أن نمهد لذلك الاجتهاد برأيٍ نحسبه الأولي بالترجيح والاعتماد، وهو القول باستحباب زيارة القدس مطلقًا لكلّ قادرٍ عليه سواء أكان هنالك احتلالٌ أم لم يكن، ومستند هذا الرأي هو عموم النصّ النبويّ، والمقاصد الشرعية المتعلقة بأحكام السلم والحرب، وخاصة مقصد التدرج والاستدراج، ومقصد تحقيق العدالة والحريات العامة، والالتفات إلى المآلات المتمثلة في ترجيح منافع الزيارة على مفسادها كما قرر القائلون بالتحريم.

وعلى العموم، أوضحت الدراسة أنّ التقديرات والتحليلات العاطفية للمنافع والمفاسد التي تمتليء بها الساحة المعاصرة لا تصلح بأيّ حالٍ من الأحوال سندًا لترجيح رأي على رأي، ولذلك، لا بدّ من تجاوز التحليلات الانفعاليّة الحماسيّة التي لا تغير شيئًا في الواقع؛ وبدلاً منها ينبغي النفاذ إلى تلك الأدوات المعاصرة لضبط مقادير المنافع والمفاسد في النازلة المعروضة للدراسة.

أخيراً: أهابت الدراسة بكل أولئك الباحثين والناظرين في هذه النازلة بالابتعاد عن الوقوع في أعراض أهل العلم الذين تبنا رأياً مخالفاً لرأيهم، كما أهابت بهم بضرورة الكفّ عن اتهام النيّات، وعن التطاول على الأفراد، والتشكيك في الولاءات لمجرد تبني امريء رأياً مخالفاً له، وبدلاً من ذلك، لا بدّ لهم من مواصلة البحث وتجديد النظر في هذه النازلة التي تتناهما الأحوال والظروف والأوضاع، مما يستلزم تجديد النظر في حكمها بين الفينة والأخرى، ولا محذور في أن يتغير ذلك الحكم لتغير الأزمنة والأوضاع والأحوال، وتلك ميزة شرعنا الذي أراد لهذه النازلة أن تكون اجتهاديّة إلى قيام الساعة حيث لا ينقطع الاجتهاد فيها مادام التكليف قائماً.

هذا والله نسأل الثبات والسداد والرشاد، إنّه ولي ذلك كلّه، وعليه قدير.

أعدّها الراحي عفو ربّه وستره/

أبو محمد الأمين قطب مصطفى سانو

مدينة كوناكري المحروسة بجمهورية غينيا

غرب إفريقيا.



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

القدس: فضلها، وزيارتها تحت الاحتلال

إعداد

الشيخ / محمد أحمد حسين
المفتي العام للقدس والديار الفلسطينية

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد؛ فقد حظيت القدس عبر العصور بأهمية عظيمة لدى الأمم والشعوب، فهي الأرض المقدسة والمباركة، وموطن الأنبياء، وساحة الأحداث التاريخية، وفيها تقع الحوادث في نهاية هذا الزمان.

والقدس على موعد محقق مع إفساد البغاة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾⁽¹⁾ وقد وقعت القدس تحت الإفساد الإسرائيلي منذ عام 1967م، ويسعى اليهود في الوقت الحالي إلى تقسيم المسجد الأقصى زمانياً ومكانياً، وهدفهم البعيد يتجه نحو هدم الأقصى وبناء الهيكل على أنقاضه- لا بحق الله لهم مرادهم-.

وها هو الأقصى يبكي حاله، كما بكى قبل أن حرره صلاح الدين، فيقول:

كل المساجد طهرت وأنا على شرفي منجس⁽²⁾

وقد قامت أمانة مجمع الفقه الإسلامي الدولي مشكورة بالدعوة إلى عقد دورتها الثانية والعشرين، وتشرفت بتلقي الدعوة للمشاركة بتقديم بحث بشأن القدس، فتوجهت إلى كتابة بحث عنوانه:

"القدس: فضلها، وحكم زيارتها تحت الاحتلال".

واخترت هذا الموضوع، لأمر منها:

1. اعتقادي بضرورة تحرير القدس وفلسطين من الاحتلال الإسرائيلي.

2. بيان واجب الأمة نحو القدس.

وكانت خطة البحث على النحو الآتي:

المقدمة، وفيها: أهمية البحث، وسبب اختياره، وخبطه.

المبحث الأول: التعريف بالمسجد الأقصى، والقدس، والشام.

المبحث الثاني: فضائل بيت المقدس والشام، وخصائصهما.

المبحث الثالث: وقفية أرض فلسطين، وتحريم بيعها لأعداء المسلمين.

المبحث الرابع: نبذة مختصرة عن تاريخ القدس وعلاقة المسلمين بها.

المبحث الخامس: حكم زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال.

المبحث السادس: واجب الأمة نحو القدس وفلسطين.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، والتوصيات.

قائمة المصادر والمراجع.

(1) الإسراء: 4.

(2) العليمي؛ مجير الدين، عبد الرحمن بن محمد الحنبلي، أبو اليمن (ت 928هـ): الأناجيل بتاريخ القدس والخليل، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباته، عمان، مكتبة دنديس، 1420هـ/1999م، 318/1.

وأخيراً؛

فهذا جهد المقل، فما أصبت فيه فهو من الله وحده، وما أخطأت فيه فهو من نفسي والشيطان.
وتوجه بالشكر الجزيل وعظيم الامتنان لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، وأمانته العامة الموقرة؛ لإتاحة الفرصة لي للمشاركة في دورته الثانية والعشرين، وأسأل الله عز وجل أن يجعلها دورة خير وبركة، وأن يكتب لها النجاح، نحو تحقيق الغاية التي ستعقد من أجلها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

كتبه

الشيخ/ محمد أحمد حسين

المفتي العام للقدس والديار الفلسطينية

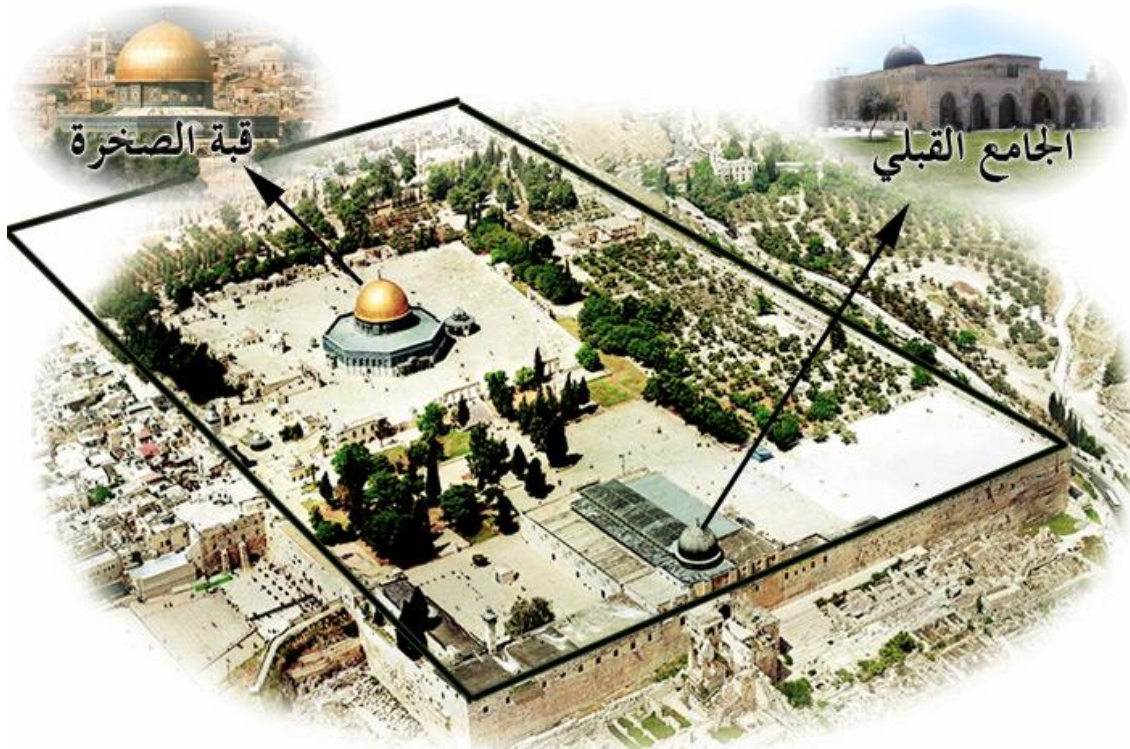
خطيب المسجد الأقصى المبارك

19 محرم 1436 هـ - 2014/11/12م

المبحث الأول

التعريف بالمسجد الأقصى والقدس والشام

يقع المسجد الأقصى في مدينة القدس من أرض فلسطين، ويطلق على المدينة كذلك بيت المقدس. واشتقاق الاسم يرجع إلى القدس، وهو في اللغة أصل يدل على الطهارة، والتقدّيس: هو التّطهير الإلهي، قال تعالى: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾⁽¹⁾ أي: الأرض المطهّرة⁽²⁾. وبيت المقدس: أي المدينة المقدسة التي يُطهّر فيها من الشرك والذنوب⁽³⁾. ومن أسمائها: إيلياء، وهو ما ورد في العهدة العمرية، ومعناها: بيت الله المقدس⁽⁴⁾. وغلب على تسميتها القدس⁽⁵⁾، ولها أسماء أخرى.



كلاهما جزء من المسجد الأقصى المبارك الذي يشمل كل المساحة المسورة

(1) المائدة: 21.

(2) ابن فارس؛ أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين (ت 395هـ): معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت، دار الجيل، ط2، 1420هـ/1999م)، 63/5، والراغب الأصفهاني؛ الحسين بن محمد، أبو القاسم (ت 502هـ): المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (لبنان، دار المعرفة)، ص 396.

(3) ابن الجوزي؛ عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج (ت 597هـ): فضائل القدس، (دون معلومات نشر)، ص 1، والقلقشندي؛ أحمد بن علي بن أحمد الفزاري (ت 821هـ): صبح الأعشى في كتابة الإنشاء، تحقيق: عبد القادر زكار، (دمشق، وزارة الثقافة، 1981م)، 104/4، والعلمي: الأئس الجليل، 28/1، والنويري؛ شهاب الدين، أحمد بن عبد الوهاب القرشي (ت 733هـ): نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: مفيد قمحية وجماعة، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2004م)، 301/1.

(4) الحموي؛ ياقوت بن عبد الله، أبو عبد الله (ت 626هـ): معجم البلدان، (بيروت، دار الفكر)، 293/1، والعلمي: الأئس الجليل، 28/1.

(5) القلقشندي: صبح الأعشى، 104/4.

وسمي المسجد الأقصى بذلك لبعده عن المسجد الحرام في المسافة⁽¹⁾، ويقع على جبل بيت المقدس⁽²⁾ في الزاوية الجنوبية الشرقية من مدينة القدس القديمة، وتبلغ مساحته حوالي 144000 متر مربع، ويحتل نحو سدس مساحة القدس المسورة، وهو على شكل مضلع غير منتظم، طول ضلعه الغربي 491 مترًا، والشرقي 462 مترًا، والشمال 310 مترات، والجنوبي 281 مترًا، وله خمسة عشر بابًا منها خمسة مغلقة⁽³⁾.

وحقيقة الحال أن المسجد الأقصى اسم لجميع المسجد مما دار حوله السور، شاملاً المسجد القبلي في مقدمه من الجهة الجنوبية، وكذلك مسجد قبة الصخرة والأروقة وغيرها⁽⁴⁾.

وكان بين بناء المسجد الحرام والمسجد الأقصى أربعون سنة، فعن أبي ذر الغفاري، رضي الله تعالى عنه، قال: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ فِي الْأَرْضِ أَوَّلُ؟ قَالَ: الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ، قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى، قُلْتُ: كَمْ كَانَ بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: أَرْبَعُونَ سَنَةً، ثُمَّ أَيْنَمَا أَدْرَكْتَكِ الصَّلَاةُ بَعْدُ فَصَلِّيْهِ، فَإِنَّ الْفَضْلَ فِيهِ»⁽⁵⁾، وقيل: إن أول من بناه الملائكة، وقيل: آدم، عليه السلام، وقيل: سام بن نوح، عليه السلام، وقيل: يعقوب بن إسحاق، عليهما السلام، وقيل داود وسليمان⁽⁶⁾، عليهما السلام، ويحتمل أن تكون الملائكة من بنته، ثم جدده كل نبي ممن ذكر؛ فإن كل نبي منهم كان بينه وبين الآخر مدة تكفي أن يجدد فيها البناء المتقدم قبله⁽⁷⁾.

وتعتبر فلسطين جزءًا من أرض الشام، وقيل في تسمية الشام: إنها جمع شامة، سميت بذلك لكثرة قراها وتداني بعضها من بعض، فشبهت بالشامات، وقيل: سميت الشام بسام بن نوح، عليه السلام؛ وذلك لأنه أول من نزلها، فجعلت السنين شيئًا لتغير اللفظ العجمي، وقيل غير ذلك⁽⁸⁾.

وتطلق الشام على المنطقة الممتدة على الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، وتمتد شرقًا إلى نهر الفرات، وشمالًا إلى بلاد الروم (تركيا)، وجنوبًا إلى حدود جزيرة العرب، وتشتمل في الوقت الحاضر على سورية ولبنان وفلسطين والأردن وجزء من العراق⁽⁹⁾.

(1) النووي؛ محيي الدين، يحيى بن شرف بن مري، أبو زكريا (ت 676هـ): شرح النووي على صحيح مسلم، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، 168/9، وابن

حجر؛ شهاب الدين، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، أبو الفضل (ت 852هـ): فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، (بيروت، دار المعرفة)، 64/3، والعليمي: الأئس الجليل، 28/1.

(2) ويسمى بجبل موريا. انظر: الدباغ؛ مصطفى مراد: بلادنا فلسطين، (كفر قرع، دار الهدى، 1991م)، 248/1.

(3) الدباغ: بلادنا فلسطين، 119/9، ومعروف؛ د. عبد الله، ومرعي؛ أ. رأفت: أطلس معالم المسجد الأقصى، (عمان، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، ط1، 1431هـ/2010م)، ص 10 و 74.

(4) ابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحلیم الحراني، أبو العباس (ت 728هـ): مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، (مكتبة ابن تيمية، ط2)، 11/27، والعليمي: الأئس الجليل، 24/2.

(5) البخاري؛ محمد بن إسماعيل الجعفي، أبو عبد الله (ت 256هـ): الجامع الصحيح المختصر من أمور رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (بيروت، دار ابن كثير واليامة، ط3، 1407هـ/1987هـ)، كتاب أحاديث الأنبياء، باب منه، 1231/3.

(6) قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «لَمَّا قَرَعَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ مِنْ بِنَاءِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، سَأَلَ اللَّهَ ثَلَاثًا...» [سَيَأْتِي الْحَدِيثَ وَتَخْرِيجه، انظر: ص 9]، ويحمل على أن بناء سليمان، عليه السلام، كان على أساس قديم لا أنه المؤسس، بدلالة حديث الأربعين سنة ما بين بناء المسجد الحرام والمسجد الأقصى [انظر: العلیمی: الأئس الجليل، 30/1].

(7) القرطبي؛ محمد بن أحمد الأنصاري، أبو عبد الله (ت 671هـ): الجامع لأحكام القرآن المعروف بتفسير القرطبي، (القاهرة، دار الشعب)، 138/4، والعلیمی: الأئس الجليل، 30/1.

(8) الحموي: معجم البلدان، 312/3.

(9) في حدود الشام ومدنها: الحموي: معجم البلدان، 312/3.

المبحث الثاني

فضائل بيت المقدس والشام وخصائصهما

للمسجد الأقصى المبارك مكانة عظيمة عند المسلمين، وقد تعدد ذكر فضائل المسجد الأقصى والأرض المباركة في الكتاب والسنة، ومنها:

1. البركة في المسجد الأقصى وفيما حوله، فهو مسجد في أرض باركها الله تعالى، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾⁽¹⁾، فلو لم يكن له من الفضيلة غير هذه الآية لكانت كافية؛ لأنه إذا بورك حوله فالبركة فيه مضاعفة⁽²⁾.

ولم يذكر سبحانه وتعالى هذه الأرض في كتابه إلا مقرونة بوصف البركة أو القداسة، قال تعالى على لسان موسى، عليه السلام: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ﴾⁽³⁾، وقال تعالى حكاية عن الخليل إبراهيم، عليه السلام، في هجرته الأولى إلى بيت المقدس وبلاد الشام: ﴿وَنَجِّينَاهُ لُوْطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ﴾⁽⁴⁾، إلى غير ذلك من الآيات.

2. المسجد الأقصى هو ثاني مسجد وضع في الأرض، فعن أبي ذر الغفاري، رضي الله تعالى عنه، قال: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ فِي الْأَرْضِ أَوْلُ؟ قَالَ: الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ، قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى، قُلْتُ: كَمْ كَانَ بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: أَرْبَعُونَ سَنَةً، ثُمَّ أَيْنَمَا أَدْرَكْتِكَ الصَّلَاةُ بَعْدَ فَصْلَةٍ، فَإِنَّ الْفَضْلَ فِيهِ»⁽⁵⁾.

3. مضاعفة أجر الصلاة في المسجد الأقصى، فعن أبي ذر الغفاري، رضي الله عنه، قال: «تَذَاكُرْنَا وَنَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّهُمَا أَفْضَلُ: مَسْجِدُ رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ مَسْجِدُ بَيْتِ الْمُقَدَّسِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا أَفْضَلُ مِنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ فِيهِ، وَلَنِعْمَ الْمُصَلِّي، وَلْيُوشِكَنَّ أَنْ لَا يَكُونَ لِلرَّجُلِ مِثْلُ شَطْنِ فَرَسِهِ»⁽⁶⁾ مِنَ الْأَرْضِ حَيْثُ يَرَى مِنْهُ بَيْتَ الْمُقَدَّسِ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الدُّنْيَا جَمِيعًا - أَوْ قَالَ: خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا»⁽⁷⁾.

4. تمنى رؤية المسجد الأقصى؛ ويدل على ذلك ما جاء في حديث أبي ذر، رضي الله عنه، السابق.

5. بيت المقدس أولى القبلتين: كانت القبلة إلى المسجد الأقصى مدة ستة عشر أو سبعة عشر شهراً قبل نسخها

(1) الإسراء: 1.

(2) انظر: العلمي: الأنس الجليل، 226/1.

(3) المائدة: 21.

(4) الأنبياء: 71.

(5) سبق تخريجه، انظر: ص 4.

(6) شَطْنُ فَرَسِهِ: حبل فرسه. انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 184/3.

(7) الطبراني؛ سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم (ت 360هـ): المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (القاهرة، دار الحرمين، 1415هـ)، 148/8، والحاكم؛ محمد بن عبد الله بن محمد الطهماني النيسابوري، أبو عبد الله (ت 405هـ): المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م)، 4/554، واللفظ له، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي، وأخرجه البيهقي؛ أحمد بن الحسين، أبو بكر (ت 458هـ): شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسبوني زغلول، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1410هـ)، 3/486، وصححه الألباني، وقال: "أصح ما جاء في فضل الصلاة فيه". انظر: الألباني؛ محمد ناصر الدين بن نوح الأشقودري، أبو عبد الرحمن (ت 1420هـ): سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1416هـ/1996م)، حديث رقم 2902، 954/6.

وتحويلها إلى الكعبة المشرفة، عن البراء بن عازب، رضي الله عنه، قال: «صَلَّيْنَا مَعَ النَّبِيِّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا، ثُمَّ صَرَفَهُ نَحْوَ الْقِبْلَةِ»⁽¹⁾.

6. شد الرجال إلى المسجد الأقصى؛ فعن أبي هريرة، رضي الله عنه، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: «لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى»⁽²⁾.

7. المسجد الأقصى مسرى النبي، صلى الله عليه وسلم؛ فقد كان الإسراء به صلى الله عليه وسلم من أول مسجد وضع في الأرض إلى ثاني مسجد وضع فيها، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾⁽³⁾، وقال صلى الله عليه وسلم: «أُنْتِيتُ بِالْبُرَاقِ، وَهُوَ دَابَّةٌ أَبْيَضٌ، طَوِيلٌ فَوْقَ الْحِمَارِ وَدُونَ الْبَعْلِ، يَضَعُ حَافِرُهُ عِنْدَ مُنْتَهَى طَرَفِهِ، قَالَ: فَرَكِبْتُهُ حَتَّى أَتَيْتُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ، قَالَ: فَرَبَطْتُهُ بِالْحَلْقَةِ الَّتِي يَرِبُطُ بِهَا الْأَنْبِيَاءُ، قَالَ: ثُمَّ دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ، فَصَلَّيْتُ فِيهِ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ خَرَجْتُ، فَجَاءَنِي جِبْرِيلُ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، بِإِنَاءٍ مِنْ حَمْرٍ وَإِنَاءٍ مِنْ لَبَنٍ، فَاخْتَرْتُ اللَّبَنَ، فَقَالَ، جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اخْتَرْتِ الْفِطْرَةَ، ثُمَّ عَرَجَ بِنَا إِلَى السَّمَاءِ...»⁽⁴⁾.

8. البشرى بفتح بيت المقدس؛ وذلك من أخبار النبوة، فعن عوف بن مالك، رضي الله عنه، قال: «أُنْتِيتُ النَّبِيَّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ، وَهُوَ فِي قُبَّةٍ مِنْ أَدَمَ»⁽⁵⁾، فقال: اَعْدُدْ سِتًّا بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ: مَوْتِي، ثُمَّ فَتَحْ بَيْتَ الْمَقْدِسِ، ثُمَّ مُوتَانٌ⁽⁶⁾ يَأْخُذُ فِيكُمْ كَقَعَاصِ الْغَنَمِ⁽⁷⁾، ثُمَّ اسْتِفَاضَةَ الْمَالِ حَتَّى يُعْطَى الرَّجُلُ مِائَةَ دِينَارٍ فَيُظَلُّ سَاخِطًا، سَاخِطًا، ثُمَّ فِتْنَةٌ لَا يَبْقَى بَيْتٌ مِنَ الْعَرَبِ إِلَّا دَخَلْتُهُ، ثُمَّ هُدْنَةٌ تَكُونُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ بَنِي الْأَصْفَرِ، فَيَغْدِرُونَ، فَيَأْتُونَكُمْ تَحْتَ ثَمَانِينَ غَايَةً⁽⁸⁾ تَحْتَ كُلِّ غَايَةٍ اثْنَا عَشَرَ أَلْفًا»⁽⁹⁾.

9. المغفرة لمن صلى في بيت المقدس؛ فعن عبد الله بن عمرو، رضي الله عنه، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: «لَمَّا فَرَعَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ مِنْ بِنَاءِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سَأَلَ اللَّهَ ثَلَاثًا: حُكْمًا يُصَادِفُ حُكْمَهُ، وَمُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ، وَأَلَّا يَأْتِيَ هَذَا الْمَسْجِدَ أَحَدٌ لَا يُرِيدُ إِلَّا الصَّلَاةَ فِيهِ إِلَّا خَرَجَ مِنْ دُنُوبِهِ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَّا اثْنَتَانِ فَقَدْ أُعْطِيَهُمَا وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ قَدْ أُعْطِيَ الثَّالِثَةَ»⁽¹⁰⁾.

(1) البخاري: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا فَاسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 148]، 4/1634، ومسلم: صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة، 1/374.

(2) البخاري: صحيح البخاري، أبواب التطوع، باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، 1/398، ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحج، باب لا تشد الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد، 2/1014.

(3) الإسراء: 1

(4) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلى السماوات وفض الصلوات، 1/145.

(5) الأدم: اسم جمع أديم؛ وهو الجلد ما كان، وقيل: الأحمر، وقيل: المدبوغ. انظر: ابن سيده؛ علي بن إسماعيل، أبو الحسن (ت 458هـ): المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م)، 9/388.

(6) مؤتان: بضم الميم وسكون الواو هو الموت، وقيل: الموت الكثير الوقوع. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 6/278.

(7) قعاص الغنم: داء يأخذ الغنم لا يلبثها أن تموت. انظر: البيهقي؛ الحسين بن مسعود، أبو محمد (ت 510هـ): شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ/1983م)، 15/44.

(8) الغاية: الراية. انظر: البيهقي: شرح السنة، 15/44.

(9) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي، صلى الله عليه وسلم: (الفتنة من قبل المشرق)، 3/1159.

(10) النسائي؛ أحمد بن شعيب، أبو عبد الرحمن (ت 303هـ): سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ/1986م)، كتاب المساجد، فضل المسجد الأقصى والصلاة فيه، 2/34، واللفظ له، وابن ماجه؛ محمد بن يزيد القزويني، أبو عبد الله (ت 275هـ): سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار الفكر)، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الصلاة في مسجد بيت المقدس،

وبيت المقدس جزء من أرض الشام، وللشام فضائل في السنة النبوية، منها:

1. بركة أرض الشام؛ فقد دعا صلى الله عليه وسلم للشام بالبركة، فقال: «اللهم بَارِكْ لنا في شَامِنَا، اللهم بَارِكْ لنا في يَمَنِنَا»⁽¹⁾.
 2. بسط الملائكة أجنحتها على الشام؛ فعن زيد بن ثابت، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «طُوبَى لِلشَّامِ، فَقُلْنَا: لَأَيِّ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لِأَنَّ مَلَائِكَةَ الرَّحْمَنِ بِأَسِطَّةٍ أُجْنِحَتْهَا عَلَيْهَا»⁽²⁾.
 3. ثبات أهل الإيمان فيها عند حلول الفتن؛ قال صلى الله عليه وسلم: «بَيْنَمَا أَنَا نَائِمٌ إِذْ رَأَيْتُ عَمُودَ الْكِتَابِ احْتُمِلَ مِنْ تَحْتِ رَأْسِي، فَظَنَنْتُ أَنَّهُ مَذْهُوبٌ بِهِ، فَأَتْبَعْتُهُ بِصَرِي، فَعَمِدَ بِهِ إِلَى الشَّامِ، أَلَا وَإِنَّ الْإِيمَانَ حِينَ تَقَعُ الْفِتْنُ بِالشَّامِ»⁽³⁾.
 4. خيرة الله من أرضه يجتبي إليها خيرته من عباده، والحث على سكنها؛ فعن أبي حوالة الأزدي، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «سَيَصِيرُ الْأَمْرُ إِلَى أَنْ تَكُونُوا جُنُودًا مُجَنَّدَةً، جُنْدٌ بِالشَّامِ، وَجُنْدٌ بِالْيَمَنِ، وَجُنْدٌ بِالعِرَاقِ، قَالَ ابْنُ حَوَالَةَ: خِرَ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ، فَقَالَ: عَلَيْكَ بِالشَّامِ؛ فَإِنَّهَا خَيْرَةُ اللَّهِ مِنْ أَرْضِهِ، يَجْتَبِي إِلَيْهَا خَيْرَتَهُ مِنْ عِبَادِهِ، فَأَمَّا إِنْ أَبَيْتُمْ فَعَلَيْكُمْ بِبَيْمَنِكُمْ، وَاسْفُؤْا مِنْ عُدْرِكُمْ»⁽⁴⁾، فَإِنَّ اللَّهَ تَوَكَّلَ لِي بِالشَّامِ وَأَهْلِهِ»⁽⁵⁾.
 5. صلاح أهلها دليل صلاح الأمة؛ قال صلى الله عليه وسلم: «إِذَا فَسَدَ أَهْلُ الشَّامِ فَلَا خَيْرَ فِيكُمْ، لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي مَنْصُورِينَ، لَا يَضُرُّهُمْ مِنْ خَدَلَهُمْ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ»⁽⁶⁾.
 6. نزول عيسى، عليه السلام، بدمشق، وقتله الدجال بباب لد⁽⁷⁾.
- إلى غير ذلك من الفضائل، التي اكتفينا بذكر بعضها مسنداً بالدليل الشرعي من كتاب الله، أو من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

452/1، وصححه الألباني. انظر: الألباني؛ محمد ناصر الدين بن نوح الأشقودري، أبو عبد الرحمن (ت 1420هـ): صحيح الجامع الصغير وزيادته، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1408هـ/1988م)، حديث رقم 2090، 420/1.

(1) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي، صلى الله عليه وسلم: «الفتنة من قبل المشرق»، 2598/6.

(2) الترمذي؛ محمد بن عيسى السلمي، أبو عيسى (ت 279هـ): الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، (بيروت، دار إحياء التراث العربي)، كتاب المناقب، باب في فضل الشام واليمن، 734/5، وصححه الألباني. انظر: الألباني؛ محمد ناصر الدين بن نوح الأشقودري، أبو عبد الرحمن (ت 1420هـ): صحيح سنن الترمذي، (الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1420هـ/2000م)، 598/3.

(3) ابن حنبل (ت 241هـ): مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، (مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م)، 62/36، وقال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح".

(4) غدر: جمع غدير، وهو القطعة من الماء يغادرها السيل. انظر: ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، 459/5.

(5) أبو داود؛ سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت 275هـ): سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (دار الفكر)، كتاب الجهاد، باب في سكنى الشام، 4/3، وصححه الألباني. انظر: الألباني؛ محمد ناصر الدين بن نوح الأشقودري، أبو عبد الرحمن (ت 1420هـ): صحيح سنن أبي داود، (الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1419هـ/1998م)، 90/2.

(6) الترمذي: سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في الشام، 485/4، وصححه الألباني. انظر: الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، حديث رقم 403، 760/1.

(7) انظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب ذكر الدجال وصفته وما معه، 2251/4.

المبحث الثالث وقفية أرض فلسطين وتحريم بيعها لأعداء المسلمين

القدس وأرض فلسطين أرض وقفية إسلامية خراجية، لا يجوز التنازل عنها لغير المسلمين، ومصالحهم، من قبل أحد.

أوقفها عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، كما أوقف أرض العراق ومصر والشام، وذلك أنه نظر إلى آخر الناس، فلو قسمها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء، وأراد أن تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تنازلوا، يرثها قرن بعد قرن، فتكون قوة لهم على عدوهم⁽¹⁾.

ولم يقسمها رضي الله عنه بين الفاتحين، انطلاقاً من قول الله عز وجل: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...﴾ الآيات⁽²⁾، فذكر المهاجرين والأنصار والذين جاءوا من بعدهم فيمن شملهم تقسيم الفيء، معدداً أصنافهم، ومنبهاً على العلة المتمثلة في عدم كون المال ملكاً متداولاً بين الأغنياء وحدهم، فاستوعبت آية الفيء الناس، وإلى هذا ذهب علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل، رضي الله عنهما⁽³⁾، وقد فعل النبي، صلى الله عليه وسلم، الأمرين: قسم مرة كما في فتح خيبر، وترك القسمة كما في فتح مكة، فعلم جواز الأمرين⁽⁴⁾.

ولا يجوز بيع أرض فلسطين أو أي جزء منها لليهود، وقد أفتى علماء فلسطين في مؤتمرهم الأول المنعقد في القدس بتاريخ 1935/1/26م بأن بائع الأرض لليهود في فلسطين، سواء أكان ذلك مباشرة أم بالواسطة، وكذلك السمسار في هذا البيع، والمتوسط، والمسهل له، والمساعد عليه بأي شكل من الأشكال، كل أولئك ينبغي أن لا يصلوا عليهم، ولا يدفنوا في مقابر المسلمين، ويجب نبذهم، ومقاطعتهم، واحتقار شأنهم، وعدم التودد إليهم، والتقرب منهم، ولو كانوا آباءً أو أبناءً أو إخواناً أو أزواجاً⁽⁵⁾.

(1) انظر: البخاري: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، 1548/4، وأبو عبيد؛ القاسم بن سلام البغدادي (ت 224هـ): كتاب الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، (بيروت، دار الفكر، 1408هـ/1988م)، ص 71-76.

(2) الحشر: 7-10.

(3) انظر: أبا عبيد؛ كتاب الأموال، ص 76.

(4) انظر: ابن تيمية؛ مجموع الفتاوى، 574/20.

(5) انظر: الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين: فتوى علماء فلسطين الصادرة عن مؤتمر علماء فلسطين الأول،

<http://iumsonline.org/ar/default.asp?MenuID=36&contentID=3998>

المبحث الرابع

نبذة مختصرة عن تاريخ القدس وعلاقة المسلمين بها

للقدس مكانة عظيمة عبر التاريخ، وهذه نبذة مختصرة عن تاريخ القدس وعلاقة المسلمين بها⁽¹⁾:
تذكر كتب التاريخ أنّ أول من سكن أرض فلسطين هم الكنعانيون العرب، الذين قدموا من الجزيرة العربية، وذلك في نحو 2500 ق. م، وأنشأوا فيها مدناً عديدة كبيسان وعسقلان وحيفا وعكا والخليل وغيرها.
وقدم إبراهيم، عليه السلام، إلى فلسطين في نحو 1900 ق. م، وكان له دوره في نشر رسالة التوحيد بين أهل فلسطين، وبقي فيها إلى أن توفاه الله، وعاش في فلسطين من أبناء إبراهيم إسحاق ثم ولده يعقوب (إسرائيل)، عليهم السلام، ثم هاجر يعقوب، عليه السلام، بأبنائه إلى مصر، فلم يكن بقاء يعقوب، عليه السلام، وأبنائه في فلسطين من منطلق ديني، إذ تركوها مهاجرين إلى مصر.
وبقي بنو إسرائيل تحت اضطهاد الفراعنة في مصر حتى بعث الله لهم موسى، عليه السلام، في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وتوفي موسى، عليه السلام، ولم يدخل أرض فلسطين، وتاه بنو إسرائيل في صحراء سيناء أربعين سنة حتى تبدل منهم جيل جديد، فدخلوا فلسطين بقيادة يوشع بن نون في نحو 1190 ق. م.
ثم بعث الله داود، عليه السلام، برسالة التوحيد في الأرض المباركة في نحو 1004 ق. م، واستطاع نقل عاصمته إلى القدس، وسيطر على معظم فلسطين سوى المناطق الساحلية، ثم خلفه سليمان، عليه السلام، وبقي حكمهما نحواً من ثمانين سنة، ثم انقسمت مملكة سليمان إلى دولتين متعديتين، انتهت الأولى بسيطرة الآشوريين بقيادة سرجون الثاني الذي نقل اليهود إلى حران وكرديستان وفارس، وسقطت الثانية على يد البابليين بقيادة نبوخذ نصر الذي سبى اليهود، في حين بقي أهل فلسطين من الكنعانيين في أرضهم لم يهجروها ولم يرتحلوا عنها.
وتمكن الرومان بعد ذلك من السيطرة على فلسطين في نحو 63 ق. م، واحتل القائد الروماني جوليوس سفروس القدس ودمرها، ثم أقام الإمبراطور هدریان مدينة جديدة فوق خرائب مدينة القدس سماها إيليا كابيتولينا، حيث عرفت بعد ذلك باسم إيلياء، وحظر دخول اليهود إليها.
توثقت علاقة المسلمين بالمسجد الأقصى بحادثة الإسراء والمعراج، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽²⁾، فأدرك المسلمون من خلالها المكانة الدينية الرفيعة للمسجد الأقصى وبيت المقدس وعلاقتهم الوثيقة بالعقيدة الإسلامية، فكانت غزوة مؤتة وتبوك وحملة أسامة بن زيد مقدمة لتطلع المسلمين نحو بلاد الشام، ثم كان فتح فلسطين بمعارك من أهمها: معركة أجنادين (13هـ) ومعركة اليرموك (15هـ)، ثم تسلم عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، مفاتيح بيت المقدس بنفسه سلمًا في 15هـ، وأعطى لأهلها الأمان بموجب العهدة العمرية، واشترط النصراني فيها عدم سكنى اليهود لإيلياء.

(1) انظر في هذا المبحث: الدباغ: بلادنا فلسطين، 387/1-391، وصالح؛ د. محسن محمد: فلسطين - سلسلة دراسات منهجية في القضية الفلسطينية، (كوالامبور، ط1، 2002م) ص 12-15، والمشوخي؛ زياد بن عابد: بيت المقدس المكانة والأمانة، (صيد الفوائد،

<http://www.saaaid.net/mkatarat/flasteen/99.htm>.

(2) الإسراء: 1.

واستمر حكم الخلفاء الراشدين حتى سنة 41هـ، ثم تبعه حكم بني أمية حتى 132هـ، ثم العباسيون، وتمكن الصليبيون إثر الضعف الذي أصاب الخلافة العباسية من احتلال فلسطين، وسيطروا على القدس عام 493هـ بعد أن خاضوا في بحر من دماء المسلمين.

ورفع صلاح الدين الأيوبي راية الجهاد بعد نور الدين زنكي، وأعاد توحيد الشام ومصر، وخاض معركة حطين مع الصليبيين (583هـ)، وفتح بيت المقدس في 27 رجب 583هـ، وتم إنهاء الوجود الصليبي على يد الأشرف خليل بن قلاوون، بعد تحرير عكا عام 790هـ.

ثم سيطر العثمانيون على فلسطين والشام عام 922هـ، واستمر حكمهم لفلسطين إلى أيام الاحتلال البريطاني عام 1336هـ (1917م).

ولقد حرص المسلمون منذ الفتح العمري، على شد الرحال إلى المسجد الأقصى المبارك للصلاة فيه ونشر الدعوة الإسلامية، حتى إن الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، قام بتكليف بعض الصحابة الذين قدموا معه عند الفتح بالإقامة في بيت المقدس، والعمل بالتعليم في المسجد الأقصى المبارك إلى جانب وظائفهم التي أقامهم عليها، فكان من هؤلاء الصحابة؛ عبادة بن الصامت، أول قاض في فلسطين، وشداد بن أوس، رضي الله عنهما، وتوفي هذان الصحابييان في بيت المقدس، ودفنا في مقبرة باب الرحمة، الواقعة خارج السور الشرقي للمسجد الأقصى، بالقرب من باب الأسباط.

وممن زار بيت المقدس من الصحابة عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة عامر بن الجراح، وأم المؤمنين صفية بنت حبي، زوج رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ومعاذ بن جبل، وعبد الله بن عمر، وخالد بن الوليد، وأبو ذر الغفاري، وأبو الدرداء، وسلمان الفارسي، وعمرو بن العاص، وسعيد بن زيد، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وغيرهم، رضوان الله عنهم أجمعين.

وواصل علماء الإسلام من كل حذب وصوب شد الرحال إلى المسجد الأقصى للسكنى فيه والتعليم، فكان منهم مقاتل بن سليمان المفسر، والإمام الأوزاعي، فقيه أهل الشام، والإمام سفيان الثوري، إمام أهل العراق، والإمام الليث بن سعد، عالم مصر، والإمام محمد بن إدريس الشافعي، أحد الأئمة الأربعة، وقد كانت الأرض المقدسة مركزاً للحضارة الإسلامية، ومهوى لأفئدة المسلمين، وشارك أبناؤها بفعالية في بناء صرح الأمة الإسلامية، والارتقاء بنهضتها.

المبحث الخامس

حكم زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال

يتعرض المسجد الأقصى لهجمات شرسة من الاحتلال، وقد استغل أعداء الله ما يمر به العالم العربي في الوقت الحاضر من أحداث في خدمة مخططاتهم.

وقد ظهرت دعوات لزيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال دعماً لصدود الأقصى وأهله، وقد اختلف العلماء في حكم زيارة المسجد الأقصى بتأشيرة من الاحتلال على أقوال، منها:

القول الأول: جواز زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال

واستدل أصحاب هذا القول على ذلك بأمور⁽¹⁾:

الدليل الأول: زيارة المسجد الأقصى والصلاة فيه أمر ثابت، مرغّب فيه بالأحاديث الصحيحة⁽²⁾، فالأصل مشروعية ذلك، والمانع عليه الدليل المعارض؛ إما بإثبات نسخ هذه الأحاديث، أو تأويلها، أو معارضتها.

الدليل الثاني: زيارة النبي، صلى الله عليه وسلم، المسجد الأقصى المبارك، وصلاته بالأنبياء والمرسلين ليلة الإسراء والمعراج، قبل الفتح الإسلامي⁽³⁾.

الدليل الثالث: زيارة النبي، صلى الله عليه وسلم، لمكة في عمرة القضاء⁽⁴⁾، ومكة إذ ذاك تحت حكم قريش، ولا شك أن سلطة قريش على مكة حينها غير شرعية، لكنها واقع لا بد من التعامل معه.

الدليل الرابع: ما جاء عن ميمونة، رضي الله عنها، قالت: «يا رَسُولَ اللَّهِ، أَفْتِنَا فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ، فَقَالَ: انْثُوهُ فَصَلُّوا فِيهِ- وَكَانَتْ الْبِلَادُ إِذْ ذَلِكَ حَرْبًا- فَإِنْ لَمْ تَأْتُوهُ وَتُصَلُّوا فِيهِ، فَابْعَثُوا بِزَيْتٍ يُسْرَجُ فِي قَنَادِيلِهِ»⁽⁵⁾، فأمر صلى الله عليه وسلم بالصلاة في بيت المقدس، وكانت البلاد إذ ذاك حرباً؛ فهو صريح الدلالة على جواز زيارة المسجد الأقصى وهو تحت الاحتلال.

الدليل الخامس: عدم وجود فتاوى للعلماء السابقين بمنع دخول المسجد الأقصى وهو تحت الاحتلال الصليبي ما بين عام 492-583هـ، وغيرها من بلاد المسلمين، ولا شك أنه لو صدرت مثل هذه الفتاوى على مر العصور لنقلتها كتب الفقه الإسلامي إلينا.

(1) الشنقيطي؛ محمد الأمين أكتوشني: التأصيل الشرعي لزيارة القدس الشريف، (ملتقى أهل الحديث، <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=281697>)، فلسطين العراقي: دليل شرعي نعرفه وغاب عن أذهاننا فيه جواز زيارة الأقصى وهو تحت الاحتلال، (شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي، <http://www.muslim.org/vb/showthread.php?478623>)، وآل سلمان؛ مشهور بن حسن، والحابي؛ علي بن حسن: القول المبين في حكم زيارة المسجد الأقصى لغير الفلسطينيين، (منتديات كل السلفيين، <http://kulalsalafiyeen.com/vb/showthread.php?t=37289>).

(2) انظر ذلك في فضائل بيت المقدس والشام وخصائصهما، ص 7.

(3) انظر: ص 7.

(4) انظر: البخاري: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب عمرة القضاء، 1552/4، وابن هشام؛ عيد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبا محمد (ت 213هـ): السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت، دار الجيل، ط1، 1411هـ)، 17/5.

(5) أبو داود: سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب في السرج في المساجد، قال النووي في خلاصة الأحكام: رواه أبو داود وابن ماجه بإسناد حسن، 306/1، وضعفه الألباني. انظر: الألباني؛ محمد ناصر الدين بن نوح الأثقودري، أبو عبد الرحمن (ت 1420هـ): ضعيف سنن أبي داود، (الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1419هـ/1998م)، ص 41.

الدليل السادس: زيارة بعض الأئمة للقدس أيام الاحتلال الصليبي، ومنهم:

1. الإمام الغزالي، فقد ذكر الشيرازي أن أبا حامد الغزالي حج ورجع إلى دمشق وأقام بها عشر سنين، ثم سار إلى القدس والإسكندرية⁽¹⁾، وكان حجه عام 488هـ⁽²⁾، وعلى هذا فيكون قد دخل القدس عام 498هـ وهي قطعاً تحت الاحتلال.
 2. أبو سعد عبد الكريم السمعاني، زار القدس والخليل وهما بأيدي الفرنج⁽³⁾.
 3. أبو المظفر سعيد بن سهل الفلكي، زار القدس، بعدما أخذ له نور الدين محمود زنكي الإذن من الفرنج⁽⁴⁾.
- الدليل السابع:** زيارة المسجد الأقصى فيها دعم كبير لصمود القدس وأهلها.

القول الثاني: حرمة زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال

واستدل أصحاب هذا القول على ذلك بأمور⁽⁵⁾:

الدليل الأول: المفسد المترتبة على زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال أكثر من المصالح، وحسب القاعدة الفقهية: "درء المفسد أولى من جلب المصالح"، فإذا تعارضت مفسدة مع مصلحة فُدِّم دفعُ المفسدة على جلب المصلحة، ومن هذه المفسدات:

1. هذه الزيارة تعطي الكيان الصهيوني شرعية لاحتلاله المسجد الأقصى والأراضي الفلسطينية وسيطرته عليهما، بدلالتها الصريحة أو الضمنية.
 2. هذه الزيارة من شأنها أن تكسر الحاجز النفسي وتزيله لدى الشعوب العربية والإسلامية من التعامل مع الاحتلال.
- الدليل الثاني:** ما يترتب على هذه الزيارة من ضرورة الحصول على تأشيرات أو إذن بالدخول من الاحتلال، وفي هذا إعلاء لهم، ورفع لشأنهم، ويعد ذلك نوعاً من التطبيع.
- وكذلك اعتبار مآلات الأمور في زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال، وما يترتب على ذلك من التطبيع مع الاحتلال، وإقرار له على احتلال القدس والمسجد الأقصى وباقي فلسطين واعتراف له بشرعيته.

(1) انظر: الشيرازي؛ إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو إسحاق (ت 476هـ): **طبقات الفقهاء**، تحقيق: خليل الميس، (بيروت، دار القلم)، ص 248.

(2) السبكي؛ تاج الدين، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أبو نصر (ت 771هـ): **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي و د. عبد الفتاح محمد الحلو، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ)، 197/6.

(3) انظر: الذهبي؛ شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله (ت 748هـ): **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ)، 460/20.

(4) انظر: ابن أبي جراد؛ كمال الدين، عمر بن أحمد (660هـ): **بغية الطلب في تاريخ حلب**، تحقيق: د. سهيل زكار، (دار الفكر)، 4310/9.

(5) عفانة؛ د. حسام الدين: **رؤية شرعية نقدية في فتاوى زيارة الأقصى والقدس بتأشيرة صهيونية**، (منبر الأقصى، <http://www.minbaralaqsa.com/detail.aspx?id=3069>)، ولجنة إفتاء الجامعة الإسلامية بغزة: **حكم زيارة المسجد الأقصى**، (هيئة علماء فلسطين في الخارج، <http://www.palscholars.com/ar/articleDetails.php?articleId=3365&page=1&Next=1&type=2&classId>)، وداود؛ مجدي: **مفسد ومخاطر زيارة القدس بتأشيرة صهيونية**، (صيد الفوائد، <http://www.saaaid.net/mkatarat/flasteen/302.htm>)، والمحمد؛ حمود محمود: **الرد الحبير على زيارة الشيخ علي جمعة والجفري للمسجد الأقصى الأسير**، (الملتقى الفقهي، <http://www.feqhweb.com/vb/t13340.html>)، وممتاز؛ فضل الله: **حكم زيارة المسجد الأقصى تحت رعاية الاحتلال الصهيوني**، (الملتقى الفقهي، <http://fiqh.islammessgae.com/NewsDetails.aspx?id=6640>).

الدليل الثالث: هذه الزيارة تعطي الاحتلال فرصة كبيرة يستغلها في ترويح أحقيته في إبقاء القدس تحت سيادته، وذلك من خلال تسويقه لهذه الزيارات على أنها تتدرج تحت حرية العبادة والتسامح الديني، وأنه لا داعي لمطالبة الفلسطينيين والمسلمين بالقدس، طالما أنهم يستطيعون زيارتها متى شاؤوا.

الدليل الرابع: ما فعله عثمان، رضي الله عنه، من رفضه الطواف بالبيت الحرام وهو بقرب منه، وشوق إليه، وكان تحت أيدي المشركين⁽¹⁾.

ولم يؤثر عن أحد من الصحابة، رضوان الله عليهم، زيارة المسجد الأقصى قبل فتحه زمن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، رغم ما سمعوا من النبي، صلى الله عليه وسلم، في فضائله.

الدليل الخامس: شعور المسلم أنه محروم من زيارة المقدسات الإسلامية بالقدس يكون ذلك دافعاً له على أن يدخل القدس، وهي محررة على يد المسلمين ولا يدخلها تحت راية اليهود.

ويُبقى ذلك على استمرار حالة العداء للاحتلال، وإبقاء جذوة الجهاد قائمة حاضرة بين أبناء الأمة، حتى تحرير المسجد الأقصى واسترداد الحق المسلوب، بإذن الله تعالى.

الدليل السادس: أهل الضفة الغربية وعرب 48 والمقدسيون يمنعون من دخول المسجد الأقصى ويضيق عليهم في ذلك، فكيف يسمح الاحتلال للقادمين من خارج فلسطين بزيارة المسجد الأقصى؟ فالاحتلال يريد زيارات تخدم خطته الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية والأمنية.

مناقشة الأدلة

أولاً: أجاب المانعون من زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال على أدلة المجيزين بالآتي:

1. القول بأن الأصل مشروعية زيارة المسجد الأقصى لورود الأحاديث المصرحة بذلك، يجاب عليه:
 - أ. الأحاديث في زيارة المسجد الأقصى عامة، يمكن تخصيصها بعدم وقوع المفسد المترتبة على الزيارة في ظل الاحتلال، فإذا وقعت المفسدة منعت الزيارة.
 - ب. لم يرقم النبي، صلى الله عليه وسلم، بزيارة المسجد الأقصى بعد أخذ إذن من الروم، ولم يفعل الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم، ذلك حتى يستدل بفعلهم على جواز الزيارة، بل يجد الباحث أن الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم، ذهبوا إلى القدس فاتحين لا زائرين.
2. الاستدلال بزيارة النبي، صلى الله عليه وسلم، للقدس ليلة الإسراء، يجاب عليه بأن قياس زيارة المسجد الأقصى المبارك وهو تحت الاحتلال على زيارة النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، للمسجد الأقصى ليلة الإسراء والمعراج قياس مع الفارق، وذلك لأمر:
 - أ. هذا الأمر يتعلق بمعجزة للنبي، صلى الله عليه وسلم، خارقة للعادة، ولم ير الروم النبي، صلى الله عليه وسلم، في تلك الليلة.
 - ب. لم يستأذن النبي، صلى الله عليه وسلم، الروم في الدخول إلى المسجد الأقصى، ولم يعلمهم حتى بذلك.

(¹) انظر: البيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر (ت 458هـ): دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، (القاهرة، دار الريان للتراث، ط1، 1408هـ/1988م)، 134/4.

3. الاستدلال بزيارة النبي، صلى الله عليه وسلم، لمكة في عمرة القضاء، يجاب عليه بأن قياس زيارة المسجد الأقصى المبارك وهو تحت الاحتلال على زيارة النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، للمسجد الحرام إثر صلح الحديبية قياس مع الفارق كذلك، وذلك لأمر:

أ. التقدير السياسي لزيارة النبي، صلى الله عليه وسلم، لأداء العمرة كان فيه اختراق المنظومة السياسية والهيبة العامة لقريش في أوساط القبائل العربية، إذ تشكل موافقة قريش على زيارة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، مكة لأداء العمرة تنازلاً كبيراً من قريش لصالح المسلمين، ففيه تحول في موازين القوى، فكان فعله، صلى الله عليه وسلم، يتجه صوب التمكين السياسي، بعكس زيارة القدس اليوم تحت الاحتلال، فإن التقدير السياسي والاستراتيجي يؤكد بوضوح أن هذه الزيارات تخدم الاحتلال خدمة كبيرة، ولولا ذلك لم يحرص الاحتلال عليها.

ب. خروج رسول الله، صلى الله عليه وسلم، معتمراً كان دون علم قريش أو إذنهم، وكان معه صلى الله عليه وسلم السلاح الذي يدافع به عن نفسه، أما زائري المسجد الأقصى فلن يخرجوا من ديارهم إلا بإذن من الاحتلال، وهم ممنوعون من اصطحاب شيء معهم مهما كان تافهاً.

ج. لم تكن مكة أرضاً إسلامية بعد، وبالتالي فإن زيارة النبي، صلى الله عليه وسلم، للبيت الحرام لا تعطى المشركين شرعية لسيطرتهم على مكة والبيت الحرام، في حين أن زيارة القدس تعطي شرعية لسيطرة اليهود على القدس.

د. لم تستطع قريش أن تمنع أحداً كان مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من دخول البيت، بينما الاحتلال يمنع من يشاء من زيارة القدس.

4. عدم وجود فتاوى للعلماء بمنع زيارة القدس أيام الاحتلال الصليبي يجاب عليه باختلاف الحال بين الاحتلالين، فالحال بين المسلمين والصليبيين كانت حال حرب وقتال، ولا يتصور وجود زيارات إلى المسجد الأقصى في ظل تلك الحال، بينما الحال الآن مع الاحتلال هو عقد اتفاقات سلام وتطبيع.

5. الاستدلال بزيارة الغزالي وغيره للمسجد الأقصى، يجاب عليه:

أ. ذكر الغزالي عن نفسه أنه رحل إلى دمشق وبقي فيها سنتين ثم ذهب إلى بيت المقدس ثم إلى الحج بعد مروره بمدينة الخليل، ويظهر من كلامه أن السنوات العشر هي سنوات الاستغراق الصوفي أثناء تواجده في دمشق والقدس والحجاز⁽¹⁾، وهي ما ذكره المؤرخون من بعده، وذكر ابن كثير أن أبا حامد الغزالي خرج من بغداد متوجهاً إلى بيت المقدس في ذي القعدة عام 488هـ، ثم توجه إلى الحج⁽²⁾.

ب. يظهر جلياً أن الذهبي يستغرب زيارة السمعاني، وأن ما فعله لم يكن مألوفاً آنذاك؛ فيخبر الذهبي أن السمعاني تحيل، وخاطر في ذلك، وما تهياًً ذلك للحافظ السلفي، ولا لابن عساكر⁽³⁾، ولا تُعرف تلك الحيلة التي اجترحها السمعاني لفعل ذلك.

6. الاستدلال بأن زيارة المسجد الأقصى تدعم صمود القدس، يجاب عليه:

(1) انظر: الغزالي؛ محمد بن محمد الطوسي، أبو حامد (ت 505هـ): المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد محمد جابر، (بيروت، المكتبة الثقافية)، ص 49.

(2) انظر: ابن كثير؛ إسماعيل بن عمر القرشي، أبو الفداء (ت 774هـ): البداية والنهاية، (بيروت، مكتبة المعارف)، 149/12.

(3) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 460/20.

أ. المفاصد المترتبة على زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال أكبر من المصالح التي يحققها، فإذا تعارضت مفسدة مع مصلحة، قدم دفع المفسدة على جلب المصلحة؛ حسب القاعدة الأصولية: "درء المفاصد أولى من جلب المصالح".

ب. يمكن دعم أهل فلسطين عامة والقدس خاصة وتثبيتهم على أرضهم بوسائل شتى، ومن أهمها توطين المقدسيين عبر المساعدات الفعالة وتمكينهم من حماية الأقصى والرباط فيه، وليس من خلال زيارة عابرة للمسجد الأقصى، لا تقدم شيئاً يذكر في مواجهة الآلة اليومية للاحتلال، التي تفعل الكثير كل دقيقة.

7. الاستدلال بحديث ميمونة، رضي الله عنها، يجاب بأنه حديث ضعيف، لا يصلح للاحتجاج، قال الذهبي: "هذا خبر منكر"⁽¹⁾، وقال ابن رجب: "إسناده قوي، لكن قد قيل إن إسناده منقطع، وفي منته نكارة"⁽²⁾.

ثانياً: أجاب المجيزون لزيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال على أدلة المانعين بالآتي:

1. لا يلزم من زيارة المسجد الأقصى الإقرار بشرعية الاحتلال، وفي الشرع فإن اليد العادية الغاصبة لا يعتد بها، ولكن الشارع لا يجعلها هملاً.
2. كون الزيارة مخالفة للمصلحة، هي في أقوى حالاتها من باب المصالح المرسلة، ولا تقوى المصالح المرسلة على التعليل بها في مقابلة ما شهد له الشارع باعتبار أو بإلغاء.
3. المفاصد المذكورة ظنية لا يمكن التعليل بها لمنع زيارة المسجد الأقصى.
4. لا يصلح ما ذكر من التطبيع وكسر الحاجز النفسي ونحوها أن يكون مخصصاً أو مقيداً لأحاديث الباب الدالة على فضل زيارة المسجد الأقصى وشد الرحال إليه.
5. فعل عثمان، رضي الله عنه، يجاب عليه بأن فعل الصحابي لا يُعمل به إذا عارض قول النبي صلى الله عليه وسلم.

القول الراجح:

والراجح - والله أعلم - جواز زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال وفق ضوابط معينة، وذلك:

1. لدلالة الأحاديث الصريحة على أفضلية زيارة المسجد الأقصى وشد الرحال إليه.
 2. لعدم وجود الدليل الصريح المانع من هذه الزيارة.
- ومنعاً للمفاصد التي قد تترتب على هذه الزيارة، كانت الضوابط الآتية:
1. رفض تكريس الوضع الاحتلالي للقدس والأراضي الفلسطينية في الزيارة وغيرها.
 2. منع أي إجراء يصب في مصلحة تطبيع العلاقات مع الاحتلال.

(1) انظر: الذهبي؛ شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان، أبا عبد الله (ت 748هـ): المهذب في اختصار السنن الكبير للبيهقي، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، (الرياض، دار الوطن للنشر، ط1، 1422هـ-2001م)، 869/2.

(2) انظر: ابن رجب؛ زين الدين، عبد الرحمن بن أحمد البغدادي، أبا الفرج (ت 795هـ): فضائل الشام ضمن مجموع رسائل الحافظ ابن رجب، تحقيق: أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، (القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط2، 1424هـ/2003م)، 283/3.

3. أن تكون الزيارة للأراضي الفلسطينية تأكيداً على هويتها العربية والإسلامية، ورفضاً للاحتلال، وعوداً للمرابطين هناك على الصمود والثبات.

4. ضرورة التنسيق مع الجهات الفلسطينية المختصة التي تتولى المسؤولية عن زيارات الأراضي المحتلة.

وقد صدر عن دار الإفتاء الفلسطينية فتوى بخصوص ذلك تحت رقم 192⁽¹⁾، وهذا نصها:

السؤال: ما حكم الشرع في زيارة المسلمين للأراضي الفلسطينية بعامة، والمسجد الأقصى المبارك بخاصة، في ظل الظروف الحالية؟

الجواب: الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق سيدنا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

بالإشارة إلى السؤال المثبت نصه أعلاه، فإن فلسطين أرض باركها الله في كتابه العزيز، وأسرى إليها برسوله المصطفى، صلى الله عليه وسلم، وأخبر الله عن ذلك، فقال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽²⁾.

وإن من أبرز واجبات الأمة الإسلامية أن تعمل جهدها لتحرير هذه الأرض المباركة، ومسجدها الأقصى، حتى تكون مفتوحة لمن يشد الرحال إليها ابتغاء رضوان الله وثوابه، ومن المؤكد أن شد الرحال إلى المسجد الأقصى في ظل الاحتلال يختلف عنه في ظل الحرية والأمان.

فإذا أدرك المسلمون مدى مسؤوليتهم وواجبهم نحو الأرض الفلسطينية والقدس، فسوف لن يكون إشكال في زيارتها، في إطار الضوابط الشرعية التي تجب مراعاتها، ومنها:

1. رفض تكريس الوضع الاحتلالي للأرض الفلسطينية والقدس والمسجد الأقصى المبارك.
2. تجنب الخوض في أي إجراء يصب في مصلحة تطبيع علاقات المسلمين مع الاحتلال، الذي يأسر أرضنا وشعبنا وقدسنا وأقصانا.
3. التنسيق مع الجهات الفلسطينية المسؤولة، التي تتولى المسؤولية عن زيارات الأرض المحتلة.
4. أن تكون الزيارة للأرض الفلسطينية تأكيداً لهويتها العربية والإسلامية، ورفضاً للاحتلال، وعوداً للمرابطين فيها على الصمود حتى التحرير.

مشيرين إلى مناشدتنا المسلمين مراراً وتكراراً بالخطب والفتاوى والبيانات بضرورة الحفاظ على المسجد الأقصى المبارك والقدس وأرضنا الفلسطينية، وعمارتها وحمايتها من الاستيطان والتهويد.
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

(1) انظر: دار الإفتاء الفلسطينية: زيارة المسلمين للأراضي الفلسطينية بعامة، <http://www.darifta.org/fatawa2014/showfatwa.php>

(2) الإسراء: 1.

المبحث السادس واجب الأمة نحو القدس وفلسطين

واجب الأمة على وجه العموم هو تحرير القدس وفلسطين من دنس اليهود، كل على قدر طاقته. فقد انعقد الإجماع على أن الجهاد يتعين بغلبة العدو على دار من ديار المسلمين، ودَفَعَهُ واجب على أهل تلك الدار كل على قدر طاقته، وتتسع دائرة الوجوب على من جاورهم إن لم يستطيعوا دفع العدو وحدهم، فالمسلمون كلهم يد على من سواهم، قال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾⁽¹⁾، وقال صلى الله عليه وسلم: «الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَيُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ»⁽²⁾، حتى إذا قام دفع العدو بدائرة سقط الفرض عن الآخرين⁽³⁾.

ولما كان الجهاد المباشر لتحرير فلسطين متعذراً في الوقت الحاضر، فإن هناك أوجهاً أخرى للجهاد، وواجبات على هذه الأمة، منها:

أولاً: واجبات حكام المسلمين:

تقع المسؤولية الأولى في التغيير على الحكام، وعليهم واجبات كثيرة، ومنها:

1. الحكم بالشريعة الإسلامية وتطبيقها في جميع نواحي الحياة.
2. السعي إلى وحدة الأمة العربية والإسلامية.
3. بذل الجهد والاستطاعة في إعداد القوة والسلاح.
4. بذل السبل القانونية جميعها في تحرير المسجد الأقصى وفلسطين.
5. تحرير المسجد الأقصى وفلسطين بإعلان الجهاد.

ثانياً: واجبات الإعلاميين:

للإعلام دور كبير في العصر الحاضر، وتقع على الإعلاميين مسؤوليات، منها:

1. شرح قضية المسجد الأقصى وفلسطين للعالم وإبرازها.
2. فضح الممارسات الصهيونية بحق المقدسات الإسلامية والسكان في القدس وفلسطين.
3. المشاركة في تربية الشعوب الإسلامية على حب الجهاد وتوجيهها نحو قضية القدس وفلسطين.

(1) الفتح: 29.

(2) أبو داود: سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في السرية ترد على أهل العسكر، 80/3، والنسائي: سنن النسائي، كتاب القسامة، باب القود بين الأحرار والمماليك في النفس، 19/8، وابن ماجه: سنن ابن ماجه، كتاب الديات، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم، 895/2، وصححه الألباني. انظر: الألباني؛ محمد ناصر الدين بن نوح الأشقودري، أبا عبد الرحمن (ت 1420هـ): إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1405هـ/1985م)، حديث رقم 2208، 265/7.

(3) انظر: ابن قدامة؛ عبد الله بن أحمد المقدسي، أبو محمد (ت 620هـ): المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، (بيروت، دار الفكر، ط1، 1405هـ)، 163/9، والقرطبي: تفسير القرطبي، 151/8، وابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحليم الحراني، أبو العباس (ت 728هـ): الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، (بيروت، دار المعرفة)، 608/4.

ثالثاً: واجبات المسلمين:

يجب على المسلمين على وجه العموم:

1. تربية الأبناء على أن القدس أرض إسلامية لا يجوز التفريط فيها، وغرس حب الجهاد في نفوسهم؛ لتحريرها من أيدي الغاصبين.
2. مقاطعة الكيان الصهيوني على الأصعدة كافة، وفي كل المجالات.

ويختص أهل فلسطين بـ:

1. شدُّ الرحال إلى المسجد الأقصى المبارك كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.
2. ضرورة التوحد في مقاومة الاحتلال.
3. بذل المستطاع في الحفاظ على القدس من التهويد.

ويختص غير أهل فلسطين بـ:

تقديم الدعم المادي والمعنوي للمرابطين من أهل فلسطين.

وسائل وتوصيات للحفاظ على القدس من خطر التهويد

- هناك وسائل متعددة تساعد في الحفاظ على المسجد الأقصى والقدس من التهويد، وتساعد على تثبيت أهل القدس في بلدهم، وتقع مسؤولية تحقيقها على الحكومات والشعوب وأصحاب الأموال كل قدر استطاعته، ومنها⁽¹⁾:
1. تأسيس هيئة إشراف وتنسيق، تهدف إلى الإشراف والتوجيه والتطوير، وتقوم بتنفيذ المشاريع، والعمل على تطوير القدس الشرقية، وترميم الأحياء القديمة، والنظر في القوانين وكيفية الاستفادة منها، إلى غير ذلك.
 2. تشجيع عرب القدس على الرباط والصمود، وذلك بمحاولة توسيع الخرائط الهيكلية، وإنشاء المشاريع الاستثمارية، وإنشاء المؤسسات العامة؛ التعليمية، والطبية، والثقافية، والاجتماعية، والإعلامية.
 3. بذل الجهود تجاه تحقيق عودة أهالي المدينة إليها، بالاستفادة من قانون لم الشمل، وإعانتهم في ذلك مادياً وقانونياً.
 4. تأسيس قوة ضاغطة من وجهاء القدس وغيرهم، تقوم بانتهاز المناسبات للتعبير عن الرأي وفق القانون، وإبراز حقنا في القدس، والاستفادة من أعضاء البرلمان العرب وأصحاب الرأي وغيرهم لتحقيق ذلك.
 5. إنشاء ما يأتي للمسجد الأقصى:
 - أ. جهاز مراقبة مركزي محوسب داخله؛ لأجل مراقبة التحركات المعادية، ومراقبة أعمال الحفريات ونحوها.
 - ب. مركز معلومات داخله، مهمته التعريف بالمسجد الأقصى، ومعالمه، ومبانيه، وإصدار نشرات دورية عنه، وإنشاء موقع للمسجد الأقصى عبر الإنترنت.
 - ج. مركز دراسات للتعريف بما يحاك ضده، وتوثيق ما يقع فيه، وغير ذلك.
 - د. مكتبة علمية عامة داخل حدوده.

(1) انظر: أبو جابر؛ د. إبراهيم: مستقبل القدس وسبل إنقاذها من التهويد، (أخوات من أجل الأقصى، http://www.foraqsa.com/library/books/aqsa_books/qudsFuture/qudsFuture.pdf)، ص 41-104.

- هـ. مظلات في ساحاته، وترميم المآذن والقباب وغيرها.
6. توسيع المساجد في القدس، وترميمها، وإكمال نواقصها.
7. ترميم المقابر في القدس، وصيانتها.
8. توفير الدعم المالي للمؤسسات التعليمية القائمة، وترميمها، وتوسيعها، وإنشاء مؤسسات تعليمية جديدة، من مدارس، وكليات، وجامعات، ونحوها.
9. الاعتناء بالخدمات الاجتماعية للشباب، وكبار السن، واستغلال القوانين الخاصة بذلك، وإنشاء بيوت المسنين والنوادي الهادفة للشباب، ومراكز الأمومة والطفولة، ومحاربة المخدرات، وغير ذلك.
10. توفير الدعم اللازم للمشافي، والمراكز الصحية، وتطويرها، وإنشاء المزيد منها.

الخاتمة

وفي ختام هذا العرض لموضوع "القدس: فضلها، وحكم زيارتها تحت الاحتلال"، نعرض أهم النتائج التي تم التوصل إليها، والتوصيات، ثم مشروع قرار بشأن موضوع البحث.

أولاً: النتائج:

تتلخص محاور نتائج هذه الدراسة بما يأتي:

1. مدينة القدس - وتسمى بيت المقدس - يرجع اشتقاقها إلى الطهارة، ومعناها المدينة المقدسة التي يُطَهَّرُ فيها من الشرك والذنوب، ولها أسماء أخرى.
2. المسجد الأقصى اسم لجميع ما دار حوله السور المحيط به، شاملاً المسجد القبلي، ومسجد قبة الصخرة، والأروقة، والساحات، والمصاطب، والمرافق جميعها.
3. كان بين بناء المسجد الحرام والمسجد الأقصى أربعون سنة، وأعيد بناؤه على يد أكثر من نبي.
4. تشتمل الشام في الوقت الحاضر على سورية ولبنان وفلسطين والأردن وجزء من العراق.
5. تعدد ذكر فضائل المسجد الأقصى وبيت المقدس والشام في الكتاب والسنة، ودلت على بركتها وفضلها، وفضل شد الرحال إليها، والسكنى فيها، الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، والآثار عن السلف الصالح.
6. أرض فلسطين أرض وقفية إسلامية خراجية، لا يجوز التنازل عنها أو بيع أي جزء منها لليهود.
7. العرب هم أول من سكن أرض فلسطين، ولم يرحل عنها أهلها على مر العصور، وتوثقت رابطة المسلمين فيها بعد الفتح العمري، ولا حق لغيرهم فيها.
8. الراجح من أقوال أهل العلم جواز زيارة القدس تحت الاحتلال وفق ضوابط تمنع المفساد.
9. واجب الأمة حكماً وشعوباً نحو القدس وفلسطين هو تحريرها ومنع التهويد فيها ودعم أهلها وتثبيتهم، كُلاً وفق قدرته، وحدود استطاعته.

ثانياً: التوصيات:

1. ضرورة تحمل الأمة الإسلامية حكماً وعلماء وشعوباً المسؤولية تجاه الدفاع عن مدينة القدس الأسيرة المحتلة ومسجدها المبارك، والوقوف إلى جانب أهلها المرابطين.
2. دعوة أهل فلسطين للتوحد ضد الاحتلال ونبذ الخلافات بينهم.

مشروع قرار رقم _____

بشأن (زيارة القدس: الأهداف والأحكام الشرعية)

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في _____ من 5-8 ربيع الآخر 1436هـ، الموافق 25-28 يناير 2015م،

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع (زيارة القدس: الأهداف والأحكام الشرعية)، وبعد الاطلاع على قرار المجمع رقم 118 (12/12) بشأن القدس الشريف، وقرار المجمع رقم 125 (13/7) بشأن أحداث فلسطين وغيرها، وبيان المجمع بشأن القضية الفلسطينية بمناسبة انعقاد الدورة الخامسة عشرة لمؤتمر مجلسه في مسقط في الفترة 14-19 محرم 1425هـ الموافق 6-11/3/2004م، وبيان المجمع حول الأوضاع في فلسطين وبخاصة الاعتداءات على المسجد الأقصى المبارك الصادر بمناسبة انعقاد الدورة التاسعة عشرة لمؤتمر مجلسه في الشارقة في الفترة من 26-30/4/2009م، وتوصية المجمع رقم (2) في قراره رقم: 140 (15/6) بشأن الاستثمار في الوقف وفي غلاته وربيعة الداعية إلى تحمل الدول العربية والإسلامية والمنظمات العالمية المتخصصة مسؤوليتها نحو الأوقاف في فلسطين بصورة عامة، وفي القدس الشريف بصورة خاصة، وغيرها من قرارات المجمع، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يأتي:

أولاً: التأكيد على أن قضية القدس هي قضية المسلمين جميعاً، حسب ما ورد في توصية المجمع في العنصر الخامس من قراره رقم: 98 (11/1) بشأن الوحدة الإسلامية، ووجوب وحدة الأمة الإسلامية، الوارد في العنصر الأول من نفس القرار الذي يعد طريقاً لتحرير القدس وفلسطين.

ثانياً: التأكيد على واجب الحكومات والشعوب الإسلامية في العمل على إعادة الأرض الإسلامية إلى أهلها، وصيانة المسجد الأقصى من تدنيس اليهود المحتلين وطرق ذلك، حسب الوارد في قرار المجمع رقم: 125 (13/7) بشأن أحداث فلسطين وغيرها، العنصر الثاني إلى الرابع، والتأكيد على ضرورة التزام الأمة الإسلامية حكماً وشعوباً بالإسلام عقيدة وشريعة ونصرة المسلمين، حسب الوارد في توصيات المجمع في نفس القرار العنصر الأول إلى الثاني.

ثالثاً: جواز زيارة مدينة القدس تحت الاحتلال، لدلالة الأحاديث الصريحة على أفضلية زيارة المسجد الأقصى وشد الرحال إليه، والافتقار إلى الدليل الصريح المانع من هذه الزيارة، على أن تكون الزيارة وفق الضوابط الآتية، منعاً للمفاسد التي قد تترتب على هذه الزيارة:

1. رفض تكريس الوضع الاحتلالي للقدس والأراضي الفلسطينية في الزيارة وغيرها.
2. منع أي إجراء متعلق بالزيارة يصب في مصلحة تطبيع العلاقات مع الاحتلال.
3. أن تكون الزيارة للأراضي الفلسطينية تأكيداً على هويتها العربية والإسلامية، ورفضاً للاحتلال، وعوداً للمرابطين فيها على الصمود والثبات.

ويوصي بما يأتي:

دعوة المسلمين حكماً وشعوباً للدفاع عن مدينة القدس الأسيرة المحتلة ومسجدها المبارك، والوقوف إلى جانب أهلها المرابطين بشتى الوسائل.

والله الموفق

هذا وصلى الله على محمد، وعلى آله وصحبه وسلم

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الألباني؛ محمد ناصر الدين بن نوح الأشقودري، أبو عبد الرحمن (ت 1420هـ): إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1405هـ/1985م).
- الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1416هـ/1996م).
- الألباني (ت 1420هـ): صحيح الجامع الصغير وزيادته، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1408هـ/1988م).
- الألباني (ت 1420هـ): صحيح سنن الترمذي، (الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1420هـ/2000م).
- الألباني (ت 1420هـ): صحيح سنن أبي داود، (الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1419هـ/1998م).
- الألباني (ت 1420هـ): ضعيف سنن أبي داود، (الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1419هـ/1998م).
- البخاري؛ محمد بن إسماعيل الجعفي، أبو عبد الله (ت 256هـ): الجامع الصحيح المختصر من أمور رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (بيروت، دار ابن كثير واليامة، ط3، 1407هـ/1987هـ).
- البغوي؛ الحسين بن مسعود، أبو محمد (ت 510هـ): شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ/1983م).
- البيهقي؛ أحمد بن الحسين، أبو بكر (ت 458هـ): دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق: د. عبد المعطي قلنجي، (القاهرة، دار الريان للتراث، ط1، 1408هـ/1988م).
- البيهقي (ت 458هـ): شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1410هـ).
- الترمذي؛ محمد بن عيسى السلمي، أبو عيسى (ت 279هـ): الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، (بيروت، دار إحياء التراث العربي).
- ابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحلیم الحراني، أبو العباس (ت 728هـ): مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، (مكتبة ابن تيمية، ط2).
- ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، (بيروت، دار المعرفة).
- أبو جابر؛ د. إبراهيم: مستقبل القدس وسبل إنقاذها من التهويد، (أخوات من أجل الأقصى، http://www.foraqsa.com/library/books/aqsa_books/qudsFuture/qudsFuture.pdf).
- ابن أبي جردة؛ كمال الدين، عمر بن أحمد (660هـ): بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: د. سهيل زكار، (دار الفكر).
- ابن الجوزي؛ عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج (ت 597هـ): فضائل القدس، (دون معلومات نشر).
- الحاكم؛ محمد بن عبد الله بن محمد الطهماني النيسابوري، أبو عبد الله (ت 405هـ): المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م).
- ابن حجر؛ شهاب الدين، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، أبو الفضل (ت 852هـ): فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، (بيروت، دار المعرفة).
- الحموي؛ ياقوت بن عبد الله، أبو عبد الله (ت 626هـ): معجم البلدان، (بيروت، دار الفكر).
- ابن حنبل (ت 241هـ): مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، (مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م).
- دار الإفتاء الفلسطينية: زيارة المسجونين للأمراض الفلسطينية بعامة، <http://www.darifta.org/fatawa2014/showfatwa.php?subfatwa>

- أبو داود؛ سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت 275هـ): سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (دار الفكر).
- داود؛ مجدي: مفاسد ومخاطر زيارة القُدس بتأشيرة صهيونية، (صيد الفوائد، <http://www.saaaid.net/mktarat/flasteen/302.htm>).
- الدباغ؛ مصطفى مراد: بلادنا فلسطين، (كفر قرع، دار الهدى، 1991م).
- الذهبي؛ شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله (ت 748هـ): سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ).
- الذهبي (ت 748هـ): المهذب في اختصار السنن الكبير للبيهقي، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، (الرياض، دار الوطن للنشر، ط1، 1422هـ-2001م).
- الراغب الأصفهاني؛ الحسين بن محمد، أبو القاسم (ت 502هـ): المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (لبنان، دار المعرفة).
- ابن رجب؛ زين الدين، عبد الرحمن بن أحمد البغدادي، أبو الفرج (ت 795هـ): فضائل الشام ضمن مجموع رسائل الحافظ ابن رجب، تحقيق: أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، (القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط2، 1424هـ/2003م).
- السبكي؛ تاج الدين، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أبو نصر (ت 771هـ): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي و د. عبد الفتاح محمد الحلو، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ).
- آل سلمان؛ مشهور بن حسن، والحلي؛ علي بن حسن: القول المبين في حكم زيارة المسجد الأقصى لغير الفلسطينيين، (منتديات كل السلفيين، <http://kulalsalafiyeen.com/vb/showthread.php?t=37289>).
- ابن سيده؛ علي بن إسماعيل، أبو الحسن (ت 458هـ): المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م).
- الشنقيطي؛ محمد الأمين أكتوشني: التأصيل الشرعي لزيارة القُدس الشريف، (ملتقى أهل الحديث، <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=281697>).
- الشيرازي؛ إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو إسحاق (ت 476هـ): طبقات الفقهاء، تحقيق: خليل الميس، (بيروت، دار القلم).
- صالح؛ د. محسن محمد: فلسطين - سلسلة دراسات منهجية في القضية الفلسطينية، (كوالالمبور، ط1، 2002م).
- الطبراني؛ سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم (ت 360هـ): المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (القاهرة، دار الحرمين، 1415هـ).
- أبو عبيد؛ القاسم بن سلام البغدادي (ت 224هـ): كتاب الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، (بيروت، دار الفكر، 1408هـ/1988م).
- عفانة؛ د. حسام الدين: رؤية شرعية نقدية في فتاوى زيارة الأقصى والقُدس بتأشيرة صهيونية، (منبر الأقصى، <http://www.minbaralaqsa.com/detail.aspx?id=3069>).
- العلمي؛ مجير الدين، عبد الرحمن بن محمد الحنبلي، أبو اليمن (ت 928هـ): الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباته، (عمان، مكتبة دنديس، 1420هـ/1999م).
- الغزالي؛ محمد بن محمد الطوسي، أبو حامد (ت 505هـ): المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد محمد جابر، (بيروت، المكتبة الثقافية).
- ابن فارس؛ أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين (ت 395هـ): معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت، دار الجيل، ط2، 1420هـ/1999م).
- فلسطين العراقي: دليل شرعي نعرفه وغاب عن أذهاننا، فيه جواز زيارة الأقصى وهو تحت الاحتلال، (شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي، <http://www.muslim.org/vb/showthread.php?478623>).

- ابن قدامة؛ عبد الله بن أحمد المقدسي، أبو محمد (ت 620هـ): **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، (بيروت، دار الفكر، ط1، 1405هـ).
- القرطبي؛ محمد بن أحمد الأنصاري، أبو عبد الله (ت 671هـ): **الجامع لأحكام القرآن المعروف بتفسير القرطبي**، (القاهرة، دار الشعب).
- القلقشندي؛ أحمد بن علي بن أحمد الفزاري (ت 821هـ): **صبح الأعشى في كتابة الإنشاء**، تحقيق: عبد القادر زكار، (دمشق، وزارة الثقافة، 1981م).
- ابن كثير؛ إسماعيل بن عمر القرشي، أبو الفداء (ت 774هـ): **البداية والنهاية**، (بيروت، مكتبة المعارف).
- لجنة إفتاء الجامعة الإسلامية بغزة: **حكم زيارة المسجد الأقصى**، (هيئة علماء فلسطين في الخارج، <http://www.palscholars.com/ar/articleDetails.php?articleId=3365&page=1&Next=1&type=2&classId=2>).
- ابن ماجه؛ محمد بن يزيد القزويني، أبو عبد الله (ت 275هـ): **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار الفكر).
- المحمّد؛ حمود محمود: **الرد الحبير على زيارة الشيخ علي جمعة والجفري للمسجد الأقصى الأسير**، (الملتقى الفقهي، <http://www.feqhweb.com/vb/t13340.html>).
- مسلم؛ ابن الحجاج القشيري النيسابوري، أبو الحسين (ت 261هـ): **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي).
- المشوخي؛ زياد بن عابد: **بيوت المقدس المكانية والأماننة**، (صيد الفوائد، <http://www.saaaid.net/mkatarat/flasteen/99.htm>).
- معروف؛ د. عبد الله، ومرعي؛ أ. رأفت: **أطلس معالم المسجد الأقصى**، (عمان، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، ط1، 1431هـ/2010م).
- ممتاز؛ فضل الله: **حكم زيارة المسجد الأقصى تحت رعاية الاحتلال الصهيوني**، (الملتقى الفقهي، <http://fiqh.islammessgae.com/NewsDetails.aspx?id=6640>).
- النسائي؛ أحمد بن شعيب، أبو عبد الرحمن (ت 303هـ): **سنن النسائي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ/1986م).
- النووي؛ محيي الدين، يحيى بن شرف بن مري، أبو زكريا (ت 676هـ): **شرح النووي على صحيح مسلم**، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ).
- النووي؛ شهاب الدين، أحمد بن عبد الوهاب القرشي (ت 733هـ): **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق: مفيد قمحية وجماعة، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2004م).
- ابن هشام؛ عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد (ت 213هـ): **السيرة النبوية**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت، دار الجيل، ط1، 1411هـ).

فهرس المحتويات

1 مقدمة
3 المبحث الأول: التعريف بالمسجد الأقصى والقدس والشام
5 المبحث الثاني: فضائل بيت المقدس والشام وخصائصهما
8 المبحث الثالث: وقفية أرض فلسطين وتحريم بيعها لأعداء المسلمين
9 المبحث الرابع: نبذة مختصرة عن تاريخ القدس وعلاقة المسلمين بها
11 المبحث الخامس: حكم زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال
17 المبحث السادس: واجب الأمة نحو القدس وفلسطين
20 الخاتمة
22 المصادر والمراجع
25 فهرس المحتويات



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

قضية القدس والمقدسات الإسلامية فيها تحديات وأبعاد

إعداد

الأستاذ الدكتور عبد السلام العبادي
وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية الأسبق
ممثل المملكة الأردنية الهاشمية في مجمع الفقه الإسلامي الدولي
ونائب الرئيس فيه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، خالق الانسان في أحسن تقويم ، حمدا عظيما مباركا فيه،
وصلاة وسلاما على النبي العربي الهاشمي الامين ، خاتم الانبياء والمرسلين محمد بن
عبد الله ، وعلى اله الطيبين الطاهرين ، وصحبه الغر الميامين ، ومن اقتدى به وسار
على هديه الى يوم الدين وبعد ؛

فهذا بحث في قضية القدس والمقدسات الاسلامية قدمته في الاصل إلى المؤتمر
الدولي الأول بعنوان: (الطريق إلى القدس الشريف) و الذي عقد في عمان برعاية
صاحب الجلالة الهاشمية الملك عبدالله الثاني ابن الحسين المعظم في الفترة من 28 -
2014/4/30 وقد اكدت فيه ان ارتباط العرب والمسلمين بالقدس الشريف ، ارتباط
وثيق راسخ ، نظرا لقدسيتها ومنزلتها في عقيدتهم ووجدانهم وتاريخهم ، فهي عربية في
تأسيسها ونشأتها وتاريخها الطويل ، وهي اسلامية في حضارتها وما تحويه من مقدسات
خالدة ، فهي تضم في رحابها درتها المسجد الأقصى المبارك ، اولى القبلتين وثاني
المسجدين وثالث الحرمين الشريفين ، مسرى خاتم الانبياء والمرسلين صلوات الله عليه
وسلامه ومعراجة الى السموات العلى ، واليها ولمسجدها المبارك تشد الرحال وتهفو
النفوس وتتعلق القلوب حبا وتقديرا ، قال تعالى : ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ
الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (1).
فالآية الكريمة هذه تسجل وفي قرآن يتلى على مر العصور والازمان الربط الخالد بين
المسجدين المسجد الحرام البيت العتيق والمسجد الأقصى المبارك.

ونظرا لهذه المنزلة الجليلة للقدس ومسجدها المبارك ، فقد حظيت باهتمام العرب
والمسلمين عبر الأجيال ، وعلى مر العهود المتعاقبة ، فأسسوا حوارها وأسواقها
ومبانيها ، وشيدوا فيها المساجد والمستشفيات والمدارس والمعاهد ، ومعالم الحضارة
المتميزة ، وكان محور ذلك ومنطلقه اهتمامهم بالمسجد الأقصى المبارك ، وما يشتمل
عليه من محاريب وقباب ومصاطب وسبل وساحات . وحرص المسلمون على مدى
تاريخهم الطويل حكاما ومحكومين على بقاء المسجد الأقصى المبارك ؛ بما يشمل
المسجد المسقوف و قبة الصخرة المشرفة وكل معالمه ومبانيه ومكوناته وساحاته ،
صرحا حضاريا يحكى عظمة هذه الامة ودورها المتميز في بناء الحضارة وصناعة
التاريخ الانساني المشرق .وعلى هذا فالمسجد المبارك يشمل ما بين الاسوار التي تحيط
بها والتي تبلغ مساحتها (144) دونما كما هو معروف .

وقد برز دور الهاشميين واهتمامهم بالقدس الشريف ودرتها المسجد الأقصى في
ايامنا المعاصرة اهتماما موصولا ، وعطاء غير مقطوع أو متوقف ، ظهرت قممه
وبرزت في مراحل متلاحقة ، فسجل لهم تاريخ الامة المعاصر اربعة اعمارات متميزة
عظيمة للمسجد الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة في اطار عنايتهم ورعايتهم
الشاملة للمدينة المقدسة ، وذلك وقوفاً في وجه الاحتلال الصهيوني لأرض فلسطين

(1) الاسراء: آية 1

المباركة ، وبخاصة مدينة القدس الشريف ، الذي حركته اطماع صهيونية قامت على دوافع دينية توراثية مدعاة تسعى لإقامة الدولة اليهودية ، وبناء الهيكل المزعوم مكان المسجد الأقصى المبارك او في ساحاته التي هي جزء منه .

ولا بد من التعريف بدور الهاشميين فى اعمار المقدسات فى بيت المقدس ، حيث يشمل ذلك التعريف بالأعمارات الكبرى الاربعة ، التى قام بها الهاشميون منذ مطلع هذا القرن ، وبالجهود الاخرى التى قدموها حفاظا على الهوية العربية الاسلامية للمدينة المقدسة لتعريف العرب والمسلمين والعالم بهذا الدور العظيم الخالد⁽¹⁾ . ولكنى فى هذا البحث وامنتالا لطلب مجمع الفقه الاسلامي الدولي ، وفى اطار الموضوع الذى يتصدى لبحته سأركز على أمرين :

الأول: بيان منزلة القدس وأهميتها عند العرب والمسلمين ، وبخاصة المسجد الاقصى المبارك .

الثاني: أهمية شد الرحال للمسجد الاقصى المبارك وزيارته فى هذه الايام .
واخصص لكل أمر منهما مطلبا مستقلا .

(1) أنظر فى ذلك كتابي : الرعاية الأردنية الهاشمية للقدس و المقدسات الإسلامية فيها الطبعة الرابعة .

المطلب الأول :

منزلة القدس عند العرب والمسلمين ، وبخاصة المسجد الأقصى المبارك

مدينة القدس الشريف ، مدينة عربية فى نشأتها ، وبمعالم الحضارة فيها ، انشأها العرب اليبوسيون ، قبل الميلاد بحوالى ثلاثة آلاف سنة ، وازدهرت الحياة فيها زمن العرب الكنعانيين .

كانت تعرف اولا بيبوس ، ثم اطلق عليها العرب الكنعانيون ((اورسالم)) نسبة الى سالم احد ملوك اليبوسين ، وأور تعنى مدينة . وعندما احتلها العبرانيون قبل ميلاد المسيح عليه السلام بحوالى الف سنة ، عرفت عندهم ب ((اورشليم)) ، وهى تحريف واضح لاسمها السابق اورسالم ، وفى عهد الرومان سميت باسماء عدة منها بيت المقدس ، القدس ، دار السلام ، مدينة السلام . واسم بيت المقدس باللغة العربية ، يعنى البيت المطهر ، وذلك لقدسيتها لديهم ، ولوقوع المسجد الأقصى المبارك فى قلبها⁽¹⁾ .

ولمدينة القدس أهمية خاصة عند المسلمين ، ولها منزلة رفيعة فى عقيدتهم ودينهم.... ولهذا تعيش المدينة فى قلوبهم ، وتهفو اليها نفوسهم . ويعود ارتباط مدينة القدس بالاسلام والمسلمين لعدة أمور نذكر أهمها فيما يلى :

● أولا: القدس مدينة مقدسة فى النظر الاسلامى منذ بداية الوجود الانسانى على الارض بنى فيها المسجد الأقصى لعبادة الله جل وعلا ، بعد بناء المسجد الحرام باربعين عاما ، فعن ابي ذر رضى الله عنه قال : ((قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أى مسجد وضع فى الارض أول ؟ قال : المسجد الحرام قال : قلت ثم أى: قال المسجد الأقصى ، قلت : كم كان بينهما ؟ قال : أربعون سنة)) وتؤكد المصادر الاسلامية ، أن الذى وضع قواعد البيت ، هو آدم عليه السلام ، فيكون هو أو غيره من ولده هو الذى بنى المسجد الأقصى ، كما يذكر ذلك القرطبي وغيره من المفسرين ...⁽²⁾ .

فهذا الحديث ، يدل دلالة واضحة ، على أن المسجد الأقصى المبارك ، وضع منذ بداية البشرية مسجدا لعبادة الله ، وتوجيه البشر نحو الخير والهداية والرشاد .

● ثانيا: ثم ان المسجد الأقصى فى القدس الشريف ، كان قبلة المسلمين الأولى فى صلاتهم ، وقد استمر قبلتهم الى ما بعد الهجرة بستة عشر شهرا ، حين امر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم ، بالتوجه الى مكة ، وقد ثبت أجر الذين صلوا متجهين اليه، واستحقوا الثواب على صلاتهم ، كما ورد فى الصحيح من الأحاديث

(1) اليبوسيون من القبائل الكنعانية التى جاءت من الجزيرة العربية قبل حوالى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد ، انظر المركز القانوني لمدينة القدس - د.سالم الكسواني ص11-12، وانظر بيت المقدس من العهد الراشدي وحتى نهاية الدولة الأيوبية د.حمد عبدالله يوسف ، ص1-15 ، وانظر القدس الشريف فى تاريخ العرب والإسلام - د. عبد اللطيف الطيباوي ص5-7.

(2) تفسير القرطبي ، ج4 ص137-138 ، ص211 ، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ، محمد فؤاد الباقي ج1 ص104.

النبوية ، قال تعالى: ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ (1) .

● ثالثا: انها أرض الاسراء والمعراج ، ذلك الحدث الفريد الذى أكرم الله تعالى به نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم ، وقد ورد ذلك صريحا فى سورة الاسراء ، قال تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير) (2) .
وواضح ان الله سبحانه وتعالى قد ربط في هذه الآية ربطا خالدا بين المسجدين ، المسجد الحرام والمسجد الأقصى ، وجعله قرآنا يتلى يردده المسلم صباح مساء ، على مر العصور ، يذكرهم بواجبهم بالمحافظة عليهما ، وأبقاء الصلة بينهما ، ثم ان آية الاسراء هذه تتطوى على أمر فى غاية الأهمية ، وهو الاعلان عن ان الارض التى حول المسجد الأقصى أرض مباركة ، وهى القدس أو فلسطين أو بلاد الشام كلها على اختلاف بين المفسرين تضييقا أو توسعة ... ويؤكد هذا ما جاء فى قوله تعالى فى سورة الأنبياء (ونجيناه ولوطا الى الأرض التى باركنا فيها للعالمين) (3) اشارة الى الارض التى نجى الله اليها كلا من ابراهيم ولوطا عليهما السلام ، وهى ارض القدس وفلسطين او بلاد الشام بعامّة ، كما انه فى حادثة الاسراء والمعراج ذكر واضح لصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالانبياء ، اماما فى بيت المقدس .

ومن الجدير بالبيان هنا ، ان الرسول صلى الله عليه وسلم ، فى حادثة الاسراء والمعراج عندما رجع الى مكة المكرمة ، سأله أبو بكر رضى الله عنه لاقامة الحجة على المشركين ان يصف لهم بيت المقدس ، فوصفه صلى الله عليه وسلم بعد أن جلاه الله له كأنه ينظر اليه (4) .

● رابعا: ان المسجد الأقصى ، هو ثالث المساجد التى تشد اليها الرحال فى الاسلام: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد ، المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى) أخرجه أحمد والبخارى ومسلم وأصحاب السنن (5) .

● خامسا: ان الصلاة فيه تعادل خمسمائة صلاة فى غيره من المساجد ، باستثناء المسجد الحرام والمسجد النبوى ، قال صلى الله عليه وسلم ، فيما رواه الطبرانى فى الكبير ، وابن خزيمة فى صحيحه ، والبخارى : (الصلاة فى المسجد الحرام ، بمائة الف صلاة ، والصلاة فى مسجدي بألف صلاة ، والصلاة فى بيت المقدس ، بخمسمائة صلاة) (6) . وقد رجح عدد من العلماء ان الصلاة فيه بمائتين وخمسين صلاة ، الذى اخرجه الحاكم وصححه ووافقه الذهبي عندما قال جواباً لمن سأله

(1) البقرة: آية: 144.

(2) الاسراء : آية 1

(3) الأنبياء : آية 71

(4) سيرة ابن هشام ، ج2 ، ص 398-399 ، البداية والنهاية ، ابن كثير ج 3 ، ص 109-111.

(5) الفتح الكبير ، النبهاني : ج 3 ، ص 326.

(6) الفتح الكبير : ج 2 ، ص 204 .

عن الصلاة في بيت المقدس أفضل ، أو في مسجده صلى الله عليه وسلم : (صلاة في مسجدي هذا أفضل من أربع صلوات فيه ، ولنعم المصلى) (1)

سادسا: وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الأجر العظيم لمن يهل بالعمرة من المسجد الأقصى ؛ فقال فيما أخرجه ابن حبان في صحيحه ، وابن ماجة في سننه: (من أهل من المسجد الأقصى بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه) (2) ... وهنالك أحاديث نبوية شريفة ، تدعو الى المحافظة على بيت المقدس والمسجد الأقصى ، وتدعو الى الجهاد والمرابطة من اجل المحافظة عليهما ، ومن ذلك حديث أبي أمامة الباهلي ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تزال طائفة من أمتي ، على الدين ظاهرين ، لعدوهم قاهرين ، لا يضرهم ما أصابهم من بلاء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك ، قالوا : يا رسول الله واين هم ؟ قال : ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس (3).

سابعا: وقد توجه المسلمون لتحرير مدينة القدس من الاحتلال الروماني ، وبعد انتصارهم الساحق في معركة اجنادين سنة (15) للهجرة الموافق 636 م بقيادة أبي عبيدة عامر بن الجراح ، وانسحاب ثيودوروس أخى هرقل الذى عينه قائدا لجيوشه في بيت المقدس ، وقد سماه العرب ارطوبون الروم ، وقد جاء هذا التوجه بناء على مشورة من عمر بن الخطاب رضى الله عنه عندما استشاره في وجهته بعد هذا الانتصار ، فأشار عليه بأن يتوجه صوب بيت المقدس ، وبعد حصار دام ما يقرب من اربعة اشهر ، لجأ جند الرومان الذين يدافعون عن المدينة الى البطريرك صفرونيوس الذى تولى مفاوضة المسلمين ، واتفق معهم على حقن الدماء على أن يقوم الخليفة بنفسه بتسلم المدينة ، فكتب أبو عبيدة بذلك لعمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وبعد مشاورة المسلمين فى المدينة توجه عمر بن الخطاب الى بيت المقدس ، ولما وصل وصحبه جبلا اطلوا منه على المدينة ، هللوا وكبروا ، فعرف ذلك الجبل بجبل المكبر ، وقد استقبل عمر رضى الله عنه صفرونيوس مع الاساقفة والرهبان ، وكتب لهم وثيقة الامان التالية :

((بسم الله الرحمن الرحيم : هذا ما اعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل ايلياء من الأمان ، اعطاهم أمانا لأنفسهم واموالهم ، ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها ، وسائر ملتها انه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ، ولا من صليبهم ، ولا من شىء من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار احد منهم ، ولا يسكن بايلياء معهم احد من اليهود... وعلى أهل ايلياء أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن ، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص. فمن خرج منهم فانه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم ، ومن أقام منهم فهو آمن ، وعليه مثل ما على أهل ايلياء من الجزية ، ومن احب من أهل ايلياء ان يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلى بيعهم وصلبهم فانهم آمنون على انفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم ، ومن كان بها من أهل الأرض فمن شاء منهم قعد ، وعليه مثل ما على أهل ايلياء من الجزية ... ومن شاء

(1) أنظر كتاب تمام المنة في التعليق على فقه السنة : محمد ناصر الدين الألباني : ص291 وما بعدها

(2) انظر كتاب تهذيب الترغيب والترهيب للمنذري : ج1 ، ص349 ، الفتح الكبير : ج3 ، ص173 .

(3) أخرجه أحمد / مسند الامام احمد : ج5 ، ص269.

سار مع الروم ، ومن شاء رجع الى أهله لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم ، وعلى ما فى هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين اذا اعطوا الذى عليهم من الجزية ...
شهد على ذلك ...

خالد بن الوليد عمرو بن العاص عبد الرحمن بن عوف
معاوية بن أبى سفيان كتب وحضر سنة (14 هجرى)⁽¹⁾

وقد عرف هذا العهد فيما بعد بالعهد العمرية ؛ فهي ما اعطاه الخليفة الراشد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الى أهل القدس ، يوم ان تم الفتح الاسلامى لهذه المدينة الخالدة ، وقد تضمنت من المبادئ والقيم والمرتكزات التاريخية والدينية والسياسية ما يعتز به العرب والمسلمون على مدى العصور والقرون ، يستهدى بها القادة والزعماء ، ينهلون منه القيم الراقية فى العلاقات بين الشعوب والأمم وأصحاب الديانات ومن هذه القيم يستوحى الهاشميون ثوابتهم تجاه المدينة المقدسة ، فقد اعطت هذه العهدة الأمان المطلق لسكان المدينة فى كل الظروف والأحوال أماناً على اموالهم وأعراضهم وأنفسهم ومقدساتهم ، وتنبىء هذه العهدة وتفصح عن مدى احترام الاسلام وخلفاء المسلمين وملوكهم وقادتهم للعهود والمواثيق التى يبذلونها للناس ويعقدونها ويبرمونها معهم ، فليس غريباً على القادة الهاشميين فى تعاملهم مع هذه المدينة وسكانها من أصحاب الديانات ان يقفوا معها يعملون ما وسعهم الجهد على رعايتها وتجنبيها كل الظروف التى تهددها وتعرضها للشر والتخريب ، ويؤكدون على حماية المقدسات ودور العبادة فيها على أسس من الحرية الدينية واحترام حقوق الانسان وادائه للعبادة بأمن وسلام .

ومن المعلوم أن القدس وقعت ضحية للاطماع التى قادها الافرنج بما عرف عندهم بالحروب الصليبية ، والتي ادت إلى وقوع القدس تحت الاحتلال مايقرب من 90 عاماً حتى حررها القائد العظيم صلاح الدين الايوبي وسوف نرى فى المطلب الثانى كيف انه لم ينقل عن اي من الفقهاء القول بمنع زيارة المسجد الاقصى اثناء خضوعه لاحتلال الافرنج (الصليبيين) .
ويحمل الاردن بقيادته الهاشمية مسؤولية كبيرة فى رعاية المقدسات الاسلامية و المسيحية فيها بدأت مع اوائل القرن الماضى ، وقد تاكدت فى الاتفاقية التاريخية التى وقعها جلالة الملك عبد الله الثانى ابن الحسين المعظم مع فخامة الرئيس الفلسطينى محمود عباس والتي كان نصها:

اتفاقية بين جلالة الملك عبدالله الثانى ابن الحسين، صاحب الوصاية وخادم الأماكن المقدسة فى القدس ، و فخامة الرئيس محمود عباس، رئيس دولة فلسطين، ورئيس منظمة التحرير الفلسطينية ، ورئيس السلطة الوطنية الفلسطينية،

قال تعالى: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي

بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ سورة الإسراء، آية: 1

(1) تذكر رواية الطبرى أنه عندما وصل عمر بن الخطاب الجابية فى طريقه الى بيت المقدس جاءه نفر من بيت المقدس يطلبون الأمان والصلح ، فأجابهم وكتب لهم الأمان والصلح وهو الذى عرف بالعهد العمرية .
اما رواية الواقدي ، فتذكر ان هذا تم بعد وصول عمر لبيت المقدس .

قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَهُمْ بُنْيَانًا مَرْصُورًا ﴾ سورة الصف، آية : 4

أبرمت هذه الاتفاقية بين الأطراف السامي جلالة الملك عبدالله الثاني ابن الحسين، ملك المملكة الأردنية الهاشمية، صاحب الوصاية وخادم الأماكن المقدسة في القدس، وفخامة الرئيس محمود عباس، بصفته رئيساً لدولة فلسطين، ورئيس اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، الممثل الشرعي للشعب الفلسطيني، ورئيس السلطة الوطنية الفلسطينية .

مقدمة

- أ. انطلاقاً من العروة الوثقى بين جميع أبناء الأمة العربية والإسلامية ؛
 - ب. وانطلاقاً من المكانة الخاصة للقدس في الإسلام باعتبارها مدينة مقدسة ومباركة، واستلهاماً لارتباط الأماكن المقدسة في القدس في الحاضر والأزل وإلى الأبد بالمسلمين في جميع البلاد والعصور؛ ومستذكرين أهمية القدس لأهل ديانات أخرى ؛
 - ج. وانطلاقاً من الأهمية الدينية العليا التي يمثلها لجميع المسلمين المسجد الأقصى المبارك الواقع على مساحة 144 دونم، والذي يضم الجامع القبلي ومسجد قبة الصخرة، وجميع مساجده ومبانيه وجدرانه وساحاته وتوابعه فوق الأرض وتحتها والأوقاف الموقوفة عليه أو على زواره (ويشار إليه بـ "الحرم القدسي الشريف") ؛
 - د. وبناء على دور الملك الشريف الحسين بن علي في حماية ورعاية الأماكن المقدسة في القدس وإعمارها منذ عام 1924، واستمرار هذا الدور بشكل متصل في ملك المملكة الأردنية الهاشمية من سلالة الشريف الحسين بن علي حتى اليوم؛ وذلك انطلاقاً من البيعة التي بموجبها انعقدت الوصاية على الأماكن المقدسة للشريف الحسين بن علي، والتي تأكدت بمبايعته في 11 آذار سنة 1924 من قبل أهل القدس وفلسطين؛ وقد آلت الوصاية على الأماكن المقدسة في القدس إلى جلالة الملك عبدالله الثاني ابن الحسين؛ بما في ذلك بطريركية الروم الأورثوذكس المقدسية التي تخضع للقانون الأردني رقم 27 لسنة 1958؛
 - هـ. إن رعاية ملك المملكة الأردنية الهاشمية المستمرة للأماكن المقدسة في القدس تجعله أقدر على العمل للدفاع عن المقدسات الإسلامية وصيانة المسجد الأقصى (الحرم القدسي الشريف) ؛
 - و. وحيث أن منظمة التحرير الفلسطينية هي الممثل الشرعي والقانوني الوحيد للشعب الفلسطيني ؛
 - ز. وإيماناً بأن حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره يتجسد في إقامة دولة فلسطين التي تشمل إقليمها الأرض الواقع فيها المسجد الأقصى المبارك (الحرم القدسي الشريف) ؛
 - ح. وانطلاقاً من نصوص التصريح الرسمي الصادر بتاريخ 31 تموز من عام 1988 عن المغفور له جلالة الملك الحسين بن طلال، ملك المملكة الأردنية الهاشمية ، صاحب الوصاية على الأماكن المقدسة في القدس، والخاص بفك الارتباط بين الأردن والضفة الغربية الذي استثنى الأماكن المقدسة في القدس من فك الارتباط ؛
 - ط. وانطلاقاً من نصوص التصريح الرسمي الصادر عن الحكومة الأردنية بتاريخ 28 حزيران من عام 1994 بخصوص دورها في القدس، والذي أعاد تأكيد موقف الأردن الثابت ودوره التاريخي الحصري على الأماكن المقدسة ؛
- وبهدف إنشاء التزامات قانونية وتأكيد اعترافهم بالمراكز القانونية المبينة للأطراف السامية في هذه الاتفاقية، اتفقت الأطراف السامية المذكورة أعلاه على ما يلي :

المادة الأولى:

تعتبر مقدمة هذه الاتفاقية جزءاً لا يتجزأ منها وتقرأ وتفسر معها كوحدة واحدة .

المادة الثانية :

2-1 يعمل جلالة الملك عبد الله الثاني ابن الحسين بصفته صاحب الوصاية وخادم الأماكن المقدسة في القدس على بذل الجهود الممكنة لرعاية والحفاظ على الأماكن المقدسة في القدس وبشكل خاص الحرم القدسي الشريف (المعرف في البند (ج) من مقدمة هذه الاتفاقية) وتمثيل مصالحها في سبيل :

أ. تأكيد احترام الأماكن المقدسة في القدس ؛

ب. تأكيد حرية جميع المسلمين في الانتقال إلى الأماكن المقدسة الإسلامية ومنها وأداء العبادة فيها بما يتفق وحرية العبادة ؛

ج. إدارة الأماكن المقدسة الإسلامية وصيانتها بهدف (1) احترام مكائنها وأهميتها الدينية والمحافظة عليهما؛ (2) تأكيد الهوية الإسلامية الصحيحة والمحافظة على الطابع المقدس للأماكن المقدسة؛ (3) احترام أهميتها التاريخية والثقافية والمعمارية وكيانها المادي والمحافظة على ذلك كله ؛

د. متابعة مصالح الأماكن المقدسة وقضاياها في المحافل الدولية ولدى المنظمات الدولية المختصة بالوسائل القانونية المتاحة ؛

هـ. الإشراف على مؤسسة الوقف في القدس وممتلكاتها وإدارتها وفقاً لقوانين المملكة الأردنية الهاشمية .

2-2 يستمر ملك المملكة الأردنية الهاشمية، بصفته صاحب الوصاية وخادم الأماكن المقدسة في القدس ببذل المساعي للتوصل إلى تنفيذ المهام المشار إليها في المادة 2-1 من هذه الاتفاقية .

2-3 تعترف منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الوطنية الفلسطينية بدور ملك المملكة الأردنية الهاشمية المبين في الفقرتين (1) و(2) من هذه المادة الثانية وتلتزم باحترامه .
المادة الثالثة:

3-1 لحكومة دولة فلسطين، باعتبارها المجسدة لحق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره، ممارسة السيادة على جميع أجزاء إقليمها بما في ذلك القدس .

3-2 يسعى ملك المملكة الأردنية الهاشمية، والرئيس الفلسطيني للتنسيق والتشاور حول موضوع الأماكن المقدسة كلما دعت الضرورة⁽¹⁾ .

(1) أنظر على شبكة الانترنت موقع صاحب الجلالة الهاشمية الملك عبد الله الثاني ابن الحسين المعظم .

المطلب الثاني : اهمية شد الرحال للمسجد الأقصى وزيارته في هذه الأيام

واضح أن هذه القضية من القضايا الشرعية التي تدخل فيما يعرف فقهاً بحكم النوازل الحادثة.. فأساس النظر فيها نظر شرعي تحكمه قواعد الشريعة في الاجتهاد والاستنباط ولا يسمح لمن لا يعي هذه القواعد أو لا يقدر عليها أن يتكلم فيها إما بدافع سياسي أو نظر حزبي أو تباع الآخرين .

وحتى تصور المسألة تصويراً فقهياً دقيقاً فنتساءل بالقول : ما حكم شد الرحال إلى المسجد الأقصى المبارك وهو تحت الاحتلال؟ وبخاصة انه لا يسمح بهذا الشد للرحال إلا إذا وافقت سلطات الاحتلال وأذنت به سواء ، بمنح تأشيرة تنزل على جواز السفر أو بمجرد إذن يعطى به أي إشعار.

وواضح أن النص في الحديث الشريف بشد الرحال وزيارة المسجد الأقصى جاء نصاً مطلقاً لم يبين فيه وقوعه تحت الاحتلال أو عدمه ، فالأمر على ضوء ذلك اجتهادي بحت ، لذا يمكن القول بأن النص جاء مطلقاً ، فلا يجوز القول بأن زيارته تحت الاحتلال ممنوعة بحجة الاعتراف به والتطبيع معه ، لانه ليس وارداً في النص، ويكون القول بالزيارة او عدمها هو من باب الحديث عن المصالح والمفاسد في التعامل مع هذه القضية ، بل قال عدد من العلماء: إن استحباب الزيارة حكم ثابت بالنص والإجماع ، فلا يجوز العدول عن حكم الأصل إلى حكم آخر إلا بوجود معارض من الكتاب والسنة يمنعه بالدليل ، فالأمر من مسائل الاستصلاح ، الحكم فيه يكون على أساس الترجيح بين المصالح والمفاسد⁽¹⁾.

وقد سئل الشيخ ابن باز رحمه الله تعالى : في ظل التفاهم بين العرب واليهود، هل يجوز زيارة المسجد الأقصى والصلاة فيه، خصوصاً في حال الموافقة من الدول العربية؟ فأجاب: (زيارة المسجد الأقصى والصلاة فيه سنة إذا تيسر ذلك ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى « متفق على صحته). انتهى من "مجموع فتاوى ابن باز" (214/8)

وسألنا الشيخ عبد الرحمن البراك حفظه الله تعالى عن هذه المسألة فقال : " زيارة المسجد الأقصى الآن جائزة ومشروعة ، وقد اعتمر الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة ومكة تحت سلطان المشركين ⁽²⁾ .

وعلى من عزم السفر للمسجد الأقصى أن يراعي جملةً من الأمور:

1. أن تكون النية في السفر فقط إلى " المسجد الأقصى " ، دون غيره من أماكن العبادة أو المساجد .
2. أن لا يعقب الزيارة ولا يسبقها الذهاب إلى أماكن السياحة ؛ لما فيها من مفسد لا تخفى .

(1) أنظر شبكة الانترنت موقع الحنابلة تحت عنوان زيارة المسجد الأقصى، دراسة أصولية.

(2) أنظر موقع الاسلام سؤال وجواب على شبكة الانترنت المشرف العام الشيخ محمد صالح المنجد .

3. أن لا تكون الإقامة في فنادق يهودية إن تيسر غيرها .

4. أن يتجنب ما فيه إثراء لاقتصادهم قدر استطاعته⁽¹⁾.

وقد قال عدد من العلماء ان: (المعتمد الاساسي للمانعين من الزيارة هو النظر في مآلاتها وما يترتب عليها من التطبيع مع الاحتلال ، إن المفاصد المترتبة عليها أكثر من المصالح ، ومعلوم عند الفقهاء قاعدة عامة أن: (درء المفاصد أولى من جلب المنافع)، ثم بينوا أن دعم المقدسيين يمكن أن يتم بدون زيارة ، بل واجب المسلمين السعي لتخليص المسجد المبارك من الاحتلال⁽²⁾.

وإن أساس قول المانعين أن المنع فيه مصلحة لأنه منع من التطبيع مع العدو المحتل، فالحصول على تأشيرة منه اعتراف باحتلاله وإقرار به ؛ فالقدس تريدنا فاتحين لا مطبوعين مع الاحتلال الذي دنس مسجدها ، وحرقت منبره ، ومنع أهلها من الصلاة فيه.

وقالوا : يجب ان نقدر موقف الأب شنوده الذي قال : لن ندخل القدس إلا بعد زوال الاحتلال .

وقد اكد عددمن العلماء ومنهم شيخ الازهر الدكتور أحمد الطيب : (زيارة القدس لا تخضع لمفهوم الحلال والاحرام ، بل تخضع لقياس المصلحة العامة للمقدسيين) علماً انه قد ندد بزيارة المفتي السابق لجمهورية مصر العربية الشيخ علي جمعة للمسجد الاقصى على هذا الاساس⁽¹⁾.

وقد رد المجيزون على ذلك: ولا نسلم أن الحصول على إذن العدو في دخول أرضنا المحتلة يلزم منه الرضا باحتلاله أو الإقرار له بذلك ، وإلا لكان النبي صلى الله عليه وسلم راضياً بسيطرة العدو الكافر على مكة عندما دخل بموافقة قريش في صلح الحديبية على أداء العمرة في العام القابل⁽³⁾.

والواقع أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ليس فيه إقرار بخضوع البيت الحرام لسيطرة المشركين ، ولا باحتلالهم له ، وإن المصالح التي تجيز الزيارة من تكثير المسلمين في المسجد وإعلان تمسكهم به مصالح أولى بالاعتبار.

وهنا يأتي القول بأن القدس وقعت تحت الاحتلال في الحروب الصليبية التي سماها المؤرخون المسلمون بحروب الفرنجة حوالي تسعين عام ، ولم ينقل عن أحد من العلماء المنع من الزيارة رغم إساءة المحتل البالغة للمسجد الأقصى.

وقد بين بعض الباحثين ان زيارة المسجد الاقصى لم تنقطع ايام الاحتلال الصليبي ، وذكروا اسماء علماء وفقهاء زاروا المسجد الاقصى ، ودعوا إلى تخليصه من ايدي المحتلين ، وذكروا منهم : محمد بن الوليد الطرطوشي ، والحافظ عبد الكريم بن محمد ابو سعد السمعاني ، وذكروا انه الف فيها كتاب : فرط الغرام إلى ساكني الشام ، ونقلوا

(1) أنظر موقع الاسلام سؤال وجواب على شبكة الانترنت المشرف العام الشيخ محمد صالح المنجد .

(2) أنظر دراسة الدكتور حسين عفانة عن موضوع الزيارة، شبكة الانترنت.

(1) أنظر شبكة الانترنت الجزيرة نت في هذا الموضوع برنامج الاتجاه المعاكس كلام الاستاذ أحمد ابو مطر.

(2) أنظر المرجع السابق .

عن الامام ابن تيمية قوله : (زيارة المسجد الأقصى وبيت المقدس مشروعة في جميع الاحوال)⁽¹⁾.

وقد ناقش المانعون من الزيارة هذا الاستدلال بنفي أن يكون عدد من العلماء بالاسم قد قاموا بذلك زمن احتلال القدس أيام (الحروب الصليبية) . والمطروح هنا هو لماذا لم يتم أحد منهم بالإفتاء بالمنع بصرف النظر عن الأسماء ، ومع ذلك نقل عن بعضهم طلب فعل الزيارة ولو بالاحتياط⁽²⁾.

وقد تمت مناقشة هذا الأمر مناقشة واسعة في مؤتمر الطريق للقدس الذي انعقد في عمان برعاية صاحب الجلالة الملك عبدالله الثاني ابن الحسين المعظم في الفترة من 28-2014/4/30 وبعد مناقشة موسعة انتهى المؤتمر إلى القرار التالي :

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ

مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الإسراء، 1:17)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وبعد فقد ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى" والأصل استحباب زيارة المسجد الأقصى باتفاق العلماء.

وبخصوص زيارة المسجد الأقصى تحت الاحتلال:

أولاً: يرى العلماء المشاركون في المؤتمر أنه لا حرج في زيارة المسجد الأقصى المبارك في القدس الشريف للفئات الآتية:

1. للفلسطينيين أينما كانوا في فلسطين أو خارجها مهما كانت جنسياتهم.

2. للمسلمين من حملة جنسيات بلدان خارج العالم الإسلامي.

ثانياً: وفي جميع الحالات يجب أن تراعى الضوابط الآتية:

1- ألا يترتب على ذلك تطبيع مع الاحتلال يترتب عليه ضرر بالقضية الفلسطينية.

2- أن تحقق الزيارة الدعم والعون للفلسطينيين دون المحتلين ومن هنا نؤكد

على وجوب كون البيع والشراء والتعامل والمبيت والتنقل لصالح

الفلسطينيين والمقادة دون غيرهم.

3- أن يدخل الزائر ضمن الأفواج السياحية الفلسطينية أو الأردنية بعيداً عن برامج المحتل.

4- يفضل أن يكون مسار رحلة الأقصى ضمن رحلات العمرة والحج قدر الإمكان وبشكل جماعي مؤثر يحقق المصلحة الشرعية المعتبرة ويدعم

(1) أنظر لماذا يجب ان تزور المسجد الأقصى المبارك : د. وصفى الكيلاني : ص 30 .

(2) نقل ذلك الشيخ الحبيب الجفري في ندوة تلفزيونية اشتركت فيها : في برنامج الطريق الى القدس الذي يقدمه الدكتور وائل عربيات : في تلفزيون المملكة الأردنية الهاشمية .

الاقتصاد الفلسطيني والمقدسي تحديداً، وسياسياً بهدف حماية الأقصى والمقدسات. (1)

كما تصدت لبحث هذا الموضوع الكثير من الصحف والفضائيات التلفزيونية ، وانقسمت بين مؤيد ومعارض (2).

وهنا لابد من القول أن هذا التوجه لا يرضي سلطات الاحتلال ، بل هي تعمل على الحد من زيارة المسلمين للمسجد الأقصى بكل غطرسة وعنف ، فقيدت زيارة الفلسطينيين من أهل الضفة الغربية و قطاع غزة ، بل قيدت زيارة المسلمين حتى من القدس في أوقات كثيرة وشرطت ان يكونوا من كبار السن. وهنا لا بد من استخدام كل وسيلة ممكنة للضغط على الاحتلال باعتبار أن الزيارة أمر ديني دعا إليه الرسول الأعظم صلوات الله عليه وسلامه ، وأن هذا الأمر الديني يجب أن لا تتدخل به سلطات الاحتلال..

وهنا أقول لو ظل المسلمون يتمسكون بهذا الأمر من بداية الاحتلال ، وكان هنالك ملايين المسلمين الذين يقدمون لزيارة المسجد الأقصى باستمرار ، لما كانت تجرأت سلطات الاحتلال على فعل ما تفعله في القدس الشريف.. إن القول بأن هذا تطبيع مع الاحتلال إذا رضي المسلمون بذلك ، وإلا ما الذي يدفع المقدسيون الذين يرزحون تحت الاحتلال أن يفعلوا ما يفعلونه في الدفاع عن حرمة المسجد الأقصى في صور مشرفة هي محل تقدير وإشادة من الأمة بأكملها.

وهنا يتساءل الكثيرون هل زيارة السجين يعتبر اعترافاً بالسجان ورضاً به ، لا يقول بذلك عاقل ، وبخاصة مع وجود التوعية ، ووضع الشروط الضابطة للأمر بما يبعد الأمر عن أن يكون تطبيعاً أو اعترافاً بالاحتلال ، بل التأكيد على أمر ديني يقع تنفيذاً لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وتوجيهه ، وأن الأمر يجب ان يتم بالبعد عن كل صور الدعم للاحتلال ، بل ان يكون الدعم للمقدسيين من حيث الإقامة والشراء وغيره ، تأكيداً للحق الديني الإسلامي في المدينة المقدسة وأقصاها المبارك ، وتعزيزاً لضمود الشعب الفلسطيني ، ودعماً لرباطه على أرضه وحرصه على الدفاع عن مقدسات الإسلام.

وهنا يؤكد الباحثون على أنه لا بد من بيان ما المقصود بالتطبيع ؟ ، وذكروا أنه يعني الذهاب إلى الأراضي الفلسطينية أو الأماكن المقدسة ومصافحة الإسرائيليين واقامة علاقات تجارية واقتصادية وسياحية معهم ، أما الذهاب إلى القدس للصلاة في المسجد الأقصى فهذا كما عبر الأستاذ أحمد أبو مطر فهذا تعريب وأسلمة ودفاع عن القدس (1). إن الاحتلال يعمل على تفرغ القدس من سكانها والتضييق عليهم ليتركوها ، فقد بين بعض الباحثين أن سكانها من العرب كانوا 350 ألف سنة 1967م ، وهم الآن لا يزيدون عن 55 ألف ، فهي محاولات للإقصاء والإبعاد والتهويد.. فهل نترك سلطات الاحتلال تسرح وتمرح في القدس الشريف ، كما تريد .

(1) البيان الختامي الصادر عن مؤتمر "الطريق الى القدس تراجع شبكة الانترنت جفرا نيوز بتاريخ 2014/5/5

(2) تراجع شبكة الانترنت في موقع خاص لزيارة المسجد الأقصى المبارك.

(1) أنظر كلام الأستاذ أحمد أبو مطر في برنامج الاتجاه المعاكس الجزيرة نت.

أن أهلها الصامدين يمارسون كل اعتراض متاح ، فكيف نتصور أن الزائرين للقدس والمصلين في المسجد الأقصى سيكونون مطبوعين ومسلمين بالاحتلال ، إنهم سيكونون من الوعي والغيرة ما يمنعهم من أي صورة من صور التطبيع ، وبخاصة إذا تمت التوعية والبيان ألا يرافق الزيارة أي مظهر من مظاهر التطبيع والاعتراف بالاحتلال.

وإذا قيل أن سلطات الاحتلال ستمنع أي مظهر من مظاهر المقاطعة والاحتجاج ، بل ستمنع منح الموافقة ، فلنقل الحكم الشرعي ونطالب به ونندد بجرائم الاحتلال التي لم تتوقف من يوم الاحتلال.

والواقع يؤكد أن أعداداً كبيرة من المسلمين تزور القدس ولا تطبع ، إنما تؤكد حتى بوجودها هناك وصلاتها في المسجد الأقصى حرصها على عروبة القدس وإسلاميتها. إن مواجهة الاحتلال تتطلب شعوراً دائماً بحرص المسلمين على الأقصى كما هو حرصهم ووقوفهم بجانب أهل القدس الصامدين دعماً لصمودهم بالإضافة إلى كل دعم مادي ممكن.

ولا يوقف عند من يقول أن هناك من يزور ويدعم الاحتلال فهذا الأمر يجب أن يمنع بخطة شمولية تتبناها جهات العمل الإسلامي المشترك لتحمي الأقصى والقدس من التهويد والتدنيس ، ولنقم بالمواجهة والعمل المرتب المصون من أي مفاسد أو استغلال ، وبخاصة أن الزيارات تقع الآن وهي إن كان فيها زيارة للمسجد الأقصى لكنها تستمر لزيارة الشواطئ المحتلة وبحيرة طبرية وغيرها مما يوجد التطبيع وأكثر. هذا يجب أن يحارب ويوقف بل بنتنا نشكوا من التطبيع الاقتصادي واستيراد السلع الإسرائيلية ، لا يصح أن يقف العلماء مكتوفي اليد والمياه تجري من تحت أرجلنا ، لا بد لمجمعنا الفقهي من أن يقول كلمته ويضع ضوابطه وشروطه ، ويدعو الأمة إلى ذلك ، ويقترح الأدوات المناسبة ، والا فلتتولى منظمة التعاون الإسلامي وجامعة الدول العربية ذلك حماية لأولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين مسرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعراجهم إلى السموات العلى.

أنه بهذه الضوابط التي نشير إليها يجب أن يمتنع المانعون من الإساءة إلى من يقول بجواز الزيارة واتهامه بالعمالة للعدو الصهيوني، فهي وجهة نظره تحترم ، لكن عليه احترام وجهة النظر الأخرى وبخاصة إذا كانت أقوى حجة ودليلاً. وهناك من يقول بهذا ويقول بهذا والترجيح لمثل مجمعكم وليس بإعداد من يقول بهذا أو بذلك ، القضية قضية نظر واستدلال بصرف النظر عن العداد.

وهنا لا بد من الإشارة إلى قول الدكتور حسن خاطر الأمين العام للهيئة الإسلامية المسيحية لنصرة القدس : (نحن نتعامل مع الاحتلال بشكل يومي ونتحدث بلغتهم العبرية ونبيع ونشتري منهم، ونعمل في مؤسساتهم ورغم ذلك لا أحد يستطيع أن يزايد علينا أننا العدو لهم، فدعوا المسلمين أن يأتوا إلى فلسطين ليشاركوا في دعمنا فما الذي استفدناه من عزلنا ؟ قد أصبحت مدينتنا مدينة للأشباح والمسجد الأقصى يملؤه اليهود)⁽¹⁾.

(1) الجزيرة نت شبكة الانترنت برنامج الاتجاه المعاكس.

(1) المرجع نفسه

ويقول الأستاذ أحمد أبو مطر (كل من يمنع زيارة القدس الآن فهو يساعد على التهويد ويحول دون التعريب والأسلمة)⁽²⁾ .

وقد تبنت وزارة الأوقاف ودائرة الإفتاء الفلسطينية ، الدعوة للزيارة ، وقد بينت أن هذا الموضوع محسوم تماماً بنصوص نبوية دعت إلى شد الرحال إلى المسجد الأقصى ، ونقلت عن ابن تيمية قوله : إن زيارة القدس أو شد الرحال إلى بيت المقدس هي فضيلة مشروعة في كل الأوقات ، وبينت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يضع اشتراطات لزيارة القدس ، فهي فضيلة دينية ، ومن يقول عكس ذلك هو عملياً يناقض حديث النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو ما لا يجوز الالتفات إليه ، وأن المصلحة تقدر برأي أهل الأمر وأهل المصلحة انفسهم ، فهم الذين يقدرون المصلحة ، ويعلمون بوقوعها بالزيارة ، وليس بالامتناع عنها .

وبينوا أن في هذه الزيارة رفع لمعنوياتنا ، وتأکید على عروبة أرضنا ومقدساتنا وقدسنا ، وتأکید على الحق العربي الإسلامي في القدس ، وبخاصة أن المركز القانوني لمدينة القدس الشرقية هو أنها أرض فلسطينية محتلة ، ومن يزور المسجد الأقصى المبارك لا يزور الاحتلال ولا يأتي ليطبع معهم ، وهو عملياً يدعم الشعب الفلسطيني ويقف معه

والذين يمنعون الزيارة يقولون أن المصلحة في المنع ، وأنه إن كان بعض المصلحة في الزيارة ؛ فالمفاسد أكثر ، ودرء المفاسد مقدم على جلب المنافع. وان في عدم الزيارة مقاطعة للاحتلال ومقاومة للتطبيع ، وحرمان للاحتلال من منافع عديدة ؛ أهمها الاعتراف به والتعامل معه ، بل ودفع الرسوم له ، وفي الزيارة كسر للحاجز النفسي مع سلطات الاحتلال. وترد وزارة الأوقاف الفلسطينية بقولها: إذا كان أخذ الأذن من الاحتلال الاسرائيلي غير الشرعي لدخول القدس مضر ، فإن ترك القدس وحدها معزولة محاصرة مع أهله مضر أكبر من هذه المضره. وقالوا أن ترك القدس هو الخطيئة ، وهو الضرر الحقيقي الذي عاد على الأمة وعلى القدس الشريف. واستدلوا على جواز الزيارة بالمؤتمر الإسلامي الكبير الذي عقد في القدس بدعوة من الحاج امين الحسيني مفتي القدس ، وبحضور أكثر من مائة وخمسين من العلماء ، والذين قدموا من أكثر من 22 بلداً عربياً وإسلامياً ، وكان على رأسهم شيخ الأزهر في ذلك الوقت الشيخ محمد مصطفى المراغي والشيخ محمد رشيد رضا والشيخ عبد العزيز الثعالبي ، والقدس كانت تحت الاحتلال (الانتداب) البريطاني ، ولم يجدوا في ذلك حرج.

واستدلوا بفعل الرسول في زيارة البيت الحرام في عمرة القضاء واكدوا ان إسرائيل لن تكون فرحة بزيارة المسلمين للأقصى ، وهي تعمل على التضييق عليهم في ذلك. ومما اعلمني به بعض المطلعين إن إسرائيل تدعو العالم إلى زيارة القدس ، وتأخذ السياح إلى المسجد الأقصى مع ادلاء يزعمون للسياح أن المسجد الأقصى بنى مكان الهيكل المزعوم ، وأنهم يريدون أن يحرروه من هذا البناء ببناء الهيكل مكانه، بل يقدمون صور لهذا الهيكل المزعوم الذين يخططون لبنائه ، لذلك هم يشجعون الامتناع عن الزيارة حتى يبينوا للعالم عدم اهتمام المسلمين به فيستغلوا غفلتهم عنه ويعلو صوتهم عندها أن الموقع موقع هيكلمهم ، لذلك يؤكد المجيزون للزيارة ان فيها احياء لمنزلة المسجد الأقصى في نفوس المسلمين ، وتأكيذا لحقوقهم فيه، ومن هنا جاءت مطالبة

الرئيس الفلسطيني بحث المسلمين على زيارة المسجد الأقصى في المؤتمر الدولي الذي عقد حول القدس في قطر مؤخراً .

ويكرر المانعون للزيارة ردهم للاستدلال بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بصلح الحديبية و عمرة القضاء بقولهم هذا قياس مع الفارق ، وقد ذكروا في بيانهم لهذا الفارق أن أهل مكة لم يكونوا محتلين ، بينما نحن نعطي لسلطات الاحتلال بزيارتنا الشرعية .

وهذا مردود لأن الموضوع موضوع السيطرة والتحكم وفعل ما يروونه في المسجد؛ ألم يكونوا يطوفون بالبيت عراة وهم يصفقون ويصفرون ، ألم يضعوا في البيت الحرام 360 صنماً، ألم يدينسوا المسجد بقيامهم بأعمال الشرك في رحابه، والصهانية ألم يدينسوا المسجد الأقصى المبارك ، ويعتدوا على المصلين ، وهم يسعون لتقسيمه بصلاتهم فيه ، ومحاولاتهم تقسيمه بين المسلمين واليهود زمانياً ومكانياً .

والواقع ان الموضوع منوط بالسيطرة والتحكم والتي تتجلى بالاحتلال في حالة المسجد الأقصى ، وبالشرك ومقاومة الإسلام في حالة البيت الحرام .

وبعضهم يقولون إننا في الزيارة ندخل بتأشيرة، وهذا غير وارد بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والجواب أن المقصود بالتأشيرة هو الموافقة والسماح بالدخول ، وهذا فعله الرسول الأعظم . عندما أخذ موافقة قريش في صلح الحديبية .

لقد عاثت سلطات الاحتلال فساداً في المسجد الأقصى المبارك بالانفاق التي حفروها والكنس التي بنوها في مناطق عدة حول المسجد ، والمستعمرات التي نشروها في المدينة المقدسة ، وكذلك ما فعلوه بطريق باب المغاربة من هدم لها وبناء بدائل رفضت من جانب الأوقاف الإسلامية والمملكة الأردنية الهاشمية التي تتولى ادارة هذه الاوقاف والاشراف عليها بما فيها المسجد الأقصى المبارك ، وكما ان منظمة اليونسكو نددت بقرارات عدة باجراءات الاحتلال بهذا الخصوص .

فما معنى ان نقول ان الفلسطينيين هم وحدهم الذين يسمح لهم بالزيارة وهناك 4 مليون فلسطيني في الضفة و القطاع ممنوعون من الزيارة ، ولا بد ان نتذكر هنا ان المسجد الابراهيمي في الخليل كان مسجداً خالصاً حتى سنة 1990م ، عندما نفذ الاحتلال خطة تقسيمه وقد اصبح كنيساً يهودياً معظم اوقات اليوم (1) .

انها دعوة للمسلمين ليقبلوا على المسجد الأقصى المبارك ويقفوا معه ، ويعلنوا عن ارتباطهم به وغيرتهم عليه فيلتفوا حوله ويتكتلوا من اجله ، ويعملوا على دعم اهله الصامدين ابناء القدس ، وتمكينهم من الاستمرار في المواجهة .

ان المواجهة تحتم حول المسجد الأقصى وسلطات الاحتلال تفعل من خطتها للاستيلاء عليه فأحاطته وهددته بالانفاق و الحفريات وبناء الكنس ، والتشجيع على زيارته باشرافها دون اذن من الاوقاف الإسلامية ، لتمارس الكذب وتغيير الحقائق بالنسبة لتاريخه ، ويقدمون روايتهم الكاذبة في هذا المجال ، وقد بلغ عددهم حتى نهاية عام 2012 مليوني سائح ، ويخططون لرفعها إلى 10 مليون سائح يزورون القدس سنوياً

(1) انظر المرجع السابق : د. وصفي الكيلاني

باشرافهم⁽¹⁾ ، انهم يمارسون العدوان اليومي ويدنسون المسجد المبارك ويؤدون في رحابه صلواتهم .

ان في هذه الزيارة وتوافد جموع المسلمين على المسجد مقاومة فاعلة لمحاولات تهويده ، وتحريك للقضية على مستوى العالم الإسلامي لدفعه لتحريره ، هي فرصة للزائرين للمرابطة في المسجد و وقف اي عدوان عليه ولو باجسادهم .
وان محاولات تعطيل الزيارة وإعاقتها من جانب سلطات الاحتلال يجب ان يبرز ويبين على انه اعتداء من الاحتلال على حرية العبادة ، وتضييق على المسلمين في تنفيذهم لحث الرسول الاعظم صلوات الله عليه وسلامه على زيارة المسجد الاقصى .
وعلى ضوء ما تم عرضه في هذا البحث فانني اقترح ان يصدر قرار المجمع بهذا الخصوص كمايلي :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين القائل سبحانه : ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ ، وأصلي واسلم على النبي العربي الهاشمي الامين ، القائل صلوات الله عليه وسلامه : (لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ، ومسجدي هذا ، والمسجد الاقصى) ، وعلى آله الطيبين الطاهرين ، و صحبه الغر الميامين ، وعلى من سار على دربه ، واتبع هديه إلى يوم الدين وبعد ،،

فان مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورته الثانية والعشرين في الكويت في الفترة نظر في موضوع شد الرحال إلى المسجد الاقصى المبارك ، وهو واقع تحت الاحتلال ، وسلطات الاحتلال يقوم بتدنيسه والاعتداء عليه ، وتعطيل اعماره، وصيانة مرافقه ، والسماح لليهود و المتطرفين بالصلاة فيه بحماية جنود الاحتلال ، والسعي إلى تقسيمه زمانياً ومكانياً رغم القرارات الدولية ، بخصوص عدم الاعتراف باحتلاله واجراءاته ، والدعوة إلى اقامة الدولة الفلسطينية المستقلة ذلت السيادة وعاصمتها القدس الشريف ، مما يتطلب تحركاً اسلامياً فاعلاً لتحريره ، واستعادته لحوزة الاسلام والمسلمين .. ولما كان الرسول الاعظم قد دعا إلى زيارة المسجد الاقصى المبارك ، وبين اجر الصلاة فيه ، وان الله جل وعلا قد ربط ربطاً خالداً في قرآن يتلى على مر العصور بين المسجد الاقصى و المسجد الحرام.

فان المجمع الفقه الاسلامي الدولي يدعو المسلمين في جميع انحاء الارض لزيارة المسجد الاقصى المبارك ، اعلاناً من المسلمين عن ارتباطهم الثابت والدائم بأولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين مسرى الرسول الاعظم صلوات الله وسلامه عليه ومعراجه إلى السموات العلى ، ارتباطاً يبرز منزلته عندهم ، ويدفعهم إلى السعي إلى تحريره من صلف الاحتلال و غطرسته ،ويؤدى إلى دعم فاعل و مؤثر للصامدين في الارض المحتلة وبخاصة في القدس الشريف، دون تطبيع مع الاحتلال باية صورة من الصور؛ فلا ينزلون الا بالفنادق العربية، ولا يتعاملون الا مع فعاليات المقدسيين

(1) أنظر لماذا يجب ان تزور المسجد الاقصى المبارك : د. وصفي الكيلاني : ص14-17 .

وانشطتهم ، ولا يشاركون في برامج السياحة اليهودية حتى لا يستغلوا ويوجهوا لما يخطط اليها الاعداء من تهويد للقدس الشريف وسعي مرفوض لبناء الهيكل المزعوم.

لذا فان هذا الحث على الزيارة مشروط بالشروط التالية :

1- ألا يترتب على هذه الزيارة تطبيع مع الاحتلال يترتب عليه ضرر بالقضية الفلسطينية.

2- أن تحقق هذه الزيارة الدعم والعون للفلسطينيين فحسب دون المحتلين فيجب ان يكون التعامل الحياتي بيعا وشراء ومبيتا وتنقلا لصالح الصامدين من الفلسطينيين بعامة واهل القدس بخاصة دون غيرهم.

3- أن ترتب الزيارة بأفواج سياحية تنظم من مكاتب عربية واسلامية بعيداً عن برامج المحتل.

4- يفضل أن يكون مسار رحلة الأقصى ضمن رحلات العمرة والحج قدر الإمكان، وبشكل جماعي مؤثر يحقق المصلحة الشرعية المعتمدة ويدعم الاقتصاد الفلسطيني والمقدسي تحديداً، وسياسياً بهدف الى حماية الأقصى والمقدسات ، فيكون هدف الزيارة هو زيارة الاقصى وشد الرحال اليه وزيارة القدس الشريف فحسب .

وان أي اعاقه من سلطات الاحتلال للوصول إلى المسجد يجب ان يندد بها على مستوى عالمي، وتبرز على انها اعتداء على حق المسلمين الديني الثابت لهم بمنطوق الكتاب والسنة، وانها تضيق على المسلمين في حريتهم الدينية ؛ فهي اعتداء على حريتهم في العبادة .

والله سبحانه وتعالى الموفق والحافظ والمسدد

وأخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين



الدورة الثانية والعشرون
لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

زيارة القدس بين مشروعية المجيزين وأدلة الممانعين

إعداد

الدكتور محمد بشاري
أمين عام المؤتمر الإسلامي الأوروبي
عميد معهد ابن سينا للعلوم الإنسانية

خطة البحث:

المبحث الأول

القدس مكانتها الإسلامية وواقعها المعاصر

المطلب الأول: القدس: مكانتها وقدسيتها أرضها

المطلب الثاني: واقعها المعاصر بين انتهاكات مقدساتها وتخاذل نصرتها

المبحث الثاني

حرب الفتاوى في زيارة القدس بين الإباحة والتحريم

المطلب الأول: مشروعية المجيزين للزيارة مقاصدها وضوابطها

المطلب الثاني: أدلة الممانعين وغايتها الشرعية

النتائج والتوصيات

والله ولي التوفيق،،،

زيارة القدس بين مشروعية المميزين وأدلة الممانعين

المبحث الأول

القدس مكانتها الإسلامية وواقعها المعاصر

المطلب الأول:

القدس: مكانتها وقدسيتها أرضها

المكانة: تحتل القدس مكانة محورية في فكر وأفئدة الأمة الإسلامية فهي قبلة القلوب إليها تهفو النفوس ويتحرك الوجدان وفيها يسكن التاريخ ويتحدث الزمان بلغة عربية فصيحة وفيها تسكن الحضارة والمحبة والآباء التي جاء بها الأنبياء مع رسالات السماء السحاء. في القدس سيدنا عيسى بن مريم عليه السلام وفيها التين والزيتون اللذان أقسم الله بهما في قرآنه وطور سينين.

مكانتها عالية وأرضها مقدسة⁽¹⁾ تحمل اسم الله العظيم (القدوس) هي عاصمة الوحدة العربية وعاصمة التسامح والتسامي والتعالي على العصبية والقبلية والفئويات.

فيها المسجد الأقصى المبارك بوابة الأرض إلى السماء ومعراج المصطفى آخر الأنبياء وحائط البراق ومسجد قبة الصخرة المشرفة وقبور كثير من الصحابة والتابعين، فيها الزوايا والتكايا والمدارس والمقابر، فيها كنيسة القيامة ومسجد سيدنا عمر بن الخطاب. فهي مقدسة بمكانتها الدينية المميزة. وعدد العلماء والباحثون هذه الأهمية والمكانة والقدسية في عدة أسباب كالتالي:

1- قدسية أرضها المباركة: جاء هذا الوصف في القرآن الكريم يقول الله تعالى: ﴿ وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ ﴾⁽²⁾.

وقوله: ﴿ وَاسْلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ ﴾⁽³⁾.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿ يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴾⁽⁴⁾.

وجه الدلالة: وصف الله تبارك وتعالى أرض القدس بأن باركها وبارك فيها وهي مباركة وأرض مقدسة.

(1) للبيت المقدس عدة أسماء تفوق العشرين: انظر الحافظ ابن حجر: فتح الباري ص3/64-65. ط دار المعرفة.

(2) سورة الأنبياء آية 71.

(3) سورة الأنبياء آية 81.

(4) سورة المائدة آية 21.

ومن بركاتها الدينية أن الله خصها بالعديد من الأنبياء ابتداء من سيدنا إبراهيم عليه السلام إلى لوط عليه السلام إلى يحيى عليه السلام إلى عيسى عليه السلام كما عاش في رحابها آل زكريا وآل عمران ومريم عليهم السلام.

يقول ابن عباس (البيت المقدس بنته الأنبياء، وسكنته الأنبياء ما فيه موضع شبر إلا وقد صلى فيه نبي أو قام فيه ملك) (1).

2- معجزة الإسراء والمعراج تؤكد مكانة القدس والمسجد الأقصى بأنها تدخل في عقيدة المسلمين حيث أن الله تبارك وتعالى اختار أن يكون الإسراء برسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم من مكة إلى أرض القدس في المسجد الأقصى ليكون وصلاً للحاضر والماضي وتقديراً لمنزلة هذه البقعة المباركة. قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (2).

3- قبلة المسلمين الأولى: تحتل القدس في وعقل وحس المسلمين ووعيهم وفكرهم الديني أنها هي القبلة الأولى التي ظل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه يتوجهون إليها في صلاتهم منذ فرضت الصلاة ليلة الإسراء والمعراج في السنة العاشرة للبعثة على مدى ستة عشر أو سبعة عشر شهراً ليتحول رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم بأمر رباني إلى الكعبة في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (3).

ولا يعني تحول القبلة عن القدس إلى مكة أن القدس فقدت مكانتها الدينية بل ظل المسجد الأقصى أولى القبلتين وثاني المسجدين وثالث الحرمين. ويحتل مكانة تاريخية متميزة باعتباره ثاني مسجد بني في الأرض.

عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله أي مسجد وضع في الأرض أولاً؟، قال المسجد الحرام، فقلت: ثم أي؟، فقال: ثم المسجد الأقصى، قلت: كم كان بينهما؟ قال: أربعون سنة (4).

(1) انظر: ياقوت الحموي : معجم البلدان ص 166 دار صادر ، بيروت ط2 1995م.

(2) سورة الإسراء آية 1.

(3) سورة البقرة آية 144.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة 63/3 رقم الحديث 1189.

كما أن القدس تعتبر ثالث المدن المقدسة في العقيدة الإسلامية من حيث مكانتها القدسية فمرتبتها الثالثة في شد الرحال إليها كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا)⁽¹⁾.

وأن من مقاصد الشريعة الإسلامية في شد الرحال إليه أن لا يخلو هذا المسجد أبداً ممن يعمره بذكر الله وعبادته والصلاة فيه.

وإن وجه الدلالة من هذا الحديث واضحة في أهمية زيارة القدس على الدوام في كل أحوالها فإن أمر الشارع بشد الرحال إليها مع ما في تجشّم ذلك من المشقة وبذل النفقة وتوقع الهلكة في السفر دليل على أولوية ذلك في تحقيق مقاصد الشريعة وتطبيق مراد الله تعالى في مقدساته وبيوته⁽²⁾.

ولأجل ذلك كان فضل الصلاة فيه بألف صلاة فيما سواه كما جاء في حديث ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا رسول الله، أفتنا في بيت المقدس، فقال: أرض المنشر والمحشر، أيتوه فصلوا فيه، فإن الصلاة فيه كألف صلاة فقالت: أ رأيت أنه لم نطق أن نتحمل إليه أو نأتيه، قال: فأهدين إليه زيتا يسرج فيه، فإن من أهدى له كان كمن صلى فيه⁽³⁾.

4- أرض ومهبط الوحي ومقام الأولياء والصالحين ومصلى الأنبياء والرباط والجهاد إلى يوم الدين قرر ذلك رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم حين قال: يا معاذ إن الله سيفتح عليكم الشام من بعدي من العريش إلى الفرات رجالهم ونساؤهم وإماؤهم مرابطون إلى يوم القيامة. فمن اتخذ ساحلاً من سواحل الشام أو بيت المقدس فهو في جهاد إلى يوم القيامة".

وقد خصص رسولنا صلى الله عليه وسلم أرض القدس بأن بها طائفة منصوره حين قال (لا تزال طائفة من أمتي على الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك قالوا يا رسول الله وأين هم؟ قال ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس)⁽⁴⁾.

5- فتح المدينة المقدسة: يتجلى في فتح جيوش المسلمين بإمرة الصحابي الجليل "أبو عبيدة عامر بن الجراح" ومعاونه خالد بن الوليد سيف الله المسلول وعمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة ذلك الفتح الذي ثوج بقدوم الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب للاحتفاء بهذا النصر العظيم بما يتوازي وعظمة المدينة المقدسة حيث أعطى البطريرك صفرينوس وثيقة هي الأولى من نوعها في تحديد إطار

(1) الإمام النووي : شرح مسلم ط دار إحياء التراث العربي 168/9.

(2) انظر: د. علي جمعة: زيارة القدس المحتلة ودراسة شرعية وتاريخية سياسية واقعية - دار الإفتاء المصرية.

(3) رواه أحمد بن حنبل في مسنده 463/6 وابن ماجه في سننه - كتاب الإقامة 451/1 رقم الحديث 1407.

(4) رواه أحمد بن حنبل في مسنده 269/5 وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد 288/7.

العلاقة الإسلامية - المسيحية، عرفت بـ "العهد العمري". التي تؤكد عظمة الإسلام والمسلمين وتجسد الجوهر الإنساني للإسلام⁽¹⁾.

6- كان تحرير المدينة المقدسة الأول على يد القائد صلاح الدين الأيوبي سنة 1187م، بعد احتلال صليبي دام نحو 88 عاماً (1099م - 1187م)، أما التحرير الثاني فقد تم على يد الملك الصالح نجم الدين أيوب سنة 1242م.

وإن بناء سور القدس؛ فقام فيه الخليفة العثماني سليمان القانوني حيث بنى سوراً حول القدس عرف بسور سليمان وقد عملت اليهودية الصهيونية على تضليل الرأي العام العالمي بتصوير سور الخليفة العثماني سليمان القانوني بأنه سور سيدنا سليمان (عليه السلام) مستغلة التشابه في الأسماء⁽²⁾.

إن مكانة وفضائل القدس ومسجدها الأقصى عديدة تمتاز بها عن غيرها من المدن والبلدان الأخرى في هذا العالم. منها ما ذكر أن المهدي المنتظر سينزل في بيت المقدس والدجال لا يدخل بيت المقدس، والإهلال بالحج والعمرة من بيت المقدس، كما جاء في حديث أم حكيم بنت أمية عن أم سلمة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من أهل من المسجد الأقصى بعمرة أو بحجة غفر له ما تقدم من ذنبه".

وجه الدلال: المقصد الشرعي في ربط المساجد الثلاثة المقدسة بمناسك الحج والعمرة حتى تظل كلها حية كل عام في أفئدة المسلمين وتصبح مع القدس محطات سنوية في المناسك والشعائر الإسلامية وكذلك فضل الأذان والصدقة والصيام والاستغفار والدفن وكرامات عديدة أخرى لهذه الأرض المقدسة⁽³⁾.

(1) انظر: عبد الله توفيق كنعان: القدس والهاشميون ، ص93- منشورات اللجنة الملكية لشئون القدس 2011م.

(2) رواه أحمد وجماعة من أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد وهو حديث صحيح.

(3) انظر: صالح مسعود بوبصير: جهاد شعب فلسطين خلال نصف قرن - دار البيادر للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة 1987م.

المطلب الثاني

واقعه المعاصر بين انتهاكات مقدساتها وتخاذل نصرتها

أولاً: الانتهاكات الإسرائيلية لمدينة القدس وواقعه المعاصر:

إن المتتبع للانتهاكات الإسرائيلية للقدس والمسجد الأقصى المبارك يجد أنها بدأت منذ احتلال المدينة عام 1967م على يد "موشي ديان" قائد جيش الاحتلال الإسرائيلي عندما اقتحم المدينة المقدسة واحتلها وعاش فيها فساداً وتخريباً واقتحمت قواته المسجد الأقصى وهي مبهجة بالسلاح وداست بنعالها سجاد المسجد ووصلت حتى منبر صلاح الدين الأيوبي فضلاً عن الضرب المبرح الذي تعرض له المرابطون داخل باحات الأقصى. ودخل الجنرال "موردخ أيجور" المسجد الأقصى المبارك ورفع العلم الإسرائيلي على قبة الصخرة وحرق المصاحف وصادر مفاتيح أبوابه وأغلق المسجد حينها لمدة أسبوع ومنع المصلين من الدخول إلى المسجد. ووقف وخطب "موشي ديان" قائلاً "لقد أعدنا توحيد المدينة المقدسة وعدنا إلى أكثر أماكننا مقدسة، عدنا ولن نبرحها أبداً" وبذلك يكون أيد كلام رئيس وزرائه "ديفيد بن غوريون" وهو أول رئيس وزراء للكيان الإسرائيلي الذي قال "لا معنى لإسرائيل بدون القدس، ولا معنى للقدس بدون الهيكل" وأصدر قراراً حينها بمصادرة الأراضي الفلسطينية في القدس المحتلة وامتلاكها بدعوى أنها أراضيهم رغم وجود أصحابها ومالكها الأصليين وبالتالي صودرت في حينه ما يقارب 3345 دونماً⁽¹⁾.

حرق المسجد الأقصى:

في 1969/8/21 قام أحد المستوطنين الأسترالي الأصل ويدعى (دنيس روهان) بالوصول إلى ساحات الحرم القدسي مدعوماً من العصابات اليهودية المتطرفة وتمكن من الوصول إلى المحراب وإضرام النار فيه في محاولة لتدمير المسجد وقد أتت النيران على مساحة واسعة منه إلا أن المواطنين العرب حالوا دون امتدادها إلى مختلف أنحاء المسجد فكانت جريمة من أكثر الجرائم إبلاماً بحق الأمة وبحق مقدساتها⁽²⁾.

- قام الاحتلال الإسرائيلي في عام 1980م بالإعلان عن ضم القدس المحتلة إليها وأعلنت عن القدس بشطريها عاصمة موحدة لإسرائيل وسمحت حينها لليهود بالدخول إلى المسجد الأقصى في الأعياد والمناسبات ويمارسون فيها شعائر توراتية استفزازية وفي المقابل أغلقوا المسجد ومنعوا

(1) انظر الموقع الإلكتروني ساسة بوست www.sasapost.com/antahakat.mosque

(2) انظر: المسجد الأقصى المبارك - اعتداءات ومخاطر 1967 - 2005م إعداد مؤسسة الأقصى إصدار 1426 - 2005م.

المصلين من الدخول إليه. وفي العام التالي 1981 تم الإعلان عن اكتشاف نفق يمتد من أسفل الحرم القدسين يبدأ من حائط البراق ويمتد تحت المسجد الأقصى المبارك واستمرت الحفريات التي أدت إلى تصدع خطير في الأبنية الإسلامية الملاصقة للسور الغربي.

- في 1993 قام الاحتلال الإسرائيلي يرسم حدود جديدة لمدينة القدس الكبرى وتشمل أراضي تبلغ مساحتها 600 كم² أو ما يعادل 10% من مساحة الضفة الغربية لتبدأ حلقة جديدة من إقامة مستوطنات خارج حدود المدينة.

- المتتبع لإجراءات تهوية المدينة المقدسة على مر السنين الماضية يجد أنها قامت بسحب ما يزيد على أربعين ألف بطاقة هوية مقدسية بين عامي (1967 - 2010) أي 20% من الأسر المقدسية قد هجرت عن بيوتها وتتخذ الحكومة الإسرائيلية طرق وحجج متعددة لسحب هويات المقدسيين حتى تعمل على تغيير الطابع العربي فيها وقلب الكثافة السكانية لصالح اليهود وتعاقب المقدسيين بسحب هوياتهم في أحوال كثيرة تم تقنينها فمثلاً تقوم بسحب هوية من يعيش خلف الحواجز التي أقامتها، ومن يحمل جنسية أخرى. ونفذت ذلك في السنوات الأخيرة حيث فقد ما يقارب 20 ألف مقدسي حق الإقامة في المدينة بسبب اشتراط الحكومة الإسرائيلية إقامتهم داخل الحدود المصطنعة لها وأنه خلال العام 2012 فقط تم إلغاء حق الإقامة لأكثر من 4577 مقدسياً.

- منذ احتلال المدينة المقدسة أصدر الاحتلال العديد من القوانين العنصرية أبرزها إصدار قانون ضم القدس وترسيم حدود المدينة ومصادرة أراضي الفلسطينيين لبناء المستوطنات عليها ومن ثم هدم مئات المنازل وعدم وضع مخططات بناء للفلسطينيين في القدس الشرقية بغية إجبارهم على ترك مدينتهم وصولاً لتحقيق المشروع الإسرائيلي الهادف إلى أن يصل عدد اليهود في القدس 70% من نسبة السكان مقابل 30% فقط من العرب⁽¹⁾.

- يعتبر بناء جدار الفصل العنصري الذي أقامه الاحتلال الإسرائيلي على أراضي الضفة الغربية تطوراً سياسياً هاماً إضافة إلى إحداث كارثة بالنسبة للسكان المقدسيين الذين عزلوهم عن محيط مدينتهم وهو جدار طويل تم بناؤه عام 2002 بطول 700 كم² ويلف بشكل متعرج على معظم أراضي الضفة الغربية ويعزل 64 تجمعاً فلسطينياً يقطنها أكثر من 107 ألف فلسطيني مقدسي⁽²⁾.

- إن المواطن المقدسي يمر بظروف صعبة وخطيرة وهو يبذل كل ما يمكن للحفاظ على وجوده لكن المخططات الإسرائيلية تفوق قدرة المواطن ومن الصعب مواجهتها ومقاومتها بشكل فردي. كما أن الانتهاكات اليومية للمسجد الأقصى المبارك واقتحامه من قبل المستوطنين وإقامة الحفلات داخل

(1) إحصائية الهيئة الإسلامية المسيحية لنصرة القدس والمقدسات 2014 - رام الله.

(2) انظر: جدار الفصل العنصري والعائلة الفلسطينية: د. إيلين كتاب - جريدة حق العودة عدد 18.

ساحاته وإغلاق أبوابه أمام المصلين والتقسيم الزمني والمكاني المفروض عليه كلها محاولات لطمس هوية الإسلام في القدس من ناحية وهدم المسجد الأقصى من ناحية أخرى.

ثانياً: القدس قضية أمة وجب نصرتها:

إن الواجب على الأمتين العربية والإسلامية مساندة أهل القدس الذي يتعرض لهجمة شرسة أصابت الأرض والإنسان والمقدسات حيث أن سلطات الاحتلال تعمل على طمس الطابع العربي والإسلامي للقدس ومحو معالمها التاريخية والحضارية لتصبح مدينة يهودية، يجب على كل الأيدي الشريفة أن تمتد لنصرة القدس في محنتها والقيام بزيارتها ودعم أهلها والمرابطين في بيت المقدس واكناف بيت المقدس للحديث الشريف "لا تزال طائفة من أمتي على الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك، قالوا: وأين هم؟ قال: ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس"⁽¹⁾.

فالمسجد الأقصى والقدس في أمس الحاجة إلى أي جهد يميظ اللثام عما يجري من أعمال بشعة بحقها وتراثها وأهلها والتي تشكل إهانة للإنسانية ووصمة عار في جبينها⁽²⁾.

ونحن عندما نقول بأن الأمة ما زالت مقصرة تجاه القدس المدينة والإنسان والمسجد الأقصى، فإننا بكل تأكيد وبحسب وجهة نظرنا يجب أن تخصص في جميع موازنات الدول العربية نسب مرتفعة من الموارد المالية للقدس لتعزيز صمود أهلها، مثلما يجب أن لا تغيب إطلاقاً عن جميع نشرات الأخبار التليفزيونية والإذاعية، ولا عن صدر الصفحات الأولى للصحف والمجلات العربية، كما يجب أن توضع ركناً أساسياً في منهج التعليم العربي المدرسي والجامعي ولمختلف التخصصات الجامعية. فالقدس بأبعادها التاريخية والجغرافية والثقافية والعقائدية وأنماطها المعمارية وبخصائصها السكانية والبيئية يجب أن تدرس في مساقات التعليم المختلفة في العقيدة والتاريخ والجغرافيا والعلوم والهندسة والفنون وعلوم الاجتماع والسياسة والعلوم العسكرية وغيرها. وأن تدرس مساقاً إلزامياً في جميع الكليات الجامعية والمعاهد والمدارس العربية مع التركيز على الجانب القانوني لقضية القدس نظراً لكون جميع الإجراءات المتخذة من قبل الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة بحقها هي إجراءات مخالفة لجميع القوانين والأعراف والمواثيق الدولية وفي مقدمتها القانون الدولي الإنساني.

فتدريس مساق عن القدس بمراحل التعليم المختلفة، بدءاً من الروضة، ووصولاً إلى الدراسات العليا في الجامعات في مساق تعليمي متخصص، يؤسس لبناء جيل مواكب ومعايش للأخطار التي تتهدد المدينة المقدسة، ويسهم في خلق وعي عام على صعيد الأمة، بضرورة التحرك الجاد لحمايتها،

(1) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده 269/5 وذكره الهيتمي في مجمع الزوائد 288/7 - مرجع سابق.

(2) د. يوسف سلامة: إسلامية فلسطين، ص 65 - 66 - مكتبة وهبة.

ومواجهة الأخطار التي تتهددها وهو الأمر الذي لا يجوز تأجيله أو الاستكفاف عن القيام به، كونه الاختبار الحقيقي للأمة ومدى التزامها بقضاياها.

وعليها وضع إستراتيجية عربية للدفاع عن القدس. فالمدينة ذات البعد الثقافي والعقائدي والوجداني، وديعة الأمة بكل عمقها التاريخي ووعيتها الثقافي وإنجازها الحضاري، وهي أمانة في أعناقهم لذلك علينا أن نسارع لإنفاذها ومواجهة إجراءات المحتل بحقها، وتعرية المواقف المتخاذلة أو المتواطئة مع المشروع الإسرائيلي ضدها". هذا ما أكد عليه جلالة الملك عبد الله الثاني في مؤتمر القمة في الدوحة سنة 2009 لإيجاد خطة عمل عربية لحماية القدس من محاولات تغيير هويتها العربية وتقريغها من أهلها ولأجل ذلك زيارتها واجبة والمكوث بين أهلها للتضامن معهم والوقوف بجانبهم ملزمة.

فاتفاقيات جنيف وبخاصة الرابعة والبروتوكولات الإضافية الملحقة بها والمتصلة بجرائم الإبادة الجماعية، والجرائم ضد الإنسانية، والتي تعتبر الأساس الذي قامت عليه المحكمة الجنائية الدولية تنتهك بشكل واضح من خلال ممارسات الحكومة الإسرائيلية بحق القدس وأهلها، وهو المنطلق الذي يتوجب العمل من خلاله على ملاحقة قادة الكيان الإسرائيلي بموجبها في كل المحافل القضائية المتاحة⁽¹⁾.

لقد أثبت التاريخ أن القدس لم تدم إلا لسكانها، فكم من يد غازية استلبتها، ولكن سرعان ما يسترد سكانها وحدتهم أولاً ثم يستردون القدس، ويعيدون إليها عروبتها. إن الأمة اليوم بحاجة إلى تهذيب النفوس، وزرع المحبة في القلوب، ونبذ الأحقاد والضغينة، والابتعاد عن الأنانية والأطماع. إنها بحاجة إلى حب الإيثار، وتكريس الانتماء إلى العقيدة والوطن. إننا بعد هذا سنجد أنفسنا جسداً واحداً، إذا اشتكى منه عضو تداعي له سائر الأعضاء بالحمى والسهر. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "النصر مع الصبر، والفرج مع الكرب، وإن مع العسر يسراً"⁽²⁾.

إن القدس تدعو العالمين العربي والإسلامي للتضامن وتوحيد الكلمة، ونبذ الخلافات وتدعو العالم لزيارتها والتضامن معها ومع أهلها. وإذا لم تكن القدس والمسجد الأقصى حافزاً لذلك فما الذي سيكون؟ فالقدس تحتضن السلام، فإذا ما رحل عنها فإنه يرحل عن العالم أجمع، وإذا ما توطن فيها فإنه يتوطن في العالم أجمع، وإذا فُقد السلام في القدس فُقد في العالم أجمع أيضاً. إن النظرة إلى المستقبل لا شك في أنها تستمد من مبدأ الإيمان الراسخ بحتمية التطور والإنطلاق إلى الأمام. وأن أي جهد مهما كان حجمه صغيراً أو كبيراً لا يمكن أن ينتقل من مرحلة الخيال والفكر إلى مرحلة الواقع والتطبيق إلا إذا

(1) انظر: عبد الله توفيق كنعان: القدس والهاشميون: منشورات اللجنة الملكية لشؤون القدس ص 195 - 196 : 1432 هـ / 2011م .

(2) رواه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین - ج 3 ص 624.

صاحبه إيمان عميق واعتقاد راسخ بحتمية النضال والتفاني من أجل تحقيق الأمانى. ستبقى آمال الأمة سابحة في الخيال ما لم تتحول إلى ممارسات وأفعال تعيش في عقول ونفوس وقلوب الأفراد والمؤسسات، وإلا فستتحول كل الجهود- لا سمح الله- إلى كلمات تسبح في الهواء، أو تعوم على سطح الماء⁽¹⁾.

(1) انظر : القدس والهاشميون ص197، مرجع سابق.

المبحث الثاني

حرب الفتاوى في زيارة القدس بين الإباحة والتحريم

مع التطورات المتلاحقة إلى ما يجرى اليوم على أرض الإسراء والمعراج وما يضمه الإحتلال الإسرائيلي من تقسيم المسجد الأقصى زماناً ومكاناً بعد أن حفر الأنفاق تحته وكرر الاقتحامات والإغلاقات لأبوابه من فوقه وحفر الأنفاق من تحته. وبعد أن هود المدينة المقدسة وإفراغها من سكانها المقدسيين، ينبغي تأكيد معنى أن القدس والمسجد الأقصى ليست قضية فلسطينية وحدها وإنما هي قضية الأمة الإسلامية والعربية جمعاء، ورغم التفاؤل ببعض الحراك هنا أو هناك لنصرة القدس والمسجد الأقصى المبارك إلا أن حرب الفتاوى التي صدرت مؤخراً والتي تباينت بين إباحة الزيارة وبين تحريمها والقدس تقبع تحت الاحتلال ووصل الأمر إلى حد التخوين والتجريح والتطاول على العلماء والرؤساء وأصبح يفتي في هذا الأمر صاحب السياسة وصاحب البقالة العامي والجاهل المفتي والعالم وأصبح الأمر الأمر اختلاف لا خلاف وأصبح هناك فرق مختلفة وأحزاب لها وجهات نظر في الزيارة من عدمها. ومع كل ذلك ينبغي التأكيد على قضية مهمة وهي أن أهل الاختصاص والمشتغلين بالعلم الشرعي هم الأولى لبيان شرعية الزيارة من خلال ضبط الضوابط وبيان المقاصد والتأصيل الفقهي. ونرى أن يصدر رأياً شرعياً تأصيلياً فقهياً من مجمع الفقه الإسلامي الدولي لينهي الجدل في هذا الموضوع ويغلق الباب أمام الاختلاف وتبني مشروعية الزيارة بوضوح بالأدلة الشرعية والمصالح المرعية من الكتاب الكريم والسنة النبوية القولية والفعلية والتقريبية وفعل الصحابة وإجماع الأمة القولي والفعلي ودحض كل شبهة تثار في هذا الصدد، وبيان المقاصد الشرعية ومراد الله تبارك وتعالى في مقدساته ومن هنا وفي هذا البحث جمعت أدلة المجيزين للزيارة مقاصدها وضوابطها والممانعين ومقاصدهم باختصار رغم أن الموضوع قد يكتب فيه مجلدات وتلقى فيه محاضرات.

المطلب الأول

مشروعية الجيزين للزيارة مقاصدها وضوابطها

أيد أصحاب هذا الرأي زيارة القدس والصلاة في المسجد الأقصى المبارك وهما تحت الاحتلال والمبيت في فنادقها والشراء من محلاتها لدعم اقتصادها ومؤازرة أهل القدس والمرابطين فيه لحماية المدينة من التهويد وانتهاكها للمسجد الأقصى المبارك.

قال د. علي جمعة مفتي مصر السابق⁽¹⁾ في بحث له عن الزيارة " استعنت بالله تعالى فيه على وأد أعظم بدعة. ودحض أكبر فرية في التاريخ الإسلامي للقدس الشريف وهي دعوى تحريم زيارتها إذا أحتلت تلك الأكدوبة التي لم يعرفها المسلمون عبر تاريخهم الطويل في العلاقة مع المقدسات والتي أوشكت أن تضيع القدس بسببها" مبيناً أن القول بتحريم زيارتها في حال احتلالها من الكذب على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، وان في ذلك هدماً لمقاصد الشريعة ومراد الله تعالى، وان الثابت أن زيارة القدس الشريف بأي وسيلة كانت وكيفما كان السبيل إليها، هو مطلب وطني عربي، كما هو مطلب ديني وشرعي".

وقد أورد أصحاب هذا الرأي الأدلة الآتية:

أولاً: إن واقع القدس الآن يندى له الجبين فالمدينة معزولة عن محيطها الفلسطيني بجدار الفصل العنصري والحواجز العسكرية ومنع دائم لأهل فلسطين من غير القدس للدخول إليها أو الصلاة في المسجد الأقصى بل الاحتلال يمنع من كان عمره أقل من خمسين سنة من الصلاة في المسجد الأقصى وفي الآونة الأخيرة منع النساء ويحاول تقسيم المسجد زماناً ومكاناً فممنع دخول المسجد من الساعة السابعة صباحاً وحتى العاشرة والنصف وفي المقابل سمح لعصابات المتطرفين بدخوله في هذا الوقت بدعم من الجيش وإقامة الصلوات التلمودية واستولى على مفاتيح أبواب الأقصى إضافة إلى باب المغاربة المغلق منذ احتلال المدينة المقدسة عام 1967م.

هذا كله يؤكد وجوب شد الرحال للمسجد الأقصى من كل مكان سواء من العرب أو المسلمين في العالم أجمع وكل من يستطيع الوصول بأي طريقة كانت للمدينة المقدسة فليعمل للوقوف بجانب أهل القدس وعدم عزلها عن العالم. وهذا مقصد حديث الرسول صلى الله عليه وسلم أن المسجد الأقصى من المساجد الثلاثة التي من شأنها أن تشد الرحال إليها و على فضل زيارتها وعظم ثواب الصلاة فيها وان من مقاصد الشريعة الإسلامية أن لا يخلو هذا المسجد أبداً ممن يعمره بذكر الله وعبادته والصلاة

(1) أ.د. علي جمعة - زيارة القدس المحتلة - دراسة شرعية تاريخية سياسية واقعية ص 3.

فيه قال صلى الله عليه وسلم "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجدي والمسجد الأقصى"⁽¹⁾ وهذا تنبيه واضح على أهمية زيارة القدس على الدوام في كل أحوالها فلم يفيد شدد الرحال في حالة الاحتلال أو عدمه والأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص على تقييده، والمقرر في علم أصول الفقه أن الأمر المطلق يقتضي عموم الأمان والمكان والأشخاص والأحوال، وانه على إطلاقه حتى يأتي ما يقيد ولا يجوز تقييد المطلق ولا تخصيص العام إلا بدليل.

ففي عدم الزيارة للقدس والصلاة في المسجد الأقصى تعطيل لأمر نبوي وتقييد المطلق وتحريم المباح. **ثانياً:** الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم جاء إلى المدينة المقدسة ليلة الإسراء والمعراج وصلى في المسجد الأقصى إماماً بالأنبياء بل هناك من العلماء⁽²⁾ قال أن آيات قرآنية نزلت على الرسول صلى الله عليه وسلم في القدس كقوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾⁽³⁾ فهذه الآية نزلت على الرسول صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء والمعراج في القدس عندما كان مجتمعاً مع الأنبياء جميعاً وإلا كيف سيسأل الذين من قبله لولا أنه مجتمع فيهم؟ وما اجتمع فيهم إلا في المسجد الأقصى.

علماً بأن القدس في ذلك الوقت كانت واقعة تحت سيطرة واحتلال الفرس المجوس بعد أن خلصوها من حكم الرومان، فلماذا لا يأخذ المسلمون فعله قدوة لهم ويقومون بزيارة القدس والصلاة في المسجد الأقصى تأسيساً بالنبي الكريم؟

قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽⁴⁾.

ثالثاً: زيارة الرسول صلى الله عليه وسلم لمكة ودخوله بها في عمرة القضاء وطاف حول الكعبة وكانت مكة لا تزال بين يدي الكفار ولم يتم فتحها بعد فلماذا لا يتعامل المسلمون في كل مكان مع واقع المسجد الأقصى بنفس المنطق؟

إن الله تبارك وتعالى جعل دخول المقدسات وهي تحت سيطرة الأعداء وزيارتها وإعمارها بالشعائر الإسلامية صفة هذه الأمة المحمدية فأنزل الله تعالى سورة كاملة هي "سورة الفتح" من أولها إلى آخرها في شأن قضية الحديبية التي كان جوهرها زيارة المقدسات وإعمارها وهي تحت سلطات المشركين إثباتاً

(1) سبق تخريجه.

(2) انظر بحث د. ماهر خضير: القدس وما خصها من مكان النزول في آيات القرآن الكريم موقع: دنيا الوطن www.alwatanvoice.com/content/print

(3) سورة الزخرف آية 45.

(4) سورة الإسراء آية 1.

لحق المسلمين فيها ويكون ذلك عنواناً واضحاً على امتثال المسلمين لأمر الله تعالى، وشاهداً على اختلافهم عن اليهود في العصيان واختلاف الأعذار والمبررات⁽¹⁾.

وأكد هذا المعنى د. محمد الغزالي - رحمه الله - في كتابه "فقه السيرة" حيث قال: "جاء تفكير المسلمين في زيارة المسجد الحرام بداية لمرحلة متميزة في تاريخ دعوتهم، أليسوا يعالنون بعزمهم على دخول مكة، وهم الذين طردوا منها بالأمس وحوربوا، حيث استقر بهم النوى؟ وظلت حالة الحرب قائمة بينهم وبين قريش، لم تسفر عن نتيجة حاسمة؟ فكيف ينوون العمرة في هذه الظروف؟

والجواب: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أراد بهذا النسك المنشود إقرار حق المسلمين في أداء عبادتهم وإفهام المشركين أن المسجد الحرام ليس ملكاً لقبيل يحتكر القيام عليه، ويمكنه الصدُّ عنه، فهو ميراث الخليل إبراهيم، والحج إليه واجب على كل من بلغه أذان⁽²⁾.

وبالرجوع إلى ما قاله وزير الأوقاف الأسبق لمصر د. حمدي زقزوق في تصريح جلي بعنوان "زيارة القدس بين التأييد والرفض" فقال (أراد النبي عليه الصلاة والسلام أن يعتمر ومعه عشرة آلاف من المسلمين، على الرغم من أن مكة كانت حينذاك في يد كفار قريش وأن الأصنام كانت منصوبة حول الكعبة فهل كان النبي صلى الله عليه وسلم يريد أن يعترف بسيطرة المشركين على المسجد الحرام وبشرعية الأصنام المنصوبة حول الكعبة؟ لقد أراد فقط أن يؤكد الحق الإسلامي في زيارة المسجد الحرام والطواف حول الكعبة والسعي بين الصفا والمروة وفي ذلك أبلغ رد على من يعارضون زيارة المسجد الأقصى اليوم بحجة أنه تحت الاحتلال الصهيوني⁽³⁾).

رابعاً: القدس وقعت قبل الاحتلال الإسرائيلي تحت الاحتلال الصليبي لسنوات وعقود طويلة حيث سقطت في يد الصليبيين سنة 492هـ وقتلوا ما يزيد على سبعين ألفاً من المسلمين وطردوا أهلها المقدسيين المسلمين واستوطنوها وطلبوا من النصارى القدوم إليها وسكنها واستولوا على البيوت والأراضي والأملاك كما يفعل اليهود اليوم في بيوت المقدسيين وظلت تحت سلطة الاحتلال الصليبي قرابة تسعين عاماً ثم فتحها الله على يد الناصر صلاح الدين الأيوبي فعادت القدس إلى المسلمين عام 642 هـ فأين الفتاوى بتحريم زيارتها على المسلمين في تلك الفترة؟ وكان أنذاك من العلماء وأئمة المسلمين كالعز بن عبد السلام وأبو حامد الغزالي وابن تيمية فهؤلاء زاروها وأقاموا فيها وغيرهم في فترة وقوعها تحت الاحتلال الصليبي بل بقيت زيارتهم متواصلة إلى القدس وتعاملوا مع الزيارة كأنها واجب كفائي يتناوب على فعله والسعي في رفع حرج تركه على الأمة الإسلامية، بحيث لم تخلُ مقدساتها في تلك الفترة الصليبية ممن يعمرها بذكر الله تعالى، وزارها في تلك الأثناء الكبار من علماء المسلمين ومؤرخيهم وفقهائهم ومحدثيهم وأوليائهم وصالحيهم جماعات وأفواجا ووجدانا وأفراداً ومنهم من كان

(1) د. علي جمعة: زيارة القدس، ص29 مرجع سابق.

(2) د. محمد الغزالي: فقه السيرة ص325 - دار القلم.

(3) جريدة الأهرام بتاريخ 2010/5/22م.

يتردد إليها ذهاباً وإياباً ومنهم من جاور بيت المقدس وهو في يد الصليبيين، كابن عربي والطرطوشي والمارديني ومنهم من كان يدرس في المسجد الأقصى كالعلامة أبي المظفر سبط ابن الجوزي رحمه الله وغيره من العلماء في تلك الفترة⁽¹⁾.

كما أن كثير من الدول العربية خضعت للاحتلال الأجنبي في العصر الحديث فلم نسمع فتاوى تحرم زيارة هذه البلاد وهي تحت الاحتلال كالجرائر مثلاً خضعت للاحتلال الفرنسي أكثر من 130 عاماً ولم نسمع أحداً من العلماء حرم دخولها على غير الجزائريين بسبب احتلالها ومثلها مصر والشام وغيرها من بلاد العرب والمسلمين. فوجود سيطرة الاحتلال بالقوة على مقدساتنا لا يعني الانقطاع عن بيت الله وقده وحرمة، كما يدعى أصحاب الرأي الراض للزيارة وهي تحت الاحتلال فهذا ادعاء بأحكام فاسدة ما أنزل الله بها من سلطان يصدون بها عباد الله عن تنفيذ أمر الله بزيارة بيته والصلاة في قدسه.

خامساً: زيارة القدس والمسجد الأقصى يمكن أن تكون تطبيعاً إذا كانت ذهاباً للمحتلين بهدف عقد اتفاقيات تجارية أو اقتصادية أو استثمارية أو سياحية معهم أما الزيارة كمسلمين للصلاة في المسجد الأقصى المبارك بنية الاعتكاف والرباط فيه ودعم صمود أهل القدس فهذا واجب مفروض على كل مستطيع، ويديهي عند جميع العقلاء أن زيارة السجين والعناية به والنظر في مصلحة وسبل دعمه وإنقاذه ليست اعترافاً بالسجان فضلاً عن أن تكون تطبيعاً معه وهذا المعنى الذي أكد عليه زعماء القدس وعلمائهم كالدكتور فيصل الحسيني - رحمهم الله - الذي كان دائماً ينادي على العرب والمسلمين لزيارة القدس الشريف ويرد على من يمنعها بعبارته المشهورة (إن زيادة السجين ليست اعترافاً بالسجان) ولا شك أن كلام أهل القدس مقدم على كلام غيرهم عند التعارض، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره وهم أكثر المسلمين تصوراً لقضاياهم وهمومهم ومهددات وجودهم وتحديات صمودهم وسبل إنقاذهم وقد اجتمعت كلمتهم على الجزم بأن مقاطعة المسلمين للقدس كان لها أكبر أثر سلبي عليها وكانت أعظم هدية مجانية للصهاينة وأن القدس لن تحرر بالمقاطعة ولن يفك أغلالها بإدارة الظهر لها، بل هي تحتاج إلى عين ترى وقدم تسعى، وأن هذه الزيارة عبادة وشعيرة إسلامية لن تستطيع قوة على وجه الأرض أن تمنع المسلمين من أدائها، ولا يمكن أن تنسخها مواقف سياسية حزبية أو فتاوى شاذة، ورفضوا جميعاً الفتوى المزعومة بتحريم شد الرحال إليها تحت الاحتلال وأن هناك فارقاً بين زيارة القدس الشريف والمسجد الأقصى التي هي رباط في سبيل الله ودفاع عن مسجدها الأسير وتأكيد على حق المسلمين فيها وتجديد للعهد مع الله في إنقاذها وتعظيم لشعائر الله بإعمارها وإحياء للسياحة الدينية في مزاراتها وإطلاع على معاناة أهلها ودعم ومؤازرة لصمودهم التاريخي وتكثير لسواد المسلمين وتكثيف للحضور الإسلامي والعربي فيها وإنعاش لاقتصادها وإحياء

(1) محمد بن طولون الصالحي: القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية 71/1 - 76 مجمع اللغة العربية - دمشق.

لأوقافها وإفشال لمحاولات تهويدها وتحد للعدو الذي يريد عزلها، وبين التطبيق مع الاحتلال بالاعتراف بهيمنته على المقدسات أو شرعية محاولات لتهويدها وطمس هويتها العربية والإسلامية أو محو آثار جرائمه الدنسة من ذاكرة الفعل الإسلامي والعربي⁽¹⁾.

سادساً: الحصول على تأشيرة إسرائيلية من الصهاينة لزيارة القدس فإنه ليس من التطبيق في شيء لأنه لا يشتمل على شيء - ولو ضئيل - من التعاون مع اليهود أو الدعم لهم، علمياً أو فنياً أو مهنيًا كما لا يعد شكلاً من أشكال الاعتراف بهم أو بدولتهم، بل طلب التأشيرة منهم هو بمثابة التعامل مع الواقع بمعطياته وإمكانياته للوصول إلى تعظيم المقدسات والحفاظ عليها. والقول بأن مجرد أخذ التأشيرة الإسرائيلية لزيارة القدس الشريف حرام ولا يجوز: هو كلام غريب عن الفقه الإسلامي وبعيد عن مقاصد الشريعة الإسلامية ومتناقضة مع الأحكام الشرعية المستقرة المتفق عليها التي تؤصل لمشروعية دخول المسلمين إلى ديار غير المسلمين لشتى الأغراض الدينية والدينية المعتبرة إذا أمنوا على أنفسهم، وهدام لمبدأ الاستئمان والاستجارة الذي عقد له فقاء المسلمين أبواباً كاملة في الفقه الإسلامي تؤسس لتأصيل العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم في حالة الحرب والسلام ومتجاهل لمبدأ المعاملة بالمثل الذي قرره عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما أمر أن يؤخذ من تجارهم مثل ما يأخذونه من تجارنا مع ما يتضمنه ذلك من الإقرار بدخول المسلمين لبلاد الحرب وفق شروط الكفاء ودفع ضرائبهم وإجماع الصحابة على قبول ذلك بعدم إنكارهم على عمر رضي الله عنه وما أصله علماء الأمة وفقهاؤها لهذه الأحكام المرعية بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة من غير أن يكون شيء من ذلك مقتضياً للاعتراف بالعدو وجرى عليها عمل المسلمين سلفاً وخلفاً عبر الأعصار والأمصار في علاقاتهم وتعاملاتهم وتجاراتهم مع ديار غير المسلمين واعتبروها صورة من صور الاستئمان المشروعة، وقد عقد الإمام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الإمام أبي حنيفة رضي الله عنهما باب في دخول المسلم دار الحرب وسماه (باب فيمن دخل أرض الحرب مستأماً للتجارة)⁽²⁾.

وقد استأذن النبي صلى الله عليه وسلم من المشركين في دخول البيت الحرام وزيارته فأبوا الإذن له إلا بشروطهم، فوقع معهم عقد الأمان في الحديبية مع ما فيه من الشروط المجحفة ومع ما هم عليه من الظلم البين في الاستيلاء على أراضي المسلمين بمكة وإخراج أهلها منها وسلب أموالهم وحقوقهم ولم يكن هذا الصلح اعترافاً من النبي صلى الله عليه وسلم بشرعية كيان الظلم والكفر والشرك ولا باعتنائهم على المسلمين. ودعوى أن التأشيرة إقرار كتابي أما الاستئذان بالدخول فكان شفهيًا هي دعوى باطلة لأن النبي استأذن المشركين في دخول مكة شفاهة فأبوا عليه إلا أن يدخلها من قابل ووقعوا بذلك معاهدة كتابة كتبها سيدنا علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه.

(1) انظر: أ.د. علي جمعة: زيارة القدس ص329، مرجع سابق.

(2) الإمام محمد بن الحسن الشيباني: السيد الصغير، ص191، ط الدار المتحدة للنشر.

وقد حفلت كتب التاريخ والتراجم بذكر عشرات من العلماء والقادة والصالحين ممن زاروا القدس الشريف والمسجد الأقصى تحت الاحتلال الصليبي سواء بموافقة الاحتلال أو بدونها.

وهاهو الإمام الزاهد أبو المظفر سعيد بن سهل بن محمد النيسابوري الفلكي ت 560 هـ شيخ الحافظ ابن عساكر قد زار القدس بعد أن أخذ له الحاكم الصالح نور الدين زنكي إذناً من الفرنجة بالزيارة مع أنهم كانوا محتلين لكثير من ديار المسلمين وكان المسلمون في حرب معهم ولم يعد ذلك اعترافاً بالاحتلال قال: (وطلب زيارة البيت المقدس فأخذ نور الدين له إذناً من الفرنج فزاره وعاد إلى دمشق) (1).

سابعاً: أيد زيارة القدس وهي تحت الاحتلال كبار العلماء وأهل الرأي والفكر والقادة في العالمين العربي والإسلامي ومنهم من أيد الزيارة ومنهم من دافع عنها. كالشيخ د. محمد سعيد رمضان البوطي الذي قال: (أفي المسلمين من يجرؤ أن يقول لنا: أن ننسخ ما قد نص عليه بيان الله في محكم تبيانه وما قد ندبنا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في أحاديثه الصحيحة بسبب الاحتلال الذي قد تمادى وهيمن على المسجد الأقصى وما حوله..) واستنكر على من يقف خلف تحريم زيارة القدس واعتبر أن من يفتي بمنع الزيارة يستهدف المقاومة ومنع تحرير الأقصى (2).

ومن أيد الزيارة أيضاً فضيلة الشيخ العالم الجليل د. عبد الله بن بيّه الذي أشار على فضيلة الشيخ الحبيب الجفري بزيارة المسجد الأقصى وهي تحت الاحتلال الصهيوني وقال له نصاً: (الأصل جواز الزيارة فإن بقيت في ميزان المصالح والمقاصد فنسأل علماء فلسطين وفعلاً سأل فضيلة مفتي القدس الشيخ محمد حسين الذي أفتى بشد الرحال إلى المسجد الأقصى والقدس وقال: "دعوتنا لشد الرحال نحو القدس والأقصى قائمة هي دعوة استراتيجية لكل من يستطيع الوصول إليها" واعتبر الفتاوى التي صدرت من علماء المسلمين وتحرم زيارة القدس والأقصى في الوقت الراهن فإنها لا تستند إلى أي سند شرعي أو منطقي وأضاف "هذه الفتاوى ما هي إلا وجهات نظر والواقع أن النصوص الشرعية كلها تتضافر على نصرته القدس والأقصى (3).

ثامناً: إجماع علماء الأمة على مشروعية زيارة القدس وهي تحت الاحتلال والدعوة لكل من يستطيع الوصول للمسجد الأقصى خاصة ممن يحملون جنسيات غير فلسطينية في العالم العربي والإسلامي والأقليات المسلمة في دول أوروبا الذين يحملون جنسيات هذه الدول مثل دول الاتحاد الأوروبي والأمريكيتين وأستراليا وغيرها من دول العالم لتمكنهم من الوصول إلى القدس بهدف الصلاة في المسجد

(1) ابن النديم: بغية الطالب 4304/9 ط دار الفكر.

(2) خطبة كاملة لفضيلة د. محمد رمضان البوطي على رابط:

www.youtube.com/watch?v=hbp90Q-xnri&feature=youtube.

(3) فتوى دار الإفتاء بالقدس بتاريخ 2013/2/2م.

الأقصى ومؤازرة أهل القدس والتضامن معهم ضد من يحاول طردهم من وطنهم وهدم مقدساتنا الإسلامية والمسجد الأقصى المبارك.

وصدرت فتوى جامعة عن علماء الأمة الإسلامية أعلنها الشيخ رائد صلاح رئيس الحركة الإسلامية داخل الخط الأخضر (فلسطين 48) وذلك يوم 2009/6/3 ونصها (علماء الأمة يحرمون تدويل قضية القدس والمسجد الأقصى ويدعون إلى تحريرها وقال صلاح: عن الفتوى موقعة من 53 عالماً مسلماً وأن العدد في ازدياد وأكد أن الفتوى تدعو إلى شد الرحال من جميع أنحاء العالم العربي والإسلامي والأقليات المسلمة في دول أوروبا وغيرها إلى المسجد الأقصى مضيفاً أن الاحتلال سعى منذ نكبة 1967 وسقوط مدينة القدس لضم الأقصى وبناء الهيكل المزعوم⁽¹⁾).

وعليه فخلاصة هذا الرأي هو جواز زيارة القدس والمسجد الأقصى وهما تحت الإحتلال الصهيوني بضوابط شرعية تهدف لشد الرحال وثواب العبادة والصلاة فيه ومؤازرة أهل القدس وعلى كل مستطيع الوصول إليه أن يفعل، وهي ليست تطبيقاً مع المحتل ولا إعترافاً بشرعية وجوده على أرضنا الإسلامية أو سيطرته على مقدساتنا.

(1) الفتوى والتصريح موجود على موقع شبكة الإسراء والمعراج وعلى الموقع الإلكتروني لوكالة النهار الإخبارية.

المطلب الثاني

أدلة الممانعين وغايتها الشرعية

إن أصحاب هذا الرأي والذين قالوا بتحريم ومنع زيارة القدس والصلاة في المسجد الأقصى طالماً أنه يزرح تحت الاحتلال الإسرائيلي باعتبار أن ذلك تطبيع مع الاحتلال واعتراف بشرعيته وقد برروا رأيهم بالأسانيد التالية:

أولاً: من حق الفلسطينيين دخول القدس كما يشاؤون، لكن بالنسبة لغير الفلسطينيين لا يجوز لهم أن يدخلوها حتى لا يستمر إضفاء الشرعية على المحتل، ومن يقوم بالزيارة يضيفي شرعية على كيان غاصب لأراضي المسلمين، ويقدم خدمة مجانية للاحتلال الصهيوني، ويجبر على التعامل مع سفارة العدو للحصول على تأشيرة منها والذهاب إلى القدس الآن بتأشيرة إسرائيلية يعطي انطباعاً للعالم بأن الأمور عادية وطبيعية ولسنا بحاجة لتحريرها.

وإلزام الراغبين بزيارة القدس بالحصول على تأشيرة من سفارات إسرائيلية هو اعتراف واضح بشرعية إسرائيل واحتلالها للقدس والأقصى وعليه لا بد أن يكون هناك مقاطعة لهذه الزيارة للاستمرار في عدم الاعتراف بهذا الكيان وأن التواصل يكون بالنصرة والصلة الدائمة عبر المساعدات الفعالة التي تعطي القوة للفلسطينيين وأن يسرح لها زيتا كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم لمن لا يستطيع الوصول للأقصى في حديث ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت يا رسول الله أفتينا في بيت المقدس فقال: **أنتوه فصلوا فيه** - وكانت البلاد إذ ذاك حرباً - فإن لم تأتوه فابعثوا بزيت يسرح في قناديله فإن لم تأتوه فقاطعوا أعداءه، فإن لم تأتوه فساندوا أهله فإن لم تأتوه فادعوا الله أن يفرج عن ساكنيه فإن لم يكن أي من ذلك فكفوا أذاكم عنهم يرحمكم الله ولا تحاصروهم وتلمذوهم⁽¹⁾.

ونص الحديث عن ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يا رسول الله أفتنا في بيت المقدس، قال: **ارض المحشر والمنشر، أنتوه فصلوا فيه فإن الصلاة فيه كألف صلاة في غيره**". قلت: رأيت إن لم أستطع أن أتحمّل إليه (أي من يحملني إليه أو لم أستطع الوصول إليه) قال: **فتهدى له زيتا يسرح فيه. فمن فعل ذلك فهو كمن أتاه**"⁽²⁾.

وجه الدلالة: أن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بين أن بيت المقدس هو أرض المحشر والمنشر وحق المسلمين على الذهاب إليه ومن لم يستطع الذهاب إليه أن يرسل بزيت يسرح في قناديله والمساهمة في إعمارها لكي لا يحرم من الثواب ثواب زار المسجد الأقصى⁽³⁾.

(1) انظر موقع ملتقى أهل الحديث www.ahladeeth.com/vb

(2) أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الإقامة 451/1 رقم الحديث 1407. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده 463/6.

(3) انظر: د. يوسف سلامة: إسلامية فلسطين ص 47 مرجع سابق.

ثانياً: زيارة السجين من أهل فلسطين ليست تطبيعاً ولكن زيارة السجين من أناس من خارج فلسطين بأخذ تأشيرة من المحتل والاعتراف به هذا أمر خاضع لمدى الضرورة. وما يتعلق بصحة هذا السجين ومدى تعرضه للخطر، فإذا دعت الضرورة زيارة طبيب أو محام فله ذلك وإذا لم تدع الضرورة فليس له ذلك لما يترتب على هذه الزيارة من أضرار على المسلمين ومنفعة للمحتل، وفي المحصلة النهائية فإنه لا يصح الاستدلال بزيارة السجين على زيارة الأقصى والقدس، والأصل أن ندعو لتحريرها ومقاطعة المحتل لا أن ندعو إلى التطبيع معه والاعتراف به والذهاب لسفارته للحصول على تأشيرة، والمرور بين يديه، والأصل في دخول العرب والمسلمين إلى القدس ينبغي أن يخضع لمبدأ الضرورة بشرط ألا يترتب على هذه الزيادة أي منفعة تعود على المحتل والأصل في الأمر أن يتم الدعوة إلى تحرير المسجد الأقصى والقدس لا لزيارتها باعتراف شرعية الإحتلال عليه (1).

ثالثاً: حديث الرسول صلى الله عليه وسلم حول شد الرحال إلى المسجد الأقصى على الرغم من أن النبي الكريم قاله في وقت كان الأقصى حينها تحت حكم الفرس والرومان، فإن قياس ذلك على وقتنا الحاضر قياس خاطئ حيث ان الوصول للأقصى في القرون الماضية كان ممكناً دون الحصول على اعتراف من الغاصب المحتل كما أن الرومان والفرس لم يحتلوا الأقصى من المسلمين إنما جاء ذلك في حقبة تاريخية ممتدة وهناك فرق بين الرومان واليهود، وإن فهم الحديث يدل على أنه دعوة للاهتمام بالأقصى وضرورة العناية به بكل طريقة ممكنة إما بالسفر والصلاة فيه وهو محرر دون قيود أو وجود مغتصب فيه والإذن منه، أو إرسال زيت لقنادهيله وتقديم المساعدات له.

رابعاً: الاستدلال بمعجزة الإسراء والمعراج وأن النبي صلى الله عليه وسلم صلى إماماً بالأنبياء في الأقصى وهو تحت احتلال الفرس المجوس أو الرومان فهذا لا يصح أن يكون حجة أو مستند للحصول على تأشيرة من المحتل الإسرائيلي للدخول إلى الأقصى والرسول صلى الله عليه وسلم لم يحصل على تأشيرة من أي سفارة عندما حضر للأقصى وإن رحلته كانت رحلة ربانية ومعجزة إلهية جاءت بتأشيرة من رب العزة وخالق وحاكم الكون كله والمتصرف في حكمه قال تعالى: **(قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير)** (2).

وقوله: **(فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم)** (3).

خامساً: طواف الرسول صلى الله عليه وسلم ودخوله مكة وبها الأصنام والكفار، تأكيداً لحقه المشروع في زيارة الكعبة المشرفة ولا يمكن المقارنة هنا بين من يعيش في بلدة الأصلي ويصلي في مسجده

(1) مقال د. ماهر خضير: فتاوى زيارة القدس بين الإباحة والتحریم منشور على موقع معا الإخبارية السبت 2012/5/5. www.maannnews.net/arb.

(2) سورة آل عمران آية 26.

(3) سورة المؤمنون آية 116.

ويطوف في بيته ويتجرع ألم المعاناة والعذابات مقابل دينه بمن يريد أن يذهب زائراً إلى المسجد الأقصى مقراً للمحتل على مقدساته وحاصلاً على تأشيرة من سفارته. ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الفترة في مرحلة استضعاف في مكة وكان في مرحلة التأسيس والدعوة وليس في مرحلة التغيير والعودة كما أن القدس زمن الحروب الصليبية كانت مغلقة على المسلمين حيث الحروب استمرت فيها سنوات طويلة وأن المسجد الأقصى توقفت فيه صلاة الجمعة عقوداً من الزمن وأن المنطقة برمتها كانت تحت الحكم الصليبي إلى أن جاء صلاح الدين الأيوبي وقام بتطهير البلاد وكان الفقهاء والعلماء حينها لم يشغلهم أمر الذهاب إلى الأقصى بقدر ما كان يشغلهم بتحريره⁽¹⁾.

وخلاصة هذا الرأي الرافض القاطع لزيارة القدس والمسجد الأقصى وهي تحت الإحتلال بتأشيرة إسرائيلية لما تسبب هذه الزيارة من التطبيع مع المحتل وإضفاء شرعية على وجوده وهيمنتته على أرضنا المقدسة المحتلة.

الراجع:

مما سبق نرى:

- (1) أن الرأيان السابقان يجمعهما كراهية الإحتلال الإسرائيلي وعدم الاعتراف به.
- (2) الطرفان أكدا مسؤولية كل مسلم في الدفاع عن القدس لحفظها ودعم أهلها والدفاع عن مسجدها وتحريره.
- (3) النية الخالصة للرباط في المسجد الأقصى والجهاد في سبيل الله للوصول إليه لنيل الثواب للصلاة فيه والحصول على ثواب الألف صلاة لكل صلاة فيه.
- (4) نصرة المسجد الأقصى بكل ما أوتينا من قوة وتأدية ما علينا من مسؤولية دينية في الوقوف بجانب أهل القدس.

ولكني أرجح الرأي الأول وأؤيده بل أحث على كل من يستطيع الوصول للمسجد الأقصى والقدس أن يفعل من جميع أنحاء العالم خاصة الأقليات المسلمة في العالم الغربي ودول الاتحاد الأوروبي لإمكانياتهم السهلة في الوصول للقدس. ولكن بضوابط ومقاصد الزيارة المذكورة في هذا البحث وأطالب أن يتبنى مجمع الفقه الإسلامي الدولي إجازة زيارة القدس والمسجد الأقصى وفقاً للضوابط ومقاصد الشرع الشريف.

وإنني أرى أنه لا بد من زيارة القدس سواء من علماء مسلمين أو شخصيات لها ثقلها في العالم الإسلامي ومن يستطيع الوصول للمدينة المقدسة فواجب عليه مناصرة أهلها وحماية مسجدها الذي هو من عقيدته بقدر ما يستطيع وما برره أصحاب الرأي الأول له مكانته واعتباره كما لا مانع أن تكون الزيارة في جماعات متضامنة على شكل أفواج كما يفعل عرب فلسطين 48 بتسيير رحلات وباصات

(1) د. ماهر خضير: فتاوى زيارة القدس، مرجع سابق.

أسبوعية للأقصى وأن يأتوا بنية الرياط والمؤازرة لأهل القدس والمبيت في فنادقهم والبيع والشراء من أسواقهم ثم الجلوس في المسجد الأقصى لأيام وإعطاء صورة للعالم أنهم أتوا للوقوف بجانب إخوانهم المقدسيين وأن النية هي الربط وحماية الأقصى وأشك أن يقبل الإسرائيليون في هذه الحالة السماح لهم بالدخول فلو اتفق علماء الدول الإسلامية جمعاء لزيارة القدس في يوم واحد وفوج واحد ومنعهم الاحتلال من الزيارة سيكون لها مدلول كبير ومؤازرة لأهل القدس وفضح نية الإحتلال الغاصبة ولأجل ذلك يجب الحث على الزيارة والسعي لتحقيقها والكف عن إصدار الفتاوى الشاذة لمنع المسلمين من الوصول إليها .

النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج:

- 1- القدس تحتل مكانة محورية في فكر الأمة الإسلامية والعربية ولا بد من الاعتراف بأنها قلب الوطن العربي وقبلة أنظاره ومهد الديانات التوحيدية الكبرى في التاريخ وملتقى الحضارات وأرضها مقدسة بقرار رباني.
- 2- الانتهاكات المتكررة للمسجد الأقصى المبارك متعددة بدأت باحتلاله ومحاولة حرقه بالكامل وتدنيه من قبل عصابات المستوطنين وإقامة صلوات تلمودية لاستفزاز مشاعر المسلمين انتهاء بالسيطرة على أبوابه والتحكم فيها وتقسيمه زماناً ومكاناً مما يستدعي حقيقة شد الرحال إليه.
- 3- إن المواطن المقدسي يمر بظروف صعبة وخطيرة وهو يبذل كل ما يستطيع للحفاظ على وجوده لكن المخططات الإسرائيلية تفوق قدراته ويصعب عليه مواجهتها منفرداً.
- 4- القدس قضية أمة ووجوب نصرتها ومساندتها فهي ليست للفلسطينيين وحدهم وإنما لكل المسلمين والمسجد الأقصى داخل في عقيدتهم.
- 5- حرب الفتاوى التي ظهرت في الآونة الأخيرة ما بين مؤيد للزيارة ومعارض لها. يجب أن تصب في صالح المسجد الأقصى وأهل القدس وأن تكون طبقاً للمقاصد الشرعية المعتمدة.

ثانياً: التوصيات:

- 1- نوصي بالعمل على إصدار فتوى عامة من قبل مجمع الفقه الإسلامي الدولي بإجازة زيارة القدس والمسجد الأقصى وهي تحت الاحتلال وفق الضوابط والمقاصد الشرعية المرعية.
- 2- وجوب أن يكون هدف زيارة القدس هو التضامن مع أهلها والصلاة في المسجد الأقصى المبارك والدفاع عن عروبة القدس لا أن تكون الزيارة من أجل عقد الاتفاقيات مع المحتل أو السياحة في أماكن تواجدهم أو التطبيع معهم.
- 3- عقد مؤتمرات دولية من أجل القدس وتنظيم زيارات جماعية من جميع أنحاء العالم العربي والإسلامي والأقليات المسلمة في دول أوروبا. لحث العالم وخاصة المسلمين في كل أماكن تواجدهم لرفض تكريس الاحتلال في الأراضي الفلسطينية والقدس والمسجد الأقصى وتجنب الخوض في أي إجراء يصب في مصلحة تطبيع علاقات المسلمين مع الاحتلال. ولا بد من التنسيق مع الجهات الفلسطينية المسؤولة التي تتولى المسؤولية عن زيارات الأراضي المحتلة وأن تكون الزيارة للأراضي الفلسطينية تأكيداً لهويتها العربية والإسلامية ورفضاً للاحتلال وعوناً للمرابطين فيها على الصمود حتى تحريرها.

مراجع البحث

- 1- القرآن الكريم.
- 2- ابن النديم: بغية الطالب - دار الفكر.
- 3- الإمام النووي: شرح مسلم - دار إحياء التراث.
- 4- الإمام محمد بن الحسن الشيباني: السير الصغير - الدار المتحدة للنشر.
- 5- د. إيلين كتاب: جدار الفصل العنصري والعائلة الفلسطينية، جريدة حق العودة عدد 18.
- 6- د. ماهر خضير: القدس وما خصها من مكان النزول في آيات القرآن الكريم - مقال منشور على موقع دنيا الوطن.
- 7- د. محمد الغزالي: فقه السيرة - دار القلم.
- 8- د. يوسف جمعة سلامة: إسلامية فلسطين - مكتبة وهبة.
- 9- شرح صحيح البخاري.
- 10- صالح مسعود بويصير: جهاد شعب فلسطين خلال نصف قرن - دار البيادر للنشر والتوزيع - القاهرة 1987.
- 11- عبد الله توفيق كنعان: القدس والهاشميون - منشورات اللجنة الملكية لشئون القدس - الأردن.
- 12- علي جمعة: زيارة القدس المحتلة - دراسة شرعية تاريخية سياسية واقعية - دار الإفتاء المصرية.
- 13- فتح الباري: الحافظ بن حجر - ط دار المعرفة.
- 14- محمد بن طولون الصالحي: القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحيّة - مجمع اللغة العربية - دمشق.
- 15- المسجد الأقصى المبارك - اعتداءات ومخاطر - إعداد مؤسسة الأقصى إصدار 2005م.
- 16- مواقع الإنترنت:
خطبة كاملة لفضيلة د. محمد رمضان البوطي على رابط:
www.youtube.com/watch?v=hbp90Q-xnri&feature=youtube.
دنيا الوطن www.alwatanvoice.com/content/print.
ساسة بوست www.sasapost.com/antahakat.mosque
ملتقى أهل الحديث www.ahlahdeeth.com/vb

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم : 216 (22/12)

بشأن

زيارة القدس : الأهداف والأحكام الشرعية

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من : 2- 5 جمادى الآخرة 1436 هـ، الموافق : 22- 25 مارس 2015 م .

بعد إطلاع على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع زيارة القدس: الأهداف والأحكام الشرعية، وبعد استماعه إلى المناقشات الموسعة التي دارت حوله، انتهى إلى أن الحكم الشرعي للزيارة مندوب ومرغّب فيه، ولكن النقاش دار حول تحقق المصالح والمفاسد في ذلك.

ويرى المجمع أن تقدير هذه المصالح يعود إلى المختصين من أولي الأمر والسياسة في بلاد المسلمين.

ومن الضروري تذكير جميع المسلمين بأن: قضية " القدس الشريف " قضية الأمة بأكملها، وأنه من الواجب نصرتها وتأييد أهلها وأهل فلسطين ودعمهم.

والقدس الشريف، ليست لأهل فلسطين وحدهم وإنما هي للمسلمين جميعاً، وأن الحفاظ على المسجد الأقصى المبارك من جملة إيمان المسلمين ومسؤولياتهم.

والله تعالى أعلم